

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

EDİTÖR **Božidar Jezernik**

ÇEVİRİ Ali Özdamar

# Hayallerdeki “Türk”



KitapYAYINEVİ

KİTAP YAYINEVİ – 269  
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 66

HAYALLERDEKİ "TÜRK" / BOZİDAR JEZERNİK (ED.)

ÖZGÜN ADI  
IMAGINING "THE TURK"  
CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING TARAFINDAN YAYINLANMIŞTIR

© 2010 BOZİDAR JEZERNİK VE YAZARLAR  
© 2012, KİTAP YAYINEVİ LTD.  
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİRİ  
ALİ ÖZDAMAR

YAYINA HAZIRLAYAN  
BÜLENT ÜÇPUNAR

KİTAP TASARIMI  
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI  
BEK

KAPAK TASARIMI  
DİLEK ÇETİNKAYA

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI  
MAS MATBAACILIK A.Ş.  
KÂÇIT HANE BİNASI  
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3  
34408 KÂÇITHANE  
SERTİFİKA NO. 12055  
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80  
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM  
KASIM 2012, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-101-7

YAYIN YÖNETMENİ  
ÇAĞATAY ANADOI

KİTAP YAYINEVİ LTD.  
KÂÇIT HANE BİNASI  
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A  
34408 KÂÇITHANE İSTANBUL  
SERTİFİKA NO. 12348  
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56  
E: kitap@kitapyayinevi.com  
W: www.kitapyayinevi.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

# Hayallerdeki "Türk"

BÖZİDAR JEZERNİK (ED.)

ÇEVİRİ  
ALİ ÖZDAMAR



**KitapYAYINEVİ**



# İÇİNDEKİLER

- 1- BOZİDAR JEZERNİK / "Türk" İMGESİ 7
- 2 - RAJKO MUŠIĆ / SİMGESEL ÖTEKİLEŞTİRME: TEHDİTKÂR BİR ÖTEKİ OLARAK "Türk"  
3- ÖZLEM KUMRULAR / 16. YÜZYILDA AKDENİZ'DE "Türk" İMGESİNİN YARATILMASI:  
ANTİPROPAGANDAYA KARŞI ÖZDÜŞÜNÜM 39
- 4- MIHA PINTĂRIC / PANURGE'UN "TÜRKLER"İ? 61
- 5- NEDRET KURAN BURÇOĞLU / ERKEN MODERN ÇAĞDAN AYDINLANMAYA KADAR  
ALMAN MEDYASINDAKİ "Türk" TASVİRLERİ 69
- 6- PETER SİMÖNIC / VALVASOR'UN EZELİ DÜŞMANI 79
- 7- JALE PARIA / BYRON'IN GÂVUR'UNDAN JEZERNİK'İN VAHŞİ AVRUPA'SINA:  
TEORİ Mİ YOKSA TARİH Mİ? 99
- 8- BOJAN BASKAR / "BİR CAMİYE GİREN İLK SLOVEN ŞAİRİ": İMPARATORLUĞUN  
DIŞ SINIRINDAKİ BİR ŞAİRİN GEZİ YAZILARINDA ORYANTALİZM 117
- 9- ALENKA BARTULOVIC / "Türk'LE GÖRÜLECEK ESKİ BİR HESABIMIZ VAR VE  
BİR AN ÖNCE GÖRÜLSE İYİ OLUR." 135
- 10- NAZAN AKSOY / ERKEN TÜRK ROMANINDA ÖTEKİ 163
- 11- ALEKSANDRA NIEWIARA / "SEVGİLİ KOMŞU," O "VAHŞİ KATİL:"  
LEH DİLİ VE KÜLTÜRÜNDE "Türk" İMGESİ 173
- 12- BÜLENT AKSOY / BATILI GÖZÜYLE OSMANLILARDA MÜSİKİ 191
- 13- SVANİBOR PETTAN / BALKANLAR'DA ALATURKA-ALAFRANGA SÜREKLİLİĞİ,  
ETNOMÜZİKOLOJİK PERSPEKTİFLER 207
- 14- AYHAN KAYA / GÜVENLİKLEŞTİRME ÇAĞI: ÇOKKÜLTÜRCÜ VE CUMHURİYETÇİ  
ENTEGRASYON POLİTİKALARINA YÖNELİK MEYDAN OKUMALAR 225



# “TÜRK” İMGESİ

## “TÜRK”ÜN STEREOTİPLEŞTİRİLMESİ

**S**tereotipleştirme, “Türk” imgesine ilişkin tartışmalarda Batıda da Doğuda da yaygın olan bir uygulamadır. Bu nedenle, mesela Mustafa Soykut “Türk” imgesini konu alan kitabında, Türklerin yüzyıllardır, daha doğrusu “Müslümanlar ile Hristiyanlar arası etkileşimlerin en başından beri Avrupalılar için *par excellence* (kusursuz) ‘öteki’yi temsil ettiğini” ileri sürmektedir.

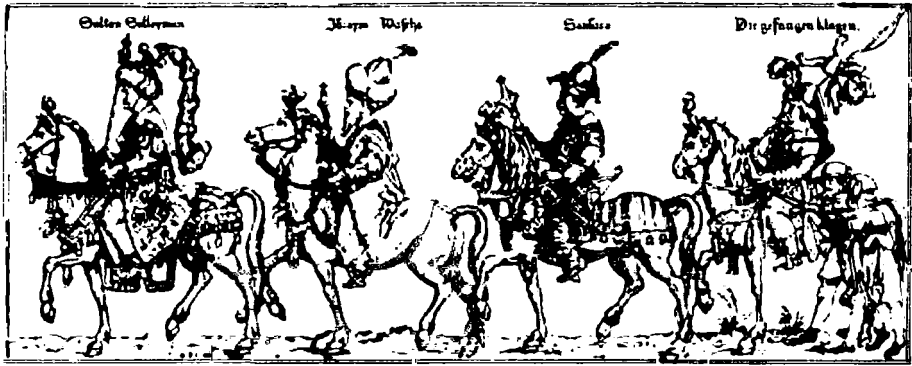
[Türk], Protestan için Katoliğin kötülüğünü, Katolik için Protestanın sapkınlığını temsil ediyordu; Rönesans insanı, İranlılarla birlikte Türkü Yunan uygarlığının ve bu sıfatla Avrupa uygarlığının düşmanı olarak görüyordu; Roma Kilisesi için onlar, Hristiyanlığın her ne pahasına olursa olsun savaşılmaması gereken baş düşmanıydı; Venedik için ise o, yeri doldurulamaz “kâfir” bir ticari ortak ve bizatihi kendi varlığı açısından onlarla dostane ilişkiler hayatı bir önem taşımaktaydı.

Luther, Katolikler ile Türklerin (Müslümanlar) benzer oldukları inancındaydı. Ona göre, her ikisi de Tanrı’nın yalnızca dindar olanlara yardım ettiğini düşünüyordu ve papayla aynı şekilde Türkler de İsa vasıtasıyla Tanrı katına yükselemeyeceklerdi, çünkü bir tarafta Türkler İsa’nın ilahi mahiyetini tanımıyorlardı, diğer tarafta ise papa ona ihanet etmişti. Garipliğe bakın ki bir başka Protestan ve papanın muhalifi İngiltere kraliçesi I. Elisabeth içinse Türkler ve Protestanlar bir hayli benzeşiyorlardı. I. Elisabeth, İngiltere’nin Şarktaki ticari çıkarlarını geliştirmesi amacıyla büyükelçisi William Harborne’u 1583’te Sultan III. Murad’a (1574-95) göndermişti; söz konusu kişi İstanbul’daki Venedik Balyosu (*bailo*) Gian Francesco Morosini tarafından “yolunu tamamen kaybetmiş bir Calvinist” ola-

rak tanımlanıyordu. Kraliçenin büyükelçiye verdiği mektup, Türkiye ile İngiltere arasında dostluğun doğal olduğunu teyit ediyordu. Zira Fransa ile İspanya ve özellikle papa putperesttiler, İngiltere ise kut-sal imgelerden Müslümanlar kadar nefret ediyordu ve dinleri, bir Hristiyan inancının elverdiği kadarıyla Türklerinkine büyük ölçüde benziyordu (Soykut 2001: s. 5-6).

Soykut elbette yanılıyor. Zira Batılıların nazarında “Türk”ün hiçbir zaman tek bir yüzü olmadı, “Türk” daima birçok farklı çehreye sahip oldu ve bunlar zaman içinde bir dizi değişikliğe uğradı. Batılı yazarlar belirli bir ülke hakkında yargıda bulunurken, o ülkenin askeri ve siyasi koşullarını, en önemli kanıt kalemleri arasında sayıyorlardı. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu büyük bir güçken onun görkemli sarayına ve bu “büyük ve kudretli” imparatorluğun askeri hünerlerine hayranlık besliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu genişlediği sürece sivil ve askeri kurumları sıklıkla çağdaşlarının-kilerden çok daha üstün bulunarak idealize edilmişti. Sözelimi İmparator II. Ferdinand’ın Sultan Süleyman döneminde 1554-62 arasında Babıâli’ye gönderdiği büyükelçisi Augerius Gislenius’a göre Osmanlılar “kudretli, güçlü ve zengin bir imparatorluğa, büyük ordulara, savaş deneyimine, kıdemli askerlere sahipken; zafer üstüne zafer kazanmaya, zorluklara göğüs germeye alışkınken; uyum, düzen, disiplin, kanaatkârlık ve uyanıklık içindeyken,” Batı tarafında “umumi bir yokluk, özel hayatta israf, sarsılmış bir kuvvet, bozulmuş bir maneviyat, çalışmaya ve silahlara karşı bir yabancılık” vardı. “Askerlerimiz serkeş, komutanlarımız tamahkâr. Disiplini hor görüyoruz. Ahlaksızlık, kafasızlık, sarhoşluk, oburluk diz boyu.” Hepsinden kötüsü, Osmanlılar “fethetmeye,” Batılılar ise “fethedilmeye” alışmışlardı (Gislenius 1744: 137).

1683’te, Polonya Kralı Jan Sobieski, Sadrazam Kara Mustafa Paşa’nın Viyana’yı kuşatan ordusunu bozguna uğrattınca, Osmanlının Batıya doğru genişlemesi son buldu. Bu, aynı zamanda, Doğu imparatorluğu ile uygarlığının genel itibarının da çökmesi anlamına geliyordu. Nihayet, 19. yüzyıla gelindiğinde, bir zamanların üstün gücü artık “Avrupa’nın hasta adamı” olarak tanınır olmuştu. O zamana kadar, az çok idealize edilmiş olan imge-



Viyan 1529, Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild içinde, Viyana

ler sönükleşmiş, bunların yerini daha karanlık ve daha silik imajlar almıştı (Jezernik 2004: 42-3).

17. yüzyılın başlarında Lyon'da yayınlanan bir risalede, Sultan Ahmed'in doğum günü şöleninde vuku bulduğu söylenen bir olay tasvir edilir: Padişahın böbürlene böbürlene, buyruklarına en mükemmel şekilde boyun eğildiğiyle övünmesinin ardından, huzurda toplanmış olan yabancı elçiler kendi efendilerinin buyruklarına da aynı şekilde uyulduğunu söyleyerek itiraz etme yanlışlığına düşerler. O anda Ahmed büyük bir öfkeyle ayağa fırlar, Solca Afor Paşa'ya döner ve "Tue toy!" diye bağırır, bunun üzerine paşa kılıcını kendi bedenine saplar ve ölür. Bu kanlı örneği peş peşe "Begleribeid de la Natolie" (Anadolu Beylerbeyi) Arminac Basod, Yeniçeri Ağası ve üç kadı daha tekrar eder ve padişahın buyruğuyla Basac Alac, kendisini öldürmeden önce yaşlı babası "Berleibeif d'Egipte" (Mısır Beylerbeyi) Amurac'ı katleder. Risale, bu anlatıya uygun bir şekilde Sultan Ahmed'i sarığından alevler yükselirken resmeder (Rouillard 1941: 81).

Gelgelelim 19. yüzyılın sonlarında, 1877'de Londra'da yayınlanan *A Regular Little Turk, or, Mrs. Christian's troublesome brat* isimli bir risalenin yan kâğıdında "Türk," genç ve güçlü kuvvetli bir hanımın baş belası çocuğu olarak resmedilir ve kadın, yarattığı kargaşa yüzünden onu bir güzel pataklamaktadır.

Ne var ki tarihin seyri bu kadar düz ve basit değildi. 1853-56 Kırım Savaşı'nda iki Hristiyan güç, Britanya ile Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nun

müttefikleri olarak başka bir Hıristiyan güce, Rusya'ya karşı savaştılar. Bunun üstünden yarım asır bile geçmeden başka iki Hıristiyan güç, Almanya ile Avusturya-Macaristan, Britanya ile Fransa'ya karşı “Türk”le ittifak kurdular. Bu şekilde, Sultan V. Mehmed, –kayzerler II. Wilhelm ile I. Franz Joseph ve Bulgaristan Kralı Ferdinand’la birlikte– *Vierverband*’ın, yani İngiliz *Volkstyranneri* ile savaşmak için kuvvetlerini birleştiren dört silah arkadaşından oluşan ittifakın bir parçası haline geldi. “Türk,” Mihver Kuvvetlerinin 1. Dünya Savaşındaki yenilgisi yüzünden “Asyalı bir barbar” olarak Avrupa’dan tekrar dışlandı, ama Soğuk Savaşın ilk yılları sırasında “hür dünya”nın stratejik bir müttefiki olarak yeniden kabul görecekti.

Az önce gördüğümüz üzere, “Türk” imgesinden söz ederken, her imgenin büyük ölçüde, gözlemcinin gözlenen karşısında aldığı pozisyon tarafından belirlendiğini hesaba katmak önemlidir. Bu elbette “Türk”ün pasif bir oyuncu olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, “Türk” imgesinin oluşum sürecinde o kesinlikle etkin bir rol oynamıştır. Avrupalı güçler yüzyıllar boyunca İstanbul’da diplomatlarını bulundurdular ve sonunda, 1768-74 ve 1787-92 savaşlarındaki yenilgilerin ardından bizzat Osmanlılar da artık imparatorluklarının Avrupalı müttefikler olmaksızın savunulamayacağını fark etmeye başladılar. Bunun bir sonucu olarak padişahlar 1793’te Avrupa’da daimi elçilikler kurdular (Neumann 1999: 53). Onların da Avrupa kartlarını jeostratejik çıkarlarına uygun şekilde oynamayı öğrenmeleri hiç şaşırtıcı değildi.

## KONSTANTİNOPOLİS’İN DÜŞÜŞÜ

Konstantinopolis’in 29 Mayıs 1453’te, Sultan II. Mehmed döneminde Osmanlılarca fethi bir imparatorluğun sonunu, bir başkasının ise başlangıcını tayin ediyordu. Sezarlar Kenti’nin düşme haberi 1453 yazında bütün Hıristiyan dünyasına yayılıyor, “Büyük Türk” tüm cihanı fethetmeyi Büyük İskender ve Sezar’dan daha çok arzulayan cesur ve hırslı biri olarak tasvir ediliyordu (Schwoebel 1967: 5). Konstantinopolis’in düşüşüne bizzat tanıklık eden ve bunu tarihin en büyük faciası olarak betimleyen keşiş yalnızca üzgün bir gözlemci değildi; tasviri, aynı zamanda bir miktar fantezi, yani bu kadar güçlü bir düşman karşısında Hıristiyanlar arasında birliğin sağlanmasını da içeriyordu. Oysa bu olay, Osmanlı sarığının birçok Rum

nezdinde Romalı tacından daha az nefret uyandırdığını açıkça gösteriyordu (Schwoebel 1967: 16). Konstantinopolis'in fethi Batı Avrupa'da, Batı Hristiyanlığının artık, o tarihte "Frenkler" in büyük harfle yazdıkları "Kültür" le eş tuttukları antik Yunan kültürünün emanetçisi haline gelmesi şeklinde anlaşıyordu (Schwoebel 1967: 10).

Hristiyanlık, Osmanlı saldırısının baskısı altında siyasi olarak parçalanırken "Avrupa" teriminin kullanıma sokulması ve politik önem kazanması da bu dönemde gerçekleşti. Bu, Papa II. Pius'un gözde terimlerinden ve bunu bir kitap isminde ilk kez kullanan da oydu. Pius'un papa olarak önceliği, –Büyük hizipleşme sırasında apaçık bir şekilde bölünmenin referansı olarak kullanılmış olan– Hristiyanlığın Haçlı ateşini, "bizim Avrupamız, bizim Hristiyan Avrupamız"a çağrıda bulunmak suretiyle yeniden alevlendirmekti. Avrupa, birlik çağrısı için Hristiyanlıktan daha kolay bir kavramdı ve bu birlik, "Türk" denilen o Müslüman askeri karşıtı hedef alıyordu. Rönesans yazarları, "Türk tehlikesi"ni, Müslümanlığın Hristiyanlığa karşı yüzyıllardır süren saldırısının son evresi olarak görüyor ve ortaçağların Haçlı edebiyatından epeyce malzeme alıyorlardı. Kendi kent devletleri sistemini dinamik değişiklik alanı olarak gören ve Doğudaki "barbarlar"ın durağan bir dünyada yaşadıklarını düşünen antik Yunanlılara da başvuruyorlardı (Neumann 1999: 44). Papalık, Fatih'in ilerlemesine karşı koymayı amaçlayan girişimlerin merkezi haline gelmişti. Yine de Sultan II. Mehmed'in Hristiyanlığı kabul ettiğine dair bir inancın izlerine rastlanmaktadır. Papa II. Pius, 1461'de Sultan II. Mehmed'e bir mektup göndererek Hristiyanlığı kabul etmesi ve böylelikle Hristiyan hükümdarların en büyüğü olması için onu ikna etmeye çalışıyor ve ona "bütün Yunanistan'ın, bütün İtalya'nın ve bütün Avrupa'nın hayranlığını vaat ediyordu (Gilmore 1952: 18; Vaughan 1954: 66-7; Hay 1966: 84).

Avrupalı Güçler ile Osmanlı İmparatorluğu arasında ilk ittifak, İmparator V. Karl ve Fransa Kralı I. François arasında Kutsal Roma [Cermen] İmparatorluğu için sürdürülen çatışma sırasında kuruldu. Kral François, Habsburglara karşı ikinci bir cephe açmak için bir müttefik arıyordu ve Sultan Süleyman'ın şahsında kudretli bir müttefik bulmuştu (Rouillard 1941: 106; Vaughan 1954: 111; Neumann 1999: 47-8). Kral François, Babiâli'yle bir anlaşma sağladı ve Fransa'ya, üstün ticari imtiyazlar tanıyan kapitü-

lasyonlar bahşedildi.<sup>1</sup> Nihayet Fransız ve Osmanlı kuvvetleri, 1536-1537'de Güney İtalya'yı istilaya kalkışmak dahil bazı ortak girişimlerde bulundular. Osmanlı bahriyesi 1543'te Reggio ile Nice'i yağmaladı ve kışlayacak yere ihtiyaç duyunca, Toulon kentini boşaltarak Osmanlıların tasarrufuna bırakan Fransızlar tarafından ağırlandı (St. Claire 1973: 8-9).

İngiltere Kraliçesi Elisabeth 1583'te benzer nedenlerle Sir William Harborne'u "Büyük Türk nezdinde, usulünce akredite edilmiş ilk büyükelçi"si olarak İstanbul'a gönderdi. Sir Harborne, tam da Büyük Armada'nın İngiltere'ye saldırı için hazırlandığı bir anda padişahı İspanya'yı tehdit etmesi için ikna etmiştir (Chew 1937: 157).

### AVRUPA GÜÇ DENGESİNİN BİR PARÇASI

Türk tehdidi denilen olgu yalnızca Fransa'nın Katolik krallarının değil, Habsburgların, gerek kendi topraklarındaki gerekse sınırları dışındaki başka muhaliflerinin de işine yarıyordu. 16. yüzyılda Protestanlar da tekrar tekrar Avusturya İmparatorluğu'nun düşmanlarıyla ittifak kuruyorlardı, çünkü Habsburgların doğudaki "kâfirlere" karşı kullandığı her askeri kuvvet, batıdaki meselelere müdahale etme potansiyellerini azaltıyordu (Johnson 2002: 95). Buradan hareketle Osmanlı İmparatorluğu "Reformasyonun müttefiki" olarak adlandırılmıştı (Vaughan 1954: 135). Osmanlı fethatı, Protestanlığın tüm şekilleriyle yayılmasına ve ayakta kalmasına yardım ediyordu, şayet söz konusu ülkeler Hristiyan yönetimi altında olmuş olsaydı, Protestanlık bilahare karşı-reformasyon tarafından muhtemelen yok edilmiş olurdu. Dönemin çok sayıda yazarı, Osmanlı'nın reformasyona karşı gösterdiği sempatinin hakiki bir dini temeli olduğunu ileri sürerken, Habsburglara karşı kullanılabilecek bir silah olarak reformcuların padişahın büyük ilgisini çektiği açıktır. İstanbul'daki Fransız gözlemciler 1572'de, Osmanlı'nın Avrupa'da ilerlemesine çok büyük yardımı dokunan Hristiyan dünyasındaki dini bölünmelerin devamı için camilerde dua edildiğini rapor etmişlerdir (Vaughan 1954: 143-44).

1 Bu antlaşma aynı zamanda Fransa büyükelçisini, başka türlü bir diplomatik temsiliyetten mahrum olan İstanbul'daki Avrupalıların resmi hamisi olarak tayin ediyordu; Osmanlıların tüm Avrupalıları *Frenkler* olarak adlandırmasının sebebi de budur (St. Claire 1973: 8).

ITINERARIUM  
Weggraysß Kü. May. pot-  
schafft gen Constantinopel zu dem  
Türckischen Kayser Solcyman. Anno rrr.



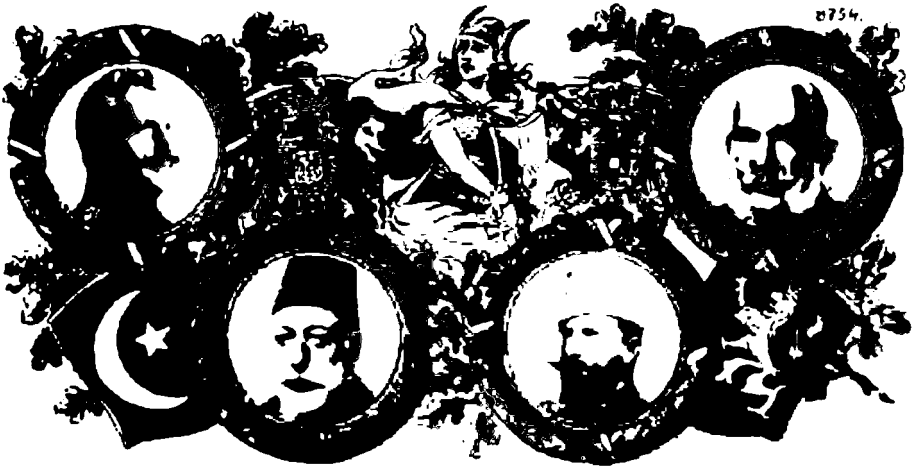
M. D. XXVI.

Avusturya elçilik heyeti 1530'da Muhteşem Süleyman'ın sarayında.

1856 tarihli Paris Antlaşmasıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa güç dengesinin kalıcı bir parçası olduğu resmen kabul edilmiştir. Antlaşmanın giriş bölümünde Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlığının ve bütünlüğünün “Avrupa barışı” için hayati olduğu beyan ediliyor ve 2. maddede Babîâlî'ye “uluslararası hukukun ve Avrupa Birliği'nin (Concert of Europe) kazanımlarından yararlanma” hakkı tanınıyordu. Bu statü 1899 Lahey Konferansı'nda kodifiye edilerek Osmanlı İmparatorluğu konferansın katılımcılardan biri olarak kabul edilmiştir (Neumann 1999: 40; Berend 2003: 121).

Osmanlılarla müzakerelere giren ya da antlaşmalar imzalayan Avrupa devletleri Osmanlı İmparatorluğu'nu *de facto* olarak tanıyor ve bir arada var olma politikasını kabul ediyorlardı. Bununla birlikte müzakereler ile ittifaklara, Osmanlı İmparatorluğu'nun statüsünün herhangi bir yeniden tanımlı ya da milletler topluluğunun meşru bir mensubu olduğunun kabulü eşlik etmiyordu (Schwoebel 1967: 204). Avrupalı Güçler ile “Türk” arasındaki ilişkilerde dönüm noktası, “Türk”ün bir Avrupa kongresine katılması için davet edilmesi anlamında ilk örneği temsil eden Karlofça Antlaşması'ydı (1699). Ancak, askeri tehdidinin azalmasına rağmen, “Türk” hâlâ bir “kültürel tehdit” olarak algılanıyordu. Bunun bir sonucu olarak Avrupa daha önceki fatihini özel bir dikkatle takip ediyordu. Yeniden-fetih ve imparatorluk dönemi birçoklarının eski din savaşının bir reenkarnasyonu olarak görülse de, bir zamanların “kâfir”i bir “barbar”a dönüşüyordu. Yani uygarlık, Avrupa'nın “Türk”ten harici farklılaşması noktasında dinin yerine geçiyordu (Neumann 1999: 51). Ne var ki bu değişiklik, Batıyı Doğudan ayıran dışlayıcılık duvarını yıkmıyordu:

Tarihin en büyük “demir perde”lerinden biri, Müslümanı Hristiyan dünyasından ayırmış olan ve hâlâ ayıran perdedir. Zaman zaman, ortaçağ Haçlıları tarafından yırtıldığı ya da Rönesans döneminde İtalyan ticaret kentlerince kenara itildiği halde, günümüze kadar Yakındoğu'daki hâkim olgu olarak varlığını korumuştur. Bu, dinsel önyargıların, başıboş bırakıldığı ve akılcı düşüncenin yalın gerçeklikleri tarafından denetim altında tutulmadığı takdirde tüm itkilerin



Alman ve Avusturya kayzerleri, Osmanlı sultanı ve Bulgar çarı İngiliz Völkertyrannei'a karşı birleşerek silah arkadaşı oldular. Yazarın koleksiyonundan bir kartpostal. Antemurale Christianitatis

en güçlüsü olmasından, ilkel tabuların kuvvetine sahip olmasından dolayı böyledir. Bu nedenle “inançsız” kimse tarih boyunca en tehlikeli düşman sayılmış, yalnızca kılıçla değil, ruhu öldürmeye muktedir bir lanetle silahlı olduğu düşünülmüştür. Bu denli derine inen düşmanlıklar barış zamanında ortadan kalkmaz, tersine anlayış yolunu tıkamayı sürdürür ve “inançsızlar”ın gerçek mahiyetlerine ilişkin algılamayı çarpıtırlar.

Bu tür bir yanlış anlamanın en çarpıcı örneği Türkü algılama şeklimizdir. Müslüman dünyasının itibari lideri ve Doğu Avrupa'daki en büyük savunucu bu millet artık Müslüman halkların en az fanatik olanı olarak gösteriliyor, devlet başkanı Mustafa Kemal ise hilafeti, yani Muhammed'in haleflerinin kutsal makamını, adeta gündelik bir iş yapmanın rahathığıyla ortadan kaldırmış bulunuyor (Shotwell 1949: 115).

Balkanlar'ın büyük bölümünü fetheden Osmanlı İmparatorluğu, Habsburg İmparatorluğu için ciddi bir tehdit yaratıyordu. İrili ufaklı birliklerin sürekli baskınları, kurbanlarının gücünü ve direnme iradesini zafiyete uğratiyordu. İmparator Ferdinand'ın İstanbul'daki büyükelçisi Oghier Ghiselin de Busbecq, bir defasında, Türk "azgın bir aslan gibi hep sınırlarımızın çevresinde kükrüyor, kâh buradan kâh oradan topraklarımıza girmeye çalışıyor" diyordu (Rothenberg 1960: 27). İmparator V. Karl'ın kardeşi Arşidük Ferdinand, padişaha yıllık bir "hediye" olarak 30.000 duka ödemeyi kabullenmek zorunda kalmış ve İmparator Maximilian da bu yıllık "hediye"yi sürdürmeye mecbur bırakılmıştı. Ancak, Kasım 1606'da barış yapıldıktan sonra küçük düşürücü yıllık "hediye"ye son verilmiş ama imparator 200.000 florinlik muazzam bir meblağ ödemek zorunda kalmıştı (Rothenberg 1960: 25, 39, 62). Osmanlılar 17. yüzyılda Avrupa'da önemli ilave fetihler yapmadıkları halde askeri mevcudiyetleri "Türk terörü"nü sürekli kılmak için yeterliydi.

"Türk terörü"nü Avrupa'nın, günahları ve dini bölünmeleri yüzünden uğradığı ilahi bir ceza olduğu yaygın bir kanıydı ve 1541'den sonra Avusturya İmparatorluğu'nun kasabaları ile köylerinde "Türk çanları" (*Türkenglocken*), inanç sahiplerini her öğleyin tövbe ve dua etmeye çağırıyordu (Vaughan 1954: 107; Schwoebel 1967: 19). Osmanlılar 1591 yazında Adriyatik ile Kanije arasında geniş bir cephede bir saldırı başlattıklarında, "Türk çanları" müminleri bir kez daha "vahşi Türkler"e karşı yardım etmesi için Tanrı'ya dua etmeye davet ediyordu. Bu uygulama bütün Avusturya topraklarına yayıldı ve 20. yüzyılın başlarına kadar sürdü. İnsanların Rabb'in Duası'na "iblis Türkü defetmesi" için bir *Ave Maria* duası eklemesi, 19. yüzyılın sonlarında birçok Sloven köyünde alışılmış bir uygulamaydı (Gruden 1912: 583-84).

"Kana susamış Türkler" 1396'dan 1736'ya kadar Sloven topraklarına uzun ya da kısa aralıklarla ardı arkası kesilmeyen baskınlar düzenlediler. Bu baskınlar sırasında birçok köyü tahrip ediyor ve genellikle genç erkekler ile kadınlardan oluşan yığınla esiri köle pazarlarına götürüyorlardı (Rozman 1854: 139; Gruden 1912: 338; Lončar 1939: 26). Tarihçi Josip Gruden'e göre yalnızca Carniola'da, "Türklerin kesinlikle yüz binden fazla insanımızı alıp götürdükleri ve en azından bir o kadarını öldürdükleri" abartmaksızın söy-

lenebilir (Gruden 1912: 366). Baskın müfrezeleri sınır boyunda daimi bir güvensizlik ortamı yaratıyordu; köyler sık sık yağmalanıp yakıldığı, sakinleri öldürüldüğü ya da köle edilmeye götürüldüğü için özellikle köylüler büyük bir korku içinde yaşıyorlardı. Busbecq, “Köle avı Türk askeri için başlıca kazanç kaynağıdır” diye yorum yapmıştır (Rothenberg 1960: 40).

“Türk”ün askeri bakımdan Batıya üstün olduğu yaygın bir düşünce olmasına rağmen Habsburgların baş zafiyeti maliydi. Genel itibarıyla, çeşitli topraklardaki eşraf meclisleri güçlü bir ordu toplamak için gerekli vergileri onaylamakta isteksiz davranıyordu. Yine de Habsburglar genellikle yeterli miktarda para toplamayı beceriyorlardı ve “Türk tehdidi”nin daha yüksek vergi toplamada en iyi araçlardan biri olduğu görülüyordu. Venedik Büyükelçisi Cavalli bir defasında Avusturya İmparatoru Ferdinand’ın gücünün “Türk tehlikesi”nin derecesine göre azalıp arttığını belirtmiştir. Bununla birlikte, imparatorluğun güvenilir emperyal iratlardan yoksun oluşu askeri harekâtların yürütülmesi noktasında kararsızlığa ve karışıklığa yol açıyordu. Muzaffer bir ordu, değişik topraklardaki eşraf meclislerinden gelen ödenekler ya da çeşitli finansörlerin verdikleri borçlar tükendiği için ansızın durmak zorunda kalabiliyordu (Rothenberg 1960: 8-9).

Bunun bir sonucu olarak köylüler sık sık korumasız bırakılıyor ve baskın müfrezelerinin saldırılarına açık hale geliyorlardı. Bu nedenle 1747’de Kärnten (Carinthia) köylüleri, Wolfsberg’de toplanan Krain ve Kärnten eşraf meclislerinden, düşmanı defetmek için hiçbir şey yapmaksızın “Türk vergisi” almaya devam etmek niyetindeler ise arazi vergisini iptal etmelerini istediler. Marburg’da (Maribor) toplanan Steiermark (Styrian) eşraf meclisleri benzer şekilde 1474’te İmparator III. Friedrich’i, köylülerin sürekli istilalar yüzünden umutsuzluğa kapıldıkları ve derebeylerine sadakatten vazgeçerek ya “Türk”le birleşmeye yahut göç etmeye hazır oldukları şeklinde bilgilendiriyorlardı. Salname yazarı Jakob Unrest’e göre, Kärnten köylüleri özellikle lordlardan acı acı yakınıyor ve onları açıkça “Türk”le gizli antlaşmalar yapmakla suçluyorlardı (Loncar 1939: 29).

“Türk tehdidi” 1683’ten sonra azaldığı ve Osmanlı İmparatorluğu artık Habsburg İmparatorluğu için herhangi bir gerçek askeri tehlike oluşturmadığı halde, Habsburg propagandacıları, hanedanlığı kusursuz bir ce-

saret timsali ve Hıristiyanlığın kalesi olarak övmeyi seviyorlardı ve “Türk tehlikesi”nin sık sık abartılması, Habsburgların başarıları ve önemini büyütmenin bir vasıtasıydı. Eğer Habsburg kalesi düşecek olursa, “Türk”ün önce Habsburgların işbirliği yapmayan uyruklarını boğazlayacağını, ardından Tuna’dan yukarı Ren ya da Paris’e ilerleyerek aynısını Habsburgların Protestan ve Fransız düşmanlarına yapacağını ima eden bu mübalağalar, ülke içinde ve dışında destek sağlamaya da yardım ediyordu. Bu bakımdan, ortak bir tehdit fikrinin yayılması mezhepsel ayrılıkların aşılmasına katkıda bulunuyor ve vazgeçilmezliklerini vurgulayarak Habsburgların yerel ve uluslararası konumunu sağlamlaştırıyordu (Johnson 2002: 83). Habsburg propagandasında “Türk tehdidi”ne çok yüksek değer biçiliyordu, çünkü askeri sınır yalnızca “Türk”e karşı değil, Macaristan’da herhangi bir kargaşa çıkması durumunda da önemli bir kaleydi (Rothenberg 1960: 100). Daha da önemlisi, “Türk tehdidi” Habsburg İmparatorluğu’nun merkezileşmesi sürecinde yararlı bir vasıtaydı (Gestrin 1952: 26).

Nasıl İslamın “kâfir”e karşı hâkimiyet alanını savaş yoluyla genişletme ideolojisi padişahların yönetimine meşruluk kazandırmada önemli bir rol oynadıysa, “Türk tehlikesi”ne karşı savaşmak da Habsburg Hanedanının meşruiyet iddiasında güçlü bir vasıta olarak iş görüyordu. “Türk tehlikesi” ne denli büyükse, uyrukları ve düşmanları için imparatorların oynadığı rolün önemi de o denli büyük oluyordu. Dolayısıyla Osmanlılar yalnızca Habsburglar için değil, aynı zamanda onların işbirliği yapmayan uyrukları ve Habsburglar, Hıristiyanlığın kalesi olarak o soylu görevlerini yerine getirecek durumda olmadıkları takdirde, Habsburgların Protestan ve Fransız düşmanları için de ölümcül bir tehlike olarak resmediliyorlardı (Johnson 2002, 83). Bunun bir sonucu olarak dönemin kroniklerinde barbarlık ve kutsiyete saygısızlık konularından geçilmez. Nedensiz yere Hıristiyan kanı döken, yerleşimlerini tahrip eden, servetlerini gasp eden, onları köleleştiren ve kutsal yerleri kirleten şehvet düşkünü ve acımasız “Türk” stereotipi aslında 16. yüzyıl risale edebiyatının bir ürünüydü. O dönemde imparatorlar, düşmanın gaddarlıklarının canlı bir şekilde sunulması yoluyla yerel malikânelere karşı ellerinde daha büyük bir güç topluyor ve “kâfirler”e karşı düzenlenecek Haçlı seferi için daha yüksek vergiler talep ediyorlardı.

DOMPTEUR !

A. D. 23, B4 des Italiens, Paris.



Bir Alman  
fino köpeğine  
dönüştürülmüş  
Türk aslanı.

