

E-KİTAP ARŞİVİ

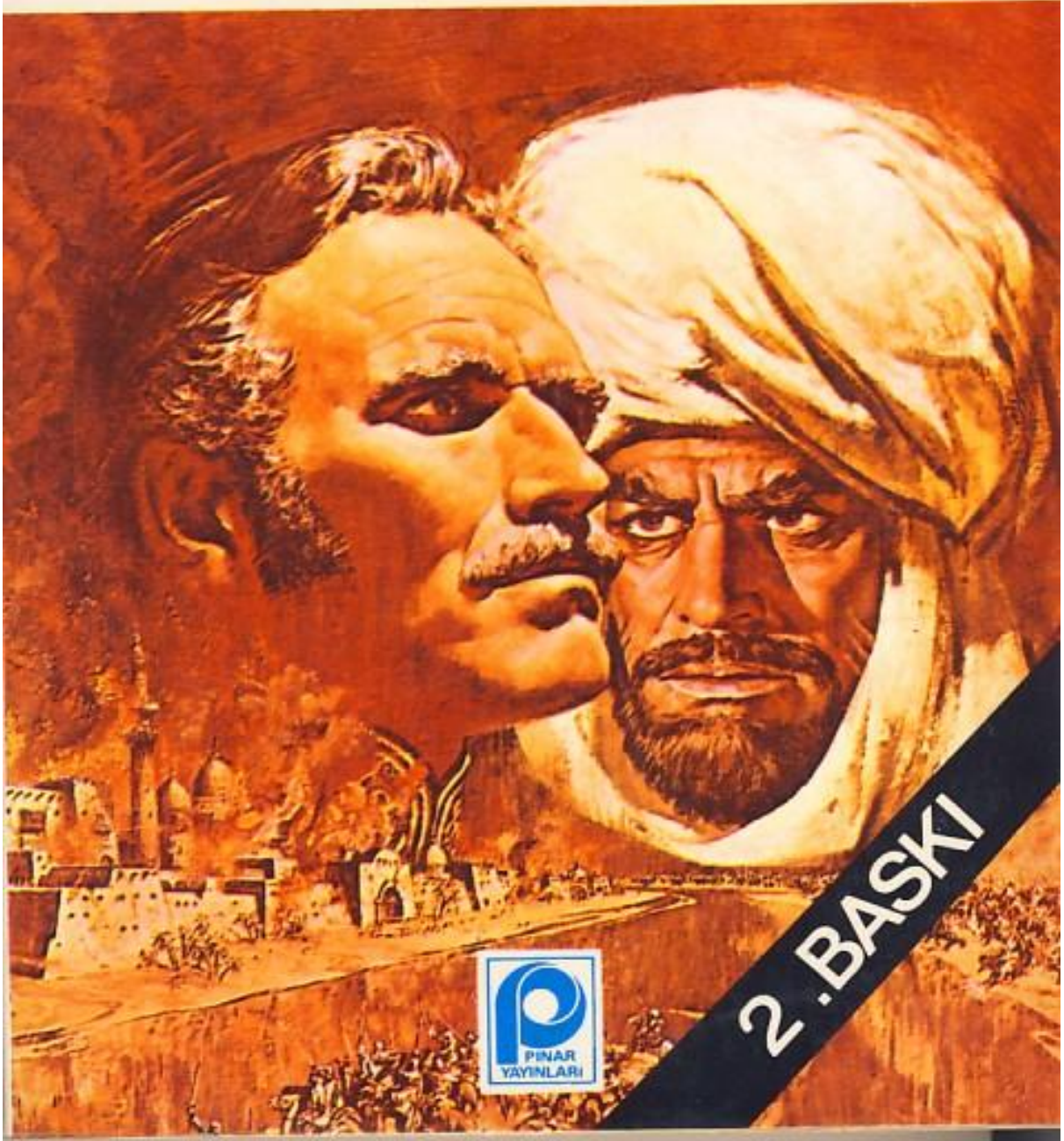
Dijital Bilgi Kaynağınız

www.e-kitaparsivi.com

ORYANTALİZM

SÖMÜRGEÇİLİĞİN KEŞİF KOLU

Edward Said



Edward Said - Oryantalizm

EDWARD SAID: Filistin'de, Kudüs'te doğdu. İlk ve ortaokulu Filistin ve Mısır'da okudu. Üniversite Lisansını Princeton'da aldı. Master ve Doktora'sını Harvard'da yaptı. Orada Bowdoin Ödülünü aldı. 1974'de Harvard'da Mukayeseli Edebiyat Profesörlüğü yaptı. 1975-76 yıllarında Stanford Üniversitesi'nin Davranış Bilimleri İnceleme Merkezi'nde görev yaptı. 1977'de Princeton Gauss edebiyat eleştiri konferanslarını yönetti. 1979'da John Hopkins Üniversitesi'nde Humanity profesörü oldu. Şu anda Kolombiya Üniversitesi İngiliz ve Mukayeseli Dünya Edebiyatı Profesörlüğü yapmaktadır.

Said'in eserleri sekiz dile çevrildi. Avrupa, Asya, Afrika ve Avusturalya'da yayınlandı. "Kökler: Niyet ve Metot" adlı eseri Kolombiya Üniversitesi'nce verilen ilk 'Lyonel Trüling', ödülünü aldı. 1978'de "Oryantalizm" adlı eseri, Ulusal Kitap Eleştirmenleri Çevresi ödülünü kazandı. Yeni kitapları "Edebiyat ve Toplum", "Filistin Sorunu"dur. Bu kitaplardan Oryantalizm 1982 yılında yayınevimiz tarafından Türkçe olarak yayınlandı. "Filistin Sorunu" da çok yakında yayınlarımız arasında çıkacaktır. Said aynı zamanda Filistin Parlamentosu hüviyetindeki Filistin Ulusal Konseyi'nin üyesidir.

ÖNSÖZ

Teşekkür Borçluyum.

Şarkiyat konusunda bir kaç yıldır kitap okurum, ama elinizdeki kitabın büyük kısmı, Kalifornia'da Stanford Üniversitesinde Davranış Bilimi ileri Araştırmalar Merkezinde davetli olduğum. 1975-1976 öğretim yılında yazıldı. Bu kıymetli ve cömert kuruluşa-, yalnızca çok sayıda meslektaşımın değil, aynı zamanda Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler ve Merkezin Müdürü Gardner Lindzey'in de yardımlarından istifade etmek şansını elde ettim. Taslağın bir kısmını yahut tamamını benden dinleyen yahut okuyan dost, meslektaş ve öğrencilerin listesi beni ve kitap ortaya çıktığına göre belki onları, utandıracak kadar uzundur. Yine de proje ile başından bitimine kadar ilgili kalan ve bana cesaret veren Janet ve İbrahim Ebu-Lugod'a, Noam Chomski ve Roger Owen'e minnettarlığımı bildirmeyi bir görev sayarım. Aynı şekilde, soru ve fikirleri ile metnin belirginleşmesine yardımcı olan meslektaşlarıma, dostlarıma ve çeşitli yerlerdeki öğrencilere yardımları ve tenkitlerinden dolayı minnettarım. Pantheon Kitaplarından Andre Schiffrin ve Jeanne Morton, ideal yayınevi sahibi ve editörüm oldular ve kitabın basıma hazırlanmasını (hiç olmazsa yazar için) külfet olmaktan, çıkarıp, öğretici ve hakiki anlamda entellektüel bir iş haline getirdiler. "Şarkiyatçı (Oryantalist) Müesseselerin Modern Çağ Başındaki Tarihi" konulu araştırması ile Meryem Said bana hayli yardımcı oldu. Ama bundan başka, kendisinin sevgi ve desteği gerçekten bu kitap üzerindeki çalışmanın büyük bölümünü sadece zevkli hale getirmedi, mümkün de kılmış oldu.

New York E. W. Said

Eylül - Ekim 1977

"Bunlar kendi kendilerini temsil edemiyorlar, temsil edilmeleri gerek."

Kari Marx, "Louis Bonaparte"

"Doğu (başlı başına) bir meslek (dalıdır)." Benjamin Disraeli, "Tancred"

(*) Brumaire (Brümer) 1793'de Fransa'da kabul edilen takvimin 2. ayıdır. Günümüz takviminin 22 Ekim'i - 20 Kasım'ı arasında idi. Dolayısıyla Brümer'in 18'inden kasıt: 10 Kasım'dır.

(**) Güney İtalya'nın bir bölümüne sahip Norman menşeli bir Lord. Kendisi ilk Haçlı seferinin önderlerinden idi. Antakya'da ölmüştür. (12 Aralık İİJJ).

GİRİŞ

I.

1975-1975 iç savaşı sırasında Beyrut'a giden bir Fransız gazeteci, harab olmuş çarşıya bakıyor ve şunları yazıyordu: “Burası bir zamanlar Chateaubriand ve Nerval'in Sarkı'na benziyordu.” (1) Hakkı vardı, özellikle bir Avrupa'lı olarak, öyle ya, Doğu neredeyse bir Avrupa icadı idi ve eski çağlardan beri insanlarda hülyalar uyandıran-, garip izlenimler yaratan, kendine has yaratıkları ve manzaraları ile fevkalâde deneyimlere yol açan bir yerdi. İşte şimdi bu kayboluyordu; bir mânâda artık miadını doldurmuştu. Bu işte, Doğuların da bir zararının oluşu belki garipti, fakat Chateaubriand ve Nerval devrinde de orada Doğu'lular yaşamıştı ve şimdi acı çeken de onlardı. Bu arada Avrupa'n için mühim olan, Şark'ın ve onu encamını “Avrupa gözü ile” resmedilmesi idi. Bunun o gazeteci ve gazetenin Fransız okuyucuları için apayrı bir “toplumsal önemi” vardı.

Amerikalıların Şark konusundaki duyguları pek aynı olmayacaktır; onlar için Şark son derece farklıdır. Uzak Doğu'dur, özellikle Çin ve Japonya'dır. Amerikalıların tersine Fransızlar ve İngilizler (ve onlar kadar olmasa da Almanlar, Ruslar, İspanyollar, Portekizliler, İtalyanlar ve İsviçreliler) benim Oryantalizm diye anacağım olgu çizgisinde uzun bir geleneğe sahiptirler. Oryantalizm, Doğu ile (Avrupalının Batılıca deneyiminde onun işgal ettiği özel yer göz önünde tutularak) varılmış olan bir uzlaşmadır. Doğu sadece Avrupa'ya bitişik değildir; o, ayrıca Avrupa'nın en büyük, en zengin ve en eski sömürgelerinin bulunduğu yerdir, kurduğu medeniyetlerin ve konuştuğu dillerin membaıdır, kültürel uzanımdır ve onun en derin ve en ziyade tekerrür eden “öteki” (Benden başkası) imgelerinden biridir. İlâveten Doğu, Avrupa'nın (yahut Batı'nın) “karşıt imgesi”, (mefhumu, şahsiyeti, tecrübesi) olarak onun kendi kendini tesisine de yardımcı olmuştur. Ama bu Doğu'nun, hiçbir yanı hayâl mahsulü değildir: Şark, Batı'nın “maddi” medeniyet ve kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. İşte Oryantalizm, kültürel ve hattâ ideolojik bir açıdan, arkasında müesseseler, kelimeler (ilim, tasvirler, öğretiler, hatta müstemleke bürokrasileri ve müstemleke usulleri) kavramlar olan bir muhakeme biçimini ifade ve temsil eder. Buna mukabil, her ne kadar son zamanlarda Japonya'daki, Kore ve Çin Hindindeki serüvenlerimizin “şimdi” daha ayık, gerçeklere daha yakın bir Doğu bilinci ile sonuçlanması gerekirse de, “Amerika'nın doğu anlayışı” çok daha sık gözükecektir. Bu arada, Amerika'nın yakın (orta) Doğu'daki artan siyasi ve ekonomik rolü, bizim (Avrupalıların) Doğu anlayışımızdan çok şeyler talep etmektedir.

Okuyucu (özellikle gelecek sayfalarda) Oryantalizm'den kastımın, “hepsi birbirine dayalı birçok şey” olduğunu anlayacaktır. Oryantalizmin en kolay kabul gören manâsı akademik manâsıdır ve gerçekten bu isim birtakım, ilim. kurumlarında halâ işe yaramaktadır. (Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dil-bilimci olsun) Özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken, yahut araştıran kimse Şarkiyatçıdır (Oryantalist) ve yaptığı şey Şarkiyattır (Oryantalizm). Bugün uzmanların Oryantalizm'den ziyade Şark etütleri (Oriental Studies) demeyi tercih ettikleri doğrudur ve bunun sebebi bu terimin hem belirsiz ve çok genel olması, hem de Avrupa sömürgeciliğinin ondokuzuncu asırdaki ve yirminci asrın başındaki “insana yüksekte bakan” yönetici tavrını çağrıştırmasıdır. Yine de konusu “Şark”

olan, önde gelen yetki mercii Şarkiyatçı (Oryantalist) olan kitaplar yazılmakta ve kongreler yapılmaktadır. Yani bir zamanlar olduğu gibi canlı olmasa, da, Oryantalizm, Şark ve Şark'a ait olan şeyler hakkındaki doktrin ve tezleri (Sav) ile bilim çevrelerinde hayatîyetini sürdürmektedir:

Zenginliği, nakil usûlü, ihtisas sahaları ve iletimi kısmen bu kitapta ele alınacak olan bu “bilimsel gelenek” için Oryantalizm'in daha geniş bir manâsı vardır: Oryantalizm “Doğu” ile (çoğu zaman) “Batı” arasındaki ontolojik (*) ve epistemolojik (**) ayırımı dayalı bir düşünüş biçimidir. Yani aralarında şairler, roman yazarları, düşünürler, siyaset teorisyenleri, iktisat âlimleri ve imparatorluk yöneticileri olan geniş bir yazarlar kitlesi, Doğu, Doğu halkı, -teamülleri, “zihniyeti, kaderi, vs.” konusunda detaylı teoriler ortaya koyarken, destanlar ve sosyolojik tasvirler yazarken, siyasi raporlar verirken, “Doğu ile Batı arasındaki temel ayırımı” başlangıç noktası ihdas etmişlerdir. İşte bu Oryantalizm'in bünyesi Aşil'i, Hugo'yu, Dante'yi ve Marx'ı içine alacaktır. Bu giriş bölümünde birazdan, bu denli geniş biçimde yaklaşılan bir “sahada” karşımıza çıkacak metodolojik sorunları ele alacağım.

Oryantalizm'in “ilmi ve hayâlî” anlamları arasında, devamlı bir “alışveriş” vardır. Onsekizinci yüzyılın sonlarından bu yana da, bu ikisi arasında hatırı sayılır, hayli disiplinli (hattâ belki kurallara bağlanmış) bir “alışveriş” olmuştur. Şimdi Oryantalizm'in üçüncü anlamına geliyorum: Bu anlamda Oryantalizm, diğer ikisinden ziyade “tarihi ve maddî” biçimde tanımlanmıştır. Onsekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek, Oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir; kısacası “Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için” Batı'nın bulduğu bir yoldur. Ben burada, Oryantalizm'i teşhiste Michel Foucault'nun 'Bilginin Arkaeolojisi' ve 'Disipline Etmek ve Ceza Vermek' adlı eserlerinde anlattığı Muhakeme (Discourse) anlayışına müracaat etmeyi yararlı buldum.

Ben derimi ki: Oryantalizm'i bir muhakeme üslûbu olarak incelemeksizin, Avrupa kültürüne Aydınlanma Çağı sonrasında Doğu'yu politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve fikri bakımdan yönetmek ve hattâ üretmek imkânı yoktur.

Ayrıca, Oryantalizm öyle “hâkim bir mevki” sahibi idi ki Doğu hakkında yazı yazan, düşünen, yahut Doğu'da bir faaliyette bulunan hiç kimsenin, Oryantalizm'in düşünüş ve faaliyete getirdiği sınırlamaları hesaba katmaksızın muvaffak olmasına imkân yoktu. Kısacası, “Şarkiyat yüzünden, Şark,” düşünce ve fiile hür bir biçimde muhatap değildi (değildir). Oryantalizm'in, Oryent (Doğu) hakkındaki her sözü tek taraflı olarak belirlediğini kaydetmiyoruz, ama onun (ne zaman o belli varlık, Şark söz konusu olsa) kaçınılmaz olarak (devreye giren ve) etki icra eden “menfaatler örgüsü” olduğunu söylüyoruz. Bu kitap bunun “nasıl olduğunu” göstermeye çalışacaktır. Kitapta ayrıca Avrupa kültürünün kendisini Doğu yerine bir çeşit ikame vasıtası (kendisinin yeraltındaki görünümü) kılarak nasıl güç kazandığını da göstermeye çalışacağım.

Tarih en ve kültürel olarak, Şark'taki Fransız ve İngiliz mevcudiyeti ile —İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika'nın üstünlüğü ele almasına kadar— herhangi diğer Avrupa yahut Atlantik devletinin mevcudiyeti arasında “gerek keyfiyet gerek kemiyet bakımından” fark vardır. O yüzden Oryantalizm'den bahis, (tamamen olmasa da) özellikle bir İngiliz ve Fransız kültür girişiminden; içine hayli farklı sahaları, hayâl gücünü, Hindistan'ın ve Doğu Akdeniz ülkelerinin tamamını, İncil nüshalarını ve İncil diyarlarını, baharat ticaretini, sömürgeler için kurulan orduları, uzun bir sömürge yönetim geleneğini, dehşetli bir âlimler ordusunu, sayısız Şark 'uzmanı' ve Şark 'ensarını', bir Şark profesörler topluluğunu, bütün bir Şark'a has nosyonlar dizisini (Şark despotluğu, Şark şaşaası, Şark hunharlığı, Şark şehveti),

'evcilleştirilerek' Avrupa'nın kullanımına mahsus kılman birçok Doğu tarikat, tefekkür, ve ilmini içine alan (liste istendiği kadar uzatılabilir sanırım bir projeden bahsetmek demektir. Demem şu ki, Şarkiyat, İngiltere ile Fransa ve Doğu (ki bu Doğu ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar sadece Hindistan ve İncil diyarları mânâsındaydı) arasındaki bir ünsiyetten ortaya çıkmaktadır. Ondokuzuncu yüzyıl başından II. Dünya Savaşının sonuna kadar Fransa ve İngiltere Doğu'ya ve Şarkiyata hâkimdiler; II. Dünya Savaşı'ndan bu yana, Doğu'ya Amerika hükmetmiştir ve ona Fransa ve İngiltere'nin bir zamanlar yaklaştığı gibi yaklaşmaktadır. Her zaman Batı'nın (İngiltere Fransa yahut Amerika'nın) nisbi üstünlüğünü yansıtmakla beraber, dinamiği son derece verimli olan söz konusu ünsiyetten benim. Oryantalist dediğim cesim metinler ortaya çıkmaktadır.

Hemen belirtmeliyim ki, çok sayıda kitabı gözden geçirmiş olmama rağmen, çok daha fazla, sayıda kitabı da öylece bırakmak zorunda kaldım. Ancak ileri süreceğim görüşler, ne Doğu hakkındaki eserlerin tamamıyetine. ne de Şarkiyat türünü oluşturan belli bazı metinlere, yazar ve fikirilere bağlıdır. Bunun yerine —bir mânâda belkemiği şu ana kaçlar takdim bölümünde öne sürdüğüm tarihi genellemeler olan— farklı bir yöntemsel (metodolojik) alternatiffe yönelmiş bulunmaktayım ve şimdi söz konusu genellemeleri daha ayrıntılı olarak tahlil edeceğim...

II

Doğu'nun, tabiatın “değişmez” bir vakıası olmadığı kabulü ile söze girdim. Yani, nasıl Batı olduğu yerde olduğu gibi değilse, Doğu da 'ortada öylece durmamaktadır'. Vico'nun büyük keşfini ciddiye almak ve bunu Coğrafya 'ya tatbik etmeliyiz: İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar ve bilebilecekleri şey, yapmış oldukları şeylerdir. Tarihi mevcudiyetler olmaları bir yana, hem coğrafi hem de kültürel mevcudiyetler olan 'Doğu' ve 'Batı' gibi mahaller, bölgeler, Coğrafi dilimler “insan yapısıdır.” Bu nedenle Batı kadar Doğu da, tarihe, düşünce geleneğine, imajlara ve sözcüklere sahiptir ve bu tarih: bu imajlar ve bu sözcükler ona, “Batı'da ve Batı için” gerçeklik ve mevcudiyet kazandırmışlardır. Böylece bu iki coğrafi mevcudiyet, birbirlerini desteklemekte ve bir ölçüde de yansıtmaktadırlar.

Bunu söyledikten sonra, birkaç makul izah sunmak gereklidir. Önce, Doğu'nun özde “bir fikir yahut icad” olup gerçekliği olmadığı sonucuna varmak yanlış olacaktır. Disraeli “Tancred” adlı romanında, Doğu'nun (başlı başına) bir meslek (dalı) olduğunu söylerken, onun genç Batılıların cazibesi içinde eriyip gidecekleri parlak bir şey, olduğunu kastediyordu; sözleri, Doğu'nun yalnızca Batıklar için bir araştırma sahası olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Doğu'da yer alan öyle kültürler ve milletler vardır ki, bunların yaşamları, tarih ve gelenekleri, Batı'da. bu konuda söylenebilecek her şeyden daha büyük bir gerçekliğe sahiptir. Bu kitap, bu konuda çok az katkıda bulunacak, bu hususu zımnen ifade ile yetinecektir. Benim bu kitapta incelediğim Oryantalizmin yönü, Şarkiyat ile Şark arasındaki bir bağlantı değil, Şarkiyatın, (“gerçek” bir Şark ile söz konusu olabilecek herhangi bir alâka yahut alakasızlığın ötesinde yahut o alâka veya alakasızlığa rağmen,) kendi içindeki tutarlılığı ve (başlı başına meslek dalı olabilecek) Şark hakkındaki fikirlerinin tutarlılığıdır. Demek istediğim, Disraeli'nin Doğu hakkındaki hükmü, Wallace Stevens'in sözünde olduğu gibi Doğu'nun varlığına değil, ilk palanda. Doğu hakkındaki en belirgin şey olan o “ihdas olunmuş” tutarlılığa, o “muntazam fikirler manzumesine” yapılmış bir atıftır.

Getireceğim ikinci bir izah da, cebrediciliği yahut sebep olduğu güc dağılımı etüt edilmeksizin bir fikrin, kültürün yahut tarihin ciddi şekilde anlaşılmayacağıdır. Bir yandan, Doğu'nun ihdas —yahut benim verdiğim isimle, Oryantalize— edildiğine, bir yandan da bu tür şeylerin yalnızca tasavvur gereği husule geldiğine inanmak, samimiyezsizliktir. Batı ile Doğu arasındaki ilişki, bir güc, hâkimiyet, değişik derecelerde karmaşık bir hegemonya

ilişkisidir. Ve K. M. Panikkar'ın klasik eseri “Asya ve Batı Hâkimiyeti” (2) adlı eserin isminde doğru olarak ifade edilmiştir. Doğu sadece orta kültürlü bir ondokuzuncu yüzyıl Avrupalısının aşına olduğu bütün o özellikleriyle Doğu olduğu için değil, Doğu olabileceği yahut yapılabileceği (olmaya mecbur edilebileceği) için Doğulaştırılmıştır. Örneğin Flaubert'in Mısır'lı bir sokak kadını ile olan karşılaşmasının, zihinlerdeki Doğulu kadın modelinin oluşumunda etkili olduğu konusunda fikir birliği eden birilerini bulmak zor olacaktır. Kadın kendi adına hiç konuşmuyor, duygularını, varlığını yahut tarihini hiç dile getirmiyor. Flaubert ise yabancısıdır, daha zengindir, erkektir ve bunlar kendinin Küçük Hanım'a (*) bedenlen sahip olmasına yardım etmekle kalmayıp, O'na o kadın adına laf etme ve okuyucularına onun neden “tipik Şark” kadını olduğunu söyleme imkânını vermektedir. Demek istediğim, Flaubert'in “Küçük Hanım” karşısındaki “güçlü” hali tek örnek değildir. Pekâlâ, Doğu ile Batı arasındaki nisbi güç dengesinin ve bunun Batı'ya, verdiği “lâf etme imkânının” ifadesidir.

Bununla üçüncü bir izaha geliyoruz. Oryantalizm'in yapısının, hakikatler söylendiğinde balon gibi patlayacak yalanlar yahut masallardan ibaret bir yapı olduğu asla düşünülmemelidir. Şahsen ben Oryantalizmin kıymetini (akademik yahut ilmi şekli içinde iddia ettiği gibi) Doğu hakkında doğrucu bir muhakeme şekli oluşunda değil, Avrupa ve Atlantik Ülkelerinin Doğu karşısındaki güçlerinin işareti oluşunda bulmaktayım. Yine de, Oryantalist düşüncenin insicamlılığına, o düşüncenin gerisindeki sosyo-ekonomik ve siyasi müesseselerle olan çok sıkı bağlarına ve muhteşem hayatiyetine, saygı duymalı ve anlamaya çalışmalıyız. Öyle ya, (eğitim kurumlarında, kitaplarda, kongrelerde, üniversite ve dışişleri ile ilgili kurumlarda) 1840 Ernest Renan döneminden günümüz Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar olan dönemde “değişikliğe uğramadan aktarılan bilgi hazinesi” özelliğini koruyabilen herhangi bir fikirler sistemi, bir yalan koleksiyonundan daha üstün bir şey olsa gerektir. Onun için Oryantalizm Avrupa'nın Doğu hakkındaki bir uydurması değil, bilinçle vücuda getirilmiş ve nesiller boyu hatırı sayılır yatırımlara konu olmuş bir teori ve pratik bütünüdür. Sürekli yatırım, Doğu hakkındaki bilgiler sistemi Oryantalizmi, “Doğu'da olanın Batı bilincine katılmasında” makbul bir elek yaptı ve Oryantalizmin genel kültüre verdiği hükümleri çoğalttı ve gerçek mânâda faydalı kıldı.

Gramsci yararlı bir analitik ayırım yapıyor.- Medeni toplum ile Siyasi toplum arasında.. Bunların birincisini okul, aile, kooperatif gibi isteğe bağlı (veya en azından rasyonel, zorlamasız) bağlamlar, ikincisini de siyasi varlıktaki (polity) rolü doğrudan doğruya hükmetmek olan (ordu, polis teşkilâtı ve merkezi bürokrasi gibi) devlet kuruluşları oluşturmaktadır. Tabii kültür, fikirlerin, müesseselerin ve sair kişilerin nüfuzunun hakimiyet yolu ile değil, Gramsci'nin uyuşma (consent) adını verdiği yoldan etkisini gösterdiği medeni toplumda işlerlik halinde görülecektir. O halde, totaliter olmayan herhangi bir toplumda, nasıl bazı fikirler diğerlerinden daha etkili ise, bazı “kültürel biçimler” de diğerlerine nazaran hâkim durumdadırlar; Bu kültürel önderliğin şemali, Gramsci'nin hegemonya adını verdiği şeydir, ve bu “sanayileşmiş Batı'nın kültürel yaşamını anlamak isteyen” herkes için vazgeçilmez bir kavramdır. Oryantalizm'e şu ana kadar bahsini ettiğim dayanıklılığı ve gücü veren şey hegemonya yahut daha doğrusu, “işlerlik halindeki kültürel hegemonyanın sonucu” dur. Oryantalizm hiçbir vakit Denys Hay'in “Avrupa nosyonu” dediği (3) şeyden uzak değildir. Bu bütün “O” gayri-Avrupailer karşısında bizi Avrupalıları dile getiren toplu bir isimdir. Ve gerçekten Avrupa kültürünün ana bileşiminin, o kültürü Avrupa'da ve Avrupa dışında hegemonya sahibi yapan şey yani Avrupalılığın, Avrupalı olmayan bütün ulusların ve kültürlerin fevkinde bir hüviyet olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Bir de Avrupalıların Doğu hakkındaki fikirlerinin hegemonyası söz konusudur ki Doğuluların kendileri, Doğunun geriliğinden ve Avrupa'nın üstünlüğünden bahsetmektedirler ve daha müstakil (yahut daha

skeptik) birisinin konu üzerindeki görüşlerinin daha değişik olmuş olabileceği ihtimalini ekseriya es geçmektedirler.

Sürekli diyebileceğimiz bir tarzda. Oryantalizm stratejisini çizerken bu pozisyon avantajına dayanmakta ve bu Batılıyı Doğu ile koskoca bir dizi ilişkiye soktuğu gibi, nisbi üstünlüğünü de asla onun elinden almamaktadır. Ve niye başka türlü olsun ki,, özellikle Rönesans'ın son zamanlarından günümüze kadarki olağanüstü Avrupa üstünlüğü devresinde... Tabiat bilimcisi, sosyal bilimci, misyoner, tacir yahut asker, ya Doğu'da idi, ya da Doğu hakkında düşüncelere sahipti, çünkü (Doğu'dan çok cüzi bir direnç gelmesi şartıyla,) orada, olabilir yahut orayı düşünebilirdi. Doğu Hakkında Bilgi başlığı altında ve Batı'nın onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren Doğu üzerindeki hegemonyasının gölgesinde, eğitim kurumunda etüt için, müzede gösteri için, müstemleke bürosunda restorasyon için, insan ve kâinat hakkındaki antropolojik, biyolojik, lengüistik, ırksal ve tarihi tezlerde teorik tasvir için, kalkınma, ihtilâl, kültürel şahsiyet, milli yahut dini karakter konusundaki iktisadi ve sosyolojik teorilere örnek için, uygun karmaşık bir Doğu ortaya, çıkmıştır... Buna ilâve olarak, Şark'a ait olan şeylerin “tasavvura dayalı tetkiki” hemen hemen sorgulamasız bir Batı şuuruluğuna dayanmaktaydı, ve bu şuurun sorgulamasız merkezliğinden bir Doğu Dünyası ortaya çıktı: önce kimin yahut neyin Şark'a ait olduğu yolundaki genel fikirlere göre,- sonra da sadece deneye dayalı empirical) gerçekliğin değil, bir düze arzu, gemleme, yatırım ve tahayyülün söz sahibi olduğu, ayrıntılı bir mantığa göre... Eğer gerçek bilimsel kişilikteki büyük Oryantalist çalışmalara, örneğin Silvestre de Sacy'nin “Arap Edebiyatından Seçmeler” yahut, Edward William Lane'nin “Çağdaş Mısırlıların örf ve Adetleri” adlı eserlerine işaret edebiliyorsak, Renan ve Gobineau'nun ırkçı fikirleri ile kraliçe Viktorya devrinin büyük sayıdaki pornografik romanlarının, (Steven Marcus'un “Şehvet Delisi Türk” analizine bakınız) (43 aynı itilişin meyvesi olduğunu da bellememiz gerekir.

Gene de insan sürekli olarak' kendisine şunu sormalıdır: Acaba Oryantalizm'de mühim olan, malzeme kütlesinin üstünde yükselen “genel fikriyat grubu” mudur? (Ki, inkâr edilmez, bunlara Avrupa'nın üstünlüğü öğretisi, çeşitli türde ırkçılık, emperyalist fikirler ve benzerleri, Şark'a ait olanın bir çeşit ideal ve değişmez soyutlama olduğu şeklinde dogmatik kanaatler karışmıştır) Yoksa hepsi teker teker ve ayrı ayrı ele alınabilecek, çok sayıda yazarın ortaya koyduğu çok daha çeşitli çalışmalar mı?.. Bir mânâda, biri genel biri özel nitelikteki bu iki alternatif gerçekte aynı materyale iki ayrı bakış şeklidir (perspektif): her iki halde de kişi, bu sahanın William Jones gibi öncüleri ile Nervai veya Flaubert gibi büyük sanatçılarla ilgilenmek zorunda kalacaktır. Ve niçin bu iki alternatif birlikte yahut birbiri peşi sıra tatbik edilmesin ki... Çok genel yahut çok özel bir anlatım düzeyi sistematikman muhafaza edildiğinde (akademik Oryantalizm'in her zaman maruz olduğu türden) aşikâr bir tehlike mevcut değil midir?...

Benim korktuğum iki şey çarpıtma ve yanlışlıktır yahut daha çok, aşın dogmatik (*) bir genelliğin ve aşırı pozitivist (**) bir sınırlı bakışın (localized focus) sebep olduğu yanlışlıktır. Bu sorunlarla uğraşırken dile getirdiğim metodolojik ve perspektifsel güçlükleri aşmanın yolu gibi gelen, kendi çağdaş gerçekliğimin “üç ana cephesine” müracaata çalıştım. Yoksa söz konusu güçlükler, insanı kabul edilemeyecek derecede genel bir tasvir düzeyinde emeğe değmeyecek kaba polemiksel bir eser yazmaya yahut bir diğer yandan, (bu sahada etkin olanı ve sahaya, özel insicamını kazandıran genel güç hatları ile her türlü irtibatı kaybetmeye sebep olacak derecede) ayrıntılı ve atomistik bir dizi tahlil yapmaya, zorlayabilirdi. O halde nasıl yapacak da bir yandan “bireyselliği” tanıyacak diğer yandan da onu, entellektüel olan ve sadece pasif yahut diktatörce de olmayan, “genel ve hegemonyaya dayalı” konumuna oturtacağız?

III.

“Kendi çağdaş gerçekliğimin üç cephesinden” bahsettim... Şimdi bunları izah ve kısaca müzakere etmeliyim ki nasıl belirli bir araştırma ve yazma yoluna girdiğim görülebilsin...

1. Safi Bilgi-Siyasi Bilgi Ayırımı. Shakespeare yahut Wordsworth hakkındaki bilginin siyasi olmadığını, oysa çağımız Çin’i yahut Sovyetler Birliği hakkındaki bilginin siyasi olduğunu ileri sürmek son derece kolaydır. Benim kendi resmi ve profesyonel etiketim, “Beşeri Bilimler Âlimi”dir. Bu unvan, beşeri bilimlerin benim, saham olduğuna, dolayısıyla da benim o sahada yaptığım çalışmaların politik olma ihtimalinin bulunmadığına işaret etmektedir. Tabii benim burada kullanış şeklime göre, bu etiket ve terimler lâyük oldukları nüanstan yoksundurlar, fakat sanırım sözümdeki genel gerçek herkesin malûmudur. Wordsworth hakkında eser yazan beşeri bilimler âliminin yahut ihtisas sahası Keats olan bir editörün siyasi herhangi bir işe bulaşmadığını söylemenin bir nedeni, onun yaptığı şeyin gündelik mânâda gerçekler üzerinde hiçbir direkt siyasi etkisi yokmuş gibi duruşudur. Sahası Sovyet ekonomisi olan bir bilim adamı yüksek düzeyde hükümet ilgisinin bulunduğu hayli yüklü bir sahada çalışmaktadır ve etüt yahut öneri olsun, üretebildiği her-şey, siyaset uzmanları, hükümet yetkilileri, görevli iktisatçılar, istihbarat uzmanları tarafından incelenecektir. Beşeri bilim âlimleri ile çalışması güdülecek siyasetleri belirleyen yahut siyasi ehemmiyet taşıyan kişiler arasındaki ayırım şu ifade ile genişletilebilir: Birincinin ideolojik rengi (aynı sahada çalışan ve kendisinin Stalinciliğine, faşistliğine yahut liberalliğine itiraz edebilecek meslektaşları için tartışma konusu teşkil edebilecekse de) siyaset için ancak “tesadüfi” bir önem arz edebilir; oysa, diğerinin ideolojisi doğrudan doğruya “materyaline” geçmiştir. Çağdaş bilim hayatında İktisat, Siyaset Bilimi ve Sosyoloji ideolojik bilimlerdir ve “siyasi mahiyet” haiz olduklarından şüphe edilmez..

Yine de Batı’da (genellikle Amerika Birleşik Devletlerini kastediyorum) üretilen çoğu bilgide ısrarla aranan şey, siyasi olmaması, yani ilmi, akademik, tarafsız olması ve partizan yahut dar kafalı öğretisel inanışın fevkinde olmasıdır. Böyle bir arzu ile insan belki teoride tartışmaya giremez, fakat pratikte gerçek çok daha problemlidir. Hiç kimse bilim adamını hayatın şartlarından, (bilinçli yahut bilinçsiz olarak) bir zümreye dahil oluşundan, birtakım inançlara, içtimai bir mevkie sahip oluşundan, yahut hani sadece bir toplumun mensubu olmak gibi bir faaliyetten “bağımsız kalacak” bir yöntem icat etmiş değildir... Doğal olarak diyelim, araştırması ve o araştırmanın meyveleri çıplak, gündelik gerçeğin gemleme ve kısıtlamalarından kurtularak nisbi bir hürriyete kavuşmaya temayül ederse de, şüphesiz bu faktörlerde onun mesleki çalışmalarını etkilemeye devam ederler. Çünkü bilginin, onu üreten (hayat koşullarının içine sıkışmış, dikkati dağılmış,) kişiden daha çok değil de, “daha az” taraftar olması diye bir şey vardır... Ama bu bilgi “otomatik olarak siyaset dışı” bir şey olmaz...

Edebiyat yahut klasik dilbilimi müzakerelerinin siyasi önem yüklü, yahut dolaylı olmayan bir siyasi önemi haiz olup olmadıkları, geniş bir sorudur ve ben bunu bir miktar ayrıntılı olarak başka bir eserimde (5) cevaplamaya çalıştım. Şimdi yapmak istediğim, “gerçek” bilginin temelde gayri siyasi olduğu (dolayısıyla ela, açıkça siyasi özelliği olan bilginin “gerçek bilgi” olmadığı) şeklindeki genel liberal görüşün (consensus), bilgi üretildiği zamanda, söz konusu olan, (muğlak olsa da hayli organize de olan) siyasi şartları perdelediğini öne sürmektedir. Bu gün “siyasi” etiketi, herhangi bir eseri, (sahte siyaset üstü nesnellik protokolünü çiğnemeye cesaret etmesi nedeniyle) itibardan düşürmek için kullanıldığında kimseye bu hususun anlaşılmasında yardım edilmiş olmamaktadır Önce beşeri toplumun (civil society) değişik bilgi sahalarına değişik siyasi önem dereceleri verdiğini sokeleyebiliriz. Belli bir dereceye kadar, bir sahaya tanınan siyasi önem, o sahanın direkt iktisadi anlamıdır,- fakat daha büyük ölçüde, siyasi önem bir sahanın siyasi “cemiyette gerçekliği olan güç kaynaklarına

yakınlığından” gelir. Böylelikle, uzun dönemde Sovyet enerji potansiyeli ve bunun askeri güç üzerindeki etkisi konusunda iktisadi bir çalışma muhtemelen Savunma Bakanlığınca istenecek ve ondan sonra masrafları kısmen bir vakıf tarafından karşılanan, Tolstoy'un ilk romanları konulu bir etütün asla erişemeyeceği bir siyasi konuma erişecektir. Ama eserlerden biri son derece muhafazakâr bir iktisatçıya, diğeri de ilerici bir edebiyat tarihçisine ait de olsa, her iki çalışma, medeni toplumun benler olduklarına karar verdiği bir sahaya, (Rusya Etütlerine) dahildir. Demek istediğim, genel bir konu olarak “Rusya”nın, “iktisat” ve “edebiyat tarihi” gibi daha ince ayırımlar üstünde bir politik Önceliği vardır. Çünkü Gramsci'nin kastedildiği manada siyasi cemiyet, sivil (beşeri, medeni Cemiyet'in örneğin akademi gibi dallarına ulaşmakta ve onlara o toplum ile doğrudan bağlantılı olmalarını sağlayan bir önem aşlamaktadır.

Bu konuyu teorik zeminde daha fazla götürmek istemiyorum: Bana öyle görünüyor ki, sözlerimin değeri ve inanırlığı çok daha kısıtlı kalmak suretiyle de gösterilebilir, örneğin Noam Chomsky'nin Vietnam savaşı ile devlet tarafından desteklenen askeri araştırmalar için sözü edilen tarafsız bilim arasındaki faydacı alâkayı tetkik etmesi gibi. (6) İngiltere, Fransa ve son zamanda da Amerika Birleşik Devletleri imparatorluk (sömürgeci güç oldukları için, bunların siyasi camiası, sömürgelerdeki menfaatler söz konusu olduğunda beşeri topluma bir muacceliyet duygusu, doğrudan siyasi bir katılma aşlamaktadırlar. Örneğin, ondokuzuncu yüzyılın sonunda “Hindistan'daki yahut Mısır'daki bir İngiliz'in o ülkelerle olan ilgisinin” onların İngiliz sömürgeleri olmaları ölçüsünde olduğunun söylenmesinin kimseyi şaşırtacağını sanmıyorum...

Bu söz Hindistan ve Mısır hakkındaki bütün ilmi bilginin, siyasi gerçeğin rengini ve izini taşıdığını söylemekten farklı bir şey gibi gözükebilir ama, benim Oryantalizm konusundaki bu etütümde söylediğim şey, bunlar arasında fark olmadığıdır. Çünkü eğer beşeri bilimlerdeki bilgi, onu elde edenin bir beşer olarak kendi şartlarına bağımlılığını göz ardı yahut inkâr edemiyor ise, Şark'ı etüt eden Avrupalı yahut Amerikalı da kendi hâl ve şartlarını, Doğu'nun karşısına “önce” bir Avrupalı yahut Amerikalı olarak, “sonra” bir birey olarak çıktığını inkâr edemez. Ve böyle bir durumda, bir Avrupalı yahut Amerika'n olmak hiç de etkisiz (atıl) bir gerçek değildir. Bu, az da olsa, kişinin Doğu'da kesin çıkarları olan bir güce ait olduğunun ve daha da önemlisi, dünyanın (neredeyse Homeros zamanından beri) Doğu ile ilgisi kesin olan bir bölümüne ait olduğunun farkında olması demektir ve halen de o demektir...

Bu şekilde ifade edildiğinde, bu politik gerçekler henüz ilgi konusu olamayacak derecede tanımsız ve geneldirler, insan bunları kabul edebilir de, bu gerçeklerin “Salammb6”yu yazdığına Flaubert için, yahut “İslâm'da, Çağdaş Temayüller”i yazdığına H. A. R. Gibb için fazla önemli olduklarını kabul etmez. Mesele, anlattığını “büyük hakim gerçek” ile, bir roman yahut ilmi metin yazılırken onun mahdut bünyesi için söz konusu olan gündelik hayat ayrıntıları arasında aşın bir mesafenin olmasıdır. Ancak, sömürge hâkimiyeti gibi “iri” gerçeklerin mekanik ve deterministik bir biçimde kültür ve tefekkür gibi karmaşık meselelere uygulanabileceğini baştan reddedersek, konumuz ilginç bir hal alır. Bana göre verdiğim açık tarihi izahların gösterdiği gibi, Avrupa'nın ve bilâhare Amerika'nın Doğu ile alâkası politiktir, fakat (çıplak siyasi, ekonomik ve askeri gayeler ile direkt münasebet halinde) benim Oryantalizm dediğim sahadaki çeşnili ve karışık Doğu'yu hâsıl eden şey, o “politik alâkayı” hasıl eden kültürdür.

Bu yüzden, Oryantalizm, yalnız kültür, bilimsel faaliyet, yahut müesseselerde pasif bir yansıması olan bir siyasi konu yahut saha değildir. Oryantalizm Doğu hakkındaki sayısız ve lâf kumkuması metinler koleksiyonu da değildir. “Batı” emperyalistlerinin, “Doğu” dünyasını avuç içinde tutmak için başvurdukları alçakça bir planın ismi de değildir. Oryantalizm daha

ziyade “jeopolitik bilincin” estetik, akademik, iktisadi, sosyolojik, tarihi ve filolojik metinler arasında dağılımıdır,- sadece (Dünya Doğu ve Batı diye birbirine eşit olmayan iki parçadan oluşmuştur diyeni temel bir coğrafi ayırımın değil, bilimsel keşif, filolojik restorasyon, psikolojik tahlil, coğrafi görünüm ve sosyolojik tasvir yolu ile “yaratıp” muhafaza da ettiği bir dizi “menfaatin” ayrıntılı ifadesidir. Bir ifadeden ziyade bir oluşturma; açıkça farklı (yahut alternatif ve yeni olan bir dünyayı) anlama ve bazı hallerde de denetleme, idare etme hattâ kendi bünyesine katma yolunda bir istek yahut niyettir; hepsinin üstünde de, bir muhakeme usulüdür ki, bu hiç de çiğ siyasi güç ile doğrudan mütekabil bir ilişki içinde değildir, daha çok değişik güçlerle eşit olmayan karşılıklı alışverişler içinde ürer ve var olur. Bir derecede de, (müstemleke yahut imparatorluk tesisinde olduğu gibi) siyasi güç, (kıyası dilbilim yahut anatomi, yahut çağdaş siyasal bilimlerden herhangi birinde olduğu gibi) entellektüel güç, (inançlarda, zevk, kitap, yahut değer sistemlerinde olduğu gibi) kültürel güç ve (“bizim” ne yaptığımız, “onların” neyi “bizim” gibi yapamadıkları yahut anlayamadıkları gibi düşüncelerde olduğu gibi) ahlâki güç ile karşılıklı alışveriş halinde biçimlenmektedir. Benim gerçek kanaatim Oryantalizmin, çağdaş politik-entellektüel kültürün hatun sayılır bir boyutu olup, Doğu ile olan alâkasının, “bizim” dünyamız ile olan alâkası kadar olmadığıdır... O halde, Oryantalizm kültürel ve politik bir vakıa olduğu için varlığı bir arşiv boşluğunda değildir,- tersine sanırım Doğu hakkında düşünülen, söylenen, hattâ yapılan şeylerin bazı belirgin ve entellektüel olarak) malûm hatları izlediği (belki bu hatlar dahilinde vaki olduğu) gösterilebilir,.. Burada da geniş üst yapısal basınçlar ile terkip (kompozisyon) ayrıntıları, kitaplarla ilgili gerçekler arasında hatırı sayılır bir nüans ve işleme derecesinin varlığı görülebiliyor. Sanırım çoğu beşeri bilimciler, eserlerin şartlar (contexts) içinde var oluşundan, “kitabın kitaba dayalı olması” (intertextuality) diye bir şey oluşundan, teamüllerden, seleflerden ve söyleyiş tarzlarından doğan baskıların, bir zamanlar Walter Benjamin’in “Yaratıcılık adına üretken kişinin aşırı vergilendirilmesi.” (7) (Şairin eserini başka hiçbir esere müracaat etmeden yazması) dediği şeyi nihayet sınırlamış olmasından hayli memnundurlar Yine de siyasi, kurumsal, ideolojik sınırlamaların yazar üzerinde aynı şekilde etkideğini kabul etmeye pek yanaşılmıyor... Bir beşeri ilim âlimi, kendisinin “İnsanlık Komedyası” adlı eserde Geoffroy Saint-Hilaire ile Cuvier arasındaki çatışmadan etkilenişinin bir Balzac yorumcusuna ilginç geleceğini bilir. Ama Balzac’ın kendisi üzerinde, kökü derinlere inen gerici kraliyet şartlarının baskısından bahsedilmesinin onun edebi dehasına hâlel getireceği düşünülür ve bu yüzden ciddi biçimde tahkike lâayk görülmez. Aynı şekilde Harry Bracken’in bıkmadan usanmadan gösterdiği gibi, felsefeciler Lock, Hume gibi klasik yazarları, empirisizmi (deneycilik) müzakere edecek, fakat onların felsefi öğretileri ile ırk teorisi, köleciliğin aklanması yahut sömürgeciliğin savunulması arasındaki açık alâkayı hiç hesaba katmayacaklardır. (8)

Belki kültürün burnunu politikanın çamuruna bulamak yolundaki çoğu teşebbüs kaba bir put devirme hareketi olmuştur. Belki benim kendi sahamda da edebiyatın sosyal yorumu, ayrıntılı metin (kitap) tahlilindeki büyük teknik gelişmelere ayak uyduramamıştır. Fakat şu bilinmelidir: Genelde edebi etütler ve özelde Amerikan Marxistleri kitapların ve tarihin tahliline dayalı ilmi çalışmada, üst yapısal ve temel seviyeler arasındaki boşluğu ciddi biçimde kapamak zahmetinden kaçmışlardır. Başka bir yerde ben, bir bütün olarak “edebi ve kültürel bir kurumun” emperyalizmin ciddi biçimde tetkikini 'saha dışı ilân ettiğini söyleyecek kadar ileri gittim. (9) Çünkü Oryantalizm insanı doğrudan mezkûr sorun ile karşı —karşıya bırakır— yani, siyasi emperyalizmin, kendisini kaçınılmaz bir. entellektüel ve tarihi gerçek kılmak üzere, tüm bir bilim, tasavvur ve bilimsel kurumlar sahasını elinde bulundurması olgusu... Ama geride yine hep o mümbit kaçış yolu kalacaktır ki bu da (örneğin edebiyat âliminin ve filozofun) edebiyat ve felsefe öğrenimi gördüklerini, siyaset yahut ideolojik analiz öğrenimi görmediklerini söylemekten ibarettir. Yani, “uzmanlık görüşü” hayli etkin bir

biçimde geniş (ve benim görüşüme göre, entellektüel açıdan daha da ciddi olan) perspektifin yolunu kapayabilmektedir...

Burada bana, basit iki kısımlı bir cevap verilebilir gibi geliyor: Hiç olmazsa emperyalizm ve kültür (yahut oryantalizm) açısından... Öncelikle, neredeyse her ondokuzuncu-yüzyıl yazarı (aynı şey daha önceki devrelerin yazarları için de geçerli olsa gerek) imparatorluk gerçeğinden fevkalâde haberdardı. Bu çok iyi tetkik edilmiş bir konu değildir, fakat çağdaş bir Viktorya Devri uzmanının, (John Stuart Mili, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot ve hattâ Dickens gibi liberal kültür kahramanlarının, eserlerinde kolaylıkla görülebileceği gibi) ırk ve emperyalizm konusunda kesin kanaatleri olduğunu söylemesi uzun sürmeyecektir. Bunun için bir uzmanın bile, örneğin Mill'in "Hürriyet ve Temsile Dayalı Hükümet" adlı eserinde kendisinin bu eserdeki görüşlerinin Hindistan'a tatbik olunamayacağını (ne de olsa, ömrünün büyük bir bölümünü Hindistan Bürosu'nda geçirmişti) çünkü Hintlilerin ırk olarak olmasa da, uygarlık bakımından düşük olduklarını izah edişi gibi malûmatlarla ilgilenmesi gerekir. Aynı beklenmeyen yargı Marx'ta da vardır, bu kitapta göstermeye çalışıyorum... İkinci olarak, politikanın emperyalizm formunda edebiyat, bilim, sosyal teori ve tarih yazımını etkilediğine inanmak, hiç de o nedenle kültürün değersiz yahut karalı bir şey olduğunu söylemek demek değildir. Tersine: bütün demek istediğim, kültür gibi doğurgan ve hükmedici sistemlerin yazar ve düşünürleri etkileyen iç sınırlamalarının, tek yanlı olarak bastırıcı değil, üretken olduğunu anladığımızda, bunların kalıcılık ve sürekliliğini daha iyi anlamamızın mümkün olacağıdır. Muhakkak surette Gramsci'nin, ve ayrıca Foucault ve Raymond Williams'ın kendilerine has çok değişik yollardan anlatımına uğraştıkları fikir bu fikirdir. Williams'ın "Uzun Devrim" adlı eserinde "İmparatorluğun Faydaları"na ayrılmış bölümün bir iki sayfası bile bize ondokuzuncu yüzyılın kültürel zenginliği hakkında ciltlere sığmayan büyüklükte kitap tahlillerinden daha fazla bilgi vermektedir. (10) Bu nedenle ben Oryantalizm'i tek tek yazarlar ile üç büyük imparatorluğun (İngiliz, Fransız, Amerikan) şekil verdiği (ve entellektüel ve tasavvur sahası dâhilinde eserlerin ortaya çıktığı) geniş siyasi varlıklar arasındaki dinamik bir alış-veriş olarak ele alıyor ve öylece etüt ediyorum. Bir bilim adamı olarak beni en çok ilgilendiren, geniş siyasi hakikat değil, ayrıntıdır. Nasıl ki Lane yahut Flaubert veya Ftenan gibi birinde bizi ilgilendiren (onun için geçerli olan) Batılıların Doğululardan üstün olduğu gerçeği değil, bu (onun için) tartışılmaz gerçeğin açtığı geniş mekân içinde, onun ortaya çıkarmış olduğu, üzerinde defalarca derinden düşünülmüş ve değiştirilmiş "ayrıntılı eser" oluyor ise... Benim burada kastettiğim şeyi anlamak için, Lane'in "Çağdaş Mısırlıların örf ve Teamülleri" adlı eserinin, ırk üstünlüğünün bir yansıması olduğu için değil; üslubu ve son derece zekice ayrıntıları nedeniyle, bir tarih ve antropoloji klasığı olduğunu hatırlamak yeterlidir...

O halde, Oryantalizm'in beraberinde getirdiği siyasi sorular şunlardır: Başka hangi entellektüel, estetik, bilimsel ve kültürel güçler bu emperyalist geleneğin oluşumuna katkıda bulunmuştur? Filoloji (dilbilimi), leksikograf (sözlük yapımı) tarih, biyoloji, siyasi ve iktisadi teori, roman yazarlığı ve lirik şiir nasıl olmuş da Oryantalizmin emperyalist dünya görüşünün hizmetine girmiştir? Oryantalizm içinde ne gibi değişmeler, uyarlamalar, arındırmalar, hattâ ihtilâller cereyan etmektedir? Burada orijinalliğin, süreğenliğin, bireyselliğin manâsı nedir? Oryantalizm kendisini bir devirden diğerine nasıl nakletmekte yahut yenilemektedir? Kısacası, ne yaparsak, (kültürel çalışmalar, siyasi eğilimler, devlet ve belirgin hâkimiyet gerçekleri arasındaki bağlantıyı da gözden kaçırmaksızın) kültürel ve tarihi Oryantalizm olgusuna (koşullanmamış bir akıl yürütme türü değil de) bir tür iradi insan eseri olarak, yaklaşabiliriz? Bu tür kaygıları olan bir beşeri ilim çalışması pekâlâ siyasete de kültüre de sorumluluk dâhilinde hitap edebilir. Fakat bu, böyle bir etüdün, bilgi ile politika arasındaki ilinti konusunda tam manasıyla güvenilir bir kural koyduğu anlamına gelmez. Benim görüşüm

odur ki, her beşeri bilim araştırması, o ilintinin doğasını (mahiyetini) etüdün, konunun ve tarihi şartların belirli konumunda, formüle etmek zorundadır,.

2. Yöntem (Metodoloji) sorunu. Daha evvelki bir kitapta beşeri bilimlerdeki çalışmalar açısından, bir ilk adım, bir kalkış noktası, bir başlangıç ilkesi bulunmasının ve formüle edilmesinin yöntemsel (metodolojik) önemine, hayli düşünce ve tahlil yeri ayırmıştım. (11) Aldığım ve izaha çalıştığım büyük bir ders, elden verilebilen yahut hemen bulunabilecek başlangıç noktası diye bir şeyin olmadığıdır: her proje için başlangıçlar, geriden gelecek olanı kolaylaştıracak şekilde yapılmak zorundadır. Hiçbir zaman bu konuda elinizdeki Oryantalizm ile ilgili çalışmada olduğu kadar zorluk çekmedim (başardım mı, başaramadım mı bilemeyeceğim.) Başlangıç fikri, başlama eylemi, zaruri olarak bir sınırlamayı içerir, bununla büyük bir materyal yığınının bir bölüm kesip çıkarılır yığından ayrılır, bir başlama noktası bir başlangıç yapılır. Kitap etütleri yapan kişi için, bu tür başlangıç sınırlaması ile ilgili bir nosyon, Louis Althusser'in "problematic" adını verdiği nosyondur. Bu, bir metinden yahut bir grup metinden tahlille sivrilen mahdut bir birimdir. (12) Ama (Althusser'in etüt ettiği Marx tarafından yazılmış eserlerin tersine) Oryantalizm'de, sadece bir kalkış noktası yahut problematic bulma sorunu yoktur, ayrıca hangi kitap, yazar ve devrelerin etüt edilmeye en ziyade müsait olduğunu tayin sorumu vardır.

Bana Oryantalizm'in ansiklopedik bir tarihini vermek akıllıca bir iş olarak gözükmeyi, çünkü eğer benim rehber ilkem "Avrupa'nın Şark Fikri" olacak idi ise, uğraşmam gereken materyalin haddi hesabı olmayacaktı; ikincisi, anlatım modeli benim tasvir ve siyasete değgin gayelerime uygun düşmeyecekti; üçüncüsü de, zaten Raymond Schwab'ın "Doğu'nun Rönesansı", Joyann Fück'ün "Yirminci Yüzyılın Başlarına Kadar Avrupa'da Arap Etütleri" ve son zamanlarda da Dorothee Metlitzki'nin, "Ortaçağ İngiltere'sinde Arabiyat Meselesi" (13) adlı eserinde, Avrupa'nın Doğu ile münasebetlerinin çeşitli cepheleri hakkında, eleştirmenin görevini (benim yukarıda kaba hatlarını çizdiğim genel siyasi ve entellektüel çerçevede) değiştiren ansiklopedik çalışmalar mevcuttur.

Geriye bir de son derece yüklü bir arşivi ele gelir boyutlara indirme sorunu ile, daha önemlisi, o metinler grubu içinde, akılsızca kronolojik bir sıra izlemek-sizin entellektüel sıralamaya benzer bir şeyin ana hatlarını çıkarmak sorunu kalıyordu. Bu yüzden benim başlangıç noktam, İngiltere'nin, Fransa ve Amerika'nın Doğu tecrübesini bir bütün olarak almak, tarihi ve entellektüel zemin olarak bu tecrübeyi mümkün kılan şeyi keşif ile tecrübenin kalite ve karakterinin belirlenmesi oldu. Şimdi açıklayacağım, nedenlerle ben, zaten sınırlı (fakat yine de oransız biçimde kemiyeti) olan soruları, İngiltere, Fransa ve Amerika'nın (hemen bin yıllık bir süredir Doğu demek olan) Araplar ve İslâm ile olan ilişkileri şeklinde sınırladım. Bu yapılır yapılmaz, Doğu'nun geniş bir bölümü —Hindistan, Japonya, Çin ve Uzakdoğu'nun diğer kısımları—, bu bölgeler önemli olmadıklarından (önemli oldukları inkâr edilemez) değil, Avrupa'nın Yakın Doğu yahut İslâm ile olan ilişkileri, Uzakdoğu ilişkilerinden ayrı olarak müzakere edilebileceği için, elenmiş oldu. Ancak Avrupa'nın Doğu ile ilgisini konu edinen genel tarih içinde bazı anılarda,, Doğu'nun belirli bazı bölgeleri, örneğin Mısır, Suriye, Arabistan, Avrupa'nın daha da uzak bölgelerdeki (ki bunların en önemlileri İran ve Hindistan'dır) faaliyetlerini de ele almaksızın etüt edilemez. Fevkalâde iyi bir örnek, Onsekizinci ve Ondokuzuncu-yüz-yıl İngiltere'si bakımından Mısır ile Hindistan arasındaki bağlantıdır. Aynı şekilde: Fransızların Zerdüştilerin mukaddes kitaplarının okunmasındaki rolleri, Paris'in ondokuzuncu yüzyılın ilk on senesi içinde bir Sanskritçe etütler merkezi olarak belirişi, Napolyon'un Doğu ile olan ilgisinin İngiltere'nin Hindistan'da oynamakta olduğu rolden kaynaklanışı... Uzak Doğu ilgili bütün bu konular, Fransa'nın Yakın Doğu, İslâm ve Araplar ile olan ilgisini doğrudan etkilemiştir...

İngiltere ve Fransa Doğu Akdeniz'e hemen hemen onyedinci yüzyılın sonundan itibaren hâkim oldular. Ancak benim, o hakimiyet ve sistematik çıkar sağlama faaliyeti konusunda mütalâalarım, a) Almanların, İtalyanların, Rusların, İspanyolların ve Portekizlilerin Oryantalizm'e yaptıkları önemli katkılara, b) Onsekizinci yüzyılda Doğu'yu tetkike yönelişteki mühim sebeplerden birinin, Piskopos Lovvth, Eichhorn, Herder ve Michaelis gibi değişik ve ilginç liderlerin önderliğinde Mukaddes (Biblical) etütlerdeki devrim oluşuna, hakkettiği yeri ayırmamaktadır. Birinci olarak dikkatimi önce İngiliz ve Fransız, daha sonra da Amerikan eserlerine vermem gerekiyordu. Çünkü doğru olan sadece İngiltere ve Fransa'nın Doğu'da ve Doğu etütlerinde öncü uluslar olmaları değildi; bu yeni ileri karakolları elde tutanın da, yirminci —yüzyıl— öncesinin bu en büyük iki sömürgeci gücü oluşu idi. Amerikanın II. Dünya Savaşından bu yana Doğu'da sahip olduğu konum —sanırım hayli bilinçli olarak— önce Avrupalı güçlerin hazırladığı zemine oturmuştur. Bir de şu var: Ben Şark konusundaki İngiliz, Fransız ve Amerikan eserlerinin kalite, tutarlılık ve miktar olarak Almanya, İtalya, Rusya ve diğer yerlerde verilen eserlerin üzerinde olduğuna inanıyorum. Fakat sanırım Şarkiyat ilminde ilk adımların ya İngiltere ya da Fransa'da atılmış, Almanların sonradan bu konuları işlemiş olduğu da doğrudur.. Örneğin İslâm, Arap edebiyatı, Dürzi tarikatı, Sasanileri inceleyen Silvestre de Sacy, yalnızca bu konudaki ilk çağdaş ve kuramcı Avrupa Oryantalisti değildi; aynı zamanda Champollion'un da, Alman Mukayeseli Dilbilim dalının kurucusu Fransız Bopp'un da öğretmeni idi. Williams Jones ve Edward William Lane için de aynı tür bir öncelik ve dolayısıyla temayüz iddiasında bulunulabilir. İkinci olarak (ki bu noktada benim Oryantalizm konusundaki çalışmamın kusurları büyük ölçüde telafi edilmektedir) son zamanda, benim Oryantalizm adını verdiğim olgunun “İncil araştırmalarındaki mazisi (background)” konusunda bazı gelişmeler olmuştur... Bunların en iyisi ve bizim, yolumuzu aydınlatanı E. S. Shaffer'in etkileyici eseri “Kubla Han ve Kudüs'ün düşüşü” (14)-dür. Bu, romantizmin ortaya çıkışı ve Coleridge, Browning ve George Eliot'ın eserlerindeki çoğu olayın “mantığı” konusunda vazgeçilmez bir etüdüdür. Bir dereceye kadar Shaffer'in eseri, Schwab'daki genel hatları süzgeçten geçirmekte, bunu yapmak için Mukaddes Almanca metinlerdeki alâkalı malzemeyi ortaya çıkarıp, o malzemeyi zeki ve her zaman ilginç bir tarzda, bu üç büyük İngiliz yazarın eserinin okunmasında kullanmaktadır. Ancak kitapta eksik olan, belli başlı İngiliz ve Fransız yazarların Oryantalist malzemeye verdikleri siyasi ve ideolojik keskinliktir ki bu benim ilgilendiğim husustur... Ayrıca Shaffer'in tersine ben, Oryantalizmde, sonraki bilimsel ve edebi gelişmeleri de ele alıyorum. Bu gelişmelerin, bir yandan İngiliz ve Fransız Şarkiyatçılığı (Oryantalizm) arasındaki rabita açısından, diğer yandan da açıkça “sömürge kurmak” politikası güden bir emperyalizmin ortaya çıkışı bakımından önemi vardır. Tabii ben bütün bu önceki Meselelerin nasıl az çok İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Amerikan Oryantalizm'inde de görüldüğünü anlatmak istiyorum. Yine de benim çalışmamda zihinleri şaşırtabilecek bir cihet vardır: Şurada burada bir iki atıf dışında, Almanya'da Sacy'nin hakim olduğu başlangıç devresi sonrasındaki gelişmeleri eni konu ele almış değilim. Akademik Oryantalizmin anlaşılmasını amaçlayıp, Steindhal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke (hepsi bu kadar değil tabii) gibi yazarlara hakkettiği yeri vermeyen her eser tenkide müstehaktır. Ve ben de kendimi ayıplıyorum, özellikle üzüldüğüm, Alman bilim adamlarının ondokuzuncu yüzyıl ortalarında sahip oldukları büyük bilimsel saygınlığa daha, fazla, yer ayıramamaktır ki, George Eliot bu ihmali gösteren adalı âlimleri hayli itham etmiştir... Su an kafamda Eliot'ın “Mart Ortası” adlı eserindeki unutulmaz Mr. Casaubon portresi var. Casaubon'un “Mitoloji Anahtarı” adlı eserini bitirememesinin bir sebebi, genç yeğeni Will Ladislav'a göre, Almanca eserleri bilmemesidir. Çünkü Casaubon sadece “kimya kadar değişken: yeni keşiflerin sürekli olarak yeni görüşlere yol açtığı” bir konu seçmemiş, Paracelsus'un, hani “oryantalist olmadığı için” reddedilişine benzer bir işe girişmiştir. (15) Eliot, 1830'larda, ki “Mart Ortası” da konusunu bu yıllardan almaktadır, Alman bilim, çalışmalarının Avrupa'da üstünlüğü ele geçirdiğini imâ etmekte haklıydı. Ancak

Ondokuzuncu yüzyılın altmış senesi içinde Alman etütlerinde Oryantalistler ile Doğu'ya duyulan milli alâka arasında sıkı bir ortaklığın bulunması imkânsızdı. Almanya'da İngiliz ve Fransızların Hindistan'daki Doğu Akdeniz'deki ve Kuzey Afrika'daki mevcudiyetlerine benzer hiç bir şey yoktu. Dahası, Almanya için Şark, hemen hemen tamamen bilimsel, yahut hiç olmazsa “klasik” bir Safk'ti. Lirik şiirlere, hayâllere ve hatta romanlara konu yapılmaktaydı, fakat hiçbir zaman “aktüel” değildi. Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli, yahut Nerval için Mısır ve Suriye'nin aktüel oluşu gibi aktüel değildi. Doğu hakkında yazılmış en çok bilinen iki Almanca eserin, yani Geothe'nin yazdığı “Doğu-Batı Divanı” ile Friedrich Schlegel'in yazdığı “Hind Dili ve Bilgeliği” adlı eserlerin sırasıyla Ren nehrinde yapılmış bir seyahate, ve Paris kütüphanelerinde geçirilmiş uzun saatlere dayalı olmaları önemlidir. Alman âlimleri, İngiliz ve Fransız imparatorluklarının Doğu'dan getirdiği metin, efsane, fikir ve dillere tatbik olunan teknikleri süzgeçten geçirmekte ve bunları geliştirmekteydiler. Ancak Alman Oryantalizminin İngiliz, Fransız ve daha sonra da Amerikan Oryantalizmi ile paylaştığı özellik, “Batı kültürü dâhilinde” Doğu üzerinde bir tür entellektüel 'Otorite' sahibi oluşu idi. Söz konusu otorite Oryantalizm hakkındaki herhangi bir anlatımın konusu olmak zorundadır ve elinizdeki kitapta bu böyledir. Oryantalizm ismi bile, ciddi, hatta düşündürücü bir uzmanlık üslûbu hissini vermektedir; Bunu çağdaş Amerika sosyal bilimcileri için kullandığımda (onlar kendilerine Oryantalist demezler, benim bu kelimeyi kullanışım kaide dışı bir şeydir.) yapmak istediğim şey, Orta Doğu uzmanlarının nasıl hâlâ Oryantalizmin ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sındaki mevkiinden yarar sağlayabileceklerini görmektir...

Otorite ne esrarengiz ne de doğal bir şeydir. Oluşur, ısrır, yayılır; bir vasıta, zorlayıcılığı haizdir; statü kazanır, zevk ve değer ölçüleri getirir; hak ilân ettiği bazı fikirler ile oluşturup yaydığı ve çoğalttığı teamül, algılayış ve hükümlerden ayrı bir varlığı hemen hemen sezilemez... Hepsinin de üstünde otorite, tahlil götürür ve edilmelidir de... Otoritenin bütün bu vasıfları Oryantalizm için varittir ve benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şeyin ekserisi, gerek Oryantalizm'deki tarihi otoriteyi, gerek şahsi otoriteleri tanımlamaktır. Benim burada otoriteyi etüt ederken yararlandığım başlıca yöntemsel tespitler, stratejik mevki (strategic location) ve stratejik teşekkülât (strategic formation)lardır. Bunların birincisi, bir metin içinde o metin yazarının incelediği Doğu ile ilgili malzemeye nisbetle nasıl bir tavır olduğunu seçmek içindir. Stratejik teşekkülât ise metinler arasındaki alâkayı inceler, metin gruplarının, metin tiplerinin hatta metin türlerinin önce kendi aralarında sonra da kültür içinde nasıl kütle yoğunluk ve atıf gücü (kaynak olarak belirtilme gücü) kazandıklarını tahlile tabi tutar. Strateji nosyonunu sadece Doğu ile ilgili eser veren herkesin karşılaştığı sorunu tesbit için kullanmaktayım yani kavrama, yaklaşma, yüceliği, genişliği, korkunç boyutları altında kalmama, yenilmeme sorununu tesbit için... Doğu ile ilgili eser veren herkes, kendisini Doğu'nun karşısında mevzilendirmek zorundadır; verdiği eser bakımından bu, benimsediği anlatım tonu, inşa ettiği yapı, metinde geçen imaj, tema ve motifleri içerir ki, bunların hepsi bilinçli olarak okuyucuya hitap, Doğu'yu tasvir ve nihayet onu teşbih ve onun namına söz etme yollarıdır. Yalnız bunun hiçbir yanı soyut değildir. Doğu ile ilgili eser veren herkes (bu Homeros için de geçerlidir) bir selefi, Doğu hakkında, atıfta bulunulacak ve dayanılacak bir bilgiyi var sayar, ilâveten, Doğu hakkındaki her eser, başka eserlerle, okuyucu toplulukları ile kurumlarla, Doğu'nun kendisi ile 'irtibatını kurar'. Bu yüzden eserler (örneğin filolojik araştırmalar, Doğu edebiyatından iktibaslar, gezi kitapları, Şark tasavvurları) ile okuyucu kitleleri ve Doğu'nun bazı özel cepheleleri arasındaki ilişkilerin toplamı “tahlile gelir” bir teşekkülâttır ki, zaman içinde, muhakeme üslûbunda, kurumlarda, (okullarda, kitaplıklarda, dış hizmet teşkilâtlarında) söz konusu varlığı ona güç ve söz sahipliği (otorite) kazandırır.

Umarım benim otorite ile ilgimin, Oryantalist metinde yatan gizli şeyin değil, daha ziyade metin yüzeyinin (metnin tasvir ettiği şeye olan “dıştanlığının”) tahlilini gerektirdiği anlaşılmıştır. Bu fikrin vurgulamaya gerek olmayacak kadar açık olduğunu sanıyorum.

Oryantalizm dıştanlık üzerinde irad edilir, yani şair yahut âlim olsun, Oryantalist Doğu'yu konuşturduğu, tasvir ettiği, sırlarını açığa vurduğu zaman bu Balâ'yadır ve Batı içindir. Doğu ile ilgisi sadece Doğu'nun kendisinin söylemekte olduğu şeylerin birinci sebebi olmasında yatar. Söylediği ve yazdığı şey, söz ya da yazı olması hasebi ile Oryantalist'in gerek varlıksal gerek ahlâki bir gerçek olarak, Doğu'nun dışında olduğunu göstermek kastını taşır. Bu dıştanlığın başlıca ürünü tabii ki temsildir (anlatı, kelimelerle dile getirme): Aeschylus'un yazdığı “Persiiler” oyunundan başlayarak, Doğu o çok uzak ve ekseriya tehdit edici diğerlikten çıkarak nisbeten aşına olduğumuz şekillere bürünür (Aeschylus'un oyununda, yas tutan Asyalı kadınlar), “Persiiler” anlatının oyun bakımından başarısı, seyircilerin Doğulu olmayan birisinin bütün Doğu'ya malettiği birşeyin son derece yapay bir canlandırımını seyretmekte oldukları gerçeğini gölgede bırakmaktadır. Bu yüzden benim Oryantalist metin analizim, bu tür anlatıların Doğu'nun, doğal tasvirleri olmayıp, anlatılar olduğu hakkındaki, (hiç de görünmez olmayan) delilleri özel biçimde vurgulamaktadır. Bu tür deliller sanat eseri olduğunu beyan eden (açıkça tasavvura dayalı) eserlerde olduğu kadar, sadık eser adı verilen eserlerde (tarihçeler, filolojik tahliller, siyasi risalelerde) de bulunmaktadır. Aranması gereken şeyler, anlatının doğruluğu, eğriliği yahut büyük bir orijinal esere olan sadakati değil, üslûb, söz sanatları, dekor, anlatım araçları, tarihi ve sosyal koşullardır. Anlatının dıştanlığı her zaman şu gerçeğin belli bir formülasyonundan etkilenecektir: Eğer Doğu kendi kendini anlatabilseydi, anlatırdı; anlatamadığına göre bu vazifeyi “anlatı” yerine getirecektir. Batı için ve başkası bulunmadığından, zavallı Doğu için. Mars'ın “Louis Lonaparte'ın 18. Brumaire”'in yazdığı gibi, “Bunlar kendilerini temsil edemiyorlar, temsil edilmeleri gerek.”

Benim “dışdanlık” üzerinde ısrar edişimin bir başka nedeni de şu inanışımdır: Bence, kültürel muhakeme, kültür dahilinde mübadeleler yolu ile tedavül eden şey, gerçeğin kendisi değil, anlatılardır. Dilin kendisinin son derece organize ve şifrelerle dolu bir sistem olup, ifade, işaret, mesaj ve malûmat mübadelesi, temsil vb. için birçok araca, başvurduğunu tekrar isbata pek gerek yoktur. Hiç olmazsa yazılı dilde nakledilen bir mevcudiyet yoktur, bir resimleme, resimlerle yahut kelimelerle temsil vardır. Bu yüzden Doğu hakkındaki yazılı bir beyanın değeri, etkinliği, gücü, görünürdeki hakikatliliği, şekli içindeki Doğu'dan fazla şey almaz. Temel olarak ona dayalı olamaz. Tersine yazılı beyanın okuyucu için var olma şartı, onda “Doğu” adlı herhangi Bir gerçek şey'in dışlanmış, yerinden oynatılmış, fazlalık addedilmiş olmasıdır. Böylelikle Oryantalizm'in tümü Doğu'dan kopuk ve uzaktır. Oryantalizm'de bir anlam görülmesi, “Doğu'dan çok Batı ile ilgilidir” ve söz konusu anlam, varlığını doğrudan doğruya Doğu'yu görünür, seçilir ve “var” kılan “Batı anlatı tekniklerine” borçludur. Ve bu anlatılar yarattıkları etki bakımından, uzak ve şekli belirsiz bir Doğu'ya değil, kurumlara, geleneklere, teamüllere, üzerinde mutabakata varılmış anlayış kurallarına bağımlıdır.

Doğu'nun 1770'den evvelki anlatımları ile o tarihten sonraki anlatımları (yani benim çağdaş Oryantalizm'e dahil tuttuğularım) arasındaki fark, sonraki devrede anlatım alanının fevkalâde genişlemiş olmasıdır. Avrupa'nın William Jones ve Anquetil Duperron'dan ve Napolyon'un Mısır seferinden sonra, Doğu'yu daha bilimsel bir biçimde tanıdığı, Doğu'da daha evvel rastlanmamış bir otorite ve disiplin içinde yaşamaya başladığı doğrudur. Fakat Avrupa için mühim olan, Doğu'yu kavrayış sahası içine sokabilmek için “tekniklerine kazandırması gereken kapsam ve duyarlılık” idi. Onsekizinci yüzyıl sonunda —İbranice'nin ilâhi otoritesi sona erip— Doğu kesin olarak kendi dillerini sergileyince, bunu keşfeden, başka bilim adamlarına aktaran, ve Hint-Avrupa dilleri bilim dalını kurarak bu keşfi muhafaza, edenler, bir grup Avrupalı idi. Artık konuşan Doğu'ya bakış için yeni ve güçlü bir bilim dalı vardı, ve bu Foucault'nun “Nesnelerin (Eşyanın) Nizamı” adlı eserinde gösterdiği gibi, beraberinde tüm bir “bilimsel çıkarlar manzumesi” getirmekteydi. Aynı şekilde William Beckford, Byron, Goethe ve Hugo, sanatları ile Doğu'yu yeniden inşa ettiler ve görüntü, ritm ve esintilerle

(images, rythms, and motifs) Doğu'nun renklerini, ışıklarını ve insanlarını görünür hale getirdiler.

“Gerçek” Doğu, yazar için ancak bir “ilham kaynağı” oluyordu; ona pek nadir rehberlik etmekteydi.

Oryantalizm, farazi nesnesinden (Doğu) daha çok (bu nesneyi icad eden de Batı idi) kendisini orta, ya çıkaran kültürle rabıtalı olmuştur. Bunun için Oryantalizm'in tarihinin, hem. bir iç tutarlılığı hem de kendisini çevreleyen hakim kültür ile arasında son derece belirli bir takım ilişkiler vardır. Netice olarak tahlillerimde ben, sahanın biçim ve iç organizasyonunu, öncülerini, büyük otoritelerini, kural kitaplarını, inanç ifadelerini, önde gelen şahsiyetlerini, bunların izinden gidenleri, geliştirenleri ve yeni otoriteleri göstermeye gayret ediyorum; ayrıca Oryantalizmin kültüre hakim olan güçlü fikir, öğreti ve temayülleri nasıl bünyesine dahil edip bunların katkısını taşıdığını da izaha çalışıyorum. Yani bir linguistik Doğu, Freud Doğu'su, Spengler Doğu'su, Darwin Doğu'su, ırkçı Doğu vb. olmuştur (ve vardır]. Ama hiçbir zaman safi (yahut koşullanmamış] Doğu diye bir şey olmamıştır. Aynı şekilde, Oryantalizm hiç bir zaman gayrı maddi bir veçhe içinde bulunmamış, Doğu nosyonu (idea) diye masum bir şey ise hiç olmamıştır. Altta yatan bu itikat ve onun getirdiği yöntemsel sonuçlar açısından ben “fikirlerin tarihini” etüt eden ilim adamlarından ayrılıyorum. Zira Oryantalist muhakemenin getirdiği hükümlerin vurguları, formüllendirilmeleri, ve hepsinin üstünde, maddi etkinlikleri, (belagat üstüne bina edilmiş tarihçelerin tamamen örttüğü) bazı şekillerde mümkün olabilmektedir. Bu vurgular ve bu maddi etkinlik olmaksızın Oryantalizm sadece değişik bir fikir olmuş olurdu, ki aslında çok daha fazla bir şeydir ve öyle olmuştur... Onun için ben sadece ilmi eserleri değil aynı zamanda edebi eserleri, siyasi yazılan, gazete haberlerini, seyahatnameleri, dini ve filolojik etütleri de okudum. Başka türlü söyleyecek olursak, benim katışık bakış açım, türden türe, devirden devire değişmek şartıyla (bütün metinlerin bu dünyayı ve bazı şartları yansıttığına olan inanışım paralelinde) tarihi ve antropolojiktir. Ancak eserine çok şeyler borçlu olduğum Michel Foucault'nun tersine ben, bireysel olarak ayrı ayrı yazarların (aksi takdirde anonim ve dağınık bir külliyyat teşkil eden) Oryantalizm üzerindeki belirleyici etkilerine inanmaktayım. Tahlil ettiğim büyük sayıdaki eserin birliği ve beraberliği, kısmen bunların sık sık birbirlerini kaynak göstermelerine dayanır: Ne de olsa. Oryantalizm bir “eser ve yazar gösterme” sistemidir. Edward William Lane'in “Çağdaş Mısırlıların örf ve Adetleri” adlı eserini Nerval, Flaubert, ve Richard Burton gibi birbirinden çok farklı yazarlar okumuş ve kaynak olarak göstermişlerdir. La-ne, yalnızca, Mısır değil, Doğu hakkında yazı yazan yahut düşünen herkes için başvurulması kaçınılmaz olan bir otorite idi. Örneğin Nerval söz konusu eserden kelime kelime alıntılar yaparken Mısır'daki değil, Suriye'deki köyleri anlatıyordu Lane'e otoritesini de, eserlerine özellikle, yahut olur olmaz atıflarda bulunulmasını da, yani eserinin geçer akçeliğini de sağlayan şey, Oryantalizm idi (Ama. Lane'in geçer akçeliği, eserinin değeri anlaşılmadan anlaşılamaz.) Aynı şey, Kenan, Sacy, Lamartine, Schlegel, ve bir grup diğer etkileyici yazar için de geçerlidir. Faucault genel planda tek kitap yahut yazarın çok az önemi olduğuna inanıyor. Ancak deneyim bana (belki başka hiçbir yerde değil ama) Oryantalizm'de bunun böyle olmadığını gösteriyor. Buna bağlı olarak ben analizlerimde kitaplardan alıntılar yaparak, bununla o tek kitap yahut yazar ile katkıda bulunduğu karmaşık oluşum arasındaki karşılıklı ilişkileri ortaya koymaya çalışıyorum.

Fakat yazarlardan geniş alıntılar yapmakla birlikte bu kitap Oryantalizm'in tanı bir tarihi yahut genel bir anlatımı olmaktan uzaktır. Bu konudaki eksikliğin şuurundayım. Oryantalizm gibi kitaplara sığmayacak bir bilimin dokusu Batı toplumunda yaşamış ve iş görmüştür çünkü zengindir... Benim bütün yaptığım, zaman zaman o ana dokunun şurasını burasını anlatmak ve sadece, ayrıntılı, ilginç, muhteşem şahsiyetler, eserler ve hadiseler ile süslü daha büyük bir

bütünün varlığına işaret etmek olacaktır. Bu kitabın birçok kitabın birincisi olduğunu düşünerek avunuyor, başkalarını yazmak isteyecek âlim ve eleştirmenlerin olduğunu ümid ediyorum. Emperyalizm ve kültür konusunda, yazılacak bir genel eser daha olmalıdır; ondan sonra, başka eserler, Oryantalizm, ile pedagoji (terbiye sistemi) arasındaki ilişkiyi, yahut İtalyan, Flemenk, Alman ve isviçre Oryantalizmini, yahut bilim ile edebiyat arasındaki etkileşimi, ya da yönetime dair fikirler ile tefekkür (intellectual discipline) arasındaki ilişkiyi derinlemesine ele alabilirler. Belki de girişilecek işlerin en önemlisi Oryantalizme çağımızda alternatif aramak, başka kültürlerin ve ulusların hürriyetçi yahut baskının ve müdahalenin olmadığı bir perspektiften nasıl ele alınabileceğini araştırmaktır. Fakat o zaman “o karmaşık bilgi ve kuvvet sorununun” baştan ele alınması gerekir. Bütün bu işler, elinizdeki eserde ayıplayacağınız derecede eksik bırakılmıştır.

Metod konusunda söylemek istediğim son, ve belki du gururumu okşayıcı, şey, bu eseri çok sayıda okuyucu kitlesini göz önünde bulundurarak meydana getirdiğimdir. Edebiyat ve eleştiri sahasında çalışanlar için, Oryantalizm, toplum, tarih ve kitaplar arasındaki alâka konusunda harikulade bir misaldir; dahası, Doğu'nun Batı'da oynadığı kültürel rol, Oryantalizm ile ideoloji, politika ve güçlülük kavramı arasında ilintiler sağlamaktadır, ki sanırım bu meseleler bilim ve yazarlar camiasının ilgi sahası içindedir. Üniversite araştırmalarından siyaset danışmanlarına kadar çağdaş Doğu bilimcileri için ise iki gaye güttüm: Bunların birincisi, onlara zihni iştiğal konularını alışık olmadıkları bir tarzda' takdimdir. İkincisi de (tartışma açmak ümidiyle) genellikle çalışmalarım istinad ettirdikleri ve sorgulanmadıkları varsayımları eleştirmek... Sıradan okuyucu için bu kitap, her zaman dikkat cezbeden meselelerle uğraşmaktadır. Bu Meselelerin hepsi Batı'nın başkaları hakkındaki düşünüş ve tavrı ile olduğu gibi, aynı zamanda, Batı kültürünün Vico'nun “milletler âlemi”elediği sahada oynadığı eşsiz rol ile de bağlantılıdır, Nihayet Üçüncü Dünyadaki okuyucular için, bu kitap (Batı Politikası ve politikada “Batı harici” dünyanın yerinin ne olduğundan çok) Batı kültür biliminin gücünün anlaşılmasında bir ilk adım olmak iddiasındadır. Söz konusu güc, genellikle süs yahut üstyapı diye yanlış bir biçimde algılanmaktadır . Benim ümidim kültürel tahakkümün korkunç yapısını ortaya koymak ve evvelce sömürge olmuş olan uluslar için, bu yapıyı kendi üzerlerinde yahut başkalarına tatbik kalkışmanın cazibe ve tehlikesine işaret etmektedir.

İzah mümkün olduğunca kolaylaşsın diye, bu kitap üç uzun ve oniki kısa bölümü ayrılmıştır. “Oryantalizmin Kapsamı” başlıklı birinci bölüm, gerek tarih ve tecrübe, gerek felsefi ve siyasi temalar açısından, konunun bütün boyutlarının altını çizmektedir. İkinci Bölüm, “Oryantalist Yapılar.- Eski ve Yeni” geniş kronolojik bir anlatım (ve mühim şair, sanatçı ve bilim adamlarının eserlerinde görülen ortak bazı araçlara işaret) ile, çağdaş Oryantalizmin ortaya çıkışını anlatmaktadır. “Şimdilerde Oryantalizm” başlıklı üçüncü bölüm 1870'den, ikinci bölümün bıraktığı yerden başlıyor. Bu, Doğu'daki büyük sömürgeci genişlemedir ve İkinci Dünya Savaşı'nda son bulur. Üçüncü bölümün son küçük başlığı İngiiz-Fransız hegemonyasından Amerika hegemonyasına geçişi tasvir etmektedir: Bu son bölümde Birleşik Amerika Devletlerinde Oryantalizm konusundaki fikirsel ve sosyal gerçekleri vermeye çalışıyorum.

3. Şahsi boyut. Hapishane notlarında Gramsci şöyle diyor •. “Geniş eleştirinin başlangıç noktası kişinin 'ne olduğunun' bilincinde olması, 'şimdiye kadarki' tarih süreci ışığında kendini tanımasıdır. Bu zaman süreci bir sürü iz bırakır, ama hadiselerin listesini bırakmaz.” Elimizdeki tek ingilizce tercüme Gramsci'nin sözünü anlaşılabilir şekilde burada kesiyor. Oysa İtalyanca, orijinal metinde şu ilave ile son bulmaktadır.” Onun için başlangıçta bu tür bir envanter tanzim etmek zaruridir. (163 Benim bu araştırmaya olan şahsi yatırıma bir Doğulu olduğumun farkında oluşumdur. Çocukluğum iki İngiliz sömürgesinde geçti. (Filistin ve

Mısır) . Buralardaki ve A.B.D.'deki bütün eğitimim Batılı idi, ama o ilk biline kaybolmadı. Birçok bakımdan, Oryantalizm tetkikim, üzerimdeki izlerin envanterini çıkarma teşebbüsü olmuştur. Bu izler tahakkümü ile bütün Doğuluların hayatında çok güçlü bir amil olan bir kültürün bir Doğulu üzerinde bıraktığı izlerdir. Bunun içindir ki benim için Müslüman Doğu'nun dikkatin merkezi olması gerekmiştir. Her ne kadar o yolda gayret sarf etmek gerektiğinin bilincinde olmuştum da, başardığım şeyin Gramsci'nin öngördüğü envanter olup olmadığına karar vermek bana düşmez. Bütün çalışma boyunca, hem eleştirisel bir şuuru muhafazaya gayret ettim (gücümün ve aklımın yettiğince), hem de eği-timimin bana sağladığı tarihi, beşeri ve kültürel araştırma araçlarını istimal ettim. Ama bunları yaparken asla Doğululuğun kültürel gerçekliğini, ve bunun şahsımla olan alâkasını gözden uzak tutmadım. Bu tür bir araştırmayı mümkün kılan tarihi şartlar hayli karmaşıktır ve bunların burada ancak şematik bir listesini verebilirim. 1950'den bu yana Batı'da, özellikle ABD.'de yaşayan birisi, Doğu Batı ilişkilerinde olağan üstü çalkalanmaların olduğu bir çağı yaşamış olacaktır. Bu devrede Doğu'nun (ki hem bildiğimiz Doğu hem de Rusya demektir) nasıl her zaman tehlike ve tehdit demek olduğu kimsenin dikkatinden kaçmamıştır. Üniversitelerde giderek artan saha-çalışması programları ve enstitü ihdası, Doğu'nun bilimsel açıdan etütünü milli politikanın bir dalı haline getirmiştir. Bu ülkede toplumsal olaylara, Doğu'ya duyulan sıhhatli bir ilgi de dahildir ve bunun sebebi stratejik ve iktisadi önem kadar geleneksel Şark hayâlleridir. Elektronik çağda yaşayan bir Batılı insanın Doğu ile bağlantısı kolay ve anlık olduğu gibi, Doğu da yakınlaşmıştır ve menfaatlerinin, özellikle Amerikan menfaatlerinin fink attığı bir Doğu intibai artık belli gücünü kaybetmiştir.

Çağötesi elektronik dünyanın bir özelliği, Doğu'nun gözlendiği “görüş açılarının teyidi ve takviyesidir.” Televizyon, sinema- ve bütün yayın vasıtaları malûmatı giderek daha standart kalıplara dökmüşlerdir. Doğu açısından, bu standartlaşma ve kültürel kalıplaşma, Ondokuzuncu yüzyılda hakim olan, “Esrarengiz Doğu” konulu akademik ve hayal mahsulü cin-şeytan hikâyelerini arttırmıştır. Bu, hiçbir yerde “Yakın Doğu'nun ele alınışındaki kadar” geçerli değildir. Arapların ve İslâm'ın anlaşılması konusunda en ufak algılamayı bile son derece siyasi, hatta neredeyse dehşetli bir hadise yapan üç şey vardır: birincisi, Oryantalizm tarihindeki yansıması hemen göze çarpan Arap ve İslâm düşmanlığı (Batı halkının ön yargısı); iki, Araplarla İsrail Siyonizm'i arasındaki savaş ve bunun gerek Amerikan Yahudileri, gerek liberal kültür ve insanlar üzerindeki etkileri; üç, Arapları yahut İslâm'ı kayırmak yahut bunları duygulara kapılmadan müzakere etmek imkânı veren herhangi kültürel tavrın kesin yokluğu [ademiyeti], Dahası Ortadoğu şimdi “Büyük Güç” oyunları, petrol ekonomisi, ve 'hürriyet-sever demokratik İsrail' ile 'şer, istibdatçı, terörist Arap' ayırımına öylesine bulanmıştır ki, insanın Yakın Doğu'dan bahsederken neden bahsettiği konusunda açık bir görüşün belirmesine pek imkân olmadığını söylemeye gerek yoktur.

Kısmen benim bu konularda kendi tecrübelerim bu kitabı yazmama neden olmuştur. Filistinli bir Ara-bm Batı'daki, özellikle Amerika'daki yaşamı moral bozucudur. Burada sanki oy birliği ile kabul edilmiş bir kanaat vardır: Filistinli'nin siyasi varlığı yoktur, var' dendiği zaman da, Filistinli, bir rahatsızlık kaynağı yahut Doğu'lu olarak vardır. Arabi yahut Müslümanı içine alan ırkçılık, kültürel lâkapçılık siyasi genişlemecilik ve insanlıktan uzaklaştırıcı ideoloji kıskaçı Öyle güçlüdür ki, her Filistinli bunu, kaderin kendisine verdiği hususi ceza, olarak hissetmektedir. Yakın Doğu ile ilmen alâkalı hiç kimsenin —yani hiçbir Oryantalistin— A.B.D.'de kendisini kültürel ve siyasi açıdan tam kalb ile Arapların yerine asla koymadığını “söylemek” de Filistinli için meselelerin gidişatını daha da kötüleştirmiştir: tabii, belli bir düzeye kadar kendilerini inceledikleri insanların yerine koyanlar olmuştur, fakat bunlar asla liberal Amerikan düşüncesinin Siyonist eğilimi gibi “kabul edilmiş” bir şekil almamış, pek sık olarak da, ya siyasi ve iktisadi çıkarlar (örneğin petrol -şirketi Arapçıları, yahut A.B.D. Dışişleri Bakanlığı Arapçıları) yahut dini temayül yüzünden esaslı biçimde yara almıştır..

Onun için, Doğuluyu ihdas eden ve bir mânâda onu bir insan. olarak saf dışına atan bilgi-kuvvet örgüsü benim için “bütünü ile akademik” bir sorun değildir. Ama bariz önemi olan, entellektüel bir sorundur. Beşeri bilim ve siyaset sahasındaki bilgilerimi, son derece dünyevi bir Meselenin, Oryantalizmin ortaya çıkışı, gelişmesi ve pekişmesinin tahlil ve tasvirinde istimal edebildim. Ekseriya edebiyat ve kültürün siyasi hatta tarihi açıdan masum olduğu farz edilir bana durum muntazaman bunun tersi gibi görünmüştür Ve muhakkak Oryantalizm üzerindeki çalışmam beni, toplum ve kültürün ancak birlikte anlaşılıp araştırılabileceğine ikna etmiştir, (umarım meslektaşlarımı da ikna edecektir). Bir de neredeyse kaçınılmaz bir mantık eseri, kendimi Batı Sami düşmanlığının garip, “gizli ortağının tarihini” yazarken buldum. Sami düşmanlığı ile İslâm cephesindeki Oryantalizmin birbirlerine benzemeleri Filistinli Arabın hikmetini hemen kavrayacağı tarihi, kültürel ve siyasi bir gerçektir. Fakat benim yapmayı arzuladığım bir başka, katkı da, kültürel hegemonyanın nasıl işlediği konusundaki anlayışın gelişmesidir. Eğer bu Doğu'yu ele alışıta bir yenilik ile sonuçlanır, hatta daha iyisi Doğu-Batı ayırımını ortadan kaldırırsa, o zaman Raymond Williams’ın “muhakkak bir galibin ve mağlûbun bulunması halinin unutulması” dediği (17) yolda bir miktar mesafe kat etmiş oluruz.

Birinci Bölüm

ORYANTALİZMİN MUHTEVASI

I — DOĞU'YA AİT OLANI TANIMAK

1910 senesinin 13 Haziran günü Avam Kamarasında Arthur James Balfour “Mısır'da Karşımıza Çıkan Sorunlar” başlığı altında, bir konferans veriyordu. Ona göre söz ' konusu sorunlar, “Wight Adası'nda yahut Yorkshire'ın West Riding'inde karşılarına çıkan” sorunlara kıyasla, “tamamıyla farklı bir sınıfa dahildiler.” A. J. Balfour, uzun süre milletvekilliği yapmış birisinin, Lord Salisbury'nin eski özel kâtibinin, (İrlanda İşleri eski Başkâtibinin, eski "bir başbakanın, deniz aşırı birçok krizin, başarı ve değişimin gazisinin) otoritesi ile konuşmaktaydı. İmparatorluk işleri ile olan alâkası sırasında Balfour, 1876'da Hindistan İmparatoriçesi ilân edilen bir kraliçenin emrinde çalışmıştı; olağanüstü nüfuz taşıyan görevleri sırasında Afgan ve Zulu savaşlarını, İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgalini, Sudan'da General Gordon'un ölümünü, Faşoda hadisesini, Umdurman muharebesini, Boer savaşını, ve Rus-Japon harbini izlemek imkânım elde etmişti. Ayrıca, seçkin sosyal mevkii, öğrenim- ve zekâsının derinliği (Bergson'dan Handel'e, İlahiyattan golfa kadar değişik konularda yazı yazabilirdi.), Eton'daki ve Cambridge Trinity Coilege'deki eğitimi, imparatorluk Meseleleri konusunda kendini hemen belli eden vukufu, onun 1910 Haziranında Avam Kamarasındaki sözlerine azımsanmayacak bir güç katıyordu. Fakat Balfour'un konuşması konusunda, özellikle onun o konuşmayı öylesine “öğretici ve ahlâki” hâle sokması konusunda söylenecek çok şey vardı. Bazı milletvekilleri “İngiltere'nin Mısır'daki Mevcudiyeti” ni sorguluyorlardı. Bu Alfred Milner'in 1892'de yayımlanan heyecan dolu eserinin de adı idi. Ve o eserde Milner bir zaman kazanç getiren bir iştigalin, Mısır milliyetçiliğinin ortaya çıkışı ve İngilizlerin Mısır'da tutunmalarının zorlaşması nedeniyle artık bir sorun kaynağı haline gelmiş olduğunu yazmaktaydı. O halde gelsindi, Balfour, bilgi versin ve açıklasındı.

Tyneside milletvekili J. M. Robertson'un sorusunu hatırlatarak Balfour soruyu bu kez kendi kelimeleriyle dile getirdi: “Ne hakkınız var sizin Doğulu dediği-ğiniz bu insanlar karşısında bu üstünlük havalarını takınmaya?” Doğulu lâfının kullanımı âdet haline gelmişti. Chaucer'da, Mandeville'de, Shakespeare, Dryden, Pope ve Byron'da bu lâfa rastlanıyordu. Bu Asya yahut Doğu demekti. Coğrafi olarak, ahlâki olarak, kültürel olarak... Avrupa.'da insan “Doğulu” bir

şahsiyetten, Doğulu bir havadan, bir Doğu masalından, Doğu istibdadından, yahut Doğu üretim tarzından bahsedebilir ve dediğini karşısındakine anlatabilirdi. Bu kelime Marx tarafından da kullanılmıştı, şimdi de Balfour onu kullanıyordu; dinleyenler sözcüğü tanıyorlardı ve bu konuda soru olamazdı:

“Ben üstünlük tavrı takmıyor değilim. Fakat sorarım, yüzeysel de olsa birazcık tarih bilgisi olanlara (Robertson ve diğerlerine acaba Mısır halkı gibi büyük bir ir km yahut Doğu ülkelerinin basma getirilen bir İngiliz devlet adamının karşılaştığı gerçeklere şöyle alınından bakabilirler mi? Biz Mısır Medeniyetini başka herhangi bir ülke uygarlığını bildiğimizden daha iyi biliyoruz. Daha evvelini biliyoruz; daha yakinen bilmekteyiz; daha çoğunu bilmekteyiz. Bu uygarlığın tarihi, kendi ırkımızın dünkü tarihini çok aşar. Kendi tarihimiz, Mısır medeniyetinin en parlak zamanının çoktan geçmiş olduğu bir tarih öncesi devrede kayıptır. Bütün Doğulu ülkelere bakın. Üstünlükten küçüklükten bahsetmeyin.”

Balfour'un yukardaki konuşmasında, ve onu izleyen sözlerinde iki büyük tema hakimdir: Bunlar Bacon'cu temalardır, yani bilgi ve kuvvet, Balfour ingilizlerin Mısır'ı işgal etmesini zaruri görürken ve bunun haklılığını anlatırken, onun kafasında üstünlük “bizim” Mısır konusundaki bilgimiz ile alâkalıdır, yoksa ana planda askeri ve iktisadi güç ile değil... Balfour için bilgi, bir uygarlığı başlangıcından en parlak devrine, yıkılışına kadar izlemek demektir ve tabii, böyle bir şeyi yapabilmek demektir Bilgi, insanın acil ihtiyaçları tepelemesi, kendim aşması, yabancı ve öte olana uzanması demektir. Bu tür bir bilginin nesnesi doğal olarak inceden inceye tetkike maruz olacaktır. Bu nesne bir gerçek olacaktır. Öyle bir gerçek ki, geliştiğinde değişecek, yahut uygarlıkların sık sık yaptığı gibi istihaleler geçirecek, ama yine de içten içe (temel olarak), hatta yaratılışı itibariyle, sabit kalacaktır. bir şey hakkında bu tür bir bilgiye sahip olmak, ona hükmetmek, onun üzerinde söz sahibi olmak' demektir. Burada “bizim” otoritemiz demek onun (Doğu ülkesinin) özgür olmaması (adem-i muhtariyeti) demektir. Bunun sebebi de bizim onu bilmemiz ve onun bir mânâda “bizim onu bildiğimiz şekilde” mevcut olmasıdır. Balfour için Mısır, İngilizlerin Mısır hakkındaki bilgisinden ibarettir, bilginin taşıdığı yüz, üstünlük-küçüklük gibi sorunları gölgede bırakmaktadır. Balfour İngilizlerin üstünlüğünü de, Mısırlıların küçüklüğünü de asla inkâr etmiyor; bilginin doğal sonuçlarını anlatırken bunları çantada keklik biliyor .-

“Her şeyden evvel, konumuzun gerçeklerine bir bakın. Batılı uluslar tarih sahnesine çıkar çıkmaz kendi-kendini yönetim konusunda bir güç bunlarda kendini belli ediyor... her birinin kendine özgü methe şayan yanları var... Doğu'lu ulusların tarihine bir bakın, kendi kendini yönetim konusunda hiçbir ize rastgel-mezsiz. Bütün parlak- devirler —ki gerçekten de parlak devirlerdir— istibdat altında, mutlakıyetle yönetim altında geçmiştir. Medeniyete yaptıkları bütün büyük katkıları.—ki gerçekten büyüktür— o yönetim, şekli altında, yapılmıştır. Cengâver cengâveri izlemiştir; bir tahakkümün arkasından bir başka tahakküm gelmiştir. Ama bütün o kader kısmet değişimi esnasında bir gün o uluslardan birinin kendi inisiyatifi ile, bizim Batılı görüş açısından, özyönetim dediğimiz şeyi tesise teşebbüs ettiği görülmemiştir. İşte vakıa budur. Bu bir üstünlük ve küçüklük Meselesi değildir. Bence gerçek bir Doğu âlimi, bizim gerek Mısır gerek başka yerlerde taahhüt ettiğimiz hükümetin, bir düşünüre yaraşacak İş olmadığını, bunun, işin tozu çamuru olduğunu, zarurete hizmet olduğunu söyleyecektir.”

Bunlar birer vakıa olduğuna göre, Balfour konuşmasının bundan sonraki bölümüne şu şekilde geçecek demektir:

“Bu büyük uluslar için —büyüklerini teslim ediyorum— söz konusu mutlak hükümetin “bizim elimizde” olması iyi midir? Bence iyidir. Sanırım ki tecrübeler, onların bizim hükümetimiz zamanında dünya tarihinde evvelce hiç sahip olmadıkları kadar iyi bir hükümete

sahip olduklarını gösteriyor. Bu ise sadece onların menfaatine değil, hiç kuşkusuz uygar Batı'nın da menfaatinedir... Bizim Mısır'daki mevcudiyetimiz, her ne kadar biz orada onların hatırı için bulunmakta isek de, yalnızca onların işine yaramıyor. Biz ayrıca bütün Avrupa'nın çıkarma Mısır'dayız.”

Balfour Mısırlıların ve “karşı karşıya kaldığımız ırkların” sömürgeci işgalin kendilerine yaptığı iyiliği takdir ettiklerine yahut hatta anladıklarına dair hiçbir delil beyan etmiyor. Mısır'ın kendi adına konuşmasına müsaade etmek Balfour'un hiç aklına gelmiyor. Çünkü herhalde ağzını açacak olan Mısırlı, yabancı bir ülkeyi yönetmenin “güçlüklerini” kulak ardı eden üstün yerliden çok, “güçlük çıkarmak isteyen kışkırtıcı” olacaktır. Ahlâki sorunları çözüme bağlamış olarak Balfour nihayet gündelik sorunlara döner:

“Şimdi eğer bizim işimiz yönetmekse, minnettarlık görsek de görmesek de, önünü aldığımız kayıplar bilinse de bilinmese de (Balfour kaybın bir bölümü olarak Mısır'ın bağımsızlığının kaybindan yahut en azından bunun belirsiz bir müddet ertelenmeye uğrayışından hiç söz etmiyor), onlara sağladığımız nimetler hakkında bir fikirleri olsa da olmasa “yönetmek” ise görevimiz, bu iş nasıl yapılacaktır?”

İngiltere “en güzide evlâtlarını” bu ülkelere ihraç etmektedir. Nefis kaygısı taşımayan bu yöneticiler görevlerini “değişik bir itikada mensup, değişik bir ırka ait, değişik bir intizama sahip, değişik şartların insanları, bunların onbinlercesi arasında” yürütmektedirler.. Onların yönetim işini mümkün kılan şey, kendi ülkelerinde onların yaptıklarını ciro eden bir hükümet tarafından desteklenmekte olduklarını bilmeleridir. Yine de,

“.....yerli ahali direkt ve içgüdüsel olarak karşılarındaki kişilerin, onları oraya gönderen ülkenin gücünü, yetkisini, sevgisini, tam ve eksiksiz desteğini taşımadıklarını sezinince, o ahali kendi uygarlığının temeli olan o nizam duygusunu kaybettiği gibi, memurlarımız da aralarına girdikleri insanlar için yapabilecekleri her şeyin kökünde yatan bütün o kudret ve otorite (söz sahipliği) hissini yitirmektedirler...”

Balfour'un buradaki mantığı ilginçtir ve bunun bir sebebi de konuşmasının ana çizgileri ile olan tümenden tutarlılıktır. İngiltere Mısır'ı tanımaktadır; Mısır İngiltere'nin bildiği nesnelerdir; İngiltere Mısırlıların kendi kendilerini yönetemeyeceğini bilmektedir ve bunu Mısır'ı işgal ederek teyit eder. Mısırlılar için Mısır, İngiltere'nin işgal etmiş ve şimdi de idare ediyor olduğu şeydir. Bu nedenle başka bir ülkenin işgali altına girmek çağdaş Mısır medeniyetinin “tâ temeli” olur. Mısır'ın İngiliz işgaline ihtiyacı ve bunda ısrarı vardır. Ama eğer Mısır'da, yönetenlerle yönetilenler arasındaki muhabbeti, Parlamento'nun buradaki şüpheleri sarsarsa, o zaman “hakim olan —ve bence hakim, kalması da gereken— ırkın otoritesi zaafa uğratılmış olur. “Bundan yalnız İngiliz saygınlığı zarar görmez, —istediğiniz şekilde teçhiz edin, kendilerine aklınıza gelen şahsiyet yahut zekâ özelliklerini verin— o bir avuç İngiliz memurun Mısır'da yalnız bizce değil, bütün dünya tarafından omuzlarına yüklenmiş olan büyük görevi yerine getirmeleri imkansızlaşır.” (1)

Bir hutbe olarak Balfour'un konuşmasının ilginç yanı, onun kendisini birçok değişik karakterin yerine koyması, onları temsil etmesidir. Tabii önce “İngilizlik” vardır, ki Balfour bunun için “Biz” zamirini, kendisini ülkesinin başarmış olduğu her güzel şeyin temsilcisi addeden seçkin, güçlü bir adamın bütün ağırlığı ile kullanmaktadır... Balfour aynı zamanda medeni dünya, Batı, ve Mısır'daki az sayıdaki sömürge memurlarının nam-ı hesabına da konuşabilmektedir. Eğer doğrudan doğruya Doğulular için konuşmuyorsa bunun sebebi onların ne de olsa değişik bir dil konuşmalarıdır: ama o yine de onların neler hissettiğini bilmektedir, çünkü onların tarihini, kendisi gibi adamlara olan ihtiyacını ve beklentilerini bilmektedir. Yine de bir mânâda onlar adına konuşmuş olmaktadır: onlara sorulacak olsaydı,

onlar da cevap verebilecek olsalardı, söyleyecekleri şey bir işe yaramayacak ancak zaten âyân olanı beyan edecekti. Yani: hüküm altında olduklarını, “kendilerini ve kendileri için neyin hayırlı olduğunu” kendilerinden iyi bilen bir ırkın hükmü altında olduklarını söyleyeceklerdi. Onların büyüklüğü geçmişte kalmıştı; şimdi yararlı idiyse bu bunun sebebi, günün güçlü İmparatorluklarının onları düşüşün getirdiği düşkünlükten kurtarıp “üretken sömürgelerin kendini bulmuş sakinleri” haline getirmiş olmasıydı.

Özellikle Mısır harikulade bir örnekti ve Balfour ülkesinin meclisinin bir üyesi olarak, gerek İngiltere, gerek Batı, Batı uygarlığı ve çağdaş Mısır hakkında konuşmaya ne denli hakkı olduğunu çok çok iyi biliyordu. Çünkü Mısır yalnızca “bir başka sömürge” değildi; Batı emperyalizminin haklılığının bir isbatıydı... Bu ülke, İngiltere tarafından ele geçirilinceye kadar, Doğu'nun geri kalmışlığının okullarda okutulmaya lâyık bir numunesiydi; netice ise İngiliz bilgi ve gücünün, zaferi olacaktı. İngiltere'nin Mısır'ı işgal ettiği ve Albay Arabi'nin ulusal isyanına son verdiği 1882 senesinden 1907'ye kadar İngiltere'nin Mısır'daki temsilcisi, Mısır'ın başı (Çekilmez namı ile de maruf) Evelyn Baring, yani Loru Cromer'di. 30 Temmuz 1907'de, Avam Kamara'sında Cromer'e Mısır'da yaptıklarına karşılık emeklilik ikramiyesi olarak elli bin sterlin verilmesi fikrini destekleyen de Balfour'du. Balfour'a göre Mısır'ı Mısır yapan Cromer'di.

“Neye dokunduysa ihya etti..... Lord Cromer'in geçtiğimiz yirmi beş yıl içindeki hizmetleri Mısır'ı düşüğü sosyal ve iktisadi çöküntüden kurtararak, bugün Doğu ulusları arasında, bence zenginlik ve ahlâk bakımından yerini kimse ile paylaşmadığı müreffeh mevkie getirmiştir.”
(2)

Balfour Mısır'ın ahlâki refahının nasıl ölçüldüğüne değinmiyor. Britanya'nın Mısır'a yaptığı ihracat, bütün Afrika'ya olan ihracatına eşitti. Bu muhakkak (biraz dengesiz olmakla birlikte) hem. Mısır hem İngiltere için bir tür mali refah göstergesiydi. Fakat gerçekte önemli olan, Bir Doğulu ülkenin kesintisiz ve kapsamlı bir Batılı, vesayeti altında bulundurulmasıydı. Bu zincir, konuyu hazırlayan ve tatbik eden bilim adamları, misyonerler, iş adamları, askerler ve eğitimcilerden, kendilerini Mısır'ın Doğu'nun geriliğinden bugünkü eşsiz mevkiine yükselişini temin eden, yönlendiren ve bazen hatta zorlayan kimseler olarak gören Cromer ve Balfour gibi yüksek dereceli görevlilere kadar uzanıyordu. İngiltere'nin Mısır'daki başarısı Balfour'un dediği kadar istisnai olmakla, açıklanmaz yahut akıl dışı bir başarı değildi. Mısır Meseleleri gerek Balfour'un Doğu medeniyeti hakkındaki nosyonlarında, gerek Cromer'in Mısır'da gündelik hadiseleri yönlendirişinde izahını bulan “bir genel teoriye bağlı” olarak denetlenmekteydi. Söz konusu teorinin yirminci yüzyılın ilk on senesi içinde en önemli yanı, “işlerliği” idi. Teori şaşırtıcı bir işlerliğe sahipti. Balfour'un görüşü, en basit şekline indirgenildiğinde, açıktı, kesindi ve kolay anlaşılıyordu: Batılılar vardır, bir de Doğulular vardır. Birinciler hükmederler,- ötekiler hüküm altında olmalıdırlar, bu da ekseriya ülkelerinin işgal edilmesi, iç işlerine tam bir müdahale, can ve mallarının şu ya da bu Batılı gücün eline bırakılması demektir. Balfour ve Cromer'in birazdan göreceğimiz gibi insanlığı bu “kültürel ve ırk'sal özlere” acımasızca indirgeyebilmeleri, hiç de onların şahsi ve özel kötülüğünden kaynaklanmıyordu. Bu daha ziyade genel bir doktrinin onlar onu yürürlüğe koyduklarında nasıl usturuplu bir hale gelmiş olduğunun bir göstergesiydi nasıl usturuplu ve etkin bir hale gelmiş olduğunun...

Doğulular hakkındaki tezleri evrensel geçerlilik taslayan Balfour'un tersine Cromer Doğululardan kesinlikle yönetmiş olduğu yahut uğraştığı şeyler olarak bahsediyordu. Önce Hindistan'da, ve İngiliz imparatorluğunun en önemli Başkonsolosu olarak sivrildiği son yirmibeş yıldır da Mısır'da Balfour'un “Doğulular”, Cromer'in Ocak 1908'de Edinburg Review dergisindeki uzun makalesinde konu ettiği “İdare altındaki ırklaradır. İdare altındaki

ırklar (yahut Doğulular) baklandaki bilgi, onların yönetimini kolay ve kârlı kılan şeydir. Bilgi güç vermekte, daha çok güç daha çok bilgi istemekte ve bu olay katlamak kârlarla bir bilgi ve kontrol diyalektiği (*) içinde sürüp gitmektedir. Crpmer'e göre, Eğer İngiltere'de militarizm ve ticari bencillik, (İngiltere'nin "Hristiyan Ahlâk Yasası" çerçevesinde idaresine karşılık) sömürgelerde de "hür müesseseler" gibi sürüp gitmekte olan şeyler kontrol altında bulundurulursa, İngiliz İmparatorluğu çökmeyecektir. Çünkü eğer mantık "Doğulunun bünyesinin kaldırmayacağı, götürmeyeceği" bir şey ise, doğru yönetim şekli olan üzerine bilim ötesi tedbirlerle gitmek yahut onu "bedenen" mantığı kabule zorlamak değildir. Doğru olan, onun tahammül derecesini anlamak ve "İdare altındaki ırkın rızası hilâfına olmamak şartıyla, idare edenlerle edilenler arasında, daha anlamlı ve (umulur ki), daha güçlü bir beraberlik bağı kurmaya gayret göstermektir." idare altındaki ırkın sindirilişi-nin altında yatan şey, askerleri, acımasız, vergi tahsildarları ve ahlâksız kaba gücünden ziyade, (ince bir anlayışla ve çok az başvurulduğu için etkili olan) imparatorluk kuvvetidir. Tek kelime ile imparatorluk "akıllı olmak" zorundadır. Tamahkârlığını nefesten feragat ile, sabırsızlığını müsamahalı disiplin ile terbiye etmelidir.

"Daha açık konuşmak gerekirse, ticari ruhun bir miktar denetim altında olması gerektiği söylendiğinde kasıt, (Hintliler yahut Mısırlılarla, yahut Suluklar ya da Zulularla iş görürken bu konu ciddi bir konu olmamakla birlikte), öncelikle hemen hemen çocuk halet-i ruhiyesi taşıyan bu insanların kendileri için neyin iyi olduğunu sandıklarının anlaşılmasıdır. Fakat şu da zaruridir ki, her özel sorun, millet olarak İngilizlerin (yahut —ekseriya, olduğu gibi— şu ya da bu nüfuz sahibi İngilizin) gerçek ya da farazi menfaatleri düşünülmeden, bizim, (Batı medeniyeti ve söz konusu bölgedeki tecrübemiz ışığında) idareimiz altındaki ırk için neyi en iyi şey saydığımıza göre karara bağlanmalıdır. Eğer bütün İngiliz ulusu bu ilkeyi akılda tutar ve tatbiki konusunda ısrarlı olursa, her ne kadar ırk birliği yahut dil bütünlüğüne dayalı milliyetçiliğe' benzer bir şey hâsıl etmemiz mümkün değil ise de, belki üstün yetenek ve feragata karşı duyulan saygı üzerinde ve şimdiye dek bulunulmuş ikramlara ve bundan sonra gelecek olanlara karşı duyulan şükran hissi üzerinde, bir çeşit kozmopolitik bağlılık tesis edebiliriz. O zaman belki bir Mısır'lı kalbini bir Arabi'ye bağlamakta tereddüt edecektir..... Hattâ bir Orta Afrikalı vahşi, zamanla kendisine cin vermeyen ama, adalet veren İngiliz memurun temsil ettiği Astraea Redux şerefine ilâhi okumayı öğrenebilir. Dahası, ticaretteki kârlarımız da olacaktır." (3)

Yöneticinin idare altındaki ulusun önerilerine ne derece "ciddi bir konu" gözüyle baktığı Cromer'in Mısır milliyetçiliğini kökünden reddedişinde görülmektedir Hür yerli kuruluşlar, yabancı işgalinin yok edilmesi, kendi-kendine yeterli bir milli hükümrânlık: Şaşırmak gerekmeyen bu talepler Cromer tarafından bir bir reddedilmiş, Lord açıkça şöyle demiştir: "Mısır'ın geleceği... yalnızca Mısırlıları içine alan dar bir milliyetçilikte değil, genişleme ve kozmopolitiktir." (4) Yönetim altındaki uluslarda kendileri için neyin hayırlı olduğunu bilecek izan yoktu. Bunların çoğu Doğulu idi, Cromer onların özellikleri hakkında engin bilgi sahibiydi. Çünkü gerek Hindistan'da gerek Mısır'da onlarla tecrübeleri olmuştu. Cromer için Doğuluların iyi taraflarından biri, şartlar orada burada biraz değişik olmakla birlikte, bunların iradesinin hemen her yerde tıpatıp aynı olmasıydı. (5) Tabii bunun sebebi, Doğuluların hemen her yerde tıpatıp aynı olmalarıydı.

Şimdi nihayet Cromer ve Balfour'un yüzyıllık çağdaş Oryantalizm'den miras aldıkları özlü, teorik ve pratik bilgiye geliyoruz. Bu, Doğulular, ırkları, karakterleri, kültürleri, tarihleri, gelenekleri, toplumları ve imkânları hakkındaki malûmat ve deneyimlerden oluşmaktadır. Ve bu bilgi etkili olmuştur: Cromer bu bilgiyi Mısır'ı yönetirken kullandığı inancındadır. Ayrıca, bu denenmiş ve değişmez bir bilgidir, çünkü Doğuluların özü saftır, herhangi bir Şarkiyatçı (yahut Doğuluları yöneten birisi) onu tetkik edebilir, anlayıp, anlatabilir. Böylece Çağdaş

Mısır adlı iki ciltlik eserinde tecrübe ve başarısının bu tumturaklı tutanağında, Cromer Oryantalist bilgiye bir çeşit şahsi kural ekliyor:

Sir Alfred Lyall bir defasında bana şunu dedi: “Doğulu kafası kesinlikten nefret eder. Sömürgelerde yaşayan herkes bu vecizeyi daima hatırında tutmalıdır.” Gerçekten, Doğulu kafanın ana özelliği kesinliğin ademiyetidir, ki bu da kolayca yanlış anlamaya ve yanlış hatırlamaya yol açmaktadır.

“Avrupalı sürekli mantık yürütür. Hükümlerinde muğlaklık yoktur; mantık tahsil etmemiş olsa bile, tabiaten mantıkçıdır; doğal olarak şüphecidir ve herhan-gibir önermenin gerçekliğini kabul etmeden önce is-bat ister; eğitilmiş zekâsı bir mekanizma gibi çalışır. Öte yandan Doğulunun kafası, şehirlerinin o tabloluk caddeleri gibi, simetriden fena halde yoksundur. Yürüttüğü mantık, laçkadır. Eski Araplar diyalektik ilmini bir derece biliyor idiyseler de, onların evlâtlarının mantık melekesi fevkalâde eksiktir. Ekseriya hakikatini kabul ettikleri basit bir hükümden çıkacak en bariz sonuçları düşünemeyecek durumdadırlar. Herhangi sıradan Mısırlı'dan açık bir hüküm koparmaya çalışınız. Yapacağı izah genellikle uzun ve berraklıktan yoksun olacak, belki de hikâyesi bitinceye kadar on kere kendi sözüyle çelişkiye düşecektir. Ekseriya en basit sorgulama bile onun zihnini yoracaktır.*

Cromer konuşmasına devamla, Doğuluların yahut Arapların saf olduklarını, “takat ve inisiyatiften yoksun” olduklarını, “yağcılığa”, entrikaya, tilkiliğe, pek meraklı ve hayvanlara karşı acımasız olduklarını anlatacaktır; Doğulular ne yolda ne de kaldırımda yürüyebilmektedirler (zihinleri akıllı Avrupalı'nın hemen kavradığı şeyi yani yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını bir türlü almaz); Doğulular “ıflah olmaz. yalancılardır.”, herşeylerince Anglo-Sakson ırkının açıklık, teklifsizlik ve asaletine zıddırlar.” (6)

Cromer kendisi için “Doğuluların” her zaman ve sadece İngiliz sömürgelerinde “hükmettiği insan ögesi” demek olduğunu hiç saklamıyor. Şöyle diyor Cromer: “Ben yalnızca bir diplomat ve yönetici olduğum için konum her ne kadar insan ise de, bu, “insanın yönetimi” açısından, şunu söylemekle yetineceğim.: Her nasılsa., Doğulu genellikle Avrupalı'ya tamı tamına zıd bir biçimde hareket ediyor, konuşuyor ve düşünüyor.” (7). Tabii Cromer'in anlatımı kısmen direkt gözleme dayanmaktadır, fakat zaman zaman kendini kabul ettirmiş Oryantalist otoritelere de (özellikle Ernest Renan ve Constantin de VoLney) görüşlerine destek olmak üzere atıfta bulunmaktadır. Yine Doğuluların niye öyle (anlatıldığı gibi) olduklarını açıklarken bu otoritelere müracaat ediyor. Doğulu hakkındaki her malûmatın kendi görüşlerini tey'id edeceğinden hiç şüphesi yoktur. O görüşler ki, eğer verdiği misale bakacak olursak (sorgulamaya dayanamayan Mısırlı), Doğuluyu “suçlu” görmektedir. Doğulunun işlediği suç Doğulu olmaktır ve aslında böyle bir şeyin Avrupa mantığına yahut izana müracaat edilmeden yazılabilmiş oluşu, böyle bir fasit hükmün ne denli çok taraftar bulabileceğinin yanılgısız kanıtıdır. Yani Doğulu davranışı denilen normlardan herhangi bir sapmanın, gayritabû olduğu düşünülüyordu. Buna. bağlı olarak Cromer'in Mısır'dan son “senelik” raporu, Mısır milliyetçiliğinin “tamamen yeni bir fikir”, “Mısır toprağından değil, Doğu'dan neşet eden bir filiz” olduğunu söylüyordu. (8).

Sanırım adil olmak için, Cromer ve Balfour'ım yazılarında ve siyasetlerinde devamlı karşımıza çıkan “kabul edilmiş” bilgi birikimini, Oryantalist düşünüşün ana. kaidelerini hakkı ile değerlendirmemiz gerekecektir. Oryantalizmin sömürgeciliğin müdafaası (kılıcı, rationalisation) olduğunu söyleyip işin içinden çıkmak, Oryantalizmin “iş olup bittikten” sonra değil, “işin başında” sömürgeciliği ne denli haklı gösterdiğini görmemek olur.. İnsanlar (aradaki farklar ister gerçek ister hayali olsun) dünyayı her zaman bölgelere bölmüşlerdir. Balfour'un ve Cromer'in memnuniyet'le "kabul ettikleri o mutlak “Doğu-Batı” ayırımının

ortaya çıkması seneler hatta” yüzyıllar almıştı. Pek tabii sayısız keşif seyahatleri yapılmıştı. Gerek ticaret gerek savaş yoluyla temaslar olmuştu. Fakat bunun ötesinde, onsekizinci yüzyılın ortasından itibaren Doğu ile Batı arasındaki ilişkide iki ana öge vardı.- Bunların biri Avrupa'da Doğu hakkındaki sistematik bilginin artışı idi. Bu bilgiyi sömürgecilik kadar “yabancı” ve “olağan dışı” olana karşı duyulan ilgi kamçılıyor ve o sırada gelişmekte olan bazı bilim dalları, etnoloji (ırk-bilim), mukayeseli anatomi, filoloji (dilbilim) ve tarih tarafından kullanılıyordu. Dahası, bu sistematik bilgiye, roman yazarlarının, şairlerin, mütercimlerin ve yetenekli gezginlerin ürettiği hatırı sayılır ölçüde bir literatür de eklenmekteydi. Avrupa-Doğu ilişkilerinin diğer özelliği de, Avrupa'nın her zaman, “hakim” demesek de “güçlü” mevkide oluşuydu. Bunu sözlerle gizlemenin bir mânâsı yok. Doğrudur, Balfour'un Doğu medeniyetlerinin “büyüklüğünü” kabul edişinde olduğu gibi, güçlünün zayıf ile olan alâkası gizlenebilir yahut küçültülebilir, fakat (Batı da, ki biz burada bununla ilgileniyoruz) gerçek ilişki, siyasi olsun, kültürel olsun, hatta dini planda bile, güçlü ortak ile zayıf ortak arasındaki bir ilişki gibi görülmekteydi...

Aradaki ilgiyi ifade etmek için, birçok terim kullanılmaktaydı. Tipik olarak Balfour ve Cromer bunlardan birçoğunu kullanıyorlardı. Doğulu mantıksızdır, azgındır (dinsiz), çocuk ruhludur, “sapkın”dır. Böylece Avrupalı makuldür, fazıldır, olgun ve “normal” dir. Fakat; bu ilişkiyi canlı tutmanın yolu her zaman bir şeyi vurgulamaktır. O da Doğulunun farklı fakat kendine has tamamen organize bir dünyada yaşadığı ve bu dünyanın iç insicamını temin edici kendi milli kültürel, ve epistemolojik (bilgisel) sınır ve ilkelere sahip olduğudur... Fakat Doğulunun dünyasına anlaşılmadığını ve şahsiyetini kazandıran şey, onun kendi çabalarının bir ürünü değil, daha çok Batı için Doğu demek olan “tüm bir bilgisel manipulasyonlar dizisi” idi. Bu suretle kültürel münasebetin müzakere etmekte olduğum iki özelliği bir araya gelmiş oluyor: Doğu bilgisi, kuvvetten ileri geldiği için, bir anlamda Doğu'yu, Doğuluğu ve onun dünyasını yaratmaktadır. Cromer'in ve Balfour'un dilinde, Doğulu (mahkemede olduğu gibi hakkında hüküm verilen, (müfredat programında olduğu gibi) etüt edilen ve anlatılan, (okul yahut hapishanede olduğu gibi) disipline edilen, (bir zooloji el-kitabında olduğu gibi) resmedilen birşeydir. Mesele şu ki, bütün bu durumlarda Doğu'lu, hakim çerçeveler tarafından kapsanmakta ve temsil edilmektedir. Nereden geliyor bu hakim çerçeveler?

Kültürel güç kolayca müzakere edebileceğimiz bir-şey değildir ve elimizdeki kitabın amaçlarından biri, Oryantalizm' bir kültürel tahakküm konusu olarak anlatmak ve tahlil etmektir. Yani, önce' büyük ölçekte materyali tahlil etmeden (kültürel güç gibi belirsiz ve çok önemli bir konuda genellemelere giderek) kendimizi tehlikeye atmamak gerekir. Ama başta, Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyıl Batısını ilgilendirdiği kadarıyla, Doğu'nun ve onun içindeki herşeyin tamamen zelim değilse de, Batı'nın ıslahatçı etütüne muhtaç olduğunun “varsayıldığı” söylenebilir Sanki Doğu sınıfa, mahkeme salonuna, hapishaneye, resimli el kitabına hapsedilmişti. O halde Oryantalizm, Doğulu nesneleri inceleme, eleştirme, tetkik, hüküm, disiplin yahut yönetim için sınıfa, mahkeme salonuna, hapishane yahut el kitabına yerleştiren “Doğu bilgisidir...”

Yirminci yüzyıl başlarında, Balfour ve Cromer gibileri, söylediklerini söyledikleri tarzda söyleyebiliyorlardı, çünkü ondokuzuncu yüzyılınkinden de daha eski bir Oryantalizm geleneği, onlara gerekli kelimeleri, teşbihleri, hitap sanatını ve rakamları sağlamaktaydı. Fakat Oryantalizm, Avrupa'nın yahut Batı'nın “yeryüzünün büyük kısmına hükmettiği” şeklindeki bilgiye güç katıyor ve ondan güç alıyordu. Oryantalist müessese ve muhtevadaki ilerleme devresi, Avrupa'nın misli görülmemiş genişleme devresi ile çakışır: 1815'ten 1914'e kadar Avrupa'nın direkt sömürge hakimiyeti yeryüzü karalarının % 35'inden % 85'ine çıktı. (9) Her kıta etkilendi, ama en çok Afrika ve Asya,. En büyük iki imparatorluk İngiliz ve Fransız imparatorluklarıydı. Bunlar bazı işlerde müttefik, diğer bazılarında da birbirlerinin

hasmı durumundaydılar. Doğu'da, Akdeniz'in doğu kıyılarından Hindiçin'e ve Malaya'ya kadar, bu ikisinin sömürgeleri ve imparatorluk nüfuz sahaları bitişik, ekseriya üstüste ve sık sık da kavga konusu idi. Fakat İngilizler ve Fransızlar, birbirleri ile (ve “Doğu” ile) “en şiddetli, en aşına ve en karmaşık biçimde,” Yakın Şark'ta ve Arap Yakın Şark'ı ülkelerinde, kültürel ve ırki özellikleri İslâm'ın belirlediği farzedilen sahada,, karşı karşıya geldiler... Ondokuzuncu yüzyılın çoğunda., Lord Salisbury'nin 1881'de ifade ettiği gibi, bunların Doğu hakkındaki ortak görüşü problemliydi .• “Karşınızda... ilgilendiğiniz ülkenin iç işlerine burnunu sokmaya kararlı... inançlı bir müttefikiniz varsa, yapacağınız üç şey vardır: “Lanet olsun, al” demek. Tekelleşmeye gitmek, yahut paylaşmak. Vazgeçersek Fransa'yı Hindistan yolunun üstüne koymuş olurduk: Tekelleşmeye gitmek savaş tehlikesi demektir. Onun için pay etmeye karar verdik.” (10) Ve paylaştılar... Nasıl, şimdi göreceğiz.. Ancak paylaştıkları sadece memleket yahut kâr ya da yönetim değildi; bu benim Oryantalizm dediğim entellektüel kudretti. Bir mânâda Oryantalizm yaygın, bazı cephelerinde karar birliği edilen, bir malûmat kütüphanesi yahut arşivi idi. Arşivi toplu tutan şey bir “küme” fikir (11) ile, değişik şekillerde etkin olduğu görülmüş birleştirici birtakım değerlerdi. Bu fikirler Doğuluların davranışını açıklıyordu; Doğululara bir zihniyet, bir tip, bir hava kazandırıyor; en önemlisi bu fikirler Avrupalıların Doğuluları belirli özellikleri olan bir olgu olarak görmelerini ve ele almalarını sağlıyordu. Fakat her dayanıklı fikir kümesi gibi Oryantalist fikirler Doğulu denilen insanları olduğu kadar, Batılı yahut Avrupalı denilen insanları da etkiledi. Kısacası Oryantalizm pozitif bir doktrinden ziyade düşünceye getirilmiş bazı sınırlamalar olarak daha iyi düşünülebilir ve anlaşılabilir. Eğer Oryantalizmin özü Batı üstünlüğü ve Doğu zilleti arasındaki silinmez ayırımı ise, o zaman Oryantalizmin, gerek gelişme gerek sonraki tarihi sürecinde söz konusu ayırımı nasıl de-rinleştirdiğini, hatta katılaştırdığını kaydetmeye hazırlanın. Ondokuzuncu yüzyılda İngiltere, Hindistan ve başka yerlerdeki yöneticilerini ellibeş yaşına basar basmaz emekli etmeyi siyaset edinince, Oryantalizm hadisesine yeni bir incelik karıştı. Artık hiçbir Doğulu bir Batılıyı yaşlı ve bozuk halinde görmeyecek, hiçbir Batık baskı altındaki ırkın gözünde “dinç, akıllı, ve cevval genç bir Raca” dışında bir intiba (12) bırakmayacaktı. ..