Yazarın koleksiyonundan  
bir kartpostal.

— *Le lion Turc. transforme en caniche.*

Collection du PHOSCAO, Série A n° 9

Avusturya ile Osmanlı imparatorlukları arasındaki çatışma, ideolojik bakımdan bir Doğu-Batı çatışması olarak tasavvur ediliyordu: Hristiyan Batıya karşı İslami Doğu (Schwoebel 1967, 187). Osmanlılara kâfir olarak, Batılı hükümdarlara ise gerçek inancın savunucuları gözüyle bakıldığı süreçte, Doğu tehdidine karşı koymak için önerilen aşikâr çözüm Haçlı seferiydi (Schwoebel 1967: 34).

Habsburg İmparatorluğu ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki çatışma, Avusturya milletlerinin tarihteki rolünü ve buna ilaveten birbirleriyle ilişkilerini tanımlamada kullanılan bir mecaz olarak “Hristiyanlığın kalesi” kavramını pekiştiriyordu. Yugoslavlar, Arnavutlar, Macarlar ve Polonyalılar, milletlerinin tarihi görevinin, Hristiyanlığı ve Batı uygarlığını kana susamış düşmana karşı savunmak olduğu inancını aynı derecede paylaşıyorlardı (Orozeň 1902: 64; Johnson 2002: 25; Berend 2003: 71; Zanic 2003: 163-68). Kale mecazının tarihi, ortaçağlara kadar gider. *Antemurale christianitatis* (ortaçağ Latincesindeki *ante* [ön ya da ilk] ve *murus*’tan [sur]) yani “Hristiyanlığın kalesi” kavramı genellikle Batılı Hristiyanlar ile Tatarlar ve Türkler gibi Doğulu “kâfirler” ya da çeşitli Ortodoks mezheplere mensup Doğulu ayrılıkçılar arasındaki sınırları tanımlamak için kullanılıyordu (Johnson 2002: 64).

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında bu mit, Avrupa’nın savunulması noktasında asıl yükün Orta ve Güneydoğu Avrupa’nın yeni peyda olan uluslarının sırtına bindiğini ve dolayısıyla bu ulusların Batının minnettarlığını hak ettikleri şeklinde bir anlam içeriyordu. O zamanlar Sloven yazarlar sık sık Slovenya’nın şanlı geçmişine ve Slovenlerin diğer Batılı milletlere hizmetlerine atıfta bulunuyorlardı. “Türk savaşları” çağını Sloven tarihinin gerçekten zor bir dönemi ama aynı anda Sloven ulusunun en kahramanca çağı olarak yorumluyorlardı (bkz. örneğin Parapat 1875: 40; Slemnik 1877: 3; Glaser 1894: 72; Orozeň 1902: 211; Vosnjak 1918: 100; Lah 1927: 15). Karl Glaser, “Başka milletler ve hatta aynı soydan gelen Slav kavimler, sözgelimi Çekler ve Polonyalılar barış içinde güzelce gelişirlerken, Slovenler, Hırvatlar ve Sırpaların vahşi Türklerle, Hristiyanlığın ve uygarlığın lanetli düşmanı ile savaşmak zorunda kaldıklarını ve bu sayede batılı milletleri vahşi düşmanlarına karşı savunduklarını” öne sürüyordu (1894: 72). 2. Dünya Savaşından önceki yıllarda ise Edward Kardelj şöyle diyordu:

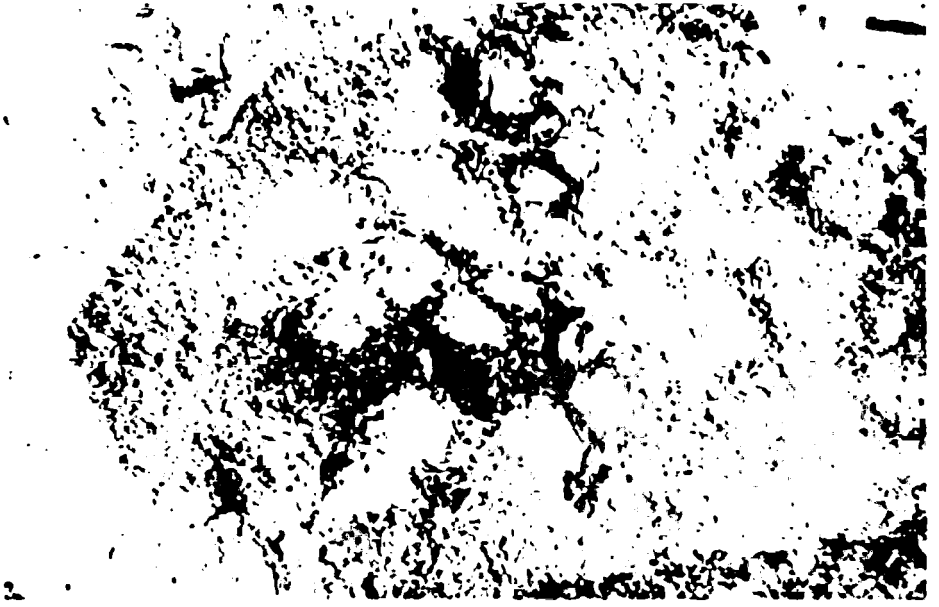
Sloven milletinin tarihsel fazileti, Türklerin Avrupa’ya yönelik hamlesini durduran en önemli engellerden biri olmasıdır. Şayet bugün belirli Batı Avrupalı ırkçı ideologlar onları “tarihsel gübre” diye adlandırıyorlarsa, bugün övünç duydukları o kültürü Slovenlerin üç

yüz yıl boyunca vücutlarını siper ederek savunduklarını unutuyorlar (Sperans 1939: 59).

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, Hristiyanların vahşi bir düşmanı olarak “Türk” imgesi, edebiyat ve kitle iletişim araçları tarafından desteklendi ve bu mitolojik figürün gerçek bir tarihsel kişilik olduğuna dair yanlış bir izlenim yaratıldı. Söz konusu izlenim o denli güçlüydü ki, 20. yüzyılın ikinci yarısında bile tarihçi Vasko Simoniti, monografilerinde (1990; 2003) tarihi olgular ile Habsburg propagandasının hayal ürünleri arasındaki farkı söylemekten acizdi.

Böyle bir görev 20. yüzyılın başlarında çok daha zordu, çünkü Slovenya politikasında “Türk” önemli bir rol oynuyordu ve keskin hatlı, iyi tanımlanmış bu rol o kadar uzun bir geleneğe sahipti ki birçokları bunu doğal sayıyordu. Bu durum, toprak sahibi Florijan Lisjal Mart 1910’un başında Lyubliana yakınındaki Stepanja Vas’ta, Lyubliana Irmağı’nın eski yatağının kıyısındaki tarlada esrarlı “kafatasları”yla dolu bir mezar yeri bulduğunda da geçerliydi. Toplamda yüzden fazla kafatası ortaya çıkarılmıştı; bunların arasında beş köpeğin kemikleri ile birkaç at kemiği de vardı. Müzenin müdürü Dr. Josip Mantuani bu yeri bizzat ziyaret etmişti; ne var ki mezar yeri yalnızca kısmen açıktı ve her şey parçalar halindeydi, esrarlı yarı küresel parçaların insan kafası olup olmadığını hemen oracıkta belirlemek mümkün değildi. Müdür Mantuani, başka herhangi bir iz olmaksızın yalnızca kafaların bulunmasını anlamlı görüyordu. Slovenya’nın başlıca günlük gazetesi *Slovenec* ise olayı şöyle aktarıyordu:

Kafatasları toprakla dolu ve ezilmiş. Kemikler tamamen parçalanmış, çürümüş ve son derece hafif. Buradan kafataslarının zaten uzun bir süredir toprak altında olduğu sonucu çıkarılabilir. Eğer bunlar Fransızların zamanından kalmış olsaydı daha ağır olmaları gerekirdi. Kafalar 65 metre uzunluğunda bir çukurda gömülü. O zamanlar burada büyük ihtimalle uzun bir hendek vardı ve kafalar bunun içine atılıyordu. Kafataslarının çoğu yüzüstü yatıyor. Kesinlikle birkaç yüz kafa gömülmüş olmalı, zira bugün bize tekrar yüz kadar kafatası



Stepanja Vas'ta bulunan "kafatasları."

daha bulunduğu bildirildi. Bu kafataslarının hangi dönemde gömülmüş olduğunu tam olarak belirlemek henüz imkân dahilinde değil, çünkü böyle bir araştırma için daha fazla zaman gerekiyor. Kafaların Lyubliana Irmağı'nın eski mecrasının kıyısında gömülmüş olması da önemli. Bu kafalar çok büyük bir ihtimalle Türklerin zamanında toprağa gömülmüş. Şöyle ki, Türkler kafaları gövdeden ayırır, cesetleri Lyubliana'ya atar ve ardından kafaları kendi usullerine göre sırığa geçirirlerdi. Türkler Lyubliana civarından ayrılınca yerli ahalî sığınaklarından çıkar ve kesilmiş kafaları gömerdi. Köpek kemiklerine gelince, köpeklerin kesilmiş kafaları kemirdiği ve bu nedenle insanların onları öldürüp kafa yığınıyla birlikte hendeğe gömdükleri düşünülüyor. Ayrıca, Fransızlarda –en azından böyle kitlesel bir ölçekte– kafa kesme alışkanlığı olmaması ve şayet onlar yapmış olsaydı cesetlerin de bulunması gerektiği olgusu da kafataslarının Türklerin



Müdür Mantuani'nin müzeye götürdüğü "kafatası."

zamanından kaldığı çıkarımını destekliyor. Gömü alanının tamamı fotoğraflandı. Bununla birlikte daha ayrıntılı bir araştırma gerekecektir (Anonim 1910, 3).

Müdür Mantuani en başta çenelerin eksik olduğunu görüyordu. Bu nedenle görünüşe göre bir kafatası olan kemiklerden birini yanına almış, bol miktarda toprakla bir battaniyeye sarmış ve başka inclemeler yapmak amacıyla müzeye götürmüştü. Aynı zamanda gömü alanının tümüyle açılmasını, suyla temizlenip fotoğraflanmasını emretmişti. Kafatası görünüşlü objenin müzeye getirildiğinde nasıl sınıflandırıldığı açık değil, çünkü bugün itibarıyla bunun hiçbir kaydı bulunmuyor. Gelgelelim kafatası gibi görünen söz konusu objenin fotoğrafları ve açılan alan çok ilginçti. "Şöyle ki, ortaya çıkan şey insan kafatasları değil, kemiğimsi kaplumbağa kabuklarıydı" (Sajovic: 1910, 78).

- Anonim. 1877. *A Regular Little Turk, or, Mrs. Christian's troublesome brat*. Londra: Goubaud and Son.
- . 1910. Grobišce v Stepanji vasi. Lobanje od Turkov poklanih kristjanov?; *Slovenec*, 10 Mart, s. 3.
- Berend, Ivan T. 2003. *History Derailed. Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Chew, Samuel C. 1937. *The Crescent and the Rose*. New York: Oxford University Press.
- Gestrin, Ferdo. 1952. Družbenirazredi na Slovenskem in reformacija; *Drugi Trubarjev zbornik*, str. 15-56. Ljubliana: Slovenska matica.
- Gilmore, Myron P. 1952. *The World of Humanism 1453-1517*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Gislenius, Augerius. 1744. Travels into Turkey: Containing the most accurate Account of the Turks, and Neighbouring Nations, Their Manners, Customs, Religion, Superstition, Policy, Riches, Coins, &c. Londra: J. Robinson.
- Glaser, Karol. 1894. *Zgodovina slovenskega slovstva*. Kısım I: *Od početkado francoske revolucije*. Ljubliana: Slovenska Matica.
- Gruden, Josip. 1912. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Hay, Denis. 1966. *Europe. The Emergence of an Idea*. New York: Harper Torchbooks.
- Jezernik, Bozidar. 2004. *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. Londra: Saqi Books.
- Neumann, Iver B. 1999. *The Uses of the Other: 'The East' in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Orozen, Fr. 1902. *Vojvodina Kranjska. Zgodovinski opis*. Ljubliana: Matica Slovenska.
- Parapat, Jan. 1875. Narodna bramba za casa turskih bojev; *Zora*, s. 40-41.
- Rothenberg, Gunther Erich. 1960. *The Austrian Military Border in Croatia, 1522-1747*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Rouillard, Clarence Dana. 1941. *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520-1660)*. Paris: Boivin & Cie.
- Sajovic, Gvidon. 1910. Zelve v ljubljanski okolici. – Testudines, quae prope Labacum inventae sunt; *Carniola*, s. 178-180.
- Schwoebel, Robert. 1967. *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. Nieuwkoop: B. De Graaf.
- Shotwell, James Thompson. 1949. *A Balkan Mission*. New York: Columbia University Press.
- Simoniti, Vasko. 1990. Turki so v deželi že: turski vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2003. *Fanfare nasilja*. Ljubliana: Slovenska matica.
- Slemenik, Valentin. 1877. *Križem sveta. Zgodovinska povest*. Celovec: Družba sv. Mohora.
- Soykut, Mustafa. 2001. *Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe: 1453-1683*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Sperans (=Edvard Kardelj). 1939. *Razvoj slovenskega narodnega vprasanja*. Ljubliana: Nasa zalozba.
- St. Claire, Alexandrine N. 1973. *The Image of the Turk in Europe*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Vaughan, Dorothy M. 1954. *Europe and the Turk. A Pattern of Alliances 1350-1700*. Liverpool: At the University Press.

Vosnjak, Bogumil. 1917. *A Bulwark Against Germany. The Fight of the Slovenes, the Western Branch of the Yugoslavs, for National Existence*. Londra: George Allen & Unwin.

\* Zanic, Ivo. 2003. Simbolichni identitet Hrvatske u trokutu *raskrižje – predziđe – most*; Husnija Kamberovic, ed. *Historijski mitovi na Balkanu*. S. 161-202. Saraybosna: Institut za istoriju.



# SİMGESEL ÖTEKİLEŞTİRME: TEHDİTKÂR BİR ÖTEKİ OLARAK “TÜRK”

**G**eçmişin “Türk”ü, Slovenya’daki popüler imgelerde tehditkâr bir düşmanın imgeleriyle bağlantılıdır. Buna karşılık, yakın geçmişte Slovenya’ya neredeyse hiç Türk göçü olmaması nedeniyle Slovenlerin bugünkü Türk yurttaşları hakkında ya hiçbir olumsuz görüşleri yoktur ya da hatta Türkiye Cumhuriyeti’ne karşı olumlu bir tutumları vardır. Bu, belki birçok Slovenyalı, özellikle de genç gezginler Türkiye’ye yolculuk edip Türk konukseverliğine dair çok iyi bir izlenimle ülkelerine geri döndükleri için böyledir. Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne katılması konusunda Slovenya’da halk desteği olmasının nedeni de belki budur.

Osmanlı geçmişiyle radikal bir kopuş yaşadktan sonra, bugünkü Türkiye’nin, İslami gelenekten gelen bazı çok temel kurucu ilkeler dışında bir zamanların Osmanlı İmparatorluğu’yla hiçbir ortak yanı kalmamıştır (krş. Gülalp 2002). Bu nedenle, “tehditkâr Türk” kavramına atıfta bulunduğum her defasında, Avrupa’nın miras aldığı ya da yakın zamanda yeniden canlandırılan kolektif belleğin hâlâ bir parçası olan geçmişin (15.-17. yüzyıllar) istilacı Osmanlı imgesine atıfta bulunuyor olacağım.

Bu tür bir “tehditkâr Türk” (veya “tehditkâr Türkler”) kavramını anlamak için semiyolojik, fenomenolojik ve tarihsel-maddeci yaklaşımların bir birleşimine dayanan daha genel bir kuramsal çerçeve sunacak ve ötekileştirme süreçleri yoluyla Ötekinin nasıl yaratıldığını ele alacağım. Başkalık kavramıyla, “Türk” tasvirlerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutacak ve Ötekinin yaratılmasını kavrayış tarzımızdaki simgesel-etkileşimci (yani araçsal ve yapılandırmacı) yaklaşımların sınırlarını eleştirel olarak gözden geçireceğim. Dinamik yaklaşımı benimseyerek, en sonunda başkalığın diğer tarafındaki örnekler üstünde odaklanacağım: (Doğulu) Ötekinin failliğini ve (Batılı) Öznenin asal korkusunu bir araya getireceğim.

“Tehditkâr Türk” imgelemin kökleri, Doğudan gelerek topraklarını istila edecek acımasız bir düşmana ilişkin pan-Avrupacı asal korkuların bol gübreli toprağında yatmaktadır. Birçok yerel efsane ve hikâyeye göre mezarı Slovenya veya diğer Orta Avrupa ülkelerinin birinde bulunan Hun Hükümdarı Attila bunlardan yalnızca biridir. Antik Yunanlılar için başlıca tehdit “Persler”di (bkz. Said 1996) ve Roma İmparatorluğu, doğu sınırlarındaki barbar kabileler tarafından yok edilmişti. Bu asal korku veya (Almancasıyla) *Urangst*, Büyük İskender’in askeri birlikleriyle Hindistan’a ulaşmasına ve Romalıların Kuzey Afrika ve Ortadoğu’yu fethetmesine rağmen, dünyayla ilgili Batı kavramlarının içinde derinlemesine yer etmiştir. Batının kendi içinden gelen tehditler, yani Vikingler, Şarلمان ve Napolyon ya da Hitler de aynı derecede önemlidir ama yine de bu imgelemi canlı tutanlar Avarlar, Macarlar, Tatarlar ve Moğollardı. Dahası, Batıya tehditler yalnızca uzaktaki Doğudan gelmiyordu. Söz konusu tehditler Roma’nın düşüşüyle ve kuzeydoğu sınırlarının hemen ardındaki Tötonlar ve Slavlardan kaynaklanan korkularla da bağlantılıydı. Bu imgelem Sovyetler Birliği döneminde tekrar kuvvetli bir şekilde takviye edildi.

Ufukta ne zaman yeni bir tehdit görünse, “Doğu tehdidi” imgesi çoktan orada yerini almış oluyordu. Söz konusu imgelem, Avrupa’nın dağınık kent devletleri ile krallıklarını Katolik Kilisesi’nin bayrağı altında birleştirebilecek bir tehdit olarak kullanılıyordu (bkz. Mastnak 1998). “Türk,” kolayca hem bir savaş, yağma, ölüm, esaret ve yeniçeri tehlikesi olarak hem de dini bir tehdit olarak tahayyül edilebiliyordu. Bu tür bir imgelemin tipik bir örneği, Sloven thrash metal grubu Sarcasm’ın araba kazalarındaki ölümlere ilişkin 2002 tarihli, *Slovenski genocid* (Sloven Soykırımı; CD *Igra narave*, 2002) başlıklı aşağıdaki şarkısıdır. Şarkının nakaratı şöyledir:

*Ne vojna ne Turki ne kuga ne more  
Ne more Slovenca nikoli pobit  
Na cesti se kolje morimo otroke  
Cesta slovenski bo genocid!<sup>1</sup>*

1 Ne savaşlar, ne Türkler, ne veba /Slovenlerin hakkından gelebildi/Bizler kendimizi yollarda katledip, çocukları öldürürken/Yollar Sloven soykırımı olacak (Yazarın Slovenceden İngilizceye motamot çevirisinden).

Demek ki herhangi bir Sloven çocuğunun ölüm ve yıkımla ilgili olarak anlayabileceği kilit önemde üç mecaz savaş, “Türk” ve vebadır. Bu gizli ve görüldüğü kadarıyla tutarsız imgelemi anlamak için, yalnızca onu irrasyonel tehdit nosyonu olarak öne çıkaran süreçleri değil, aynı zamanda özdeşleştirme, farklılaştırma, özneleştirme ve sınıflandırma yoluyla oluşan ötekileştirme süreçleriyle Ötekiyi yaratan süreçleri de anlamalıyız. Sürecin nihai sonucu başkalık ya da daha doğrusu radikal başkalıktır, hayal edilebilir herhangi bir tebdili kıyafet içinde belirebilecek muhayyel Ötekinin yaratılmasıdır. Bir insan simgesel bir yaratık olduğu sürece, başkalığın aktif bir üreticisidir. Peki ama ötekileştirme güdüsü nereden kaynaklanmaktadır?

Bu, insanın herhangi bir arzuyu yerine getirmesini engelleyen simgesel kapasitesinin bir sonucudur. Simgesel iletişim kapasitesi insanları, nedimli uygar olduklarını düşünürlerse düşünsünler, arzularını gerçekleştirmek için ebedi bir arayışa iter. Heyhat! Bu arayış kaçınılmaz olarak “uygar” veya “kültürlü” insanlar için erişilmezdir. Öteki –ve yalnızca Öteki!– dizgin vurulmamış bir şekilde bunun tadını çıkarabilir.

Diğer tarafta, tam tersine, onlar, yani “ilkel Ötekiler” için arzularını yerine getirmek kolaydır, çünkü onu Bizden, “uygar insanlar”dan çalarlar. İşte bu nedenle Ötekiler her zaman bir tehdit oluşturur. En derin arzumuzu Bizden çalmışlardır. Daha yüz yıl önce, yok oluşundan birkaç yıl evvel Avrupalı gezginler Osmanlı İmparatorluğu’nun “Türkler”ini, hayattan nasıl tat alınacağını bilen insanlar olarak tasvir ediyorlardı: Bir ya da iki eş, tütün, kahve ve tefekküre dalmak için huzur, onların hayattan tam anlamıyla zevk almalarına yetiyordu (bkz. Jezernik 1998: 214).

### TEHDİTKÂR BİR ÖTEKİ OLARAK “TÜRK”

Bu arzu ekonomisini “Türk” imgesiyle birlikte ele alalım. “Türk”ün Batılı tipik stereotipik tasviri, daima erkek olarak düşünülen “Türk”ün normal sayılan her şeyi yok edeceği faraziyesi üstüne kuruludur. Soyar, öldürür ve köleleştirir o. “Türk,” bir erkektir, bir yağmacıdır. “Uygar” olanın karşıtı, “normal”in tam zıddıdır. “Türk”le bağlantılı olan hiçbir kadın simgesi yoktur. Bu kuralın tek istisnası harem kadınları ve belki dansözlerdir. Bu tehditkâr erkek ve hafifmeşrep kadın imgeleri (tabi eğer fahişe olarak

sunulmuyorlarsa) tipik olarak bir hayli oryantalisttir (daha fazlası için bkz. Said 1996).

Bunların her ikisinin de yanlış olduğunu anlamak zor değil ama temsil ettikleri tutarsız imgelemen bir geçerliliği de var: Söz konusu imgelem, miras alınan yapısal kurallar ile normlara, tarihsel olaylar ile çatışmalara dayanmaktadır. Demek ki tarih ve imgeler birbiriyle bağlantılıdır, peki ama nasıl? Bunlar rasyonelleştirilmemiş pratik, yani *habitus* (krş. Bourdieu 1977) tarafından çarpıtılır, zira pratik etkinlikler çoğu durumda bilinçli karar almayı içermez. Bizatihi başkalık, öznenin belirsiz konumunun kıskırttığı kasıtsız uygulamaların bir ürünüdür.

Başkalığın üretimindeki süreçleri anlamak için, işe simgesel iletişim üstüne kurulu insan ilişkilerine simgesel-etkileşimci bir yaklaşımla bakarak başlamalıyız. Biz ve Onlar arasındaki farklılaşma doğal değildir. Farklılık simgesel etkileşim vasıtasıyla tesis edilir. Bizzat ilk farklılaşma, insanın ay-nada Öteki olarak görülen kendi imgesini tanımasından türer (Lacan 1994) ve bu suretle, imgeselde, kendisine yabancılaşmış bir özneye dönüşür: özne ve evrenin birliği.

Saldırganlık ve narsisizm tarafından tavsif edilen bir süreç olarak özdeşleşme, yalnızca bir öznenin oluşum (yani özneleşme) sürecini vurgulayan bir terim değil, aynı zamanda özne bünyesinde öteki figürünü ortaya çıkaran bu sürecin veçhesidir (Axel 2002: 249).

George Herbert Mead, toplum bünyesindeki simgesel etkileşimi, bir birey ile bir kolektifin jestler ve başka bilgi değiş-tokuş formları vasıtasıyla etkileşimde bulunduğu bir süreç olarak açıklamıştır. Simgesel etkileşim süreçlerinde bir birey, başka insanlarla farklı şekillerde ve farklı düzeylerde ilişkiye girer, ancak kendilik (self) bireysel, eşsiz ve öngörülemez özne Ben (“I”) ile toplumsal olarak türetilmiş, şekillendirilmiş ve belli ölçüde “kolektif” olan nesne Ben’den (Me) meydana gelir. Kendiliğin bu toplumsal cüzü esas olarak mevcut sosyal konumlar, bilgi, güçler ve önemli bireyler tarafından şekillendirilir; Mead bunları “genelleştirilmiş Öteki” diye adlandırır. Bu, bireysel uçarı özne Ben (“I”) ile toplumsal nesne Ben’in (Me) dinamik

ilişkisinde kendiliğin çekirdeğinden uzaklaşmıştır. Şöyle ki, bireysel bir kendiliğin toplumsal cüzü salt verili bir olgu olmayıp, –eşsiz bireysel özne “Ben”le birlikte–başka “kendilikler”le (bunların bireysel ve toplumsal cüzle-riyle) etkileşimden, kesintisiz etkileşimden türer (bkz. Mead 1997).

Kolektif özdeşleşme süreçleri simgesel etkileşime dayanır. Dolayısıyla simgesel-etkileşimci görüş daha sonra etnisiteyle ve etnik konularla ilgili çalışmalara uygulanmıştır. Kolektiflikler, simgesel etkileşim tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanır. Simgesel farklılaşma ve karşılıklı tanımanın tipik sonuçları etnik gruplardır: Biz ve Onlar arasındaki sınır simgeseldir. Norveçli antropolog Fredrik Barth bu simgesel-etkileşimci fikri, farklılığı tanımlayan sınırlar boyunca gerçekleşen benzer simgesel etkileşim sonucu yaratılan etnik gruplarla ilgili çalışmalarında kullanmıştır. Bu sınırlar verili değildir ve etkileşimler tarafından sürekli olarak üretilirler ve açık bir şekilde tanımlanmamışlardır (bkz. Barth 1969). Bunları haritalar üstünde kesin hatlarla çizemezsiniz, ama farklılığın sınırlarını belirleyen bunlardır. Her toplumsal grup esasen toplumsal bir inşadır (krş. Berger ve Luckmann 1988).

Sorun, sınır belirleme süreçleriyle temsil edilen genel kavramlar içinde özel olguların sınırlarının nasıl çizileceğidir, çünkü belli bir özbilinç, bu özdeşleşme-farklılaşma süreçlerinin önkoşuludur -ve ilk sonucudur:

... Kendiliğin içinde yaşayan farklılık ya da başkalık, dışarıya aynadaki bir akis olarak yansıtılır. Ötekinin bu izi (Ötekinin aynada görünmesi) aynı zamanda Kendiliğin izidir (Castañeda 2006: 129).

Farklılığın neden bu denli önemli olduğunu anlamak için geriye bir adım atıp simgelerin temel anlamına ve insan toplumundaki rollerine bakalıyız.

## SİMGESEL KAPASİTENİN TUZAKLARI

İnsani özdeşleştirme simgesel değiş tokuşa dayanır. Yine de simgeleri bu denli spesifik (ve güçlü) kılan nedir? Simgeler göstergelerdir ve göstergeler temsil ederler. İletişim kurabilen her canlı, bilgi taşıyıcısı olarak

göstermeleri kullanır. Ne var ki, mevcut bulunan (ya da mevcut veya belirli bir şeyin yerine geçen) ya da var olan bir şeye dahi atıfta bulunmayan çok spesifik bilgiyi yalnızca simgeler taşıyabilir. Bir gösterge, maddi bir gösteren ile bilişsel bir gösterilenden oluşur. Aralarında, kendi anlamlarına ilişkin toplumsal mutabakattan başka bir karşılıklık yoktur. Başka bir deyişle, gösteren şeyler ile anlamları arasındaki ilişki keyfidir (de Saussure 1997).

Bir gösterge, temsil yoluyla hem ayırıştırır eder hem de özdeşleştirir. Simgeler ise ayırıştırılmış ve özdeşleştirilmiş temsiliyetlere, ilave ve daha derin anlamlar yükler. Bir simge, teamüller yoluyla anlam taşıyan ve göndergeyle doğrudan bağlantısı olmayan herhangi bir göstergedir. Yani bir gösterge ya da bir belirti değildir. Göstergenin kendisi iki parçadan, maddi olan (gösteren) ve bilişsel olandan (gösterilen) meydana gelir. Gösterge olarak herhangi bir madde kullanılabilir, ama gösterge olarak kullanılan madde açısından asli olan, ayırıştırma ve özdeşleştirmeyi tanımlamasıdır. Eğer elimizde farklı olarak (mesela hançerimizi kullanarak çıkaracağımız farklı sesler ya da sesbirimler) tanınabilecek (yani algılanabilecek) herhangi bir başka madde varsa, verili madde ancak o zaman anlam taşıyabilir.

Bir simge, soyut (var olmayan) tasvirleri temsil etmeye muktedir bir göstergedir. Simgeleri toplumsal olarak yaratıp kullandığımız için onlar sürekli olarak itiraz konusu edilir ve müzakereye tabi tutulur, anlaşmazlık mevzuu olurlar. İnsanın simgesel kapasitesi, beşeri toplumsal gruplar arasındaki potansiyel çatışmaların ve şiddetin ana kaynağıdır. Dolayısıyla, Kendinin ve Ötekinin oluşumunu anlamak için iki belli başlı bilişsel uygulamayı, farklılaştırmayı ve özdeşleştirmeyi anlamak zorundayız. Farklılığı anlamak kolaydır: Farklılık, algıladığımız ve bize kendilerini diğer nesne, şeyler ve fenomenlerden ayırt etme fırsatı sunan tanınabilir nesneler, şeyler, fenomenlerdir. Genel itibariyle yalnızca insanların değil, aksine tüm canlı yaratıkların kendi olağan dünyalarını benzer ayrılabilir bloklar halinde, mesela su-hava, soğuk-sıcak, aydınlık-gece, bir taş-bir ağaç vb. şeklinde algıladıklarını varsaymak için gerçeklik hakkındaki fenomenolojik sorularla uğraşmamız gerekmez. Ama bu algıya iliştilirilmiş bir şeyi bildirmek için bu ayrılabilir fenomenleri kullandığımızda, (hayatta kalma amacıyla), saf algı ile bu fenomenlerin zaten farklı olarak algılanmış şeylere bilişsel, ruhani bir şey eklenerek kullanımı

arasındaki sınırı geçeriz. Ve bir şeye bir anlam atfettiğimizde, başka şeylerin aynı anlamı taşımasına izin vermeyiz. Başka şeyler başka (en azından asal) anlamlar taşıyabilir. Ve anlamı taşıyan şeyin ayrı olduğu işaretleme yoluyla teşhis edilir. Gösteren aynı zamanda başka bir şeye işaret eder ve başka olası anlamları hariç tutarak onu teşhis eder.

Yurttaş-öznenin içkin başkalığı açısından tartıştığım kararsızlık anı, Bir-ve-Bütün-Olarak-Halk'tan birinin ayrılması büyük çoğunlukla budur. Kabul edilmeyen bu başkalıktır. Tehdit olarak diasporanın bir bireyinden ya da tehdit olarak toplum içindeki düşmandan yüz çevirme, yurttaş-öznenin bu içkin başkalık kavramı, herhangi bir yurttaşın herhangi bir zamanda Bir-ve-Bütün-Olarak-Halk için hem bir vaat hem de bir tehdit olduğuna işaret eder (Axel 2002: 249).

Eğer ayırma, farklılığın üretimi, zaten simgeler kullanılmaksızın meydana gelen bir şey olarak anlaşılabilirse, simgeleri kullanmaksızın özdeşleştirme hakkında konuşmak imkânsızdır. Üstelik yalnızca simgesel iletişim ve –esasinda simgesel olan–özdeşleştirme, bilinç –ya da bilincin bilinçdışından ayrılması olarak anladığımız süreçleri mümkün kılar. Ama bu felsefi ve psikoanalitik konulara girmek zorunda değiliz. Önemli olan şu ki, simgesel iletişimin dışında –ya da ötesinde– hiçbir insan benliği ve hiçbir beşeri toplum yoktur.

## ÖTEKİNE YUVA YAPMAK

İnsan ırkı, simgesel kapasiteyle güçlendirilmiş spesifik insan kültüründen elde edilen büyük avantajlar için çok yüksek bir bedel ödemek zorunda: İnsan, kendi yaratmış olduğu anlamlar ağına hapsolmuş bir hayvandır (Geertz 1973, 5). Bu ağlar yapılandırılmıştır. Yapılar önceden belirlenmiş aşkın ilkeler olup mekân ve zamandan (ve de bizzat insanlık tarihinden; bkz. Lévi-Strauss 1989) dışlanmıştır.

Ne var ki Kendilik, eşsiz özne Ben ve toplumsal olarak şekillendirilmiş nesne Ben'den oluştuğundan, insan toplumu, kendi kurallarını takip eden *habitus* (Bourdieu 1977) içinde pratiğe geçirilen miras alınma yapı-

lardan ve insan eylemliliğinin (bireysel ya da kolektif) eşsiz alanlarından meydana gelir. Ama insanın özerk eylem yeteneğini tanımlayabilsek bile, yapı ile eylemlilik arasında kesin bir ayırım yapmak ya da onların karşılıklı bağımlılığını gözlemleyecek yol bulmak hâlâ imkânsızdır. Fenomenolojik olarak ifade edersek, insan eylemliliğini nereye oturtacağımıza ilişkin bir sorun var. Sorun onun simgesel olandan ayrılamaz oluşudur.

Simgesel iletişim, insan davranışlarını tanımlayan ve denetleyen başka bir üstün Öteki midir sadece? Simgesel kapasitemizin birçok farklı sonucundan kaçınmazsak da, tümüyle simgelerin köleleri değiliz. Tarihin gösterdiği üzere, hem bireyler hem de insan toplulukları ve bütün halinde toplumlar değişebilir. Bu saydıklarımız tümüyle kültürün (eğer spesifik insan kültürünü temelde simgesel olarak anlıyorsak), miras alınan sistemler ve uygulamaların köleleri değiller. Bireyler ve toplumsal gruplar, eylemlilik diye adlandırdığımız bir şeye sahiptir. Margaret Archer, Bauman ve Giddens'in "merkezi birleşme" yaklaşımını, "kültür" hiçbir zaman insan eylemliliğinden koparılmamalıdır" şeklindeki gözleme dahil etmiştir (1996, 73).

Böylelikle bir tam daire çizebilir ve sonunda kültürle çarpışabiliriz. Kültür Latince *colere* fiilinden gelir; toprağı işlemek, iskân etmek, tapınmak, yetiştirmek/büyütmek ve korumak anlamlarını içerir.

...üstümüzdeki Sistemik etkileri incelediğimizde, insan eylemliliği makine içindeki bir hayalet gibi görünür; öte yandan kültürel ürünlerimiz incelenirken, hayalet öznelere makineyi yaratıyor gözüyle bakılır (Archer 1996, 143).

Eylemlilik teriminin kendisi kuramsal olarak iyi tanımlanmamıştır (Barth 1997), ama genellikle yapı (structure) diye andığımız bir şeyin karşıtıdır. Yapıyı iki şekilde anlayabiliriz: En yaygın olarak, yapı şeylerin bir düzenidir yalnızca, altta yatan bir tür mekanizma, bina, bünye, organizasyon ya da çerçevedir. Fakat yapıya simgesel düzen olarak baktığımızda, o bir mekanizmadır ve bundan çok daha fazlasıdır: O zaman yapı artık doğrudan gözlemlenen ve algılanan fenomenlerle (gösterenlerin dünyasıyla) bağlantı-

lı olmayan bir şeye dönüşür ve simgesel iletişimde anlamın etkileşiminden türetilen bir şeye yerleştirilir. Dolayısıyla yapı yalnızca zamanı (tarihi) değil, insanların herhangi bir gönüllü edimini de aşarak gerçekten bireyler ile toplumsal gruplar açısından üstün ve aşkın bir hale gelebilir. O, gösterilenlerin bir düzenidir ve yalnızca mitsel boyutlara ulaşmakla kalmayıp insan varlığını külliyen denetleyen ve yöneten aşkın bir gerçeklik olarak tapılabilir bir hâle gelebilir. Bizler bu durumu kültüralizm, kültürel özcülük (Grillo 2003) ya da kültürel köktencilik (Stolcke 1995) olarak adlandırıyoruz. İnsan yaratımları (yalnızca meta anlamında değil) sık sık şeyleştirilir (reification) ve yapının şeyleştirilmesi, insan toplumlarında güç ilişkileri tesis etmenin en kötü örnekleri arasında yer alır.