Oryantalist fikirler Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyıllarda birtakım farklı biçimler kazandı. Herşeyden önce, Avrupa'da Avrupa mazarından miras kalan geniş bir Doğu literatürü vardır. Onsekizinci yüzyılın sonu ile Ondokuzuncu yüzyılın başı bence çağdaş Oryantalizmin başlangıcını belirler ve bir özelliği vardır: Edgar Quinet'in demesiyle bir “Doğu rönesansı” vücuda gelmiştir. (13) Aniden çok sayıda politikacı ve san'at-çıya “Çin'den Akdeniz'e kadar uzanan Doğu hakkında yeni bir biliş” “oluşmuş” gibi göründü. Bu şuurun sebebi kısmen yeni bulunan ve tercümesi yapılan Sansk-ritçe, Farsça ve Arapça metinlerdi; Bu yeni şuur Doğu ile Batı arasında yeni farkına varılmış bir alâkanın da neticesiydi. Benim gayem bakımından, Yakın Doğu ile Avrupa arasındaki ilişkinin bam teli Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgali idi. Bu işgal birçok bakımdan bir kültürün bir başka ve daha güçlü bir kültür tarafından gerçek anlamda bilimsel biçimde gaspının tipik örneğidir. Zira Napolyon'un Mısır'ı işgali ile birlikte Doğu ile Batı arasında öyle süreçler harekete geçti ki, bunlar hâlâ bizim kültürel ve siyasi perspektifimiz üzerinde etkindir. Ve Napolyon'un seferi, çeşitli konuları kapsayan büyük bilgi anıtı “Mısır'ın Tasviri” (Description de L'Egypte) ile, Oryantalizm için bir sahne yahut dekor temin etmiş oldu. Çünkü Mısır ve arkasından da öteki İslâm ülkeleri “Doğu hakkındaki etkin Batı bilgisinin” yaşayan vilâyeti, laboratuvarı, tiyatrosu sayılıyordu. Napolyon serüvenine biraz daha sonra döneceğim...

Napolyon nev'inden tecrübelerle Batı'daki bilgi kaynağı olarak Şark, modernize oldu ve Ondokuzuncu, Yirminci yüzyıl Oryantalizminin aldığı ikinci bir şekil de budur. Ele alacağım devrenin başından itibaren Oryantalistler arasında bir heyecan vardı. Bu onların bulgu, deneyim ve görüşlerini uygun çağdaş terimler içinde verme, Doğu hakkındaki fikirlerini çağdaş gerçekler ile halkalama heyecanı idi. Örneğin Re-nan'ın 1848'deki Sami dili

araştırması günün çağdaş dilbilgisini, ırk teorisini istimal ediyordu; bunlar bir yandan onun Oryantalizmine otorite kazandırırken diğer yandan da Oryantalizmi gelip geçici yahut gerçekten etkili düşünce akımlarına maruz bırakıyordu. Oryantalizm'e emperyalizm, pozitivizm, ütopycilik, tarihçilik, Darwinizm, ırkçılık, Freudculuk, Marksizm ve Spenglerizm karışmıştır. Fakat Şarkiyat'ın, diğer doğal ve sosyal bilimler gibi, araştırma ölçüleri, cemiyetleri ve kendi kurumu olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda bir yandan bu sahanın önemi artarken, bir yandan da Asya ve Doğu Cemiyetlerinin (Societe Asiatique, The Royal Asiatic Society, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, American Oriental Society) itibarı yükseliyordu. Bütün Avrupa'da Doğubilim dalında verilen profesörlüklerin sayısı da artmaktaydı. Sonuç olarak Oryantalizmin yayımı için eldeki imkânlarda bir teraküm oluşturmaktaydı. Fundgraben des Orients (Doğu Vesikaları, 1809) ile başlayarak Oryantalist “sürelî yayımlar”, bilgiyi ve ilgi konularını arttırdı..

Ancak bu faaliyetin ve bu kurumların pek azı hür bir biçimde var ve ihya oldular, çünkü bunların aldığı üçüncü bir şekil muvacehesinde, Oryantalizm Doğu hakkındaki düşünüşe sınırlamalar getirdi. Bir devrin en fazla nüfuz sahibi yazarları, Flaubert, Nerval yahut Scott gibi adamlar bile Doğu hakkındaki deneyim ve sözleri bakımından tahditler altında idiler. Zira Oryantalizm neticede gerçeğe siyasi bir bakış açısı idi ve bunun yapısı, aşına olunuian ile (Avrupa, Batı, yani “biz” ile) olunulmayan (“Doğu”, “onlar”) arasındaki farkı arttırmaktaydı.. Bu görüş bir mânâda iki dünya yarattı ve sonra da o iki dünyaya hizmet verdi. Doğulular kendi dünyalarında yaşıyorlardı, biz kendi dünyamızda, yaşıyorduk. Teorik görüş ve maddi hakikat birbirine omuz verdi, birbirini ayakta tuttu, destek oldu. Batılı, münasebet bakımından daha hürdü; güçlü kültür onunki olduğu için, Disraeli'nin “büyük Asya gizemi” dediği şeye girebiliyor, onunla güreşip-ona şekil ve mânâ verebiliyordu. Ancak-bence göz ardı edilen, bu Avrupalı nüfuzunun mahdut dili, böyle bir kavrayışın getireceği nisbi kısıtlamalardır. Ben derim ki, Oryantalistin gerçeği hem gayrıbeşeri, hem de inatçıdır. Kurumlan ve etkisi gibi kolu bugüne kadar uzanır.

Ama acaba Oryantalizm nasıl işledi, nasıl işliyor? insan bunu nasıl aynı zamanda tarihi bir olgu, bir düşünüş tarzı, çağdaş bir problem ve maddi bir gerçeklik olarak ele alabilir? Cromer'i bir kez daha düşünün. Kendisini kabul ettirmiş bir teknisyen fakat aynı zamanda Oryantalizmin nimetlerinden istifade de eden birisidir. Bir ilk cevap almamıza yardımcı olabilir. “Vesayet Altındaki Ulusların Yönetimi” adlı-eserinde bireylerden oluşan İngiliz ulusunun nasıl birkaç merkezi umdeye bağlı kalarak o çok geniş imparatorluğu yöneteceği sorununu halletmeye çalışıyor. Cro-mer kitapta, Anglo-Saxon şahsiyete ve bir uzman olarak da yerlinin sahip olduğu bilgiye sahip olan “mahalli memur” ile, Londra'da evindeki merkezi otoriteyi birbirleriyle kıyaslıyor. Bunların birincisi, “mahalli konulara imparatorluğun menfaatlerini zedeleyecek hattâ tehlikeye atacak şekilde yaklaşabilir. Merkezi otorite işte bu sebepten ortaya çıkacak her tehlikeyi bertaraf edecek mevkideair.” Acaba neden? Çünkü bu otorite “makinenin-değişik kısımlarının ahenkli bir şekilde işleyişini temin” edebilir ve “mümkün mertebe, sömürge hükümetinin karşı karşıya olduğu şeraiti anlamaya çalışsa gerekti.” (14) Cromer'in dili muğlâk ve gösterişsiz, fakat muradını anlamak zor değil. Cromer'in gözlerinin önünde Eaat'da kurulu bir tahttan Doğu'ya açılan ve onu kucaklayan, bu arada merkezi otoriteyi besleyen ama onun kumandasında olan bir güç vardır. Makinanın Doğudaki kollarından içine dolan malzeme (beşeri öz, maddi varlık, bilgi, artık neyi sayarsanız) bu makine tarafından işleminden geçirilmekte, daha, fazla güce dönüşmektedir. Mütihazsıs, Doğulu materyalin kullanışlı hale gelmesini hemen sağlar: Örneğin, Şarklı hemen tahakküm altındaki ulus olur, Şark zihniyetinin timsali olur ve bütün bunlar ana ülkedeki otoritenin yücelmesi içindir. “Mahalli Çıkarlar” Doğu'daki özel çıkar konulandır. “Merkezi Otorite” tüm imparatorluk topluluğunun umumi menfaatidir. Cromer'in iyi tesbit ettiği bir konu bilginin toplum tarafından kullanılışıdır, (ne denli özel olursa olsun bilginin “önce bir

uzmanın elinden” geçtiği daha sonra otoriteye tabi sosyal sistemin muhatabı olduğudur. Mahalli ve merkezi menfaatler arasındaki alış-veriş karmaşıktır ama- kuralsız değildir.

Cromer bir imparatorluk memuru olarak, imparatorluk dahilinde yöneticilik yapmış birisi olarak “kendi gerçek etüt konusunun da insan” olduğunu söylüyor. Pope insanlığın gerçek etüt konusunun insan olduğunu söylediğinde “fakir Hintli” de dahil bütün insanları kastediyordu; Cromer’in “da”yı kullanışı aklımıza belirli insanların, örneğin Doğuluların, gerçek etüt konusu olarak ayrı bir yeri olabilmış gibi bir şey getiriyor. Bu mânâda Doğuluları incelemenin hakiki yolu Oryantalizmdir. Bu nitelik itibarıyla başka bilgi türlerinden ayrı olmakla birlikte neticede, sınırlı olduğu için, (bilginin tamamını saran, bilgiyi destekleyen ve ona kullanım sahaları temin eden maddi ve sosyal gerçeklik için) yararlıdır. Doğudan Batıya garip bir varlık nizamı içinde bir hükümlerlik düzeni kurulmuştur. Bu en güzel ifadesini Kipling’in satırlarında bulan bir düzendir:

“Katır, at, fil, binek öküzü herneyse sürücüsüne itaatkârdır. Sürücüsü de çavuşu dinler, çavuş da teğmenin emirlerine uyar, teğmen de yüzbaşıya kulak verir, yüzbaşı da binbaşıya, binbaşı albaya, albay bu tümenlere komuta eden tuğgenerale, tuğgeneral tümgenerale itaat eder. Tümgeneral Genel Vahi'ye bağlıdır. Genel Vahi ise İmparatoriçe'nin hizmetkârıdır.” (15)

Bu felâket komuta zincirine rabitasını veren ve Cromer'in “ahenkli işlerlik” dediği şeyi husule getirebilen Oryantalizm, Batının gücünü ve Doğu'nun güçsüzlüğünü de (tabii Batı gözünden) beyan edebilir. Söz konusu güç ve söz konusu güçsüzlük, dünyayı Oryantalizm ile yapıldığı gibi, iki büyük bölüme, (“köklü bir farklılık” teşkil ettiğine inanılan bir şey nedeniyle) gerilim halinde birbirleriyle ilişkilerde bulunan iki üniteye ayıran her görüş için kaçınılmazdır. Çünkü bu, Oryantalizmin ortaya attığı “başlıca entellektüel sorundur.” İnsan insan gerçekliğini, o gerçeklik hakiki biçimde bölümlere ayrılmış gibi gözüküyor ise de birbirinden belirli hatlarla, ayrılmış kültürlerle, tarihlere, gelenek, cemiyet Jıatta ırklara bölüp sonra bunun sonuçlarına insan olarak katlanabilir mi? İnsan olarak sonuçlara katlanmaktan kastım, şunu sormaktı: Acaba diyelim insanları “biz” (Batılılar) ve “onlar” (Doğulular) diye ikl3/e ayıran ifadenin getireceği düşmanlıktan kaçınmanın bir yolu var mıdır? Zira bu tür ayırımlar tarihen ve gündelik hayatımızda, sonucu, (ekseriya pek beğenilecek amaçlar için olmamak kaydı ile), bazı insanlar ile başka bazı insanlar arasındaki farklılıklara dikkat çekmek olmuş olan afaki ifadelerdir. İnsan Doğulu ve Batılı gibi kategorileri (bu kategorilerin Balfour ve C rom er taraf mdan kullanılışı gibi) tahlil, araştırma ve kamu politikasının hem başlangıç hem de nihayet noktası olarak kullandığında, sonuç genellikle ayırımın kutuplaşması (Doğulunun daha Doğu'lu Batılı'nın daha Batılı hale gelmesi) ve farklı kültürler, gelenekler ve toplumlar arasında insanca ilişkinin tahdite uğramasıdır. Kısacası, çağdaş dönemine girişinden bu yana, “yad” ile uğraşan bir düşünce şekli olarak Oryantalizm, “tipik olarak” böyle “Doğu ve Batı” türünden sıkı ayırımlara tesanüd eden bir bilgi dalının (tamamıyla müessir) bütün eğilimlerini göstermiştir: Düşünceyi Doğu yahut Batı kompart-manına sevk etmek Bu eğilim Batı'daki Oryantalist teori, uygulama ve değerlerin ta merkezinde olduğu için, Batı'nın Doğu'dan üstün olduğu fikrine bir “bilimsel hakikat” statüsü tanınmaktadır. Çağımızdan seçeceğimiz bir-iki örnek bu gözlemi fevkalâde izah edecektir. Elinde iktidar bulunan insanların zaman zaman karşılarındaki dünyayı gözden geçirmeleri doğaldır. Balfour bunu sıkça yapmaktaydı. Çağdaşımız Henry Kissinger de yapıyor bunu ama her zaman “İç Yapımız ve Dış Siyaset” adlı eserinde olduğu kadar samimi olamıyor. Sergilediği tablo gerçek bir tablodur, burada, A.B.D. dünya üzerindeki davranışını bir yanda içerdeki güçlerin, öte yanda da dışardaki hakikatlerin baskısı altında yönlendirmek zorundadır. Onun için sadece bu sebeple dahi Kissinger'in öğretici yazısı dünya ile A.B.D. sırasında bir “kutbiyet” hasıl etse gerektir- tabii, ilâveten Kissinger bilinçli ve selâhiyet sahibi birisi olarak, yakın tarihi ve mevcut gerçekliği nedeniyle gücü ve hakimiyeti dünya tarafından pek gönüllü olarak tanınmayan “önde gelen

Batılı güç” hesabına konuşmaktadır. Kissinger'in sezilerine göre A.B.D. nin sanayileşmiş, gelişmiş Batı ülkeleri ile olan temasında, gelişmekte olan ülkeler ile bulunulan temaslara nazaran daha az sorun çıkar. Ve yine, günümüzde A.B.D. ile kendilerine Üçüncü Dünya Ülkeleri adı verilen uluslar arasındaki ilişkiler konusundaki hakikat (bu uluslara Çin, Çin Hindi, Yakın Doğu, Afrika ve Güney Amerika dahildir) bu ilişkilerin dikenli bir sorun getirdiğidir, ki Kissinger de bunu gizley emeni ek -edir...

Kissinger'in söz konusu kitabında akışı belirleyen, dil âlimlerinin “karşılıklı iki şey” (Binary Oppositi-on) C*J dedikleri şeydir. Yani, Kissinger dış politikada iki üslûbun (önbilişsel ve politik), iki tekniğin, iki devrenin, vb. olduğunu göstermektedir. Kendisi argümanının tarihi bölümünün sonunda çağdaş dünya ile karşı karşıya kaldığında, bu mantığa bağlı olarak onu ikiye bölüyor, yani kalkınmış ülkeler ile kalkınmakta olan ülkeler. Birinci yarı, yani Batı, “dış dünyanın gözlemcinin dışında olduğu fikrine, ve bilginin verilerin (herhalde doğru olarak) kaydedilmesinden ve tasnif edilmesinden ibaret,ûlclüğü nosyonuna, kalben bağlıdır.” Kissinger'in bu ifade için öne sürdüğü delil, kalkınmakta olan ülkelere cereyan etmemiş olan New-ton devrimidir, Newton düşüncesinin hasıl ettiği ilk tepkiyi yaşamayan kültürlerde, gerçek dünyanın hemen tamamıyla gözlemcinin içinde olduğu şeklindeki Nevvten-öncesi görüş kalmıştır.” Netice olarak Kissin-ger'e göre, “gözleme dayanan gerçekliğin birçok yeni ülke için önemi, Batı için olan öneminden çok farklıdır zira o gerçekliği keşif sürecinden geçmiş değildirler.” (16)

Kissinger Cromer gibi değil. O'nun Doğulunun “kesin konuşmaktan” aciz olduğunu kanıtlaması için Sir Alfred Lyall'ın sözlerine müracate ihtiyacı yok. Söylediği şey herhangi özel isfaati icap ettirmeyecek kadar karşısında durulmaz bir şey. Bizde bir Newton devrimi oldu; Onlarda olmadı. Düşünürler olarak biz onlardan daha iyiyiz. Pekâlâ, güzel.- ve nihayet hatlar, hemen tamamıyla Balfour ve Cromer'in çizdiği gibi çiziliyor. Ama Kissinger ile İngiliz emperyalistleri arasına 60 küsur sene girmiş bulunmaktadır. Çok sayıda savaş ve devrim kesin olarak kanıtlamışlardır ki, (Kissinger'in hem “kesin düşünüşten yoksun” geri kalmış ülkelere hem de Vienna Kongresinden evvelki Avrupa'ya yamadığı) Newton-öncesi peygamberane Cönbilişsel) üslûb, tamamen de başarısız değildir. Bu yüzden de yine Balfour ve Cromer'in tersine Kissinger bu Newton öncesi bakış açısını saygı ile anmak gereğini duymaktadır. Çünkü bu bakış “çağımızdaki devrimci kaynaşma karşısında büyük esneklik getirmektedir.” Böylelikle Newton-sonrası (gerçek) dünyada insanların görevi “bir buhranın bunu emretmesini beklemeden uluslararası bir düzen kurmaktır.” Başka türlü söyleyecek olursak, yine bizler, kalkınmakta olan ülkeleri istiap edecek bir dünya kurmanın yolunu bulmak zorundayız. Acaba bu Cromer'in görüşüne, yani kalkınmakta olan ülkelere muhalif bir merkezi otoriteye faydalı olmak üzere kurulmuş “ahenkli bir şekilde işleyen” o makinaya benzemiyor mu?...

Kissinger, dünyayı Newton-öncesi ve Newton-son-rası gerçeklik anlayışı gibi iki bölüme ayırırken, sözlerine kaynak teşkil eden bilginin şeceresini bitmemiş olabilir. Ama onun yaptığı ayırım, Doğuluları Batılılardan ayıran Oryantalistlerin yapageldikleri ayırım ile özdeştir. Ve Oryantalizmin ayırımı gibi Kissinger'ınki de, (tavrının görünürdeki tarafsızlığına karşın) “değer bağımsız” değildir. Böylelikle “peygamberane”, “kesinlik”, “dahili”, “gözleme dayalı (ampirik) gerçeklik”, ve “düzen” gibi kelimeler eserin orasına burasına serpiştirilmiştir ve bunlar ya. çekici, aşına olunan, arzulanır faziletleri, ya da korkutucu, garip, nizamsız kusurları tanımlamaktadır. Göreceğimiz gibi geleneksel Oryantalist de, Kissinger de kültürler arasındaki farklılığın, ilk planda onları ayıran bir savaş alanı hasıl ettiğini, ikinci olarak da, (üstün bilgi ve hazır gücü ile) Batı'yı “ötekini” denetlemeye, içine almaya, yönetmeye çağırdığını fehmirmektedirler.. Bugünlerde böylesine militan ayırımların hangi tesiri yarattığının ve hangi harcamalarla ayakta durduğunun kimseye söylenmesine ihtiyaç yoktur...

Bir başka hikâye Kissinger'in tahlili ile kuyruk kuyruğadır, hattâ yanyanadır. 1972 Şubat sayısında Amerikan Psikiyatri Dergisi (American Journal of Psychiatry) Harold W. Guddenin bir makalesini yayınladı. (A.B.D. Dışişleri Bakanlığı'na bağlı İstihbarat ve Araştırma Bürosu üyeliğinden emekli olarak biliniyor.) Yazının başlığı “Arap Dünyası”, üslûbu ve muhteviyatı Oryantalist zihni eğilimin tipik misalidir. Çift sütunlu dört sayfalık yazısında 100 milyonu aşkın insanın 1300 senelik tarihi bir devre içinde psikolojik portresini çizen Gudden, görüşlerine me haz olarak tam dört kaynak sayıyor: son günlerde “Trablus” üzerine yazılmış bir eser, Mısır Gazetesi El-Ehram’ın bir nüshası, Oriente Moderno dergisi, ve şöhretli Oryantalist Mecid Hadduri'nin bir eseri. Makalenin iddiası, bizim. açımızdan “acaip” fakat Araplar için “normal” olan şeyi, “Arap davranışlarının sebeplerini” ortaya koymak. Bu hayırhah başlangıçtan sonra yazar Arapların “toplumsal uyuma” verdikleri önemi belirtiyor: Arap kültürü utanma ve utandırma, üzerine kuruludur, prestij kazanmak için teba ve müşteri edinilir (not olarak yazar şunu söylüyor: “Arap toplumu her zaman müş-teri-patron ilişkilerine tesanüd etmiştir, bu gün de böyledir.”); Araplar yalnız, çatışma durumlarında “uzuvları” olduğunu hatırlayabilmektedirler; “prestij” yalnız başkalarına hükmetme yeteneğine dayalıdır; utanç (utanma/utandırma) kültürü (o nedenle de İslâm) intikamı fazilet haline sokmaktadır. (Burada Gudden muzafferane bir eda ile Ehram gazetesinin 29 Haziran 1970 günkü nüshasına işaret ediyor): Mısır'da 1969'-da, mücrimleri yakalanan 1070 cinayet vakasından % 30'unun hakiki yahut farazi hastalıklara mukabele için, % 31'inin de akıtılan kanın öcünü almak için işlendiği anlaşıldı.” Batılı görüş açısından “Araplar için yapılması en makul şey sulh ise de... Araplar için bu mantık geçerli değildir. Çünkü Arap sisteminde “objektif olmak” bir değer ifade etmemektedir.”

Glidden sözlerine heyecanla devam ediyor: “Ne gariptir ki, Arap değerler sistemi bir yandan toplum içinde tam bir dayanışma talebinde bulunurken, aynı zamanda, fertler arasında o dayanışmanın canına okuyacak bir tür rekabeti de teşvik etmektedir.”; “başarman herşey demek olduğu” ve “gayenin vasıtayı meşru kıldığı” yer Arap toplumudur; Araplar “doğal olarak”, “ifadesini toplumsal şüphe ve güvensizlikte bulan, “topyekûn husumet” adı da verilen bir endişenin belirlediği “bir dünyada yaşamaktadırlar”; Arap hayatında, İslâm'da da olduğu gibi kısas teamülü son derece gelişmiştir; Arap'ın intikam ihtiyacı herşeyden önce gelir, aksi takdirde Arap “nefsini mahveden” bir utanç duyacaktır. Onun için “Batılılar sulha değerler eşelinde yüksek bir yer veriyor” diye ve “bizim zamanın değeri konusundaki bilincimiz son derece gelişik” diye bunun Araplar için de böyle olduğunu sanmamalıyız..... Yine Glidden diyor ki: “Esasında, (Arap değerlerinin kaynağını teşkil eden) Arap aşiret toplumunda sulh değil çekişme doğal hali teşkil ediyordu.. Çünkü talancılık iktisadın iki ana dayanağından biri idi.” Bu münevver tebligatın amacı sadece Batılı ve Doğulu değerler eşelinde “öğelerin nisbi mevkilerinin ne denli farklı olduğunu” göstermektir. Görüyorsunuz ya, basit. (17)

Bu, Oryantalistin kendine güveninin şahikasıdır. “Durup dururken beyan olunmuş uslamlamalar” hakikat mevkiinden mahrum bırakılmamıştır; Doğululara mal edilen hiçbir vasıflar listesi gerçek Doğuluların davranışını izahtan aciz değildir. Bir yanda Batılılar öte yanda \$&, Arap-Doğulular vardır; birinciler rasyonel, barışçı, hürriyetçi, mantık yanlısı, gerçek değerleri muhafazaya yeteneklidirler, içlerinde tabii şüphe yoktur (bu faziletler değişik şekilde de sıralanabilir); ikincilerde bu şeylerin hiçbirisi bulunmamaktadır. Acaba Doğu hakkındaki hangi külü ve fakat kesin görüş doğurmaktadır bu hükümleri? Hangi özel maharetler, muhayyel baskılar, hangi müessese ve gelenekler, hangi kültürel güçler üretiyor Cromerin, Baifo-ur'un ve çağdaş devlet adamlarımızın Doğu hakkındaki görüşlerinde gözlemlediğimiz bu benzerliği?...

II — TASAVVUR ÜRÜNÜ BİR COĞRAFI AYIRIM VE KAZANDIĞI ÜSLÜPLAR

Doğu'nun Oryantalize Edilişi

Kesin konuşmak gerekirse, Oryantalizm ciddi bir tahsil sahasıdır. Hristiyan Batı'da, Oryantalizm'in (Şarkiyatçılığın) resmi varlığının, 1312'de, Viyana Kilise Konseyinin “Paris, Oxford, Bolonya, Avinyon ve Salamanka'da, Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice hakkındaki bir dizi kürsü kurulmasına ilişkin kararı ile ortaya çıkmış olduğu kabul edilir. (18) Ne var ki Oryantalizm hakkındaki herhangi bir sözün, yalnızca meslekten Oryantalist olan kişiyi ve onun eserlerini değil, ayrıca Doğu adı verilen coğrafi kültürel, linguis-tik, ve etnik birim üzerine oturmuş bir tetkik sahası nosyonunu da ihata etmesi gerekir. Ve şüphe yoktur ki, tetkik sahası “ihdas olunan” birşeydir. Zaman içinde bunlar insicam ve bütünlük kazanırlar. Çünkü âlimler kendilerini gözlerinin önündeki “mutabakata şayan” gibi duran o şeye değişik biçimlerde adarlar. Ama yine de söylemeye gerek yok sanırsız .• bir bilim sahası kendini ona en çok adanmış kişi (ki bunlar ekseriya bilim adamları, profesörler, uzmanlar, vb.dir.) tarafından iddia, edildiği kadar basit bir biçimde tanıma gelmez. Ayrıca dilbilim, tarih yahut ilahiyat gibi en geleneksel bilgi sahalarında (disiplin) dahi bir bilgi sahası o denli toplu değişime uğrayabilir ki, konunun “her işe yarayan bir tanımı” hemen hemen olanaksızlasın Muhakkak bu bazı ilginç nedenlerle Oryantalizm için de varittir...

Konu Oryantalizm olduğu zaman bilimsel ihtisaslaşmadan coğrafi bir “saha” olarak bahsetmek, hayli kaidedir. Buna göre belli başlı üniversitelerde foranice Yunanca, Arapça ve Kildanice'nin talimi için kürsü açılması emredil-mekteclir. Bu öneri, Arapların Hristiyanlaştırılmaları için en iyi yolun Arapça öğrenmek olduğunu dile getiren Raymond Luli'a aitti. Her ne kadar kaide tesir icra etmedi is© de, bunun sebebi Doğu dili öğretecek çok az sayıda öğretmen bulunmasıydı ve bu kaidenin kabulü Batr'da misyonerlik fikrinin ilerlemesine işaretler. Daha evvelce de Gregory X Moğolların hrısıyanlaşmasını ümid etmiş, Prancisyen biraderler büyük gayret ve görev heyecana ile Asya'nın derinliklerine kadar ilerlemişlerdi. Bu ümidier tahakkuk etmedi, ama misyonerlik ruhu gelişimini sürdürdü.” Yine bkz. Johann W. Pück, “Avrupa'da 20. Yüzyılın Başlarına Kadar Araplarla İlgili Tetkikler”, (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955).şaşırtıcıdır çünkü kimsenin aklına buna simetrik (adı Oksidantalizm, Garbiyat) olan bir tetkik sahası gelmeyeceği bellidir. Oryantalizm'in o kendine özgü, hatta “egzantrik” tavrı zaten başta göz önündedir. Zira her ne kadar, birçok bilimsel sahada “insani” materyale karşı tavır alınması sözkonusu ise de (bir tarihçi bugüne has özefİDİr bakış zaviyesinden insan geçmişi ile uğraşır), sosyal, lengüistik, siyasi ve tarihi çok sayıda, gerçekliğe karşı sabit, hemen hemen bütünü ile de “coğrafi” bir tavır belirlemek kolay kolay birşeye teşbih edilemez. Bir Klasik Sanat ve Edebiyat bilgini, bir Latin Dili ve Medeniyeti uzmanı, hatta bir Ameri-kanist (Amerikan kültürleri uzmanı) dünyanın nisbe-ten mütevazi bir bölümü üzerinde çalışır, ki bu bir kesimin dahi tamamı değildir. Ama Oryantalizm hayli “coğrafi açlığı” olan bir sahadır. Ve Oryantalistler geleneksel olarak kafalarını Doğu'ya ait olan şeylere yormuş oldukları için (kendilerine Oryantalist diyenler, İslâm Şeriatı uzmanını da, Çin lehçeleri uzmanı, yahut Hint dinleri uzmanını da Oryantalist sayarlar) Oryantalizmin o muhteşem genişliğinde ve de detaylara olan o düşkünlüğünde gördüğümüz bir özelliği onun belli başlı özelliklerinden birisi olarak bellememiz gerekiyor: Bu, “genişlik” ve ayırd etmeksizin içerme ile sonsuz bir “alt başlıklar” icad etme kapasitesidir.

. Bütün, bunlar Oryantalizmin akademik bir bilgi sahası (disiplin) olduğuna işaret ediyor. Oryantalizm'-deki “izm” bu disiplinin başka her türlü disiplinden ayrı olduğunu iyice belli etmeye yaramaktadır. Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak tarihi gelişiminde kaide,

“seçiciliğin artması” değil, “kapsayışın büyümesi” olmuştur. Erpenius ve Guilaume Postel gibi Rönesans Oryantalistleri ilk planda kitabı Mukaddes'de adı geçen memleketlerin dilleri konusunda birer m tehasıstırlar. Postel hiçbir mütercime ihtiyaç duymadan Asya'yı Çin'e kadar gezebileceğini övünerek belirtmekteydi. Ekseriyet itibarıyla, onsekizinci yüzyıl ortalarına kadar, Oryantalistler, Kitab-ı Mukaddes  limleri, Sami dili tahsil eden kimseler kendilerini ölüm uzmanı, (yahut da, Cizvitler  ince tahsil etmeye karar vermiş olduklarından) Sinolog saymakta idiler. Tüm Orta Asya, Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısına, Anquetil Duperron ile Sir William Jones Avest ve Sanskrit dillerinin olağanüstü zenginliğini anlaşılır bir biçimde ortaya koyana kadar, Oryantalizm tarafından akademik bakımdan ele geçirilmiş değildi. On-dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Oryantalizm akim alabildiğince geniş bir bilgi hazinesiycli. Bu yeni ve muzaffer seçkin bilgiler manzumesinin mükemmel iki göstergesi mevcuttur. Bunların birisi Ray-mond Schvvab'ın “La Renaissance Orientale” (Doğu R -nesansij adlı eserinde verdiği, kabaca 1765-1850 yılları arasındaki devreyi kapsayan ansiklopedik Oryantalizm anlatimid.tr. (19)

Avrupa bu devrede eğitimi profesyonellerin Doğu'ya ait şeyleri bilimsel olarak keşfedilşleri bir yana, ortalıkta bir “Orientalia” (*) salgını var gibiydi, ve bu o devrin her belli başlı şairini, yazarını ve düşünürünü etkilemekteydi. Schwab'ın kanaatine göre, “Orien-tal” sözcüğü, Asya'ya ait olan herşeye karşı duyulan amatör ya da profesyonel bir ilgiyi belirtmektedir, ki bu da m kemmeden, Doğu- zl , “esrarengiz, deruni, yaratıcı” olan şeyler ile anlamdaştır. Bu, Avrupa'nın Rönesans'ın en hareketli zamanında Eski Yunan ve Ro-ma'ya (Latin Kültürüne) karşı hissettiği heyecanın bu kez Doğu yönüne intikalidir. 1829'da Victor Hugo istikametlerdeki bu değişimi şu şekilde görüyordu: “XIV. Louis zamanında Elenist olunurdu. şimdi Oryantalist olmak icap ediyor.” (20) O nedenle bir Ondokuzuncu yüzyıl Oryantalisti ya bir  lim (Sinolog,  l mi Etütler  limi, Hindu-Avrupa Dilleri âlimi) ya yetenekli bir hevesk r ( rn. “Doğulular” acili eserde Hugo, “Doğu Batı Divanı”nda Goethe), ya da her ikisi idi. (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel.)...

(*) Orientalia: Doğu'ya ait şeyler (ve bunlara duyulan ilgi) m n smdadır.

Oryantalizmin Viyana Konseyinden bu yana ne denli genişlediğine işaret olan ikinci gösterge, Ondokuzuncu yüzyılda bu sahada tutulmuş olan zabıtlardır. Bu dalda, en ayrıntılı eser, Jules Mohl'un, 1840-1867 yılları arasında Oryantalizm'd e vukubulmuş kaydade-Đer herşeyin kaydını içeren “Yirmi-yedi Yıllık Oryantalist Etüt” adlı iki ciltlik eseridir. (21) Mohl Paris'teki Asya Cemiyeti'nin K tibi i li. Paris ise 19. yüzyılın ilk yarısından daha fazla bir zaman “Oryantalist Dünya” nm (“VValter Benjamin'e göre ise 19. yüzyılın) “Başkenti” idi. Mohl'un cemiyette elinde tuttuğu mevki, Oryantalist saha ile i  içe idi. Söz konusu yirmiye y ls resince Avrupa'n bilim adamının Asya'ya deĐĐin bir çalışması olup da, Mohl'un “şark Etütleri” başlığı altındaki tutanağına geçmiş olmaması imkânsız gibidir. Tabii onun kayıtları basımı yapılan, yayımlanan çalışmalar ile ilgilidir. Oryantalist bilim adamlarını ilgilendirecek basılı malzemenin boyutları ise dev s dır. Arapça, sayısız Hint lehçeleri,  branice, Pehlevi dili, Asuri dili, Babil dili, Moğolca,  ince, Burma dili, Mezopotamya dili, Java dili: “Oryantalist” başlık altındaki filolojik çalışmaların listesi bitecek gibi değildir. Dahası, anlaşıldığı kadarı ile, Oryantalist  alışma demek, metin çevirisi ve neşriyatından tutun da, geçmişe yahut günümüze ait, bilinen her Asya ve Kuzey Afrika medeniyeti üzerinde n mizmatik (paralar ile ilgili) antropolojik, arkeolojik, sosyolojik, iktisadi, tarihi, edebi ve kültürel etüt demektir. G stav Dugat'ın “XII.-XIX. Yüzyıllarda Avrupa Oryantalistleri” adlı eseri (1868-1870) (22) belli başlı şahsiyetler üzerinde duran seçici bir eserdir, ama içeriği Mohl'un eserinden daha, az kabarık değildir.

Fakat bu hikmet avcılığının “kör bölgeleri” yok değildi. Akademik Oryantalistler tetkik ettikleri cemiyet ya, da dilin daha ziyade “klasik devresine” ilgi duymaktaydılar. Tek beli başlı istisnası Napolyon'un Mısır Enstitüsü olmak üzere, yüzyılın son senelerine kadar çağdaş, yaşayan Doğu'nun bilimsel tetkikine pek dikkat sarf edilmedi. Dahası, ele alınan Şark ekseriyeti ile bir yazılı metinler evreni idi; “Doğu'nun tesirini' nakil yolu” kitap ve yazmalar idi: Eski Yunan Kültürünün etkisini Rönesans'a taşıırken olduğu gibi, göze hitap eden, heykel ve kil işleri gibi san'at eserleri değildi.. Hatta bir Oryantalist ile Doğu arasındaki uyuşmanın dayanağı bile metinsel idi. O kadar ki, bir rivayete göre, Ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, bazı Alman Oryantalistleri sekiz tane kolu olan Hint heykelini görünce tamamen keyifleri kaçmış (23) İlim tahsil etmiş bir oryantalist ihtisasına konu olan ülkede seyahat ederken, aklında devamlı ilmini tahsil ettiği medeniyet hakkındaki o 'sarsılmaz' soyut, veciz hükümler vardır. Oryantalistler bu müthiş hükümleri yerinde tatbik ederek kanıtlamaktan başka birşeyle pek ilgilenmezlerdi. Anlayışsız (), dejenere () yerli halk üzerindeki tatbikatları da pek başarılı olmazdı. Nihayet Oryantalizmin gücü ve şümulü, yalnızca Şark hakkında hatırı sayılır miktarda kesin müsbet bilgi üretmekle kalmamış, aynı zamanda tali-düzeyde, bir bilgi de yaratmıştır. Kendine özgü bir yaşamı olan, “Şark” masalında, Esrarengiz Doğu” efsanesinde “Asyalının lakaytlığı” nosyonunda yaşayan bu bilgiye, V. G. Kiernan haklı olarak “Avrupa'nın Toplu Şark Rüyası” adını vermiştir. (24)

Bu durumun mes'ut bir sonucu 19. yüzyılda belli bir sayıda önemli yazarın Şark heyecanı duymuş olmalarıdır.: Sanırım, ifadesini Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald, vb.'nin eserlerinde bulan bir Oryantalist eser Janrı'ndan bahis pekâlâ yerinde olacaktır. Ne var ki, beraberinde kaçınılmaz olarak dillerden düşürülmeyen Doğu mitolojisini, yalnızca çağdaş tutumların ve avamın önyargılarının sonucu olmayan.

Vico'nun “ulusların ve bilim adamlarının kendini beğenmişliği” dediği şeyin ürünü de olan bir Doğu'yu getirecektir. Yirminci yüzyılda görüldüğü kadarı ile bu tür malzemenin siyasetteki kullanımına hâlihazırda işaret etmiş bulunmaktayız...

Bugün bir Oryantalist II. Dünya Savaşına kadar olan devrede olduğu gibi kendisi için hemen Oryantalist demeyecektir. Ama bu terim örneğin üniversitelerin Şark dilleri ya da Şark medeniyetleri gibi programlarında yahut kürsülerinde hâlâ işe yaramaktadır. Oxford'da hir “Şark Fakültesi”, Princeton'da “Şark Tetkikleri Kürsüsü” vardır. Daha 1959'da ingiliz hükümeti bir komisyonu “Üniversitelerde Şark, Slav, Doğu Avrupa ve Afrika tetkikleri konusundaki gelişmeleri teftiş... gelecekteki gelişmeler konusunda mütalâa yürütmek, hazırlanan öneriler konusunda danışmanlık etmek” le görevlendiriyordu.. (25)

1961'de Hayter Raporu adı ile yayımlanan raporda, “Oryental” kelimesinin genel içeriğinden rahatsızlık duyulmuşa benzemiyordu, kelime aynı mânâ genişliği ile Amerikan üniversitelerinde de gündelik kullanım sahibiydi. “İngiliz-Amerikan Bilimleri” sahasının en büyük ismi H. A. R. Gibb de kendisi için Arabist (Arap Kültürleri Uzmanı) değil, Oryantalist (Doğu Kültürleri Uzmanı) etiketini uygun buluyordu. Gibb, Oryantalizm için çirkin “saha tetkiki, bölge çalışması” (area study] kelimesini öne sürüyor, bu şekilde saha tetkikleri ile Oryantalizmin birbirini karşılayacak coğrafi başlıklar olduğunu benimsetmeye çalışıyor-

du. (26) Ama bence bu bilgi ile coğrafya arasındaki çok daha ilginç bir bağıntıyı dâhiyane bir biçimde hasıraltı ediyor. O bağıntıyı kısaca ele almak isterim .Sayısı pek çok belirsiz arzuların, güdü ve tahayyüllerin getirdiği dikkat dağılmasına rağmen, insan aklı ısrarla Ciaude Levi-Strauss'un “Somutlar Bilgisi” dediği şeyi (27) formüle eder (kalıplar, biçimler) gibidir. Sözelimi, bir kabile, çevresindeki her yapraklı şeye belli bir yer, işlev, önem atfeder. Bu çim ve çiçeklerin bir çoğunun işe yarar yanı yoktur,- ama Levi Strauss bakın ne eliyor: zihninin nizamı ihtiyacı vardın, ve gerekli nizam “her şeyi diğerinden ayırdederek ve kaydederek,

akim farzettği her şeyi emin, her arayışta bulunabilecek bir yerde muhafaza ederek”, o suretle bir “çevreyi” oluşturan nesneler ve kimlikler çer-çevresinde eşyaya (şeylere) “oynayacak bir rol” vererek temin edilir.. Bu tür ilkel tasnifin kendine özgü bir mantığı vardır, ama yeşil yaprağın bir toplumda kerem sembolü olup bir başkasında hayra alâmet addedilme-yişinin mantığının kaideleri ne akla gelebilecek şekilde-akli ve ne de evrenseldir. Şeyler arasındaki ayrımların seziiişinde daima o kontrol edilemeyen “rast-gelelikten” bir ölçü mevcuttur. Bu ayrımlar bir şeyi de içine alır. Banlar bazı değerlerdir ki, eğer tam olarak araştırılabilse, tarihlerinde aynı rastgelelik ölçüsü belki görülecektir. Moda konusunda bu gerçek apaçıktır. Acaba niçin dalgalı kıvrımlı peruklar, bağcık yakalar, ve tokalı ayakkabılar bir çıkıp bir kayboluyor? Cevabın bir kısmı “faide”, bir kısmı da modanın iç güzelliği ile aâkalıdır. Fakat biz oy birliği ile tarihin kendisi gibi, tarihteki herşeyin de insan yapısı olduğunu kabul edersek, o zaman bir çok şeye ya da yere, (ya da zamana) roller verilip, mânâlar yüklenebileceğini ve bu tayinlerin “yapıldıktan sonra” nesnel geçerlilik de kesbedeceğini anlayacağız kanaatindeyim. Bu özellikle nisbeten alışılmışın dışında olan (örneğin yabancılar melezler, yahut “normal dışı” davranış gibi) şeyler konusunda, geçerlidir.

Tabii ki bazı belirgin nesnelerin “akıl yapısı” olduğunu, bu nesnelerin objektif varlık sahibi gibi dururken, esasen yalnızca muhayyel bir gerçekliği haiz bulunduklarını öne sürmek son derece mümkündür. Birkaç dönümlük arazi üstünde yaşayan bir grup insan kendi toprakları ile bitişik arazi, ve onun ötesindeki “barbarların toprağı” dedikleri saha, arasında, sınırlar tayin edeceklerdir. Yani, kişinin aklında “bizim.” dediğı aşına bir mekân, ve “onların” dediğı yabancı bir mekân tayin etmesi şeklindeki bu evrensel teamül son derece rastgele olabilen bir “coğrafi ayrımlar ihdas etme” biçimidir. Burada “rastgele” kelimesini kullanıyorum çünkü “bizim toprağımız - barbarların toprağı” türündeki muhayyel coğrafya öteki tarafın, barbarların, bu ayrıma “evet” demelerini gerektirmez. “Bizim” hudutları zihinlerimizde tesis etmemiz yeterlidir; “onlar” hemen “onlar” olurlar, ve gerek topraklan, gerek zihniyetleri “bizimki”nden farklı oluverir. Belli bir dereceye kadar çağdaş ve iptidai cemiyetler kimliklerini böyle “dolaylı bir yoldan” kazanıyor (*) gibidirler. Beşinci yüzyılda yaşamış bir Atinalı kendisini Atinalı hissettiğine e, gayri-barbar da hissetmiş olsa gerektir. Coğrafi hudutlar, sosyal, ırksal, ve kültürel hudutlara (umulabileceğı şekilde) eşlik ederler. Ne var ki birçok defa kişinin kendisinin yabancı olmadığına şükredişi sağlam bir yabancı bilgisine mûstenid değildir, kişi kendi toprağının ötesi hakkında sağlam bir bilgi sahibi değildir. O boşluk her türlü faraziye, yakıştırma, ve zan ile. doluyor gibidir...

(*) Başkasını icad ile kendini buluyor.

Fransız filozof Gaston Bacheiard kendisinin Mekânsal Esintiler adım verdiği şeyin bir tahlilini yazmıştır. (28) Diyor ki: içinde vaki olan şeyler nedeniyle bir eve bir dostluk, gizlilik, selâmet atmosferi çöker. Bu gerçek yahut muhayyel olabilir. Bir evin objektif mekânı (köşeleri, koridoru, kileri odaları) o evin “şiiysel” olarak haiz olduğı nitelik yanında hiçtir. O nitelik ise ekseriya “adını koyabileceğimiz ve hissine varabileceğimiz” muhayyel veya mecazi bir değeri haizdir: Yani bir ev perili, sıcacık, hapishane gibi, ya da büyü (sihirli) olabilir. Böylece mekân bir tür şiiysel işlemle duygusal hatta rasyonel mânâ kazanmaktadır. O şiiysel süreç içinde anlamsız boşluklar, boş uzantılar bizim için anlam ifade etmeye başlamaktadırlar. Aynı süreç zaman için de geçerlidir. “Çok eskiden”, “başlangıçta”, yahut “Zamanın sonunda” gibi devrelere yüklediğimiz (hattâ onlar hakkında bildiğimiz) şeylerin çoğı şaircedir, insan eseridir. Orta, Mısır Krallığını araştıran bir tarihçi için “çok eskiden” sözünün çok belirli bir mânâsı olacaktır, ama,, bu mânâ bile, insanın çağımızdan çok değişik ve çok uzak bir zamanda saklandığını hissettiğı hayâl ürünü, yarısı uydurma niteliğı dağıtmaya yetmemektedir. Zira şüphe yoktur ki muhayyel coğrafya ve tarih yardımıyla akıl, kendisine yakın alan ile uzak olan arasındaki mesafe ve farkı resmetmekte, bu suretle kendisi

hakkındaki kavrayışı derinleşmektedir. Sık sık “Keşke 16. yüzyılda yaşasaydım” yahut “Keşke Tahiti’de olsaydım” şeklinde duygulara kapılırız ya, işte böyle durumlarda da aynı gerçek vakidir...

Tabii zaman ve mekân veya daha doğrusu tarih ve coğrafya hakkındaki tüm bilgilerimizin herşeyden evvel muhayyel, (tasavvur ürünü) olduğunu iddia etmenin bir mânası yok, Avrupa’da ve A.B.D.’de etkileyici başarılar kazanmış pozitif tarih ve pozitif coğrafya diye şeyler var. Bilim, adamları bugün dünya hakkında, onun mazisi ve bugünü hakkında örneğin Gib-bon’ın çağında bildiklerinden daha fazla şey bilmek-teler. Ama bu demek değildir ki onlar bilinmesi gereken herşey/i biliyorlar (yahut daha önemlisi, onların bilgileri benim yukarıda bahsini ettiğim tasavvur ürünü coğrafi ve tarihsel bilginin etkisini esaslı şekilde dağıtıp yok etmiş değildir.) Burada bu tür tasavvur ürünü bilginin tarih ve coğrafya için bir sızıntı mı, yoksa onları aşmakta mı olduğuna dair bir karar vermemiz gerekmez. Şimdilik sadece diyelim ki; bu bilgi, karşımızdadır ve “yalnızca müsbet bilgi” gibi bir görünüm de arzetmemektedir, ondan ziyadedir.

Avrupa’da ta eskiden beri Şark, deneysel olarak Şark hakkında bilinen şeyden “daha ziyade” bir şeydi. R. W. Southern’ın zarif bir biçimde kanıtladığı gibi, (29) hiç olmazsa 18. Yüzyılın başlarına kadar Avrupa’nın Şark Kültürünün bir şubesi yani İslâm Kültürü hakkındaki anlayışı “cahilce” fakat karmaşıktı.

Çünkü görünüşe göre Doğu ile ilgili şeylere maledi-len özellikler her zaman belli bir Şark fikri etrafında kümelenmiştir, ne tam cehalet vardır, ne tam bir bilgi. Evvela Şark ile Batı arasındaki ayırım çizgisini ele alalım. Bu ayırım İLYADA yazıldığı senelerde tam tekemmül etmiş gibidir. Neredeyse Doğu demek olan iki nitelik Aeschylus’un bilinen ilk Atina piyesi “Persler” adlı eseründe, ve Öripid’in bilinen son Atina tiyatro eseri “Bakae”sinde kendini sergilemektedir... Aşilus Kralları Serkis komutasındaki ordularının Yunanlılara yenik düştüğünü haber alan Persliileri saran yası dile getirir. Koro şu ağıtı okuyor:

Yasa büründü
Asya diyarı.
Kalktı gitti Serkis, ahi
Serkis yenildi, vâh ki vâh
Böyle bilmemişti Serkis
Kim derdi denizde yenilir Serkis
Oysa Daryus,
Susalı o sevgili komutan,
Tek erinin burnunu dahi kan atmamış ti. (30)

Burada mühim olan Asya’nın Avrupa’nın tahayyülü yolu ile dile gelişidir. O yolla ise Avrupa, denizlerin ötesindeki o “diğer” dünyaya karşı muzafferdir. Asya’ya lâıyk görülen boşluk, kayıp ve felâket hislendirdi, bundan böyle hep biçilecek olan kaftan ela odur; bir de yas: çünkü daha önceleri Asya daha güçlüdür, hatta Avrupa’ya karşı muzafferdir...

Attik yarımadasında yazılmış, Asya özelliklerine en ziyade sahip “Bakae-Şarap Tanrısı’nın Nedimleri” adlı eserde, Dionisos (Şarap Tanrısı) Asya asıllı olarak gösterilir, ve oyuna hayli Şark gizemi karışır. Teb kralı Penteus, anası Agav ve başka Nedimler tarafından öldürülür. Penteus’un suçu, Dionisos’un gücünü ve ulûhiyetini reddetmektir, cezası böylece korkunç olur, ve oyun bu garip tanrının müthiş gücünün genel kabulü ile son bulur. “Bakae”nin çağdaş müfessirleri oyundaki olağanüstü enteilekt ve estetiği gözden kaçırmamışlardır; fakat şu “ilâve tarihsel ayrıntıdan” kaçış da olmamıştır.: “Muhakkak ki (yazar) Öripid, ‘Dionisos inanışının’ (Anadolu ve Doğu Akdeniz ülkelerinin dinleri olan ve gereksiz yere uzayıp giden o bunaltıcı Peloponnes Savaşı sırasında Pire ve Atina yolu ile Yunanistan’a nüfuz etmiş olan)

Bendis, Sibel, Sabaziyus, Adonis ve İsis gibi dinler karşısında aldığı yeni biçimden etkilenmişti.” (31)

Bu iki oyunda Doğu'yu Batı'dan ayıran iki özellik Avrupa'lmm tasavvur coğrafyasının esas öğeleri olarak kalacaktır, iki kıta arasına bir hat çizilmiştir. Avrupa güçlü ve mümmeyizdir; Asya yenik ve sönüktür. Aşilus Asya'yı Serkis'in anası yaşlı Pers Kraliçesi'nin ağzından konuşturur, onunla, “temsil eder.” Doğu'ya sesini veren Avrupa'dır; bu ses verme ihtiyacı, bir kuklacıya değil, hayat veren, temsil eden, can veren, aşına, olunan hudutlar ötesindeki sessiz ve tehlikeli mekânı biçimleyen sahici bir yaratıcıya aittir. Oyun yazarının anladığı biçimde Asya'yı temsil eden orkestra ile, Oryantalist bilim adamları etiketi arasında bir “benzerlik” vardır. Bu ikincisini de o geniş, eni sonu bellisiz Asya'yı kapsamakta, fakat onun üzerinde gözlerini sempatiden çok tahakkümle gezdirmektedir. Bir de Doğu'nun “tehlike oluşu” söz konusu. Doğu'nun aşırılıkları ne mantığa ne akla sığmaktadır. Bunlar normal değerlere zıt oldukları gibi bir de garip çekicilikleri vardır. Doğu'yu Batı'dan ayıran fark Penteus'un işin başında içlerine ateş düşmüş Nedimleri şiddetle reddedişinde sembolize ediliyor. Daha sonra kendisi nedim olduğunda öldürülür, ama fikrini değiştirip Dio-nisos'a yenildiği için değil, daha ziyade Dionisos'un-kini önemsemediği için Öripid'in seyirciye vermek istediği ibret, oyunda iki yaşlı ve bilgili kişinin (Kad-mus ile Tiresyas) varlığı ile kendisini belli ediyor. Bunlar, insanları yalnızca “makam”ın yönetemeyeceği, “hikmet” diye bir şey olduğu, bunun da yabancı güçlerin gücünü tam ölçüp tartmak, mahir şekilde onlarla uzlaşmak olduğu kanaatindedirler. (32) Bundan böyle Şark'ın gizemleri ciddiye alınacaktır, bunun azımsanmayacak sebeplerinden biri de bunların Batı'nın “haris ve güçlü, akılcı” zihniyetine yeni temrin imkânları sağlamalarıdır...

Fakat Doğu ile Batı arasındaki ayırım gibi bir ana .ayırarı, özellikle medeniyetin normal girişimleri seyahat, fetih, yeni tecrübeler gibi dışadönük faaliyetlerle sonuçlandıkça, başka küçük ayrımlara yol açar. Kadim Yunan ve Roma'da coğrafyacılar, tarihçiler, Se-zar gibi popüler şahsiyetler, hatibler ve şairler ırkları, bölgeleri, muletleri ve zihinleri birbirinden ayırıcı “tasnif ölçülerini” hayli zenginleştirmekteydiler; bunun çoğu nefse-hizmet iai, ve Romalıların ve Yunanlıların başka insanlardan üstün olduğunu kanıtlamaya yarıyordu. Ama Doğu'ya duyulan alâkanın kendi tasnif ve hierarşi geleneği mevcuttu. En azından M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren, ne tek seyyah, ne de gözünü Doğu'ya- dikmiş hırslı tek Batılı temsilci Herodot'un (tarihçi, seyyah, yorulmaz bir merak sahibi, yazıcı) ve İskender'in (savaşçı, kral, fatih, bilim adamı) kendisinden evvel Doğu'ya gitmiş olduğunu bir an olsun aklından çıkarmadı.. Bu suretle Şark, ikiye ayrıldı: Herodot, İskender ve bunların izleyicilerinin bildiği, gördüğü, fethettiği şark diyarları ile daha bilinmeyen görülmemiş, fethedilmemiş diyarlar... Belli başlı “Doğu-İçi” sınıflamalar Hristiyanlık tarafından ikmal olundu: Bir Yakın Doğu vardı, bir Uzak Doğu vardı, bir bilinen Doğu (Ki buna. Rene Grousset “Levent (Doğu Akdeniz) İmparatorluğu” diyor) (33), ve bir Yeni Doğu vardı. Bu suretle Şark, (zihindeki coğrafyada) kişinin, “eskiyi yeni bir kuruluşla kurmak için Aden'e yahut Cen-net'e döner gibi” döndüğü bir eski dünya ile, kişinin, “Kristof Kolomb'un Yeni Bir Dünya kurmak üzere Amerika'ya gelişi gibi geldiği” bütünüyle yeni bir mekân oldu . (Ne gariptir Kolomb'un kendisi Eski Dünya'ının yeni bir kısmını keşfetmiş olduğunu düşünmüyordu.) Muhakkak bu iki Şark'ın ne biri ne öbürü safi olarak şu şey ya da bu şey değildi. İlginç olan bu iki Şark'ın arzettiği dalgalanmalar, bunların insanı baştan çıkaran anlamlılığı, ile her ikisinin kafayı gerek dinlendirmek gerekse karıştırmaktaki yetikiikleridir...

Şimdi Doğunun, özellikle de Yakan Doğu'nun nasıl olup da Batı'da eski çağlardanberi onun “bütünleyici zıddı” olarak bilindiğini ele alalım. Ortada İncil vardı, bir de ilerleyen Hristiy anlık... Marco Polo gibi ticaret yollarının, haritasını çizen ve düzenli bir alışveriş sisteminin kaidelerini ortaya koyan gezginler vardı. Onu Lodovico di Varthema ve Pietro della Valle

izlediler. Mandeville gibi masal yazarları vardı. Bir yanda tabii, İslâm başta olmak üzere, insana hûşû veren Doğulu fetih hareketleri vardı. Bir yanda, başta Haçlılar olmak üzere “savaşçı hacılar” vardı. Netice olarak bu deneyimlere ait yazılı eserlerden, belli bir iç yapıya sahip “bir arşiv” çıkmaktadır. Bu malzemeden ise kısıtlı sayıda tipik başlıklar elde ederiz: Yolculuk, Tarihçe, Rivayet, Klasik Tip, Tartışma. Doğu'ya bakarken kullanılan mercekler bunlardır, ve bunlar Doğu ile Batı arasındaki yüzleşmenin lisanını, algılanış tarzım ve biçimini belirlemektedir. Ne var ki sayısı çok fazla olan yüzleşmeye belli bir hüviyet veren şey biraz evvel sözünü ediyor olduğum dalgalanmadır. Tam mânâsıyla yabancı ve uzak olan bir şey, su ya da bu sebeple, giderek daha. aşına olunan bir statü iktisab etmektedir, insan giderek şeyleri “yepyeni” ya da “apaçık” gibi biçimlerde değerlendirmekten kaçınır oluyor.. “Orta” kategoriler ortaya çıkmakta, o suretle kişi yeni şeyleri, ilk kez gördüğü şeyleri, evvelce bildiği birşeyin yeni hüviyetleri olarak görme imkânını elde etmektedir. Özde böyle bir kategori, yeni "malûmatı mâseden bir yol olmaktan ziyade, şeylerin belli ve kurulu bir tarzda görülüşünü engelleyebilecek bir tehlike unsurunu denetleme yoludur. Eğer zihin birdenbire herşeyi kökünden değiştiren (Orta Çağlar da Avrupa'da İslâm'a Bakış Tarzı gibi) yeni bir hayat biçimiyle başa çıkmak zorunda ise, genel çerçevesinde tepki muhafazakâr ve savunucudur. İslâm'ın daha önceki bir deneyimin (bu örneğimizde Hristiyanlığın) uydurulmuş bir şekli olduğuna hükmlenmektedir. Tehdit unsurunun sesi boğuntuya getirilir, aşına değerler te'yid olunur ve neticede akıl, karşı karşıya olduğu şeyleri ya “orijinal” ya da “mükerrer” diye niteleyerek üzerindeki basıncı azaltır. O gün bu gün İslâm'ı “idare cihetine gidilmiştir.” Yeniliği ve mânâsı kontrol altına alınmıştır, ki böylece, (İslâm'ın kendini çok fazla belli eden yeniliği kendi basma bırakıldığı takdirde mümkün olmuş olamayacak) bazı zor anlaşılır ayırmalar böylece mümkün olsun. Onun içindir ki, genelinde Doğu, Batı'nın aşına olana duyduğu tiksinti ile, yenilikten dolayı hissettiği heyecan (ve korku) arasında gider gelir.

Ama ne zaman İslâm söz konusu olsa Avrupa'nın saygısı olmasa da korkusu uyanmıştır. Hz. Muhammed'in 632'de ölümünden sonra İslâm'ın önce askeri, daha sonra, da kültürel ve dini hegemonyası müthiş bir biçimde büyüdü.. Önce İran, Suriye ve Mısır, sonra Anadolu ve Kuzey Afrika Müslüman orduların eline geçti. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda ıspanya, Sicilya ve Fransa'nın bazı kısımları fethedildi. 13. ve 14. yüzyıllara gelindiğinde İslâm Doğu'da tâ Hindistan'a, Endonezya'ya ve Çin'e hükmetmekteydi. Ve bu olağanüstü şaddın karşısında Avrupa'nın tepkisi korkudan ve bir çeşit hûşûdan daha ileri gidemiyordu. İslâm'ın fetihlerine şahit olan Hristiyan yazarların Müslümanların ilmi ile, yüksek kültürleri ve ihtişamları ile pek ilgileri yoktu. Gibbon'a göre bunlar “Avrupa günlüklerinin en karanlık ve durgun zamanına rastgeldiler.” (Biraz memnuniyetle şunu ekler: “Avrupa'da bilim çıkılaberi, sanırım Oryantal tetkikler duraklama, hatta gerileme devrine girdi..”) (34)

Hristiyanların Doğulu ordular hakkındaki alışılmış kanaati şu idi: “bunlar arı kümelerini andırıyorlardı, ama darbeleri ağırdı... herşeyi yıkıp yok ediyorlardı.” 11. Yüzyılda Monte Casino'daki bir din adamı Erchembert bunları yazmaktaydı. (35)

İslâm'ın “şiddet, yıkım, belâ (Şeytan), ve nefret verici barbar sürüleri” haline gelişi boş yere değildir. Avrupa'da İslâm sadmesi çok uzun sürdü. 17. yüzyılın sonuna kadar “Osmanlı Tehlikesi” Avrupa'nın baş-ucunda bekledi. Bu bütün Hristiyan âlemi için sürekli bir tehlike demektir ve zamanla Avrupa medeniyeti o tehlikeye de, onun getirdiği kültüre de bünyesinde yer açtı. Onun büyük olaylarına, büyük şahsiyetlerine, erdemlerine ve kötü yanlarına Batı hayatının bir parçası olarak yer ayırdı. Samuel Chew'nun klasik eseri “Hilâl ve Gül” de anlattığı gibi, (36) Rönesans İngiltere'sinde “sıradan eğitim görmüş vasat zekâlı birisi” Londra sahnelerinde Osmanlı tehlikesinin Hristiyan Avrupa'ya uzanışını seyrediyor, ve ezbere biliyordu. Sözü getireceğimiz nokta şudur: İslâm hakkında hatırlarda kalan şey, onun Avrupa için teşkil ettiği büyük tehlikenin küçük bir izlenimi idi. Waiter Scott'un “Araplar”ı gibi,

Avrupa'nın Müslüman'ı, Osmanlı'yı, yahut Arap'ı anlatış biçimi her zaman o korku verici Şark'ı denetlemeye bir vesile kılınmıştır.. Bir dereceye kadar aynı şey günümüzün münevver Orientalistle-rinin metodları için de geçerlidir.

Bunların konusu “Doğu” olmaktan ziyade, Batılı okuyucu kitleye, korkutuculuğu azaltılmış olarak, “nakledilen Doğu” dur.

“Alışılmış olanın” bu şekilde tanınıp anlaşılmasında özellikle tartışılacak yahut ayıplanacak bir cihet yoktur; muhakkak ki bunlar bütün kültürler, bütün insanlar arasında cereyan etmektedir. Yalnız, benim vurgulamak istediğim şudur ?. Oryantalist de, Batıda, Avrupa'da Doğu hakkında düşünmüş yahut Doğu'ya gitmiş herhangi biri kadar bu tür zihinsel işleme başvurmuştur. Fakat bundan daha da önemlisi, netice olarak başımıza dikilen mahdut kelime haznesi ve mahdut izlenimdir. “İslâm'ın Batı'daki anlaşılması” konumuza mükemmel örnektir. Ve Nornian Daniel tarafından hayran olunacak bir üslûpla, ifade edilmiştir. İslâm'ı anlamaya çalışan Hristiyan düşünürlerin takıldıkları bir nokta, bir benzetmeden kaynaklanıyordu: Hz. İsa Hristiyan inanın temeli olduğuna göre, (pek tabii haksız olarak) Hz. Muhammed'in İslâm için mânâsının, aynen Hz. İsa'nın Hristiyanlık için taşıdığı mânâyı muadil olduğu varsayılmaktaydı. İşte bu yüzden ki İslâm'a tartışmak bir isim “Muhammedanizm-Muhammediik”, akabinde de Hz. Muhammed'e “düzenbaz” vasfı lâyük görülmüştür. (37) Böylesi ve bir çok yanlış kavrayıştan “öyle bir halka oluştu ki dışında bir şeyin olabileceği düşüncesi (*) ile dahi dışına taşımadı.....

(*) İmaginative Exteriorisation: “Beride (içeride) A gibi bir şey olduğuna göre ötede (dışarıda) da B gibi bir şey olmalı” şeklindeki düşünüş.

Hristiyanların İslâm anlayışı kendi içinde bir bütün kendi kendine yeterli idi.” (38) İslâm bir imge oldu ?—bu kelime Daniel'e ait ama bana Oryantalizm konusunda genel bir geçerlilik arz ediyor gibi geldi—. Bu imgenin fonksiyonu İslâm'ı temsil etmek değil, İslâm'ı Ortaçağ Avrupa'sının Hristiyan için ifade etmekte.

“Kur'an'ın manasını yahut Müslümanlara göre Kur'an'ın mânâsını, yahut herhangi bir durumda Müslümanların nasıl düşündüğünü, ne yaptığını ihmal etmekteki şaşmaz eğilim zaruri olarak şu mânâyı gelir: Kur'an'ı ve sair İslâmî öğreti Hristiyanları ikna, edecek bir biçimde takdim edilmekteydi. Ve yazarların ve halkın müslümanlarla aradaki sınırdan uzaklıkları arttığı nisbette giderek ipin ucunu daha fazla kaçırmış takdim şekillerinin kabulü imkân dahilinde olacaktı Müslümanların inandıkları şeyin, Müslümanların inandıklarını söyledikleri şey olduğu fevkalâde zorlukla sineye çekiliyordu Ortada,, (vakıaların getirdiği basınca rağmen) ayrıntıları mümkün olduğunca muhafaza edilen, genel çerçevesi ise asla terk edilmeyen bir Hristiyan tablo vardı. Nüans mesabesinde farklılıklar oluyordu, ama çerçeve müşterekti.. İsbetliliğin artması adına yapılan tashihler yeni keşfedilen zayıf air noktanın savunmasından, zayıflamış bir yapıya destek verilmesinden ibaretti. Hristiyan itikadı yeniden inşa, edilmek üzere bile olsa, istimlak edilemeyen bir yapı idi.” (39)

Hristiyanlığın bu pek müthiş İslâm anlayışı sayısız şekillerde güçlendiriliyordu. Bunlara (Orta Çağlarda ve Rönesans'ın ilk senelerinde olduğu gibi) değişik manzum eserler, aydınların tartışmaları, ve halkın hurafeleri dahildi. (40)

Bu çağda yakın Şark hemen tamamıyla Latin-Hristiyan Kültürünün dünya, görüşüne dahil edilmiş bulunmaktaydı. Chanson de Roiand (Kolandin Şarkısı) adlı eserde Arapların Muhammed'e ve Apoilo'ya taptıklarının söylenmesi gibi. R. W. Souther'in büyük bir başarıyla gösterdiği gibi, Onbeşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde ciddi Avrupalı düşünürler, ordularıyla Doğu Avrupa'ya uzanarak kendi başına kuvvet dengelerini bozan “İslâm hakkında

bir şeyin yapılması gerektiği” kanaatindeydiler. Southern eserinde 1450 ile 1460 arasındaki bir hadiseye yer veriyor. Burada dört aydın kişi, Segovia'lı John, Cusa'lı Nikola, Jean Genmain, ve Aeneas Silvius (Pius II), İslâm ile “Contra-ferentia” (Konferans) yoluyla baş etmeye çalışırlar. Fikir Segovia'lı John'a aittir: Tasarıya göre bu konferansla Hristiyanlar bütün Müslümanları imana getireceklerdi. “O konferansı hem siyasi hem de fevkalâde dini işlevi olan bir vasıta olarak görmekteydi, ve çağın insanının gönlüne hitap edecek sözlerle, konferansın halka- okunmasının on yıl sürmesi halinde bile, bunun savaştan daha az pahalı ve daha az tahripkâr olacağını ifade etti.” Dört adam arasında hiçbir anlaşma, olmadı, ama hikâye mühimdir çünkü bu hayli gelişik bir girişimdir. (Bede'den Luther'e uzanan genel Avrupa, girişimlerinin bir parçası.) Amaç Avrupa'nın önüne Şark'ı getirmek, Avrupa ile Şarkı aynı sahnede bir arada temsil etmek, o şekilde Müslümanlara İslâm'ın Hristiyanlığın bozulmaya, uğramış bir şeklinden başka bir şey olmadığını iyice izah etmektir. Southern sözünü şöyle noktılıyor:

“Gözümüze en çok şu çarpıyor: (Avrupalı Hristiyanlara ait) bu düşünce sistemlerinin hiçbiri izaha kalktığı olgunun (İslâm) herhangi doyurucu izahını yapmayı başaramamış, bu arada pratik olayları biçim-ıeyici bir tarzda etkilemeyi ise hiç başaramamıştır. Pratik düzeyde, hadiseler hiçbir zaman en akıllı gözlemcilerin tahmin ettiği kadar iyi ya da kötü çıkmadı; dikkat çekici bir husus da olayların hiçbir zaman sonuçlar konusunda güvenli ve iyimser olduğu zamanki kadar iyi çıkmayıdır. Peki (Hristiyanların İslâm'a bakış tarzında) bir ilerleme kaydedildi mi? Kendi kanaatimce bu ilerlemenin olduğunu söylemeliyim. Sorunun çözümü inatla kendini gizlemiş olsa da, problemin ortaya konuş biçimi giderek daha karmaşık, daha rasyonel, tecrübelerle daha çok bağlantılı hale geldi..... Orta çağlarda İslâm sorununa mesai hasreden bilim adamları aradıkları, arzuladıkları çözümü bulamadılar; ama başka insanlarda ve başka alanlarda başarıya yol açacak zihni alışkanlıklar ve kavrayış üstünlükleri kazandılar.” (41)

Souther'in tahlilinin en güzel kısmı, burada olsun, Batı'da İslâm'a bakış açılan konusunda verdiği kısa tarihçede olsun, neticede zamanla düzelen ve zamanla karmaşılaşan şeyin Batı'nın cehaleti olduğunu göstermesidir. Düzelen şey, sadece hacmi ve isabetliliği artan bir müsbet Batı bilgeliği değildir. Mesnedsiz inanışların kendilerine has mantığı, ve büyüme ve yok olma diyalektiği vardır. Orta Çağlarda Hz. Muham-med'e “(12. yüzyıldaki) Hür Ruh Elçileri”nin karakterine tekabül eden yakıştırmalar yapıyordu. “12. yüz-yüda Avrupa'da ortaya çıkmışlar, kendilerine iman ve biat edilmesini talep etmişlerdir.” Benzer biçimde Muhammed'e sahte bir vahy'in tebliğcisi gözüyle bakıldığı için, şehvetin, zilletin, livatanın ve bir dizi ihanetin mihveri haline geldi. Bu suçlamalar “mantıki olarak” onun sahte bir öğretiyi yaymasından çıkarılıyordu. (42)

İşte böylece Doğu lâfın gelişi temsilciler, temsil biçimleri kazandı. Bunların her biri evvelkine göre daha somut, Batı'nın acil herhangi bir ihtiyacına daha uygun idi. Sanki şöyle bir şey olmaktaydı: Avrupa bir kez sonsuz bir şeye mahdud libas içinde can vermek için uygun bir mevki bulmuştu, ve artık yaptığı şeyden vazgeç emiyordu. Şark, Şarklı, Arap, İslâm, Hintli, Çinli, her ne ise, aslında onların rağbet etmek zorunda oldukları bir Büyük Şey'in (İsa, Avrupa, Batı) “dolaylı isimleri” idi. Batı'nın Doğu hakkındaki bu ken-dine-dönük fikirlerinin zaman içinde kaynağı değişti, ama karakteri hiç değişmedi. Bu nedendir ki, 12. ve 13. yüzyıllarda Arabistan'ın “Hristiyan dünyanın bir ucunda, din kaçkınları için doğal bir sığınak” (43) olduğuna, Muhamed'in kurnaz bir dinsiz olduğuna inanıldığını görürüz. Yirminci yüzyılda ise İslâm'ın tali (ehemmiyetsiz) bir “Aryanı bidat” (*) olduğunu size eğitimli bir uzman, Oryantalist bir âlim söyleyecektir... (44)

Başta Oryantalizmi akademik bir saha olarak betimlemiştik. Şimdi bu betimleme yeni bir somutluk kazanıyor. Bir “saha” ekseriya, “kapatılmış” bir mekândır. Temsil (anlatım, dile getirme) fikri, tiyatrodakini çağrıştırır: Oryent, üstüne bütün Doğu'nun sıkıştırıldığı bir sahnedir. Bu sahne üzerinde, içinden çıktıkları bütünü temsil rolünü üstlenen şekiller görünecektir. O zaman Doğu, aşına olunan Avrupa âleminin ötesindeki tahditsiz.2)ir uzantı olarak değil, daha çok kapalı bir saha, Avrupa'ya bitişik bir tiyatro sahnesi gibidir. Oryantalist dediğimiz kişi, Avrupa'nın husule getirdiği bir bilgi dalında uzmandır. Bu uzmanlık, tiyatrocunun sahneye koyduğu oyunlar karşısında seyircinin tarihsel ve kültürel sorumluluğu (ve hassasiyeti) mesabesindedir. Bu Doğu sahnesinin derinliklerinde her bir parçası müthiş zengin bir âlemi çağrıştıran muazzam bir kültürel repertuar bulunmaktadır: Sfenks, Kleopatra, Aden, Truva, Sodom ve Gómere, Astarte, İsis ve Osiris, Saba, Babil, Cinler, Şark'tan Gelen Müneccimler, Ninova, Prester John, Hz. Muhammed, ve düzinelerle başkaları; yarı malûm, yan hayal ürünü dekorlar, bazan sadece isimler; Canavarlar, ifritler, kahramanlar, korkular, zevkler, arzular.. Avrupalının muhayyilesi büyük çapta bu repertuardan gıdalanmak-taydı. Orta Çağlar ile 18. yüzyıl arasında Ariosto, Mil-ton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes ile Ro-land Şarkısı'nın, Poema del Cid (Sid Şiiri'nin) yazarlarının eserlerinde Doğu'nun zenginliklerinden istifade ettiler. Bunu yaparken, son derece karışık olan hayallerin, fikirlerin, şekillerin genel hatlarına keskinlik kazandırdılar. Ayrıca,, bilgi sahiden artar gibi görünürken Avrupa'da münevver Oryantalist bilim addedilen çoğu şey, insanların hizmetine ideolojik efsaneler sundu...

Oryantalist tiyatroda dramatik form. (biçim) ile münevver görüntülerin nasıl bir araya geldiğinin muhteşem bir örneği Barthelemy d'Herbelot'nun “Doğu kitaplığı” adlı eseridir. Kitap, yazar öldükten sonra,1697" de Antoine Galland'ın bir önsözü ile yayımlanmıştır. Birkaç yıl önce yayımlanan “Cambridge İslâm Tarihlinin önsözünde, George Sale'in 1734'de yaptığı Kur'an tercümesine yazdığı önsöz ve Simon Ockley'in “Arapların Tarihi” (1708, 1718) adlı eseriyle birlikte, Doğu Kitaplığı'nın, (“Yeni İslâm anlayışına” boyut kazandırmak ve onu “Fazla, Eğitim görmemiş okuyucu kitlesine” mal etmek bakımından) “son derece önemli” olduğu ifade ediliyor. (45) Bu ifade, D'Herbelot'nun Sale'inki ve Ockley'inki gibi (İslâm ile sınırlı olmayan) eserini yeterli bir biçimde anlayamamaktadır. Johann H. Hottinger'in 1651'de neşredilen Historia Orientalis (Doğu Tarihi) adlı eseri hariç, Doğu Kitaplığı (Bibli-otheaue Orientale) 19. yüzyılın başlarına kadar Avrupa'da “standart müracaat eseri” olarak kaldı. Kitabın kapsamı muhteşemdi. 1001 Gece Masailan'nın ilk Avrupalı mütercimi ve hatırı sayılır bir Arap Kültür Uzmanı olan Galland, D'Herbelot'nun başarısını, girişiminin, genişliğine dikkat çekerek, daha önceki her-bir çalışma ile kıyaslamıştır. Galland'a göre D'Herbelot, Arapça, Farsça, ve Osmanlıca pek çok eser okumuştur. Bunun neticesinde o zamana kadar Avrupa'lı-lara kapalı kalan birçok Meseleyi araştırmak imkânını elde etti. (46) Önce bu üç dili içine alan bir sözlük tertip eden D'Herbelot bilâhare, hem gerçek hem hayal ürünü yanları ile Doğu Tarihi, ilahiyat, coğrafya, bilim ve sanat tetkiklerinde bulundu. Bunun peşinden de biri alfabetik sıra içinde bir “Kitaplık”, öteki bir antoloji olmak üzere iki eser sunmaya karar verdi. Bunların yalmz birincisini bitirebildi.

Gailand “Doğu Kitaplığı” hakkında, bunun esasen Doğu Akdeniz ülkelerini içine almak üzere düşünülmüş olduğunu belirterek hayranlıkla şunu ilâve ediyordu: Bu eserin kapsadığı zaman dilimi Âdem'in yaratılışı ile başlayıp, “içinde bulunduğumuz zaman” ile bitmemekteydi. D'Herbelot halk dilinde dolaşan rivayetlerde “çok çok eski” diye söylenen zamanlara, kaçlar, Âdem-öncesi yaratıklara kadar gidiyordu. Gaiiand'ın anlatımı bize Doğu Kitaplığı'nın “herhangi diğer” dünya tarihi gibi olduğunu söylüyor. Zira kitapta başarılmasına çalışılan şey Yaratılış, Nuh Tufanı, Babü'in Yıkılışı, vb. gibi “çok geniş” konularda bilgi vermektir. Şu farkla ki; D'Herbelot'nun kaynakları Doğuludur. Kutsi ve Adi diye iki tip tarih belirlemiştir, dik bölüme Yahudiler ve Hristiyanlar, ikinci bölüme Müslümanlar dahildirler.) İki de devre

tanır: Biri, Tufandan önce, diğeri Tufandan sonra Bu başlıklar altında D'Herbelot Moğol Tarihi, Tatarlar, Türkler, Slavlar gibi birbirinden çok ayrı tarihi konuları müzakere etmiştir. Anlatımına bütün adetleri, gelenekleri, ezgileri, hanedanları, sarayları, nehirleri ve bitkileri ile birlikte, Uzak Doğu'dan Herkül Sütunu'na kadar bütün Müslüman İmparatorluğu'nu da dahil etmiştir. Dikkatini biraz türünden efsane yahut masala değil, gerçek bilgiye yer vermiştir. .;

“Muhammed'in Hristiyanlığa büyük zararlar vermiş sapık doktrini”ne tevcih etmekle birlikte, eser daha önceki herhangi bir eserden daha mufassaldır. Galiand Önsöz'deki Tebliğini, D'Herbelot'nun “Kitaplık”ının eşsiz, “istifadeli ve makul” olduğunu uzun uzadıya okuyucuya telkin ederek, bitirir: Postel, Skaligner, Golyus, Pckok ve Erpenyüs gibi başka Oryantalistler gramere, sözlükçülüğe, coğrafya'ya, vb. aşırı yer ayıran “dar çerçeveli” eserler vermişlerdir. Yalnızca D'Herbelot Avrupalı okuyucu Doğu kültürleri tetkikatının pek de nankör ve mey v asız olmadığına inandırabilecek bir eser verebilmiştir. Galland'a göre yalnızca D'Herbelot okuyucularının zihninde Doğu'3/u tanımanın ve tetkik etmenin ne olduğu konusunda, hem zihni dolduracak, hem de kişinin daha önceki, büyük umutlarına karşılık olabilecek derecede yeterli, geniş bir anlayış meydana, getirmeyi hedeflemiştir. (47)

D'Herbelot'nun eseri ve benzeri girişimlerde Avrupa kendisinde bulunan Doğu'yu kucağı içine alma ve “oryantalize etme” kapasitesini keşfetti. Galiand gerek kendisine gerek D'Herbelot'ya ait “materia orien-talia”’nın (Doğu hakkında materyal) bahsederken sözünün orasında burasında bir üstünlük havası seziliyor; 17. yüzyıl coğrafyacısı Raphael du Mans'ın çalışmasında olduğu gibi Avrupalılar bilim sayesinde Ba-tı'nın Doğu'nun önüne geçtiğinin ve onu zamanın gerisine ittiğinin şuurundaydılar. (48) Fakat kendini belli eden şey sadece Batı perspektifinin sağladığı avantaj değildir. - bir de işin içinde, o çok karmaşık Doğu zenginliğini ele alıp, bunu sıradan Avrupalı kişi tarafından bir sistem, hatta bir alfabe dahilinde bilinir hale getiren muzaffer teknik vardır. Galland D'Herbelot hakkında “kişinin beklentilerine karşılık verdiğini” söylediğinde sanırım kastettiği şey budur -. Doğu Kitaplığı Doğu hakkındaki inanışları eleştirmeye kalkışma-mıştır. Çünkü Oryantalist böyle yapar: Okuyucu na-zarındaki Doğu'yu “teyid” eder. Yerleşik inanışları yerinden oynatmaya ne gayret eder, ne de bunu ister. Doğu Kitaplığı'nın bütün yaptığı, Doğu'yu daha “dolu” daha “açık seçik” bir biçimde dile getirmektir. Doğu Akdeniz Tarihi, İncil'den meseller, İslâm Kültürü, yer isimleri, vb. gibi rastgele bilgilerin oluşturduğu düzensiz bir yığın bilgi rasyonel (A'dan Z'ye) bir Şark manzarasına dönüştürülmüştür. “Muhammed” başlığı altında D'Herbelot önce Peygamber'e verilen bütün isimleri sıralar, sonra da O'nun ideolojik yönünü şu şekilde tayin eder: “Muhammed. Meşhur düzenbaz. Din adını da alan, bizim Muhammedilik dediğimiz bir bida/tm düşünüm ve kurucusu. (Ayrıca bkz. İslâm maddesi.)” Bu madde şöyle devam ediyor:

“Kur'an müfessirleri ve İslâm yahut Muhammed Şeriatı tahsil etmiş fıkıhçılar bu yalancı peygambere, Aryenlerin, Paulisyen yahut Pauliyyenlerin ve öteki din kaçkınlarının İsa'ya verip de O'nu ulûhiyetinden ettikleri bütün güzel vasıfları lâıyk görmüşlerdir.” (49)

“Muhammedilik” Avrupalıların İslâm'a verdikleri “mütecaviz” isimdir; Müslümanların dilindeki gerçek isim, yani İslâm, bu kitapta başka bir madde olarak bulunuyor. D'Herbelot “Bizim Muhammedilik adını verdiğimiz bidat” diyerek İslâm'ı Hristiyanlık içindeki bir bidata benzetiyor. Arkasından, Hz. Muhammed'in hayatını anlatırken D'Herbelot artık pek safi hikâyeden şaşmıyor. Ama bizim için “Bibliothèque orientale”de mühim olan,, Hz. Muhammed'e “yer verilidir”. Alabildiğine bidatin getirdiği tehlikeler, konu alfabetik bir “girdi” için ideolojisi açık malzeme haline geldiğinde, artık söz konusu olmaz. Artık Muhammed Doğu âlemini kasıp kavuran o tehditkâr, ahlâksız sefih kişi değildir; Doğu sahnesinin kendisine ayrılan (muhakkak çok mütemayizi mevkiinde sükûnet içinde oturur.

(50) Kendisine bir şecere, bir izah, bir gelişim tarihçesi ayrılmıştır, ve bunların hepsi O'nun durduğu yerde durmasını temin eden basit hükümler altında toplanmıştır.

Doğu hakkındaki bu tür imgeler, (başka türlü korkunç derecede dağınık olan, dolayısıyla kavramamızı ya da görmemizi sağladıkları) son derece cesim bir olguyu “temsil ettikleri, şekillendirdikleri için” imgelerdirler. Bunlar ayrıca Teofrastus'un La Brüy'er'in, ya da S elden'in canlandırdığı övüngen, cimriyi yahut oburu temsil ettikleri cihetle “karakterlerdirler”. Mİles Glofyosus (şanlı asker) ve düzenbaz Muhammed gibi karakterlerin ise, “görüldüğünü” söylemek tam doğru olmasa gerek, zira bir karakterin bir tahlil sözcüğü içine sığdırılması, herhalde en fazla bir “tipi” zorluk çekmeden, muğlaklığa düşmeden anlamamıza yarıyor... Ama D'Herbelot'nun Muhammed isimli karakteri bir Imge'dir, çünkü bu yalancı peygamber, tamamı “Kitaplık” ta bulunan, ve Doğu'ya ait olduğu ifade edilen genel tiyatro temsiline (anlatımına bir maddesidir. ..

Oryantalist edebiyatın didaktik (eğitici) özelliği, sahnelenen oyumun geri kalan kısmından ayrılamaz. Sistemik tetkik ve araştırmanın ürünü olan Bibliothe-que Orientaie (Doğu Kitaplığı) gibi aydın bir eserde bile, yazar tetkik ettiği materyali belli bir disiplin dahilinde nizama sokmaktadır; ilâveten, şunu da okuyucunun kafasına sokmak istemektedir: Her bir sahife, ele alınan materyal ile ilgili muntazam, disipline tabi bir hükmün taşıyıcısıdır. Böylelikle “Bibliotheque”m kuvvetle telkin ettiği şey, Oryantalizmin gücü ve etkinliğidir. Bunlar okuyucuya sürekli olarak bir şey hatırlatırlar: o da kendinin bundan böyle Doğu'ya erişebilmek için Oryantalistin sağladığı aydın “kod ve şablonlardan” geçmesi gerektiğidir. Yalnızca Doğu, Batı Hristiyanlığının çok mühim “ahlâki ihtiyaçlarına” uydurulmakla kalmamaktadır; ayrıca öyle bir dizi tavır ve hükümlerle çevrelenmektedir ki, Batılının zihni hemen müracaat ve tashih için Doğu kaynaklarına değil, diğer Oryantalistlerin eserlerine gitmekte, benim “Oryantalist sahne” diye geldiğim şey, canlı bir ahlâk ve bilgi sistemi halini almaktadır'. Bu şekilde, Batı'nın Doğu hakkındaki müesseseseleşmiş bilgisini temsil eden bir ilim dalı (discipline) olarak Oryantalizm üç yönlü bir güç teşkil eder.- Doğu üzerinde, Oryantalist üzerinde, ve Oryantalizm'in Batılı “tüketicisi” üzerinde. Sanırım bu şekilde tesis olunan üç-yönlü alâkanın gücünü küçük olarak düşünmek bir hatâ olacaktır. Zira, (“Şu yandaki”, Doğu canibindeki) Doğu, Avrupa toplumunun hudutları dışında, “bizim dünyamız”m haricinde bulunduğu için tashih edilmekte, hatta cezalandırılmaktadır. Doğu “Oryantalize edilmektedir.”, bu işlem sırasında sadece Doğu, Oryantalistin mekânı kı-İmmamakta, aynı zamanda işin başında olan Avrupalı okuyucu, (D'Harbelot'nun alfabetik “Bibliotheque”i gibi) Oryantalistin kodlamalarını “hakiki” Doğu olarak benimsemeye zorlanmaktadır. Kısacası, hakikat münevverin hükmünden çıkarılmaktadır; (zaman içinde varlığını Oryantalistten almış gibi bir duruma da düşen) materyalden değil...

Bütün bu didaktik işleyişi anlamak da anlatmak da zor değildir. Birşeyi bir kere daha hatırlamamız gerekir: bütün kültürler çıplak hakikatin üzerine bazı biçimler tatbik ederek onu kendi-başına hareket eden nesne durumundan çıkararak bilgi birimleri haline dönüştürürler. İnsan zihninin “kendisine yönelik, süzülmemiş” acaipliklerin saldırısına karşı direnmesi son derece doğaldır. Bu nedenledir ki kültürler her zaman başka kültürleri bütünüyle değişime uğratmak, onları oldukları gibi değil, kabul edenin menfaati geVeği, olmaları gerektiği gibi kabul etmek eğiliminde olmuşlardır. Ne gariptir ki Batılı için “Doğu'ya ait olan her zaman Batının bir cephesini andırmış tır”; örneğin bazı Alman Romantikleri Hint dinini Alman-Hristiyan panteizminin Doğulu şekli olarak fehmetmişlerdir. Ama Oryantalist, Doğu'yu sürekli olarak birşeyden başka bir şeye dönüştürmeyi kendine görev edinmiştir. Bu dönüştürme işlemi disipline tabidir: eğitimi vardır, cemiyetleri vardır, sürekli yayınları, teamülleri, lisanı, hitabeti vardır ve hepsi temel bir biçimde Batı'ya hükmeden kültürel ve siyasi normlara bağlıdırlar ve o normlar marifetiyle ürerler. Ve, isbat edeceğim gibi, bu

disiplin gayesine hizmeten bütünlüğü artan bir disiplindir, öylesine ki insan 19. ve 20. yüzyıllardaki Oryantalizme göz gezdirdiği zaman, onun bütün Doğu'yu hissiz bir yaklaşımla şematize edişinden etkilenir.

Bu şemalaştırmanın ne zaman başladığı, Batilim Kadim Yunan medeniyeti zamanındaki Doğu anlayışı ile ilgili örneklerimizden bellidir. İlk anlatımlar üzerine bina edilen sonraki anlatımların ne derece keskin olduğu, bunlardaki şematizasyonun ne kadar “akla-zi-yan” bir dikkat ve özen içerdiği, muhayyel coğrafya anlayışı içindeki yerlerine oturtuluşların ne derece etkin olduğu, (dikkatimizi şimdi de Dante'nin “Cehennem” tasvirine çevirirsek) gözler önüne serilecektir. Dante'nin ilâhi Güldürü (Divina Comedia) adlı eserindeki başarısı, dünyevi hakikatlerin gerçekçi tasvirini, evrensel ve ebedi Hristiyanı değerleri sistemi ile iz bırakmayacak şekilde bitirmiş olmasıydı. Hacı rolündeki Dante'nin Cehennem'de, Arâfat'da, ve Cen-net'te gezerken gördüğü şey, emsalsiz bir Hüküm sah-nesidir. Örneğin Paolo ile Francesca bir yandan günahlarından dolayı ebediyyen Cehennem'e kapatılmışken, öte yandan kendilerinin bu ebediyyen bulunacakları yere kapatılmalarına sebep olan karakterleri canlandırmakta ve fiilleri işlemektedirler. Bu suretle Dante'nin görüşündeki şahsiyetlerin her biri yalnızca kendisini temsil etmekle kalmamakta, aynı zamanda kendisi gibi olanların ve o karakter için biçilen kaderin de temsilciliğini üstlenmektedir.

“İlâhi Güldürü”de, “Cehennem” bölümünün 28. Kanto'sundaki “Maometto” Hz.Muhammed'dir. Bu sahnede, Şeytan'ın Cehennem'deki kalesini çevreleyen bir dizi karanlık çukurun (Malebolge'nin) On Bolgia'sından dokuzuncusunda, Cehennemin iç içe dokuz bölmesinden sekizincisinde bulunmaktadır. Onun için Dante Hz. Muhammed'e ulaşmadan evvel, günahı daha küçük olan insanların bulunduğu bölmelerden geçer. Bunlar şehvet ve mal-mülk düşkünleri, oburlar, itikatsızlar, öfkeli, kendi canına kıyanlar, ve dini reddedenlerdir. Günahı Hz. Muhammed'inkinden daha büyük olanlar ise, dini tekzip edenler ile ihanet edenlerdir. (Hz. İsa'yı Roma, Valisine şikâyet eden Cudas ile Brutus ve Kaziyus). Ondan sonra Cehennem'in dibine ulaşılmaktadır, ki burada Şeytan'ın kendisi bulunmaktadır. Görülüyor ki Hz. Muhammed serler hiyerarşisinde yüksek bir mevkide bulunmaktadır, Dante bu kategoriye “seminatör di csandalo e di scisma” (ifsad eden, tefrika çıkaran) adını veriyor. Verilen ceza da (ki ebedidir) özellikle korkutucudur: Vücudu sürekli olarak, tam ortasından olmak üzere, ikiye ayrılmaktadır. Dante sanatının bütün inceliklerini kullanarak ahiret cezasının ayrıntılarına iniyor, manzara okuyucuya canlı olarak ulaşıyor: Dışarı taşan bağırsaklar da iyice tasvir edilmekte... Dante'nin mısralarında Hz. Muhammed cezasını dile getirir, vücudu zebani tarafından ikiye ayrılanlar safında kendisinden bir evvelki sırada bulunan Hz. Ali'ye de işaret eder. Bir de Dante'ye der ki: “Gir, şu Fra Dolçino'yu uyar Böyle devam ederse hali yaman olacak” (Fra Dolçino, kadın ve malı salık veren bir mezhep vücuda getirmiştir, bir metresi olmakla da suçlanmaktadır). Bunlardan çıkan sonuç okuyucunun gözünden kaçmamış olmalıdır; Dante, gerek şehvet düşkünlüğü gerek ülü-hiyet iddiası bakımından Hz. Muhammed ile Fra Dolçino arasında benzerlik görmüştür.

Fakat Dante'nin İslâm hakkındaki sözleri bununla bitmemektedir. “Inferno” (Cehennem.) bölümünde bundan daha evvel küçük bir grup Müslüman görülür: İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve Salâhaddin-i Eyyubi gibi müslümanlar Hektor, Aeneas Silvius (Pius II), Hz.İbrahim, Sokrat, Eflatun ve Aristo ile birlikte, Cehennemin ilk bölmesine kapatılmış olan ve orada, Hristiyanlığı elden kaçırdıkları için asgari (hattâ şerefli) bir ceza görecek olan erdemli dinsizler arasındadırlar. Dante pek tabii onların yüksek erdemlerine ve başarılarına hayranlıkla bakmaktadır, ama Hristiyan olmadıkları için onları, çok hafif cezalar da vermekle birlikte, Cehennem'e mahkûm etmek zorundadır. Zamanın sonsuzluğu içinde hangi ayırım hangi fark ayakta (sivri) kalır Bu doğrudur, ne var ki tarihleri ve kuralları birbirlerine geçirip, Hristiyanlıktan önceki velilerle, Hristiyanlıktan sonraki Müslümanları aynı “Dinsizlere

müstahak” lanet kategorisine sokmak da Dante'ye pek zor gelmemektedir. Kur'an-ı Kerim Hz. İsa'nın bir peygamber olduğunu ilân ettiği halde, Dante büyük Müslüman düşünürlerinin ve Sultanlarının Hristiyanlıktan bihaber olduklarını düşünmek yoluna, gidiyor. Bunların klasik antik çağın kahramanları ve bilgileri ile birlikte aynı mümeyyiz tabakayı işgal etmeleri ise, Raphael'in “Atina Okulu” adlı duvar tablosundaki tarih-tanımayan görüntüye benzer: Burada İbn-i Büşd, okulun zemininde Sokrat ve Plato ile beraber dirsek çürütmektedir. (Fenelon'un Ölüler Konuşuyor adlı eserinde, 1700-1718, Sokrat ile Konfüçyüs arasında bir müzakerenin geçmesi gibi)...

Dante'nin İslâm'a şairce yaklaşımındaki tefrik ve teferruat, İslâm'ı ve onun temsilcilerini Batı'nın coğrafi, tarihi ve hepsinin de üstünde, ahlâki anlayışının mahlûkları haline getiren o şemalaştırmış neredeyse evrensel kaçınılmazlığın bir yüzüdür Doğu ya da onun herhangi bir dilimi ile ilgili deneyime dayalı bilgilerin çok az önemi vardır. Önemli olan ve kararlara yön verici olan, benim Oryantalist tefehhüm diye-geldiğim şeydir. Bu görüş hiçbir suretle meslek erbabı bilim adamlarının elinde değildir; bu görüş, Batı'da olup da Doğu hakkında kafa yormuş herkesin ortak malıdır. Dante şairce gücünü Doğu için söz konusu perspektifleri iyice barizleştirmekte ve onları iyiden iyiye Doğu'nun anlatımları olarak takdim etmekte kullanıyor. Hz. Muhammed (S.A.V.), Salâhaddm-i Eyyu-bi, İbn-i Rüşcl ve İbn-i Sina, “sabit” bir kozmolojide yerlerine konmuşlardır. Kımıldayamazlar, maruzdurlar, kafese kapatılmışlardır, tutukludurlar, mühim olan ise sadece “fonksiyon”landır, bulundukları sahnede sergiledikleri davranışlardır. İsaiah Berlin bu tür yaklaşımların meydana getirdiği etkiyi şu şekilde anlatıyor:

“(Böylesi bir) kozmolojide, insanların âlemi (ve bazı yorumlara göre bütün kâ'inat) bir tek, çok kapsamlı hierarşik bütündür; onun için bu hierarşik nizamın içindeki herbir nesnenin niçin “kendisi gibi” olduğunu, niçin bulunduğu yerde bulunduğunu, niçin zuhur ettiği vakitte başgösterdiğini, niçin üstlendiği işi üstlenmiş olduğunu izah etmek, “o suretle” onun gayesini, (onun o gayeyi ne denli başarılı olarak yerine getirdiğini, bir de bütün nesnelerin bir arada teşkil ettikleri ahenkli piramid içindeki, “değişik, herbiri kendine has bir gayeye malik” birimlerin, bu gayeler arasındaki iş bölümünü ve emir-itaat ilişkilerinin neler olduğunu) söylemek demektir. Eğer bu şekilde hakiki bir tablo çizilebiliyorsa, o zaman tarihsel izah. biçimi-, nin, diğer herhangi izah şekli gibi, herşeyden önce, birtakım tayinlerin yapılması demektir. Bu tayin, bireyler, gruplar, uluslar ve türler için evrensel nizam içinde uygun bir yer tesbit edilmesi demektir. Birşe-yin ya da kişinin “kozmetik” yerini biliyor olmak onun ne olduğu ve ne yaptığı ile beraber, bir de neden “öyle” olması, “öyle” yapması gerektiğini, neden öyle yaptığını bilmek demektir. Bu suretle anlaşılır ki, “var olmak” ile “değer sahibi olmak”, vücut sahibi olmak ile bir işlev sahibi olmak, (bir de onu az çok yerine getirmek) bir ve aynı şeydir. Mevcudatı vücuda getiren, yok eden, ona gaye, yani değer ve mânâ veren, “Kurulu Düzen”dir, ve sadece odur Anlayış, kurulu düzenleri kavramak demektir... Biz bir hadisenin yahut eylemin veya bir şahsiyetin varlığının kaçınılmaz olduğunu “güçlü bir biçimde” ileri sürebildiğimiz ölçüde, onu o denli iyi anlamışız demektir, araştıracının sezgisi o denli güçlü demektir. O “Bir ve Kat'i” Haki-kat'e o kadar yaklaşmışız demektir. Bu tutum, deneyime fevkalâde muarızdır.” (51)

Oryantalist tutum ise hassaten böyledir. Oryantalizm, büyü ve mitoloji ile bir özelliği paylaşır; bu müstakil, kendi başına buyruk kapalı bir sistem olmak özelliğidir. Bu sistemde, nesneler ne iseler odurlar, daima Bunu ontolojik (yaratılış ile ilgili) hiçbir deneyim materyali (deneyime dayalı bilgi) yerinden oyna-tamaz, değiştiremez. Avrupa'nın Doğu ve özellikle İslâm, ile teması Doğu'nun anlatımını üstlenen bu sistemi güçlendirmiş, ve Henri Pierre'ın dediği gibi, İslâm'ı öyle bir “yabancılaşma” abidesi haline getirmiştir ki, Orta Çağlardan itibaren bütün Avrupa medeniyeti bu yabancıya karşı tesis edilmiştir. Barbarların saldırıları sonunda Roma

İmparatorluğu'nun çöküşü garip bir sonuç doğurmuştur: Romanya'yı, yani barbarların üsluplarının Roma ve Akdeniz kültürü ile birleşmesini Oysa, diyor Pirenne, 7. yüzyılda başlayan İslâm fetihleri sonunda, Avrupa kültürünün merkezi, Arap toprağı haline gelen Akdeniz kıyılarından Kuzey'e ilerlemiştir. “Cermenlik, tarihteki rolünü oynamaya başlamıştır. O zamana kadar Roma geleneğine hiçbir müdahale olmamıştı. Şimdi orijinal bir Romano-Cermen medeniyeti filizlenmek üzereydi.” Avrupa kabuğuna çekilmişti. Doğu “ticaret yapılan bir yer” olmuştu, bunun ötesinde kültürel olarak, entellektüel olarak, ve ruhen Avrupa'nın ve Avrupa medeniyetinin “dışarısında” idi. Avrupa ve Avrupa medeniyeti ise, Pirenne'in ifadesiyle, “kiliseden farksız büyük bir Hristiyan cemiyeti haline gelmişti... Batı şimdi kendi hayatını yaşıyordu.” (52)

Dante'nin şiirinde, Peter the Venerable ve öteki “Cluniak Oryantalistleri”nin eserlerinde, İslâm'ı red için yazı yazan Hristiyan düşünürlerinin (Nogent'li Guibert ve Bede'den tutun Roger Bacon'a, Trablus'lu VWilliam'a, Mount Syon'lu Burchard'a, ve Luther'e kadar) eserlerinde, Poema del Cid (Sid Şiiri'ncie), Chaiu-son de Roland (Roland'ın Şarkısı'nda), ve Shakespea-re'in (“dünyayı suistimal eden”) Othello'sunda, Doğu ve İslâm daima, Avrupa'nın “hayatında” oynayacak “özel bir rolü. olan” yabancılar olarak dile gelirler...

Muhayyel coğrafya, Inferno'daki canlı portrelerde ve D'Herbelot nun şiirsel olmayan Bibliotheque Ori-entale adlı eserinin kalıplarında, İslâm'ın ve Doğu nun müzakere ve anlaşılmasına müteveccih sözcükler ile bir anlatım ve konuşma çerçevesi (universe of representative discourse) getirir. Bu çerçevenin doğru kıldığı şey (örneğin, Muhammed'in düzenbaz olması) çerçevenin bir elemanıdır. Bu çerçeve kişiyi, o- isim ne zaman geçse bu hükmü telaffuz etmeye zorlar.

Oryantalist mantık çerçevesinin bütün birimlerinin (yani kısacası Doğu'dan bahsederken kullanılan kelimelerin) altında birtakım temsilci şekiller yahut mecazlar vardır. Bu şekiller gerçek Doğu (yahut benim burada asıl ilgi konum olan İslâm) için, tiyatro sahnesinde oyuncuların giydiği kostümler gibidirler; örneğin, bir commedia deli'arte (tuluat) oyununda Sokaktaki Adamın taşıdığı haç, “Kemik Âdem”in giydiği binbir renkli kostüm vb... gibidirler. Başka türlü söyleyecek olursak, Doğu'yu dile getirmek için kullanılan dil ile Doğu'nun kendisi arasında benzerlik aramamıza gerek yoktur; bu dil yanlış olduğu için değil, ama bu dil doğru olmaya çalışmadığı içini. Bu dilin yapmaya çalıştığı şey, Dante'nin Inferno'da yapmaya çalıştığı gibi, bir yandan Doğu'yu “yaban” diye nitelerken, diğer yandan da, seyircisi, yöneticisi, ve aktörleri Avrupa'nın ve yalnızca Avrupa'nın malı olan bir tiyatro sahnesinde, o yabancıyı bir şema halinde kendi sürüsüne katmaya çalışmaktan ibarettir. Aşına olunan ile olunmayan arasında gidip-geişin sebebi budur; Muhamed (bildiğimiz İsa'ya benzemeye çalıştığı için aşına ve) daima, o sahtekârdır. Bir bakıma, da Doğu'ya aittir, (yabancısıdır, çünkü bazı bakımlardan İsa “gibi” olsa da, ne de olsa onun gibi olamaz.)

Burada, Doğu'ya atfedilen bütün vasıfları (acaip-liği, farklılığı, keyif ve zevkine düşkünlüğü, vs.) say-maktansa, bunlar hakkında Rönesans'dan bize geldiği biçimde genel ifadelerde bulunabiliriz... Bu vasıfların hepsi “ayân-beyân”dırlar, aşikârdırlar; zaman boyutu ise ezel ve ebeddir; bir tekrarlanma (mükerrerlik) ve güçlü olma. söz konusudur; hep bir Avrupalı'ya has niteliğin (bu nitelik bazan belirtilir, bazan belirtilmez) “simetriği” dirler, ama onun ayağı altındadırlar, o nitelikten çok alçaktadırlar. Hükümler (-dır) ve (-dir) ile biter, örneğin, Muhammed bir düzenbaz-dır. D'Herbelot Bibliotheque'de böyle diyor, Dante de bir bakıma, Comedia'da bunu sahnelemekte. Hükümün mazisine ihtiyaç yoktur, (-dır) ya, işte o yeter (Munammed'i mahkûm etmeye) Hüküm- sebebe bina edilmez, “Muhammed bir sahtekâr-dı (geçmiş zaman)” da denmez. Kişinin bir an durup da bu hükmün tekrarlanmasına gerek olmadığını tefekkür etmesi de icap etmez' Tekrar edilir O düzenbaz (dır). insan bunu her

söyleyişinde o daha da düzenbaz (laşır), lâfi ilk eden de giderek iyice otorite olur. İşte onun için Humphery Prideaux'nun 17. yüzyılda yazdığı meşhur biyografik eserin (“Muhammed”) bir adı da “Düzenbazlık Gerçekte Nedir?”dir. Bir de tabii düzenbaz (veya. Oryantal) gibi kategoriler, bir zıt isterler veya o zıddın varlığına işaret ederler. Bu zıd hem gerçek bir zıd olmalıdır, hem de fazla izahı gerektirmemelidir. İşte “Oryantaldin (Şarki) zıddı “Oksidantai” (Garbi) dir. Muhammed'in zıddı nedir diyecek olursak, o İsa'dır.

Felsefi olarak, ve genel olarak, benim Oryantalizm cleyegeldiğim dil, düşünüş, ve görüş türü, bir “radikal fealizm”dir, yani Oryantalizm ile (Şarki olarak bilinen mevzular, nesneler, vasıflar, ve bölgeler ile) işi olan herkes, neden bahsediyor ya. da neyi tefekkür ediyorsa, onu bir tek kelime ya, da tabir ile sınırlamak, ona, o tek ismi vermek zorundadır. O zaman mevzunun hakikat kesbettiği, ya da hakikat olduğu düşünülür. Biraz hatibâne konuşacak olursak, Oryantalizm “anatomiktir”, “matematikseldir”. Onun dilini kullanmak, Doğu'ya ait olan şeyleri ele-gelir parçalara ayırmak demektir. Psikolojik bakımdan ise, Oryantalizm bir “paranoya” biçimidir, bildiğimiz tarihi bilgiden farklı bir tür bilgidir. Zannmca bunlar tahayyülün ortaya çıkardığı coğrafyanın, bu coğrafyanın çizdiği sınırların sonuçlarından bazılarıdır. Ancak çağımızda bu “Or-yantalize” sonuçların bazı değişik biçimleri de mevcuttur. Sözü şimdi bunlara getiriyoruz...

III — PROJELER

Oryantalizmin parlak pratik başarılarına da değinmek gerekir. Hiç olmazsa o şekilde Michelet nin o fevkalâde acaip fikrinin ne kadar yersiz (ve hakikate ne kadar ters) olduğu anlaşılır. Michelet şöyle diyor: “Doğu ilerlemekte bükülmek bilmeden ve

ışığın ilâhlarını tehdit ederek, kendi düşlerinin büyüü altında, kendi ışığının, kendi karanlığının büyüü altında ilerliyor Doğu.” (53) Doğu ile Batı arasındaki çizgi Avrupa, üzerinde belirli bir “sürekli izlenim” bırakmış olmakla birlikte, Avrupa, ile Şark arasındaki kültürel, maddi ve fikişsel ilişkiler birçok safha geçirmiştir. Ama genellikle Batı Doğu'ya doğru ilerliyordu, bunun tersi vaki değildi. Oryantalizm, benim Batı'ının Doğu'ya yaklaşımını ifadede kullandığım ana terimdir. Oryantalizm o disiplindir ki, onunla Doğu'ya bir öğrenim, keşif ve uygulama sahası olarak, sistematik bir biçimde yaklaşılmıştır (ve yaklaşılmaktadır). Ama ilave olarak ben bu kelimeyi, söz konusu çizginin Doğusunda neyin bulunduğundan bahsetmeye kalkışan herkesin emrine amade olan “düşler, imgeler ve kelimelerin” tamamı için kullanmaktayım. Oryantalizmin bu iki cephesi uyusunsuz değildir, çünkü Avrupa bunların her ikisini kullanarak Doğu'nun üzerine emniyet içerisinde ve somutlukla gidebilmiştir. Şimdi bu ilerleme ile ilgili belgelere değinmek istiyorum.

19. Yüzyıla kadar, Avrupa için Doğu, İslâm hariç, her zaman tartışılmaz biçimde Batı egemenliğinde olmuş olan bir toprak bütünü idi. Bu Hindistan'daki İngilizler, Doğu Hint Adaları ile Çin ve Japonya'daki Portekizliler ve Doğu'nun çeşitli bölgelerindeki Fransızlar ve İtalyanlar için hususiyetle varittir. Zaman zaman yerli halk çevrenin asudeliğini bozacak başkaldırma girişimlerinde bulunmuyor değildi (örneğin: 1638?1639 yıllarında bir gurup hristiyan Japon, Portekizlileri bölgelerinden püskürtmüşlerdir); ne var ki, Doğu'da Avrupa'nın karşısına siyasi, fikri ve bir vakit için de iktisadi düzeylerde çözümlememiş sorunlar çıkarabilen, yalnızca Araplar ve Müslümanlardır. Demek oluyor ki; Oryantalist tarihin geniş bir dilimi bir damgayı yemiştir: Bu da Avrupa'nın İslâm'a karşı “Sorun Çıkarıcı” tavrıdır, ve benim bu eserde tüm. dikkatim işte oryantalizmin bu son derece “hassas” cephesine yöneliktir.

Hiç şüphe yok ki, İslâm bir çok bakımlardan gerçekten meydan okuyordu. Hristiyanlığa,, coğrafi ve kültürel olarak onu rahatsız edecek derecede yakındı. Yahudi ve Yunan kaynaklarından izler vardı, Hristiyan-lıktan alıntılar vardı, eşsiz askeri ve siyasi başarılar elde edilmişti. Hepsisi bununla bitmiyordu. İslâm ülkeleri, Kitab-ı Mukaddes'de zikri geçen ülkelere bitişiktir, hatta onların tam tepesindedir. Daha, İslâm hüküm-ranlığının tam. kalbi durumundaki (yakın Şark veya Yakın doğu dediğimiz) bölge, her zaman Avrupa'ya en yakın bölge olmuştur. Arapça ve İbranice Sami dilleridir ve bu ikisi birlikte sürekli olarak Hristiyanh-ğm acil ihtiyacı özelliğinde materyal kullanırlar. 7. yüzyılın sonundan, 1571'deki İnebahtı Savaşına kadar, Arap yahut Osmanlı yahut Kuzey Afrikalı veya İspanyol veçhesi altında İslâm, Hristiyan Avrupa'ya hükmetti, ya da onu etkili bir biçimde tehdit altmda tuttu, İslâm'ın Roma'yı "aştığı" ve onun ışığını "sönükleştirdiği "ne, o zaman ne de şimdi hiçbir Avrupalı tarafından inkâr edilemez. Bu Avrupalılara Gibbon bile dâhildir Bunu onun "Gerileme ve Çöküş" adlı eserindeki şu satırlarda açıkça görebiliyoruz ,•

"Roma cumhuriyetinin parlak devirlerinde senato, kurmayları ve orduları tek muharebe ile görevlendirir, bir ikinci düşman ile uğraşmadan önce önüne çıkan ilk düşman ile işini bitirmeyi gaye edinirdi. Arap Halifeleri işte gerek cesaretleri gerek taşıdıkları heyecan ile bu dar çerçeveli siyaset tarzını benimsemediler. Aynı anda aynı ataklık ve aynı başarı ile hem. Avgustos'un hem Artaserkis'in haleflerine hücum ettiler. Ve birbirine düşman iki monarşi bir anda öteden beri hor gördükleri bir düşmanın avı durumuna düştüler. Hz. Ömer'in hilafet ettiği on yıl zarfında, Müslüman Araplar 36.000 şehir yahut kaleyi dize getirdiler, onun emrine tabi kıldılar, kâfirlere ait 4.000 kilise yahut mabedi yerle yeksan ettiler ve Hz. Muhammed'in dini için 1400 cami inşa ettiler. Medine'ye Hicretten 100 yıl sonra, Hz. Muhammed'in haleflerinin gücü ve hükümranlığı Hindistan'dan başlıyor, birbirinden çok farklı bölgeleri aşarak, Atlas Okyanusu kıyısında son buluyordu..." (54)

Oryent (Şark) terimi Asya demek olmadığı, yahut uzak ve alışılmamış olan herşey manasına gelmediği zaman, muhakkak "İsiâmi Doğu" olarak anlaşılyordu. Bu "militan" (dövüşçü) Şark giderek, Henri Baudet'nin "Büyük Asya Dalgası"- (55) dediği şey oldu. Avrupa 18. yüzyılın ortalarında durumu böyle anlıyordu, artık D'Herbelot'nun Doğu Kitaplığı nevrinden "Oryantal" bilgi hazineleri, özellikle İslâm'ı veya özellikle Osmanlı'yı çağrıştırmıyordu. Bu çağa kadar İstanbul'un (Kons-tantiniye) fethi, Haçlı Seferleri, Sicilya ve İspanya'nın fethi gibi nisbeten uzak hadiseler "Kültürel hafızada" hayli yüksek fakat anlaşılır (haklı) bir yere sahipti. Gerçi bu olayların herbirinde o iç ürpertici Doğu vardı, ama Asya'nın özellikleri de hafızalardan siliniyor değildi.

Bir kere her zaman bir Hindistan vardı, ki burada 16. yüzyılın ilk senelerinde Portekiz "Avrupa'nın varlığını" kurduğu ilk üslerle hissettirdikten sonra, 1600'den 1758'e kadar süren uzun bir ticari devreden sonra Avrupa ve özellikle İngiltere (bir işgal kuvveti olarak) siyasi etkinlik göstermeye başlamıştı. Ama Hindistan Avrupa için tehlike olamıyordu. "Hint mânâsın-daki Doğu" Avrupa'da "senindir, benimdir" kavgasına konu oluyor idiyse, bu arada da sürekli olarak gündemde bulunuyor idiyse, bunun sebebi İslâm gibi bir tehlike oluşu değil, öz yönetimin çatlak verişi ve ülkeyi Avrupalılar arası rekabete ve açıktan açığa Avrupa tarafından kontrole açması idi. (56) Bu kadar lâf ediliyordu ama bu "sahiblik" havası ile "yanlışsız müs-bet bilgi" arasında uçurum vardı D'Herbelot'nun Doğu Kitaplığında Hint ve İran'la ilgili konulardaki tüm bilgi İslâmi kaynaklardan gelmekteydi, ve 19. yüzyıl başına kadar "Doğu dillerinden" anlaşılan şeyle, "Sami dillerinden" anlaşılan şeyin aynı olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız. Quinet'in bahsini ettiği Doğu rönesansı, belirli bazı taassupların (çok daraltılmış hadlerin) genişlemesine yaradı. Burada İslâm, Doğu'nun "bütün mânâsı" durumundaydı. (57) Sânskrit dili, Hint dini ve Hint tarihi, 18. yüzyıl sonlarında Sir

William Jones'un çabalarına kadar ilmi bilgi statüsünü kazanmadı Sir Jones'un Hindistan'a ilgi duyuşu ise tesadüfidir, kendisi o sıralarda İslâm'ı tetkik ediyordu ...

O halde Şark büm eserlerinin ilkinin adı “Doğu kitaplığı” iken, ikincisinin de “Müslüman Arapların Tarihi” olması şaşırtıcı değildir. Bu ikincinin yazarı Si-mon Ockley. Kitabın ilk cildi 1708'de yayınlandı. Son zamanlarda bir Oryantalist tarihçi bir şeyi ortaya çıkardı: Ockley demiş ki, “Hristiyan Avrupa felsefe adına ne biliyorsa, bunu müslümanlardan edinmiştir.” Bu, 3/azam Avrupalı muhataplarının “fena halde gücüne gitmiş.” Çünkü Ockley kitabında, sadece İslâm'ın bu üstünlüğüne işaretle kalmıyor, “ilk defa, olarak Avrupa lılara Arapların Bizans ve Penslerle yaptıkları savaşlar hakkındaki görüşlerini de sahih kaynaklardan ve ekseriyeti ile iletiyordu.” (58) Ockley her zaman kendisini İslâm'ın “Bulaşıcılığından” sakmırdı, ve arkadaşı (Newton'un Cambridge'deki halefi) William VWhiston'ın tersine, her zaman İslâm'ın büyük bir sapma olduğunu söylerdi. William Whiston ise Islâmi meselelerde-ki heyecanı nedeniyle 1709'da Cambridge'den ihraç edildi.

Hind'in (Doğu'nun) zenginliklerine vasıl olmak için şart her zaman İslâm diyarlarından geçmek ve Arlan türü bir bid'at olan İslâm'ın tehlikeli olan tesirlerine göğüs germektir. Bunda, en azından 18. yüzyılın büyük kısmı hesabıyla, İngiltere ve Fransa başarılı oldular. Osmanlı yaşlılık dönemine gireli epey olmuştur. Avrupalı bundan dolayı rahattı, memnundu, duruma “Doğu Meselesi” diye de bir ad takmıştı. İngiltere ve Fransa 1744-1748 ve 1756-1763 yılları arasında Hindistan'da iki kez harbe tutuştular. Nihayet 1769' da İngilizler bu büyük kara-parçası üzerinde iktisadi ve siyasi kontrolü ellerine geçirdiler. O halde, Na-polyon için İngilizleri rahatsız etmenin tek yolu vardı: Onun İslâm dünyasına ayak bastığı ülkeye Mısır'a girmek

Her ne kadar Napolyon'dan hemen önce en az iki Oryantalist girişim olmuş idiyse de, Napolyon'un 1798' de Mısır'ı işgali ile Suriye'ye yaptığı kısa seferin neticeleri Oryantalizmin çağdaş tarihi bakımından çok daha mühimdir. Napolyon'dan önce Doğu'yu işgal konusunda yalnızca iki girişimde bulunulmuştu. Bu girişimler âlimlere aitti ve gaye Doğu'nun yüzündeki peçeyi kaldırarak ve mukaddes ülkelerin nispeten korunmalı sahasının ötesine geçerek Doğu'yu işgal etmektir. Bu âlimlerin ilki Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duppe-rondur. (1731-1805). Kendisi garip bir teorisyendi. Kafasında Jansenizm (*J ile Katolikliği ve Brahmaniz-mi (**)) birleştirebilen bir “egaliteryendi.” Seçilmiş bir milletin varlığına inanıyordu, bu milleti bulmak için, İncil'de adı geçen sulaieri de ortaya çıkarmak için Asya'ya seyahat etti. Yolda amacı değişti, Sûrat'a kadar gitti, orada Zerdüş dininin kitaplarını (Avesta) ele geçirdi ve tercümesini orada, bitirdi. Raymond Schwab, Anauefcil'i yollara, düşüren esrarengiz Avesta cüzü hakkında şunu söylüyor.- “Âlimler Oxford'un elindeki öze şöyle bir bakıp, ellerindeki işe döndüler. Anquetil ise şöyle bir bakıp Hindistan'a yollandı. “Yine Schwab, mizaçları da ideolojileri (inançları) de birbirine uyumsuz biçimde ters olmakla birlikte, Anquetil ile Voltai-re'nin Değu'ya ve İncil'e duydukları ilgide bir benzerliğin olduğunu söylüyor. Schwab'a göre “Anquetil İncil'i iyice tartışılmaz yapmak heveslisi, Voltaire de onu iyice inaniş engel bir kitap olarak göstermeyi amaçlıyor.” Ne gariptir ki, Anauetil'in Avesta tercümeleri Voltaire'e yaradı. Çünkü Anquetü'ın yaptığı keşifler “kısa sürede o güne kadar vahyolunmuş olduğu kabul edilen (mukaddes) metinlerin eleştirilerine yol açtı”. Anquetil'in yaptığı seyahatin tam neticesini Sch-wab'ın şu sözleri iyice gösteriyor:

“Anquetil 1759'da Sûrat şehrinde Avesta çevirisini tamamladı. 1786'da ise Paris'te (Brahman dininin ilâve felsefi yazımları mahiyetindeki) Upanişed'lerin çevirisini bitirdi. Böylelikle Akdeniz havzasına hapsol-muş insancılığı tashih etmişti, yaymıştı. İnsan aklının iki yan küresi arasında bir tünel açmıştı. Daha. ondan elli yıl önce, o arkadaşlarına İran (Pers) abideleri ile Yunan abidelerinin birbirleri ile nasıl kıyaslanacağını öğrettiği zaman,

arkadaşlarına İran'lı (Pers) olmanın kendileri için neler ifade ettiği sorulmuştu. Onun eserlerinden önce, gezegenimizin, uzun geçmişi konusunu yalnızca büyük Latin, Yunan, İbrani ve Arap yazarların eserlerinden alabiliyorduk. Kitab-ı Mukaddes'e tek başına bir kaya parçası, bir gök taşı olarak bakılıyordu. Yazılı eserler kütüphaneler dolusu idi, hiç kimse bilinmeyen diyarların cesametinden haberdar gibi değildi. Avesta (Zerdüştlüğün kitabı) çevirisi ile bunun farkına varıldı, ve Orta Asya'da Babil'den sonra çoğalan diller konusunda yapılan araştırmalar ile bu bilinç başdöndürücü noktalara ulaştı. O vakte kadar Rönesans'tan kalan (çoğu da Avrupa'ya Müslümanlar marifetiyle girmiş) Yunanca ve Latince bilgilere dayalı olan okullarımıza o, geçmişe ait sayısız uygarlığı, sayısız edebiyatı içine alan bir görüş getirdi; gördük ki tarihte iz bırakan yalnızca bildiğimiz birkaç Avrupa ülkesi değil” (59)

(*) Jansenizm: 17. ve 18. yüzyıllarda bazı din adamlarının tâbi oldukları bir ahlâk ekolü. Papa tarafından din-dışı ilân edilmiştir, (çevirmenin notu)

(**) Brahmanizm: “Veda” isimli 4 kitabı içeren panteist Hint inancı, (çevirmenin notu).

ilk defa olarak Doğu, Avrupa'ya kendi kitapları, kendi dilleri ve kendi medeniyeti ile geliyordu. Yine ilk defa olarak Asya coğrafi uzaklığından ve genişliğinden kaynaklanan efsanelere destek imajın sağlamak üzere, belirli bir fikinsel ve tarihi boyut kazandı. Anı kültürel genişlemeyi frenlemesi kaçınılmaz olan ikinci bir hareket mahiyetinde olmak üzere, Anque-tü'in Şark mesaisini, William Jones'in çalışması izledi. Böylece bu, yukarıda Napolyon'dan evvelki girişimler diye nitelediğim iki girişimin ikincisi oluyor. An-quetü geniş inceleme konuları açmıştı. vVilliam Jones bu geniş zaviyeleri kıstı, kodlamaya, sem.ala.maya, kıyaslamaya girişti. Hindistan'a gitmek üzere 1783'de İngiltere'den ayrıldığında Jones, Arapçaya, İbraniceye ve Farsçaya bihakkın vakıftı. Bunlar onun medhe değer yanlarının en hafifi olsa gerek: Jones şairdi, fakihti, ansiklopedici idi, klasik medeniyetler uzmanı idi ve yorulmak bilmeyen bir bilim adamıydı. Benjamin Frank-iin, Edmond Burke, VVilliam Pitt ve Samuel Johnson onu hayranlıkla okumuş onun melekelerine güven duymuşlardır. Bir müddet sonra Jones, Hindistan'da onurlu ve kârlı bir makama getirildi, ve East India Com-pany (Doğu Hint Şirketi) ndeki görevine başlamak üzere Hindistan'a vardığında, Doğu'yu toparlayacak, iplerinden çözecek, ehlileştirecek ve orayı Avrupa biliminin bir eyaleti haline getirecek olan şahsi araştırmaları da başlamış oldu. “Asya'da Bulunduğum Sırada Araştırdığım Konular” adını taşıyan şahsi çalışmasına dahil ettiği konular olarak şunları sayıyordu: “Hintlilerin ve Müslümanların Şeriatı, Hindistan'da Çağdaş Politika ve Coğrafya, Bengal En İyi Nasıl Yönetilir; Asyalılarda Aritmetik, Geometri, ve Çeşitli Bilimler; Hintlilerde Tıp, Kimya, Şirurji ve Anatomi; Hindistan'ın Yerli Üretimi; Asya'da Şiir, Hitabet ve Ahlâki Düsturlar; Doğu Uluslarının Müziği; Hindistan'da Ticaret, İmalat, Tarım ve Alışveriş Hayatı v.b.” 17 Ağustos 1787'de Lord Althorp'a mübalağa taşımayan şu satırları gönderdi: “Benim için Hindistan'ı hiç bir Avrupalının bilmediği bir derecede bilmek, bir hırs, bir emeldir.” 19i0'aa Bal-four'un bir İngiliz olarak, Doğu'yu herkesten daha iyi bilmekle övünmesiyle sonuçlanacak olan zincirin ilk halkası budur...

Jones'un resmi işi hukuktu; bunun Oryantalizmin tarihi bakımından sembolik bir önemi vardır. Jones'un Hindistan'a gelişinden yedi yıl önce VVarren Hastings, Hintlilerin kendi yasaları ile idare edilmelerini kararlaştırmıştı. Bu görüldüğünden daha cesur bir girişimdir, çünkü aslı Sanskritçe olan yasaların elde sadece Farsça tercümesi bulunuyordu, hiç bir İngiliz asıl metine müracaat için gerekli Sanskritçe bilgisine sahip değildi. Şirket yetkililerinden biri, Charles Wilkins, önce Sanskritçe'yi iyice öğrendi; peşinden de Manu'nun “Müesseseler” adlı eserinin tercümesine girişti; bir süre sonra Jones, VVilkins'in yardımına geldi. (Belirtelim, Wilkins, Bagaved Gita'ınn (*) ilk mütercimidir.) Ocak 1784'de Jones “Bengai Asya Cemiyeti'nin” ilk toplantısını tertip etti. Cemiyetin başkanı ve yargıç olarak JGnes Doğuyu ve

Doğuluları öylesine tanıdı ki, daha sonra bu onu (A. J. Arberry'ye göre) Oryantalizmin tartışılmaz kurucusu yaptı. Yönetici olmak ve öğrenci olmak, ondan sonra da Şark'ı Garp ile kıyas etmek: Bunlar Jones'un, başardığına inanılan hedefleriydi. Bunda onun kodlamak, Doğu denilen deryayı “hazmı kolay” yasalara, rakamlara, göreneklere ve eserlere indirgemek merakının yardımı olduğu da düşünülür. Kendisinin en iyi bilinen şu sözleri, çağdaş Oryantalizmin, filozofça başlangıcında bile, ne derece kıyasa dayalı (başlıca gayesi Avrupa dillerinin kaynağı olarak uzak ve zararsız bir Doğu dilini göstermek olan) bir bilim sahası olduğuna işaret etmektedir:

“Ne derece eski olursa olsun Sanskrit dili, muazzam bir yapıya sahip. Yunancadan daha mükemmel, Latince'den daha zengin, her ikisinden daha saf, ama gerek fiillerin kökleri gerek gramer bakımından her ikisine tesadüfî olamayacak kadar yakın; o kadar ki, bir filolog bu üçünü bir arada inceleyip de, her üç dilin aynı kaynaktan geldiğini düşünmekten kendini alabilsin, bu imkânsız” (60)

Hindistan'daki ilk İngiliz. Oryantalistlerinin birçoğu Jones gibi hukuk âlimleri idi, ya da misyonerlik eğilimleri fevkalâde güçlü doktorlardı. Anlaşıldığı ka-darryla bunlar çift amaca hizmet aşkı ile dolu kimselerdi: Bir yandan, “Asya'da ıslahatı kolaylaştırmak için bu kıtadaki bilim ve san'at incelenecek, diğer yandan da aynı inceleme ile kendi ülkemizde bilginin ilerlemesine ve san'atın ıslahına çalışılacaktı.” (61) Böylece Oryantalistlerin ortak amacı 1823'de Henry Thomas Colebrooke tarafından kurulan Kraliyet Asya Cemiyeti'nin Yüzyıllık Raporuna geçmiş bulunmaktaydı. Çağdaş Doğulularla olan iştigallerinde Jones gibi ilk profesyonel Oryantalistlerin ifa edeceği yalnızca iki görev vardı: İnsani yanlarını fazla sergileyememiş olmaları nedeniyle deliugün onları ayıplayamayız. Ne de olsa. Doğu'da bulundukları süre içinde Batı'nın resmi baskısı altında idiler. Yargıç yahut doktordular. Somuttan ziyade soyut (metafizik düzlemde) yazan Edgar Quinet bile, kenarından köşesinden, bu “tedaviye dayak” ilişkinin bilincindeydi; Dinlerin Menşei (Le Genle des Religions) adlı eserinde şöyle diyordu: “Asya'nın peygamberleri var, Avrupa'nın ise doktorları” (62) Doğu hakkında gerçek bilginin kaynağı asıl (klasik) metinlerin esaslı biçimde tetkik edilmesi idi. Ancak ondan sonra bu metinlerin şimdiki Doğu'ya uygulanmasına geçiliyordu. Çağdaş Doğulunun içinde bulunduğu zilleti ve siyasi takatsizliği gören Avrupalı Oryantalist, “Bu günkü Doğu'nun ıslahını kolaylaştırabilmek için” kaybolup gitmiş, mazide kalmış klasik Doğu şaşaasının hiç olmazsa bir kısmını kurtarmayı kendine vazife biliyordu. Avrupalının klasik Doğu'dan aldığı şey ancak kendisinin yararlı bir biçimde kullanabileceği bir görüş (ve binlerce bilgi danesi ile âlet edevat v.b.) idi. Buna karşılık Avrupalı çağdaş Doğulu'ya “kolaylıklar ve ıslahat” veriyordu. Ve bir de, kendisinin Doğu için neyin iyi olduğu konusundaki yararlı görüşlerini

Napolyon'dan evvelki bütün Oryantalist girişimlerin ortak bir özelliği vardı: Bir girişimden önce, o girişimin muvaffakiyeti için yapılabilecek genellikle çok az şey oluyordu. Örneğin Anquetil ve Jones Doğu hakkındaki eserlerini oraya gittikten sonra öğrendikleri şeylere dayanarak verdiler. Adetâ bütün Doğu karşılamadaydı. Ancak bir süre geçtikten sonra onu karşılarında, daha küçük bir alana indirebildiler. Oysa Na-polyon, şöyle böyle değil, Mısır'ın tamamını istiyordu, ve onun sefer öncesi hazırlıkları görülmemiş bir azamet ve ayrımtılılık arz ediyordu. Buna rağmen, bu hazırlıklar bağnazcasma şematikti, (tabiri caiz ise) “Kitabî” idi, ki ben bu özellikleri burada biraz tahlile tabi tutmak istiyorum. 1797'de İtalya'da bulunan Napol-yon bu seferine hazırlanırken, üç şey onun kafasında en fazla yeri tutmuşa benzer:

1) Hâlâ kendisini tehdit eden İngiltere hariç, askeri zaferlerinin son noktası olmuş olan Campo For-mio Muahedesinin arkasından, Doğu dışında zafer, şan ve şeref arayacağı yer kalmamıştı. Bir de Talleyrand (Charles Maurice, 1754 -1838, Benevent Prensi, Fransız Devlet

Adamı) o sıralarda “günümüz koşullarında yeni müstemlekeler edinmenin yararları” şeklinde sözler etmişti Bu nosyon, bir de İngiltere'nin canını acıtmak ümidi bir araya gelince, Napolyon'u Doğu'ya yolladı.

2) Napolyon, gençliğinin ilk yıllarından beridir Doğu'nun cazibesi altındaydı. Örneğin gençlik yıllarından kalan kendisine ait yazılarda, Marigny'nin “Arapların Tarihi” adlı eserinin bir özeti vardır, ve bütün yazılarından ve konuşmalarından onun (Jean Thiry'nü dediği, gibi) İskender'in Feth ettiği Doğu'nun, özellikle de Mısır'ın, bıraktığı izlenimlere, şan ve nâma iyice batıp çıkmış (63) olduğu açıkça belli olmaktadır. Böylece ikinci bir İskender olmak heyecanı Mısır'ı yeniden feth etmek düşüncesi, İngiltere'nin elinden bir koloni kapmak fikri, bir başka İslâm ülkesini müstemleke edinmek fikri birbirine eklendi...