İşte bu nedenle, kalıcı yaratıma dair alternatif bir görüşe ve simgesel ve yapısal temellerin değişmesine ihtiyacımız var. Ötekinin yaratılması ve Ötekinin karşı beslenen asal korkunun gücünün araştırılması konusunda yukarıda sözü edilen görüşlerin muhtemel bir alternatifi, radikal fenomenolojik *epoché*'un<sup>2</sup> kullanımı olabilir.

#### ANORMAL AKLIN BİR ELEŞTİRİSİ

İnsan, toplumsal bir varlık olarak yaratılır ve aynı zamanda toplumu yaratır; yapılar miras kalır, ama aynı zamanda bunlar da yeni yapılar yaratır; *habitus* miras kalır ve bir insanın bedenine kaydedilir, aynı zamanda yeni eylemler ve uygulamalar yaratır (Bourdieu 1977). Simgesel yapının sonunda kaydedildiği yer insan vücududur ve sürekli rekabetle karşılaştığı yer de orasıdır. Yapı, insan bedenlerinin fenomenal uzamda süregiden doğaçlaması içindeki edimlerle değişikliğe uğrar ve dönüşür.

Sosyal bilimlerin fenomenolojik düşünce mecralarını (özellikle de bunlar eğer Merleau-Ponty ve Alfred Schütz'ün eserlerine dayanıyorsa) izleyecek olursak, Thomas J. Csordas tarafından önerilen, yeni yeni gelişen "kültürel fenomenoloji," en azından, verili ve radikal başkalık arasındaki etkileşimleri daha iyi anlamamızı sağlayacak bazı yeni ve spesifik kuramsal araçlar sunabilir:

2 Yunanca (durdurma) kökenli bir felsefe terimi olarak dış dünyanın varlığına ilişkin tüm yargıların, dolayısıyla dünyadaki tüm eylemlerin askıya alındığı kuramsal bir anı tanımlar –ç.n.

Kültürel fenomenolojinin temel niteliği, başkalık anındaki epoché'un yalnızca öteki halk(lar)la karşılaşma anlamındaki ötekilik olarak değil, aynı zamanda yabancı, tuhaf, esrareniziz kültürel farklılık anlamındaki ötekilik olarak tanınmasıdır. Başka bir temel niteliği de somutlaştırmanın ötekinin insanlığının kabulü ve öznelarasılığın dolaysızlığın ortak zemini olarak vurgulanmasıdır (Katz ve Csordas 2003: 278).

Antropoloji, hâlâ insani etkileşimin paradokslarıyla başa çıkmak ve bunları aşmak için uygun çözümler sunmaya çabalamaktadır:

Bilimin (antropolojinin misyonu) ve Ötekinin dış değerleri yerine, başkalık (farklılık), Ötekisiz ama ötekilerin adına hâkim bir değer ölçütü –ahlak biliminin etrafında döndüğü harici “iyi”– hâline gelir. Antropolojinin jargonunda, Lévi-Strauss'un –Ötekiye göre yönlendirilmiş– sonuççuluğunun (normatif ahlak) yerini, başkalığa ve ötekilerin haklarına göre yönlendirilmiş olan bağlama dayalı, durumsalcı (situationalist) ve deontolojik etik alır. Bu, ahlakı toplumların normatif teamülleri olarak kabul eden izafiyetçi bir etik anlayışıdır ve eylemlerin sonuçlarını belli bir grup üzerindeki etkileri bakımından değerlendiren sınırlı bir sonuççuluğu ifade eder (Castañeda 2006, 139).

Avrupa'yla–ve Avrupa Birliği'nin genişlemesiyle- ilgili nosyonların pekiştirildiği bir dönemde, tehditkâr Ötekilere ilişkin eski korku ve imgelelerin hâlâ bizimle birlikte olduğunu kavramak son derece önem taşımaktadır. Günümüzde insanların akılcı davrandıkları şeklindeki safiyane hümanist inancın aksine Avrupalılar hâlâ miras aldıkları imgelerin kapanına kısılmış durumdadırlar. Ama önemli olan kendi başına imgeler değildir. Çok daha önemli olan, insan pratiğiyle ilgili gündelik durumlarda alabildiğimiz sinyallerdir. “Tehditkâr Türk” figürünün Avrupa ve onun geleceği için bu kadar önemli olmasının nedeni budur. Eğer konu Batı Avrupa'daki iş imkânlarının tehdit altında olmasına geldiğinde alay konusu oluyorsa, durumun tamamına ilişkin kavrayış hepten yanıltıcıdır.

İşte bu nedenle pratiklerin yalnızca kavramlarını değil, kendilerini gözlemleyip analiz etmemiz gerekir. Anlatısalcı metodolojilerden fenomenolojik yönelimli metodolojilere (bkz. örneğin Csordas 2004); metin çözümlemelerinden insani eylemliği, etkinliği ve durumcu etiği kapsayan deneysel yaklaşımlara; ve son olarak insanın “yaşayan dünya”sına ilişkin olarak simgeselden uzamsal kavrayışa doğru son zamanlarda yaşanan paradigmatik değişimin ardından, başkalıkla spesifik bir antropolojik tarzda deneyselci (etnografik) ve kuramsal olarak iyi temellendirilmiş bir bakış açısıyla yüz yüze gelmek, miras alınan başkalıkları aşıp geçme ve meydana çıkan yenileriyle baş etme yönünde büyük katkı sağlayabilir. Bu da dikkatimizin süreçlerin geçici sonuçları üstünde değil, bizatihi süreçler üstünde odaklanması gerektiği anlamına gelir. Diğer bir deyişle, sonuçlarından ziyade ötekileştirmenin sonucu, yani başkalık yerine ötekileştirme; özdeşleşmenin sonucu, yani kimlik yerine özdeşleşme; ve farklılaştırmanın sonucu, yani Öteki yerine farklılaştırma üstünde durmak.

## KAYNAKLAR

- Archer, Margaret S. 1996. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Axel, Brian Keith. 2002. National Interruption: Diaspora Theory and Multiculturalism in the UK; *Cultural Dynamics*, No. 3, s. 235-56.
- Barth, Fredrik, ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen ve Oslo: Universitets Forlaget; Londra: George Allen & Unwin.
- Barth, Fredrik. 1997. Economy, Agency and Ordinary Lives; *Social Anthropology*, no. 3, s. 233-42.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti: Razprava iz sociologije znanja*. Lyubliana: Cankarjeva založba.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castañeda, Quetzil E. 2006. Ethnography in the Forest: An Analysis of Ethics in the Morals of Anthropology; *Cultural Anthropology*, no. 1, s. 121-45.
- Csordas, Thomas J. 2004. Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion; *Current Anthropology*, no. 2, s. 136-85.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Londra: Basic Books.
- Grillo, R. D. 2003. Cultural Essentialism and Cultural Anxiety; *Anthropological Theory*, no. 2, s. 157-73.
- Gülalp, Haldun. 2002. Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective; *Cultural Dynamics*, no. 1, s. 21-39.

- Jezernik, Bozidar. 1998. *Dezela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično šredišče. \*\*
- Katz, Jack ve Thomas J. Csordas. 2003. Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology; *Ethnography*, no. 3, s. 275-88.
- Lacan, Jacques. 1994. *Spis*. Ljubljana: Analecta.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Mastnak, Tomaz. 1998. *Evropa – med evolucijo in evranazijo*. Ljubljana: ISH.
- Mead, George Herbert. 1997. *Um, sebstvo, družba*. Ljubljana: Krtina.
- Said, Edward. 1996. *Orientalizem: Zahodnaski pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH.
- Saussure, Ferdinand de. 1997. *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: ISH.
- Stolcke, Verena. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe; *Current Anthropology*, c. 36, s. 1-24.

# 16. YÜZYILDA AKDENİZ'DE “TÜRK” İMGESİNİN YARATILMASI: ANTİPROPAGANDAYA KARŞI ÖZDÜŞÜNÜM

**S**izce şu üç insanın ortak yanı nedir? İzlanda'nın güneyinde küçük bir köyde yaşayan mütevazı bir balıkçının, daha önce ne portakalın ne de üzümün tadına bakmış karısı; meşhur üniversite şehri Alcalá de Henares'den gelen, para ve şöhret kazanmak için majestelerinin ordusuna yazılmış, İtalya'da karaya çıkmış ve 1571'de ünlü İnebahtı Muharebesi'nde Türklere karşı savaşmış bir İspanyol askeri; seçkin İtalyan ailelerinden birine mensup, “Çizme”nin en uzak kısmındaki Reggio Calabria'da doğmuş ve –tabii ki bir dizi badireden sonra– talihin yüzüne gülmesiyle kendini Babîâlî'de Osmanlı bahriyesi kaptanpaşası olarak bulmuş, hatta bir süre sadrazamlık yapmış bir İtalyan? Cevap: Her üçü de Osmanlı korsanlarınca esir alınmış ve adını yalnızca hikâyeler ile masallarda duydukları Osmanlıların topraklarına götürülmüş ve ıstırap verici esaret hayatına maruz kalmışlardı.

Bahtı kara İzlandalı balıkçının talihsiz karısı Guðriður Simonardóttir 1627'de soğuk denizlerde esir alınmış ve Osmanlı ve Mağribi korsanları için bir cennet, Hristiyan tutsaklar içinse bir cehennem olan Cezayir'e götürülmüştü. Dokuz yıllık bir esaretin ardından kocasını kaybetmiş; muazzam bir hayat tecrübesi ve kolunda gelecek vaat eden genç ve parlak bir kocayla, ileride İzlanda'nın en ünlü yazarlarından biri haline gelecek olan Hallgrímur'la birlikte yurduna geri dönmüştü. Guðriður'un fidesi, İzlanda topraklarının o dönemde tabi olduğu Danimarka kralı tarafından ödenmişti ama kendisinin toplumda iyi bir Hristiyan olarak saygı görmesi çok zor olacaktı (Ingólfssdóttir 2005: 1).

Alcalá de Henaresli asker, Guðriður'a benzer şekilde ama onun gibi soğuk denizlerde değil, anayurduna dönerken elinde II. Felipe tarafından mühürlenmiş bir mektupla Akdeniz'in ortasında Osmanlı korsanlarınca tutuk edilmiş ve Cezayir'e, tüm yolların çıktığı Mağrip'in Roma'sına götürül-

müştü. Ona beş yüzyıl gibi gelen beş yıllık bir esareten sonra Trinitar tarikatı fidyasını ödemiş ve bu suretle İspanya'ya dönebilmişti. İzlandalının yaptığı gibi ünlü bir yazarla evlenmemiştir ama yine de dünya çapında ünlü bir yazar, hatta en ünlüsü oldu: Miguel de Cervantes Saavedra. Kendi sözleriyle, “Şiirden çok badireler atlatmakta ustalaştı” (1950: 62). Unutulmaz şaheseri Don Kişot'u yazdı ve satırlarının arasına Türk karşıtı pasajlar serpiştirmeyi unutmadı.

İtalyan asilzadesi Osmanlı bahriyesine komuta ediyor ve doğduğu kıyılara sayısız deniz seferi düzenliyor, kara kesimini talan edip soyuyor ve viraneye çeviriyordu. Aradan birçok yıl geçtikten sonra, annesini görmek için dayanılmaz bir arzu duymuş, onu görmesine izin verilmesi için Sicilya genel valisine bir mektup yazmış, dokunaklı başka bir mektup da annesine göndermiş ve onu görmek umuduyla birçok kez Reggio Calabria'ya geldiğini ama kendisini görmesine rıza göstermedikleri için o kıyıları ateşe verdiğini dile getirmişti. Bu İtalyan, Cıg'alazade Sinan Paşa'ydı (bkz. Sola 2003: 123).

Guðriður buz gibi ülkesine portakal ile üzümün tadına bakmış olarak dönmüştü. İzlanda'ya dönüş yolunda Mayorka, Minorka, Marsilya, Toulouse, Bordo, Glückstadt, Kopenhag gibi birçok Avrupa kentini ziyaret etmiş ve daha önce hiç görmediği haşmetli katedrallere âşık olmuştu. Cervantes ise beş yıldır uzak kaldığı katedralleri sonunda ziyaret edebilirken, Sinan Paşa katedrallerin yerlerini camilere bıraktığı Osmanlı toprağına ayak basmış ve bir Müslüman olarak ölmüştü.

Dantelli bir masa örtüsü, ayinde kullanılan bir kap ve birkaç gümüş kupanın paylaştığı ortak kader nedir? Cevap: her üçü de Osmanlılar tarafından bir korsan saldırısı sırasında Valensiya kıyılarındaki bir kiliseden alınmıştı.

Peki, şunların ortak yanı nedir? Bir Japon ressamın fırçasından çıkmış, 16. yüzyıldan kalma ve artık Okubo ailesinin elinde bulunan bir tablo; Epirüslü balıkçılar tarafından bestelenmiş bir halk şarkısı ve Kordobalı Juan Rufo'nun ünlü şiiri *La Austriada*? Hepsi de Osmanlıların Papalık, İspanya ve Venedik deniz güçlerine karşı İnebahtı'da maruz kaldığı yenilgiyi ölüm-süzleştirmeyi hedefliyordu.

Kutsal Topraklar'ı görmeye giden bir hacıyı, kuzeye Santiago de Compostela'ya giden bir hacıdan farklı kılan neydi? Kuşkusuz, ikincisi Akdeniz'in öteki ucuna yaptığı uzun yolculuk sırasında "Türk"e esir düşme ıstırap ve korkusunu yaşarken, ilki herhalde bundan masun kalmıştı. Santiago yolundaki hacı büyük ihtimalle "Türk" hakkında çok şey duymuştu ama ete kemiğe bürünmüş bir örneğiyle karşılamak denli talihsiz değildi. Bu karmaşık yolculuğu Venedik, Kandiye, Kıbrıs ve Suriye üzerinden klasik rotayı izleyerek yapacak denli cesur olan öteki hacı, yalnızca "Türk" hakkında sayısız efsane –daha ziyade kara efsane– işitmekle kalmazdı; işler biraz aksi giderse, hacıların güzergâhına korkusuzca hükmeden korsanların eline düşerdi. Shakespeare, haccın ve hacıların avuçlarını kenetleme şeklindeki klasik selamlaşmalarının bir simgesi olan "avuç"la (*palm*, aynı zamanda palmiye) bir kelime oyunu yapma fırsatını kaçırmamıştır.

Uzaklık kavramının Mare Nostrum' bağlamında 16. yüzyılda geçirildiği değişikliklerde, "Türk"ün etkili bir rol oynadığını iddia etmek yanlış olmaz. Braudel'in ileri sürdüğü gibi, boyutlarına bakmaksızın, Akdeniz'de bir numaralı düşman mekândı (Braudel 1976: I, 473). Cebelitarık'tan Suriye kıyılarına kadar uzanan bu muazzam coğrafyada Osmanlılar, "yakın" ve "uzak" kavramlarını fiilen değiştirmişlerdi. Başka bir deyişle, Akdeniz denilen ortak boşlukta uzaklık, macera ve servet peşindeki korsanlar gibi "hükümrân tayfa" ile korsanları atlatmak için bir adadan diğerine geçen mal yüklü bir ticaret gemisinin yolcusu olan bir hacı için aynı değildir.

Bu yüzyılda, "Türk" dolaylı ya da dolaysız olarak Batı Avrupa'da hayatı her düzeyde etkilerken, Türkler isteyerek ve/veya istemeyerek son derece antagonistik bir imge yaratıyor ve onu perçinliyorlardı. Yine bu yüzyılda sırf "Türk"e karşı korunmak için İspanya'nın güneyindeki kiliselerin pencerelerinin küçülmesi ve cephelerinin birtakım değişimlere uğraması olgusu, "Türk"ün Akdeniz'deki bu mimari dönüşümde bile bir rol oynadığını göstermek bakımından yeterli olur.

Tehlikeyi dile getiren "Hay moros en la costa" (Kıyıda Mağribiler var!) deyişi bu yüzyılda, yani İspanyolların –tehlike aynı olduğundan– Mağribiler ile Türkler arasında ayrım gözetme ihtiyacı hissetmedikleri bir çağda

1 Lat. "Bizim Deniz": Romalıların Akdeniz'e verdiği bir ad –ç.n.

doğdu ve İspanyol ile Katalan dillerinde bugün hâlâ kullanımdadır.<sup>2</sup> Cervantes, Müslüman karşıtı ünlü eseri Cezayir Zindanları'nda bunu hem edebi hem mecazi anlamda kullanma fırsatını kaçırmamış ve yaşlı bir adamın ağzından dile getirmiştir: “Váleme Dios! Qué es esto? Moros en la tierra? Perdidos somos, triste!” (Aman Tanrım! Bu da ne? Mağribiler karada? Yandık, mahvolduk!).

Benzer şekilde, bugün modern Yunancada bulunan ve “çabuk çabuk” anlamında kullanılan “Prin na erthun oi Tourki” (Türkler gelmeden önce) ünlemi de “Türk” tarafından modern çağda ekilmiş dehşet tohumlarının meyvelerini örnekler. Tıpkı bunun gibi, motamot çevirildiğinde “Türk işkencesi” anlamına gelen “tourkopaidevo,” modern Yunancada hâlâ mevcut olup “ağır ceza” anlamında kullanılır. İtalyan dilinde mevcut olan “fumare come un turco” (Türk gibi tütün içmek), “bestemmiare come un turco” (Türk gibi küfretmek) gibi başka deyim ve deyişler bu nefretin mahsulüdür. Aksi takdirde “Türk”ün, sayısız siyasi çatışmaya, soğuk savaşlara, muharebelere tanıklık edilen bir çağda çeşitli milletlerin kolektif hafızasında korunması mümkün olmazdı. Topraklarını “Türk”e bırakmak ya da bu Türkofobiyle birlikte yaşamak zorunda kalmış insanların bu nefreti özenle beslemeleri ve sözlüklerinde ölümsüz kılmaları kuşkusuz şaşırtıcı değildir. Etimolojik olarak analiz edildiğinde belki de en trajik gerçek, “sürü; çapulcu ordusu” anlamındaki “horde” (İngilizce) kelimesinin (İtalyanca *orda*, İspanyolca *horda*, Portekizce *horda*) Türkçe “ordu”dan gelmesidir. İngiliz atasözü, “No grass grows where the Turk’s horse has trod” (Türk’ün atının bastığı yerde ot bitmez), “sürü” kelimesinin etimolojik tarihiyle birleştirildiğinde “Türk”ün askeri çağrışımlarının nerelere uzandığını ispatlamaktadır.

Başka bir mesele yabancı düşmanlığıydı. “Türk,” kendisinden her şeyin beklenebileceği esrarlı bir figüre dönüşüyordu. Avrupa’da bu gizemli ve akıl sır ermez insanların kökenleri hakkında büyük bir eser külliyatı dolaşıyordu. Savaşçı kimlikleri, “Türkler”in İskitlerin soyundan geldiğini iddia

2 “Moros en la costa” (Mağribiler kıyıda) ve “vermoros en la costa” (bakın Mağribiler kıyıda) hem İspanyolcada hem de Katalancada mevcuttur. 18. yüzyılda ne Covarrubias sözlüğünde ne de *Autoridades*’de yer almamakla birlikte, 16. ve 17. yüzyıl İspanyol edebiyatında çok sık kullanılmıştır. Lope de Vega’nın *La gatomaquia*’sı da bir istisna değildir: Y armándose de ofensas y reparos / Vino de Ronda al puesto de la costa / Por ver si había moros en la costa (de Vega 1982: 99).

eden kuramlara hâkim olan ana eğilimi etkiliyordu. Böylelikle “Türk” bu Ural halkına yapışıp kalan tüm olumsuz nitelikleri ve aşağılayıcı sıfatları paylaşmak zorunda kalıyordu. Öte yandan başka bir grup, “Türkler” ile Troyalılar arasındaki muhtemel bir ortak tarihle daha çok ilgileniyordu.<sup>3</sup>

Keza, Osmanlı korsanları tarafından 1627’de İzlanda kıyılarına düzenlenen saldırıya “Tyrkjaránið” (Türk soygunu) denmesi ve İnebahtı Savaşındaki Hıristiyan zaferini bir Japon ressamının ölümsüzleştirme olgusu, bu fobinin yayıldığı muazzam coğrafyayı açıkça göstermektedir. Osmanlıların büyük bir bozguna uğramasının hemen ardından, Asya’nın en ırak köşesindeki hayatında büyük ihtimalle asla kanlı canlı bir “Türk” görmemiş olan Japon ressamının fırçasından çıkan resim büsbütün anlaşılmaz değildir. Son derece hareketli Cizvit misyonerleri, inançlarını yaymak için dünyanın dört bir köşesine uzun yolculuklar yapma zahmetine seve seve katlanıyorlardı ve bu anlamda Japonya bir istisna değildi. Bir Japon heyetinin dört genç mensubu 7 Ekim 1584’te Toledo’da İnebahtı Muharebesinin anısına düzenlenen kutlamalara katılmışlardı. Ne var ki Şah İsmail’in ordularının 1514’te Çaldıran’da I. Sultan Selim’in komuta ettiği Osmanlı orduları karşısındaki yenilgisini temsil eden bir tabloya, hele de burası Akdeniz’in ortasında bir adaysa, kimin ilgi duymuş olabileceğine dair bir açıklama bulmak o denli kolay değildir 16. yüzyılın sonunda yapılan bu resim şimdi soylu Sicilyalı ailelerden birine ait olan Palazzo Mirto’dadır (Galletti 2005: 23). Bu anonim sanat eseri hakkında Spucces, Filangeri ve Lanza ailelerinin arşivlerinde mevcut hiçbir veri yok. Yine de, kendileri için hemen hiçbir anlamı olmadığı çok açık olan bir muharebeye gösterilen bu anlaşılmaz ilgi, Türkomania’nın Mare Nostrum’da nasıl gezindiğinin bir göstergesidir.

Arjantinli yazar ve filozof Jorge Luis Borges, Kartaca’nın olumsuz imgesinin Romalıların eseri olduğunu ileri sürer. Benzer şekilde, “Türk”ün ürkütücü imgesinin Batı Avrupa tarafından yaratıldığını vurgular. Avrupa’nın, “Türk” imgesinin yaratılmasında çok etkin bir rol oynadığı ve bu korkunç imgeyi siyasi sınırları dahilinde bir propaganda unsuru olarak kullanmak-

3 Bkz. Fernando Fernández Lanza, “Habsburg-Osmanlı Rekabeti Bağlamında 16. yüzyılda İspanya’da Türk İmajı,” *Dünyada Türk İmgesi*, (İstanbul, 2005), ed. Özlem Kumrular.

tan geri durmadığı inkâr edilemez. “Türk”ün Akdeniz’in bir ucundan öbür ucuna ulaşan ve her adımda yeni hikâyelerle cilalanıp süslenen, 15. ve 16. yüzyıllarda sayısız dönüşüm geçiren olumsuz imgesi, Giovanni Ricci’nin (2002) belirttiği üzere çok geçmeden bir “Türk saplantısı”na (*ossessione turca*) dönüşmüştür. Öte yandan, Borges’in kuramı, 16. yüzyılın ilk yarısında –Osmanlı-Habsburg rekabeti sırasında– “Türk” imgesinin yaratılması olgusuna tam olarak uymaz, zira bizzat padişah da bu imgenin yaratılmasına destek oluyor ve topraklarını batıya doğru genişletirken bunu bir vasıta yahut daha ziyade bir fetih taktiği olarak kullanıyordu.

İki imparatorluk arasındaki ölümcül rekabetin başlıca sonucu “Türk”ün korkunç imajıydı. Bu tehlikeli düello, Akdeniz’in karşı yakasındaki kıyılardan İber’e kadar herkesin saçını diken diken eden “Türk”ün adının bir yerden bir yere taşınmasında bir peşrev işlevi görüyordu. Doğu Akdeniz kıyılarındaki kasabalar ile köylerin korsanların saldırılarıyla özdeşleştirildiği İber Yarımadası’nda “Türk” artık ne bir *ogro*,<sup>4</sup> ne de bir Mavi Sakal’dı, o ete kemiğe bürünmüş dehşetin ta kendisiydi. Savaş bağlamında meşrulaşan ve Hristiyan topraklarında sergilenen güç ve şiddet gösterisi, Türkofobi’yi Akdeniz’in ve kıta Avrupa’sının en uzak kısmına yaymakla kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu’nun hiç değişmeyecek portresini çiziyordu.

“Türk,” 16. yüzyıl boyunca inancın düşmanı, Hristiyanların katili ve köleleştiricisi, Hristiyan adının düşmanı, Hristiyan Kilisesi’ne kasteden en zalim zorba, insanlıktan çıkmış yabani, uygar Avrupalılardan aşağı, savaşçı ruhlı ve kana susamış bir figür olarak temsil ediliyordu. Kısaca “Türk,” bizzat barbarlık ve vahşiliği temsil eder olmuştü. Gerçeklikle fazla benzerliği olmayan basmakalıp tipler, kökenleri gerçek fenomenlerde yatan korkutucu masallarla birleşince Avrupa’nın bu imajı geliştirmesine destek oluyordu. Avrupa devletleri, kıta çapında bir imgebilim süreci başlatmak için, Avrupa’yı pençesine alan ve Hristiyanlık karşısındaki baskın Osmanlı askeri tehdidinin başlıca ürünü olan “Türk” korkusundan yararlanıyordu. “Türk”ü klasik merceklerden bakarak biçimlendiren, oldukça yaygın dehşetengiz hikâyeler, bu masallara sorgulamaya gerek duymaksızın inanan

4 Mitoloji ve masallarda adı geçen dehşet verici insanımsı bir yaratığın İspanyolca adı, bir tür “gulyabani” –ç.n.

büyülenmiş okurlar buluyordu. Bu eserlerin ezici çoğunluğu klasik kelime dağarcığını kullanıyordu.

Öte yandan “Türk” imgesi, kendisi tüketilmeksizin ya da değiştirilmeksizin bir tepkiyi hızlandıran bir katalizör gibiydi. Onun klasik imgesini ne büyük ne de küçük yenilgiler etkileyebiliyordu. Arşidük I. Ferdinand, İmparator V. Karl’a yazdığı mektubunda şöyle der: “Böylece, bir krallıktan diğerine, bir devletten öbürüne geçerek tüm toprakları fethedecek ve bütün yeryüzünü ateşe verip kana bulayarak dolaşıp duracak” (Bauer 1912: III, 470).

“Türk,” Hristiyanları sığır boğazlar gibi boğazlayan bir yabani olarak temsil ediliyordu. Kuşkusuz, kıta Avrupa’sının ve Akdeniz’in fiziksel yakınlığı Avrupa’da dehşetin yayılmasını körüklüyordu.

Hristiyanlığın kaleleri art arda düşerek ciddi bir korkuya yol açıyordu. Endişe bir kez yayılmaya başladığında, tehlikenin beklendiği bütün bölgelerde sorunun büyük bir şevkle duyurulduğuna tanık olunuyordu. Halkın ilgisini tahrik etmek için, dindaşlarını uyarmak ve onlara çekici gelebilecek bu dinden uzak tutmak amacıyla sofuca ve coşkuyla çalışan vaizler tarafından bir dizi vaaz veriliyordu. Kamuoyunu etkileme işine verilen önem, bu ülkede yayınlanan risale, kitapçık ve *gazzetta*’ların meydana getirdiği muazzam literatürden kolayca anlaşılabilir. Çeşitli kaynaklar arasında *Büchlein*’lara (kitapçık) önemli bir yer ayırmak gerekir. 1522’de yayınlanan bir kitapçık, başka bir deyişle o yılın *Türkenbüchlein*’i, bu külliyyatın iyi bir örneğidir:

*Türkenbüchlein* benim adım

Pek çok Hristiyanın okuduğu bir kitapçığım

Ne de olsa düzeltmek gidişatlarını

En iyi savunmadır Türk’e karşı (Vaughan 1954: 136)

Bu imgeyi yaratma sürecinde Avrupa’nın rolü tartışmasız olsa da, bu oyunda Osmanlılar karşıt kahramandan (antagonist) ziyade kahramanı (protaganist) oynuyorlardı. Padişah ve bütün ileri gelen devlet adamlarıyla birlikte Osmanlı sarayı, bu imgenin yaratılmasına doğrudan katılmışlardı ve sonuç, bilinçli ve sistemli bir çalışmanın ürünüydü ve üç ana bileşeni şiddet, kibir ve ihtişam olan etkili bir fetih taktiği idi.

Şiddet çok yararlı bir fetih vasıtası ve Osmanlı İmparatorluğu'nun genişleme politikasının başarılı bir bileşenydi. Bu bağlamda şiddet başka yollarla yeri doldurulabilecek bir vasıta değildi ve Hristiyan memleketlerini psikonörotik bir savaş aracılığıyla fethetmek için kullanılıyordu. Düşmanı şoka uğratmak, rakiplerin psikolojisini olumsuz yönde etkilemek bu politikanın başlıca hedefleriydi. Hem Hristiyan kesimlerin hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun ortak bir işi sayılabilecek bu imgenin ilk meyveleri, çok sayıda hisar ile kalenin *vire* (anlaşma) yoluyla Osmanlıların eline geçmesiydi. Bu suretle, Osmanlılar "kâfirler"e karşı seferleri sırasında, ana menzilleri üstündeki bu müstahkem mevkillerin büyük bölümünü herhangi bir çaba, mühimmat ya da erzak harcamaksızın fethediyor ve bunları ilerideki saldırılara saklıyorlardı. Osmanlı orduları muharebe alanına doğru yol alırken, bu müstahkem mevkillerin koruyucularının çoğunluğu anahtarları teslim etmek üzere padişahın huzuruna çıkıyordu.

Osmanlılar şiddeti görselleştirerek bu psikolojik etkiyi daha da kalıcı kılma noktasında büyük bir beceri göstermişlerdi. Osmanlıların uyguladıkları şiddet, kan dökme ve acımasızlığın dramatikleştirilmesine dair sayısız örnek vardır. Mohaç Muharebesinden (1526) sonra Sultan Süleyman'ın otağı önünde, aralarında sekiz Macar papazı ile seçkin komutanların bulunduğu 200 kesik kelleyle meydana getirilen tepe, modern tarihçiye Moğolların arkalarında bıraktıkları adet edindikleri kafatası tepelerini hatırlatan bir sahnedir. Macaristan'ın 1541'de nihai fethinin ardından, geri çekilen Habsburg ordusunun Osmanlıların eline düşen askerlerinin başları kesilmiş ve kelleri Tuna'ya atılmıştı. Böylelikle, bu başlar geçtikleri her yerde Osmanlı'nın zaferrinin habercisi olacaktı. Budin Kuşatması sırasında yüzü teşhis edilen Habsburg elçisi Hobordanski bir çuvala konularak Tuna'ya atılmıştı ve bu da aynı gösterinin bir parçasıydı. 1529'da Viyana Kuşatması sırasında, Traismauer'in yakınında bir yerde Osmanlılar, batıya kaçmaya çalışan 5.000 sakinin çoğunu boğazlamışlardı (Schreiber 1982: 123). 1532'de, Koron'un Habsburglarca fethi sırasında Osmanlılar İspanyolların burunları ile kulaklarını kesip İstanbul'a göndermişlerdi; bu, o çağda Akdeniz'de yaygın bir uygulamaydı. V. Karl'ın resmi kronik yazarı Santa Cruz, Penon de Argel valisi Juan de Vargas'ın oğlunun Barbaros tarafından ele geçirildikten sonra bir kazanda

nasıl kaynatıldığını aktarır (de Santa Cruz 1956: 27). Bütün bunlar, “korkunç Türk”ten ziyade “herkesin korkması gereken” “Türk”e ait örneklerdir.

Osmanlı bağlamında tatbik edilen şiddetin çeşitliliği başka bir ayrıntılı araştırmanın konusu olabilir, yine de biz dökülen kanın yüzeysel bir tasvirini aktarmak için bazı olayları aktaracağız. Balyos Marcantonio Barbaro’nun “Maestro di casa”sının (başkâhya), *Diario di prigionia*’sında (hapis günlüğü) İnebahtı’daki Osmanlı yenilgisinin haberinin ulaşmasından hemen sonra bir İtalyan keşişinin başına gelen talihsizliğin tüyler ürpertici bir tasvirini sunar bize (Pedani-Fabris 1996: 164).<sup>5</sup> Bu keşiş, yani Pulo Biscotto, Pera’da San Francesco Kilisesi’nin önünde kazığa oturtulmuş ve ertesi gün omurgasına çakılı kazıkla etrafta dolaştırılmıştı (Pedani-Fabris 1996: 162). İtalyanların Osmanlı’nın intikamının günah keçisi olması şaşırtıcı değildi, ne de bu tek olaydı. Benzer şekilde, Kutsal İttifak filosu Korfu’ya doğru yelken açmış ve orada Famagusta’nın Venedikli savunucusu Bragadino’nun trajik akıbetine dair korkunç haber ulaşmıştı: “Türkler zavalı adamın diri diri derisini yüzdü, içini doldurdu ve üstüne Venedik üniforması giydirip kent içinde sürüklediler!” (von Pastor 1952: XVIII, 418).

1573’te Babıâli’ye gönderilen Habsburg elçisinin Protestan vazi Stephan Gerlach başka bir korkunç şiddet sahnesini nakleder. Castro Kalesi’nin fethi sırasında öfkeye kapılan Piyale Paşa bir rahip ile başka bir yaşlı adamın kellelerini uçurmuş, bir grup asker ise ölü adamların kalplerini çıkartıp kurbanların ağızlarına tıkmıştı (Gerlach 2007: II, 103-4).

Ancak, Gerlach’ın sadece başka bir Hollandalının tanık olmuş olduğu ve efendisine anlattığı olayı aktardığını akıldan çıkarmamalıyız. Yani hikâye üçüncü şahıs perspektifinden anlatılmış ve kuşkusuz hafif değişikliğe uğramıştır.

Burada sunacağım üçüncü ve son örnek, Osmanlıların eline düşen ve sonunda onların başkentlerinde köle hayatı yaşayan Sicilyalı bir keşiş

5 Bu, İstanbul’da İnebahtı’dan önce ve sonra hüküm süren kargaşanın tüm cephelerini yansıtan en canlı belgelerden biridir. Günlük, adı bizce bilinmeyen *maestro di casa*’ya atfedilir. *Maestro di casa*, günlüğünde Osmanlı payitahtında mahpus tacirlerin takasının müzakeresinden, dragoman Ludovico Marucini’nin tutuklanmasına kadar tanık olunan gerilimin ilgi çekici ayrıntılarını not eder. Gerilimin siyasi ve toplumsal ortama hâkim olduğu bir kentte, diğer bir ilginç şey de balyosun konağının penceyelerinin duvarla örülmesiydi (Pedani-Fabris 1996: 164).

olan Otavio Sapiencia'nın günlüğünde ölümsüzleştirilen çarpıcı bir şiddet sahnesidir. Keşiş, Osmanlı toprağına ilk kez ayak bastığı Sakız Adası'nda, Arnavut Mami'ye ait, demir atmaya çalışan bir *galeota*'ya denk gelir. Cenevizli bir dönme olan *reis*, kadirmanın kiliseyle barışmayı arzulayan köleleriyle bir anlaşmaya varır ve onları ayaklanmaları için tahrik eder. Ancak, başka bir dönme olan efendisi, bir sonraki adımda olabileceklerden şüphelenerek onlara gemiyi terk etmelerini emreder. Sonra bu "Frenk kadirga köleleri"nin yerine Rus olanlarını alır, reis ise bu arada Osmanlılara karşı birlikte cesurca savaştığı Frenklerden sekizinin zincirlerini çözer ve çoğunu öldürür. Yalnızca kendilerini denize atanlar sağ kalabilirler. Hikâye dehşet verici bir bölümle devam eder. Reis bir kancanın ucuna takılır ve bedeni adanın meydanlarından birinde havada asılı bırakılır. Bir Hristiyan olduğunu itiraf eder ve Tanrı'dan onu bağışlamasını niyaz eder. Diğer iki Hristiyan gelince, onlardan biri balık kızartılan bir kazanda kızartılır. Sapiencia burada, ortaya çıkan berbat kokuya vurgu yapar. Diğerleri tam anlamıyla toz haline getirilir, kemikleri demirden bir topuzla un ufak edilir. Sonunda öldüğünde cesedi devasa bir taş havana konur, etleri doğranır ve kadirgadaki diğer kölelere dağıtılır, köleler de dindaşlarının etinden en az iki kaşık dolusu yemeye zorlanırlar. Yemeyi reddedenlerin kelleleri uçurulacaktır, dolayısıyla hepsi onların tadına bakmayı tercih eder (Sapiencia 1622: fol. 69).