3) Napolyon Mısır girişimini başarabileceğini düşünüyordu, çünkü ülkeyi taktik, stratejik, tarih bakımlarından tanıyordu, bir de (ki, önemi azımsanamaz) kitapları, kendi çağının yahut önceki çağların Avrupalı yazarlarının Mısır hakkındaki eserlerini okumuştur. Bütün bu sözlerin anlamı şudur: Napolyon için Mısır seferi, önce kafasında, sonra da” fetih için giriştiği hazırlıklarda, öyle bir gerçeklik kazanmıştır ki, bunun kaynağı deneyimsel gerçeklik değil, kitaplardaki fikirlerden ve efsanelerden çıkarılan bir gerçekliktir. Böylece onun Mısır plânları, Avrupa'nın Doğu ile karşılaştığı ve Oryantalistin “uzmanca bilgilerinin” tekrar ve tekrar (ve doğrudan doğruya) müstemleke peşinde olanların emrine verildiği seferlerin ilki oldu. Çünkü Napolyon'dan sonra ne zaman Oryantalist için Doğu'ya mı yoksa Batı'ya mı kendisini yakın bulduğu sorusu ortaya çıksa, cevap hep Batı olmuştur. İmparatorun kendisine gelince, o Doğu'yu sadece klasik metinlerin kodladığı, ve Oryantalist uzmanların gördüğü şekilde görüyor, uzmanların klasik metinlere dayalı görüşü her zaman gerçek Doğu ile vaki bir kar-]. şalışmadan daha iyi geliyordu ona...

Napolyon'un Mısır Seferinde yanına bir düzine “bilge” aldığı herkesin malûmudur. Düşündüğü şey, kurucusu olduğu Mısır Kurumu (institut d'Egypte) üyelerinin her birinin yapacağı, her konuyu kapsayan çalışmalardan oluşacak bir “sefer arşivi” idi. Herkesin malumu olmayan bir şey, Napolyon'un Conte de Volney (Volney Kontu) 'in çalışmalarından öğrendiği şeylerdir. Volney “Mısır ve Suriye Seyahatim” adını verdiği eserini 1787'de tamamlamış, kitap iki cilt halinde yayınlanmıştı. Bu eser fevkalâde benlikten uzak bir eserdir, yazar hakkında sadece (önsözde) 1783'de kendisine kalan miras sayesinde geziyi gerçekleştirebilmiş olduğu yazılıdır. Belli ki Volney kendisini sadece “Neyin nasıl olduğunu, ahvâl ve şeraiti” yansıtmakla görevli bir bilim adamı olarak görmüştür. “Seyahatsin tepe noktası ikinci ciltte, Volney'in bir din olarak İslâm'ı nakledişindedir (64) Volney itikaden İslâm'a ela, İslâm'ın siyasi müesseselerine de karşıdır. Ama Na-polyon gerek bu esere, gerek yine Voiney'in “Türklerin Harp Nizamları Üstüne Mülâhazalar” (Considerations sur la Guerre Actuel des Turcs) adlı eserine de büyük bir önem vermiştir. Ne de olsa Volney kafası çalışan bir Fransızdı ve kendisinden yirmibeş yıl sonra gelecek olan Chateaubriand ve Lamartine gibi Yakın Şark'ı Fransız, müstemlekeciliğine cevap verecek bir kaynak olarak görüyordu. Napolyon'un Volney'den edindiği sey kitaptaki bir liste idi. Bu liste Doğu'ya sefer yapacak herhangi bir Fransız askeri gücünün karşılaşacağı zorlukları derecelendirmiş ve küçükten büyüğe doğru sıralamıştı.

Napolyon Saint Helena kadırgasında General Bertrand'a yazdırdığı “Mısır ve Suriye Seferleri, 1798-1799” başlığın taşıyan notlarında Volney'den açıkça bahseder. Napolyon'a göre Volney şunu demiştir.- Fransa'nın Doğu'daki hegemonyasının karşısına dikilen üç engel vardır; yani Fransız ordusu üç savaş vermek zorundadır: İngiltere'ye karşı, Bab-ı Osmanlı önünde ve üçüncü olarak da, ki en zor olanı bu idi, Müslümanlara karşı (65) Volney'in değerlendirmeleri zekice ve pek kusuru olmayan değerlendirmelerdi. Gerek “Seyahatim” gerek “Harp

Nizamları” adlı eserleri okuyan herkesin kanaat getirebileceği gibi, Napölyon bu eserlerin Doğu'da kazanmak isteyen herkes için etkili araçlar olduğunu düşünmekteydi. Başka türlü söyleyecek olursak, Volney'in eseri Doğu ile karşı karşıya kalan Avrupa'lının hissedebileceği şoku asgariye indirmeye yarayan bir el kitabı idi. Anlaşıyor ki Volney'in iddiası kitabı okuyanların Doğu nedeni ile şok geçirmek bir yana, onu bağırklarına basacakları idi.

Napölyon Volney'in her kelimesine değer verdi, ama ona kendine has bir yorum da kattı. Napolyon'un Mısır ordusu Mısır ufuklarında görüldüğü andan itibaren Müslümanları “gerçek Müslümanların yeni gelenler olduğuna inandırmak için” her çaba sarfedildi. Napolyon'un İskenderiyelilere hitaben yazılmış 2 Temmuz 1798 tarihli bildirisinde “biz gerçek müslümanlar” denmekteydi. (66) Napolyon'un etrafı Oryantalistlerle doluydu, gemisinin adı da “Orient” idi. Mısırlıların Memlukiere duydukları kinden yararlanmak istiyordu. Ayrıca İslâm'a karşı “zora dayanmayan, seçkin” bir savaş verecek herkese “eşit fırsat” vaad ediyordu; bu devrimci bir fikirdi. Napolyon'un seferini kaleme alan ilk Arap Tarihçisi Abdurrahman Ceberti'yi en çok etkileyen şey, Napolyon'un yerli halkla temas için alimleri görevlendirmesi olmuş, bir de hemen yanı başında bir Avrupalı bilim kuruluşunun boy göstermesi. (67) Napolyon sürekli olarak İslâm, için savaştığını söylüyordu; her sözü Kur'an Arapçasına tercüme ediliyordu. Fransız Ordusunun komuta heyeti de askerlere hai-km dini duygularını gözetmelerini tenbih etmekteydiler. (Bir de İspanyolların Amerika'daki taktiklerine bakalım. İ513'de İspanyollar İCAPLAR başlığını taşıyan bir “ferman” düzenleyip Kızıldelilere ilan ettiler: “Kadınlarınız ve çocuklarınız bizim kölelerimizdir, eğer Majesteleri İspanya Kralı ya da Kraliçesi arzu ederse onları hem satarız, hem atarız. Mallarınız bizimdir, size verebilecek her zararı vereceğiz, isyankâr kölelere yapıldığı gibi ...” vs... vs... (68)

Napolyon, Ordusunun Mısır halkını ezecek güçte olmadığını anladığı zaman, bütün imamların, kadı, müftü ve ulemanın Kur'an'ı İmparatorluk Orûusu'nun lehinde yorumlarını sağlamaya çalıştı. Bunu temin için, Ezher'de hocalık yapan altmış ulemayı ordugâha çağırdı. Bunlara, bütün askeri payeler verildi, arkasından da Napolyon onlara İslâm'a, Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a duyduğu saygıyı anlattı. Kur'an'ı iyi bildiği belli oluyordu. Bu oyun semeresini verdi, bir müddet sonra Kahire halkının işgalcilere duyduğu güvensizlikten eser kalmadı. (69)

Napolyon Mısır'dan ayrılırken yardımcısı Kleber'e çek sıkı talimatlar verdi. Buna, göre Mısır her zaman Oryantalistler ve'gönlü kazamlabilen dini İslâmi liderler marifetiyle yönetilecekti; Başka her türlü siyaset fazla, pahalı ve ahmakça olurdu. (70) Hugo'ya bakılırsa o, Napolyon'un Doğu'da kazandığı bu efendice zaferi “İŞTE O” adlı eserinde dile getirebilmişti:

“Bu kez de Nil'de gördüm, onu, Mısır'a doğmuş bir güneş gibi İmparatorluk halesi Mısır'a yükseliyor Fatihdir kalbi heyecanla dolu, Elini attığı her işte muvaffak

Öyle azametli ki dize getirdi azemetli şeyler diyarını Yaşlı Şeyhler bu genç ve ahlâklı emire saygıyı görev bil diler İnsanlar titrediler onun gücü Önünde, Yücedir, ışığıyla aşiretlerin gözünü kamaştırdı Garpten gelen bir Muhammed gibi baktılar ona (71)

Bo^desi zafer ancak askeri bir sefer “öncesinde” olabilir, belki de ancak Doğu hakkındaki bütün bildiklerini kitaplardan ve ilim adamlarından öğrenmiş biri kazanabilir bu zaferi. Tam teşekküllü bir akademiye sefere götürmek Doğu'ya karşı takınılan bu “kitabı” tavrın bir cephesidir. Bu tavır fermanlarla da teyid edildi. (Özellikle Milli Kütüphane'de bir okul açılıp, Arapça, Osmanlıca ve Farsça öğretilmesine ilişkin 30 Mart 1793 tarihli ferman). (72) Bu emirnamelerin rasyonalist gayesi esrar perdesini kaldırmak ve en tuhaf gelen bilgi kayıtlarını bile müesseseleştirmekti. Bunun için Na-polyon'un Oryantalist mütercimlerinin çoğu Syivestre de Sacy'nin öğrencileri idi. Sacy 1796 Haziranından başlayarak “Devlet Doğu Dilleri

Okulu”nun ilk ve tek Arapça öğretmeni idi. Sacy daha sonra Avrupa'daki hemen her büyük Oryantalistin öğretmeni oldu ve öğrencileri bu sahaya hemen 75 yıllık bir süre hakim oldular. Bunların bazıları, Napolyon'la birlikte sefere katılanlar gibi, siyasi açıdan yararlar sağladılar.

Fakat Napolyon'un Mısır'a hükmetme planında sadece Müslümanlarla olan alışveriş yoktu. Plânın ikinci kısmı Mısır'ın her hali ile Avrupa'nın gözleri önünde serilmesi ile alâkalıydı. Şimdiye:kadar üstünde bir esrar perdesi olan bu Şark'ülkesi yalnız seyyahlar alimler ve askerler vasıtasıyla bilinebilmişti. Şimdi ise Mısır Fransız ilminin bir şubesi olacaktı Bu noktada da kitabi ve şematik tavrılar keskindir. Kimyacılar, tarihçileri, biyologları, arkeologlar, operatör doktorları, ve eski eser toplayıcılarını bünyesinde barındıran Enstitü (Mısır Enstitüsü) “ordunun münevver kanadını” oluştuyordu. Ama ondan daha az saldırgan değildi.- Mısır'ı Fransızca olarak dile getirmek, işte gaye buydu Abbe Le Mascier'nin 1735'de yazdığı “Mısır'ın Anlatımı” adlı eserin tersine, Napolyon'unki iyice evrensel bir girişimdi. İşgalin daha ilk anlarından itibaren Na-polyon Enstitüsü toplantılarını başlattı. Deneyler bu günkü adı ile “Done bulma işlemi” başladı. En önemlisi de, söylenen, görülen ve tetkik edilen herşeyin kay-dedilmesiydi ve bu kayıt bu büyük işgal hareketinin büyük bir eseri oldu. Mısır'ın Anlatımı adı ile 23 koskoca cilt halinde, 1828 ile 1829 arasında yayımlandı. (73)

“Anlatım'ın” eşsizliği onun büyüklüğünden hattâ ona katkısı olanların zekâsından ileri gelmiyor. Bu onun mevzu karşı eğiliminden ileri geliyor. Bu eğilimdir ki “Anlatımı” çağdaş Oryantalist girişimlerin tetkiki bakımından büyük önem sahibi kılmaktadır. Eser'in “Tarihi Önsözünde” (Preface Historique) Enstitü Genel Sekreteri Jean-Baptiste-Joseph Fourier'in ilk satırları bize bir konuyu açıklıkla kavratmaktadır: “Mısır'ı İşlerken” alimler aynı zamanda direkt bir biçimde bir tür su katılmamış kültürel, coğrafi ve “tarihi önem” ile de uğraşıyorlardı. Mısır Afrika ile Asya arasındaki, mazi ile bugün arasındaki alâkanın odak noktasıydı.

“Mısır Afrika ile Asya, arasındadır, Avrupa ile teması kolaydır, eski kıtanın merkezini oluşturur. Mısır büyük anılar ülkesidir; san'atın yuvalandığı yerdir ve sayısız abideyi barındırır. En yenisi Truva, savaşı yıllarında tamamlanmış olmasına rağmen; kralların oturduğu başlıca saraylar ve onların yaptırdığı başlıca ma-bedler hâlâ ayakta. Homer, Likürg, Solon, Pisagor ve Eflâton bilim tahsil etmek için, din ve hukuk öğrenmek için Mısır'a gitmişlerdir. İskender orada müreffeh bir şehir kurmuş, bu şehir bir süre ticaret merkezi olmuş, Pompei'nin Sezar, Markus Antonyüs ve Augus-tos'un aralarında Roma için verdikleri, dünyanın kaderini de etkileyen, mücadeleye de şahit olmuştur. Onun için bu ülkenin milletlerin kaderini ellerinde tutan muhteşem prensleri cezbetmesi olağandır. Ne Asya'da ne Batı'da refaha erişip de ondan sonra gözünü hemen Mısır'a dikmeyen millet olmamıştır. Bu adetâ bir kader sayılırdı.” (74)

Mısır san'at ile bilim ve yönetim bilimi ile dopdolu olduğundan, üzerinde bütün dünyayı ilgilendiren tarihi bir olayın geçeceği sahne olarak seçilmişti. Yani Mısır'ı eline geçirerek çağdaş bir güç doğal olarak gücünü sergilemiş ve tarihin haklılığını ispatlamış oluyordu: Mısır'ın kaderi buydu-, fethedilmek (tercihan Avrupalılar tarafından). Ayrıca bu fethedici güç, evvelce Homeros, Büyük İskender, Sezar,' Eflatun, Solon ve Pitagoras (Fisagor)un şereflendirdikleri bir tarih zincirine dahil olmuş oluyordu. Kısacası Doğu şimdiki gerçekleri ile bağlantılı değerleri nedeniyle değil eskiden Avrupa ile olmuş olan bazı çok değerli temasları nedeniyle vardı, Bu benim bahsini edegeldiğim “kitabi, şematik tavrın” katışıksız bir örneğidir.

Fourier sözlerine bir yüz sayfa daha devam, ediyor (bu arada belirtelim, sanki sayfa ebadı, girişimin cesameti ile müsavi olsun istenmiş gibi, her bir sayfa “bir metre kare”dir). Bir sürü olay ihtiva eden mazi-, de, Napolyon'un Mısır seferine mantıki bir yer bulmak zorundadır.

Duygusal perspektif hep yerindedir. Avrupalılara hitap ettiğinin, ve Doğululardan bahsettiğinin bilincinde olarak Fourier şunları yazıyor:

“insan Fransızların Mısır'da oldukları haberinin Avrupa'da zihinlerde oluşturduğu izlenimi hatırlıyor... Bu büyük girişim sessizlik içinde hazırlandı ki, gece gündüz uyumayan düşmanımız gafil avlansın... Ancak hadise vaki olduğu zaman anladılar ki, bir plân yapılmıştı, uygulanmış ve başarıyla ifa edilmişti...”

Böyle bir sahne oyunu Doğu'ya faydalı oluyordu: “Sahip olduğu bilgiyi o kadar çok millete ulaştırmış olan bu ülke, bugün barbarlığa duçar olmuştur.” Mısır kurtarılmalıydı... iplerin uçlarını bu noktada, ancak bir kahraman toplayıp bir araya, getirebilirdi. Fourier şimdi bunu anlatıyor:

“Napolyon bu hadisenin Doğu ile olan, Afrika ile olan ilişkileri için olsun, Akdeniz ticareti bakımından olsun, etkilerini iyice hesaplamıştı... Onun istediği Doğu'ya “yararlı bir Avrupa örneği” sunmaktı ve niha-, yet Doğuluların hayatını daha müreffeh kılmak, ayrıca onlara “kâmil bir medeniyetin tadını” taddırmak-tı. Bunlar, girişimin o sürekli san'at ve bilim boyutu olmaksızın olacak şeyler değildi.” (75)

Bir bölgeyi içine düştüğü barbarlıktan kurtararak evvelki klasik büyüklüğüne iade etmek; Doğu'yu (kendi öz yararına olmak kaydıyla) Çağdaş Batının bilgileri ile donatmak; bilgiye, (Doğu'ya siyasi olarak hakim bulunulan devrede kazanılan bilgiye) gerekli önceliği vermek üzere, askeri gücü arka plâna itmek ya da bir tarafa bırakmak; Doğu'nun hafızalar daki yerine saygı duyarak, onun imparatorluk stratejisi bakımından önemini kabul ederek, ve Avrupa'ya eklendiği zamanki “doğal” rolünü göz önünde tutarak ona şekil, şahsiyet ve tanım kazandırmak; müstemleke hareketi sırasında (yerli halktan habersiz elde edilen, onları nesne yerine koyan ve yararı da onlar için olmayan) bilgiyi “çağdaş öğrenime katkı” adı altında göklere çıkarmak; bir Avrupalı olarak kendini Doğu tarihinin, zamanının ve coğrafyasının neredeyse tartışılmaz hakimi olarak görebilmek, yeni ihtisas sahaları ihdas etmek; gözün gördüğü (ve görmediği) herşeyi bölmek, bir kaba, koymak, şemalaştırmak, tablolaştırmak, fihristlemek ve kayıt altına almak; Doğu tabiatı, huyu, zihniyeti, âdet ve geleneği, Doğu tipi hakkın da gözlenebilir her detaydan bir genel hüküm (genelleme) ve ondan da değiştirilemeyecek bir kanun çıkar mak, ve hepsinin üstünde gerçeği kitaplarda resmetmek, Doğu'da Batı'nın gücü karşısında yol vermeyen hiçbir şey bulunmadığı için hakikatin tecellisine hakim bulunmak (ya da bulunduğunu sanmak).., iste “Des cription de L'Egypte (Mısır'ın Anlatımı) adlı eserde oluşturulan Oryantalist tablonun özellikleri Esere Napolyon'un Batı bilgisi ve gücü ile Mısır'ı abluka altına alışı da (ki bu da tamamıyla Oryantalist bir girişim dir) büyük ölçüde güç ve maneviyat katıyordu. Fourier i yazdığı tarihi önsözü şu satırla bitiriyor: “Tarih Mısır'ın Napolyon'un büyüklüğüne sahne oluşunu hiç unutmayacaktır, Mısır bu olağanüstü olayın her türlü izini silinmekten koruyacaktır.” (76)

Böylelikle “Mısır'ın Anlatımı” kendine has payandaları, şahsiyeti ve mânâsı olan bir tarih olarak Doğu 1 tarihini yerinden atıyor. “Anlatımdaki” tarih kendisini “Dünya Tarihi” diye tanıtarak Mısır ya da Doğu Tari- i hinin yerine geçiyor. Aslında Avrupa Tarihi olduğu ke-sindir. Oryantalist için, bir olayın unutulmaktan korunması demek, Doğu anlatımları için Doğu'nun sahneleştirilmesi demektir. Fourier tanı olarak bunu kas-detmektedir. Ayrıca (mazinin anlaşılmaz fakat bize ulaşan homurtuları hariç) bugün Doğu'nun çağdaş Batılı terimlerle dile getirilmiş oluşu, onun karanlıklardan çıkarılarak çağdaş Avrupa biliminin ışığı altmda görülmesini temin etmektedir. O ışık altında bu yeni Doğu (örneğin Geoffroy Saint - Hilaire'in Anlatımda yer alan biyoloji tezlerine bakılırsa) Buffon'un formüle kavuşturduğu zoolojik farklılaşma, kanunlarının teyidine yaramaktadır. (77) Ya da “Avrupa, âdab-ı muaşeretine göre komik olan bir tablo” (78) oluşturmaktadır. Bu tabloyu Doğuluların “çok

acayip zevkleri” Batı alışkanlıklarının ayıklık ve ölçülülüğünün ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Veya Doğu'nun bir yararını daha sayacak olursak, Doğuların mumyalamadaki dehâsı bu kez Avrupalılarda aranmaktadır, ki savaş alanında can veren şövalyelerin gövdeleri ebediyen Napol-yon'un büyük Doğu Seferine şahadet etsin. (79).

Napolyon'un Mısır'a yaptığı seferin askeri başarısızlığı, bu seferin Mısır yada Doğu'nun diğer ülkeleri için taşıdığı gayeyi bütünüyle baltalayamadı. Açıkça ifade edilebilir ki, o gün bu gün Doğu'ya Napolyon'un gözü ile bakılmıştır. Yani Mısır Enstitüsü (Institut d'Egypte) adlı tahakküm unsuru ile “Mısır'ın Anlatımı” (Description de D'Egypte)” adlı dağıtım unsurunun ışığında bakılmıştır. Charles - Roux'nun dilinde ifadesini bulan gayeye göre, “Refahı yenilenen, başına akıllı adamlar geçen Mısır... medenileştirici ışığını bütün komşularına gönderecekti.” (80). .

Tabii öteki Avrupalı güçler ve özellikle İngiltere bu misyona katılmak isteyeceklerdi. Fakat (Avrupalıların kendi aralarındaki çekişmelerine, hakkaniyet dışı yarışmalarına, hatta doğrudan birbirlerine,savaş açmalarına rağmen Doğu'ya yapılan bu ortak seferin doğal bir sonucu olacaktı: Yeni keşfedilen yerleri Avrupa ruhu ile kaynaştıracak yeni projeler, yeni anlayışlar, yeni girişimler Demek oluyor ki, Napolyon'dan sonra Oryantalizm'in dili kökünden değişim geçirmiştir. Tasvire dayalı gerçekçiliği artmış, bir temsil (anlatım) üslubu olmaktan çıkarak bir dil, hatta bir yaratış vasıtası olmuştur Oryantalizm... Antoine Fabre d'Olivet'in tabiri ile “ana diller” (langues meres) e ilave olarak (ki bunlar Avrupalı bilimciler'için dokunulmamış kaynaklar teşkil ediyorlardı, Doğu derlendi, toparlandı, kuruldu, kısacası Oryantalistin çabaları ile “ortaya çıktı”. “Mısır'ın Anlatımı”, Doğu'yu Batı'ya yaklaştırmaya çalışan her çabanın rehberi oldu; yaklaştırmak, yutmak ve (bu çok önemli) garipliğini, acayıplığını ve İslâm için söz konusu olduğu üzere, husumetini yok etmek, hiç olmazsa bastırmak, yahut azaltmak İslâm'a ait olan Doğu böylece (bu işlemlerden sonra) insan olarak Müslümanları ya da onların gerçek tarihini gösteren bir kategori değil, Oryantalistlerin gücünü gösteren bir kategori oluyordu.

Bu suretle Napolyon'un seferinin arkasından yerden mantar biter gibi kitaplar yazıldı.- Yol notları (Chateaubriand), Doğu'ya Seyahat (Lamartine), Salammb (Flaubert); yine aynı geleneği sürdürmek üzere: “Günümüz Mısırlılarının Adet ve Gelenekleri” (Lane), “Mekke ve Medine'ye Seyahat: Bir Haccın Anısı” (Richard Burton). Bu eserlerin ortak yanı yazarların Doğu deneyimli ve Doğu ile ilgili eserleri okumuş olmalarından ibaret değildir. Bunlar ayrıca Doğu'yu kendilerine fikirler aktaran bir rahim olarak görmektedirler, ona güven duymaktadırlar. Eğer beklemediğimiz bir şekilde bu eserlerin üslûbu-dairesinde kaleme alınmış “temsiller” olduğu, yazarların tahminlerinin ifadesi olduğu ortaya çıkarsa, bu onların hayâl güçlerinin etkinliğinden de, Avrupa'nın Doğu'ya olan hakimiyetinden de bir şey eksiltmez. O hakimiyet ki, timsalleri Doğu'nun en başarılı anlatıcısı Cagliostro ile, onun ilk Çağdaş Fatih Napolyondur.

Napolyon'un seferinin yegâne sonuçları san'at eserleri, yada, sanatkârane kitaplar değildi. Bir de Bilimsel Girişimler ile Jeopolitik Girişimler vardı ve bunlar çok daha ağırlıklıydı. Bilimsel girişimlerin başlıca örneği Ernest Renan'ın 1848'de tamamlayıp Volney Ödülü için sunduğu “Sami Dil Sisteminin Kıyaslanması, Dilsel ve Genel Tarihi” adlı eseridir. Jeopolitik Girişimlerin başlıcaları ise Ferdinand de Lesseps'ü Süveyş Kanalı ile İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgalidir, iki girişim arasındaki fark yalnızca boyut farkı değildir, Or-/ yantalist itikad, da değişim göstermektedir. Renan eserinin Doğu'nun bir aynası olduğuna inanıyordu. De Lesseps ise Projesinin o eskimiş Doğu'dan hasıl ettiği yenilik karşısında hûşû duyar gibidir. Bu duygu 1869'-da kanal açılırken bu olayın hiç de sıradan bir olay olmadığını bilen herkese

sıçramıştır. Bakın Thomas Cook, Turizm Rehberi adlı dergisinin 1 Temmuz 1869 sayısında de Lesseps'ün heyecanını nasıl paylaşıyor:

“Kasım ayının 17'sinde yüzyılımızın en büyük mühendislik abidesinin açılışı yapılacak. Muhteşem bir törenle Törende Avrupa'nın bütün kraliyet ailelerinin özel temsilcileri bulunacak. Gerçekten fevkalade bir hadise Avrupa ile Şark arasında bir “su haberleşme hattının” ihdası yüzyılların düşü idi. Sırasıyla Yunanlıların Romalıların, Saksonların (İngilizlerin) ve Gal-lilerin (Fransızların) zihinlerini kurcalamıştı. Ne var ki çağdaş medeniyet Firavunların izinden gitmeye ancak şu son birkaç sene içinde karar verdi. O Firavunlar ki bundan yüzyıllarca önce iki denizi birbirine bağ-lıyan ve izleri günümüze kadar ulaşan bir kanal inşa etmişlerdi. Bu işle (kanalla) ilgili bütün rakamlar muazzam Eğer Şövalye de Saint Stoess'in kaleminden çıkmış olan küçük tanıtıcı broşüre bakacak olursak, yapılan iş hakkında bilgi sahibi oluruz, ve projenin başındaki büyük mühendisi (Ferdinand de Lesseps) tanımış oluruz. Onun sebatı, cesareti ve öngörürlülüğüdür ki, nihayet yüzyılların düşünüy hakiki ve ele gelir bir gerçek yapmıştır. Bu girişim Batılılar ile Doğuluları yaklaştıracak, çeşitli çağların uygarlıklarını birbirleri ile kaynaştıracaktır.” (81)

Eski fikirlerin yeni yöntemler ile bir araya gelişi her biri 19. yüzyıl için değişik mânâlar ifade eden değişik kültürlerin bir araya getirilmesi, çağdaş teknoloji ve akla dayalı iradenin gerçek anlamda (daha evvel birbirinden ayrı ve ikisi de kendi içinde istikrarlı Doğu ve Batı gibi birimler üzerine) tatbiki; işte Cook'un anladığı, ve bildirilerinde olsun nutuklarında olsun tanıtıcı yazılarında ve mektuplarında olsun De Lesseps'in dünyaya ilân ettiği şey budur işin evveliyatına bakacak olursak, Ferdinand'ın bu işe gireceği bellidir. Marlowe'a göre babası Mathieu de Lesseps Napolyon'la Mısır'a gelmiş ve orada 1801'de Fransızlar çekildikten sonra da dört yıl süreyle ikamet etmişti. (82) Ferdinand'ın sonraki yıllarda yazdığı mektupların bir çoğu Napolyon'un kanal açmak yolundaki arzusundan bahseder. Ne var ki Napolyon uzmanlardan aldığı yanlış bilgiler nedeniyle bunun asla, tahakkuk edemeyecek bir gaye olduğunu düşünmüştü. Zihni daha evvelki girişimlerin (ki bunlar arasında Ric-helieu'nün ve Saint-Simoncuların projeleri vardı) başarısızlığı ile meşgul olarak 1854'de Mısır'a gelen Ferdinand 15 yıl sürecek olan işe başladı. Gerçek bir mühendislik eğitiminden yoksundu. Ama Allah vergisi kabiliyetlerinden emindi. O- inşaatçı idi, kafası fikirlerle dolu idi. Bir yandan diploması ve ekonomi bilgisi ile Mısırlıların ve Avrupalıların güvenini kazanırken, meseleleri sonucuna ulaştırmak yolunda, bilenmekteydi. Bunlardan belki daha önemlisi, siyaset sahnesinde yardımcıları edinirken onlara “ahlaki bir girişim” adını verdiği projesinin mânâsını empoze edişi idi. Bakın 1860 da neler diyor .? “Düşününüz, Batı ile Doğu'nun birbirine yaklaşmasının uygarlığa ve genel refahın artmasına getireceği katkıyı düşününüz. Dünya sizlerden büyük ilerleme umuyor ve sizler bu beklentiye icabet edeceksiniz.” (83) Nosyonlarına paralel olarak De Les-seps'in 1858'de kurduğu yatırım şirketinin adı hayli yüklü bir isimdi ve bağrında beslediği devâsâ plânları yansıtıyordu.: “Evrensel Kumpanya.” 1862'de Fransız Akademisi (Academie Française) kanal hakkında yazılacak en iyi. şiire ödül vereceğini açıkladı. Yarışmayı kazanan Bornier aşağıdaki kelimeleri kullanıyordu, ve Lesseps için bu kelimelerde hiç bir abartma yoktu .?

“İş başına haydi Fransa'nın beklediği işçiler Kâinat hakkı için, yürüyün bu yeni yolda, Kahraman ecdadınız gelmiştiler buralara Sıkı durun, girişken olun, Piramidi erin gölgesinde verdiğiniz savaşta, Onların dörtbin yıllık tarihi de gözlerinizin önünde Evet kâinat hakkı için Asya için ve Avrupa için Karanlığa gömülü iklimler hakkı için Tanrısız Çinliler ve baldırı çıplak Hintliler için Mutlu ve hür insanlar, cesur uluslar için, Cahiller için esir milletler için, isa'yı henüz tanımayanlar için” (84)

De Lesseps'in dilinin en keskin olduğu, aklının en çok çalıştığı yer, kendisine kanama gerektirdiği insan gücü ve maddi kaynaklar hakkında soru sorulduğu zamanlardı. Dilinden herhangi bir dinleyiciyi büyüle-yebilecek rakamlar dökülüyordu. Aynı akıcılık ile Heredot'tan sözler, denizcilik işlerinden istatistikler, nakledebiliyordu. 1864'de tutanaklarında Casimir Lecon-te'un sözünü överek kaydediyordu: Farklı özellikler arzeden (egzantrik) bir hayat, insanlarda bir orijinallik hasıl eder ve orijinallikten de büyük, olağanüstü istifadeler ortaya, çıkar. (85) Bu istifadelerde yeterince haklılık nedeni zaten mevcuttur. Getirdiği sayısız başarısızlıklara, mal olduğu muazzam pahaya, Avru-panın Doğu'yu ele alış tarzına getirebileceği yenilikler konusundaki aşırı beklentilere rağmen, kanal harcanan çabayı hak ediyordu. Bu akıl danışılan herkesin, vaki olabilen itirazlarını hemen yok eden bir projeydi, ve bir bütün arak Doğu'yu ihya ederken, cahil Mısırlının tanrısız Çinlinin ve baldırı çıplak Hintlinin kendisi için akledemediği hayrı da husule getirebilecekti...

Kasım 1869'daki açılış törenleri de, De Lesseps'in bütün icatları için söylenebileceği gibi, tıpatıp fikirlerine uyuyordu. Seneler boyu konuşmaları, mektupları ve dağıttığı kitapçıklar, canlı ve meseleleri adeta resmeden kelimelerle dolu olmuştu. Başarıyı ararken özne olarak “biz” kullanıyor ve yarattık, savaştık yaptık, başardık, icra ettik, anladık, sebat ettik, terakki ettik diyordu; bir çok defalar tekrar ve tekrar şunu söylüyordu .- “Hiç bir şey bizi durduramaz, hiçbir şey imkân dışı değildir, netice olarak bizim düşündüğümüz netice, büyük icraatımız mesabesinde önemli olan hiçbir şey yoktur” O sonucu kendisi düşlemiş, tanımlamış ve nihayet icra etmişti. Papa tarafından gönderilen temsilci 16 Kasım günü bir arada bulunan onurlu misafirlere hitap ederken konuşması De Lesseps'in gerçekleştirdiği kanalın arz ettiği muazzam manzaraya erişmeye çalışır gibiydi:

“Emniyetle ifade edebiliriz ki, yaklaşan şu saat, yalnızca bu yüzyılın en büyük anlarından biri değil, aynı zamanda insanlık tarihinin şahidi olduğu büyük anlardan biridir. Afrika ile Asya'nın bundan böyle bitişmeyerek yan yana geldiği bu yer insan neslinin bu büyük bayramı, bu muhteşem ve çok manâlı yapı, yeryüzünün bütün ırkları bütün bayraklar, bütün otağlar ki hepsi şu ışıklı ve sonsuz gök altında seyretmekteler, ve inancımız, ki ehl-i hilâl karşısında ayakta ve saygındır Ya Rabbi, ne mucizelerdir bunlar, ne müthiş zıdlıklar İşte tutuyoruz elimizle hayal denen düşünceleri Ve bütün bu inanılmaz şeyler arasında, düşünecek insan için düşünecek o kadar çok şey var ki Ve mutluluk şu saat kapımızı çalıyor Bir de geleceği düşünüyoruz: Ya Rabbi, ne muhteşem umutlar

Dünyanın iki ucu birbirine yaklaşıyor Yaklaşırken tanıyor birbirini; ve tanışınca aynı babanın evlatları kardeşliği tadıyorlar. Ey sen Batı Ey sen Doğu Yaklaşın, görüşün, tanışın, selâmlasın, kaynaşın, kenetlenin Bütün bu maddi manzaranın ötesinde, gören gözler insan nesline açık olan sonsuz ufukları görüyor O hudutsuz ufuklar ki orada insan neslinin yüksek kaderi, muhteşem fetihleri, ölümsüz başarıları yatmaktadır Tanrım ilahi nefsin şu sular üzerinde geziniyor, onları Doğudan Batı'ya Batı'dan Doğu'ya sevk ediyorsun. Tanrım İzin ver şu vesile ile insanlar birbiri ile kucaklaşsın” (86)

Bütün dünya sanki Allah'ın takdis ederek kendi hesabına da kullanacağı bir plâna şapka çıkarmak için. bir araya gelmişti. O eski ayrımlar ve yasaklamalar (suspuslar) bitmişti. Haç, Hilâl ile yüzyüze idi, Batı bir daha ayrılmamak üzere Doğu'ya, gelmişti. (Tâ ki 1956' da Cemal Abdelnasır De Lesseps'in adını zikrederek Mısır'ın kanalı devralışını duyurana kadar.)

Süveyş kanalı fikrinde bizler gerek Oryantalist düşüncesinin gerekse (ki bu daha ilginçtir) Oryantalist çabanın neticesine şahit oluyoruz. Bir zamanlar Batı için Asya'nın mânâsı sessizlik, uzaklık ve yabancılıktı; İslâm ise Avrupa Hristiyanlığının karşısındaki ordular demekti, Bu izlenimleri yenebilmek için Doğu'nun önce tanınması, sonra da işgal edilip, ele geçirilmesi gerekti.. Arkasından da amirler askerler ve hakimler unutulmuş dilleri, tarihleri,

kültürleri yattıkları yerden kaldırıp (Çağdaş Doğulunun akıl erdiremeyeceği biçimde) bunları bu günün Doğu'suna miyar kılmak ve bu günün Dşgu'sunu o miyarla yönetmek için işe giriştiler. Muğlaklıklar gitti, bir çek şey kesin hatları ile filizlendi; Doğu, âlimin bir kelimesi idi. Onda Avrupa'nın hâlâ gariplikleri olan Doğu'ya getirdiği şey vardı. De Lesseps ve onun kanalı nihayet Doğu'nun uzaklığını da,, içine kapalılığını da, bitmez tükenmez Doğululuğunu da (exoticism) yok etti.. Nasıl bir sınır hattı, su hattına dönüşebilirse Doğu da öz değiştirdi: Direngen düşmanlıktan, sorumluluğunu müdrik ve uysal iş ortaklığına... (kesin konuşmak gerekirse De Les-seps'ten sonra hiç kimse Doğu'nun “bir başka aleniliğinden bahsedemeyecekti). Dünya “bir” dünyadır, Süveyş Kanalı hâlâ dünyaların ayrılığından bahseden son mahalli kafalıların da çanına ot tıkamıştır. Bundan böyle “Doğululuk, Batıllık” idari, icrai nosyonlardır ve nüfusla, ekonomi ve sosyoloji ile ilgili faktörler gölgesinde ele alınmakta, zikredilmektedirler. Balfour gibi emperyalist zihniyetliier için (ve J. A. Hobson gibi o zihniyeti taşımayanlar için) Doğulu, Afrikalı gibi coğrafi bir bölgenin sakini olarak değil, idare altındaki bir ırkın ferdi olarak ele alınmalıdır. De Lesseps nihayet coğrafi hüvviyete son vermişti... Hani neredeyse Doğu'yu Batı'ya çekip götürmüş ve İslâm tehdidi korkusunu da dağıtmıştı. Yeni nosyonlar ve deneyimler hasıl olacak (bu arada emperyalist nosyonlar ve deneyimler de ortaya çıkacak) ve zaman içinde Oryantalizm, güçlük çekerek de olsa bunlara kendini uyduracaktı...

iv — ORYANTALİZMİN PROBLEMİ

Bir şeyde yahut bir kimsede “kitabilik” olduğundan bahsetmek belki garip gelecektir, ama Voltaire'in “Candide” de eleştirdiği düşüncüyü, hatta, Cervantesin “Don Kişot”unda gerçeğe karşı takınılan gülünç tavrı anımsarsak, bu tabir bize o kadar garip gelmez inancındayım. Bu yazarların önemle vurguladıkları şey şudur: İnsanların içinde yaşadıkları cıvıl cıvıl, beklenmez ve sorunlarla dolu kargaşanın kitapların söyledikleri ile anlaşılabilceğini düşünmek hatadır; bir insanın kitaptan öğrendiğini olduğu gibi hakikate tatbik etmesi, çıldırmayı ya da yok olmayı göze alması demektir. Kitab-ı Mukaddes Avam Kamarasını anlamamıza ne denli yardımcı olursa, “Galii Amadis” adlı eser de bizim Onaltıncı yüzyıl (ya da, günümüz)- İspanya'sını anlamamıza o denli yardımcı olacaktır Ama şu cia var ki insanlar kitapları işte böyle safiyane bir tarzda kullanmaya çalışmışlardır ve çalışmaktadırlar.. Aksi takdirde niçin Candide ve Don Kişot hâlâ aranılan eserler olsunlar? Galiba bir eserin şematik anlatımını, insanla doğrudan doğruya temasın getirebileceği uyumsuzluklara tercih etmek yaygın bir insani hatâdır. Ama acaba bu hata hep yapılıyor mu, yahut kita-biliği kaçınılmaz olarak beraberinde getiren durumlar var mıdır?...

İki durum kitabilğin iehindedir. Bunların birincisi insanın karşısına daha evvel karşı karşıya olmadığı (uzağında olduğu), bilmediği tehditkâr bir şeyin dikilivermesidir. Böyle- bir durumda insan, karşısına çıkan şeyin benzerini hafızasında, okumuş olduğu kitaplarda arar. Örneğin, seyahat kitapları ya, da seyahat rehberi olarak hazırlanmış eserler, son derece doğal, yazılış üslûbu ve kullanımı bakımından insanın aklına gelebilecek diğer herhangi bir eser kadar mantikidirler. Ve bunun da sebebi, insanın seyahati sırasında karşılaştığı bir şeyin kendi dengesini bozma olasılığı karşısında hemen bir kitaba müracaat etme eğilimidir. Bir çok seyyahın, gittikleri yeni bir ülkeyi umdukları gibi bulmadıklarını söyleyişlerine tanık oluruz. Bu şu demektir •. Kitaba uymadı Ve tabii ki seyahatname ya, da seyahat rehberi yazarların bundan muradı, belki bir ülkenin “şöyle” ya da “şöyleden” daha iyi, daha renkli, daha pahalı, daha ilginç, vb... olduğunu söylemektir. Mesele şudur ki, bir kitap insanları, bir yeri, ya da insanı başından geçebilecek olayları anlatabilir ve bazen hakikatten daha fazla ilgi çekebilir, insanlar gördüklerine değil kitabın söylediklerine inanır hale gelebilirler. Örneğin, Fahrice del Dongo'nun "Waterloo yu arayışı komik ise bunun sebebi, onun Walterloo muharebesinin

geçtiği yere ulaşama-yışı değil, "Waterlooyu "kitaplarda olmuş" bir muharebe imiş gibi aramasıdır...

Kitabi tavrın lehinde görünen ikinci durum başarılı sonuçlardır. Herhalde insan aslanların çok vahşi olduklarını yazan bir kitap okur da (tabii ben meseleyi aşırı biçimde basitleştirmekteyim.) Vahşi bir aslanla karşılaşır, aynı yazarın başka eserlerini de okumak yolunda bir eğilim duyacaktır. Ama bir de aslanlar kitabı, bir aslanla nasıl başa çıkılacağını anlatıyorsa (ve verdiği talimat harfiyen yerini bulmakta ise) o zaman da yazar kendine beslenen güven karşısında kalemini başka konularda da oynatmak cesaretini kendinde bulacaktır. Garip bir diyalektik evrim içerisinde okuyucuların deneyimleri kitaplarca kontrol edilmekte ve yazarlar da buna karşılık, okuyucu deneyimlerinin belirlediği konuları ele almak eğiliminde bulunmaktadır; Şu halde, vahşi bir aslanla nasıl başa çıkılacağını, konu edinen bir kitap, aslanların yırtıcılığı, vahşiliğin kökenleri, vb. gibi konularda bir dizi kitap yazılmasına neden olabilmektedir. Benzer biçimde, metin iyice konu üzerinde yoğunlaşırsa, artık aslanları da bırakıp onların vahşiliklerinden bahsetmeye başlarsa, o zaman herhalde bir aslanla nasıl başa çıkılacağını tarif eden satırlarda "başa çıkılacak yırtıcılığın" arttığına şahit oluruz. Yırtıcılık abartılacaktır, zira durum öyledir ya da öz olarak bildiğimiz, bilebildiğimiz budur...

"Vaki" bir şey hakkında bilgi ihtiva ettiği iddiasında olan ve benim biraz evvel tasvir ettiğim türden durumlardan kaynaklanan bir eser kolay kolay baştan savılmaz. Ona "ihtisas" izafe olunur. Bilim adamlarının, müesseselerin ve hükümetlerin kredisini kazanabilir ve pratikteki başarıları ile mütenasip olmayan çok büyük bir prestije sahip olabilir. Ve en önemlisi, bu metinlerden yalnızca bilgi hasıl olmaz, "tam tasvir ettikleri gerçeklik" de hasıl, olabilir. Zamanla bu tür bilgi ve gerçeklik bir gelenek oluşturur, ya da Michel Foucault'nun tabir ettiği gibi bir "Discourse" (konuşma, tarzı) oluşur, bundan da başka eserler çıkar ki, onları doğuran belli bir yazarın orijinalliyi değil o. "ilk eserin" somut mevcudiyeti yahut ağırlığıdır. Türev metinler, örneğin, Flaubert'in Idees Reçues (bize intikal edenler) adını verdiği ve katalog halinde tertip ettiği hazır bilgi denemelerinden çıkmaktadır.

Bütün bunların ışığı altında Napolyon'u ve De Les-seps'i düşünün. Aşağı yukarı Doğu hakkımdaki bilgilerinin tamamı, Oryantalizm geleneği içinde yazılmış, Idees Reçues katalogunda da "fihristlenmiş" kitaplardan gelmekteydi. Onlar için, yırtıcı aslan misali, Doğu "karşılarına çıkacak" ve belli bir derecede de uğraşmalarını gerektirecek bir şeydi "çünkü" kitaplar o Doğu'yu "mümkün" hale getirmişti. Bu Doğu'nun ağzı vardı dili yoktu; Avrupa yerli ahaliyi dahil etmek kaydı ile de projeler tasarımılayabilir ama "onlara" karşı bir sorumluluk düşünmeyebilirdi. Doğu kendi üzerinde kurulan projelere, düşlere ya da yazılara muhalefet edemezdi Bu bölümde daha önceki bir noktada Batı'da verilen eserler (ve bunların sonuçları) ile Doğu'nun sessizliği arasındaki ilişkiye, "Batı'nın büyük kültürel gücünün, Doğu'ya hükmetmek yolundaki iradesinin (arzusunun) sonucu ve alâmeti" adını verdim... Ama gücün ikinci bir yüzü var ki, bu yüz Oryantalist geleneğe ve onun Doğu'ya karşı takındığı "kitabi tavra" bağlı olarak yaşıyor ve bu yüz kendi hayatını sürdürmekte Aslanlar konuşana kadar onlar hakkındaki kitapların tekzip edilmeyişi misali Napolyon ve De Lesseps (Doğu ile ilgili planları olan bir çok kişiden iki tanesini ele alıyoruz.) konusuna bakılırken pek nadiren izlenen bir bakış açısı vardır ki bu açıdan bakıldığında görülen şudur: Bu ikisi Doğu'nun boyutsuz sessizliği içinde işlerini icra etmişlerdir. Çünkü Doğu'nun karşı koyma gücünün olmayışı bir yana, Oryantalist mantık tarzı (discourse) bunların faaliyetlerine anlam, anlaşırlık ve gerçeklik katmıştır. Oryantalist mantık tarzı ve "onu mümkün kılan şey" (örneğin, Na-polyon'un sahip olduğu güçlü ordu) onlara "Mısırın Anlatımında" tasvir edilen Doğuları ve De Lesseps'in açtığı kanal misali açılıp yarılabilen Doğu'yu verdi. Dahası Oryantalizm onları "başarılı" kılca, hiç olmazsa kendi zaviyelerinden (Doğulununki ile

hiçbir.alâkası olmayan bir bakış açısı) Kısacası bir taraf başarılı olurken diğer taraf başarısız olmuyordu, yahut bundan haberi bile olmuyordu. Konu bana, “Jüri usûlü mahkeme” adlı eserde yargıcın şu sözlerini hatırlatıyor: “Ben şahsen kendi kendime dedim ki...”

Bir kez Oryantalizmi Batı'nın Doğu üzerindeki gölgesi ve Batı'nın Doğu'yu idare etmek yolundaki iradesi olarak anlamaya başlarsak artık çok az şey bizi şaşırtır. Çünkü biliyoruz ki Michelet, Ranke, Toguevil-le ve Burckhardt gibi tarihçiler anlattıkları şeyi “belirli bir tarzda hikâye” diye (87) anlarlar; aynı şey yüz-yıllarbcıy Doğu tarihini, Doğu karakterini ve Doğu kaderini tasvir konusu eden Oryantalistler için geçerlidir. 19. ve 20. Yüzyıllarda Oryantalistlerin sayısında artış oldu. Çünkü öncelikle “gerek tasavvur ürünü gerek hakiki” coğrafyanın sınırları daralmıştı. İkinci olarak Avrupa'nın Doğu ile ilişkilerine durdurulmaz bir “genişleme siyaseti” hakimdi.- Avrupa Doğu'da pazar arıyor, kaynak arıyor, müstemleke arıyordu. Ve nihayet Oryantalizm de hürriyetini kazanmış, bir bilimsel “ağız” mevkiinden bir imparatorluk müessesesi haline gelmişti. Bu geçişin işaretleri yukarıda Napolyon De Lesseps, Balfour ve Cromer hakkında söylediğim şeylerde zahirdir. Bu kimselerin Doğu projeleri gerçekten (o en basit seviyede bile anlaşılabilen) “basiret ve dehâ sahibi insanların mesaisi” şeklinde düşünülebilir. Esasen, Napolyon'un, De Lesseps'in, Cromer ve Bal-faur'un işleri nisbeten “normal” ve “olağan”dır. D'Her-belot ve Dante'nin çizdikleri şemaları bir hatırlayınız Bunlara iki şey ilâve etmek lâzımdır: Birincisi (19 yüzyılın Avrupa imparatorluğu gibi) modernize, etkin bir mekanizma ile akılcı bir tutum, yani şu: İnsan Doğu'yu var iken yok edemeyeceği için, (kimbilir belki D'Her-belot ve Dante de bunun farkındaydılar) onu yakalamalı, muamelelerden geçirmeli, tanımlamalı, ıslah etmeli ve kökünden değiştirmelidir...

Benim burada demeye çalıştığım şey budur: Yalnızca kitaplarla kavranılan formüllenen, ya da tanımlanan Doğu'dan, girişimlere, uygulamaya sahne olan Doğu'ya bir “geçiş” oldu ve (şimdi bir iki kelimeyi gerçek mânâsında kullanacağım) bu “anlaşılmaz, gayri-tabii” geçişte Oryantalizmin rolü büyük oldu. Sürdürdüğü “kesinlikle bilimsel” çalışmalar sonucu (soğukkanlı ve soyut, kesinlikle bilimsel çalışma nasıl oluyor ben pek akıl erdiremiyorum ama bu lâfin anlamım fikri düzeyde kabul edebiliriz), Oryantalizm bir sürü şey başardı. En parlak çağı olan 19. yüzyılda “ilim adamları” üretti; Batı'da eğitimi yapılan dilleri arttırdı, neşredilen, tercümesi ve tefsiri yapılan orijinal eserlerin sayısında da artış oldu. Doğu'ya sempati duyan, Sansk-ritçehin grameri ile, eski Fenike kuruluşları ile ve Arap Şiiri ile gerçekten ilgilenen öğrenciler çıktı. Yine de (bakın bu noktada açık seçik konuşalım) Oryantalizm Doğu'yu atlamıştır, Doğu'dan neş'et eden bir düşünce sistemi olarak, hep insani ayrıntıdan, mekanik genellemeye gitmiştir; 10. yüzyılda yaşamış bir Arap Şairi incelenmiş, buradan Mısır Irak ve Arabistan'daki Doğu zihniyetine atlanmış, buna' dayanılarak bir de siyaset geliştirilmiştir. Aynı şekilde bir Kur'an âyetine istinaden Müslümanların o meşhur şehvani-ğinden dem vurulmuştur, Oryantalistin kafasında “değişmeyen”, Batı'dan (her devirde değişik sebeplerle) tamamen “farklı” bir Doğu vardır. Ve 18. yüzyıldan sonra Oryantalizm asla kendini yenileyememiştir, İşte bütün bunlar, -Cromer ve Baifour gibi şahsiyetlerin Doğu gözlemcisi ve Doğu yöneticisi elmalarını kaçınılmaz hale getiriyor.

Siyaset ile Oryantalizm arasındaki yakınlık, ya da daha ihtiyatlı bir biçimde söyleyecek olursak Oryantalizmin Doğu hakkındaki hükümlerinin büyük olasılıkla siyaset sahasında kullanılacak olması, mühim fakat son derecede hassas bir vakıadır. Bu durum, zenciler ve kadın hakları gibi konularda söz konusu araştırmalarda, insanın masumiyetine mi suça mı; bilim adamlığının tarafsızlığına mı, yoksa bir baskı grubunun mensubu olmanın sonucu olarak tarafgirliğe mi meylettği konularında şüpheler doğurur. Kaçınılmaz olarak vicdanında kültürel, ırksal, yahut tarihi “genel hükümler” ile bunların “kullanım değeri”, objektiflik derecesi ve temel niyeti konusunda tedirginliğe yol açar.Hepsinin ötesinde Batı Oryantalizminin büyüüp geliştiği siyasi ve kültürel şartlar, bizi tetkik nesnesi olan Doğunun

ya da Doğulunun içinde bulunduğu düşüklüğe bakmaya, iter. Acaba siyasi bir “efendi-köle” ilişkisinden başka herhangi bir şey Enver Abdülmalik'in aşağıdaki satırlarında dile gelen Doğu'laştırılmış Doğuyu nasıl edebilir miydi...

“a) Sorunun teorik takdimi meselesi (Oryantalistler). Bir tetkik nesnesi olarak Doğu ve Doğulular üzerine bir “başkalık” damgası vuruyorlar, (özne ya da, nesne, ama yabancı.) özden, yapısal bir “başkalıktır” bul Şimdi bu tetkik konusu şey (nesne) alışıldığı üzere pasiftir, katılmışız (tepkimeyen) dir, tarihi bakımdan bir Sübjektivite (kendine haslık) ile “bağlıdır” ve hepsinin üstünde, kendine nisbetle fiilsizdir, mühtar değildir, hükümrân değildir: Son etapta “felsefi olarak” kabul edilebilecek yegâne Doğu ya da Doğulu, “yabancılaşmış”, olan varlıktır; Yani kendine "nisbetle “bir başkası olan” bir varlıktır. Başkaları ele alır başkaları anlar, başkaları tanımlar ve başkaları değiştirir...

b) Sorunun nlaşılmaması meselesi. Oryantalistler tetkik ettikleri Doğu ülkeleri ve ulusları konusunda Öz-cü davranıyorlar, bu da ırkçı bir tasnif (typology) ile sonuçlanıyor... Buradan da ırkçılığa gidiliyor.

Gelenekçi Oryantalistlere göre ele alman varlıklarda, bütünü ortak ve ayrılmaz yanını temsil eden bir “öz” mutlaka vardır. (Bazen hatta bu öz metafizik ifadelerle açıkça belirtilir); işte bu öz “tarihidir”. Çünkü tarihle birlikte var olmuştur, ama (temelde) tarihsizdir. (*) Çünkü ele alman şeyi, o- varlığı, ayrılmaz ve değişmez özellikleri içinde sabit tutar, tarihi evrimin sonucu olan varlıklar, haller, uluslar ve kültürler ile olan alâkasına işaret etmez...

İşte böylelikle ortaya, bir “tipoloji” çıkar. Bu hakiki özellikler üstünde durmaktadır, ama, tarihten müstakildir. Netice olarak ele gelmez, “öze dair” kabul edilir. Bunun da neticesi “nesne”yi araştırma konusu yapan “özne”nin o (**) “nesne”ye nisbetle “aşkımkı” kazanmasıdır. Sırasıyla bir Çinli adam, bir Arap adam (eh madem başladık bir Mısırlı adam, bir Afrikalı adam) sözkonusu olur... Adam (işte o, yani “normal” adam) antik Grek çağından bu yana, yaşamakta, olan Avrupalıdır.

İnsan 18. yüzyıldan itibaren:

- 1 — Mal sahibi zümrenin (Marx ve Engels'e ortaya konan) hegemonyasının,
 - 2 — (Freud'un kapağını kaldırdığı) antroposantrizm (insanı kâinatın odağı kabul etme) in/
 - 3 — Beşeri bilimlerde, sosyal bilimlerde, bilhassa da Avrupalı olmayanların konu edildiği dallardaki, “öroposantrizmin” yan yana yürüdüğünü hemen görüyor” (88)
- (*) Süreç geçirmez.

(**) Oryantalist

Abdüimalik'e göre Oryantalizmin belli bir tarihi vardır. İşte yirminci yüzyılın son çeyreğindeki Doğu'-luya göre bu tarih onu yukarıdaki çıkmaz yola sokmuştur. Gelin 19. yüzyıldan geçerken ağırlık ve güç kazanan, “varlıkların hegemonyası” ve “Avrupacılığa bitişmiş insancılıktan” da güç alan şu tarihi kısaca hatırlayalım. 18. yüzyılın sonundan itibaren en az 150 yıl boyunca bir disiplin olarak Oryantalizmi İngiltere ve Fransa'nın hakimiyetinde kaldı. Jones, Frans Bopp, Jacob Grimm ve diğerlerinin karşılaştırmak dilbilgisi sahasındaki büyük filolojik buluşlarının asli kaynağı Doğu'dan Paris'e ve Londra'ya taşman eserlerdi. Hemen istisnasız olarak her Oryantalist, meseleye dilbilimci olarak girmiştir. Bopp'u, Sacy'yi, Burnouf'u ve bunların öğrencilerini yaratan dilbilim, dillerin aileleri olduğunu kabul ile işe girişen “kıyaslamak” bir bilim dalı idi. Hint-Avrupa ve Sami dil aileleri bu ailelerin belli başlı iki örneğini teşkil ediyordu. Demek ki tâ baştan itibaren, Oryantalizm iki özellik taşımaktaydı:

1 — Yeni bir bilimsel şuur, ki kökeninde “Doğu dillerinin taşıdığı önem” düşüncesi yatmaktaydı,

2 —? Garip derecede şiddetli bir “tahlilci tuttum.” Avrupa Doğu'yu defalarca ayrıntılarına bölüyor, tekrar tekrar tasnif ediyor, ama onu hep o “değişmez aynı tek-düze ve acayip şey” olarak görmeyi de sürdürüyordu...

Sanskritçe'yi Paris'te öğrenen Friedrich Schlegel bu özellikleri şahsında toplamıştır. 1808'de “Hint dili ve Hint Bilgeliği” adlı eseri yayınlandığında Oryantalist sayılmazdı, ama yine de Sanskritçe ve Farsça'nın, Grekçe ve Aimanca'ya yakın olduğunu, Sami dillerine, Çince'ye Amerika ve Afrika kıtalarının dillerine uzak olduğunu hassasiyetle belirtiyordu. Bir kere Sami dilleri, Hint-Avrupa ailesi gibi yalın ve tatminkâr “bir san'at eseri” değildi. Bu soyutlamalar milletleri, ırkları, zihinleri, ve insanları, (ilk izlerini Herder'le gördüğümüz popülist — milletçi— görüşün getirdiği kısıtlamalarla) ömür boyu müzakere konusu' yapan Schlegel için bir mânâ ifade etmiyordu. Ama Schlegel asla “yaşayan Doğu'yu” ağzına almamıştır. 1800 yılında, “Romantik Çağı Doğu'da arayalım” dedi ama bahsettiği, Çakuntaia/nm Zend-Avesta'nın, Upanişadlar'ın Doğusu idi. Samiler mi? Onların dilleri kökten türü-yordu, estetik değildi, mekanikti.- Onlar farklı ve bayağı idiler, “geri” idiler. Schlegel bu ayırıcı görüşlerini hiç bir kayıtle bağlamaksız, dil, yaşam, tarih ve edebiyat, konusundaki tüm konferanslarında ifade etmiştir. Ona göre ibrance Peygamber dilidir. Tanrı dilidir. Ama Müslümanlar kalktılar bomboş bir Tevhid dinine bağlandılar. Ters bir inanışa saptılar. (89)

Schlegel'in Samiler ve öteki “düşük seviyeli” Doğu'lular hakkında söylediği acı sözlerdeki ırkçılık Avrupa kültürüne de nüfuz etti. Ama bunu (19. yüzyıldaki Darwinci Antropologlar —insan bilimciler— ve I Frenologlar—Zihin bilimciler— hariç) bilimsel çalışma Jj konusu yapanlar sadece Karşılaştırmalı Dilbilim araş- 1 tırmları yapanlardı. Dil ve ırk birbirine kopmaz bağ-larla bağlıydı, ve “iyi Doğu” vaktini çoktan yaşamış Hindistan'ın şurasında burasında kalmış klasik bir çağ-di. “Kötü Doğu ise” gözler önündeydi, Asya'da, Kuzey Afrika'da ve İslâm ülkelerindeydi, “Aryan ırkı” ya Avrupa'ya ya da kadim Doğu'ya aitti. Leon Poliakov (gerçi bir kez dahi “Samiler”in, yalnızca Yahudi değil, Müslüman da olduklarını söylemiyor ama) Aryan efsanesinin, “insancık” addedilen uluslar aleyhine tarihi ve kültürel antropolojiye hükmettiğini göstermiştir. (90)

Oryantalist âlimleri, sayacak olursak 19. yüzyıldan 1 rastgele şu isimleri sıralayabiliriz: Gobineau, Renan, "< Humboldt, Steinthal, Burnouf, Remusat, Palmer. WeiJ, Dozy, Muir. Tabii cemiyetler de büyük ölçüde bu fikri faaliyete katkıda bulundular: Societe Asiatique (As- i ya Cemiyeti, kur. 1822), Royal Asiatic Society (Krali- i yet Asya Cemiyeti, kur. 1823), American Oriental So- m ciety (Amerikan Şark Cemiyeti, kur. 1842), vb... Yal- 1 mz bu listeler “hayâl ürünü eserleri” ve “seyahatna-meleri” içermiyor. Oysa sözkonusu eserler Oryantalist-lerin coğrafya, zaman ve ırk bakımından kompartman-lara ayırdıkları “Doğu” izlenimine iyice güç katmaktadırlar. Bu eserleri ihmal etmek olmaz, çünkü özel- 1 likle İslâmi Doğu açısmadan bu litaratür hayli zengin- 1 dir. Ve Oryantalist ağızın teessüsüne büyük katkıda bulunmaktadır. Bu literatüre, Goethe'nin, Hugo, La- 1 martin, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eli-ot'un ve Gautier'in eserleri dahildir. 19 yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında ise şu isimleri ekleyebiliriz: Dought, Barres, Loti, T. E. Lawrence, Forster. Bütün bu yazarlar, Disraeli'nin “büyük Asya gizemi” dediği çizgilerin üstünden geçmektedirler. Bu yazarları çabalarında destekleyen yalnızca (Avrupalı arkeologların) Mezopotamya'da Mısır, Suriye ve Anadolu'da yatmakta olan ölü uygarlıkları gün ışığına çıkarmaları değildi. Doğu'daki büyük coğrafi taramalar da buna hizmet etmekteydi...

19. yüzyılda, bu başarılar fetihlerle de desteklenir durumdaydı. Avrupa bütün Yakın Şark'ı işgali altına almıştı (Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı bölümleri hariç. Bunlar 1918'den sonra ele geçirildi.) Rusya ve Almanya da belli bir rol oynuyor olmakla birlikte belli başlı müstemleke güçleri yine İngiltere ile Fransa idi. (91) Bir yeri müstemlekeleştirmek demek, öncelikle oradaki menfaatleri ayırdetmek ya da yaratmak demektir. Bu menfaatler, ticari bilimsel, dini, askeri, kültürel olabilir, örneğin İngiltere, bir "hristiyan güç" olarak, İslâm diyarlarında koruyup kollayacağı yasal menfaatleri olduğunu düşünüyordu. Bu menfaatlere sahip çıkacak karmaşık bir yapı oluştu. Önce Hristiyan İlimini İhya Cemiyeti (Society for Promoting Chris-tian Knowledge, 1698) ile Yabancı Ülkelerde İncil Eğitimi Cemiyeti (Society for the Propagation of the Gos-pel in Foreign Parts, 1701) kuruldu. Bunun peşisıra, Vaftizci Misyonerler Cemiyeti (Baptist Missienary Society, 1792), Kilise Misyonerleri Cemiyeti (Church Missionary Society, 1799) ingiliz ve Uluslar incil Cemiyeti (British and Foreign Bible Society, 1804) ve Londra Yahudilere Hristiyanlık Eğitimi Cemiyeti (London Society for Promoting Christianity Among the Jews, 1808) kuruldu ve bu cemiyetler hep aynı gayeye hizmet ettiler. Hepsi "Avrupa'nın genişlemesine yardımcı oldu." (92) Eğer buna şu listeyi eklerseniz, "çıkart" nosyonu hayli mânâ kazanacaktır: Ticari kuruluşlar, ilim cemiyetleri, coğrafi araştırma kurumları, tercüme şirketleri, (Doğu'da kurulan) okullar, misyon teşekkülleri, konsolosluklar, fabrikalar ve bazan Avrupalılardan oluşan geniş topluluklar. Böylece çıkarların büyük bir azim ve paha ile savunulmasına başlanmış oluyordu...

Şu ana kadarki özet, çok kaba hatları kapsamaktadır. Acaba oryantalizmdeki bilimsel gelişmelere ve siyasi fetihlere paralel olan tecrübeler ve hisler hakkında neler söylenebilir? Önce şu: Çağdaş Doğu Doğu'nun kitaplarındaki gibi değildir; bu bir hayâl kırıklığı unsurudur. Bakınız 1843'ün Ağustos ayı sonlarında Gerard Nerval, Theophile Gautier'e ne yazmış:

"Kaybettim bir bir krallıkları, bir bir eyaletleri, evrenin güzel kısmını, peki nerede barınacak şimdi düşlerim? En fazla da Mısır için üzülyorum, o cia hayâlimden kayboldu, hafızama yerleşti." (93)

Bunu yazan, "Doğu seyahatnamesi"nin o büyük yazarıdır. Nerval'in hislerini ("Romantik Ruh ve Rüya"nın yazarı Albert Beguin gibi) Romantikler ve Chateaubriand'dan Mark Twain'e kadar, Mukaddes (İncil) Diyarlarını gezmiş seyyahlar paylaşmaktadırlar... Gerçek Doğu, Goethe'nin "Muhammed'e Medhiye"sindeki, Hugo'nun "Arap Leydinin Vedası"ndaki "heyecan verici Doğu"yu tekzip etmektedir. Avrupalının duygusallığında Doğu hayali ile Doğu tarihi birbirine rakip olmakta ve "hayâli" şu günkü haline tercih edilmektedir. Nerval bir defasında Gautier'e şunu der: "Doğu'yu görmemiş olan birisi için Lotus çiçeği hâlâ bir Lotus'dur. Ben ise onun dibindeki soğanı bilirim." Doğu hakkında yazı yazarlar "iki yoldan birini" izlemek zorundadırlar: Ya kitaplardan edinilmiş güzeli izlenimleri alaşağı edecekler, ya da kendilerini Hugo'nun Les Orientales (Doğulular) adlı eserinin çok orijinal önsözündeki Doğu'ya hapsedeceklerdir. Bu ise bir "imge", yahut "düşünce", "bir çeşit genel his ve tefekkürün" sembolleridir. (94)

Gerçi başlangıçta Oryantalistin duygusal bakımdan bir hayâl kırıklığına uğradığı ve düşüncelerinin dağıldığı doğrudur. Ama bunun peşinden daha alışılmış düşünce, duygu ve algılayışlar gelir. Zihin Doğu'nun genel plânda kavranışını, bir Doğu deyiminden ayırd etmeyi öğrenir; Adetâ bu ikinin her biri kendi yolundan gider. Sor VVaiter Scott'un Tılsım (The Talis-man, 1825) adlı romanında, (Sürünen Leopar bölümünden) Sor Kenneth bir Müslüman Arabi Filistin çölünde bir köşeye sıkıştırır; Kenneth ile (aslında Selâhad-din-i Eyyubi demek olan) hasmı, lâflarlar. Bu laflama, Sör Kenneth'e hasmının nefret edilecek birisi olmadığını gösterir. Yine de şunu der: v-

“Ben sanırdım ki... Siz Şeytandan üremesiniz. Ki onun yardımı olmaksızın bu mukaddes Filistin diyarmı Tanrı'nın o kadar askerine (Haçlılara) karşı na-sil korurdunuz Bak canım, seni kastetmiyorum. Genel olarak senin milletinden ve dininden bahsediyorum. Fakat bana asıl garip gelen nedir bilir misin? Sizlerin İblisin evlatları olmanız değil, bununla öğünme-niz” (95)

Kitapta Arap gerçekten İblisin (Müslüman Şey-tanı'nın) oğlu olmakla öğünüyor. Her neyse, Scott bir Orta Çağ Avrupalısının eleştirisini veriyor. (Gerçi bu 19. yüzyıl Avrupalısının da eleştirisidir) Garip olan bu değil Garip olan, bir milleti mahkûm edip o milletin bir evlâdına, “ha, bak, sen alınma” diyen zihniyet..

Scott bir İslâm Müttehassısı değildi. (Ama bir “İs-sâm Uzmanı” olan H. A. R. Gibb. Tılsım'ı, İslâm ve Se-lahaddin-i Eyyubi ile ilgili bölümlerinden dolayı kutlamıştır) (96) İblisi müminlere yardım ile görevlendirmesi hayli acaip... Belki de Scott bilgisini Byron ile Beckford'a borçlu idi.. Fakat biz burada, bir şeyi kaydetmekle yetineceğiz: Genel olarak Doğulu şeylere atfedilmiş olan karakter, apaçık istisnalara rağmen ayakta kalmıştır. İstisnalara değgin sözler de, istisnaların birer vakıa olarak tesirleri de kayıt görmemiştir. Sanki Batı'nın Doğu'ya karşı takındığı belli kişilere has olmayan otoriter ve geleneksel tavırlar hiç kaide gözetmeksizin “Doğu” sepetine atılmıştır. Bir yandan da “masalcı serbestisi” ile o sepette bulunmayan hikâyeler anlatılmaktadır. Ama Scott'un eseri bu ikisini birbirine iyice kenetliyor. Genel düşünüş, özel hikâyelere zemin hazırlıyor.- İstisna kuraldan ne kadar farklı olursa olsun, bir tek Doğulu, bütün Doğu'nun etrafındaki çitleri aşmaya çalışsa da o önce bir Doğuludur, sonra (ikinci olarak) bir insan ve nihayet (son olarak) yine bir Doğuludur.

“Doğulu” gibi son derece genel bir kategori, hayli ilginç çeşitlemelere müsaittir. Disraeli'nin Doğu heyecanı 1831'deki bir seyahatle başladı. Kahire'de şunları yazmaktaydı.- “Zihnim bulanıyor, gözlerim kamaşıyor, öylesine bir azamet, lâkin bizimkine de-hiç benzemiyor” (97) İşte yücelik temaşası ve getirdiği duygular, nesneyi aşan bir görüşe ve “günlük gerçeğe karşı tahammülsüzlüğe” sebep oldu. Tancred adlı romanı ırk ve coğrafya yüklüdür. Sidonia şöyle der: Her şey ırk meselesine gelip dayanıyor. Kurtuluşa ancak Doğu'nun ırkları arasında erişilebilir. Örneğin, burada Dürziler, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler iç içe yaşıyorlar. Çünkü (akıllının birine göre) Araplar ata binmiş Yahudidirler ve bunların hepsi kalben Doğuludurlar. Bağlantılar kategoriden kategoriye uzanır, ama bir kategorinin içleminden diğer kategorinin içlemine üzamaz. Doğulu Doğu'da yaşar, rahat yaşar, Sultana bağlıdır, şehvetten kopamaz, kadercidir. Marx, Disrali, Burton ve Nerval gibi birbirinden çok farklı müellifler, bütün bu genellemeleri kullanıp, bunlarla “konuşabilir”, upuzun bir tartışmayı sürdürebilirlerdi şüphesiz...

Hayal kırıklığı ve genel (şizofrenik demeyelim) bir Doğu görüşü beraberinde bir garipliği daha getiriyor:

Doğu garipliğinin her türlüşünün ifadesi olabiliyor. Doğulu kendi tuhaflığını manâlı kılan genellemeleri silkip atamaz, ama onun tuhaflığı kendi başına bir eğlence unsuru olabilir. Bakınız Flaubert Doğu'yu nasıl, anlatıyor:

“Kalabalığı eğlendirmek için Muhammed Ali'nin dalkavuşu bir gün pazar yerinde bir kadını bir satıcının tezgâhına oturtup onunla orada cinsel birleşmede bulundu. Dükkân sahibi nargilesini tütürmeye devam etmekteydi... Yine milleti kendisine güldürmek ve göze girmek isteyen bir genç bir gün Kahire Subra yolunda iri bir maymunun altına yattı. Bir müddet önce de veli diye geçinen bir deli öldü. Şöyle: Müslüman kadınlar bunun önü ile oynayıp eğleniyorlardı. Sonunda her gün sabahtan gece yarısına kadar süren bu iş onu öldürdü. Bir de şöyle bir şey: Epey oluyor. Veli diye geçinen birisi Kahire sokaklarında yürüdü. Bir şapka

başında, bir şapka da cinsel organının üstünde. O su döküyor, çocuk isteyen kadınlar el idrarında yıkanıyorlardı.” (98)

Flaubert samimi bir biçimde, bunun “özel bir tür acayiplik” olduğunu söylüyor. “Bizim bildiğimiz bütün o komik hikayeler (dövülen köle, şehvet düşkünü fel-lah, hırsız tüccar) Doğu'da yeni, taptaze, gerçek ve son derece çekici bir kisve altında karşımıza çıkıyor.” Bu kisve dile dökülemez (anlatılamaz), yalnızca yerinde görülüp yaşanabilir ve taptaze anısı ile geri dönülebilir, o kadar... Doğunun nerede ise taciz edici olabilecek hâl ve hareketi sonsuz acayipliklerden doğmaktadır. Kasıtlı değildir. Avrupalı da bunun seyircilidir. Doğu'da gezerken her an karşısına “Mısır'ın Anlatımında sözü edilen “garip zevk konularından birisinin çıkmasını bekler. Ama sadece seyircidir, “karışmaz, müdahale etmez.” Doğu onun için bir acayiplikler tablosudur...

Tabii bu tablo ssai derece mantıki bir biçimde kitaplara konu olur. Böylece daire tamamlanır. Başlangıçta iyi anlatılmamış okluğu gözlemlenen Doğu, biraz sonra disiplinli bir biçimde yazılmış yazılara, konu olur. Yabancılığı tercümeğe uğrar, anlarının kodlanmaları çözülür, husumet cephesi ehlileştirilir. Ama Doğu hakkındaki genel hükümler, kitaplardakine benzemeyen Doğumun yarattığı hayâl kırıklığı, bir türlü çözülmeyen acayiplikler, bütün söz ve yazılarda boy gösterir. Örneğin, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarındaki Oryantalistler için, İslâm, tipik-Doğu ürünüdür. Cari Becker'ın sözlerinde müthiş bir “saha genişliği” var: “İslâm Yunan geleneğinin mirasçısıdır”, ama Yu-nan'ın insancıl geleneğini ne kavrayabilmiş, ne de yerine oturtabilmiştir; ayrıca, İslâm'ı anlayabilmenin ilk şartı, onu herşeyden evvel, “aslı” bir din olarak değil, Doğu'nun Yunan felsefesini (Rönesans Avrupası'nda gördüğümüz yaratıcı ilham olmaksızın) istimal etme yolundaki başarısız bir teşebbüsü olarak görmek gerekir. (99) Çağdaş Fransız Oryantalistlerinin belki de en şöhretlisi ve etkilişi olan Louis Massignon için, İslâm Hristiyanlık fikrinin “sistematik” biçimde reddinden ibarettir, en büyük temsilcisi de ne Hz. Muhammedi ve ne de İbni Rüşd'dür. Hallaç Mansur'dur, yani İslâm'ı şahsında toplamış olduğunu söylemiş olduğu için Sünneti Seniye'ye bağlı müslümanlar tarafından öldürülen derviş. (100) Becker ve Massignon'un açıkça gözden kaçırmış oldukları şey, Doğu'nun kurala gel-mezliğidir. Aslında onlar bunu, “Doğu'yu Batı terimleriyle açıklamaya çalışırken” kabul etmiş oluyorlardı. Hz. Muhammed'in değil, Haliac'ın sözünü ediyorlardı, çünkü Tanrı nm müşahhaslaşması fikri (Hristiyanlığın İsa anlayışı) Hallac'da vardı;...

Doğu hakkında hükümleri olan bir yargıç olarak Çağdaş Oryantalist kendi inanışına rağmen (ki böyle söyler), ona gerçek mânâda objektif olarak bakmaz. Onun müstakil bakışı, profesyonel bilginin sempatiden yoksun oluşunda müşahade edilir, ama gerçekte o bakışta (sürekli olarak Oryantalizme mal edegeldiğim) bütün o değişmez (orthodox) tavırlar gizlidir. Onun Doğu dediği, Doğu değil “Oryantalize edilmiş” olan Doğu'dur. Avrupalı yahut Batı'h Oryantalistler birbirlerine kopmaz bir bilgi ve kudret zinciri ile bağlıdırlar. Doğu'yu içine alan sahneyi bu zincir çevreler, I. Dünya Savaşı sonunda, Afrika ve Doğu, Batı için bir bilgi hazinesinden ziyade bir imtiyazlar âlemi manza-rasındaydı. Oryantalizm ile emparyalizm adetâ anlamdaş idiler ve işte Batı düşüncesi de, Batılımla Doğu ile olan ilişkileri de bu yüzden çıkmaza, girdi. Bu çıkmaz hâlâ sürüyor...

1920'lerden itibaren, bir baştan bir başa bütün Üçüncü Dünya ülkelerinde, imparatorluklarla ve emperyalizm ile ilişkiler “karşılıklı etkileşim” halinde olmuştur (dialectical). 1955'de (Bağlantısızlar hareketini başlatan) Bandung Konferansı'na gelindiğinde Doğu Batı'nın imparatorluklarından yakayı sıyırmıştı. Şimdi karşısında yeni güç dengeleri, yeni imparatorluklar bulunmaktaydı: ABD ve SSCB. Oryantalizm yeni üçüncü dünyada kendisine

ait olan Doğu'yu göremez durumdaydı. Doğu siyasi sesi olan akıllı bir Doğu idi. Şimdi güdülecek iki yol vardı:

1 — Hiç bir şey olmamış gibi davranmak,

2 — Eski yöntemleri yeni duruma tatbik etmek. Ama Oryantalist için, yeni Doğu eskiye ihanet halinde, yeni, anlayışsız, “Doğulu gibi olmayan” (o Doğu'-nun hiç değişmeyeceğine inanır), Doğuluların Doğusudur. Bir üçüncü (revizyonist) görüş vardı: Oryantalizmi tamamen terk etmek Ama, bu görüş bir azınlığın görüşü idi...

Abdülmalik'e göre içine düşülen çıkmazın bir nedeni, sabık müstemleke Doğu'da ulusal bağımsızlık hareketlerinin, Oryantalistlerin kafasındaki “pasif, kaderci, hüküm altındaki” ırklar fikri ile bağdaşmaması olabilirdi Ama ayrıca şu da vardı: Halk da, uzmanlar da bir zaman aşımının farkındaydılar. İki türlü:

1 — Oryantalist bilim, ile onun araştırdığı konu arasında,

2 — Daha önemlisi, beşeri bilimlerde kullanılan yöntemler ve çalışma araçları ile Oryantalizmin yöntemleri ve kavramları arasında. (101)

Kenan'dan Goldziher'e, Macclonald'dan Von Grü-nebaum'a, Gibb'den Bernard Lewis'e kadar Oryantalistler, örneğin İslâm'ı, müslüman ülkelerin iktisadiyatından ayrı olarak ele alınabilecek bir “kültür sentezi” olarak görüyorlardı, (tabir P. M. Holt'a aittir.) Oryantalizm için İslâm'ın mânâsının ne olduğunu bilmek istiyorsak Kenan'ın ilk kitabındaki şu kısa formülasyonu bilmek gerekir: İslâm'ın anlaşılabilmesi için “Çadır ve Aşiret hayatının” tanınması gerekir. Sömürge-cilikmiş, dünyevi şartların, tarihi gelişmenin etkisi imiş: Bunlar, Oryantalistler için sinek vızıltısıdır, “İslâm'ın özüne” perde germez...

H. A. R. Gibb'in düşüncesinde, Oryantalizmin günümüz Doğu'suna olan iki yaklaşımını da müşahade edebiliyoruz: 1945'de Gibb Chicago Üniversitesinde Haskeil Seminerinde konuştu. Onun karşısındaki dünya, Cromer ve Balfour'un bildikleri, I. Dünya Savaşı'n-dan önceki dünya değildi. Birçok köklü değişme, iki Dünya Savaşı, sayısız iktisadi, siyasi ve sosyal değişim, 1945'i geçmişten hemen bütünüyle kopanyordu. Dünya tamamen değişmişti. Ama Gibb “İslâm'da Çağdaş Gelişmeler” adını verdiği konuşmaların ilkinde su şekilde başlıyordu:

“Arap Medeniyetini araştıran kişi sürekli olarak bir zıtlık ile karşı karşıyadır •. Bir yanda örneğin Arap Edebiyatının belirli dallarında şahit olduğumuz hayâl gücü, diğer yanda da edebiyata yönelik de olsa izah ve mantık sahasındaki üstün-korü anlayış ve bilim tüccarlığı Müslümanlar arasında büyük düşünürler gelip geçmiştir; bunların bazıları da Araptır, ama bunlar büyük istisnalarıdır. Arap zihni, (somut) dünya'ya yönelik, ya da (soyut) zihinsel faaliyete yönelik olsun bir türlü somut hadiselerin birbirlerinden ayrı, kopuk oldukları fikrini terkedememektedir. Sanıyorum bu Profesör Mac Donald'ın “Doğuludaki Fark” diye belirttiği “hukuk anlayışının eksik oluşu” meselesinin altında yatan belli başlı amillerden biridir.

“Yine bu amil, Batılı öğrencinin hiç anlayamayacağı bir şeyi, müslümanların rasyonallikten uzak oluşlarını açıklamaya da yarayacaktır... Onun için, rasyonalist düşünce tarzının ve ondan ayrı düşünölmeyecek olan faydacı ahlâk anlayışının reddedilmesinin sebebi sanıldığı gibi müslüman din âlimlerinin kapalı dil kullanmaya (obscurantism) meraklı oluşlarında değil, Arap zihninin her şeyi ayrı ayrı görme temayülünde yatmaktadır.” (102)

Tabii Batılı öğrenciye anlayamayacağı şeyleri Oryantalist anlatacaktır Bu su katılmamış Oryantalizme bir Örnektir Kitab'ın geri kalan kısmında İslâm müesseselerine dair hayran

olunacak bilgiler bulunmasına rağmen, Gibb'in çıkış noktasını oluşturan önyargılar, çağdaş İslâm'ı anlamayı ümid edenlerin karşısına büyük bir engel olarak dikiliyor. Neyin ne ile kıyaslandığı belli olmadıktan sonra “fark” sözünden ne anlaşılabilir ki Acaba bize bir kez daha, müslü-manm (Doğulunun) dünyasının (bizim dünyamızın tersine) 7. yüzyıldan bu tarafa geçmediği söylenmiş olmuyor mu Çağdaş İslâm'a gelince, H. A. R. Gibb'in muhteşem karmaşıklıkta kavrayışım pek eleştirme-mekle birlikte, acaba niçin illâ da dinmeyen bir düşmanlıkla eğilmeli Meseleye Eğer İslâm, tâ baştan ıslahı imkân dışı kusurlarla yüklü bulunuyor ise, Oryantalist reformcu müslümanlığa da karşı olacaktır; onun görüşlerine göre, “reform İslâm'a ihanet de olur.” Gibb aynen böyle diyor. Şimdi nasıl olur da Doğulu bütün bu çitleri aşip Dünya'ya seslenebilir Herhalde Kral Lear oyunundaki ahmak misali şöyle~der: “Doğruyu söylesem kırbaç yiyiyyorunı, bazan yalan söylediğimde kırbaçlıyorlar. Bazan da kendime hakim olup dilimi tuttuğum, için.”

Onsekiz yıl sonra Gibb bu kez Harvard Üniversitesinde Orta Doğu Etütleri Merkezi Müdürü sıfatıyla İngiliz meslektaşlarına (kendi yurttaşlarına) sesleniyordu. Konuşmanın konusu “Saha Çalışmalarına Yeni bir Bakış” idi. Bu konuşmada, başka ilhamlar yanında Gibb, “Doğunun şarkiyatçılara bırakılamayacak kadar önemli olduğunu” da itiraf ediyordu. İslâm'da Çağdaş Gelişmeler” adlı eserinde birinci yahut geleneksel yaklaşımın avukatlığını yapan Gibb, şimdi yeni yahut ikinci alternatifi, Oryantalistlere açık yaklaşımı tanıtıyordu. Tabii, görevi öğrencileri devlet daireleri ve iş hayatı için hazır duruma getirmek olan Batın “Doğu uzmanları” bakımından Gibb'in formülün- de bir anormallik yoktur. Gibb şöyle diyordu: “Bizim şimdi ihtiyacımız olan “şey, gelenekçi Oryantalist ve Jlp bir de onunla yanyana çalışan usta bir Sosyal Bilimci ; bunlar çalışmaları esnasında karşılıklı “alışverişte” bulunacaklar. Ama gelenekçi oryantalist modası geçmiş bilgiyi Doğu'ya tatbikle uğraşmayacaktır. Hayır, bizzat sahip olduğu uzmanlıkla,, saha çalışmalarına yeni başlamış olan meslektaşlarına bir şeyi hatırlatacaktır: “Batılı siyasi kurumların psikolojisini ve işleyişini Asya ya da Arabistan'a uyarlamak, Walt Disney lik yapmaktır” (103)

Pratikte bu şu demektir: Doğulular ülkelerinin sömürgeciler tarafından işgaline karşı ayağa kalktığında, (Disneylik yapmamak için) onların kendi kendilerini yönetmeyi bizim kadar bilmedikleri söylenecektir. Bazı Doğulular ırk ayırımı yapıp bazıları ona karşı mücadele verirken: “Bunların hepsi Doğulu” denecektir. Sınıf menfaatleri, siyasi koşullar, iktisadi amiller hiç mi hiç mühim değildir. Ya da Bernard Lewis'in dediği gibi eğer Filistinli Araplar topraklarının İsraililer tarafından işgaline karşı çıkıyorlarsa, “İslâm geri dönmektedir.” Çok meşhur çağdaş bir Oryantalist için ise, bu 7. yüzyıldan kalma bir prensibin sonucudur: İslâm'ın gayri-İslâmi olana karşı savaşıdır. (104) Tarih, siyaset ve iktisat mühim değildir. İslâm İslâm'dır, Doğu Doğu'dur, lütfen sağ-sol, devrim ve değişim gibi fikirlerinizi Disney Parkı'na bırakınız.

Eğer Oryantalistler dışında hiç bir tarihçi, sosyolog, iktisat âlimi ve beşeri bilimler uzmanı bu baştan-savma fikirlere, bu iddialara, bu gereksiz tekrarlara akıl erdiremiyorsa bunun sebebi açıktır: Konusu gibi, Oryantalizm de fikirlerin vekarı bozmasına izin vermez Fakat çağdaş Oryantalistler yahut yeni isimleri ile “saha uzmanları” kendilerini lisan şubelerine kafese girer gibi kapatmış değillerdir; Gibb'in tavsiyelerinden yararlanmışlardır... Bugün bunların çoğu, Harold Lasswell'in “yönetim bilimleri” (Policy Sciences) adını verdiği (105) şubelerdeki “uzman” ve “danışmanlardan” farksızdırlar. Bu suretle kısa bir süre sonra, başka şey için olmasa da, pratik gayelere hizmet bakımından, örneğin ulusal güvenlik ve askeri siyaset konusunda, bir “ulusal kişilik analisti” ile bir “İslâm kurumlar mütehasssının” ortaklaşa gerçekleştirdiği çalışmalara el atılmıştır. Tabii, II. Dünya Savaşı'n-dan bu yana Batının zeki ve (totaliter) bir düşmanı vardı ve bu akıllı düşman kendisine saf (Afrikalı, Asyalı, geri kalmış) müttefikler o ulunuyordu. Bu düşmanla baş etmenin çaresi ancak Oryantalistlerin

hazırlayacağı reçetelerin mantıki düşünmeyen Doğuluya karşı kullanılması olabilirdi İşte değnek-havuç tekniği, Kalkınma için Birlik, SEATO (Güney-Doğu Asya Paktı) vb. hepsi geleneksel bilginin belirtilen amacın daha kolay tahakkukuna “uygun hale getirilmesine” dayalı, dahiyan senaryolar böyle doğdu..

Neticede şu oldu: Devrimciler İslâm ülkelerinde kazan kaldırırken, sosyologlar “Arapların ağızları ile yaptıkları işlere” ne kadar meraklı olduğunu anlatıyorlardı. (106) Aynı sıralarda iktisatçılar (tüketimden sonra tekrar kullanılır hale getirilmiş Oryantalistler) Çağdaş İslâm'a ne kapitahzmin ne de Sosyalizmin ye-.terli bir renk olmayacağını söylüyorlardı. (107) Sömürgeciliğe karşı ayaklanmanın zirveye vardığı ve bütün Doğu'yu birleştirdiği sırada, Oryantalist bu işe lanet ediyor ve Batı demokrasilerine hakaret sayıyordu. Büyük çapta ve genel önemi haiz meseleler dünyanın karşısına dikildiğinde (nükleer silahlar, son derece kıt kaynaklar, tarihin ilk defa şahit olduğu mikyasta eşitlik, refah ve adalet talepleri) ilhamını yarı-okumuş teknokratlardan ve aşırı okumuş Oryantalistlerden alan politikacılar Doğu'yu karikatürlerle zikrediyorlardı. Dışişleri Bakanlığının anlı-şanlı Arap Uzmanları, Arapların dünyayı ele geçirme plânlarından bahsediyorlardı.. İmansız Çinliler, baldırı çıplak Hintliler ve uyuşuk Müslümanlar birden “bizim” genişlememize balta vuran “akbabalar” oluyorlardı. Onları elimizden kaçırdığımız zaman (ister komünizme ister ehlileştirile-memiş güdülerine yenik düşmüş olsunlar, aynı şekilde) peşlerinden laneti yetiştiriyorduk...

Bu çağdaş Oryantalist tavırlar, gazetelerde ve insanların zihninde yer etmiştir. Örneğin Araplar, deve üstünde, eli kamalı, ukalâ, her türlü ahlâksızlığa meyyal, şehvet düşkünü adamlardır. Ve ellerindekini hakkedilmemiş servet, gerçek uygarlığa hakaret saymalıdır. Batılı tüketiciler sayıca azınlığı temsil etmekle beraber Dünya kaynaklarını çoğuna sahip olmak ve harcamak haklarına sahiptir. Neden? Çünkü, o (Doğulu gibi değil) gerçek bir insandır. Enver Abdülmalek'in “mai-mülk sahibi azınlıkların hegemonyası” ve “Avrupa'ya yöneliklik ile karışık” bir insana yönelik dediği şeylerin en iyi örneği şudur: Rengi beyaz ve orta sınıftan bir Batılı, “insani bir öncelik olarak” beyaz olmayan dünya parçasını yönetmekten de öte, ona sahip olunması gerektiğini düşünür. Sebep? “Onlar” “biz” kadar insan değil de ondan İnsanlıktan çıkmış düşüncenin bundan mükemmel örneği olamaz...

Bir mânâda Oryantalizmin kusurları, bir başka kültürü, milleti ya da coğrafi bölgeyi önemsememesinden, onda değişmeyecek kusurlar bulunmasından, insanlığında kusur aramasından ileri geliyor. Ama esasen Oryantalizm bu noktayı da aşmıştır. Doğu, “Batı'nın gözleri” önünde olduğu gibi, zaman içinde de değişmez. (Oryantalist eserlerin tesiri o kadar derin oldu ki) Doğu'nun kültürel, siyasi ve içtimai tarihinde bir ses çıksa, “Batı'ya bir tepki” olduğu kabul edilir. Batı aktiftir, yapar, Doğu'dan pasifçe ses çıkar. Batı Doğu davranışının her cephesinin hem. gözlemcisi, hem hakimi, hem de jürisidir. 20. yüzyılda tarih Doğu'da bazı gerçek değişimlere yol açınca da Oryantalistin akli durur .• Bir türlü anlayamaz ki belli bir dereceye kadar .-

“Şimdiki (Doğulu) liderler, münevverler ve siyasa yapıcılar kendilerinden öncekilerin başına gelenlerden epey ders almış bulunmaktadır. Geçen zaman içinde vuku bulan yapısal ve kurumsal değişimler onlara yardımcı olmuştur; bugün bu liderler ayrıca ülkelerinin geleceği ile ilgili kararları ellerinde bulundurmak yönünden de daha talihlidirler. Kendilerine güven gelmiştir, hattâ biraz aşırı bir güvendir bu. Artık gözle görünmeyen bir Batı j 'irisinin kararının ne olacağı endişesi onlarda yoktur. Muhatapları Batı değil, kendi vatandaşlarıdır.” (108)

Dahası Oryantalist, okuduğu kitapların kendisini sadece sonuçlara (Doğu'ya dışardan sokulan nifakın, ya da Doğu'nun kendi cehaletinin sonuçlarına) hazır-layamadığını düşünür..

Ne İslâm hakkındaki sayısız kitap, ne de bunların tamamını temsil eden Cambridge İslâm Tarihi Ansiklopedisi, okuyucularına, 1948'den beri Mısır'da, Filistin'de, Irak, Suriye, Lübnan yahut Yemen'de olmakta olan olaylar hakkında bir bilgi vermektedir. İslâm hakkındaki ahkâm, Panglossvari (*) (ümitvar) (ç.n.) Oryantaliste bile bir şey vermediği zaman, gelsin “seçkinler”, gelsin “siyasi istikrar”, “çağdaşlaşma” ve “kurumsal gelişme” gibi hepsi Oryantalist aklının imzasını taşıyan sosyal bilim soyutlamaları. Bu arada Doğu ile Batı arasındaki uçurum giderek büyüyor...

Günümüzdeki buhran, yazılmış olan kitaplar ile gerçek arasındaki rabitasızlığı sergiliyor. Yalnız ben bu kitapta, Oryantalizmin kaynakları konusuna olduğu kadar, önemine de eğilmek istiyorum. Çünkü haklı olarak bugünün aydını dünyanın gündemdeki bir parçasında neler olup bittiğinden muhakkak haberdar olmak ister. Beşeri bilimciler genellikle mahdut araştırma sahaları seçerler. Oryantalizm gibi bir dünyanın bütününe kucaklamaya çalışan bir çalışmayı ne izlerler ne de ondan bir şey öğrenirler. Onlar daha ziyade bir yazar veya, bir metinler şubesi ile ilgilenirler. “Tarih”, “Edebiyat”, “Beşeri Bilim” gibi emin isimler altında Oryantalizm, bilimselliğe ve akla, verir görüldüğü önemi de kullanarak, dünyevi, tarihi şartlarla birarada bulunmuş olan pratik yanını gizlemeye çalışmıştır. Çağdaş aydın Oryantalizmden ne öğrenebilir?

1 — Kendi araştırma sahasının kapsamını nasıl daraltabileceğim ya da genişletebileceğim,

2 — Kitapların, görüş, yöntem ve bilim dallarının yeşerdiği, büyüdüğü, olgunlaşıp kokuştuğu “insani zemini” (Yeats'in dediği gibi “kalbin eskici dükkânını”) görmek olanağını elde eder... Oryantalizm, incelemek demek ayrıca, tarihin bu, sahada (Doğunun incelenmesi konusunda) beraberinde getirdiği metodolojik sorunların nasıl çözümlenebileceğini de önermek demektir... Ama bu sorundan önce, Oryantalizmin (kapsamı, deyimleri ve kurduğu müesseseler gereği) neredeyse tamamen ortadan kaldırmış olduğu insanca değerlere şöyle bir göz gezdirelim...

“Seyyid Ömer (Peygamber Soyundan, Nakıb el-Eşraf, yani Eşraf Ağası) bundan 45 yıl önce kızını evlendirdiği zaman... geliri alayının önü sıra bir genç yürümüş. Ama nasıl? Bağırsakları gümüş bir tepside, tepsi elinde Yürüyüş sona erince bağırsaklarını yerine koymuş ve tabii günlerce hasta yatmış. Bu ahmakça ve mide bulandırıcı hareketin cezası olarak...”

(Edvard William Lane, Mısırlıların Örf ve Adetleri)

“Bu imparatorluk, (İstanbul'da isyan çıkması ya da başka bölgelerin kopması yolu ile) yıkıldığında, Avrupalı Güçlerin her-biri, Vesayet namı altında, Kongre'nin kendisi için tayin edeceği toprağa sahip olacaktır.. Sınırları, çevresi, sınır güvenliği, din ve töre, ve sağlayacağı imkânlar ile tanımlanacak ve sınırlanacak bu topraklar, aynen ait'olduğu ülke gibi yönetilecektir.. Avrupa hukukunca tanımlanacak bu tasarruf hakkının belli başlı konusu, belli bir bölgenin, ister serbest şehirler kurmak için olsun, ister Avrupa'ya bağlı müstemlekeler kurmak için olsun, ister limanlar yahut ticaret merkezleri kurmak için olsun... işgalidir. Bu işgalin amacı ne baskı kurmak, ne de terbiye etmek, yani bölgeyi medenileştirmektir: İşgal edilen bölgenin insanına milliyeti, daha güçlü bir milletin bayrağı altında, bir hak olarak tanınacaktır.”

(Alphonse de Lamartine, Doğu Seyahati)

I — YENİ SINIRLAR, YENİ TANIMLAR,

LÂİK BİR DİN ANLAYIŞI

Gustave Flaubert 1880'de öldü. Henüz bilginin yozlaşmasını insan çabalarının beyhudeliğini konu edinen ansiklopedik romanını, “Bouvard et Pecuchet”yi tamamlayamamıştı. Ama görüşü ana çizgileri belirlidir ve romanın akışı bu çizgileri iyice ortaya koymaktadır. Buvar ile Pekuşe iki memurdur. Bunlardan biri batın sayılır bir mirasa konduğundan, bir malikâneye çekilip, keyiflerince yaşamaya başlarlar. Canları ne isterse öyle yapacaklardır. UNous feronstout ceque nous plaira”). Canlarının yapmayı istediği şey tarımdan tarihe, kimyadan talim-terbiyeye, arkeolojiden edebiyata kadar birbirinden çok farklı sahalarda merak gidermektir, maalesef hiçbirini tam başaramazlar. Zamanı ve bilgiyi kolağan edercesine öğrenim sahalarını dolaşan bu nasipsiz amatörler bir çok hayâl kırıklıklarına uğrarlar, perişan olurlar. Aslında onların başına gelen, ondokuzuncu yüzyılda çok kişinin. başına gelen şeydir. Charles Moraze'nin tabiri ile “başarılı kentliler” (veya zenginler) yeteneksizliklerine ve zekâ genliklerine yenik düşmektedirler. Her yeni heyecan, sıkıcı bir vecize ile son bulmakta, her bilim sahası yahut bilgi türü güç ve ümit düzeyinden çabucak yıkıma ve üzüntüye dönüşmektedir.

Flaubert'in çizdiği bu karamsar tabloda iki husus bizim için ilginçtir. D Bu iki adam insanlığın geleceğini tartışıyorlar: Pekuşe “kristal kürede insanlığın geleceğini karanlık” görüyor Buvar ise “aydınlık” görüyor.

“İnsanlık ilerleme yolunda. Avrupa Asya'dan aldığı taze kanla gençleşecek. Medeniyetin Doğu'dan Ba-tı'ya ilerlediği tarihi bir kaidedir... ve nihayet iki tür insan birbiriyle kaynaşacak.” (1)

Bu görüşlerde Quinet'in etkisi açıkça görülmektedir Bu da demektir ki bu iki kafadar yine heyecanlanacak, yine söneceklerdir. Buvar'ın bu projesini jandarmalar yarıda keserler, seyahata düşkünlükten tutuklanır. 2) Ancak birkaç satır- sonra ikinci bir ilginç dönemeç gelir. İki arkadaş birbirlerine kopyacıdan başka bir şey olmadıklarını itiraf ederler, iki kişilik bir çalışma masası yaptırırlar, kitap, kalem, silgi alırlar ve kendilerini işe verirler. (İls s'y mettent. Fiaubert böyle diyor.) Artık fikirleri kendilerine göre yorumlamak yerine Bouvard ile Pecuchet onu el sürmeden kitaptan deftere aktarmaktadırlar.

Her ne kadar Buvarın Avrupa'nın Asya tarafından yeniden yaratılması fikri tam olarak beirmiyce ise de, “kopya masasında” ortaya çıktığı kadarı ile, birçok önemli bakımlardan işlenmeye müsaittir. İki kafadarın diğer fikirleri gibi bu da, “evrensel” ve “ıslahatçıdır. Bu, 19. yüzyılın, dünyanın “akıllı bir tarz-da” ve belki özel bir bilimsel teknik de kullanarak, “yeniden kurulması” fikrinin Flaubert'de bulduğu yansımadır. Flaubert'in kafasında olanlar arasında Saint Si-mon ve Fourier'in hayâl âlemleri (ütopye), Comte'un insanın bilimle yeniden doğuşu ile ilgili fikirleri ve Des-tutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet ve Lamennais gibi ideologların, (pozitivistlerin ,sentecilerin, doğaüstü güçlere inanan düşünürlerin, gelenekçi ve idealistlerin) teknikci ya da lâik dinleri bulunmaktadır. (2) Kitapta, Buvar ile Pe-küşe bu görüşlerin zaman zaman birine, hazan da- diğerine saplanıyorlar. Sonra bir fikri eskitince, yeni fikir aramakta ama başarılı olamamaktadırlar.

Bu tür rezivyonist arzuların kökeninde, gariptir Fiomantizm yatar. 18. yüzyılın en büyük ruhani ve fikri projelerinden birinin “ilahiyatın yeniden yaratılması” olduğunu unutmayalım. M. H. Abrams'ın sözleri ile: Doğal bir doğaüstücülük (natürei süpernatüra-lizm). Flaubert, Buvar ile Pekuşe'de bu tavrı 19. yüzyılda devam ettirenleri eleştiriyor. Onun için bu yeniden yaratma (dolayısıyla, yaşatma) eğilimi:

“Açıkça. Romantik çağın izlerini taşımaktadır, yani Aydınlanma Çağı'nın akılcılığını ve süsünü izleyerek, Hristiyanlık tarihinin ve akidesinin çarpıcı görüntülerine (koyu duygularına) ve akıl-dışı" gizemlerine, Hristiyanın iç âleminin şiddetli çatışmalarına, ani ve tam. ters yönde birbiri peşisıra değişmelerine dönüş... Yokoluş ve yaratılış, Cehennem ve Cennet, sürgün ve kavuşma, ölüm ve yeniden doğuş, maneviyat bozukluğu ve sevinç, kaybedilen ve kavuşulan Cennet temaları... Ama tabii Romantikler Aydınlanmacılardan sonra geldikleri için bu eski meseleleri değişik bir tavır ile canlandırdılar: Dini geleneklerinin çeşitli cephelerini (insanlık tarihi, insanın kaderi, varoluşun temelleri ve ana değerler) hem duygulara, hem de tefekküre hitap edecek, bir şekle sokacak, bir vakit için kurtarmayı amaçladılar” (3)

Buvar'ın kafasında olan şey (Asya'nın yardımıyla Avrupa'nın yeniden yaratılması) Romantik çağda güçlü bir fikir halindeydi. Örneğin Friedrich Schlegel ve Novalis, gerek kendi yurttaşlarına, gerek Avrupalılara, Hindistan'ı dikkatle araştırmalarını hararetle tavsiye ediyorlardı, çünkü onlara göre Batı kültürünün maddeciliğini ve mekanikliğini (ve Cumhuriyetçiliğini) ancak Hint dini yenebilirdi. Bu yenilgi sonucunda ortaya yepyeni baştan yaratılmış bir Avrupa çıkacaktı. Bu reçetede İncil'de gördüğümüz doğum, ölüm ve kıyam fikirleri yerli yerindedir. Dahası, Romantik Çağ'ın Oryantalist projesi, yalnızca genel bir eğilime özel bir örnek teşkil etmiyordu,; Raymond Schwa.b'ın “Doğu Rönesansı” adlı eserinde son derece inandırıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda eğilimi tayin eden güçlü bir faktördü. Fakat aslında "önemli olan Asya değildi, daha çok Asya'nın Avrupa'ya “faydası” idi. Bu nedenle, bir Doğu dilini iyice bilen birisi, örneğin Schlegel veya Frans Bopp, manevi bir kahramandı. Avrupa'ya “kaybetmiş olduğu ulvi görev duygusunu” getiren bir şövalye idi. Flaubert'in tanımladığı lâik dinlerin 19. yüzyılda devamını sağladığı duygu bu duygudur. Sciflegel, Wordsworth ve Chateaub-riand'dan daha düşük düzeyde olmamak üzere, Augus-te Comte da —Buvar gibi— Aydınlanma Çağı sonrasında, genel hatları kesinlikle Hristiyanlık olan lâik bir efsanenin bağlılarından ve savunucularından idi... Bouvard ile Pecuchet'nin ikide-bir bir fikri yenilemeye girişip mağlûp olarak çıkışları ile Fiaubert, insanın her girişiminde görülen bir kusuruna dikkat çekiyordu. Asya'nın yardımıyla Avrupa'nın yenilenmesi şeklindeki “intikal etmiş” fikrin altında sinsî bir gurur yatmaktadır, Fiaubert bunu biliyordu. “Avrupa ve “Asya” bu ayrımı yapanın büyük kara parçalarını elle tutulur, gözle görülür hale getirmek için kullandığı tabirlerden başka bir şey değildi. Yani Avrupa, “bizim.” Avrupa, Asya “bizim” Asya idi. Schopenhauer'in dediği gibi, bizim “irademizin resmettiği” şeylerdi. Tarih kanunları gerçekte “tarihçinin” kanunlarıdır; “iki insan türü” tabiri de gerçeği göstermekten ziyade, Avrupalının nasıl olup da insan elinden çıkmış bazı ayrımlara bir kaçınılmazlık havası verebildiğini düşündürmektedir. Bu cümlelerin ikinci yarısına (yani “birbirleri ile kaynaşacaklardır.” sözüne) gelince, burada, Fiaubert bilimin hakikate karşı aldırışsızlığı ile insani unsurları sanki kimyasal bileşik yapar gibi eritip kaynaştıran bir bilim ile alay ediyor. Alay ettiği, herhangi bir bilim değildir: Heyecanla dolu, “dünyayı kurtaracak” Avrupa bilimidir. Onun basanları arasında başarısız devrimler, savaşlar, istibdat vardır. Don Kişot misali, büyük ve “Kitaptan çıkmış” fikirleri hemen tatbik sahasına koymak gibi ıslah kabul etmeyen bir eğilim, vardır. Bu bilimin bilmediği şey ise, ayrılmaz bir parçasını teşkil eden ve farkında da olunmayan “kötü masumiyet” ile, gerçeğin buna ne denli karşı koyduğudur. Buvar, bilim adamı rolüne başladığı zaman, zannetmektedir ki, bilim ancak kendisidir ve gerçek, bilim adamının bildiği şeydir ve bilim adamının ahmak mı yoksa, deha mı olduğu mühim değildir. O (ya da onun gibi düşünen kimse) Doğu'nun Avrupa'yı yeniden yaratmak gibi bir arzusu olmayabileceğini, Avrupa'nın da demokratik bir biçimde sarı ve kara Asyalılarla birleşmeye hazır olmadığını bir türlü göremez. Kısacası bu tür bir bilim adamı, hizmet ettiği bilimin “kuvvete” olan susamış lığını, çabaları besleyen ve hırsları kamçıllayan o susamışlığı fark edemez...

Flaubert, kafadarların burunlarını iyice sürtmelerine özen gösteriyor, onlara hayli zorluk yaşıyor. Bovard ile Pecuchet, hem fikirleri, hem de hakikati aynı anda gündeme almayı kararlaştırıyorlar. Sonunda iki arkadaşı oturup hoşlarına giden fikirleri not defterlerine kaydederken görüyoruz. Artık bilginin, gerçeğe uyarlanması yoktur; bilgi, bir kitaptan bir deftere sessizce geçen şeydir; yorum yapılmaksızın fikirler imzasız olarak sürmekte ve yayılmaktadır, atıfsız olarak tekrarlanmaktadır. Artık bunlar “bilgilerimiz” değil, “bize intikal edenler” dir. Bu mühim değildir, mühim olan bilgilerin “bize intikal etmiş” olmasıdır. Yine tekrarlanacak, yankılanacak, “süzgeçten geçirilmeksizin” yeniden yankılanacaklardır...

Flaubert'in notlarından çıkarılan bu kısa özet Oryantalizmin çağdaş biçimlerini yansıtıyor. Bu disiplinin kendisi de zaten 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin lâik (yarı-yarıya dinsel nitelikli) inanışları arasında yer alır. Ortaçağlardan ve Rönesans'dan devralman ve İslâm'ı Doğu'nun özü kabul eden Oryantalist düşüncenin genel hatlarını hâlihazırda belirlemiş bulunmaktayız. Ancak 18. yüzyılda, daha sonra Flaubert'in ana hatlarını çizeceği Evangelic (dini) safhanın “yolda” olduğuna işaret eden yeni, birbirine girmiş öğeler yok değildi... *'

Genişleme

Birincisi, “Doğu” İslâm ülkelerini aşmaya başlıyordu. Bu gelişmenin belli başlı sebebi, Avrupa'nın dünyanın başka bölgelerini de keşfetmesi idi. Seyahatnameler, hayâl diyarlarını tasvir eden (ütopik) eserler ve bilimsel raporlar Doğu'yu iyice gözler önüne serdi. Gerçi Oryantalizm Anquetil ve Jones'un Doğu'da yaptığı keşiflere çok şey borçludur, ama resmin tamamını görmek için Cocc'u ve Bougainville'i, Tburnefort ve Adanson'un seyahatlerini, President de Brosses'un “Avustralya Kıtasında Keşifler”ini, Pasifik'i gezerf Fransız tüccarlarını, Çin ve Amerika'daki Cizvit misyonerlerini, vWilliam Dampier'in keşif ve raporlarını, Avrupa'nın uzağından, Doğu'dan, Batı'dan, Kuzey'den ve Güney'den gelen; canavarlarla, Patagonyahılarla, Vahşiler ve yerlilerle ilgili hikâyeleri de bilmek gerekir... Ufuklar genişlerken Avrupa gözlem merkezinde olmaya devam ediyordu, (veya, Goldsmith'in “Dünya Vatandaşı” adlı eserinde olduğu gibi, gözlenen merkez durumundaydı.) Avrupa dışı doğru ilerledikçe kültürünü daha da güçlendirmek istiyordu. Yalnızca Hint Kumpanyaları gibi büyük teşebbüsler değil, seyyahla,-' rın yazdığı şeyler de kolonilerin ve ırkçı perspektiflerin ortaya çıkmasına yardımcı oldu. (4)

Tarihi Yüzleşme

İkincisi, yalnızca seyyahlar ve kâşifler değil, aynı zamanda Avrupa tarihinin başka uygarlıklarla veya daha eski uygarlıklarla kıyaslanmasında menfaat bulunduğu düşüncesindeki tarihçiler de yabancı ve alışılmamış olana karşı daha münevver bir tavrın gelişmesine katkıda bulundular. 18. yüzyılda tarihi antropolojide hasıl olan ve bilim adamları tarafından “ilâhların karşı karşıya gelişi” diye adlandırılan bu güçlü akım sonucunda Gibbon “Roma'nın yok oluşunu İslâm'ın doğuşu” ile birlikte ele almış, Vico da çağdaş medeniyetin barbarca ve şairane başlangıcının ihtişamından söz etmiştir. Rönesans tarihçileri için Doğu kesinlikle düşmandı. Oysa 18. yüzyıl tarihçileri Doğu'nun gariplikleri hakkında bir nebze müstakil düşünebildiler ve Doğu'nun kaynakları ile doğrudan teması amaçladılar. Belki bu, Avrupalının da kendisini daha iyi tanımasına yardımcı oluyordu. Bu değişim kendisini Geörge Sale'in “Kur'an tercümesinde” ve bu çalışması-nm önsözünde göstermektedir. Kendisinden evvelkilerin tersine, Sale Arap tarihini Arap kaynaklarının dili ile incelemeye gayret etti. Müslüman müfessirlerin Kur'an hakkındaki görüşlerine saygı duydu. (5)

Sale, basit kıyaslamalarla, daha, sonra 19. yüzyıl metodunun iftihar olacağı olan “kıyaslamak bilimlerin” (filoloji, anatomi, hukuk, din) yolunu açmıştır.

Anlayış

Bazı düşünürler “Çin'den Peru'ya” insanı tetkik eden kıyaslamak çalışmaları, anlayış (Sempati) yolu ile aşmak eğilimindeydiler. Bu 18. yüzyılda çağdaş Oryantalizmin yolunu açan faktörlerden biridir. Bizim bugün tarihçi görüş (bistoricism) dediğimiz kavi, 18. yüzyıla, ait bir fikirdir. Vico'ya, Herder'e ve Hamann'a göre bütün kültürler bir bağla, bir mantıkla, bir ruhla (“Klima” veya ulusal ruh) bağlıydılar. Bir yabancı bu ruha ancak “anlayış” ile vakıf olabilirdi. Herder'in “İnsanlık Tarihi Felsefesi” adlı eserinde (1791), çeşitli kültürler anlatılıyor, her kültürde “ötekilere hasım” bir yaratıcı ruh ayırd ediliyor ve dışarıdan bakan birisinin belli bir kültürü ancak kendisini onun bir mensubu olarak düşünmek suretiyle anlayabileceğini kaydediyordu. Herder ve diğer yazarların savunduğu (6) milletçi” ve “çoğulcu” karakterdeki fikirleri benimseyen birisi, 18. yüzyılda Doğu ile Batı arasındaki doktrin duvarlarını yıkıp, kendisi ile Doğu arasındaki saklı bağları görebilirdi. Napolyon bunlardan biriydi. Mozart da öyle. Sihirli Flüt adlı eserde, Masonluk ile halim selim bir Doğu imajı yan yanadır. “Saraydan Kız Kaçırma” da ise, Doğu'dan bir insanlık örneği verilir. Mozart'ı Doğu'ya çeken Türk müziğinin letafeti değil, söz konusu insanlık örneğidir.

Yine de Mozart'ın ve diğerlerinin ilhamını, Romantik Çağda ve Romantik Çağ öncesinde Doğunun aca-iplikler diyarı şeklinde resmedilmesinden ayırmak çok zordur. 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başlarında, Oryantalizm halk arasında da revaç buldu. Ama, "VWilliam Beckford, Byron, Thomas Moore ve Goethe ile gelen bu moda, da, kolay kolay Gotik hikâyelere, Ortaçağın-kilere benzer hayâli diyarlar ile ilgili edebiyata barbarca ihtişam ve zulme duyulan ilgiden ayrı düşünülemez. Onun için bazı Oryantal resimlerde, Piranesi'nin zindanları, Tieopio'nun lüks ve pırıltısı veya 18. yüzyıl resimlerindeki yücelmişlik sezilir. (7) Daha sonra 19. yüzyılda, Delacroix'nın ve pekçok Fransız ve İngiliz ressamının eserlerinde, Oryantal üslûp göze hitap eden bir anlatım ve kendine özgü bir hayatıyete sahip oluyordu. (Ne yazık ki, biz bu kitapta bu konu üzerinde fazla duramayacağız.) Şehvet, ümitler, dehşet, yüceliş, haz, bitmeyen bir enerji: Romantik çağ öncesi, (teknîğe sahip olmayan) Oryantalist hayâl gücü çerçevesinde (18. yüzyıl sonlarında) “Doğu” bukalemun gibi mânâ değiştirebilen bir sıfat idi: “Orien-tal” (8) Fakat bilimsel Oryantalizmin gelişi ile bu rastgele kullanılabilen sıfat, anlamca sınırlandı...

Sınıflama

Çağdaş Oryantalist kurumların yolunu hazırlayan dördüncü bir unsur, tabiatı ve insanı sınıflara ayırmak arzusu idi. En çek bilinen isimler Linnaeus ve Buf-fon'dır, ama bedeni (ahlâki, akli ve ruhi) büyümeyi “seyretmek yerine öğelerine ayırmak” eğilimi çok yaygındı.. Linnaeus bir tipin belirlenmesinde, “sayısal, biçimsel, oransal ve konumsal notlardan yararlanılmasını öğütüyordu ve gerçekten Kant'a, Diderot'ya, yahut Johnson'a bakılacak olursa, genel özelliklerin hassasiyetle tasvir edildiğine, çok büyük sayıda “nesnenin” küçük sajada muntazam (sıralı) ve tasvir edilebilir “tiplere” dönüştürülmüş olduğuna şahit olunur. Doğal tarih, antropoloji ve kültür sahasında, her “tip-de” belli bir “karakter” bulunur. Bu ise gözlemciye bir tanıtım” ve Foucault'nun dediği gibi “kontrollü bir türetme” temin eder. Bu tipler ve karakterler bir sisteme, bir “rabitalı genellemeler şebekesine” bağlıdırlar. Onun için:

“Her tanı tun mümkün olabilen öteki tanıtımlarla bağlantılı kılınmalıdır. Bir bireye ne gibi bir özelliğin atfedileceğini bilmek, diğer bütün birimlerin ne şekilde tasnife uğrayacağını bilmek demektir.” (9)

Felsefecilerin, tarihçi, ansiklopedici ve diğer yazarların eserlerinde, “nitelik-tanıtım” (*) ilişkisinin, “fiz-yoloji-ahlâk” bağıntısı şeklinde sonuç verdiğini görmekteyiz. Örneğin, vahşi adamlar vardır, Avrupalılar vardır, Asyalılar, vb. vardır. (Bu ayrımlar Linnaeus'a ait) Ama Montesquieu'de, Johnson'da, Blumenbaoh, Soem-merring ve Kant'da da görmekteyiz. Bedensel

(fizyolojik) özellikler ile ahlâki özellikler, hemen hemen “eşit bir dağılım” gösteriyor: Amerikalı, “kızıl derili, taşkın ve dik”, Asyalı, “sarı derili, melankolik, katı”, Afrikalı “kara derili, iştahsız, uyuşuk”dur. (10) Ama bu tür tanıtlar, 19. yüzyılda “türev, öz” (**) fikirleri ile birleşince güç kazandı. Örneğin Vico ve Bousseau, eski tiplerin (yabani adam, canavarlar, kahramanlar) günümüzdeki ahlâki felsefi, hatta dilsel sorunların özünde yattıklarını isbata kalkışınca, “ahlâki genellemelerin” arzettiği önem birden arttı. Artık örneğin Doğuludan bahsedildiği zaman, onun ilk hali, ilkel özellikleri, “özel ruhi geçmişi” gibi genetik (kalıtsal) evrensellere müracaat ediliyordu

Çağdaş Oryantalizm fikri ve kurumsal yapıları, 18. yüzyıldaki bu düşünce dalgalarına (genişleme, tarihi yüzleşme, anlayış ve tasnif) dayalıdır. Onlar olmadan, aşağıda tanıyacağımız Oryantalizm'in ortaya çıkması olanaksızdı. Bu unsurlar ayrıca, Doğu'yu ve özellikle İslâm'ı, Batı'nın dini anlayışına dayalı, dar çerçeveli tahlil ve değerlendirmesinden de kurtarmışlardır. Yani, çağdaş Oryantalizm 18. yüzyıl Avrupa kültürünün lâik unsurlarından meydana gelmiştir: İlk olarak, “Doğu” nosyonunun coğrafi bakımdan ileriye ve tarihi bakımdan geriye doğru genişleme göstermesi, “Dini çerçeveyi” hayli daralttı, hattâ ortadan kaldırdı. Tanım noktaları artık, takvimleri ve haritaları ile birbirinden basitçe ayrılan Hristiyanlık ve Musevilik değildi; Hindistan, Çin, Japonya, Sümerler, Budizm, Sanskritçe, Zerdüştilik ve Hint Dini idi... İkinci olarak, tarih anlayışının daha köklü bir biçime dönüşmesi neticesinde Avrupalı, Hristiyan, ya da Musevi olmayan kültürleri, (Kilise politikası çerçevesinde değil) “tarihi çerçevede” ele alma yetikliği arttı. Avrupa'yı anlamak demek, ayrıca Avrupa ile Avrupa'nın (önceleri erişilemeyen) tarihi ve kültürel kaleleri arasındaki ilişkileri de anlamak demektir. Bir mânâda Segovialı John'un aklındaki “Doğu ile Batı arasındaki Kontraferentia” (konferans) gerçekleşti, fakat tamamen lâik bir tarzda: örneğin Gibbon, Hz. Muhammed'e (S.A.V.) artık büyü ile sahte peygamberlik arasında gidip gelen şeytani bir şahsiyet olarak değil, Avrupa'yı etkilemiş, büyük bir insan gözüyle bakabiliyordu. Üçüncü olarak, kişilerin kendilerine ait olmayan bölge ve kültürleri seçici olarak benimsemeleri (“barbarlar ve cihad eden iman sahipleri” şeklinde kutuplaşmaya uğramış olan) şahsiyet tanımlarının çözülmesine sebep oldu. Artık Hristiyan Avrupa'nın hudutları bir tür gümrük kapısı değildi; “insani ilişki” ve “insanın potansiyeli” nosyonları artık, belli bir çevrede değil, çok geniş bir çerçevede ele alınıyordu... Ve dördüncü olarak, insan tipleri, Vico'nun “centiller (yabancılar) ile kutsi uluslar” ayrımının ötesine geçti; “tanım ve türetme”, ırk, renk, menşee, mizaç, şahsiyet ve tipleri içine aldı ve bu sınıflamalar, “Hristiyanlar ile diğerleri” şeklindeki ayrımın yerini aldı...

Ama bu unsurlar bir lâikleşmeye neden olmakla birlikte, insan tarihi, kaderi ve “varoluşun temelleri” (*) konusundaki eski dinlerin ortadan kalktığını söyleyemeyiz. Tam tersine: Bu görüşler şimdi saydığımız lâik çerçevelerde “yeni bir hayat” buldular. Doğu ile ilgilenen herkesin, bu çerçeveleri kapsayacak lâik kelimeleri bilmesi gerekmektedir. Ama Oryantalizm, bu sözcükleri, kavramsal repertuarı ve teknikleri sağlamakla beraber (18. yüzyılın sonundan itibaren yaptığı budur), bünyesindeki dini öğeyi atmamış (Doğaya dayak bir Doğaüstücülük şeklinde) yenileyerek korumuştur. Benim göstermeye çalışacağım husus, bu eğilimin “Oryantalist'in, kendi kendini, Doğu'yu ve Oryantalizm'i anlayış tarzında” yattığıdır...

(*) Ezistential Paradigma: Varoluşsal paradigma, Paradigma, bir konunun “araştırma konusu olan” cepheleridir.

Çağdaş Oryantaliste sorarsanız, o, Doğu'yu içinde bulunduğu muğlaklıktan, yabancılikten ve acıplıktan (teşhis kendisine aittir) kurtaracaktır. Nasıl Şampoi-yon, Rozetta Anıtı'ndaki hiyeroglifleri tanımış çözümlemiş ise, o da yaptığı araştırmalarla Doğu'nun kayıp dinlerini, kayıp kültürünü, hattâ zihniyetini ortaya koyacaktır. Oryantalizm'e has teknikler (kâmusculuk,

gramer, tercüme, kültürel çözümleme) hem. kadim, klasik bir Doğu'nun hem de filoloji, tarih, hitabet ve doktriner polemik gibi geleneksel bilim sahalarının sahip olduğu değerleri buldu, çıkardı, canlandırdı.. Ama bu iş yapılırken, bir yandan da hem Doğu hem de Oryantalizm karşılıklı olarak değişmeye uğradı. Çünkü ilk biçimleri içinde kalmaları imkânsızdı Doğu, Oryantalistin tetkik ettiği “klasik” biçimi içinde modernize oldu, bugüne ulaştı: geleneksel bilimler de çağdaş kültürle irtibat kurdular. Ama her ikisinde de bir şeyin izi vardı: Gücün.. Doğu'yu. canlandırma, yeniden yaratmış olma gücünün, filoloji ve antropolojik genelleme sahalarında ileri bilimsel tekniklerle gelen gücün izini taşıyorlardı... Kısacası, Doğu'nun çağımız ile bağlantısını kurmuş olarak Oryantalist, yöntemi ve mevkii ile övünebilirdi. Tanrı'nın eski dünyayı yarattığı gibi o da yeni dünyalar yaratan “lâik bir yaratıcı” idi. Bu yöntemin ve mevkiiin “devri” konusuna gelince, lâik bir gelenek bu işi halledecekti. Bir sürü disiplinli me-todoiog yetişecek, bunlar kan bağı ile değil, ortak bir ağız ile, ortak bir teamül, bir kütüphane, “nakledilmiş bilgiler”, kısacası bu saflara katılan herkese açık olan bir “bilimsel iman” ile birbirlerine bağlı olacaklardı. Flaubert zamanla çağdaş Oryantalistin, Bouvard ve Pecuchet gibi “kopyacı” olacağını kestirecek kadar öngörüşlü idi; yalnız öncülerin (Silvestre ve Sacy ve Ernest Kenan'ın) eserlerinde orijinallik hakimdi...

Ben şu görüşüdeyim: Çağdaş Oryantalizmi doğuran teori veVpratik, Doğu ile ilgili bilgilerin birden objektiflik kazanmasının sonucu değildir. Maziden bazı yapılar miras kalmış, bunlar örneğin, filoloji gibi (kendileri de aslında Hristiyan doğaüstücülüğünün yerini alan doğallaşmış, (*) modernleşmiş, lâikieşmiş ikame unsurları olan) bazı bilimlerce lâikleştirilmiş, yeni bir mahiyet kazandırılmış, yeniden şekillendirilmişlerdir.

(*) Şartlara uyum göstermiş, ona göre şekil kazanmış.

Yeni metinler ve yeni fikirler şeklindeki bu yapılar Doğu'ya bir formülasyon kazandırıyordu. Muhakkak Jones ve Anquetil gibi dilbilimcilerin ve kâşiflerin çağdaş Oryantalizme katkıları inkâr edilemez, ama Oryantalizme bir saha olarak, bir ağız olarak farklılığını kazandıran işleri, onlardan daha sonraki bir nesil yerine getirmiştir. Eğer Napolyon'un Mısır seferini (1798-1801) çağdaş Oryantalizme yol açan hareket olarak vasfedersek, bu seferin fikir liderlerinin (İslâmi etütler sahasında Sacy, Renan ve Lane) bu sahanın mühendisleri, bir geleneğin yaratıcıları, Oryantalist kardeşliğin ilk örnekleri olduğunu görürüz. Sacy, Renan ve Lane'in yaptıkları, Oryantalizmi bilimsel ve akılcı bir zemine oturtmak olmuştur. Buna ise sadece kendi eserlerinin yazılması değil, Oryantalist olmak isteyen herkesin yararlanabileceği bir dilin ve fikriyatın yaratılması dahildir. Onların Oryantalist çalışmaları muazzam bir iştir. Bilimsel bir dil (terminology) ortaya çıktı; Doğu'nun anlatımında müphemlik ortadan kalktı, açıklık hasıl oldu; Oryantalist, bir Doğu uzmanı olarak ortaya çıktı; belli bir iç tutarlılığı olan Oryantalist çalışma hukuki geçerlilik (meşruiyet) kazandı; insanların diline Doğu'nun daha sonraki tasvirine esas olacak olan kelimeler yerleşti; hepsinden de önemlisi, öncülerin açığa çıkardıkları bilim dalı ve fikirler manzumesi bir takım bilim adamlarının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu kişilerin silsile-i meratibi, geleneği ve taşıdıkları gayeler kendi aralarında kalıyor, çalışmanın bir kısmı da “halk gözünde itibarı temin için” dışarı sızıyordu. 19. Yüzyılda Avrupa Doğu'ya taşındıkça, Oryantalizm'in halk gözündeki itibarı arttı. Gerçi bu kazanç, orijinallikte bir kayıp ile birlikte geldi ama bu bizi şaşırtmamalıdır, çünkü Oryantalist tarzda, başlangıcından itibaren yeniden yapma (tekrar) vardır.

Son bir gözlemde bulunmak istiyorum: Bizim aşağıda ilgimize konu olacak olan 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyıl ait fikirler, kurumlar ve şahsiyetler, ilk büyük toprak işgallerinin olduğu çağın ayrılmaz unsurlarıdır. I. Dünya Savaşı bittiğinde dünya topraklarının % 85'i Avrupa'nın Sömürgesi durumundaydı. Çağdaş Oryantalizmin hem emperyalizmin hem de sömürgeciliğin bir cephesini teşkil ettiğini söylersek, doğrudur. Ama bunu söylemekle kalamayız; bunun

tarihi bir analizini de yapmamız, gerekir. Ben, Dante ve D'Herbelot'nun sömürgecilik öncesine ait bilincinin tersine, çağdaş Oryantalizmin, “birikimciliğini” vurgulamak istiyorum. Bu, yalnızca fikri ya da âfâki bir özellik değildir, sistematik bir biçimde insan ve toprak birikimine yol açmıştır. Ölü ya da kayıp bir Doğu dilini yeniden şekillemek neticede ölü ya da kayıp bir Doğu'yu yeniden şekillemek demektir. Ayrıca bu işlemin gerektirdiği hassasiyet, bilim (ve hattâ hayâl gücü) daha sonra orduların, yönetimlerin ve bürokrasilerin Doğu'da yapacakları şeylerin yolunu açabilirdi. Yani, Oryantalizmin haklı çıktığı nokta, onun fikri ve san'atsal başarılarından ibaret değildi. Etkinliği, yararı ve sağladığı otorite idi. Muhakkak bütün bu bakımlardan, kendisi ile ciddi olarak ilgilenilmesine lâıktır.

II — BEŞERBİLİMİNİN AKILCILIĞI DİLBİLİMİN DENEYCİLĞİ

(SACY-RENAN)

Silvestre de Sacy'nin hayatındaki en mühim iki şey, insanüstü bir gayret, ilim ve terbiyeye adanmış bir ömürdür. 1757'de doğdu. Ailesi itikad olarak Jansenist'ti. (*) Babasının ve dedesinin işi noterlikti. Antonie-Isaac-Silvestre de Sacy bir Benedict manastırında eğitildi. (**) Önce Arapça, Süryanice ve Kildanice, daha sonra da İbranice öğrendi. Ona Doğu'nun kapılarını açan dil Arapçaydı. Joseph Reinaud'ya göre, o zamanlar din-dışı ve dini yazıların (Doğu eserlerinin) pek çoğunun Arapça ve hayli eğitici olan nüshalarını bulmak mümkündü. (11) Aslında hukukçu olmasına rağmen 1769'da yeni açılmış bulunan “Yaşayan Doğu Dilleri Okulu”na Arapça Bölümü Başkam olarak atandı. 1824'de aynı okulun müdürü oldu. 1805'den itibaren Fransız Dışişleri Bakanlığında Doğu Masası Şefi olarak görev aldı. 1806'da College de France (Fransız Akademisi) kendisine profesörlük verdi. 1811'e kadar para almadan ifa ettiği bu görevde, Ordu Bültenlerini, bir de Napolyon'un 1806 tarihli Bildiri (Manifesto) sunu tercüme etti. Bu bildiride, fanatik Müslümanların Ortodoks Rusya'ya karşı kullanılabileceği ifade edilmekteydi. 1811'den sonraki yıllarda Sacy'nin görevi, Fransa'nın Doğu Dilleri Mütercimleri ile bilim adamlarını yetiştirmektir. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ettiğinde, Cezayirlilere hitaben yazılan bildiriye Sacy tercüme etti. Doğu ile ilgili her sorun Dışişleri Bakam ya da Harp Bakanı tarafından ona danışılır di... Yet-mişbeş yaşında Yazıtlar Dairesi Başkanlığı'nı Dacier'-den devraldı. Aynı yıl, Kraliyet Kütüphanesi Doğu Eserleri Bölümü Şefi oldu. Adı her zaman devrim sonrası Fransa'da (özellikle Doğu tetkikleri sahasında) eğitim düzeyinin yükseltilmesi ile birlikte anılırdı, (12) Cuvvier'den sonra 1852'den itibaren Sacy, Fransa'da Cuvvier ile bir tutulmaya başladı.

Sacy, yalnızca 1822'de kurulan Asya Cemiyeti'nin (Societe Asiatique) ilk başkanı olduğu için çağdaş Oryantalizmin öncüsü sayılmıyor. Bunun sebebi, yaptığı çalışmaların oluşturduğu sistem, kendisinin pedagojik görüşleri, yarattığı bilimsel gelenek ve Oryantalizm ile yönetim arasında kurmuş olduğu köprüdür. Viyana Konsey'inden bu yana ilk kez Sacy'nin eserlerinde, bilimsel ciddiyete ilâveten bilinçli bir metodolojik ilke bulunmaktadır. Bundan daha az önemli olmamak üzere, Sacy kendisini rezivyonist bir yolun başında bulmuştur. Sacy bilinçli bir öncü idi. Yazılarında (ki bu husus bizim tezimiz bakımından önemlidir) sanki o “lâik zihniyetli bir din adamı”, Doğu bir “doktrin” ve öğrencileri papaz idiler. Kendisinin hayranlarından Dük de Broglie onun, bilim adamlığı ile din adamlığını, “Leibniz'in ülkeleri ile Bossuet'nin çabalarını” eserlerinde birleştirdiğini söylemiştir. (13) Sacy'nin yazdığı herşey özellikle öğrencilere hitap eder. Takdim tarzı olarak, ortaya bir yeniliğin konmasından ziyade, kendisinin yapmış, yazmış ya da söylemiş olduğu şeylerden bir kısmının, en iyilerinin, aktarılması sözkonusudur. (1799'da yazdığı Genel Gramer Kaideleri adlı eserde muhatabı kendi oğludur.)