Osmanlı sarayının elindeki ikinci araç kibir ve mağrurluktu. Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik çağında, Babıâli'nin Avrupa saraylarının diplomatik temsilcileri karşısındaki tutumu hep aynıydı: kibirli, gururlu, saygısız, vakur. Sadrazam İbrahim Paşa'nın Avusturya Arşidükü I. Ferdinand'ın elçileriyle konuşma tarzı ibretliktir. Telaffuz ettiği sözler şüphesiz onları şaşkına çevirmişti. Sadrazam, 1529 Viyana Kuşatması fiyaskosunun ardından barış talep etmeye gelen bu diplomatlara, Osmanlıların kenti fethetmek gibi bir niyeti olmadığını, oraya sırf bir gezinti olsun diye gittiklerini ve ziyaretlerinin bir hatırasını bırakmak için kalelerini biraz tahrip ettiklerini söylemişti. Benzer şekilde, I. Ferdinand yıllar sonra padişaha bir haraç sunmak için Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentine başka elçiler gönderdiğinde, aynı sadrazam Osmanlı saray hazinesinin muhafaza edil-

diğı Yedikule'yi onlara göstermek için pencereyi açmış, hisarın altın dolu olduğunu ve efendisinin (padişah) kimsenin servetine muhtaç olmadığını belirtmişti. Dramatizasyonla desteklenen bu sözlü sindirme örneğı sık sık tekrarlanacaktı.

Osmanlı sarayının diğere önde gelen figürleri gibi İbrahim Paşa da hitabet sanatında ustaydı ve bu daldaki yeteneğıyle Avrupa saraylarında ün salmış biriydi. Üslubunu karakterize eden, gururun vücut bulduğı sözleriyle dinleyicileri şaşkına çevirirdi. Sözleri mektuplarda dilden dile dolaşırdı. “Efendisi” Kanuni Sultan Süleyman da bu zanaatta ondan geri kalmaz ve aynı dili kullanmaktan hiç vazgeçmezdi. Kuşatmadan önce, kahvaltısını Aziz Miguel gününde Viyana’da yapacağını ilan etmişti. Viyana’yı öyle bir yerle bir edecekti ki kent hiçbir zaman var olmamış gibi görünecekti. Padişah ayrıca hiç kimseye istisna yapmayacağını ve Sankt Stefan Kilisesi’nin kubbesini minareye çevireceğini duyuruyordu.

Bu gelenek, İbrahim Paşa’nın halefi Rüstem Paşa’nın sadareti sırasında azami ihtiyatla korundu. Rüstem Paşa’nın Avusturya elçilerini kabulü sırasında kullandığı alaycı, hatta iğneleyici mecazın tonu bir hayli keskindir: “Uyuyan aslanı uyandırmak.” Bununla birlikte daha ilginç olanı, V. Karl’ın Venedik’teki elçisi Diego Hurtado de Mendoza tarafından kullanılan mecaz ile Rüstem Paşa’nınki arasındaki benzerliktir. Elçi Mendoza, Tunus’un kuzey kıyısında Osmanlı İmparatorluğu’na ait olan África’nın (Mehdiye) fethinin “uyuyan adamı uyandıracığını” ileri sürüyor ve gariptir ki kehaneti gerçekleşiyordu.<sup>6</sup> Süleyman’ın damla hastalığı çektiğı ve sağlığının hem Osmanlı hem Avrupa saraylarında büyük ilgi uyandırdığı bu dönemde Avrupa onun ölümünü bekliyordu ama tüm umutlar boşa çıkacaktı.

Osmanlı sarayında kullanılan bu buyurgan, azametli ve küstah dil, “Türk” imgesinin şekillenmesinde kayda değer bir rol oynuyordu. Tüm devlet gücünü ve otoritesini yönlendiren bir otokrat olarak padişahın imgesi, önde gelen iki şahsiyetin dilinde göze çarpıcı bir şekilde cisimlenmişti. Osmanlı sarayını ziyaret eden Leh diplomat Joannes Dantisco, Polonya

6 Archivo General de Simancas, Estado, legajo 1319, fol. 132. Emilio Sola, “Uykudakini Uyandırmak,” *Muhteşem Süleyman*, ed. Özlem Kumrular, Kitap Yayınevi, 2007.

Kralı I. Sigismund'a hitap eden mektubunda bu sözleri telaffuz ediyordu: “Burada ne hüner, ne belagat; ne dalkavukluk, ne pohpohlama, ne de kurnazlığın sözü geçer. Sadece barbarca bir irade” (Fontán ve Axer 1994: 246). Dantisco, “tehlikeli bir misyon” olarak adlandırdığı diplomatik görevi sırasında, bu imgenin şekillenmesinde “emperyal dil”in önemine tanık oluyordu.

Muhteşem Süleyman, babası Yavuz Selim gibi aynı tahrik edici dili kullanmaktan geri durmuyor ve İmparator V. Karl ile onun kardeşi Arşidük I. Ferdinand'a hitap eden mektuplarında son derece ölçüsüz, aşağılayıcı ve tahrik edici bir ton kullanıyordu. Sultan Süleyman, 1532'de imparatorluk ordusunu bulmak için, –İspanyol ve İtalyan kroniklerine göre– “gelmiş geçmiş en büyük orduyla” Orta Avrupa'ya doğru ilerlerken, V. Karl'ın onun karşısına çıkmak gibi bir niyetinin olmadığını anlaşılması üzerine, imparatora bir mektup göndermişti. Ferdinand'ın elçilerinin gitmesine izin vermeden önce onları şu mektubu imparatora teslim etmekle görevlendirmişti. Osmanlı vakanüvisi Peçevi mektubu şöyle aktarır:

Bu kadar zamandır erlik taslarsın, meydan eriyim dersin. Şimdiye dek kaç kez üzerine geliyorum ve mülkünde istediğimi yapıyorum. Ne senden ne de kardeşinden nam ve nişan var. Size hükümdarlık ve erlik iddiası haramdır. Askerinden, hatta avretinden utanmazsın. Belki avrette gayret var, fakat sende yoktur. Er isen meydana gelesin. Yüce Tanrı'nın isteği ne ise yerine gelse gerek. Saltanat için kozumuzu seninle Viyana sahrasında paylaşalım. Reaya fukarası rahat etsin. Yoksa meydanı arslandan boş buldukça tilki gibi fırsat kollayıp avlanmayı erlik sayma. Bu kez de meydana çıkmazsan avretler gibi iğ ve çıkırık alasin, başına taç örtmeyesin ve erlik adını ağzına almayasın! (Peçevi 1992: 126)

Bu mektup, karşı tarafı muharebe alanına çıkmaya zorlamak için tahrik etme ihtiyacına paralel olarak gelişen *tehditname* türünün en seçkin örneklerindendir. Bu tehdit mektubu, Süleyman'ın babası I. Selim tarafından Safevi şahına gönderilenle pek çok ortaklık içerir ve mektubun tonu ile

üslubu neredeyse aynıdır. Bu kibirli dilin kullanıldığı bir başka kayda değer mektup, Sultan Süleyman'ın 1541'de Macar savaşıdan sonra Arşidük Ferdinand'a gönderdiği mektuptur:

França padişahı tarafından ulu dergâhıma elçisi gelür iken karındaşın Karlı Kral dutup alıgomuş, anı dahi goyuveresiz eğer dostlıg muradın ise emr-i şerifime imtişal eylesesin ki gendü memleketün yığılmasına sebep olmayasın (von Gevay 1838: 7).

Osmanlı sarayının ileri gelenleri bu dili yalnızca yabancı temsilciler önünde değil, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa örneğinde olduğu gibi bizzat aynı sarayda, kendi aralarında da kullanıyorlardı. İnebahtı yenilgisinin ardından, 1572 Haziranının sonuna doğru, Kılıç Ali Paşa'nın komuta ettiği 150 kadirgadan meydana gelen Osmanlı donanması İstanbul'dan hareket etti. Donanma-yı hümayûnun şanını yeniden tesis etmeye yönelik bu yeni seferin arifesinde, belagat sanatına son derece hâkim olan Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun şaşaasını, çok geçmeden artık hep alıntılanacak olan birkaç sözle ölümsüzleştirmiştir. Devlet işlerinden çok askerlik meselerine vakıf olan Kılıç Ali Paşa, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'ya belirli mühimmatı çabucak hazırlamanın imkânsızlığından söz ettiğinde sadrazam şu efsanevi sözleri telaffuz etmişti:

Paşa hazretleri, bu devlet öyle bir devlettir ki, murat ederse cümle donanmanın lengerlerini gümüşten, iplerini ibrişimden, yelkenlerini atlastan yapar. Hangi geminin mühimmatı yetişmezse bu minval üzere benden al! (Setton 1984: 1075).

Üçüncü bileşen olan ihtişam ise diplomatik, askeri, sosyal ve benzeri her alanda çok yaygın olarak kullanılıyordu. 1554-1562 arasında İstanbul'da İmparatorluk elçisi olarak bulunan Ogier Ghiselin de Busbecq, Viyana'dan İstanbul'a giderken ilk kez Osmanlı askerleriyle karşılaştığında günlüğüne şu satırları eklemişti:

Benim alışkın olmayan gözlerim için parlak renklere boyanmış kalkanları ve mızrakları, murassa palaları, rengârenk sorguçları, bembeyaz sarıkları, eflatun yahut maviye çalan yeşil renkte giysileri, güzel atları ve zarif takımlarıyla bu pek hoş bir manzaraydı (Busbecq 2005: 25).

Büyükelçi Busbecq, savaşın ve askeri gücün Osmanlı bağlamında görsel bir şölen halinde büyük bir özenle kurgulanmış bir gövde gösterisine dönüşmesinin etkisini yazıya döken birçok Avrupalıdan yalnızca biriydi. 1529'da Viyanalılar, üstlerine yağan inci ve değerli taşlarla süslü okları padişahın şatafatının hatıraları olarak muhafaza ediyorlardı.

Altın kaplama tombak kalkanlarıyla Orta Avrupa'ya sızan Osmanlı askerleri altınla donanmış bir ordu gibiydi ve o tarif edilemez Türkofobi yeni bir kavrama dönüşüyordu. Estetiğin zaferi ve ihtişamın ezici gücü "fatih" ile "fethedilen" arasındaki dengeyi apaçık bir şekilde bozuyordu. Ordunun ihtişamı, şaşaa ve görsel şov, padişahın hedefine ulaşmasına destek oluyor ve Avrupalılar bu askeri geçit törenini, fobinin yerini hayranlık ve şaşkınlığın aldığı ya da bunların en azından fobiye eşlik ettiği bir ruh haliyle seyretmeye başlıyorlardı.

Mohaç Muharebesi arifesinde sayısız mumla düzenlenen mum donanması gösterisi, yalnızca askerleri psikolojik olarak savaşa hazırlamakla kalmıyor, aynı zamanda savaştan kolektif bir ritüel yaratıyordu. Padişahın vakanüvisi Solakzade, "Sanki yedi göğün bütün yıldızları bir araya toplanmış gibi oldu. Âlem ruşen edip vadiyi bir gül bahçesine çevirdiler," şeklinde yorumlar olayı (Solakzâde 1999: 140). Anlaşılan o çok süslü, gül renkli otağ-ı hümayunlar o ülkelerin sakinlerini etkiliyordu (Peçevi 1992: 101). Mohaç Muharebesinin ardından esir düşen Bartolomeus Georgievics, bu otağların vurucu etkisini tasvir eder ve doğrular: "Otağ o denli büyük ki onu uzaktan görenler bir otağ değil de bir kent olduğunu düşünürler. Ve yakından bakıldığında da bir ordugâh kadar büyük görünür" (Melek 1998: 58). Osmanlı vakanüvisi, Osmanlıların yanlarında getirdikleri vurmali çalgıların etkisini tasvir etmeyi de unutmuyordu: "Kös, davul ve borular ortalığı velveleye veriyor ve curcunaları yeri göğü tutuyordu" (Solakzâde 1999: 40). Ünlü Carolea şiiriyle İmparator V. Karl'ın zaferlerini ebedileştiren Hieronymo Sempere de aynı etkiye dikkat çekerek:

*Las músicas, las bozes, grita y sones  
Que davan al partir, de muy contentos,  
Parecen qual bramidos de leones  
Rompiendo al ayre, el suelo y elementos* (Sempere 1940).<sup>7</sup>

Sempere şiirinde 1532’de Habsburg ordusunu mağlup etmek amacıyla Viyana’ya doğru ilerleyen Osmanlı ordusunun ayrıntılarını verir. Sultan Süleyman’ın, Osmanlı kronikleri ile tarihlerinde Alaman Seferi diye atıfta bulunulan bu seferi, Osmanlının estetiğe duyduğu ilginin doruk noktasını gösterir. Osmanlılar Habsburg sınırlarına yaklaşıırken, imparatorluk toprakları dahilinde, Osmanlı ordusunu tasvir eden kaygı dolu raporlar dolaşıyordu. Önemli sayıdaki *avisos*’a (haber, rapor) ilaveten Paolo Giovio, Marco Guazzo, Alfonso de Ulloa ve Sandoval’ın kroniklerinde, bu ordunun profiline ilişkin şaşırtıcı ayrıntılar sunulur. İncilerle bezeli mızraklar, brokarlı mavi atlastan entariler, dokumalarla örtülü güzel atlara binmiş dört yüz köle, sultanın dört bin süvarisinin eşlik ettiği hazinesi ile haremi, değerli taşlarla süslü alemler, saray maiyetinden yüz içöğlanı vesaire, birçok ayrıntıdan yalnızca birkaçıdır (Giovio 1531: fol. 30r).

Osmanlı ihtişamına ilişkin Avrupa tasvirlerinin bir listesini özetlemek gereksizdir, yine de bizi doğrudan ilgilendiren, şu üç bileşenin, yani şiddet, kibir ve ihtişamın, kullanımının analizi ile sonucudur. “Türkler”in özellikle de endişeyle kendilerini bekleyen yerel halkın önünde belirdiklerinde, en inatçı ve katı kişilerin bile tüm ideolojisini değiştirebildiklerine tanık olmak şaşırtıcı olmasa gerekir. Luther’in Türk tehdidine dair yorumlarının hızla geçirdiği hayret verici değişimler bunu göstermeye yeterlidir. Tanrı’nın, günahları yüzünden insanlara Türkleri gönderdiğine kesin bir şekilde inanmış gibi görünen Luther, bu fikirlerini değiştirmeye karar vermiş ve 1529’da şu sözleri dile getirmişti: “Ölünceye kadar Türklere ve Türklerin Tanrı’sına karşı savaşacağım” (Vaughan 1954: 135). Bu tutarsızlığın çok meşru, apaçık bir mazereti vardı. Hristiyanlığı İstanbul’daki sarayından tehdit eden “Türk” ile Viyana’nın kent kapıları önünde peyda

7 Yolda giderken memnuniyetlerini göstermek için yaptıkları müzik, bağırıtı ve çağırtiları kükreyen aslanları andırıyor yeri göğü inletiyordu.

olan silahlı Türkler aynı değildi. “Türk”ün yakınlığı Luther’i tutarlı bir tutarsızlığa itiyordu.

Çağın İslamiyetinin en güçlü savunucusu olarak “Türk,” Hristiyanlığın tamamını ilgilendiren dinsel-ideolojik platformun merkezine yerleştiriliyordu. İslamiyetin hak olmadığını ispatlanması ve kötülenmesi bir anti-Osmanlı ve anti-İslami yayın seli şeklinde ortaya çıkıyordu. Hatta “Türk,” Deccal’le özdeşleştiriliyordu. Ve *Sofra Konuşmaları*’nda şu sözleri telaffuz eden Martin Luther bir istisna değildi: “Deccal aynı anda hem Papa hem Türktür. Canlı bir yaratık vücut ve ruhtan ibarettir. Deccal’in ruhu Papa, bedeni Türktür. Kiliseye biri fiziken, diğeri manen saldırmaktadır” (Vitkus 1999: 211).

“Türk” sistemli olarak şiddet, kötülük, acımasızlık ve hırsızlıkla özdeşleştiriliyordu. Floransalı Landucci 1502’de Cesare Borgia’nın birlikleri için şu yorumu yapar: “Türkler gibi davranıyorlardı, bütün köyleri ateşe verdiler ve kızlar ile kadınları alıp götürdüler” (Schwoebel 1967: 213). Bir başka bıkkınlık verici tekrar da “Türkler”in güvenilmez insanlar olduğuydu. Juan de Torres’in sözlerine göre, “Onlar asla sözlerini tutmazlar”dı. Adelardo Lopez de Ayala *El nuevo don Juan* adlı komedisinde aynı ahlak bozukluğunu, *dramatis personae*’den birisi olan Gil’in ağzından “Türk”e atfeder:

Beni aşağılamaktan başka bir şeye yaramıyor,  
Bana duyduğu güvensizlik basitçe bir hakaret  
Neden? Ben Türk müyüm? (de Ayala 1873: 83).

Özellikle İnebahtı Muharebesini anmak için yazılan şiirlerin oluştuğu külliyatta, birbiriyle kafiye oluşturan turco-assassino-cane-eretico (Türk, katil, köpek, sapkın) kelimeleri klişeye dönüşüyordu (Preto 1975: 118). Şehvet ve ihanet çok sık olarak öne çıkarılıyordu. Kibir ve acımasızlık gibi klasik kötülüklerin dışında, “Türk” daha baştan itibaren Hristiyanlığın iç kavgalarından yararlanmaktan kaçınmayan bir fırsatçı olarak temsil ediliyordu. Tarihi 1597’ye kadar giden başka bir yayında, “isimlerinin yarattığı dehşet, krallıklarının ve malikânelerinin zayıf ve parçalanmış kalıntılarıyla, Batının kralları ile prenslerini bugün bile muzaffer kuvvetlerinin korkusuy-

la titretip sarsıyor” (Vitkus 1999: 211) deniyordu. Melanchton, *De origine imperii Turcorum* isimli eserinin önsözünde benzer bir yorumda bulunur: “Krallar ve Avrupa’nın diğer prensleri kuvvetlerini ülke içindeki savaşlarda harcarlarken, Türklerin gücünün tüm beşeriyeti kapsayacak şekilde genişlediğini gözlüyoruz” (Setton 1992: 41).

İspanyol kronik yazarı Vicente Roca “Türk” için çok ilkel bir portre çizer: “Ne düzenden anlarlar, ne de hayatın ahenginden. Vahşiler gibi mağaralarda yaşar yahut kendilerini inlere kapatırlar. Ya avlanarak ya da yer-yüzünün sunduğu meyvelerle hayat sürerler” (Roca 1556: 41). Acımasızlık, mağrurluk, zorbalık, şiddet ve hırsızlık Osmanlıların başlıca ayırıcı özellikleri olarak sunuluyordu. Habsburg elçilik heyetiyle birlikte İstanbul’u ziyaret etme fırsatı bulan Protestan vaiz Schweigger (1577-1581), günlüğünde “Türk”ün “yabani, kaba, barbar ve kavgacı” olduğunu iddia eder (Schweigger 2004: 178).

“Türk tehdidi”nin hem Akdeniz hem de Orta Avrupa’da artmasına paralel olarak, “Türk” için kullanılan küçültücü sıfatlar daha keskin, daha katı, daha müsamahasız bir hale geliyordu. “Köpek” yalnızca halk arasında kullanılan kaba bir tabir değildi, diplomatik yazışmalarda da görülebiliyordu. Bu aşağılayıcı sıfat, özellikle İmparator V. Karl’a ve Portekiz Kraliçesi Isabel’e hitap eden mektuplarda “El Gran Turco” veya “El turco” terimiyle dönüşümlü olarak birlikte kullanılıyordu. İtalyanlar ve Almanlar da bu küçültücü terime bir şekilde meşruluk kazandırmışlardı. Kastilya Amiralî Fadrique Enriquez, V. Karl’a seslenen mektubunda nefretini aynı terimlerle ifade ediyordu: “Bununla birlikte, Tanrı’nın her zaman olduğu gibi Majesteleri’nin bu kutsal amacını destekleyeceğini ve o köpeğin yok edileceğini ümit ediyorum.”<sup>8</sup>

“Türk”ün hayvanlaştırılması 16. yüzyılda özellikle İspanyol dünyasında zirveye çıkıyordu. Doğal olarak, “Türk”ü temsil etmek için kullanılan mecazlar ile benzetmeler dostane, sempatik ve müşfik değildir. Bir örnek verecek olursak, Diego de Haedo *Topografía de Argel* (Cezayir’in Topoğrafyası) adlı eserinde, “köpekler ile kurtların uluması”na değinir. Keşiş Pedro de Alcalá 1570’teki Granada Savaşına ve 1609’daki ayaklanmalara atıfta

8 Biblioteca Nacional de Madrid, Mns. 1778, fol. 98V. Medina del Campo, 25 Nisan 1532.

bulunurken, Müslümanları “evcilleşmemiş hayvanlar” olarak tanımlar. Öte yandan *Moriscos*’lara, (Mağribiler) “evcilleşmiş hayvanlar,” ayrıca tavşanlar, arılar ve fareler diye atıfta bulunmak adettendi (Perceval 1992: 5). Barbaros bir “yaban domuzu”na benzetilir. Cristobal de Virues ise 1608’de, “Osmanlı timsahı öldü” diyordu. Tanık olunan en masum hayvanlaştırma örneği muhtemelen Kardinal Silicco’nunkidir, o “Türk”ü, İspanya ile Fransa arasındaki savaş sırasında düzenlenen Osmanlı seferlerine atıfta bulunarak, saldırıya hazırlanan bir serçeye benzetir. Kardinal aynı zamanda serçeyi imha etmek için Hıristiyan güçlerin doğana ve güvercin doğanına dönüşmeşi gerektiğini öne sürer.<sup>9</sup>

Mariano de Pina y Bohigas, kanallar kentinin siyasi dünyasının tüm cephelerinden yararlanarak Venedik Cumhuriyeti’nin parodik bir imgesini yarattığı *Francifredo, dux de Venecia (melodrama tetrico-terrorifico en dos actos)* adlı oyununda “Türk”e saldırma ve hakaret etme fırsatını da kaçırmaz. Birinci perde Venedik’deki dükalık sarayında neşeli bir sahneyle açılır. Kuşkusuz, duruma karnaval zamanındakinden daha iyi uyan bir sahne olamazdı. Her şey karnavalımsı bir üslupta alegorik bir şekilde temsil edilir. Olay örgüsü İnebahtı temasıyla pek ilgili olmasa da, saltanatı sırasında deniz muharebesinin kaybedildiği Osmanlı padişahı II. Selim oyuna dahil edilir:

FIORINA: Selim de kim? Bir köpek mi?

ASTOLFO: Dahası bir av köpeği, Selim Büyük Türk’ün ta kendisi.

FIORINA: Yaşlı olanı mı?

ASTOLFO: Evet, Türklerin külhanbeyini andıran kralı, denizlerimizdeki her bir şeye sahip olmak istiyor, tüm Hıristiyanlığa meydan okumaya cüret ediyor.

KORO: Ne büyük bir barbarlık!

İtalyan ve İspanyol kıyılarını hedef alan korsan saldırıları “Türk” imgesinin yeniden dolaşıma girmesini teşvik ediyordu. 19. yüzyılın ba-

9 Kardinal Silicco’nun V. Karl’a hitap eden mektubu (Cigales, 4 Şubat 1544). Ayrıca bkz. Juan Sánchez Montes, *Franceses, Protestantes, Turcos, Los Españoles ante la política internacional de Carlos V.* (Granada 1995), s. 57.

şında, St. Barnaba Kilisesi papazının eline düşen bir Osmanlı korsanına dinen yasak olduğu halde neden korsanlık yaptığı sorulduğunda, şöyle demişti: “Stare usanza del mare” (Çünkü bu, denizin geleneğidir) (Caronni 1805: 30, krş. Bono 1964: 34). Cevap, coğrafyayla, sözgelimi İspanyol yazarı Emilio Temprano tarafından “Mar maldito” (habis deniz) şeklinde isimlendirilen Akdeniz’in coğrafyasıyla ilgili olduğu sürece fazlasıyla uygun görünmektedir. Deniz, savaş ve hayat üçgeni içinde, pikareks olarak adlandırılabilcek bir toplumsal tabakanın yaratılması, bu *usanza del mare*’nin en önemli sonucuydu. Türkofobi yalnızca kıyı köyleri ile kasabalarının sakinleriyle sınırlı değildi. Roma, 1516’da yaşadığı deşeti hafızasından asla silemiyordu; keza, Cività Lavinia kıyılarında balık tutarken Osmanlı korsanlarının elinden canını zor kurtarabilen Papa X. Leo da (Chudoba 1986: 123).

Petrarca, “Denizle hiçbir tecrübesi olmayanlar onun ne kadar korkunç bir yaratık olduğunu hayal edemez ve şairin onu neden bir canavar olarak adlandırdığını anlayamaz,” der (bkz. de Bunes Ibarra 1989). Akdeniz’in kuzey kıyılarına yapılan ve o toprakların folkloründe ölümsüzleştirilmiş olan Osmanlı ve Mağribi saldırıları bu tasavvura kesinlikle bağlı kalır. Bir Sicilya halk şarkısı bu kronik tehdidin hazin anısını şöyle ebedileştirir:

*Allarmi! All'armi! La campana sona  
li turchi sunnu giunti a la marina  
cu'havi scarpi rutti si li sola  
ca io mi li sulavi stamattina* (Panetta 1981: 271; Bono 1964: xxviii).

Köy/kasaba sakinlerinin saldırı sırasında ve sonrasında canlarını nasıl kurtarmaya çalıştıklarının ve kaçış sırasında tamamen yıpranıp parçalanan ayakkabılarını tamir etmek zorunda kalmalarının trajik sunumu şarkının başlıca konusudur. Aynı şarkının farklı İtalyan lehçelerindeki değişik versiyonları, aynı paniğin kapsamını gösterir. Bu trajik olayların yüzyılın klişelerine dönüşmüş ve müzik notalarıyla inceden inceye işlenmiş sahneleri bir ağıt formu içinde benzer bir tonla devam eder:

*Quanto è lungo questo cammino disperato  
e la storia si ripete cento volte,  
noi fuggiamo tutti quanti molto lontano  
quando suona la campana.*

*Allarme, allarme, suona la campana  
i Turchi sono sbarcati alla marina,  
chi ha il grano lo porti alla macina,  
come viene bianca la farina.*

*Ma non bastano farina, festa e forza  
per questo gente che non è mai stata violenta,  
il padrone viene sempre da lontano  
quando suona la campana (Panetta 1981: 272).*

Hüzün bütün dizelere hâkimdir. Buğdaylarını öğütecek vakit bulamadıkları için değirmen taşını yanlarında taşımak zorunda kalan yöre sakinleri, bize eski bir Valensiya efsanesini hatırlatırlar. Söz konusu efsanede, Valensiya kıyılarındaki bir köyde, Osmanlı korsanları köylülere saldırdığı sırada hamur yoğurmakta olan kadınların, bu yiğit hanımların saldırganları ellerindeki hamurla nasıl kovaladıkları anlatılır. Hikâyenin mitlere özgü nitelikleri bir hayli ön plandadır ve hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Bununla birlikte, Sicilya ile Valensiya'daki iki olay arasındaki belirgin benzerliğin altını çizmek ilginç olacak: Kutsal hamur, un ve ekmek kavramları.

Salvator Rossa'nın bestelediği ve Garibaldi'nin 1860'taki görkemli Napoli ziyareti için düzenlenen törenler sırasında koro tarafından icra edilen başka bir müzik parçası, "Michelemmà," aynı konuyla ilgilidir: Osmanlı korsanlarının İtalyan kıyılarına çıkması. Napoli lehçesindeki liriğin kökeni aynı efsaneye dayanır. Bunlar bir annenin kucağındaki oğluna bir ninni gibi söylediği mitsel hikâyenin sözleridir. Anne, bir adanın –büyük ihtimalle Ischia– doğuş hikâyesini anlatır ve Osmanlıların bu sık ağaçlıklı adaya nasıl çıkacaklarından ve kıyılardan dağın doruğuna kadar her santimetre karesini nasıl fethedeceklerinden söz eder:

*Li turche se'nce vanno*

*Michellemà*

*A riposare...* (Bono 1964: xxvi).

Hem Shakespeare, hem Cervantes'in aynı günde, 23 Nisan 1616'da ölmeleri şaşırtıcı bir tesadüften başka bir şey değildir, yine de bu iki edebiyat ustasının kalemleriyle "Türk"ün korkunç bir portresini çizmeleri basit bir raslantı olmaktan çok uzaktır. Elllerinde beş yıl eziyet çektikten sonra, Cervantes'ten "Türk"e dair olumlu bir profil çizmesini beklemek haksızlık olurdu. Benzer şekilde, Shakespeare için de, "Türk"ün olumsuz imgesinin İngiltere kıyılarına nefret ve iğrenti dalgalarıyla ulaştığı bir çağda onu resmetmek için kulaklarına gelen bütün o dehşet verici hikâyeleri satırlarıyla ölümsüzleştirmemesi neredeyse imkânsız olurdu.

#### KAYNAKLAR

- Aksulu, Melek. 1998. *Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle ilgili yazıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bauer, Wilhelm. 1912. *Die Korrespondenz Ferdinands I.* Viyana: A. Holzhausen.
- Bono, Salvatore. 1964. *I corsari barbareschi*. Torino: ERI.
- Braudel, Fernand. 1976. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de. 2005. *The Turkish Letters*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Caronni, Felice. 1805. *Ragguaglio del viaggio compendioso. Ragguaglio di un viaggio compendioso di un diletante antiquario sorpreso dai corsari e condotto in Barberia e rimpatriato*. Milano.
- Cervantes, Miguel de, Saavedra. 1950. *Don Quixote*. Londra: Penguin Classics.
- Chudoba, Bohdan. 1986. *España y il Imperio*. Madrid: Rialp.
- De Ayala, Adelardo López. 1873. *El nuevo don Juan*, cervantesvirtual.es.
- De Bunes Ibarra, Miguel Angel. Tarihsiz. *La frontera continua: el curso otomano-berberisco y el Levante español*. Yayınlanmamış makale.
- De Santa Cruz, Alonso. 1956. *Crónica del Emperador Carlos V*. Madrid: Editora nacional.
- De Vega, Lope. 1982. *La gatomaquia*. Madrid: Editorial Castalia.
- Fontán, Antonio ve Jerzy Axer. 1994. *Españoles y polacos en la corte de Carlos V*. Madrid: Alianza.
- Galletti, Mirella. 2005. Un dipinto della Battaglia di Ciallriran in Sicilia; *Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, no. 2.
- Gerlach, Stephan. 2007. *Türkiye Günlüğü*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Giovio, Paolo. 1531. *Commentari delle cose de' Turchi*, fol. 30r. Venedik.

- Ingólfssdóttir, Svanhit Lilja. 2005. Guðriður Simonardóttir–Una islandesa en Argel; *archivodelafrontera.com*.
- Panetta, Rinaldo. 1981. *Pirati e corsari: turchi e barbareschi nel Mare Nostrum*. Milano: Mursia.
- Peçevi, İbrahim, Efendi. 1992. *Peçevi Tarihi*. Ankara: TTK.
- Pedani-Fabris, Maria Pia, ed. 1996. *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, c. XIV. Padova: Bottega D'Erasmio.
- Perceval, José Maria Perceval. 1992. Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650); *Áreas*, no. 14, s. 173-84.
- Preto, Paolo. 1975. *Venezia e i turchi*. Floransa: Sansoni.
- Ricci, Giovanni. 2002. *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*. Bologna: Il Mulino. [*Türk Saplantısı; Yeniçağ Avrupa'sında Korku, Nefret ve Sevgi*, Kitap Yayinevi, İstanbul 2005]
- Roca, Vicente. 1556. *Historia en la cual se trata del origen y guerras que han tenido los Turcos, desde su comienzo hasta nuestros días, con muy notables sucesos que con diversas gentes y naciones les ha acontecido, y de las costumbres y vida de ellos*. Valencia.
- Sapiencia, Otavio. 1622. *Nuevo Tratado de Turquía con una descripción del sitio, y ciudad de Constantinopla, costumbres del Gran Turco, de su modo de gobierno, de su palacio, consejo, martyrios de algunos martyres, y de otras cosas notables*, fol. 69. Madrid.
- Schreiber, Georg. 1982. *Türklerden Kalan*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Schweigger, Salomon. 2004. *Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Schwoebel, Robert. 1967. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk*. Nieuwkoop: St. Martin's Press.
- Sempere, Hieronymo. 1940. *Carolea, trata las victorias del emperador Carlo V Rey de España*, II. Kısım, canto XV, f. 25. Valencia.
- Setton, Kenneth M. 1984. *The Papacy and the Levant (1204-1571)*. c. IV: *The Sixteenth Century from Julius III to Pius V*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Setton, Kenneth M. 1992. *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Sola, Emilio. 2003. *Literatura de Avisos*; Pablo Martín Asuero, ed. *España-Turquia içinde*, s. 83-115. İstanbul: ISIS.
- Solakzâde Çelebi, Mehmed Hemdemi. 1999. *Solakzâde Tarihi*. Ankara: TTK.
- Temprano, Emilio. 1989. *El mar maldito*. Madrid: Mondadori.
- Vaughan, Dorothy M. 1954. *Europe and the Turk: A pattern of alliances, 1350-1700*. Liverpool: AMS Press.
- Vitkus, Daniel J. 1999. Early modern orientalism: Representations of Islam in sixteenth- and seventeenth-century Europe; Michael Frassetto ve David R. Blanks, ed. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other* içinde, New York: St. Martin's Press.
- Von Gevay, Antal. 1838. *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte der Verhältnisse zwischen Österreich, Ungarn und der Pforte im XVI. und XVIII. Jahrhunderts*. Viyana: Schaumburg.
- Von Pastor, Ludvig Freiherr. 1952. *History of the Popes*. Londra: Herder.

# PANURGE'UN 'TÜRKLERİ'

**P**antagruel'in IX. bölümünde okur, "elinden her türlü numara gelen... düzenbaz" Panurge'la karşılaşır. Birçok dil bilen Panurge güya Mıdilli Muharebesine (1502) katılmış ve söylendiğine göre Hristiyanların Osmanlılara yenik düşmesinden sonra esir alınmıştı. "Türklerin [bile] elinden kaçıp kurtulduğu" (böl. XIII, s. 217, başlık) için her yaptığı yanına kâr kalan açık göz Panurge, "Ulysses'inkilerden daha harika olan" (böl. IX, s. 179) esoterik serüvenlerinden birini nakleder. Panurge'un "Türk esareti" hikâyesi, "Türkler"i, "Türk"ün Ötekini simgelediği ve bu imtiyazlı statüyü tek başına, "Protestan"la (veya "Katolik"le) paylaşmaksızın koruduğu günlerde genel kabul gören bir tarzda resmetme fırsatı verir. Ortak kabul gören ölçütlerin eksikliğinden dolayı sınıflandırılması çok daha zor olan "vahşi" Kızılderili ise bir tehdit olarak değil, bir garabet olarak algılanıyor, bu da onu kendiliğin olumsuz muadili olarak yorumlanan başkılığın sınırlarına sürgün ediyordu (krş. Lerstringant 1990).<sup>2</sup>

Panurge'u Ulysses'le<sup>3</sup> kıyaslamak için iyi nedenler var: O ortaçağlarda ve Rönesans'ta, kendi topluluğuna yol gösteren ve ötekilerin zararı pahasına onlara kapıları açan dâhiyane kapasitesinin baskın olduğu olumlu imgeyi henüz edinmemişti ve vicdani çekincelerinin yokluğu, kurnaz düzenlerinden kaynaklanan nispi avantajları sayesinde unutulma eğilimi taşıyordu. Ortaçağda Ulysses hakkındaki fikirler hiçbir şekilde böyle değildir. Dante, kalles tabiatı ve hatta bundan daha da fazla, insani deneyim vasıta-

1 Krş. Rabelais 1994: 217-29. Bütün atflar bu baskıya yapılmış olup [İngilizceye] çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

2 Hampton (1993) XIII. bölümü (onun kullandığı baskıda XIV. bölüm), "Türkler"e karşı savaşa ilişkin hümanist tartışmanın ("savunma" mı "saldırı" mı?, soru buydu) ışığında yorumlar. Bu tartışmaya özellikle Erasmus'un büyük katkısı olmuştur, onun fikirlerini benimseyen "manevi oğlu" Rabelais'in metni ise, bir yanda son derece tahkir edici ve belirgin bir abartıyla, gözle görünür bir şekilde kendi kendini hicveden yabancı düşmanı bir söylem ile öte yanda bunları hiçbir noktada gerçekten dikkate almayan bir "kendilik" tarafından deklare edilen değerleri öven içi boş sözler arasında bölünür (krş. Tinguely 2003).