Bu iki özellik, yani öğrenciye hitap eden eğitici ton ve sürekli tashih, ayıklama ve tekrar, kritik özelliklerdir. Bunu Sacy de belirtir. Sacy'nin eserlerinde karşımızda konuşan biri var

gibi gelir; kendisi hep oradadır, yanı başımızdadır, karşımızdadır, “ben”li cümleler birbirini izler. En derin tahlillerini yaparken bile (örneğin, 3. yüzyılda Sasanilerin bastığı sikkelerden bahsederken), sanki yazan kalem yoktur, konuşan bir ses vardır. Çalışmalarının ana, esprisini, oğluna ithaf ettiği Genel Gramer Kaideleri adlı eserin başlangıç sözlerinde sezmek mümkündür: “Yavrum”, diyor, “bu kısa önsözü sana ithaf ediyorum.” Yani, “Senin bunları bilmen gerekir, ama ortada derli toplu bir biçimde bulunmadığı için, bu çalışmayı ben yaptım.” demiş oluyor. Doğrudan hitap, yarar, gayret akabinde de faydalı bir akılcılık. Çünkü Sacy, işimiz ne kadar zor olursa olsun, konu ne denli müphem olursa olsun, herşeyin açık ve akla yatkın bir izahının olabileceği inancındaydı. Böylece şu üç şey, aynı üslup içinde bir araya gelmiş oluyordu: Bossuet nin tavizden-uzaklığı, Leibniz'in soyut insanseverliği ve Rousseau'nun hitap tarzı.

Bu tarzın bir sonucu olarak, Sacy ve okuyucuları, bir öğretmen ve öğrencilerin sınıfça başkalarından ayrı oldukları gibi, bir başlarına olmuşlardır. Fizik dersinin, Feisefe'nin, Klasik Edebiyat dersinin müfredatının tersine, Doğu etütlerinin muhteviyatı gizemlerle doludur; ilgilenen kimseler halihazırda Doğu ile ilgili araştırmaları olan ama onu daha iyi bir biçimde, bir intizam içinde tanımak istemektedirler. İşte bu noktada pedagojik disiplin, “ilginç” olduğu kadar, hattâ daha çok, “etkilidir.” Eğitici dikkatle seçilmiş ve sıraya, konmuş malzemeyi görevi o malzemeyi olduğu gibi hıfz etmek olan talebelerine, (şakirtlerine) 'sergiler'. Doğu, eskiye ait ve çok uzak olduğu için, öğreticinin yaptığı şey, gözden uzak ya da kaybolmuş olan şeyin dile getirilişi, temsildir. Ve tabii (gerek mekân, gerek zaman, gerek kültür bakımından) hayli zengin olan Doğu'nun tamamının temsil edilmesi düşünülemeyeceğine göre, yalnızca en ziyade temsile lâyık bölümleri sunulur. Onun için Sacy dikkatleri bir takım derlemeler, seçmeler ve genel prensiplere çeker ve sayısı fazla olmayan güçlü misallerle Doğu'yu öğrencisine aktarır. Örneklerin, gücü iki sebebe bağlıdır: Birincisi, Sacy Doğu'dan uzaklık ve farklılık nedeniyle şimdiye kadar saklı kalmış bazı şeyleri çekip getiren bir otoritedir. İkinci nedene gelince, bu örnekler (Oryantalistlerin elinde) Doğu'yu temsil edecek işaret ve sembollere sahip olmuşlardır.

Sacy'nin çalışmalarının esası, derlemedir; bu derlemeler, son derece didaktik ve revizyonist (eleştirisel) dirler. Genel Gramer Kaideleri'nden başka, üç ciltlik “Arap Edebiyatından Seçmeler” (1806, 1827), “Arap Gramer Kitapları Antolojisi” (1825), “Hususi Mektebin Öğrencileri İçin Arapça Grameri” (1810),. “Arap Nazımı”, “Dürzi Dini” üzerine eserleri ve (Doğu sikkeleri; yer, şahıs, vb, gibi isimlerin kaynakları; anıt ve eser ithaf yazıları; coğrafya; tarih; tartılar ve ölçüler gibi konularda) sayısız kitapçıkları vardır. Çevirileri hayli çoktur. “Kelile ve Dinme” ile El-Hariri'nin “Makamat” adlı eseri üzerine şerh yazmıştır. Yayıncılık, hatırat yazarlığı ve çağdaş bilim tarihçiliği konularında da aynı şekilde enerjikti. Gerçi kendi yazılarında kendi bildiğini söylerdi ve eserleri, Oryantalist olmayan cephede, dar bir pozitivist çerçeve taşırdı, ama başka disiplinlerde de aşına olmadığı pek az şey vardı.

1802'de Napolyon Fransız Enstitüsü'nün “1789'dan sonra bilim ve sanattaki gelişmeler ve son durum.” konusunda bir **tableau generale** (Genel Şema) hazırlamasını talep ettiği zaman, göreve çağrılan yazarlardan biri de Sacy idi. Sacy uzmanların en güçlüsü ve yargılarında tarihi düşünce eğilimi en fazla olanı idi. Rapor gayri resmi olarak “**Dacier Raporu**” adı ile bilinmekteydi ve Sacy'nin yargılarından çok etkilenmiş oluşuna ilâveten onun Doğu'nun bildiği şeyler üzerine yorumlarını da taşımaktaydı. Raporun başlığı (Fransız İrfanının Tarihi Tablosu-Tableau Historique de L'erudition Française) bir bilinç evresinin (kiliseye has dini bilinç) bitip, bir diğerinin (tarihi şuur) başladığının açık ilanı idi. Bu yeni şuur, son derece “canlı” idi: Bütün gerçekler bir sahne üzerinde sergilenebiliyordu.

Dacier'nin önsözü Krala hitaben yazılmıştı ve meselenin özünü mükemmel bir şekilde beyan etmekteydi. Bu tür bir araştırma daha önce hiçbir hükümdarın teşebbüs etmediği bir şeydi. Adetâ “bir bakışta (coup d'ceil) bütün insan bilgisi gözler önüne serilmekteydi. Eğer böyle bir “Tarihi Tablo” daha önce yapılmış olsa idi, Dacier'ye göre şimdi ya kayıp ya da hasara uğramış birçok san'at şahasesi elimizde olacaktı. Bu “Şema”nın ilginç yanı ve faydası şu idi ki, bilgiyi muhafaza ve onunla irtibatı temin ediyordu. Dacier samimi bir itirafta da bulunuyor, neticelerinden biri çağdaş coğrafya bilgisindeki ilerleme olan “Napolyon'un Doğu Seferi'nin Tablo işini kolaylaştırdığını” ifade ediyordu. (14) (Dacier'nin önsözündeki Tarihi Tablo anlatımı bize bir süpermarketin reyon ve raflarını hatırlatıyor. Şema kusurdan hayli uzaktır.)

Tarihi Şema'nın (Tableau Historique) Oryantalizmin başlangıç safhasının kavranılması bakımından önemi, gerek Oryantalist bilginin özelliklerini ortaya koyuşunda, gerekse Oryantalistin, ele aldığı konu ile ilgisini izah edişinde yatıyor. Sacy burada (Kendi eserlerinde de olduğu gibi) Oryantalizm'den bahsederken, büyük mikyasta malzemeyi “müphemlikten açıklığa, sakalıktan aşikârlığa” çıkardığını, “kurtardığını” söylüyor. Bunu niçin yapıyor acaba? Öğrenciye göstermek için Bütün münevver çağdaşları gibi Sacy, ilmi bir eserin, bütün ilim adamlarının birlikte diktikleri anıtın bir parçası olacağına inanmaktadır. Bilginin özü, bazı şeylerin “görünür kılınması” idi, şemadaki gaye ise, bir çeşit Bentham Panopticon (Her yana ulaşan bir bakış açısı) elde edilmesi idi. Bilimsel disiplin, bir güç teknolojisi idi. Kullanan için (ve onun öğrencileri için) diyelim tarihçi ise, şimdiye kadar sahip olmadığı vasıta ve bilgilerin elde edilmesi demektir. (15) Hakikatte, Sacy'nin Oryantalistlerin öncüsü olması da ihtisaslaşmış bir güç ve iktisab dili ile alâkalıdır. Kahramanlığı, karşısına çıkan güçlüklerden yılmamış oluşundadır. Bir sahayı öğrencilerine tanıtmak için vasıtalar icat etmiştir. Dük de Broglie onun için “kitaplarının, prensiplerinin ve örneklerinin babası” demiştir. Sacy, Doğu'dan, Doğuluların sahip olmadıkları örnekler ve malzemeler, ve bunları tahlil için metodlar bulup çıkarıyordu. (16) Verdiği örneklerden bir kısmı Doğuluların farkında olmadıkları şeylerdi.

Fransız Enstitüsü Kadrosunda görev yapan Hellenist ve Latinistlere nazaran Sacy'nin emeklerinin boyutu çok büyüktü. Onların elinde herşey vardı: kitaplar, kurallar, ekoller. Onda ise yoktu, dolayısıyla onları kendisinin yaratması gerekiyordu. Sacy'nin eserlerindeki “önceki kayıp-sonraki kazanç” dinamiği müthişti. Harcadığı efor da büyüktü. Başka sahalarda çalışan meslektaşları gibi, o da bilginin “görmek” olduğuna inanıyordu (ve “etraflica görmek”) ama onun bilgiyi teşhis etmesi yetmiyordu, deşifre etmesi, yorumlaması ve en zoru, aranınca bulunur hale getirmesi gerekiyordu. Sacy'nin başarısı, yepyeni bir sahayı yaratmış olmaktı. O Doğu arşivlerini evine taşıyan bir Avrupalı idi; bunu yapması için Fransa'dan ayrılması da gerekmemekteydi. Aldığını sonra geri getiriyordu; onları iyice tetkik ediyordu, gerekli gördüğü eleştirileri kaydediyordu, kodluyor, tanzim ediyor ve yorumluyordu. Zamanla Doğu, Oryantalistin Doğusundan daha az önemli hale geldi. Sacy'nin Pedagojik şemasına aktarıldıktan sonra Doğu, bir daha kolay kolay gerçekler düzlemine çıkmadı.

Sacy, gerek görüşlerini, gerek yaptığı işleri açıklamazsız bırakacak adam değildi. İlk olarak, niçin Doğu'nun orijinal şekli ile bir Avrupalı'nın zevkine, zekâsına, ya da tahammülüne cevap veremeyeceğini açıklardı. Arap şiiri gibi şeylerin yararını ve ilginçliğini savunurdu ama onun demek istediği, Arap şiirinin zevkine varılabilmesi için, önce Oryantalistin ona belli bir şekil vermesinin gerektiği idi. Sebep, öğrenme ve bilme ile ilgili (epistemolojik) idi, ama ortada Oryantalist bir sebep de vardı: Arap şiiri (Avrupalılara) çok yabancı insanların Avrupalıların bildiğinden çok farklı iklim toplum ve tarih şartlarında meydana getirdikleri bir şeydi; bu şiir ayrıca, “bizim ancak çok uzun tetkiklerden sonra farkında olabileceğimiz görüşleri, önyargıları, inanışları, hurafeleri” taşımaktaydı, insan uzun tetkiklerin zahmetine katlansa bile

bu şiirdeki tasvirlerin çoğu, “daha yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmış bulunan Avrupalının” anlayabileceği şeyler değildir. Ama yine de, ne kadarını anlayabilirsek o kadarı, dış vasıflarını, bedeni faaliyetlerini ve doğa ile olan ilişkilerini gizlemeye alışık biz Avrupalılar için kâr olacaktır. Onun için Oryantalistin yüklendiği görev, kendi yurttaşlarına bilmedikleri şeyler aktarmak ve daha önemlisi, bizim “Yahudilerin ilahi kaynaklı şiirini” anlamamıza yardımcı olacak bir şiiri tanıtmaktır. (17)

Oryantalist Doğu'dan inciler taşıyan birisidir ve Doğu onun tavassutu olmaksızın anlaşılamaz. Bir şey daha var. Doğulu eserler “kısmen” ele alınmalıdır. Sacy'in bu görüşünde, Romantiklerin kısmiyeci görüşünün etkisi görülüyor. Doğulu eserlerin birinci özelliği özde Avrupalıya yabancı olduğu ise, ikinci özelliği de sürükleyici olmamaları, yeterli “zevk ve eleştirici ruh” ile yazılmamaları nedeniyle, alıntılar dışında basımı hakketmemeleridir. (meriler d'etre publies aut-rement que par extrait) (18). Onun için Oryantalistin Doğu'yu bir dizi-mümessil parçaları ile takdim etmesi beklenir. Bu parçalar açıklanmış, şerhedilmiş ve başka parçalarla çevrenmiştir. Bu tür prezantasyon, özel bir janrı (usûl) gerektirir: “chrestomathy”, yani “seçmeler”. Bu sayededir ki, Sacy Oryantalizmin faydalılığını ve ilginçliğini direkt olarak ve yararlı bir biçimde sergileyebilmiştir. Sacy nin en meşhur eseri üç ciltlik “Chrestomathie Arabe”dir. (Arap Edebiyatından Seçmeler). Kitabın Arapça ismindeki kafiye dikkati çekiyor: “Kitap el-Enis el-Müfid lil-Taleb el-Müste-fid; We cam'i el şaşur min manzum vel mensur.” Yani, “İstifade edecek öğrenci için zevkle- hazırlanmış fai-deli bir kitap; hem manzum hem mensur parçalar ihtiva eder.”

Sacy'nin antolojileri Avrupa'da nesiller boyu kullanıldı. Muhtevanın “tipik” (Doğu'nun tipik ifadesi) olduğu iddia edilmesine rağmen, Oryantalistin Doğu'yu tabi kıldığı sansür gözlerden gizlenmektedir. Muhtevanın iç tertibi, kısımların tanzimi, parçaların seçimi, sırlarını açığa vurmamaktadırlar. Bize öyle geliyor ki, eğer bu parçalar önemlerine binaen, yahut kronolojik gelişme göz önünde tutularak, yahut estetik güzelliklerine bakılarak seçilmiş olmasalar bile (ki Sacy'ninkiler için bunlar söz konusu değildir) yine de Doğu'ya ait bir doğallığın izlerini taşısalar gerektir. Ama bu hususa dair bir işaret de yoktur. Sacy öğrencilerini gereksiz büyüklükte bir Doğu kitaplığını satın almaktan (ya da okumaktan) kurtarmış olduğunu, bunun için gayret sarfettiğini iddia etmektedir. Zamanla okuyucu Oryantalistin bu zahmetini unutmakta, elindeki “chrestomatie”nin ihtiva ettiği takdim tarzını Doğu'yu “kısa yoldan” tanımanın vasıtası olarak görmeye başlamaktadır. Nesnel yapı (Doğu'nun has özellikleri) ve öznel kurgu (Oryantalistin Doğu takdimi) birbirlerine karışır. Doğu'yu Oryantalistin akılcılığı burur; onun ilkeleri berikinin olur. Uzakta iken yakın olur, kendi başına var olmazken, pedagojik bakımdan faydalı hale gelir; kayıpkazanılmıştır, bu kazanma ameliyesinde bazı eksik kısımların önemsenmemiş oluşu, bir şey fark ettirmez. Sacy'nin antolojileri yalnız Doğu'yu takviye etmez; Batı'yı da Doğu'dan nemalandırır. (19) Sacy'nin çalışmaları Doğu'yu bazı kaidelere bağlar; bu kaideler ve ilgili nesneler kitaplarla bir nesil öğrenciden diğer bir nesile aktarılır.

Sacy'nin talebelerinin sayısı hayli kabarıktı. 19. yüzyılda bellibaşlı her Arap Medeniyeti Uzmanı, otorite olarak onu zikrediyordu. Fransız, İspanyol, Norveç, İsveç, Danimarka ve özellikle Almanya üniversiteleri, bizzat onun öğrencisi olmuş, ya da onun antolojik şemalarından bilgi sahibi olmuş birçok bilim adamını barındırmaktaydı. (20) Ne var ki, bütün fikri miraslar gibi bunda da zenginlikler, ve kısıtlamalar birlikte devrolundu. Sacy'nin orijinalliğinin nedeni, Doğunun kargaşası ve tanımsızlığı yüzünden (ve bu kargaşa ve tanımsızlığa rağmen) yeniden kazanılması inanışından ileri geliyor. Sacy Araplara Doğu'da, Doğu'ya da genel çağdaş bilim şemasında, bir yer vermekteydi. Onun için Oryantalizm Avrupa ilminin bir cüzü idi, ama Latinizm ve Kellenizin (Roma ve Yunan Medeniyetleri) yanında raflarda yer alabilmesi için materyalinin Oryantalist tarafından tekrar tekrar

“düzenlenmesi” gerekmektedir. Her Oryantalist kendi Doğusunu ilk defa Sacy'nin sözünü ettiği ve uyguladığı temel bilgisel (epistemolojik kazanç ve kayıp kaidelerine göre yeniden yaratmaktaydı. Sacy Oryantalizmin hem babası, hem de söz konusu bilim sahasının ilk kurbanı idi, çünkü yeni metinler, yeni parça, ve alıntılar çevirirken sonraki Oryantalistler kendi Doğularını ortaya, koyarak Sacy'nin eserlerini kenara ittiler. Ne var ki, başlattığı süreç devam edecekti. Özellikle filoloji dalında, Sacy'nin bilmediği bazı sistematik ve kurumsal güçler devreye girdi. Bu başarı Ernest Renan'ındı: Doğu'ya (filolojinin başı çekenler arasında olduğu) bazı yeni “kıyaslamalı bilimler” yardımı ile yaklaşmak...

Sacy ile Renan arasındaki fark; başlangıç ile devam, arasındaki farktır. Sacy işin başıdır, yaptığı çalışmalar Oryantalizmin ortaya çıkışını (ve kökleri devrimci Romantizmde bulunan bir bilim sahası olarak 19 yüzyılda diğer bilimler arasındaki mevkiini) hazırlamıştır. Renan, Oryantalizmin ikinci nesline dahildir, Oryantalizmin resmileşmiş ağızına (discourse) kesinlik kazandırmak, ona has görüşleri bir sisteme bağlamak ve onun fikri ve maddi müesseselerini ihdas etmek, onun görevidir. Sacy'ye göre bu sahayı ve kurumlarını başlatan ve canlı tutan, kendisinin şahsi gayretleriydi. Renan'a göre ise, Oryantalist kurumların fikri hayatietini temin eden ve onlara daha, berrak bir görünüm getiren şey, Oryantalizmin filolojiye ve bu ikisinin birden o zamanın “fikri kültürüne” uyarlanması idi.

Renan ne tam olarak orijinaldir, ne de tam olarak türevdir. Bir kültürel güçtür, mühim bir Oryantalistdir, ne sadece şahsiyeti bakımından, ne de sadece bazı şematik fikirler olarak mütalâa edilebilir. Onu en iyi şu şekilde anlayabiliriz: Kendisi dinamik bir güç tür, onun yolunu Sacy gibi öncüler açmışlardır, kendisi ise, onların malını kendi malı ile birlikte pazarlamıştır. Kısacası Renan, bir tür kültürel ve fikri teamül olarak, “kendi zamanının arşivi” (Michel Foucault herhalde böyle derdi) dahilinde Oryantalist hükümlerde bulunmanın bir üslubu olarak anlaşılmalıdır. (21) Mühim olan yalnızca Renan'ın ne söylemiş olduğu değildir, ayrıca nasıl söylemiş olduğudur. Mazisini ve eğitimini düşünecek olursak, hangi konuyu ele almayı tercih etmiş olduğudur, neyi ne ile bir araya getirmiş olduğudur, v.b... O halde, Renan'ın Doğu'ya ait malzeme ile, kendi zamanı ve okuyucuları ile, hattâ yaptığı iş ile olan ilişkileri, “işlerin gidişatı” (zeitgeist: çağlar ve işler ilişkisi) konusundaki lâflara bakılmaksızın anlaşılabilir. Yani Renan; belli bir zamanda, belli bir kültür dahilinde (bu üçü arşivi tamamlıyor) belli bir kitle için ve (tabii bu da önemli) kendi mertebesinin yükselmesi için, belli bir iş yapmış bir yazardır. ..

Renan Oryantalizm'e filolojiden geldi. Oryantalizme en önemli teknik özelliklerini kazandıran şey de filolojinin emsalsiz zenginliği ve kültürel itibarının yüksekliğidir. Filoloji deyince aklına “kuru kuruya” kelime toplamak gelen birisi için Nietzsche'nin, kendisi dahil, 19. yüzyılın en büyük dehalarını “filolog” ilân etmesi, şaşırtıcıdır. Ama Balzac'ın “Louis Lambert”ini bilenler, buna şaşırmayacaklardır:

“İnsan bir kelimenin başından geçenleri yazsa, kimbilir ne müthiş bir kitap olurdu. Kim bilir kaç hadise için kullanılmış, herbirinden nasıl bir iz almıştır. Her defasında farklı insanlarda, farklı hisler uyandırmıştır. Bence bir kelime ruhu, cismi ve hareketleri ile ele alınmalı.” (22)

Daha sonra Nietzsche şu soruyu soracaktır. “Ortak tarafımız nedir ki, ben, Wagner, Schopenhauer ve Leopardi filolog oluyoruz?” Görünüşe bakılırsa, bu kelimenin mânâsında iki cephe var: 1. dilin esprisine nüfuz, 2. ifadesi bakımından estetik ve tarihi bir güç taşıyan işler yapma kabiliyeti. Bir meslek olarak filoloji ta 1777'de, F. A. Wolf isminin başına Stud, Philol (filoloji doktoru) yazdığında başlamış olmasına rağmen, Nietzsche'ye göre, Grek ve Roma medeniyeti uzmanları kendi sahalarının mahiyetinden bihaberdirler. Nietzsche şöyle diyor: “Bunlar Meselenin köküne inemiyorlar; filolojiyi sorun olarak takdim etmiyorlar. Eski dünya hakkındaki malûmat olarak filoloji sınırsız değildir; bir kere materyal itibarıyla sınırlıdır.”

(23) Filolog “güruhunun” anlayamadığı şey de budur. Ancak Nietzsche'nin medhe lâyük bulduğu (ve hayli karışık bir şekilde övdüğü bazı “istisnai” filologlar da vardır ki özellikleri, (filolog oldukları için) çağdaşlıkla tesis ettikleri bağıdır.

Filolojinin konusu bir an kendisi, bir an filologun şahsı, bir diğer an ise içinde bulunulan zamandır. Garip bir şekilde nem “çağdaştır,” hem de “Avrupalıdır”, yani evvelki bir zaman ve değişik bir kültürden farklıdır. Nietzsche'nin teşhis ettiği bir şey de, filolojinin “insan elinden çıkmasıdır.” Vico'nun tanımladığı mânâda insani bir teşebbüstür, insan keşfinin, insan orijinalliğinin ve insanın insanla ilgili buluşlarının ürünüdür. Modernlikle olan benzerliği ise, berikinin hemen bir önceki zaman diliminden kopmak şeklinde anlaşılması gibi, tarihi olarak kişiyi bulunduğu zamandan koparışdır, (bunu hüyük sanatçılar da yapmaktadırlar.)

1777 nin Friedrich August Wolf ile 1875'in Friedrich Nietzsche'si arasında, Ernest Renan vardır. O da Oryantalist filologdur. O filoloji ile çağdaş kültürün içice olduğu düşüncesindedir. 1848'de yazdığı fakat 1890'a kadar yayınlanmayan “**Bilimin Geleceği**” adlı eserde, “çağdaş kafanın yaratıcıları filologlardır” cümlesi yer almaktaydı. Ondan bir önceki cümlede ise “çağdaş kafa, hepsi filoloji ile aynı gün keşfolunmuş rasyonalizm, kritisizm, ve liberalizmden başka nedir ki” demekteydi. Sözlerine devamla, filolojinin yalnızca çağdaş insana has bir kıyaslamak bilim sahası olduğunu, ayrıca çağdaş (ve Avrupa'ya has) üstünlüğün bir sembolü olduğunu ifade ediyordu. 15. yüzyıldan itibaren insanlığın ileri doğru attığı her adım, filolojik kafalara mal edilebilirdi. Filolojinin (Kenan'ın filolojik kültür dediği) çağdaş kültür tahkimdeki vazifesi, hakikatleri ve doğayı berrak bir biçimde görmeye devam etmek, bu suretle doğa üstücülüğü kovmak ve fizik bilimlerdeki buluşlara ayak uydurmayı sürdürmektir. Ama bunun da ötesinde filoloji genel olarak insan hayatı ve nesnelerin nizamı hakkında bize bilgi edinmek olanağı sağlamaktadır. “Ben” der, “merkezdeyim, her ipin ucu bana ulaşıyor, ben hükmediyorum, kıyaslıyorum, birleştiriyorum, bir fikir belirtiyorum böylece varacağım nesneler nizamına.” Filolog güçlü bir adamdır. Renan filoloji ve doğal bilimler konusunda şöyle diyor:

“Felsefe ile uğraşmak bilgi ile tanışmak demektir; Cuvier'in çok güzel ifade ettiği gibi, “felsefe dünyaya teorik bir eğitim vermek demektir”. Kant gibi ben de safi felsefi isbatın matematik isbattan (demonstration) farklı olmadığı, bize vaki gerçekler hakkında bir şey söyleyemeyeceği kanaatindeyim. Filoloji zihinsel nesnelerin bilimidir. (La philologie est la science exacte des choses de l'esprit). Fiziğin ve kimyanın, cisimler bilimi açısından mânâsı ne ise, filolojinin de beşeri bilimler açısından mânâsı odur.” (24)

Gerek Kenan'ın Cuvier'den naklettiği söze, gerek doğal bilime yaptığı sürekli atıflara, biraz sonra döneceğim. Şimdilik bir konuyu belirleyelim: “**Bilimin Geleceği**” adlı eserin orta, yerinde Renan uzun uzadıya ve hayranlıkla filolojiden bahsediyor. Ona göre filoloji anlatımı zor bir insan uğraşısıdır, aynı zamanda da bütün bilimler içinde “kesinliğe en çok yer verendir.” Filolojinin hakiki bir beşer bilim dalı olduğunu iddia eden Renan, kendisini açıkça Vico'nun, Herder'in, Wolf'un Montesquieu'nün, bu arada hemen hemen çağdaşı olan Wilhelm von Humboldt ve Bopp gibi filologlar ile (eserini ithaf ettiği) büyük Oryantalist Eugene Burnouf'un meslektaşısı ilân ediyor. Renan filoloji'yi “bilginin resmi geçidi” dediği hareketin tam ortasında görüyor. Gerçekten de kitap, insan bilgisindeki ilerlemelerin bir manifestosu halindedir. Eğer bu kitabın adının yalnızca “Bilimin Geleceği” olmayıp, “Bilimin Geleceği: 1848” olduğunu ve 1848'deki diğer bazı kitapları Bouvard ve Pecuchet, Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i hatırlarsak, bu bize sürpriz gelmez. O halde bir mânâda., bu kitap ile, kendisine Volney Ödülü'nü kazandıran öteki eser (Sami dilleri Konusundaki filoloji tezi) Kenan'ı 1848 yılının ortaya, çıkardığı sosyal Meselelerle ilgisi olan bir fikir adamı yapmak üzere planlanmıştı. Kenan'ın bu gösteriyi adı-sanı pek duyulmayan, halk arasında revaçta olmayan,

son derece muhafazakâr ve gelenekçi bir bilim dalı yapışında kasıt aramak gerekir. Zaten vaaz üslubu bakımından, bir mütehassısın sesini iletliyordu, ki bu ses (örneğin 1890 önsözünde) ırklar arasında eşitsizliğin, azınlıkların çoğunlukları yönetmesinin, hem doğanın hem toplumun kaçınılmaz bir yasası olduğunu dile getiriyordu. (25)

Acaba, nasıl oluyordu da Renan yaptığı işle kendisini böyle ters uçlara yerleştiriyordu? Bir yanda, bütün beşeriyete hitap eden bir bilim dalı, filoloji; insan türünün birliği üzerine bina edilmiş, nisanla ilgili her ayrıntının değerli oduğxı inancı üzerine bina edilmiş bir bilim dalı. Bir yanda da, filolog: (Kenan'ın kendisine şöhretini temin eden, Sami Doğulular hakkındaki eserinde isbatladığı gibi. (26) insanları acımadan üstün ırklara ve zelif ırklara ayıran adam Yazılarında, zamana-bağlılık, menşe, gelişim, alâka ve insan değeri gibi zor nosyonların hepsi birden arz-ı endam eden amansız eleştirici Bu sorunun cevabı kısmen, Kenan'ın (Victor Cousin'a, Michelet'ye ve Alexander von Humboldt'a yazdığı (27) filoloji konulu ilk mektuplarında görüldüğü gibi) profesyonel bir bilim adamı olarak, dahası profesyonel bir Oryantalist olarak, kuvvetli bir lonca duygusuna sahip oluşunda yatmaktadır, ki bu duygu kendisi ile kitleler arasına bir mesafe koymuştur. Fakat sanırım daha da önemlisi, Kenan'ın tarihi, gelişimi ve gayeleri hayli geniş filoloji bilim dalı içinde Oryantalist bir filolog olarak kendi rolünü nasıl kavradığıdır. Yani bize çelişki gibi gelen şey, gerçekte Kenan'ın kendisini filolojinin, filoloji tarihinin ve filolojik bulguların neresinde gördüğü ve ne yaptığı ile ilgili bir şeydir. Kısacası Kenan filolojiden bahsediyor olmaktan çok, yeni ve prestij sahibi bir bilim dalının şifreli dilini kullanarak filolojik şekilde konuşmaktadır. O bilim dalı ki, dil hakkındaki hükümlerini dahi ne doğrudan doğruya ne de saf bir şekilde algılamanın imkânı vardır...

Renan'ın anladığı, algıladığı ve eğitildiği şekilde filoloji, kişiye birçok inanış (akaid) empoze etmekteydi. Filolog olmak demek, özellikle son bulguların farkında olmak demektir. Bu bulgular, filolojiye bambaşka anlamlar yükleyen, ona yeni bir hız kazandıran, ona has bir bilgisellik (epistemoloji) sağlayan bulgulardı. Bu noktada bahsini ettiğim devre 1780-1830 devresidir. Kenan eğitime 1805 yıllarında başlamıştır. Kenan anılarında dini inancın yok oluşu ile sonuçlanan dinsel krizin kendisini 1845 yılında ilme ittiğini anlatır: Artık filologdur, filolojinin dünya görüşü, sorunları ve üslubu ile karşı karşıyadır. Şahsi hayatı, filolojinin bir müessese olarak yaşayışının bir yansımasıdır. O bu hayatında Hristiyanlıkla ilgisi olmamasına rağmen, bir zamanlar olduğu gibi Hristiyan olmaya karardır. Filoloji için “din-dışı bilim”: (la selenca laique) tabirini kullanır. (28)

“Din-dışı” bir bilimin neler yapıp neler yapamayacağını en iyi örneği, 1878'de Renan tarafından Sorbonne Üniversitesinde verilmiş olan, “Filolojinin Tarih Bilimlerine Katkısı” adlı konferansdır. Bunda insanı şaşırtan şey, Kenan'ın dinden bahseder gibi filolojiden bahsedışı (örneğin, filolojinin de din gibi bize insanın menşei, uygarlıklar ve dil konusunda bilgiler sağladığını söyler) ve filolojinin dine nispetle “çok daha az tutarlı, daha az insicamlı, daha az pozitif bir mesajı olduğunu” ilân etmek arzusunu taşımasıdır. (29) Renan kesin olarak tarihi ve (kendisinin de bir defasında ifade ettiğı gibi) biyolojik bir bakış açısına sahip olduğundan, bir genç adam olarak dinden filolojiye atlaması mantıken ancak bu yeni din-dışı bilim de dinin kendisine kazandırdığı tarihi bakış açısını muhafaza etmesi ile mümkündü. Şöyle der: “Bir tek meslek bana, kabule şayan geldi; Hristiyanlık ile ilgili tetkiklerimi (Renan'ın bir numaralı projesi, Hristiyanlığın tarih ve menşei ile ilgili idi) lâik bilimin bana sağladığı son derece geniş imkânları kullanarak sürdürmek.” (303 Renan filolojiye, kendi Hristiyanlık sonrası tarzı içinde adepte olmuştı.

Nisbeten yeni bir bilim sahası olan filolojiyi mümkün kılan şey, Hristiyan tarihçiliğı ile filoloji tarihçiliğı arasındaki farktı ve Renan bunu çok iyi biliyordu. 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında filolojiden bahsedildiğı zaman, anlaşılması gereken, “yeni filoloji” dir, ki

başarıları arasında “kıyaslamak gramer, dillerin yeniden topluluklara ayrılması ve nihayet dilin ilahi kaynağının reddi” bulunmaktadır. Bu başarıların, dilin tamamıyla insana has bir olgu olduğunu ileri süren görüşün direkt bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. (Başta İbranice olmak üzere) mukaddes dillerin ne yaratılış kadar eski ne de Tanrı ihsanı olduğu deneysel olarak keşfedildiğinde bu görüş geçerlilik kazandı. Foucault'nun dilin keşfedilişi dediği şey, lâik bir hadise idi. Allah'ın Hz. Adem'e Cennet'de konuşmayı öğretişinin yerini başka bir görüş alıyordu. (31)

Bu değişimin, yani etimolojik dil birliği görüşü yerine, dilin kendi içinde, kendi yapılarına dayalı, kendi tutarlılığı olan bir mevzu olduğu görüşünün sonuçlarından biri, artık dillerin menşeinin ne olduğu ile kimsenin uğraşmayışdır. 1770'lerde, Herder Berlin Akademisi'nden konu ile ilgili yazısı yüzünden madalya alırken (1772) en önde gelen problem olan bu konu, yeni yüzyılın başlarında akademik tartışma konusu olmaktan tamamen çıkmıştı..

Neresinden bakılırsa bakılsın, hem William Jones'un “Yıldönümü Tebliğleri”nde (1785-1792), hem Franz Bopp'un “Mukayeseli Gramer”inde (1732) ileri sürülen fikir, dilde hanedan fikrinin artık geçersiz olduğu fikri idi. Kısacası yepyeni bir tarih anlayışına ihtiyaç vardı, çünkü Hristiyanlık en güvenilir kaynağın, Kitab-ı Mukaddes'in, ilahi statüsünü sarsan ampirik (deneysel) deliller karşısında ayakta duracak halde değildi. Bazıları için ise, örneğin Chateaubriand için, Sanskritçe İbranice'nin önüne geçse bile, iman imandı. “Vah Hind'in akıllı dilini öğrendikçe İncil'in birkaç sayfasına kaç yüzyılın sığdırıldığını görüyoruz. Neyse ki ben imanımdan olmadan bu işten vazgeçtim.” (32) Başkaları için, özellikle Bopp gibi önde gelen filologlar için, dil tahsili kendi tarihini, kendi felsefesini, kendi bilimini gerektirmekteydi. Bunlar, insana Cennet'te Allah tarafından verilmiş bir dil olduğunu reddediyordu. Avrupa Sanskritçe öğrenirken ve 18. yüzyılın genişlemeci zihniyeti, medeniyetin başlangıcının **Mukaddes Diyarların** ötesinde cereyan etmiş, olduğunu keşfederken, dil de insan olmayan bir konuşmacı ile insan konuşmacı arasındaki bir mesele olmaktan çıktı; dil kullananların kendi aralarındaki bir mesele haline geldi. Nasıl iptidai dil diye bir şey yoksa, ilk dil diye bir şey de yoktu. (Yalnız iptidai dil konusu belli bir yöntemle ele alınabilir, o şekilde varlığı ispatlanabilir, aşağıda göreceğiz.)

Renan için, bu ilk nesil filologlarının bıraktıkları miras, çok önemliydi, hattâ Sacy'nin çalışmalarından da daha çok önemliydi. Uzun kariyerinin başlangıcında, ortasında yahut sonunda ne zaman dilden ve filolojiden bahsetse, yeni filolojinin derslerini tekrarlamaktaydı. Bu derslerin ana dayanağı dilin hiyerarşik ya da sürekli (kısacası ilahi) olmayıp, teknik bir Mesele olduğu ilkesiydi. Linguist, dili tek taraflı olarak (Allah'dan) gelen bir şey olarak düşünmemeliydi. Coleridge'nin dediği gibi “Dil insan zihninin zırhıdır. Aynı zamanda hem geçmişin başarılarının izlerini taşır, hem de gelecek fetihlerin gerektireceği silahları.” (33) Bir ilk dilin varlığı şeklindeki anlayış, (Hint-Avrupai veya Sami kökenli) bir örnek dilin bulunduğu varsayımına yol açar. Böyle bir dilin varlığı ise tartışma konusu değildir, çünkü zaten elde edilemez, ancak filolojik süreç içinde yeniden iskeleti kurulabilir. Eğer bir dil bütün diğer dillerin mihenk taşı ise, bu dil Sanskritçe'dir, Sanskritçe'nin ilk Hint-Avrupai biçimidir. Terminolojide de değişimler olur: Artık (biyolojideki tür ve anatomi ayırımlarına paralel olarak) dil “aileleri” vardır. Yaşayan herhangi bir dile maledilmeyen teorik bir “mükemmel dil formu” vardır ve doğal fonksiyon itibarıyla değil, filolojik bilgeliğin bir fonksiyonu olarak “asli diller” söz konusudur...

Bazı yazarlar Sanskritçenin. ve genellikle Hind'e ait şeylerin nasıl olup da İbranice'nin ve Aden Cenneti kıssasının yerini aldığını zekice izah ettiler. 1804'lerde Benjamin Constant “Sohbet Dergisi”nde “Din Üzerine” adlı eserinde Hindistan'a yer vermeyeceğini açıklıyordu. Bunun sebebi ona göre şuydu. Hindistanın sahibi olan İngilizler ve gece gündüz Hind'i tetkik

eden Almanlar onu “herşeyin başı ve sebebi” ilân etmişlerdi; Fransızlar da, Napolyon ve **Jan François Champollion** (Şampolyon)'dan sonra herşeyin Mısır'dan ve yeni Şark'tan neş'et ettiğini ileri sürüyorlardı. (34) Neyin nereden çıkıp nereye varacağı konusundaki bu görüşler, Friedrich Schlegel'in 1808'de yayınlanan “Hind Dili ve Bilgeliği” adlı eseri ile iyice hararetlendi. 1800'de en koyu Romantizmin Doğu'da olduğunu söyleyen Schlegel, bu eserinde o görüşü sürdürür gibiydi.

Kenan'ın nesli (1830-1840 nesli) için bütün bu hararetle Doğu tartışmalarından arda kalan şey, Doğu'nun Batılı dilbilim, kültür ve din uzmanları için ne kadar elzem olduğu idi. Konuyu en iyi biçimde veren eser Edgar Cjuinet'in “Dinlerin Türeyişi” adlı eseri idi. (1832). Bu eser Doğu Rönesansı ilân ediyor ve Doğu ile Batı'yı birbiriyle fonksiyonel bir ilişki içinde gösteriyordu. Reymond Schwab'ın “Doğu Rönesansı” adlı eserindeki şumullü izah çerçevesinde bu alâkanın geniş mânâlarına yukarıda değinmiş bulunmaklayım. Bu noktada tekrar zikredişimin sebebi, bir filolog ve bir Oryantalist olarak Renan'a etki etmiş olan belirli cephelerini ele almaktır. Quinet'nin Herder'e, Michelet'nin Vico'ya duyduğu ilgi ve bu ikisinin birbirleri ile olan ilişkileri, her iki düşünür tarih uzmanının, (bir seyirci kitlesinin bir hadiseyi aşama aşama seyredışı gibi yahut bir müminin bir vahye şahit oluşu gibi) “değişik, garip ve uzak olan ile” yüzyüze gelmesi gerektiğini telkin etmiştir. Quinet'in Formülüne göre, Doğu önerir, Batı icra eder. Asya'nın peygamberleri ve Avrupa'nın doktorları vardır. (Bilim adamları, eğitilmiş insanlar. Bu kelime oyunu kasıtlı.) Bu karşılaşmadan yeni bir dogma veya tanrı doğar, ama Quinet'e göre, hem Doğu hem Batı bu karşılaşmada kaderlerini yaşar ve kişiliklerini sergilerler. Kenan'da bilimsel bir tavır olarak, bir şey kalmıştır. O da, eğitilmiş bir Batılının, sanki hakim bir mevkiden bakar gibi pasif, sessiz, dişi, doğurgan, munis Doğu'yu seyredışı, sonra onu dile getirişi, gücünü, gizli, garip dilleri çözümleyebilmesinden alan bir filologun otoritesi altında, Doğu'ya sırlarını bir bir söyletişidir. 1840'larda filolog olarak stajını yaptığı Kenan'da kalmayan şey, dramatik tavidir. Bunun yerini bilimsel tavır almıştı.

Quinet ve Michelet için tarih bir tiyatro oyunu idi. Quinet'in dünyayı bir mabed ve insanlık tarihini bir çeşit dini ayin şeklinde anlatışından bu seziliyor. Quinet de, Michelet de bahsini ettikleri dünyayı “görmekteydiler.” Onlar, insanlık tarihinin menşesini Vico ile Rousseau'nun ilkel çağlarda yeryüzündeki yaşamı anlatmak için kullandıkları muazzam, tutkulu ve dramatik dille ifade edebilecekleri inanışında idiler. Michelet ve Quinet konusunda şüphe edilmemesi gereken bir husus şudur: Bunlar, düz yazı yahut şiir kullanarak (tiyatro ya da destan şeklinde) Hristiyanlığın çeşitli inanışlarını (Cennet'ten ayrılış, pişmanlık, tevbe ve yeni bir dünya) kendi çağlarının tarihi ve fikri koşullarına uygun biçimde yeniden formüle etmeyi amaçlayan büyük Romantikler grubuna dahildiler. (35) Bence Quinet için yeni bir ilâhın doğuşu eski ilâhtan boşalan yerin doldurulmasından ibaretti; Renan için ise filolog olmak demek eski Hristiyan tanrısı ile bütün alâkanın kesilmesi demektir. Bu harekette yeni bir öğretinin (örneğin bilimin) hür ve yepyeni bir yer işgal etmesi endişesi vardır. Renan bütün hayatını bu işe vakfetmiştir...

Renan dilin menşesi konusundaki pek dikkat çekmeyen eserinin sonunda şöyle der: “İnsan artık mucit değildir, yaratma devri de çoktan kapanmıştır.” (36) İnsan kelâma “kavuştuğu” devri biz ancak tahayyül edebiliriz. Ondan sonra dil vardır ve gerçek bilim adamı için Mesele dilin nasıl hasıl olduğu değil, “nasıl bir şey olduğudur.” Ama Renan ilk yaratılış nosyonunu silerken (ve Herder'i, Vico'ya, Rousseau'yu, hattâ Quinet' ve Michelet'yi heyecanlandırırken) bilimsel tahlilin getirdiği bir çeşit yeni, bilinçli ve sun'i yaratışı ikame etmektedir. Renan, College de France'da 21 Şubat 1862'de verdiği Giriş dersinin, “Filoloji biliminin laboratuvarı görülsün” diye (37) halka açık olmasını istemiştir. Renan okuyucuları bunun, fazla derin olmayan tipik bir mânâ taşıdığını, gayenin kimseyi şoke etmek değil, tersine hoşla gitmek olduğunu bilmekteydiler. Renan İbranice kürsüsüne geçiyordu ve konuşmanın konusu,

“Samilerin Medeniyet Tarihine Katkıları” idi. İlahi tarih anlayışına bundan daha ince hakaret olabilir miydi. Tarihe ilahi müdahale anlayışı yerini filolojik laboratuvara bırakıyordu. Aynı konuşmada Renan Doğu'ya da Avrupa'nın inceleme konusu statüsünü veriyordu, bu da ikinci bir şamar (38) Sacy'nin nisbeten cansız duran tablolarının yerini şimdi yeni bir şey alıyordu...

Renan'ın dersini bitiriş cümlesinin gayesi yalnızca. Doğulu-Sami filolojinin gelecek ile ve bilim, hayatı ile alâkasını tesis etmek değildi. Kendisinden önce İbranice Kürsüsü Başkanı olan Etienne Quatremere, adetâ halkın profesör anlayışının bir modeli idi. Renan onun için 1857 Ekim'inde “Münazaralar” Dergisinde şöyle diyordu: “Bir işçi gibi, çok çalışıyor, ayrıntıya, dikkat ediyor, ama inşa edilmekte olan anıtın bütününü göremiyor.” Taşları yavaş yavaş yerine konmakta olan bu anıt, “insan ruhunun tarihsel bilimi idi.” (39) Quatremere çağının dışındaydı, Renan “içinde” olmaya kararlıydı. Bir de, Doğu şimdiye kadar yalnız Hint ve Çin diye biliniyordu, Renan kendisi için yeni bir Doğu bulmak amacındaydı, buldu da: “Sami Doğuyu” buldu Muhakkak Arapça'nın sık sık Sanskritçe ile karıştırıldığını kaydetmiş bulunuyordu (örneğin Balzac'ın “Hüzün Gömleği” adlı eserinde söz konusu muskanın üzerindeki Arapça yazı Sanskritçe diye belirtilir.) Bu yüzden de Bopp'un Hint-Avrupa dilleri için yapmış olduğu şeyi o Sami diller için yapmaya karar verdi. Bunu, “Kıyaslamak Sami Dilleri Etütü”nun 1855'de yazdığı önsözünde belirtir. (40) Yani Renan'ın planı Sami dillerini Bopp tarzında takdim ile şimdiye kadar ihmal edilmiş bu dilleri “Louis Lambert tarzında” yeni bir bilim düzeyine çıkarmaktı.

Renan müteaddit defalar, Samilerin ve Sami dilinin, Oryantalist filolojik etütlerin yarattığı şeyler olduğunu söylemiştir. (41) Bu çalışmaları kendisi yaptığına göre, herhalde bu işte ana rol kendisine aitti. Acaba Renan bu cümlelerde “yaratmak” fiilini ne mânâda kullanıyordu? Bu “yaratmanın” doğal yaratma, ile (yahut laboratuvara, tasnifçi ve doğal bilimlere ve özellikle felsefi anatomiye, Renan ve diğerlerinin atfettikleri yaratma, ile ilgisi ne idi? İşte burada biraz düşünmemiz gerekir. Bütün meslek hayatı boyunca, Renan için bilimin insan hayatındaki mânâsı (çeviriyi doğru yapmaya çalışacağım) “İnsana eşyanın (nesnelerin) tabiatının bildirilmesi” idi. (42) Bilim nesneleri “konuşturur”, nesnelerde gizli bir konuşmanın varlığını ortaya koyar, onu açığa çıkarır. Linguistic biliminin (filoloji sık sık bu isimle de anılmaktaydı) özel değeri, doğal bilime benzerlik göstermesi değil, doğal nesneler olarak gördüğü kelimelerdeki sırları açığa çıkarmasıdır. Şampolyon'un hiyeroglifleri okurken yaptığı en büyük buluş, Rozetta obeliskindeki “sembollerin” anlamsal (semantic) bir bileşkesi bulunduğu gibi, sesle ilgili (fonetik) bir bileşkesinin de bulunduğu anlaşılmış idi. (43) Nesneleri konuşturmak, kelimeleri konuşturmak gibiydi; bu arada onlara “durumsal bir değer” ile “kaidelerin hakim olduğu bir nizam içinde belirli bir konum” vermek gerekiyordu. Yaratma sözcüğü, Renan'ın ilk kullanımında örneğin Sami dili gibi birşeyin bir yaratık (bir türün bir mensubu) olarak görülebilmesini sağlıyordu. İkincisi, yaratmanın mânâsına, bilim adamının aydınlattığı ve ön plâna çıkardığı dekor (Sami dilleri konusunda, bu Doğu tarihi, kültürü, ırkı ve zihni demektir) da dahildir. Ve nihayet yaratma elemek, söz konusu nesneyi benzer başka nesnelerle kıyaslayabilmek demektir; bu kıyastan Renan'ın kastı, Sami dilleri ile Hint-Avrupa dilleri arasındaki son derece karmaşık ilişkilerdi.

Eğer şu ana kadar Renan'ın şimdi pek kimsenin hatırlamadığı Sami dilleri konusundaki araştırması üzerinde fazla durmuşsam, bunun birçok önemli sebebi vardır. Sami dili etütü, Renan'ın Hristiyanlığa olan inancını yitirilişinin akabinde yöneldiği bilimsel çalışmadır. Yukarıda kendisinin “bununla kaybolan inanışının yerini doldurduğunu” ve yine “bu sayede” gelecekte yine o inanışa başka bir gözle dönmeyi ümid ettiğini izah etmiştim. Sami dilleri etütü Renan'ın ilk ve tam Oryantalist ve bilimsel çalışmasıdır (1847'de tamamlanmış, ilk defa 1855'de yayımlanmıştır) ve aslında sonradan Hristiyanlığın menşei konusunda yazdığı büyük eserlerin hem bir cüzü, hem de hazırlık çalışmasıdır. Renan yaptığı çalışmalarla filolojik bir

devrimi belki gerçekleştirmiş değildi; ama onun gözünde o ilk eser bu mahiyetteydi ve o ilk esere Renan, daha sonra çeşitli konulardaki (örneğin; din, ırk, milliyetçilik) tavrını (hep de kötü tavırlardı) savunmak için atıfta bulunacaktı. (44) Gariptir, diller tarihi yahut Oryantalizmin tarihi ile ilgili standard eserlerden pek azı Renan'a yer vermektedir. (45) Meselâ, Renan ne zaman Yahudiler veya Müslümanlar hakkında bir söz söylemek istese, hep (hizmet ettiği bilim gereği) kafasındaki Samilerin zihin yapısı hakkındaki yanlış hükümlerin etkisinde oluyordu. Ayrıca, Kenan'ın Sami dilleri konusundaki tetkikleri, hem Hint-Avrupa dilleri üzerindeki çalışmalara bir katkı, hem de Oryantalist “saha ayırımına” bir katkı idi. Bu katkıların birincisinde, Sami dilleri (yahut Sami'lik) dejenere (fizikman ve ahlaken dejenere) bir form olarak sunuluyordu, ikincisinde ise, Samilik kültürel çöküşün bir (belki de yegâne) ısrarlı şekli idi. Ve nihayet, Sami dili (ve kültürü) Renan'ın ilk icadı; onun, (insanlar arasında bir yeri ve gayesi olsun diye) filoloji laboratuvarında meydana getirdiği bir heyulâ idi. bir şey katıyetle gözümüzden kaçmamalıdır: Samice demek, Renan için Avrupa'nın (ve dolayısıyla kendisinin) gerek Doğu üzerinde, gerek kendi çağı üzerinde, hakimiyeti demektir...

Doğu'nun bir şubesi olarak Samice, ne (örneğin bir maymun türü gibi) tam olarak doğal bir nesne idi, ne de bir zamanlar kabul edildiği gibi, doğa dışı yahut ilahi bir nesne idi. Yo, Sami dili orta yerde idi. Garipliklerini (normal demek Hint-Avrupa dili demekti) normal dillere karşı arz ettiği ters alâka hoş gösteriyordu. Normal-dışı, bir çeşit devasa fenomen olarak algılanıyordu, bunun sebebi kısmen, kütüphanelerde laboratuvarlarda ve müzelerde sergilenebilmesi ve tahlil edilebilmesi idi. Renan, bu eserinde (“Sami Dillerinin Genel Tarihi ile Kıyaslanan Sistemi”) ses tonunu ve anlatış biçimini, gerek kitaplardan, gerekse (Cuvier gibi, Baba-Oğul Geoffroy Saint-Hilaires gibi) doğanın gözlemlenmesinden en büyük istifadeyi sağlayacak biçimde ayarlıyordu. Bu önemli bir “üslûp aşamasıdır” çünkü o sayede Renan, dilin anlaşılabilceği kavramsal bir çerçeve olarak (iptidailiğe de ilahi emre de atıfta bulunmadan) “kütüphaneden” ve (laboratuvar tetkiklerinin sonuçlarının sergilendiği, efcüd edildiği ve öğretildiği yer olan) “Müzedden” yararlanabiliyordu. (46) Renan, normal insan olgulardan (dilden, tarih, kültür, zihin veya hayâl gücünden) kendisi olmaktan çıkıp değişik bir şey olmuş gibi, garip bir sapmaya uğramış gibi bahsediyor. Sebep basit: Bu şeyler Semitiktir, Oryantaldır. Ve bu şeyler, laboratuvar da tahlil konusudur, işte o yüzden.. Samiler hummalı tektanrıcılardır; ne mitoloji, ne san'at, ne ticaret, ne de medeniyet yaratmamışlardır. Bilinçleri dar ve katıdır. Genel olarak “düşük bir insan tabiatı bileşkesini” yansıtır. (47) Aynı zamanda Renan zihinsel bir tipten (prototype) bahsettiğini gerçi yazılarının pekçok yerinde hiç de bilim adamının tarafsızlığına bağlı kalmayarak günümüz Yahudilerine ve Müslümanlarına dil uzatışı ile bu hususa da tecavüz ediyor ama “vaki olan” bir Sami tipi söz konusu etmediğini söylüyor. (48) Yani bir yandan, insan olan örnek haline geliyor, bir yandan da kıyaslama ve hüküm, sonunda o örnek olarak ve filolojik, bilimsel çalışmanın bir konusu olarak kalıyor.

“Sami Dillerinin Genel Tarihi ve Sistemin Kıyaslanması” adlı eserin şurasında burasında sürekli olarak linguistik ile anatomi arasındaki ilişkilere dair düşünceier yer almaktadır. Bunlara bir de (Renan için jg bu konu da çok önemlidir) bu bağların tarih bilimi bakımından önemi eklenir. Ama bizim önce kapalı alâkaları ele almamız gerekir. Bence Renan'ın bu Oryantalist eserinin herbir sayfasının, gerek muhteva, gerek baskı olarak. Cuvier vahut Geoffroy Saint-Hilaire'in felsefi anatomiye dair kitabının sayfalarına benzetilmiş olduğunu söylemek ne yanlış ne de mübalağadır. Hem linguistler hem anatomistler, doğrudan gözlenemeyecek yahut elde edilemeyecek Meseleler hakkında konuştuklarını ileri sürerler. Bir iskeletin veya bir kas grubunun çizimi nasıl laboratuvarın eseri ise, günümüz Sami dillerinin yahut Hin-Avrupa dillerinin atası olduğu varsayılan bir dilin araştırılacak öğelerinin (paradigmalarının) belirlenmesi de kütüphanenin ürünüdür. Linguistik yahut anatomik bir

eserin doğa ile (yahut gerçek ile) ilişkisi, aynen müze vitrininde sergilenen bir memeli hayvanın doğa (yahut gerçek) ile ilişkisi gibidir. Kitapta yahut müze vitrininde, gördüğümüz şey, anormal bir abartmadır ve Sacy'nin Doğu'dan derlediği örnekler gibi gayesi, bilim (yahut bilim adamı) ile söz konusu nesne arasındaki bir ilişkiyi sergilemektir, “nesne ile doğa arasındaki” bir ilişkiyi değil Kenan'ın, her sayfasında bir gücün eseri görülmektedir; o güç, Arapça olsun, İbranice yahut “Aramik” (aslı İncil dili) olsun, insan nutkundan istediği şekilde örneklemeler sıralayıp, sonra mükemmel bir lisan-ı Avrupai ile gerek söz konusu dilde, gerek o dili konuşanlardaki, (gerek o dilin ait olduğu uygarlıklardaki) kusurları, erdemleri, barbarlıkları ve yetersizlikleri bulup çıkaran bir güçtür. Hitabın dili, şimdiki zaman kalıbındadır ve bu dinleyiciye karşısında kürsüde bir pedagoji uzmanının bulunduğu izlenimini vermektedir. Bu pedagoji dersinde uzmanımız, ele aldığı materyali bir yandan yaratmakta, biryandan sınırlamakta, bir yandan da değerlendirmektedir...

Renan, “anatominin nesneleri sınıflara bölmek için güvenilir ve gözle görülür alâmetleri vardır, linguistiğin ise yoktur.” derken, dinleyicilerine bir ders vermek istediğini iyice belli ediyor, (49) Onun için filolog elindeki bir linguistik vakıyı ne yapıp yapıp bir tarihi devre ile eşlemek zorundadır: Böylece ortaya bir tasnif imkânı çıkar. Ama, Renan'ın sık sık söylediği gibi, tarih ve dil gelişim süreçleri sık sık kesintiye uğramaktadır, bilgi boşlukları vardır, musavver evreler vardır. Onun için, linguistik hadiseler, linguistiğin çok özel bir tarzda, kontrol altında tuttuğu, hep bir çizgide gitmeyen, kırık-bölük bir zaman boyutunda vaki olmaktadırlar. Kenan'ın Doğu dillerinin Sami kolu hakkındaki upuzun eserinin gösterdiği gibi, sözü edilen çok özel tarz, kıyaslamadır: Hint-Avrupa dilleri, yaşayan, organik kıstastırlar, Doğu'nun Sami dilleri ise, bununla kıyaslanan inorganik şeydir. (50) Zaman, mukayeseli tasniflerle dolu bir mekâna dönüşür. Bunun temelinde ise, organik (yaşayan, gelişen) diller ile, inorganik (ölü, kökten türeyen) diller arasındaki kesin ayırım ve zıtlık vardır. Bir yanda Hint-Avrupa dillerinin temsilciliğini yaptığı organik, üretici biyolojik süreç, öte yandan inorganik, yenilenmeyen, kemikleşmiş Sami dilleri. Renan bu ayırımın Oryantal filolog tarafından laboratuvarda yapıldığını da iyice izah ediyor, çünkü kendisini alâkalandıran ayırımlar, ancak eğitilmiş profesyonel kişi için söz konusudur, başkası için değil: “Evet, gerçi, insan şuurunun diğer ürünleri gibi, bunlar da bazı değişimleri zarureten geçirmektedirler, ama biz prensip olarak Sami dillerinin kendilerini yenileyebileceklerini kabul etmiyoruz.” (51) diyor Renan.

Ama bu köklü zıdlaşmanın ötesinde Renan'ın kafasında “bir ayırım daha vardır ve 5. kitabın ilk bölümünde Renan bunu okuyucuya büyük bir açıklıkla nakleder: Saint-Hilaire'in “türün bozulmaya uğraması” (52) konusundaki fikirlerini aktarır, Renan Saint-Hilaire'lerin hangisinden (babadan mı oğuldan mı) bahsettiğini belirtmiyor, ama durum gayet açık. Çünkü hem Etienne S. Hilaire, hem ele oğlu Isidore fevkalade şöhret ve nüfuz sahibi biyoloji âlimleri idiler, özellikle Fransa'nın 19. yüzyılın ilk yarısındaki edebi şahsiyetleri arasında.. Etienne, Napolyon'un Mısır seferine katılmıştı ve Balzac “İnsanlık Komedyası” (La Comedie Humaine) adlı eserinin önsözünde ona hayli yer ayırmıştır. Ayrıca Flaubert'in de gerek baba gerek oğul Saint-Hilaire'in eserlerini okuduğundan ve kendi eserlerinde onların görüşlerine yer verdiğinden şüphemiz yoktur. (53) Etienne ve Isidore, yalnızca Goethe ve Cuvier'i de içine alan “Romantik” biyoloji okulunun (analojiye, yapı benzerliklerine ve türlerin iptidai biçimlerine büyük ilgi duyan) varisleri değildiler, aynı zamanda devâsâlığın (Isidore'un deneyimiyle teratoiojinin) “felsefe ve anatomisi” konusunda da uzmandılar. Teratoloji, korkunç fiziki bozuklukları tür içinde meydana gelen bozulmalara bağlıyordu. (54) Ben burada (garip bir cazibesi de olan) teratolojinin karışık ayrıntılarına girmeyeceğim. Aslında şu kadarını bilelim yeter: Hem Etienne hem Isidore, dil araştırmalarının teorik bulgularını, biyolojik bir sistemde meydana gelebilecek sapmaların izahında kullanmışlardır. Böylece, Etienne'e göre, bir zaman bir anormallik demektir. Nasıl dilde kelimeler arasında normal (bir

şeye benzeyen) ve anormal, (benzemeyen) ilişkiler var ise... Dilbilimde bu fikir Varro'nun "Latin Dili" adlı eseri kadar eskidir: Hiçbir anormalliğe "rastgele bir istisna" gözü ile bakılamaz; bilakis, anormalliktir, bir türün tüm üyelerini birbirine bağlayan kurallı, "olağan yapıyı tey'it ederler." Anatomi sahasında bu fikir hayli cüretkârdır. "Anatomi Felsefesi" adlı eserinin "Giriş"inde Etlenme şunları söylüyor:

"Çağımızın karakteri icabı, bizim bugün kendimizi dar bir konu üzerindeki bir tezle sınırlamamız düşünülemez. Bir nesne tecrid olunup tetkik edildiğinde ancak kendine icra edilmiş olur. Sonuçta da asla. onun hakkında mükemmel bir bilgiye sahip olamazsınız. Ama onu bir yandan birbirleriyle birçok bakımlardan alâkalı, bir yandan da birbirlerinden birçok bakımdan farklı ve müeerred şeylerin orta yerinde görürseniz, onun ilişkilerinin kapsamını (bağıntılarını) daha iyi keşfedersiniz. Öncelikle onu, kendine has yanları dahil, daha iyi tanırırsınız. Ama bundan daha da önemli olmak üzere, onu kendi hareket sahasının merkezi kabul ederseniz, onun dış dünyası ile olan ilişkilerini nasıl yürüttüğünü tam olarak tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda onun vasıflarının (çerçevesine tepkileri çerçevesinde) nasıl hasıl olduğunu da anlarsınız." (55)

Saint-Hilaire yalnızca, çağdaş (1822) bilimin özelliğinin, olguları kıyaslamak bir biçimde ele almak olduğunu söylemiyor; istediği kadar sapma, gösterebilir, istediği kadar istisnai olsun, başka olgulara atıfta bulunmak suretiyle izah edilemeyecek hiçbir olgunun bulunmadığını da söylüyor... Saint-Hilaire'in, daha sonra Renan tarafından "Bilimin Geleceği" adlı eserde kullanılan "merkezilik" nosyonunu nasıl kullandığına da dikkat ediniz. Bu nosyon, doğadaki herhangi bir nesnenin, filologun kendisi de dahil, (birkez tetkiki yürüten bilim adamı onu oraya bilimsel olarak yerleştirdikten sonra) arzettiği durumu ifade ediyor. Onun arkasından, nesne ile bilim adamı arasında bir anlayış bağı kurulmaktadır. Tabii bu, başka yerde değil, ancak laboratuvar deneyi esnasında cereyan edebilir. Anlamamız gereken odur ki, bilim adamının emrinde, bütünüyle olağan dışı bir hadisenin doğal olarak görülüp, bilimsel olarak bilinmesini sağlayacak bir çeşit güç vardır ve bu suretle, anlayışımızın doğa üstünden kaynaklanmasuıa gerek yoktur, bilim adamının tayin ettiği çevre şartları çerçevesi kâfidir. Netice olarak doğanın kendisi de, kesintisiz, uyumlu, tutarlı ve anlaşılır bir biçimde algılanacaktır.

Böylelikle Renan için, Hint-Avrupa dil ve kültür grubu ile, hattâ diğer Sami Oryantal diller ile karşılaştırıldığında, Samice kısıtlı bir gelişme gösterir. (58) Ancak Renan'daki çatışma şudur: O bir yandan dillerin "doğanın yaşayan şeylerine" tekabül ettiğini bilmemizi isterken, bir yandan da bütün gücüyle Sami dillerinin inorganik, kısır, kemikleşmiş, yenilenmekten aciz olduğunu isbata çalışıyor; yani, Sami dilinin yaşayan bir dil olmadığını, Samilerin de yaşayan insanlar olmadığını isbatlıyor. Dahası, Hint-Avrupa dili ile kültürü, Laboratuvara rağmen değil, laboratuvar sedyesinde canlı ve organiklerdir. Bu çatışma, Renan'ın eserlerinin, üslûbunun ve büyük katkılarda bulunduğu kültürün arşivi içindeki öneminin bence tam merkezinde yer almaktadır, önemsenmeyecek bir sorun değildir. (Bu arada Renan'ın önemine işaret eden birbiriyle ilgisiz bazı isimleri de zikretmek istiyorum: Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer, Marcel Froust). Bir yandan hayatı ve canlıya benzeyenleri (Hint-Avrupa dil grubu, Avrupa kültürü) bir yandan da, hilkat garibesi, paralel inorganik olguları (Sami dil grubu, Doğu kültürü) barındıracak bir görüş açısı, Avrupalı bilim adamının laboratuvarındaki başarısının ta kendisidir. O "bina edicidir" ve o bina ediş, kolay kolay denetim altına girmeyen olguları yenen bir imparatorluk gücünün alâmeti olduğu kadar, hakim kültürün ve onun doğal şartlar çerçevesinde geçirdiği değişimin (naturalization) de teyididir. Gerçekten, Renan'ın filoloji laboratuvarının Avrupalılığın merkezi olduğunu söylemek abartma teşkil etmez. Ama burada vurgulanması gereken şudur: Bu filoloji laboratuvarı, onun yazılarında dile gelmekte ve yaşanmaktadır; ondan ayrı bir varlığı yoktur. Öylece, kendisinin organik ve

canlı dediği kültür (Avrupa kültürü) bile, laboratu varda ve filoloji tarafından “yaratılmakta olan bir mahlûktur.”

Renan’ın son çalışmalarının merkezinde Avrupa ve kültür vardı. Hayli alkış alan başarıları oldu. Kazandığı otoritenin kaynağı bence inorganik (yahut kayıp) olanı yeniden çatıp ona gerçekleşmiş gibi bir görünüm veren tekniği idi. Tabii kendisine en büyük şöhreti kazandıran da “İsa” adlı eseri idi. (La Vie de Jesus, Hz. İsa’nın Hayatı). Bu onun Hristiyanlık ve Yahudiler hakkındaki büyük tarihi eserlerinin ilki idi. Akılda tutmalıyız ki, Sami Dillerinin Genel Tarihi adlı eser ne idiyse, ne derece başarılı idiyse, İsa’nın Hayatı da aynı tür bir şeydi. Tarihçinin ölüyü diriltme marifeti büyük rol oynuyordu. Hem de hangi ölüyü? Doğu’ya ait bir biyografiyi. Ve ölüyü diyorum, bu Renan için iki kere ölüdür, yani hem ölü bir inanış, hem de kayıp, yani ölü bir tarihsel evre. Renan’ın söylediği ne varsa, önce filoloji laboratuvarından geçmiş bulunuyordu. Baskıdan çıktığı zaman, onda çağdaş bir kültürel imzanın hayat-veren gücü vardı. O imza bütün bilimsel gücünü ve özbeğenisini çağdaşıktan almaktaydı. O tür kültür için, hanedan gelenek, din, ırk gibi kavramlar, amacı “dünyayı eğitmek” olan bir teorinin öğeleriydi. Bu tabiri Cuvier’den almakla Renan, bilimsel isbatı kesinlikle deneyimin üstüne koyuyordu; zamansallık, bilimsel bir kıymet ifade etmeyen adi tecrübe sahasına lâıyk bulunuyor, oysa kültürün ve kültürel kıyaslamasının kendine has devreselliğine (ki bölgeciliği, ırkçılığı ve iktisadi baskıyı kamçulamıştır) ahlâki görüşlerin çok ötesinde bir güç kazandırılıyordu.

Renan’ın üslûbu, bir Oryantalist ve bir edip olarak mesleği, mesajı ve o günün şartları içinde bu mesajın kazandığı mânâ, Avrupa’nın bilimsel ve genel havası ile olan teması (liberal, ayırımıcı, tepeden bakan ve insana da “karşı”, ama belli bir mânâda...) ben bu tabloyu “papazca” ve “bilimsel” buluyorum. Renan için “üreyiş” “gelecek” konusuna taalluk eder, onu da meşhur manifestosunda bilime atfetmiştir. Gerçi bir kültür tarihçisi olarak Turgu, Kondorse, Gizo, Kazın (Cousin), Jufroy ve Ballanş ile, bilim adamı olarak da Saye, Kösen dö Pörsövai, Uzanem, Faryei ve Burauf ile yakın alâkası vardır, ama Renan’ın tarih ve ilim dünyası, garip, saldırgan, fevkalâde “erkekçe” bir dünyadır; bu dünyada analar, babalar ve çocuklar yoktur, İsa, Markuz Orelyos, (*) Kaliban, (**). ve (Felsefi Diyalogların “Rüyalar” bölümünde adı geçen) güneş tanrısı vardır. (57) O ilme, ilmin gücüne hayrandı. Onun görüş açlarına, onun tekniklerine muhtaçtı; onunla o, zaman zaman ve hayli etkin bir biçimde kendi çağının işlerine müdahalelerde bulunmaktaydı. Ama onun için ideal rol, seyirci rolü idi...

Renan’a göre bir filolog “huzur-u kalb”i “haz”a tercih etmelidir. Bu tercih, yüksek bir mutluluk anlayışının (kısırlık pahasına da olsa) cinsel hazza tercihidir. İdeal olarak, gerek kelâm, gerek kelâm üzerine etütler “huzur-u kalb” sahasına dahildirler. Benim bildiğim, kadarıyla, Renan’ın bütün eserlerinde kadınlara hayırlı yahut yararlı bir rolün tanındığı bir örnek yoktur. Bir keresinde, yabancı kadınların (cariye, hemşire) “ülkelerini fetheden Normanlara” dil konusunda birşeyler öğretmiş olduklarından bahseder. Görüyorsunuz, üremeden ve dağıtımdan değil, iç değişimden, onun da bir cephesinden bahis var, Renan bu eserin sonunda şöyle diyor: “İnsan ne diline, ne de ırkına aittir. O herşeyden önce kendine aittir, çünkü herşeyden önce hür bir varlıktır ve ahlâk bir varlıktır.” (58) İnsan hürdü ve ahlâki bir varlıktı; ne var ki ırk, tarih ve bilim, Renan’ın gözüyle bilim adamının insan üzerine koyduğu kayıtlar, ona ket vurdu....

Doğu dillerinin tetkiki, Renan’ı bu koşulların tam göbeğine götürdü ve filoloji sayesinde belli oldu ki insanı bilmek demek (Ernst Cassirer’in deyimi ile) “ona edipçe bir libas giydirmek” (59) demektir. Gerçi bu bilgi, (Sacy’nin Arapça’dan yaptığı alıntılarını öz şartlarından koparması misali) gerçekten koparılmış ve bir iman gömleği içine de sokulmuştu ya, neyse Vico, Herder, Rousseau, Michelet ve Quinet için kelime bilgisi olan şey, filoloji ismini alınca, konusunu ve

bir vakit Scheiling'in dediği gibi, “dramatik (canlı) tasvir” (temsil) vasfını yitirdi. Filoloji bilgi kuramı bakımından karmaşık birşeydi; kelimelerin mânâsını hissetmek (Sprachgefühl) artık yeterli gelmiyordu, çünkü kelimeler artık duyulara ve (Vico için olduğu gibi) bedene seslenmiyordu, daha çok ırk, zihin, kültür ve ulus gibi heyecan dolu formüllerin hakim olduğu bir alana sesleniyordu. Doğu adı verilen bu alanda, bir takım, hükümler vaaz ediliyor, bunların hepsinin aynı güçlü “genelliği ve kültürel geçerliliği” haiz oldukları kabul edilmekteydi. Kenan'ın bütün çabaları, Doğu kültürünün yenilenemeyeceğini, ancak filoloji laboratuvarında sun'i olarak yaratılabileceğini göstermek içindi. Bir insan, kendi kültürünün çocuğu değildi. Bu silsileci düşünüşün pabucunu filoloji dama atmıştı. Filolojiye göre kültür yapay bir yapı, bir “ifade biçimi” (Dickens'in bu kelimeyi “Müşterek Dostumuz” adlı eserde Mr. Venüs'ün “mesleği” için kullanımına dikkat ediniz), hattâ bir kreasyondur, ama yarı-organik bir nesneden başka bir şey de değildir...

Kenan'ın özellikle ilginç yanı, kendisini ne derece kendi zamanının ve kendi (ırkçı) kültürünün bir ürünü saydığıdır. Ferdinand de Lesbtps'in Lui'e yaptığı konuşmaya üniversite çevresinden bir cevap verilmesi gerektiğinde, Renan şu beyanatta bulundu: “İnşanın kendi milletinden daha akıllı, daha bilgili olması iyi değildi... Evet, insan kendi vatanına karşı gazez besleyemez. O millettten biri sayılmak, milleti esaslı eleştirilerle yerden yere vuranlardan biri olmaktan daha iyidir.” (60) Doğru olamayacak kadar veciz bir ifade Çünkü eski Renan bize, çıkar yolun, bir kimsenin, kendi kültürünün evlâdı yahut babası olması değil, yaşadığı çağda o kültüre, o kültürün ahlâkma ve örfüne bağlılık olduğunu söylüyor. İşte bu noktada laboratuvara dönüyoruz. Orada Renan'a göre, “kardeşçe” yahut sosyal sorumluluklar nihayet bulur ve bilimsel, Oryantalist gaileler başlar...

Renan'ın laboratuvarı, bir Oryantalist olarak dün yaya hitap ettiği platformdu. O platform, onun sözlerinin mehaızı idi, onlara güvenilirlik ve sıhhat kazandırmaktıydı, süreklilik kazandırmaktaydı. Böylelikle, Renan'ın anladığı filolojik laboratuvar yalnızca onun çağmı ve kültürünü şekillemiyor, ona yeni boyutlar kazandırmıyor, aynı zamanda elindeki Oryantal mevzua bilimsel bir tutarlılık kazandırıyor. Bir de kendisini (ve kendisinden sonraki diğer Oryantalistleri) Batı'daki “kültürel” yerlerine oturtuyordu.

İnsan düşünüyor: Acaba, bu kültür içindeki yeni muhtariyet, Kenan'a göre filolojik Oryantalist bilimin getireceği hürriyet miydi, yoksa, Oryantalizm'e eleştirici gözle bakan bir tarihçinin düşünebileceği gibi, o muhtariyet, Oryantalizm ile onun insan ögesi arasında, nihayetle objektifliğe değil güce dayanan, karmaşık bağlar kuran bir köprü müydü?...

III — DOĞUDA İKAMET VE BİLİM HAYATÎ KAMUSCULUĞUN VE TASARRUFUN İCAPLARI

Tabii Kenan'ın Doğulu Samiler üzerine görüşleri, onlara duyulan yaygın önyargıyı ve düşmanlığı değil, Şark filolojisi sahasındaki bilgiyi yansıtır. Kenan ve Sacy'yi okuduğumuz zaman, kültürel genellemelerin bilimsel hüküm zırhına tashih edici etüt havasına nasıl büründüğünü hemen görüyoruz. İlk çağını yaşayan (başlangıç safhasındaki) birçok ilim sahası gibi, çağdaş Oryantalizm de, var olabilmek için, tarif ettiği etüt konusunu bir mengineye alır gibi avucunun içine almıştır. Bu suretle münevverane bir “lügatçe” doğmuş ve onun üslûbu kadar işlevleri de, Doğu'yu, Kenan'ın tanzim ve istimal ettiği türden bir “mukayeseli” çerçeveye bina etmiştir. Bu tür mukayese tarzı, nadiren tasvircidir; ekseriya., hem değerlendirici hem de sergileyici bir mahiyet taşır. İşte tipik Kenan.

“Görüyoruz, basitliğinden biliyoruz ki neresinden bakılırsa bakılsın Sami ırkı natamam bir ırktır. Eğer bir teşbih yapmama müsaade edilirse, biz Hint-Avrupa familyası (ailesi için bu ırk bir tablo için bir eskiz ne ise odur. Kemale varmanın şartı olan o çeşitlilik, o uzanım, o

hayatıyet onda yoktur. Güzel bir çocukluk devresinden sonra mecalsiz ve hareketsiz kakalan insanlar gibi, Sami ulusları en iyi çağlarını ilk yaşlarında, geçirmişler ve asla gerçek olgunluğa ulaşmamışlardır.” (61)

Nasıl ki Renan “Sami duyarlığının hiçbir zaman Hint-Alman ırklarının ulaştığı yüceliklere ulaşmadığını” söylediğinde Hint-Avrupa ulusları ölçü iseler, bu paragrafta da aynı uluslar ölçü olarak takdim edilmektedirler.

Bu mukayese tavrının özellikle bilimsel bir zaruret mi yoksa gizli-kapaklı ırkçı bir önyargı mı olduğunu kesinlikle belirlemek mümkün değildir. Şunu söyleyebiliriz: Bu ikisi birlikte tesir icra etmekte ve birbirlerine yardımcı olmaktadır. Renan ve Sacy'nin yapmaya çalıştıkları şey Şark'ı insani zaviyeden tam bir yalınkatlığa indirgemekti, böylece özellikleri kolayca görülecekti ve beşeri karmaşıklıklar giderilmiş olacaktı. Renan için, gayretin meşruiyetini temin eden şey, filoloji idi. Filoloji, dilin köklerine indirilmesini teşvik eden bir ideoloji... Bundan sonra filolog (Renan ve ötekilerin yaptığı gibi) bu dilsel “kökleri”, ırk, zihin, karakter ve mizaç “kökenlerine” bağlamaya başlamaktadır. Örneğin Renan kendisi ile Gobineau arasındaki yakınlığın “ortak bir filolojik ve Oryantalist perspektife bağlı olduğunu söylemiştir. (62) “Sami Dillerinin Genel Tarihi ve Kıyasa Dayalı Sistematik Tetkiki” adlı eserinin sonraki baskılarında Renan, Gobineau'nun fikirlerinden bazılarına yer vermiştir. Bu suretle Şark ve Şarklıların tetkikinde kıyaslamalı metot demek, Doğu ile Batı ırkları arasındaki (yaratılışça) eşitsizlik demektir.

Bu eşitsizliğin belli başlı cephelerini kısaca ele almaya değer. Schlegel'in önceleri Hindistan'dan çok etkilendiğini, daha sonra da hem Hint'den hem İslâm'dan soğuyarak uzaklaştığını kaydetmiştik. İlk Oryantal amatörler başlangıçta Doğu'yu “Avrupalı'ya has zihinsel ve ruhsal alışkanlıklardan kurtulmanın yolu” olarak görmüşlerdir. Doğu, panteizmi ile, spiritüalizmi ile, durgunluğu ile, süreğenliği ile, ilkelliği, vb. ile müthişti, muhteşemdi Schelling, Doğu'nun çok tanrıcılığında (politeizm) Yahudilere ve Hristiyanlara has tek tanrıcılığa (monoteizm) giden bir yol görmekteydi: Brahma Hz. İbrahim'in öncülü idi Ne var ki bu aşırı saygı hemen arkasından hep bir “ters tepki” getiriyordu: Bu kez Doğu acınacak derecede insanilikten uzak, antidemokratik, geri, barbar, vb. gibi bir görünüme bürünüyordu. Şakul bir yana. ne derece salmıyorsa, ters yönde de o derece salmıyordu. Bunun sonucu ise, Doğu'ya hakkettiğinin altında bir değer verilmesi idi. Oryantalizm bir meslek dalı olarak bu zıtlıklardan doğdu: Eşitsizlik bazında telafilerden ve ıslahattan, kültürdeki mevcut fikirlerden beslenip onlara benzer fikirlerle sonuçlanan fikirlerden... Esasen Oryantalizme mal ettiğimiz kısıtlamaların ve biçimlemelerin kaynağı, Doğu'nun Batı'ya kıyasla, filoloji, biyoloji, tarih, antropoloji, felsefe yahut ekonomide görülen türden bilimsel bir araştırmayı kamçılayacak derecede fakir (yahut zengin) oluşudur..

Bu suretle Oryantalistin fiili mesleği, bu eşitsizliği de, onun getirdiği garip sonuçları da anıtlattırıştır. Zaman zaman insanlar bu mesleği Doğu'nun kendileri üzerindeki iddialarını bitirmenin vasıtası sayarak benimsemişlerdir. Ama sık sık rastlanan vakıa, Oryantalist eğitimin kişinin “gözünü açması” ve elde kala kala, Doğu'nun bütün cazibesinden sıyrılmasına yönelik hicap duyulacak bir projenin kalmasıdır. Yoksa nasıl açıklanır William Muir'in (1819-1905) ve Reinhart Dozy'nin (1820-1883) fevkalâde boyutlu, emek verilmiş çalışmaları ve o çalışmalarda hemen görülen Şark, İslâm ve Arap düşmanlığı Renan Dozy'nin müttefiklerinden biriydi. Dozy ise, “Endülüs'ün Museviler Tarafından Fethine Kadar İspanya, Müslümanları Tarihi” (1861), adlı eserinde Renan'ın Sami aleyhtarı eleştirilerinden bir çoğuna yer verir. Buna 1864'de bir cilt eklenir ki, burada Dozy, kanıtın Mekke'de olduğunu söyleyerek, Yahudilerin ilk tanrılarının Yahova değil, Baal olduğunu iddia eder. Muir'in “Muhammed'in Hayatı” ve “Halifeliğin Başlangıcı ve Bitişi” (1891) adlı eserlerine bilimsel

abideler olarak bakılır, ama yazar bakın konusuna nasıl yaklaşıyor: “Muhammed'in kılıcı, ve Kur'an, dünyanın tanıdığı en korkunç Medeniyet, Hürriyet ve Hakikat düşmanlarıdır.” (63) Aynı nosyonların birçoğu Cromer'in otorite kabul ettiği yazarlardan Alfred Lyall'in çalışmaları, da boy göstermektedir.

Oryantalist, Dozy ve Muir'in yaptığı gibi elindeki konuları açıkça hükme bağlamasa bile, “eşitsizlik prensibi” tesirini icra edecektir. Profesyonel Oryantalistin görevi, Doğu'nun parçalarını bir araya getirerek bir portre yapmak, Doğu'yu bir tabloda, adetâ yeniden yaratmaktır. Sacy'nin bulup çıkardığı türden parçalar malzeme olarak yeter, ama- hikâyenin kurgusu ve sürekliliği ile portreler bilim adamının işidir. Bu bilim adamı için bilim adamlığı, muntazam hikâyat, portre ve senaryolarla Doğunun dikbaşı (Batılıca olmayan) “talihsizliğinin” üstesinden gelmek demektir. Tamamen profesyonel bir eser, Caussin de Perceval'in “Arapların İslâm'dan Önceki Tarihi ve Muhammed Devri” (üç cilt, 1847-1848) adlı eseridir. Eser, gerek “dahili kaynaklardan” (başta Sacy olmak üzere diğer Oryantalistlerin verdikleri eserlerden), gerekse Avrupa'nın Oryantalist kitaplıklarında yatan vesikalardan (Caussin İbn Haldun'un yazılarından hayli yararlanmıştır) istifade ile vücuda getirilmiştir. Caussin'in görüşüne göre, Hz. Muhammed Arapları millet haline getiren şahsiyettir, İslâm'da esasen ruhani değil, siyasi bir araçtır. Caussin muazzam bir detay yığını içinde berraklığı sağlamaya çalışır. Onun İslâm etütünden ortaya çıkan şey, Peygamberin tek boyutlu bir portresidir ve eserin sonunda, (ölümü tasvir edildikten sonra) bu portre bir fotoğrafın sağlayabileceği bütün ayrıntıları kazanır. (64) Caussin'in anlattığı Muhammed ne bir şeytandır, ne de Kont Cagliostro'dur. (*) O “yalnızca siyasi bir hareket” olarak tanımlanan (Caussin'e göre bu tanım en manâlısı) İslâm tarihine en uygun kişidir. Sık sık kaynaklardan yapılan alıntılarla karşımıza (hattâ elimizdeki metnin de haricine) çıkıveren merkezi şahsiyettir. Caussin'in gayesi, Hz. Muhammed hakkında söylenmemiş hiçbirşey bırakmamaktır; serin bir analiz, onu muazzam dini nüfuzundan ve Avrupalıları korkutabilecek her türlü özelliğinden sıyrır.

Amaç O'nun kendi zamanının ve kendi ülkesinin insanı olduğunu söyleyerek, önemini tenzil etmektir.

Caussin'in anlattığı Muhammed'in profesyonel (Oryantalist) olmayan bir benzeri Cariyle'in anlattığı Muhammed'dir. Bu kez bahsi edilen şahsiyet, kendi zamanının ve kendi ülkesinin her türlü ahvâline sırt çevirmiş bir maksada, hizmet etmektedir. Gerçi Cariyle Sacy'ye müracaat ediyor ama onun eseri açıkça, samimiyet, kahramanlık ve peygamberlik gibi konularda, bazı genel fikirlerin savunulmasına yöneliktir. Tavrı şapka çıkarılacak bir tavidir: Hz. Muhammed efsane değildir, hayâsız hiç değildir, kulağındaki dariyla güvercin besleyen bir sihirbaz da değildir. Gerçi “kafa bulandıran, işlenmiş, gayri-ilmi bir kitabın yazarıdır ve bu kitap “bitmez tükenmez lâf ile doludur, söz uzar gider, düşünceler birbirine girer; incelik ve ilimden eser yoktur, kısacası savunulamayacak bir tuhaftır” (65) ama yine de O “gerçek görüş ve itikad sahibi” biridir. Zaten kusurlu bir üslûbu ve muğlak bir dili olan Cariyle bu yargılar ile (başka, türlü hem kendisini hem Hz. Muhammedi mahkûm edecek olan) idealist standartlardan Hz. Muhammedi korumuş oluyor. Herşeye rağmen, bu insan, Lord Macaulay'in “Ayrıntılar” adlı eserinde (1835) “herşeyden yoksun” bulduğu barbar Doğu'dan çıkıp Avrupa'ya gelmiştir, gelebilmiştir. (66)

Yani, hem Caussin hem Cariyle, bize Doğu'dan dolayı endişelenmememizi, Doğu'nun başarılarının Batı'ninkiler yanında bir hiç olduğunu söylüyorlar. Burada Oryantalist görüş ile sair görüş çakışıyor. Zira Oryantalizmin 19. yüzyılın ilk senelerinde meydana gelen filoloji devrimi sonrasında teşkil ettiği kıyaslamalı sahanın hem içinde hem de dışında, ya halka mal olmuş görüşlerde, ya da Cariyle ve Macaulay gibi yazarların çizdiği görünümelerde, Doğu

olduğu gibi Batı'ya mağlûp bir hüviyette gösterilmişti. Gerek tetkikat gerek tefekkür konusu olarak Doğu, iç tutarsızlıklarla yüklü bir gudubet haline geldi. Kendisini örnek ittihaz eden çok çeşitli teorilerin gerekli gereksiz müracat kaynağı oldu. Pek Oryantalist olmayan Kardinal Newman, 1853'de bir dizi konferansta “Oryantalist İslâm” a İngilizlerin Kırım Harbi'ne müdahalesini haklı çıkarmak hususunda müracaat etti. (67) Cuvier Şark'ı, “Hayvanlar Alemi” adlı eserine lâıyk buldu. Paris'in çeşitli salonlarında Şark, leblebi-çekirdek gibi giden bir konu idi. (68) Doğu fikri ile birbirine girmiş atıflar, alıntılar ve yorumlar listesi hayli ağırdı, ama ilk Oryantalistlerin başardığı ve Batı'da Oryantalist olmayanların da istismal ettikleri şey, Doğu'nun minyatür bir modeli idi. Bu model, hüküm süren mütehakkim kültürün teorik (ve hemen peşinden, pratik) gereksinmelerine uygun mu uygun bir modeldi...

İnsan, Doğu ile Bacı arasındaki bu gayri-müsavi ortaklık bahsinde bazan istisnalarla, yahut ilginç çeşitlemelerle karşılaşılıyor. Kari Marx 1853'de Hindistan'daki İngiliz hakimiyetini tahlil ettiği sıralarda “Asya tipi iktisadi sistem” (Asya Tipi Üretim Tarzı) diye bir-şey teşhis etti. Bu nosyona ise, İngiliz müstemlekeciliğinin insana yaptığı zulmü ekledi. Birbiri peşisıra yazdığı makalelerde, giderek artan bir inanışını ifade ediyordu: Asya'yı mahvederken bile İngiltere, orada bir sosyal devrimi mümkün hale getirecekti. Marx'ın müthiş üslûbu karşısında insan ne yapacağını şaşıyor: Doğuluların değişim geçirirken çektikleri azaba mı üzülelim, yoksa bu değişimin “tarihi zarureti” düşünerek sevinelim mi?... Şöyle diyor Marx:

“Evet, mide bulandırıcı şeyler bunlar... babadan kalma” hamarat ve zararsız tezgâhlar bozuluyor, bölük pörçük oluyor, binbir ah-ü vâh arasında yüreği yanık insanlar kadim medeniyet biçimlerinden ediliyorlar, ki bu aynı zamanda onların kalıtsal geçim kaynağıdır... Lâkin unutmayalım ki, bu sessiz sedasız köy tezgâhları, Doğu despotizminin de katı temelidir, insan aklını mümkün olan en küçük çerçevede tutmuşlardır, onu geleneğe tutsak etmişler, her türlü büyüklük ve tarihi enerjiden mahrum etmişlerdir...

“Evet, doğru, İngiltere Hindistan'da sosyal bir devrime sebep olurken, saikleri zelil saiklerdi, aptalca tedbirlere de başvuruyordu. Ama mes'eie şudur: Acaba Asya kıt'asında temelden bir devrimi gerçekleştirmedikçe insanoğlunun uzun yürüyüşü tamamlanmış olacak mıdır? Eğer buna hayır diyorsak, bilelim ki, işlediği cürümler ne olmuş olursa, İngiltere bu devrimin bi-şuur vasıtası olmuştur.

Ve sonra, evet kalplerimiz unufak olan bir eski dünya için sızlıyor olsa da, tarih önüde, Goethe ile şu duyguları paylaşmalı değ il miyiz:

Sürmeli mi bu işkence sizce,
Bize zevk veriyor diye...
Görmedik mi Timur'un çizmesi
Kaç ruhu ezdi geçti” (69)

Marx'ın zevk veren zulüm konusundaki fikrine destek aldığı almtı (yuka-ndaki), Goethe'nin Doğu-Ba-tı Divanı'ndandır ve Marx'ın Doğu hakkındaki nosyonlarının kaynağına açığa çıkarmaktadır. Marx'ın nosyonları, Romantik ve hattâ dindarcadır (kurtarışçı). Doğu'nun insanı mühim değildir, mühim olan Romantik kurtarma projesidir. Gerçi Marx'ın insanseverliği, insanların çektikleri karşısındaki duyarlılığı ile de karşılaşırız, ama bu suretle onun iktisadi analizleri, mükemmel bir şekilde Oryantalist bir girişim ile kenetlenmektedir. Sonunda kazanan Romantik-Oryantalist bir tavidir ve Marx'ın teorideki sosyo-ekonomik görüşleri bu klasik standart tavidir yok olmaktadır:

“İngiltere'nin Hindistan'daki vazifesi çift yanlıdır: Biri yıkıcı, diğ eri kurucu. Bir yandan Asya toplumunun imha edilmesi, diğ er yandan Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin tesis edilmesi.” (70)

Tabii, temelde “cansız” sayılabilecek Asya'nın canlandırılması Romantik Oryantalizme girer, ama insanların neler çektiklerini unutmayan bir insandan gelen yukarıdaki sözler insanı hayli şaşırtıyor. Önce Mars'ın ahlâki denkleminde gelelim: Asya kaybedecek, kendisinin lanetlediği İngiliz Sömürge yönetimi kazanacaktır ki, bu bizi hemen sözünü edegeldiğimiz “Doğu ile Batının gayri-müsaviliği” meselesine götürür, İkinci olarak: Acaba yazarın Oryantalist görüşleri gündeme geldiği anda, insanlara duyduğu sempati nereye kayboldu.'...

Yine malûm fikre dönüyoruz .: Birçok 19. yüzyıl düşünürü gibi Oryantalistler insanı insan olarak düşünemezler, ya küme halinde düşünürler, yahut soyut genellemelerde bulunurlar. Bireylere ne ilgi duyarlar, ne de onları ele alabilirler. Onun yerine herhalde Her-der'in kalabalıklığının bir eseri olarak, yapay birimler hakimdir.- Doğulular, Asyalılar, Samiler, Müslümanlar, Araplar, Yahudiler, Irklar, zihniyetler, uluslar, vb., ki bazıları Kenan'ın çalışmalarında karşılaştığımız türden “entellektüel işlemlerin” sonucudurlar. Aynı şekilde, “Doğu” ile “Batı” arasındaki ayırım, mümkün olan her tür çoğul insan varlığını büyük etiketler altında toplamakta, bu arada onu, bir ya da iki nihai, kümesel soyutlamaya indirgemektedir. Marx da aynı şeyi yapmaktadır. Bir teoremin ispatını yaparken yaşayan insanlara değil de, topluca Doğu'ya müracaat onun kolayına geliyordu. Zira Doğu ile Batı arasındaki Meselede, adetâ yerini bulan bir tebliğde olduğu gibi, mühim yahut var olan, geniş anonim kitle idi. Ne denli sınırlı olursa olsun, başka hiçbir alışveriş görülüyordu.

Mars'ın yine de birazcık duygulanabilmesi, Asyalı zavallı insanlar için birazcık acıma duyması, etiketlerden önce, (Doğu'yu öğretecek kaynak bilerek Goethe'ye gitmesinden önce) birşeylerin olduğunu gösteriyor. Sanki bir birey olarak Marx, Asya'da çoğulculuk ve resmiyet öncesi bir bireysellik bulmuş, hattâ onun duyguları üzerindeki tesirine kendini kaptırmış, ne var ki, kendisini kullanmak zorunda hissettiği kelimelerde gördüğü sınırlama karşısında o tavrını terk etmiştir. Bu sınırlamanın yaptığı şey, söz konusu sempatiyi frenleyip kovalamaktır. Peşinden de taş gibi bir tanım: Bunlar Doğuludur, acı çekmek nedir bilmezler, binaenaleyh, bunlara karşı değişik yöntemler külli lanmalısınız. işte onun içindir ki, bir duygulu filizi. Oryantalizmin geliştirip, Doğu'ya has olduğu farzedilen (örneğin “Divan” gibi) Şark hikâyeleri ile beslenen sarsılmaz tanımlarla karşılaşınca pek tabii solmuştur. Oryantalist bilimin hattâ Oryantalist samatm polis gü-cü (dilsel nitelikleri) karşısında duyguların dili sükût I etmiştir. Bir deneyimin ifade ettiği şeyin yerini bir tanım almıştır. Bu Marx'ın Hindistan ile ilgili yazılarında açıkça, görülür. Her sözünün sonunda Marx Goethe'ye sığmır ve orada “Oryantalist Şark” şemsiyesi altında emniyet bulur...

Tabii kısmen Marx'ın gailisi, sosyo-ekonomik değişimle ilgili kendine ait teorileri gerçekleştirmektir. Ama ayrıca bellidir ki, hayli eser okumuştur; bunlar Oryantalizmin kendi bünyesinde sağlamlaştırdığı, dışarıya da sunduğu eserlerdir ki, Doğu ile ilgili her beyanın denetleme vasıtasıdır. Ben Birinci Bölüm'de bu kontrolün Avrupa'da hemen hemen Klasik Çağ'dan beri bir tarihi olduğunu göstermeye çalıştım. Şimdi ise gayem, 19. yüzyılda modern bir terminoloji ve teamülün geliştiğini, bu terminoloji ve teamülün, ister Oryantalistlere ister başkalarına ait olsun, Doğu hakkındaki konuşmalar üzerinde denetleyici bir etkisi olduğunu izah etmektir. Sacy ve Renan ile Oryantalizm, sırasıyla, bir takım kitaplar ve dilbilime dayalı bir proses geliştirdi, ki o suretle Doğu, onu Batı ile gayri-müsavî kılan bilimsel bir hüviyete büründü. Marx'ın şahsında, Oryantalist olmayan birini insani yanının nasıl önce törpülenip sonra da yerini Oryantalist genellemelere bıraktığını gördükten sonra, kendimizi Oryantalizme has dilsel ve kurumsal pekişmeyi tahkik etmeye zorunlu görüyoruz. Hangi işlemde bu ki, o sayede ne zaman Doğu'dan bahis açılrsa, korkunç bir “her-bakımdan-ye-terli tanımlar” mekanizması tek seçenek olarak insanların karşısına çıkıyordu? Ve biz ayrıca bu mekanizmanın Doğu'da deneyimi olanları bile (ve özellikle onları) nasıl (bile bile) etkilediğini

göstermek de istediğimizden, bu tanımların, durdukları sürece nerelere vardıklarını ve ne gibi formlar kazanmış olduklarını gündeme getireceğiz...

Bu süreç tanımlanması hayli zor bir süreçtir. Yeni yeşeren bir bilim dalının, heveslilerini ortaya çıkarışını; teamülleri, metodları ve kurumları ile güvenilirlik; yargıları, âlimleri ve organları için ise genel kültürel meşruiyet kazanışını anlatmak kadar zordur bu süreci anlatmak. Ama biz, Oryantalizmin amaçlarına ulaşmakta, kullandığı ve “profesyonelleri aşan” dinleyici kitlesi için temsil ettiği deneyimlerin türünü belirlemek suretiyle anlatımda bir sadelik sağlayabiliriz. Esas olarak bu deneyimler, Sacy ve Renan'ın deneyimlerinin bir devamı mahiyetindedir. Ama söz konusu iki bilim adamı tamamen kitaplara dayalı bir Oryantalizmin temsilcisidirler. ikisi de “Doğu'da bulunmuş değildirler.” Bir başka geleneğin temsilcileri ise, “Doğu ile bilfiil temas etmiş olmaktan dolayı” meşru;- oldukları iddiasındadırlar. Tabii bu geleneğin öncüleri Anquetil, Jones ve Napolyon'un Mısır seferine katılanlardır ve bunlar kendilerinden sonra Doğu'da ikâmet edecek olanlar üzerinde etkili olacaklardır. Onlar Avrupa'nın gücünün temsilcileridirler; Doğu'da yaşamak, sıradan bir vatandaşın hayatını değil, (Fransız yahut İngiliz) bir imparatorluk mensubu ve onun Doğu'daki temsilcisinin (ki o imparatorluk Doğu'yu askeri, ekonomik ve hepsinin de üstünde kültürel bir kıskaca almıştır) imtiyazlarla, -bezenmiş hayatını yaşamaktır. Bu şekilde, Renan ve Sacy'deki “kitabî” geleneğe, Doğu'da ikâmetin bilimsel ürünleri eklenir.- Bu ikisi birlikte, Marx dahil hiç kimsenin başkaldıramayacağı ve kaçınamayacağı korkunç bir kitaplık oluşturacaklardır...

Doğu'da. ikâmet şahsi deneyim ve müşahedeye belli bir ölçüde elverir. Oryantalist kütüphaneye katkı ve o katkının kesinlik kazanması, deneyim ve müşahadenin, tamamen şahsi bir vesika hüviyetinden Oryantalizmin yararlı şifrelerine ne derece kolaylıkla dönüştüğüne bağlıdır. Yani, eldeki metin şahsi beyan halinden resmi beyan haline dönüşmelidir. Müşahade sahibinin şahsi tanımları yerlerini daha sonraki Oryantalistlerin yararlanabileceği tanımlara bırakmalıdır. Yani Marx'da gördüğümüz değişmeyi aşan bir değişme, şahsi hislerin resmi Oryantalist yargılara dönüşmesini beklememiz gerekir.

Konuyu zenginleştiren bir vakıa, bütün 19. yüzyıl boyunca Doğu'nun ve özellikle Yakın Doğu'nun Avrupalı gezginlerle dolu olmasıdır. Ayrıca, şahsi deneyimlere "dayalı Oryantalist-üslûbiu bir edebiyat da ortaya çıktı. Akla hemen Flaubert geliyor. Disraeii, Mark Twa-in ve Kinglake en mühim isimlerden üçüdür. Şimdi burada ilginç olan, şahsi yazı hüviyetinden profesyonel Oryantalist belgeye dönüşen eserlerle, yine Doğu'da ikâmetin ortaya çıkardığı ama “bilim” haline gelmeyen, “edebiyat” olarak kalan eserler arasındaki farktır. İşte şimdi bu farka eğilmek istiyorum.

Doğu'da bir Avrupalı demek, daima, çevreden kopuk, yahut onunla gayri-müsavi, bir bilinç demektir. Ama asıl nokta bu bilincin taşıdığı niyettir .- Acaba Doğu'da ne işi vardır? Acaba (Scott, Hugo ve Goethe'de olduğu gibi) gerçekte Avrupa'dan hiç ayrılmaksızın Doğu'da çok canlı bir deneyim yaşamak mümkün iken, niçin gidip oraya yerleşmektedir? Birkaç niyet akla geliyor: Bir: Doğu'da ikâmetini görev kabul eden, bilimsel gözlem imkânı kabul eden yazar. Bu yazarm vazifesi, profesyonel Oryantalizme bilimsel katkıdır. İki: Niyeti aynı olan, ama “gayri-şahsi Oryantalist tanımlar üretmek uğruna”, kendi deneyiminin arzettiği farklılıktan ve kendi üslûbundan feragat edemeyen yazar. Gerçi bu tanımlara onun eserinde yer vardır, ama üslûp özellikleri içinde tanınmaları güçtür. Üç: Kendisi için gerçekte yahut hayâlde Doğu'ya gitmeyi ideal edinmiş yazar. Onun eseri sözkonusu ideal ile beslenen bir üslûba dayalıdır. İkinci ve üçüncü kategorilerde, şahsi bilince (duygulara) ayrılan yer birinci kategoride olduğundan daha fazladır. Sırayla Edward William La-ne'in “Çağdaş Mısırlıların Örf ve Âdetleri”, Burton'un “Mekke ve Medine Ziyareti” ve Nerval'ın “Doğu Seyahati” adlı

eserlerini ele alacak olursak, bu eserlerde yazarın kendisine ayırabildiği yerin giderek arttığını görürüz..

Aralarındaki farklara rağmen, bu üç kategorininl birbirinden çok farklı olduğu düşünülmemelidir. Ayrıca, bu kategorilerde, “saf temsilci tipler” de bulunmamaktadır. Örneğin her üç kategoride merkezi bir Avrupalı bilincin salt egoist gücü sezilir. Doğu," Avrupalı gözlemci “içindir”; dahası, Lane'in eserinde (Mısırlılar) olduğu gibi, tarafsız yargılara yer veriyormuş gibi bir tutuma girilmesine rağmen Oryantalist ego “ortadadır”. Bir de bütün kategorilerde, bazı motifler sürekli olarak tekrarlanırlar. Bunların birincisi, Doğu'nun “Hac yeri” oluşudur. İkincisi, seyir mahalli (tableau vivant, yaşayan bir tablo) oluşudur. Bu kategorilerde Doğu hakkındaki her eser tabii olarak “mahallin” özelliklerini belirlemeye çalışır, ama daha ilginç olan husus, eserin yapı itibarıyla Doğu'nun mufassal bir tefsiri olmayı amaçladığının görümesidir. Çoğunlukla bu tefsir Doğu'nun yeniden kurulması, ona yeni bir yapı kazandırılması, onun ıslah edilerek bugüne kazandırılması şeklindeki Romantik idealin bir yansımasıdır, buna da şaşırmmak gerekir. O halde, Doğu'nun her ayrı tefsiri, onun için yaratılan bir yapı, onun yeniden tefsiri, yeniden yapılandırılmasıdır.

Şimdi, kategoriler (1, 2 ve 3) arasındaki farklara dönüyoruz. Lane'in Mısırlılar hakkındaki eseri hayli tesirli oldu, (başta Flaubert olmak üzere) birçok yazar için meha teşkil etti ve yazarının Oryantalist bilim çevresindeki ününü kesinleştirdi. Yalnız Lane'in otoritesi ne dediği ile alâkalı değildir, dediği şeyin Oryantalizme ne surette yaradığı ile alâkalıdır. Burton'u ve Flaubert'i okurken, yazarın sesi ve şahsiyeti daima ön plânda iken, Lane, Mısır ve Arabistan konusunda bir otoritenin ismidir. Yani o önce otorite sonra La-ne'dir, eserinde kendisi öne çıkmaz, bu suretle o eser “mesleğe” kazandırılmış, meslek dahilinde kurumlaşmıştır. Kendi şahsiyeti de sahanın gerekleri ve konunun icapları sonucu sönüştür. Ama bu kolayca, sorun çıkmadan mı olmuştur?

-Lane'in klasik olmuş eseri “Çağdaş Mısırlıların örf ve Âdetleri” (1836) bir dizi çalışmanın ve Mısır'da iki ikâmet devresinin (1825'den 1828'e sonra 1833'den 1835'e) şuurlu ürünüdür. İnsan burada “şuurlu” kelimesini biraz vurguluyorsa bunun sebebi Lane'in vermek istediği intibaya karşılık (yani eserinin süsten uzak ve tarafsız, çıplak bir tasvir oluşu), eserin yayımcı tarafından epey tebdil edilmiş (yani yayımcıya verilen eser ile yayınlanan eser farklıdır) ve üzerinde hayli özel çabaların sarfedilmiş olmasıdır. Lane'in kaderinin Doğu'yu işaret edişi de gariptir. Ne doğumdan ne de eğitiminden gelen bir sebep ortada yoktur. Yalnız kendisinin klasik etüdlere ve matematiğe olan istidadı vardır. Herhalde eserin sahip olduğu dahili intizamın sebebi de budur. Önsözde kitabın nasıl doğduğu hakkında bir dizi ilginç ipucu verir. Mısır'a gittiğinde niyeti Arapça, öğrenmektir. Sonra çağdaş Mısır hakkında birkaç, not almış iken, “Faydalı Bilginin Neşriyat ve Dağıtımı Cemiyeti” onu, ülke ve ülkenin insanları hakkında sistemli bir çalışma yapması için teşvik etti. Sıradan bazı kayıtlar halinde duran eser hemen faydalı bilgiler ihtiva eden bir vesikaya dönüştü. Yabancı bir toplumu tanımak isteyen herkesin yararlanabileceği düzenli ve anlaşılır bir kaynak ortaya çıktı. Önsözde Lane kılı kırk yarararak diyor ki: “Bu tür bilgi, evvelki bilgilerden istifade etmekle beraber, özellikle etkin olduğu kendine ait bir yanı da bulunmalıdır.” Lane burada ince bir lâfazanlığa giriyor: Bize iki şeyi, (bir; yaptığının daha evvel yapılamamış olduğunu, iki; sunduğu bilgilerin sahici ve tutarlı olduğunu) gösterecektir. İşte böylece kendisinin garip otoritesi ortaya çıkmaya başlamaktadır.

Lane, “evvelkiler” derken, önsözde unutulmuş bir eserden, Dr. Russell'ın “Halepliler” adlı eserinden dem vuruyor, ama açıkça bellidir ki, onun baş rakibi Fransızların, “Mısır'ın Anlatımı” adlı eserleridir. Lane bu eserden uzun bir dipnotunda tırnak içinde “Fransızların büyük eseri” diye bahsediyor. Lane için bu eser aşinfelsefi bir genelliktir ve yazılışı

dikkatsizce olmuştur. Lane'e göre, Jacob Burckhardt'ın meşhur etütü de, “bir sürü Mısır atasözünden” ibarettir ve eğer “Burckhardt Mısırlıları atasözlerine bakarak değerlendirilecekse, bu kötü bir imtihandır.” Fransızların ve Burckhardt'ın tersine, Lane halkın arasına girebilmiş, onlar gibi yaşayıp, onların âdetlerine uyum gösterebilmiş ve “her zaman, insanların aralarında bir yabancı olduğunu zehabına kapılmalarına engel olacak biçimde davranmayı başarmıştır.” Bununla Lane'in artık objektif olamayacağına karar verilmemesi için de Lane şöyle diyor: “Ben Kur'an'ın yalnızca lâfzına (tırnak içinde yazılmış) bağlı kalıyordum, bir yabancı olduğumun şuurundaydım.” (71) Yani Lane'in hüviyetinin bir bölümü yabancından şüphe etmeyen bir İslâm denizinde yüzerken, altta kalan kısım Avrupalının gizli gücünü muhafaza etmekte, bununla o, çevresindeki herşeyi yorumlamakta, iktisap etmekte ve emri altına almaktadır.

Oryantalist Doğu'yu taklit edebilmektedir, ama bunun tersi olmamaktadır. Onun için Oryantalistin Doğu hakkında söylediği herşey, tek-tarafli bir alışverişin anlatımı olarak değerlendirilmelidir. Onlar konuşuyor ve hareket ediyorlardı, o da bakıyor ve yazıyordu. O onların arasında hem yerli idi (dili güzel konuşuyordu) , hem de yabancı idi ki, bu da bir gücün ifadesiydi. Ve yazdıkları faydalı bilgilerdi ama onlar için değil, Avrupalılar için, Avrupalı neşriyat kurumları için. Lane'in kullandığı dil bir şeyi unutmamıza engeldir: Yazarın egosu. Mısır örf ve geleneklerini dini törenlerini, bayramlarını, doğum, bulûğ ve defin merasimlerini izlerken o hem maskeli bir Doğulu, hem de Oryantalist bir araçtır, ki o araç sayesinde aksi taktirde elde olunamayacak değerli bilgiler elde edilmekte ve iletilmektedir. Anlatıcı rolündeki Lane hem o sergi hem de sergileyendir; çift yönlü bir sır sahibidir, çift yönlü bir deneyim peşindedir: Doğuludan dost edinmek, Batılının hocası olmak..

Hiçbir şey bu hali önsözdeki son üç bölümlük hikâye kadar iyi anlatamaz. Lane burada dostu ve muhbiri Şeyh Ahmed'den bahsediyor. Ahmed Lane'i Müslüman olarak tanıtmaya gayret etmektedir. Ama ancak Lane'in dua okurken ağzını gözünü soktuğu şekilleri gördükten sonra Ahmed Batılı dostunun yanba-şında namaza durmaya cesaret edebiliyor. Bundan, bu başarıdan önceki iki sahnede, Ahmed cam yiyen acaip bir adam ve çok karılı bir Arap olarak takdim edilir. Şeyh Ahmed hikâyesinin her üç bölümünde de, halk içindeki dostlukları sürerken, birbirleri ile olan mesafe artar. Lane olayların içine ancak görevini yapacak, İslâmi davranışı nakledecek derecede girmektedir. Bir yandan mü'minin gözüküp diğer yandan imtiyazlı bir Batılı oluşu, iki yüzlülüğün tâ kendisidir, çünkü bunların ikincisinin ilkinin nasıl batıl kıldığı aşikârdır. Ve Lane “hayli garip bir Müslümanın” davranışlarını bütün Müslümanlara maledir. Kendisine bilgi temin edenlere karşı herhangi bir sadakat hissi de duymaz. Mühim olan, raporun serinkanlı, sıhhatli ve objektif olması, İngiliz okuyucunun Lane'in asla “yolundan, imanından sapmadığına” inanması, Lane'in eserinde bilimselliğin insanı aşmasıdır..

İşte bütün bu gayeler nedeniyle, kitap yalnızca Lane'in Mısır'daki ikâmetinin öyküsü değildir; anlatım yapısı Oryantalist biçimleme ve aynalılara göre ayarlanmıştır. Bence Lane'in eserinin başarısı budur. Plân ve biçim olarak Lane'in “Çağdaş Mısırlılar”ı diyelim Fielding'in elinden çıkmış herhangi bir 18. yüzyıl romanı gibidir. Kitap ülke ve dekorun tanıtımı ile başlar, bunu “şahsiyet özellikleri” ve “Çocukluk Devresi, İlköğrenim” gibi bölümler izler. “Ölüm ve Defin Merasimleri” adını taşıyan son bolümden önce yirmibeş bölüm vardır, ki konular arasında bayramlar; hukuki sistemi, milli karakter, sanayi, büyüculük ve günlük hayatı sayabiliriz. Yukarıdan bakıldığında, Lane'in fikirleri tarihi ve gelişimsel bir sıra izlemektedir. Kendisi ise insan hayatının belli başlı bölümlerinin ifadesi olan törenlerin izleyicisidir. Model, hikâye tarzıdır; hani biliyorsunuz “Tom Jones'da da, kahramanımızın doğumu ile öykü başlar, maceraları, evliliği nihayet (muhammen) ölümü ile son bulur. Ancak Lane'in eserinde anlatan sesin yaşı yoktur; safhaları yaşayan çağdaş Mısırlının kendisidir. Bu şekilde bir tek kimsenin,

kendisini zamandan müessir olmayan melekelerle sahip görerek bir topluma ve bir millete miad biçmesi, sonradan sayıca çoğalacak olan bir ameliyedir. O'ameliye sayesinde, şunun bunun seyahatnamesi denebilecek yazılar tanzim ve tertip edilmiş, marifetten yoksun bir metin, bir ansiklopedi (Doğu'yu sergileyen, Oryantalist için de tetkik nesnesi oluşturan bir ansiklopedi) haline gelmiştir...

Lane'in konusuna hakimiyeti yalnızca kendisinin "çift mevcudiyetinden (hem sahte Müslüman hem. de sahici Batılı oluşundan) anlatımı ve konuyu kontrolü altında bulunduruşundan gelmektedir. Kendisinin ayrıntı kullanımından da kaynaklanmaktadır. Her bölüm altındaki her başlık şaşırtıcı olmayan bir genel gözlem ile başlıyor, örneğin şöyle: "Genellikle görülen odur ki, bir ulusun örf ve âdetleri ve karakteri ülkenin fiziki nitelikleri ile sıkı sıkıya bağlıdır." (72) Peşinden mükemmel bir örnek: Nil Nehri, Mısır'ın "fevkalâde elverişli" iklimi, çiftçinin tekniğinin doğru oluşu.. Ancak buradan hemen bir sonraki anlatıma değil, ayrıntıya geçiliyor, bilimsel şekil şartları bakımından beklenen gerçekleşmiyor. Yani Lane'in eserinde bir hikâye bütünlüğü ve bir sebep-sonuç ilişkisi fdo-ğünadan-yaşama, sonra ölüme geçiş) var ama, geçişler esnasındaki özel ayrıntılar hikâyenin akışım bölüyor. Genel bir gözlem, sonra Mısırlıların karakteri üzerine bir izah, arkasından Mısırlının çocukluğu, erişkinliği, olgunluğu, yaşlılığı derken, Lane'in muhteşem ayrıntıları "düz" geçişleri engelliyor. Mısır'ın ikliminin "çok elverişli" olduğunu okuyoruz, peşinden Mısırlıların pek azının uzun yaşadığını öğreniyoruz. Sebep hastalıklar, tıbbi yardımın olmayışı ve bunaltıcı yaz sıcağıdır. Bunun arkasından Lane bize şunu söylüyor: "Sıcak, Mısırlıyı cinsel hazza yönlendiriyor." Bunu tasvirler, haritalı skeçli açıklamalar izler. Bu sefer konu Kahire Mimarisi, Kahire süsleme san'atı ile Kahire çeşmeleridir. Hikâyeye tekrar dönülür gibi olursa da, bu formalitedendir..

Hikâye akışım bozan şey (hem de Lane hikâye ettiği iddiasında iken), abidevi tasvirlerdir. Lane'in gayesi Mısır'ı ve Mısırlıları tamamıyla gözler önüne sermek, okuyucusuna herşeyi göstermek, Mısırlıları derinliğe kaçmadan, şişkin detaylarla sergilemektir. Raportör olarak merakı sadist-mazohist haberler geçmektir. Dervişlerin kendi kendilerini hadım edişleri, hakimlerin acımasızlığı, Müslümanların dinle her türlü ahlâksızlığı birlikte götürdükleri, şehvet düşkünlüğü vs. Anlatılan Meseleier ne kadar acaip olursa olsun ve biz ayrıntılar içinde kaybolur gibi de olsak, Lane parçalan birleştirmekte ve ite-kaka da olsa hikâyesini yazmaktadır. Onun bunu yapabilmesinin sebebi bir bakıma (hiç olmazsa lâfta) müslümanların dûçar oldukları aşırılıkları kendisinin bir Avrupalı olarak kontrol altında bulundurabilmesidir. Ama eğer Lane elindeki zengin konuya disiplin ve soğukkanlılık ile gem vurabiliyorsa, sebep daha ziyade kendisinin Mısır'dan ve Mısırlının "üretken" hayatından uzak oluşudur.

Başlıca sembolik hareket 6. Bölümün ("Ev Hayatı Devam") başında cereyan eder. Şimdi Lane Mısır yaşamını adımlamaktadır ve bir Mısır evinin herkese açık odaları ve alışkanlıkları konusundaki (mimari ile yaşantıyı birbirine katıyor) turunu tamamlayınca ev hayatının mahremiyetlerinden bahis açıyor. "Biraz evlilikten ve düğünden bahsetmek gerekir." diyor. Tabii, genel bir ifade ile söze girecektir: "Mısırlı için, yaş kemâle erip de evlenmemek, eğer ortada bir sebep de yok ise, anormal hattâ şüpheli bir durumdur." Konuda geçiş olmadan, bu gözlemi kendisine uyguluyor ve suçlu bulunuyor. Kendisine nasıl baskılar yapıldığını ve kendisinin evlenmesi yolundaki baskılara nasıl göğüs gerdiğini uzun uzun anlatıyor. Sonra, bir ara, bir arkadaşının ona, bir "mantık izdivacından bahsettiğini öğreniyoruz ama tam burada, konu birkaç nokta ve bir uzun çizgi ile kesiliyor. (73) O müzakeresine bir başka genel gözlem ile devam ediyor.

Burada Lane'e has detaylandırmaya ilâveten bir-şey daha var .- Bu ela onun Doğu toplumunun üretici süreçlerinden kopukluğudur. Anlattığı cemiyete katılmayı reddedişi,

problem olur.- .”Ev hayatının mahremiyetlerine” uyum gösteremeyecektir, o halde “aday” gibi etrafta dolaşmaması lâzımdır Evliliği reddetmek suretiyle, insanlarla birlikte yaşamaktan feragat etmiş gibidir. Biz biliyoruz ki, Lane Doğu’iu değil, Doğu Uzmanı olmak zorundaydı. Tabii cinsel zevklerden uzak | durması gerekirdi. Ayrıca hayatın içine girerse zama- | nm akışına tabi olmuş olurdu. Oysa bu negatif tavır 1 ile, gözlemciliğini ve otoriteliğini koruyabilecekti..

Lane ya “rahat” yaşayacak ya da çağdaş Mısırlı- I laria ilgili çalışmasını intaç edecekti, seçim bunu gös- i teriyordu. Yaptığı seçim, kendisinin Mısırlıları tanım-lamasını mümkün kıldı. Eğer onlara katılmış olsa idi, o derece serinkanlı, o derece seksten uzak kararlar vermesi mümkün olmazdı. Yani Lane “iki” önemli şekilde bilimsel inanılırhk ve meşruiyet kazanıyor. Önce insan hayatının normal akışını hikâye etmeyip, onu kesintiye uğratarak. Bunu o müthiş ayrıntıları ile başarıyor. Burada bir yabancı zekice gözlemler yaparak, devâsâ bir malûmat yığnını okuyucuya takdim edebilmekte, parçaları bir arada tutabilmektedir. Adetâ, Mısırlıların bağırsakları teşhir için çıkarılıp “herkes dersini aldıktan” sonra Lane tarafından yerine yerleştirilmektedir. İkinci olarak Lane kendisini Mısır’ın (Şark’ın) hayatından çekmekte, mahrum bırakmakta, I bunu ilim (Avrupa ilmi) adına, ilmin yayılması adına yapmaktadır. Onun Oryantalist zabıtlardaki büyük şöhretinin sebebi, (a) Dağınık bir realite üzerine bilimsel iradeyi konduruşu, (b) Niyet olarak mukim olduğu yerde yaşayışdır. Bu tür feragat olmaksızın o faydan bilgilerin elde edilmesi, formüle edilmesi ve dağıtımının temini mümkün olmazdı...

Lane iki işe daha kalkışmıştır. Bunlardan biri, hiçbir zaman bitirmediği. Arapça Kamus, diğeri de pek gönül vererek yapmadığı Binbir Gece Masalları çevirisidir. Ne var ki, her iki eser “Çağdaş Mısırlılar” adlı çalışmanın devamı mahiyetindedirler. Bu iki eserde, hem bir şahsiyet olarak kendisi, hem de hikâye nosyonu bütünüyle ortadan kaybolmuştur. O resmi bir mütercimdir, yorumcudur, kim olduğu mühim olmayan bir kamusçudur. “Elindeki konu ile çağdaş” bir kimse iken, Lane (Oryantalist Arapça ve İslâm âlimi olarak) onu aşmıştır. Mühim elan ise bu aşmanın şeklidir. Çünkü Lane’in bilimsel mirası Doğu’ya değil, Batı toplumunun müessese ve organlarına yaramıştır. Ya akademik yoldan (resmi Oryantalist cemiyetler, kurum ve organlar) ya da sair biçimde (daha sonra Doğu’da ikâmet edecek olan yazarların eserlerinde görececek olduğumuz şekli ile)..

Eğer “çağdaş Mısırlılar”ı bir Doğu hikâyesi diye değil de akademik Oryantalizmin giderek artan organizasyonuna bir katkı diye okursak, kazanırız. Lane’-deki nefsanilikten sıyrılmış bilimsel otorite içindir. Çeşitli Doğuya yönelik Batılı cemiyetlerin, Doğu hakkındaki bilgiyi ihtisas sahalarına bölüp kurumlaştırışı ile aynı zamanda olmuştur. Kraliyet Asya Cemiyeti (Ro-yal Asiatic Society) Lane’in kitabından on sene önce kurulmuştur, ama cemiyetin muhabere heyeti (ki “amacı, Doğu san’atı, bilimi, edebiyatı, tarih ve değerleri hakkında bilgi alışverişi” idi.) (74) Lane’in yolladığı işlenmiş ve biçimlendirilmiş bilginin sürekli muhatabı idi. Lane’in eserinin dağıtımına gelince, bu konuda yalnızca yararlı bilgi cemiyetleri yardımcı olmuyordu, bir de (başlangıçtaki “Doğu ile ticaretin geliştirilmesi” ideali iflas edince) işi bilime dökmüş entel-lektüel kuruluşlar vardı. Örneğin Fransız Societe Asi-atique Programı bakın neleri amaçlıyor .-

“Tayin ettiğimiz (Doğu dilleri öğreten) profesörlerin öğrencilerine yararlı olacağı tesbit edilen gramer kitaplarının, sözlük ve diğer lüzumlu eserlerin basılması; abone kaydederek veya sair suretle aynı tür çalışmanın Fransa’da yahut dışarıda yapılmış olsun basım ve yayımını temin etmek; el yazmalarını elde etmek, Avrupa’da bulunabilenleri kısmen yahut bütünüyle kopye etmek, tercüme etmek, onlardan alıntılar çıkarmak, bunları gravür yahut taş baskı yolu ile teksir etmek; coğrafya, tarih, güzel sanatlar ve bilim dalında gece gündüz çalışarak eser

vermiş kimselere bu eserlerinin halk tarafından alkışlanması için gerekli imkânı sağlamak; Asya edebiyatı konulu periyodik bir dergi yayınlarak, halkın dikkatini; (a) Doğunun bilimsel, edebi, yahut şiirsel eserlerine, (b) Aynı türün Avrupa'daki örneklerine, (c) Doğu'nun Avrupa'yı etkileyebilecek yanlarına, (d) Doğuluların etkilenebilecekleri icat, buluş ve sair eserlere çekmek; Societe Asi-atique'in başlıca amaçları bunlardır.”

Oryantalizmin sistematik ifadesi budur: Doğu'ya ait malzemenin iktisabı, hususi bir bilgi olarak muntazam biçimde neşriyatı. Gramer kitapları kopye ediliyor ve basılıyordu, asli metinler ele geçiriliyordu, bunlar çoğaltılıp geniş bir çevrede dağıtılıyordu, hattâ bilgi periyodik olarak yayımlanmaktaydı. İşte Lane'in eserini ve- kendini adadığı sistem bu sistemdir. Eserinin Oryantalist arşivlerde nasıl muhafaza edileceği de-be-lenmiş bulunuyordu. Sacy diyor ki:

“Öyle bir depo ki, tıka basa dolu: Haritalarla,, çizimlerle, orijinal kitaplarla, seyahatnamelerle... ve bunların hepsi, kendini bu işe adanmak isteyenler için, (ki bir anda konularına göre kendilerini Orta Asya'da Moğolların içinde yahut Çin'de bulabilsinler).. Diyebilirim ki... Doğu dilleri hakkındaki tanıtıcı kitapların yazımından sonra, benim için hiçbir şey bu müzenin temelini atmaktan daha önemli değildir. Ben onu bütün sözlüklerin canlı şerhi ve tefsiri (trüşman) sayıyorum.” (75)

Burada “tefsir” yerine kullanılan “trüşman” kelimesi Arapça'daki “tercüman”dan geliyor. Bir yandan, Oryantalizm Şark'ı olduğu gibi ve hemzen tamamıyla kendine maletmiştir. Diğer yandan, bu bilgiyi “ehlileştirmek” için, kodlardan geçirmiş, tasnifler, örnekler, periyodik yayınlar yardımıyla, lügatler, gramer kitapları, şerhler, tercümeler yoluyla süzmüş, nihayet Doğu'yu adetâ Batı'ya getirip dikmiş, bunu yaparken de onu Batının eline vermiştir. Kısacası Doğu birkaç gö-züpek seyyahın ve Doğu'da oturmuş Batılının şahsi ve bazan kafa karıştırıcı müşahadesi olmaktan çıkmış, bir takım bilim işçileri tarafından gayri-şahsi tanını sahasına indirilmiştir. Şahısların çeşitli deneyim ve araştırmaları adetâ duvarları olmayan bir müze olmuş, bu müzede Doğu Kültürünün uzaklıklarından ve derinliklerinden gelen bilgi Oryantalize olmuştur. Önce kâşiflerin, resmi heyetlerin, gezginlerin, orduların ve tüccarların elinde bölük pörçük halde olan bu malûmat, “kamusi, bibliyografik, şubelendirilmiş ve kitaplaştırılmış Oryantalist bir mânâ” kazanmıştır. 19. yüzyılın or-talarında, Doğu Disraeii'nin dediği gibi, başlıbaşına bir meslek dalı olmuştu, kendi hayatlarına veya Doğu'nun hayatına şekil vermek isteyenlere büyük imkânlar getiriyordu...

IV — MUKADDES DİYARLARIN İNGİLİZ VE FRANSIZ ZİYARETÇİLERİ

Doğu'yu gezen yahut Doğu'da ikâmet eden her Avrupalı kendisini Doğu'nun denge bozucu etkilerinden korumak zorunda olduğunu düşünmüştür. Lane gibi birisi, sıra Doğu hakkında birşeyler yazmaya gelince, Doğu'ya zamansal ve mekânsal bir ayar vermiştir. Doğu'nun kavranması zor yanları (garip takvimi, garip çevresel özellikleri, garip dilleri ve Batılıya ters gelen ahlâkı) bir dizi ayrıntılı madde haline getirilmek suretiyle, kavranmazlıktan çıkarılmıştır. Doğu'yu bu suretle Oryantalize ederken Lane'in onu sadece tanımlamadığını, ayrıca “yazdığını” söylersek yanlış olmaz. Bunu yaparken ele Doğu'dan (kendisinin insanlar için beslediği sempatiye ilâveten) Avrupalının kafasını karıştırabilecek herşeyi çıkarmıştır. Doğu'nun “başlıca sakat yanı” cinsiyetle normallığın dışına çıkışı idi; Lane'in Doğu'sunda aşırı bir “cinsel buluşma hürriyeti”, tehlikeli bir seks hayatı, kötü yaşama şartlarına ilâveten, insan sağlığını tehdit eden bir pislik vardır..

Ama tek tehlike seksten gelmemektedir. Ve bütün bu tehlikeler birlikte Avrupalının zaman, yer ve şahsi hüviyet konularındaki titizlik ve makulüğünü yıpranmaya uğratmaktadır. Doğu'da insanın karşısına birdenbire akla-hayâle-gelmeyecek bir eskilik, insanüstü bir

güzellik ve sınırsız bir mesafe çıkmaktadır. Eğer bunlar doğrudan tecrübe edilmeyip yalnızca tasavvur edilerek yazıya aktarılsa, daha masum bir biçimde kullanım sahasına aktarılmış olacaklardır. By-ron'ın “Gâvur”unda, Goethe'nin “Doğu-Batı Divanında, Hugo'nun “Doğulular”mda, Doğu bir çıkış yoludur, orijinal bir fırsattır ve bu keyfiyet, ifadesini Goethe'nin “Hicret” inde bulmaktadır .-

Ey Kuzey, ey Batı, ey Güney

Dağımı

Ey taht, parçalanj.

Ey imparatorluk, titre

Uçun, Doğu'ya uçun,

Doğu'da Ulu'nun nefesini koklayın

Doğu dönüp dolaşılıp gelinen bir yerdi:

Orada,

Tertemiz ve alnım ak olarak,

İnsan gibi döneceğim

İnsanın kaynağına

Doğu, insanın hayâl ettiği herşeyin kemâli ve teyididir .

Doğu Tann'nmdır

Batı da

Ve O'nun Kudret Elinde durur,

Kuzey, Güney Diyarları (76)

Doğu'yu, şiiri ile, havası ile, imkânları ile Hafız gibi şairler temsil ediyorlardı. Goethe onun için “sınırsız; şair” diyor, onu Avrupalılardan hem daha. genç hem daha yaşlı buluyordu. Hugo'da, “Müftü'nün Harp Nârası”nda, “Paşa'nın İzdırabı”nda Doğu'nun sertliği ve gereksiz melankolisi, can korkusundan yahut nereye gideceğini şaşırılmışlıktan değil, Volney'den ve Ge-orge Sale'clen kaynaklanıyordu. Sale kendi eserinde Doğu'nun barbarca azameti dediği şeyi bu büyük şairin yararlanabileceği şekilde “kullanılabilecek malûmat” haline getirmişti. (77)

Lane, Sacy, Renan, Voiney, Jones, Napolyon Seferi ve diğer öncülerin getirdiğini, bütün yazar çizer takımı kullanıyordu. Şimdi biraz evvel değindiğimiz bir konuyu, Doğu'da bulunmuş Batılıların verdiği üç tip eseri hatırlayalım. “Bilgi gereği” öne geçtiği zaman, yazar ortadan kayboluyordu. Lane bu birinci tip yaza- r ra bir örnektir. İkinci tip eserde, görevi bilgi iletmek 1 olan bir sesin hemen gerisinde yazarın kendisi bulunmakta, ayrılmamaktadır, Üçüncü tip esere gelince, bu eserde yazar Doğu hakkında bize söylediği herşeye kendisi hakimdir. Bütün - Ondokuzuncu yüzyıl boyunca (Yani Napolyon'dan sonra) Doğu bir ziyaret mahalli idi ve (akademik olmasa da) her büyük Oryantalist S eser, şeklini üslûp ve amacını Doğu'yu hacetmek fikrinden almıştır. Bu fikirde (sözünü edegeldiğimiz bütün Oryantalist yazı tiplerinde olduğu gibi) Romantik (doğal doğaüstücülük denilebilecek) bir gaye vardır: Bina ve ihya.