3 Ulysses ile Panurge arasındaki benzerliklere ve bunların bu bölümün yorumlanmasındaki önemi-ne dair bkz. G. Defaux (1982: bölüm 1-2; 1997: bölüm 4).

syıla ilahi bilgiyi edinme arzusundan –Ne büyük bir *böbürlenme!*– meydana gelen tutumu yüzünden onu cehennemin sekizinci dairesine yerleştirir, çünkü insani deneyime damgasını vuran günahdır ve “feragat” değil, sahip olma arzusudur, bu deneyim de dünyayı kendine indirgemek gibi nafîle bir çabayla aşkı tutku mertebesine düşürür. İnsan ilk günahı ebedileştirmeye olsa olsa bu kadar yakınlaşabilir.

Bu nedenle tıpkı Ulysses gibi Panurge’un alameti de aldatmadır. O bir yalancıdır, mükemmel bir yalancıdır, bu konuda o denli iyidir ki kendisi söylediğinin gerçek olduğuna kanaat getirir. Onun bir yalancı olduğu olgusu özellikle, örneğin IX. bölümde entelektüel bir okur için çizildiği şekliyle, “Türk” imgesini üstü kapalı olarak aydınlatır. Okurun bu imgeyi kavramak için bir miktar entelektüel çaba göstermesi ve bu sayede bunun tasdikini hak etmesi gerekmektedir. Bizimkinin bir parçası olan bir dünyada Öteki, Biz’im olduğumuzdan farklı olmak suretiyle tanımlanır –yalancı Panurge’un sözü; bu da anlatıcı Alcofribas’ın Pantagruel’in ağzına lahana diken bir adamla karşılaştığı aynı kitabın XXXII. bölümünden (burada XXVIII. bölüm) çıkarılacak sonuç bakımından okura görüldüğü kadarıyla tam tersini öğretir. O adam, Bizimkine benzemeyen bir dünyada tıpkı Bizim gibidir –Alcofribas’ın sözüdür bu.<sup>4</sup> Ama XIII. bölümde ikincisi, kendisini öne çıkarmamasına rağmen, ne eksiktir ne de sessiz.

İlk düzey okuma, bize “şarap içmeyen” (s. 219) talihsiz “Türk” imgesini verir. Rabelais’nin kahramanlarının gözünde büyük bir günahdır bu, belki de bütün günahların en büyüğü ve bir bakıma Dive Bacbuc’un kâhince sözü dikkate alınırsa ilk günahdır, ama aslında bu aşamada bu yalnızca ima edilir, telaffuz edilmez. Dahası “Türk’e, “uçkuruna düşkün” (*paillard*) nazarıyla bakılır. Böyle bir kanı için hiçbir açıklama veya kesinlik sunulmaz ama bunun muhtemel nedenini kestirebiliriz: Hristiyanın yalnızca düşünüyü görebileceği veya hatta gizlice ama vicdan azabıyla hayata geçireceği fakat asla resmîyete dökmeyeceği yahut alenen duyurmaya çağı meşru çokeşliliktir bu. “Türk,” Avrupa’da nezih bir şekilde yapıldığı

4 Pantagruel’in Auerbach (“Le monde que renferme la bouche de Pantagruel”) tarafından *Mimésis*’de yayınlanan mükemmel metnin XXXII. (bizim baskıda XXVIII.) bölümü ilginçliğinden hiçbir şey kaybetmedi.

gibi esirlerin kellesini uçurmaz, onları kazığa oturtur yahut hatta zavallı Panurge'un başına geldiği gibi şişe geçirir (krş. Gantet 2008: 12-3). Çünkü hayatla ilgili her şey, hatta bir bakıma infaz yöntemleri kültürün bir nişanesidir. "Türk" bir barbar olarak görülüyordu, vahşiler gibi kültürsüz ve uygarlaşmamış olmak anlamında değildi bu (yine de Herodotos'un İskit'ile kıyaslandığında zaman zaman bu şekilde nitelenmekten kurtulmıyordu, zira İskit tarihsel belleğe sahip değildi, bu nedenle de kültürden yoksundu) (Gantet 2008: 8), ama onun kültürü, "sağdan sola doğru yazdığı ve yerde oturarak yemek yediği, kadınları pantolon giyerken kendisi kadınlar gibi (*çaftan*) giyindiği için "baş aşağı" sayılıyordu ve hükümsüz kabul ediliyordu (Gantet 2008: 12). Kâfirlere, sırasıyla her iki tarafta da, genellikle "köpekler" diye atıfta bulunuluyordu, murdarlıkları tüm Semitik dini geleneklerin nişanesi olan hayvanlardı bunlar. Panurge bu anlamda bir istisna değildir, bölümün sonuna gelindiğinde, "senin [Tanrı'ya seslenmekte ve onun yardımını dilemektedir] yasana uyduğum için beni alıkoyan" (s. 221) "hain köpekler," kendisinin ktır ktır etinden çok hoşlanan gerçek köpeklerle dönüşecektir. Bu, Kitab-ı Mukkaddes'ten meşhur bir bölümü (*Mezmulur* 22: 16-21) çağrıştırmaktadır: "Gaddar düşmanlar bana bir köpek sürüsü gibi saldırıyorlar... Kurtar beni düşman kılıçlarından ve bu köpeklerden." Batını boyutuyla bu pasaj, Hz. İsa'nın ve imanının muhaliflerinin hain tertiplerini önceden haber veren tefsirle ideal bir şekilde uyum sağlıyordu.

Ötekinin imgesi kendiliğin de bir imgesini gerektirir; bu da en azından Panurge'un örneğinde, gerçek hayata uygunluğu bakımından Öteki'nin imgesinden çok farklı olmasa da kuşkusuz daha pohpohlayıcı olacaktır. Panurge, Aziz Laurent gibi, ilahi rahmete sığınır, Tanrı'nın onu kurtaracağına dair umudunu kaybetmez. Elbette Aziz Laurent sonuna kadar ateşte yakılmıştı. Paşa bütün şeytanları çağırdığında, iyi bir Hristiyan olarak Panurge haç çıkarır ve iblisleri uzak tutmak için Yunanca "Tanrı ölümsüzdür" diye bağırır. Hristiyan, buna ne denli az layık olursa olsun Tanrı'ya aitken, "Türk" çok doğal olarak şeytanla ilişkilendirilir. Panurge bu çılgılığının, kelimeleri kelimesine çevrildiğinde her Müslüman için, o da Tanrı'ya aynı şekilde

sesleneceğinden, son derece uygun olduğunu bilmezlikten gelir.<sup>5</sup> Okumanın ikinci düzeyinde okur, Panurge'un anlamayı reddettiği şeyi kavramaya davet edilir. Panurge'un sonunda paşayı tanımlamak için kullandığı ve etimolojisi bakımından "Türkler" ve dinleriyle hiçbir ilgisi olmayan, daha ziyade Bulgarlar ve Bogomillerle ilgili "Missaire bougrino" unvanı, geleneksel olarak, bir kimsenin devre dışı bırakmak ister gibi davrandıklarıyla ilişkilendirilen başka bir stereotipi açığa vurur belki. Çok kötü bir Hristiyan olan, kendi beyan ettiği değerler bakımından yalnızca yetersizlikle değil, aynı zamanda o değerlere karşı açık bir karşıtlıkla karakterize edilen bir örnek sunan ve dahası meşhur bir yalancı olan Panurge tarafından temsil edilen öteki imgesine haklı olarak kuşkuyla bakılmalıdır. Panurge'a bir Alcofribas gözüyle bakmamalıyız. Alcofribas'ın anlatıya tek doğrudan müdahalesi, daha önce değindiğimiz "başka insanların yaşadığı farklı bir dünya" olan Pantagruel'in ağzındaki dünya örneğidir ki burası ötekilik fikrini ifşa eden simgesel bölümdür. Doğruluğu Alcofribas'ın olağandışı mevcudiyetiyle pekiştirilen, hatta onun bizzat telaffuz ettiği ve bundan dolayı kendisinin addettiği bu fikir, okuru XIII. (14.) bölüme geri götürür. Söz konusu fikir o bölümde, kendisi bir yalancı olduğu için söyleminin de yanlış olduğu bariz olan Panurge tarafından olumsuz olarak zaten dile getirilmiştir.

Rabelais'nin eserlerinde, en azından *Pantagruel*'de ve kesinlikle XIII. (XIV.) bölümde "Türk," kendi statüsüne ve kimliğine sahip olmakla birlikte, aynı zamanda, ötekinde ama aynı ölçüde kendimizde de "Hristiyan olmayan her şeyi" temsil eder. Zira bizler, Hristiyan olduğumuzdan daha fazla Türküz, kendimize göre bizler Ötekileriz, buna karşılık, paradoksal olarak, Öteki, "bizim aynamız," bizim olduğumuzdan daha fazla "kendimiz" olabilir. Ne var ki "Türk kimliği"nin, yalnızca bir başkasını veya onun yokluğunu yansıtan yahut "olumsuz" şekilde ifade eden bu tür araçsal kullanımı indirgemeci görünmektedir ve anlaşıldığı kadarıyla Öteki'nin sözde özerkliğini etkilemektedir. Öteki hakkında öğrenebileceğimiz gerçekten otantik herhangi bir şey var mı? Yok, çünkü "öğrenilecek" asli hiçbir şey

5 Bu bölümde görülen "Türkçe"nin bir kısmı hayalidir ("yangın, yangın!" anlamına gelen "dal Baroth, dal Baroth!," s. 221), buna karşılık otantik olan başka birkaç ayrıntı var (sözgelimi "seraph" gerçek bir Doğu parasıydı, s. 225).



Daha büyük bir acı  
var mı acaba?

yok. Zira ne “öğrenirsek” öğreneelim ve ne özümsersek özümseyelim –yiyip yutalım, bu kelimeler başka nerede daha uygun düşerdi?– kendimizin bir parçası haline gelir. “Türkler”in yamyam olmadığını herkes biliyordu, bu nedenle onların mecazi yamyamlığı, “Türk” kalpli Hıristiyanlara, “Sorbonne Paşaları”na ve benzerlerine, teologlara, Lubin, Janotus gibi biraderlere ve diğerlerine rücu eder. Heyhat! Okur, “Türkler”e dair fazla bir şey öğrenmeksizin Hıristiyanlar hakkında iyice bilgilenir: Bu, Tinguely’nin sözleriyle, “yakın bir başkalığın uzaktaki tarafından kirletilmesi”nin bir örneğidir ve



Tabana kuvvet oradan kaçtım.

“Protestanların öne sürdüğü ‘yamyamlar’ ile Katolikler arasındaki kirlenmeyi önceden haber vermektedir” (2003: 73).

Dünya küçüldü. Panurge’un tasarladığı gibi bir “Türk” imgesi artık, temsili olacak bir hüviyette kendiliği ötekinde yansıtmak için yeterli değil. Modern Fransızcada “Paşalar” “mandarinler”e dönüştü, “Türk” ise Avrupa’ya ait jeopolitik kimliğin limitini içeriden çizmektedir. Bir kimse-nin yamyamlıkla yüz yüze gelmek için aşacağı zihinsel sınırlar uzamda çok daha öteye itildi, Batı insanının vicdanında daha derine atıldı. Yine de zamanımızın büyük entelektüel yeniliği, mandarinlerin bile kendi bencilliklerinin ve yamyamlıklarının farkında olduklarının yahut en azından olmaları gerektiğinin kabul edilmesidir. Alcofribas’ın dersinden bu yana beş yüzyıl geçti. Bir tek Panurge bunu hâlâ görmezlikten geliyor. O, kalbimizin gizli köşelerinde, ötekinin tek işlevinin bizim kendi iştihamızı tatmin etmek olduğuna inanmaya devam eden kendimizin o parçası değil mi?

#### KAYNAKLAR

- Auerbach, Erich. 1968. *Mimesis*. Paris: Gallimard.
- Defaux, Gérard. 1982. *Le Curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*. Lexington: French Forum Publishers.
- . 1997. *Rabelais agonistes: du rieur au prophète. Etudes sur Pantagruel, Gargantua, Le Quart Livre*. Cenevre: Droz.
- Gantet, Cl. 2008. L’imaginaire du français et du turc dans le Saint Empire au XVI<sup>e</sup> siècle; <http://kubaba.univ-paris1.fr/recherche/moderne/gantet.pdf>, 15 Mart, s. 12-3.
- Hampton, Timothy. 1993. “Turkish Dogs:” Rabelais, Erasmus, and the Rhetoric of Alterity; *Representations*, s. 58-82.
- Lestringant, F. 1990. *Le Huguenot et le sauvage*. Paris: Aux Amateurs de Livres.
- Rabelais, François. 1994. *Pantagruel*; ed. Gérard Defaux. Paris: Livre de Poche.
- Tinguely, Frédéric. 2003. L’alter sensus des turqueries de Panurge; *Études Rabelaisiennes*, c. XLII, s. 57-73.



# ERKEN MODERN ÇAĞDAN AYDINLANMAYA KADAR ALMAN MEDYASINDAKİ “TÜRK” TASVİRLERİ

## GİRİŞ

**O**n Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Avrupa’da Türk İmgesinin Tarihi (bkz. Kula 1992; Kuran-Burçoğlu 1999; 2000; 2002; 2003; 2005; 2006; 2007; Soykut 2003) üstüne yapılan disiplinlerarası imgebilimsel araştırmalar, bu imgenin tarihin seyri içinde, imgenin gün ışığına çıktığı mevzubahis ülkenin Osmanlı İmparatorluğu’na yakınlığı, söz konusu iki ülke arasında cereyan eden savaşlardaki zafer ve yenilgiler, kültürel boyutlar, dinsel farklılıklar, görenekler, çatışmalı sosyal normlar, değer yargıları ve bunlara ilaveten insan psikolojisi ve Avrupa’da “Türk”e dair önceden var olan olumlu ya da olumsuz imgeler gibi çeşitli koşullara bağlı olarak dönüşüm geçirdiğini ortaya koymuştur. Bu imgenin ortaya çıkmasında ve yeniden şekillenmesinde ideoloji neredeyse daima etkili olmuştur (Kuran-Burçoğlu 2003: 213). Ayrıca şunu da eklemek gerekir: Bu imge istikrarlı ve homojen değildir, ülkeden ülkeye büyük farklar göstermektedir ve yazılı ve görsel iletişim araçları vasıtasıyla yayılmaktadır.

Avrupa’daki “Türk” imgesinin tarihsel kökleri, Selçuklu Türklerinin batıya doğru ilerlemeye başlayıp Anadolu’yu işgal ettikleri 11. yüzyıla kadar uzanır. Bu bin yıllık tarihi, bu konuda yaptığım araştırmalarıma dayanan önceki yayınlarımda birbirini izleyen sekiz evreye böldüm ve bunları kendi tarihi sosyokültürel bağlamları içinde inceledim (Kuran-Burçoğlu 2005: 15). Bu makalede, bu dönemselleştirmenin Alman kültür tarihinin 15. yüzyılın ortasında başlayıp 18. yüzyılın ortasına kadar uzanan *Frühneuzeit* (erken modern çağ) dönemine denk düşen üçüncü, dördüncü, beşinci evrelerine odaklanacak ve o dönemin Alman kaynaklarındaki “Türk” tasvirlerine göz atacağım.

Alman kültür tarihinin bu belirli çağı üstünde yoğunlaşmayı ve bu dönemdeki “Türk” imgesini incelemeyi bilerek seçtim, çünkü bu zaman

aralığı Almanya’da, Martin Luther’in başlattığı reformasyonun tetiklediği ve yeni bulunan matbaa aracılığıyla tüm Avrupa’ya yayılan yeni bir öz-kimliğin (oto-imge) inşası açısından önemli olan bir dönemi de kapsar. Ayrıca, kimlik oluşumu süreçleri sırasında “Ötekilerin imgeleri”nin (hetero-imgeler), sıklıkla, öz-kimlik her kime karşı inşa ediliyorsa ona karşı kullanıldığı bilinen bir psikolojik eğilimdir. Avrupa’da milli bilincin tohumlarının atıldığı ve görüldüğü kadarıyla “Türk”ün Öteki olarak bunda önemli bir rol oynadığı reformasyon sırasında da durum buydu. Bu ötekileştirme sürecine daha yakından bakmak ve belirli bir yer ve zamanda, yani Almanya’da *Frühneuzzeit* sırasında geçerli olan ve aynı zamanda Avrupa tarihinin daha sonraki aşamalarına ışık tutan sosyokültürel dinamikleri açığa çıkarmayı denemek istiyorum.

Alman kaynaklarında, bu belirli dönemde Türkler üstünde odaklanan popüler hikâyelerden klasik edebiyata, kilise vaazlarından bilimsel incelemelere kadar uzanan bir yelpaze içindeki değişik türlerde rastlanan önemli “Türk” tasvirleriyle devam edecek ve bunları daha önce belirtilen bağlamları dahilinde okumaya çalışacağım.

## İKİ KARNAVAL OYUNU

İlk iki örneği, Alman yazarı Hans Rosenplüt’ün 1454’te Almanya’da sahnelenen *Des Türken Fastnachtspiel* (Türk’ün Karnaval Oyunu) ve *Ein Lied von dem Türken* (Türk’e Dair Bir Şarkı) adlı karnaval oyunlarından aldım. Almanya’da, İstanbul’un Osmanlı Padişahı II. Mehmed tarafından fethinin hemen ardından ortaya çıkan bu iki oyunda sultan, “Büyük Türk,” “Bizans Fatihi” olarak temsil edilmişti; o, tebaası “barış” içinde yaşayan ve “hükümdarlarına herhangi bir haraç ödemek zorunda kalmayan... tecrübeli, kudretli ve adil bir imparator” olduğundan, insanların sorunlarına çare bulmak için Nürnberg kentine gelmişti. Ayrıca, “bu kudretli imparator savaşa ordusunun önünde gider ve halkının düşmana karşı savaşa yalnız gitmesine izin vermezdi” (Ünlü 1988; Kocadoru 1990).

Burada anılan “Türk”ün olumlu bir şekilde temsili olgusu, sözü geçen figür, günlük hayattan sahneler içeren ve insanların devletleri ile hükümdarları hakkında eleştirel olabildiği iki karnaval oyununda yer aldığından

dikkat çekicidir. Bu tür oyunlarda insanlar devletlerini ve hükümdarlarını sansüre uğrama ya da cezalandırılma korkusu olmaksızın eleştirebilirler.

Yazarın bu iki karnaval oyunundaki söylemi kinaye ve imalarla doludur. Buradan da Alman halkının ülkesinde gördüğü muameleden mutlu olmadığı sonucu çıkarılabilir. Başka bir deyişle, yüksek haraç ödemek zorunda oldukları hükümdarları tarafından mağdur edildiklerini düşünüyorlardı. Rosenplüt, ayrıca, Alman hükümdarlarının düşmana karşı savaşta uyuklarını yalnız bıraktıkları ve bu suretle hayal kırıklığı ve güvensizlik duygularına yol açtıkları imasında bulunuyordu.

Büyük seyirci kitlelerine ulaşan karnaval oyunlarının gördüğü rağbeti ve temsil edildiği zamanı, yani İstanbul'un Hristiyanların baş düşmanı sayılan Osmanlılarca fethinden hemen bir yıl sonrasını göz önünde tuttuğumuzda, söz konusu iki karnaval oyununda yaratılan olumlu imgenin Avrupa'nın hâkim sınıfları tarafından kendi itibarlarına ve topluluklarının bütünlüğüne karşı ciddi bir tehdit olarak görüldüğünü anlamak zor olmaz.

1453'ten sonra Avrupa'da "Türk"e duyulan ilgi artmıştı, bu da Türkler hakkındaki kitaplar ile resimlerin sayısındaki artışta kendini gösteriyordu. Johann Gutenberg'in, enformasyonun hızla çoğaltılmasını ve dağıtılmasını kolaylaştıran matbaayı icadı, Osmanlılara ilişkin bilginin yayılmasına katkıda bulunuyordu. Çok geçmeden, Rosenplüt'ün oyunlarında çizilen müspet "Türk" imgesi, Avrupa'nın Almanca konuşulan bölgelerindeki yazılı ve görsel medyada "Türk"ün bir dizi olumsuz özelliğiyle dengelenmişti.

Yüksel Kocadoru, *Die Türken: Studien zu Ihrem Bild und Seiner Geschichte in Österreich* (Türkler: Avusturya'daki İmajlarına ve Tarihine İlişkin İncelemeler) başlıklı kitabında, hükümdarlar tarafından belirlenen bu olumsuz klişelere, uyuklarının kendilerine karşı muhtemel isyanlarını engellemek, yani başka bir deyişle kendi konumlarını sağlama almak ve bir "çocuk katili," "tecavüzcü," "insan şekline girmiş şeytan," "yamyam" olarak tanımlanan ve resmedilen, İncil'deki mitsel kötü kahramanlarla kıyaslanan ve sapkınlığıyla Hristiyanlığın altını oyan bir düşmana karşı uyuklarının birlik ve beraberliğini muhafaza etmek için alınmış önlemler gözüyle bakar (Kocadoru 1990). Bu da bizi, "Türk" tasvirlerinin *Die Welt des Hans Sachs*'da (Hans Sachs'ın Dünyası) bulduğumuz bir sonraki örneklerine götürür.



Canavar Türk

## HANS SACHS'IN YAZDIĞI VE RESİMLEDİĞİ POPÜLER HİKÂYELER

*Die Welt des Hans Sachs*, (Hans Sachs'ın Dünyası) "Türk"e dair menfi stereotipler içeren zengin bir kaynaktır. Bu kitap Hans Sachs tarafından 1520'lerde yazılmıştı. Kitap, "Türk"ü yukarıda değinildiği gibi çeşitli korkunç suretlerde tasvir eden resimlerle doludur. Sachs bol kazançlı bir yazar,

Lexikon der Symbole  
(Simgeler Sözlüğü).  
Martin Luther'in Kilise  
Vaazları



şarkıcı, oyun yazarı ve çizerci. (Brockhaus 1956: 189). 16. yüzyıl Alman pop kültürünün renkli bir figürüydü. Buradan da, görsel tasvirlerle dolu eserlerinin büyük bir kitleye ulaştığını ve “Türk”ün olumsuz veçheleri bakımından kamuoyu üstünde büyük etkisi olduğu anlamını çıkarabiliriz.

Martin Luther'in üç önemli vaaz metni, ayrıntılarına girmek istediğim üçüncü grup örneklerden meydana geliyor. Bu metinler şunlardır: *Vom Kriege wider den Türken* (Türlere Karşı Savaş Dair), *Heerpredikt wider den Türken* (Türlere Karşı Askeri Vaaz) ve *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* (Türlere Karşı Duaya Çağrı). Bunlar Luther tarafından yazılmış ve vaazlarında okunmuştu. İlk ikisi 1529'da, “Türlere”in “iblis” sayıldığı, papa tarafından yoldan çıkarılan ve dünyevi kazançlara düşkünlük gösteren Hıristiyanları cezalandırmak üzere gönderilmiş bir “musibet” veya “Tanrı'nın gazabı” olarak simgeleştirildiği üçüncüsü ise 1541'de yazılmıştı. Dolayısıyla papa da Tanrı kelamını yanlış yorumlamakla suçlanıyordu.

Luther'in bu çıkarsamasını, 14. yüzyılda yazdığı *Kuran'ın Çürütülmesi* adlı eserini bizzat Luther'in Almancaya çevirdiği İtalyan papazı Ricoldi

de Monte Croce'nin "Türk"ü, "Hıristiyanlığın başındaki musibet" olarak nitelmesiyle ilişkilendirebiliriz. Luther ilk iki metninde, tarihin Tanrı'nın amacının bir tezahürü olarak görüldüğü ortaçağ dünya görüşüyle aynı çizgide kalarak bu talihsizliği pasif bir şekilde kabullenir. Süheyla Artemel'in *The View of the Turks from the Perspective of the Humanists in Renaissance England* (Rönesans İngiltere'sinde Hümanistlerin Bakış Açısından Türkler) başlıklı yazısında belirttiği gibi, yeryüzünde olup biten her şeyin Tanrı'nın isteği ve takdiri uyarınca ilahi düzende bir yeri vardır. Takdir-i ilahi görüşünü benimseyen ve dolayısıyla Osmanlıların Avrupa'ya yönelik tecavüzüne karşı pasifizmi benimseyen Luther, kendi döneminin tarihsel sorunlarını mantıksal akıl yürütmeyle çözmeyi denemekten yana olan Aristotelesçi görüşü savunan ve tarihe dindışı bir yorum getiren hümanist İngiliz tarihçilerinin eleştirisine uğramıştı (Artemel 2003: 154). Ancak zamanla, on iki yıl sonra, Martin Luther "Türk"e karşı pasifizmini terk edecek ve yukarıda değinilen üçüncü metninde "dini Öteki" olarak saydığı ona karşı Hıristiyanları savaşa davet edecekti.

Martin Luther'in Türkler karşısındaki tutumu, kimlik oluşumu perspektifinden de okunabilir. Luther yeni dini doktrinini tanıtmaya ve belirli dini ve sosyal değerler vasıtasıyla yeni bir kimliğe şekil vermeye çalışıyordu. Bu hedefe ulaşmak için doktrinini öteki dinlerin doktrinlerinden ayırt etmeye ihtiyaç duyuyor ve bu doğrultuda Katoliklik ile İslamiyeti kullanıyordu. Doktrinini Roma Katolikliğini ötekileştirmek suretiyle ve Müslümanlığı temsil eden "dini Öteki," yani "Türk" vasıtasıyla tanıtıyordu. Geniş bir kitleye ulaşmak için İncil çevirisinde yerel dili, yani günlük Almancayı, İncil'i bütün Avrupa'da yaygınlaştırmak için matbaayı ve nihayet politik güç kazanmak için Saksonya Elektörü I. Friedrich'in nüfuzunu kullanıyordu. Öğretisinin yerleşmesini sağlayınca, "Türk"e karşı pasifist duruşunu değiştiriyor ve Hıristiyanlığın bütünlüğünü baltaladığı farz edilen bu "deccal"e karşı taraftarlarını savaşa çağırıyordu.

#### SAADETTİN'İN TARİHİNE DAYANAN BİR KRONİK

Alman dünyasındaki "Türk" tasvirlerinin dördüncü örneği, Vestfalyalı bir asilzade olan Hans Löwenklau tarafından, çevirmeni Johannes

Gaudier'in yardımıyla, Latince olarak yazılan ve 1588'de yayınlanan bir gezi günlüğüdür. Bu eserin ismi şöyleydi: *Annales Sultanorum Othmanidarum a Turcis sua lingua scripti*. Kitap iki yıl sonra *Newe Chronika/Türkischer Nation von Türcken selbstbeschrieben* (Yeni Kronik/Bizzat Türklerin Ağzından Türk Milleti) adıyla Almancaya çevrildi. Bu metin, ünlü Osmanlı tarihçisi Saadetin'in tarih kitabı *Tarihlerin Tacı*'ndaki tasvirlere dayandığından, yani Osmanlıların kendi tasvirlerinden etkilendiğinden önemlidir. Franz Babinger, *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert* (18. Yüzyılda İstanbul Kitapçılığı) adlı kitabında, 16. ve 17. yüzyıl seyahatname yazarlarının tutumlarını derinlikten yoksun bularak eleştirirken, Löwenklau'un zamanı için olağanüstü saydığı hassasiyetini ve nesnelliğini över ve Löwenklau'un gezi günlüğünün 19. yüzyıldaki Türk incelemeleri için bir model oluşturduğunu belirtir (Kuran-Burçoğlu 2005: 27).

#### MÜSLÜMANLAR İLE TÜRKLERİN KÖKENİ, SAVAŞLARI, DESPOTLUĞU, İNANÇ VE ÂDETLERİ ÜSTÜNE BİR DERLEME

Paylaşmak istediğim beşinci örnek David Schuster'in 1664'te Frankfurt'ta yaptığı bir derlemedir. Başlığı şöyle: *Mahomets und Türken Greuel, das ist Kurtze doch allgemeine historische entwerfung des Mahometisch und türkischen Unwesens, Ursprung/Krieg/Tyranney/Glaubens und Sitten*, anlamı da şöyle: Sıradan Almanlar için Müslümanların ve korkunç Türk'ün kökeni, savaşları, despotluğu, inancı ve âdetlerinin kısa ama genel tarihi eskizi. Kitap, İtalya'da ve Habsburg İmparatorluğu'nda aydınlanma çağında dahi geniş ölçüde kullanılan İslam karşıtı polemiğin olumsuz klişeleri açısından zengin bir kaynaktır. Kitabın derlenmiş olduğu tarihsel bağlam bize açık bir izah sunmaktadır. Bu dönem Osmanlılara karşı bir savaşın yürütüldüğü bir zamandı (1663) ve kitabın sıradan Almanları hedef aldığını gösteren izler, kitabın savaş sırasında bu düşmana karşı propaganda amaçlı olarak kullanılmış olabileceği ihtimalini akla getiriyor.

Pokrajinski Muzej Ptuj'un müdürü Boris Miocinovic, *Begegnung zwischen Orient und Okzident* (Doğu ve Batının Buluşması) başlıklı makalesinde, Avrupa'nın eğitimli insanların Rönesans ve barok dönemlerinde Avrupa dışındaki ülkelerin kültürlerine büyük ilgi gösterdiklerini, bir-

çok Avrupa devleti için ciddi bir tehdit oluşturan Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki koşullara, olaylara ve yapılara etnolojik bir ilgi duyulduğunu yazar. Fransa, Hollanda ve İngiltere'deki etnolojik tartışma, bu ülkeler Osmanlı İmparatorluğu'yla savaşmayıp aksine onunla dostça ve kazançlı bir ilişki içinde olduklarından, İtalya, Alman İmparatorluğu ve Habsburg İmparatorluğu'ndakiler kadar ateşli değildi.

### ÜÇ BAROK TRAJEDİSİ

Son örneklerimi 17. yüzyıla ait üç barok oyunundan aldım. Söz konusu oyunlarda “Türk”e dair olumsuz imgelerin 17. yüzyılda devam ettiği görülmektedir. Hristiyan kadınların Osmanlı hükümdarlarının cariyeleri olmak ya da idamla yüz yüze gelmek arasında seçim yapmaya zorlanmış halde tasvir edildikleri Alman edebiyatının barok oyunlarında stereotiplerden geçilmez (Ünlü 1981, 48; Kuran-Burçoğlu 2003, 27). Şu üç barok trajedisinde, yani Andreas Gryphius'un *Catherina von Georgien* (1651), Daniel Casper von Lohenstein'in *İbrahim Bassa* (1653) ve *İbrahim Sultan* (1673) adlı oyunlarında karşıt kişiler, yani hepsi de Müslüman olan İran şahı, İbrahim Paşa ve İbrahim Sultan bu dünyayı ve kötülüklerini simgelerler, oysa iffetli kadın karakterler olarak sunulan Catherina von Georgien ve Ambre gibi Hristiyan karakterler, barok döneminin dünya kavramıyla aynı çizgide, Tanrı'nın takdiriyle öteki dünyada ödüllendirilmeyi beklerler. Diğer yanda, Avrupalıların gözünde Osmanlı olmakla kalmayıp ayrıca Doğulu da olan şahın yanı sıra İbrahim Paşa ve İbrahim Sultan'ın temsil ettiği erkek karakterler ise nefislerine düşkün olarak resmedilirler, böylelikle Avrupa'daki “Türk” imgesine yeni bir kavram, yani “şehvetli Türk” imgesi eklenir. Söz konusu imgeyle, sömürgeleştirme evresini takip eden 19. yüzyıl Avrupa'sında oryantalist ekolleri oluşturan ressamların hamam ve harem sahnelerinde de karşılaşıyoruz.

Karşılaştırmalı edebiyat uzmanı bir Alman, Cornelia Kleinlogel, *Exotik-Erotik zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit* (1453-1800) (*Erken Modern Dönem Alman Edebiyatındaki Türk İmgesinin Egzotik-Erotik Tarihi*) isimli kitabında, Avrupalıların hamam ve harem hikâyelerine gösterdikleri aşırı ilgiye bir açıklama getirir ve bu olguyu,

“Hristiyanlığın cinselliğe ilişkin yasaklayıcı normları yüzünden Avrupa’da bastırılmış olan şehvetin bir izdüşümü” olarak yorumlar (Kleinlogel 1989; Kuran-Burçoğlu 2003: 28; 2005: 35).

Bu etnolojik odaklanmayı belki de 17. yüzyılda, her milleti belirli karakter özellikleriyle sınıflandırmaya çalışan çabalarla da birleştirmeli ve edebi eserlerin yazarlarının kullanmış oldukları matrislerin ayrıntılı örneklerini çıkarmalıyız. Ayrıca, “Türk”ün 1683’te II. Viyana Kuşatmasında Avrupalı kuvvetlerce mağlubiyetinin de bu imgeyi önemli oranda olumsuz şekilde etkilediğini de eklemeliyiz.

## SONUÇ

Alman *Frühneuzeit* dönemine ait çeşitli edebi türlerde, yani karnaval oyunları, popüler hikâyeler, kilise vaazları, kronikler, derlemeler ve barok trajedilerinde “Türk”ün nasıl tasvir edildiğini gösterdikten ve bunlara sos-yokültürel bağlamları içinde baktıktan sonra buradaki sunumumu tamamlamak istiyorum.

Alman kültür tarihinin ortaçağlardan moderniteye geçişine delalet eden önemli bir aşamasında, yani 15. yüzyılın ortasından 18. yüzyıla kadar “Türk” değişik roller oynamış görünüyor. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Avrupa’nın hâkim sınıfları için beğenilen bir model ve aynı zamanda bir tehdit (örnek 1), kötü ve tehlikeli bir karakter, bir katil (örnek 2), Hristiyanlığın bütünlüğüne zarar veren dini Öteki (örnek 3), gelenekleri olan büyük bir milletin temsilcisi (örnek 4), bir zorba (örnek 5), aşırı şehvet düşkünü bir karakter (örnek 6).

Dönemin gündemine uygun olarak “Türk” imgesi farklı amaçlarla kullanıldı; bazen korkulması gereken, bazen takdir edilmesi gereken bir kişi olarak, ama çoğunlukla dinsel, etnolojik ve yeni doğmakta olan milli kimliklerin kendisine karşı şekillendirilebileceği bir Öteki, bir düşman olarak zuhur etti. Ama lehte ya da aleyhte imgeler doğal bir şekilde ortaya çıkmadı, tersine genellikle o günün gündemi doğrultusunda oluşturuldu ve bu imgeler neredeyse her zaman ideolojikti (bkz. Kuran-Burçoğlu 2009).

- Artemel, Süheyla. 2003. The View of the Turks from the Perspective of the Humanists in Renaissance England; Mustafa Soykut, ed. *Historical Image of the Turk: 15th Century to the Present* içinde, s. 150-73. İstanbul: the ISIS Press.
- . 1995. The Popular Image of the Turk during the Renaissance in England; *Journal of Mediterranean Studies*, c. 5, no. 2, s. 188-208.
- Bell, Arthur ve diğ. 1994. *World Literature: Early Origins to 1800*. New York: Barrons.
- Der Grosse Brockhaus. 1953. c. 10. Wiesbaden: Eberhard Brockhaus.
- Kleinogel, Cornelia. 1989. *Exotik-Erotik zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit (1453-1800)*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Kocadoru, Yüksel. 1990. *Die Türken: Studien zu Ihrem Bild und Seiner Geschichte in Österreich*. Klagenfurt. Yayınlanmamış doktora tezi.
- Kula, Onur Bilge. 1992. *Alman Kültürü'nde Türk İmgesi*. Mersin: Çukurova Üniversitesi Yayınları.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. 1999. The Image of the Turk from 11<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries as reflected in literary and visual Sources; *Journal of Marmara University, Special Issue in Honour of Professor Orhan Oğuz*, s. 187-201. İstanbul: Marmara University Press.
- . (derleyen ve yay. haz.) 2000. *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s*. İstanbul: The ISIS Press.
- . 2002. "L'Image des Turcs en Europe," *Les chemins de la Turquie vers l'Europe*. Études reunites par Pierre Chaball et Arnaud de Raulin, s. 67-81. Artois Presses Université.
- . 2003. A Glimpse at various Stages of the Evolution of the Image of the Turk in Europe: 15<sup>th</sup> to 21<sup>st</sup> Centuries; *Historical Image of the Turk in Europe: 15<sup>th</sup> to the Present-Political and Civilisational Aspects*, s. 21-37. İstanbul: The ISIS Press.
- . 2005. *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa*. Zürih: Spur Verlag.
- . 2006 Slikata za Tuchinot vo Evropa. Vo minatoto i denes. Kritikho Patuvanje; Kata Kulavkova, ed., *The Balkan Image in the World* içinde, s. 117-34. Üsküp: Macedonian Academy of Arts and Sciences & Polish Academy of Sciences.
- . 2007. Turkey; Manfred Beller ve Joep Leerssen, ed., *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters, -A Critical Survey* içinde, s. 254-58. Amsterdam: Rodopi.
- . 2009. The Image of the Turk as Reflected in English and German Speaking Spaces of Europe from Mid 15<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries; Gabriela Haugmoritz ve Rudolph Pelizaeus, ed., *Repräsentationen der islamischen Welt in Europa der Frühen Neuzeit* içinde, s. 249-260. Münster: Aschendorff Verlag.
- Lee, Stephen J. 1994. *Aspects of European History 1494-1789*. New York: Routledge.
- Miocinovic, Boris. 1992. Begegnungen zwischen Orient und Okzident; *Pokrajinski Muzej Ptuj*, s. 10. Ptuj: Pokrajinski Muzej.
- Ökten, Kaan H. 2007. Martin Luther'in Skolastik Karşıtlığı ve Reformasyon'a Etkileri; Saffet Babür, *Philosophy at Yeditepe* içinde, c. 6, s. 189-219. İstanbul: Yeditepe University Press.
- Soykut, Mustafa. 2003. *Historical Image of the Turk: 15<sup>th</sup> Century to the Present*. İstanbul: The ISIS Press.
- Ünlü, Selçuk. 1981. Alman Edebiyatı'nda Türk İmajı; *Türk Dünyası Araştırmaları*, no. 15, s. 47-56.

# VALVASOR'UN EZELİ DÜŞMANI

## VALVASOR'A KISA GİRİŞ

Johann Weichard Freiherr von Valvasor 1641'de Lyubliana'da doğdu. Cizvit Kolejinde öğrenim gördü, ardından Avrupa ve Kuzey Afrika'da seyahate çıktı. 1660'ların başında Habsburg topraklarının güney sınır bölgesi kuşağında gönüllü askerlik hizmeti yaptı. Bilahare Carniola'da üç şato satın aldı. Yaklaşık 10.000 kitaplık bir kütüphaneye sahipti ve Cerknica Gölü'nün akaçlanmasına ilişkin bildirisiyle Kraliyet Cemiyeti üyeliğine hak kazandı. 1698'de yurtdışından gravür ustaları davet etti ve Carniola'daki topografik çalışmalara öncülük etti.

Carniola tarihinin (MS 1000'den itibaren) yazılı tasvirleri ile Valvasor'un ziyaret etmiş olduğu yerlerin betimlemeleri, kendisinin Johann Ludwig Schönleben'in<sup>1</sup> eserini devam ettirmek ve geliştirmek için çabaladığı 1680'lerin başında meydana çıkmıştır. Valvasor 1689'da *Die Ehre deß Herzogthums Crain* (Carniola Düklüğü'nün Şanı) özgün başlığı altında dört ciltlik (on beş "kitap"a bölünmüş, hepsi birlikte neredeyse 3000 sayfa) anıtsal bir eser yayınladı. *Die Ehre*'nin orijinali 533 adet bakır baskıdan oluşur. Araştırma ve eserin yayınlaması servetine mal olmuş ve kendisi 1693'te yoksul bir halde ölmüştür (Rupel 1969).<sup>2</sup>

## ÇAĞDAŞ SLOVEN TOPLUMUNDA VALVASOR İMGESİ

19. yüzyılın sonlarında Slovenya'da *Die Ehre*'nin birçok yeniden bas-kısı büyüyen ulusal piyasaya sürüldü. Valvasor, özellikle kendi zamanının Carniola'sındaki halk kültürüne (alışkanlıklar, dil, din, kıyafetler vb.) ilişkin tasvirleriyle milli tarihin inşası için kusursuz bir referans olarak hizmet etti (Ložar 1944: 23; Kremenssek 1978: 33). 19. yüzyılda milli bilincin (tarih) in-

<sup>1</sup> Johann Ludwig Schönleben (1618-81). Teolog, tarihçi, Lyubliana belediye başkanı (1648-54). MS 1000'e kadar Carniola'nın tarihini konu alan *Carniolia antiqua et nova*'nın yazarı (Rupel 1969: 501).

<sup>2</sup> Örneğin bu metindeki 1689/2 sayılı alıntı Valvasor'un, *Die Ehre*'nin 2. cildindeki metnine atıfta bulunur.

şası için bir kaynak olarak Valvasor, kendi zamanından önceki, kendisinin (yazılı) tarihinin dönemindeki “Türk tehdidi”yle de bağlantılıydı: 15. ile 17. yüzyıllar arasında dış tehditle yüz yüze gelen köylüler ortak anavatanlarıyla, devletleriyle bir tür duygusal ilişki kurmuşlardı. Bu, (Slav kökenli) köylülerin kendilerini Kutsal Roma İmparatorluğu’nun çeşitli lordlarının ve vilayetlerinin (Carniola, Carinthia, Styria) uyrukları olarak gördükleri ortaçağ döneminin bölünmüş feodal kimlikleriyle kıyaslandığında bir yenilikti (Simoni 1990: 170).<sup>3</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısında orijinal *Die Ehre*’nin Alman dilinde iki yeniden baskısı (1877-1879 ve 1882; yayınlayan Janez Kranjec) vardı. 1936’da Mirko Rupel ilk Slovence baskıyı derleyip yayına hazırladı.<sup>4</sup> 20. yüzyılda 1951, 1968, 1969 ve 1977 yıllarında Rupel’in çevirisinin birçok yeniden baskısı yapılmıştır. Başka bir Almanca baskı 1970 ile 1974 yılları arasında Münih’te yayınlanmıştır (Reisp 1989: 119-22). 20. yüzyıl boyunca Valvasor’un diğer yazılarını sunan veya hayatı ile eserlerini yeniden anlatan çok sayıda başka kitap çıkmıştır.

1889 yılı, *Die Ehre*’nin 300. yıldönümü olarak, Valvasor’un eserinin yeniden mütalaa edilmesi ve yaygınlaştırılması için elbette çok uygundu (bkz. Gostiša 1989; Vovk 1989). Bu kitaplara göz gezdirirken, bir kez daha Valvasor’un Sloven halkı için öneminin, tarihteki ve kendi zamanındaki iç meseleleri, taşra halk kültürüne duyduğu hümanist hayranlıkla birleştirerek tasvir etmesinde yattığı sonucunu çıkarabiliriz.

Eğer daha önce değinilen bilimsel değerlendirmeleri ve Valvasor’un hayatı ile eserinin ulusal çapta sahiplenilmesi olgusunu hesaba katarsak, Valvasor imgesinin Sloven halk kültüründe neden bu kadar aşına olduğunu anlamak kolaylaşır. Valvasor’un simgesel olarak millileştirilmesine uzam-

3 Maria Todorova, Osmanlıyı karşıt örnek olarak sunar, çünkü devlet merkezileşmişti ve Selçuklu ile Bizans mirasını takiben iç (ve dış) göçlere açtı. 15. ve 16. yüzyılların toprak sahibi Osmanlı soyluları, Habsburg İmparatorluğu ya da Batı Avrupa toplumlarında olduğundan daha az nüfuz sahibiydi (bkz. Todorova 1996: 60-1). Osmanlı İmparatorluğu’nda durum 17. yüzyılda büyüyen iktisadi sorunlar ve tımarların dağılmasıyla değişmişti (Sabanovic 1996: 18-9).

4 Rupel’in çevirisi, Carniola’nın antik sakinlerine ilişkin birinci kitabı (*Die Ehre*’nin 1. cildinde) ve Frankların gelişinden önceki Carniola hükümdarlarına dair beşinci kitabı (özgün 2. cildin bir kısmı) içermez. Ayrıca Valvasor’un, özgün metinde 13. ve 14. kitaplarda (4. cilt) yer alan antik tarih, Roma dönemi ve insanların göçü hakkındaki tasvirlerini de içermez (Rupel 1969: 503-5).

sal yazıtlar –onun adına dikilen anıtlar– eşlik etti (Višnja Gora 1872, Medijske Toplice 1877, Lyublijana 1903, Krško 1966 ve 1988’de Bogenšperk Şatosu’nda). Sloven Müzeler Birliği 1971’den bu yana, müstesna başarılar için bir “Valvasor Ödülü” vermektedir; 1989 ve 1993’te onun portresini taşıyan posta pulları basıldı; ayrıca 20 tolar<sup>5</sup> banknotunun üstünde de resmi vardı; altın ve gümüş sikkelerden özel bir anı baskısı yapıldı (bkz. Reisp 1989, Godec 1996). Aynı zamanda Valvasor, başka vilayetlerin benzer tasvir edici ve topografik işler yapmış olan yazarlarına, sözgelimi “Styria Valvasor’u” olarak Matthäus Georg Vischer (Zupan 2007: 19) ve “Istria Valvasor’u” olarak Pavel Naldini’ye (Šuligoj 2001: 7) kıyasla bir referans noktası olarak hizmet eder. Dahası, Valvasor’un Viyana’nın savunması için Styria’ya giden 400 kişilik bir grup Carniola askerine önderlik etmiş olması, Irak bunalımında Slovenya’nın katılımı konusundaki tartışmalar sırasında “yurtdışına giden askerlerimiz” için elverişli bir örnek olarak hizmet etmiştir (Švajncer 2006b: 26).

Bu nedenle Valvasor, Slovenya’da tarihsel ve toplumsal farkındalık, ulus inşası süreci ve kimliğin geç ortaçağın Öteki’sine zıt bir şekilde oluşumu açısından önemlidir.<sup>6</sup>

## VALVASOR’UN ANALİTİK DURUŞU

Önemli Sloven tarihçilerinden Bogo Grafenauer, Valvasor’un (Osmanlı istilaları ve köylü isyanları konusunda) “güvenilir bir çalışan” olduğunu kanıtladığı kanısındadır (1989: 10). Dolayısıyla *Die Ehre*’de sunulan veriler sonraki eserlere de dahil edilmiştir. “Türk akınları”yla ilgili olarak en azından Stanko Jug (1943) ve Vasko Simoniti (1990) gibi iki önemli modern yazarı ön plana çıkarabiliriz.

Ama benim için aslında Valvasor’un tarihyazımının, tarihler, adlar ve yerler anlamında güvenilir olup olmadığı o denli önemli değil. Onun duruşunu, Osmanlı ve Habsburglarla ilgili olarak sosyal ve retorik konumlanmasını anlamak çok daha önemlidir. Simoniti, *Die Ehre*’nin, Valvasor’un

5 Tolar 1991 ve 2007 arasında Sloven para birimiydi.

6 Slovenya Kütüphane Veritabanı [www.cobiss.si](http://www.cobiss.si), Valvasor hakkında 581 makale, kitap, şiir, oyun, broşür vesaireye referans vermektedir. İnternet aramasında 70.200 bağlantı bulunmuştur (Ocak 2009).

zamanını “zihniyetin tarihi” açısından karakteristik sayılabilecek bir ölçüde keşfetme imkânı sunduğunu belirtmiştir: Onun eserlerini okuyan okur, “17. yüzyılda insanların psikolojik durumunu” anlamaya başlar (1989: 103).

Müzakereci akılcı çağdaş kuram sayesinde, tasvirler, yorumlayıcı bir fiil olarak da değerlendiriliyor (Clifford ve Marcus 1986; Edwards 1997). Gerçeklik, olgusal ve bilimsel (yorumlayıcı) arasında bölünemez: Aslında gerçeklik, yazar ile okurlarının belirli ahlaki ve tarihi deneyimlerini izleyen bir yorumdur. Etnografik gerçeklik Öteki'yle ilişkili olarak inşa edilir (Atkinson 1990). Şunu da eklemek önemli: Kimi insanların gerçekliği temsil etmeye (inşa etmeye) daha çok hakkı vardır. Bu nedenle, Valvasor'un 17. yüzyıldaki aristokratik konumu mevcut analizimizle alakalıdır.

Sağduyu ya da kültürel geçmiş denilen olgudan dolayı hem yazarın hem de okurun iletişim fiilinin çerçevelerinin ne olduğunu bildikleri farz edilir. Ayrıca, –17. yüzyılın unvan sahibi ve eğitilmiş kişileri olarak– ortak bir toplumsal konumu ve en azından genel itibarıyla, kendi gerçekliklerine dair müşterek ideolojik bir değerlendirmeyi kabul ediyorlardı. Valvasor'un *Die Ehre*'sindeki mecazlar, beylik laflar, başlıklar ve konular o zamanın aristokratik ilgilerini yansıtır, yani Avrupa'nın güneydoğusuna, “vahşi” kısmına duyulan merakın yanı sıra, teolojik yoruma zıt olarak, (doğal ve toplumsal) gerçekliğe yönelik bilimsel, sistemli bir yaklaşımın gelişmesini yansıtır (bkz. Pohl ve Vöclka 1994; Jezernik 2004). Diğer yanda, görünüme bakılırsa Valvasor hiç olmazsa iki “pragmatik hedef”e<sup>7</sup> ulaşmaya çalışıyordu: Taşranın, imparatorluğun ve Avrupa'nın diğer soylu kişilerini Carniola'nın eşsizliği hakkında bilgilendirmek ve kendisinin güvenilir bir araştırmacı ve yazar olduğunu kanıtlamak. *Die Ehre*, ilginç bilgilerle ve (merkantilist) ekonomiyi geliştirmeye yönelik yararlı bilgilerle doludur. Kitap, aynı zamanda [Carniola] sakinlerini cesur olmaya teşvik eder. Valvasor soylu toplum içinde kendi yerini sağlama almaya çalıştığından, kitap dizisi taşra ve imparatorluk aristokrasisine karşı sergilediği tevazu gösterileriyle doludur.

Bu anlamda Valvasor'un baronluk statüsüne ilişkin güncel tartışmalara değinmek ilginç olur: *die Ehre*'yi yayınlamadan önce bu unvana sahip miydi yoksa unvan ona kitap için mi bahşedildi? Yahut tarihçi Boris

7 Söylemsel pragmatizme dair bkz. Levinson 1983.



Osmanlıların Carniola'ya yaptıkları akından sonra 1483'te kılıçtan geçirilmeleri

Golec'in son bulgularına göre belki de daha da kışkırtıcı bir şey oldu: Valvasor bunu hak ettiğine ikna edildiği için kendi kendisini mi terfi ettirdi? (Rajšek 2007: 6). Ayrıca, vatanperver faaliyetlerinden hareketle ("kalem ve silahla hizmet etmek;" Valvasor 1689/1: Giriş), Valvasor'un, Habsburg Hanedanına yaptığı edebi hizmetlerinden dolayı mı yoksa askeri hizmetlerinden ötürü mü baronlukla ödüllendirildiğini de sorabiliriz kendimize. Valvasor'un Osmanlı İmparatorluğu'yla sınırdaş olan tehlikeli topraklara dair tasvirleri hayrete düşürücü niteliktedir. Valvasor, "doğrudan etnografik araştırma"larından dolayı (şahsen gözlem yaparak; bkz. Bogataj 1989) ün kazandığından, casusluk ile bilimsel ilgi arasında nerede bir ayrım yapmak gerektiğini kestiremiyorum. Her halükârda *Die Ehre*, gittikçe genişleyen ve mutlakiyetçi bir karaktere sahip Habsburg toplumundaki son derece meraklı, hırslı ve "yararlı" (olmaya çalışan) "tanınmış" bir kişinin eseridir.

Öyleyse, Valvasor'un *Die Ehre*'sine bir bakalım ve onun "Türk"le yaşadığı deneyimi ve "Türk" karşısındaki tutumunu değerlendirelim. Osmanlı mevcudiyeti ve Valvasor'un hırsları, "olguların yönetimi"ni (bkz. Edwards 1997: 199) ve *Die Ehre*'nin yapısını nasıl etkilemişti?

#### ÖTEKİ'Nİ ADLANDIRMA VE NİTELENDİRME

Erken modern çağda Avrupa'da zaman ile mekânın dini ve siyasi algılanma şekli dikkate alındığında, Valvasor'un dünyasının Öteki'nin vahşiliğine zıt olması anlaşılabilir bir olgudur. "Türk'ün hâkimiyetinin soylular sınıfı için bir mezar ve Türk İmparatorluğu'nun bir özgürlük hapishanesi olduğu tüm dünyada biliniyor. Bu düşünce, barbarlara karşı soylu ruhlarda ki ateşi körüklüyor" (Valvasor 1689/1: 103-4).

Şimdi Valvasor'un "Türk"ü tasvir ederken kullandığı kelime dağarcığından kimi örnekler vereyim. Onu/onları *Baş Düşman*, *Ezeli Düşman* (en çok kullanılan hitap), *En Alçak* ve *En Hain Komşu*, *Zalim*, *Gaspçı Kurt*, *Katil Kuşlar*, *Canavarlar*, *Yabandomuzları*,<sup>8</sup> *Çekirgeler*,<sup>9</sup> *Ağzından Kan Damlayan Köpekler* vb. şeklinde adlandırıyordu. Bu nitelemelerden bazıları tekil, bazıları çoğul halde kullanılmıştır. Valvasor onları "Türkler" diye adlandırmakta tereddüt etmez ama bazen tekil genellemeyi ("Türk") kullanır.

#### ANAVATAN

Carniola'nın dış sınırları üç yüz yıl içinde değişti ve bir zamanların Habsburg vilayeti günümüzde Slovenya'nın orta ve batı bölgesini meydana getiriyor. *Die Ehre*, Carniola'nın sınırlarının ve beş mülki biriminin, *Yukarı Carniola* (Gorenjska), *Aşağı Carniola* (Dolenjska), *Orta ya da Merkezi Carniola* (Srednja Kranjska) ve *İç Carniola'nın* (Notranjska) tasviriyle başlar. Elbette, bir tampon bölge olarak hizmet eden sınır bölgesi *Krajina*'yı (Habsburgların bugün Hırvatistan topraklarında kalan askeri sınır bölgesi) akılda

8 Hristiyanlığın bağlarını yabandomuzları gibi tahrip ediyorlar (Valvasor 1689/4: 322).

9 1335-38'de Carniola'ya kuzeyden gelen çekirgeler gibi Osmanlılar korkunç zarara neden oldular; çekirgelerin Türklerin bir alameti olduğu düşünülmüştü: "Bağlar hariç her şeyi yiyorlar ve şarap içmiyorlar" (Valvasor 1689/4: 322).

tutmalıyız (bkz. Simoniti 1990: 158-86; Russinow 1996: 79; Hupchick ve Cox 2001: Harita 23).<sup>10</sup>

Carniola'nın her mülki biriminin sunumu, savunma uyarı sistemi üstüne bir bölüm içerir. "Türk, Carniola Düklüğü'nün en yakın, en hasma-ne ve en korkunç komşusudur; dolayısıyla düklük bu gaspçı kurda karşı savunmayı daima sağlam tutmalı ve onu geri püskürtmelidir. Bu amaçla, işaret ateşleri de dahil olmak üzere özel uyarı düzenekleri kurulmaktadır" (Valvasor 1689/2: 172).

Carniola'nın tepe üstlerinde birçok işaret ateşi düzeneği hazırlanmıştı; bunların bazıları yüzden fazla araç tarafından nakledilen odunlardan meydana geliyordu. Hazırlanan düzenekler büyük havan topları ve nöbetçiler tarafından korunuyordu.

"Türk, hangi yönden olursa olsun... ülkeye girmeye kalkıştığında, o zaman ilk nöbet noktası kuvvetli bir havan atışıyla bir işaret verir ve bir ateş yakar. İkinci tepenin üstündeki ikinci nöbetçi, atışı duymasının ve işareti görmesinin hemen ardından benzer bir işaret verir. Böylece işaret ileriye gider. Bu şekilde ülkede herkes iki üç saat içinde şundan haberdar olur: Düşman burada, ona karşı koymak ve onu korkutup kaçırmak için hazırlanmak zorundayız" (Valvasor 1689/2: 172).

Aşağı Carniola, düklüğün en korunmasız parçasıydı, bu nedenle işaret ateşlerinin sinyalizasyon sistemi buna uygun olarak tahkim ediliyordu. Orta Carniola'da bu noktalar Lyublijana doğrultusundaki yüksek tepelerdi. İç Carniola hakkında yazan yazar yine uzun uzun anlatır:

Eğer işaret ateşlerinden vazgeçersek, o zaman Carniola'nın zavallı Hristiyan kurbanlık kuzuları, acı bir şekilde ve kurtuluş olmaksızın

<sup>10</sup> Russinow, "ulusal toplulukların kısmen birbirleriyle karışmış olmasından dolayı, bunların mevcut liderlerinin" birbiriyle rekabet halindeki milli programlarını ve toprak taleplerini savaş..., nüfus hareketleri..., 'etnik temizlik' olmaksızın tatmin etmek mümkün olmadığından" Krajina'yı Bosna-Hersek ve Kosova'yla birlikte "septomatik" post-Osmanlı Balkan grubuna koyar (1996: 79). 1990'lardaki Balkan savaşlarında en şiddetli muharebelerin Russinow'un "araz kabilinden" bölgelerinde meydana geldiği de bir gerçektir.



1431'de Hristiyan Avusturya ve Müslüman Osmanlı Ordusu Arasındaki Mücadele

ölmek zorunda kalacak ya da barbar kurtlarca esarete götürülecek. İşaretlerin iyi bir şekilde düzenlenmesi... birçok badireyi uzakta tutar; yahut bu kötü canavarlar o denli korkarlar ki kendiliklerinden uzaklaşırlar; yahut şayet birkaç yeri ya da insanı gafil avlamışlarsa, yalnızca onları hızla takip etmekle kalmaz, ama aynı zamanda onları belli bir yerde bekleyerek kuzuyu kurdun veya aslanın ağzından kapmayı başarabilirsiniz (Valvasor 1689/2: 283-84).<sup>11</sup>

Valvasor'un *Die Ehre*'sindeki diğer önemli mekânsal köşetaşları *tabori*'lerdi; bunlar aristokrasi ya da şövalyelerden herhangi bir koruma

<sup>11</sup> 1680'lerde işaret ateşleri, Habsburg ile Osmanlı arasındaki yirmi yıllık barış antlaşmasının sona ermesi yüzünden tekrar önem kazanmıştı ( Simoniti 1990: 104).

beklemeleri mümkün olmadığı için köylüler tarafından kendilerini savunmak üzere inşa edilen basit tahkimatları. Valvasor bunların çok sayıda olduğunu ama *Krajina*'da hisarlar inşa edildiğinde terk edildiğini yazar (1689/4: 538-40).<sup>12</sup> Aslında tampon bölgedeki bu yerler ile hisarları, komutanlarını ve en önemli olayları/muharebeleri tasvire bir hayli sayfa ayırır (c. 4, kitap 12); bunların içinden Sigeth Muharebesini ve askerî kahraman Niclas von Serin'i<sup>13</sup> büyük hayranlıkla anar (Valvasor 1689/4: 27-30). Burası Valvasor'un "tehlikeli topraklar"la ilgili bilgisinin ön plana çıktığı yerdir.

Valvasor, düklüğün dini, feodal ve askeri çeşitliliğini ve keza sadakatini kanıtlamak için kaleler ile manastırları tasvire de büyük bir yer ayırmıştır.

Eskiden düz arazide şatolara ender rastlanırdı... oysa artık, yüce Tanrı'nın tahripkâr bir orduyu topraklarımızdan defetmesinin ardından, arzu ettikleri altınla ve verimli barışla kutsanan insanlarımız dağlardaki meskenlerini terk ediyorlar... (Valvasor 1689/4: 4).

Valvasor anayurdunun tarihini anlatırken "Türk akınları" üstüne birkaç bölüm yazmıştır (Valvasor 1689/4, 368-89).

## ETNOGRAFİK ÇEŞİTLİLİK

Yukarıda değinildiği üzere Valvasor'un *Die Ehre*'si önemli bir etnografik kaynak sayılır. Ama beş mülki kısımdaki ülke sakinleri ve âdetlere dair tasvirlerinin Osmanlıların mevcudiyeti ve görünüşleriyle nasıl bir ilişkisi olduğu çoğunlukla gözden kaçmıştır.

Aşağı Carniola'dan "düşman topraklar"a ulaşmak yalnızca üç saat sürüyordu. Carniola "ezeli düşman"la doğrudan sınır oluştursa bile Valvasor orada yazılmış olan birçok güzel kitapla gurur duyuyordu. Onun nazarında aslında motivasyon kaynağı "Türk"ün mevcudiyetiydi: Barbarca ce-

12 *Tabori* (çoğul) terimi 19. yüzyılın ikinci yarısında yeniden, ama bu kez Sloven milliyetçileri tarafından düzenlenen kitlesel mitingler için kullanılıyordu (bkz. Vrtnjak 1968). Sloven Halk Partisi (Slovenska ljudska stranka) bu terimi taraftarları ile destekçilerinin yıllık "gayriresmi" mitingleri için hâlâ kullanıyor.

13 Bugün Hırvatistan'da Nikola Zrinjski adıyla, Hırvat ulusal mitolojisinin önemli bir figürü olarak tanınıyor.

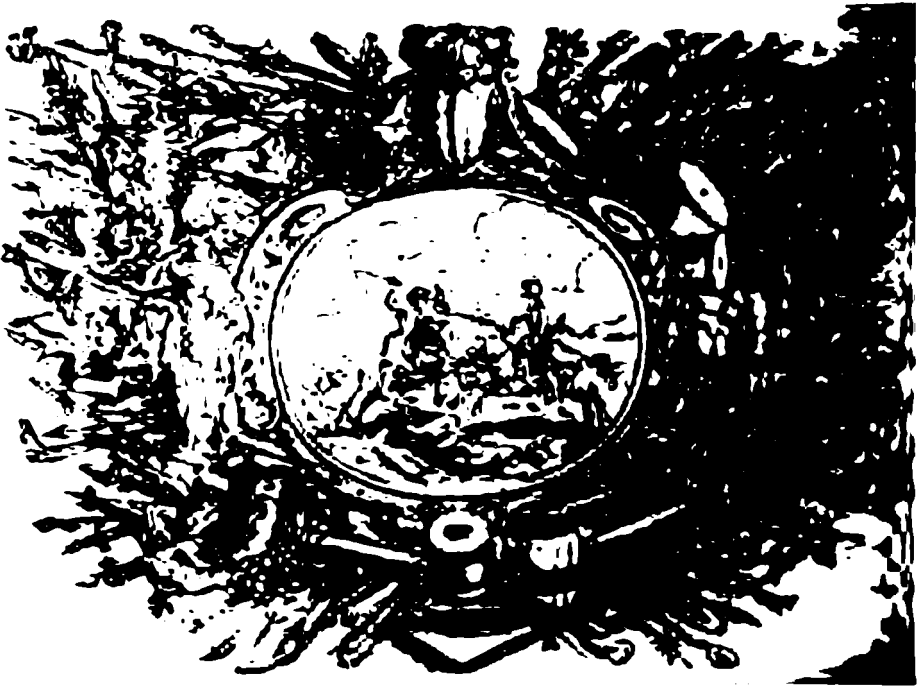
halete karşı sanat ve bilimle savaşmak –“karanlığın var olduğu yerde ışık özellikle güçlü olmalıdır” (Valvasor 1689/4: 344-45).

İkinci kitabın (birinci cilt) hemen başında Valvasor, Carniolalıların birçok çocuğu olduğunu belirtir; onun nazarında bu, komşudan –“Hıristiyanlığın düşmanı”ndan– dolayı “Tanrı’nın ihtiyatkârlığı”nın bir işaretiydi. Carniolalılar aynı zamanda çok iyi askerlerdi: Ağır çalışma onlara güç kazandırmıştı (Valvasor 1689/2: 103).

Eflâklar/Vlahlar/Uskoklar, yani Aşağı Carniola’da yaşayan Ortodoks nüfus, adlarını 15. yüzyılda “Türk”ten kaçıp Carniola’da yerleştikten sonra almışlardı. Osmanlı İmparatorluğu’yla olan sınırları “gece gündüz ücretsiz” korumakla yükümlüydüler. Eflâklar ellerindeki her şeyi daha sonbaharda yiyip içtiklerinden, geride “Türk”e alıp götüreceği hiçbir şey kalmıyordu (Valvasor 1689/2: 292-93). Yazar, Eflâkların garip alışkanlıklarını eleştirir, zira onlar ölmekte olan bir kişinin cesaretini yüceltiyor ve “Türk”le savaşırken kullandığı silah ile kılıcı bir meleğin ona getireceğini vaat ediyorlardı (Valvasor 1689/2: 293-95). “Kafalarını cesaretle tıraş edip önde yalnızca bir saç örgüsü ya da bir tutam saç bırakıyorlar; ama bazıları Türklerin yaptığı gibi arkada bir saç örgüsü uzatıyor” (Valvasor 1689/2: 296). Carniola Hırvatları da alın üstünde ince ama uzun bir tutam saç bırakıyorlardı ve onlar da yiğit savaşçılardı (Valvasor 1689/2: 303).

“Sınırlar (Osmanlı İmparatorluğu’yla olan, P.S.) arasında tarafsız hiçbir şey bulunmaz, her şey katıksız bir şekilde ya Katoliktir ya da Türktür” (Valvasor 1689/4: 7). Yazar bunları, sakinlerinin her iki tarafa da hizmet etmekle yükümlü oldukları başka bölgelerle (Venedik, Lehistan vb. ile olan Osmanlı sınırları) kıyaslıyordu. Carniola’nın sakinleri sürekli bir sözleşmenin parçası olarak Osmanlılara hiçbir şey ödemiıyorlardı.

Valvasor, *Krajina*’yla ilgili bazı toplumsal grupları listeler. *Martolosenler* Türkler, Morlahlar ve Türk Eflâklardan meydana geliyordu. Bunlar “ülkeyi karış karış dolaşüyor,” ne bulurlarsa çalıp çırpıyorlardı; kılık değiştiriyor, değişik diller konuşuyor, her güzergâhı biliyor, çocukları Türklere satıyorlardı vesaire (Valvasor 1689/4: 115). *Gizli Dostlar* diye de anılan *Demirciler* sınırı gece geçiyor ve yiyecek, içki ve para karşılığında yararlı bilgiler satıyorlardı (Valvasor 1689/4: 8). *Heramienler* sınırı gözetliyorlardı;



Bir Osmanlı savaşı karşılarında bir Avusturyalının muzafferane cengi, Valvasor 1689

yerlerinde bulunmadıkları takdirde ölüme mahkûm ediliyorlardı. Türklerin yaklaşp yaklaşmadığını görmek için her güzergâhı, boğazı ve ağaçlığı denetliyorlardı; bunlar kusursuz savaşçılardı, “yeniçeriler Türkler için ne denli değerliyse, bizim için de onlar o denli değerliydi.” *Masolenler* Osmanlı İmparatorluğu’na yapılan akınlara katılıyor; barış zamanında odun kesiyor ve köprü inşa ediyorlardı (Valvasor 1689/4: 114).

Bunlara ilaveten, Valvasor bir etnografik çeşitliliğin sahasına da girebilecek kimi alışkanlıklara değinir. 1686’da –Valvasor’un seyahatlerinin ve araştırmasının sürdüğü sırada– “dünyaca ünlü Budin kentinin” geri alınmasından sonra, Idria (Batı Carniola) cıva madeninin yöneticisi “Türklerin koruması altında” elli aşkın insan için bir eğlence düzenlemişti (Valvasor 1689/4: 834). Turjak Köyü 1593’ten beri büyük Sisak Zaferi’ni (Kulpa Bozgunu) her yıl kutluyordu (Valvasor 1689/3: 106).

Valvasor için, sözgelimi Zagrep çarşısında satılan bazı mallar dahil sınırın karşı tarafından gelen her şey “Türk” işiydi (Valvasor 1689/4: 4). Sınırların ötesindeki mallar ile insanların etnik kökenleri onu ilgilendirmiyordu; çeşitlilik yalnızca kendi toplumu içinde mevcuttu.<sup>14</sup>

#### OSMANLI MEVCUDİYETİNİN EKONOMİK SONUÇLARI

Valvasor’un yazılarına göre onun zamanında sınır aşırı ekonomi soygunculuk, köylerin yakılması, esir alma, kölecilik ve fidyecilik ile toprak işgali ve benzeri şeylerden ibaretti. Seyyahlar, Orta Carniola’da haydutlar, Eflâklar, Morlahlar, Türkler ve diğer “fuzuli ayaktakımı”ndan kendilerini sakınmalıydı (Valvasor 1689/1: 233).

Valvasor’a atıfta bulunursak, düşman Osmanlıyı uzakta tutmak ve defetmek için Carniola 1597’ye kadar 8.500.000 altın gulden ödüyordu. 1597 ile 1613 arasında bir 1.700.000 gulden daha ve ardından çok daha fazlasını ödemişti. “Bu kötü komşunun bize kaç mal olduğuna dair bir sonuç çıkarabiliriz” (Valvasor 1689/4: 9).<sup>15</sup> Bu şartlar henüz yeni kıtalardan gümüş veya altının gelmediği 15. yüzyıl için çok ağırdı (Valvasor 1689/4: 375).

*Die Ehre*’nin aslında Carniola’nın muazzam askeri ve sosyal harcamalar nosyonunu tekrarlayarak son bulması önemlidir. Valvasor, ülkesinin büyük ölçüde dağlık ve verimsiz olduğunu, yiyecek üretiminin düşük, vergilerin yüksek olduğunu ve askeri savunmaya çok büyük katkılarda bulunulduğunu vesaire açıklar. “Bunun yanı sıra, (bir köylü, P. S.) acil bir durumda ezeli düşmanına karşı sınıra koşmaya hazır olmalıdır... Ve eğer bir tehdit varsa, kendi başına düşmana karşı gitmeli ve malını mülkünü geride bırakmalıdır... Carniola’nın altın ve gümüş madenleri yok, üzüm ve mahsül iyi satmıyor... soylular bitap düşmüş durumda” (Valvasor 1689/4: 609). Valvasor, en büyük efendisinin “Türkler, Tatarlar ve majestelerinin tüm diğer adaletsiz düşmanlarına karşı tam bir zafer” kazanması için silahların kutsanmasını diler (Valvasor 1689/4: 375). *Die Ehre*’nin orijinal baskı-

14 Mirko Rupel, Valvasor’un kültürel çeşitliliğe karşı hoşgörülü olduğunu düşünüyordu (1969: 507). Bu, herhalde Valvasor’un Sloven halk kültürü hakkındaki notlarını takdir etmesinden kaynaklanıyordu.

15 Bu masraflar hakkında daha kesin veriler için bkz. Simoniti 1990: 184.

si, bir Avusturyalı ile bir Osmanlı arasında at sırtındaki bir cengi gösteren üsluplaştırılmış bir bakır oyma baskıyla sona erer.

Diğer tarafta, Valvasor kendi toplumundaki çapulcu iktisadi uygulamalar hakkında o denli katı değildir. Valvasor'un çifte standartları vardı. Sözelimi Venedik toprağı Furlani'nin 1378'de istila edilmesine dair hikâyeyi ilginç bulur: Lyublijana ve diğer Yukarı Carniola kasabalarından 700 kişi orada birkaç hisarı işgal etmiş, kimi köyleri yakmış ve yurtlarına zengin bir ganimet ve 150 baş sığırla geri dönmüşlerdi (Valvasor 1689/3: 711). Eflâklar –vilayet ve imparatorluk sınırının Ortodoks muhafızları– Osmanlı İmparatorluğu'nu yağmalayıp soyuyorlardı; bölgede başka yerlerde at ticareti ve dolandırıcılığı yapıyorlardı. Tarım ve bağıcılıkta iyi olan Aşağı Carniola Hırvatları zaman zaman sınır ötesinde hırsızlığa da gidiyorlardı. Valvasor onları kuvvetli ve sağlıklı buluyordu; usta binicilikleriyle onu şaşırtıyorlardı (Valvasor 1689/1: 210).