Her gezgin Meseleyi değişik bir açıdan görür, ama bir gezi, gaye, şekil ve sonuç (bize öğretebileceği ha- 1 kikatler) yönünden sınırlıdır. Doğu'ya yapılan bütün geziler, mukaddes diyarları güzergâh edinmiştir, edinmek zorundaydı. Bunların çoğunda bir hac fikri vardı, yahut bu Koskoca Doğu'dan Hristiyanlık (yahut :J Yahudilik) ya da Romalılık (yahut Yunanlılık) adına bir şey çıkarmak amacı güdüüyordu. Bu seyyahlar için, “Oryantalist âlimlerin Doğu'su” sapılmaması gereken bir yoldu. Kitab-ı Mukaddes, Haçlı Seferleri, İslâm, Napolyon ve İskender de akıldan çıkarılmaması gereken isimlerdi. Gezginin kafasında ve

hayâllerinde “münevver” bir Doğu vardır,- ayrıca, bu Doğu'nun “mazide kalmış” oluşu, çağdaş gezginimiz ile onun esei arasına bir duvar çekmektedir. (Ancak örneğin Nerval ve Flaubert Lane'e müracaat ettiklerinde, Oryantalist çalışma kütüphaneden koparılmakta ve estetik projenin, edebi eserin bir unsuru olmaktadır). Bir başka, kısıtlama ise, Oryantalist yazıların Oryantalist bilimin icap-larınca aşırı derecede smırlandırılmasıdır. Gezgınlerden Chateaubriand gezisine kendi amaçları için çıktığını iddia edecek kadar ileri gitti. “Ben görmek istiyordum, görmek Hepsı bu” (78) Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake Disraeli ve Burton ise haclarını, Oryantalist arşivin tozlanmaya yüz tutması üzerine yapmışlardır. Onların eserleri yep3/eni bir Oryantalist kütüphane oluşturacaktı. Göreceğimiz gibi (her zaman olmasa da) genellikle bu proje, Oryantalizmin “ındırge-yıcılığinden” aşırı derecede etkilendi. Sebepler hayli karışıktr; gezgine, yazı tarzına ve eserinin hizmet ettiğı niyete bakmak gerekir.

Doğu'nun Ondokuzuncu yüzyılda bir seyyah için mânâsı neydi? İngilizle Fransız arasındaki farka bir bakalım. İngiliz için Doğu tabii ki İngiltere'nin malı olan Hindistan'dı. Yakın Şark Hindistan'a giden yol demekti. Fazla hayâle yer yoktu. Yönetim, toprak meşruiyeti ve icra gücü gibi nosyonlar hayâle yer bırakmıyordu. Jones'dan başlayarak daha sonra Lane, Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton ve hatta Geor-ge Eliot için (*) Doğu'yu tanımlayan şey, somutluktur, maddi mülkiyettir. (Eliot'ın “Daniel Deronda” sında, Doğu için yapılmış plânlardan bahsedilir) İngiltere Napolyon'u yenmiş, Fransa'yı yerinden etmişti. 1880'ler de İngiliz İmparatorluğu Akdeniz'den Hint Yarımadası'na kadar kesintisiz uzanıyor, İngiliz kafası düşünürken “buna göre” düşünüyordu. İngiliz için Mısır, Suriye yahut Osmanlı İmparatorluğu'ndan bahsetmek demek İngiliz siyasi iradesinin, siyasi yönetiminin vs siyasi tanımının hakim olduğı sahalarda tur atmak demekti. Toprak hakimiyeti son derece mühim bir konu idi, hatta Disraeli gibi rahat bir yazar için bile “Tancred” bir Doğu masalı değıl, somut topraklar üzerinde somut kuvvetlerin siyasi yönetimi ile ilgili bir alıştırımadır.

Fransız gezgin ise Doğu'da kayboluyordu. Gezdiği yerlerde Fransız hakimiyetini hissedemiyordu. Akdeniz'in her tarafı (Haçlı Seferleri'nden Napolyon'a kadar) Fransız yenilgilerinin izlerini taşıyordu. Daha sonra “medeniyet görevi” diye bilinecek olan kampanya, İngiliz mevcudiyetine bir alternatif olarak başlatılmış ti. Bunun neticesi olarak Vohiey'den itibaren Fransız gezginleri aslında “kafalarında olan” yerleri gezmeyi i plânladılar. Buralarda orkestra yöneticisi olacak ve Fransız, belki hattâ Avrupa tarzında bir konser vereceklerdi. Onların Doğu'su hatıralarla dolu idi, anlamlı harabeler, unutulmuş sırlar, gizli haberleşmeler ve erdemle dolu idi. O Doğu'nun şahitleri ise (eserleri, estetik kısım hariç, inanılmaz ve gerçeklenmez boyutlar içeren) Nerval ile Flaubert'di..

Bu durum belli ölçüde Doğu'ya giden Fransız bilim adamları için de geçerlidir. Henri Bordeaux'nun “Doğu Seyyahları” adlı eserinde belirttiğı gibi bunların çoğı Kitab-ı Mukaddesin anlattığı geçmişı, yahut Haçlı seferlerini merak ediyorlardı. (79) Hasan el-Nu-ti'ye göre, bu isimlere Quatremere dahil Oryantal Sami Uzmanlarını eklememiz gerekiyor; Ölü Deniz'i gezen Saulcy; Fenike arkeologu olarak Renan; Fenike dillerini tetkik eden Yudas; Ensarileri, İsmailileri ve Selçukluları tetkik eden Catafago ve Defremery; Hudea'yı gezen Clermont-Ganneau ve Palmira'nın taş yazıtlarını okuyan Marquis de Vogue. Buna bir de Şanpolyon ve Maryet'den itibaren Mısır bilimcilerini (örneğin Maspero ve Legrain'i) eklemek gerekir. İngiliz gerçekleri ile Fransız fantazileri arasındaki farkın bir göstergesi olarak, ressam Ludovic Lepic'in 1884'de (İngiliz işgalinin başladığı tarihten iki yıl sonra) Kahire'de söylediğı şu sözleri kaydedebiliriz: “Kahire'de Doğu artık yok.” Ama realist ırkçımız Renan, İngilizlerin Arap Milliyetçilik hareketini bastırışını övüyor ve ulusçu hareket için “medeniyetin alnında bir leke” diyordu. (80)

Volney ve Napolyon'un tersine, 19. yüzyıl Fransız gezginlerinin aradığı bilimsel bir gerçekten ziyade, şöyle Doğuya has ve fevkalâde cazip gerçeklerdi. Bu Chateaubriand'la başlamak üzere özellikle edebiyatçı gezginler için varit idi. Bunlar Doğuda şahsi mitlerine, tutku ve ihtiyaçlarına uygun bir mahâl sezinlemekteydiler. Burada bütün seyyahların, ama özellikle de Fransızların, Doğuyu meslekleri bakımından nasıl kullandıklarını görüyoruz. Ancak, düşünsel bir gerek varit olduğunda, nefsanîyet bir miktar gemlenmektedir. Örneğin Lamartine kendisinden de Fransa'nın Şark'da bir güç olmasından da bahsediyor. Bu ikinci işi yaparken, ruhunun, hafızasının ve muhayyilesinin üslûba bindirdiği basınç ortadan kalkmaktadır. Şimdi, ne Fransız ne İngiliz hiçbir seyyah kendi nefesine yahut Meselesine Lane kadar hakim olamaz. Kasten tam Müslümanca bir gezi yapan Burton ve bunun tam tersini yapan (Mekke'den ters istikamette bir gezi) T. E. Lawrance, yığınla tarihi, siyasi ve sosyal Oryantalizm üretmişler, ama bu eserlerinde kendilerini Lane gibi gizleyememişlerdir. İşte bu yüzden Burton, Lawrance ve Charles Doughty, Lane ile Chateaubriand arasında bir mevki işgal ederler.

Chateaubriand'ın "Paris'den Kudüs'e, Kudüs'den Paris'e" adlı eseri (basımı.- 1810-1811) 1805-1806 yıllarında yapılmış bir seyahatin anılarını teşkil eder. Chateaubriand bu geziden hemen önce de Kuzey Amerika'da gezmişti. Eserin yüzlerce sayfası yazarın bir itirafının isbatı mahiyetindedir: Yazar bu kitabında "Ben, evet, hep kendimi zikrediyorum." O kadar ki, aslında kendisi de mütevazî olmayan bir başka yazar, Stend-hal, Chateaubriand'ın enteilektüel bir seyyah olmayışını, "kokusu burnun direğini kıran bir benlik" şeklinde açıklamaktadır. Doğu'ya bir ambar dolusu şahsi gaye ve yargı ile gitmiş, yükünü orada devirmiş ve ondan sonra da Doğuda hiç bir şey kendisinin acaip muhayyilesine karşı koyamaz imişçesine insanları, mekânları ve fikirleri bir o yana bir bu yana itip kakmaya başlamıştır. Chateaubriand Doğu'ya gerçek hüviyeti ile değil, derilmiş-çatılmış bir bina olarak geldi. Ona göre Bonaparte "son Haçlı şövalyesi" idi. Eh, kendisi de "daha önceki hacıların fikir, zikir ve arzularını, düşlerini taşıyarak Mukaddes Diyarları gezmeye çıkan son Fransız" idi. Ama başka sebepler de vardı: 1 — Simetri .- Batı'yı (Amerika'yı) onun doğal abidelerini görmüştü; şimdi Doğu'yu onun bilimsel abidelerini görecekti. Roma'yı ve Keitleri tetkik etmişti; geriye kalan, Atina, Menfis ve Kartaca idi. 2 — Nefsi İkmal: Kafasındaki imajları yenilemesi gerekiyordu. Dini esprinin gereğine şöyle işaret ediyordu: "Din bütün insanların anladığı evrensel bir dildir." Peki acaba bu olguyu İslâm gibi bir dinin bile tutunabildiği () Şark diyarlarından başka nerede gözlemleyebilirdi? 3 — Herşeyin ötesinde, mes'eileri olduğu gibi değil, Cahetaubriand'ca görmek "ihtiyacı." Kur'an nedir? "Muhammed'in kitabı." Bu kitapta, ne vardır? "Ne medeniyet ilkeleri, ne de şahsiyeti yükseltecek kaideler" Serbest uydurmacayı şiar edinerek devanı ediyor: "Bu kitap, ne tirana" sövüyor, ne hürriyeti övüyor." (81)

Chateaubriand gibi kıymetli bir taş için Doğu onun kurtarmasını bekleyen yan yatmış bir yelkenli idi. Doğulu Arap "medenî iken vahşileşmiş"ti. Bu durumda pek tabii ki Fransızca konuşmaya çalışan Arapları duyan Chateaubriand, papağanının ilk konuşmasını duyan Robinson Crusoe misali heyecanlanmıştı. Tabii Betlehem gibi (bu ismin kökenini de yanlış saptıyor) gerçek —3/ani Avrupai— medeniyet izlerine rastlanan I -yerler de vardı, ama bunlar tek tükü. Heryerde insanın karşısına öyle Doğulular, öyle Araplar çıkıyordu ki (bunların medeniyeti de, dini de, ahlâkı da o derece seviyesiz, barbarca ve acaip idi ki) bu diyarların fethe ihtiyacı vardı. Haçlı seferleri saldın değildi (). Ve çağdaş şekli ile bu seferlere saldırı niteliği yakıştırılabilecek olsa, da, bunların ortaya çıkardığı Meseleler, insan hayatının kıymeti Meselesini aşan Meselelerdi:

"Bu seferlerin gayesi Kutsal Kabri kurtarmak değildi. Bir Meseleyi de halletmekti. Yani şu Meseleyi: Acaba hangisi muzaffer olacaktı Medeniyetin düşmanı, içi cehalet kaynayan, despotluğa, esir tüccarlığına el veren bir kültür mü (İslâm'dan bahsediyor), yoksa çağdaş

insana eskinin bilgeliğini aşılayan ve insanın insana köleliğini ortadan kaldırmış bir kültür mü?” (82)

Burada daha sonra Avrupa'da verilen eserlerin ana fikri olacak ve çıkırından çıkacak olan fikrin filizi görülüyor: Avrupa'nın Doğu'ya “hürriyet” hocalığı yapışı... Chateaubriand ve ondan sonraki herkes Doğuluların ve Müslümanların bu fikri tanımadığına iman etmişlerdir:

“Hürriyeti bilmez, düsturdan anlamazlar. Onlar zorlayıcılığa tapıyorlar. Eğer sık sık bir cengâver gelip “semavi adaleti” gerçekleştirmezse, komutansız asker, kralsız vatanş, babasız ocak gibi kalırlar.” (83)

Daha 1810'da, 1910'da Cromer'in konuşacağı tarzda konuşan bir Avrupalı.. Doğu fetih ister diyor, Batımın Doğu'yu fethetmesinin fetih değil, bir hürriyet götürme harekâtı oluşturacağını iddia ediyor. Chateaubriand Romantik çağın ıslahçı ve ihyacı zihniyeti ile konuşmaktadır. Hristiyanlık ölü dünyayı diriltecek, ona imkân ve gücünü kazandıracaktır. Bu gücün varlığını ise (ölü ve dejenere bir yüzeye bakarak); ancak bir Avrupalı sezinleyebilir. Gezgini için bunun mânâsı şudur.- Filistin'de gezerken mürşidi Ahd-i Atik (Tevrat) ile incil olmalıdır. (84) Ancak bu suretle Doğu'nun görünürdeki bozukluğunun ötesi de görülebilir. Cha-teaubriand bir konuda şaşırıyor: Yaptığı tur ve sahip olduğu görüş ona, çağdaş Doğulu ve “onun” kaderi hakkında hiçbirşey bildirmeyecektir, Doğu'nun Cha-teaubriand için Mühim olan yanı, kendisinin birşeyler hissetmesine vesile oluşudur, ruhunu harekete geçirişidir, kendini, görüşlerini, umutlarını dile getirmesine yardımcı oluşudur. Onun hürriyet dediği, Doğu'nun harabelerinden kurtuluştur.

Buradan kurtulunca gittiği yer ise hayâl ve ha-; vali tefsir sahasıdır. Doğu'nun tasviri, imparatorluk i mensubunun bir türlü gizli kalamayan benliği ile gölgelenir. Lane'de Doğu görünebilsin diye Lane ortadan \ kalkmaktadır. Chateaubriand'a benlik, yarattığı harikuladeliğin temasında erir, sonra daha da güçlü olarak doğar, gücünün ve yaptığı yorumların iyice tadını çıkarır:

“İnsan Yudea'da gezerken önce büyük bir kahır benliği sarar; ama bir metruk yerden bir başka metruk yere geçerken, mekân önünüzde sınırsız biçimde uzanır ve bu görünüm karşısında o kahredici duygu kaybolur, o insan birden gizli bir dehşet duygusuna .. kapılır. Bu, sizi ruhen çökertmek bir yana,. cesaret verir ve aslı karakterinizi yükseltir. Mucizelerle dolu bir dünyada harikulade şeyler görürsünüz: yakıcı güneş, saldırgan kartal, kısır incir ağacı. Mukaddes kitap orada, capcanlıdır. Her isim bir sır saklar; her mağara geleceği haber verir; her tepe bir peygamberin sözlerine şahittir. Tanrı bu sahillerde bizzat konuşmuştur.

Çöl rüzgârları, parçalanmış kayalar, açılmış mezarlar, hepsi şahit bu olağanüstü işlere: Çölün dili tutuk, herhalde ebedi olanı işittikten sonra bir daha konuşmadı.” (85)

Bu bölümdeki düşünüş hayli ilginç. Dehşet verici bir tecrübe insanın kendine güvenini azaltmıyor, kamçılıyor. Boş arazi, okusun diye kitap olup bu müthiş şahsiyetin gözlerinin önüne dikiliyor. Chateaubriand aşağılık çağdaş Doğu gerçeğini aşmıştır, böylece onun karşısında o orijinal ve yaratıcıdır. Paragraf sonunda ise. görüşü Tanrı'nın bilebileceği kadar eskilere uzanır,- Yu-1 dea çölü Tanrı'nın sesi orada, duyualı beri suskun olmuştur, Chateaubriand ise bu sessizliği duyup, mânâsını kavrayabilmekte ve (okuyucusu için) çölü tekrar; konuşturabilmektedir.

Chateaubriand'da muazzam bir “sempatik sezinleme” (anlayış) yeteneği vardır ve bu yetenek, “Rene” ve “Atala”>adh eserlerde Kuzey Amerika'nın sırlanm \ kavramasına, “Hristiyanlığın Doğusu”nda da bu dini \ anlamasına yardımcı olmuştur. Şimdi, “Paris-Kudüs”de, bu yetenek

iyice şaha kalkmaktadır. Artık konu doğal ilkelik ve romantik duygu değildir. Şimdi konu ezeli yaratıcılık ve ilahi orijinalliktir. Bunlar ilk defa Mukaddes Diyarlarda söz konusu olmuş, o günden bu güne kadar da değişmeksizin saklı bir formda orada kalmışlardır. Tabii bunları kavramak kolay değildir; ! Chateaubriand arzu gücü ile bunu başarır. “Paris-Ku-düs” bu büyük gayeye hizmet etmektedir ve Chateaubriand bu işi başarabilmesi için gerekli ıslahatı geçirir. Lane'in tersine, Chateaubriand Doğu'yu tamamıyla kucaklamaya çakşır. Onu yalnız ele geçirmekle kalmaz, onu temsil ve müdafaa eder; tarih içinde değil, tarih ötesinde, bütünü ile kendisine gelmiş, insanların birbiriyle birleşmiş oldukları bir dünyanın zamana tâbi olmayan boyutunda... Onun için Kudüs'de, gayesinin merkezinde ve haccmm son noktasında, bütün Doğu'ya, Yahudi, Hristiyan, Müslüman, Grek, Farisi, Romalı ve nihayet Fransız-Doğu'ya barış elini uzatır. Yahudilerin basma gelenler için üzülmemektedir, ama onların da kendisinin genel görüşüne birşeyler kattığına inanmakta, bir yandan da bir Hristiyan olarak hınç duymakta ve sevinmektedir. Tanrı yeni bir kavim seçmiştir ve bu yeni kavim Yahudi değildir. (86)

Ancak topraklarla ilgili gerçeğe bazı diğer tavizler de veriyor. Kudüs onun güzergâhının son gayri-maddi durağı ise, Mısır biraz siyaset yapması için gerekli zemini hazırlıyor. Ve bu siyasi fikirlerle hac, mükemmel bir bütünlüğe ulaşıyor. Nil Deltasını gördüğü zaman şunları düşünüyor:

“Bu güzelliğe ancak benim şanlı ülkemin anıları lâyıktır. Yeni bir medeniyetin anıtlarının kalıntılarını gördüm. Bunları buraya diken, Fransa'dır.” (87)

Bu fikirler bir iç-geçirme şeklinde ifade edilmişlerdir, çünkü Chateaubriand'a göre Fransa'nın yokluğu mutlu insanların, hür bir yönetimin yokluğudur. Ayrıca da, Kudüs'den sonra Mısır Ruhani açıdan hiç de çekilir değildir. Mısır'ın siyasi bakımdan tahlilini acıyarak yaptıktan sonra Chateaubriand kendi kendine tarihi gelişmenin arkasından gelen “fark”m sebebini soruyor: Nasıl olur da bu perişan Müslümanlar He-rodot'u, Diodorus'u hayrım bırakan (öteki) Mısırlıların yerini alır..

Mısır'a bu şekilde el salladıktan sonra Chateaubriand Tunus'a, Kartaca harabelerine ve nihayet evine döner. Ama Mısır'da kayda değer bir şey daha yapar: kendisi piramitleri ancak uzaktan seyredebilmektedir. Bir temsilci gönderir. Taşın üstüne şu yazıyı kazıtır: “Chateaubriand: kendini Tanrısına adanmış bir yolcu her bir icaba baş eğmelidir.” Faydalı, değil mi? Normal olarak buna “heves” deyip, gülünür geçilir. Ancak eğer bu “Paris-Kudüs”ün son sayfasına hazırlık ise, hemen gülmeyelim. Yirmi yıl boyu bir sürgünün “karşı karşıya kaldığı tüm tehlikeleri, tüm ızdırapları” incelediğini söylerken Chateaubriand yazdığı her kitabın ömrünü uzattığını da ifade ediyor. Şimdi ömrün baharını yaşamış, evsiz barksız biridir, bundan sonra da ev bark sahibi olacak değildir. Eğer Tanrı ona huzur verecek olursa, “ülkesine bir anıt” dikmeye çalışacaktır. Başkaca dünyalık olarak elinde kalan, yazdığı kitaplardır. Bunlar da, eğer ismi yaşayacaksa yeterlidir, yaşamayacaksa lüzumundan fazladır. (88)

Bu son satırlar bizi Chateaubriand'ın adını piramitlere kazıtmak hevesine geri götürmektedir. Anladığımız şudur.- Onun egoistik Şark hatıraları, bizi bıkmadan yılmadan başından geçenlere nasıl baktığını anlatan birisiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Chateaubriand için yazmak, yaşamaktır ve gördüğü her taşın yüzüne de yazmalıdır, yoksa yaşayamayacaktır. Lane'in hikâyesini sürekli olarak bilimsel otoritenin sesi ve bir ayrıntı yığını kesintiye uğratmaktaydı. Cha-teaubriand'ın hikâyesi ise egoist, öfkesi burnunda birisinin irade beyanı idi. Lane nefsinin Oryantalizm için, Oryantalist ahlâk uğruna feda ederken, Chateaubriand Doğu hakkındaki her hükmünün kendisinden kaynaklanmasına özen gösteriyordu. Ancak her iki yazarın ortak yanı, kendilerinden sonra çocuklarının aynı işi sürdürmesinden bahis açmamaları idi. Lane şahıs olmaktan, eseri de insancıl bir doküman olmaktan çıktı.

Chateaubriand ise eserine isminin garantisi olarak bakıyordu. Eğer yazı yazarı yaşatmayacak idiyse, insan niçin yazsındı..

Chateaubriand ve Lane'den sonraki gezginler (bazı hallerde satır satır kopye etmek suretiyle) onların eserlerini kaale almış iseler de, ilk eserler Oryantalizme bazı sınırlamaların gelmesine sebep olmuşlardır. Yani sonrakiler de ya Lane gibi bilim, yahut Chateau- briand gibi zevk ve nefis yazmışlardır. Birincinin getirdiği sorun: Herşeyin bilimsel olarak kavranabileceği ve kapsanabileceği şeklindeki Batı inancı ile bu inancın Doğu'nun değil, “Batı tarzı gözlemin tasviri” ile sonuçlanması idi. Şahsi heveslerin giderilmeye ça-hşılmasmdaki sorun ise, Doğu'nun hayâl diyarı olarak tanıtılması idi, ki kişinin hayâl gücü ne kadar zengin olursa olsun bu yanlıştı.. Tabii her iki halde de, Oryantaiizmin Doğu'nun işleniş tarzı üzerindeki etkisi büyüktü. Bu etki Doğu'nun belli bir zaviyeden görülmesine hep mani oldu. Bu zaviye, imkânsız bir genişliği ve vurdumduymaz bir şahsiliği olmayan bir “orta zaviye” idi. Eğer biz Oryantalizmde (Çağdaş Doğulunun) günlük yahut toplumsal yaşayışından iz ararsak, bulamayız.

Bu eksikliğin sebebi başlıca, Lane ve Chateaubri-and’ın (bir İngiliz ve bir Fransız) açtığı iki yoldur. Bilginin, özellikle de ihtisaslaşmış bilginin terakümü son derece yavaş cereyan eder. Bu yalnızca bir üst üste yığılma yahut birbiri peşisıra eklenme değildir, seçicilikle birlikte yığılma, nakil, silinme, yeni baştan tanzim ve “(araştırma mutabakatı” denen şey dahilinde) ısrar ile mümkündür. Oryantalizmin 19. yüzyıldaki durumu gibi, bu tür bilginin meşruiyeti, (Aydınlanma Çağı öncesindeki gibi,) dini otoriteden gelmiyordu, “müteselsil” diyebileceğimiz otoriteden geliyordu. Sacy'den itibaren Oryantalistin yaptığı şey, bir resmin tamamını arayan antikacı gibi, bazı yazı cüzlerini bir-araya getirmeye çalışmaktı. Neticede Oryantalistler birbirlerinin eserlerini çok sık zikreder olmuşlardır. Örneğin Burton, “1001 Gece Masalları” yahut Mısır ile uğraşırken, Lane'e müracaat etmiş, onu haylice de eleştirmesine rağmen büyük bir otorite olarak zikretmiştir. Nerval Doğu'ya Lamartine'i izleyerek gitmiş., La-martine ise Chateaubriandi takip etmiştir. Kısacası, giderek büyüyen bir bilgi dalı olarak Oryantalizm hep evvelkilerin sağladığı gıda ile beslenmiştir. Yeni materyal ile karşılaşan Oryantalist, (bilim adamları arasında yaygın olduğu veçhile) kendisinden öncekilerin perspektifini, ideolojisini ve yönlendirici ilkelerini kullanarak bu yeni materyali anlamaktaydı... O halde hemen kesinlikle söylenebilir ki, Sacy ve Lane'den sonraki Oryantalistler bu ikisini “yeniden yazmışlardır.” Chateaubriand ise gezginlerin kopye ettikleri kişi olmuştur. Sonraki eserlerde çağdaş Doğu'nun gerçekleri sistematik olarak budanıyordu (özellikle Nerval ve Flaubert gibi yetenekli kişiler, Lane'in yazdıklarını kendi gözlerinin gördüğüne tercih ettiği zaman) ...

Doğu (bir bilgi sistemi olarak) bir “mahal” değildir, kullanılmaya hazır bir nutuk teması, bazı atıflar, bazı niteliklerdir, ki kaynağı da (tırnak içine yazılmış bir sözde, yahut bir kitabın bir cüzünde), birisinin Doğu hakkında yazmış olduğu bir kitabın bir satmnda, daha önceki birisinin hayâl gücünde, yahut bunların hepsinde bulunmaktadır. Doğu hakkında eser verenler, Doğu'yu doğrudan gözlemledikleri, ahvâl ve şeraitini tasvire çalıştıkları iddiasındadırlar, ama bu gaye daima başka tür sistematik gayelere nazaran tali kalmaktadır. Lamartine, Nerval ve Flaubert'in Doğu dedikleri şey, bazı inanç malzemesinin (okuyucunun ilgisini çekmeyi beceren estetiğe eğilimli akıllı bir irade öncülüğünde) takdimidir. Gerçi daha evvel de söylediğim gibi ağırlık hikâyenin akışındadır ama bu üç yazarın Oryantalist bir önemlerinin olmadığını da söylemek istemiyorum. Söylemeye çalıştığım şey, Flaubert'in “Bouvard ile Pecuchet”sinde gördüğümüz gibi, ne kadar şahsi olursa olsun yapılan gezinin yine bir tür kopyacılık olacağıdır...

1833'de Doğu gezisine başladığında Lamartine büyük bir düşünün gerçekleştiğini söylüyordu: “Bu benim iç dünyam, için büyük bir harekettir.” İçi ise zan-larla, önyargılarla, tercihlerle kaynamaktadır: Roma'-dan Kartaea'dan nefret eder, Yahudileri, Mısırlıları ve Hintlileri sever ve onların Dante'si olmaya da karar verir. “Fransa'ya Veda” adlı şiirinde Doğu'da yapacağı herşeyin bir listesini yaparak yola koyulur. Başlangıçta, karşılaştığı herşey ya kendisinin şairce kehanetlerini doğrulamakta ya da teşbihteki ustalığını ortaya çıkarmaktadır: Lady Hester Stanhope çöllerin Cadı Karısı (Kirke)dir; Doğu onun “hayâl ettiği vatan”dır; Araplar ilkel bir kavimdir; Mukaddes sür bütün Lübnan'ın yüzünde yazılıdır; Doğu, Asya'nın cazibesine ve büyüklüğüne, Yunanistan'ın küçüklüğüne şahitlik etmektedir. Filistin'e varır varmaz, Doğu'yu anlatmayı bırakır, uydurmaya başlar. Kenan diyarlarının en iyi kullanımını Poussin ve Lorrain'in eserlerinde bulduğunu söyler. Daha önce “tercüme faaliyeti” adını verdiği seyahati simidi bir “duadır” ve gözden, zihinden yahut akıldan ziyade hafızasına, ruhuna ve kalbine iş yüklemektedir. (89)

Bu samimi itiraz ile Lamartine'in analojik ve onarımcı işgüzarlığı bitiyor. Hristiyanlık bir tahayyül ve zikir dini olduğuna göre, inanç sahibi birisi olarak La-martine artık bu kalıba girmelidir. Onun bu çizgideki “gözlemlerinin” tam bir listesini yapamayız. Bir kadın görüyor, kadın ona Don Juan'daki Haidee'yi hatırlatıyor; İsa ile Filistin arasındaki ilişkiyi Rousseau ile Cenevre arasındaki ilişkiye benzetiyor; Ürdün nehrinin kendisini, “insanın ruhunda uyandırdığı sırlar” kadar önemli bulmuyor; Doğuluları, özellikle Müslümanları tembel buluyor, izledikleri siyasetin “kapislre da-’ın yandığım”, duygusal olduğunu ve geleceğe yer verme-diğini belirtiyor; bir başka kadm görüyor, Chateau- Jjj briand'ın eseri “Atala”daki bir bölümü hatırlıyor; üs- ljl temiz kolay kolay bitmez. Son olarak belirtelim ki 19 eğer Tasso ve Chateaubriand' Lamartine'den önce Do- 9 ğu'ya gitmemiş olsalardı daha kötü olurdu Tabii La- 9 martine bir şey daha söylüyor: Onlar Mukaddes Diyarlar diye yanlış yerlere gitmişlerdir... Birkaç sayfayı, 9 da Arap edebiyatına ayırıyor ve bu konuda güvenle .^ konferans veriyor. Dili bilmeyişi kendisini rahatsız etmiyor. Mühim olan şudur: Doğu'daki gezisi ona gös- 1 termiştir ki, Doğu “garip kültürler diyarıdır, hilkat ga- £ ribelerinin diyarıdır.” Kendisi de Doğu'nun Batı'daki şairidir. Kendi üstüne hiç alınmadan şöyle diyor.-

“Bu Arap diyarı var ya, acaiplikler diyarı.. Herşey buradan çıkıyor ve burada her aptal yahut bağınaz kişiye peygamberlik sırası gelebilir” (90)

Lamartine Doğuda, ikâmet marifetiyle Peygamber olmuştur...

Sonunda Lamartine Kutsal Kabre, zamanın ve mekânın önü ve sonu olan yere ulaşmış, artık yalnızca tefekküre dalmak, uzlete çekilmek, şiir yazmak isteyecek kadar hakikati içine doldurmuştur. (91)

Coğrafi Doğu'yu aşan Lamartine, artık bir ahir-za-man Chateaubriand'ıdır ve Doğu'ya şahsi (hiç olmazsa Fransız) malı gibi (biraz sonra Avrupa'nın eline geçecekmiş gibi) bakmaktadır. Zaman ve mekân içre bir seyyah ve bir hacı iken: Lamartine birden aşkın bir nefis olur ve ruhunda bütün Avrupa'yı hisseder olur. Kaçınılmaz olan şey, Doğu'nun parça parça olacağı ve Avrupa'nın ellerinde kutsanacağıdır. Böylece Lamar-tine'in düşünde Doğu, Avrupa tarafından yöneltmek hakkı ile yeniden doğmaktadır:

“Bu suretle tanımladığımız egemenlik, Avrupa'nın hakkı olarak da müseccel olacak ve kapsamı itibarıyla sahiller dahil bazı bölgelerin işgalinden ibaret bulunacaktır. Gaye işgal olunan yerlerde serbest bölgeler, Avrupa müstemlekeleri, yahut transit limanlar kurmaktır...”

Lamartine bu noktada da durmuyor. Gördüğü ve tanıdığı Doğu'nun, “topraksız, vatansız, haksız-hukuk-suz ve emniyetsiz ulusların iştihakla (Avrupalıların işgalinin getireceği) korumayı beklemekte olduklarını söylüyor. (92)

Bütün Oryantalist literatürde, bu kadar şumullü bir görüş yer almış değildir. Lamartine için Doğu'ya gitmek yalnızca emredici bir bilinç ile Doğu'ya ayak basmak değildir; aynı zamanda bu bilincin, (Doğu üzerindeki bir çeşit gayri-şahsi ve Avrupalı denetimin ortaya çıkması ile) hükmünü kaybediştir, Doğu'nun fiili hüviyeti Lamartine'in zikir dolu gözlemlerinde kaybolur. Bu gözlemin parçaları daha sonra bir araya getirilecek ve ortaya bir zamanlar Napolyon'un rüyasını gördüğü “dünya hakimiyeti tablosu” çıkacaktır. Lane'in insani hüviyeti Mısır'la ilgili tasnifatın bilimsel şablonunda yitmiştir. Lamartine'in bilinci ise normal sınırların fevkalâde aşmaktadır. Bunu yaparken, Chateaubriand'ın deneyimini tekrarlamakta, dahası Shel-ley'nin Napolyon'un sahasına inkılap etmektedir, ki o sahada dünya ve milletler iskambil masasındaki kâğıtlar gibi savrulmaktadırlar. Lamartine'in eserinde Doğu'dan artakalan hiç de fazla değildir: Doğunun Jeopolitik önemi onun plânları ile sıvanmıştır. Gittiği mahaller, gördüğü insanlar, başından geçenler, (onun şaşaalı genellemelerinde) küçük birer yankılanışa razı olmuşlardır. Son bölümde ise (“Siyasi Özet”) kalan birkaç çarpıcı ferdi izlenim de körlenir...

Lamartine'in milliyetçi diyebileceğimiz aşkın egoizmini Nerval ve Flaubert ile kıyaslamamız gerekir. Onların Oryantalist eserleri (toplam eserleri içinde), Lamartine külliyyatı içinde “Doğu Seyahatnamesi”nin tuttuğu yerden çok fazla, yer tutmaktadır. Bu iki yazar Lamartine gibi Doğu'ya bütün klâsikleri, çağdaş literatürü ve akademik Oryantalist eserleri okuduktan sonra gitmişlerdir ve Flaubert bu konuda açıksözlüdür. Ama Nerval nedense “Ateşin Kızları”nda önceleri Doğu hakkındaki bütün bilgisinin yarısı-unutulmuş sınıf okumaları olduğunu söylüyor (93) Gerçi Oryantalist eser olarak Flaubert'inkine nisbetle çok daha az sistematiktir ve onunki kadar derlitolu değildir ama kendisinin “Doğu Seyahati” adlı eseri bunu yalanlıyor. Bundan mühim olan husus ise Nerval (1842-1343) *ve Flaubert'in (1849-1850) yaptıkları Doğu gezisinden şahsi ve estetik kullanım bakımından diğer 19. yüzyıl seyyahlarına oranla daha fazla istifade etmiş olmalarıdır. Her ikisinin de birer dahi olmaları mühimdir. Ayrıca her ikisi de Avrupa kültürünün Doğu'yu “sapık ama sempatik” gören veçhesi ile haşırneşirdiler. Nerval ve Flaubert Mario Praz'ın “Romantik İstirap” adlı eserinde anlattığı düşünce ve duygu camiasına aittiler. Bu camia Gautier, Swinburne, Bau-delaire, Huysmans gibi şahsiyetler yetiştirmişti ve bayıldığı konular Doğu'nun gariplikleri, sadistçe-mazo-histçe zevkler (veya Praz'ın dediği gibi kısaca algolag-niya), karanlık, açıklamasız korkunç mevzular, Ölüm Taşıyan Kadın mefhumu, gizlilik, bilinmezlik vb. idi. (94) Nerval ve Flaubert için Kleopatra, Salome ve İsis gibi dişilerin özel bir ehemmiyeti vardır. Doğu üzerinde çalışırken de, Doğuya gidince cie, bu tür efsanevi, insanın aklına çok şey getiren dişilere fevkalâde yüksek bir değer vermiş ve sık sık zikretmiş olmaları tesadüfi değildir...

Genel kültürel tavırlarına ilâveten, Nerval ve Flaubert Doğu'ya öyle bir (kendine has) “Şahsiyet mitolojisi” getirdiler ki konusu ve hattâ yapısı Doğu'yu “gerektiriyordu.” Her ikisi de Quinet'ih ve başkalarının anlattığı “Doğu Rönesansı”ndan etkilenmişlerdi. Eski ve alışılmamış olanın vereceği hayatın peşindeydiler. Ancak her ikisi için de bu Doğu gezileri şahsi amaçlara hizmet ediyordu: Jean Bruneau'nun dediği gibi (95), Flaubert kendine bir “vatan” arıyordu; dinlerin yurdunda, klasik edebiyatın yeşerdiği yerlerde... Nerval ise kendisinden önce Sterne'in “Yorick”inin yaptığı gibi, kendi duygularını ve düşlerini arıyor yahut izliyordu. Her iki yazar için de Doğu “daha evvel görmüş muydum acaba?” (dejâ vu) dedirten bir yerdir. Ve her ikisi de, büyük san'at ürünlerinden başka türlü kâr etmenin imkânı olmadığı için, seyahat tamamlandıktan sonra sık sık Doğu'ya döneceklerdir. Gerçi kendilerinin Doğu ile ilgili eserlerinde hayâl kırıklığı da görülür yahut bazan bir efsanenin

sona erdiği de sezilir ama, muhakkak ki onlar, Doğu'nın kendileri tarafından kullanılmış olmak ile tükeneyeceği kanaatinde de değildirlers...

Nervai ve Flaubert'in (19. yüzyılda Oryantalist düşüncü inceleleyen) bu eser bakımından büyük önemi, "her ikisinin de şu ana kadar ele almış olduğumuz türden Oryantalizme dayalı olmakla beraber ona bağımlı olmayan" eserler vermiş olmalarıdır. Bir kere çalışmalarının kapsamı değişiktir. Nervai "Doğu Seya-hati"ni birtakım gezi notlarından, eskizlerden, hikâye ve parçalardan çıkarmıştır. Doğu'nın onun kafasını meşgul ettiği "Esrarlı Mevzular" a gelince, bunlar mektuplarında, roman türü çalışmalarında ve sair yazılarında da görülür. Flaubert'in Doğu gezisi öncesinde ve sonrasındaki yazılarına Doğu kokusu sinmiştir. Onun eserleri içinde Doğu, "Sehayat Defterinde "Aziz Antuvan'ın Çileleri" nde (hem ilk, hem de ikinci ve üçüncü yazılışlarda), "Herodias"da, "Saiarnmbo"da, sayısız okuma notlarında, senaryolarda ve bitmemiş hikâyelerde görülüyor. Bruneau bunları fevkalâde iyi bir tetkikten geçirmiş. (96)

Flaubert'in diğer belli başlı romanlarında da Oryantalizmin yankılanısına şahit oluyoruz. Genel olarak, hem Nerval hem de Flaubert ellerindeki Şark materyalini sücekli olarak işlemişler, sonra onu değişik biçimlerde şahsi estetik projelerinde istimal etmişlerdir. Onların eserlerinde Doğu değişik bir yer tutuyordu. Onlar Lane gibi, Chateaubriand, Lamartine, Renan ve Sacy gibi Doğu'yu anlayıp, izah edip kodlayıp dosyalamıyorlardı. Gerçi Lane'den serbestçe yararlanıyorlardı, ama onların Doğu'su içinde yaşanan, estetik duyguları ve hayâli kamçılayan, imkânlarla dolu gep-geniş bir yerdı. Onlar için önemli olan, bağımsız, estetik ve şahsi bir vakıa olarak kendi eserlerinin yapısı idi. Onlar Doğu'nun nasıl bir bakışta görülebileceği ile yahut ona nasıl hakim olunabileceği ile pek ilgilenmiyorlardı.. Onlar Doğu'yu içlerine çekmediler, ne de Doğu deyince doküman ve kitap (resmi Oryantalizm) anlamışlardır...

Demek ki, bir yandan onların Şark çalışmaları Ortodoks Oryantalizm'in limitasyonlarını aşmaktadır. Diğer yandan, çalışmalarının konusu Şarki yahut Şarkiyat olmanın ötesindedir. (Onlar Doğu'yu hiç Oryan-talize etmiyorlar da demek istemiyoruz) Bu konu, açıktan açığa Doğu'nun ve Doğu hakkında bilinenlerin iki yazarın karşısına çıkardığı tehditler karşısında etkili olmaktadır. Örneğin Nervai, gördüğü şeye canla-başla sahip çıkması gerektiğini düşünmektedir, | Çünkü:

"Sema ve deniz yerinde duruyor; Doğu Seması her sabah İon semasını kutsal bir sevgiyle kucaklamakta; ama yer ölü; ölü çünkü insan onu öldürmüş ve tanrılar kaçmışlar."

Tanrılar gittikten sonra Doğu yaşayacaksa, bu Nervail'in bereketli çabaları ile olacaktır. "Doğu Seyahat fji ti"nde hikayecinin sesi gürdür ve hikayeci Doğu'nun labirentlerinde iki kelime ile mücehhez olarak ilerlemektedir: TAYYİB, (tamam, iyi) ve MAFİŞ, (yok.) O bu kelimeler ile, herşeyi ters ve herşeyi zıd Doğu âlemini karşısına alacak, ondan gizli ilkelerini sızdıracaktır. Doğu "düşler ve hayâller ülkesidir" ve Kahire'de gördüğü peçeler gibi, sonsuz hazineler gizlemektedir. Nervai Lane'in Doğu'da evlilik konusundaki inanış ve tereddütlerinden bahis açıyor. Ama o Lane gibi tereddütte kalmıyor. Zeynep ile ilişkisinin yegâne sebebi "toplumca kabul görmek" de değil..

"Bu masum kız ile ilk vatanımız olan bu yerde hayatımı birleştiriyorum. İnsanlığın pınarlarında yıkanmak gerek.. O pınar ki ondan gerek şiir gerekse atalarımızın imanı sâdır olmuştur... Hayatımı bir romen .,"; gibi yaşamak istiyorum Hani şu hareketli ve kararlı yiğitler vardır ya, her halükârda çevrelerinde bir hadise isterler, bir düğüm, kısacası hareket isterler, işte kendimi onlardan birinin yerine koyuyorum." (97)

Nervai istidadını Doğu'da değerlendiriyor. Sonuç 11 romandan ziyade bitmez tükenmez (ve tam gerçekleşmeyen) bir arzudur: zihin-fiil işbirliği. Bu “yazıdan sapış”, bu alışılmamış türden “seyahat”, geziyi yazı ile bir tutan diğer gezginler açısından hayli gariptir..

Doğu'ya, fiziki ve duygusal olarak bağlanan Ner-| val, gayri resmi bir gözle, onun zenginliklerini temaşa eder ye (dişiyi hayli öne çıkaran) kültürel havasını teneffüs edşx Mısır'da her türlü bilginin kaynağı olan “hem esrarengiz hem de kapısından girilebilen merkez”i bulmuştur. (98) İzlenimleri, düşleri ve hatıraları yerlerini zaman zaman Doğu üslûbu ile yapılmış süslü anlatımlara bırakırlar. Mısır, Lübnan ve Türkiye'de seyahatin güçlüğünden bahsederken ortaya başka bir konu çıkar: Sanki Nerval Chateaubriand'ın yaptığı seyahati “çevreden dolaşarak” yapacaktır. Mic-hel Butor bu konuyu çok iyi anlatır:

“Nerval için Chateaubriand'ın güzergâhı yüzeyseldi. Kendisinininki değişik, plânlı olacak, berikinin gittiği merkezlere değil, o merkezlerin uzantısı olan yerlere, merkezi çevreleyen elipsin uzak noktasına gidecekti. Böylece aynı şeye ikinci bir noktadan bakarak, normal merkezlerin sakladığı tuzakları açığa çıkaracaktı. Kahire'yi, Beyrut yahut İstanbul'u gezerken Nerval daima Roma, Atma ve Kudüs'ün (Chateaubriand'ın gezdiği merkezler) altında uzanan bir galeriyi aramaktadır... Chateaubriand'ın şehirleri nasıl birbiri ile bağlantılı ise (Roma, imparatorları ve papaları ile Atina'nın ve Kudüs'ün mirasını koruyorsa) Nervai'in galerileri de içice idi.” (99)

Hayli uzun olan iki hikâye (“Halife Hakim” ile “Seba Kraliçesi”) bile yüzeyde akmak yerine Nerval'i dış gerçeklerden almakta ve beklenmezliklerle, düşlerle dolu korkunç bir iç dünyaya sürüklemektedir. Her iki öyküde de gizli hüviyetler vardır. Aile içi cinsi ilişkilerden de açıkça bahsedilir. Ve her öykü bizi Ner val'iri şekilsizliklerle, belirsizliklerle, kararsızlık ve soyutluklarla dolu Doğu'suna götürmektedir. Gezi bitip : de Nerval Maita'ya vardığı zaman anlar ki artık “soğuğun ve boranın, fırtınanın ülkesindedir ve daha şimdiden Doğu bir gündüşü gibi geridedir. Doğu'da güpegündüz görülen ve peşinden hemen günün gaileleri gelen o düşler gibi.” (100) Nerval'in “Seyahat”inde S Lane'in “Çağdaş Mısırlılar”mdan kopye edilmiş pekçok M sayfa var. Ama bunlar da Nerval'in Doğu'sunun dehlizlerinde kaybolup gidiyor...

Sanırım Nerval'in “Seyahat Defteri”nde onun Doğu'sunun (eseri belli ölçüde Oryantalizme dayalı olmakla beraber) “nasıl olup” da Oryantalist Doğu mef- humundan kopuk olduğuna işaret eden satırlar var. Birinci olarak: Doymak bilmez biçimde, tecrübeyi ve hatırayı birlikte edinmeye çalışıyor: “Ben Doğa'nın tamamını içime çekmeye çalışırım, (yabancı kadınlardan bahsediyor). Bunlar oralarda yaşamış, o tecrübeyi geçirmiş olmanın hatıralarıdır.” Şu satırlar ise konuyu biraz daha açıklıyor: “Düşler ve delilik... Doğu arzusu. Avrupa yükseliyor. Düş gerçek oluyor... O. Onu kaçıracaktım. Kaybedecektim azkalsm .- Doğu Teknesi nü” (101) Doğu Nerval'in düşsel arayışının ve ö arayışın merkezinde olan “hayâl kadının” simgesidir. Arzu ve kayıp bu simgede içiçedir. Doğu Teknesi (Vais-seau d.Orient) ya kadının Doğu'yu taşıyan tekne olarak simgelenmesidir, yahut bizzat “Doğu Seyahati” adlı eserdir. Her iki halde de Doğu'yu bir “hatıra boşluğu” karakterize etmektedir.

Başka türlü nasıl olur da böylesine orijinal ve bireysel bir zekânın ürünü olan “Seyahat”e, sayfalar dolusu Lane'in girmiş olması açıklanabilir Nerval istikrarlı bir Doğu gerçeği bulma ümidini kaybetmiş, Doğu'yu anlatış şekline sistemli bir düzen vermeyi de becerernemiştir artık iyice kabul görmüş Oryantalist bir esere sığınmaktadır, hem de bol bol. Nerval o diyarları gezdikten sonra da dünya ölü idi. Kendisine gelince, “Seyahat” de yer alan birkaç parça dışında, daha önce olduğundan daha az sersem-sepelek değildi, bitmişti. Onun için Doğu geride, arkada, negatif bir âlemde kalmıştı, bu âlemde başarısız öyküler, sırası şaşmış zabıtlar, bilimsel eserlerin kopyalan, Doğu'nun yegâne teknesini teşkil etmekteydi. Neyse ki,

Nerval kendisini Fransız misyonuna adanarak projesini kurtarmaya çalışmadı; yalnızca bazı şeyleri söylerken Oryantalizmin kapısını çalmakla, yetindi...

Nerval'in "bomboş bir Doğu" anlayışına karşılık Flaubert'in Doğusu dopdoludur. Onun gezi notlarına ve mektuplarına baktığımızda, dikkatle hadise nakleden, dikkatle insanlardan ve dekorlardan bahseden ve "garipliklerden zevk alıp alışık olmadığı şeyleri (genellemelerle) basite indirgemeye çalışmayan birisini görürüz. Onun yazılarında (hani belki işi yazıya döktüğü için) odak noktası "göze takılan" olaylardır. Bunlar yazar tarafından kendine has bir üslup ile ifade edilirler. Bir örnek olarak şu cümle: "Mısır'da hayatın olduğunu hiyerogliflerden ve güvercin dışkısından anlıyorum." (102) Mısır'ın sapıklıklar vardır; hayvanca hazlar ile entellektüel incelikler birbirine karışmaktadır. Flaubert bazan çok iğrenç olabilen bu özel tür sapıklığa bakmakla kalmaz, onu ilgi de duyarak anlamaya çalışır. Nihayet konu Flaubert'in muhayyileye dayalı eserlerinin bir nüvesi haline gelir. Flaubert'in bütün yazılarında zıd çiftler boy gösterir .- ete karşı ruh, Salome'ye karşı Aziz Yuhanna, Salammbö'ya karşı Aziz Antuvan. Flaubert'in Doğu'da gördükleri (yani bilgi ile cinsel nazların iççeliği) gördüğü eğitimi de hesaba katarsak, bu kategorileri kuvvetle doğrulamaktadır. (103) Yukarı Mısır'da Mısır san'atına, onun inceliğine ve apaçık şehvaniliğine bakakalır: "Yahu bu resimler o çağlarda da var mıydı" Doğu'nun "istifhamdan çok daha fazla cevapla" yüklü olduğu şu sözlerden anlaşılıyor:

"Anne, bana Doğu'nun beni hayâl kırıklığına uğratıp uğratmadığını soruyorsun. Hayır, tam zannettiğim gibi çıktı. Ayrıca, benim anlayışımın ne kadar dar kaldığını da gördüm. Kafamda muğlak olan herşeyi burada açık ve seçik olarak görüyorum. Zanların yerini kanılar alıyor, o kadar ki bazan düş mü görüyorum diye düşünüyorum." (104)

Flaubert'in çalışması o kadar karmaşık, o kadar geniştir ki, onun Doğu ile ilgili eserleri konusundaki her söz kabataslak ve natamam olacaktır. Ancak, diğer Şark yazarlarının eserlerine de bakarak Flaubert'in Oryantalizminin ana hatları çıkarılabilir. Samimi şahsi notlar (mektuplar, gezi notları ve hatıra defterine yazılanlar) ile formel estetik yazılar (hikâye ve romanlar] arasında ayırım yapacak olsak bile, yine de Flaubert'in Doğu^ perspektifinin kaynağının Güneyde ve Doğu'da aranan bir "görüş alternatifi" olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise şudur: "Fransız manzaralarının griliğine karşı pasparlak renkler. Ruhsuz, bir rutin yerine heyecan verici sahneler, gözü yoran alışılmış şeyler yerine esrarengiz, esrarı çözülmemiş şeyler." (105)

Ama Doğu'ya gidince Flaubert onu berbat ve tükenmiş bir halde bulur. Onun için, Oryantalizmin her türü gibi Flaubert'inki de "canlandırmayı" hedef almıştır Doğu'yu canlandırmak zorundadır, onu kendisi için ve okuyucuları için hayata iade etmek zorundadır ve bunu gerçekleştirecek olan, (kitaplardan ve mahallinden) öğrendiği şeyler ile kullandığı dildir. Doğu konulu romanlarında da tarihi ve münevverâne bir "yeniden kurma" çabası vardır. Salammbö'daki Kartaca ile, Aziz Antuvan'ın hayâl gücünün ona çektirdikleri, Flaubert'in Doğu'nun dini, savaşçılığı, ibadeti ve toplumu hakkındaki (çoğunlukla Batı kaynaklı) okumalarının sonucudur...

Formel estetik çalışmanın muhafaza ettiği şey (Flaubert'in acaip okumalarına ve eleştirici tashihlerine işaret edişinin ötesinde) Doğu gezisi anılarıdır. "Bize İntikal Edenler Kitaplığına göre, Oryantalist "çok gezip çok görmüş bir insanadır. (106) Ne var ki birçok gezginin tersine Flaubert gezilerini dahice değerlendirmiştir. Başından geçenleri genellikle tiyatro şeklinde verir. Yalnızca neyi gördüğü ile ilgilenmez, Renan gibi, nasıl gördüğü ile, (bazan korkunç fakat her zaman cazip olan) Doğu'nun "kendisini ona nasıl gösterdiği" ile ilgilenir. Flaubert Doğu'nun en iyi seyircisidir .-

“Kasr El Ayni hastanesindeyiz. Bakımı iyi. Cailud Bey yaptırmış, etkisi hâlâ sürüyor. Hepsi frengili; Ab-bas'ın koğuşunda birçoğunda hastalık kaim bağırsak ağzında görülüyor. Doktor işareti çakar çakmaz, hepsi yataklarında doğrulup uçurları çözüyorlar (sanki talimdeyiz.), arkalarını dönerek kalın bağırsak çıkışını elleri ile açıp doktorun yarayı iyice görmesini temine çalışıyorlar. Acaip fizyolojik özellikler, örneğin birisinin bağırsağında kıl türemiş] Yaşlı bir adamın tenasül organının derisi yok... Kokudan midem kalktı, büzüldüm. Bir kemik hastası: eller yamuk, tırnaklar pençe gibi uzamış; gövdesinin kemiklerini teker teker saymak mümkün' Korkunç derecede zayıf ve alnında, boynunda cüzzam işaretleri..

“Kadavra odası: Masanın üstünde karnı kesilerek açılmış bir Arap; güzelim siyah saçlar...” (107)

Hastalık ve hastalığın canlı tasvirleri Flaubert'in romanlarında mükerrer bir temadır. Flaubert konuyu klinik bir tiyatrodan, imişiz gibi işler. Örneğin ölümlerin kesilip biçilmesine, güzelliğe duyduğu ilgi bize Salam-bö'da son sahneyi, Mâtho'nun ölüme gidişini hatırlatır. Bu sahnelerde, tepki yahut sempati yoktur, ikinci plândadır.

Flaubert'in Doğu gezilerinin en heyecanlı anları Küçük Hanım ile ilgilidir. Küçük Hanım onun Vadi Halfada karşısına çıkan bir dansöz-konsomatristir. Flaubert Lane'in eserinde “alimelerden” ve “havaiiar-dan” yani kadın ve erkek dansçılardan bahis edildiğini görmüştür. Yalnız o, “alime” kelimesinin kaderin hangi cilvesi sonucu “dansöz” mânâsını kazandığını acı acı düşünmüş ve bu düşünüşten zevk de almıştır. (“Zafer” adlı romanda Joseph Conrad Flaubert'in izinde* n giderek müzisyen, kadına Alime adını vermiş, onu erkek kahramanın, Aksel'in karşısına son derece güzel ve tehlikeli birisi olarak dikmiştir.) Alime Arapça'da “bilgili kadın” demektir. 18. yüzyılın tutucu Mısır toplumunda çok güzel şiir söyleyen kadınlara verilen isimdir. Oysa 19. yüzyılın ortalarında bu çeşit dansöz fahişenin lonca tarafından verilen ismi olmaya başladı. Küçük Hanım da bunlardan biridir ve Flaubert önce onun atraksiyonu olan “An” dansını izler. Sonra, da geceyi birlikte geçirirler. Herhalde akıllı dişiliği, hassaslıkları ve (Flaubert öyle diyor) eğitimsizliği ile bu kadın Flaubert'in romanlarının tipik dişi kahramanıdır. Onun onda özellikle bulduğu şey, “Küçük Hanım'ın aşırı taleplerinin olmayışdır.” Yalnız “güzel kokulu teninde tahtakuruları bulunabilmektedir.” Seyahatinin bitiminde arkadaşı Louise Colet'ye şunları yazıyor .-

“Doğulu kadın bir makina. Bir erkek ile başka bir erkek arasında hiç fark gözetmiyor.” Küçük Hanım'ın bitmek bilmeyen şehveti Flaubert'in zihnini allak-bul-lak ediyor ve onun bu hali bize “Duygusal Eğitim” adlı bölümün sonunda Deslauriers ile Fredderic Moreau arasındaki ilişkiyi hatırlatıyor:

“Bana gelince, beni uyku tutmuyor. Bu güzel yaratığın mışıl mışıl uyuyuşunu seyrediyorum. Horluyor, kolum başının altında yastık; kolyesini parmağıma sanıyorum. Uzun, upuzun bir düş bu gece... Kalmamın sebebi de bu. Paris batakhanelerindeki gecelerimi düşünüyorum da... Aklıma bir sürü şey geliyor. Bir de onu düşünüyorum: Dansedişini, tek kelimesini bile anlamadığım o şarkıları söyleyişini.” (108)

Flaubert'in duyuş ve düşünüşü için Doğulu kadın bulunmaz bir fırsattır. Kendine yeterliği, duygusal vurdumduymazlığı Flaubert'e son derece cazip gelmektedir. Kollarında tutarken hayallere daldığı şey, kadından ziyade çarpıcı ve dilsiz bir dişidir. Küçük Hanım Flaubert'in Salammbö'sunun, Saiome'sinin ve Aziz An-tuvan'a çile çektiren diğer bütün kadınların prototipidir. Herhalde (dili olsaydı eğer) Hz. Süleyman'ın huzurunda “Arı” dansı yapan Seba Kraliçesi gibi o da şöyle diyecekti: “Ben bir kadın, değil, bir dünyayım.” (109) Başka bir açıdan Küçük Hanım, doğurganlığı sembolize etmektedir. Bitmek bilmeyen bir dişiliğe sahip bu kadının Nü kıyısındaki evi, “Salamboö”da, Omnifeconde (Doğurgan) diye tavsif edilen

tanrıçanın (Tanit'in) peçesinin saklı olduğu evin çok benzeri bir mevkidedir. (110) Bütün dişiliğine rağmen Küçük Hanım da, Tanit, Salome ve Saiaimbö gibi, kısır kalmaya mahkûmdur. Küçük Hanım ve onun içinde yaşadığı Doğu, Flaubert'in dertlerini depreştirir .-

“Müziğimiz zengin, hayatımız renkli, imkânlarımız geniş Belki tarihin hiçbir devresinde bilinmediği kadar işve ve oyun biliyoruz Ama öz eksik Meselenin özünü kaçırıyoruz Yazıyoruz, geziyoruz, ama ne? Bomboş alimiz, arkeologuz, tarihçi, doktor, ayakkabıcıyız, zevk sahibi insanlarız Ne faydası var Öz nerede, kalp nerede, cevher nerede? Nereden, nereye gidiyoruz? Öpüyoruz, okşuyoruz, ağzımızla burnumuzla bin türlü oyun deniyoruz. Ama asıl iş bu değil ki Asıl iş, çocuk” (111)

Heyecânlandırıcı olsun, hayâl kinci olsun, Flaubert'in Doğu hatıralarının hepsi bir eşitlik taşır: Doğu eşittir seks Flaubert bunu yaparken sadece Doğu'ya. bakan Batılıların bir çoğunun kafalarından eksik olmamış bir motifi gündeme getirmiştir. Gerçi Flaubert'in özel dehasının bu motifi zenginleştirdiği düşünülebilir, ama motif aynı motiftir, asla. değişmez. Bu düşünülecek bir konudur: Acaba Doğu neden yalnızca doğurganlığı değil de ayrıca şehveti ve sonsuz bedeni arzuyu da barındırmaktadır? Maalesef ben bu sıkça tekrarlanan konuyu tahlil etmeyeceğim. Sadece şu kadarını söyleyebiliriz: Bu durum Oryantalistlerde karmaşık tepkilere sebep olmakta, hattâ bazan “korkutucu bir keşf-i nefis” ile sonuçlanmaktadır. Flaubert buna iyi bir örnektir.

Doğu onu kendi insani ve teknik imkânları ile baş-başa bıraktı. Küçük Hanım kendisine karşı ne kadar kayıtsız ise, Doğu da öyle idi. Hayat akıp giderken, La-ne gibi o hayatı seyreden Flaubert, kendisinde o hayata iştirak gücünü de, isteğini de (bu isteksizlik kendisinden kaynaklanıyordu) bulamadı.. Eh, ama bu Flaubert'in eski derdi idi. Doğu'ya gitmezden önce vardı, gittikten sonra da baki idi. Bu zaafını dile getiren Flaubert, çarenin (özellikle “Aziz Antuvan'ın Çileleri” gibi eserlerde) Doğu'da yaşamak yerine Doğu'yu yazmakta olduğunu da belirtiyor. Gerçekten, Aziz Antuvan nedir ki? Gerçekleri, kendisinden biraz uzakta, hayli ayartıcı da bulduğu kitaplarda, manzara ve gösterilerde gören birisi Miehel Foucault'nun da dediği gibi Flaubert'in gördüğü muazzam öğrenim, tiyatro vari, harikulade bir kitaplık gibi bu münzevinin gözleri önünde açılmaktadır. (112) Flaubert'in hafızasının bir köşesinde bu resmi geçitten geriye Kasr El Ayni Hastanesi (firengililerin talimgahı ile Küçük Hanım'ın dansı da kalmıştır. Ancak daha önemli olan şudur: Aziz Antuvan cinsel nazları aramaya başlamış bir müzmin bekârdır. Her türlü tehlikeli, ayartıcı hâle karşı koyduktan sonra, birden karşısına tabiatın üretici süreçleri çıkmıştır; hayamı doğuşunu (doğuran bir kadını) görmüş, böyle bir manzaraya tahammülü olmadığını da bu arada keşfetmiştir. Çılgın gibidir. Bu sahneyi bizim de herhalde alaycı bir biçimde ele almamız gerekiyor. Bunun sonucunda onun eline geçen, her yanını saran bir tutkudur: Cisim kesbetmek, “hayat olmak”, ama bu arzunun gerçekleşmesi konusu ayırıcıdır, o konuda bir şey söyleyemiyoruz...

Zihinsel uyanıklığına, ve büyük kavrama yeteneğine rağmen, Flaubert Doğu'da iki şey hissetmiştir: (1) “Ne kadar ayrıntıya düşersen, mevcudu o kadar az kavrarsın, (2) Parçalar kendiliğinden yerlerine otururlar.” (113) Bu hâl belki “temaşaya lâayık” bir form oluşturmaktadır, ama Batılının iştirakinin tam olmasını da engellemektedir. Belli bir düzeyde bu Flaubert için şahsi bir tahdittir ve kendisinin bu tahdidi yok etmek için ne gibi yollara başvurmuş olduğuna da bir miktar değinmiş bulunuyoruz. Daha genel bir düzeyde ise, bu “epistemoloji (bilgibirikim) sorunudur” ve Oryantalizmin varoluş nedeni de budur. Flaubert Doğu gezisinin bir noktasında epistemolojik sorunun ne ile sonuçlanabileceğini düşünüyor. Diyor ki, “eğer üslûp ve zekâ olmazsa, insan aklı arkeolojide yok olup gider.” Bundan kastı, Doğunun komik klişelerle dolu bir kitaplık haline getirilerek izole edilmesidir, ki söz konusu klişelerin bazıları ile “Bize İntikal Edenlerin Lûgatçesi”nde alay eder. Böyle bir tutum,

“dünyayı okul, öğretmenleri diktatör yapar, herkesi üniformaya sokar. (114) Flaubert kendi tavrını, Doğu hakkındaki , okumalarını ve Doğu'daki tecrübelerini tabi:, tuttuğu tahlili, (bu empoze disiplinle kıyaslıyor ve) tercihe şayan buluyor. Hiç olmazsa bu mülâhazalar kopuk değildir ve bir basireti, bir hayâl gücünü yansıtmaktadırlar. Cilt cilt arkeolojik kitaplarda ise, “bilgi” hariç herşey dışarı atılmıştır...

Diğer romancılardan ayrı olarak Flaubert organize bilginin olduğunu biliyordu, onun ürünlerine ve sonuçlarına aşına idi -. Bu ürünler zavallı Bouvard ile zavallı Pecuchet'nin tecrübesinde âyân-beyandır, ama kendilerini “Bize İntikal Edenler Kitaplığı”ndaki kalıplara sokmak isteyen Oryantalistler de az komik değildirler. Bu yüzden insan ya zekâ ve üslûp ile dünyayı yeniden inşa etmeli, ya da onu gayrişahsi akademik usuller muvacehesinde kopye yoluna gitmelidir. Her iki halde de namuslu bir yargı ortaya çıkacaktır: Doğu apayrı bir alemdir, bizim kendi dünyamızdan, kendi duygularımızdan, düşünüş, ünsiyet ve değerlerimizden uzaktır...

Fiaubert'in bütün romanlarında Doğu'yu bir şey simgeler: Cinsel fantazilerle günlük gerçeklerden kaçış. Emma Bovary ve Frederic Moreau hırgürle geçen zengin yaşamlarında biraz heyecan arzu etmektedirler ve nihayet farkına vardıkları gizli istekler kitaplarla kendilerine sunulmaktadır.- harem, prensesler, prensler, köleler, peçeler, danseden erkekler, dansözler, şerbetler ve yağlar, vs., vs... Bu liste yabancı gelmiyorsa sebebi bize Fiaubert'in yaptığı geziyi ve tutkularını hatırlatması değildir; bir kere daha Doğu'nun şehvetle özdeşleştirilişidir. 19. yüzyılda gittikçe zenginleşen Avrupa'da seks hayatı sayılır bir derecede müesseseseleşmiş durumdaydı. Bir yanda, “hür seks” diye bir şey yoktu; öte yanda, toplumda seks, (ayrıntıları hayli karışık) hukuki, ahlâki, hatta siyasi ve ekonomik sorumluluklar getiriyordu. İşte Doğu, müstemlekelerin iktisadi faydaları yanında aynı zamanda “haylaz evlatların, suçluların, fakirlerin ve diğer istenmeyenlerin gönderildiği yer oluşları gibi”, ikinci bir fayda sağlayacaktı: Avrupalı, vatanında tatmin edemediği şehvetini orada tatmin edecekti. 1800'den sonra Doğu gezisine çıkan yahut Doğu konusunda yazı yazan hiçbir Batılı yazar, kendini bu arayışın dışında tutmadı. Flaubert, Nerval, 'Pis Dick' (Burton) ve Lane yalnızca bunların en meşhur olanlarıdır. 20. yüzyıldan örnek verecek olursak Gide'i, Conrad'ı, Maugham'ı ve düzinelerle başka yazarları sayabiliriz. (Sanırım haklı olarak) aradıkları şey, değişik türden (daha hür, daha az suçluluk hissi ile yüklü) bir cinsel hayat idi. Ama böyle bir arayış bile, yeterli sayıda insan o yola girince, öğrenimin kendisi gibi düzenlemeye tabi oluyordu. Geçen zamanla, “Doğu Usûlü seks”, kitle kültüründeki herhangi diğer mal gibi Standard bir meta haline geldi. Artık (üstelik Doğu'ya gitmeksizin) okuyucular ve yazarlar ona sahip olabiliyorlardı...

19. yüzyılın ortalarında İngiltere ve Avrupa kadar Fransa da, Flaubert'in korktuğu türden bir bilgi endüstrisine sahipti. Basılan kitapların sayısı bellisizdi; bir de bunları yayan organlar çoğalmıştı ve her yerde bunlardan bir tane vardı. Bilim ve bilgi tarihçilerinin belirttikleri gibi, ondokuzuncu yüzyılda bilim ve öğrenimde meydana gelen teşkilatlanma şümüllü ve hızlı idi. Araştırma muntazam bir faaliyet haline geldi; bilgi mübadelesi intizama girerken, aynı zamanda hangi konuların hangi cephelerinin araştırılacağı ve araştırmaların sonuçları konusunda da mutabakat hasıl oldu. (115) Doğu çalışmalarına hizmet eden materyal sahnenin bir bölümünü oluşturuyordu ve muhakkak Flaubert “herkesi üniformaya sokmaktan” bahsederken, bu da onun aklının bir köşesindedir. Bir Oryantalist artık kaabiliyetli ve heves dolu bir amatör değildi; öyle olması, bilim adamı olması keyfiyetine zarar verecektir. Oryantalist üniversitede bu konuda öğrenim görmüş kişi idi. (1850'ye gelindiğinde Avrupa'nın belli başlı bütün üniversitelerinde şu ya da bu Oryantalist mevzu müfredata, muhakkak surette dahildi). Ayrıca bu kişiye “arka-çıkacak” birisi (örneğin, Asya Cemiyeti, Coğrafya Cemiyeti yahut Devlet) lâzımdı ki seyahatini iinanse etsin. Ve nihayet, itibar sahibi bir yayıncı

gerekiyordu, (örneğin, Bilimsel Araştırma Cemiyeti, Doğu Tercüme Cemiyeti, vb.) bir şey daha kayda değer: İster Oryantalist lonca bakımından, ister âvâm bakımından olsun, inamlırlık demek, yazarın ismi (şahadetı, sübjektıf izlenımlerı) demek değıldı, kitabın üstündekı mühürler demektı...

Azınlık Menfaatlerı

Doğu'ya ait Meselelerin giderek daha katı kurallara bağlanmasına paralel olarak, Kuvvetlerin (Süper Güçlerin yani Avrupa İmparatorluklarının) Doğu'ya özellikle Doğu Akdeniz'e verdıkları önem de artıyordu. 1806'da Osmanlı İmparatorluğu ile İngiliz İmparatorluğu arasında imzalanan Çanak Muahedesı'nden itibaren, Doğu Akdeniz Avrupa'nın kâbusu olmuştı. İngiltere'nin Doğu'daki menfaatlerı Fransa'nınkinden daha muazzamdı; ama diğerlerini de unutmayalım: Rusya 1868'de Semerkand ve Buhara'yı alıyor ve Hazar Hattı'nı inşaıya devam edıyordu. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile Almanlar da Doğu'ya göz dikenler arasında idiler. Yalnız Fransa'nın Kuzey Afrika'ya karşı gırıştiğı harekât, onun İslâm Dünyası ile olan ilişkilerinin tamamını yansıtmaz. 1860'da Lübnan'da, (La-martine ve Nerval'in haber verdıkları) Maruni-Dürzi çatışması patlak verdiğinde, Fransa Hristiyanları, İngilizler ise Dürzileri tuttu. Çünkü Avrupa'nın Doğu sıyasetı “ekalliyetler” konusu üzerinde durmaktaydı. Büyük Güçlerin her birı azınlıkların menfaatlerinin koruyucusu ve onların kurtarıcısı olarak kendisini görüyor, Yahudileri, Yunanlıları, Ortodoks Rusları, Dürzileri, Kafkasyalıları, Ermenileri, Kürtleri, küçük bazı Hristiyan mezhep efradını temsil ettiğini ileri sürüyordu. Avrupalı güçler bunu yaparken duruma bakıp iç-güdüleriyle hareket ettikleri gibi, mufassal plânlar da yapmaktaydılar.

Bütün bunları bir nosyonu ayakta tutmak için yazıyorum: Bu da 19. yüzyılın ikinci yarısında gerek bir ilmi bahis mevzuu, gerekse toprak parçası olarak Doğu'yu saran kat-be-kat, “katmerleşmiş” menfaatler, resmi öğrenim ve kurumsal baskılardır. En zararsız seyahat kitabı bile (ki 1850'den sonra yüzlercesi yazılmıştır) (116) avamdaki Doğu bilincine katkıda bulunmuştur. Doğu'yu gezen turist bireylerin (aralarında bazı Amerikalılar, bu arada Mark Twain ve Her-man Meiville de vardır) (117) zevkleri, değişik işleri ve şahadet ettikleri konular, çok kalın bir çizgi ile âlimlerin, misyonerlerin, hükümet görevlilerinin ve diğer uzman müşahitlerin selâhiyetli raporlarından ayrılmaktadır. Söz konusu ayırım çizgisi Flaubert'in zihninde de vardı. (Birçok kişi Doğu'yu yalnızca edebi bakımdan değerlendirmeyi düşünecek kadar masum değıldı...)

İngiliz yazarlar Doğu seyahatlerini Fransız yazarlara nisbetle çok daha önemsiyorlardı. Değişmez menzil Hindistan'dı ve Akdeniz ile Hindistan arasındaki saha hayli önem kesbediyordu. Byron ile Scott Yakın Şark'a sıyasi bir gözlükle bakıyorlardı ve Avrupa ile “; Doğu arasındaki ilişkiler konusunda bayii savaşıcı bir tutum içindeydiler, galiba başka çare görmüyorlardı. Scott'un kendine has tarih anlayışı, “Tılsımı” Haçlı iş- , gali altındaki Filistin dekorunda; “Paris'li Kont Robert'i” ise il. yüzyıl Bizans dekorunda yazmaya elverirken, aynı anda Süper Güçlerin dış politikaları konusunu işlemeye de elveriyordu. Disraeli'nin “Tancred”inin başarısız olmasının sebebi yazarın Doğu Po-litikası ve İngiltere'nin menfaatlerı konusunda aşın hassas oluşudur. Tancred çok akıllıca bir hareketle Kudüs'e erken gider. Bunun üzerine Disraeli Lübnan'lı bir aşiret reisinin Dürzileri, Müslümanları, Yahudileri ve Avrupalıları kendi menfaatine nasıl kullandığını anlatmaya koyulur. Romanın ; sonuna gelindiğinde Tancred için “hac” diye bir gaye kalmamıştır. Çünkü Disraeli'nin Somut anlayışı bu konuda imkân bırakılmaz. Doğu'yu hiç görmemiş olan George Eliot'ın (yani Mary Ann Evans'in) “Daniel Deronda”smda da bir hac vardır ama ikide bir İngiliz gerçeklerinin Doğu projesini nasıl etkilediğinin anlatımına girilir...

İngiliz yazarının Doğu meselesi özellikle üslûpla ilgili olabilir. (Örneğin, Fitz GeraJd'ın “Rubâiyât”ı, Morier'in “İsfahan'lı Hacı Baha'nın Serüvenleri.”) Ama öyle bir endişe söz konusu olmadığı vakit, yazar bir çok şekilde kendi hevâ ve hevesine karşı koyacaktır. İngiliz edebiyatında Chateaubriand'a, Lamartine'e, Ner-val ve Flaubert'e tekabül eden hiç bir şey yoktur. La- ne'e tekabül eden Sacy ve Renan ise yaptıkları şey konusunda (yani gerçeği olduğu gibi yazmıyorlardı) ondan çokJ daha bilinçliydi. Kinglake'in “Eothen” (1844) ve Burton'un “Mekke ve Medine Ziyareti” (1855- 1856) gezi programı gibi yazılardır, hayli yavandılar. Sanki anlatılan bir serüven değil, Doğu'da bir Pazar yerinde alışveriş. Kinglake'in “Eothen”ı haksız bir şöhret sahibidir ve ırkçı abartmalarla, İngiliz için Doğu'nun ne demek olabileceği konusunda belli belirsiz sözlerle doludur. Onun bu kitapta söylemek istediği gûyâ şudur: “Doğu'yu görmek, kişinin şahsiyetini bulmasında hüviyetini kazanmasında yardımcıdır.” Ama galiba olan böyle bir şey değil de, antisemitizm, yabancılara kâfşı nefret ve diğer ırkların küçümsenmesi gibi tavırların pekişmesidir.. Örneğin bize şu söyleniyor: 1001 Gece Masalları ölü Arap dimağının eseri olamaz”

Kinglake pişkin bir tavırla Doğu dili bilmediğini söylüyor. Sonra da Doğu hakkında, onun kültürü, zihniyeti ve toplumu hakkında olur olmaz her lâfı ediyor, ileri geri konuşuyor. Tabii tavırları tamamen kendisine ait değil, ama bir şey ilginç: Doğu'yu görmenin insanın Doğu hakkındaki görüşlerini bu kadar az et-kileyişi... O, Doğu'yu görmenin peşinde değildir. Doğu nedir ki? Kupkuru, öpöü. Bedeni ölü, beyni ölü. Kinglake'in gayesi kendini yenilemek ve Doğu'yu yeniden kurmaktır. Karşısına çıkan herkes ve herşey, onun bir inancını pekiştirmektedir. Doğuluları idare etmenin en iyi yolu onları korkutmaktır. Eh, korkutmanın en iyi vasıtası da hükümrân Batı egosudur. Çöl yolundan ve tek başına Süveyş'e doğru ilerlerken, güç ve kudreti ile iftihar eder, memnurluk duyar: “Afrika'nın çölündeydim ve kendi hayatıma kendim, âmirdim.” (118) Yani Doğu neye yarıyor? Kinglake'in kendi hayatının âmiri olmasına Lamartine gibi, Kinglake de kendi üstün bilincinin, ait olduğu milletin bilincinden kaynaklandığını söylüyor. Yalnız İngiltere Doğu'ya yerleşmeye Fransa'dan daha çok namzettir. Flaubert bunu haber veriyor ;

“Bana öyle geliyor ki İngiltere kısa bir süre içinde Mısır'a hakim olacak. Başka bir ihtimal göremiyorum, Baksana Aden körfezi İngiliz birlikleriyle dolu, kırmızı ceketliler Süveyş'i geçip güneşli bir sabah vakti Kahire'ye varacaklar. Haber Fransa'ya iki hafta sonra ulaşacak ve herkes pek hayret edecek Kehanetimi hatırlayın: Avrupa'da kargaşa başgösterir göstermez İngiltere Mısır'ı alacak, Rusya İstanbul'u alacak, biz de herhalde Suriye'de katliama uğrayacağız” (119)

Kinglake'in görüşleri önce kendisini över ama Doğu üzerinde umumi ve ulusal bir iradenin de ifadesidir. O, bu iradenin ifadesinde âmir değil memurdur. Yazılarında kendisinin yeni bir Doğu görüşü oluşması yolunda çaba sarfettiğine dair en ufak bir ize rastlamıyoruz. Ne bilgisi ne şahsiyeti buna müsait değildir ve işte Burton ile aralarındaki fark budur. Ric-hard Burton gerçek bir seyyah, bir maceracı idi. Bilim adamı olarak da Avrupa'daki herhangi bir akademik Oryantalist ile aşık atabiliyordu; şahsiyet olarak da, kendisi âlimler arasında bir harp olması gerektiği inancımdı. Burton'un yazdığı herşey kendisi ile (Avrupa'yı ve Avrupa'nın bilimi isimsizlik ve bilimsellik çerçevesinde yöneten) âlimler arasındaki harbin izlerini taşır. Özellikle “1001 Gece Mas alları” nın önsözünde âlimlere karşı duyularını açıksözlülükle dile getirir. Galiba o bu yarışmadan zevk almaktadır.

Profesyonel bilim adamlarından daha fazla bildiğini, ayrıntılar konusunda üstün olduğu gibi, eldeki materyali onlardan daha akılcıca bir şekilde işleyebileceğini iddia eder.

Daha önce dediğim gibi, Burton ün şahsi deneyimine bağlı eseri Oryantalist janr bakımından Lane ile Fransız yazajlar arasında ortada bir yer işgal eder. Onun Doğu hatıraları hac

nosyonu taşır. “Medyan Ziyareti” adlı eserinde ise dini, siyasi ve iktisadi konular yer alır. O eserinin kahramanıdır ve bir yandan (Fransız yazarlar gibi) fantaziye yaşarken, dan (Lane gibi) soğukkanlı bir biçimde Doğu toplumunu, Doğu'nun örf, âdet, gelenek ve göreneklerini nakleder. Thomas Assad “Victorya Çağının Gezinleri: Burton, Blunt ve Doughty” adlı eserinde Burton'u bireysel kaygularla gezi yapanların ilki sayıyor, (ikinci Blunt, üçüncü Doughty'dir.) Assad bu yazarların eserleri ile diğerleri arasında ton ve zekâ açısından mesafe görüyor. Bu üç yazarla, kıyaslanan yazarlar ve eserleri şunlardır-. (1) Austen Layard, “Ninova ve Babil Harabeleri”, 1851, (2) Eliot Warburton, “Hilâl ve Haç”, 1844. (3) Robert Curzon, “Doğu Akdeniz Manastırları”, 1849. Ben Thomas Assad'ın listesine bir eser ekleyeceğim: (4) Thackeray, “Cornhill'den Kahire'ye” 1845. (120)

Burton'un mirası bireyciliğin ötesindedir, o aynı zamanda İngiltere'nin Doğu'daki mevcudiyeti ile iftihar eden bir İngiliz, milliyetçisidir. Assad ilginç bir gözlemde bulunuyor: Araplara duyduğu bütün sempatiye rağmen, Burton emperyalisttir. İki gözlemde daha bulunmak gerekir: (1) Burton'a göre kendisi isyankârdır. (Kraliçe Victoria'nın ahlâki düsturlarına başkaldırmıştır.) (2) O Doğu'da bir otorite olmayı ummaktadır. İlginç olan onda bu iki zıt saikin birlikte barınabilişidir...

Sorun nihayet bir bilgi sorununa dönüşmektedir. Onun içindir ki, “Oryantalist Kurumlar: Eski ve Yeni” başlıklı, 19. yüzyılı kapsayan bu bölümü Burton'un Oryantalizmi ile bitiriyoruz. Burton gezdiği yerlerde hayatı yerli ahali ile paylaştığına inanmaktaydı. O, T.E. Lawrence'den çok daha iyi “Doğulu” olmuştur; yalnızca Arapça'yı mükemmel bir biçimde konuşmakla kalmıyordu,- İslâm'ı anlayabıyor, anlatabiliyor ve “Hintli Müslüman Doktor” hüviyetiyle Mekke'ye girebiliyordu. Ama bence Burton'un en önemli özelliği, onun toplum içindeki insan yaşamının ne derece kurallara bağlı olduğu konusunda içgüdüsel bir kavrayışa sahip oluşuydu. Yazdığı her satırda bir bilinç hakimdir: Genellikle Doğu ve özellikle İslâm, bilgi, davranış ve inanış sistemleridir ve Doğulu yahut Müslüman olmak demek belirli şeyleri belirli biçimlerde bilmek demektir. Tabii ayrıca, bütün bunlar tarihe, coğrafyaya ve toplumun kendine has şartlan içinde değişimine de bağlıdır. Burton anlatırken bunları bildiği de bize malûm oluyor. Arapça'yı ve İslâm'ı çek iyi bilmeyen hiç kimse Mekke ve Medine ziyareti gibi bir konuda bu kadar ileri gidemezdi. Onun seyahatinde biz, muhatabının bilgi ve davranış sistemlerini hazmetmiş bir “yabancı bilincin” pazarlık yolu ile ilerleyişine şahit olmaktadır. Burton, bir Doğulu gibi yaşayabilecek derecede kendisini Batı'nın iplerinden kurtarabilmiştir. Eserinin her noktasında onun yeni bir güçlüğün üstesinden geldiğini görüyoruz. Bunu yapabiliyorsa sebebi kâfi derecede bilgi sahibi oluşudur...

Burton'da Doğu hakkında yazı yazarların hiç birinde görmediğimiz bir şeyi görüyoruz: Doğulular hakkındaki genellemeler bilginin, tecrübenin, görgünün ve bihakkın verilmiş hükümlerin sonucudur. Örneğin Burton Arap'ın “Keyif” inden bahsederken, yahut (herhalde Macaulay'in sathi hükümlerini tekzib için) Doğulun nasıl eğitileceğinden bahsederken (121) durum budur. Tabii Burton'un bir muradı daha vardır o da ifadesini bulmaktadır: Doğu'nun karmaşıklıklarına faik ve hakim olmak ister “Ziyaret”de, ister “1001 Gece” tercümesinde olsun, (tercüme için yazdığı “Son Söz”ü de unutmayalım) (122) Burton kargaşa içindeki başıboş Doğu bilimi karşısında kazandığı zaferden, ona kendi yaptığı çalışmalarla hâkim oluşundan bahseder gibidir. Kısacası Burton'un yazılarında da Doğu bize doğrudan doğruya ulaşmıyor. Burton'un bilimsel (ve ekseriya şehveti gündeme getiren) müdahaleleri buna engel oluyor ve bu müdahaleler bize onun Doğu hayatına “yazacağı eser hatırı için” hâkim olduğu cihetini hatırlatıyor. İşte bu hakikat (“Ziyaretin” hakikati budur) Burton'un bilincini Doğu'ya hâkimiyet mevkiinde sabit kılıyor. O mevkide mecburen bir şahıs olarak Burton İmparatorluğun şahsiyeti ile, kurallarla, kodlarla ve katı epistemoiojik alışkanlıklarla muhatap oluyor. Şimdi Burton “Ziyaret”de bize “Mısır kazanılması gereken bir hazinedir.”

yahut “Haliç bile Avrupa için bu derece büyük bir ödül değildir” (123) derken, Avrupa'nın ihtiraslarına sözcülük etmektedir...

Burton'un iki sesinin tek ses haline gelişi, bir seyin, “imparatorluk ajanı olan Oryantalistlerin” haberçisidir. Bunlardan bazıları şunlardır: T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby, William Gifford Palgrave. Burton'un çift-başlı hedefi, bir yandan Doğu'daki ikâmetini gözlemle değerlendirirken, öte yandan kolay kolay kendi varlığını bu iş için heba etmemek tir. Neticede ikinci gaye birinciye teslim olur, çünkü | Burton'daki bilgi ancak bir Batılıda bulunabilecek türdendir, Batının (kurallar ve teamüller şeklindeki) toplum anlayışı ile koşullanmış bir bilgidir. Yani Doğu'da bir Batılı olmak, Doğu'da şuur sahibi bir Batılı olmak, Doğu'yu Batı'nın pençeleri altında görmek ve düşünmek ile kabildir. Doğu hakkında Batı'nın (yahut Avrupa'nın bilgisi demek olan Oryantalizm Avrupa'nın Doğu'ya hakimiyeti ile birleşir ve bu hakimiyet Bur- M ton'un bireyselliklerini törpüler, gölgeler..

Burton, Doğu hakkındaki insanca bilgileri, “Oryantalist arşive karşı” koruyabileceği ölçüde korumuştur. 19. yüzyılın ilmi ve hayatı yenileyici teşebbüsleri içinde (Romantik Çağ'ın ilham ettiği bütün bilimsel çahşmalar gibi) Oryantalizmin katkısı büyük olmuş tur. Bu disiplin yalnızca ilhamların getirdiği gözlem: halini aşp (Flaubert'in dediği gibi) üniversite haline gelmekle kalmamış, Burton gibi çaplı bireyleri imparatorluk kâtibi seviyesine mdirmiştir. Doğu, gezilip görülecek acaipliklerle dolu bir yer iken, âlimlerin ve imparatorluk memurlarının çalışma sahası haline geldi,

İlk Oryantalistler (Renan, Sacy ve Lane) Doğu'nun anlatımını “mizansenî” olarak gerçekleştirdiler; sonraki Oryantalistler, âlim yahut yazar olsun, sahneye sıkı sıkıya bağlı kaldılar. Daha sonra ise sahneyi yönetmek gerektiğinde, görüldü ki; “yönetim oyununda” kurumlar ve hükümetler şahıslardan daha ustadırlar.

İşte 19. yüzyılın 20. yüzyıla bıraktığı Oryantalist miras budur. Şimdi biz, mümkün olan isabet ile, 1880'ler-de Batı'nın Doğu'yu işgali ile başlayan 20. yüzyıl Oryantalizminin nasıl olup da hürriyeti ve bilimi bu kadar başarılı bir kontrol altında tuttuğuna bir bakmalıyız. Yani resmi kalıplar içinde kendini sürekli olarak üreten bir sistem haline getirilişine...

Kucaklarında çocuklarını
tutarcasma mabutlarını
kucaklıyor gibiydiler.

Gustave Plaubert,

“Aziz Antuanm Çileleri”.

Dünya'nın ele geçirilmesi, yâni derisi bizimkinden kara yahut bumu bizimkinden farklı insanların elinden alınması, iyice bakılırsa kabak tadı verecek birşeydir. Onu güzel gösteren yalnızca o fikirdir. Onun “temelindeki fikirdir.” Duygusal bir aldatmaca değil, bir fikir ve o fikre karşı beslenen inanç; yâni huzurunda secde edilecek, kendisine kurbanlar sunulacak birşe-yin ihdas edilişi...

Joseph Conrad, “Kalbin Karanlıkları”

GÜNÜMÜZDE ORYANTALİZM

I — ÖRTÜLÜ VE AÇIK ORYANTALİZM

Birinci Bölüm'de Oryantalizmin düşünüş ve faaliyet olarak neleri kapsadığını anlatmaya çalıştım. Bunu yaparken de imtiyazlı örnekler olarak, Yakın Doğu ile, İslâm ve Araplarla

(doğrudan yahut dolaylı) ilişkileri içinde İngilizlerden ve Fransızlardan bahsettim. Ben onların bu deneyimlerinde Doğu ile Batı arasında yakın, son derece yakm bir temas, zengin bir alâka görmekteyim. Onların deneyimleri daha kapsamlı bir Doğu-Batı (yahut Avrupa) ilişkisinin bir cüzünü teşkil eder ama galiba Oryantalizme en fazla etki eden husus, Doğu ile karşılaşan Batılılar'da daima bir “çatışma” hissinin olmasıdır. Doğu-Batı derken orada bir sınırın tahayyül edilmesi, Batı'ya (çeşitli derecelerde) “üstünlük ve kuvvetin”, Doğu'ya ise “zaafın” atfolunması, yapılan kapsamlı çalışmalar, Doğu'nun özellikleri diye belirlenen özellikler,- Bütün bunlar Doğu ile Batı arasında iradi bir “coğrafi ayırma” sahi dük etmektedir, ki o coğrafi ayırımın sonuçlarına yüzyıllardan beri katlanılmaktadır.

İkinci Bölümde konuyu hayli dar bir çerçeveye indirdik. Burada ilgilendiğimiz şey, benim “çağdaş Oryantalizm” adını verdiğim şeyin başlangıç safhası idi, ki Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve On-dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarını da meşgul etmiştir. Çağdaş Batı'da Şarkiyat çalışmalarının kronolojik listesini vermek yerine, Oryantalist kurumların nasıl ortaya çıktıklarını, nasıl geliştiklerini 1870'e, 1880'e kadar uzanan devrede bunlara temel teşkil edebilecek fikri, kültürel ve siyasi unsurların neler olduğunu ele aldım ve inceledim. Gerçi bu noktada birçok bilim adanıl ve hayâl-gücü geniş yazar ilgi sahama giriyordu ama galiba tipik yapılar (ile onlara has ideolojik temayüller) , Oryantalizmin diğer sahalarla ilişkisi ve bu sahanın en önde gelen isimlerinin yaptıkları çalışmalar dışında bir şey veremedik.

Bu çalışma sırasında müracaat ettiğim varsayımlar şunlardır:

1 — Bana göre bilgi sahaları (hattâ en ekzantrik sanatçının çalışmaları) toplumdan, kültürel teamüllerden, hâl ve şarttan ve (okul, kütüphane, hükümet gibi) tesviye edici unsurlardan etkilenir.

2 — Bilimsel eser de, hayâl unsurunun hakim olduğu eser de “hür” değildirler; niyetçe, varsayımca, imgece sınırlıdır...

3 — Oryantalizm gibi bir “bilim sahasında” kaydedilen akademik gelişmeler objektif açıdan bizim sandığımız kadar gerçekçi değildir...

Kısacası şu ana kadar ben, (Doğu deyince Batı'da fikir olarak, nosyon yahut imge olarak olumlu ve ilginç kültürel yankılar alınmasına rağmen) Oryantalizmi insicamlı bir konu yapan zarureti (economy) anlatmaya çalıştım...

Ben varsayımlarımın tartışılmaz olduğunu söylemiyorum. Çoğumuz genellikle ilmin ve ilim adamlığının ileriye doğru gittiğini düşünürüz. Zaman geçmekte, bilgi üremekie, metodlar İslah, edilmekte ve sonrakiler evvelkilerin çalışmaları üzerinde çeşitli düzeltmelerde bulunmaktadırlar. Bir de şöyle düşünüyoruz ki, buna yaratma mitolojisi diyebiliriz: Sanatsal dehâ, orijinal bir kabiliyet yahut güçlü bir zekâ, zamanı ve mekânı aşarak Dünya'nın karşısına yeni, yepyeni bir iş ile çıkabilir. Tabii bu görüşler isabetsiz değil. Ama kültürün büyük ve orjinai bir kafaya tanıyabildiği iş imkânı asla sınırsız değildir. Ayrıca büyük kaabiliyet muhakkak kendisinden öncekilere büyük bir saygı duymakta, aynı saygıyı bilimsel birikime karşı da beslemektedir. Öncekilerin çalışmaları, bilimsel sahanın kurumsal hayatı, herhangi bir bilimsel teşebbüsün kol-lektif tabiatı: iktisadi ve sosyal şartlar bir yana, bu amiller tek başına bilim adamının yaptığı üretimin tesirini azaltmaktadır. Oryantalizmin “birikimci ve müşterek bir hüviyeti” vardır ve ne gibi kökleri olduğunu düşünürsek bu hüviyet hayli güçlüdür. Bakın Oryantalizmin nelerle ilgisi var: Geleneksel öğrenim (Klâsikler, İncil, Filoloji), kamu müesseseleri (hükümetler, şirketler, coğrafya cemiyetleri, üniversiteler) ve genel eserler (Seyahat kitapları, araştırma, fantazi kitaplar, Doğu tasvirleri). Oryantalizm açısından bunun sonucu bir tür “kabul” olmuştur. Bazı şeyler, bazı tip sözler, bazı tip

alışmalar Oryantaliste “doğru” gözükmiştir, doğru gelmiştir. Araştırmasını onlara bina etmiş sonra bundan başka yazarlar ve bilim adamları etkilenmişlerdir. Bu bakımdan Oryantalizm muntazam (yahut Oryantalize) yazış, görüş ve etütlerin bütünüdür ki, Doğu'ya lâıyk görülen zorunluluklar, perspektifler ve ideolojik ön yargıların hakimiyeti altındadır. Doğu belli şekillerde okutulmakta, araştırılmakta, yönetilmekte ve yargılanmaktadır...

O hakle Oryantalizmde görülen Doğu “bir izlenimler sistemidir” ki bunun çerçevesini çizen, sayısı hayli kabarık bir takım güçlerdir. Bu güçler, Doğu'yu Ba-tı'nın öğrenimine, bilincine ve daha sonra da İmparatorluğuna sunmuşlardır. Eğer Oryantalizmin bu tanımı okuyucuya politik geliyorsa bunun sebebi şahsi ka-naatınca Oryantalizmin kendisinin bazı politik güçlerin ve faaliyetlerin sonucu oluşudur. Oryantalizm bir tefsir ekolüdür ve kullandığı materyal, Doğu'dur, onun medeniyetleri, insanları ve mahalleridir. Oryantalizmin objektif başarıları (tercümeler, gramer kitapları, sözlükler, ölü çağların anatomisi, kısacası sayısız adanmış bilirm adamının su götürmez keşifleri) her zaman bir vak'a ile şartlıdır. O da şudur: ifadesini dilde bulan bütün gerçekler gibi Oryantalizmin gerçekleri de geçirilmektedirler ve dil nedir, dilin gerçekliği nedir ki Nietzsche'ye göre:

“Bir sürü mecaz, metonim (*) ve antropomorfizm, (**) yâni şairlerin ve hatiplerin mübalağa ile süsledikleri, abarttıkları, değıştirdikleri bir takım insani ilişkiler. Bunlar uzun bir süre kullanıldıktan sonra sağlam, kitabına uygun ve zorunlu oluyor: gerçekler işte bu “giydirmelerdir” de insanlar unutmuşlardır” (1)

Belki Nietzsche'nin bu görüşü bize biraz fazla ni-hilistçe gelecektir ama hiç olmazsa bir konuya da dikkatimizi çekecektir. Batı bilincinde Doğu bir kelimedenden ibaretti. Daha sonra geniş mânâlar, çağrışımlar ve yorumlar kazanmıştır ve bunlar Doğu'dan ziyade “o kelime etrafında türemiş olan bilimsel sahaya” ait olmuşlardır.

Oryantalizm batıda zuhur etmiş Doğu konulu pozitif bir doktrin değildir. Ayrıca (adı Oryantalist olan akademik bir uzmandan bahis açıldığında) nüfuz sahibi akademik bir gelenektir; pek çok kişi ve kurumun ilgisi konusudur. Aralarında gezginlerin, ticari müesseselerin, hükümetlerin, askerlerin, Doğu romanları okuyucularının, tabiat tarihçilerinin ve hacıların bulunduğu bu kişi ve kurumlar için Doğu, belirli yerler, insanlar ve uygarlıklar konusunda belli türden bir bilgidir. Doğu konulu tabirler giderek çoğalmış ve Avrupalıların konuşmalarında yer almıştır. Bu tabirlerin altmda Doğu'yu kapsayan bir doktrin yatmaktadır. Bu doktrin, Doğu karakteri, Doğu dikattörlüğü, Doğu şeh-vanîyeti vb... gibi Doğu'nun çeşitli cepheleri hakkında fikir birliği eden Avrupalıların eseri idi. 19. yüzyılda herhangi bir Avrupalı için (ayırıma lüzum görmüyorum] Oryantalizm Nietzsche'nin anladığı anlamda bir gerçekler sistemi idi. Onun içindir ki Doğu'dan bahseden her Avrupalının ırkçı, emperyalist ve milliyetçi olduğunu söylersek yalan olmaz. Bu etiketlerin mânâsı bir şeyi daha hatırladığımızda hemen âyân olacaktır: İnsan cemiyetleri, hiç olmazsa daha ileride olan kültürler, bireye (sair) kültürlerle olan ilişkisinde ırkçılık emperyalizm ve milliyetçilik dışmda bir imkân tanımış değildirler. Onun için Oryantalizm Avrupa ile Asya arasındaki farkın hissedilir hale gelmesine sebep olan genel “kültürel basıncı” arttırmış, bundan da yarar görmüştür. Ben diyorum ki; Oryantalizm Doğu Batı'dan daha zayıf olduğu için Doğu'ya tahakkümü öngören Doğu'nun farkını onun zayıflığından ibaret bu-lan siyasi bir doktrindir.

Bu görüş daha kitabımızın ilk sayfalarında ileri sürülmüştü. Ondan sonraki her satır ise bu görüşün doğrulanmasına matuftur. Doğu'da benzeri bulunmayan Oryantalizm diye bir (sahanın) mevcudiyeti bile Doğu ile Batı arasındaki güç dengesine işarettir. Doğu hakkında sayısız sayfa yazılmıştır ve tabii bunlar Doğu ile ne derece ilişkide bulunulduğunun muazzam kanıtlarıdır. Ama Batı'nın güçlülüğünün kritik göstergesi (18. y.y'ın sonundan günümüze kadar) Doğu'ya % giden Batılıların sayısı ile Batı'ya giden Doğuluların sayısı arasındaki

orantısızlıktır... Doğu'ya giden orduları, elçileri, tüccarları, bilimsel ve arkeolojik heyetleri saymasak bile, 1800 ile 1900 arasında Batı'ya giden Doğuluların sayısı, Doğu'ya giden Batı'lıların sayısı yanında hiç kalır. (2)'''

Batı'ya giden Doğulular oraya hayran hayran bakmak ve ileri bir kültürden nasip almak için gidiyorlardı. Doğu'ya giden Batılıların derdi, görmüş olduğumuz gibi, hayli sakaydı. Kitapların sayışma gelince: 1800 ile 1950 arasında Batı'da Yakın Doğu ile ilgili 60.000 kitap yazılmış. Doğu'nun Batı hakkındaki kitapları ise bir elin parmakları kadar az. Kültürel bir mekanizma olarak Oryantalizm olduğu gibi saldı, olduğu gibi faaliyet, hüküm, hakikat ve bilgi arayışıdır. Çoğu Oryentaliste göre “Doğu Batı'nındır.” Bunların Doğulular karşısındaki tutumu “babaca” yahut “efendice”dir. Yalnız antika kitap meraklıları hariç. Onlar için “klâsik” Doğu sefil çağdaş Doğu'ya değil, kendilerine ait bir şeydir, onların hakkıdır. Evet, son olarak bir de Batı'lı âlimin eserine değer kazandıran acentelerden bahsedebiliriz ki bunların da Doğu'da bir paraleli mevcut değildir...

Doğu ile Batı arasındaki bu dengesizlik hiç şüphe yok ki değişen tarihi koşulların sonucudur. 8. yüzyıldan 16. yüzyıla kadarki şaşaalı devresinde İslâm hem Doğu'ya- hem Batı'ya hakimdi. Sonra kuvvetin sikleti Batı'ya kaydı ve şimdi 20. yüzyılda galiba yeniden Doğu'ya kayıyor, ikinci bölümde 19. yüzyıl Oryantalizmi ile ilgili sözlerimiz hayli kritik bir noktada kesilmişti. Yüzyılın ikinci yarısında Oryantalizm (genellikle yavaş işleyen, soyut ve plânlı cepheleriyle) sömürgecilik hizmetinde “resmi bir göreve” hazırlanıyordu. İşte şimdi ben bu projeyi ve bu anı anlatmak istiyorum, çünkü bu suretle hem Oryantalizmin 20. yüzyıldaki buhranlarını, hem de Doğu'da siyasi ve kültürel gücün ortaya çıkışını anlamamız mümkün olacaktır.

Birçok defalar (Doğu'ya şâmil fikir, inanış, klişe yahut bilgilerden ibaret olduğunu söylediğimiz) Oryantalizm ile kültürün bünyesindeki diğer düşünce okulları arasındaki alâkadan söz ettik. 19. yüzyıl Oryantalizminde Önemli gelişmelerden biri, Doğu hakkındaki bazı fikirlerin “kristalleşmesi* idi. Tescili yapılan bu fikirler: şehvet düşkünlüğü, despotluk eğilimi, sapık zihniyet, yanlış gözlem ve yanlış hafıza ve geri ilik... Bu tescil sonucunda artık bir yazar “Şark” dedi mi, okuyucunun aklına hemen Şark'ın bu müseccel özellikleri geliyordu. Bu tescil ahlaken tarafsız ve ilmen geçerli idi. Kronolojiye eşit, coğrafya nınkine eşit: epistemolojik bir statüsü var gibiydi. Yani Oryantal materyalin, şunun bunun şu ya da bu keşfi ile değişecek hali yoktu, gözden geçirildiği de yoktu. Tersine, bazı 19. yüzyıl âlimlerinin ve yazarlarının eserleri, bu “son derece esaslı” bilgi kümesine daha bir ber& raklık, daha ayrıntınlık, daha bir özlülük kazandırdı ve onu “Garbiyat”dan iyice farklı hale getirdi. Bu arada Oryantalist fikirler (örneğin insanlık ve medeniyet | tarihi gibi. konularda] genel felsefi teorilerle buluşup (filozofların dediği gibi) dünya hipotezleri teşkil ede biliyordu. Oryantalizme profesyonelce katkılarda bulunanlar, buldukları formülleri, kafalarındaki fikirleri, bilimsel çalışmalarının ürünlerini, gözlemlerinin sonuçlarını, “kültürel geçerliliğini başka bilimlerden (başka düşünce sistemlerinden) alan dil ve terminoloji ile” ifâde etmeyi yeğlemekteydiler...

Bir ayırım yapmaya çalışıyorum. Bu ayırım hemen hemen bilinçaltı (ve dokunulmaz) bir “pozitif şey” (ben buna örtülü Oryantalizm diyeceğim) ile (Doğu halkı, dilleri, edebiyatı, tarihi, sosyolojisi, v.b. konularında) dil ile ifadesini bulmuş “hükümler” arasındaki ayırımdır. (Ben bu ikinciye “açık oryantalizm” yeceğim.) Doğu hakkındaki bilgide hasıl olan her değişme hemen açık Oryantalizmde ifadesini bulmaktadır. Örtülü oryantalizmin ise mutabakatça, istikrarca, : süreklilikçe “değişen” bir yanı yoktur. İkinci bölümde kendilerinden bahsettiğimiz 19. yüzyıl yazarlarının Doğu hakkındaki fikirleri arasında ancak biçim, ve şahsi üslûp açısından bir fark görülebilir (açık fark). Temelde (örtülü) bir fark ise yoktur. Hepsinde dokunulmayan bir şey vardır: Bu, Doğu'nun ayrılığı (gayrılı-ğı), acaipliği, geriliği,

vurdumduymazlığı, kolayca girilirliği ve kolayca şekillendirilirliğidir. Bunun içindir ki, (ideoloji cephesinde) Kenan'dan Marx'a, bilim adamından (Lane, Sacy) hayâl gücü geniş roman yazarlarına kadar (Flaubert, Nerval) Doğu hakkında yazı yazmış her kalem sahibi Doğu'yu Batı'nın dikkatine, inşama hattâ ihyama muhtaç bir bölge olarak görmüştür. Doğu, Batı'daki bilimsel, sanatsal ve ticari gelişmelerin uzağında ayrı bir yerdir. Böylelikle Doğu'ya atfedilen iyilikler ve kötülükler aslen Batı'nın Doğu'daki menfaatından neş'et etmektedir. 1870'lerden 20. yüzyılın ilk yıllarına kadar hâl budur. Bir kaç örnekle bunu açıklayalım...

Doğu'nun geriliği, dejenereliği ve Batı ile eşitliğinin söz konusu olamayacağı fikri 19. yüzyılda hazır bir arkadaş buldu: Irklar arasındaki eşitsizliğin biyolojik kökenlerine ilişkin fikirler Yâni, Cuvier'nin “Hayvanlar Âlemi”, Gobineau'nun “İnsan Irkları Arasındaki Eşitsizlik” ve Robert Knox'un “Kara Derili İnsanlar” adlı eserlerinde gördüğümüz ırksal tasnifler “örtülü Oryantalizm” ile buluştu ve birleşti. Bu fikirlere bir de “ileri-geri”, “Avrupalı-Aryan”, “Doğulu-Afrikan” gibi ırksal ayırımların bilimsel geçerliliğini vurgular gibi gözükten, Darwinizm'e benzer bir şey ilâve olundu. 19. yüzyılda emperyalizm konusundaki tartışmalar (tartışan emperyalizmin taraftan da olsa aleyhtarı da olsa) bu iki uçlu ayırımı (ileri ya da “geri”, yâni “yönetime muhtaç” ırklar, kültürler, toplumlar) ön plâna çıkarıyordu. Örneğin, John "Vestlake “Uluslararası Hukuk Prensipleri” adlı eserinde “Medenileşmemiş” bu kelime Oryantalizm yanında başka varsayımları da yansıtıyor) bölgelerden bahsederek (1894) bunların büyük güçler tarafından işgal edilmesi gereğini savunmaktaydı. 19. yüzyılın son yıllarında hayli işlenen merkezi bir nosyon olan bu ileri - geri ikiliğine Cari Peters, Leopold de Saussure ve Charles Templein eserlerinde de rastlıyoruz. (3)

Geri-Kalmış, dejenere olmuş, medeniyetten uzak, gelişmemiş gibi çeşitli şekillerde nitelenen diğer insanlar gibi Doğu'lular da bir yandan biyolojik determinizmin, diğer yandan ahlâki-siyasi tenbihatın oluşturduğu bir çerçeve içinde görülüyorlardı. Doğuluların Batı toplumundaki muadilleri, suçlular, deliler, kadınlar ve fakirler (acınacak derecede “yabancı” olanlar) di. Doğuluya bakılmazdı, Doğulu tahlil edilirdi. Vatandaş yahut insan olarak değil, çözümlenecek, çerçeveye alınacak yahut (sömürgeci güçlerin onun toprağında gözü olduğu için) ele geçirilecek bir “sorun” olarak... Mesele şu ki; bir şeyin Doğu'lu olması, tâ baştan, bir değerleyici yargıyı ifade etmektedir. Çökmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu'na mensup uluslar söz konusu olduğu zaman da aynı şey, bir harekât plânı ima etmektedir. Doğulu üstün bir ırk'a mensup olmadığı için yönetilecektir. Bu kadar basit Bu tür düşünüş ve hareketin klâsik ifadesi için Gus-tave Le Bon'un “Evrimin Psikolojik İlkeleri” adlı kitabına bakabilirsiniz. (1894)

Ama örtülü Oryantalizmin işe yaradığı başka sahalarda da vardı. Bir grup nosyon Doğuluların ilerlemiş, medeni güçlerden ayırd edilmesine yardımcı oluyordu. Ama bir yandan da “klâsik” Doğu hem Oryantalisti haklı çıkarıyordu, hem de onun çağdaş Doğu'luların hor görmesini haklı gösteriyordu. Bitmedi, örtülü Oryantalizmin bir özelliği de garip şekilde (yahut hattâ hasımane) “erkekçe” bir dünya görüşü taşımasıydı. Rent&ı'dan bahsederken bu özelliğe değinmiştik. Doğulu erkek içinde yaşadığı cemiyetin tamamından kopuk bir konumda görülüyordu. (Lane ve sonraki bir çok Oryantalist o cemiyete karşı biraz küçümseme biraz da korku duyuyorlardı). Oryantalizm bir erkekler âlemiydi; modern çağdaki meslek loncaları gibi o da kendisine ve Meselesme erkeği görüp kadını görmeyen gözlüklerle bakmaktaydı. Bu bilhassa gezginlerin ve romancıların eserlerinde görülür: kadınlar genellikle erkeğin gücünün yarattığı şeylerdir. Özellikleri nihayetsiz cinsellik, biraz aptallık ve arzu-luluktur. Flaubert'in “Küçük Hanım”ı, pornografik romanlarda (ör: Pierre Louys'ın “Afrodit” adlı eserinde) görülen bu tür karikatürlerin prototipi idi ve Doğu'dan oluşu da ilgi çekiyordu...

Oryantalist üzerindeki etkisi bakımından söz konusu “erkekçe” dünya anlayışı durağan, kilitlenmiş, donmuş bir anlayıştır, değişmez. Kelimelerin en derin mânâsında gelişme, değişme insan hareketi Doğu'dan, Doğu insanından esirgenmiştir. Bunlara ebediliğin malûm ve hareketsiz, üretkenlikten uzak cephesi lâyük görülür: Bazan Doğu sevilirken “Doğu'nun aklından” bahsedilirse onun sebebi budur...

Muğlak sosyal değerlendirme düzeyinden, büyük çapta kültürel değerlendirme düzeyine inkılâp eden bu durağan, erkekçe Oryantalizm 19. yüzyılın son senelerinde, özellikle İslâm, ele alınırken, hayli şekil değiştirdi. Leopold von Ranke ve Jacob Burckhardt gibi genel kültür tarihçileri İslâm'a karşı saldırıya geçtiler; Bunu yaparken İslâm'ı “Antropomorfik Soyutlama” (İnsandan hareketle Tanrı'ya gidiş) olarak değil, hakkında derin genellemelerin mümkün (ve haklı) olduğu “dini-siyasi bir kültür” olarak görüyorlardı. “Dünyanın Tarihi” (yayınlanışı.- 1881 - 1888) adlı eserinde Ranke, Germanlerin ve Romalıların İslâm'ı yendiklerini söylüyordu. Burckhardt ise yayınlanmayan (1893. tarihli) notlarında İslâm'dan zayıf yavan, önemsiz (4) diye bahsetmekteydi. Bu tür entellektüel (fikri) operasyonları (işlem) daha bir heyecanla yapan birisi ise Oswald Spengler'dir. Kendisinin “Batı'ının Gerileme Çağı” adlı eseri (1918-1922) Doğulu Müslüman diye Mecûsi'yi tanıtır ve bu tip, eserdeki kültür morfolojisine de esas teşkil eder..

Doğu hakkındaki bu son derece şekilsiz imajların sebebi Batı'da bir şeyin eksikliğidir: Doğu'ya karşı hassasiyet, hakiki bir Doğu tecrübesi. Bazı açık nedenlerle Doğu, Batı için hem yabancı hem de zayıf bir ortak özelliğinde idi. Batılı âlimler çağdaş Doğuların yahut Doğu'cia bazı düşünce ve kültür hareketlerinin farkında oldular diyelim. O zaman, bunlar yaC Oryantalistçe diriltilmesi, gerçeklik kazandırılması gereken sessiz gölgelerdi, ya da bir çeşit kültürel ve entellektüel proleterler söz konusu idi ki, bunlar Oryantalistin geniş yorumlayıcı faaliyeti için yararlı idiler, üstün hükmetme gücünü, üstün öğrenimi, üstün kültürel iradesini kullanması için elzem idiler. Doğu konuşulurken Doğu yoktur. Konuşan (Oryantalist) vardır. Ama unutmamamız, gerekir ki, Oryantalist'in varlığının sebebi Doğu'nun efektif (bilfiil) yokluğudur. Biz buna “yokluk-ikame” etkisi diyeceğiz ki, işte bu etki Oryantalisti, üzerinde yıllar harcadığı bir konuyu hiçe saymaya itmektedir. Julius Weilhausen ve Theodor Nöldeke Doğu konusunda muazzam eserler husule getirdikten sonra “Doğu da nedir ki” diyerek sözlerini tamamlamışlardır... Nöldeke 1887'cle, “Benim Doğu ile ilgili eserlerimin yegâne gayesi Doğu'yu ne kadar küçük gördüğümü kanıtlamaktır” diyebilmiştir (5) Cari Becker gibi Nöldeke de bir Yunan hayranı idi ve bu sevgisinin ispatı olarak Doğu'dan nefret ediyordu.

Waardenburg'un “Batı Aynasında İslâm” adlı eseri, Avrupa'ya İslâm konusunda imaj veren son derece önemli beş yazarı ele alıyor. Bu “Ayna” mecazı, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı Oryantalizmi için hayli geçerli... Beş yazarın en azından dördü İslâm düşmanıdır ve her biri İslâm olarak kendisinin bir zaafını anlamıştır. Beş yazarın her biri son derece eğitimlidir ve katkısı üslûp olarak orijinaldir. Yazdıkları şeyler, 1880'-ler ile savaş yılları arasında Oryantalizmde rağbette ve revaçta olanın ifadesidir:

1 — Ignaz Goldziher, İslâm'ın diğer dinlere karşı müsamahasına hayrandır ama Allah'ın sıfatları bahsi ile dinin ve fikhın soyutluğu, onu İslâm'dan soğutmuştur.

2 — Duncan Black Macdonald İslâm inancı ve İslâm hukuku ile ilgilenmektedir, ama İslâm'da Hristi-yanlığa nispetle bid'atlar bulur ve o da soğur..

3 — Cari Becker kendi medeniyet anlayışına göre İslâm'ın gelişmemiş olduğunda karar kılıyor.

4 — C. Snouck Hurgronje (İslâm'ın özü sandığı) İslâm Mistizizmi konusunda hayli-etüt yaptıktan sonra, sert bir eleştiri ile sözlerine son verir, İslâm Mistisizminin limitasyonları tahammül edilir gibi değildir..

5 — Louis Massignon İslâm'a, İslâm mistisizmine ve Kur'an üslûbuna meftun olmuştur, ama İslâm'ın tenasüh fikrini reddedişine dayanamaz. Beş yazanın metodunda bazı farklılıklar olabilir, ama düşünce birdir.- İslâm'ın seviyesi övgü seviyesi değildir. (8)

Wardenburg'un eserinin bir başka yararı da bu I beş âlimin ortak (hakiki mânâda uluslararası) bir fikre ve metodolojik geleneğe bağlı, olduklarını, göster- J mesidir. 1873'deki ilk oryantalist kongreden sonra bu i sahadaki âlimler birbirlerini yakinen tanımış, birbirle-rinin eserlerini okumuş ve birbirlerinin mevcudiyetini hissetmişlerdir. Waardenburg'un üzerinde fazla dur- 3 madiği şey, 19. yüzyıl Oryantalistlerinin bir çoğunun siyasi olarak da birbirleri ile ilişki içinde oluşlarıdır. Snouck Hurgronje İslâmi etütler yaparken, Danimarka'nın Endonezya'daki işlerini takibe memur edilmiştir. Macdonald ve Massignon, (Kuzey Afrika'dan Pakistan'a) sömürge yöneticilerince aranan uzmanlardı. Waardenburg bir noktada (çok kısa, olarak) şunu söylüyor: “Beş yazar Avrupalı yöneticilerin İslâm hakkındaki görüşlerini biçimlediler.” (7)

Yalnız Waardenburg'un gözlemine birşeyi eklemeliyiz. O da şudur.- 16. yüzyıldan bu yana Doğu'ya edebi bir mesele olarak bakılmıyordu. Masson-Ourse'in dediği gibi bakılıyordu “Dillerin kıymetini anlayalım, ki teamülleri ve düşünceleri arılayabilelim, tarihin sırlarını çözebilelim.” (8) işte Waardenburg'un söylemediği şey, bu beş yazarın, bu tavıra son şeklini vermiş olmalarıdır.

Daha önce Doğu'nun (birbirinden Dante ve D'Her-belot kadar farklı yazarlarca) benimsenmesinden ve kullanılmasından bahsetmiştik.. Şimdi, bu tür çabalar ile, 19. yüzyıl sonunda (Avrupa'ya ait) hakiki mânâda korkunç kültürel, siyasi ve maddi bir teşebbüs haline gelen şeyin pek alâkası yoktur. Tabii 19. yüzyılın “Afrika oyunu” Afrika'ya münhasır değildi. Aynı şekilde. Doğu'nun istila edilişi de seneler süren çalışmaların sonucu olan ani bir ilham değildir. Karşımızdaki şey, uzun süren yavaş bir iktisabdır, ki bununla Avrupa yahut Avrupa'nın Doğu bilinci kitabilikten ve düşünsellikten çıkarak idari, iktisadi, hatta askeri olmuştur. Temel değişim mekansal ve coğrafi idi, yahut Doğu ile ilgili olarak mekân ve coğrafyanın anlaşılı-şmda bir değişiklikti. Avrupa'nın doğusundaki yerlere eskiden beri Doğu deniyordu ve bunun siyasi, dokt-riner ve hayali nedenleri vardı. Bu tanımda, gerçek doğu ile “Doğu hakkındaki bilgi” arasında bir alâka gözetilmiyordu ve muhakkak Dante de, D'Herbelot da Doğu hakkındaki bilgilerinin (bir deneyim geleneğinden değil de) uzun bir “eğitim” geleneğinden kendilerine ulaştığını söylerlerdi...

Ama Lane, Renan, Burton ve diğer yüzlerce 19. yüzyıl gezginleri ve âlimleri Avrupa'yı müzakere ettiklerinde, Doğu'ya karşı, Doğu'ya ait şeylere karşı çok daha yakın hatta sahiplenirmişcesine bir tavrı hemen sezinleriz. Oryantalistin biçim verdiği klâsik ve çağımızdan çok uzak şekli içinde, bugün içinde yaşanan, etüt edilen, yahut tahayyül edilen fiili şekli içinde, Doğu denilen “coğrafi mekâna” girildi, üzerinde işlemler yapıldı, Doğu ele geçirildi. Onyıllarca süren hükümrınca Batı manevralarının toplam tesiri ile Doğu “yad el” olmaktan çıktı, “koloni” oldu. 19. yüzyılda Önemli olan ise. Batının Doğu'ya girip onu ele geçirmiş olması değildi, İngilizlerin ve Fransızların bu konuda neler düşündükleri, neler hissettikleri idi.

Yerli ahali Fransa'yı ve Fransız hal ve hareketlerini, Fransız düşünüşünü benimsese de, İngiliz gücünün giderek arttığı topraklar. İşte Doğu'yu konu alan İngilizin, ondan da çok İngiliz müstemleke yöneticisinin konusu bu topraklar idi. Fransızlar Doğu'da ne kadar, '“saf” varsa

kandırıyor olabilirlerdi, ama gerçek varlık İngiltere'nindi. Bu farkın en iyi ifadesi Cromer'in (bu çok kıymet atfettiği mevzuda) söylediği sözlerdedir:

“Fransız medeniyetinin Asyalılara, ve Doğu Akdeniz ahalisine neden cazip geldiği açık: Esasen Fransız medeniyeti Alman ve İngiliz medeniyetinden daha caziptir ve taklidi de kolaydır. Bir kere gösterişsiz, utangaç İngiliz düşününüz. Yalnızlığını, alışkanlıklarını... Bir de şenşakrak kozmopolit Fransız düşünün. Hicap nedir bilmez. On dakika önce tanıdığı kimse ile sarmaş dolaştır. Eğitimi yarım olan Doğu'lu: bunlardan birincisinin, samimi, ötekini ise şamatacının biri olduğunu anlayamaz. İngilizden nefret eder, Fransızla kucak açar.”

Cinsiyet konusu ile ilgili imalar bu sözleri doğal biçimde takip eder. Fransız neşelidir, espritüeldir, pa-tavathdır, iyi giyinir. İngilizin işleri ağırdır, çalışkandır ve her şeyi ölçer biçer. Cromer Mısır üzerinde gerçek bir tesir sahibi olmayıp, onu sadece ayarttığını söylediği Fransa'ya karşı İngiliz ciddiyetini savunmaktadır:

“Şimdi, fikri yeteneğinin ne olduğunu bildiğimiz Mısırlı Fransızın düşüncesinin sakat bir temele oturduğunu göremez ise, yahut onun gülen yüzünü İngilizin yahut Almanın mesaisine tercih eder ise, şaşırabilir miyiz Şimdi bir kere daha, Fransızın yönetim sistemlerinin ne kadar ayrıntılı, teorik mesnetleri bakımından ne kadar mükemmel olduğuna, nasıl her aksiliğin önünün ayrıntılı düzenlemelerle alınmaya çalışıldığına bakalım. Sonra bu özellikleri İngiliz'in pratik sistemleri ile birkaç ana nokta haricinde kural koymayıp, bir dolu ayrıntıyı inisiyatif sahibine bırakan zihniyeti ile kıyaslayalım. Eğitimi yarım Mısırlı doğal olarak Fransız'ın sistemini tercih eder, çünkü görünüşçe mükemmel ve tatbikatça kolaydır...

“Mısırlı bir şeyi daha anlayamaz, o da şudur: İngiliz yavaş yavaş ileride karşılaştığı güçlükleri yenmesine yarayacak bir sistemi geliştirmeye çalışmakta, ne ile karşılaşacağını şimdilik bilmediği için pek çok noktayı boş bırakmaktadır. Fransız düşüncesinde ise önce kanun yapılır, sonra gerçekler o kanuna uyar.”

İngilizlerin Mısır'daki mevcudiyetleri hakikidir ve gayesi (Cromer'e göre) Mısırlının aklını eğitmek değil, “şahsiyetini biçimlemektir.” Bu nedenle Fransız, cazibesi geçici “süslü, boyalı, suni” bir matmezeldir. İngiliz ise bir madamda semboileştirir: “dış görünüşçe fazla memnun edici değil ama temsil ettiği ahlâki kıymetler açısından büyük.” (93)

Cromer'in vakur İngiliz madamı ile hoppa Fransız matmazeli arasındaki ayırımının dayanağı, İngilizlerin Doğu'ya ayak basmış oluşlarıdır. “İngilizin karşısına çıkacak meseleler” bütünü ile (heyecanlı, hoppa Fransızın aklına gelmeyecek derecede) daha karmaşık ve ilginçtir çünkü o meselelerin sahibi artık İngiltere'dir. “Çağdaş Mısır” adlı eserinin yayınlanmasından (1908) iki yıl sonra Cromer “Eski ve Yeni (Kadim ve Çağdaş) Emperyalizm” adlı eserde uzun uzun konuşur Açıkta açıkça asimilasyonist, sömürücü ve baskıcı bir siyaset izleyen Roma İmparatorluğu'na nispetle, İngiliz emperyalizmi (gerçi biraz gevşek sayılabilirdi ama); daha şayan-ı tercih idi. Ayrıca, bazı Meselelerde İngiliz tavrı (gerçi Anglosaksonluğa has bir tavırla impâ-; ratoriuk iki istikamet arasında takılıp kalmıştı ama) hayli belirgindi. İmparatorluğun seçimini yapamadığı iki istikametten biri tam bir askeri istila, diğer ise (işgale uğrayan uluslar lehinde) milliyet, ilkesi idi.

Söz konusu kararsızlık nihayet akademikti, çünkü” pratikte Cromer de İngiltere de “milliyet ilkesine” karşı oy kullanmışlardı. Bir de dikkati çeken başka noktalar vardı •. Birincisi, imparatorluktan vazgeçilmesi imkânsızdı, ikincisi, yerli ahali ile İngilizlerin evliliği sakıncalı idi. Üçüncüsü (ki sanırım en önemlisi budur) Cromer İngilizlerin Doğu koionilerindeki mevcudiyetinin Doğu'nun insanları ve toplumları üzerinde kalıcı (feci de diyebilirdi) bir etki

bırakmış olduğu kanaatindedir. Cromer'in zihninde Batı'nın Doğu'nun uçsuz bucaksız topraklarına girişi o kadar güçlü bir fikirdir ki, söz konusu tesiri anlatmak için kullandığı mecaz nerede ise dini bir hava taşımaktadır: “üzerinden Batı'nın ilimle dolu nefesinin geçmiş olduğu ülke bir daha asla eskisi gibi olmayacaktır.” (10)

AncaK bu konumda Cromer'in fikirleri kafiye orijinal değildi. Gerek fikirleri, gerek fikirlerini ifade ediş biçimleri, imparatorluk camiasının ve entellektüel çevrenin ortak malıydı. Entellektüel düzeydeki fikir birliği, (hepsi kraliyet temsilcisi olarak ülkeler yöneten) Cromer, Curzon, Swettenham ve Lugard için özellikle geçerli idi. Özellikle Lord Curzon her zaman Lingua Franca (İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, Yunanca ve Arapça karışımı) konuşurdu ve İngiltere ile Doğu arasındaki ilişkiyi anlatırken, Cromer'den çok daha cesur bir biçimde mülkiyetten, büyük bir coğrafi bölgenin, bütünü ile akıllı bir ustanın elinde olmasından bahsederdi. Onun için “imparatorluk bir hırs meselesi değil, her şeyden önce bir büyük tarihi, siyasi ve sosyolojik vakıadır.” 1909'da Oxford'da toplanan imparatorluk basın konferansı delegelerine ise şöyle sesleniyordu: “işte burada biz sizin valilerinizi, 3/öneticileri-nizi ve hakimlerinizi, sizin öğretmenlerinizi, vaizlerinizi ve hukukçularınızı eğitiyoruz ve size gönderiyoruz.” Curzon için bu pedagojik imparatorluk görüşünün beşiği Asya'daydı ve “insanı durup düşünmeğe itmekteydi.”

“Bazan bu kocaman imparatorluk örgüsünü devâsâ bir Tennysonvari “san'at kâşanesi” olarak düşünüyorum; Öyle ki, temeli bu ülkede ve İngilizlere emanettir ama sömürgeler de onun sütunlarıdır ve yukarıdaki boşlukta muazzam bir Asya kubbesi bulunur.” (11)

Kafalarında hep bu Tennysonvari “San'at kâşanesi” olan Curzon ve Cromer, 1909'da Doğu Etütleri yapacak bir okulun kurulması için bir heyet teşkil ettiler. “Ah, halkın dilini bilseydim; açlık günlerindeki o turda bana kimbilir ne kadar yardımcı olurdu” diye hayıflanarak Curzon, Doğu'ya karşı bir sorumluluğu olduğunu söylüyordu. 27 Eylül 1909'da Lordlar Kamarasında şunları söyledi:

“Halkın dili ile âdet ve gelenekleri ile, duyguları, tarihleri ve dinleri ile elan tanışıklığımız ve bunun yanında Doğu'nun akli diyebileceğimiz şeyi anlama yeteneğimiz, gelecekte şimdi elde etmiş olduğumuzu korumanın yegâne temeli olacaktır. Hiç kimse bu durumu muhafaza yolunda atılacak bir adımın gerek Lordlar Kamarasında müzakereye gerek Majestelerinin Hükümeti nezdinde özen gösterilmesine lâıyk olduğunu tartışamaz.”

Aynı konuda bir Mansion House konferansında beş yıl sonra Lord Curzon, lâfin gerisini getirdi. Doğu etütleri bir lüks değildi:

“Bir imparatorluk vecibesidir. Bence Londra'da kurulacak olan böyle bir okul (Londra Üniversitesi Şark ve Afrika Etütleri Fakültesi) İmparatorluk mefruşa-tımdandır. Doğu'la şöyle ya da böyle bir kaç yıl harcamış olup da onu hayatının en mes'ut bölümü sayan ve (küçük olsun, büyük olsun) orada yaptığı işi bir İngilizin omuzlarına yüklenebilecek en âli sorumluluk addeden herkes, şimdi ulusal teçhizatlanışımızda hemen doldurulması gereken bir boşluk olduğu, kanaatindedirler. Aynı kanaat çerçevesinde, para yardımı yaparak, yahut sair aktif ve pratik yardımlarda bulunarak bu açığın kapanmasını temin edenler, imparatorluk için milli bir görev yapıyor olacaklar, davayı ve iyiniyeti bütün insanlığa yaymış olacaklardır.” (12)

Curzon'un Doğu etütleri konusundaki kanaatları-nın muhtemel menbaı Doğu'daki yüz yıllık faydacı İngiliz yönetimi ile bunun doğurduğu felsefedir. Bentham ve Miils'in fikirleri Doğu'daki (özellikle Hindistan'daki) İngiliz idaresi üzerinde hayli tesirli oldu ve aşırı kai-, de konmasını da, garip yenilikleri de engelledi. Eric i Stokes'un kanıtladığı gibi, İngiltere'nin

Doğu tecrübesinin hakim felsefesi “Liberalizm ve kilise kalıntılarına eklenmiş yararcılık” idi ve bu felsefe akılcı bir biçimde bir şeyin önemini vurguluyordu: 'icracı güçlü j olmalı, çeşitli hukuki ve cezai kaidelerle; sınırları ve toprak kiralarnı konu alan bir sistemle ve her zaman f imparatorluk adına herşeyi denetlemek yetkisiyle desteklenmeliydi. (13) Sistemin köşetaşını Doğu hakkındaki bilginin sürekli olarak gözden geçirilişi, yenile-nişi oluşturunuyordu. Bu suretle, geleneksel toplumlar kalkınıp çağdaş ticari toplumlar haline geldiğinde “baba” İngiliz, kontrolde yahut gelirlerde bir kayba uğramayacaktı. Ama Curzon Doğu etütlerinden “mefruşat” (İmparatorluk için elzem bir mefruşat) diye bahsedince, bundan değışecek bir şeyin olmadığı, İngilizlerle yerli ahalinin alışverişinde herkesin yerini koruduğu hissi ediniliyordu. Sir VWilliam Jones'dan bu yana Doğu, hem İngiltere'nin sömürgesi hem de sömürge hakkında bilgisi olmuştı. İngiltere hep tahtında olmak üzere, coğrafya, bilgi ve güç bir arada idi. Curzon bir seferinde de “Doğu, öğrencisine asla diploma vermeyen bir üniversitedir” demiştir, ki bunun da manâsı, Doğu'ya gidenin sürekli kalmasının icab edışıdır.

İngiliz yönetimine karşı (az da olsa) bir tehdit teşkil eden güçler de vardı. Başta Fransa ve Rusya Curzon bütün büyük Bai'lı güçlerin dünya'ya karşı tavrının İngiltere gibi olduğundan herhalde şüphede değildi. İşte Curzon'un tabiri ile “sıkıcı ve süslü” olmaktan çıkıp, “bütün bilimlerin en şümüllüsü” haline gelen coğrafya, tam olarak bu yeni, Batılı ve yaygın tutumun ifadesiydi. Curzon'un 1912'de, başkanı bulunduğu Coğrafya Cemiyeti'ne hitap ettiğı sözleri mu-: hakkak ki anlamlıdır:

“Tam bir devrim hasıl olmuştur; sadece coğrafya; öğretiminin tarzında ve metodlarında değil, halkın coğrafya hakkındaki görüşünde Şimdilerde biz coğrafi: bilgiyi genel bilginin zaruri bir cüzü kabul etmekteyiz. Coğrafya nm yardımı olmasa, acaba başka türlü, kavramak mümkün müdür doğal güçlerin tesirlerini, nüfus dağılımını, ticaretteki büyümeyi, sınırlardaki genişlemeyi, devletlerin gelişmesini, insan enerjisinin çe-’ şitli ve başarılı tezahürlerini...