Şayet “Türkler” Carniola'dan birini (Hırvatlar, Eflâklar yahut Slavlardan biri) tutsak alırlarsa, onlara inanılmaz bir meblağı ödeyeceğine dair söz verinceye kadar onu dövüyorlardı. Zavallı tutsağı karnının üstüne bir sıranın üzerine yatırıyor ve ta ki en az on, hatta bazen üç yüz sopa kırana kadar başından ayak uçlarına kadar dövüyorlardı. Ondan sonra o başka bir tutsağı rehin getirmek, tüm malını mülkünü satmak ve bir fidyeyle geri dönmek zorundaydı. “Aynısı tutsak Türklerin başına gelir; onlara aynı parayı, aynı şekilde ödüyoruz. Eğer bir Türk vaftiz edilmeyi kabul ederse veya bir Hıristiyan Türkiye'de sünnet edilirse, onlar sopadan muaf tutulurlar. Fakat bilahare kendi insanları tarafından yakalanırlarsa, o zaman kazığa oturtulmaktan kurtulamazlar ve başkalarına gözdağı vermek için korkunç bir şekilde ölmeleri gerekir” (Valvasor 1689/4: 8).

Lyublijana'nın kuzeydoğusunda küçük bir kasaba olan Kamnik'e ilişkin bilgileri okurken, Osmanlı varlığından sonra değişen ekonomik koşullara dair bir fikir edinilebilir. 15. yüzyılda güneyden kaçan kalabalık bir grup soylu bu kente gelmiş, yanları sıra tecrübelerini ve işlerini getirmişlerdi. Kasaba piyasası ve bütçesi hızla büyümüştü. 16. yüzyılda ise Hırvat toprakları ile pazarlarının kaybı yüzünden piyasanın hacmi daralmıştı. Bir yüzyıl sonra, güney sınırı (*Krajina*) güvenli hale gelince tacirler ile soylular

yurtlarına geri dönmeye başlamış ya da başka yerlere gitmişlerdi, bu yüzden Kamnik çökmeye başlamıştı. Kasaba Valvasor'a bir hayli kasvetli görünmüştü (1689/3: 542-43). Osmanlının 16. yüzyıldaki genişlemesinden dolayı Lyublijana da güney pazarlarını kaybetmişti (1689/3: 542-43).

Sloven tarihçileri ancak 2006'da karşılıklı soygunlardan söz etmeye ve bu suretle çatışma halindeki iki tarihsel grubu ayırt etmeye başladılar. Yugoslavya'nın dağılmasının ardından tarihsel yorumları değiştirmek mümkün hale geldi. Marksist enternasyonalizmi savunan, Panslavizm ve Sırp emperyalizmince desteklenen sosyalist ideoloji, Güney Yugoslavya milletleri –sabık Osmanlı uyrukları– ile kuzey milletleri –sabık Habsburg uyrukları– arasındaki benzerlikleri ön plana çıkarıyordu (Russinow 1996: 78-9). Örneğin Vasko Simoniti, yalnızca bizim “Türk” saydığımız insanların “bize” gelmediğine, “bizim” askerlerimizin de oraya gittiğine ve onların da çok hoş davranmadıklarına değiniyordu. Yeni bir yorum, istilacılar, gerçek Osmanlılar ve onların uyrukları arasında bir ayrım yapmaktadır, böylece “biz”im “Slav biraderlerimiz” tarafından da soyulduğumuzu söyleyebiliriz. Dahası, Janez Svajcer'in ileri sürdüğü gibi, “biz,” aslında “bizim insanlarımız” olan yeniçeriler tarafından soyulmuştuk (bkz. Svajcer 2006a: 26).

## OSMANLILAR BAĞLANTILI OLARAK SOSYAL TABAKALAŞMA

“Soylular sık sık muhatap olmak zorunda kaldıkları kötü komşu ve ezeli düşman tarafından cesur olmaları... ve silah taşımaları konusunda hep uyarılır.” Aksi takdirde aristokratik hayat tarzı başka herhangi bir uygar milletinki gibidir, dolayısıyla “bu konuda yazmak gereksiz görünüyor” (Valvasor 1689/2: 342).

Valvasor'a göre, “Türkler” 1492'de Rudolfswerth'in (bugünkü Novo Mesto) hinterlandına (1689/3: 488), 1545'te ise Krsko dolaylarına (1689/3: 450) saldırıp buraları yakmış; aynısını Lyublijana (1689/3: 712), Zagreb (1689/4: 5) ve başka birçok kasabada yapmışlardı. İstilacılar köyleri ve kimi zaman şatoları da ateşe vermiş, insanları esir almış, sığırlara el koymuşlardı. Müstahkem mevkillerin veya kasabaların sağlam surları arkasına saklanan kasaba halkı ile aristokrasiye nadiren saldırılıyordu; tehlikeye düşen onların nafakalarıydı.

Bunun sonuçlarından biri *tabori*'lerin ortaya çıkmasıydı ama bunlar yeterli değildi. Tehdidin sürekliliği ve soyluların ilgisizliği nedeniyle köylüler isyan ediyordu: İlk ayaklanma, 15. yüzyılın sonunda ilk Osmanlı akınının hemen ardından Carinthia'da vuku buldu (Skāler 1973,: 16; Simoniti 1990: 71-2; Grafenauer 1992: 33). Valvasor isyanlar hakkında yazarken bunları yetersiz askeri savunmaya veya artan vergilere bağlamaz. Habsburg'un emperyal iyilikleri hiçbir zaman tartışma konusu yapılmaz. Valvasor, askeri ve edebi kariyerinin bağımlı olduğu grubu, yani soylularını eleştirmeyecek denli gururlu ve akıllıydı. Böyle yaparak Habsburg'un barok ideolojisini destekliyor, soyluların ışıltılı servetlerine ve kitlelerin sefaletine katkıda bulunuyordu (bkz. Pohl ve Vacelka 1994: 234-35). Valvasor için 1575 isyanının önderi Matija Gubec'in cezalandırılması doğrudu: Başına kor gibi parlayan bir demir taç giydirilmesi "o tür bir krala yaraşıyor"du (Valvasor 1689/4: 485).

Valvasor eğitimini, amacı Habsburg toplumunda Katolik birliğini yeniden kurmak olan bir Cizvit cemaatinde almıştı (bkz. Rupel 1969: 495; Benedik 1992: 15; Jezernik 2008: 37). Bu perspektiften bakıldığında Protestanlara karşı şaşırtıcı ölçüde hoşgörülüydü. Bunun aristokratik dayanışmanın sonucu olduğunu sanıyorum. Carniola'da Protestanlık esas olarak, 16. yüzyılda monarşik merkezîyetçiliğe set çekmek isteyen soylulardan destek ve teşvik görüyordu. 15. yüzyılda neredeyse tüm askeri ve adli mevkiler Protestan soylularca işgal edildiğinden (Benedik 1992: 23), Valvasor gibi yakın bir gözlemcinin, Osmanlılara karşı yetersiz savunmanın bir şekilde Kutsal Roma (Cermen) imparatoru ile düklüğün soylularının politik hesaplarıyla bağlantılı olduğunu fark etmesi gerekti.<sup>16</sup> Ve o zaman köylülerin vergilerden ve güvenlikten duydukları hoşnutsuzluk da yerli yerine otururdu. Ama Valvasor'un perspektifinden, Carniola'daki dini, sosyal ve askeri kargaşadan hemen hemen bir yüzyıl sonra, mutlakîyetçi imparatorluk açısından her şey yolunda ve düzen içinde görünüyordu.

16 Bazı araştırmacılar Protestanların, Katolik düklüğe tabi olmaksızın "Türk" fethini kabul etmeyi yeğleyeceklerini bile iddia etmektedirler (Benedik 1992: 21).

Sloven tarihçilerinin 20. yüzyılda Valvasor'un Osmanlılarla ilgili aşağılayıcı dilini nadiren kullandıklarını eklemeliyim (bkz. Apih ve Potócnik 1902; Měšček 1913; Melik ve Orožen 1929; Binter 1948; Bóžic ve Weber 1979, vb.). Ancak, diğer taraftan Valvasor'un "Türk" karşısındaki tutumunu ele alan bir tek makale bile bulamadım. Valvasor'a ilişkin literatürün genişliğini ve onun modern Sloven popüler kültüründeki varlığını hesaba katarsak, Slovenya'da hiç kimsenin böyle bir analizi acil bulmaması gerçekten hayret vericidir. Bu da beni Valvasor'un Sloven bilim panteonunun bir mensubu haline geldiği ve bu sıfatla bütün yanlarıyla soruşturulamadığı sonucuna götürüyor. Valvasor'un ortaçağ Sloven halk kültürünü ortaya çıkarmak için yürüttüğü çalışmanın önemi, Sloven tarihçilerini, yazarın beraberinde getirdiği ideolojik safra karşısında kısmen körleştirmiş bulunuyor.

Topraklarımıza yönelik Türk akınları çağı, kuşaklar boyunca atalarımızın belleğine derinlemesine işlemiştir. Bu topraklarda yaşayanlar arasında muhtemelen hiçbir gelenek, Türklerle çatışmaların meydana getirdiği gelenek kadar kapsamlı ve yaygın olmamıştır. Zaman olarak çok geride kalmış olması nedeniyle de tüm sözlü aktarımlar yelpazesini kayda geçirmek imkânsızdır. "Türkler" kelimesi daha 15. yüzyılda ezeli düşman, korkunç zorbalar, kana susamış köpekler, kuduz köpekler, soyguncu kuşlar, kundakçılar vb. gibi isimlerle ika-me edilmişti. Bu kelime, kötü, korkunç olan her şeyin, insanlıktan uzak bütün fiillerin eşanlamlısı haline geldi (Hozjan ve Potócnik 2004: 187).

*Die Ehre*'nin yapısı ve akıl yürütme şekli için Osmanlı mevcudiyetinin önemi elzemdir ve Sloven tarih yazımı ile etnografisinde tanık olunandan çok daha büyüktür. Valvasor'un *Die Ehre*'sinin, Habsburg İmparatorluğu'nun başındaki bu geç ortaçağ tehdidinin çağrışımlarıyla başlayıp bittiğini gördük. Carniola ve *Die Ehre*, Osmanlılar olmaksızın insani/uygar çehresinin en önemli aynasından yoksun kalırdı. Valvasor için, sınırın hemen ötesindeki bütün bu egzotik veri ve kahramanca tecrübe elinde olduğu sürece

doğru ile yanlış, aydınlık ile karanlık, insan ile hayvan, Hıristiyanlar ile Müslümanlar, soylular ile köylüler, Avrupa ile Öteki arasındaki farkı inşa etmek çok daha kolaydı. Rakip Fransız ve Rus krallıkları güvenilmezdi ama bunlar hiçbir zaman Habsburgların güney komşusu gibi hakir görülüyordu (bkz. Pohl ve Vacelka 1994: 240). Bunu “Valvasor’un zamanının ruhu”yla açıklayabiliriz: Onun oryantalizmi kahramancaydı (krş. Said 1995) ve giderek katmanlaşan, hareketli bir toplumu disipline sokmak için bir dış düşmana gerek duyan 17. yüzyılın Habsburg barok ideolojisiyle uyumluydu. Habsburglar, kudretli bir ruhban sınıfı ile mutlak devleti eşsiz bir şekilde birleştirmeleriyle tanınıyorlardı (Pohl ve Vacelka 1994: 214, 240); ki bu, bir bakıma onların Sloven toplumu ile devletine bıraktıkları mirastır. Eğer Valvasor’un *Die Ehre*’sini Sloven öğrencilere ve başka bilim insanlarına tavsiye edeceksek, o zaman onların dikkatini Valvasor’un dışlayıcı konuşması, örtülü ya da açık ırkçılığı ve klerikalizmi üstünde de yoğunlaştırmalıyız.

Valvasor, on ciltlik *Seyahatname*’nin yazarı Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi’nin bir çağdaşıydı; bu kitap 17. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nun pitoresk, etnografik bakımdan değerli bir sunumunu yapar.<sup>17</sup> Ama Balkanlar’da yabancı bir ziyaretçi konumunda olan ve bilahare “münasebetsiz Türk İmparatorluğu”nun bir mensubu durumuna düşen Çelebi, Balkanlar’daki ulus inşası süreçlerinde önemli bir referans haline gelmemiştir.

## KAYNAKLAR

- Apih, Josip ve Matko Potocnik. 1902. *Zgodovinska ucna snov za ljudske sole*. Lyublijana: Slovenska Šolska Matica.
- Atkinson, Paul. 1990. *The Ethnographic Imagination*. Londra ve New York: Routledge.
- Benedik, Metod. 1992. *Cerkvene razmere na Slovenskem ob prihodu jezuitov; Jezuiti na Slovenskem*, s. 12-29. Lyublijana: Institut za zgodovino Cerkve, Provincialat slovenske province Družbe Jezusove.
- Binter, Bogdan. 1947. *Južni Slovani v srednjem veku*. Lyublijana: Državna založba Slovenije.
- Bogataj, Janez. 1989. *Nacini in tehnike Valvasorjevega dela in njihov pomen za etnologijo*; Andrej Vovko, ed. *Valvasorjev zbornik*, s. 270-82. Lyublijana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Božič, Branko ve Tomaz Weber. 1979. *Zgodovina za sesti razred*. Lyublijana: Državna založba Slovenije.

17 Çelebi’nin eski Yugoslavya bölgesine ilişkin bölümlerinin ilk kapsamlı Sırpça-Hırvatça çevirisi Hazım Şabanović tarafından yapılmıştır (Çelebi 1954).

- Clifford, James ve George E. Marcus, ed. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Čelebi, Evlija. 1954. *Putopis: odlamci o jugoslovenskim zemljama*. Saraybosna: Svjetlost.
- . 1996. *Putopis*. Saraybosna: Sarajevo Publishing.
- Edwards, Derek. 1997. *Discourse and Cognition*. Londra, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Godec, Ivan. 1996. *Valvasor in Slovenci danes*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Grafenauer, Bogo. 1962. *Kmečki upori na Slovenskem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1989. Valvasorjevo mesto v samospoznavanju Slovencev kot posebnega naroda; *Valvasorjev zbornik*, s. 7-16. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 1992. Zgodovinski prostor ob nastopu jezuitov v slovenski družbi; *Jezuiti na Slovenskem*, s. 30-35. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve, Provincialat slovenske province Družbe Jezusove.
- Hozjan, Andrej ve Dragan Potocnik. 2004. *Zgodovina 2: učbenik za drugi letnik gimnazije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Hupchick, Dennis ve Harold E. Cox. 2001. *The Palgrave Concise Historical Atlas of the Balkans*. New York: Palgrave.
- Jezernik, Božidar. 2004. *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. Londra: Saqi Books.
- . 2008. Pomnjenje zgodovine kot pozabljanje preteklosti; *Zgodovina za vse*, no. 1, s. 37-56.
- Jug, Stanko. 1943. *Turski napadi na karnjsko in Primorsko do prve tretjine 16. stoletja: kronologija, obseg, vpadna pota*. Ljubljana: Glasnik muzejskega društva za Slovenijo.
- Levinson, Stephene C. 1983. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ložar, Rajko. 1944. *Narodopisje Slovencev*. Ljubljana: Založba Klas.
- Melik, Anton ve Janko Orožen. 1929. *Zgodovina Jugoslovancev za nižje razrede srednjih sol*, c. 2. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Mesicek, Josip. 1913. *Vojvodina Stajerska*. Celje: Goricar & Leskovšek.
- Pohl, Walter ve Karl Vocelka. 1994. *Habsburžani: Zgodovina evropske rodbine*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rajsek, Bojan. 2007. Janez Vajkard Valvasor nikoli ni postal baron; *Delo*, 19. Haziran, s. 6.
- Reisp, Branko. 1989. Janez Vajkard Valvasor Slovincem in Evropi; Lojze Gostisa, ed. *Katalog razstave* (Sergi katalogu) içinde, s. 13-47. Ljubljana: Narodna galerija.
- Rupel, Mirko, ed. 1969. Janez Vajkard Valvasor; *Valvasorjevo berilo*, s. 495-516. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Russinov, Denison. 1996. Yugoslavia's Disintegration and the Ottoman Past; Carl L. Brown. *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, s. 45-77. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward W. 1995. *Orientalism*. Londra: Penguin Books.
- Simoniti, Vasko. 1989. Janez Vajkard Valvasor-stotnik kranjskih deželnih stanov; *Valvasorjev zbornik*, s. 103-11. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Simoniti, Vasko. 1990. *Turki so v deželi ze*. Celje: Mohorjeva družba.
- Skaler, Stanko. 1973. *Boj za staro pravdo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Šabanovic, Hazim. 1996. Uvod-Evlija Čelebi i njegov putopis; Evlija Čelebi, *Putopis*, s. 7-55. Saraybosna: Sarajevo Publishing.

- Šuligoj, Boris. 2001. Pavel Naldini-istrski "Valvasor" v slovenščini; *Delo*, 19 Aralık, s. 7.
- Svajncer, Janez J. 2006a. Turjaška slava na turskem dvoru; *Več*, 17 Şubat, s. 26.
- . 2006ab. Kanoni in baroni; *Več*, 3 Mart, s. 26.
- Todorova, Maria. 1996. The Ottoman Legacy in the Balkans; Carl L. Brown, ed. *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East* içinde, s. 45-77. New York: Columbia University Press.
- Valvasor, Janez Vajkard. 1969. *Valvasorjevo berilo*. Lyublijana: Mladinska knjiga.
- . 1978. Slava Vojvodine Kranjske. Lyublijana: Mladinska knjiga.
- Vovko, Andrej, ed. 1989. *Valvasorjev zbornik*. Lyublijana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Zupan, Gojko. 2007. Vischer-Štajerski Valvasor; *Delo*, 17 Ocak, s. 19.



# BYRON'IN GÂVUR UNDAN JEZERNİK'İN VAHŞİ AVRUPA'SINA: TEORİ Mİ YOKSA TARİH Mİ?

Gerek edebi gerek kültürel incelemelerde artık iyice kökleşmiş bir konsensüse göre, “ötekileştirme”ye dair her tartışmaya Said’in, 1980’lerde sömürgecilik-sonrası incelemeleri başlatan öncü çalışması *Orientalism*’le başlamak durumundayız. Söz konusu eserin yayınlanmasının üstünden otuz yıl geçti, ama Said’in oryantalizmi, “ele geçirmek, tarif etmek, ıslah etmek, köklü bir şekilde değiştirmek için ... Batının Doğuya yönelik bir tür projeksiyonu ve ona hükmetmeye dönük bir iradesi” (Said, 1978: 95) olarak tanımlamasından bu yana dünyanın fiili gidişatında fazla bir değişiklik olmadı.

Said’in *Orientalism*’inde Byron’ın eserine pek değinilmese de, şairin romantik oryantalizm diye adlandırdığımız akıma katkısı daha önce teslim edilmişti. Romantik oryantalizm, Doğudan gelen, pitoresk ve meditatif iki boyutu olan bir keşif olarak tanımlanabilir. Doğuyu keşfin estetik, felsefi ve dinsel bakımlardan romantik mizaç üzerindeki derin etkisi, en iyi şekilde, romantiklerin Doğuyla karşılaşmasını değerlendirirken Raymond Schwab’ın izinden giden Jean Bruneau tarafından ifade edilir:

“On voit l’extrême importance de cette ‘renaissance’ romantique... Avec la découverte de l’antiquité orientale, les Romantiques ont cru enfin les vrais origins de l’humanité; ils ont lu avec passion ces oeuvres nées de traditions différentes de la leur. De meme que l’Europe n’est qu’une peninsula du continent asiatique, la civilisation gréco-latine et judéo-chrétienne ne leur paraît plus que comme une episode de de l’histoire de l’humanité” (1950: 27).

Başka bir deyişle, Bruneau’nun ileri sürdüğü gibi, oryantalistlerin 17. ve 18. yüzyıllardaki çabaları sayesinde Doğunun ani keşfi, romantiklere

düşsel spekülasyon noktasında bakir bir alan sunmuş ve romantiklerin insan uygarlığının tarihi ile ilgili anlayışlarına zamansal bir derinlik kazandırmıştı. Bruneau'nun iddiasına göre bu çerçeve dahilinde, Doğuya duyulan ilgi bir Doğu arayışına dönüşmüştür ve bu arayışın çeşitli veçheleri kendini tanıma, insan doğası hakkında yeni bir gerçek keşfetme, yeni bir hümanizm tanımı geliştirme, insanı etkisizleştiren bir değişim çağında kalıcılık ve tüm dinler ile halkları kucaklayan yeni bir dini inanç arayışı olarak tasvir edilebilir.

Ancak, bugün bundan daha fazlasını biliyoruz. Frantz Fanon ve Edward Said'i izleyen sömürgecilik sonrası incelemeler, Avrupa'nın Doğuyla karşılaşması üstüne inşa ettiği kültürel ihya özlemlerinin –bu tür özlemlerin var olduğu varsayımından hareketle– geride, en iyi durumda, bir egzotik fantezi imgeleri deposu, en kötü durumdaysa ram etmek, susturmak, yetki vermek, köleleştirmek, kişiliksizleştirmek, yeniden sömürgeleştirmek ve sömürmek –bu fiilleri, beşeri bilimlerin ve sanatın bütün dallarında Doğu-Batı karşılaşmasını teorileştiren bol miktardaki sömürgecilik sonrası metinde tek tek listelemek mümkündür– amacıyla ötekileştirilecek, metinselleştirilecek, hayal edilecek, icat edilecek, hikâyeleştirilecek bütün bir dünya bırakarak bir vehim gibi yok olduğunu göstermiştir.

Lord Byron'ın romantik oryantalizme katkısı, *Turkish Tales* (Türk Masalları) (*The Bride of Abydos*, *The Giaour*, *The Corsair*, *Lara* – Abydos'lu Gelin, Gâvur, Korsan, Lara) diye anılan dört eserden ve ayrıca *Childe Harold's Pilgrimage* (Childe Harold'ın Hac Yolculuğu) ve *Don Juan*'daki oryantalist pasajlardan geliyor. Byron bunların hepsini 1809-10 yıllarında yaptığı Türkiye yolculuğunun ardından yazmıştır. Bu öyküler, altında yatan ideolojik çerçeveyi ortaya çıkarmayı hedefleyen post-kolonyalist incelemelere konu olan romantik oryantalizmin tipik metinleri olarak okunmaktadır.

Byron'ın *Childe Harold's Pilgrimage*'ı, yolculuk ilhamlı bir edebi eser olarak, 19. yüzyılın benzer anlatılarında bulduğumuz ortak ilgi alanları ile temaların birçoğunu sergiler: Meditatif bir arzu, inzivaya duyulan romantik bir yatkınlık, insanoğlunun uzak geçmişine duyulan ilgi, insanlığın geleceği üstüne kafa yoran kâhince bir eğilim. Bu yönüyle, *Childe Harold's Pilgrimage*, Romantik Oryantalizmin en önemli veçhelerinden biri olarak

savunulan hümanist niteliği geliştirir. Ne var ki, bu hümanist niteliği tesis ederken aynı zamanda onu zayıflatan bir şeyden etkilenmiştir; Bu da gizli suç simgesiyle Byronik veya şeytani kahramanın yaratılışıdır ki o “kendi karanlık zihninin serseri sürgünü, zevkin solgun kurbanı”dır (1966b: III; I, 83). *Turkish Tales*’e gelince, bunlar *Childe Harold’s Pilgrimage*’deki temaların, Byronik kahramanın, Byron tarafından bir cürüm ülkesi olarak resmedilen Doğuda bir sürgün olarak reenkarnasyona uğradığı çeşitlemeleridir. Byronik kahraman burada ya yalnızca *Gâvur* olarak anılan anonim bir Hristiyan ya *Bride of Abydos*’un (Rum bir anneden olma) Selim’i gibi kılık değiştirmiş bir Hristiyan veya *Corsair*’in daha sonra Lara olarak karşılaştığımız Conrad’ı gibi Hristiyan bir kanun kaçağı olarak boy gösterir. Her biri, Hasan, Cafer veya Seyid’in şahsında kendi Doğulu hasmıyla, her iki tarafın da kaderini belirleyecek ölümcül bir çatışmada karşı karşıya gelir. *Turkish Tales*’in kadın kahramanları, Leyla, Züleyha ve Gülnare, Doğulu bir zorbanın bahtsız kurbanları olarak resmedilirler ve Batılı ya da Bryonik kahraman onların uğruna Doğulu düşmanla karşı karşıya gelir.

Barındırdığı muğlaklıklar nedeniyle belki bu masalların en çok tahlil edileni olan *The Giaour*’un olay örgüsü, dönem bir Hristiyan olan Gâvur ile Doğulu zorba Hasan arasındaki tutkulu bir rekabet üstüne kurulmuştur. Hasan’ın karısı Leyla, Gâvur’la ilişkiye girer, yakalanır ve sadakatsizliğinin cezası olarak suda boğulur. Hikâyenin can alıcı bir noktasında Gâvur ile Hasan amansız bir çatışmada karşı karşıya gelirler ve bundan muzaffer çıkan Gâvur olur. İki düşman, Müslüman ile Hristiyan, bu ölümcül karşılaşmanın ilginç bir anında tek bir kişi olarak özdeşleşirler:

Sırtı toprakta, yüzü göğe dönük  
Düşmüş yatıyor Hasan –yine de kapanmamış gözü  
Düşmanına doğru yöneliyor,  
Sanki kaderini belirleyen o saat  
Giderilemez nefretinden sağ çıktı;  
Ve üstüne eğiliyor düşmanı  
Altında kanayan kaş denli kara kaşıyla (1948: 668-74).

Ölümçül karşılaşmanın bu noktasında Gâvur veya Batılı başkarakter tıpkı düşmanına benzer; kaşı artık katlettiği adamınki kadar siyahtır. Böyle anlar, sansasyonel ve duygusal romantik karşılaşmalara aç olan çağdaşlarının Byron'ın hikâyelerine duydukları ilgiyi kesinlikle artırıyordu. Aslında, Batılı başkarakterin veya Byronik kahramanın Doğulu hasmına veya oryantal zorbaya benzerliği, oryantalist hikâyelerin her birinde kullanılan bir temadır, dolayısıyla bu ikisi ikileşen bir ilişki içindedir: Byronik kahraman gibi Osmanlı karşıt-kahraman da içe dönük, mesafeli, sert, cesur ve kindardır. Her ikisi de yalnızlığı sever, her ikisi de insanlıktan kopuktur. İnatçı bir sürgün olan Byronik kahraman insanlardan kaçır; bir zorba olan Doğulu karşıtı benzer şekilde acımasız despotluğun yol açtığı mesafeden dolayı diğer insanlardan ayrılmıştır. İkisinin ortak erdemi sınırsız cesaretleri, ortak zaafı ise şiddetli tutkularıdır. Bu romantik ikileşme, düşmanın ölümçül bakışına yakalanan Gâvur'un onun fiziki özelliklerini aldığı bu noktada son bulmaz; Batılı başkarakter veya Gâvur'un, Hasan'ın Leyla'dan intikam alma fiilini onaylamasıyla daha ileri bir boyuta, bir içsel, kültürel özdeşleşmeye ve erkekler arası dayanışma noktasına taşınır: Hasan'ın nihai itirafta bulunduğu sırada Gâvur, dinleyicisinden tüm ilişkiyi tekrar düşünmek ve yeniden değerlendirmek için bir an mola vermesini ister:

Dur, beni yargılamadan önce –bir an:  
Ben neden olsam da bana ait değil bu fiil.  
Yine de yapan o [Hasan], ama ne yapmışım ki ben?  
Birden çok kişiye mi vefasızdı o [Leyla];  
Sadakatsizdi ona [Hasan] –o vurdu darbeyi,  
Ama sadıktı bana –yatırdım onu [Hasan] yere;  
Ne var ki, hak etse de o [Leyla] feci sonunu  
İhaneti vefaydı bana (1948: 1060-66).

Demek ki Gâvur, eğer Leyla ona ikiyezlü veya sadakatsiz davranmış olsaydı kendisinin yapacağını Hasan'ın yaptığını itiraf etmektedir. Bu, karşı taraftan, düşman tarafından gösterilen bir empati olup kuşkusuz Batılı başkarakterin Doğulu karşıt-karakterle özdeşleşmesini ifşa etmektedir. *The*

*Giaour'u*, bu özdeşleşmenin mahiyeti üzerinden bir dizi teorik yaklaşımla değerlendirebiliriz. Bu değerlendirme, basit olandan yani *The Giaour'u*, Batının kolektif bilinçaltını Doğuya yansıtan çiftin, *doppelgänger*'in karanlık bir masalı olarak okumaktan başlayıp onu Hegelci, Freudcu, Derridacı, Lacancı, Foucauldacı, Kristevacı ve Spivakçı kavramlarla deşifre etmeye kadar uzanabilir.

Bu ölümcül karşılaşmanın düz Hegelci bir okuması, dünya-tarihsel güç mücadelesinde özne olarak Batının (Gâvur tarafından kişileştirilen) nesne olarak Doğuyu (Hasan tarafından kişileştirilen) alt ettiğini iddia ederdi. Ne var ki, Gâvur tamamen aynısını yapacağını, yani sadakatsiz kadını öldüreceğini söyleyerek kendisini Kara Hasan'la öylesine yoğun ve yürekten özdeşleştirir ki ideolojik çerçeve çöker ve metin, okuru bir dizi yapısöküm işlemine davet ederek kendini istikrarsızlaştırır. Mesela:

Gâvur, intikamcı ile intikam alınanın rollerini değiştirerek efendi ile kölenin ikili karşıtlığını bozar ve böyle yaparak, Batının Doğu üstündeki hâkimiyetini iddia etmesi gereken öykünün bütün ideolojik çerçevesini dağıtır; yahut

Gâvur, kendisini Hasan'la özdeşleştirip ona empati duyduğunda –şöyle ki karşıtı kadar kara olur ve Leyla'nın zina için cezalandırılmasını haklı gösterir– Ötekiyle bir bütün olmaya can atar; Freudcu bir dille ifade edecek olursak, güç ve hâkimiyete yönelik bastırılmış arzusunu Ötekine veya Öteki ben'e (alter ego) yansıtır, böylelikle fethedilen Ötekiyi fetheden kendi'nde cisimleştirerek başkılığı asimile eder ve Ötekiyle bir bütün olur, bu suretle her türlü hegemonyacı ilişkinin maskesini düşürür; yahut

Gâvur'un Kara Hasan'la nihai özdeşleşmesi bastırılmış bir ölüm ve yıkım özlemini açığa vurur, bu durumda Doğulu zorba, baba tarafından gelen ceza ve zulmün vasıtası haline gelir; yahut

Kahraman ve karşıt-kahraman birbirlerine baktıklarında, eşzamanlı olarak bakışın hem özne hem nesnesini yansıtarak birbirlerine ayna da tutarlar ve bu yalnızca kendi kendini yok etme veya büyük bir aşağılanmayla çözülebilir; yahut

Gâvur, emperyal özneye ait olan egemenlik konumundan feragat ederek kendisini oluşum-halindeki bir özneye, yani değişken bir şekle bü-

r nmeye, herhangi bir kimse veya herhangi bir Şey olmaya muktedir akışkan bir kendi'ye dönüştürerek hâkimiyet yapısında bir çatlak, bir yarık oluşturur ki bu, sömürgeleştirilen tarafında bir direniş dinamiğine, sömürgeci tarafında ise kısırlaştırılma korkusundan kurtuluşa yol açar; yahut

Hasımlar  l m c l çatışmanın vuku bulmasından önce birbirlerine son bir kez baktıklarında ve o bakışta –karşıdakini tartma– arzunun nedeni ve nesnesi, yani Leyla eksik olduğu için (zira o zaten ölmüştür), karşılıklı ayna tutma anı temel arzu nesnesinin kaybedildiğinin ortaklaşa farkına varılmasına dönüşür; yahut

Leyla, Hasan yani üstün (altern) tarafından cezalandırılan mazlum madun (subaltern) haline geldiğinden, Leyla'nın kaderi, madunun Batının  tekisi tarafından zaptedilmesi, susturulması ve zulme uğratılmasını inceleyen maduniyet çalışmalarının (subaltern studies)  er evesi dahilinde okunabilir; yahut

Gâvur, düşmanının yani Hasan'ın bakışına gömüldüğü sırada, emperyal egemen öznenin her Şeyi gören konumunu kaybeder, bu da metnin emperyalist çerçevesini istikrarsızlaştırır; ve

Son ama diğerleriyle aynı derecede önemli olarak, başkahraman ile karşıt-kahramanın yansıtıcı karşıtlığı metni bir *mise en abyme*'e, metnin geleneksel herm nitik yorumlarını imkânsız kılan bir aksettirme veya yenden ikileşme konumuna yerleştirir; tüm karşılaşmayı, Byron'ın metnini emperyalist, ideolojik bir  er eve içine yerleştirmeye dönük her çabayı erteleyen bir çıkmazın içine atar; ama bu durumda

Byron'ın oryantalist anlatılarına hiçbir emperyalist motifin atfedilemeyeceğini söyleyerek mi bitirdik sözü?

Kesinlikle  yle olmadığını düşünüyorum.

Öyleyse nerede hata yaptık ve teorileştirme çabamız nerede aksadı?

şimdi bu yorumları, onlara belirli tarihsel gerçekler ekleyerek tekrar gözden geçirelim ve tarihin teoriiyi nasıl doğrulayacağını veya   r teceğini görelim:

*The Giaour*'ın ve aynı şekilde diğer Türk masallarının oluşum sürecinde etkili olan önemli faktörlerden biri metinsel olup Beckford'ın *Vat-*

hek adlı eseridir. Byron'ın *Vathek*'e hayranlığını *The Giaour*'a eklediği şü nottan biliyoruz: “Kıyafetlerin doğruluğu, tasvirin güzelliği ve hayal gücü bakımından bütün Avrupalı taklitlerden kat kat üstündür ve özgünlük anlamında öyle izler taşır ki, Doğuyu görmüş olanlar onun bir çeviri olmadığına inanmakta güçlük çekeceklerdir” (Byron 1966b: III, 145). Bu, gerçek karşısında kurmacaya, tecrübe karşısında hayal gücüne ödenen romantik bir bedeldir. Beckford ile Byron'ın masalları, Doğuyla ilgili popüler edebiyatın belkemiğini meydana getiren zorbalık, acımasızlık, şehvet düşkünlüğü, miskin tensellik, suç ve intikam gibi ortak temaları paylaşırlar. Beckford'ın hikâyesine hırs, iktidar arayışı, yasak bilgi arayışı, sadistçe bir tensellik, satanizm ve cinsel sapkınlık temaları hâkimdir; masal, karakteri gerçekçi bir şekilde kavrama ile muhayyel bir fantazmagoryadan dönüşümlü olarak beslenen bir dizi imge ve olaylar zinciri şeklinde gelişir. Bu sıfatla *History of the Caliph Vathek* (Halife Vathek'in Tarihi), Byron'ın eserindeki Türk mitinin sanatsal ifadesinin ana unsurlarına ilham vererek yolu açmıştır.

Bununla birlikte, Byron için bu temalar, yalnızca çok satan kitaplardaki birtakım klişeler olmaktan daha önemliydi: Byron'ın suç, ihtiras ve miskin tensellik gibi Doğu temalarına ilgisi, kendi döneminin İngiltere'sinin yavan, ilham vermeyen, ticari bayağılaşma (philistinism) ortamında içgüdü, heyecan ve kahramanlığın öldüğüne kanaat getirmesinden kaynaklanıyordu; bir zamanlar kahramanlığı temsil eden aristokrasi bile önemsiz işlerle uğraşmaya indirgenince, Byron uysal, uzlaşmacı, zayıf karakterli kişilere dönüştüklerine inandığı çağdaşı aristokratlar için bir model bulmak üzere Doğuya yöneliyordu.

William Borst, *Lord Byron's First Pilgrimage* (Lord Byron'un İlk Hac Yolculuğu) isimli kitabında şöyle yazar:

Başka herhangi bir İngiliz şairinden daha çok Byron'ın yolculuğa çıkmasının kaçınılmaz ve gerekli olduğunu söylemek herhalde daha doğru olur. Hiçbir şair, ülkesinin sınırları dahilinde kendisini ondan daha sıkışmış hissetmiyor ve hiçbir “dünya yurttaşı” olarak yaşamaktan dolayı onun kadar gururlanmıyordu. Keza hiçbir şair,

malzeme bakımından ve dehasının gelişimi için anayurdunun ötesine Byron'dan daha fazla bağımlı değildi (1948: xiii).