“Biz coğrafyayı tarihin yardımcısı kabul ediyoruz.-Aynı zamanda coğrafya iktisadın ve siyasetin de kardeşidir. Ve coğrafya tahsil etmiş olanlarımız bilirler ki, coğrafya sahasından çıktığınız anda, jeoloji, zooloji, etnoloji, kimya, fizik ve hemen tüm diğer alâkalı bilimlerle karşılaşrsınız. Bu yüzden kendimizi coğrafyanın en önde gelen bilimlerden biri olduğunu söylemeğe selahiyetli addediyoruz. Evet coğrafya yeterli bir vatandaşlık anlayışı için gereklidir ve “toplumsal bireyin” yaratılmasında da vazgeçilmez bir amildir.” (15)

Özde “Coğrafya” Doğu hakkındaki bilginin maddi dayanağıdır. Doğunun bütün örtülü ve değışmez nitelikleri, onun coğrafyasında saklıdır. Böylelikle bir yandan “coğrafi Doğu” sakinlerini barındırıyor, onlara niteliklerini veriyor ve farklılıklarını temin ediyordu; diğer yandan da (organize bilginin gösterdiği gibi Doğu, Doğu ve Batı da Batı olduğu için) Batı'nın dikkatini üzerine çekmekteydi. Curzon'un Coğrafyanın şumulünden anladığı şey, Batı'nın tamamı için taşıdığı mânâdır. O Batı ki, dünyanın geri kalan kısmı ile olan ilişkisi, “açık samimi bir tamahkârlık” şeklinde tezahür etmektedir. Ama coğrafi iştiha “bilgi edinmek” gibi ahlâki yanı olmayan epistemolojik bir mânâ taşıyabiliyor: “Kalbin karanlıklarında” Marlow, kendisinde bir “harita hastalığı” olduğunu söyler:

“Saatler boyu Güney Amerika'ya, Afrika'ya, yahut Avusturalya'ya bakar, kendimi yapılmış keşiflerin serhoşluğunda kaybederdim. O zamanlar yeryüzünde pek çok hoş nokta bulunmaktaydı; bazen bunlardan inşam özellikle meraklandırıan bir tane gördüğümde (maalesef hepsi böyledir), parmağımı o noktaya koyar ve şöyle derdim. “Büyüdüğüm zaman buraya gideceğim.” (16)

Marlow'un bu sözlerinden yetmiş yıl kadar önce, Lamartin'e, haritadaki bir noktada yerli ahalinin bulunup bulunmadığına kafa yormuyordu. Bir benzeri de 1758'de Avrupalıları

“göçebelerin, oturdıkları her yeri işgale” davet eden İsviçreli (Prusyalı) Uluslararası Hol . kuk otoritesi Emer de Vatel'dir. O da sözlerinin ne mânâya gelebileceğini hesaplamıyordu. (17) Önemli olan,' bildiğimiz “işgali bir fikir ile desteklemek”, coğrafi mekâna duyulan iştihayı, Coğrafya ile “medenilik-vahşilik” arasındaki özel ilişkiyi irdeleyen bir teoriye dönüştürmekti. Bu “rasyonalizasyonlara” Fransızlar da katkıda bulundular..

19. yüzyılın -sonunda, Fransa'da siyasi ve fikri atmosfer, coğrafyayı, coğrafi felsefeyi ve coğrafi spelül kasyonu cazip konular haline getirdi. Avrupa'daki gl nel fikri hava olumlu idi.- Tabii İngilizlerin basanla-; n önde geliyordu. Ama Fransızlar genellikle İngiltel re'nin en ufak bir Fransız başarısına dahi engel olduft ğu kanaatindeydiler. Prusyalılarla tutuştukları harp' öncesinde Fransızlar Doğu hakkında bildiklerini özlemleri ile karıştırarak konuşuyorlardı ve böyle yapanlar-yalnızca şairlerle, roman yazarları değildi. 15 Mart; 1862'de Revue des Deux Mondes dergisinde Saint-Març' Girardin (Suriye'deki Hristiyan Azınlıkların Meselele'l ri Konusunda) şunları yazıyordu:

“Fransa'nın Doğu'da yapacak çok işi var, çünkü Doğu, Fransa'dan çok şey bekliyor. Doğu, Fransa'nın yapamayacağı şeyleri de umuyor. Doğu severek geleceğini Fransa'nın kollarına bırakacak ama bu hem, Fransa için hem de Doğu için büyük bir sınanma olur § Fransa için çünkü acı çeken herkesin derdine çare bulmak onun gücünü aşan bir projedir; Doğu için çünkü istikbalini yabancılara teslim etmiş ulusların hali pek:, parlak değildir ve uluslar için kendi yaptıklarının getireceği emniyet ve selâmet dışında bir şey hakikat değildir.” (18)

Disraeli bu yazı için herhalde şöyle derdi: Fransa'nın (Girardin'in eserlerine konu olan) Suriye'de ancak “duygusal çıkarları” vardır “Acı çeken uluslar” meselesini Napolyon da Mısırlılara hitabında İslâm adına (ve Osmanlılara karşı) söz konusu etmişti. 1830'dan 1860'a kadar Doğu'da “acı çeken” yalnız Suriye'deki Hristiyan azınlıklardı. Bu arada Doğu, “Gel, beni kurtar” diye Fransa'ya davetiye çıkarmış da değildi Aslında mes'eie Fransa kendisini Doğu'ya karşı sorumlu hissetse dahi (İngiltere onun yolunu kestiği cihetle) yapabileceği bir şeyin olmayışında yatıyordu. Fransa Akdeniz'den Hindistan'a kadar olan bölgeyi hükmü altında tutan ingiltere'yi aşp da bir şey yapamazdı.

1870 harbinin Fransa'daki en önemli sonuçlarından biri, coğrafya cemiyetlerinin seslerinin çıkmaya başlaması ile toprak iktisabı taleplerinin artışı idi. 1871'de Paris Coğrafya Cemiyeti (Societe de Geographie de Paris) artık faaliyetlerinin coğrafya felsefesi ile kısıtlı olmadığını ilân etti. Okuyucularına şu hatırlatmayı yaptı: “barbarlığı yenip yerine medeniyeti gö-türme3/i bıraktığımız günden bu güne, evvelce sahip olduğumuz güç • ve ehemmiyet tehlikededir.” Coğrafi hareket denilen bir hareketin liderlerinden biri olan Guillaum Depping, 1881'de, 1870 savaşının “öğretmenin zaferi ile bittiğini” söylüyordu. Kastettiği, Fransızların stratejik beceriksizliklerine karşılık, Purusyahların coğrafya biliminde kaydettikleri ilerlemelerdi. Hükümet yayını olan Journal Officie'i birbiri peşisıra coğrafi keşiflerin ve koloni serüvenlerinin faziletlerini (ve getireceği kârianl öven sayılar neşretti. Bir sayıda Fer-dinand de Lesseps “Afrika'daki Fırsatlar” dan, bir başka sayıda Garnier “Nü Nehri” üzerindeki gezintiden bahsediyordu.

Bilimsel coğrafya yerini kısa bir sürede “ticari coğrafya” ya bıraktı. Bir yanda ulusun bilimsel ve medeniyet adına, kaydedilmiş gelişmelerden ne kadar iftihar duyduğu belirtiliyor, diğer yandan da “ilkel de olsa” kâr saiki kamçılanıyordu ki müstemleke edinmek kolaylaşsın Coğrafyacılar göre coğrafya cemiyetlerinin gayesi, “bizi elimiz kolumuz bağlı bu topraklarda tutan büyüü çözmek”ti. Bu büyüü çözmek için her türlü fikir ortaya atıldı. Bilimsel dehanın zirvesinde olduğu kabul edilen Jules Verne de listeye alındı: Onun görevi, “dünyanın dört bir yanında yapılacak olan araştırma faaliyetlerini yönetmekti.” Bu arada Kuzey Afrika kıyısının

hemen güneyinde yeni ve büyük bir deniz yaratmak için bir plân yapıldı. Cezayir de, proje sahiplerinin deyişiyle, “çelik bir kurdele” ile Senegal'e bağlanacaktı. (19)

Fransa'nın 19. yüzyıl sonralarındaki genişleme heyecanının sebebi bir yandan 1870-71 savaşında Prusya'nın kazandığı zafer ile diğer yandan İngiliz İmparatorluğunun kazandığı başarılarıdır. Bilhassa bu ikinci husus, yani İngilizlerle yarışmak arzusu son derece kuvvetli idi. O kadar da uzun geçmişi vardı ki, adeta İngiltere Fransa'nın kâbusu idi; Fransa her işinde İngiltere'ye yetişmenin peşindeydi. 1880'e doğru, Hindicinin Akademi Cemiyeti amaçlarını, “Çin Hindini Oryantalizm sahasına sokmak” diye belirledi. Acaba niçin? Güney Vietnam'ı Fransa'nın “Hindistan”ı yapmak için Askerler, Prusya karşısındaki askeri ve ekonomik yenilgiyi olsun, İngiltere karşısındaki gerilemeyi olsun, sömürgecilik faaliyetlerinin yokluğuna bağlıyorlardı. Önde gelen coğrafyacılarından La Ronciere Le Ncury he-yacanla şunları söylüyordu: “Batılı ırkların genişleme gücü, taşıdıkları yüksek gayeler, sahip oldukları unsurlar ve insan kaderi üzerindeki tesirleri gelecekteki tarihçiler için mükemmel etüt konusu olacaktır” Ama genişlemenin olması için beyaz ırkın, (zekâca üstünlüğünün bir nişanesi olan) gezip görme arzusunun tamamen serbest bırakılması gerekmektedir. (20)

İşte bu tür fikirlerden ortak bir Doğu imajı çıktı: Doğu işlenecek, ekilip ürün alınacak ve korunacak bir yerdi. Kimi tarımı geliştirmekten bahsediyor, kimi ise Doğu'nun cinsel sorunlarına eğilinmesi gerektiğine işaret ediyordu. Gabriel Charms'dan fikirlerle dolu. bir yazı (1880):

“Biz Doğu'da olmayınca, yani öteki büyük Avrupalı güçler orada olunca, Akdeniz ticaretimiz bitti demektir, Asya'daki geleceğimiz son buldu demektir, Güney limanları bizim için öldü demektir. Ulusal zenginliğimizin en mühim kaynaklarından biri kuruyup gitti demektir.”

Bir başka yazar, Leroy-Beaulieu bu düşünceleri daha da geliştiriyor:

“Bir toplum kendisi yüksek bir olgunluk ve güç düzeyine ulaştığında, sömürgeciliğe girer. Şekil verir, korur, gelişimini gözetir ve doğuşunu sağladığı bir topluma hayatiyet kazandırır. Sömürgecilik, sosyal fizyolojinin en karmaşık, en hassas olgularından biridir.”

Sömürgecilikle ilerlemeyi bir tutuşu yüzünden Le-roy-Beaulieu sözlerine devamla, çağdaş toplumun, “faaliyetini bu şekilde dışa taşıyarak büyüklüğünü kanıtladığını” ifade ediyor:

“Sömürgecilik bir ulusun genişleyici gücüdür. Mekân için dal-budak salmasıdır. Arzın büyük bir bölümünün o ulusun diline, geleneklerine, ideallerine ve...” yasalarına boyun eğişidir.” (21)

Burada maksat şu: Doğu gibi zayıf, gelişmemiş bölgeler Fransız çıkarlarına açıktır, Fransız müdahalesini, yani sömürgeleştirilmeyi davet etmektedir. Coğrafi nosyonlar sınırlarla çevrili olma keyfiyetinin önemini sıfıra indirdiler. Amacı Doğu'yu da Batı'yı da sınırlarından kurtarmak olan Ferdinand de Lesseps, âlimler, yöneticiler, coğrafyacılar ve tüccarlar parlak faaliyetlerini dışa; ne verilirse kuzu kuzu alan Doğu'ya, taşırdılar. Fransa'daki coğrafya cemiyetlerinin sayısı bütün Avrupa'daki coğrafya cemiyetlerinin sayısının iki katı idi. Comite de l'Asie Française gibi, Comite d'Orient gibi güçlü teşekküller vardı. Entelektüel cemiyetler vardı, ki bunların başında üyeleri üniversitelerden, enstitülerden ve hükümetten olan Societe Asiatique (Asya Cemiyeti) geliyordu. Bunların her biri, kendi kararınca, Fransa'nın Doğu'daki menfaatlerinin daha gerçek, daha esaslı olmasına katkıda bulundular. 1880'lerde Fransa kendi ulusunu aşan sorumluluklarını yerine getirmeye hazırlanırken, hemen tam yüz yıl süren pasif Doğu etütlerinin artık sonunun gelmesi gerekiyordu.

İngiliz ve Fransız menfaatlerinin hemen tamamen çakıştığı Doğu'da artık iyileşmesi imkânsız derecede hasta Osmanlı İmparatorluğu toprakları üstünde, iki rakip birbirleri ile çok iyi geçindiler. İngiltere Mısır'daydı ve Mezopotamya'da idi. Güçsüz mahalli liderlerle yapılan bazı garip anlaşmalarla, Kızıldeniz'e, Basra Körfezi'ne, Süveyş Kanalı'na, bu arada Akdeniz'den Hindistan'a kadar uzanan kara kitlesine hakim olmuştu. Fransa ise Doğu'da De Lesseps'in başarılarını başka taahhütlerde tekrarlıyordu; bunlar genellikle demiryolu projeleri idi ve bir tanesi (Suriye-Mezopotam-ya) hattı İngiliz hakimiyetindeki topraklardan geçmekteydi...

Fransa ayrıca, kendisini Maruniler gibi, Kaideliler gibi, Masturiler gibi Hristiyan azınlıkların hâmi olarak görüyordu.

Ortak Projeler

İngiltere ve Fransa, ilke olarak zamanı geldiğinde Anadolu'yu paylaşma konusunda mutabık kalmışlardı. 1. Dünya Savaşı'ndan önce ve sonra, gizli diplomasi, Yakın Şark'ı (bilahere manda halini alacak) Nüfuz Bölgelerine bölmeye çalışmıştı. Fransa'da coğrafi hareket günlerinde oluşan genişlemeci arzuların sonucunda, Anadolu hedef oldu; öylesine ki 1914'de Pa-ris'de sırf bu gaye ile “muazzam bir basın kampanyası” başlatıldı. (22) İngiltere'de çok sayıda heyet, Doğu'nun nasıl paylaşılacağı konusunda tasviye kararları hazırlamaktaydı. Bunsen Komisyonundan ise birleşik İngiliz-Fransız heyetleri fikri ortaya çıktı. Bu tür heyetlerin en önemlisi Mark Sykes ile Georges Picot'-nun başkanlığında toplandı. Çalışmaların amacı, bir yandan İngiliz-Fransız rekabetini söndürürken diğer yandan da “adil bir paylaşma plânı” yapmaktı. Sykes bir tebliğinde şöyle diyordu .-

“Arapların ayaklanması kesindi ve bu ayaklanışın nimet yerine külfet getirmemesi için, Fransızlarla aramızın iyi olması gerekiyordu.” (23)

Husumetlerde bir değişme olmadı. Wilson'un ulusun kendi kaderini kendisinin tayin etmesini öngören programı da buna tuz-biber ekti. Sykes'e göre bu program iki devlet arasında o güne kadar yapılmış olan (Sömürgecilik ve paylaşma konularındaki) bütün çalışmaların sonu demektir. Biz burada (20. yüzyıla girerken) Yakın Şark'ın, güçlü devletler, yerleşik hanedanlar, çeşitli ulusal parti ve hareketler ile Siyonistler arasında nasıl taksim edildiği konusuna girmeyeceğiz; konu fevkalâde girift ve karışıktır. Biz bakışımızı büyük kuvvetlerin Doğu'yu görüşüne (ve siyasetine esas teşkil eden garip epistolomojik çerçeveye) çevireceğiz. Aralarındaki farklara rağmen İngilizler vel Fransızlar bir görüşte beraberdirlir: (Coğrafi bir bölge olarak, kültürel, siyasi, demografik, sosyolojik ve tarihi bir gerçeklik olarak) Doğu'nun kaderi (gelecek icabı) onlara teslim edilmiş bulunuyordu. Onlar için Doğu birdenbire karşılaşmış bir şey değildi, tarihi bir kaza değildi, yalnızca, Avrupa'nın doğusunda bir yerdi ki ona değerini tayin eden şey Avrupa idi. Daha belirlilik ile söylenecek olursa bu kıymeti tayin eden şey, Avrupa'nın (bilimi ile, anlayışı ile ve yönetimi ile) Doğu'yu Doğu yapmış oluşu idi. İşte çağdaş Oryantalizmin, (bilinçli mi bilinçsiz mi bilinmez) başarısı bu idi.

Oryantalizm 20. yüzyılın ilk senelerinde Doğu'yu Batı'ya belli başlı iki şekilde aktarmıştır. Bunların birincisi çağdaş fikrîsel hayatın getirdiği tevziat imkânı, bu imkânın (üniversiteleri, meslek kuruluşlarını istihdam eden) yaygınlığı idi. Görmüş olduğumuz gibi bütün bunlar öncü âlimlerin, seyyah ve şairlerin otoritesine otorite kattı. Onların formüle ettiği Doğu imajı kabul kazandı. İşte benim burada örtülü Oryantalizm dediğim şey, bu Doğu'nun doktriner (yahut ina-nıssal) tezahürüdür. Herhangi bir yerde, herhangi bir durumda Doğu hakkında sonucu mühim iki lâf etmek isteyen birisi çıktığında, örtülü Oryantalizm onun önüne hemen bir “demeç gücü” sürüyordu. Söylenen sözler bu şekilde mânâ kazanmış oluyordu. Yani Balfour 1910'da Avam Kamarası'nda konuştuğu zaman, bu demeç gücünden; formülün o zamanın dilinde ifade edildiğinden; o günün şartlarında akla uygun olduğundan ve kendisi Doğu

dedikçe dinleyicilerin zihinlerinde bulanıklık hasıl etmeyecek bir formüle sahip bulunduğundan haberdardı. Tabii bütün demeç güçleri ve bu güçlerin sağladığı nutuk kabiliyeti gibi, örtülü Oryantalizm son derece tutucu idi, yani kendini korumaya yönelikti. Bir nesilden diğerine aktarılan Oryantalizm, kültürün bir kısmını oluşturuyordu, geometri gibi, fizik gibi, kendine has dili ile hakikatin bir bölümünü yansıtıyordu. Oryantalizm varlığını açıklığa, Doğu'ya kucak açışına dayanmış değildi, Oryantalizm varlığını kendi içinde tutarlı olarak koruduğu bir ilkeye dayanmıştı: Doğu'ya hükmetmek.. Bu şekilde Oryantalizm devrimlerden de, imparatorlukların parçalanıp bölünüşünden de müteessir olmadı.

Oryantalizmin Doğunun naklinde izlediği ikinci yol, (aşağıda açıklanacak olan) çok mühim bir yakınlaşmanın sonucu idi. Oryantalistler yıllarca Doğu hakkında konuşmuşlar, metinler tercüme etmişler, medeniyetleri, dinleri, hanedanları, kültürleri ve zihniyetleri (yabancılıkları nedeniyle Avrupa'dan tecrit edilmiş bir şekilde) izah etmişlerdi. Oryantalist, cemiyet içinde, Renan yahut Lane gibi, görevi yurttaşları için Doğu'yu tefsir etmek olan bir uzmandı. Şark ile Şarki- J yatçı arasındaki ilişkinin temelinde “Tefsir” yatıyordu. Kendisine uzak, zorlukla anlayacağı bir medeniyetin yahut kültür abidesinin karşısına dikilen Oryantalist âlim, muğlaklığı gidermek, berraklığı getirmek için tercüme ediyor, anlayışla tasvir yöntemini deniyor, zihnen ulaşamadığı nesneyi “içinden” kavramaya çalışıyordu. Ama Oryantalist Şark'ın dışında idi, Şark da (ne derece anlaşılır hale getirilmiş olursa olsun) Garp'in > ötesindeydi. Bu kültürel, zamansal ve mekânsal mesafe derinlik, gizlilik ve mahremiyet ifade eden mecazlarla anlatılıyordu: Neticede, “Doğu'lu gelinin peçesi”, “Anlaşılmaz Doğu” gibi ifadeler hayli kullanılır olmuştur..

Yine de 19. yüzyıl boyunca beklenmedik bir şekilde Doğu ile Batı arasındaki mesafe azalmıştır. Doğu ile Batı arasındaki ticari ve sair zaruri temaslar (gördüğümüz şekilde) arttıkça, (klâsik Doğu'nun etütünde inad eden) örtülü Oryantalizmin katı kaideleri- ile (gezginlerin, hacıların, devlet adamları vb. nin anlatımlarında ifadesini bulan) çağdaş Doğu arasında bir çatışma husule geldi. Bu gerilim sonunda tam tarihini veremeyeceğimiz bir noktada, Oryantalizmin iki türü birbirleri ile birleştiler. Belki de bu (sadece tahmin ediyorum) Sacy'den itibaren oryantalistler devlet memuru olarak hükümetlere çağdaş Doğu konusunda

“danışmanlık” yapmaya başlayınca oldu. Bu noktada özel eğitim görmüş, özellikle teçhiz olunmuş uzmanın oynadığı rol ayrı bir boyut kazanıyor: Bir Doğu siyaseti söz konusu olduğunda, Oryantaliste Batılı gücün özel ajanı gözüyle bakılabilirdi. Doğu'yu gezen her münevver (ve yarı münevver) Avrupalı, kendisini Batı'nın perdeler ardındaki temsilcisi olarak görmekteydi. Bunu özellikle Burton için, Lane için, Doughty, Flaubert ve yukarıda adını zikrettiğim diğer önemli seyyahlar için söyleyebiliriz.

Batılıların Doğu'daki toprak iktisabı arttıkça, çağ-| daş ve aşikâr Doğu hakkında bilgi sahibi olmaları da kaçınılmaz hale geldi. Doğu, fiili yönetimle alâkalı biri zorunluluk ifade etmeye başlayınca, Oryantalist âlimin “özdeki Doğu”su, birçok hallerde teyid olunuşu-p na rağmen, bazan da bir kenarda kaldı. Tabii (fiilen I milyonlarca Doğu'luya hükmettiği için) Cromer'in (Or-I yantalist arşivden çıkardığı) Doğulularla ilgili teorileri güç kazanıyordu. Suriye'de, Kuzey Afrika'da ve diğer bölgelerdeki Fransız deneyimleri için de geçerli idi. Ama örtülü Oryantalist, doktrin ile “açık oryantalist tecrübe” arasındaki buluşma birçok yerde, 1. Dün-1 ya Savaşı sonunda, İngilizler ile Fransızların Anadolu'yu paylaşma plânlarında olduğu kadar belirgin olmamıştır. Orada ameliyat masasında, bütün zayıflıkları ortada olan bir hasta adam yatmaktaydı.

Özel bilgisi ile Oryantalist bu ameliyatta son derece önemli bir rol oynamaktaydı. Daha önceleri Doğu'da bir çeşit gizli ajan olarak kritik bir rol oynadığından bahsolunan İngiliz bilim adamı Edward Henry Palmer 1882'de Sina Yarımadası'nda İngiliz aleyhtarı duyulan

güçlendirip, bunu Arab ayaklanması kazandırmakla görevlendirildi. Palmer bu görevi esnasında öldürüldü ama o imparatorluk için benzeri hizmetler yapanların (bu görev artık “bölge uzmanlarının” yaptığı ciddi ve zor bir iş) en başarısız olanı idi. “Arabistan'a Giriş” (1904) adlı eserin yazarı Oryantalist D. G. Hogarth boş yere 1. Dünya Savaşı sırasında Kahire'deki Arabistan Bürosunun başına getirilmedi (24) Aynı şekilde Gertrude Bell'in, T. E. Lav/rence'in, S. John Philby'nin imparatorluğun ajanları, Doğu'nun dostları, alternatif politika yapımcısı olarak gönderilmeleri tesadüf değil, bu kadın ve erkeklerin Doğu uzmanları oluşları, Doğu'yu ve Doğuluları “yakından” tanıyışları idi. Bir defasında Lawrence'ın dediği gibi bunlar bir “çete” oluşturuyorlardı. Çatışan, nosyonlarla ve şahsi benzerliklerle birbirlerine merbuttular. Hepsinin kendine has özellikleri vardı, hepsi Doğu'ya karşı bir sempati ve eğilim duymaktaydılar, görevlerini kıskanarak yapıyorlardı, normalin dışındaki özellikleri eğitilmiş insanlardı ve nihayet hiç biri Doğu'yu tasvip etmiyordu. Onlar için Doğu, Doğu'da geçirdikleri günler demektir. Onlarda (imparatorluk yok olup, hükmetme mirası başka adaylara, geçmeden önce) Oryantalizm ve Doğu'yu yönetmek için bulunmuş etkin pratik metodlar nihai formuna kavuştu...

Bu saydıklarımız ilim çevresinden değildiler. Ama görecektik olduğumuz gibi, o bilgiye sahip oluyorlardı.

Zaten yaptıkları iş, Akademik Oryantalizmi tatbik ve tey'id.etmektir. Daha önce benzer bir işi Burton ve Lane yapmışlardı. Ansiklopedik bir bilgiye sahip olan Burton ve Lane Doğuluları ele alırken de tahlillerini hemen hemen bilimsel bir bilgi ile yapmışlardı. Law-rence ve diğerleri, ders yapmıyorlar, “örtülü Oryantalizmi” işliyorlardı. Bu, çağlarının “imparatorluk kültürü” çevresinde—rahatlıkla yapabilecekleri bir şeydi. Bunların bilimsel çerçevesini çizenler, Lane'den başlayarak William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margo-liouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson Guy Le Strange, E. D. Ross ve Thomas Arnold'du. Onlara perspektif veren muhteşem çağdaşları İngiliz yazar Rudyard Kipling'di. Kipling “Çam. ağacına da hurmaya da hakim olmaktan” bahseden şair...

Bu meselelerde İngilizler ile Fransızlar arasında-ki farkı, her iki ulusun Doğu'daki tarihi izah eder: İngilizler yerleşmişlerdi, Fransızlar Hindistan'ı ve arar daki diyarları kaybetmiş olmanın yasını tutuyorlardı. Yüzyılın sonunda,, Suriye Fransız hareketinin odağını oluşturuyordu ama orada bile Fransızların ne personel kalitesi bakımından ne de siyasi nüfuzun derecesi bakımından İngilizlere yetişemeyecekleri kabul ediliyordu. Osmanlı kalıntıları konusundaki İngiliz-Fransız yarışması, Hicaz da, Suriye'de, Mezopotamya'da muharebe meydanında bile hissedilmekteydi. Ama Ed-mond Bremond gibi gözünden bir şey kaçmayan gözlemcilere göre, Fransız Oryantalistleri de, Fransız mahalli uzmanları da İngiliz meslektaşları ile (ne zekâ ve yaratıcılık bakımından, ne de tatik ve manevra bakımından) aşık. atamazlardı. (25) Louis Massignon hariç, Fransızlarda Lawrence'ler, Sykes'lar, Bellsier yoktu.'..

Ama Etienne Flandin gibi azimli emperyalistler vardı. En azimli emperyalistlerden Comte de Cressaty 1913'de Paris Fransız Derneği'nde (Alliance Française) yaptığı konuşmada Suriye'yi “Fransa'nın Doğu'su, Fransa'nın siyasi, ahlâki ve iktisadi menfaatlerinin menbaı” ilân etti. Sonra da bu menfaatlerin, “bu emperyalist işgaller çağında” korunmasının gereğine değindi. Cres-saty'ye göre, Doğu'da o kadar Fransız şirketi varken, Fransız okullarında o kadar çok sayıda yerli okurken, Fransa'nın başı hâlâ (İngiltere ile, Avusturya, Almanya ve Rusya ile) belâdaydı... Eğer Fransa “İslâm'ın Dönüşüne” engel olacaksa. Doğu'yu ele geçirmek zorundaydı. Bu konuda Senatör Paul Doumer, Cressaty'nin önerisini destekliyordu. (26)

Bu görüşler, bir çok defalar tekrarlandı ve gerçekten Fransa bir başına Kuzey Afrika'da olsun, Suriye'de olsun 1. Dünya savaşından sonra hayli iş başardı. Ama İngilizlerin “Yeni Doğu

Milliyetlerinin ve (teoride) Bağımsız Toprakların Yönetimi” konusunda elde ettikleri şöhret Fransızlardan kaçtı..

Belki de çağdaş Fransız Oryantalizmi ile çağdaş İngiliz Oryantalizmi arasındaki fark, nihayet, bir “üslûp” farkıdır. Çünkü (1) Doğu ve Doğu'lular hakkındaki genellemelerin önemi, (2) Doğu ile Batı arasında görülen yahut gözetilen ayırım, (3) Batı'nın Doğu'yu yönetmesinin arzulanırlığı her ikisinde de aynidir.

“Uzmanlık” dediğimiz şeyi teşkil eden unsurlar içinde üslûp (ki çeşitli koşulların gelenek, kurum, irade ve zekâ sonucu aldığı şekildir) en ziyade bariz olan-I larındandır. İşte şimdi bu belirleyiciye, 20. yüzyılın ilk: yıllarında Fransız ve ingiliz Oryantalizminde meydana gelen “gözle görülür ıslaha” bakacağız...

II — ORYANTALİZM PRATİK SAHADA .-ÜSLÛP, UZMANLIK, VUKUF

Kipling'in “Beyaz Adamı” masal değil. Bir çok şiir-(de, “Kim” örneği romanlarda ve birtakım akıllıca de-| yünlerde geçer ve bir fikir olduğu kadar, bir şahsiyet-ş tir, bir varoluş biçimidir. Şimdi, bu Beyaz Adam yurdundan uzaktaki pek çok ingiliz'e hizmet etmiş gibidir. Rengi beyaz olan bu insanlar, yerliler denizinde ne kadar farklı olduklarını sevinerek görüyorlardı. Ayrıca, renkli ırkların yönetimi geleneğinin getirdiği deneysel ve ruhani bir birikimin üstünde duruyor olmanın huzuru içindeydiler, bunun bilincindeydiler. Kip-? ling, Beyaz Adam/m kolonilerdeki “yolundan” bahsederken, bu gelenekten, onun debdebesinden ve zorluklarından dem. vuruyordu -.

“Bu yolda yürür Beyaz Adamlar

Derleyip toplamak üzere ülkeleri yola düşende.

Aykkabı demirden, salkım ise tâ tepede.

Ve her yan derya, deniz.

Yürüdük işte biz Çamurlu ve dolambaçlı bu yolda.

Yıldızımız bize rehber...

Ey Dünya, ne iyi bak, .

Beyaz Adamlar yanyana

Yürüyorlar o yolda, şimdi”

“Bir yerin derlenip toparlanması” Beyaz Adamlar tarafından en ideal şekilde, “birbirleri ile ahenk içinde” yapılmaktadır. “Yanyana” yürümekten kasıt, Avrupalıların sömürgelerde birbirlerine düşmelerinin önlenmesidir. Ama Kipling uyum sağlanamaması halinde, savaşa da hazırdır:

“Hürriyet bize

Hürriyet-Ahfadımıza, evet

Ama olmazsa, harp elbet”

Beyaz Adam'ın yüzünde insan-canıs bir liderin maskesi vardır. Ama o maskenin arkasında her zaman güce başvurmak, zor kullanmak, ölmeye ve öldürmeye hazırlık da vardır. Beyaz

Adam'ın giriştiği işe (mission) vekar kazandıran şey, işin entellektüel yanıdır. O, Beyaz Adam, yalnızca kâr ve kazanç peşinde değildir, yıldızı onu bu şekilde yönlendirmez...

Herhalde bir çok Beyaz Adam şu “çamurlu ve dolambaçlı yolda” ne için çabaladıklarını merak etmişlerdir. Yine onların pekçoğu kendi derilerinin renginin derisi değişik renkteki insanlar üzerinde bir statü iddia etmeyi gerektirşini de kavrayamamışlardır. Netice olarak Kipling için ve onun görüş ve hitabetinden etkilenmiş olanlar için, Beyaz Adamlık bir çeşit kendini kabul meselesiydi. İnsan beyaz olunca, Beyaz Adam oluyordu. Bir de, “O kadehten içince”, “Beyaz Adamın gününde” o değişmez kaderi yaşaymca, insanın sebebler, kaynaklar, tarihsel mantık gibi konularda harcayacak vakti kalmıyordu...

Yani Beyaz Adamlık hem bir fikir hem de bir vakıa idi. Gerek beyaz gerek sair Dünya'ya karşı sebepli bir tavrı içeriyordu. Kolonilerde bu belli tarzda lâf etmek, bir takım düzenlemelere uygun tarzda davranmak, hattâ bazı duygulara sahip olmamak demektir. Belirli yargılar, belirli değerlendirmeler belirli el hareketleri demektir. Hem beyazlar hem de beyaz olmayanlar aynı otorite karşısında idiler ve eğilmeleri gerekmekteydi. Bu otorite, aldığı kurumsal biçimle (Koloni Hükümetleri, Konsolosluklar, Ticari Müesseseler) içinde, bir dünya siyasetinin ifade vasıtası, tevzi vasıtası ve tatbik vasıtası idi. Ve bu dünya içinde, belli dereceye kadar şahsi özelliklere müsamaha edilmekte idiyse de, kollektif resmi Beyaz Adamlık fikri hâkimdi. Kısacası Beyaz Adam olmak dünyada olmak, gerçeğe, dile ve düşünceye yön vermek konusunda somut bir tavidir. Belli bir üslubu mümkün kılıyordu...

Kipling kendisi şans sonucu ortaya çıkmış olamazdı; aynı şey onun Beyaz Adamı için de söz konusudur. Bu tür fikirlerin sahipleri de karmaşık tarihi ve kültürel koşulların ürünüdürler, ki biz bu koşullara 19. yüzyıldan iki örnek vereceğiz: Bunların birincisi kültüre, müeyyideleri ile birlikte girmiş, “genelleme ve tasnif” alışkanlığıdır: Diller, ırklar, tipler, renkler, zihniyetler tip tip ayrılmışlardır... (Tarafsız bir belirleme olarak değil de, yorumlayıcı bir değerlendirmenin ürünü olarak.) Bu kategorilerin gerisinde hep, “Bizim-Onların” zıdlaşması yatar. “Bizim” her zaman “Onların” sınırını mütecavizdir. Adetâ “Onların” olan “Bizim” olana göbeğinden bağlıdır..

Sadece Antropoloji değil, dilbilim ve tarih değil, Darwin'in “hayatta kalma mücadelesi ve doğanın yaptığı ayıklama” konulu tezleri, ilâveten “yüksek kültürel insanseverlik” konulu nutuklar, bu zıdlaşmaya tuz-biber ekmişlerdir. Renan ve Arnold gibi yazarlara ırk haklarındaki o genellemelerde bulunmak selâhiyetini veren şey, resmi bir hüviyeti..

Şimdi, (diyelim) “bizim” değerlerimiz hürriyetçi, insani ve doğru idi; gerisinde edebiyat, bilim, akla-da-, yalı araştırma bulunmaktaydı. Avrupalılar (ve beyaz adamlar) olarak “biz” ne vakit bu değerler yüceltil-se, onlarla yüceldik. Ancak kültürel değerlerle kurulan insani bağlar, kapsadığı kadarını da dışlar. Arnold'un, Ruskin'ın, Mili, Newman, Cariyle, Renan, Go-bineau yahut Comte'un (“bizim” şeriatımıza ilişkin) her fikri “bizi” birbirimize bağlayan zincire yeni bir halka eklerken, dışta kalan birini koşturmuş. Bu, say-: dağıtım kişilere has hitabetin her zamanki sonucu ela olsa, 19. yüzyıl Avrupa'sını özellikle hatırlamamız gerekir. Müthiş bir öğrenim ve kültür abidesi dikildiği sırada, bir sürü de “dışta, kalmış insan” (sömürgeler, yoksullar, özörlü ve suçlular) vardı. Bunların kültür \ içindeki rolleri ise yapısal olarak uygun olmadıkları şeyin tanımına, hizmet etmekte. (28)

Beyaz Adam'ın ve Oryantalizmin ortak şartı niteliğindeki ikinci koşul, her ikisinin hakim oldukları “sahalar” ile bu sahaların kendilerine özgü davranış, öğ--renim ve mülkiyet tarzları (hatta ayinleri) olması keyfiyetidir. Örneğin yalnız bir Batılı Doğulular hakkında konuşabilir, renklileri (beyaz olmayanları) yalnız . Beyaz Adam belirleyebilir, isimlendirebilir. Oryantalist-lerce yahut Beyaz Adam'larca bulunulan her beyan (Oryantalist ile Beyaz Adam ayırımı kesin

değildir) beyazı renkliden, Batiliyi Doğuludan ayıran muazzam bir mesaf e belirtir. Her beyanın arkasında bir tecrübe, öğrenim ve eğitim geleneği sezilir ki, o gelenek derisi beyaz olmayan Doğuluyu, “Beyaz Batılı” tarafından tetkik edilen nesne haline sokar da bunun tersi olmaz. Güç sahibi olan için (ör: Cromer) Doğulu bir yönetim sistemi kapsamındaydı ve o sistemin birinci ilkesi hiçbir Doğulunun bağımsız olup kendisini yönetmesine izin verilmemesiydi. Buradaki kanaate göre Doğulular insanın kendi kendisini yönetmesi nedir bilmiyorlardı ve onun için korunmalıydılar.

Oryantalist gibi, Beyaz Adam da, renklileri emir altında tutan gerilim hattına çok yakın bulunduğundan, gözlem konusu olan sahayı tekrar ve tekrar gözden geçirmeleri, yeniden tanımlamaları gerekiyordu. Anlatım cümleleri tanım ve yargı cümleleri ile sık sık kesilir. Kipling'in Beyaz Adam'ın maskesi ile iş gören Doğulu uzmanların yazış üslûbu budur. Bakın 1918'de T. E. Lawrence V. W. Richards'a neler yazıyor

“Arap, benim muhayyilemi kamçılıyor. Şimdi bu, uzun, çok uzun geçmişi olan çok eski bir uygarlık. Kendisini ne yöneten tanrılardan kurtarmış, bizim uygarlığımızın yarısı kadar süslü de değil. Mekke'de süssüz-lük düsturu iyi, bu bir çeşit ahlâki süssüzlüğü de beraberinde getiriyor galiba. Anlık düşünüyorlar ve yokuş tırmanmadan, viraj dönmeden geçip gitmek istiyorlar.

Kısmen, bu zihni ve ahlâki bir tükenmişlik. Bitmiş bir ırk. Güçlük çıkmasın diye, bizim şerefle yaptığımız ciddi işleri bile boş veriyorlar. Onların görünüşünü paylaşmasam da, kendime de buradaki öteki yabancılara da onların gözüyle bakacak kadar iyi tanıyorum onları ve kahretmiyorum. Biliyorum, ben onlar için bir yabancıyım ve bu her zaman da öyle olacak; ne onlara benzeyebilirim, ne de onlara inanabilirim.” (29)

Konu çok değişik görünse de benzer bir perspektifi Gertrude Bell'in şu sözlerinde görüyoruz: “Kimbilir kaç bin yıldır sürüyor bu savaş hali Çölün en ilk kayıtlarında. da vardır muhakkak, zira o kadar eski Ama Araplar tecrübeden ders almıyorlar Aslında hiç emniyette değiller, ama sanki öyleymiş gibi davranıyorlar.” (30)

Bir de söylediklerimizi cilalamak için yine Gertrude Bell'in “Şam'da Hayat” konusundaki satırlarını okuyunuz:

“Galiba yavaş yavaş büyük bir Doğu kentinin medeniyetinin ne demek olduğunu, insanların nasıl yaşadıklarını, neler hissettiklerini görmeye başlıyorum. Ve onlarla anlaşabiliyorum. Sanırım İngiliz olmam bu konuda bana yardımcı oluyor. Şu beş yıldan beri dünyadaki durumumuz yükseldi. Fark son derece belirgin. Sanırım büyük ölçüde Mısır'daki hükümetimizin i icraatının sonucudur bu Tabii diğer faktörler, Rusya' nın yenikliği ve Lord Curzon'un (Basra Körfezi ve Hindistan) politikası daha esaslı sebepler... Doğu'yu bilmeyen onun eklemelerinin birbirlerine nasıl bağlandığını anlayamaz. Herhalde İngiliz misyonu kabul kapılarından dönseydi, Şam sokaklarında İngiliz'in payına düşen bir çift çatık kaş olurdu.” (31)

Bu tür beyanlarda bir şey hemen dikkati çekiyor. Arablar herkesten ayrı, son derece nev'i şahsına münhasır insanlardır, bu çoğul özellik dışında özellik ar-zeden herhangi bir Arap birey yoktur. Lawrence'in muhayyilesini kamçılayan şey, Arap'ın “sadeliği”dir, gerek görünüm olarak gerekse hayata karşı takındıkları (sanılan) tavır bakımından. Her iki halde de Arap'a yöneltilen “sadeleştirici” bakış açısının sahibi Arap olmayan biridir; Arap'da görülen bu yalınlığı onun hesabına tanıma kavuşturan Beyaz Adam'dır.. Yani Ye-at's'in Bizans hakkındaki şiirinde olduğu gibi:

“Çırasız yanan bir ateş; tutuşturan ne kavdır bunu ne çakmak taşı. Rüzgâr söndürmüyor, alevler çıkıyor alevlerden Kandan ruhlar türüyor, yükseliyor, iniyor gazabın çalkantıları..” (32)

Arap adetâ tarihten hiç etkilenmemişçesine saf kalmıştır. Lawrence'in gözünde Arap, “Zaman içindeki varlığı” marifetiyle tükenmiştir. Koskoca Arap Medeniyeti Çağının etkisi bu suretle Arap'ın en sade haline indirgenmesi olmuştur, bu arada ondaki ahlâki değerler de aşınmıştır, kaybolmuştur. Geride kala kala Re 'in Arap'ı kalmıştır: Yüzyılların getirdiği tecrübeler ve fakat, adem-i hikmet.. Yâni Arap ne varlıkça, ne manâca bir kalırlığa bir türlü ulaşamıyor Aynı kalıyor. Lawrence'in “Çöl Kayıtları” baştan sona Arap'ın yalınlığını anlatıyor. Arap, evet, sevinebiliyor, çocuğunu yahut ebeveyninden birisini kaybedince üzülebiliyor, bir diktatörün zulmünden bahsedebiliyor. Yine de bizden onun bu tür özelliklerini değil de, süssüz, apaçık, yapyalm bir Arap hatırlamamız isteniyor..

İptidailik iki düzlemde söz konusu: birincisi, indirgeyici olan “tanımda”, ikincisi de (Lawrence ve Bell'in inandıkları gibi) “hakikatte”... Şimdi, bu çakışma tesadüf değil. Zira (1) Meselenin “özünü” kaale alıp, dünyevi ahval ve şerait ile ise ilgilenmeyi düstur edinmiş bir lisan ve epistomolojik vasıtalar ile “dışarıdan” kararlaştırılabilecek birşeydir. (2) Çakışmayı hasıl eden şey, (birbirine dayalı şekilde çalışan) me-tod, gelenek ve siyasettir. Bunların herbiri bir mânâda “tür” ile (Doğulu, Sami, Arap, Doğu) sıradan “insani gerçekler” (ki buna Yeats “Hayvani düzeydeki denetlenmesi imkânsız gizlilik” diyor) arasındaki farkları köreltmektedir. Bilim adamı hüviyetindeki araştırmacı, “Doğulu” diye işaretlenmiş bir “tipi”, Doğu'da karşılaşabileceği herhangi birisinin yerine saymıştır. Gelenek, “Sami ırkı ve dili” gibi konularda söylenen sözlere belli bir meşruiyet kazandırmıştı. Aynı geleneğin siyasi uzantısında Bell'e göre, “Doğu'nun eklemeleri birbirine nasılsa tutunmuştur.” Yani iptidailik Doğu'ya hastır, iptidailik bizzat Doğu'dur. Doğu hakkında kalem oynatmış herkes büyümlü bir taş gibi hep bu (zaman yahut tecrübe tanımayan) hükme dönmüşlerdir. ..

Bunu anlamak için, beyaz ajanlar ile beyaz uzmanlar ve danışmanlar ile olan alâkasını bilmek kâfidir. Lav/rence için, Bell için mühim olan şey, Araplarla yahut Doğulularla ilgili sözlerinin tanınmış,, otoritesi onaylanmış bir formulasyon geleneğine dahil olmasıdır. O gelenek ki, ayrıntıyı hapsedip hükmü ortaya koyabilmektedir. Ama acaba daha belirli bir mânâda, şu “Sami”, şu “Doğulu” nereden gelmişlerdir?...

19. yüzyılda Renan gibi, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval gibi, Marx ve Lamartine gibi yazarların eserlerinde Doğulu genellemesinin ne kadar geniş yer tuttuğunu görmüştük. Genellemeler kesindi, Doğu'dan olan “bir” şey, Doğu'dan olan “her” şey imişçesine genellemelerde bulunuluyordu. Doğulu olan “Doğu'dan olan” belli bir özellik taşırdı, karşıt delillerin mânâsı yoktu, istisnalar kaideyi bozmuyordu. Örneğin Doğulu bir şahıs, önce Doğulu idi, sonra insan (şahıs) idi. Tabii bu tür^ “esaslı” tiplene bilimlerce (ki ben onlara “ağız” demeyi tercih ediyorum) desteklenmekteydi. “Tür” takdim ediliyor, “tür efradı” tehir ediliyordu. Türün özellikleri efradının özelliklerini de açıklıyordu.

Doğulu örneğinde olduğu gibi, hayli geniş (yarı-yanya da halka mal olmuş) belirleyici çerçeveler dahilinde uzmanlaşmış, bilimsel olarak geçerliliği artmış ayrımlar da yapılmaktaydı: Bu ayrımların çoğu dil türleri esasına istinad etmekteydi: Sami dilleri, Hint, Seylan ve Pakistan dilleri; Kuzey Afrika dilleri gibi... Bu ayrımlar antropoloji ile psikoloji ile. çabucak destekleniyorlardı. Örneğin Kenan'ın “Samice” dediği şey, öyle bir dilsel genelleme idi ki, buna Renan'ın ellerinde, Anatomi, Tarih, Antropoloji hattâ Jeoloji ilâve edilebiliyordu. Samice o zaman basit bir belirleme olmuyordu; tarihi ve siyasi hadiselerin özünde olup da, hem de “onlardan önce” olan bir unsura işaret olabiliyordu. Bu suretle

Samice, zaman-ötesi, kişi-ötesi bir şeydi; belli bir Sami özünün özelliklerine dayanarak her insan davranışını açıklayabiliyordu...

19. Yüzyılın liberal Avrupa kültüründe böylesi cezalandırıcı fikirlerin etkili oluşunu anlayabilmek için bir şeyi unutmamak gerekir: O da Linguistik gibi, Antropoloji ve Biyoloji gibi bilimlerin teorik (Spekülatif, idealist) olmaktan ziyade pratik (ampirik) oluşları idi. Kenan'ın Samicesinin, Bopp'un "Hint-Avrupa dilleri" gibi, inşa edilmiş bir bina olduğu doğrudur, ama (belirli Sami dilleri hakkında, deneye dayanarak tahlil edilebilecek, bilimsel olarak anlaşılabilir bilgiler var iken) bir "protoform" (*) olarak mantıki ve kaçınılmazdı. Simdi bir yandan prototipik ve ilkel (kültürel,, psikolojik, tarihi) bir dil aranırken, diğer yandan da bütün insan davranışını açıklayabilecek "asli bir insani potansiyel" (cevher) aranmaktaydı. (33) Bu teşebbüs mümkün olmazdı ama klâsik deneyci zihniyete göre beden ve ruhun ayrı ayrı gerçeklikler olduğuna, her ikisini de aslen bazı coğrafî, biyolojik ve tarihi denebilecek şartların belirlediğine inanılıyordu. (34) Yerlinin ne keşfetmesine ne de akletmesine imkân bulunmayan bu belirleyici koşullardan kaçış yoktu. Oryantalistler tozlu kitaplardan kaptıkları zanları bu deneyci fikirlerle destekliyorlardı. İslâm'ı incelerken, kendilerini George Eliot'un Dr. Casaubonü gibi hissediyorlardı: "Tarihten çıkıp gelmiş bir hortlak gibi geziyorum dünyayı ve eskiden nasılsa aynen öyle inşa etmeye çalışıyorum onu; yeniden, harabelere rağmen, yokoluşlara, garip değişimlere rağmen." (35)

Eğer dil özelliklerini, uygarlık ve nihayet ırk özelliklerini alâkalandıran bu tezler yalnızca Avrupa'lı bilim adamları arasındaki akademik bir münazaranın bir yüzü gibi olsaydı, temaşaya değmez tuluat der, geçerdik. Ancak, gerek bu münazaranın terimleri gerek kendisi etkili şekilde tedavülde idi: Lionel Trilling'in dediği gibi, 19. yüzyılın son yıllarındaki kültürde, "gelişmekte olan milliyetçilik ve genişlemekte olan emperyalizm ile desteklenen ırk teorisine çarpık ve eksik de olsa bilimsel destekler bulunuyordu ve teori tartışılmıyordu" (36)

Irk teorisi, ilkelik ve doğuş konusundaki fikirler, ilkelere dayalı tasnifler, çağdaş bozulma, uygarlık ve ilerleme, beyaz (Aryan) ırkın kaderi, sömürgelere duyulan ihtiyaç, işte bütün bunlar siyasetin, bilim ve kültürün iç içe olduğu bir bulamaç oluşturuyordu ve istikamet daima Avrupa'nın (yahut "Avrupalı bir ırk"ın) Avrupalı olmayanlar üzerindeki hakimiyeti idi. Bir de şimdi şu vardı: Darwinizmin bizzat Darwin tarafından sahip çıkılan acaip bir şekline göre, çağdaş Doğulular bir eski azamet, bir eski şaşaanın bozuk kalıntısı idiler. Evet Doğu'nun o çok eski, yahut klâsik uygarlıklarını bugünkü kokuşmuş halden hareketle çıkarmak mümkündü Yalnız bunu iki şeye borçlu idik:

1 — Son derece hassas tekniklerle eldeki malzemeyi inceleyen ve yeniden kuran beyaz uzman,

2 — Samiler, Aryanlar yahut Doğulular hakkındaki genellemeler. Bunlar hayâl mahsûlü değildiler, objektif ve üzerinde mutabakat hasıl olmuş ayırımlara tesanüd etmekteydiler Dolayısıyla, örneğin Doğulu neyi yapar neyi yapamaz konusunda bir lâf edilse, bir çok eser bunun biyolojik esaslarını tesbit ederdi: "Dış Politikamıza Biyoloji Açısından Bir Bakış", (P. Charles Michels, 1896), "İnsan Toplumunda Varolma Mücadelesi", (Thomas Henry Huxley, 1888), "Toplumsal Evrim", (Benjamin Kidd, 1894), "Çağdaş Evrim Çizgisi Bakımından Fikri Gelişme Tarihi", (John B. Crozier, 1897-1901), "İngiliz Siyasetinin Biyolojisi" (Charles Harvey, 1904). (37) Şimdi dilbilimcilerin dediği gibi diller birbirinden bu kadar farklı idiyse, o vakit dilleri kullananların kendilerinin de (zihniyetleri, güçleri ve hatta gövdeleri bakımından) birbirlerinden apayrı olmaları icap ederdi... Bu ayırımlar ne mantığı ne de pratiği bakımından şüpheye düşülen ayırımlar değildi; yaratılış, gelişme, kişilik ve kader gibi çalışmalar la desteklenmekteydi.

Vurgulanması gereken nokta, ırklar uygarlıklar ve diller arasındaki farklarla ilgili hükümlerin kafi ve değişmez oluşudur. Bu hükümler her şeyin derinme uzanıyordu, başlangıçlardan ve başlangıcın belirlediği tiplerden kaçış olmadığım belirtiyordu.. İnsanlar arasındaki (üzerine ırkların, ulusların ve uygarlıkların bina olunduğu) “gerçek sınırlar” tesbit etmekteydi İnsanların dikkati gündelik ve çoğul (neş'e gibi, acı gibi, siyasi teşkilatlanma gibi) insani gerçeklerden saptırılıyor, “aşağıya ve geriye” çekiliyordu... Değişmez özlere, kaynaklara... Şimdi nasıl Doğulu, Samilikten, '^ Araplıktan yahut Hintlilikten bilim adamının didaktik üslubu hariç kaçamıyorsa (ki bugünkü aşağılık hah ile aynı zamanda onlara yaklaştınlmamakca, yakıştırıl mamaktadır), bilim adamı da yaptığı turnalarda, “menşelerden” kaçmamaktadır...

İhtisas konusu araştırmalar kişiye bazı imtiyazlar kazandırmaktaydı. Hatırlarsınız, Lane hem Doğulu gibi gözükebiliyor, hem. de'.bilim- adamı olarak kalabiliyordu. Şimdi onun etüt ettiği Doğulular “onun” Doğuluları oldular, çünkü o onları yaşayan insanlar olarak değil yazılarında abideleşen nesneler olarak görmekteydi. Bu çift yönlü bakış bir garipliği beraberinde getiriyordu: Bir yandan, bugünü yaşayan bazı insanlar, öte yanda aynı insanlar ama bu sefer etiketli: “Mısırlı”, “Müslüman”, “Doğulu”. Bu iki düzey arasındaki uyumsuzluğu çatışmayı ancak bilim adamı tanzim edebilirdi. Birinci kategoridekiler, daha çok çeşitlilik arz ediyorlardı. Ama genellemenin “kökü araştıran” (radical) terminolojisinde bu çeşitlilik kısıtlanıyor, geriye ve aşağıya doğru çekiliyordu. Çağa ait her özellik ve davranış biçimi bir başlangıç noktasına irca ediliyordu. İşte bu tür “irca” Oryantalizmin tâ kendisi idi...

Lane'nin Mısırlıları hem bugüne ait yaratıklar, hem de öze değgin etiketlerin kanıtı olarak görebili-şi, bir yandan Oryantalizme, diğer yandan da yakın Şarklı Müslüman yahut Sami hakkındaki genel ka,-naatlere bağlıdır. Doğulu Samiler kadar hiçbir toplumda, “menşei ve bugünü” birlikte müşahade etmek imkânı yoktu. Oryantalizmin konusu olarak Yahudiler ve Müslümanlar ilkel özlere bakımından kolayca anlaşılmaktaydılar. İşte çağdaş Oryantalizmin ana fikri (belli ölçüde halen) budur. Renan Samilerin gelişmediklerini söylemişti. O halde Oryantalist için, çağdaş Sami (kendisinin çağdaş olduğuna istediği kadar inansın) menşeinin kendisi üzerindeki kısıtlamalarından yakayı kurtaramıyordu. Samilerin şu günkü her hallerinin açıklaması onların ilk hallerinde mevcuttur. Bu hem zaman hem mekân düzeyinde varit olan. bir fonksiyonel kaidedir. Hiçbir Sami “klâsik gelişme çağından bu yana” adım atamamıştır...O asla dağbaşından, bayırdan, kavim ve çadırdan kopamaz, Sami yaşantısının herbir tezahürü, genel “Samilik” atıfmm gölgesinde ele alınmalıdır...

Her davranışı ayrı bir “asli” temele indirgeyen bu tür bir atıflar sisteminin pratik, değeri büyüktü. 19. yüz-, yıl sonlarında, bu işlem şimdiki kamu yönetimindeki bürokrasiye muadil bir şeydi. Şube şahsa münhasıran tutulmuş dosyadan daha yararlıydı ve insan da dosya konusu olunca mühim oluyordu. Şimdi Oryantalisti tasavvur ediniz. “Samiler” başlığını taşıyan raflara dosya diziyor

Mukayeseli ve ilkel antropolojideki son gelişmelerin yardımıyla Wüliam Robertson Smith gibi bir bilim adamı Yakın Şark'ın insanlarını yanyana koyabiliyor, onların “akrabalıkları”, “düğün âdetleri” “dinleri, ibadet biçimleri” hakkında yazılar yazabiliyordu. Smith'in yazılarındaki güç Samiieri efsane olmaktan kat'i mânâda çıkarmış olmasından geliyor. İslâm ve Yahudi isimlerinin yahut kavramlarının Dünya'nın kafasını karıştırması artık önlenmiştir. Smith, filoloji, mitoloji ve Oryantalizmi kullanarak, “Arap gerçeklerine dayanarak, sosyal sistemlerin gelişmesi konusunda bir hipotez geliştirmek amacıyla” olduğunu söyler. Eğer bu suretle, totemizmde (yahut hayvana ibadet edenlerde) “tevhidin çekirdeğine” rastlayabiiirse başarmış olacaktır. “Ama”, diyor Smith, “İslâm kaynakları putperestlik çağma örtü üzerine örtü indiriyor.” (38)

Smith'in Samiler hakkındaki çalışması, ilahiyatı, edebiyatı ve tarihi içine alıyordu. Oryantalistlerin neler yaptıklarını bilen birisinin eseri idi. (Örneğin 1887'-de Smith'in Kenan'a ait” İsrail Tarihi” adlı esere nasıl taarruz ettiğine bir bakınız) ve daha önemlisi çağdaş Samilerin anlaşılmasına yönelikti. Zannımca Smith, uzman —Beyaz— Adam'ı çağdaş Doğu'ya, bağlayan fikir zincirinin en mühim halkasıdır. Şark uzmanlığı nâmı altında Batı'ya ulaşan hap halindeki (Lawran-ce'e, Hogarth'a, Bell'e ve diğerlerine ait) bilgilerin hiçbiri Smith'siz mümkün olmuş olamazdı. Ve Smith de “Arap gerçekleri” ile olan ilâve temasları olmasaydı, yalnızca “eski kitap meraklısı” birisi olurdu. Smith'in yazılarına isabet aşıl原因an şey, ilkel katogorileri iyi kavrayışına ilâveten, çağdaş Doğu davranışının gerisinde yatan genel hakikatleri görebilişidir. İşte bu özellik bilahare Lawrence'de, Bell'de ve Philby'de görülecek ve onlara da itibar kazandıracaktır.

Kendisinden önce Burton ve Charles Doughty'nin yaptığı gibi Smith 1880 ile 1881 arasında Hicaz'ı gezmiştir. Oryantalistler için Arabistan özellikle ilginç bir yer olmuştur. Yalnız İslâm Arabistan'ın kutsal ruhu sayıldığı için değil: ayrıca Hicaz denilen yer coğrafi olarak olduğu kadar tarihi olarak da geri ve kupkuru olduğu için... insan Arap Çölü hakkında maziye ve bugüne ait hükümleri aynı kolaylıkla verebilecektir, bu hükümler biçim ve içerik bakımından değişmeyecektir. Hicaz'dan bahsederken, Müslümanlardan, çağdaş İslâm'dan ayırımı yapmaksızın bahsedebilirsiniz. Tarihi mesnedden yoksun bu sözlerle Smith Sa-miler konusundaki etütlerin sağladığı ilâve otoritenin mührünü basmıştır. O, İslâm'ın, Arapların ve Arabistan'ın evveliyatına hakimdir. İslâm hakkında şunları söylemektedir:

“İslâm'da bütün siyasi varlık ve sosyal formlar dini bir giysiye büründüğü için, milli duygular da dini bir hususiyet kesbeder. Ama sanılmasın ki, dini libas altında meşruiyet kazanan her şeyin temelinde hakiki dini hissiyat vardır. Arapların önyargıları, İslâm'a olan imanlarından daha derindeki bir muhafazakârlıktan kaynaklanıyor. Ne yazık, Peygamberin dini, ilk vaaz olduğu yerdeki ön yargılara yenik düşüyor Bu bir kusurdur. Yine bu din, koruması altına barbarca fikirleri ve modası geçmiş olanları almıştır, bunların sayısı hayli de kabarıktır. Herhalde Muhammed de bunların faidesizliğinden emin bulunuyordu, ne var ki dinin (reformun) yayılması için bu gerekli bir işti. Bir de şu var ki, bizim İslâm'dır dedğimiz safataların pek çoğunun Kur'an'la bir ilgisi yoktur.” (39)

Yukarıdaki muhteşem mantık gösterisindeki “Biz” Beyaz Adam'ın işe ne kadar tepeden bakabildiğini göstermektedir. Şimdi “biz” birinci söz olarak bütün siyasi ve sosyal yaşantının dini libasa büründüğünü (İslâm totaliterdir demek gibi bir şey) ileri sürüyoruz. Arkasından diyoruz ki Müslümanlar dini sadece bir kisve olarak kullanıyorlar, (yani müslümanlar münafıktırlar.) Sonra üçüncü iddia olarak da diyoruz ki: Gerçi İslâm, Arap'ın inanışlarına müdahil olmuştur ama onun İslâm'dan önceye ait saplantılarını değiştirmiş değildir. Bitmedi: İslâm' başarılı olmuşsa sebebi, bu “asli” Arap yargılarının dine karışmasına rahatlıkla izin vermiş oluşudur. Bu taktiğin (İslâm'ın taktiği imiş) sorumlusu Hz..Muhammed'dir, o da zaten kendini gizleyen bir Cizvit'tir Neyse ki son cümlede Smith bize başka şeyler söyleyerek havayı düzeltiyor: Kendisinin İslâm hakkındaki sözleri geçersizdir, çünkü Batı'nın İslâm diye bildiği şey, İslâm falan değildir..

Açıkça görülüyor ki, hüviyet ve tenakuzsuzluk ilkeleri Oryantalisti ilzam etmemektedir. Bu ilkelerin fevkinde (tamamen Oryantalistin felsefi ve hitabı kavrayışı dahilindeki tartışılmaz, çoğul hakikate dayalı) “Oryantalist uzmanlık” vardır Smith hiç bir tereddüt geçirmeksizin “Arap kafasının çocukça, gelişmemiş, pratik ve öz itibarı ile gayridini keyfiyetinden” bahsediyor. İslâm ise “organize edilmiş riyadır”, İslâm dini için saygı duymak imkânsızdır çünkü “bu din şekillerden ve lüzumsuz tekrarlardan oluşan .bir sistemdir.” İslâm'a yönelttiği

eleştiriler izafi değildir, çünkü Avrupa'nın ve Hristiyan'lığın üstünlüğü hakikattir, yalan değildir. Temeline bakacak olursak, Smith'in görüşü iki ayak üstünde durmaktadır:

“Arap gezgin bizden çok farklıdır. Bir yerden bir yere gitmek onun için ezadır, cefâdır. Çaba harcamak hoşuna gitmez (bizim ise ne kadar hoşumuza gider), açlık yahut yorgunluk karşısında ise bütün gücüyle şikâyetçi olur. (“biz” ise olmayız.) Doğu'lu için deveden inmek demek hemen kilimin üzerine bağdaş kurup istirahat etmek, tütün ve içki içmek demektir. Bir de Arap (bizim gibi) görünümünden (manzaradan) etkilenmez” (40)

“Biz” buyuz, “onlar” sudurlar. Hangi Arap? Hangi İslâm? Ne zaman? Nasıl? Neye binaen? Smith Hicaz'ı incelerken bu sorular kafasında değildir. “Sami'ler” yahut “Doğulular” hakkında bulabileceğimiz yahut öğrenebileceğimiz herşey arşivlerde olduğu kadar vakıalarda da hemen yerini almaktadır.

İşte beyaz Avrupa'lı bilim adamı günümüzün beyaz olmayan kişisini zorla asli diline, soyuna ve kültürüne zincirledi Bu 20. yüzyıl İngiliz ve Fransız Oryantalistlerinin çalışmalarının özüdür. Bu uzmanlar çizdikleri çerçeveye kendi şahsi mitolojilerini ve tutkularını da dahil ettiler. Bunun örneklerinin en belirginini Doughty ve Lawrence'dir. Bunların her biri ("VVilfrid Scaven Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Ho-garth, Philby, Sykes, Storrs) kendi görüşünün kendine ait olduğu inanandaydı, o görüş Doğu ile, İslâm'la yahut Araplarla yüzyüze temas sonucu ortaya çıkmıştı. Yine bu yazarların herbiri Doğu hakkındaki resmi bilgi ve inanışlara küçümseme ile bakarlardı. Doughty “Arabistan Çölleri” adlı eserinde şöyle der: “Güneş beni Araplaştırdı, evet ama Oryantalizme itemedi.”

Yalnız son tahlilde, (Blunt hariç) hepsi Batı'nın Doğu'ya karşı duyduğu nefret ve korkuyu dile getirmişlerdir. Görüşleri ile (bünyesinde büyük genellemeleri, itiraz olunamayacak tarafgir bir “bilimi” ve indir geyici formülleri barındıran) Çağdaş Oryantalizmin akademik üslûbuna şahsi bir renk kattılar, onu bazı bakımlardan. tebdil ettiler. Doughty, Oryantalizm'e burun kıvrıdığı sayfada şunları da söylüyor.- “Samiler gözün bir kanalında otururlar da kaşları göğe değer.” (41)

Bunlar faaliyet içindeydiler, vaadleri vardı, bu tür genellemelere dayanarak yönetim siyaseti konusunda önerilerde bulunmaktaydılar. Ve ne gariptir, kendi ülkelerinde Beyaz Doğulu olmuşlardı. Doğu'daki işlerinin onları Doğu'dan nefret etmekten aılıkoyamayısma rağmen (Doughty, Lawrence, Hogarth ve Bell bu nefreti en çok duyanlardır.) Onların derdi, Doğu'yu ve İslâm'ı Beyaz Adam'ın kontrolü altında tutmaktır.

Bu projeden ise yeni bir diyalektik ortaya çıkmakT tadır. Artık Doğulu uzmandan beklenen sadece “anlaması” değildir>JDoğu çalışan bir makine haline getirilmeli, onda ne takat var ise o, “bizim.” medeniyetimize, menfaat ve amaçlarımıza kazandırılmalıdır. Doğu hakkındaki bilgi doğrudan faaliyete dönüşür ve sonuçlar Doğu'da yeni düşünce ve eylem akımlarına yol açar. Bunlar ise Beyaz Adam'ın kontrolünü iyice pekiştirmesini icap ettirir. O artık Doğu hakkındaki ilmi bir eserin yazarı değil, çağdaş tarihin aktüalite-leri ile günümüz Doğu'sunun failidir, (ve “başlatan” uzman olduğuna göre, onu en iyi anlayacak olan da yine uzmanın kendisidir.) Oryantalist, Doğu tarihi denince akla gelen bir simadır, onun ayrılmaz bir parçası, onun şekilleyicisidir, onun Batı'dan gelen karakteristik “alâmetidir.” Aşağıdaki satırlar bu diyalektiği veriyor:

“Başlarında Kitchener'in bulunduğu bazı İngilizler, İngiltere, Almanya ile harbe tutuşmuş iken, Almanya'nın müttefiki Türkiye'yi mağlûp etmek için, bir Arap isyanının başlatılmasını uygun buluyorlardı. Arap ülkelerini o kadar iyi tanıyorlardı ki, böyle bir isyanın sonucundan şüphe etmiyorlardı. İsyanın karakterini ve metodunu sahip oldukları bilgilerden çıkarıyorlardı.

Sonunda, İngiliz hükümetinden alman resmi teminatlar altında işe girildi. Ne var ki, Mekke Şeri-i'nin isyanı çoğu kişiyi fena halde şaşırttı, müttefiklerin de buna hazır olmadıklarını gösterdi. Herkesin duyguları karmakarışık oldu, güçlü dostlar, güçlü düşmanlar türedi, bu rekabet havasında da isyan fiyasko ile sonuçlanmaya, fireler ortaya çıkmaya başladı

Lawrence “Hikmet'in Yedi Kapısı” adlı eserinin i. bölümünü böyle özetliyor. “Bazı İngilizlerin” sahip oldukları “bilgi” Doğu'da sonuçları itibarı ile karışık bir harekete yol açar. Ortaya çıkan karışıklıkların pek akıl edilememiş trajikomik sonuçları ile bu yeni, canlı Doğu, bir uzmanca yazının konusu olur. Yeni bir Oryantalist ağız belirir. Bu çağdaş Doğu'yu resmeden bir ağızdır ama hikâye etmez; hep karmaşıklıklar, hep sorunsallıklar, hep bitmiş umutlar söz konusudur. Bu Beyaz Oryantalist müellifin Peygamberce konuşan ağzıdır.

Görüşün, anlatımı'yenisini daha önce Aade'in “Çağdaş Mısırlılar”mda görmüştük. Şimdi bu “Yedi Kapı”da da böyle oluyor Doğu'nun toptan değerlendirilişi ile Doğu olaylarının anlatımı arasındaki çatışma, birden fazla düzeyde cereyan etmekte olan bir çatışmadır ve bir çok farklı sorunu beraberinde getirir. Bu çatışma Oryantalizm'de defalarca gözümüze çarptığına ve hiç eksik olmadığına göre burada biraz üzerinde duralım.

Oryantalist, Doğu'ya tepeden bakar ve içice girmiş bütün olguları bir bütün olarak görmek ister: kültür, din, zihniyet, tarih, toplum... Bunu yapabilmesi için ise birtakım indirgeyici kategorilere (Samiler, Müslüman zihniyeti, Doğu, v.s.) müracaat etmek zorundadır. Bu kategoriler şematik ve etkili kategorilerdir ve hiçbir Doğu'lu kendisini bir Oryantalistin onu tanıdığı kadar bilemeyeceğine göre, Doğu'ya ilişkin her inanış netice olarak, tutarlılığını yahut gücünü, ait olduğu şahsa, kuruma yahut sahaya borçlu olacaktır. Şümulü bütün inanışlar temelde tutucudurlar ve örnek olarak Batı'da Yakın Şark hakkındaki kanaatlerin nasıl (karşıt delillere rağmen) değişmeden kaldığına daha önce işaret etmiştik. (Belki de bu fikirler kendi delillerim yaratıyor. Bu dahi söylenebilir.)

Oryantalist, herşeyden önce işte bu tür şümulü inanışların vasıtasıdır. Lane, fikirlerini ve gözü ile gördüğünü bırakıp, (Doğu yahut Doğu halkı diye bilinen toplam olguyu resmetmek iddiasındaki) “bilimsel görüşe” sarıldığını söyleyecek olan bireylerdendir, onların tipik örneğidir. İnanış (*) durağandır. 19. yüzyıl Oryantalizminin başvurduğu bilimsel kategorilerin durağan oluşu gibi: “Samiler” denir, daha ileri gidilmez, “Doğulu zihniyeti” denir, daha ileri gidilmez. Bunlar Doğu'ya. has her tür davranışı açıklayan genel kategorilerdir. Bir bilim dalı olarak, bir meslek olarak, ihtisaslaşmış bir dil yahut “ağız” olarak Oryantalizmin Doğunun değişmezliğine dayalıdır. “O Doğu” olmadan Oryantalizm diye tutarlı, anlaşılır ve belirgin bir bilgi daimin olmasına-imbân yoktur. Doğu hakkında gerçek bilgilerin olduğunun varsayılması gibi, Doğu'nun Oryantalizme ait olduğu ela varsayılır.

İnanış adını verdiğim (çünkü Doğu'nun tamamının görülebileceği inanışı var), bu statik “Zamansal öz” (43) sürekli bir basınç karşısındadır. Basıncın kaynağı hikâye üslûbudur, zira eğer Doğu'ya ait herhangi bir ayrıntının kımıldadığı yahut geliştiği gösterile-bilirse sisteme “zaman girecektir.” O zaman da, durağan kabul edilen (Doğu'ya hep durağanlık ve ebediyen değişmezlik yakıştırılmıştır) artık istikrarsız olacaktır, öyle görünecektir, Doğu'da istikrarsızlığın kabul edilmesi demek, Doğu'da (kesintileri ile, değişim akımları ile büyüme, gerileme, yahut büyük mikyasta hareket eğilimi ile) “tarihin olabileceğinin” kabul edilmesi demektir. Gerek tarih gerekse ifade vasıtası olan hikâye etme üslûbu, inanışın yetersiz olduğuna, “yaratılıştan Doğu olan” bir Doğu anlayışının değişim potansiyelinin var olduğu gerçeğine karşı “kör kaldığına” işaret ederler...

Dahası hikâye üslûbu, inanışın süregelenliğine, biteviyeliğine karşı yazılı tarihin almış olduğu özel şekildir. Lane hikâye üslûbunun kendisine ve yazısına (eserine) çizgisel bir düzen

vereceğini sezince, ansiklopedik yahut leksikografik takdim tarzına itibar etmiştir, Hikâyede insanların doğma, gelişme ve ölme güçleri vardır, kurumlar ve aktüaiite değişir, çağdaşlık nihayet “klâsik çağı” bastırır; hepsinden önemlisi, inanışın hakikate hükmedişinin yalnızca inadi olduğu, hakikate zorla tefsirler getirildiği, objektif olarak tarihten bahsolenmadığı açığa çıkar. Kısaca hikâye üslûbu, inanışın kopmaz örgüsüne karşı bir görüş açısı, bir bilinç getirir; onun ileri sürdüğü “tozkonmaz hakikatlerin” boşluğunu ortaya koyar..

1. Dünya Savaşı akabinde Doğu tarihe dahil olduğu zaman, bunu yapan “ajan olarak çalışan Oryantalistti.” Hannah Arendt mükemmel bir gözlemde bulunarak diyor ki: “İmparatorluk ajanlığı bürokrasinin muadilidir.” (44) Bu şu demek .- Oryantalizm adım verdiğimiz akademik çalışma, Doğu hakkında belirli, tutucu bir görüşe dayalı bürokratik bir kurumdu ve söz konusu görüşün Doğudaki hizmetkârları T. E. Law-rence gibi imparatorluk ajanları idi. T. E. Lawrence eserinde “Yeni Emperyalizm (Doğu) halkına sorumlulukla yüklemeye başladı.” derken hikâye şeklindeki tarih ile (inanış adını verdiğimiz) tavır arasındaki çatışmayı görüyoruz (4'o) Avrupalı güçler arasındaki rekabet onları Doğu'yu harekete geçirmeye, Şark pasifliğin-den alıp çağdaş militanca hayatın içine itmeye mecbur etti. Bu arada mühim bir konu vardı. Doğu asla kendi başına bırakılmamalıydı, kontrolden çıkmamalıydı, çünkü (inanışa göre) Doğu'da hürriyet geleneği yoktu.

Lawrence canlı anlatımlarında önce (cansız, za-man-dışı, takatsiz) Doğu'nun harekete geçirilişine yer verir; arkasından bu kımıldanışa Batı damgasını vurmak meselesi vardır ve nihayet yeni kımıldanan Doğu'ya karşı tavrı belirleyen şahsi görüş. Lawrencemin “maziye bakışında” yenilgi ve ihanete uğramışlık seziliyor:

“Yeni bir ulus yaratmak muradımdı; kaybedilmiş bir nüfuzu iade etmek, 20 milyon Samiye ulusal düşüncelerinin binasını inşa fırsatı vermek... İmparatorluğun idaresi altındaki bütün toprakları toptasanız, ölü bir İngiliz çocuğa değmez Şimdi, Dûğu'ya iade-i itibar ederken, amaç ve ideal kazanmalarına yardım ederken, Beyaz Adam'ın, derisi kızıl olanı yönetmesinin zarureti anlatırken, bir mânâda o ulusları yeni bir milletler topluluğu fikrine alıştırmaktaydım. Bu toplulukta hakim ırklar zora başvurularak gerçekleştirilmiş başarılarını unutacak, beyazlar, kırmızılar, sanlar, kahverengiler ve siyahlar niyeti bozmadan dünyanın hizmetinde bir araya geleceklerdir,” (46)

Şimdi, başta beyaz Oryantalistin görüş açısı olmaksızın, bunların hiç biri (ne niyet olarak, ne gerçek bir taahhüt, ne de akım kalmış bir proje olarak) mümkün olamazdı:

“Brighton Metropolündeki Yahudiler, cimriler, Adonisperestler, Şam umumhanelerindeki şehvet düşkünleri, hepsi Sami-lerm zevklerine düşkünlüklerinin âlâmetleridir Ayni nevr iledir ki, Filistin Yahudileri: (M.Ö. 2. yüzyıl-M.S. 2. yüzyıl), ilk Hristi-yanlar ve ilk Halifeler, ruhen zayıf olanların göğ-ge ulaşan yolunu bulmuşlar, nefsi-lerini inkâr yoluna, gitmişlerdir. Sami-ler işte böyle şehvetle nefsi inkâr arasında gidip gelmişlerdir.”

Bunları söyleyen Lawrence'in arkasında bütün 19. yüzyılı halı gibi kaplayan saygıdeğer bir gelenek vardır,- tabii, merkez Doğu'dur. Ve bu kavram hem ince hem geniş ayrıntılara ışık tutmaktadır. Yahudi Ado-nisperest, (*) Şamlı şehvet düşkünü, insanlıktan değil de Oryantalizmin “Samice” branşının tanımladığı insandan örneklerdir. Bu sahada, şunları söylemek de mümkündür .-

“Arapları teşbihe taş dizer gibi bir fikre getirmek mümkündür. Bunlar bağılılığa zihnen yatkın, sadık hizmetkârlardır. Başarı (ve onunla birlikte sorumluluk, görev ve meşgale) gelinceye kadar bağımlı olmaktan kaçınmazlar Sonra fikir biter ve iş sona erer, herşey berbat bir halde Hiç bir itikad olmaksızın bunları, zenginliklerden ve zevklerden bahsederek dünyamn dört bir

yanma götürüp getirmek mümkündür (sema hariç) Ama eğer yolda, yatacak yeri olmayan, geçimini de ianeden yahut kuşlardan sağlayan bir Peygambere rastgeürse, onun bir sözü için bütün mallarından vazgeçer. Su gibi istikrarsız adamlar, su gibi de kalıcı olabilirler. Hayatın başlangıcından beri kendilerini şehvete teslim etmişler. Şam'da buna şahit oldum. Ve bu dalganın kırılışına da... Yerleşmiş, kabul edilmiş başka şeyler bu dalganın gerilemesine yol açarken, başka dalgaların ve nihayet bir denizin yolunu açıyor.”

“Mümkündür”, “olabilir”, “eğer” derken, Lawren-ce bu sahadaki kendi yerini hazırlıyor. Böylelikle son cümle için zemin hasıl oluyor, bu noktada ise Lawren-ce Arapların mürşididir. Lawrence dünya ile alâkasını koparmıştır ki yeni bir gerçekle yaşayabilsin, kendi kelimeleri ile “zamanın sürekli olarak kafamıza vurduğu yeni Asya'ya” bir şekil verebilsin. (47)

Arap isyan hareketinin mânâsı Lawrence'in ona kazandırdığı mânâdır; böylece Asya'ya kazandırılan mânâ bir zaferdir “bir genişleme haletidir, şu kadar ki, biz bir başkasının yerine geçmiş, onun derdi ile dertlenmiş ekıyoruz.” Oryantalist tipik Doğu'lu olmuştur. Lane gibi daha önceki gözlemciler için ise, Doğu'nun sessizliği dikkatle korunmalıydı. Ama Lawrence'in kafasında, Beyaz Adamla Doğu'lu arasında çözümü olanaksız bir çatışma vardır ve gerçi kendisi açıkça söylemiyor ama, bu çatışma Doğu ile Batı arasındaki tarihi çatışmayı yeniden gündeme getirmektedir. Law-rence Doğu üzerindeki hakimiyetinin bilincindedir, kendisindeki ikiliğin de bilincindedir. Onun farkında olmadığı şey, tarihin tarih olduğu ve Lawrence olsa da olmasa da Arapların Türklere başkaldıracak oluşlarıdır. Lawrence zaman zaman başarılı olan ve sonunda akim kalan isyanı, kendi varlığına, kendi şahsiye-tindeki çalkantılara bağlıyor:

“Gerçekte bu yükü kendimiz için yüklenmiştik, bize yararlı olduğu için. Ve bunu unutmak, için, mânâ-Cci, Sel ikçe avuntular icad ediyorduk. Simidi bu ipiğri yolda, öncekini yok eden ya da iki misli arttıran bilinmez, utanç verici saikier çemberinde biz liderlerin ayağımızı düz basmamıza galiba imkân yoktu” (48)

Bu yenilgi hissine Lawrence daha sonra, “yaşlı kişilerin” zaferi kendisinden nasıl çaldıklarına değgin bir teori ilâve edecektir. Lawrence beyaz bir uzman olarak, Doğu hakkında üniversitede yahut sokakta ne biliniyorsa hepsinin vârisi olarak, kendi yaşam tarzını bu yaşlı kişilerininkine uydurmuş, öylece “Yeni Asya” daki hareketi yönlendiren peygamber olmuştur. Sonra, her ne şekilde olursa, olsun (başkalarının gelmesi, amaçların unutulması, hürriyet rüyasının sona ermesi) hareket başarısız olursa, üzülecek olan da Lawrence'dir, Şaşırtıcı olaylar zincirinde yok olmak şöyle dursun Lawrence bütün benliği ile doğmaya çalışan Yeni Asya'nın mücadelesini vermekte olduğuna inanmaktadır...

Aeschylus şiirinde Asya'nın kayıplarından dolayı tuttuğu yası dile getiriyordu. Nerval de Doğu'yu umduğu kadar şatafatlı bulmayınca hayâl kırıklığını dile getirmişti. Lawrence'de hem yas vardır, hem de hayâl kırıklığı Sonunda Lawrence (bunu sadece Lowell Thomas'da ve Robert Graves'de görmüyoruz) ve Law-rence'in inancı Doğu'nun çalkantılarının sembolü olur: Kısacası Lawrence'in Doğu konusunda, sorumluluk yüklenişi, tecrübesini okuyucu ile tarih arasında serpiştir-mesidir... Okuyucuya Lawrence'in verdiği, uzmanın gücüdür: Kısa bir süre “bizatihi” Doğu olma gücü. Tarihi Arap ıgıyan hareketinin hadiseleri Lawrence'ın duygu ve düşüncelerinde sembolleşmektedir...

Böylece, böyle bir durumda üslûp, sadece Asya gibi, Doğu gibi, Araplar gibi, geniş genellemeler formüle edebilme gücü değildir. Aynı zamanda (bu suretle yerinden edip sahip çıkma formülü ile) bir ses bütün bir tarih olmakta, (yazar olsun, okuyucu olsun Batı'lı için) bilinebilecek yegâne Doğu ortaya çıkmaktadır. Renan Sami ırkın kültür, düşünüş ve dil

sınırlarını çizmiştir. Lawrence de çağdaş Asya'yı zamanca ve mekânca belirlemekte (ve ona sahip çıkmaktadır)...

Bu üslûbun etkisiyle Asya Batı'yı kızdıracak kadar yakma gelmektedir, ama çok kısa bir müddet için Sonunda hâlâ “bizi” (Batı'dan farklı olduğunu belli eden alâmetleri, nişaneleri hep taşıyacak olan) Doğu'dan ayıran üzücü bir mesafe ile karşılaşıyoruz. Bu yargının haklılığını gösterebilecek bir örnek, E. M. Forster'in “Hint Seyahati” adlı eserinde Aziz ile Fiel-ding arasındaki konuşmadır:

“Neden dost olmayalım ki dedi öteki, muhatabına sarılarak.. Sen de ben de istiyoruz bunu Ama atlar istemiyordu bunu Yanlara çekiyorlardı. Dar geçitleri ile bayır istemiyordu bunu Geçitten çıkınca aşağıda Mau'da gördükleri mabetler, hücreler, hapishaneler, saray, kuşlar, lesiyenler, Misafir Evi,. hic biri istemiyordu ki bunu Adetâ hay kırıyorlardı: “Yo, şimdi değil” ve gökyüzü de dedi ki: “Hayır, burada değil” (49)

Doğu gelip gelip işte bu üslûba, bu veciz tanıma çarpacaktır..

Kötümserlik taşımasına rağmen bu tanımın tabirlerinin gerisinde pozitif bir siyasi mesaj bulunmaktadır. Cromer'in ve Balfour'un çok iyi bildikleri gibi, Doğu ile Batı arasındaki mesafeyi üstün Batı bilimi ve üstün gücü ile kontrol altında bulundurmak mümkündür..

Barres

Lawrence'in görüşlerini Fransız yazar Maurice Bar-res'in görüşleri tamamlar gibidir. “Doğu Akdeniz Ülkelerinde Bir Araştırma” adlı eseri 1914'de Yakın Şark'a yapılmış bir seyahatin hikâyesidir. Kendisinden önceki pek çok eser gibi “Araştırma” da, bir derlemedir ve yazarı yalnızca Batı kültürünün Doğu'daki kaynaklarını araştırmaz, aynı zamanda Nerval'in, Flaubert'in, Lamartine'in çizdikleri güzergâhın üstünden geçer. Ancak Barres için, bu seyahatin siyasi bir boyutu da vardır: Fransa'nın- Doğu'da oynayabileceği yapıcı bir rol için kanıt toplamak... Ama İngiliz uzmanları ile Fransız uzmanları arasında da o dağ gibi farklar geçerlidir. Fransız uzmanları halkı ve ülkeyi yönetmektedirler, İngilizler ise manevi imkânlar kürre-sine el atmışlardır;'. Barres Fransız mevcudiyetini en ziyade Fransızların Doğu'da açtıkları okullarda hissetmektedir,- İskenderiye'de bir okul için şunları yazar: “Fransız şarkıları söyleyen ve bunu aynen Fransız çocukları gibi başaran küçük kızları görünce duygulanmamak elde değil.” Fransa'nın burada sömürgesi yoktur ama sahip olduğu şeyler vardır:

“Doğu'da Fransa'ya karşı dini ve güçlü bir duygu var. Çoğu arzularımız ifadesini bu güçlü duyguda buluyor, çoğu hasretlerimiz onunla dinliyor. Doğu'da biz ruhaniliğin, adaletin ve ideal olan ne varsa onun temsilcisiyiz. İngiltere orada güçlü, Almanya çok çok I güçlü ama. pek çok Doğulu ruh bizim elimizde.”

Jaures ile şiddetli bir tartışmaya tutuşan bu şöhretli Avrupa'lı doktor, Asya'yı hastalıklarına karşı aşı-I lamayı, Doğuluları Batı'lılaştırmayı ve hepsinin Fransa ile sıhhatli bir biçimde temasta bulunmasının teminini öneriyor. Ama galiba Doğu ile Batı arasındaki farkı azaltmaktan bahseden Barres da, bu farkı kabulleniyor:

“Nasıl olacak ta yerli ahaliden mesai arkadaşlarımız olarak entellektüel seçkin bir tabaka çıkaracağız Bunların köklerini muhafaza etmeleri, ahlâklarına göre tavır takınmaları, ailelerine bağlı olmaları gerekir ki, bizimle yerli halk arasında köprü vazifesi görebilsinler. Doğu'daki geleceğimizi belirleyecek anlaşmaları akdetmemizi sağlayacak ilişkileri nasıl tesis edeceğiz?... Bahsettiğimiz şeyi özetleyecek olursak: Bu insanlarda bizim düşünüşümüze karşı

bir ünsiyeti nasıl geliştireceğiz, ki bu ünsiyeti onlar milli menfaatleri gereği sezgileri ile de geliştirebilirler.” (50)

Barres, “ki bu ünsiyeti geliştirebilirler” kısmının altını çizmiş. Lawrence ve Hogarth'ın tersine (Hogarth'ın 1896 ve 1910'da Doğu'ya yapılmış iki seyahatin anlatımı olan, romantik olmayan ve son derece aydınlatıcı olan eserinin adı “Gezgin Âlim”, (51) Barres “uzak ihtimaller âlemini” kaleme almaktadır. O Doğu'nun kendi yolunu çizdiğini düşünmek eğilimindedir. Ama Doğu ile Batı arasında kurmayı düşündüğü fikri münasebette, Batı'dan Doğu'ya doğru bir basınç ve akış vardır. Barres Meselelere “dalgalılar, harpler, serüvenler” olarak bakmaktadır. Mes'eie imparatorluk zihniyetinin eğitim yolu ile yerleşmesidir. Bu ince bir zihniyettir ve işlendi mi silinmez Lawrence'de ifadesini bulan İngiliz görüşü, Beyaz Adam'ın Doğu'yu, Doğu insanlarını, Doğu'nun siyasi teşekkülâtını ve siyasi hareketlerini nasıl denetlediğini ve yönlendirdiğini göstermektedir. Doğu, bizim Doğu'dur, bizim insanlarımız -dır, bizim müstemiekelerimizdir. İngilizler, Seçkin-Halk ayırımını Fransızlar kadar yapmazlar. Fransızların görüşüne ve siyasetine azınlıklar ve bazı yerlilerle kurulacak manevi bağlar fevkalâde hakimdir. İngiliz Or-yantalist-ajan (Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth) gerek 1. Dünya Savaşı sırasında gerekse savaştan sonra hem o garip uzman-maceraperest rolünü (ki öncüleri 19. yüzyılda Lane, Burton ve Hester Stanhope'-durJ hem de müstemleke görevlisi rolünü üstlenmiştir. Bu ikinci rolde yeri, hemen yöre yönetiminin yanı olmuştur. Haşimilerin yanında Lawrence, Suud'un yanında Philby en iyi örneklerdir. İngilizlerin Doğu uzmanlığının merkezi istişare, orta yol ve hükümlanlığa saygıdır; iki harp arasındaki Fransız uzmanlığına ise inanç farklılıkları, ruhani bağlar ve sapmalar hakim olmuştur. Onun içindir ki, bu devrenin biri İngiliz biri Fransız belli başlı iki Oryantalistinden, İngiliz H. A. R. Gibb'in kendisine konu olarak, Sünneti (Peygamberin yolunu), Fransız Louis Massignon'un da (herhalde isa'ya benzettiği) Sufi kahramanı Hallaç Mansur'u seçmiş olmaları bizi şaşırtmamalıdır. Bu iki büyük Oryantalisti bundan sonraki başlık altında anlamaya çalışacağız.

Bu bölümde bilim adamlarından ziyade imparatorluk ajanlarına ve siyaset yapımcılarına eğilmenin sebebi, Oryantalizmdeki esaslı bir geçişi vurgulamak isteğidir. Bu geçiş Doğu hakkındaki bilgide olsun, onunla olan ilişkilerde olsun, “akademik” bir tavırdan “pratik” bir tavıra olan geçiştir. Bu geçiş sırasında tek tek Oryantalistlerin tavırları da değişime uğradı. Artık Oryantalistin (Lane'in, Sacy'nin, Kenan'ın, Caus-sin'in, Müller ve diğerlerinin yaptığı gibi) kendisini dışa kapalı, kendine has ayınları olan bir loncanın mensubu gibi görmesine gerek yoktu. Şimdi o, Batı kültürünün temsilcisi idi, eserinde (biçime bakılmaksızın, sembolik olarak) bir ikiliği dile getiriyordu: Batı bilinci, Batı bilgisi. Batı bilimi Doğu'nun köşesini bucağını ve ayrıntısını kapsıyordu.

Oryantalist Doğu ile Batı'yı birleştirmek görevini görüyordu ama bu arada Batı'nın teknolojik, siyasi ve kültürel üstünlüğünden bahsetmeyi unutmaması gerekiyordu. Bu tür bir birleşmede, tarih ortadan kalkmasa da, pek hükmü de kalmamaktadır. Bir gelişme akımı, bir hikâye çizgisi, yahut zaman ve mekân içinde somut ve sistematik biçimde kendini açığa vuran dinamik bir güç olarak insan tarihi (Doğu'nunki yahut Batı'ınunki) “özcü”, idealist bir Doğu-Batı anlayışının arkasına itilmektedir. Doğu ile Batı'yı ayıran çizgide durmakta olan Oryantalist sadece büyük lâflar etmekle kalmaz; ayrıca her birinin herbir cephesini diğerindeki bir yansıma şeklinde ifadeye de çalışır...

Macdonald

Oryantalistin eserinde, kendisi ile (kendisini Avrupa'nın temsilcisi olarak gösteren) şahadeti arasındaki alışveriş görüntüseldir. İşte tipik bir paragraf (H. A. R. Gibb'in bir yazısında yer

verdiği bu paragrafın kaynağı Dun can Macdonaid'ın “İslâm'da Dini Tavr ve Yaşayış” adlı klâsik eseridir-1909.):

“Araplar görünüm itibarıyla her şeye inanan insanlar izlenimini bırakmıyorlar. Tersine, dikbaşlı, maddi hayata düşkün, tartışmacı, şüpheci, kendi hurafe ve teamülleri konusunda bile alaycı ve gayb ile fazla uğraşan insanlar. Ve bunu yaparken, hoppadırlar, çocukturlar.” (52)

Burada altı çizilmesi gereken tanım “görünüm itibarıyla” tanımıdır. Bundan anlamamız gereken şey Arapların (isteyerek yahut istemiyerek) kendilerini uzmanların bakışlarına teslim edişleridir, “sergileyişleridir.” Araplara yüklenen vasıflar ve atıflar onları “ğırılıksız insanlar” yapar, böylece Araplar (çağdaş Antropolojinin yaygın tanımı) “çocukça ilkelik” e dahil olurlar. Macdonaid'ın sözlerinden çıkarabileceğimiz bir sonuç da görevi “görülmesi gerekeni göstermek olan” Batı'h Oryantalistin bu tür tanımlarda fevkalâde imtiyazlı bir mevki sahibi olduğudur. Detay diyebileceğimiz tarihi meseleler böylece Doğu ile Batı'nın “hassas sınır”mda anlaşılabilir. Ama insan hayatının karmaşıklıkları (ki ben buna anlatım yahut hikâye olarak tarih diyorum) sizi hep aynı sonuca götüren görüşe (yahut inanışa) nisbetle önemsiz kalır. Söz konusu dairevi görüşe, inanışa göre, Doğu hayratının “detayları” ancak incelenen nesnenin Doğu'luluğunu ve inceleyicinin Batı'lıhlığını teyide yarayacaktır.

Bu görüş biraz Dante'yi hatırlatabilir, ama Dante'nin Doğu'su ile bu Doğu arasındaki muazzam fark gözümüzden kaçmamalıdır. Burada, delilden “ilmi” olması bekleniyor (ve herhalde öyle olduğu kabul ediliyor.) Bu ilmin kökeni, çıkıp geldiği yer 19. yüzyıldaki fikri ve beşeri bilimlerdir. Ayrıca, Doğu sadece bir mucize, yahut acaipkierden bir acaiplik değildir; büyük ve son derece önemli siyasi bir varlıktır.

Lawrence gibi, Macdonald da, Batı temsilcisinin (özelliklerini bilim adamı olarak oynadığı rolden gerçek mânâda çıkarıp atamıyor. Böylelikle, Lawrence'in Arap'ı tanımlayışında olduğu gibi, onun İslâm'ı tanımlayışında da “tanımlayıcının hüviyeti tanıma bulaşıyor.” Bütün Doğulu Araplar (1) Batı'ı ilim adamının tanımına, (2) Bir Batılının (Doğu'ya yabancılığı yüzün-I den) ilk karşılaşmada edindiği intihalara uymak zorundadırlar. Söz konusu yabancılık Lawrence için, Porster için şahsi başarısızlık korkusunun kaynağı olmuştur; Macdonald gibi âlimler için ise, Oryantalist bilgilerin pekiştiricisidir ve o bilgileri kültüre, siyasete ve aktüaliteye kazandırmaktadır.

İki harp arasındaki evrede (örneğin Malraux'nun romanlarından anlayabileceğimiz gibi) Doğu-Batı ilişkilerinde bir canlanma ile birlikte bir endişe havası esmiştir. Doğulular her yerde kazan kaldırıyorlardı. Müttefikler çözülme halindeki Osmanlı İmparatorlu-ğu'nda siyasi bağımsızlık isteyenleri destekliyorlardı. Arap isyanının tamamıyetinde de görüldüğü gibi sorun büyüktü. Şimdi Doğu meydan okur gibiydi; sadece genel olarak Batı'ya değil Batı'nın ruhuna, bilgisine ve imparatorluk geleneğine.. Batı yüzyıldan beri hep Doğu'ya müdahil olmuştu (bir yandan da onu tetkik etmekteydi]. Ama şimdi çağdaşlaşmanın getirdiği sorunlara kendi başlarına çözüm bulmaya çalışan Doğulularla uğraşmak çetin işti... İşgal meselesi vardı; manda meselesi vardı; Avrupalıların Doğu'da birbirleriyle kapışması sorunu vardı; yerli seçkinler vardı; yerli halk hareketleri ve yerlilerin özgürlük talepleri vardı. Doğu-Batı medeniyetlerinin çatışması sorunu vardı...

Sylvain Levi

Bu sorunlar Batı'nın “Doğu hakkındaki bilgisini gözden geçirmek istemesine” sebep oldu. Sylvain Levi gibi mühim bir şahsiyet (College de France Sanskritçe Kürsüsü Profesörü, Societe Asiatique'in 1928-1935 yılları arasındaki başkanı) 1925 senesinde Doğu -Batı sorununu ciddi biçimde sunmaya çalışıyordu .-

“Doğu uygarlığını anlamak bizim vazifemizdir. Şimdi insanca bir sorun ile karşılaşmıyoruz: Yabancı uygarlıkların hem mazisine hem âtisine fikri düzeyde yaklaşmak, akıllıca ve insancanlı bir yolla konuyu kavramak zorundayız. Biz Fransızlar için (İngilizler yahut Avrupalılar da diyebilirdi) sömürgelerimiz göz önünde tutulduğunda bu cihet aynı zamanda pratik bir zarurettir. Bu insanlar upuzun bir tarih geleneğinin sanat ve din geleneğinin vârisleridirler; hattâ belki mânâyı da kaybetmiş değildirler ve belki bu geleneklerin ömrünü uzatmak arzusu taşımaktadırlar&Biz-ler bazan onia.rm arzusu ile bazan kendi isteğimizle ama her zaman onların işlerine müdahalelerde bulunduk. Biz, doğru mu yanlış mı bilinmez, üstün bir medeniyeti temsil ettiğimizi iddia ediyoruz ve öyle iddialar ileri sürüyoruz ki yerliler bizimle tartışmıyorlar. Biz üstün medeniyetimize istnaden böylece onların bütün geleneklerini sorgulamış bulunmaktayız

“Genel mânâda, ne zaman Avrupalı onların ülkesine ayak basmış ise içlerine korku düşmüştür, maddi cihetten daha da ziyade manevi cephede kayba uğradıklarını düşünmüşlerdir. Bu da onların düşlerini yok etmiş, kurmayı düşündükleri şeyleri düşünmez olmuşlardır. İçlerinde yavaş yavaş bir itiraz oluşmuştur, şimdilerde bu itiraz nefrete dönüşmektedir ki, nefret ancak harekete geçeceği vakti bekler. Eğer kavrayışsızlık yahut tembellik yüzünden Avrupa bırakın herşeyi menfaatlerinin gerektirdiği çabayı sarfetmezse “o zaman Asya’da oynanan oyun bir kriz noktasına yaklaşmış olacaktır.” (Bu cümlemin altı çizilmiş).

“Bilim bir hayat kaynağı ve bir siyaset me'hazıdır. O halde, menfaatlerimizin tehlikede olduğu yerde mahalli kültürü taramalı, onu bihakkın kavramalıdır. Avrupalı ithalâtın yerlilerin hayatını alt üst etmesine müsaade etmeksizin, onların temel değerlerini ve süregelen vasıflarını keşfetmelidir.” (53)

Levi, Oryantalizmin siyaset ile bağıni kurmakta zorluk çekmiyor. Zira Batı nm uzun süren müdahalelerinin sonuçları ne ortaya çıkan bilgi ne de zavallı yerli halk üzerindeki etkileri bakımından unutulur gibi değildir. Netice, kötü bir gelecek gibi görünmektedir. Levi insanları sevmesine rağmen, ortaya çıkmış olan problemleri temastan bahsederken, kelimelerinde bir türlü cömert olamıyor. Ona göre Doğulu üstün bir medeniyetin tehdidi ile karşılaşmaktadır. Ama harekete geçerken taşıdığı saik, hürriyet, siyasi bağımsızlık yahut kültürel ilerleme değildir; kin husumet ve hasettir. Levi'ye göre, gelinmiş olan bu nahoş noktada hâl tarzı, Doğu'nun Batılıya bir mal gibi sunulması, ona öylece dikkatinin ve ihtimamının çekilmesidir. “Bak Batı pazarında yerin var” diyerek bir darbeye Doğu'nun husumetini ve Batı'nın duyduğu korkuyu dindireceksin... Tabii bütün bu sözlerin kökeninde yatan şey (Levi İn bir itirafı da kabul edilebilir) şu fikirdir ; “Bir şeyler yapmazsak, Asya’da oynanan oyunda bir çıkmaza girilecek”

Asya ıstırap içindedir, ama acı çekerken Avrupa'yı tehdit etmektedir. Doğu ile Batı arasındaki hudut antik çağdan beri yerindedir. Çağdaş Oryantalistlerin en sert çıkışı olan Levi'nin sözleri, kültür ve beşeri bilimlerde âlimlerinde de yansımaları bulmaktadır. 1925'de I Fransız dergisi “Les Chiers du Mois” kayda değer fikir adamları arasında bir araştırma yapar. Başvurulan yazarlar arasında Levi, Emile Senart gibi Oryan- i talistler, Andre Gide, Paul Valery ve Edmond Jaioux gibi edebiyatçılar vardır. Sorulan soruların konusu . Doğu-Batı ilişkileridir. Bu da bize devrin kültürel havası hakkında bir fikir veriyor. Oryantalizmin gerçeklerinin nasıl kabul mevkiinde hakikatler haline gelmiş . olduğu hemen dikkatimizi çekecektir: Sorulardan biri, (Maeterlinck'e ait bir fikirden hareketle) Doğu ile Batı'nın birbirleri için “geçilmez, bilinmez, girilmez” olup olmadığının hakkındadır; bir diğeri (Henri Massi'nin sözlerinden hareketle) Fransız düşüncesi için Doğu etkisinin “büyük bir tehlike”

teşkil edip etmediği ile ilgilidir. Üçüncü bir sorunun konusu ise, Doğu'nun değerlerinden üstün olan Batı değerlerinin neler olduğudur. ..

Paul Valery .

Valery'nin cevabı o derece düzgün fikirler taşımakta (ve hiç olmazsa 20. yüzyılın ilk yılları için o derece geçerlidir) ki, burada ondan birkaç satır nakletmek istiyorum:

“Kültürel bakımdan artık Doğu'dan yana bir korkumuz olması gerekmiyor. Tanımadığımız, bir şey değil ki Doğu'ya. sanatımızın başlangıcını ve bildiğimiz bir çok şeyi borçluyuz, Doğu'dan gelenlere hoş geldin deriz, deriz de artık ne gelecek ki... İşte bir şey gelmeyeceği için, korkmamıza gerek yok iYyrica böyle meselelerde hakiki sorun “hazmetmektir.” Ve zaten bu (çağlar boyu) Avrupa'lı kafanın özelliği olmamış mıdır... Onun için bizim yapmamız gereken, bu gücü seçim gücünü, kavrayış gücünü, bizi biz yapan gücü muhafaza etmektir. Yunan ve Roma bize Asya canavarlarının hakkından gelmeyi, onları tahlil etmeyi, onlardan özlerini çıkarmayı öğrettiler... Ben derim ki Akdeniz Doğu'nun gelip döküldüğü bir çanakdır.” (54)

Eğer Avrupa Kültürü genel olarak Doğuyu haz-metmişse, Oryantalizmin de buna vasıtalık etmiş olduğunu Valery muhakkak biliyordu. Wilson'un “ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı” ile ilgili sözlerinin tedavülde olduğu bir dünyada, Valery analiz yolu ile Doğu tehdidinden kurtulunabileceğini sevinçle söylüyor. “Seçim, gücü” dediği şey, Avrupa'nın Doğu'yu önce Avrupa biliminin kaynağı olarak görmesi, sonra da “ama şimdi biz daha ilerideyiz.” deyip geçmesidir. Balfour da bir başka yerde Filistinlilerin toprakları üzerinde “öncelik sahibi” olduklarını söylüyor, ama topraklarını “muhafaza etme otoritesine sahip olduklarından” hiç bahsetmiyordu. Ona göre, Avrupa müstemleke hareketinin kaderi söz konusu iken, 700,000 Arabm lâfi edilmezdi (55)

John Buchan

Asya, patlayabilirdi. “Bizim” dünyamızı mahvede-bilirdi. John Buchan 1922'de şunları söylüyordu:

“Dünya zırva güçler ve teşkilâtsız akılla dolu. Çin'e bakın Milyonlarca beyin saçma sapan işlerde harcanıyor. İstikametleri yok, itici güç yok, çalışmaları boşuna ve dünya Çin'e gülüyor” (56)

Ama eğer Çin organize olursa (ki olacaktı) artık kimse ona gülemeyecektir. Avrupa'nın meselesi Valery'nin tabiri ile “güçlü bir makina” (57) olarak kalmak, Avrupa-dışından aldığı (fikir yahut madde olsun) Avrupa'nın hizmetine arzetmek, Doğu'yu organize (yahut başıboş) bir biçimde tutmaktı. Ama bu yalnızca berrak bir görüş ve analiz ile mümkündü. Eğer Doğu “olduğu gibi” görülmezse, (askeri, maddi, ruhani) gücü ergeç Avrupa'nımkini aşacaktı. Büyük sömürge imparatorluklarının, büyük sistematik denetleme sistemlerinin varoluş nedeni, bu akibeti savmaktı.

George Orwell

Sömürge insanları, (George Orwell'in 1939 Marakeş anılarında olduğu gibi) Doğulu, Afrikalı yahut Asyalı olsun, o toprağın bir ürünü gibi görülmeliydiler:

“Böyle bir şehirde yürüyünce (200.000 nüfusu var, en azından 20.000 ferdin üstündeki çuldan başka bir şeyi yok), nasıl yaşadıklarını ne derece kolay öldüklerini görünce, insanlar arasında olup olmadığınızdan şüpheyne düşersiniz. Bütün sömürge imparatorlukları bu hakikat üstüne kurulmuştur. Adamların derisi esmer sayıları çeki Bunlar sizinle aynı kanı mı taşıyorlar? Acaba isimleri var mı? Yoksa bunlar birbirinden farksız esmer cisimler mi, biri diğerinden

arılar yahut mercan böcekleri kadar mı farklı? Yerden bitiyorlar, bir kaç yıl terleyip aç geziyorlar, sonra da toprağa .giriyorlar, bir müddet sonra mezarlığın yeri bile bellisiz oluyor, kimse de onların gittiğinden haberdar olmuyor” (58)

Önem verilmeyen yazarların (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall) eserlerinde geçen Doğulu kahramanlar dışında, Avrupalı için “Avrupalı olmayan”, Or-vvelTin Marakeşlisidir. Ya gülünç bir nesnedir, yahut (âlimin yahut avamın dilinde- olsun) Doğulu, Afrikalı, esmer, sarı ya da müslüman diye anılan bir damladır. Böyle soyutlamalara Oryantalizm genelleme gücünü eklemiş, bir medeniyetin unsurlarına kendi değerlerini, fikir ve tavırlarını yüklemiştir. Bilahere Oryantalistler “Doğu'da” bunları keşfetmiş ve yaygın kültürel elemanlar haline getirmişlerdir.

Raymond Schwab

Raymond Schwab, o muazzam “Anquetil-Duperron Biyografisini” 1934'de yazdı ve aym yıl, Oryantalizmi ait olduğu kültürel mevkie oturtacak çalışmalara başladı. Hatırlamamız gereken ikinci, bir husus, yaptığı şeyin diğer san'atçı ve fikir adamlarının yaptıklarına zıd oluşudur. Onlar için Doğu ve Batı CValery için olduğu gibi) ikinci elden soyutlamalardı. Tabii ki Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenelossa, “Oluş Bilgisi” adlı eserinde Paul Claduel), Victor Segalen ve diğerleri (Max Müller'in birkaç nesil önce taktığı isimle) “Doğu'nun Hikmetini” hor görüyor değillerdi. Ancak Batı Kültürü Doğu'yu ve İslâm'ı hor görüyor, ondan kuşku duyuyordu, onun fikri tavrı hep bu olmuştu...

Valentine Chirol

Çağdaş tavrın uygun ve çok vazıh bir örneği, Va-lentino Chirol'un 1924'de Chicago Üniversitesi'nde verdiği “Batı ve Doğu” başlıklı bir dizi konferanstır. Chirol çok meşhur Avrupalı bir gazeteciydi ve Doğu'da epey kalmıştı. Maksudı eğitilmiş Amerikalılara Doğu'-nun sandıkları kadar uzakta olmadığını izah etmekte. Tavrı basitti: Doğu ile Batı birbirlerine kesinlikle zıttır. Bağdaşmaları imkânsızdır. Doğu, özellikle İslâm bir “Dünya Gücüdür” ve yeryüzündeki çatışmanın, ayrılığın önde gelen amillerindendir. (59) Sanırım altı konferansın başlıkları Gürol'un acaip genellemeleri hakkında bir fikir verecektir:

- 1 — Girip çıktıkları Harpler
- 2 — Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü ve Mısır Vakası
- 3 — Mısır'daki Muazzam İngiliz Tecrübesi
- 4 —• Manda ve Vesayet İdareleri
- 5 —• Boişevizm Faktörü
- 6 — Bazı Genel Yargılar

Elle Faure

Chirolünkine benzer nisbeten popüler fikirlere Eli e Faure ün fikirlerini ekleyebiliriz. Faure da, tarihe, kültürel uzmanlığa ve alışık olduğumuz kıyasa (Beyaz Batı-Esmer Doğu) müracaat ediyor, atıfta bulunuyor. „“Doğunun bitmez tükenmez vurdum duymazlığı yüzünden dökülen kanlardan” bahsettikten sonra (çünkü “onlar” “bize” benzemezler, barış nosyonları yoktur) Faure Doğuluların tembel olduklarını, ne tarih, ne millet, ne de vatan nosyonlarının bulunmadığını, Doğu'nun mistik olduğunu v.s. söylüyor. Ona göre Doğu, akla müracaatı öğrenmezse, bilgi ve düşünce teknikleri geliştirmezse, Doğu ile Batı arasında bir yakınlaşmadan bahsetmek imkânı yoktur. (60)

Fernand Baldensperger

Doğu Batı çıkmazı konusunda çok daha akıllıca yazılmış, daha aydınlatıcı bir yazı Fernand Baldensperger'in "Doğu ile Batı Zihniyetleri Nerede Çatışıyor?" adlı yazısıdır, ama o da Doğunun fikre-karşı, zihinsel disipline karşı, akli tefsire karşı, arzusuz olduğunu söylüyor. (61)

Bu sesler "asli sesler" değildir, intikal etmiş seslerdir, ama Avrupa kültürünün tâ derinliklerinden gelmektedirler, o kültürü temsil inancı içindekiler ve bölgesel şovenizm deyip geçebileceğimiz sözler değildirler. Ama o suçlamaya muhatap olmayışları (gerek Faure'un, gerekse Baldensperger'in sair çalışmalarına aşina olanlar için) beklenmeyen bir şeydir... Bunların arka, plânında o "herşeye el uzatan", profesyonel Oryantalizm vardır ki, 19. yüzyılda gayesi insanlığın kaybolmuş bir bölümünü Avrupa'ya kazandırmak iken, 20. yüzyılda bir siyaset vasıtası haline, daha da önemlisi Avrupa'nın hem kendini hem de Doğu'yu anlama-sına yardımcı bir vasat haline gelmiştir. Daha önce değindiğimiz nedenlerle, çağdaş Oryantalizm o Avrupa'ya has "İslâm Korkusu" damgasını taşımıştır ve bu iki harp arasındaki siyasi koşullarda artmıştır.....

Demek istediğim şudur.- Zararsız gibi görünen dinsel bir alt disiplinin siyasi hareketleri yönlendirecek, sömürgeleri yönetecek, Beyaz Adam'ın "İnsanlığa medeniyet getirici misyonu" hakkında neredeyse din benzeri lâflar edecek hale gelişi "liberallik" iddiasındaki bir kültür çerçevesinde olmuştur. Bu kültür. Katolikliği, çoğulculuğu ve açık fikirliliği şiar edinmiştir. Esasında ise vaki olan, liberalizmin tam tersi idi: doktrin ve mânâlar güçlendi, "bilim" yolu ile "hakikat" düzeyine çıktı. Zira eğer bu "hakikate" göre Doğu kaçınılmaz şekilde Doğu ise, o zaman sözü edilen liberallik, bir tahakküm ve önyargı biçiminden başka hiçbir şey değildir...

A. Richards

Bu liberalliğin kapsamı, "kültürün içindeki birisi" tarafından (bu kitapta açıklamakta olduğumuz nedenlerle) kolay kolay görülememekteydi. Ama bunun insanı ümitlendiren istisnaları (bu kültüre karşı sözü olanlar) vardır. Aşağıda I. A. Richards'ın 1932'de yazdığı "Akıl Ming-Çi'cesi" adlı eserinden bazı satırlar bulacaksınız. "Çinli" tabirinin geçtiği yerlere "Doğulu" yazılarak okunsa da olur:

"Çinceyi iyice öğrenmemizin Avrupa kültürü üzerindeki etkisine gelince, kendisi için ne "cahil", ne de "unutkan" diyemeyeceğimiz bir yazar, M. Etienne Gil-son "Thomas Aquinas'ın Felsefesi" adlı eserinin İngilizce önsözünde Tomistik felsefenin özünün "bütün insan geleneğinin kabulü ve derlenmesi" olduğunu söyleyebiliyor... Hepimiz böyle düşünüyoruz, bizce dünya demek Batı demek ama belki tarafsız biri bölgeciliği tehlikeli bulacaktır. Ayrıca biz Batı'da çok mu mesuduz ki Batı'dan yana şikâyetimiz olmayacağını düşünelim.." (62)

Richards "çoğul tanım kullanımını, bunlara müracaatı öneriyor, savunuyor. "Gerçek bir çoğulculuğu, tanım sistemleri arasındaki çatışmaların giderilmesini istiyor. Gilson'un bölgeciliği karşısında Richards'dan yana olalım ya da olmayalım, liberal hümanizmanın (ki tarihen Oryantalizm bunun bir şubesini teşkil etmektedir) geniş (ve genişleyen) tanım sürecini "geri bıraktığını, bu suretle gerçek bir anlayışa ulaşılmasını engellediğini kabul edebiliriz. Peki 20. yüzyılda (teknik sahada) "geniş mânânın yerini almış olan nedir? İşte şimdi ona geçiyoruz..

III — FRANSIZ-İNGİLİZ ORYANTALİZMİNİN OLGUNLUK ÇAĞI

Gibb-Massignon

Şimdilerde biz Doğu yahut Doğu hayatının bir cephesi üzerinde çalışmalar yapan kimse için “saha araştırmaları mütehassısı” demeye alışacağız. Böylece daha 2. Dünya Savaşı'na kadar Oryantalistin (sen derece geniş lâflar etme ehliyetim haiz) genel (ve özel) bilgiye sahip birisi olduğunu unutmuş oluyoruz. Son derece geniş (şümullü) lâftan kastım, Arapça grameri yahut Hint dininin kolay bir yanını anlatırken dahi, Oryantalistin Doğu'dan bahsedışı (ve bahsettiğinin düşünülüşüdür.) Doğu ile ilgili her özel konudaki çalışma, "o konuya ait gerçeğe birlikte o konunun Doğu'luluğunu da yargılarında yansıtıyordu. Doğu'nun “organik bir bütün” olarak görülmesi sonucunda da, her Oryentalist kendi konusunun genel olarak Doğu karakterinin, zihniyetinin, ahlâkının yahut hayat anlayışının kavranmasına yardımcı olacağına inanmaktaydı.

Kitabımızın ilk iki bölümünde Oryentalist düşünce tarihinin ilk evreleri hakkında da benzer hükümler yer aldı. Şimdi bu noktada değineceğimiz farklılaşma, 1. Dünya Savaşı arifesi ile ertesini diyebileceğimiz iki evre, arasındaki farktır. Her iki halde de, daha önceki evrelerde olduğu gibi, ele alman hususi vak'a ne olursa olsun, anlatım üslûbu yahut tekniği ne olursa olsun, Doğu Doğu'dur (Oryantaldır). İki evre arasındaki fark, Oryantalistin, “Doğu'yu Doğu olarak görmek için ileri sürdüğü sebepteki” farktır. Harp öncesi ileri sürülen sebebin iyi bir örneği, Edward Sachau'nun “İslâm Hukuku” adlı eserinin eleştirisini yapan Snouck Hurgronje'nin sözleridir. (1899):

“Pratikte halkın örf ve âdetlerine, ve keyfi tasarruflarda bulunan yöneticilere büyük çapta tavizlerde bulunmuş olan bu hukuk, yine de müslümanların fikri hayatı üzerinde hayli tesir icra etmiştir. Onun için, son derece önemli bir tetkik konusudur ve sadece hukuk, medeniyet ve din tarihi bakımından değil, pratik nedenlerle... Avrupa'nın Müslüman Doğu ile ilişkileri arttıkça, daha çok İslâm ülkesi Avrupa bayrağı altında toplandıkça, biz Avrupa'lıların İslâm'ın fikri hayatını, din yasasam ve kavramsal mazarını kavramamız o derece büyük bir zaruret haline gelmektedir.” (63)

Hurgronje “İslâm Hukuku” gibi soyut bir şeyin zaman zaman tarihin ve toplumun baskılarına boyun eğdiğini söylüyor. O daha çok bu soyutlamayı fikri kullanıma hasretmeyi düşünmektedir, çünkü genel hatları ile “İslâm Hukuku” Doğu ile Batı arasındaki ayrılığı teyid edici mahiyettedir. Hurgronje için Doğu-Batı farkı akademik yahut popüler bir klişe olmaktan çok uzaktı; bilâkis onun için bu Doğu ile Batı arasındaki kuvvete dayan tarihi ilişkilerin alâmetiydi. Doğu'yu bilmek Avrupa'nın ondan ne kadar farklı olduğunu bilmektir. O bilgi ile bu fark kanıtlanır, artar, derinleşir. Ve işte bu farktır ki Avrupa'nın Asya üzerindeki hükümlerliliğinin (bu kelime 19. yüzyılın saygın kelimesidir) kaynağıdır. Doğu'yu bir bütün olarak bilmekteki hizmet, onun sizin ellerinize emanet edilmiş olmasıdır, tabii siz Batı'lı iseniz...

Hurgronje'nin yazısına paralel bir yazı Gibb'in 1991' de yazdığı (“İslâm Mirası” adlı kitabında yer alan) “Edebiyat” adlı yazının son paragrafıdır. 18. yüzyılda Doğu ile Batı arasında vukubulmuş rastgele üç temastan bahsettikten sonra Gibb 19. yüzyıla geçer:

“İşte bu üç temasın peşini bırakmayarak Alman Romantikleri tekrar Doğu'ya yöneldiler, bilinçli olarak bir yolu, Doğu şiirinin Avrupa şiirine giriş yolunu açmaya çalıştılar. Yeni kudret ve üstünlük anlayışı ile 19. yüzyıl, kapıyı onların suratına çarptı. Oysa bugün, bazı değişme emareleri var. Doğu edebiyatı değeri saptanacak şekilde kendi içinde inceleniyor ve yeni bir Doğu anlayışı kazanılıyor. Şimdi, bu bilgi yayıldıkça Doğu insanlık bünyesindeki

yerini tekrar alacak ve o zaman Doğu edebiyatı bir kere daha tarihi işlevini yapabilir, bizi dünyanın tamamı olmayan kendi yarım küremizden çıkmış edebi, fikri ve tarihi kavramların bunalımcılığından kurtarabilir.” (64)

Gibb'in “kendi içinde” tabiri, Hurgronje'in Doğu üzerindeki Avrupa hükümlanlığı için öne sürdüğü se-beblere zıddır. Ama bir şey ortaktır: Doğu diye (galiba dokunulup değıştirilemeyen) birşey, bir başka hüviyet... Bunların birbirleri için kullanım olarak faydalan vardır ve bellidir ki Gibb açıkça (Doğu edebiyatının Batı'yı etkilemesinin “yüzkarası” olduğunu söyleyen) Bruntiere ile çekışmektedir. Hayır, Doğu Batı'nın etnosantrizmine (ırk ayırımına bölgeciliğine) meydan okuyan insani bir güç olarak görülmelidir...

Gibb'in daha evvel Goethe'nin “Dünya Edebiyatı” nosyonuna müracatı bir yana, Doğu ile Batı arasında temas arayışı savaş sonrasının değışik siy^asi ve kültürel gerçeklerini yansıtmaktadır. Avrupa'nın Doğu üzerindeki hükümlanlığı sona ermiş değildi; ama durum değışmişti. Mısır'da halk, İngilizlerin siyasi hakimiyetine başkaldırıyor, bağımsızlık istiyordu. Hükümlanlık tartışmalı hale gelmişti. Zağlul, Wafd partisi, vb. İngilizlerin başbelâsı olmuşlardı. (65) Birde, 1925'-den itibaren dünya iktisadi bir bunalıma girmişti, bu da Gibb'in yazısında sözü geçen gerilim hissini arttırmaktaydı. Ama onun sözlerinin en zorlayıcı bölümü, özellikle kültüre değgin olan bölümdür. Gibb okuyucuya adetâ şöyle söyler gibidir: “Dar görüşlülükten, bunalımcı ihtisaslaşmadan ve dar perspektiflerden kurtulmak için Batılılar, Doğu'ya baksın...”

Artık Hurgronje'nin çağı geçmişti. Gibb haklıydı, öncelikler de değışmişti. Artık Avrupa'nın “Doğu'nun tabii hakimi” olup olmadığı esaslı biçimde tartışılmaktaydı. Kimse Batı'nın Doğu'yu aydınlatması gerektiğine de inanmıyordu. Harp-arası yıllarda mühim olan bölgeciliği ve yabancı düşmanlığını alt edecek kültürel bir öztanım bulmak Meselesi idi. Gibb için Batı'nın Doğu'yu tetkik etmesi bir zorunluluktu. Ancak bu suretle Batı'nın ruhu, kısır ihtisaslaşmanın baskısından kurtulabilirdi. Bölgecilik ve milliyetçiliğin, kendi içine dönüklüğün çaresi de Doğu'yu tetkik etmektir. Bu tetkik ayrıca, kişiyi kültürün ana Meseleleri konusunda aydınlatacaktı. Şimdi eğer bu yepyeni “kültürel öz-şuur” diyalektiğinde Doğu daha ziyade bir “ortak” idiyse, bunun iki sebebi vardı:

i) Şimdi Doğu eskisinden daha güçlü idi, 2) Batı, dünya hakimiyetinde meydâna gelen düşmeden dolayı, bir kültürel bunalıma giriyordu.

Bu nedenledir ki, harp arası devrede yapılmış en kaliteli oryantalist çalışmalarda (Gibb ve Massing-non'unun çalışmalarda) aynı devrede yapılmış kaliteli beşeri bilim çalışmalardan izler bulacağız. Böylelikle görülür ki, benim yukarıda, “genellemeci” dediğim tavır, Oryantalizmde bir şeyiiryanımasıdır. O şey Batı'da Beşeri Bilimler Sahasında Kültürü” bir bütün olarak” (pozitivizmden uzak olarak, sezgisel, sempa- . tik olarak) kavrama teşebbüsüdür. Hem Oryantalist, hem de Oryantalist-olmayan uzman, Batı kültürünün mühim bir evreden geçmekte olduğunu kabul ile işe başlarlar. Bu kültürü tehdidi altına alan sözkonusu geçişin özellikleri barbarizm, dar teknik mülâhazalar, ahlâki bir çöküntü, başını almış giden bir milliyetçilik, vb.dir. Özelden genele gitmek için (bir devrenin H ve netice olarak bir kültürün bütünü kavramak için) özel eserler ile çalışmak, VVilhelm Dütthey ve onu izleyenlerde görüldüğü gibi, büyük Oryantalistlerde, Massingnon ve Gibb'de de görülür. Akademik çalışmalardaki filolojiyi canlandırma gayretinin (Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal) (66) bir benzerini Massingnon'un Oryantalistlerin hizmetine sunduğu lügâtçelerde (Mistik Lügat, İslâmi Lügat, vb.) görmekteyiz.

Fakat tarihinin bu evresindeki Oryantalizm ile çağ-i daş Avrupa Beşeri Bilimi (Humanities; Sciences de l'homme; Geisteswissenschaften) arasında daha ilginç bir buluşma vardır.

Herşeyden önce kaydedelim ki, Oryantalist olmayan kültürel çalışmaların hedefi ön-I çelikle (biraz da faşizm yüzünden gündeme gelen) ah-lâktammaz teknik ihtisaslaşmaya gem vurmaktı. Bu tepki, iki harp arasındaki fikirlerin, 2. Dünya Savaşı I sonrasına da taşmasına neden oldu. Bu tepki konusunda aydınlatıcı iki eser Eric Auerbach'ın "Mimik" ve "Fi-I lolog" adlı (bu ikincisi metodolojik) eserleridir. (67) Auerbach, "Mimik" adlı eserini Türkiye'de sürgünde iken yazdığını, bunu yaparken amacının "Batı kültürü henüz tamam iken ve medeniyetle olan ilgisi ayakta iken," onun gelişimine bir bakmak olduğunu söylüyor. Böylece, özel metinlerin incelemesi sonucu genel bir eser yazmaya başladığını, Batı edebiyatının bütün çeşitliliğini, zenginliğini ve doğurganlığını sergilemeye itina gösterdiğini anlatıyor. Netice, bir Batı kültürü. sentezidir ki, bu sentezi oluşturma çabası sentezin kendisi ile eşit önemdedir. Auerbach, bu çabayı mümkün kılan şeyin "son devrin burjuva hümanizması" (68) olduğu inancındadır. Böylece "ayrık özel", dünya tarihi sürecinin ayrılmaz bir sembolü haline gelmektedir. .

Auerbach için önemli olan bir şey de, kişinin kendisinin olmayan bir ulusal kültür .yahut edebiyatla haşır neşir olmasıydı. Gözünün önündeki misal (yahut timsal) bir Alman olarak kendini Romantik edebiyata adayıp muazzam eserler vermiş olan Curtius'du, ? Auerbach açıkladığı sebeplere dayanarak düşüncelerine bir alıntı ile son veriyor. Bu alıntı Hugo'dan naklen S. Victor'un "Didascalicon" (Eğitici Kitap) mdandır: "Kendi yurdu gönlüne hoş gelen kişi bir müptededir.: Her toprağı seven kişi güçlüdür. Ama bütün dünya'yı yabancı bir ülke gibi gören kişi ariftir." (69) Kişi kendi kültürel yurdundan, kültürel ocağından ne denli uzak ise onu o denli kolaylıkla değerlendirebilecek demektir. Aynı kişi hakikatin gerektirdiği ruhi bağımsızlık ve cömertlik içinde bütün dünya'yı da hakkaniyetle değerlendirecektir. Yine kişinin gerek kendisini gerekse yabancı kültürleri aynı yakınlık ve uzaklık görüşü çerçevesinde değerlendirmesi böylece mümkün olacaktır.

Önemli ve metodun belirlenmesi bakımından şekil-leyici bir kültürel güç de Sosyal Bilimlerde "tiplerin" gerek analitik bir vasıta olarak gerekse bilinen şeyleri yeni bir açıdan görebilmek için kullanılışı idi. "Tip" meselesinin, Weber'e, Durkheim'a, Lukacs'a, Mann-heim'a ve diğer Bilgi Sosyologlarına uzanan tarihi yeterince tetkik-Jtonusu yapılmıştır. (70) Ama sanırım bir şey hiç söylenmemiştir, o da şudur: Weber, Protestanlığı, Museviliği ve Budizm'i incelerken, belki bilmeyerek Oryantalist haritanın kapsadığı topraklara, düşmüştür. Orada tanıştığı kişilerle bir noktada anlaşmış, o noktada onlardan kendi kanaatlerinin teyidini almış-. tır, yani: Doğu ile Batı'nın iktisadi tutumlarında da, dini tutumlarında da oldum olası (yaratılıştan) bir fark vardır. İslâm'ı hiçbir zaman baştan sona tetkik etmemiş olmasına rağmen Weber, hayli etkili oldu. Bunun sebebi Oryantalistlerin eskidenberi inandıkları şeyleri, "dışarıdan", "tip" nosyonu ile destekleyişi idi. Oryantalistlerin iktisadi görüşleri ne idi? Onlar bir şeye inanıyorlardı, o da şu: "Doğulu ticaret yapamaz, alışverişe, iktisadi mantığa aklı ermez." İslâmi etütler sahasında bu klişeler neredeyse yüzyıllarca asılı kaldı. Ve nihayet 1966'da Maxime Robinson "İslâm ve Kapitalizm" adlı önemli eserini verdi. Ama yine de tipler var (Doğulu, Müslüman, Arap v.sJ ve bu nosyon Sosyal Bilimlerden çıkan benzer soyutlamalarla, paradigma (*) yahut tiplerde besleniyor...

Daha evvel Oryantalistlerin kendi kültürlerinden son derece farklı bir kültürü tetkik ederken yahut o kültürde yaşarken hissettikleri yabancılıktan bahsetmiştim. Şimdi, İslâmi çalışmalarda Oryantalizm ile diğer Beşeri Bilimler arasındaki (ki burada Auerbach'ın "yabancılık zarureti" dediği şey geçerli olabilir) çok önemli bir fark, İslâm'ı tetkik eden Oryantalistlerin ""? duydukları yabancılığa muazzam bir şey gözüyle bak-mayışları ve bunun kendi kültürlerini daha iyi anla- .malarına yardımcı olacağını da düşünmeyişleridir. Bunlar bütün Doğu'dan nefret etmekteydiler, İslâm da o Doğu'nun en tahammül edilmez bölümünü teşkil ediyordu. Avrupa'nın üstünlüğünü en ziyade söz konusu eden Oryantalistler bunlardı.

Benim' iddiamına göre . onların bu eğilimleri 19. yüzyılda Oryantalizme nüfuz • etmiş ve daha sonra, Oryantalist eğitimde, nesilden nesile geçen bir unsur olmuştur. Bir de herhalde bir ihtimal çok güçlü idi: Avrupalı bilim adamları, Yakın Şark'ı hep İncil'de adı geçen Mukaddes Diyar (öncelikle dini ehemmiyeti olan bir belge) olarak görmeye devam edeceklerdi. Hristiyanlık ve Musevilik ile olan özel ilişkisi içinde İslâm, Oryantalist'in kafasındaki “zıd tipi” oluşturunuyordu. İslâm tâ baştan (ve halen) Hristiyan Batı'nın düşmanı ve-kâbusu idi...

Bu nedenlerle iki harp arasında İslâmî Oryantalizm. Auerbach ve kısaca bahsettiğim diğerlerinin haber verdiği kültürel buhrandan kaçamadı, diğer Beşeri Bilimler tarzında da gelişmedi. Baştanberi tutturduğu polemik tavrını değiştirmede için de, bazı metodolojik politikalara saplandı kaldı. Bir kere “kültürel yabancılığı” vardı ki bunun muhafazası gerekiyordu Çağdaş tarihten, çağdaş?sosyo-politik ahvâl ve şeraitten, ayrıca teorik yahut tarihi bir “tip”in yeni bilgiler ışığında geçirebileceği değişimlerden korunması lâzımdı İkincisi, Oryantalizmin İslâm uygarlığı konusundaki soyutlamalarının yeni bir geçerlilik kazanmış olduğu düşünölmekteydi, İslâm (gerçekte olmasa da, prensipte) Oryantalistlerin dediğı gibi işlediğı için yeni İslâm'ın İslâm uygarlığından bir farkı olmayacağı, İslâm uygarlığı için çağdaşıktan bahsetmenin ise bir davetten ziyade bir hakaret teşkil edeceği düşünölmekteydi. (Sözlerimizi varsayımlarla gereksiz yere uzatıyorsak bunun sebebi, Oryantalizmin “insanlığa bakış tarzını muhafaza için” izlediğı garip iğri-büğrü yolları açığ a vurmaktır.) Son olarak, Auerbach ve Cur-tius'un filolojide düşündükleri ve çok arzuladıkları sentez, bilim adamının ufkunu genişletirken, ona insanların kardeşliği nosyonunu ilham ederken ve insan davranışı konusunda bazı ilkelerin değişmezliğini anlatırken İslâmî Oryantalizm (*) sahasında sentez (yansımasını İslâm'da bulmak üzere) Doğı ile Batı farkının iyice belirginleşmesi demektir...

Anlatmaya çalıştığım şey, İslâmî Oryantalizm'in bu güne kadarki karakteridir: diğer Beşeri Bilimlerle (hattâ Oryantalizmin diğer şubeleri ile) kıyaslandığında geriye döndüktür, metodolojik olarak ve ideolojik olarak geri kalmıştır, bir de gerek diğer Beşeri Bilimlerdeki gelişmelerden, gerekse tarihi, ekonomik, sosyal, ve siyasi koşulların hakim olduğı gerçek dünyadan uzak kalmıştır. (71) İslâmî (yahut Sami) Oryantalizmdeki bu geri kalmışlık, 19. yüzyılın sonlarına doğı dikkatleri çekmeye başlamıştı. Belki de bunun sebebi bazı gözlemcilerin, Oryantalizmin bu sahasının (ortaya çıkış nedeni olan) dinden kopmadığının farkına varmalarıdır. 1873'de ilk Oryantalist Kongresi toplandığı zaman bir kısım Oryantalist İslâm'ı yahut Sa-miliğı tetkik eden meslektaşlarının: “batık” durumda olduğunu hemen anladılar. 1897'de o güne kadar yapılmış olan kongrelerin bir raporunu yazan İngiliz bilim adamı R. N. Cust, Sami-İslâmî Oryantalizm Alt-bilimi hakkında şunları yazıyordu:

“Bu tür toplantıların, Oryantalist bilime katkısı gerçektir. Aynı şeyi, çağdaş Sami albilimi için söylemek mümkün değildir. Kalabalıktılar, ama eski mektebin zevzekleri gibiyidiler, 19. yüzyılın “Muallimleri” değildiler Bari Plinyhü bir sözünü bulsam da ağızlarının payını versem ... Bu bölümde çağdaş filolojik ve arkeolojik ruhtan eser yoktu. Okunan rapora gelince ... sanki geçen yüzyılda (Mukayeseli Filoloji Skolastiklerin örümcek ağlarını henüz dağıtmamış iken) bir Yunan tiyatro oyununun okunuşu (yahut bir sesli harfin vurgulanışı) için bir araya gelmiş üniversite hocalarını dinliyoruz... Muhammed'in eline kalem alıp almadığını tartışmak neyi halleder ki...” (72)

Bir dereceye kadar Cust'ın bahsettiğı polemikçi tavır, Avrupa'nın Sami düşmanlığının bilimsel veçbesi-dir. “Çağdaş Samiler” (günümüzün Müslümanları ve Yahudileri) sözünde bile (ki kökeni Kenan'ın “Kadın Samilerine” dayanır) gösterişçi, ırkçı bir bayrak açılıyor gibidir. Aynı raporda biraz ileride Cust, aynı toplantıda sarf edilen “Aryan” lâfının insanı düşünmeye ittiğini söylüyor. Tabii “Aryan” soyutlaması “Sami” Soyutlamasının zıddıdır, ama daha önce

bahsini ettiğim bazı nedenlerle, bu tür “atadan-ahfâda” etiketler özellikle Samilere yakıştırılmaktadır. Bunun insanlık için, ahlâki ve diğer sonuçları bakımından, nelere maiolduğuna ise 20. yüzyıl şahittir. Antisemitizmin çağdaş tarihçilerinde kâfi derecede vurgulanmış olan husus ise şudur: Bu tür “ata-ahfâd” etiketleri Oryantalizm ile meşruiyet kazanmışlardır. Ve bu meşruiyet her İslâm tartışmasına, Araplar konusundaki, yahut Yakın Şark konusundaki her tartışmaya hakim olmuştur. Bu mühimdir. Artık “Zenci Kafası” yahut “Yahudi Şahsiyeti” gibi konularda bilimsel (hatta popüler) tezler yazmak mümkün değildir, ama “müslüman zihniyeti”, “Arap karakteri” gibi konularda bu mümkündür; bu hususa daha sonra ayrıca değineceğiz...

İki harp arasında İslâmi Oryantalizmin fikri plândaki gelişimini anlayabilmek için (ki bu konuda- Gibb ve Massignon bize yeter) bir yandan Oryantalistin tetkik ettiği şeye karşı takındığı genellemeci tavrı, diğer yandan da bu tavrın kültürel olarak çağrıştırdığı tavrı (Auerbach’ın ve Curtius’ın tavrım) anlamak gerekir. “Son çağın burjuva insancılığındaki” krizin bir vechesi de, İslâmi Oryantalizm’deki fikri krizdir. Ancak İslâmi Oryantalistler şekil ve üslûp olarak insanlığın soranlarının “Doğu” ve “Batı” diye iki kategoriye bö-iünebileceğine inanmaktadırlar. Doğulu için hürriyet, hür ifade ve gelişme, Batılı için sahip olduğu mânâyâ gelmiyordu. İslâmi Oryantalist fikirlerini o şekilde ifade ediyordu ki bundan Müslüman’ın değişmeye, Doğu ile Batı arasında karşılıklı anlayışa ve erkek ve kadın’ın kadim, ilkel, klâsik kurumlardan kurtularak çağdaşlaşmasına karşı olduğu izlenimi çıkıyordu. Bu direniş o kadar kuvvetli idi ve öyle mesnedlere dayandırılmaktaydı ki, Oryantalistleri okuyan, korkulması gereken kıyametin Batı’ının mahvoluşu değil, Doğu ile Batı’yı ayıran sınırların ortadan kalkması olduğu kanaatine varıyordu. Gibb İslâm devletlerinde milliyetçiliğe muhalefet ettiği zaman, bunun sebebi İslâm’ı “Doğusai” yapan iç yapıların yıkılması korkusu idi. Lâik milliyetçiliğin net sonucu, Doğu’nun Batı ile olan farkının ortadan kalkması olacaktı Ama yine de Gibb’e saygı duymak gerekir. Hayli samimi bir şekilde yabancı bir dinin mensuplarına iltihak etmişti ve konuşurken sanki Sünni Müslümanların duygularını dile getirmekteydi. Bu tavrın ne derece Oryantalistin eski bir alışkanlığı (yerli halk adına konuşma teamülü) olduğu, ne derece ise İslâm’ın menfaatleri için konuşulduğunun cevabına gelince; bu, iki alternatif arasında bir yeredir.

Tabii, hiçbir âlim yahut düşünür, (milliyeti yahut tarihin akışı nedeniyle) iştirakçisi olduğu bir “ideal tip” yahut “okul” un kusursuz bir temsilcisi değildir. Ama sanırım. Oryantalizm gibi nisbeten tecrit edilmiş ve ihtisaslaşmış olan bir gelenekte her bir bilim adamında, (ulusal ideoloji konusunda olmasa da) ulusal gelenek konusunda, belli belirsiz, bir bilinç mevcuttur. Oryantalizm için bunun özellikle varit olmasının sebebi Avrupa milletlerinin şu ya da bu Doğu milletinin iç meselelerine doğrudan ve siyasi olarak müdahalelerde bulunmuş olmalarıdır, insanın aklına hemen ne İngiliz, ne de Fransız olmayan birisi geliyor. Burada, SnouckHurgronje örneğinde, bilim adamının ulusal hüviyet duygusu açık ve basittir. (73) Ama Gibb ve Massignon’a gelince- her şahıs ile bir “tip” (yahut gelenek) arasındaki farkı "gözetmek maksadıyla, bütün nitelemeleri gözden geçirdikten sonra dahi, bu ikisi temsilci niteliklerini koruyabilmektedirler. Belki şöyle demek daha doğrudur: Gibb ve Massignon ulusal geleneklerinin, uluslarının güttüğü siyasetlerin, ulusal “Oryantalist okullarının” kendilerinden beklediğini vermişlerdir...

Fark

Sylvaky Levi iki okul arasındaki farkı sivri bir biçimde ortaya koyuyor:

“İngiltere’nin Hindistan’daki menfaatleri, yaptıkları çalışmaları somut gerçeklere bağlamakta, geçmiş anlayış biçimlerini bu güne bakış biçimleri ile uyumlu kılmaktadır. Fransa ise klâsik

geleneklerle beslenmektedir, Fransızlar insan aklının Çin'de olsun Hint'de olsun tezahürlerinin ne şekilde olduğuna bakmaktadırlar.” (74)

Bu kutupsallığın nedeni olarak “uyanık, etkin, somut” çalışmalara yahut “evrensel, felsefi, mükemmel-ci” çalışmalara işarette bulunulabilir. Söz konusu ku-tupsallık, 1960'lara kadar Fransız ve Anglo-Amerikan İslâm Oryantalizmine hakim olan “iki uzun ömürlü ve çok seçkin kişiyi” gündeme getiriyor; yukarıda bahsi edilen mukayeseli “üstünlüğün” bir mânâsı olacak ise, bunun sebebi de her bir bilim, adamının Levi'nin isabetle belirttiği (değişik fikri ve siyasi sınırlamalara tâbi) ayrı geleneklerin ürünü oluşlarıdır...

Louis Massignon

Gibb Mısır'da Massignon Fransa'da doğdu. Her ikisi de sonradan son derece dindar kimseler oldular. Her ikisinin de ilgi konusu toplum değil, toplumun dini yasayışı idi. Her ikisi de aynı zamanda son derece dünyevi idiler. En büyük başarılarından' biri, geleneksel bilimi çağdaş siyaset dünyasında kullanmaları idi. Okudukları okulların, gördükleri dini eğitimin farkını kay-detsek bile, yine de eserleri arasındaki fark fevkalâdedir. Dokusu farklıdır. Araştırmalarını Hallaç Man-sur dışında hiçbir şeyle sınırlamayan (Gibb 1962'de Massignon için yazdığı ithaf yazısında şöyle der: “İslâm inanışında, İslâm edebiyatında Hallac'ı aradı, Hallaç'ı buldu.”) Massignon her kapıyı çaldı ve “zamanın ve mekânın ötesinde insan ruhunun varlığına” deliller buldu. “Çağdaş İslâmi yaşayışın ve düşüncesinin her cephesini ve her yöresini” içine alan çalışmalarıyla Massignon, meslektaşlarının miyarı idi. Gibb- de ona hayrandı ama sonraları uzaklaştı. Gibb Massignon hakkında diyor ki:

“Müslümanlarla katoliklerin ruhani hayatları arasında bir bağ aramaktaydı, örneğin Hz. Fatma'ya, duyduğu saygı; birçok tezahüratı içinde Şii düşüncesinin incelenmesi ona fevkalâde ilginç bir saha olarak gözükiyordu. Yine Hz. İbrahim'den gelen bir bağ ile örneğin mağarada uyuyanların öyküsü, Ashab-ı Kehf... Onun bu konularda bulduğu şey, aynı konularda müslümanların bulduğu fevkalâdeliklerdi. Ama işte bu nitelikler yüzünden, Massignon'un söz konusu yazılan adetâ iki düzeyde yazılmışlardır. Birinci düzeyde, akademik araştırma usulleri (mükemmel bir şekilde) kullanılarak, eldeki olgunun tabiatının açıklanmasına çalışılıyor. Diğer düzeyde ise, objektif bilgiler ve objektif anlayış boyutları ruhani olan bireysel bir sezgi tarafından emilip değişime uğruyor. Şimdi, birinci vakıa ile ikinci vakıa (yani çalışmanın yazarın zengin şahsiyeti ile renklenmesi) arasındaki farkı görmek her zaman kolay değildi.”

Burada Katoliklerin Hz. Fatma'ya duyulan saygının tetkikine Protestanlara nisbetle daha yakın olduklarına ilişkin bir ima var. Bir de Gibb'in “Objektif bilim” ile “boyutları ruhani olan bireysel sezgi” arasındaki ayrımı bulandırmaya çalışanlara tahammülü olmadığı seziliyor Gibb bundan sonra kesinlikle haklı olduğu bazı şeyler söylüyor: Massignon'un fikri zenginliği. Konular: İslâm Sanatı, İslâm mantığının yapısı, Ortaçağ'da ticari hayatın karmaşıklıkları, esnaf teşkilâtları. Gibb'in haklı olduğu bir başka konu, Massignon'un Sami dillerini ele alış tarzının, “konuyu bilmeyen birisine Hermes Trismegistus'un eserlerindeki esrarengizliği hatırlatan çalışmalar” olduğudur. Gibb, sözlerini Massignon'a minnettarlığını ifade ederek bitiriyor: “Onun biz Oryantalistlere verdiği ders şudur ki, artık Doğu kültürlerinin değişik cephelerine mânâ ve değer kazandıran hayati güçlere biraz saygı duymaksızın klâsik Oryantalizm bile yoluna devam edemeyecektir. (75)

Evet bu Massignon'un en büyük katkısı idi ve çağdaş Fransız İslâmolojisinde, “Doğu kültürünü” biçimleyen “hayati güçleri” tanımak yolunda bir gelenek güçlenmeye başlamış durumdadır. Bir iki örnek verecek olursak, Jacques Berque'in, Maxime Rodinson'un, Yves Lacoste'un, Roger Amaldez'nin olağanüstü başarılarını sayabiliriz. Yaklaşım ve niyetçe birbirlerine hiç benzemeyen bu düşünürler üzerindeki Massignon etkisi ise tartışılmaz..

Ancak Massignon'un güçlü ve zayıf yanlarını kısaca özetleyen Gibb, Massignon hakkındaki aşîkâr hakikatleri, Massignon'u kendisinden farklı kılan ve bütün olarak ele alındığında, onu Fransız Oryantalizmin-deki son derece kritik bir gelişmenin olgun sembolü yapan şeyleri atlıyor. Bunların birincisi Massignon'un mazisidir ki Syivain Levi'nin Fransız Oryantalizmi hakkındaki görüşüne bir örnektir. “Cihanşümul insan ruhu” tanımı çağdaş İngiliz Oryantalistlerinin, bu arada Gibb'in, yetiştikleri fikri ve dini çevrede yoktur. Massignon'un “ruh” anlayışı ise ona aileden gelmektedir ve onun için estetik, dini, ahlâki ve tarihi bir gerçekliktir. ..

Ailesi örneğin Huysmans gibi bir romancı ile dosttu ve Massignon ne yazdıysa hepsinde Sembolist tesir görülür, hattâ bu tesir alâkasına konu olan Katolikliğe ve Sufiliğe kadar uzanır.

Massignon eserlerini yazarken yalınlıkla ilgilenmemiş, çağının edebi üslûbunu izlemiştir. İnsan hakkındaki fikirlerinde sık sık çağdaşı olan düşünür ve san'atçılara atıflar vardır ve üslûbundaki kültürel yelpazenin genişliği ile Massignon, , Gibb'den tamamıyla ayrılır. İlk fikirleri estetik çöküş devri denen evreye aittir ama Bergson, Durkheim ve Mauss'un etkileri de görülür.

Oryantalizm ile ilk teması Renan'ın konferanslarıdır. Ayrıca Syivain Levi'in öğrencisiydi ve arkadaşları arasında Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques ve Raissa Maritain, Charles de Foucauld gibi şahsiyetler vardı. Daha sonra o zamanlar yeni yeni gelişmekte olan Şehir Sosyolojisi, Yapısal Dilbilim, Psikanaliz, Antropoloji ve Yeni Tarih gibi bilim dalları ile ilgilenmek olanağını buldu. Başta muazzam Hallaç Mansur risalesi olmak üzere, eserlerinde hiç zahmete katlanmadan doğrudan İslâm külliyyatına müracaat etmiştir. Mistik eğitimi ve şahsiyeti insana bazen onun Arjantinli yazar Jorge Luis Borges'un icad ettiği bir bilim adamı olduğu intibasını veriyor. Avrupa edebiyatındaki “Doğu” temalarına karşı özellikle hassatı. Gibb de aynı konuya ilgi duyuyordu, ama Gibb'in tersine Massignon, ne Doğu'yu “anlayan” Avrupa'lı yazarlara, ne de (Scott'un yazdığı ve Gibb'in çok sevdiği “Selahad-din Eyyubi” gibi) sonraki Oryantalistlerin fikirlerine cila süren eserlere ilgi duyuyordu. Massignon'un Doğu'su Mağarada uyuyanların (Ashâb-ı Kehf) ve Hz. İbrahim'in Doğu'su idi. (Gibb bunların Massignon'u İslâm'dan (*) uzaklaştırdığım söylüyor). Massignon kural dışı olanla, hafifçe garip olanla, (konuyu ihdas mertebesinde) kendi yorumlarına açık olanla ilgileniyordu.

Gibb Scott'u seviyor idiye, Massignon Nerval'i, intihar edeni, lanetlenmiş şairi, psikolojisi düzenlikler göstereni seviyordu. Bununla Massignon'un “mazinin öğrencisi” olduğunu söylemek istemiyorum. Tam tersine, Fransız-İslâm ilişkilerinde siyasi sahada olduğu gibi kültür sahasında da, önde gelenlerdendi. Muhakkak çok duygulu bir insandı ve İslâm dünyasına girmenin yolunun sadece ilim olmayıp, onun faaliyetlerine iştirak olduğuna inanmaktaydı. Bu arada İslâm'ın sınırlan içindeki Hristiyanlarla ilgileniyordu. Camialardan birini teşkil eden Belediye Sodalite ile yakından alâkadar olmaktaydı...

Massignon'un fevkalâde edebi kabiliyeti, bazen yaptığı ilmi çalışmaya, kapris yüklü, kozmopolit ve şahsa münhasır tefekkür görünümü verir. Bu görünüm aldatıcıdır ve hiç bir zaman onun eserlerine kıyas olamaz. O hep “Oryantalizmin analitik ve statik tahlili” dediği (761 şeyden (farazi bir İslâmî metin yahut sorun ile ilgili olarak kaynakların, menşelerin, isbatla-rxn vb.nin üstüste yığılmasından) kaçmaya çalışırdı. Her zaman amacı bir durumun, metin yahut sorunun bütün özelliklerini bir bir saymak, onu canlı bir hale sokmak, okuyucusunu (bilim dalının, geleneğin hudutlarını aşmış, meselenin insani yönüne ulaşmış kişilere has görüşlerle) şaşırtmaktı. Çağdaş hiç bir Oryantalist (başarı ve nüfuzca kendisine en çok yaklaşan Gibb dahil) bir yazıda aynı zamanda hem İslâm mistiklerine, hem de Jung'a, Heisenberg'e Mallarme'ye ve Kier-kegaard'a yer veremezdi; muhakkak ki Oryantalistlerin pek

azında bu yelpaze vardı. Buna bir de onun 1952'de yazdığı “Doğu Önünde Batı: Kültürel Çözümün Önceliği.” adlı yazısına (77) konu ettiği somut siyasi tecrübeyi eklemek gerekir. Yine de onun fikri dünyası fevkalâde belirli bir dünya idi. Belirli bir yapısı vardı; bu yapı kariyerinin başından sonuna kadar sarsıntı geçirmemiştir. Bir de, eşsiz kapsam ve referans zenginliğine rağmen temelde değişmeyen bazı fikirlerden ibaretti. Gelin bu yapıyı kısaca anlatalım ve fikirlerin kısa bir listesini verelim...

Massignon'un başlangıç noktası, “Üç İbrahim dinidir.” Bunlardan İslâm, İsmail'in dinidir, ki Tevhid esastır ve Müslümanlar İshak'a yapılan ilâhi vaadden mahrum, insanlardır. İslâm bir direniş dinidir (Baba'ya yâni Tann'ya, Oğul'a yâni İsa'ya) fakat yine de Ha-cer'in (İsmail'in süt annesinin) gözyaşlarının emanet-çisidir. Netice olarak Arapça bir ağlayış lisanıdır, nasıl ki İslâm'daki “Cihad” nosyonunun önemli fikri bir boyutu varsa: bu^beyut, dış düşmanlar olarak Hıristiyanlığa ve Yahudilere karşı, iç düşman olarak da nifaka karşı savaşımdır. (Massignon Kenan'ın İslâm'ın epik bir formu olan Cihad'ı gözden kaçırdığını anlayamadığını söylüyor.) Ama Masignon İslâm'da bir karşı akımın, tasavvufun, Sufizmin, ilahi Kerem'e giden bir yolun varlığını sezinlemiş ve bunu tetkik etmeyi fikri misyonu olarak benimsemiştir...

Tabii ki, mistizmin ana özelliği, sübjektifliği idi. Tekilin, bireyin ulviyetten aldığı anlık payı konu ediniyordu, akılla kavramaktan dille açıklamaktan bahis edilmesi zordu. Massignon'un Mistisizmi konu edinen olağanüstü çalışmaları, (Kitap ve Sünnetin sınırlamalarına muhalif olarak) ruhların takip ettiği yollardan bahseder. İranlı bir mistik Arap mistikten daha cüretkârdır çünkü Aryan'dır. (Massignon, “Sami”-”Aryan” ayırımını çok ciddiye alırdı. Onun için, Schlegel'in iki dil ailesi arasında yaptığı kıyaslama da son derece geçerli idi.) (78) Bir başka sebep de, Onun Kâmil'i arayan birisi oluşu idi. Massignon'un görüşüne göre, Arap Mistik Waardenburg'un “Kitabi Vahdet” dediği şeye(*) eğilimliydi...

Massignon'un “timsal” olarak gördüğü şahsiyet Hallaç Mansur'dur. O, Ehl-i Sünnet Vel Cemaat dışında hürriyet aramış, nihayet bunu İslâm'ın kabulü dışında cezalandırılarak, çarmlıha gerilerek elde etmiştir. Massignon'a göre, Hz. Muhammed kendisini Al-lah'dan ayıran mesafeyi bilerek muhafaza etmiştir. Hallaç Mansur ise, İslâm'a rağmen Tanrı ile mistik bir vahdeti temin etmiştir..

Ehl-i Sünnet ise “Varoluşsal bir susamışlık” (Soif ontologique) içindedir'. Allah kendisini insana göstermemekte, gözlerden gizlemektedir, ama O'na teslimiyetinin (İslâm) bilincinde olan Müslüman, O'nun aş-kımlığını kabul ile, her türlü Şirk'e karşı savaş açar. Massignon'a göre bu fikriyatın mevkii “sünnetli kalp”-tir. O kalp ki, Kitabi inanış ile yanıp tutuşurken Hallac'da olduğu gibi, aynı zamanda “Tanrı Aşk” ile de yanıp tutuşabilir. Her iki halde de, ister şahadet yolu ile olsun, ister aşk yolu ile olsun, muttakinin Tevhid'i tekrar tekrar başarması ve anlaması gerekir. Massignon'un hayli karmaşık bir yazısına göre, işte bu İslâm'ın “gayesidir.” (79)

Muhakkak ki, gerek dinibütün bir Katolik olduğundan kendi meşrebine yakınlığı nedeniyle, gerek Şe-riat'den olan uzaklığı ile, İslâm mistizmi Massignon'un zevklerini okşamaktaydı. Massignon'un İslâm hakkındaki kanaatleri şu şekilde toparlanabilir: Daha çok redleri ile malûm bir dindir. Geç gelmiştir (diğer İbrahim dinlere nazaran). Dünya görüşü fazla yadındır. Hallaç ve diğer Sûfî mistiklerin “kendinden geçme halleri” gibi şeylere karşı kalın bir duvar örmektedir. Tevhid'e dayalı üç büyük dinden Doğu'ya mal olan yegâne dindir. (80)

Massignon için, bu katı görüş, “Basit değişmezleri ile” (81) (halbuki Massignon'un görüşleri hayli lüks) İslâm'a, düşmanlık manâsı taşımıyor... Massignon sık sık “karmaşık okuma” önerileri ile insanı şaşırtıyor, samimiyetinden şüphe etmek de zor... 1951'de kendi Oryantalizmi için şunları yazdı.- “Bir doğu tutkunluğu değil bu, Avrupa'nın inkâr edilmesi de

değil... Sadece araştırma metodlarımızın gözden geçirilmesi ve antik medeniyetler ve gelenekleri konusundaki görüşlerimizin yenilenmesi” (82) Arap yahut İslâm literatürüne dahil bir metnin okunuşunda bu tür Oryantalizmin bizi ne derece isabetli sonuçlara götüreceği açıktır. Massignon'un bu noktada bir müceddid ve bir dahi olduğunu kabul etmek gerekir...

Bence, onun Oryantalizm tanımında dikkatimizi şu iki ibareye tevcih etmemiz gerekiyor.- (1) Araştırma metodlarımız, (2) Antik uygarlıklar ve gelenekleri.. Massignon yaptığı şeyi, birbirine hemen hemen zıd iki kemiyetin sentezi olarak görmekteydi. Yine de insanı rahatsız eden, Avrupa ile Doğu arasındaki zıdlaşma vakası değil, bu ikisi arasındaki garip simetrisizliktir. Massignon'a göre, Doğu ile Batı arasındaki farkın özü, çağdaşlaşma ile gelenekçilik arasındaki farktır. Ve siyasi ve çağdaş sorunlar arasındaki (metodunun yetersizliğini en iyi açığa vuran) yazılarında Massignon, Doğu-Batı çatışmasını hayli garip bir biçimde vaaz eder...

En güzel yanı ile Massignon'un Doğu-Batı alâkası hakkındaki görüşü, Batı'ya (Doğu'ya işgal ettiği için, sömürgecilik yaptığı için, İslâm'a sürekli saldırdığı için) büyük sorumluluk yüklüyordu. Massignon İslâm Medeniyeti uğruna sürekli mücadeleler veren birisiydi. 1948'den sonraki sayısız yazı ve mektubu bunun izlerini taşır. Filistinli mülteciler için mücadele vermekteydi, Filistin'de Arap Müslüman ve Hristiyan hakları için Siyonizm'e karşı, (Abba Eban'ın bir lâfına binaen kendisini azarlarca “İsrail'in burjuva sömür-... geciliği” dediği şeye karşı) (83) mücadele veriyordu...

Ne var ki Massignon'un görüşünün bağlı bulun-; 1 duğu çerçeveye göre, İslâmi Doğu çok eski zamanlara aitti, Batı ise çağdaştı. Robertson Smith için ol- ;, duğu gibi, Massignon için de Doğu'lu çağdaş bir insan değil, bir Sami idi. Bu indirgeyici kategori zihnine hakimdi. Örneğin 1960'da arkadaşı Jacques Berque:: ile birlikte “Esprit” dergisinde “Araplar” hakkındaki -diyalogu yayınladıklarında, Arap İsrail çatışmasının: Samivari bir problem olup olmadığına hayli yer ayrıldı. Berque nazikçe itiraz etmeye çalıştı .• Dünyanın geri kalan kısmının olduğu gibi, Arapların da “Antropolojik bir değişime uğramış” olabileceklerini ihsas etmeye gayret etti. (84) Massignon'un Filistin sorununu anlamak ve izah etmek arzusu ya da İshak ile ismail i arasındaki tartışmaya, ya da (kendisinin İsrail ile olan , \$ çatışmasında) Musevilik ile Hristiyanlık arasındaki gerginliğe takıldı, kaldı. Arap şehirleri ve köyleri Siyonistlerce işgal edildiğinde, Massignon'a kalan sadece derin bir dini ızdırıp duymaktı.

Avrupa ve özellikle Fransa “çağdaş” gerçeklikler olarak görülüyorlardı. Kısmen I. Dünya Savaşı sırasında İngilizlerle olan temasından olacak, Massignon İngiltere'den de, İngiliz Siyasetinden de nefret etmekteydi. Lawrence ve onun gibilerin siyaseti “fazla karmaşıktı.” Faysal ile olan ilişkilerinde Massignon bundan şöyle kaçınacaktı: “Faysal ile olan beraberliğimde, onun geleneğinin ona ifade ettiği mânâyı esas almaya, ona o mânâda muhatap olmaya çalıştım.” İngilizler genişlemeci idiler, ahlâk-dışı bir iktisadi siyaset gütmekteydiler, siyasi nüfuz anlayışları da eski idi. (85) Fransız çağdaş bir kişi idi, onun Doğu'dan alması gereken, ruhen kaybettiği şeylerdi, geleneksel değerlerdi ve benzerleri idi.

Sanırım Massignon'a bu fikir 19. yüzyıldan, önderliğini Quinet'in yaptığı, Doğu'nun Batı'yı iyileştireceği görüşünden geliyor. Massignon, buna bir de Hris-tiyan merhametini ilave ediyor:

“Doğululara gelince, burada rahmet ilminden bahsedeceğim, iştiraklerimizden”, onların dillerini ve zihinsel yapılarını ıslah konusundaki girişimimizden bahsedeceğim, ki bu girişimi behemehal başarmalıyız; zira netice olarak, bu ilim, bizim olan hakikatlere yahut da kaybedip de tekrar arayıp bulmamız gereken hakikatlere işaret eder. Son olarak, mevcut olan her-bir şey

belli bir biçimde hayırlı olduğu için ve o zavallı müstemleke insanları bizim gayelerimiz bakımından değil, kendileri için var oldukları için (86)

Doğulu kendisi için var olabiliyordu ama kendisini anlayamıyordu. Kısmen Avrupa'nın ona yaptıklarından olacak, dinini de felsefesini de kaybetmişti. Müslûmanlarda “muazzam bir boşluk” vardı. Anarşiye ve intihara yalandılar. O zaman Fransa'nın görevi Müslümanların idealini ideal bilerek, onlarla bir olup, onların geleneksel kültürlerini, hanedana dayalı yönetim biçimlerini ve mü'minlerin mirasını muhafaza etmektir. (87)

Adı Massignon bile olsa hiç bir bilim adamı milletinden yahut ait bulunduğu bilimsel gelenekten gelen baskılara dayanamaz. Doğu hakkında olsun, onun Batı ile olan alâkası hakkında olsun Massignon'un kanaatleri diğer Fransız Oryantalistlerinin fikirlerini islah ediyor gözükse de tekrarlamaktadır. Ancak kabul etmeliyiz ki neticede yapılan ıslahat, şahsi üslûbun gücü ve bireysel deha, gelenek yolu ile, ulusal atmosfer yolu ile etkisini icra eden siyasi sınırlamaların üstüne çıkabilecektir. Yine de şahsi havasına ve son de recede de alışılmışın dışında oluşuna rağmen, belli yönde, Massignon'un Doğu hakkındaki görüşleri tamamen geleneksel ve “Oryantalist” kalmıştır. Ona göre, } İsiâmi Şark ruhanidir, Samidir, aşiretlerden mürekkeptir, tektanrıdır (gayri-Ari'dir). Kullanılan sıfatlar insana 19. yüzyılın sonlarındaki antropolojik tasvir kataloglarını hatırlatıyor. Ayağı nisbeten yere basan savaş gibi, sömürgecilik, emperyalizm, iktisadi tahakküm, sevgi, ölüm ve kültürel mübadele gibi tecrübeler, Massignon'un görüşüne göre metafizik (netice olarak insani keyfiyetlerden arındırılmış) merceklerle filtre edilmelidir: Tecrübeler, “Samıvarı”dırler, “Avrupai”dırler, yahut “Doğuvarı”, “Batıvarı”, “Aryanvarı”dırler, vs... Bu kategoriler onun dünyasını biçimlemekte ve (kendisine göre) derin bir mânâ teşkil etmek-teydiler.

Öteki istikamette, bilim dünyasının bireysel ve son derece ayrıntılı fikirleri babında Massignon özel bir tavrı seçti: İslâm'ı yeniden tanımlayıp, onu bir yandan Avrupa'ya, diğer yandan da kendi katolikliğine karşı savundu. Doğu'nun canlandırılması ve müdafaa edilmesi yolundaki bu müdahale iki şeyin sembolü idi:

- 1) Kendinin Doğu'nun farklı olduğunu kabul edişi, ile
- 2) Onu istediği şekle sokabileceği ümidiyle giriştiği teşebbüs ve sarf ettiği çabalar...

Massignon'da Doğu'yu bilmek çabası da, Doğu'yu Doğu için bilmek inancı da güçlüdür. Hallaç Mansur konusuna duyduğu ilgi bu konudaki iştiağını çok iyi gösterir. Onun, Hallac'a verdiği aşırı önem iki şeyin habercisidir:

- 1) Bir sembolik şahsiyeti kendi kültürüne faik kılmak,
- 2) inancın candan daha aziz olabileceği fikrinden hep ürküntü duyan Batı'lı Hristiyanın karşısına Hallac'ı dikmek...

Her iki halde de Massignon'un Hallac'ı esasen İslâm'ca recide uğramış değerleri dile getiriyordu. Yani Massignon önce İslâm'ı anlatıyor, sonra Hallaç ile onun kenarından dolaşıyordu.

Tabii Massignon'un çalışmalarının mes'eieyi saptırıcı karakterde olduğunu, yahut İslâm'ı “sıradan bir müslümanın kavradığı gibi” anlattığını söylemek istemiyorum. “Seçkin bir müslüman âlim” böyle diyor, tabii Massignon'u mütecaviz olarak nitelemeksizin (88)

İnsan bu teze yakınlık duyuyor ama sonra da herhangi bir şeyin hakikati veçhile temsil edilip edilemeyeceğini (hatırlayalım, ki biz baştan beri İslâm'ın Batı'da hep yanlış aksettirildiğini

söylemekteyiz), netice olarak bütün resmedişlerin, öncelikle resmedenin dilinden, sonra da onun kültüründen, tanıdığı müesseselerden ve anladığı siyasetten zaruri olarak etkilendiğini düşünüyor... Eğer bu alternatif doğru ise (ki bence öyledir) o zaman anlatımın hakikat yanında (ki o da bir anlatımdır) birçok şeyle içice olduğunu kabul etmemiz gerekir. Metodolojik olarak bunun mânâsı şudur: Anlatımlar (yahut yanlış anlatımlar-fark bir derece meselesidir) tanımlı bir ortak sahayı işgal ederler. Tanımı sağlayan ise ortak bir konu değil, ortak bir tarih, gelenek, ortak bir “ağızdır.” Sahayı hiçbir âlim ihdas edemez. Bulur, alır ve sonra bu saha içinde kendisine bir yer edinir. Ondan sonra da katkısını yapar. Dâhi için bile, bu katkılar saha dahilinde malzemeye istikamet vermek mânâsındadır. Kayıp el yazması bir eser bulan bilim adamı bile, bulduğu metni hazır bir çerçevede “yeniden üretir” çünkü bir eser bulmanın mânâsı budur. Her katkı bilahere statikleşen (istikrar bulan) bir değişim meydana getirir-bir sonraki katkıya kadar. (Bunu yirmi pusulanın bulunduğu bir masanın üzerine yirmibirinci bir pusulanın konmasına benzetebiliriz. Önce bütün pusulalarda bir titreme görülür, sonra yeni bir denge hasıl olur.)

Avrupa kültüründe Oryantalist anlatımlar bir “tutarlı ağız” oluştururlar ki, bunun gerisinde yalnızca “tarih” yatmamakta, “maddi” (ve kurumsal) bir varlığı da bulunmaktadır. Renan bahsinde söylediğim gibi, bu tutarlılık bir çeşit “kültürel pratiktir”, bir fırsatlar sistemidir (ki bu sistem dahilinde Doğu hakkında hükümlerde bulunmak mümkün olmaktadır.) Benim kanaatıma göre bir sistem Doğu'ya has bir özün

yanlış tanıtımına dayalı değildir (asla böyle demiyorum); anlatımların genel işlerliğine sahiptir, bir amaca hizmet etmektedir, bir eğilimi vardır, belli bir tarihi, fikri, hattâ iktisadi konuma sahiptir. Yani, çoğunlukla etkilidirler, bir ya da daha fazla gayeyi tahakkuk ettirirler. Anlatımlar formasyonlardır, ya da (Roiand Barthes'ifi bütün dilsel işlemler için dediği gibi) cleformasyonlardır. Avrupa bir anlatım olarak Doğu formasyonunu (yahut deformasyonunu) Doğu denilen coğrafi bölgeye karşı hassaslaşmış, ihtisaslaşmış bir tavırdan almaktadır. Bu bölgedeki mütehassıslar onun üzerinde çalışma yapıyorlarsa sebebi, günün birinde Oryantalistler olarak meslekleri icabı kendi toplumlarına Doğu hakkında imajlar, bilgi ve görüş temin etmek zorunda kalacak olmalarıdır. Ve genellikle Oryantalistin toplumuna sunduğu Doğu imajları şu unsurları taşır:

- 1) Oryantalistin şahsi özellikleri,
- 2) Doğu'nun ne olabileceği yahut olması gerektiği hakkındaki görüşleri,
- 3) Doğu hakkındaki sair görüşlerin reddi,
- 4) Oryantalizmin o günkü ihtiyaçları,
- 5) Çağın kültürel, profesyonel, ulusal, siyasi ve iktisadi ihtiyaçları...

Tabii görülecektir ki pozitif bilgi hiç bir zaman nâmevcud olmamakla beraber, oynadığı rol mutlak da olmayacaktır. Burada bilgi ne ham (işlenmemiş), ne vasıtasız (kendi başına), ne de objektiftir. Oryantalist muhakemenin yukarıda sayılan beş özelliğine bağlıdır, ondan (onun temin ettiği tevziattan) (*) etkilenir.

Böyle bakıldığında, Massignon artık efsaneleşmiş bir dâhi değildir; kendi zamanının arşivini yahut kültürel malzemesini teşkil eden, “sözlü formasyonlara mâlolmuş hükümlerin” sahibidir, bir sistemi temsil eder. Sanırım bunu kabul etmekle Massignon'u insanlığından uzaklaştırmış (yahut kaba determinizmin kölesi olduğunu söylemiş) olmuyoruz. Tersine, bir insanın nasıl (kurumsal yahut insanharici bir boyutu da olan) kültürel ve üretici bir kapasiteye sahip olduğunu ve hattâ sahip olduğu bu şeyi arttırdığını görmüş ve anlamış olmaktadır. Tabu

ki bu, fâni insanın (yalnızca zaman ve mekân içinde bir müddet mevcut olmakla yetinmeyecek ise) arzu etmesi gereken şeydir.. Massignon'un “Hepimiz (bir mânâda) Samiyiz.” deyişinde onun fikirlerinin kendi toplumunu, Fransızlık ufkunu nasıl aştığına şahit olmaktadır, Sami tabiri Massignon'un Oryantalizminden çıkıyordu ama eğilim itibarıyla bu bilgi sahasını aşıyor, daha geniş bir tarih ve antropoloji sahasına düşüyordu, burada da belli bir geçerliliği ve gücü var gibiydi. (89)

Sir Hamilton Gibb

Hiç olmazsa bir düzeyde, Massignon'un formülas-yonlarının ve Doğu hakkındaki hükümlerinin (eleştiri-risiz bir geçerliliği olmadıysa da) doğrudan bir tesiri oldu: etkilenen profesyonel Oryantalistlerdi. Yukarıda söylediğim gibi, Gibb'in Massignon'un başarısını kabul etmesi bir mânâyâ geliyordu: Gibb'in bir alternatifi olarak ele alınabilirdi. Ben bu sonuca Gibb'in 1962'de yazdığı vefa yazısından varıyorum. Kesin hükümler yok ama Massignon'un ters yüzü olarak Gibb'i ele alırken işimize yarayacak ipuçları var. Albert Hourani'nin İngiliz Kraliyet Akademisi için Gibb hakkında yazdığı satırlar bu insanın meslek hayatını, belli başlı fikirlerini ve yaptığı çalışmaların önemini mükemmel bir tarzda veriyor. Genel hatları ile, Hourani'nin değerlendirmesine benim hiç bir itirazım yok. Fakat yine de bir eksiklik var. Bu eksiklik William Polk'un Gibb hakkındaki, “Sir Hamilton Gibb Oryantalizm ile Tarih Arasında.” başlıklı kısa yazısında kısmen giderilmiş. (90) Hourani, Gibb'i şahsi temasların, şahsi tesirlerin v.b. ürünü olarak görüyor. Polk'un anlayışı daha basit: ona göre Gibb belli bir akademik geleneğin (o öyle demiyor ama ben buna “akademik-araştırma, mutabakatı yahut paradigması” diyeceğim.) hitamıdır, bitiş noktasıdır.

Thomas Kuhn'dan kabaca bir form içinde ödünç alınan bu fikrin (Hourani'nin dediği gibi “son derece kurumsal bir şahsiyet” olan) Gibb için hayli değeri vardır. Londra'da yaptığı başlangıçtan tutun da, Oxford'daki yıllarında ve nihayet Harvard'daki görevi (Orta Doğu Etütleri Merkezi Yöneticiliği) esnasında Gibb'in yaptığı ve söylediği herşey, kurulu müesseseler çerçevesinde rahatlıkla iş gören bir zekâyâ delâlet eder. Massignon dönüşü imkânsız bir şekilde yabancı idi. Gibb ise içerideydi, yüzyüzeydi.

Her iki adam da (biri Fransız oryantalizminde diğeri İngiliz Oryantalizminde olmak üzere) prestij ve nüfuzun zirvesine çıktılar. Gibb için Doğu, insanın doğrudan doğruya karşısına çıkan bir yer değildi; hakkında (bilimsel cemiyetler, üniversite, bilimsel konferans çerçevesinde) yazılar yazılan, yazılar okunan ve tetkikler yapılan bir şeydi. Massignon gibi Gibb de Müslüman arkadaşları bulunması ile öğünürdü ama galiba bunlar kesin dostluklar değil, Lane'inkiler gibi “yararlı beraberliklerdi.” Netice olarak Gibb İngiliz (ve daha sonra Amerikan) Oryantalizm geleneğinde hanedana dahil bir şahsiyettir, çalışmaları (üniversitelere, hükümetlere ve araştırma kurumlarına inhisar eden) bir akademik geleneğin ulusçu eğilimlerini gayet bilinçli olarak aksettirir...

Bunun bir göstergesi, olgunluk yıllarında Gibb'in sık sık siyaset belirleyici teşekküllârlara yazdığı yazılar ve verdiği konferanslardır. Örneğin: 1951'de önemi adından belli “Yakın Şark ve Büyük Güçler” adlı kitap için yazdığı yazıda, Oryantalist İngiliz - Amerikan programlarının genişletilmesinin gerektiğini vurguluyordu:

“Batı'lı ülkelerin Asya ve Afrika ülkelerine nisbe-ten durumlarında fevkalâde değişim hasıl olmuştur. Harp-önesi zihniyetinde hayli rol oynayan prestij faktörüne artık güvenemeyiz. Artık Asya yahut Afrika Yahut Doğu Avrupa insanların gelip (biz arkamıza yaslanmış otururken) bizden birşeyler öğrenmelerini bekleyemeyiz. Onları tanımalıyız ki onlarla, karşılıklılık koşullarına yakın bir alâka içinde teşrik-i mesâide bulunabilelim.” (913)

Bu yeni ilişkinin koşulları daha sonra “Saha Çalışmalarına Yeni Bir Bakış” başlığı altında belirlendi. Doğu etütieri bilimsel faaliyetler olarak düşünölmekten ziyade, sömürgecilik-sonrası dünyanın bağımsızlığını *yeni kazanmış ve başı hayli dik, uluslarına, yönelik milli bir siyasetin vasıtaları olarak ele alınmalıydı. Kendisinin Atlantik Milletleri Topluluğu için önemini yeniden ve iyice kavrayan Oryantalist, siyaset yapımcılarının, iş adamlarının ve yeni bir bilim adamı neslinin rehberi olacaktı.

Gibb'in sonraki görüşlerinde önemli olan, Oryantalistin bilim adamı olarak yaptığı pozitif çalışma değildir (örneğin Gibb'in gençliğinde Orta Asya'nın Müslümanlar tarafından işgali konusunda yaptığı etütler değildir); o çalışmanın pratikte ne derece kullanılabılır olduğudur. Hourani bunu güzel izah ediyor:

“Anlamıştı ki, çağdaş hükümetler ve seçkinler, sosyal hayat ve ahlâk gibi konularda kendi geleneklerinden ya bihaberdiler ya da bunları redediyorlardı ve başarısızlıklarının kaynağı da bu idi. İşte o andan sonra bütün gücü ile, maziye de bakarak, müslüman toplumun kendine has tabiatını, onun nüvesinde yatan inanış ve kültürü ortaya koymaya çalıştı. Bu sorunu bile öncelikle siyasi bakımdan ele almaktaydı.” (92)

Ancak böyle bir sonraki görüşün kaynağı olan bir önceki görüş bulunsa gerektir, Gibb'in sonraki görüşünü anlamak için önceki görüşünü tesbit etmemiz icap eder. Gibb'in etkilendiği ilk şahsiyetlerden biri olan Duncan Macdonald'dır. Macdonald'dan Gibb, İslâm'ın insicamlı bir hayat nizamı olduğunu, onu insicamlı kılanın Müslümanlar olmayıp, İslâm'ın kendi öğretisi, dini tatbik metodu, nizam ve düzen anlayışı olduğunu öğrenmiştir. İnsanlarla İslâm arasında muhakkak çeşitli buluşma şekilleri ortaya çıkmaktaydı. Ama. Batı'lı gözlemci için mühim olan, İslâm'ın müslümanların hissiyatına tercüman olabilmesi, tersinin ise söz konusu olmayışı idi...

Macdonald ve daha sonra Gibb, bir tetkik mevzuu olarak (hakkında hayli geniş genellemeler mümkün olan) İslâm'ın arzettiği epistemolojik ve metodolojik güçlüklerle hiç yaklaşmamıştır. Bir kere Macdonald, İslâm'da daha ağırlıklı bir soyutlamanın, “Doğu zihniyetinin izlerinin bulunduğuna inanıyordu. Kendisinin yazdığı (ve Gibb'in hayli etkilendiği) en önemli kitap olan “İslâm'da Dini Tavır ve Yaşayış”'ın girizgâhının tamamı Doğu zihniyetinin tartışılmaz özelliklerine ayrılmıştır. Sözlerine şunu söyleyerek başlar.- “Sanırım hepimiz görüyor ve biliyoruz ki, Gayb fikri, Doğu'luya bir Batılıdan çok daha fazla, şey ifade etmektedir.” Gerçi zaman zaman genel kaideyi bozacak gibi görünen boyutlu “değişim öğeleri” söz konusudur, ama bunlar genel kaideyi bozamamaktadırlar. Bu öğeler, Doğu'lu kafası hakkındaki başka hükümleri de sarsamamakta-dırlar. “Doğu kafasının esaslı farkı, görünmeyen şeylere kanışı: değil, görünen,şeylerle bir bina kufamayı-şıdır.” Bu güçlüğün bir başka veçhesi de şudur (ki Gibb bu yüzden Arap edebiyatında biçimin olmadığım söyler, bu yüzden Müslüman bölük-pörçük bir hakikat anlayışının bulunduğuna inanır): “Doğulunun farkı esasen dini inanış değildir, Hukuk anlayışı yoksunluğudur. Ona göre tabiatta sabit hiç bir düzen mevcut değildir.”

Eh, eğer bütün bu laflara rağmen Macdonald Müslümanların bilim sahasındaki başarılarını “izahtan aciz” kaldıysa, söyleyecek bir şey yoktur. Kataloguna şunları ekler: “Belli ki Doğu'lu için gayri-mümkün yoktur. Tanrı o kadar yakındır ki, ona her an dokunması kabildir.” Bir isabetin (yâni “tarihi ve coğrafi” olarak Tevhid dini'nin Doğu'da doğuşunun) Macdonald'ın gözünde Doğu-Batı arasındaki farkı açıklayan teori mevkiinde oluşu, onun kendisini Oryantalizme ne kadar kaptırdığının delilidir. İşte yaptığı özet .-

“Hayatı doğru-dürüst görememek, bütün olarak görememek, bir hayat anlayışının bütün vakıaları içermesi gerektiğini kavrayamamak, bir fikre kapılanıp başka her fikre kulak tıkamak zorunda olmak... İşte sanıyorum Doğu ile Batı arasındaki fark burada yatıyor.” (93)

Tabii bunda farklı bir taraf yok. Schlegel'den Kenan'a, Robertson Smith'den T. E. Lawrence'e kadar, bu fikirler sürekli tekrarlanır.. Bunlar bir tabiat vakıasını temsil ediyor değildirler, Doğu hakkında verilmiş bir kararın ifadesidirler. Macdonald yahut Gibb gibi, bilinçli olarak Oryantalizmi seçen kimse, bunu “verilmiş bir karara” istinaden yapmaktaydı: Doğu Doğu idi, farklı idi, v.s, v.s... Bu sahadaki ayrıntılar, ayrıntılı ifadeler, Doğu'yu belli sınırlar içinde hapsetme kararını ayakta tutmaya hizmet eder. Macdonald (Gibb) Doğulunun bir tek fikre kapılanma .zorunluluğundan bahsederken alay etmiyor. Ama ne biri ne de öteki, Doğu'lunun “Doğu'lu Farkı” damgasını yeme zorunluluğundan hiç haberdar değil Ve İslâm ismi ile birlikte bir sürü sıfat ve bir o kadar da fiil birbirini izlerken, Macdonald da Gibb de bunlara plâtonik fikirler olarak değil, gerçek şahıslarla ilgili hakikatler gözüyle bakıyor

Bu nedenle Gibb'in yazılarında önde gelen temanın (aşkın, zorlayıcı bir Doğu olgusu olarak) İslâm ile günlük insani gerçekler arasındaki gerilim oluşu bizi şaşırtmamalıdır. O bir bilim adamı ve dinibütün bir Hristiyan olarak “İslâm'a” yatırım yapmaktaydı. Yoksa ulusçu akımların, sınıf mücadelesinin, sevginin, öfkenin ve insan emeğinin bulandırdığı bir inanışa değil.. Bu yatırımın ne derece fakir olduğunu en iyi gösteren kaynak “İslâm Nereye Gidiyor?” adlı eserdir. Gibb makalelerden oluşan bu eseri 1932'de neşretmiş, kitaba adını veren makaleyi de o yazmıştır. (Kitapta Kuzey Afrika Müslümanları hakkında Massignon imzasıyla hayli etkileyici bir yazı da. var.) Gibb'e göre, yapması gereken şey, İslâm'ı, onun bugünkü halini ve gelecekte izleyebileceği rotayı bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu işte İslâm âlemi içindeki farklılıklar İslâm'ın birlik ve beraberliğine gölge düşürmüyor onu ispatlıyordu. Gibb kitabın başında İslâm için bir tanım getirilmesini öneriyor, son makalede fiili hâl ile hakiki geleceği ele alıyordu. Macdonald gibi Gibb de “tek kaya kütle” (*) halindeki Doğu fikrinden hiç rahatsızlık duymamaktadır. Onun -varoluş şartlarını ırkla, ırk teorisi ile indirgemenin kolay olmadığı kanaatindedir. Irksal genellenmenin değerini kesin biçimde yalanlayan Gibb, daha önceki Oryentalist nesillerin asla yapamayacakları bir şeyi yapmaktadır. Gibb İslâm'ın değişik etnik ve dini toplulukların aynı bayrak altında barış içinde ve demokratik tarzda birlikte var olmalarına izin verişindeki evrenselliğe ve müsamahaya sempati duymaktadır. “İslâm dünyasında kardeş gibi geçinmeyi başaramamış iki etnik topluluk” olarak Siyonistlere ve Maruni Hristiyanlara işaretle bulunurken, adetâ kehanette de bulunmaktadır... (94)

Gibb'in sözünün özü ise şudur: Belki de Doğulunun doğayı bırakıp Doğa üstü ile alâkalanışının nihâi ifadesi olduğu için, İslâm Müslüman Doğu'daki hayatın tamamına hakimdir. Gibb İslâm dedi mi bu Kur'an ve Sünnet'tir, aynı zamanda Ehl-i Sünnet ve El-Cemaa'dır, hayattır, tevhiddir, hikmettir, değerler bütünüdür. Mücahidlerin ve komünist kışkırtıcıların tatsız faaliyetlerine rağmen, düzen ve asayıştır... Gibb'in sayfalarını çevirdikçe, neler öğrenmiyoruz ki.. Mısır'daki ve Suriye'deki yeni ticari bankalar İslâmi vakıalardır, İslâmi bir inisiyatifin yansımalarıdır: diğer İslâmi va-kılar ise okullardır, artan okur yazar oranıdır, gazeteciliktir, batılılaşmadır ve fikir cemiyetleridir. Ulusçuluğun şaha kalktığından ve neşrettiği zehirlerden bahsederken Gibb Avrupa sömürgeciliğinden hiç bahis açmıyor. Gibb düşünmüyor ki, çağdaş İslâm tarihi sömürgeciliğe (siyasi yahut gayri-siyasi) başkaldırış olarak ele alındığında daha iyi kavranabilir. Onun bahse lüzum görmediği bir başka şey ise, ele aldığı İslâm hükümetlerinin Cumhuriyetçi mi? Feodal mi? Yoksa Monarşik mi? olduklarıdır..

Gibb için İslâm hem siyasetin (milliyetçilerin, komünist kışkırtıcıların ve Batılılaşma yanlılarının), hem de onun fikri hükümlerine halel getirecek teşebbüslerin tehlikeye

soktuğu bir çeşit üst yapıdır. Aşağıdaki alıntımızda “din” ve din ile alâkalı kelimelerin nasıl önemle kullanıldığına dikkat ediniz. Gibb'in sözleri bizi İslâm'a yönelik dünyevi baskılardan ürküntü duymaya sevk ediyor:

“Din olarak İslâm gücünden çok az şey kaybetti, fakat (çağdaş dünyada) . sosyal yaşayışın düzenleyicisi olarak İslâm tahtından indirilmektedir; kendisi ile birlikte yahut onun üstünde, yeni bazı güçler onun geleneklerine ve onun sosyal emirlerine aykırı bir oto-' rite sağlamışlardır ve belli bir yol da almışlardır. En basit ifadesi ile, vaki olan şudur: Çok yakın zamanlara kadar, sıradan müslümanı yurttaş, sıradan müslüman çiftçi siyasete ilgi duymaz, siyas iş yüklenmezdi, elinin altındaki yegâne kitap ise dini kitaptı. Dini olmayan düğünü ya da bayramı, dış dünyaya dini gözlüklerle bakardı. Netice olarak onun için din herşey demektir. Ama şimdi özellikle gelişmiş olan ülkelerde, ilgileri genişlemiştir ve artık faaliyetlerini din sınır-lamamaktadır. Siyasi sorular sormaya itilmektedir. Bir sürü konuda bir sürü yazı okumakta yahut dinlemektedir, ki bunların din ile hiçbir ilgisi yoktur, bunlarda dini görüşe hiç yer verilmemekte, Meselelere tamamen.; başka prensiplere müstenid çözümler getirilmeye çalışılmaktadır.” (95)

Doğrusu Meseleyi anlamak biraz zor, çünkü başka dinler gibi değil, “İslâm herşeydir.” İnsani bir olgunun ifadesi olarak bu aşırı mübalağa sanırım Oryantalizme has bir şey. Hayatın kendisi (siyaset, edebiyat enerji, faaliyet, büyüme) bile, (Batık için) bu akla hayâle sığmayacak Doğu'ya müdahaledir Ancak, “Avrupa Medeniyetinin mütemmimi ve karşı kefesi olarak” çağdaş İslâm yüie de yararlı bir nesnedir .-Gibb'in çağdaş İslâm hakkındaki kanaatlerinin özü budur. “En geniş tarihi mânâda şu anda Avrupa ile İslâm âlemi arasında cereyan etmekte olan şey, Rö-nesans'da sun'i olarak bölünmeye uğramış olan Batı medeniyetinin kendini toparlayışı, birliğini büyük bir güçle dile getirişidir.” (96)

Massignon metafizik düşüncelerini gizlemek yolunda hiç bir gayret göstermemiştir. Gibb ise bu tür gözlemleri sanki (Massignon'da eksik bulduğu) objektif bilgi imiş gibi beyan etmiştir. Yine de neresinden bakılırsa bakılsın Gibb'in İslâm hakkındaki genel eserlerinin çoğu metafizik niteliktedir. Bunun sebebi yalnızca onun “İslâm” gibi soyutlamaları sanki açık ve kesin bir mânâsı varmışçasına kullanışı değil, aynı zamanda Gibb'in İslâm'ın hangi somut zamanda, hangi somut mekânda yer aldığının asla belli olmayışındır. Bir yandan Macdonald'ı izliyerek İslâm'ı kesinlikle Ba-tı'dan uzaklaştırırsa da, diğer yandan eserlerinin çoğunda onu Batı ile “bütünleştirir.” 1955'de bu Mesele-yi biraz izah etmiştir: Batı'nın İslâm'dan aldığı sadece İslâm'ın evvelce Batı'dan almış olduğu bilim harici unsurlardır.. Oysa İslâm ilminden büyük çapta alımlarda bulunurken Batı, “doğal bilim ile teknolojiyi sınırsız biçimde iletilir kılan kanuna tabi olmaktaydı.” (97) Bunun neticesi, İslâm'ın “San'atta, estetik sahada, felsefede ve dini tefekkürde “ikincil bir olgu olarak anlaşılmasıdır” (çünkü bunlar Batı'dan gelmişlerdir.) Bilim ve teknolojiye gelince İslâm'ın oynadığı rol, “Özde” İslâmi olmayan unsurlara taşıyıcılık görevi yapmasıdır.

Gibb'in anlayışında İslâm'ın ne olduğunu anlamak, ancak bu metafizik sınırlamalar çevresinde mümkündür ve esasen kendisinin 1940'larda yazdığı iki eser:

1) İslâm'da Çağdaş Gelişmeler,

2) İslâm'a Tarihi Bir Bakış, Meseleleri hayli aydınlatmaktadır. Her iki kitapta, Gibb büyük bir itina ile İslâm'ın bu günkü buhranını ele alıyor, bu inanışın öz olarak onu değiştirmeye çalışan çağdaş teşebbüslere zıd olduğunu ifade ediyor. Gibb'in İslâm'daki çağdaş akımlardan hazzetmediğini ve Kur'an ve Sün-net'den taviz vermediğini söylemiştik. Bu noktada bir başka şeyden, Gibb'in İslâm'a “Muhammedanizm” deyişinden (İslâm'ın Hz. Muhammed ile biten bir Nebi'ler silsilesi fikrine dayalı olduğunu söyleri bahsedebiliriz:

Bahsetmemiz gereken bir üçüncü husus Gibb'in bir başka fikridir: Asli İslâmi ilim Şeriat'dir. Hukuk, İslâm'da İlahiyat'ın yerini almıştır Bu hükümlerin garip yanı şudur ki, bunların mesnedi İslâm'a has deliller değildir, bilinçli biçimde İslâm'ın dışında olan bir mantıktır. Hiçbir Müslüman kendisine “Muhammedi” demez, ne de İlahiyatın Hukuktan geri olduğunu düşünür. Gibb'in yaptığı şey, bir bilim adamı olarak, “kendisinin sezinlediği çelişkiler arasında durmaktır. O noktada, “Şekli dış süreç ile iç hakikatler arasında “ifadesini bulmamış” belli bir kayma vardır.” (98)

Oryantaliste göre onun görevi bu kaymayı ifade etmek ve binnetice İslâm hakkındaki gerçeği (çelişkiler İslâm'ın öz-sezgisini baltaladığı için), onun ifade edemediği gerçeği dile getirmektir. Gibb'in İslâm hakkındaki genel hükümlerinin çoğunda, yine onun tanımına göre bu dinin yahut kültürün kavrayamadığı kavramlar vardır. “Doğulular Yunan felsefesinin temelinde adaletin yattığını asla kavra yamadılar.” Doğu toplumlarına gelince, “Batı toplumlarının tersine bunlar ideal felsefi sistemler bina etmeyi düşünmemiş, daha çok istikrarlı sosyal organizasyonlar tesis etmek peşinde olmuşlardır.” İslâm'ın ana dahili zaafı, “din adamları ile yukan ve orta sınıflar arasındaki alâkanın kopmasıdır.” (99) Fakat Gibb bir şeyin daha farkındadır: İslâm (alemi) dünyanın geri kalan kısmından asla kopuk olmamıştır, bu nedenle harici kaymalara, yetersizliklere ve kendisi ile dünya arasındaki kopukluklara da hazır olmalıdır. O yüzden Gibb der ki, “Çağdaş İslâm Romantik Batı fikirleri ile temasa geçen klâsik bir dinin ürünüdür.” Bu fikirlerin saldırısı karşısında İslâm'da bir gurup yenilikçi (Modernist) türemiştir, bunların fikirleri neresinden bakılırsa bakılsın ümitsizlik doludur ve fikirleri çağdaş dünyaya uygun değildir. Mehdizm, ulusçuluk, hilâfet mücadelesi bunun örnekleridir. Ama muhafazakârların yenilikçilere olan tepkisinin de çağdaşlığa uyar tarafı yoktur Bu bir çeşit Luddizm (boş inat) yaratmıştır.” Şimdi soruyoruz: Dahili kaymalarına hakim olamıyor ve harici çevresi ile tatminkâr tarzda ilişkide bulunamıyor ise, nedir İslâm (m gücü)? Cevabı, “Çağdaş Gelişmeler” adlı eserin, şu satırlarında bulabiliriz:

“İslâm onlarca yüzlerce milyon insanın gönlüne kafasına ve vicdanına hitap eden; onlara dürüst, ayık ve takva--dolu bir hayat yaşamaları için gerekli stan-dardları sağlayan; canlı ve hayati bir dindir. Donuk-laşmış olan İslâm değildir, Ehl-i Sünnet yoludur, İslâm'ın sistematik teolojisidir, sosyal dayanaklarıdır. Kayma bu noktadadır. Bu noktada en eğitilmiş ve en ziyade tefekkür sahibi müslümanlar hoşnutsuzdurlar ve gelecek için söz konusu tehlike buradadır. Hiç bir din (eğer irade üzerindeki talepleri ile taraftarlarına olan hitabı arasında sürekli bir uçurum var ise) nihayet çözülmekten, dağılmaktan kurtulamaz. Müslümanların çoğu için kayma sorununun henüz görünür olmayışı, ulemayı yenilikçilerin öngördükleri tedbirleri ellerinin tersi ile bir yana itmekte haklı göstermektedir; ne var ki yenilikçiliğin (modernism) yayılışı, yeni formülasyonların belirsiz bir süre için geri bırakılamayacağına da işaret etmektedir. İslâmi formüllerdeki bu donukluğun menşe ve sebeplerini tayine çakışırken, belki bizi modernistlerin hep sorup da hiç cevaplayamadıkları sorunun cevabına götürecek bir ipucu da bulabiliriz. Bu soru şudur: Acaba İslâm'ın temel prensipleri özüne dokunmadan yeniden formüle edilebilir mi?” (100)

Bu son satırlara aşınayız .- Oryantalist gelenek icabı, Doğu kendi kendisini yenileyemediği için, bunu Oryantalist yapacaktır... Demek ki kısmen, Gibb'in İslâm'ı, Doğu'da okunan, yazılan, vaaz edilen İslâm'dan ileridir.. Ama bu ilerici İslâm, Oryantalist bir hayâl değildir: (Var olmadığı için) cemaatin tamamına hitap edecek bir İslâm'dır. Bu Oryantalist İslâm'ın ortaya çıkışının sebebi ise Doğu'da İslâm'ın (cemaatin zihnine kumanda etmeğe çalışan) din adamlarının dilinde ihanete uğramasıdır. Hitabı sessiz olduğu sürece İslâm emindir; reformcu din adamları çağdaşlaşma yolunda İslâm'ı yeniden formüle etmeye kalkıştıklarında, mesele çıkmaktadır ve bu mesele kayma meselesidir.

Gibb'in eserlerindeki “kayma”, olgusu, “İslâm'ın fikri bir güçlüğüne dile getirmenin ötesinde anlamlıdır.. Sanırım bu birşeyi daha ortaya koyuyor: Oryan-talist'in İslâm hakkında söz etmek, kanun koymak ve onu yeniden formüle etmek imkânına sahip olduğu zemini, ayrıcalığı... Kayma, Gibb'in aklına tesadüf en gelmiş bir nosyon değildir, o onun “konusuna epistemo-lojik girişini sağlayan” geçittir, yazılarında olsun, bulunduğu mevkilerde olsun, İslâm'ı gözetleyebileceği gözetleme plâtformudur. İslâm'ın yek vücut mü'ininlere sessiz hitabı ile (yanlış yönlendirilmiş) siyasi aktivist-lerin, ümitsiz memurların ve fırsatçı reformistlerin dilindeki kupkuru İslâm: İşte Gibb bu ikisinin arasında durmuş, yazmış, yeniden formüle etmiştir. Onun yazıları ya İslâm'ın diyemediğini, ya da onun hizmetlilerinin diyemediği şeyleri demektedir. Gibb'in yazıları bir mânâda İslâm'ın ilerisindedir çünkü kabulüne göre, İslâm şimdi söyleyemediğini ileride söyleyebilecektir. Ancak bir başka önemli mânâda, Gibb'in yazıları İslâm'ı, “sessiz” bir hitap sahibi iken; tartışmaya; tatbikata münazaraya “konu değil iken” yakalamıştır.

Gibb'in fikirlerindeki çelişmeyi (çünkü İslâm'ın ne düı adamlarının dediği ne de sıradan mü'ininlerin bildiği şey olmadığını söylemek bir çelişkidir) eserlerim ne hakim olan metafizik tavır bir derece bastırıyor. (Bu metafizik tavır Gibb'in Macdonald gibi mürşitlerden miras aldığı çağdaş Oryantalizm'in bütün tarihine hakimdir.) Doğu'nun ve İslâm'ın doğadışı, olgusal olarak indirgenmiş bir statüsü vardır, ki bu statü onları Batı'lı uzmandan başkasının ulaşamayacağı bir yere koymaktadır. Batı'nın Doğu hakkında düşünmeye başladığı günden, itibaren Doğu'nun yapamadığı o tek şey “kendi kendisini temsil etmektir.” Doğu ile ilgili bir delilin inanırlılık kazanması için, Oryantalistin süzgecinden geçip sağlamlığını kanıtlaması gerekiyordu. Gibb'in eserleri İslâm'ı (yahut Muhammedanizm'i) olduğu gibi ve olabildiği gibi yansıttığı iddiasındadır. Metafizik düzlemde (ve yalnız metafizik düzlemde) “öz ve kuvve” (*) bir kılmıyor. Ancak metafizik bir tutum (Gibb'in Massignon eleştirisinde yer alan objektif-sübjektif bilgi ayırımına bakmaksızın) “İslâm'da Dini Düşüncenin Yapısı “yahut” İslâm Tarihinin Bir Tefsiri” gibi eserler meydana getirebilirdi (101) “İslâm hakkındaki hükümlerde öyle bir rahatlık var ki, sanki konuşan Olympia'nın tepesinde.'.. Bu arada Gibb'in sayfa düzeni ile (**) anlattığı şey arasında ne kayma ne de kesinti var. Aslen bunlar, birbirlerine indirgenebil-cek şeyler... “İslâm”da ve Gibb'in İslâm “tanımında” sakın bir hava, düzgün bir “ağız” vardır (daha da düzgün) bir “sayfa” vardır...

Ben basılı bir nesne olarak Oryantalistin kitabının sayfasına gerek görünümü, gerek ona verilmesi düşünülmüş model bakımından çok önem veriyorum. Hatırlıyorsunuz, D'Herbelot'nun alfabetik ansiklopedisinden, “Mısır'ın Anlatımı” adlı derlemenin devâsâ sahifelerinden, Kenan'ın iaboratuvar ve müzeye uygun defterinden, Lane'in “Çağdaş Mısırlılar” adlı eserindeki atlamalardan ve kısa öykülerden, Sacy'nin antolo-jik seçmelerinden, v.s.den bahsetmiştim. Bu sayfalar, okuyucuya “sunulan” bir Doğu'nun, bir Şarkiyat uzmanının alâmetleridirler. Sayfa düzeni itibarıyla okuyucu yalnızca*”Doğu'yu” kavramaz, (yorumlayıcı, teş-hirci, şahsiyet, aracı, temsilci ve mümessil uzman olarak) Oryantalisti de kavrar..

Gibb'in ve Massignon'un sayfalarında adetâ Ba-tı'daki Oryantalist yazıların tarihini, (sonunda bilimsel tek konulu kısa tezler halini almış olan) o çok çeşitli, “türünün özelliklerini arzeden” ve belirli bazı bölgeleri kapsayan üslûbu bulmaktayız, Doğu numunesi, Doğu'nun aşırılıkları, Doğu dilleri etüt birimi, Doğu dizisi, Doğu kıssası... Bütün bunlar Gibb'de ve Mas-signon'da (deneme yazısı kısa makale yahut bilimsel eser şeklinde takdim edilen) Oryantalist tahlile nazaran ikinci derecededir. Onların çağında, yani 2. Dünya Savaşı'nın bitiminden 1960'a kadar, Oryantalist eser biçimlerinde köklü değişiklikler oldu: Bunlar ansiklopedi, antoloji ve şahsi tutanaktır. Bunların taşıdığı otorite dağıldı. Nerelere gitti?...

- 1) Uzmanlar Heyetine (ör.- İslâm Ansiklopedisi, Cambridge İslâm Tarihi),
- 2) Daha aşağı düzeyli hizmet birimlerine (ör: Sacy'nin “Seçmeleri” gibi “kişiyi Diplomasiye hazırlayan” çalışmalar değil de Sosyoloji, İktisat yahut Tarih için dil öğrenimi görenlere hazırlık programları, v.b. gibi),
- 3) Sansasyonel fikirler sahasına (en iyi örneği Lawrence'dir. Bilgiden ziyade şahsiyetlerle ve hükümetlerle alâkalı yazılar bu gruba girer).

Bazı şeylerin üstünden kasten atlayan fakat aksi taktirde son derece ağırlıklı yazılar yazan Gibb; alışılmışın dışındaki yorumcu yeteneğinin kapsamına girdiği sürece hiçbir şeye aşırı gözüyle bakmayan Massignon; bu iki bilim adamı Avrupa Oryantalizminin cihanşümül otoritesi ile gidebilecekleri noktaya kadar gittiler. Kendilerinden sonraki yeri gerçek —yeni ihtisaslaşmış üslûp— ise Anglo-Amerikan'dır, daha doğrusu Amerikan Sos3/al Bilimler Çevresidir. Burada eski Oryantalizm bir çok bölümlere ayrıldı; ama bunların hepsi yine geleneksel Oryantalist inanışlara ve prensiplere hizmet etti...

IV — SON GELİŞMELER

II. Dünya Savaşı'ndan beri ve daha da belirgin olarak her iki Arap-İsrail harbinden sonra, Arap Müslüman, Amerikan halk kültüründe görülmeye maşlamış-tır. Akademik çevre olsun, siyaset yapımcıları olsun, işadamları olsun, Arap'a büyük dikkat sarfeder hale gelmişlerdir. Bu uluslararası güç dağılımında büyük çapta bir değişimin sembolüdür. Artık Fransa ve İngiltere dünya siyasetinde başı çekmemektedirler. Yerlerini Amerikan İmparatorluğu almıştır. Şimdi, geniş bir menfaat örgüsü evvelki müstemlekeleri ABD'ne bağlamaktadır. Bu gelişmeye paralel bir de akademik gelişme vardır: Akademik “altbilimler” Oryantalizm gibi daha önceki filolojik ve Avrupa-kökenli bilim dallarını (discipline) bölüp parçalamakta (ama yine de birleştirmektedir). Şimdilerde “saha uzmanı” denilen kişi bölgesel ihtisas sahibidir ve o ihtisas ya hükümete ya iş adamına, yahut her ikisine hizmet etmektedir. Jules Mohl'un 19. yüzyıl tutanağında olduğu gibi, çağdaş Avrupa Oryantalizminin kayıtlarında muhafaza edilen külliyetli, hatırı sayılır derecede somut bilgiler çözülüp yeni biçimler kazanmışlardır. Doğu hakkında çok çeşitli melez anlatımlar kültürü doldurmuş bulunuyor. Japonya, Hint Çini, Çin, Hindistan, Pakistan: Yeni anlatımların tesiri büyük oldu, hâlâ da tesirli olmaya devam ediyorlar. Birçok yerde aşikâr nedenlerle tartışmaları yapıldı. Avrupa Oryantalizminin ABD'deki devamı olarak, İslâm ve Arapların lâfı da zaman zaman ediliyor. Söz konusu bölük-pörçük anlatımlar hayli güçlü ve ideolojik olarak da tutarlı ama fazla bahis konusu olmuyor.

1. Popüler İmajlar ve Sosyal Bilim Tanıtımları

Bu başlık altında Arap'ın bugün nasıl görüldüğüne dair birkaç örnek vereceğiz. Zihinlerdeki Arap'ın kendisi için lâayık görülen (önyargılı) kalıplara (birtakım değişim ve indirgenmeden sonra) nasıl uyduğuna dikkat ediniz.

1967'de, Prünceton Üniversitesi'nin 10. Buluşma Ba-losu'nun kıyafeti tespit edildiğinde, Haziran Savaşı henüz sözkonusu değildi. Motif, Arap motifi olacaktı: harmani, başlık, ayakta terlik. Harp Arapların mağlûbiyeti ile sonuçlanınca, Balo programına bir şey eklendi: Arap giysileri içinde öğrenciler elleri (teslim olmuş askerler gibi) başlarının üstünde olarak geçit yapacaklardı. Arap bu hale gelmişti. Bir zaman zihinlerde deve üstünde bir göçebe imajı veren Arap, şimdi yetersizliğin ve kolay mağlûbiyetin sembolü haline gelmişti. Artık Arap böyle anlaşıyordu.

1973 savaşından sonra ise, Arap daha tehditkâr biri olmuştu. Benzin pompasını elinde tutan Arap Şeyhi, pekçok karikatüre konu olmaktaydı. Ancak bu Araplar “Sami” idiler: Kemerli

burunları, bıyıklı dudakları, Sami olmayanlara, bütün problemlerinin altında Sami olanların yattığını hatırlatıyordu ve bu sefer problem benzin darlığı idi. Anti-Semitizmin Yahudi bir hedeften “Arap bir hedefe” çevrilişi hayli kolay oldu, çünkü tipte bir değişiklik yoktu.

Yani eğer Arap söze konu oluyorsa bu olumsuz bakımdandır. İsrail'in ve Batının varlığına engeldir, yahut başka türlü söyleyecek olursak 1948'de İsrail'in ortaya çıkışında ayak bağı olmuştur. Eğer bu Arap'ın bir tarihi var ise bu önce Oryantalist geleneğin, daha sonra da Siyonist geleneğin ona verdiği (yahut ondan aldığı, bu ikisinin arasında fark yok) tarihtir. Larmartine ve ilk Siyonistler Filistin'i' bereketle patlamaya hazır bir çöl olarak görmekteydiler. Üzerinde meskûn bulunanların bu topraklara bir faydası yoktu; bu topraklar üzerinde bir iddiaları olamazdı, hiç bir kültürel yahut ulusal gerçeklik, ifade etmelerine imkân bulunmamaktaydı. Yani şimdi Arap Yahudi'yi kovalayan bir gölge olarak görülmektedir. Bu gölgeye (Araplar ve Yahudiler Doğulu Samiler oldukları için) Batılının Doğu'yu karşı hissettiği her ne (geleneksel, gizli) güvensizlik var ise, onu yamayabilirsiniz. Çünkü Nazi-öncesi Avrupa Yahudisi ikiye bölünmüştür: Şimdi, ortada (li Burton, Lane, Renan gibi ön-cü-maceracı Oryantalistlerin kültüründen çıkan Yahudi bir kahraman, (2) ve onun ürpertici, esrarengiz, korkunç gölgesi, Doğulu Arap vardır... Oryantalist polemiğin kendisine tanıdığı mazi dışında herşeyden tecrit edilmiş olan Arap, “kaderi icabı” gösterdiği tepkiler yüzünden ikidebir Barbara Tunchman'ın dini bir dille “İsrail'in Seri ve Keskin Kılıcı” tabir ettiği şeyin gazabına uğramaktadır..

Anti-Siyonist oluşu yanında Arap, bir petrol satı-cısıdır. Bu da olumsuz bir özellik çünkü 1973-1974 petrol boykotu (ki faydası Batılı petrol şirketleri ile yönetici Arap seçkinlere dokundu) birçok kişide “Arapların bu derece büyük petrol rezervlerine sahip olacak ahlâktan yoksun oldukları” intibasını bıraktı. Hiç kibarlığa kaçmadan sorulan soru, nasıl olup da Araplar gibi insanların gelişmiş (hür, demokrat, ahlâki düstur sahibi) ülkeleri tehdit altında bulundurabildiğidir. Bu sorularda, Arap petrol sahalarının Amerikan deniz piyadelerince işgal edilmesi şeklinde bir öneri de yatmaktadır...

Filmlerde ve televizyonda, Arap ya şehvet düşkünüdür, ya da yalanlarına yeni yalanlar katmaktadır. Şehvet delisidir, dejeneredir, çok zekice tuzaklar kurmaktadır, ama esasen sadisttir, haindir, düşük ahlâklıdır. Köle tüccarı, devesinin üstündeki bedevi, simsar, renkli külhanbeyi... İşte sinemada bazı geleneksel Arap rolleri... Arap yağmacıların, korsan yahut isyancıların başı, ele geçirdikleri Batılı kahramana ve sanşm kıza, (bu ikisi birer namus timsalidirler) şöyle sesleniyor: “Adamlarım sizi öldürecek, ama önce biraz eğlenmek isterler” Bir de kahkaha atar... Bu, Vaienti-no'nun Şeyh'inin günümüzde alaya almış tarzıdır. Haber filmlerinde yahut fotoğraflarda, Araplar hep kalabalıktır. Hiçbir şahsiyet, hiçbir şahsi özellik, yahut deneyim yoktur. Resimlerin çoğunda gösterilen kitle öfkesi ve sefaletidir, yahut akıldışı (ümitsiz biçimde egzantrik) jestlerdir. Bütün bu imajların gerisindeki tehlike “cihaddır.” Netice: Dünyada Müslümanların (yahut Arapların) ha Kim olacağı korkusu...

İslâm ve Araplar hakkında Orta Çağların ve Rönesans'ın Anti-İslamizmini bir nebze dahi aşmayan kitaplar ve makaleler yayımlanmaktadır. Başka hiçbir etnik yahut dini topluluk hakkında her isteyen her istediğini böylesine tereddüt etmeksizin yahut muhalefete uğramaksızın yazamamaktadır... Columbia Üniversitesi üniversiteye yeni başlayan öğrenciler için bastırdığı bir broşürde Arapça için şunları kaydediyordu: “İki kelimedenden biri şiddet ifade eder, Arap kafası dile mübalağa olarak yansır.” Harper's dergisinde yazı yazar Emmett Tyrelli iftira ve ırkçılıkta hayli ileri: “Araplar katil (cani) ruhludurlar, şiddet ve yalan Arapların kanına işlemiştir. (102) “Amerikan Okul Kitaplarında Araplar” başlıklı bir araştırma, şaşırtıcı yanlış malûmat ile, bir ırka ve bir dine iftiralar ile dolu. Kitaplardan birine göre -. “Araplar daha iyi bir yasama biçimi olabileceğini düşünemezler.” Peşinden bir soru: “Orta Doğu

milletlerini birbirine bağlayan nedir?” Duraksamasız bir cevap: “Son bağ, Arap'ın Yahudilere ve İsrail milletine olan düşmanlığı —nefretidir.—” Bir başka kitaptan.- “Müslümanların dini, yani İslâm, yedinci yüzyılda ortaya çıktı. Muhammed isimli zengin bir Arap tüccar tarafından ortaya atıldı. Muhammed kendisini peygamber ilân etti. Taraftar topladı ve onlara dünyayı yönetmek üzere seçildiklerini bildirdi. Bu bilgi paresini doğruluğu aynı derecede olan bir başka ifade izliyor.- “Muhammed öldükten kısa bir süre sonra,, öğrettiği şeyler Kur'an adlı bir kitapta toplandı. Ve bu İslâm'ın mukaddes kitabı oldu.” (103)

Morroee Berger

İşi Arap Yakm Şark'ım tetkik olan akademi üyesinin sözleri, bu ham fikirlere ters düşmüyor, onları destekliyor. (Bu arada ilginçtir, belirteyim: Prince-ton'ın yukarıda bahsini ettiğim balosu, tâ 1927'de Yakm Şark Kürsüsünü kurmuş ve bununla iftihar eden bir üniversitede cereyan etmiştir) Örnek olarak 1967' de Princeton'da Sosyoloji ve Yakm Şark öğretim üyeliği yapan Profesör Morroe Berger'in (Sağlık, Eğitim ve Sosyal Yardım Bakanlığının emri ile) meydana getirdiği raporu ele alacağız. O yıl Berger Orta Doğu Etütleri Derneği'nin (MESA) başkanı idi. Yakm Şark ile ilgilenen bütün bilim adamları MESA'nın üyesi idiler ve 1967'de kurulmuş olan MESA ilgisini “özellikle İslâm'ın ortaya çıkışından sonra ve Sosyal Bilimler ile Beşeri Bilimler açısından” diye tanımlıyordu. (104)

Berger hazırladığı teze “Orta, Doğu ve Kuzey Afrika Etütleri: Gelişmeler ve İhtiyaçlar.” adını verdi ve tez, MESA Bülteni'nin 2. sayısında yayımdandı.

Bölgenin ABD için arzettiği stratejik, ekonomik ve siyasi öneme değindikten sonra, Profesör devletin ve hür teşebbüsün bazı üniversite programları için sağladığı desteği övüyor (Örn. 1958 Ulusal Savunma Eğitim Programı, ki ilham kaynağı Spuiniklerdir; ikinci bir program ise Sosyal Bilimler Araştırma Komitesi ile Orta Doğu Etütleri arasında bağlantı kurulması ile alâkalıydı) ve şu sonuçlara varıyordu .-

“Şimdiki Orta Doğu ve Kuzey Afrika büyük kültürel basanları olmayan bölgelerdir, yakm gelecekte de olacak gibi görünmüyor. O cihetle, çağdaş kültür bakmamdan, bu bölgenin yahut bölge dillerinin tetkikinden elde edilecek bir mükâfat yoktur. Bölgemiz âhımşahım bir siyasi güç merkezi değildir, ileride de olacak gibi gözükmemektedir, kültür ve siyaset potansiyeli yetersizdir. Orta Doğu (ve Orta Doğu kadar olmamakla beraber Kuzey Afrika; “manşet” olmak yahut “başsağrısı” olmak bâbmda dahi) Afrika'ya, Latin Amerika'ya ve Uzak Doğu'ya nisbetle ABD bakımından önemini giderek kaybediyor. Kısacası, Orta Doğu bilimsel alâkayı cezbedici unsurlardan çok azma sahiptir. Bu, bölgede yapılan tetkiklerin geçerliliğini ve fikri kıymeti azaltmaz, bilim adamlarının çalışmalarının niteliğine leke sürmez. Ancak farkında olunması gereken şey, bunun bu sahadaki öğrenci ve öğretim görevlisi sayısında meydana getireceği sınırlamalardır.” (105)

Tabii bir kehanet olarak bu sözlerin hali biraz acıklı; daha hazin bir cihet ise şudur: Berger'e bu görevin verilış sebebi yalnızca onun bir Yakın Şark uzmanı oluşu değildir, (son cümleden belli olduğu gibi) Çağdaş Yakın Şark'ın geleceğinin tahmin'edilmesi ve gelecekteki siyasetin belirlenmesi gibi konularda kendisine duyulan güvendir. Şimdi, Berger'in Orta Doğu'nun siyasi öneminin ve siyasi güç potansiyelinin büyük olduğunu kavrayamayışının sebebi, tesadüf değildir. Berger'in her iki bül/ük yanlısının da kaynağı, tetkik edegeidiğimiz Oryantalist tarihe dayalı birinci ve sonuncu paragraflardır. Berger mühim kültürel basanların ademiyetinden ve bünyesindeki zaafılar nedeniyle Orta Doğu'nun gelecekte bilim adamlarım cez-betmeyeceğinden bahsederken, adetâ kanun haline .gelmiş bir Oryantalist görüşün tekrarlanışına şahit oluyoruz: Samiler asla büyük bir kültür yaratmamışlardır... Ve, Renan'ın sık sık dediğı gibi, Sami âlemi artık kimsenin dikkatini çekmeyecek kadar sönüktür. Genellemelerini yaparken ve “gözünün önündekini görmezken” (çünkü Berger bu yazıyı 50

yıl önce yazmıyordu,- 10 yıl önce yazıyordu, ki o tarihte ABD bir yandan petrolünün yüzde 10'unu Orta Doğu'dan alıyordu ve bölgede her türlü tasavvurun üstünde stratejik ve iktisadi yatırımlar yapıyordu) Berger Oryantalist olarak yerini sağlamlaştırmak istiyordu. Çünkü netice olarak söylediği, kendisi gibi insanlar olmasa, Otta Doğu'nun ihmale uğrayacağıdır. Onun aracı, yorumcu rolü olmaksızın, bu mahal anlaşılmayacaktır çünkü Doğu'da görülecek ne varsa hayli acayıptır ve Doğu kendisini yorumlayamaz, bunu bir Oryantalist yapacaktır. ..

Gerçi yazısını yazdığında Berger sosyolog olduğu kadar Oryantalist değildi (halen de değildir) ama bu onun Oryantalizme ve Oryantalist fikirlere olan borcunu azaltmaz. Bu fikirlerin birincisi, ele aldığı konuya karşı duyduğu antipati ile ona verdiği kıymetin cüziliğidir. Berger'de bu o kadar güçlüdür ki, vakıalar gözünün önünden silinmektedirler. İnsanı etkileyen ikinci bir husus da şudur: Acaba “Orta Doğu büyük bir kültür merkezi” değil idiyse, Berger nasıl olup da kendisi dahil bazı kimselere koskoca bir ömrü bu sahaya hasretmelerini öğütleyebiliyor?... Bilim adamları örneğin doktorlar gibi değildirler; ne hoşlarına gidiyorsa, ilgilerini çeken ne ise onu tetkik ederler; bir bilim adamı ancak kültürel görevini gözünde büyütüyor ise, gözünün tutmadığı bir mevzuu ele alır, işler. Ama işte Oryantalizm tam da “böyle bir görev duygusu” aşılmalıdır. Nesiller boyu Oryantalist mevziine girmiş, Doğu'nun barbarlıkları, acaiplikleri ve kaidesizliği ile “orada” karşılaşmış ve onu Batı adına gemlemiştir...

Ben Berger'i Müslüman Doğu'ya karşı takınılan tavrın bir örneği olarak zikrediyorum. Burada, eğitilmiş bir perspektifin halka mal olmuş karikatürleri nasıl destekleyebildiği görülmektedir. Berger ayrıca, Oryantalizmin geçirmeye başladığı bir değişimi de temsil ediyor: Temelde dilbilime dayalı olan ve Doğu'yu genel ve belirsiz çizgilerle kavrayan Oryantalizm, bir sosyal bilim şubesi halüne geliyor. Artık bir Oryantalist önce Doğu'nun o herkesçe bilinmeyen dillerini öğrenmeye çalışmıyor; bunun yerine, eğitilmiş bir sosyal bilimci olarak yola çıkıyor ve bilimini Doğu'ya yahut nereye olursa, “tatbik ediyor.” Bu Oryantalizm tarihine bir ABD katkısıdır ve başlangıç tarihi olarak II. Dünya Savaşı'nın bitimi alınabilir. Bu tarihte ABD kendisini İngiltere ve Fransa'dan boşalan mevkide bulmuştur.

Bu andan evvel ABD'nin- Doğu'daki tecrübesi kısıtlıydı". Ancak Melville gibi kültüründen uzaklaşmış bazı kimselerin ilgi konusu oluyordu. Mark Twain gibi istihzacılar da Doğu'yu ziyaret edip yazılar yazıyorlardı. Amerikan “Aşkın cılan”, Hint düşüncüsü ile kendi düşünceleri arasında benzerlikler buluyorlardı. Bu arada birkaç teolog ve ilahiyat öğrencisi İncil'in yazıldığı Doğu dillerini öğreniyorlardı. Afrika, korsanları, vb. ile birtakım, askeri ve diplomatik temaslar yapılmaktaydı, Uzak Doğu'ya garip eteniz seferleri tertip edilmekteydi, bir de her yerde biten misyonerler vardı. Ama öyle derinlemesine Oryantalist bir çalışma yoktu. Binnette ABD'de Doğu hakkındaki malûmat, Avrupa'da olduğu gibi, kökü filolojide olan o saf-laştırmacı, eleştireci ve şekil verici istihalelerden geçmedi.

Ayrıca, yaratıcı bir yatırım da yapılmadı, çünkü Amerikan cephesi, yani mühim olan cephe, Batı'ya bakıyordu. Demek ki II. Dünya Savaşı biter bitmez Doğu bir Katoliklik Meselesi olmaktan çıkmış ve bir yönetim, bir siyaset Meselesi halini almıştır. Şimdi sahnede omuzları dar sosyal bilimci ve “yeni uzman” vardır ve Oryantalizm'in abasını artık bu ikisi taşımaktadırlar. Görececek olduğumuz gibi, bunlar Oryantalizmde öyle değişiklikler yapmışlardır ki, Oryantalizmin tanınacak hali kalmamıştır. Ama yeni Oryantalist de “kültürel düşmanlığı” sürdürmüştür..

Amerikan sosyal bilimcilerinin Doğu'ya bakış tarzının çarpıcı özelliklerinden biri “literatüre önem ver-meyişidir.” Çağdaş Yakın Doğu hakkında bir uzmanın kaleme aldığı upuzun bir makaleyi okuyup yine de bir tek kitaba atıfta, bulunulduğuna şahit olmayabilirsiniz. Bölge uzmanı için “vakıalar” son derece önemlidir ve “edebi bir metin” ancak kafa karıştırıcıdır.

Amerika'nın Müslüman Doğu'yu ve Arapları ele alışındaki bu özellik sonucu, bölge ve halk yerini, “tavırlara”, “gelişmelere”, istatistiğe bırakmaktadır; insan unsuru ortadan kaybolmaktadır. Arap şair yahut roman yazarı (tabii sayılan da hayli kabarık) tecrübelerini, değer verdiği şeyleri, (garip de olsa) kendi insanîyetini konu edineceği için, Doğu'yu resmeden çeşitli klişeleri (kalıpları, imajları, soyutlamaları) fevkalâde hızlandıracaktır. Edebi bir metin hemen doğrudan doğruya yaşayan bir gerçeklikten bahseder. Gücü. Arap, yahut Fransız, yahut İngiliz oluşunda yatmaz; kelimelerinin gücünde ve canlılığında yatar ki bu kelimeler, (Flaubert'in “Aziz Antuvan'ın Çileleri” adlı eserindeki mecaza müracaat edebilirsek) Oryantalistin “kucağında felçli çocuk misali tuttuğu ilâhını” (Doğu diye geçen nosyonları) vurup devirmektedirler...

Amerikan Yakın Şark etütlerinde literatüre yer verilmeyişi ve filolojinin azalan önemi, Oryantalizmde yeni bir değişikliğin ifadeleridir ve ben de bu noktada bu kelimeyi hayli belirsiz bir mânâda kullanmaktayım. Çünkü bugün Yakın Şark uzmanlarının yaptıkları şeylerde, Gibb ve Massignon ile biten geleneksel Oryantalizmi hatırlatan çok az şey vardır. Geriye kalan, dediğim gibi kültürel bir husumet ile artık filolojiden değil de “uzmanlıktan” kaynaklanan bir mânâdır. (*) Kaynağına bakacak olursak, çağdaş Amerikan Oryantalizminin çıkış noktaları şunlardır: (1) Gerek harp sırasında gerek harpten sonra kurulan askeri dil okulları, (2) Harp-sonrası yıllarda gerek hükümetin gerek şirketlerin Batı-harici dünyaya duydukları ilgi, (3) Sovyetler Birliği ile girişilen Soğuk Harp yarışı, (4) Reform ve eğitim için hazır kabul edilen Doğu'lulara karşı misyoner-kalıntısı bir tavır. Doğu dillerinin filolojik olmayan bir tarzda etüt edilmesinin bariz stratejik faydaları vardır. Fakat bu ayrıca “içinden çıkılması imkânsız materyali dahiyane biçimde halleden” “uzmana” bir otorite havası kazandırmak bakımından da mühim...

(*) Sanse: ruh.

Harold Lasswelli

Sosyal bilimlerde, lisanın önemi bir edebi metni okumak bakımından değildir; bu yalnızca daha ileri gayeler için bir araçtır. Örneğin 1958'de (Orta Doğu ile ilgili araştırmaları yönlendirmek ve desteklemek üzere kurulmuş olan yan-resmî Orta Doğu Enstitüsü “Araştırmalar Üzerine Rapor” yayınladı. Bir İbranice profesörünün yazdığı “ABD'de Arap Etütlerinin Bugünkü Durumu” başlıklı makalenin önsözünde şunlar söyleniyor.- “Artık beşeri bilim uzmanının bildiği yegâne şey dil değildir. Dil mühendisin, iktisat uzmanının, sosyal bilimcinin ve daha birçok mütehasssın kullandığı bir araçtır.” Raporun tamamı ise Arapça'nın petrol şirketi müdürleri için, teknisyenler ve askeri personel için önemini vurguluyor. Ama Rapor'un özü şu üç cümlede toplanıyor: “Şimdi Rus üniversitelerinden Arapçayı takıntısız konuşan mezunlar çıkıyor. Ruslar insanlara onların kendi dillerini konuşarak kafaları yoluyla ulaşmanın önemini kavradılar. Artık ABD' nin yabancı dil programını geliştirmekte tereddüt göstermemesi icap eder.” (106)

Böylelikle Doğu Dilleri (hemen her zaman olduğu gibi ama şimdi çok daha fazla) bir siyasi gayeye yahut bir propaganda girişimine hizmet etmektedir. Her iki Meselede ve Doğu dilleri üzerindeki çalışmalar Harold Lasswell'in “propaganda” konusundaki tezlerini tahakkuk ettiren vasıtalar. Propagandada mühim olan ihsanların ne oldukları ya da ne düşündükleri değil, ne hale getirebilecekleri ve neleri düşünebileceklerdir.

“Propagandacı görüş, şahsiyete duyulan saygıyı, şekli demokrasiye duyulan umursamazlık ile birleştirir. Şahsiyete duyulan saygının sebebi, geniş çaplı operasyonların kitlenin desteğine muhtaç bulunması ve insan tercihlerinin çeşitliliğinden etkilenmesidir... Kitle içindeki insanlara duyulan bu saygının kaynağı, “insanların kendi menfaatlerinin en iyi tayin edicisi” oldukları yolundaki demokratik inanışlar değildir. Çağdaş psikolog gibi, çağdaş propagandist

de insanların genellikle kendi menfaatlerinin nerede olduğunu bilmediklerini, sebebi belli olmayarak bir alternatifi bırakıp bir diğerine koştuklarını, ürkek bir biçimde yosun tutmuş kayalara bel bağladıklarını kabul eder. İtiyat ve kıymetlerde sürekli bir değişim, hasıl etme imkânlarının hesabı, genel olarak insanların tercihlerinin neler olduğunu tayin etmekten çok daha zor bir iştir. İnsanları birbirine bağlayan alâkaların tespiti, iradi olmayan seçeneklerin belirlenmesi ve bir programın takibi gerekir. Kitlenin hareketini içermesi gereken uygulamalarda, propagandist iki görevi birden yapacak (hem benimsemeyi hem de intibakı kolaylaştıracak) “gaye sembolleri” icat etmelidir. Semboller kabule son derece yatkın olmalıdırlar, kabul edilişleri an Meselesi olmalıdır. Yönetimde ideal, bir durumun empoze etmek yolu ile değil, önsezi yolu ile kontrolüdür. Propagandist bilir ki, dünya tamamıyla sebeplerden hasıl olur ama ancak kısmen önceden bilinebilir.” (107)

Görülüyor ki, kazanılan yabancı dil insanlara (belli etmeden) saldırının aleti olmakta, örneğin Doğu gibi bir bölgenin tetkiki ise “önsezi ile kontrol” programına dönüşmektedir.

Marcel Proust

Böyle programların her zaman liberal bir görünümü olması gerekir. Bu ise, bilim adamlarına, iyi niyet sahibi kimseleie, meraklılara bırakılan bir iştir. Teşvik etmek için söylenen söz, Doğuluları, Müslümanları, yahut Arapları tetkik ederken, “bizim” başka bir milleti, onların yaşayış ve düşünüş tarzlarını, vs. öğrenmiş olacağımızdır. Bu açıdan her zaman onların kendilerini anlatmalarına, kendilerini temsil etmelerine imkâji tanımak iyidir. (Bu hayali inanın altında, Marz'ın Louis Napolyon'a hitap ettiği, Lasswell'in de tasvip ettiği formül vardır: “Bunlar kendilerini temsil edemiyorlar,- temsil edilmeleri gerek.”) Ancak bu imkân belli bir noktaya kadardır ve özel bir tarza bağlıdır.

1973'de, Ekim Arap-İsrail çatışmasının endişe verici günlerinde, New York Times Gazazin'e iki makale ısmarladı. Bunlardan biri Meselenin İsrail cephesini, diğeri ise Arap cephesini temsil edecekti, israil cephesi hakkındaki yazıyı bir İsrail'i hukukçu yazdı. Arap cephesini ele alan yazı ise daha önce bir Arap ülkesinde büyükelçilik yapmış, Şark konusunda formel hiçbir çalışması da bulunmayan bir Amerikalı'ya yazdırıldı. Şimdi, “hemen” Arapların kendilerini anlatmaktan aciz oldukları sonucuna varmamak için, birşeyi hatırlayalım: Bu durumda (tartışageldiğim geniş kültürel tanıma göre) her iki taraf da Sami idi ve her ikisi de Batı kamuoyu karşısında temsil edilmekteydiler. İnsan bu noktada Marcel Proust'un aşağıdaki satırlarını hatırlıyor. Konu, aristokrat çevrede bir Yahudi'nin peydahlanmasıdır.

“R,omenler, Mısırlılar, Türkler Yahudilerden nefret edebilir. Fakat Fransız salonunda bu insanlar arasındaki farklar o kadar belirgin değildir ve üstelik çölden fırlamış gibi karşınıza çıkan, sırtlan yürüyüşlü, boynu öne meyyal, bol bol “Şalom” diyen bir Yahudi, Doğu'ya duyulan hasreti (Doğu zevkinizi) tatmin edebilir.- (108)

2. Kültürel İlişkiler Politikası

Nathaniel Schmidt

Gerçi ABD'nin 20. yüzyıla kadar bir dünya imparatorluğu olmadığı doğrudur ama ABD'nin 19. yüzyılda Doğu ile daha sonraları açıkça imparatorluk şeklini alacak bir tarzda alâkalandığı da doğrudur. 1801 ve 1815'de Afrikalı korsanlara karşı girişilen seferleri bir yana bırakıp, 1824'de Amerikan Şark Cemiye-ti'nin kuruluşunu ele alalım. 1843'deki ilk senelik toplantıda cemiyet başkam John Pickering çok açık bir hususu izhar etti: Amerika Avrupa imparatorluklarının izinde olarak Doğu'yu tetkik azmindeydi. Picke-ring'e göre Doğu tetkiklerinin çerçevesi (bugün olduğu gibi o gün de) sadece bilimsel değildi, siyasiydi.

Aşağıdaki özet de gösteriyor ki,. Oryantalizm lehinde öne sürülen hususlar niyetin ne olduğu konusunda en ufak bir şüphe bırakmamaktadır:

“1843'de Amerikan Şark Cemiyetimin ilk senelik toplantısında, Başkan Pickering kapsanılacak sahanın mükemmel bir tanımını yaptı. Zamanın müsait olduğunu, her yerde barışın hüküm sürdüğünü, Doğu ülkelerine giriş hürriyetinin arttığını ve haberleşme imkânlarının geliştiğini anlattı. Metternich'in, Louis Phi-iippe'in zamanında yeryüzü sessiz ve sakindi. Manking muahedesi Çin limanlarına giriş imkânı sağlamıştı. Gemiler daha süratliydi. Morsel telgraf üzerindeki çalışmalarım tamamlamıştı ve Atlantik Okyanusu'na bir baştan bir başa kablo döşenmesini de önermiş bulunmaktaydı. Cemiyetin gayeleri; Asya, Afrika ve Pasifik dillerinin Öğrenilmesini temin etmek, bu ülkede Doğu ile ilgili her konuda bir araştırma zevki yaratmak, kitap, tercüme ve bildiri neşretmek ve bir kütüphane kurmaktır. Asya dilleri sahasındaki çalışmanın çoğu (özellikle Sanskritçe ve Sami dilleri üzerindeki tetkikler) tamamlanmış bulunuyor.” (109)

Matternich, Louis-Philippe, Nanking Uzlaşması, süratli gemiler. Bunların hepsi Avrupalıların ve Amerikalıların Doğu'ya girişlerini kolaylaştıran imparatorluk imkânları. Durmuş da değil.. 19. ve 20. yüzyılda Yakın Şark'a giden efsane konusu Amerikan misyonerleri bile, oynadıkları rolü Tanrı'dan değil, “kendi” Tanrılarından,, “kendi” kültürlerinden ve “kendi” kaderlerinden almaktaydılar. (110) Tabii ilk misyoner müesseseleri (matbaaları, okulları, üniversiteleri, hastaneleri, vb.) Sahanın canlılığına katkıda bulundular. Lâkin, emperyal karakterleri ve A.BD hükümetinin himayesi altında bulunuşları ile bu müesseseler Şark'da-ki İngiliz ve Fransız muadillerinden farksızdılar. I. Dünya Harbi'nde, daha sonra ABD'nin Siyonizme ve Filistin'in sömürgeleştirilmesine duyduğu ilgiye dönüşen bakış açısı, ABD'yi harbe sokan önemli bir faktördü. Balfour Beyannamesi (Kasım 1917) öncesindeki ve sonrasındaki İngiliz mülâhazaları, ABD'nin bu beyannameyi ne derece ciddiyetle ele aldığına işarettir. (111) II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında ABD' de Orta Doğu'ya duyulan ilgide muazzam bir artış meydana geldi. Önemli savaş arenaları olan ve petrolü, stratejik ve beşeri kaynakları İngiltere ve Fransa tarafından kullanılan Kahire'de, Tahran'da ve Kuzey Afrika'da ABD harp sonrasında oynayacağı imparator rolüne hazırlanmaktaydı.

Mortimer Graves

Bu rolün azımsanmayacak bir de “kültürel ilişkiler politikası” vardı, ki tanımını 1950'de Mortimer Graves yaptı: Bu politikanın bir özelliği, “1900'den bu yana Yakın Doğu ülkelerinde yayımlanmış her önemli eserin toplanması” idi. Bunu “Kongre ulusal güvenliğimiz için alınmış bir tedbir olarak görmeli” idi. Graves kendisini can kulağı ile dinleyen muhataplarına şunu söylüyordu: “Açıkça, gerekliliğini belli eden şey, Amerika fikrinin Yakın Doğu'da kabulü için vermesi gereken mücadele konusunda daha. düzgün bir anlayıştır. Pek tabii bu fikrin en büyük hasımları İslâm'dır ve komünizmdir.” (112)

İşte bu alâka ve Amerikan Şark Cemiyeti'nde görülen eksiklikler, Orta Doğu'yu araştırmaya , yönelik büyük sistemi doğurdu: Model, samimi stratejik kaygılara karşılık veriyordu. Kamu güvenliği ve kamu sicili) Balfour Beyannamesi ile ABD'nin harp siyaseti arasındaki alâka için bkz. Doreen Ingrams, “Filistin Raporu, 1917-1922: Çatışma Tohumları”, (Londra: Cox and Syman, 1972, s. 10'dan itibaren). siyaseti konusunda da hassastı. Salt ilme eğilimi denildiği kadar değildi. Adı Orta Doğu Cemiyeti olan bu model 1946'da Washington'da federal hükümetin bünyesinde olmasa da desteğinde tesis olundu. (113) Bu tür kuruluşlar zamanla Orta Doğu Etütleri Kuruluşunun doğumuna, Ford Vakfı ve diğer vakıfların güçlü desteğine yol açtı. Yine bu kuruluşlara bağlı ola-rak ortaya çıkan faaliyetler şunlar: Üniversitelere federal hükümet yardım programları, çeşitli federal araştırma projeleri, Savunma, Bakanlığı'nn, RAND A. Ş.'nin ve Hudson Enstitüsü'nün yürüttüğü araştırma Projeleri,

bankaların, petrol şirketlerinin, çokulusluların, vb.nin müşaveret ve “lobbying” faaliyetleri. Genelde de, detayı bakımından da, bütün bu faaliyetlerde Avrupa'da gelişen Oryantalist bakış açısını bulduğumuzu söyleyebiliyoruz...

(Uzak ve Yakın) Doğu üzerindeki Avrupalı ve Amerika'n sömürgeleştirme plânları birbirine bariz biçimde paraleldir. Pek o kadar bariz olmayan iki husus ise şunlardır:

(1) ABD'de Yakın Şark etütlerinin arttığı devirde Oryantalist Avrupa geleneği tamamen mi devralınmıştır yoksa uyarlanmış mıdır; uyarianmışsa bu uyarlama ne derecededir? (2) Acaba (görünürdeki ıslahata, ve çok ileri sosyal bilim tekniklerinin kullanımına rağmen) Avrupa'dan gelen gelenek ABD'de çoğu âlimler, müesseseler, üslûplar ve yönelişler arasında bir uyuma'neden olmuş mudur? Gibb'in fikirlerine baktık. Ancak şu hususu da belirtmek lâzım: 1955'lerde kendisi Harvard Orta Doğu Tetkikleri Merkezi Müdürlüğü'ne getirildi ve burada fikirleri ile, üslûbu ile hayli etkili oldu. Gibb'in (bu sahada icra ettiği tesir bakımından) ABD'deki varlığı, Philip Hitti'nin 1930'dan beri Princeton'da bulunuşundan farklıdır. Princeton'da-ki kürsü birçok önemli bilim adamı yetiştirdi ve Doğu'yu tetkik üslûbu ile bu sahaya duyulan ilgiyi kamçıladi. Gibb daha çok siyasi açıya yakındı ve Hitti'nin Princeton'da yapabildiğinden çok daha fazla olmak üzere, “Soğuk Harp saha-tetkikleri” yaptı.

Gustave Von Grunebaum

Gibb'in eserlerinde Kenan'ın Becker'in ve Massig-non'un dilini açık biçimde görmüyoruz. Ama önceleri Chicago'da, daha sonra California'da (UCLA) öğretmenlik yapan Gustave von. Grunebaum'un eserlerinde ve kurumsal otoritesinde, söz konusu üslûp, onun fikri düzeneği ve onun inanış kalıpları mevcuttur. Grunebaum faşizmden kaçan Avrupa'lı bilim adamlarından biri idi. (114) ABD'deki çalışmalarında tümsel bir kültür olarak İslâm konusunda bir külliyyat;yazdı ve bu kültür hakkında, hep o indirgeyici olumsuz genellemelerde bulundu. Üslûbu okunur gibi değildir. Bir yandan ansiklopedik bir kültür (Avusturyalılara ve Almanlara hastır), diğer yandan Fransız, İngiliz ve italyan Oryantalizminin ilim görünümündeki önyargıları. Buna ilâve olarak bir de yansız bilim adamı-göz-lemci gözükme çabası... Aynı sayfada, diyelim Müslümanların kendilerini nasıl gördükleri konusundaki bir paragrafta, çeşitli devrelerden beş ilâ on. İslâmi eserin adı geçer. Husserl'e ve Presokratiklere atıfta bulunur, Levi-Strauss'dan ve birtakım Amerikan sosyal bilimcilerinden bahsedilir. Bu kargaşa bile, Von Gru-nebaum'un İslâm'a karşı duyduğu nefreti kamufle edemiyor. İslâm üniter (çoğul olmayan) bir olgudur derken hiç zorlanmıyor. Yani İslâm başka dinlere yahut medeniyetlere benzemiyor. Grunebaum daha sonra İslâm'ın gayri-insani olduğunu, gelişmeye, nefis-bilgisine yahut objektifliğe müsait olmadığını kanıtlıyor. İslâm yaratıcı da değildir, bilimsel değildir ve otoriterdir İşte 2 paragrafta Grunebaum, ama okurken unutmayalım ki, o ABD'de yalnız eğitimcilik yapmayan, aynı zamanda yöneten ve kendi sahasında çok sayıda araştırmacıya burslar veren Avrupalı bir bilim adamıdır:

a) “İslâm, medeniyeti bizim önde gelen gayelerimizi benimsemez. “Kendi içinde manâlı” olarak, yahut “İslâm'ın kendi karakterini ve kendi tarihini anlamasına vasıta” olarak başka kültürlerin tetkiki ile fevkalâde alâkalı değildir. Şayet bu gözlem yalnızca çağdaş İslâm için geçerli olsaydı, insan bunu İslâm'ın (zorlanmadıkça kendisinden öteye bakmayan) dejenere bir haline hamledebiiirdi Ancak bu gözlem mazi için de geçerli olduğu için, insan bunu bu medeniyetin gay-ri-msaniliğine hamlediyor, ki bununla kasıt şudur: İslâm insanı herhangi birşeyin ölçüsünü tespit etmekten aciz buluyor. Bir de hakikati fikri yapının izahı, yani psikolojik hakikat mevkiinde bırakmak eğilimi var.

b) Lâf olsun diye kelime kullanılıyor ama, gerçekte Arap (İslâm) milliyetçiliğinde “bir ulusun ilâhi hakları” nosyonu yok. Bu olmadığı gibi, biçimleyici bir ahlâk da yok. Ayrıca 19. yüzyılın maddi ilerleme mefhumu da eksik. Bunların ötesinde, bir öncül olguda olması

gereken fikri hayatîyet eksikI.. Güç de, güçlü olmak arzusu da kendi hatırına hizmet eden nosyonlar. (NOT: Bu cümle galiba tartışmaya dahil değil; sanırım bu mânâsız cümle ile Grunebaum İslâm'dan aşağılayıcı bir biçimde değil de, hikmetli bir biçimde bahsettiği izlenimini vermeye çalışıyor) Siyasi kürrede hissedilen aşağılanma, (İslâm'ın) fikri kürresinde sabırsızlık (tahammülsüzlük) yaratıyor ve uzun-dönemli analiz ve plânlamaya engel oluyor.” (115)

Başka yerde olsa herhalde bu üslûba “polemik” denir Ama Oryantalizmin çizdiği yola uygundur ve II. Dünya Savaşı ertesinde ABD'de Orta Doğu tetkikleri sahasında kanun gibi geçerli olmuştur ve bunun başlıca sebebi Avrupalı bilim, adamına tanınan prestijdir. Ancak Mesele şu: Gerçi bu saha bugün Grunebaum gibilerini üretemiyor, ama onun eseri eleştirisiz kabul görüyor. Grunebaum'u ciddi biçimde eleştiren yegane bilim adamı, Fas'lı bir. tarihçi ve siyaset teorisi uzmanı olan Abdullah Laroui'dir.

Grunebaum'un eserindeki “indirgeyici tekrar” motifini eleştirisel anti-Oryantalist tetkikin pratik vasıtası kılmak suretiyle Laroui zor bir iş" başarıyor. La-roui kendi kendine şu soruyu soruyor: Görünürdeki genişliğe ve detaya rağmen Grunebaum'un eserini re-düktif (indirgeyici) kalmaya mahkûm eden şey nedir? Laroui'nin dediği gibi, “Grunebaum'un İslâm'a iliştirdiği etiketler (Ortaçağ, klasik, çağdaş) mânâdan yoksun hattâ lüzumsuzdur.- Klasik İslâm ile Ortaçağ İslâm'ı, yahut bildiğim İslâm arasında bir fark yoktur. Bunun içindir ki, (Grunebaum için) kendi içinde değişen bir tek İslâm vardır.” (116) Grunebaum'a göre çağdaş İslâm kendisi için ifade ettiği mânâyı ters düşmemek için, Batı'ya yüz çevirmiştir. Şimdi, İslâm'ın kendisini yenilemesi (çağdaşlaşması) ancak Batı'yi örnek alarak kendisini yeniden yorumlamasıyla kaimdir ki, Grunebaum bunun imkânsız olduğunu kanıtlıyor. Grunebaum'un hükümlerini toparlarken (ki netice olarak İslâm'ın yenilikten yoksun bir kültür olduğunu demeye geliyor), Laroui birşeyi atlıyor. O da şudur: Belki de Von Grunebaum'un derin tesirinden olacak, Orta Doğu etütlerinde, İslâm'ın kendi içindeki ıslahat için Batının metodlarını kullanması gerektiği şeklindeki fikir, adetâ kural olmuştur. (Ör. bkz. Da-vid Gordon, “Üçüncü Dünya Ülkelerinde Kendi Geleceğini Tayin ve Tarih Meseleleri” Gordon, Arapların, Afrikalıların ve Asyalıların “olgunlaşması” gerektiğini söylüyor ve bunun ancak Batı'nın objektifliğinden ders almak yoluyla mümkün olabileceğini ifade ediyor. (117) Yine Laroui'ni tahlili bize gösteriyor ki, Grunebaum İslâm'ı anlamak için A. L. Kroeber'in kültürel teorisini kullanmıştır ve bu vasıta ister istemez İslâm'ı dışlamalarla dolu kapalı bir sistem olarak gösteren bir dizi indirgeme ve tasfiyeye yol açmıştır. Bunun içindir ki, Grunebaum İslâm kültürünün değişik cephelerini değişmeyen bir formülün (bu kültür özelliklerini hizaya sokan belli bir Tanrı anlayışının) doğrudan yansıması olarak görebilmiştir. İslâm'da gelişme, tarih, gelenek, gerçek içiçedir, farksızdır...

Laroui haklı olarak şunu söylüyor: Nasıl kültür ideolojiye, ideoloji Teolojiye (İlahiyat) indirgenemez ise, karmaşık hadiseler zinciri olarak, (hâl ve şartların mânâların değişik tezahürleri olarak) tarih, bu tür bir kültür nosyonuna indirgenemez. Von Grunebaum iki şeyin kurbanıdır: (1) Miras aldığı Oryantalist inanış kalıpları, doğmalar, (2) İslâm'ın bir özelliği. (Bu, kendisinin bir kusur olarak gördüğü bir özelliktir ve şudur): İslâm'da çok gelişik bir dini teori vardır, ama dini tecrübeler çok az sayıda anlatımla verilmektedir. Son derece belirli bir siyaset teorisi vardır ama belirli siyasi vesika çok az sayıdadır. Sosyal yapı bir teoriye konu edilmektedir ama bireysel düzlemde çok az sayıda eylemden bahis vardır. Bir tarih teorisi vardır, ama tarihi az sayıda müsbet hadise nakledilmektedir. Belirli bir iktisat teorisi vardır, ama miktarca belirlilik çok az sayıdadır, vs... (118) Sonuç, “varlığını taraftarlarını deneyiminde bulamayan, varlığının tam olarak farkında olamayan kültür” teorisinin bulandırdığı bir tarihsel İslâm anlayışı Von Grunebaum'un İslâm'ı daha evvelki Avrupalı

Oryantalistlerin İslâm'ıdır. Yekpare, sıradan insani tecrübelerle karşı umursamaz, ayrıntısı bellisiz, indirgeyici ve değişmekten uzak...

Manfred Halpern

Bu görüş kelimelerle gizlenen tarafsız: bir görüş bile değildir, siyasi bir görüştür. Yeni (Grunebaum'un kendisinden dan genç) Oryantalistler üzerindeki tesirinin sebebi, kısmen geleneksel otorite, kısmen de. bir “kulp” oluşudur: yeryüzünün koskoca bir bölümünü tutmak ve onu serapa bir bütün ilân etmek için kullanılan bir kulp. Batı İslâm'ı hiçbir zaman tam olarak kapsayamadığı (ve II. Dünya Savaşından sonra Arap milliyetçilik jiareketleri açıktan açığa Batı emperyalizminin karşısına dikildiği) için, İslâm konusunda fıkren tatminkâr hükümler ortaya atmak arzusu artmış bulunuyor. Bir otorite (hangi İslâm'dan yahut İslâm'ın hangi cephesinden bahsettiğini belirlemeksizin) İslâm konusunda diyor ki: “bu kapalı geleneksel toplumların bir prototipidir.” Burada İslâm kelimesi ile hem bir toplumun, hem bir dinin, hem bir prototipin, hem de bir vakıanın kastedilişine dikkat ediniz. Ama. bu aynı bilim, adamı için ikinci derecede birşeydir. Daha önemli olan normal (“bizim”) toplumların tersine, İslâm ve Orta Doğu toplumlarının tamamen “politik” oluşlarıdır. Burada “politik” sıfatı ile kastedilen şey, İslâm'ın “liberal olmayışı”, (“bizim”) yapabildiğimiz gibi siyaseti kültürden ayırdedemeyişidir. Sonuç “bizim” ve “onların” çatışan ideolojik bir portresidir:

“Orta Doğu toplumunu bir bütün olarak anlamak büyük gayemiz olarak kalmaya devam etmelidir. Ancak (“bizimki” gibi) dinamik bir istikrara kavuşmuş bir toplumdur ki, siyaseti, ekonomiyi ve kültürü, tetkik kolaybğna yönelik pratik ayırımlar olarak değil, hakiki mânâda muhtar (otonom) varlık kürreleri olarak görmeyi başarabilir. Sezar’ın olanı Sezar’a, Tan-rı’nın olanı Tann’ya veremeyen geleneksel bir toplumda, yahut tamamen değişken bir toplumda, siyaset ile hayatın tüm diğer cepheleri arasındaki bağlantı, mes'-elenin özüdür. Bugün Orta Doğu'da örneğin bir adamın dört kadın mı bir kadın mı alacağı, oruç mu tutacağı yoksa oruç mu yiyeceği, toprak peşinde koşup koşmayacağı, vahye mi yoksa akla mı güveneceği, bütün bunlar siyasi sorunlar haline gelmiştir. Müslüma-nın kendisinden daha düşük mertebede olmamak üzere, yeni Oryantalist İslâm toplumunun önemli yapılarını ve ilişkilerinin neler olabileceğini yeniden anlamalıdır.” (119)

Misallerin çoğunun önemsiz oluşundan maksat (dört kadın ile evlenmek, oruç tutmak, oruç yemek, vb.) İslâm'ın kuşatıcıılığı ve istibdadıdır. Şimdi, bu vakıanın, “nerede” vaki olduğuna gelince, bu söylenmiyor. Bu arada, Oryantalistlerin herşeyi bildiğini ve Doğu'-luların da kendi başlarına hiçbirşeyi bilemeyeceklerini unutmayalım diye, siyasi olmadığı şüphe götürmez bir husus bize hatırlatıyor: “Oryantalistler Orta Doğululara kendi mazilerini doğru olarak anlamının yolunu göstermişlerdir.” (120)

Leonard Binder

Bu yeni “katı” Amerikan Oryantalizminin tipik görüşü “Yuşumak” ekole göre ise, geleneksel olarak Oryantalistler bize İslâm tarihinin, din ve toplumunun temel hatlarını çizmişlerdir, ama “genellikle bir medeniyetin tüm mânâsına birkaç metne yüklemekle iktifa etmişlerdir.” (121) Bu yüzden, gelenekçi Oryantaliste karşı yeni saha-etüt uzmanı felsefi olarak şu görüşleri ileri sürüyor:

“Araştırma metodolojisi ve disipline ait paradigmlar (yaklaşım noktaları tetkik için konu seçimini etkilemeyecek ve gözlemi tahdit etmeyecektir. Bu perspektiften bakıldığında, saha etütünden şu sonuç çıkar: Gerçek bilgi ancak varolan şeyler babında mümkündür, oysa metodlar ve teoriler gözlemleri hizaya sokan ve ampirik (deneye dayalı) olmayan ölçülere göre izahlarda bulunan soyutlamalardır.” (122)

Âlâ Ama acaba kişi “varolan şeyleri” “nasıl?” bilecektir ve “varolan şeyler” ne dereceye kadar bilenin eseridir? “Varolan (değer yargılarından soyutlanmış) birşey” olarak Doğu saha-etütü programları çerçevesinde kurumlaşırken, bu soru cevapsız bırakılıyor. İslâm, (önyargılı düşünüş işin içine karışmaksızın) “nadiren” tetkik edilmektedir, “nadiren” araştırılmakta” “nadiren” bilinmektedir. Bu kavrayışın “saflığı” ideolojik mânâsını pek gizleyemiyor: Saçmasapan tezler .-(1) İnsan bilginin ne malzemesini ortaya koymakta rol oynar, ne de bilgi süreçlerinde. (2) Şark gerçeği durağandır ve (öylece) “var” dır. (3) Dr. Kissinger'in kelimelerini kullanmak gerekirse, “ancak dünyayı kurtaracağına inanan bir devrimci kafasındaki gerçekle dışarıdaki gerçek arasındaki farkı kabul etmez...”

Değişik Görüşler

Ancak katı ve yumuşak görüşler arasında, pek çok mutedil görüş vardır. Oryantalizm'in bu farklı görünümleri ya yeni akademik dilde yahut eski akademik dilde boy göstermektedir. Ama bugün Araplar ve İslâm üzerine yapılan tetkiklerde, Oryantalizm'in bel-libaşlı dogmaları en katışıksız halleri ile mevcuttur. Bunları bir hatırlayalım: (1) Akla dayalı, gelişik, insancıl, üstün Batı ile kurlsız, geri kalmış, zelil Doğu arasındaki sistematik ve mutlak fark Meselesi, (2) Doğu hakkındaki soyutlamalar, özellikle kaynak “klâsik” Doğu uygarlığını anlatan metinler olursa, her zaman çağdaş Doğu realitelerinden çıkarılan delillere şâyân-ı tercihtirler. (3) Doğu ezeldir, tek-biçimlidir ve kendini tariften acizdir; onun için Doğu'yu Batı bakımından anlatacak son derece genelliği haiz ve sistematik bir dil hem kaçınılmazdır, hem de ilmen “objektiftir”, (4) Temelde, Şark ya korku duyulacak (Sarı Tehlike, Moğol Sürüleri, esmer müstemlekeler) ya da (susturma yolu ile, araştırma-geliştirmeyle, mümkün ise doğrudan işgal suretiyle) kontrol altında bulundurulacak birşeydir.

Olağanüstü olan şey, bu nosyonların karşısına, ne akademik çevrelerde, ne de çağdaş Yakın Şark'ı tetkik eden hükümet çevrelerinde kimsenin dikilmeyişi-dir. Yazık ki, İslâm yahut Arap düşünürlerin Oryantalizmi eleştiren eserlerinden de doğru-dürüst bir ses çıkmamıştır. Esasen pek bir şey de karalamış;değildirler; zamanı ve mekânı için önemli olsa bile, şuradaki-buradaki tek-tük makalenin her türlü vasıta ile, müessese ve teamül ile ayakta duran muazzam bir araştırma iştirakini tarikinden saptırması herhalde imkânsızdır. Demek istediğim şudur: “İslâm'ı tetkik eden Oryantalizmin çağımızdaki seyri, diğer Oryantalist alt-dallardan farklı olmuştur.”

Genellikle Amerikalılardan olaşan “İlgili Asya Âlimleri Heyeti” 1960'lı yıllarda “Doğu Asya uzmanları” safında bir devrim yaptı. Bu revizyonistler “Afrika tetkikleri uzmanlarını” da elden geçirdiler. Durum, diğer Üçüncü Dünya “saha uzmanları” için de değişik olmadı. Revizyondan geçmeyen (ve hâlâ bildiği gibi hareket eden) sadece Arabist'ler ile İslâmolog'larıdır.

Bunlar için hâlâ tipik bir İslâm Cemiyeti, tipik bir Arap kafası^tipik bir Doğulu ruh (hâlet-i nahiyesi) vardır. İhtisası çağdaş İslâm Alemi olanlar bile hâlâ çağdaş Mısır yahut Cezayir toplumunun içini-dışını okumak için Kur'an okuyorlar. İslâm yahut onun 7. yüzyıla yaraşır bir formu, bunlara göre, sömürgeciliğin, emperyalizmin ve hatta sıradan siyasetin tesirlerinden kurtulacak bir bütünlüğe sahiptir. Müslümanların (yahut hâlâ bazan dendiği gibi Muhammedilerin) davranış tarzları hakkındaki klişeler, Siyahlar yahut Yahudiler hakkında, konuşanların yaklaşmadıkları bir rahatlıkla kullanılıyor. Müslümanın iyisi Oryantalistin “muhibridir.” Ancak gizliden gizliye o, kendisine teşekkür edilmeksizin, günahları karşılığı bir de Anti-Siyonist damgalı bir zındıktır..

Tabii bir Orta Doğu tetkikleri kuruluşu var, müşterek menfaatler yok değil, şirketler, vakıflar, petrol kumpanyaları, misyon teşkilâtları, askerler, hariciye, istihbarat ve akademik dünya “emektar çocukların” yani “uzmanların” kurduğu şebekelerle birbirlerine bağlı. Burslar var,

başka ödüller var, organizasyonlar var, hiyerarşi var, enstitüler, merkezler, fakülteler, kürsüler... Hepsinin gayesi İslâm hakkındaki, Doğu ve Araplar hakkındaki birtakım temel, değişmez fikirlerin sahip olduğu otoriteyi meşrulaştırmak ve muhafaza etmek... ABD'deki Orta Doğu tetkik operasyonu hakkında geçenlerde yapısal eleştirisel bir analize göre, bu saha “bir duvar” değil, karmaşık bir konu, çalışanlardan bazıları modası geçmiş Oryantalist vasfını taşıyor. Ne iş yaptığı pek belli (katkısı büyük) olmayan uzmanlar da görev başında. Çalışanlara örnek olarak ayaklanma, uzmanlarını, siyaset plâncılarını sayabiliyoruz. Rapora göre bir de “bir grup akademik güç simsarı” iş başında. (123) Bu arada, Oryantalist dogmalar yaşıyor...

Cambridge İslâm Tarihi Ansiklopedisi

Sahanın şimdilerde, en yüksek ve fikren en itibarlı formu içinde ne ürettiğini görmek için, iki ciltlik “Cambridge İslâm Tarihi Ansiklopedisi'ne” bir bakalım. Eser ilk ez 1970'de İngiltere'de yayımlandı ve Oryantalist fikirlerin bir hulâsasıdır. Şimdi, çeşitli yazarların, katkısı ile gerçekleşmiş bulunan bu eser hakkında “Oryantalizm'in kendi ölçütleri hariç neresinden bakarsanız bakın başarısızdır” dersek, bu sadece demektir ki, daha değişik ve daha iyi bir tarih kitabı yazılabilirdi. Esasen, birçok düşünce sahibi bilim adamının dedikleri gibi (124), bu tarih kitabı plân safhasında sakıt olmuştur, icra, safhasında farklı yahut eli-yû-zü düzgün olması beklenemezdi: editörler çok sayıda kanaati eleştirisiz olarak kabul etmişlerdir; muğlak kavramlara fazla yer verilmiştir; metodoloji Mesele-lerine hiç ağırlık tanımamış, bunlar Oryantalist literatürde iki yüzyıldır nasıl idiye öylece bırakılmışlardır ve İslâm fikrini dahi ilginç gösterecek herhangi bir çaba sarfedilmemiştir,

Cambridge İslâm Tarihi İslâm'ı “bir din olarak” yanlış anlayıp, yanlış tanıtmakla kalmıyor; “bir tarih olarak” anlatmaktan da aciz Nadirdir ki, böyle muhteşem bir girişimden hem fikir hem de metodolojik izah eksik olsun. Ama bunların her ikisi Cambridge İs-lâm Tarihi'nde eksiktir.

Kitap İrfan Şehid'in İslâm-öncesi Arabistan'ı hikâye edişiyle başlıyor. Şehid, 7. yüzyılda İslâm'ın ortaya, çıktığı topografyayı ve insan kültürünü, bunların her ikisi ile teşkil ettiği uyumdan da bahsederek, akıllı bir biçimde resmediyor. Ama insan, P. M. Holt'un önsözünde “kültürel bir sentez” (125) dediği İslâm-öncesi Arabistan babından Muhammedi babına geçen, sonra Hulâfa-i Râşidûn ve Emevi sultanlarından bahsedip, bir inanç, bir doktrin olarak İslâm'ı hiç bahis konusu etmeyen bir İslâm Tarihi için ne diyebilir ki... Birinci cilt'de yüzlerce sayfa boyunca ve insanı bunaltan bir üslûp ile, İslâm'ın savaşların, saltanat ve ölümlerin tarihi olduğunu okuyorsunuz. Yükselişler, parlak devirler, gelişler ve geçişler...

Örnek olarak, 8. ilâ 11. yüzyıl arasındaki Abbasi saltanatını ele alalım. Arap yahut İslâm tarihi ile en ufak bir aşinalığı olan. herkes bilir ki, bu devir İslâm medeniyetinin Rönesans İtalya'sı kadar parlak ve âli bir devridir. Ama kırk sayfa boyunca hiçbir parlaklıktan bahsedilmiyor; onun yerine şöyle cümleler var: “Hilafeti elde eder etmez, EI-Memûn Bağdad'daki sosyal temaslarını kesti ve Merve'e çekildi. Hükümeti (Irak'ın yönetimini) güvendiği kişilerden. Hasan bin Sehl'e emanet etti. El-Fadl'ın kardeşi olan Hasan başa geçer geçmez karşısında Şii Ebul Saraya'yı buldu. Saraya Cemazi-i Sâni 199'da (Ocak 815) Kûfe'ye haber yollayarak asker toplanmasını, Hasani İbn Tebete'nin desteklenmesini istemişti.” (126) İhtisası İslâm olmayan birisi bu noktada Şii kimdir, Hasani nedir, bilemez. Cemazi-i Sâni'nin de ne olduğunu pek anlayamaz, ama bir tarih belirttiğini tahmin edebilir. Harun- Re-şid dahil Abbasiler hakkında da herhalde bunların Merv'de oturan ve surat asan cansıkıcı ve canı-ruh-lu kimseler olduğunu düşünecektir...

Ana İslâm Diyarı'nın Kuzey Afrika'yı ve Endülüs'ü içine almadığı belirtiliyor. Bu diyarın tarihine gelince, geçmişten bugüne muntazam bir akış göstermektedir. Yani 1. Cilt'de İslâm

denince aslen coğrafi bir bölge kastediliyor, uzmanı seçimine bağlı olarak kronolojik bir biçimde takdim ediliyor. Ama, “klâsik İslâm” ile ilgili bölümlerde, bizi “bugüne” geldiğimiz zaman uğrayacağımız hayâl kırıklıklarından koruyacak hiçbir şey yok. Çağdaş Arap ülkeleri hakkındaki bölümde, bu ülkelerdeki devrimci temayüllerin hiç anlaşılmadığı besbelli. Bölümün yazarı Araplara cephe alıyor: “Bu devrede, Arap ülkelerinin eğitilmiş ve eğitimsiz gençleri, heyecanları ve idealist fikirleri ile, siyasilerin istismarına müsait bir malzeme oldular, hattâ bilerek bilmeyerek aşırıların ve kışkırtıcıların maşalığını yaptılar.” (127) Arada bir Lübnan milliyetçiliği övülüyor (ama denmiyor ki, 1930'larda faşizmden etkilenen bir avuç Arap Lübnanlı Maruniler üzerinde de etkili olmuş ve neticede bunlar Mussolini'nin Kara Gömlekli -ler'ini takliden 1936'da Falanjist Teşkilatı kurmuşlardır..) 1938, Siyonizmden hiç bahsetmeksizin bir “Karışıklık ve Tahrik” yılı olarak niteleniyor. Sömürgecilere ve emperyalizme karşı ayaklananların sesleri öykünün sükûnetini bozmuyor..

“Batı'nın Siyasi Tesiri” ve “İktisadi ve Sosyal Değişme” Meselelerine gelince, konu “dünyamızın bir parçası” olarak İslâm'a tanınan tavizler anlayışı içinde ele alınıyor. Değişme modernleşme olarak anlaşıyor, başka tür bir değişimin neden söz konusu edilmediği de belirtilmiyor.. İslâm'ın kayda değer yegâne ilişkisinin Batı ile olan ilişkisi olduğu larzedilerek, Bandung'un (Bağlantısızlar Konferansı), Afrika'nın Üçüncü Dün-ya'nın önemi anlatılmıyor.. Ve dünyanın (hakikatin) dörtte üçüne karşı takınılan bu umursamazlık şu aşırı derecede neş'eli cümleyi hasıl ediyor: “Doğu ile Batı arasında eşitlik ve işbirliğine dayalı yeni bir ilişki için tarihi zemin hazırdır.” (128) Kim hazırladı, ne için hazırladı, ne şekilde hazırladı acaba?...

Eğer 1. Cilt sizi İslâm'ın ne olduğu konusunda bazı çelişkilere ve güçlüklerle sokmuşsa 2. cilt yardım eder diye güvenmeyin. 2. cilt'in yarısı 10. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında Hint tarihi, Pakistan tarihi, Endonezya, İspanya, Kuzey Afrika ve Sicilya tarihi ile ilgili. Kuzey Afrika ile ilgili bölümler daha açık-seçik ama bir yandan profesyonel Oryantalist terimler diğer yandan izahsız tarihi ayrıntılar, her yerde boy göstermeye devam ediyor.

1200 sayfalık yazıdan sonra, İslâm kralların, savaşların ve hanedanların kültürel sentezi olarak ortaya çıkıyor... Ama 2. Cilt'in ikinci yarısında bu büyük sentez dört makale ile tamamlanıyor: “Coğrafi Konum”, “İslâm Medeniyetinin Kaynakları”, “Din ve Kültür”, “Harp Sanatı.”

Şimdi meşru sorularımız ve itirazlarımız daha gerekçeli gözüküyor. Acaba bazı İslâm ordularının sosyolojisine ayrılan (bu da ilginçtir ya, neyse) bölüme neden “Harp San'atı” başlığı verilmiştir? Acaba Hristiyanlar başka türlü, Müslümanlar başka türlü mü savaşıyor? Yani, hani Komünist Harp sanatı-Kapitalist Harp Sanatı gibi... Acaba “İslâm Medeniyeti” konusunda yazarken, Gustave von Grunebaum'un sayfayı bir sürü alâkasız sözle ve Leopold von Ranke'den yaptığı anlaşılmaz alıntılarla doldurmasının âlemi nedir? (Herhalde eni-sonu bellisiz eğitimini sergilemek...) Bu şekilde gerçek tezini (İslâm'ın bir prensibe dayanmaksızın Yahudilerden, Hristiyanlardan, Yunanlılardan, Avusturyalılarından ve Cermenler'den alınmış fikirlerden ibaret olduğu inancını) gizlemesi yakışık alıyor mu?... İslâm'ın çalma fikirlerden oluştuğu inancına benzer bir fikir de 1. Cilt'de var: “Güya Arap Edebiyatı denilen şey,” deniyor, “Farisilerce kaleme alınmıştır.” Kanıt yok, isim yok..

“Din ve Kültür” bölümünü Louis Gardet yazmış ve diyor ki, “ele alacağım, sadece İslâm'ın ilk beş yüzyılıdır.” Bu ne demek acaba? Yani “çağımızda” din ve kültür bir araya gelemiyor mu yoksa İslâm nihai şekline 12. yüzyılda mı kavuştu?...

Acaba ortada “plânlı şehircilik anarşisi” yaratan bir “İslâm Coğrafyası” mı var yoksa sergilenen coğrafya-ırk bağımlılığı konusundaki katı bir teori mi? “Faal geceleri ile Ramazan” sözünden ne anlayalım? Herhalde İslâm'ın “Vehir dini” olduğunu anlamamın bekleniyor. İzaha muhtaç izahlar, vesselam.,.

Cambridge İslâm Tarihimin ekonomiye dair, sosyal kurumlara, hukuk ve adalete, tasavvufa, san'at ve mimariye, bilime ve değişik İslâm edebiyatlarına dair olan bölümleri genel olarak diğer bölümlere nazaran daha başarılı. Ama yazarların çağdaş Beşerbilimciler-le, yahut diğer disiplinlerdeki Sosyal Bilimcilerle pek ortak yanları yok geleneksel fikirler tarihinin teknik-, lerinden, Mancist analiz tekniklerinden, Yeni Tarih tekniklerinden eser yok. Kısacası İslâm, İslâm Tarihçilerine Platonik yahut kitabî bir yargı konusu gibi geliyor. Cambridge İslâm Tarihi yazarlarının bazılarına göre İslâm bir siyaset ve bir din; bir kısmına göre bir varoluş üslûbu; kimine göre İslâm “Müslüman toplumdan mücerret birşey”; bazılarına göre ise, bâtinen kavranan bir cevher. Ama hepsine göre de, İslâm uzak mı uzak, gerilimsiz birşey, ve bugünün Müslümanlarının arzettiği karmaşıklıklar konusunda bize söyleyeceği bir şey yok... Cambridge İslâm Tarihi'ne o eski Oryantalist hüküm hakim .- İslâm kitaplarla kaimdir, insanlarla değil...

Cambridge İslâm Tarihi nev'inden çağdaş Oryantalist eserlerin akla getirdiği soru şudur: Acaba ırk menşei ve din, insan tecrübesinin en iyi yahut (hiç olmazsa) en yararlı, en temel ve en açık tanımları mıdır? Çağdaş siyaseti anlamakta mühim olan (X) ile (Y)'nin birtakım son derece somut biçimlerde toplum dışına itildiklerini bilmek mi esastır, yoksa bunların Müslüman ile Yahudiler olduğunu bilmek mi?.. Tabii bu tartışılır bir mes'eiedir ve muhtemelen bizim için hem dinsel-ırksal cihet, hem de sosyoekonomik cihet mühim olacaktır, bu akılcı yaklaşım gereğidir; ancak Oryantalizm açıkça İslâm kategorisine öncelik veriyor; onun (*) geri-geri giden fikri taktiğinden kastımız da budur...

3. İslâm

Chaim Weizmann

Samilerin basitliği fikri çağdaş Oryantalizme öyle işlemiştir ki, “Siyon Liderlerinin Protokoilân” gibi Avrupa kökenli Anti-Semitik eserlerde de, Chaim Weizmann'ın Arthur Balfour'a yazdığı (30- Mayıs 1918) aşağıdaki satırlarda da aynı hüviyet vardır:

“Yüzeyde zeki ve uyanık gözüken Araplar bir tek şeye taparlar; Kudret ve başarı Arapların hain tabiatını bilen İngiliz, yetkililer sürekli bir uyanıklık içinde bulunmak zorundadırlar, İngiliz yönetimi adil olmaya çalıştığı ölçüde, Arap da terbiyesizleşmektedir-Eğer Filistin'de bir Arap “millet” olsaydı, norma-len bugün Filistin devletinin kurulması gerekirdi. Ama bu sonuç hasıl olmaz çünkü “fellaḥ”[dört yüzyıl geriden geliyor, “efendi” ise yalancı, eğitimsiz, açgözlü, yararsız olduğu kadar da vatan haini” (129)

VWeizmann ile Avrupa'lı Sami düşmanının . ortak yanı, Oryantalist perspektiftir, yani Samilerin (yahut onların kollarının) tabii olarak Batı'lılara has arzulanır vasıflardan yoksun oldukları inanışıdır. Ama Renan ile Weizmann arasında bir fark var: Weizmann sırtını (sözlerini) Renan'ın sahip olmadığı bir imkâna, kurulu sağlam yapılara dayamıştır. Acaba Renan'ın Samilerin değişmez varoluş biçimi olarak teşhis ettiği o şey (bitmeyen “çocukluk çağı”) 20. yüzyıl Oryantalizminde de yok mudur ve “yüzsüz” bir tavırla istendiğinde bilim istendiğinde devlet olmakta değil midir... Uydurulan hikâyeler, 20. yüzyılda daha büyük maliyetlerle ayakta kalabilmiştir. Arap'ın “yarı-Batılı, gelişmiş” bir topluluğun gözündeki görünümü diye bir-şey de zuhur etmiştir. Yani müstemleke peşinde koşanların gözünde kendilerine karşı direnen Filistinli ya ahmak bir vahşi idi, yahut da ahlaken, hattâ bir varlık olarak ihmal edilmeye gelebilecek bir kemiyetti. İsrail yasasına göre, ancak Yahudinin tam vatandaşlık hakları vardır ve muhacereti tahdide tabi değildir. Evet, toprağın sahibi Araplardır ama onlara, daha az daha basit haklar tanınmıştır.- göç edemezler, Yahudilerle aynı haklara sahip olmadıkları doğrudur ama bu “daha az gelişmiş” oldukları içindir. Bu yakınlarda yayımlanan “König Raporunun” kanıtladığı gibi, Oryantalizm İsrail'in Araplara karşı izlediği

tutumu belirlemektedir. İyi Araplar (denileni yapanlar) vardır, bir de kötü Araplar (denileni yapmayan isyankâr yani terörist Araplar) vardır. Bir de yenildiği zaman kaim kale duvarlarının arkasına çekilen Araplar vardır ki bu müstahkem mevkide son derece de az adam bulunur. İsraililere göre bunun sebebi, Arapların onların üstünlüğünü kabul etmiş olup, “asla saldırı için fazla adam bulundurmaya yanaşmayacaklarıdır.” Bozuk, iliğine kadar Siyon-düşmanı, şiddete düşkün, muvazenesiz Arap aklının hitabetten başka hiçbir hasat meydana getiremeyeceğini idrak etmek için, (aynı hususu Commentary dergisinde Robert Alter hayran olunacak bir tarzda ifade ediyor) (130) General Yehuşefet Harkabi'nin “Arapların İsrail'e Karşı Tavrı” adlı eserine şöyle bir göz gezdirmek yetecektir. Efsanenin biri ötekine sırt veriyor.. Birbirlerine ses veriyorlar, (Doğu'lu olarak Araplardan beklenebilecek, ama insan olarak hiçbir Arabin muhafaza edemeyeceği) simetriler ve kalıplar oluşturunyorlar..

Oryantalizme Has Bir Tutum

Kendiliğinden, kendi içinde, bir dizi inanış ve bir tahlil metodu olarak Oryantalizm gelişmeye kapalıdır. Esasen, Oryantalizm gelişmenin öğretisi olarak zıddıdır. Nüvesi, Samilerin gelişmemiş oldukları şeklindeki hükümdür. Bu hükümden değişik efsaneler peydah olur, ve bunların herbiri Sami'nin Batılı'nın zıddı olduğunu ve iflahı imkânsız biçimde de kendi zayıflıklarının kurbanı olduğunu gösterirler. Bir dizi hâl ve hadise sonucu Siyonist harekette Sami efsanesi bölünmeye uğradı: Samilerin biri Oryantalist oldu, öteki (Arap) ise Oryantal (şarklı) olmak zorunda bırakıldı. Ne vakit çadırdan ve aşiretten bahsedilse, efsane ayaktadır; ne vakit Arap'ın milli karakteri sözkonusu edilse, efsane ayaktadır. Bu vasıtaların akıllara olan hitabı, çevrelerinde yükselen kurumlarla pekişmektedir. Oryantalizmin ayakta tuttuğu efsanelerin gelip-geçiciliğini düşünürsek, destekleyici sistem baş-döndürücü mertebededir. Bu sistem -şimdi, devlet dairelerinde bitmektedir. Onun için Şarklı Araplar hakkında yazılan yazıya adetâ bir ulus imza atmaktadır. Çıkan ses ideolojisine destek arayan çatlak bir ses değildir, mutlak güce dayanan ve mutlak hakikatten bahseden bir sestir.

Araplar Barış İstiyor Mu?

“Commentary” dergisi, 1974 Şubat sayısında Prof. Gil Cari Alroy'un imzası ile “Araplar Barış İstiyor mu?”* başlıklı bir makale yayımladı. Alroy Siyaset Bilimi Profesörüdür, iki eser vermiştir: (1) Arap Âleminde Yahudilerin Devlet Kurmasına Tepkiler, (2) Orta-Doğu Çatışması Hakkındaki Kanaatler. Arapları “tanıdığını” söyleyen birisidir ve herhalde “imaj yapımında” üstad-dır. Ne diyeceği az-çok belli: Araplar İsrail'i yoket-mek istiyorlar, Arapların sözü ile muradı birdir (Alroy Mısır gazetelerini kaynak olarak kullanıyor, herhalde ona göre Mısır gazeteleri Arapların sesi), vs. v.s. Alroy tek gözü kapalı bir heyecanla almış başını gidiyor... Makalenin özü, diğer Arabistlerin (bunlar yeni Oryantalistler) makalelerinin (ve işi Arap zihniyetini araştırmak olan General Harkabi'nin makalelerinin) özüdür, yani: Kabuğu atarak, Arap'ın gerçek görünümünü ortaya çıkaran pratik bir hipotez. Alroy'a göre Araplar, (1) Kan ve intikam peşinde oldukları için, (2) ruhen sulh nedir bilmedikleri için, (3) adaletin tersi olan bir adalet anlayışına meftun oldukları için, herhangi bir hastalıkla savaşır gibi, bunlarla savaşılmalı, bunlara asla itimat edilmemelidir. Alroy kanıt olarak (bizim I. Bölüm'de bahsettiğimiz) Harold W. Glidden'e (“Arap Âlemi” adlı eser) müracaat ediyor. Alroy'a göre Gudden, “Batılıların ve Arapların mes'eielere bakış tarzları arasındaki farkları büyük bir muvaffakiyetle tesbit etmiştir.” Alroy kararını veriyor (Araplar yola gelmez vahşilerdir) ve bu suretle konusu Arap zihniyeti olan bir bilim adamı, konuya kulak kabartan pek çok Yahudiye “Aman ihtiyatı elden bırakmayasınız” demiş oluyor... Alroy işini akademik bir tarzda yapmıştır, tarafsız olarak, adil olarak, (Gerçek Barışı reddediyorlar dediği) Araplardan devşirdi-ği misallerle ve psikanaliz ilminin buigularından da yararlanarak yapmıştır. (131)

Raphael Patai

İnsan bu tür lâfları şöyle izah edebilir: Oryantalist (Şarkiyatçı) ile Oryantal (şarklı) arasında daha derin ve güçlü bir fark vardır ve şudur: Şarkiyatçı “yazar”, Şarklı “yazılır.” Yazılanın rolü pasiftir; yazanda ise gözlemek, tetkik etmek, vb. güçler vardır. Rolan Barthes’ın dediği gibi, “bir efsane (ve onu anlatanlar) sürekli olarak kendilerini yenileyebilirler.” (i32) Şarklı sabittir, değişmez, tahkike ve hattâ kendi kendisi hakkında bilgiye muhtaçtır. Hiçbir diyalektiğe (çatışma, değişme) arzu duyulmaz, izin verilmez. Bir malûmat kaynağı (Doğu’lu) ve bir bilgi kaynağı (Şarkiyatçı) vardır, yani bir yazar ve yazara muhtaç bir mevzu... Bu ikisi arasındaki alâka tam olarak bir kudret Meselesidir ve değişik imajlar yaratır. Şu satırlar Raphael Patai’nin “Altın Nehir’den Altın Yol’a” adlı eserinden alınmıştır:

“Orta Doğu kültürünün Batı medeniyetinin zengin hazinelerinden neyi kabul edip neyi edemeyeceğini yanlışsız olarak değerlendirebilmek için öncelikle Orta Doğu kültürü hakkında daha salim, daha sağlam bir fikir sahibi olunmalıdır. Bu kültüre aşılacak yeni özelliklerin gelenek hakimiyetindeki bu insanlar üzerinde ne gibi tesirler yaratabileceğini tayin için de aynı §§y gereklidir. Ayrıca yeni kültürün yerli halk tarafından benimsenmesi için gerekli yol ve yordamlar bugüne kadar olduğundan çok daha esaslı bir biçimde ele alınmalıdır. Kısacası, Orta Doğu’da Batılılaşmayı, engelleyen Gcrdiyom düğümünü çözmenin yegâne yolu, Orta Doğu’yu etüt etmek, geleneksel kültürüne iyice vâkıf olmak, şu anda geçirmekte olduğu değişimi tanımak ve anlamak ve Orta Doğu’da yetişen insanların ruh yapısını bilmektir. Görev feragat istiyor ama ödüle bakacak olursak (Batı ile dünyanın ona bitişik kritik ve koskocaman bir parçası arasında kurulacak ahenk) bu çabaya haydi-haydi değer” (133)

Yukarıdaki alıntıdaki mecazi ifadeler (kabul etmek, salim fikir, aşılacak özellik, yeni kültür, Gor-diyom düğümü, vâkıf olmak, değişim, feragat isteyen görev, ödül, ahenk) değişik faaliyet sahalarından (ticaret, sebze-meyva tarımı, din, veterinerlik, tarih) gelmektedir. Ama her bir durumda, Orta Doğu ile Batı arasındaki ilişki belli bir yönden cinsel ilişkiyi hatırlatmaktadır: Orta Doğu yüz vermemektedir (her bakire böyle yapar) ama erkek bilim adamı, “feragat isteyen göieve” rağmen Gordiyom düğümünü açar ve ödülü kazanır.. (Flaubert’i anlatırken dediğim gibi, Doğu-sex ilişkisi sürekli bir temadır). Genç kızın direnişi kırıldığı zaman, “ahenk” oluşmaktadır; burada eşitlerin bir arada varlığı söz. konusu değildir. Bilim adamı ile mevzu arasındaki (özde yatan) güç ilişkisi hiç tersine dönmemektedir: hep Oryantalistin kefesi ağırdır. Ahengin gereği diye geçen etüt, anlayış, bilgi ve değerlendirme, fethin vasıtalarından başka bir-şey değildir...

Sania Hamady

Patai’nin (ki son eseri olan “Arap Ziyneyeti”n-de (134) evvelki eserini de gölgede bırakmıştır) yazdığı türden yazılardaki özellik, bazı belirli “sıkıştırma ve indirgeme” ameliyeleridir. Aksesuvann çoğu antropolojik (Orta Doğu’dan bir “kültür sahası” olarak bahsediyor), ama sonuç ne Sonuç Araplar arasındaki bütün farklılıkların (artık Araplar da kim ise...) silinip ortaya bir başka farkın çıkması: Bu fark, Arapları herkesten ayıran farktır. Bunlar tetkik ve tahlil konusu olarak kontrole daha yatkındırlar. Ayrıca bu indirgenmiş halleri ise, aşağıda okuyacağınız türden saçmalıkları hem kabul etmekte, hem bunları meşrulaştırmakta, hem de değer kazandırmaktâlar. Yazarımız Sania Hamady, eserin adı “Arapların Mizaç ve Karakteri.” Okuyalım:

“Bugüne kadar Araplarda disiplin ve itaat içinde bir birliğin tesis edilemediği müşahade edilmiştir. Hep beraber heyecanlı kalkışları oluyor ama birlik ve beraberlik isteyen çabalara dört elle sarılmadıkları gibi, bunları sabırla da sonuçlandırmıyorlar. Gerek organizasyonda, gerek fonksiyonda koordinasyon ve ahenk eksikliği var, elbirliği etmek babında da bir

yetenek sahibi oldukları görülüyor. Onlar ortak yarar yahut karşılıklı menfaat için birlikte hareket etmenin ne demek olduğunu bile bilmiyorlar.” (135)

Bu yazının üslûbu bize belki Hamady'nin muradından da daha fazla şey aktaracaktır. “Müşahade edilmiştir” diyor, “görülüyor” diyor, ama özne eksik: kim müşahade ediyor, kim tarafından görülüyor? Cevap belirli birisi yahut özellikle birileri değildir, genel olarak herkes kastediliyor. Bu bir mânâda şu demektir: Bu hakikatler ancak eğitilmiş bir gözlemci için zahirdir (zira Hamady gözlemleri için genel karakterde delil belirtmiyor). Ayrıca, bu gözlemlerin beyhûde-liğini göz önüne alacak olursak, ne gibi delil olabilir ki?... Yazı ilerledikçe, Hamady'nin kendine güveni artıyor: “Onlar birlikte hareket etmenin ne olduğunu bile bilmiyorlar” diyor. Kullanılan kelimeler ağırlaşıyor, hükümler sertleşiyor ve Araplar birtakım insanlar olmaktan çıkıp “Hamady'nin yazısının konusu” oluyorlar. Araplar dünyaya bir diktatörün gözü ile bakan birisine mevzu oluyorlar: “Dünya 'benim' fikrimdir...” diyor beriki...

Çağdaş Oryantalistlerin eserlerinde bu böyle: Bahis konumuz ister (insanda düşünüş süreçlerinin sayısının sekiz olduğunu, Müslüman kafasının ise bunların ancak dördünü başarabildiğini iddia eden) Manf-red Halpern olsun (138), isterse (Arap dilinin aşırı derecede hitabete dönük olması yüzünden Arapların hiçbir gerçek düşünüşü başaramadıklarından bahseden) Morroe Berger olsun (137), her sayfa dünyanın en aca-ip yargıları ile doludur, insan bu sözleri, gerek fonksiyonları gerek yapılan bakımından, efsane olarak niteleyebilir. Yine de başka ne gibi zorunlulukların bu sözlere yol açtığına bir bakmak icap eder. Tabii burada ancak tahminler söz konusu Araplar hakkındaki Oryantalist genellemeler, Arapların özelliklerini bir bir eleştiri süzgecinden geçirirken son derece ayrıntılıdır. Arapların güçlü yanlarının tahlilinde ise, aynı derecede ayrıntı yoktur. Oryantalistin muazzam tasvirlerine rağmen, Arap ailesi, Arap hitabeti, Arap karakteri tabiatından sapar, insani hassasını kaybeder. Kaldı ki bu ayrıntılı tasvirlerin anlatım mevzuu üzerinde kesin bir hakimiyeti söz konusudur. Hamady bakın ne diyor:

“Görüldüğü gibi, Arap zor ve bunaltıcı bir çevrede hayatını idame ettirmektedir. Kabiliyetlerini geliştirmek ve toplum içindeki yerini tesbit etmek konusunda elinde fazla imkân bulunmamaktadır. Gelişmeye ve değişmeye pek inanç beslemez, kurtuluşu Ahi-ret'de arar.” (138)

Arap Varlığının Esası

Arap'ın başaramadığını başaran ,onun hakkındaki yazılardır. Oryantalist (yazar) kendi potansiyelinden son derece emindir, kötümser değildir, kendi mevkiini de, Arab'ın mevkiini de tayinde zorluk çekmemektedir. Ortaya çıkan Arap portresi ise negatiftir; peki ama o zaman onun hakkındaki bu ardı-arkası kesilmez etütler nedir?.. Eğer Oryantalisti cezbeden şey, Arap akli, Arap toplumu, Arap medeniyeti değil ise, nedir? Yani, Arap mevcudiyetinin Araplar hakkmda öne sürülen efsanevi imajlardaki temeli nedir?

İki şey.- (1) Sayı, adet. (2) üretkenlik. Aslında bu iki şey birbirinden farksız tabii, ama tahlil yaparken ikisini ayırmamız gerekiyor. İstisnasız olarak her çağdaş Oryantalist eserde (özellikle sosyal bilimlerde) aile hakkında, onun erkeğe-bağlı oluşu hakkında, Arap cemiyetine hakim oluşu hakkında çok şey söyleniyor. Sessiz sedasız bir çelişki de kendini belli ediyor.- Eğer Arap ailesinin uğradığı başarısızlıkların değişmez çev-resi “modernizasyon” ise, o zaman kabul etmemiz gereken bazı şeyler var demektir: Aile kendini çoğaltmayı sürdürmektedir, yani üretkendir, kısır değildir ve yeryüzündeki Arap mevcudiyetinin kaynağıdır. Ber-ger'in “erkeklerin cinsel güçlerine verdikleri önem” dediği şey (139), yeryüzünde Arapların -var olmasını temin eden güce bir işarettir.

Eğer Arap toplumu tamamen olumsuz ve pasif terimlerle anlatılacaksa, Oryantalist kahramanımız tarafından ele geçirilir) kazanılacak ise, o zaman su ka-bulde de bulunabiliriz: Bu tür anlatım Arap varlığının çeşitliliğini (ki bu çeşitliliğin kaynağı fikri ve sosyal değil ise, o zaman cinseldir, biyolojiktir) gemleyebilmek, basitleştirebilmek için başvurulmuş bir yoldur.

Ancak Oryantalistin asla karşı gelemeyeceği “tabu”, işte o cinselliğin asla ciddiye alınmaması “gereğidir...” Ve bu faktör asla Oryantalistin adım-başı keşfettiği başarısızlıkların ve “gerçek” akılcı tekâmül yoksunluğunun sebebi de sayılmıyor... Bence bu Berger'de olsun, Hamady'de yahut Lemer'de olsun, ana gayesi “geleneksel” Arap Cemiyetinin eleştirisi olan kanaatlerin “eksik halkası...” Ailenin gücünü teslim ediyorlar, Arap aklının zaaflarını belirtiyor ve Doğu âleminin Batı için olan ehemmiyetine işaret ediyorlar, ama asla kullandıkları üslûbun (discourse, 'ağız') ne mânâyâ gelebileceğini (söylenen bütün sözlerden sonra Arap'a kalan şeyin sadece özelleşmemiş bir cinsel dürtü olduğunu) söylemiyorlar.. Leon Mugnierynin çalışmasında olduğu gibi, nadir vesilelerle, ima edilen şeyin açıkça ifade edildiğini görüyoruz: “Bu sıcak kanlı güneylilerde karakteristik bir cinsel arzu var ki, çok da kuvvetli.” (140) Ancak ekseriya, Arap toplumuna yönelen küçümseme ve ona mal edilen kabalık (ki bu ırksal bir küçümsemedir) cinsel abartmalarla birlikte sunuluyor: Arap kendini sonsuz biçimde çoğaltmaktadır; cinsel olarak yani, başka türlü bir şey yok.. Gerçi söylediği herşeyin dayanağı bu “kabul”, ama Oryantalist “bu konuda.” bir şey söylemiyor. “Ama Orta Doğu'da işbirliği büyük ölçüde ailevi ilişkilere dayalıdır, ve aynı kanı taşıyan topluluklar yahut köy dışında pek izine rastlamıyoruz.” (141) Bu da şu mânâyâ gelir: “Araplara, ancak biyolojik varlıklar olarak bakabiliriz. Kurumsal olarak, siyasi olarak, kültürel olarak bir hiçtirler, yahut hemen hemen bir hiçtirler. Sayısal olarak, aile sahibi olarak Araplar bir vakıa teşkil etmektedirler.”

Bu görüşün karışık yanı, Patai gibi, hattâ Hamady gibi (başkaları da var) Oryantalistlerin Araplara atfettiği “pasiflik” meselesini biraz muğlaklaştırmıştır. Ama gelgelelim rüyaların olduğu gibi efsanelerin de tabiatında “kökten ters tezleri” hoşgeldin etmek vardır... Çünkü bir efsane sorunları tahlil edip, çözmez. Onları tahlil edilmiş ve çözülmüş olarak sunar. Yani, nasıl bir “korkuluk” derme-çatma ise ve ona gerçek bir insan kisvesi verilmeye çalışılırsa, uydurmacalar da problemleri derilip-çatılmış imajlar olarak ortaya koyar. İmaj tüm malzemeyi kendi gayesine matuf istimal ettiği için ve bir de tanım itibarıyla uydurmaca (efsane) hayatın yerine oturduğu için, aşırı üretken bir Arapla, pasif bir oyuncak bebek arasındaki çatışma işe yaramıyor... Oryantalizm o çatışmayı kâğıtla kaplıyor. Doğu'lu Arap o anlaşılmasız yaratıktır ki, cinsel enerjisi kendisini “uyarılma” nöbetlerine gark-etmektedir ve dünyanın gözünde o “cansızdır”, kukladır, ne kavrayıp ne de uyum gösterebileceği çağdaş bir manzaraya boş boş bakmaktadır...

P. J. Vatikiotis

Söz konusu Arap imajı günümüzde Şarklıların siyasi davranışı ile ilgili tartışmalarda revaçtadır ve bunun hemen yanında uzman Oryantalistlerin en sevdikleri diğer iki konu gelmektedir: 1) Devrim, 23 Modernizasyon. 1972'de Şark ve Afrika Etütleri Okulu'nun himayesi altında bir kitap çıktı. P. J. Vatikiotis'in imzasını taşıyan bu eser'in adı: “Orta:Doğu'da Devrim ve Diğer Vak'a Etütleri” Başlık tıbbi bir görünüm taşıyor. İnsan Oryantalistlerin nihayet gelenekçi kardeşlerinin ekseriya kaçındıkları şeye sahip olduklarını düşünüyor: klinik ihtimam... Vatikiotis devrimin bir çeşit tıbbi tanımını yaparak kitaptaki yazıların nevrini belli ediyor. Ama Arap devrimi dediği şey onun ve okuyucularının kafasındaki şey olduğuna göre, tanımdaki hasımane tavır anlaşılıyor... Burada daha sonra bahsini edeceğim son derece zekice bir çapraşıklık vardır •. Vatikiotis teorideki desteği Camus'dan almaktadır ki Conor Cruise O'Brien'in gösterdiği gibi, Camus “müs-temlekeci zihniyet” taşıyordu, ne devrimin ne de Arapların dostu idi. Vatikiotis Camus'nün şu sözünde

“temel bir mânâ” seziyor: “Devrim hem insanları hem prensipleri mahveder.” Ve şu şekilde sözlerine devam ediyor •.

“Hertürlü devrimci düşünüş insanın akli, biyolojik ve psikolojik yapısı ile doğrudan çatışma halindedir (ona ket vurur). Metodik metastaza kapılmış devrimci ideoloji, taraftarlarından bağınazlık ister. Devrimci için siyaset yalnızca bir inanış Meselesi değildir, yahut dini inancın yerini alan bir şey değildir. Zaman içinde hayatta kalabilmek için başvurulmuş bir uyum faaliyetidir ki, bu hüviyetiyle artık (yani devrimle) bir son bulmalıdır... Metastatik, kurtuluşçu siyaset uyumdan nefret eder çünkü başka türlü nasıl olur da insanın karmaşık biopsişik yapısının ortaya koyduğu zorluklardan kaçabilir, önündeki engelleri görmezlikten gelebilir, yahut kendi sınırları ve zayıf rasyonalitesini hiptonize edebilir?... İnsani sorunların somut ve ayrık tabiatı ona dehşet verir, siyasi hayatın iştigal mevzuları da onu korkutur, çekindirir. Kurtuluşçu siyaset soyuttur ve Promete'nin yolundadır: Elle dokunulur bütün değerler bir tek üstün değerle sınırlandırılır: büyük bir “hürriyetçi plân'a” bağlı olarak, insanın ve tarihin gemlenişi... Bu tür siyaset, tedirgin edici bir sürü. sınırlamaları olan beşeri siyasetten memnun değildir. Yeni bir dünya yaratacaktır, ama uyumla, teyakkuza, hassasiyetle, yani insanca bir biçimde değil, korkunç Olemp'in tanrısına has yarı-ilâhi bir tarzda.. “İnsana hizmet eden politika” devrimci ideologun hoşuna gitmeyen bir reçetedir. Tam tersine insan siyasetin eseri vahşi bir düzene hizmet etmelidir.” (142)

Pembe bir yazı. Biraz fazla karşı-devrimcilik yapıyor.'.. Dediği şu: Devrim kötü bir tür cinsi eylem-diî (yarı-iiâhî bir yaratma fiili). Ayrıca da, bir çeşit kanserdir. Vatikiotis'e göre “insani olan” ne varsa, aklidir, doğrudur, zekicedir, ayrıktır (belirgindir), somuttur. “Devrimci olan” ne varsa, hayvanidir, gayri-ak-li'dır, hipnotiktir, kanserlidir. Üretme, değişim ve süreklilik deyince, hemen cinsiyet ve delilikten ve biraz gariptir, “soyutlamadan” bahsediliyor.

Vatikiotis'in yazısı sağa ve sola hitaplarla dolu. Sağa: “İnsanlık ve efendilik”. Sola: “İnsanlığın şehvetten, kanserden, delilikten, akıldışı şiddet ve devrimden kurtulması.” Konu Arap devrimi olduğuna göre, bizim bu yazıyı,şöyle okumamız gerekirV İşte devrim bu... Eğer Araplar bunu istiyorlarsa, bu hitap onlara ne derece düşük bir ırk olduklarını hatırlatır. Onlar ancak şehvete ayağa kalkarlar, Olemp'in (Batı'nın, modern çağın) akli ile değil. Bu noktada daha önce sözünü ettiğim çapraşıklık gündeme geliyor, zira birkaç sayfa sonra bir de bakıyoruz ki, Araplar bir devrimin gereklerini kamilen yerine getirmek şöyle dursun, bu tür yüksek arzuları bile olamazmış.. Yani: Arap'ın şehvetinden değil, o şehvetin uğradığı başarısızlıktan korkulmalıdır. Vatikiotis'in okuyucusuna dediği odur ki, Orta Doğu'da devrim bir tehdit unsurudur “çünkü başlanmamaktadır...”

“Bugün Orta Doğu'nun, Afrika ve Asya'nın birçok ülkesinde başlıca siyasi çatışma kaynağı ve muhtemel devrim sebebi, kendilerine radikal diyen ulusal rejimlerin, ulusal hareketlerin, bağımsızlığın getirdiği sosyal, iktisadice siyasi sorunları çözmek şöyle dursun, idare dahi edememeleridir... Orta Doğu devletleri iktisadi faaliyetlerini kontrol altına alana kadar ve kendi teknolojilerini yaratana kadar bunların devrimle olan ilgileri mahdut olacaktır. Devrimin zaruri siyasi kategorileri eksik kalacaktır.” (143)

Sağa git yok geçit, sola git yok geçit. Birbirini izleyen ve yok eden bu tanımlarda devrim, şehvet delisi bir zihniyetin eseridir. Bu zihniyet “Vatikiotis'in tercih ettiği çılgınlığa” (ki o çılgınlık Arap'ın olmayan, insani olan; soyut olmayan somut olan; cinsel olmayan gayri-cinsi olan bir çılgınlıktır) ulaşamayan bir zihniyettir.

Bernard Lewis

Vatikiotis'in eserinde yer alan seçme yazılar içinde en ağırlıklısı herhalde Bernard Lewis'in makalesi: “İslâm'da Devrim Anlayışı.” Burada strateji daha bir belirgin. Bilindiği gibi bugün

ana dili Arapça olanlar için “t (s) ewra” kelimesinin ve alâkalı kelimelerin mânâsı “devrimdir.” Bu Vatikiotis'in takdiminde de belirtiliyor. Ancak Lewis “t(s)ewra” kelimesini makalenin sonuna bırakıyor, önce “dewle” (devlet), “fitne” (anarşi) ve büğ'ât (başkaldıranlar) kelimelerinin dini ve tarihi mânâlarını açıklıyor. Makalede anlatılan da şu: “Kötü yönetime başkaldırmak şeklindeki Batı ahlâkı İslâm düşüncesinde yoktur. Bunun neticesinde “mağlûbiyeti kabul” ve “suskunluk” gibi siyasi tavırlar ortaya çıkmaktadır.” Lewis'in yazısında bu kavramların nerede vaki olduğu pek belli değil; kavramlar tarihinin bir yerinde olsa gerek... Sonra yazının sonunda şu kelimelere rastlıyoruz:

“Arapça konuşan ülkelerde devrim için t(s)ewra kelimesi kullanılıyor. Klasik Arapça'da t(s)-vav-r kökünün mânâsı ayağa kalkmak (örneğin bir deve için), heyecana kapılmaktır. Özellikle de Mağribilerin dilinde, kafa tutmak demektir. Genellikle küçük, bağımsız bir birlik kurma Meselesinde kullanılır. Bunun içindir ki, Rurtuba'da hilâfet sona erdikten sonra 11. yüzyılda İspanya'da hüküm süren “fırka kralları” “t(sl-uwer” adını alırlar (Tekil hali: t(s)e'ir). T(s)ewra kelimesi (isim hali) Ortaçağlarda kullanılan standart sözlük “Sıhha'ya” göre, örneğin şu misalde taşkınlık mânâsına geliyor: “İntızır hattâ teşkûn hâzihiyi t(e)ew-ra.” Yani.- Şu heyecan bitene kadar bekle. (Çok da güzel bir tavsiye). El-ici aynı fiili “t(s)eweren” halinde takdim ederek, “it(s)eret fitne” (kargaşaya meydan vermek) diye tanımlıyor. El-ici'ye göre bu, kişinin kötü yönetime başkaldırmaktan kaçınması için bir sebep... “T(s)ewra” terimini 19. yüzyıl Arap müellifleri Fransız ihtilâli için kullandılar. Halefleri ise aynı kelimeyi, yerli yahut yabancı, çağımızın “tasvip olunan devrimleri” için kullanmışlardır.” (144)

Paragraf lütfen ve pek de inanmayarak yazılmış gibi Çağdaş devrim kelimesinin kökeni olarak devenin ayağa kalkışından bahsetmek neyin nesi? Herhalde modern anlayışı gülünç göstermenin akıllıca bir yolu... Lewis çağımızda devrime verilen önemi ve ona duyulan saygıyı bir devenin yerinden kalkışındaki asalet (yahut güzelliğe) indirgiyor. Devrim heyecandır, ayartmadır,^ küçücük bir hükümlanlık tesis etmektir-işte bu; En iyi fikir (ki herhalde yalnızca Batılı bir bilim adamının, yahut centilmenin fikridir) “Ortalık yatışana kadar beklemektir.” Bu küçültücü ifadelerle bakarak pek çok kimsenin (Lewis'in alaycı ilminin kapsayamayacağı biçimde) aktif olarak “t(s)ewra”ya bağlı olduğunu çıkarmak hayli müşküldür Ama Orta Doğu ile ilgili öğrenciler ve siyaset yapımcıları için tabii olan da bu tür öze dayandırılmış tanımlamadır: Araplar arasındaki devrimci ayaklanmalar, ancak devenin ayağa kalkışı kadar etkileyicidir ve ancak bir köylünün mırıldanışı kadar ilginçtir. Oryantalist literatüre ve ideolojiye bağlı hiçbir eser, 20. yüzyılda Arap alemindeki devrimci ayaklanışı dile getiremeyecektir...

Lewis'in “t(s)ewra” deyince ayağa kalkan bir deveyi yahut (değerler adına bir mücadele yerine) genel olarak heyecanı hatırlaması akla şunu getiriyor: Arap nevrotik bir şehvet düşkününden başka bir şey değildir. Devrimi anlatmak için kullandığı herbir deyim ve tabirde cinselliğin iması var: heyecana, gelmek, heyecana kapılmak, ayaklanmak (aşka gelmek)... Ama Arap'a maledilen ekseriya “kötü” bir cinselliktir. Sonunda, Araplar ciddi eylemin gerekleri ile mücehhez bulunmadıkları için, onların aşka gelişleri de bir devenin ayağa kalkışından daha asilâne değildir... Devrim yerini ayartmaya bırakır. Küçücük bir hükümlanlık ve daha fazla heyecan. Yani Arap tam bir birleşmeyi beceremiyor. Onunki sevme, okşama, kendi kendini tatmin ve yarım birleşme. Havası ne kadar ilmi ve masum olursa olsun, dili ne kadar mükemmel olursa olsun, sanırım Lewis'in ima ettiği şeyler bunlar. Kelimelerin nüanslarına çok düşkün birisi olarak herhalde kendisinin kullandığı kelimelerin de nüansları olduğundan haberdardır...

Lewis peşi hemen bırakılacak birisi değil, çok ilginç birisi. Anglo-Amerikan Orta Doğu Kurumu'nun siyasi atmosferinde o, bilgili Oryantalisttir ve yazdığı herşey bu sahanın

otoritesini taşımaktadır. Onbeş yıl boyunca verdiği eserler, kurnaz ve imacı olmaya çalışmasına rağmen, son derece ideolojiktir. Yaptığı son çalışmalar, “liberal, objektif, ilmi,” eserler, verdiğini iddia ederken, yalnızca ele aldığı konuya “karşı” propaganda yapan bilim adamına yakışır türden... Ama Oryantalizm'in tarihini az-çok bilenler için bu sürpriz olmasa gerektir. Bu bilimsel skandallerin sadece sonuncusu Cve Batı'da en az tenkide uğrayanıdır.)...

Lewis Arapları ve İslâm'ı karalama, küçük gösterme, gözden düşürme işine kendisini o kadar kaptırmıştır ki bir bilim adamı ve bir tarihçi olarak takati tükenmiştir, örneğin bakın ne yapıyor: 1964'de bir kitapta “İslâm'ın Başkaldırısı” başlıklı bir yazısı çıkıyor. Sonra, oniki sene sonra, hemen aynı-makaleyi: (yeni yerine uyması için yaptığı bazı değişikliklerle) bu sefer “İslâm'ın Dönüşü” başlığı ile yayınlıyor. (Commen-tary dergisinde). Başkaldırış ile Dönüş arasında bir “gerileme” sözkonusudur. Lewis yaptığı bu değişiklik ile okuyucularına Müslümanların (Arapların) neden asla sükûn bulmayacaklarını, İsrail'in Orta Doğu hegemonyasına “Evet” demeyeceklerini anlatıyor...

Şimdi onun bu işleri nasıl yaptığının daha yakından bakalım. Her iki yazıda da Kahire'deki anti-em-peryalist bir yürüyüşü söz konusu ediyor ve yürüyüşün Yahudileri hedef aldığını söylüyor. Ama ne bakımdan Yahudilerin hedef alındığını bir türlü söylemiyor. Esasen, yürüyüşün Yahudilere karşı yapıldığının ona göre somut kanıtı “birçok kilisenin (Katolik, Ermeni, Grek Ortodoks) saldırıya ve hasara uğramasıdır.” Önce 1964'deki satırlara bir bakalım:

“2 Kasım 1945'de, Balfour Beyannamesi'nin sene-i devriyesinde Mısırlı siyasi liderler yürüyüş çağrısında bulundular. Bunlar kısa sürede Yahudi aleyhtarı gösteriler halini aldı, bu arada bir Katolik, bir Ermeni ve bir Grek Ortodoks kilisesi saldırıya ve hasara uğradı. İnsan soruyor: Katoliklerin, Ermenilerin ve Yunanlıların Balfour Beyannamesi ile ne alâkası var?...” (145)

1976'da Commentary dergisine yazılan yazı ise şu: “Milliyetçi hareket gerçek mânâda, sevildikçe milliliği azaldı ve diniliği çoğaldı. Yani Araplığından kaybetti, Müslümanlığı ise arttı. Kriz anlarında ise (ki son yıllar birçok krize şahit olmuştur) insiyaki toplumsal sadakat bütün diğer duyguların üstüne çıkmaktadır. Birkaç örnek yeter. 2 Kasım 1945'da Mısır'da, İngiliz Hükûmeti'nce Balfour Beyannamesi'nin ilânının sene-i devriyesinde gösteriler yapıldı. (NOT: “Gösteriler yapıldı” tabiri, insiyaki sadakati ima etmeye yöneliktir. Daha önce, bu işin sorumlusu siyasi liderler idi). Gerçi gösterileri destekleyen siyasi liderlerin muradı o şekilde değildi ama, gösteri kısa sürede Yahudi aleyhtarı bir ayaklanmaya dönüştü. Arkasından mahiyeti iyice genişleyen bu gösteri sırasında birçok kilise (Katolik, Ermeni ve Grek Ortodoks) saldırıya ve hasara uğradı. (NOT: Başka bir yenilik: Evvelki yazıda üç adet kilise deniyordu, burada “üç tür” kiliseden söz ediliyor).” (146)

Lewis bilimi bir yana bırakıp polemik yardımıyla, burada olduğu gibi başka yerlerde de bir şeyi göstermeye çalışıyor •. İslâm sadece bir din değil, aynı zamanda Yahudi-düşmanı bir ideolojidir. Hiçbir mantıki güçlük çekmeden, İslâm'ın korkutucu bir kitle olgusu olduğunu (bu arada da hakiki mânâda halka malolmuş olmadığını) söylüyor (ama bu problem onu fazla meşgul etmiyor.) Kendisinin kasıtlarla dolu öyküsünün ikinci baskısında gördüğümüz gibi, sözlerine devam ile İslâm'ın akıldışı bir sürü yahut kitle olgusu olduğunu, ve bu olgunun Müslümanlara “tutkular içgüdüler ve çılgınca kinler yoluyla” hakim olduğunu da söylüyor. İzahlarının tüm gayesi okuyucularını korkutmak, onları İslâm'ın yakınına dahi bırakmamaktır.

Lewis'e göre ne İslâm ne de Müslümanlar gelişme gösterirler. Öylece vardırırlar ve onlara karşı dikkatli bulunulmalıdır çünkü özlerinde (Lewis'e göre) Hristiyan ve Yahudi nefreti vardır ve bu nefretin tarihi epey eskidir. Lewis bu tür şişirilmiş lâfları ederken son derece dikkatlidir,

bunu dolaylı olarak yapmaktadır. Müslümanların tabii ki “Nazi misali” Yahudi düşmanı olmadıklarını söyler. Ama, der, onların dini kısa zamanda bu tür bir fikre uyum gösterebilir ve göstermiştir de... Lewis aynı tavrı İslâm’ın ırkçılık, kölecilik ve Batı’lıların işlediği seriler konusundaki tavrını anlatırken de sürdürür. Lewis’in İslâm hakkındaki ideolojisinin özü şudur.- İslâm asla değişmez... Şimdi onun bütün gayesi okuyan muhafazakâr Yahudi kitleyi ve kulak kabartacak olan sair kimseleri bir konuda uyarmaktır •. Müslümanlarla ilgili her tür siyasi, tarihi ve bilimsel düşünce bir karine ile başlamalı ve bitmelidir: Müslüman Müslümandır...

“Çünkü koskoca bir medeniyetin bir numaralı bağ-lalık konusunun din olması aşırıdır. Koruması altındaki kişiler adına her an müteyakkız olan liberal düşünce için böyle bir şeyin lâfı bile abestir... Siyasetçilerin, gazetecilerin ve bilim adamlarının Müslüman âlemde din faktörünün önemi konusundaki yanılgıları bu inanışın etkisini gösteriyor. Aynı sebeptendir ki, bu kimseler Müslüman dünyaya has siyasi Meseleleri sağın diliyle, solun, yahut ilericilerin yahut muhafazakârların diliyle yahut Batı’ya has sair terimlerle anlamaya çalışıyorlar. Bu ise, kriket maçını beyzbol spikerinin anlatmasına benzer. (Bernard Lewis bu son cümleyi 1964'deki yazısından aynen aktarıyor. Ne kadar hoşuna gittiği belli.)” (147)

Daha sonraki bir eserinde Lewis bize hangi ter-minolojinin doğru ve yararlı olduğunu söylüyor ama kendisinin bahsini ettiği terimler de Batı’ya has terimler (Batı’ya has ne demekse.): Birçok diğer sömürge ahalisi gibi Müslümanlar da gerçeği dile getirmek şöyle dursun, onu görememekte dirler... Lewis’e göre bunlar mitoloji hastasıdır, bir de “ABD’de revizyonistler vardır ki bunlara göre Amerikan fazileti, Amerikan asaleti geride kalmıştır, ve bugün yeryüzünde işlenen bütün günahların, bütün cürümlerin sebebi ülkelerinde kurulu bulunan düzendir.” (148) Bir taraftan revizyonist tarihin kasıtlı ve tamamen yanlış bir anlatımını teşkil eden bu işaret, diğer taraftan Lewis’in sıradan Müslümanlar ve revizyonistler üstünde yükselen büyük bir tarihçi olmasını temin ediyor...

Yine doğru olmak babında ve kendi ideali olan “bi-lim’adamının asla önyargılarına boyun eğmemesi” (149) konusunda Lewis kendi gözünde ve dâvası önünde bir silahşordur. Örneğin (Arap milliyetçisinin kullandığı “cari” dili kullanarak) Arapların Siyonizme niçin karşı durduklarını anlatır, ama yazılarının hiçbirinde (yerli Arap ahalinin karşı çıktığı) bir Filistin işgalinden ve Siyonist müstemleke fikrinden bahsetmez. Bir İsrailli bunu inkâr edecek değildir, ama tarihçi Lewis “es geçiyor.” İsrail hariç, Orta Doğu’da demokrasinin olmadığından bahsediyor, ama İsrail’de Araplara tahakküm için başvuru olan Acil Savunma Yönetmelikle-ri’nden haber yok. Tabii Arapların İsrail’de “korunmaları gayesiyle” alıkonmalarından yahut askeri işgal altındaki Gazza’nın Batı Kıyısı’ndaki kanun-dışı yerleşim bölgelerinden de haberi yok. Daha önceki Filistin’de, başta muhaceret olmak üzere, Araplar için insan haklarının adanmışlığından de söz etmiyor Bernard Lewis... Bunun yerine kendisine bilimsel bir hürriyet tanıyarak şöyle diyor: “(Arapları ilgilendirdiği kadarıyla) emperyalizm ve Siyonizm her zaman vardı ama adları Hristiyanlık ve Musevilikti.” (150) İslâm’a karşı takındığı tavrı güçlendirebilmek için T. E. Lawren-ce’in “Samiler” konusundaki sözlerine müracaat ediyor, (sanki Siyonizm dini bir hareket değil de Fransızların başlattığı bir hareket imişçesine) Siyonizm’i İslâm ile birlikte ele almıyor, ve sürekli olarak şunu kanıtlamaya çalışıyor: Herhangi bir yerde herhangi bir devrim olsa olsa en fazla “lâik bir Mehdi beklentisidir.”

Tabii bu bir siyasi propagandadır ve öyle kalsa insan o kadar yadırgamaz. Ne var ki gerçek tarihçinin Meselelere tarafsız bakışı, adil oluşu gibi vaazlar da yazıya dahil Bu vaazlardan anlaşılması gereken şu: Müslümanlar ve Araplar objektif olamazlar, ama onlar hakkında yazı yazan Levvis gibi Oryantalistler tanım itibarıyla, eğitim itibarıyla, Batı’lı olmak hasebiyle

objektiftirler. İşte Oryantalist dogmanın zirvesi: İncelediği şeyi küçük düşürmekle kalmıyor, kendi mensuplarını da böyle kör ediyor. Ama gelin bir kere daha Lewis'e kulak verelim: Tarihçinin nasıl davranması gerektiğini anlatıyor. Tabii şunu sorabiliriz: Acaba cezalandırdığı peşin hükümlerin sahibi sadece Doğu'-lular mıdır?

“Tarihçinin sadakat duygusu, pekâlâ araştırma konusunun seçimini etkileyebilir. Ama asla konuyu ele alış tarzını etkilememelidir. Eğer araştırmaları esnasında kendisini bağlı saydığı grubu hep haklı ve o grubun çatıştığı bütün diğer grupları hep haksız gördüğünü sezerse, o zaman yargılarını gözden geçirmesi, delilleri seçerken ve değerlendirirken dayandığı hipotezleri yeniden incelemesi gerekir. Çünkü insan topluluklarının daima haklı olmak gibi bir özelliği yoktur. (Herhalde buna Oryantalistler.de dahil...) Nihayet, hikâyesini takdim ederken tarihçi adil ve dürüst olmalıdır. Bu pek tabii çıplak bir-iki kesin hakikati söyleyip susmak değildir. Eserinin birçok yerinde (çalışmasının birçok safhasında) tarihçinin hipotezler kurması ve hükümlere varması gerekir. Önemli olan bunun şuurlu ve berrak bir biçimde yapılmasıdır. Bunun için de vardığı yargılar lehindeki ve aleyhindeki delillere bakılmalı, çeşitli muhtemel yorumlar ele alınmalı ve açıkça kararın ne olduğu ve bu karara nasıl, niçin varıldığı belirtilmelidir.” (151)

Lewis'in ele aldığı İslâm hakkında (ele alış tarzına bakarsak) bilinçli, adil ve berrak bir hükümde bulunmasını beklemek boşuna... Gördüğümüz gibi o “imayı” tercih ediyor. Ama galiba bu tercihten haberi de yoksa herhalde velinimetini olan Oryantalizmin bu ima ve hipotezleri tartışılmaz gerçekler olarak tespit ettiğini söylerdi. (Siyonizm taraftarlığı, Arap milliyetçiliğine muhalefet ve Soğuk Savaşçılık konularında daha bilinçli.)

Belki de bu temel “hakikatlerin” en tartışılmaz vs en acaip olanı (çünkü başka bir dil için aynı fikir ileri sürülemez) bir dil olarak Arapça'nın tehlikeli bir ideoloji olduğudur. Günümüzde bu görüşün klasik ifadesi E. Şubi'nin “Arap Dilinin Arapların Psikolojisi Üzerindeki Etkisi” adlı eseridir. (152) Yazardan “Gerek klinik gerek sosyal psikoloji eğitimi olan bir psikolog” diye bahsediliyor. Ve insan bu kişinin görüşlerinin popüler olmasını kendisinin Arap oluşuna bağlıyor. (Bu görüşlerin sahibi olarak kendisini de suçla itmiş oluyor.)

İleri sürdüğü görüşler basit bir düşüncesin eseri, belki de dilin ne olduğunu ve nasıl işlediğini bilmeyi-şinden... Ama yazının ara başlıkları hikâyenin ne olduğunu gösteriyor. Arapça'nın özellikleri: “Genel Olarak Düşünüşte Muğlaklık”, “Dilsel İşaretlere Verilen Aşırı Önem”, “Aşırı Söyleyiş ve Mübalağa.” Şubi'den sık sık otorite diye söz edilmesinin sebebi kendisinin otorite gibi konuşması.. Bir de var kabul ettiği şey: Öyle bir Arap ki hem ağzı var dili yok, hem de gay-ri-ciddi ve gagesiz oyunlar oynayan bir kelime ustası... Şubihin bahsini ettiği şeyde “dilsizlik” önemli bir yer tutar çünkü bir kere olsun yazısında Arap'ın o denli iftihar ettiği literatürden bahis yok. Peki nerede etkileyecek Arapça Arabın zihniyetini?... Oryantalizmin Arap için yarattığı mitolojik âlemde...

Arap dilsizlikle yararsız aşırı ifadenin, fakirlikle israfın canlı alâmetidir. Böyle bir sonuca filolojik yollarla ulaşılması birşeyin işareti: Bugün ancak son derece nadir kişilerde yaşayan (ve evvelce karmaşık bir nitelikte olan) bir filolojik geleneğin hazin sonu... Bugünün Oryantalistin “filolojiyi” dayanak itti hazırladığı, artık tamamen Sosyal Bilim ideolojik uzmanlığına dönüşmüş bulunan bilimsel bir çabanın son rahatsızlığıdır. ..

Ele aldığımız her konuda Oryantalizmin dili ana rolü oynar. Zıdları “tabii” diye bir araya getirir, bilimsel deyimler ve metodolojiler içinde insan tipleri sunar, kendi yarattığı nesnelere (kelimeler) gerçeklik ve atıf kabiliyeti izafe eder. Bu mitik dil bir “ağızdır”, yani muhakkak sistemattir. İnsan evvelâ (bazı hallerde şuur dışı ama herhalde istemsiz olarak) söz konusu ağzın varlığını teminat altına alan ideoloji ve müesseselere bağlanmaksızın bir ağız uydurmaz,

yahut bağılı hükümlerde bulunmaz. Sözkonusu müesseseler her zaman daha az gelişmiş bir ülke ile uğraşan gelişmiş bir ülkenin, zayıf bir ülke ile uğraşan güçlü bir ülkenin müesseseleridir...

Mitik ağız ana niteliği kendi menşeyini de, bahsini ettiği şeyin menşeyini de setretmesidir. Araplar statik, neredeyse ideal tipler olarak takdim ediliyorlar. Ne gerçekleşebilecek şu an kendilerinde saklı bir kuvveden, ne de oluşacak bir tarihten bahis var. Arapça'ya verdiği aşırı önem Oryantalistin bu dili, zihniyete, topluma, tarihe ve doğaya eşit tutmasına yarıyor. Oryantalist için Arap Arapçayı konuşmuyor, Arapça Arabi “konuşuyor.”

Doğulular... Doğulular

Benim Oryantalizm, adını verdiğim hayali ideolojiler sisteminin ifade ettiği ciddi şeyler var.. Bunun tek sebebi de bu sistemin fikri zayıflığı değil.. Çünkü bugün ABD Orta Doğu'ya muazzam yatırımlar yapıyor. Bu yatırımlar dünyanın başka hiçbir bölgesindeki yatırımla kıyas kabul etmeyecek yatırımlardır. Siyaset yapımcılarına danışmanlık yapan Orta Doğu uzmanları Serapa Oryantalisttirler. Yatırımın çoğu kumdan temeller üzerinde duruyor çünkü siyasete yön veren uzmanlar pazarlaması kolay soyutlamalar kullanıyorlar: Siyasi seçkinler, modernizasyon ve istikrar. Bunların çoğu siyaset dili giydirilmiş eski Oryantalist kategorilerdir ve Filistinlilerin İsrail'e karşı direnişini de, son zamanlarda Lübnan'da olup bitenleri de ifadeden acizdirler.

Oryantalist şimdi Doğu'yu Batı'ın bir taklidi olarak görmeye çalışıyor. Bernard Lewis'e göre, bu Doğu ancak “milliyetçileri Batı ile uzlaştığında” düzelir. (153) Eh, bu arada Araplar, Müslümanlar, yahut Üçüncü ve Dördüncü Dünyalar beklenmedik yollara girerlerse, herhalde bir Oryantalist çıkıp “Doğuluların adam olmayacaklarının ve onlara güven duyulamayacağını kanıtlandığını” söyleyecektir...

“Gerçek” Doğu'nun Oryantalist portrelerdeki Doğu'clan farklı olduğunu söyleyerek yahut “Oryantalistler ekseriya Batılı oldukları için, Doğu'yu derinlemesine görmelerine imkân yoktur.” diyerek Oryantalizm'in metodolojik başarısızlıklarını tam bir surette dile getirmiş olamayız. Her iki öneri de yanlıştır. Ne bu kitabın tezi (İslâm, Arap, yahut her neyse) “gerçek” bir Doğu'nun var olduğudur,- ne de Robert K. Mer-ton'ın yararlı ayırımına müracat etmek gerekirse, “içerden” bakan birisinin, “dışarıdan” bakana oranla üstünlüğünden (154) bahsetmektir. Tam tersine ben “Doğu” nun kendisinin de mürekkep bir varlık olduğunu söylüyorum. Söylediğim bir şey de şudur: Belli bir coğrafi bölgeye has bir din, kültür yahut ırk özüne dayanılarak tanımlanabilecek belli, birbirinden “kökten farklı” insanlar olabileceği düşüncesi son derece tartışılır bir düşüncedir. Pek tabii ki siyahlar hakkında ancak bir siyahın, Müslümanlar hakkında ancak bir Müslümanın lâf edebileceği kanaatinde de değilim...

Ama başarısızlıklarına rağmen, kullandığı başarısız dile rağmen, pek gizleyemediği ırkçılığına ve sigara kâğıdı kalınlığındaki fikri yapışma rağmen, bugün Oryantalizm anlatmaya çalıştığım biçimlerde hayatını sürdürmektedir. Doğu'ya taşmış olmasında korkulacak bir yan vardır: Arapça kitap ve gazetelerin (Japonca'yı, Hintçeyi ve başka Doğu dillerini de dahil edebiliriz) sayfalarını elden düşme tahliller dolduruyor: Bir Arap “Arap Zihniyeti”ni, “İslâm'ı” ve Oryantalizm'in diğer efsanelerini tahlil ediyor. Oryantalizm'in diğer efsanelerini tahlil ediyor. Oryantalizm'in ABD'deki yayılışının bir sebebi de Arap parasının, Arap kaynaklarının geleneksel olarak zaten stratejik önemi haiz kabul edilen Doğu'ya duyulan “alâkayı” parlak bir biçimde arttırışı... Hakikat şu ki, Oryantalizm yeni emperyalizmin kalıplarına girmiştir ve burada onun önde gelen paradigmaları Asya'ya hakim olma düşüncesi ile çalışmamakta, onu desteklemektedir.

Doğunun “şahsen ve doğrudan” âşinâ olduğum bölümünde, entellektüeller ile yeni emperyalizm arasındaki uyuşma, Oryantalizmin özel zaferlerinden biridir.. Bugün Arap dünyası fikren, siyasi olarak ve kültürel olarak ABD'nin uydusudur. Bu kendi içinde açınılacak bir durum değil ama uydu ilişkisinin taşıdığı özel form üzüntü verici. Önce şunu düşünün: Bugün Arap dünyasındaki üniversiteler, evvelki bir müstem-lekeci gücün miras bıraktığı yahut empoze ettiği bir kalıba göre yönetilmekte... Yeni koşullar, eğitimle ilgili gerçekleri garip hallere sokuyor: Yüzlerce öğrencinin doldurduğu sınıflar, eğitimi kötü, programı yüklü ve maaşı düşük hocalar, siyasi atamalar, ileri derecede araştırmanın ve araştırma imkânlarının hemen tamamıyla noksan oluşu ve en önemlisi, bütün bölgede eli-yüzü düzgün tek kütüphanenin olmayışı. Bir zaman İngiltere ve Fransa şaşaalarının ve zenginliklerinin sayesinde Doğu'da fikir ufuklarına hakimdiler. Şimdi ise bu makamı ABD işgal ediyor. Bunun sonucu olarak da sistemi yarıp geçebilen üç-beş başarılı öğrenciye mezuniyetten sonraki çalışmalarını ABD'de sürdürmeleri için davetiye çıkarılıyor. Gerçi öğrenim için Avrupa'ya giden Arap öğrenciler yok değil, ama çok büyük bir çoğunluk ABD'ye gidiyor. Devrimci ülkelerden olduğu kadar (Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi) tutucu ülkelerden de... Ayrıca, ABD'de burs, iş imkânı ve araştırma gibi dallardaki yönlendirici sistem ABD'yi Meselelere tam olarak hakim kılıyor. Gerçek bir kaynak olsun olmasın, kaynağın ABD olduğu varsayılıyor...

İki faktör Oryantalizmin zaferini pekiştiriyor: (D Bir genelleme yapılabilirse, bugün Yakın Doğu kültürünün hissedilen eğilimleri “Avrupa ve Amerika modellerinin” güdümündedir. ,Tâhâ Hüseyin 1936'da çağdaş Arap kültürünün Doğu'lu değil, Avrupa'lı olduğunu söylerken, kendisinin mütema,yiz bir mensubu olduğu Arap kültürel seçkinlerinin hüviyetini perçinliyordu Her ne kadar, 1950'den bu yana bölgeyi etkisi altına alan güçlü anti-emperyalist Üçüncü Dünya fikirleri akımı hakim kültürün Batı'ya bakan ağzını tör-pülemiş ise de, Arap kültürel seçkinlerinin durumu hâlen aynıdır... İlâve olarak, Arap-İslâm âlemi, kültür, bilgi ve bilim adamı üretiminde ikinci bir güç durumundadır. Şimdi burada ortaya çıkan durumu izah ederken “kuvvet politikası” dilinin kullanılması konusunda son derece gerçekçi olunmalıdır. Hiçbir Arap yahut Müslüman bilim adamı, Avrupa ve ABD'de, bilimsel yayınlardaki, kurum ve üniversitelerdeki hareketlere karşı kayıtsız kalamaz. Ama bunun tersi geçerli değildir. Örneğin, bugün xA.rap âleminde Arabi tetkikler dalında doğru-dürüst bir yayın yoktur. Bırakınız Batı ve diğer konular hakkındaki etütleri, “Arap Âleminin Tetkiki” konusunda Oxford'la, Harvard'la yahut UÇLA ile aşık atacak herhangi bir Arap etiğirn kurumu da yoktur. Bunun tahmin edebileceğiniz sonucu, Amerikan Oryantalistlerinin dizinin dibinde oturup okuduğunu daha sonra kendi vatandaşlarına aktarmak arzusundaki Doğulu öğrenciler (ve öğretmenlerdir...)

Bu aktarma sistemi birşeyi kaçınılmaz kılıyor': Amerikan eğitimi alan Doğulu, (Oryantalist sistemin “üstesinden gelebildiği için”) kendi yurttaşları karşısında bir üstünlük tavrı takınacaktır. Kendisinin üstünde olanlarla, Avrupa'n ve Amerikalı Oryantalistlerle olan ilişkisinde ise “mahalli muhbir” niteliğini muhafaza edecektir. Ve zaten eğer şanslı bulunur da lisans üstü eğitiminden sonra Batı'da kalabilirse, oynayacağı rol budur. Bugün Amerikan üniversitelerinde Doğu dillerinin ilk basamağı genellikle “mahalli muhbirlerce” verilir. Sistemin (üniversite, vakıf, vb.) gücü Doğulu olmayanların elindedir. (Oysa, Doğulu olmayan görevliler Doğulu olanlara sayıca üstün de değildirlir...)

Kültürel üstünlüğün nasıl muhafaza edildiğine dair başka göstergeler de vardır. Doğulunun rızasından tutun ABD nin yapacağı ekonomik baskıya ka.-dar... Örneğin, bakıyorsunuz, ABD'de Arap ve Müslüman Doğu'yu tetkikle uğraşan bir sürü teşekkül var iken, Doğu'da (bu bölgedeki en büyük iktisadi ve siyasi tesirin sahibi) ABD'yi inceleyen tek kuruluş yok.

Daha kötüsü, Doğu'da Doğu'yu tetkikle uğraşan orta halli bir-iki enstitü bile yok... Ama sanırım bütün bunlar Oryantalizmin muvaffakiyetine yardım eden ikinci faktöre nisbetle bir hiçtir. (2) Bu faktör “Doğu'da-ki tüketici faktörüdür.” Bütün İslâm ve Arap dünyası Batı pazarına abonedir. Bölgenin en büyük kaynağı olan petrolü Amerikan ekonomisinin tükettiğini sanırım hatırlatmaya gerek yok. Bundan kastım yalnızca büyük petrol şirketlerinin Amerikan iktisadi sisteminin kontrolü altında oluşu değildir; birşeyi daha söylemek istiyorum: Pazarlama, araştırma ve sanayi yönetimi bir yana, Arapların Petrolden elde ettikleri gelir ABD'de toplanmaktadır. Bu, petrol-zengini Arapları Amerikan ihraç ürünlerinin muazzam müşterileri haline getirmiştir ve Basra Körfezi'ndeki ülkeler için olduğu kadar, hepsi devrimci ülkeler olan Libya, Irak ve Cezayir için de geçerlidir. Söylemek istediğim şeye gelince: İlişki tek-yönlüdür. ABD bir-iki malın seçkin müşterisidir (petrol ve ucuz işgücü.) Araplar ise, çok çeşitli (maddi ve ideolojik.) ABD ürünlerinin talibidirler.

Bunun pek çok neticesi olmuştur. Bölgede bir “zevk standartlaşması” hasıl olmuştur. Bunun sembolleri sadece transistorlu radyo, blucin ve Coca-Cola değildir. Bir de Amerikan kitle haberleşme araçlarmca yayılan ve televizyon seyreden kitlelerce düşünülmeden alınan Doğu'ya ait “kültürel imajlar” vardır. Bahsini ettiğim şeyin en basit sonucu, kendisini “Hollywood'un Arabi” sanan Araptır Bir başka sonuç da, Batı nm pazar ekonomisinin ve onun tüketici yöneliminin ortaya çıkardığı (artan bir hızla da çıkarmaya devam ettiği) bir tip eğitilmiş kişidir ki bu kişi entellektüel formasyonu itibarıyla pazar ekonomisinin gereklerini yerine getirmeyi görev bilmektedir..

Mühendisliğe, İş İdaresi ve Ekonomiye verilen bariz bir önem var. Ama aydının kendisi Batı'nın çizdiği hatların bir muavini... Rolü belirli: Modernleştirme. Bu da genellikle ABD'den alman modernizasyon, ilerleme ve kültür konularındaki fikirlerin meşruiyet ve otorite kazanması dernek.. Bunun insanı etkileyen bir delilini Sosyal Bilimlerde ve hayret edilir bir şekilde, devrimci entellektüellerde buluyoruz: Bunların Mancism'i Marx'ın daha evvel değindiğimiz, Üçüncü Dünya'yı tefrik yapmadan tahlil eden yazılarından alınmış.. Yani görülüyor ki, Oryantalizmin imajları ve doktrinleri arasında fikri bir uyum olduğu gibi, bu iktisadi, siyasi ve sosyal alışverişlerde de perçinleniyor .-Çağdaş Doğu, Kendi Oryantalizasyonuna iştirak ediyor...

Sonuç olarak, Oryantalizmin bir alternatifine ne dersiniz?.. Yani bu kitap sadece bir şeye “karşı” mı yazıldı, başka bir şey “için” yazılmadı mı?... Zaman zaman saha etütlerindeki “dekolonizasyon”dan (âzâd-ı müstemleke) bahsettim .- Enver Abdelmalik'ih çalışmaları, Hull grubunun neşrettiği Orta Doğu,Tetkikleri, Avrupalı olsun, Amerika'lı yahut Yakın Şarklı olsun, değişik bilim adamlarının yenileyici analiz ve önerileri... (155) Ama bunların ya adından bahsettim ya da ima edip geçtim. Benim gayem belli bir fikir sistemini anlatmaktı. Yerine bir şey (yeni bir sistem) ikame etmek değil... Ayrıca, insan tecrübesini kavramamıza yarayacak sorular sormaya çalıştım: Kişi başka kültürleri nasıl “anlatır?” “Başka” kültür ne demektir? Ayrı bir kültür (ırk, din, yahut uygarlık) nosyonu yararlı mıdır, yoksa hep (kişi kendisinin olanı anlatırken) gururlanmaya, (başkasının olanı anlatırken) düşmanlığa, saldırganlığa mı sebep olmaktadır? Kültürel, dini ve ırksai^farklılıklar, sosyo-ekonomik, politik, tasrihi farklılıklardan daha mı önemlidir?. Fikirler ne şekilde otorite, “normallik”, “doğallık” kazanırlar? Fikir adamının rolü nedir? Bu rol kendisinin ait olduğu kültürü ve devleti meşrulaştırmak mıdır? Bağımsız eleştirisel bir bilince, “zıtlaşman” eleştirisel bir bilince vermesi gereken önem nedir?...

Sanıyorum bu sorulara verdiğim bazı cevapları evvelki sayfalarda bulmak mümkün. Fakat belki şimdi daha açık-seçik ifade edebilirim: Bu kitapta belirttiğim gibi Oryantalizm siyaset-dışı bilimi imkânsız hale getirdiği gibi, devlet ile bilim adamı arasındaki mesafenin çok yakın

olmasını da tartışılır hale sokuyor. Sanırım bir husus daha açık: Oryantalizmi sürekli biçimde zorlayıcı bir düşünüş tarzı kılan hâl ve şartlar devam edecektir. Yazık Ama aklıma mantıki bir şey de geliyor: Her zaman, şimdiye kadar olduğu gibi, fikren, ideolojik olarak ve siyasi olarak, bildiğini okuyamayacak (karşısında bir direniş bulacaktır...)

Bu kitabı yazmamın, yazabilmemin sebebi, bu kitapta bahsini ettiğim bilim kadar bozuk olmayan, insani gerçeklere bu kadar kör olmayan bilimin, bilim adamlarının mevcudiyetidir. Bugün İslâm Tarihi, Din, Uygarlık, Sosyoloji ve Antropoloji sahalarında bilim adına büyük başarılar kazanan, değerli eserler veren birçok bilim adamı var. Problem kendini koUamayan, “Aktarılanları” (*) bilinçsiz bir biçimde alan ve Oryantalist lonca geleneğinin ağına düşen bilim adamıyla ortaya çıkmaktadır. İlginç çalışmalar Oryantalizm gibi kanunla, imparatorlukla, coğrafya ile tanımlı bir “sahaya” değil, fikren tanımlı bir sahaya bağlılık duyan bilim adamlarının eserleri olacaktır. Bunun yakın zamanlardaki bir örneği, Clifford Geertz’ü Antropoloji-si’dir, kendisinin (İslâm’a duyduğu ilgiyi canlı tutan, somut kılan) Oryantalizmin törelerine, peşin yargılarına ve öğretilerine değil, tetkik ettiği belirli cemiyetlere ve problemlere değer vermesidir.

Jacques Berque ve Maxime Rodinson

Diğer bir yandan, geleneksel Oryantalist disiplinlerde eğitim görmüş bilim adamları ve eleştirmenler de pekâlâ kendilerini eski ideolojik gömlektan kurtarabilmektedirler. Jacques Berque’in ve Maxime Rodin-son’un eğitimleri, mevcut olanın en “koyularından” biridir, ama onlar geleneksel sorunları ele alırken bile, metodoloji konusunda bir öz-bilinç sahibidirler. Oryantalizmin son derece kendine has, içine kapanık ve aşırı pozitivist bir güven sahibi oluşu karşısında, Doğu’da yahut Doğu hakkında tetkiklerde bulunan birisinin kendisini “konusuna açması”nm bir yolu, metodunu gözden geçirmesidir. İşte Berque ve Rodinson’un özelliği budur, tabii farkları hariç.. İnsan onların eserlerinde önce ellerindeki, malzemeye karşı duydukları hassasiyetle karşılaşılıyor. Bunu izleyen ise metodoloji ve işlemlerin sürekli gözden geçirilmesi; yapılan çalışma-nın (doktriner bir reçeteye değil) eldeki malzemeye karşı duyarlı olmasının temini yolundaki çabadır. Muhakkak Berque ve Rodinson, Abdelmalik ve Roger Owen birşeyin daha farkındalar .- Şarkla ilgili olsun olmasın, insan ve cemiyet en iyi biçimde, “bütün beşeri bilimlerin teşkil ettiği geniş alanda” kavranacaktır. Onun için bu kişiler diğer sahalarda olup bitenin eleştirici okuyucuları ve öğrencileridirler. Berque’in Yapısal Antropolojideki son gelişmelere, Rodinson’un Sosyolojiye ve Siyaset Teorisine, Owen’in İktisat Tarihine duydukları alâka: Bunlar Şark’la ilgili problemlerin tetkikiyle uğraşanlara çağdaş Beşeri Bilimlerden gelen “tenvir edici ıslah unsurları..”

Ama bir vakıa var ki, kaçışı yok: “Biz-Onlar” ayırımına boşverdiğimizi düşünsek bile, bugün bilim güçlü bir dizi siyasi (ve neticesinde ideolojik) gerçekle beslenmektedir. Doğu-Batı ayırımından kaçsak, Kuzey-Güney ayırımına, zengin-yoksul, emperyalist-antiem-peryalist, beyaz-siyah ayırımının birine muhakkak çatıyoruz. Bu ayırımların varit olmadığına kendimizi inandırarak onları yok etmemiz imkânsız. Tersine, çağdaş Oryantalizmden aldığımız bir derse göre, bu bâbda kişinin kendini gizlemesi ayıptır ve netice olarak ayırım lan habisleştirir ve sürekli kılar. Ama açık polemige dayalı sağlıklı “terakkici” bilim, de son derece kolaylıkla dogmatik bir uykuya dönüşür, ki bu seçenek de pek yüceltici değil...

Benim problemi nasıl anladığımı yukarıda formüle ettiğim sorular az-çok gösteriyor. Çağdaş düşünüş ve tecrübe bize bazı, konuların detaylarına dikkat etmemiz gerektiğini tenbihlemiştir. Bu konular: Anlatım (resmetme), “Bir Başkası”nm tetkik edilmesi, ırkçı düşünüş, otoritenin ve otoriter fikirlerin üzerinde düşünülmeden ve eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabulü, fikir adamlarının sosyo-politik rolü ve şüpheli eleştirici bilincin büyük değeridir.. Belki insan tecrübesi konusundaki tetkiklerin (siyasi sonuçları bir yana) en azından iyi ya da kötü ahlâki

bir sonucu olduğunu hatırlarsak, bilim adamı olarak yaptığımız şeylere karşı bigâne kalmayız. Ve soruyorum, bilim adamı için insan hürriyeti ve bilgisinden daha ef-dal olan norm hangisidir? Belki birşeyi daha hatırlamamız gerekecektir: Toplum içinde insanın ele almış, insan tarihine ve tecrübesine istinad eder. Bilgiç soyutlamalara, muğlak kanunlara yahut başıboş sistemlere değil. O zaman sorun, tetkikin gidişatını biraz tecrübeye uydurmaktır ki tecrübe de tetkikle aydınlanacak ve belki de suret değiştirecektir. Her halükârda Doğunun tekrar ve tekrar Oryantalize edilmesinden kaçınılmalıdır. Bunun sonucu herhalde bilginin ıslahı ve bilim adamının kendini beğenmişliğinin azalması olacaktır. “O Doğu” ortadan kalkınca ortaya bazı bilim adamları, eleştirmenler, fikir adamları ve insanlar çıkacaktır, ki bu kimseler için “insan varlığının ve birliğinin pekiştirilmesi, yüceltilmesi” şeklinde formülünü bulan ortak teşebbüs, ırksal, etnik ve ulaşma ayırımlardan çok daha fazla önemlidir...

Kât'i bir surette inanıyorum ki (diğer çalışmamda da bunu göstermeye gayret ettim) bugün beşeri bilimlerde çağdaş bilim adamına yeterince basiret, me-tod ve fikir sağlayacak çalışma ifa edilmektedir ve bunlar Oryantalist birikime bağlı ırkçı, ideolojik ve em-. peryalist kategorilerin tesirini giderse gerektir. Ben Oryantalizmin başarısızlığını fikri olduğu kadar da insani bir başarısızlık telakki ediyorum. Çünkü kendi dünyasına yabancı kabul ettiği bir “bölgeye” karşı eksilmez bir muhalefeti sürdürmek uğruna Oryantalizm, beşeri tecrübeyi kendisine maletmeyi başaramadı. Onu beşeri tecrübe olarak dahi göremedi...

Eğer 20. yüzyılda pekçok ulusun siyasi ve tarihi şuurla şuuriyanışmdan lâayıkmcı istifade edebilirsek, bugün Oryantalizmin ve onun temsil ettiği herşeyin sahip olduğu cihanşümül hegemonyasının karşısına dikilebiliriz. Ve eğer bu kitabın gelecek için ifade ettiği bir mânâ var ise, bu iki şekildedir: (a) Bu ayağa kalkışa cüzi bir katkı, (b) Bir uyarı olarak: Oryantalizm nevinden düşünce sistemleri, kökü güce dayalı bilim, ideolojik uydurmalar (kısaca insan zihninin eseri ayak bağlan) çok kısa sürede doğmakta, tatbik edilmekte ve muhafaza edilmektedirler... Hepsinden daha önemlisi okuyucumu bir konuda tenvir etmiş olmayı umuyorum .- Oryantalizmin cevabı Oksidantalizm (Carbiy-yat) değildir. Hiçbir Doğu'iu, “kendisi bir kere 'Doğu'-luluğu' tattıktan sonra, artık bu sefer de kendisinin yaptığı Doğuluları (ve Batı'lıları) tetkik edebilecek oluşu ile” aranamaz Oryantalizm hakkında malûmat sahibi olmanın bir faydası olacaksa bu, “bilginin (herhangi bir bilginin, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda) ayartıcı biçimde mecramdan saptırılışma karşı bir uyarı” oluşudur. Bu uyarı bize şimdi her zamankinden daha fazla lâzımdır.

EK

ORYANTALİZME YENİDEN BAKIŞ (*)

Eele alacağım sorunların herbiri Oryantalizm adlı kitapta irdelenen genel sorunlardan çıkmaktadır. Bunların en önemlileri şunlar: Başka kültürlerin, başka cemiyetlerin, başka tarihlerin anlatımı (representa-tionJ; bilgi-güç ilintisi; aydın kişinin rolü; çeşitli metinler arasında olsun, metin ile durum arasında olsun, metin ile tarih arasında olsun, sözkonusu olan alâkalara değgin metodolojik sorunlar.

Girerken

Konuya girerken bazı hususları açıklamak gerektiği inancındayım: Öncelikle, ben Oryantalizm dediğim zaman akla gelmesi gereken şey, benim kitabım değil, Oryantalizm mevzuudur. Bu arada ben kitabımın (Oryantalizm) kapsadığı fikri ve siyasi sahaya değinmiş olacağım; buna bir de o günden bu yana yapmış olduğum tefekkür ilâve edilmiş olacaktır.. İkinci olarak.- Şahsen ben burada beni eleştirenlere cevap veriyor pozisyonunda olmak istemiyorum, öyle düşünülmesin...

Evet, Oryantalizm epey tepki çekti; büyük bir çoğunluğu olumlu ve eğitici oldu. Hayli miktarda eleştiri de hasımâne idi, istismara yönelik idi. Ama asıl söylemem gereken şey, söylenen yahut yazılan herşe-yi tam mânâsıyla anlamış yahut hazmetmiş olmadı-ğımıdır; anlamış değilim... Daha çok anladığım, kitapta değindiğim konuların daha iyi anlatılmasını temin edecek önerilerdir. Başka gözlemcileri ise (örneğin niçin Alman Oryantalistlerine yer verilmediğini sorup da, sebep —gerekçe— vaaz etmeyenler gibi) doğrusu bu ya, “yüzeysel” bulduğum için, onlara cevap vermem gerekmezmiş gibi bir duyguya sahibim. Bir de benim tarihsel konuşmadığımı (ahistorical) ve tutarsız şeyler söylediğimi ileri sürenler var; keşke bu kişiler tutarlılığın erdemlerinin ne olduğunu iyice tahlile tâbi tutsalar; gayri tarihi olduğum meselesine gelince, ama bu beni sınamaz ki, benim dediğimi müey-yed kılar...

Oryantalizmin Mânâsı Üzerine

Pek tabii, bir düşünüş ve uzmanlık şubesi niteliği ile, Oryantalizm birbirine karışan çeşitli cepheleri içermektedir: (1) Avrupa ile Asya arasındaki (sürekli değişime tâbi) tarihi ve kültürel bağ, ki bu bağın 4000 (dört bin) senelik bir tarihi var; (2) Batı'daki bir kültür dalı (discipline) ki, buna bağlı olarak ve 19. Yüzyıldan başlayarak, insanlar çeşitli Doğu kültürlerini, Doğu geleneklerini ele almış, uzun uzadıya tetkik etmişlerdir. (3) Dünyanın Doğu denilen bir kısmını konu alan ideolojik varsayımlar, imajlar ve fantaziler, aslı-astarı olmayan fikirler...

Oryantalizmin bu üç tanımının ortak yanı, Doğu'-yu Batı'dan ayıran bir hattır ki, ben kitabımda bunun bir doğal faktör olmayıp, bir “insan işi” olduğunu belirttim, tasavvur ürünü coğrafya (imaginative geop-raphy) diye de adlandırdım. Yalnız bu, Doğu ile Batı arasındaki ayırımın değişmez, olduğu mânâsına gelmediği gibi, yalnızca ve yalnızca “hayali” olduğu mânâsına da gelmemektedir Bu sadece kuvvetle birşeyi vurgulamaktır ve o şudur: Vico'nun milletler âlemi (World of nations) dediği şeyin herbir cephesi için varit olduğu gibi, Doğu ve Batı da insan elinden çıkmış vakıalardır ve (İlâhi yahut tabii dünyanın değil de) sosyal dünyanın kopmaz, ayrılmaz bileşikleri olarak ele alınsalar gerektir... Ve sosyal âlem, tetkik konusu olan saha Crealm) ile birlikte, tetkiki yapan özne (subjekt) yahut kimseyi (person) de içerdiği için, Oryantalizmi ele alırken bu iki faktörü de göz önünden uzak-laştırmamak icap eder. Muhakkak ki, bir yanda Oryantalistler, öte yanda da Doğulular olmasa Oryantalizm diye birşeyden bahsetmek de imkânsız hale gelir. ..

Siyasi Kapsam

Esasında bu, tefsire (hermeneutics) dayalı herhangi bir teori için temel vakiadır. Ama Oryantalizmin sorunlarını kendisine has siyasi yahut ahlâki yahut bilgisel (epistemological) konumlarda tartışmaya yanaşan herhalde çok az Bu, Oryantalistler için olduğu kadar yazdığım kitabı eleştiren profesyonel edebiyat eleştirmenleri için de varit. Bana Oryantalizmin siyasi menşeyini de, onun geçerliliğini sürdüren siyasi aktüalitesini de inkâr etmek imkânsız gibi geldiği için, (gerek fikri gerek siyasi zeminde) Oryantalist siyasetten bahsedilmeyişinin sebeplerini araştırmak gerekir inancındayım. Bu direnç bizatihi inkâr edilen şeye delâlet ediyor bence...

Sorular

Eğer bir takım sora, mahalli sorunlar bakımından Oryantalizmin değerlendirilmesine temel teşkil etmekte ise, (Doğu'yu etüt edip onun hakkında söz. söyleyenin kim olduğu, ne gibi bir kurumsal yahut deyiş-sel konumda konuşulduğu, kime hitap edildiği, ne gibi amaçların hedeflendiği) ikinci bir takım soru da bizi daha geniş bir sorunlar çerçevesine götürür: Bunlar metodoloji ile alâkalı sorunlardır. Bu sorunlara iyice ciddi bir hüviyet kazandıran sorular ise (1) bilgi üretiminin nasıl olup da ayırıcı değil birleştirici (toplumsal) güçlere hizmet edeceği ile, (2) nasü olup da (güç politikası, güç mülâhazaları, güç mevkileri ve stratejileri ile içice bir

konumda) “tahakküme ve zorlamaya rağbet etmeyen” bilgi üretilebileceğidir. Oryantalizmi metodoloji ve ahlâk açısından yeni bir incelemeye tâbi tutarken, bu arada feminizm (kadın hakları), ırk araştırmaları, sosyalist ve antiemperyalist araştırma sahalarında varlığı sezilen benzer sorunlara da dikkat çekmeden geçemeyeceğim. Bilindiği gibi sözü edilen bütün araştırma konuları varlığını bir “hak” dan almaktadır. Bu hak daha önceleri siyasi ve fikri düzeylerde, temsil edilmeyen yahut yanlış temsil edilen, ihraç edilen (ayırımı tâbi tutulan), fonksiyonları inkâr edilen, tarih sahnesindeki önemi reddedilen insan gruplarının kendi adlarına söz etme ve kendi kendilerini temsil etme hakkıdır.. Kısacası, Oryantalizmi bu geniş ve hürriyetçi mercek ile ele alırken, şöyle-bople değil, âdetâ yeni bir bilgi türü için nesneler üretmek zarureti doğacaktır...

Mahalli Sorunlar

Önce bahsini ettiğim bölgesel sorunları ele almak istiyorum. Eser meydana getirenler geriye baktıklarında şöyle yapsaydım, keşke şunu deseydim gibi hislere kapılırlar. Tabii bir de Meseleyi artık daha geniş bir perspektiften görmektedirler. Ben de eserim hakkmda yazılan yazılar karşısında daha geniş bir anlayış imkânı bulduğumu söyleyebilirim. Eleştirilere bakacak olursak, “Oryantalizm” (ABD ve Avrupa ile karşılıklı ilişkiler içinde bulunan) Arap-İslâm âlemi ile alâkalı cari tartışmaları, tartışmalı yorumları ve gerçek çatışmaları dile getiriyor, bunlara bir mânâda tercüman oluyor... Şimdi, beni göz önüne alacak olursanız, benim Doğululuk hissimin menşei Filistin'de ve Mısır'da geçen çocukluk yıllarımdır. Tabi tepki duymak aklıma daha sonraları (II. Dünya Savaşı sonrasındaki bağımsızlık akımları sırasında) gelmiştir. Başlıca mevzuları şu şekilde sıralayabiliriz:- Arap Milliyetçiliği, Nâsırizm, 1967 Harbi, Filistin Ulusal Hareketi'nin ortaya-çıkışı, 1973 Harbi, Lübnan İç Harbi, İran Devrimi... Yani bir dizi, birbirini izleyen dalga hareketi ki, ne durdu, ne de bize o kaydadeğer sonuçları hakkında bir fikir sahibi olma imkânı tanıdı... Galiba dünyanın bu sürekli hareket halindeki parçasını anlamak hayli zor ve galiba (İster irade ile, ister bağımsız bir anlayış ile) bu gitgellerin dışında bir Arşimed mevkiinde sakın bulunmak da müşkül... Yani genel olarak Doğu'yu ve hususen de Arap âlemini kavramak gereğinin sebebi; (1) bu âlemin insanın dikkatini cezbedişi, siyasi, iktisadi, kültürel yahut dini sebeplerle kendine muhatap buluşudur ve (2) nötr (değerlerden arındırılmış) , yansız yahut istikrarlı (sebat gösterecek) tanımı reddedişidir...

Edebi Metinler

Benzer sorunlar edebi metinlerin tefsiri konusunda sık sık kendini belli eder. Meselâ her çağ Shakes-peare'i yeniden tefsir eder; Shakespeare değiştiği için mi? Hayır. Peki? Çünkü ortada güvenilir pekçok yayın bulunmakla beraber, yayıncılardan apayrı, oyuncularından tamamen bağımsız, mütercimlerle bütünü ile ilgisiz, 16. yüzyılın son çeyreğinden bugüne onun eserlerini izlemiş seyircilerden son derece uzak bir Shakespeare bulunmamaktadır. Öte yandan, Shakespeare'in kendine has bir varlığının hiç mi hiç olmadığını söylemek ise hatadır; doğrusu Shakespeare her okunuşta, her oynanıştâ, her yazılıştâ yeniden bina olunan bir şey de değildir... Shakespeare'in kurumsal yahut kültürel bir hayatıyeti vardır ki, bununla o, başka şeyler yanında kendisine, “büyük bir şair, otuz-küsûr oyunun yazarı ve Batı'da pekçok düsturun mehazı” gibi nitelikler kazanmıştır. Benim bu noktada söylediğim şey çok basit •. edebi metin gibi cansız, ölü, âtıl bir şey dahi, şahsiyetini bir bakıma okuyucuların ona sarfettiği dikkatten, ona ayırdıkları düşünüşten (muhakemeden), bilimsel mesai ve temaşadan almaktadır... da işte bu imtiyaz Doğu'dan esirgenmiştir, Araplar'dan yahut İslâm'dan esirgenmiştir. Adetâ bu ikisi (bütün akademisyenlerin gözünde) Batı'lı'nın bir bakışı altında donup kalmıştır...

Etiketler

Kitabım, ne "Arapları ne de İslâm'ı savunmaktadır ama çoğu kişi bunu anlamamıştır. Ben sadece ve sadece diyorum ki: Bunların biri yahut diğeri "tefsir camiası" olmaktan başka bir şey değildir; iki, Doğu'nun kendisi gibi Arap yahut İslâm tabiri birbiri ile yalnızca şiddetli geçimsizlik arzetmeyip, apaçık bir husumet de arzeden menfaatlerin, iddiaların, proje, gaye ve hitapların ifadesidirler... Doğu'nun altdalları olarak Arap yahut Müslüman gibi etiketler öylesine mânâ ile dolu, öylesine bir tarih, din ve siyaset bileşigidirler ki, bugün pek kimse bu tabirleri etiketlerin, anlattığı (yahut gizlediği, etiketler doğru mu o da bilinmez ya) nesneleri saran muazzam polemigi, muazzam spekülasyonları düşünmeksizin ele alamaz...

Tefsirler

Bir taraf bu tür gözlemleri ne kadar çok yaparsa, diğer taraf da onları o şekilde (muntazam biçimde) redde koyulmaktadır... Birisi kalkıp da, tasvir için kullanılan bir etiketin bile tefsirden uzak olmayacağını söylese, bir başkası ona hemen "bilimin tefsirin sakıncalarını yok ettiğini ve nesnel gerçekliğin ulaşılır bir şey olduğunu" hatırlatır... Tabii bu iddia (Oryantalizmin Doğu'ya yerleşen Avrupalılar ile hayli içli dışlı olduğunu hatırlatan) Doğululara söylendiğinde hayli siyasi olacaktı..

Öncekiler

Kökenine bakacak - olursak, benim söylediklerim benden önce A. L. Tibavi, Abdullah Larui, Enver Ab-dülmaik, Talâl Esad, S. H. El-Attas, Frantz Fanon, Aime Cesaire, Serdar K. M. Pannikar ve Ramila Teper tarafından kaleme alınmıştır. Bu kimseler emperyalizmin de, müstemlekeciliğin de ne olduğunu biliyorlardı ve kendilerini Avrupa'ya resmeden (anlatan) bilimin otoritesini de, müesseselerini de sorguladıklarında, muhakkak kendilerinin bu ilmin (Oryantalizmin) resmettiği şeyden "daha ziyade birşey" oldukları kanaatini taşımaktaydılar..

Oryantalizmin Sorgulanışı

Oryantalizmin ve onun ait olduğu koloniler çağının sorgulanışı demek Doğu'ya empoze olunan sessizliğin, dilsizliğin de sorgulanışı demektir. Bir ihtiva etme ve özümseme (Cünclusion and incorporation) bilimi olarak Oryantalizm, Doğu'yu resmedip, akabinde Avrupa'ya takdimi etmekteydi ki bu bilim dalının siyaset alemindeki müşebbihi Doğu'yu müstemleke haline getiren, Doğu'yu mülk edinen Avrupa idi... Doğu Berikinin (Avrupa'nın) Dilsiz Ötekisi idi... Kabaca. 18. yüzyıl sonlarından başlayarak (Avrupa Doğu'yu o zaman keşfetti) Doğu'nun tarihi "antiklik ve orijinallik" paradigması arzetmekteydi. Batı, Doğu'nun bu fonksiyonlarını tanımasına tanıyordu ama (kendi sınai, iktisadi ve kültürel gelişimi fırlarken) orada kalamazdı, yüzünü Doğu'ya dönemezdi. Hegel için, Marx, Burkhardt, Nietzsche ve Spengler için, Doğu "muazzam bir maziyi" (bu arada da hemen terkedilmesi gereken bir-şeyi) görmek babında yararlıydı. Edebiyat tarihçileri, estetik yazımın birçok örneğinde pekçok mecazi portrede Batının çizdiği yola (Ör. Keats ve Hölderlin'in eserlerine) bakıldığında (dünyanın genel esprisi Doğu'dan Batı'ya, Asya'dan Avrupa'ya kayarken) Doğu'nun tarihi önemini Batı'ya devredilişini temaşa ettiklerini söylerler...

İlkelliğin bizzat kendisi olarak, Avrupa'nın antiti-pi olarak Avrupa akılcılığının doğduğu gece olarak, Doğu aktüellikten çıktı, paradigmatic bir "fosilleşmeye" itildi. Avrupa Antropolojisinin ve etnografyasının menşei bu köklü (radical) farklılıktan türedi ve bildiğim kadarı ile bir bilim dalı olarak Antropoloji henüz iddia ettiği evrenselliğe getirilen bu siyasi tahdidi gidermiş değildir. Bu yüzden Johannes Fabian'ın "Zaman Ve Öteki: Antropoloji, Nesnesini Nasıl Buluyor?" adlı eseri bence hem tek hem de önemli. Clifford Geertz'den bildiğimiz (bilim dalma has) rasyonalizasyonlara ve (Tefsir çevrelerine ait) kerameti kendinden menkul klişelere nisbetle Fabian'ın çabası çok daha ciddi: O, antropologun dikkatini yeniden "muhakkik ile tahkik ettiği nesne arasında" sözkonusu olan zaman, güç ve

gelişim uyumsuzluklarına çekiyor. Oryantalizmin “atladığı” şey, tam da onun “ideolojik ve siyasi yanlışlıklarını ortaya koyacak” tarihtir... İşte o setredil-miş, direngen tarih şimdi Oryantalizmi “emperyalizmin ilmi” diye gören eleştirilerde geri dönmüş bulunuyor. ..

Oryantalizm Eleştiriliyor

Ama gerek ideoloji açısından gerek pratik açıdan Oryantalizmi eleştiren yazılar bütünü ile birbirinin aynı değil, aralarında farklar var... Bazıları Oryantalizmi şu ya da bu yerli kültürün faziletine prelüd (griz-gâh) sayıyor. Bunlar 'nativist' (kavimci, bölgeci.) Bazılarına göre Oryantalizm şu ya da bu siyasi inanın kalkaniğmı yapıyor: bunlar ulusçular, (nationalists). Bazıları ise Oryantalizmin İslâm'ı saptırdığı kanaatindeler ; Bunlar ekseriyeti itibarıyla, Mü'minler.. Ben bu görüşleri değerlendirmeyeceğim. Sadece şunu söyleyeceğim: Ben gerçek, hak yahut sahih İslâm yahut Arap Âlemi gibi bir tavır almış değilim, böyle bir iddiam olmadı. Fakat, bütün diğer Oryantalizm eleştirmenleri gibi ben ele iki hususun özellikle mühim olduğu kanaatindeyim: (1) Metodolojik bir uyanıklık ki o suretle Oryantalizm, “pozitif” (tarafsız, nesnel bir bilim dalı olarak değil, 'critical' (eleştirici, yanlı) bir bilim dalı olarak görülebilsin. (23 Bu Doğu-Batı ayırımının bir yerde durması için takınılacak kesin bir tavır... Ben bu ikinci hususa özellikle yakın olduğum cihetle Doğu ve Batı gibi ayırımları zaten kabul etmiyorum..

Oryantalistler Ne Diyor?

Kendilerini Oryantalizmin hangi mevkiinde bulduklarına göre Oryantalizmi eleştirenleri eleştiren Oryantalistler ya Oryantalizmin güce olan bağımlılığını teyid ettiler, ya da (maalesef bu pek az oldu) kendilerini Oryantalizmi eleştirenlerle karşılıklı bir söyleşide buldular... Bu kopukluğun sebepleri çok açık: Kudret, yaş, kurumsal müdafaa; dini yahut ideolojik itikadlar... Kabul edilmese de tamamiyeti itibarıyla siyasi tepkiler,.. Kendimden örnek vermeme müsaade varsa şunu söyleyebilirim ki, genel olarak bana hak veriyor görünenler neticede yine Maxime Rodinson'un “La Science Orientaliste” (Şarkiyat Bilimi) dediği şeyin başarılarını zikrederek sustular. Neticede bundan da Batı'ının Oryantalizmini teşhir eden Müslümanların yahut Arapların zihninde X Lysenkism Cı) yattığı inancı hasıl oldu. Oysa son zamandaki eleştirmenlerin hepsi (Doğu ile Batı, Arap gerçeği ile Batı gerçeği, vb. gibi) tatsız ayırımlardan kaçmak için Marksizm gibi, Strüktüralizm gibi Batı'lı ölçütler kullanmışlardır. ..

Bernard Lewis

Burnundan kıl aldırmayan Oryantalizm böylesine hücumlara uğrayınca, Araplarla, İslâm'la ilgilenen araştırmacılar siyasi olmadıklarını söylerken bir yandan da ideolojik bir karşı-saldırı hazırlığı içindeydiler. Bana yöneltilen bazı tipik eleştirileri ortaya koyarsam, 19. yüzyıl Oryantalizminin nasıl 20. yüzyıl aktüalitesini de içermeye yöneldiği görülecektir... Bütün bunlar Oryantaliste göre, onun 19. yüzyıla ait zihniyetine göre, Doğulunun cevap vermeye kalkışmasından türemektedir. Tefekkürden, ciddi tefekkürden uzaklık, üstelik eleştirici bir şuura rağmen böylesine uzaklık Bernard Lewis'de olduğu kadar kimsede olmamıştır. Onun, bütünü ile siyasi iştigallerinin hepsini zikredersek zamanımıza yazık olur. Bana cevap yetiştirirken Lewis bir dizi makale ile baştansavma bir de kitap (“Müslümanlar Avrupa'yı Keşfederken”) yazdı. Lewis diyor ki: “Ancak Batılılara hastır başka kültürleri merak etmek.. Oysa Müslümanlar Avrupa'yı bilmekle, tanımakla hiç ilgilenmemişlerdir”, diyor. Acaba bilmek ille de Avrupa'yı mı bilmektir, ölçü bu mudur?

(1) Normal genetik ilmine ters düşen bu biyolojik doktrin ırsiyeti etkileyen gövdesel ve çevresel faktörlerden bahsetmektedir.

Lewis'in cevaplarındaki kaygı “siyaset dışı, yansız” tutum imiş. Oysa kendisi İslâm an tipatısı ile, Arap an-tipatısı ile bilinir. Siyonizme meyyalyeti kesindir ve Soğuk Harp üstadıdır. Br de

şehircilik asabiyeti vardır ki, bütün bunların kendisinin bayraktarlığını yapıyor görüldüğü 'ilim' ile ilgisi ne ola ki...

Daniel Pipes

O kadar yalancı değil ama Daniel Pipes gibi genç ideolog Oryantalistler de eleştiriden az uzak değil. Pi-pes'in yazdığı kitap “Tanrı Yolunda: İslâm ve Siyasi Güç” adını taşıyor ve herhalde bilginin hizmetinde değil, müdahaleci bir gücün, ABD'nin hizmetinde... Pipes eserinde bu gücün güttüğü gayelerin bir iyice be-lirginleşmesine de yardımcı oluyor.

Pipes'a göre İslâm'da anomi (genel bir uyumsuzluk) vardır. Aşağılık kompleksi vardır, savunma kompleksi vardır... Sanki İslâm basit bir şey imişçesine, sanki yok kabul edebileceğimiz (yahut gösteriş için kotarılmış kabul edebileceğimiz.) o delillere Pipes hiç dayanmıyor imiş gibi...

Bence Pipes'ın eseri Oryantalizmin yaşama gücüne delâlet ediyor. Kendisini kültürdeki tüm gelişmelerden uzak tutuşuna, ve nihayet o kadim eda ile (mantığı bir kenara bırakarak) ahkâm kesme huyuna delâlet ediyor... Sanırım dünyanın herhangi bir yerinde herhangi bir uzman da Musevilik yahut Hristiyanlık konusunda (Pipes'in İslâm konusunda takındığı) hürriyet ve azamet edası ile. konuşacaktır.. İnsan beklerdi ki İslâm'ın dirilişini konu alan bir kitap, dünya üzerinde (Lübnan'da, İsrail'de ve ABD'de) genel olarak dini bir uyanış olduğundan da dem vursun... Gariptir Kişi öyle bir şey hakkında yazı yazsın ki, o şeyin tek delili “söylenti, hikâye, vs.” olsun, sonra da o kişi aynı paragrafta bir söylenti “vakıa” kabul etsin ki, o “vakıa”lar çoğaldıkça da irdelediği şeyin önemi azal-sın... Oryantalizm için bile aşırı hünerdir bul... Ayrıca Pipes Oryantalizm'e şapka çıkarmakla birlikte, ne ondaki bilgiden haberi var, ne de onun o fevkalâde vurdumduym"azmış gibi görünebilme istidadından... Pipes'a göre İslâm son derece tehlikeli ve tanımsız bir Meseledir, Batı'ın uyuklarını kaçırarak siyasi bir konudur, her yerde de başkaldırmalara ve fanatisizme sebep olmaktadır...

Pipes'in kitabının özü, yalnızca Reagan Amerika-sı'na olan yaran (o Amerika'da Müslüman ve terörist imajları içiçedir) değildir; şudur: Pipes diyor ki “Müslümanlar kendi tarihleri için gerekli malzemeyi sağlayamazlar.” “Tanrı Yolunda” adlı eserde sık sık Müslümanların kendi kendilerini anlamaktan ye anlatmaktan (temsil) aciz olduklarını okuyoruz; bu arada V. S. Naipaul gibiler de anlayışlarından dolayı övülüyorlar.. Bu eski bir Oryantalist temadır: İslâm'ı Müslümanlar temsil edemiyorlar, onu anlayanlar anlatsınlar... Eh, aslında tabii insan kendisi hakkında kendi dışındaki insanlardan yararlı bilgiler sağlayabilir... Ama bu ille de insarm. kendisini başkasından işiteceği demek midir acaba... Dikkat edin.- Müslüman diyalog bile kuramıyor; hiç mi hiç fikir beyan edemiyor... Müzakere yok, müşavere yok, karşılıklı kabul yok Yalnız bir “hassa”dan bahsediliyor ki o hassa yalnız Batılı'da var, Beyaz'da var, Müslüman olmayanda var...

İşte bence bu ne ilimdir, ne bilgidir, ne de anlayıştır; bir kuvvet beyanıdır, bir mutlak otorite iddiasıdır. Kaynağı ırkçılıktır ve onun kas gücüne dayalı hakikatlerini dinlemeye hazır bir dinleyici topluluğuna matuftur. Pipes'in dinleyicileri için İslâm bir kültür değildir, bir rahatsızlık kaynağıdır; okuyucuların çoğu İslâm deyince öteki rahatsızlık kaynaklarını (siyahları, kadın haklarını savunanları ve UNESCO'da, BM'de dengeyi ABD aleyhine çevirip, Senatör Moyni-han'ın ve Bayan Kirkpatrick'in azarını da işittiren eski sömürge, şimdiki Üçüncü Dünya ülkelerini) da düşüneceklerdir. Pipes ve temsil ettiği muhakkak olan benzer zihniyeti Oryantalistler, “programlı bir cehaletle tabidirler: (1) Müslümanları emperyalizme kafa tutan, istismara uğramış, kendi içinde de hayli farklılaşması olan insanlar olarak ele almıyorlar, (2) çeşitli ülkelerde İslâm tarihi ve cemiyetleri konusundaki çalışmaları kaale almıyorlar, (3) eleştirel teori dalında, Sosyal bilim, beşeri araştırmalar ve yorum felsefesinde meydana gelen değişimleri umursamıyorlar, (4) İslâm ülkelerinde meydana getirilmiş çok

miktardaki zengin muhtevalı yazılarla tanışmayı istemiyorlar, bundan kaçmıyorlar. Nihayet Pipes, inatçı ve açık bir biçimde Snouck Hurgronje gibi sömürge Oryantalistlerinin ve V. S. Naipaul gibi utanmaz sömürge yanlısı kimselerin tarafını tutuyor... Pipes'den bahsettim çünkü Oryantalizm'in (bir numaralı sözcüsü Bernard Lewis tarafından hep inkâr edilen) kapsamı, çevre şartları, konumu hakkında bir fikir verilmesine yardımcıdır. Bernard Lewis büyük bir rahatlıkla Oryantalizmi 200 senelik dostu Avrupa emperyalizminden, çözüyor ve klâsik filolojiye, Eski Yunan ve Eski Roma tetkiklerine bağlıyor... Oryantalizmin geniş çerçevesi denince akla gelen iki şey daha. var: (1) Son zamanlarda iyice gündeme gelen Filistin Sorunu, (2) Arapların gerek ABD'de gerek başka yerlerde gösteriler düzenleyerek kamu oyu nezdinde yaratılmasına çalışılan imajları protesto edişleri...

Filistin Sorunu ve Siyonizm

Benim Oryantalizm eleştirim çok fazla tepkiye neden oldu ise bunun iki sebebi var: 1) Filistin sorununun Siyonist duvara çarpması, 2) Oryantalizmin bir lonca olarak, bir kast imişçesine dışarıdan bakanlara bir şey göstermemek yolundaki kararlılığı... Burada hayli garip hususlar var.- Meselâ bir. Oryantalist, gazetede bana hücum ediyor, arkasından “Yahu, kusura bakma, meslek haysiyeti, malûm” diyerek bir de mektup gönderiyor. Başka bir husus .- Ben kitabımda Renan'a ve Proust'a yer verdim. Her iki yazar da bir alâkanın çok açık olduğundan bahsederler; bu İslâm korkusu yahut İslâm düşmanlığı ile Sami düşmanlığı (CAnti Semitizm) arasındaki alâkadır. Burada pekçok kişinin bir konuyu açık-seçik anlamış olmaları beklenirdi doğrusu: Çağdaş Hristiyan Batı'da İslâm düşmanlığı Sami düşmanlığı ile aynı kaynaktan beslenip aynı gelişmeyi göstermiştir Bu suretle denebilir ki.- Oryantalizmin akaidini Oryantalizmin işleyiş şeklini incelersek, Antisemitizmin kültürel cephelerini de keşfetmiş oluruz... Eleştirmenler hiç orali değiller; onlar fırsatı ganimet bilip Siyonizm'i, İsrail'i savundular ve Filistin hareketini kötülediler. Bunun sebebine gelince: İsraili yorumcu Dani Rubenstein'in dediği gibi, Batı Şeria ve Gazze'nin işgalini, Filistin ideallerine hücumu yürütenlerin hepsi Oryantalist Eskiden Avrupa'nın Hristiyan Oryantalistler Avrupa'nın İslâm ülkelerini kolonileştirmesi, Yahudileri kötülemesi için malzeme (mantık) sağladılar-, şimdi ise Yahudi milliyetçileri (beyaz Avrupai demokrasi İsrail'de) Filistin'i Arapları, İslâm kafası, Arap kafası gibi şeyler hakkındaki bir takım savlara müracaatla yönetiyorlar. Rubenstein Yahudi Üniversitesi İslâmi Etütler Fa-kültesi'nin, işgal altındaki toprakları mezunları ile doldurduğunu da üzülerek belirtiyor

Bir Başka Gariplik

Sırası gelmişken dikkatimi çeken birşeyi daha belirtmek istiyorum: Nasıl bazı Siyon yanlıları Oryan-talizm'i, muhalefetten korumaya gayret ediyor iseler, bazı Arap milliyetçileri de anlaşılabilir bir tarzda konunun kapanmasını istiyorlar: Onlara göre Oryantalizm tartışması ABD'nin Arap ülkeleri üzerindeki kontrolünü arttıracak emperyalist bir komplo. Bu “imkânsız” senaryoya göre, Oryantalizm eleştirmenleri anti-emperyalist falan değil, düpedüz “gizli” emperyalist ajandırlar... Yani kıssadan hisse: Emperyalizmi tenkit etmenin en güzel yolu o konuda susmak imiş... Eh, ben artık şunu derim: dünya çığıından çıkmış... mantık miyar kalmamış...

Kültürler Arası İlişkiler

Oryantalizm konusundaki tartışmaların çoğunun temelinde bir şey yatıyor, o da şu: Kültürler arasındaki ilişkiler hem fena halde tertipten yoksun, hem de fena halde lâik... Biraz önce buna değindim: iyi niyetli Arap ve Müslüman tepkilerine... İyi ama bazan gaye başka bir şey oluyor: o da kişiler kendi hatalarını gizlemek için dikkati ikidebir Batı kaynaklarının Arapları, İslâm'ı temsilde gösterdiği aksaklığı gündeme getiriyorlar Aynı şey UNESCO'da da vaki: Orada da gerek Üçüncü Dünya Ülkeleri gerek sosyalist ülkeler Dünya Enformasyon

Nizamı'nda reform için önerge üstüne önerge, teklif üstüne teklif veriyorlar; mesele önde gelen uluslararası sorunlardan birisi durumunda. ..

Bu konudaki tartışmalar şu üç hususun açığa çık-, masına yol açtı:

1) Bilgi, yahut haber, yahut basın-yayın imajlarının üretimi dengesiz dağılım göstermektedir. Bu faaliyetin merkezi Metropolit Batı'dır.

2) Bu müessif olguyu algılamakla Üçüncü Dünya ülkeleri birşeyin daha farkına vardılar.- Her ne kadar lâik ve tarihsel dünya parçalı gibi duruyor ise de neticede tekdir ve ne kavimcilik, ne ilâhi irşad, ne bölgecilik ve ne efe ideolojik paravanalar insanları, memleketleri, kültürleri birbirinden gizleyemez. Hele siyasi ve ekonomik sebeplerle başkalarının hayatma dahil olacak irad ve gücün sahiplerine; asla...

3) Ne var ki, dezavantajlı durumdaki müstemle-kecilik-ertesı ülkeleri ve onların sadık münevverleri bence bütün bu işlerden yanlış bir sonuç da çıkardılar. Bu sonuca göre iki yol açıktır.- a — ya bilginin üretildiği kaynak denetlenmeli, b — yahut dünya ba-sm-yayın pazarındaki bazı müdahalelerle (siyaseti, imajları belirleyen politik sahneyi kurcalamadan) tedavülde bulunan imajları ıslaha gayret edilmelidir.

Bu yaklaşımların olmazlığı açıktır. Bu Meseleler-le kafa yormamalıdır. Bunlar kısa süreli reklâm kampanyalarında boşa harcanan petro-dolar demek olabilir.. Yahut (ulusal güvenlik adına, yeni-emperyalizm-le savaş adına) Üçüncü Dünya ülkelerinde giderek artmakta olan baskı, insan haklarının ihlâli, yahut doğrudan doğruya gangsterlik demek olabilir... Ama benim değinmek istediğim şey, bu konuda ne yapılması gerektiğidir; yobazca olmadan tepki hatırı için olmadan, neler yapılabileceğidir.

Historicism (Tarih Okulu)

Oryantalizm'den miras kalan şeylerden biri ve esasen onun epistemolojik (bilgi üretim) temellerinden biri Vico'da, Hegel'de, Marx'da, Ranke'de, Dilthey'de ve başkalarında gördüğümüz "historicism"dir. Bu şu demek oluyor: Eğer insanlığın bir tarihi var ise, bunu erkekler ve kadınlar yapmışlardır ve bu, çeşitli çağlarda ve anlarda karmaşık olmakla birlikte insicamlı bir bütünlük arzeder. Özellikle Oryantalizmi ve genellikle de "Avrupa'nın sair kültürler hakkındaki bilgisini" ilgilendirdiği kadarıyla ise Historicism'in mânâsı şudur: İnsanlık tarihinin başlıca bütün ve insicamlı hikâyesi Avrupa tarafından (onun bakış açısından) yazılmıştır. Bu anlatımda yer olmayan kültürlerle 'kayıp' denir ve daha sonra o kültür Antropoloji, Siyasi İktisat yahut Dilbilim bilimleri tarafından ortaya çıkarılınca eklenir. İşte bu kayıpken bulunan "tarifsiz kültürler" (tabir Eric Wolf'a ait) Meselesinden Dünya Tarihi çıkmıştır, ki başlıca kahramanları Eric Wolf, Braudel, Wallerstein ve Perry Anderson'dır...

Ama Avrupa'nın "kendisi ile aynı (paralel) tarihi sürece tâbi olmayan" (non-synchronous: tabir Ernst Bloch'a ait) Öteki hakkındaki bilgisi, onu ele almaktaki yeteneği artarken, bir yandan da bir alâka tü-remekteydi: Bu alâka (ki sözlü formülasyonundan sistemli bir biçimde kaçınılmıştır) bilgi ile Avrupa Emperyalizmi arasındaki alâkadır. Bir yanda (Hem Ba-tı'nın Emperyalist ideolojilerini hem de emperyalizme yönelik eleştirileri ele alan) historicism ile diğer yanda bir pratik (Milletlerin ve ülkelerin boyunduruk altına alınışı, iktisadi hayatlarının denetlenişi ve tarihin homojenize edilişi tarih sürecinin birleşimi) arasında yapılmış olması gereken epistemolojik eleştiri yapılmış değildir... Bunu unutmazsak şunu da biliriz: Dünya tarihinin metodolojik varsayımlarında ve pratiğinde (ki ideolojik olarak anti-emperyalisttir) Oryantalizm gibi, etnografya (ırklar tarihi) gibi kültürel Meselelere yeterli ilgi gösterilmemekte, oysa bunlar (bir mânâda dünya tarihinin babası olan) emperyalizm ile yakın

ilgi arzotmektedirler... Yani bir yandan Dünya, Tarihi, iktisadi ve siyasi teamülleri vurgularken, diğor yandan bu tür tarih yazımının ürettiğı siyaset ve iktisat bilgisi bu teamüllerden kopuk olmuştur... Bu du-rum garip bir sonuç yaratmıştır. Neticede dünya çapında birikim teorileri (yahut kapitalist dünya sistemi, veya mutlakiyet tarihi): (a) üç nesil önce Oryantalist ve müstemleke gezgini olanların eline bırakılmıştır, (b) bunlar ayrıca non-synchronous (gayri-Avru-pai tarihe tâbi) gelişmeleri, tarihleri, kültürleri ve insanları bünyesinde buluşturmaya amaçlayan homoje-nize eden (benzeştiren) bir dünya tarih plânına bağımlı kılınmışlardır, (c) bunlar dünya tarihinin yutucu teamülünü bir yandan Oryantalizm gibi kısmi bilgilere, diğor yandan da Batı'nın Avrupa dışındaki (çevresel) dünya üzerindeki tahakkümüne bağlayan saklı epistemolojik eleştiriye ele engellemektedirler...

Bryan Turner

Problemimiz yine Historicism ve bu düşünüşün kendine has “evrenselleştirme” ve “kendi kendine te-kid” (kendi kendine ispat) özelliğı... Bryan Turner'ın küçük ve önemli eseri “Marx ve Oryantalizm'in Sona Erişİ” şu anda evreiselleştirici historisizmin kapsadığı deneyim alanının “parçalarına ayrılması, bağlarından koparılıp yerinden oynatılmasına ve merkezinden kaydırılmasına” yaramış bulunuyor... Tumer'in dediğı şu: Epistemoloji çıkmazı konusunda yapılması gereken şey, (yeni bir tip analiz, tek değıl de çoğul nesneler için kullanılabilecek bir analiz yaratmak için) Marksist-Historisist düşüncenin kutuplarının ve ikili zıdlık-larının (istemciilik-kadercilik, Asya toplumu-Batı toplumu, değışim-durağanlık) aşılmasıdır. Aynı şekilde, birbiriyle alâkalı ve bazan da alâkasız bazı sabalarda yapılan çalışmalar, (bugüne kadar Oryantalizmin Histo-risizmin ve özgü evrenselcilik diyebileceğimiz düşünüşün hakim bulunduğu sahada) bölme, eritme ve gerek metodoloji gerek eleştiri bakımından yeniden kavrama gibi işlemleri mümkün göstermiştir..

Bu eritme ve merkezinden oynatma süreci hakkında birazdan bazı örnekler vereceğim. Hemen söylenmesi gereken ise şudur: Kasıt sadece metodolojik olmadığı gibi sadece tepki de değildir. Örneğın kolonist Cmüstemlekeci) gücün bilimsel Oryantalizm ile teşkil ettiğı kombinezona, karşı çıkmanın yolu, kavmi duygulara ilâveten derme-çatma bölgeci bir ideoloji olmamalıdır. Birçok Üçüncü Dünya aktivisti ile anti-emper-yalist direnişçinin düştüğü tuzak budur .- Bir kısmı Hu-meyni'nin hatalarını görmezlikten gelmek zorunda kalmış, bir diğor kısmı ise Filistin Meselesinde ve Lübnan çıkmazından sonra ağızlarına sakız ettikleri bazı devrimci sloganlarla yetinmişlerdir; silâhlı direnişçiliğı sa.-vunmuşlardır. Bir de Marksizm ve Dünya Tarihi tekerlemeleri bırakılmalıdır; herhalde bunun varsa faydası eskinin fikri ve teorik üstünlüğünü (şimdilerde alâkasız ve yetersiz olan kavramsal modeller ile) yeniden tesis etmektir... Yo, olmaz Bence, hem siyasi hem teorik düşünölmeli, ve ana sorunları (Frankfurt teorisinin) hükmetme ve işbölümü (dediğı) çerçeveye yerleştirmeliyiz. Ayrıca bir problemi de yadırgamama-lıyız: Tahlilde teorik, ütöpic ve hürriyetçi bir. boyut yoktur... Başarının yolu Historisizm kapsamındaki materyali bilginin değışik şubelerine dağıtmaktır ve bunu yapabilmek için önce birşeyi bilmemiz gerekir: Historisist sistemlerin ve indirgeyici pragmatik, yahut fonksiyonalist teorilerin hükümranlığına ve profesyo-nalist kaygılara kafa tutmadıkça yeni hiçbir bilgi proj esi geliştirilemez...

Yeni Çalışmalar

Bu amaçlara ulaşılması korkulacak derecede zor değıl. Çünkü Oryantalizm ele alınırken daha evvel zikrettiğim faaliyetlere bağılı olarak ele almıyor ve artık daha detaylı bir biçimde bu Meselelere bakabiliriz. Görüyoruz ki Oryantalizm metropolit toplumlardaki patriarkal (erkeğe bağılı) yaşam biçimi ile aynı türdendir .• Doğı ise her zaman dışıldır, toprakları bereketlidir, sembolü şehvet dolu kadınlar, haremdir ve despot (nedense de çekici) sultandır. Doğulular ev kadınları gibi sessizdirler ve üretkendirler.

Bu ekseriyeti itibarıyla çağdaş Batı Kültürünün bir ana daman durumundaki cinsel, ırksal ve siyasi simetrisizliğin (asymmetry) bir tezahürüdür ve bu hu- ; sus sırasıyla feministlerce, zenci etütleri eleştirmenle-rince ve anti-emperyalist aktivistlerce gösterilmiş bulunmaktadır. Rider Haggard'ın "O" (Kadın) adlı eserinin Sandra Giibert tarafından yapılan başarılı eleştirisinde, İngiltere'deki cinsel baskı ile birlikte hayâlin dışı (Doğu'ya) taşışına ve aynı anda da erkeklerin zihninde emperyalist fikrin 19. yüzyıldaki cazibesine şahit oluyoruz... Abdui Jan Muhammed'in "Ma-nišeist Estetik" adlı eserinde ise, Afrikalı siyahlar ve yine Afrikalı Beyazlar tarafından meydana getirilen yüzeyde hür san'at eserlerinin altında katı bir ideolojik sistemin işlerliğini görmekteyiz...-Bir başka eser ise Peter Gran'in "Kapitalizmin İslâm'daki Kökleri" adlı eseridir; anti-emperyalist, anti-Oryantalist, iyi araştırılmış, titiz bir biçimde vesikalandırım-ış tarihi tavrı ile, Gran okuyucuya daha önceleri İslâmi yahut Oryantal (Şarki) iktisat tarihi kapağı altında kalan gizli sahanın genişliğini, buraya giden insani çabayı ve dehayı gösteriyor..

Anti-Oryantalist eleştiriye yaratan ruh ile aynı kaynaktan beslenen başka pekçok tahlil vardır, teorik proje vardır. Bunların hepsi mucittirler zira bile bile kendilerini belli bir Meselenin budaklanmaya yüz tutan bir noktasında (yumrusunda) mevzilendirmektedirler. İşte bu noktada bu kişiler yepyeni bilgi nesneleri, yeni insani faaliyetler, hüküm, sürmekte olan paradig-matik normları kökünden sarsan yahut yerinden oynatan yeni teorik modeller önermektedirler. Birbiri ile alâkalı gözükmeyen başlıca örneklerimiz şunlar olacak: (1) Linda Nochlin, san'at ve tarih ortamında görülebildiği kadarıyla 19. yüzyılın Oryantalist ideolojisini inceliyor. (2) Hanna Batatu çağdaş Arap devletinin siyasi eylem sahasının muazzam bir tahlilini yapıyor,- (3) Raymond Williams, duygu yapılarına, bilgi camialarına, yeni yetmekte olan yahut alternatif mahiyetteki kültürlerle, "kır ve şehir" adlı eserinde de coğrafi düşünce kalıplarına eğiliyor,- (4) Talâl Esad, bei-libaşlı teorisyenler de antropolojinin öz-keşif mevzuunu inceliyor, kendi düşüncesini de belirterek; (5) Eric Hobsbawm, tarihçilerin (gerek kendi san'atlarının kritik bir göstergesi gerek yeni ulusların ortaya çıkışının bir göstergesi durumundaki) icat olunmuş teamüllerini ele alıyor; (6) Japon, Hint ve Çin kültürü konusundaki çalışmalar Masao Miyoshi, İkbâl Ahmed, Tank Ali, A. Sivanandan, Romila Teper, Ranajit Gu-ha'nın Grubu (Ezilmişlerin Etütü), Gayotri Spivak, genç bilim adamları: Humi Baba ve Partha Mitter,- (7)

Arap edebiyat geleneğinin kemikleşmiş klâsik yapılarını yeniden tanımlama ve yeniden inşa etme, canlandırma peşinde koşanlar.- Fusul ve Mewakıf Grupları, İlyas Huri, Kemal Ebu-Dib, Muhammed Bennis ve diğerleri; (8) Buna paralel olarak bu sahaya hakim bulunan kültürel stereotipler ve anlatımlara karşı Juan Goytisolo ve Selman Rüşdi'nin zengin eleştirileri; (9) İlgili Asya'ü Bilim Adamları Bülteni'deki öncü çalışmalar; (10) Bir Çin eksperinin (Benjamin Sthwartz) ve bir Hint eksperinin (Ainslee Embree) iki Konuşma ile Oryantalist çalışmaların ve eleştirinin kendi sahaları bakımından taşıdığı mânâyı anlattılar; henüz Orta Doğu âlimlerine nasip olmayan bir kamusal olgudur: (11) Noarn Chomski'nin öteden beri yürüttüğü tavizsiz bilimsel çalışmalar ki konusu tarih ve siyasettir ve bütünü ile bağımsız radikalizmin de bir numunesidir; (12) Fredric James on'ın bütün güçlü teorik formülasyonu içinde verdiği "Sosyal anlatılar için model"; (13) Ric-hard Ohmann'ın deneysel yoldan elde edip sunduğu tanımlar: Kaideleşmiş imtiyaz ile kaideleşmiş (otorite olmuş) müessese; (14) Richard Poirier, Emerson'ın bakış açılarını (Çağdaş teknolojik hayâli ve kültürel) ideolojilere tatbik ediyor; (15) Les Bersani'nin merkezci olmayan, dengeyi yeniden belirleyen şiddet ve dürtü orantıları...

Sonuç ve Özet

Şimdi ben bütün bunları Oryantalizm eleştirilerini de kapsayan ama ondan ibaret olmayan bir çaba halinde biraraya getirmeye çalışacağım. Öncelikle be-lirtmeüyim ki, tek dinleyici

topluluk, tek seçici topluluk sözkonusu değildir; ayrıca bu saydığım kişiler ve eserler Batı'ya (yahut Doğu'ya) “has” bir gerçekten, akli, mantık ya da ilimden bahsetmemektedirler... Tersine, çok sayıda saha ayırdediyoruz, çoğul deneyimlerden bahsediyoruz ve farklı topluluklar sözkonusu-dur, bunların herbirisinin açık (yani gizli-kapaklı olmayan) menfaatleri, siyasi muradları, bilimsel gayeleri sözkonusudur. Bu çabaların sonucu olarak merkezci olmayan (decentered) bir bilinç hasıl olmaktadır ki merkezci olmadığı cihetle eleştiriden kopmuş da değildir; ayrıca toplu toparlayıcı ifadelerden, sistematik olmaktan kaçmaktadır; bunlara karşıdır şeklinde de mütalâa edebilirsiniz. Sonuç olarak; bir hükümler otorite merkezine yahut metodolojik tutarlılığa, kaideleşmişliğe yahut bilim statüsüne müracaat ile birlik aranmamakta, birlik teşkiline meyyal sahalara işaret ile iktifa edilmektedir. Bunun için, sözkonusu olan bir metropolit güç merkezindeki coğrafi yahut tarihi görüş değil, bunun topografyası değil, faaliyet ve teamül düzlemleridir; Ayrıca, bu faaliyetler ve bu teamüller, karşı durdukları büyük genellikle otoriter sistemlere izaf ile (bilinçli şekilde) laiktirler, marjinaldirler (ilave) ve muhaliftirler. Üçüncü bir özellik olarak diyebiliriz ki bu faaliyetler ve bu teamüller şu mânâda da siyasi ve pratiktirler, ki gaye (başarı mühim değil) hakim ve zorlayıcı bilgi sistemlerinin sona ermesidir. ..

Şunu da söylemek gerekir mi bilmiyorum: Bütün bu sahalarda tahlilin siyasi mânâsı muntazaman hürriyetçidir çünkü Oryantalizmin tersine burada antik yahut müzelik bilginin nihailiği varsayılmamakta (güç olmakla beraber ve her nedense pasif bir anlayış ve tavıra yol açmakla beraber) araştırmaya dayalı açık analiz yolu seçilmektedir. Adorno nun negatif diyalektiğinin öğrettiği dersi hatırlayarak tahlili “teamüle karşı, dekonstrüktif ve ütöpik” diye anlamalıyız...

İşbölümü Meselesi

Geriye kala kala önemli bir Mesele kaldı.- Bu, bütün kendinden emin, harareti mahalli (çok genel olmayan) çalışmaların Meselesidir. İş bölümü George Lukacs'ın kuvvetle tahlil ettiği “kemikleştirme ve eş-yalaştırma”nın direkt bir sonucudur. Myra Jehlen'in kadın hakları konusu için teşkil ettiği formüle göre bu problem şudur: Acaba tepeden bakanları reddedenler, muhtar deneyim ve bilgi sahaları teşkil edebilecekler midir? Çünkü ortaya böyle bir açık saha çıkacaktır, bu doldurulabilecek midir? İki türlü seçicilik kompleksi gelişme gösterebilir: (1) Deneyim itibarıyla dışlama (yani meselâ kadınları yalnız kadınlar anlar, Doğulular hakkında ancak iyi laflar kabulümüzdür gibi) (2) metod itibarıyla dışlama (örneğin sadece Marksistler, sadece anti-Oryantalistler, feministler ekonomi hakkında, Oryantalizm yahut kadın hakkında yazı yazabilir demek gibi...)

İşte bulunduğumuz nokta o noktadır. Bölme ve ihtisaslaşmanın eşiğindeyiz. Tabii bunlar kendi kısmi ta- / hakkım görüşünü de, saçmasapan savunu tavrını da / beraberinde getirebilir. Bir de büyük bir sentezin eşiğinde olabiliriz ki bu sanırım bugüne kadarki karşı-bilgilerin sağladığı ne varsa, kazanç olsun, zıdlaşma bilinci olsun, silip atabilir. Aklıma gelen ihtimalleri birbir sayarak sözlerime son vereceğim: (1) Disiplin-ler-arası faaliyetin, müdahalenin ve sınır ihlallerinin artması, (2) Fikri ve kültürel çalışmaya zemin sağlayan siyasi, metodolojik, sosyal ve tarihi koşulların iyice anlaşılması, (3) Siyaseten ve metodolojik olarak hakimiyet sistemlerine karşı olmak, onları kabuklarından çıkarmak, bunlar toplu olarak hüküm icra ettikleri için bunların tamamıyetine hücum etmek, muhasara ile, harp ile (manevra harbi ve konum harbi —tabirler Gramsci'nindir—) ile bunlarla savaşmak, (4) Ve nihayet hem herhangi bir durumun tanımında hem de onun değiştirilmesinde entellektüele düşen rolün iyi anlaşılması. Sanırım bu olmaz ise, Oryantalizm eleştirisi oyun halini alır...

Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi

Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1999).

- Usame Ibn Münkız, İbretler Kitabı, trc. Yusuf Ziya Cömert, (İstanbul: Ses Yay., 1992).
- Ümit Hassan, Ibn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1977).
- V. Gordon Childe, Doğu'nun Prehistoryası, trc. Şevket Aziz Kansu, (Ankara: TTK Yay., 1971).
- V. Gordon Childe, Tarihte Neler Oldu?, trc. Alaaddin Şenel ve Mete Tuncay, (İstanbul: Alan Yay., 4. Baskı, 1985).
- V. Gordon Childe, The Dawn of European Civilization, (Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957).
- V.V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersleri yayın hazırlayanlar: Kazım Yaşar Koprıman ve Afşar İsmail Aka, (Ankara: Kültür Bakanlığı-Kültür Yay, 1975).
- V. V. Bathold, Asyanın Keşfi: Rusya'da ve Avrupa'da Şarkiyatçılığın Tarihi, trc. Ayşe Meral ve Kaya Bayraktar, (İstanbul: Yöneliş Yay., 2000).
- V. Vahruşev, Yöntemleriyle ve Manevralarıyla Yeni-Sömürgecilik, trc. Cemil Aslan, (İstanbul: Konuk Yay., 1978).
- Victoria Holbrook, "Şarkiyatçılık", Virgül, Sayı: 29, Mart 2000, s. 6-10.
- Voltaire, Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler, Osman Yensenî, (der.), (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. Baskı, 1975).
- W. Barthold, İslam Medeniyeti Tarihi, tercüme ve notlandırma: Fuat Köprülü, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 6. Baskı, 1984).
- W. G. de Burgh, The Legacy of the Ancient World, (Middlesex: Penguin Books, 1967).
- W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, trc. Enver Ziya Karal, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1975).
- W. K. C. Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihi, trc. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yay, 1988).
- W. Montgomery Watt, İslamın Avrupa'ya Tesiri, trc. Hulusi Yavuz, (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1986).
- William Beckford, Vathek, trc. İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Kitabevi, 1998).
- William H. McNeill, Dünya Tarihi, trc. Alâeddin Şenel, (Ankara: V Yay. ve İmge Kitabevi, 2. Baskı, 1989).
- Yücel Bulut, "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones", İÜEF Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, Sayı: 6, 2003, s. 71-106.
- Zeynep İnankur, 19. Yüzyıl Avrupasında Heykel ve Resim Sanatı, (İstanbul: Kabala Yay, 1997).
- Ziauddin Sardar, Orientalism, (Buckingham ve Philadelphia: Open University Press, 1999).

Ziyau'l-Hasan Fartıki, "Sir Hamilton Alexender Roskeen Gibb", Asaf Hüseyin, Robert Olson ve Cemil Kureşi, (der.), Oryantalistler ve İslamiyatçılar. Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, trc. Bedirhan Muhib, (İstanbul: İnsan Yay, 1989) içinde s. 113-130.

E-KİTAP ARŞİVİ

Dijital Bilgi Kaynağınız

www.e-kitaparsivi.com