Gerçekten de Byron'ın yolculuğa çıkmadan önceki ruh hali, çevresinin ona aşırı bir doygunluk duygusu verdiğini ve kendisinin yeni tecrübelerle susadığını ifşa etmektedir (Borst 1948: xiii-xiv). Byron seyahatin özgürleştirici etkilerine susamıştı, çünkü “uygar” İngiliz akranlarının iç karartıcı ve basmakalıp hayat tarzıyla, onların arasında hüküm sürdüğünü hissettiğini sandığı ikiyüzlülüğün kendisini boğduğunu düşünüyordu. Bu duygu, Byron'ın son derece hisli doğasında giderek artan bir ait olmama duygusuna yol açıyordu. 24 Şubat 1806 gibi erken bir tarihte annesine yazarak, “birkaç yılı yurtdışında” geçirme arzusundan söz etmişti (1966b: I, 95-6). Byron ilk olarak büyük bir Avrupa turu tasarlıyordu ama o dönemde kıtadaki Napolyon savaşlarından dolayı Avrupa'da seyahat etmek mümkün değildi. Bu sebeple Byron Doğuya gitmeye karar verdi. Byron'ın bu seçiminde mali kaygılar da etkili olmuş gibi görünse de, Elgin'in Doğudaki suistimalleri karşısında sergilediği tavır, Doğudaki geçici ikametiyle ilgili beklentilerinin mahiyetine dair bir ilk işaret veriyordu. Nitekim Lord Elgin'in arkeolojik, akademik ve bilimsel uğraşlarını mahkûm ettiği *English Bards and Scotch Reviewers'da* bunun örneklendiği görülür:

Bırakalım Aberdeen ve Elgin koşsunlar hâlâ  
Erdem yörelerinde ünün gölgesinin ardında!  
Phidias'ın ucubelerine boşuna binlerce lira harcasınlar,  
Şekilsiz anıtlar ile sakatlanmış antikalara:  
Ve sergi salonlarını pazar yerine çevirsinler  
Bütün o yaralı sanat bloklarıyla (1966a: I, 57).

Elgin'in Yakındoğu'daki arkeolojik uğraşlara gösterdiği soğuk akademik ilgi, Doğunun Byron'da uyandırdığı kişisel cazibeyle ve bir ruhani ihya ülkesi olarak Doğudan beklentileriyle çatışıyordu. Elgin'in girişiminin duyduğu tiksinti *Childe Harold'da* daha da sert bir şekilde ifade edilir:

Kendi yurdunun kıyısında dikilen sarp kayalar denli soğuk,  
Aklı o ölçüde çorak, yüreği de bir o kadar katı,  
O mu aklı eren, eli hazır olan  
Atina'nın kalıntılarını yerinden etmeye? (1966a: II, 12)

Borst, “Byron’ın Elgin Mermerleri’ne ilişkin olumsuz görüşü daha kendisi hayattayken itibardan düşecekti,” diye yazar (1948: 99). Elgin Mermerleri’ne dair tartışmada tuttuğu yer bakımından, eğer Byron’ın meselesinin, sanattaki uzmanlığını kanıtlamak olduğu gibi hatalı bir varsayımı kabul edersek, Byron haksız çıkmış olabilirdi. Ancak, Byron için mesele sanattan ziyade hayatla, geçmişten ziyade o anla ilgiliydi. “Kendi yurdunun kıyısında dikilen sarp kayalar denli soğuk” bir İngiliz aristokratının, Akdeniz’in büyümlü kıyılarıyla karşılaştığında aynı derecede soğuk ve duyarsız kalması veya zamanı ile enerjisini geçmişin ölü kalıntılarını arayarak harcaması fikri Byron’ı çileden çıkarıyordu. O, Doğunun, çağdaşlarının, fazlasıyla ehlileşmiş çağdaş aristokratların düşünce ile duygularındaki mevcut kısırlık ve kalıplaşmayı tedavide neler sunabileceğiyle ilgileniyordu. Byron antika eserler arayışını kısır ve yabancılaştırıcı bir olgu olarak görüyordu. Onun Doğuda aradığı tecrübeydi ve bunu bulduğuna inanıyordu. Arzusu tecrübeyi sanata dönüştürmektir. Byron bu tecrübeden kendi Türk mitini yaratmıştı ve Yunan davası için savaşıp hayatını feda ettiğinde o miti yaşıyordu (Parla 1978: 5-51).

Byron’ın hayalinde “Türk” tarafından temsil edilen bir güç ve görkem imgesi var iken, başka bir hükümlanlık imgesinin ilhamı ise Napoléon Bonaparte figüründen geliyordu. Napolyon’un bu imgesi, Byronik kahramanın oluşumunda kesinlikle zalim Türk’ünki kadar etkili bir rol oynuyordu. Said’in *Oryantalizm*’de dikkat çektiği üzere, “Napolyon’un Batı bilgisi ve gücünün enstrümanlarıyla Mısır’ı külliyen oryantalist bir şekilde yutması..., Chateaubriand’ın *Itinéraire*’inden (Seyahat Günlüğü) Lamartine’nin *Voyage en Orient*’ine (Doğu’ya Yolculuk), Flaubert’in *Salambô*’suna ve aynı gelenek içinde Lane’in *Manners and Customs of the Modern Egyptians*’ına (Modern Mısırlıların Hal ve Âdetleri) ve Richard Burton’ın *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*’sına (Medine ve Mekke’ye Hac Yolcu-

luğunun Kişisel Hikâyesi) kadar kalabalık bir dizi metinsel çocuk doğurdu” (1978, 86-8). Byron’ı hem cezbeden hem iğrendiren bu kişilikti; bir yanda, *Ode to Napoleon Bonaparte* (Napoleon’a Kaside) adlı eserinde ima edildiği üzere, Byron, Napoleon’un iktidara yükselişini, aristokrasinin üstün, hâkim statüsünü terk etmesinden dolayı hak ettiği bir ceza olarak görmüş olmalıdır; diğer yanda ise Napolyon’un diktatörlük hırsı, Byron’ın romantik kur-tuluş söyleminde savunduğu özgürlük retoriğiyle çelişiyordu.

Byronik kahramanın tasvirine katkıda bulunan diğer tarihsel figüre dönecek olursak: Byron’ın Türkiye’ye yolculuğunun en uzun süreli ve önemli izlenimi, görünüşe bakılırsa Yanyalı Ali Paşa veya burada andığımız ve Bözidar Jezernik’in *Wild Europe* (Vahşi Avrupa) isimli kitabında ona atf-ta bulunduğu şekliyle Tepedelenli Ali Paşa’yla karşılaşması oluyordu. Ali Paşa’nın Byron’ın sonraki eserlerinde, sözgelimi *Childe Harold*’da bilge tiran, *Turkish Tales*’in Doğulu karşıt-kahramanlarında acımasız tiranlar, *Don Juan*’da Lambro (baba figürü) olarak şiirsel biçimde cisimleşmesi, Byron’ın Ali Paşa’ya karşı duyduğu hayranlık ve tiksintiyi açığa vurur.

Byron Arnavutluk tiranıyla karşılaşmasını 12 Kasım 1809 tarihli mektubunda annesine şöyle tasvir eder:

Majesteleri altmış yaşında, çok kilolu, uzun boylu değil ama güzel bir yüzü, açık mavi gözleri ve ak bir sakalı var; davranışları çok kibarca ve aynı zamanda, bütün Türkler arasında karşılaştığım o ağırbaşlılığa sahip. Görünüşünde gerçek kişiliğini yansıtan hiçbir iz yok, oysa o en korkunç zulümleri işlemiş vicdansız bir tiran [bu zulümlerin hepsi Jezernik’in eserinde tasvir edilir (2004: 135-36)], çok cesur ve o denli iyi bir general ki onu Müslüman Bonaparte diye adlandırıyorlar (1966b: I, 252).

Ve Byron kendisiyle Yanyalı Ali Paşa arasında kurulan belirli bir yakınlıkla övünür:

Küçük kulaklarım, kıvrıkcık saçlarım, küçük beyaz ellerimden dolayı benim soylu biri olduğumdan emin olduğunu söyledi ve görünüşü-

şüm ile kıyafetimi çok beğendiğini ifade etti. Türkiye’de olduğum sürece onu bir baba saymamı ve bana oğlu gözüyle baktığını söyledi. Nitekim bana bir çocuk gibi muamele etti, günde yirmi kere badem ve şeker şerbeti, meyve ve şekerlemeler gönderdi. Onu sık sık ve geceyin istirahate çekildiğinde ziyaret etmemi rica etti... Onu daha sonra üç kez gördüm... (1966b: I, 253).

Byron’ın, Ali Paşa’nın ona gösterdiğini belirttiği iltifatlar gerçekten gariptir; bunlar şefkatli babacan bir ilgiden ziyade sahiplenici bir erkek davranışını ifşa etmektedir. Paşa’nın Byron’a günde yirmi defa badem ve şekerleme göndermesine neden olan kıvrıkcık saçlar ve küçük beyaz eller, gece daveti, paşanın şehvete düşkünlüğü, haklı olarak insanı paşanın Byron’a gösterdiği ilginin mahiyeti üstüne tahmin yürütmeye sevk edebilir. Ayrıca insan, Byron’ın bize ayrıntılarını vermekten kaçındığı üç buluşmanın koşullarını merak etmekten kendini alamıyor. Bu bağlamda, Byron’ın yol arkadaşı Hobhouse tarafından yapılan bir gözlem kayda değerdir: “Belirtilenlerden sonra, Ali’nin, ülkesinde âdetlerin izin verdiği tüm zevklere düşkünlük gösterdiğini söylemeye bile gerek yok. Hareminde üç yüz kadın olduğu söyleniyor. Diğer hazları da fazla çeşitli yahut ince olamaz” (1813: 110). Hobhouse’ın bu gözlemi, Byron’ın Ali Paşa’yı farklı anlamlar yüklenebilecek şekilde çekici bulmasıyla birlikte değerlendirilince, Byron’ın eleştirmenlerini iki erkek arasında cinsel bir ilişki olduğuna dair spekülasyonda bulunmaya itmiştir.

Dolayısıyla, hem *Childe Harold’s Pilgrimage* hem de *Turkish Tales*, Byron’ın Doğudan geri döndükten sonra Ali Paşa’yla buluşmasını edebi olarak nasıl kullandığını göstermektedir. Bu sebeple bu metinlerin açığa vurduğu muğlaklıklar yalnızca Byron ile Osmanlı despotu arasındaki karsısız ilişkiyle ilgili değil, aynı zamanda Osmanlı despotu ve başka bir emperyal figür olan Napolyon’la ilgilidir, zira Byron imparatora da sorunlu bir ilgi besliyordu: Özgürlük ve kurtuluş havarisi Byron, kendisine rağmen Napolyon figürünü göklere çıkarıyordu. Demek ki, Byron’ın zihninde, biri Batılı diğeri Doğulu iki tarihsel figür vardı ve bunları kendi oryantal masallarında Batılı kahramanların Doğulu düşmanları ile çatışması şeklinde

modellendiriyordu. Bu iki figüre hem hayranlık duyuyor, hem de onlardan nefret ediyordu. Her iki figürle kendi ilişkisi muğlaklıklar içerdiğinden, bu masalların metinlerinin de kararsızlıklar ve muğlaklıklar barındırmasını ve bu metinleri sistemli bir şekilde açıklamaya yahut tahlile girişen okurun net bir anlayışa ulaşamamasını beklemek de doğal olacaktır.

Byron'ın şahsi eğilimleri ve özel fantezileri ne olursa olsun, Batılı yazarların Doğuyla ilişkilerinin karmaşık doğası, başka şeylerin yanı sıra onların güçle ilişkileriyle ilgilidir. Bu, özellikle Batının Osmanlı İmparatorluğu'yla ilişkileri örneğinde geçerlidir. Romantik oryantalizmin kendi kendine üstlendiği bir ıslah etme ve uygarlaştırma misyonuyla Doğuya yöneldiği doğrudur. Uygarlaştırılacak, kurtarılacak, ıslah edilecek veya düzeltilecek olan zayıf bir kimse olduğu sürece, "beyaz adamın yükü" retoriği tutarlı olarak muhafaza edilebilirdi. Gelgelelim, uygarlaştırılacak hasım güçlü ve korkulan biriye, Beckford'un *Vathek* ve Byron'ın *Turkish Tales* örneklerinde görüldüğü gibi yük meselesi karmaşılaşıyordu. Nitekim yüzyılın ortasına, yani 1850'lere doğru ilerlediğimizde, "Türkler"le ilgili literatürün daha dolaysız, daha doğrudan sömürgeci bir hal aldığını görürüz. Bunun nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüdür. Mesela Lamartine'in iki yolculuğunda Osmanlı İmparatorluğu'na dair anlattıkları, intikam veya husumetten ziyade iyilikçi bir tavrı yansıtır. Bu tarihe gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu artık Avrupa'nın Hasta Adamı olarak anılıyordu ve büyük güçlerin kaygısı onun yenilgisi değil, muhafaza edilmesiydi. Bu suretle, Doğuyu Doğululaştırma, onu yabancı kılma eğiliminin yerini onu tanıdık kılma, onu Hristiyanlığın kökenlerinin bulunabileceği bir ülke, kâmil bilgelik ve feragat erdemleriyle bir Doğu hümanizmine ilham verebilecek bir ülke kılma projesi alıyordu. Sözgelimi Lamartine, "Türk İmparatorluğu'nun çöktüğüne, onun ölü bir beden veya kurumuş bir ağaç gövdesi olduğuna dair duyduğumuz her şey halis muhlis saçmalaktır" (Marriott 1918: 214-15) diye yazıyordu. Gerard de Nerval 1843'te melankolik bir İstanbul resmi çiziyor ve padişahı bir grup köle kadınla yetinen, kendisi de bir kölenin oğlu olan bir kişi şeklinde tasvir ediyordu ("De telle sorte que le sultan, réduit a n'avoir pour femmes que des esclaves, est lui-même fils d'une esclave...") (1961: II, 444).

İnsan, Batının hegemonyacı öznesinin, Doğulu hasmıyla cinsel rekabet içinde hareme nüfuz etmek emelindeki doymak bilmez bakışına ne olduğunu merak etmeden edemiyor. Byron'ın yurttaşlarının bir sonraki nesline gelince, onlar, iflah olmaz “ilkel Türkler”i herhangi bir şekilde ıslah etme fırsatı konusunda mutlak surette kinik ve şüpheli hale gelmişlerdi. Kırım Savaşının eşliğinde, kamuoyunun Lord Palmerston'ın korumacı politikalarıyla şekillendiği bir sırada, iki edebi figür, Thackeray ve Dickens, yüzyıllık “korkunç Türk” mitini ve o figür etrafında şekillenen romantik edebiyatı büyüünden arındırmayı görev edinmişlerdi. Bunu yapmalarının nedeni, Kırım Savaşının retoriğinin, Batının aslında zayıf bir kardeş millete yardım ettiğini iddia eden kendi mitini yaratmış olmasıydı. Bu retorik, Osmanlı İmparatorluğu karşısında hissedilen yabancılaşma duygusunu silmeyi hedefliyor ve bunu Rus İmparatorluğu'na yansıtıyordu. Osmanlı İmparatorluğu, oryantal despotizmin pençelerinden kurtarılması gereken başı dardaki masum kız olarak sunulunca Rusya da bir Doğu ülkesine dönüşüyordu. Doğunun bölünmüş vizyonu, romans ve gerçeklikleri Thackeray'nin *Punch in the East*'inde (Punch Doğu'da) hiciv konusu haline geldiğinde, Yakındoğu yolculuğunu çevreleyen yarım yüzyıllık çılgınlık ve fantezi Thackeray'nin parodilerinin alaycı ve neşeli tınlarında yankılanıyordu. Vahşi Doğu, Thackeray'nin *an İngiliz Family*'sinde ehlileştiriliyor ve bir Doğu masalı parodisi olan *Sultan Stork*'da, *Oriental Tales*'in tüm atmosferiyle dalga geçiliyordu. *Mehmed Ali and the Sultan*'da Thackeray, Byronik Türkiye mitiyle alay eder. İsyanın padişaha bir ziyaretini nakleder ve Mehmet Ali'nin saraya yaklaşmasını şöyle tasvir eder:

Harem'in hanımları Seraskerlik Kulesi'nin duvarlarına sıralanıp Babıâli'nin ünlü paşasını şalvarlarını sallayarak selamladılar. İçlerinden birinin yaşmağını dikkatsizce açması, haremağası tarafından görüldü ve bu hemen ağzı dikilen bir çuvala konulup Boğaz'a atıldı. Kadının didinmesi ve gülünç debelenmeleri bir hayli gülüşmeye neden oldu ve anlaşılan kalabalığı neşelendirdi (1899: 173).

Velut yazarın raporlarında, popüler filhelenizm de alaya alınır:

Üstte Atina yakınlarındaki bazı güzel yel değirmenlerinin bir resmini görüyorsunuz, bunların başka herhangi bir sanatçı tarafından tasvir edildiklerini sanmıyorum ve bana kalırsa kimi insanlar sırf Atina'nın yel değirmenleri diye onlara hayranlık duyacaklardır. Dünya böyle kurulmuş işte (1899: 122).

Ve roman sanatında Thackeray'nin rakibi olan Dickens, Türk mitinin maskesini düşürme çabasında ona eşlik ediyordu. *Household Words*'de (Evinizin Dergisi) Dickens, Türk mitinin tek bir veçhesini bile esirgemiyor ve her şeyi paramparça ediyordu. Charles Dickens'ın mit kırıcı olarak başa-rısı, Byronik Türkiye mitinin tüm geleneğinin farkında ve foyasını meydana çıkarma niyetinde olduğunu sergiler. *Roving Englishman*'de (İngiliz Gezgin) Dickens, Doğu yolculuğu temasına el atar ve onun üstündeki bütün mistisizmi soyup çıkarır. Şöyle yazar Dickens:

Yolculuğumuz sırasında, muazzam büyüklükteki göçmen yabanör-deği sürüleri dışında kayda değer bir olayın vuku bulduğunu sanmıyorum –eğer huysuz biri varsa o da herhalde bir subaydı, bu durumu onların İstanbul'da bilet satın almamalarıyla açıklamaya kararlıydı ve bize her Türk lirası için Varna veya Konstantinopolis'te geçerli yasal döviz kurundan tam iki şilin eksik ödüyordu (1899: IX, 428).

Dickens, Boğaz'ın sularını ve Batı gezi edebiyatına konu olmuş egzotik kayıklarını tasvir ederken, mağdur ve merhametsiz Türk kocaların kurbanlarını yutan karanlık, uğursuz suları şiirsel imgelerle anlatan Byron'a adeta meydan okuyarak kaba güldürüye itibar eder. Bunu, Boğaz'a kazara düşen ama vücudunun inanılmaz “yuvarlaklığı ve son derece saygın ipekli giysisinin halka şeklinde şişmesi sayesinde” suyun üstünde kalan şişman bir Türk kadını tasvir ederek yapar (1856: IX, 143).

Dickens'ın akılcı değerlendirmesine göre, Hilâl ile Salib arasındaki savaşın Müslüman savaşçıyı olmadığı şekilde temsil eden abartılı tasvirle-

rini mitlerden arındırmanın zamanı gelmişti. Dickens, Türk askerlerinin “muharebeye bitkin ve şevksiz bir halde girdiklerini” savunduğu için “yaygın veya makbul hissiyatla” çelişebileceğini söyler. “Bir Müslüman savaşçıyla ilgili romantik nosyonlar çok farklı; ama Türk askerini bir hayli iyi tanıyorum,” diye ekler “ve ona içtenlikle acıyorum, çünkü onu bu denli alçaltan nedenleri biliyorum” (1856: IX, 142).

Dickens, yurttaşlarının hava şartlarını rapor ederken bile çarpıtma, abartma veya hafifseme eğiliminde olduklarını ortaya koyar. Kuşkusuz, oryantalist söylemde ekoloji de manipölasyonlardan nasibini alıyordu. Bükreş’in soğuşundan söz ederken Dickens şöyle yazar:

Şimdi, o ünlü kasınlık okuluyla, yani bürokrasi ve kırmızı mumlu mühür dairesiyle bağlantılı kasıntı bir ihtiyar için, “Ah, ah! Ben 1803’te prensliklerdeydin, bu tür bir şeyle hiç karşılaşmadım,” demek pekâlâ mümkündür. Kusura bakmayınız efendim, ben 1854’te karşılaştım bununla. Dünyada iklimlerin değişmekte olduğunu söylüyorlar ve ben buna sizin zamanınızın o odun kafalı ayran budalalarından bu yana gençler ile seyyahların da soysuzlaştıklarını eklersem, sizin de benimle hemfikir olacağınızdan eminim” (1856: IX, 183).

Bu tür gözlemlerin hedefi besbelli Batıda “korkunç Türk”le ilişkili kültürel, siyasi ve edebi söylemlerdir. Bu değişikliği tarihsel bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu’nun artık Batı için bir tehdit olarak algılanmadığı olgusuyla açıklamak gerekir.

Profesör Bozidar Jezernik’in bir kültürel antropoloji incelemesi olan kitabı *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Eastern Travellers* (Vahşi Avrupa: Doğu Seyyahlarının Gözüyle Balkanlar), Türk mitindeki bu köklü değişikliği, gezginlerin 19. yüzyılda Balkanlar’daki kültürel normlar ile uygulamalara tepkilerini konu alan araştırmasıyla teyit eder. Jezernik’in analiz ettiği metinler seyahatnamelerdir ama vardığı sonuçlar edebi metinlerle ilgili incelemelerden elde edilen neticelere çarpıcı bir şekilde benzemektedir, zira Türk gücüne ilişkin algılar değiştiğinde Batılı seyyahların algılarının da değiştiğini açık bir şekilde göstermektedir. Jezernik, bu değişimin ilginç bir

örneğin izlerini Hersek'teki Mostar Köprüsü'yle ilgili raporlarda bulur: Bu köprünün vaktinde, Osmanlı mimarlarının mimari dehası ile becerisinin kanıtı olarak methedilen eşsiz güzellikte tasarımı, Osmanlı mevcudiyeti Avrupa'daki gücünü kaybedince Romalılara atfedilmeye başlanır (2004: 191-205). *Wild Europe*, seyyahların, Balkanlar'da ziyaret ettikleri yerlere dair değişen algılarının örnekleriyle doludur; bu algıların tamamı kendi yurtlarında değişen sosyopolitik söylemlerle şekillenmiştir, zira bu söylemler Osmanlı İmparatorluğu ile Batılı müttefikler arasındaki yeni güç dengesine denk düşmektedir. Jezernik'in incelemesi yalnızca büyüleyici bir okuma parçası değil, aynı zamanda ötekilik veya başkalığa dair sosyal ve kişisel icatların, iç politikalar ve uluslararası ilişkilere ilişkin formülasyonlarda hükümlerliliğin ideolojik-hegemonyacı söylemleri tarafından nasıl belirlendiğinin tartışmasız kanıtını sağlamaktadır.

Bu denemenin başlığında sorduğum soruya geri dönecek olursak: Teori mi yoksa tarih mi? Kuşkusuz, ikisi de. Ancak, en azından kimi durumlarda, spekülâtif teorinin aşırı bir şekilde karmaşıktırdıklarını tarihsel araştırmanın sadeleştirip açıklığa kavuşturacağını kabul etmek gerekebilir.

## KAYNAKLAR

- Beckford, William. 1990. *History of the Caliph Vathek*. New York: James Pott.
- Borst, William. 1948. *Lord Byron's First Pilgrimage*. New Haven: Yale University Press.
- Bruneau, Jean. 1973. *Le "Conte oriental" de Flaubert*. Paris: Denoël.
- Byron, George Gordon. 1966a. *Works of Lord Byron: Poetry*, c. 7. Ed. Ernest Hartley Coleridge. New York: Octagon Books.
- . 1966b. *Letters and Journals*, c. 6. Ed. Rowland E. Prothero. New York: Octagon Books.
- Dickens, Charles. 1856. *The Roving Englishman*; *Household Words* içinde, V. IX. New York: J. A. Dix.
- Hobhouse, J. C. 1813. *A Journey through Albania and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia to Constantinople during the Years 1809-1810*. Londra: James Cawthorn.
- Jezernik, Bozidar. 2004. *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. Londra: Saqi Books.
- Lamartine, Alphonse de. 1859. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832-1833 ou notes d'un voyageur*. Paris: Hachette.
- Marriott, J. A. R. 1918. *The Eastern Question: An Historical Study in European Diplomacy*. Oxford: Clarendon.
- Nerval, Gerard de. 1961. *Voyage en Orient, Oeuvres* içinde. Ed. Albert Beguin ve Jean Richer. Paris: Gallimard.

- Parla, Jale. 1978. *The Eastern Question and the Fortunes of the Turkish Myth in England and France*. Yayınlanmamış karşılaştırmalı edebiyat doktora tezi. Harvard University.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Schwab, Raymond. 1950. *La Renaissance orientale*. Paris: Payot.
- Thackeray, W. M. 1899. *Punch in the East; Contributions of W. M. Thackeray to Punch from 1843 to 1848* içinde. Ed. M. H. Spielmann. Londra: Harper and Brothers.



# “BİR CAMİYE GİREN İLK SLOVEN ŞAİRİ” İMPARATORLUĞUN DIŞ SINIRINDAKİ BİR ŞAİRİN GEZİ YAZILARINDA ORYANTALİZM

Şair Anton Aškerc'in 1893'te İstanbul seyahatine girişmesinden çok kısa bir süre önce, Sloven topraklarından Osmanlı payitahtına yolculuk zahmetsiz, hatta konforlu bir deneyim haline gelmişti. Orta Avrupa ile İstanbul arasındaki demiryolu bağlantısı henüz birkaç yıl önce tamamlanmıştı. Şairin bir bilet satın alıp Lyubliana'da trene binmesi yeterli olmuştu. Tren kuşetliydi ve bir lokantası vardı. Balkanlar boyunca yolculuk tümüyle macerasızdı. Gezi yazarına kalan tek malzeme okuru, Rumeli'de ünlü *hayduk* Athanasios'un daha iki yıl önce treni durdurup yolcuları soyduğu olay hakkında bilgilendirmek ve pasaportun bir kimse-nin kimliğiyle ilişkisini iğneleyici bir şekilde dile getirmektir (zira Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan batıya veya kuzeye yolculuk etmek için pasaport gerekmiyordu). Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Hırvat toprakları boyunca uzanan askeri sınır, Aškerc'in Bulgaristan-Osmanlı sınırında dinç-leştirici bir uykudan uyanmasından yalnızca bir on yıl kadar önce kaldırıl-mıştı ama Osmanlı tehdidi algısı bundan uzun zaman önce kaybolmuştu; Habsburg askeri *krajina*'sının (sınır, serhat) çok geç bir tarihte tasfiyesinin sorumlusu muhtemelen Avusturya'nın tutuculuğudur.

## ANTON AŞKERC KİMDİ?

1890'larda Aškerc, topluma mal olmuş, yaşayan en etkili Sloven milli şairiydi, keza şiirleri o dönemde başka Avrupa dillerine çevrilmiş tek şairdi. Hem şiirini beğenenler (kısaca söylersek, modernistler) hem de onu başta Katolik kilisesinin obskürantizmine ve entegralizmine karşı savaşan özgür düşünceli bir kahraman olarak takdir edenler arasında büyük bir hay- ran ve sempatizan kitlesi vardı. Aškerc'in şiiri büyük ölçüde gerçekçi olarak tanımlanmıştır, buna karşılık o, gerçek şiirin görevinin şiirsel yaratı ile sos-

yal adalet ve eşitlik, hakikat ve bilimsel temelli ilerleme arasında organik bir bağlantı kurmak olduğuna inanıyordu. Şiiri toplumsal ve milli mücadelelerin ayrılmaz parçası ve milli toplumun aktif bir şekilde dönüşümü ve ıslahı olarak tasavvur edince (Grđina 2001: 170), giderek zarif mısralar yazmaktan vazgeçmiş ve şiirlerine sosyal eleştiri, kilise karşıtı polemik ve siyasi taşlama, evrimci tezlerle teorilerin popülerleştirilmesi gibi temaları gitgide daha fazla katmıştır. Modernistlerin daha genç olan nesli, yani başlangıçta ona hayranlık besleyen bütün o sembolistler, dekadancılar ve neo-romantikler bu sebeple aleyhine dönmüşlerdir, çünkü onlar şiirin bu tür sıradan mülhazalardan uzak tutulması gerektiğine inanırken şairin kirlenmiş, “pis” türde bir şiir icra ettiğini düşünüyordular.

Aşkerc’in şiir külliyatının temel özelliği, büyük bir bölümü kendisinin Doğu yolculuklarından derlediği oryantal temalar ile motiflerin genel hâkimiyetidir. Oryantal şeylere ilgisi (seyahat ve kozmopolitlik tutkusuyla birlikte) modernistler tarafından kınanması için başka bir nedendi (bu onun en sonunda milli edebiyat panteonundan “kovulma”sını da beraberinde getirmiş ve bu durum günümüze kadar sürmüştür). Bu yüzden, önde gelen modernist Ivan Cankar (çok geçmeden nesir alanında en büyük milli yazar olarak kutsanacaktı), onu, “*sujet*”lerini Rusya’da aradığı için bir Sloven şairinden başka her şey olmakla suçluyordu. Bu tür insanların bir yurdu olmadığını da ekliyordu buna (Boršnik 1981: 156). Modernistler çoğunlukla onun oryantal temalarından rahatsız oluyorlardı; sözü edilen şair, Aşkerc’in yolculuklarının “uzaklara duyduğu özlem”den kaynaklanmadığını söyleyerek onu iğneliyordu: O daha ziyade, “şu ya da bu egzotik halktan bir çift liberal ses çıkarmak gibi bezdirici bir eğilimden dolayı” seyahat ediyordu (Boršnik 1981: 202). Diğer tarafta ise Aşkerc, ülkesinin, seyahate çıkmış olsalar bile Viyana’dan öteye asla yolculuk etmemiş olan tipik edebi çevreleri (ki Cankar da onlardan biriydi) karşısında kendi özgünlüğünün pekâlâ farkındaydı. Kendisini diğerlerinden farklı kılan gerek seyahat deneyiminden gerekse oryantalist ilgilerinden gurur duyan Aşkerc, bir dostuna yazdığı mektupta kendisini “camiye giren ilk Sloven şairi” olarak tanımlamıştı (Aşkerc 1946: 373).

Aşkerc’in oryantal temaları ile yolculuklarının benzer şekilde reddi, onun Doğululaştırıcı yaklaşımı karşısında genel tavırları daima olumsuz

olmuş ve şairin gezi yazılarına asla ilgi göstermemiş olan edebiyat uzmanlarının nesiller boyunca karakteristik özelliğidir. Sözelimi Askerc'in hayatı ile eserleri üstüne son bilimsel monografinin yazarı olan edebiyat tarihçisi Marja Borsnik, onun Doğululaştırıcılığı hafifseyici bir tonda tasvir eder: "Soyut bir oryantal felsefe onun vaaz verme temayülünü gri bir şematizm şeklinde geliştirmesine yardım ediyordu" (Borsnik 1981: 85). "Doğululaştırıcı" edebiyatın böylesine hafifsenmesi, görünüşe bakılırsa 19. ve 20. yüzyıllardaki küçük Orta Avrupa milliyetçiliklerinin karakteristik özelliğiydi. 19. yüzyılda tarihsel romanlar yazan Macar yazar Mor' Jokai örneğine atıfta bulunan antropolog Ildikó Beller-Hann son derece açıklayıcı bir olay nakletmiştir. Jokai o dönemde muazzam bir başarı kazanmıştı ve Macaristan'da bugün hâlâ popülerdir. Bununla birlikte, bu başarı yalnızca Macar milli temalarını konu alan romanları için geçerlidir. Başkarakterinin Tepedelenli Ali Paşa olduğu eseri (*Yeniçerilerin Son Günleri*) dahil olmak üzere oryantal temaların ağır bastığı romanların çok farklı bir kaderi olmuştur. Beller-Hann, çağdaş ve daha sonraki eleştirmenlerin genellikle ilk gruptaki eserleri övdüğünü, buna karşılık ikinci gruptakileri ise kötü yazıldıkları ve aşırı romantik oldukları için eleştirdiklerini veya tümünden görmezlikten geldiklerini gözlemler (1995: 227). Askerc de benzer şekilde kuşaklar boyunca edebiyat eleştirmenleri tarafından "solgun şiirsel gücü" nedeniyle dikkate alınmamış ve Sloven okullarında öğrenciler nesiller boyunca yalnızca onun hâlâ "şiirsel güç" sahibi olduğu dönem veya başka bir deyişle, oryantal motifleri yoğun şekilde kullanmaya başlamadan önceki ilk eserleri hakkında bilgi edinmiştir.

Askerc'in farklı bir geçmişi olsaydı, onun bir şair olmak yerine evrimci ve pozitivist bir sosyal bilimci (gözde filozofu Herbert Spencer'di), ya da belki karşılaştırmalı dinler bilgini veya oryantalist olabileceği ileri sürülebilirdi. Onun entelektüel ilgilerinin bu yolda gelişmesinin karşısında duran engeller bilhassa mütevazı köylü geçmişi ve bunun sonucu üniversite eğitiminin eksikliği idi. Akıllı bir köylü çocuğu olarak alnında rahip olması yazılıydı; fikirselsel olarak temel hatlarını edebi milli kültür ile baskın Alman kültürüne karşı beslenen milliyetçi bir husumetin tayin ettiği Sloven taşrasındaki küçük bir kırsal cemaatin rahibi olarak "mesaj"ının "iletişim aracı"

olarak elbette šiiri seçecekti. Görüldüğü kadarıyla başlangıçtaki oryantalist ilgileri Hristiyan diniyle olan zihni meşguliyetiyle bağlantılıydı, bunu önce Katolik integralizminin, ardından genel olarak Hristiyanlığın ve nihayet tüm dinlerin reddi takip etmişti. Askerc, toplumsal ve milli şiirler yazan bir rahip olarak kilise hiyerarsisiyle ister istemez anlaşmazlıklara düşüyordu. Özgür düşünce adına Katolik Kilisesinin obskürantizmiyle giderek çok açık bir şekilde telaffuz edilen uyuşmazlığı, bir dizi yalıtılmış ruhani bölgeye nakliyle, cemaatinin ondan soğumasıyla, inançlarından dönmesine babasının gösterdiği düşmanlıkla ve sonunda onu reddiyle, en sonunda da Askerc'in kiliseden tamamen kopmasıyla sonuçlanmıştı. Bütün bunlar onun tecrit edilmişlik duygusunu yoğunlaştırmış, bunun ötesinde ruhi dengesinin gitgide kaybına yol açmıştı (Bořnik 1981).

Askerc'in Doğu dinlerine ilgisi, gönülsüz bir öğrenci olarak bulunduğu Katolik ruhban okulunda ortaya çıkmıştı ve başka dinlerle ilgili önceki gizli okumalarını orada Darwin, Lyell ve özellikle Haeckel'in evrimciliğiyle birleştirmişti. Amacı, bu dinleri, özellikle de Budizm ve Müslümanlığı, ama aynı zamanda Hinduizm, Zerdüştlük ve Konfüçyanizmi Hristiyanlıkla kıyaslamaktı. Bu çaba, sonunda onu, Tanrı kavramının evrimin bir sonucundan başka bir şey olmadığına kesinkes inanmaya götürdü. Daha sonraki dostları ve hamileriyle yaptığı yazışmalar, onun olgunluk dönemi oryantalist okumalarına dair epeyce fikir sunar. Bu okumalar din ve edebiyat üstünde odaklanıyordu. Çoğunlukla ücra dağlık ruhani bölgelerde ikamet eden Askerc, İngiltere'de geçirdiği yıllardan sonra yaşamak için yurduna geri dönen "kozmpolit milliyetçi" hamisi Pavel Turner'dan aldığı Almanca kitaplara bir hayli bağımlıydı. Bununla birlikte Askerc, ilgilendiği güncel kitapları, sözelimi Karl Eugen Neumann'ın *Budhistische Anthologie*'sini (Budizm Antolojisi) ve aynı yazarın Budist ve Hristiyan doktrinlerin iç ilişkisini konu alan kitabını bizzat temin etmekte de pekâlâ becerikliydi (Askerc 1997). Başka bir tanınmış Alman Budizm uzmanı olan Hermann Oldenberg'i daha da büyük coşkuyla karşılamış, onun *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Buda: Hayatı, Öğretisi, Cemaati) (1881) isimli kitabını, dönemin önde gelen Sloven Sanskritçe ve karşılaştırmalı dilbilim uzmanı, dostu Karl Glaser'e yazdığı bir mektubunda itiraf ettiği üzere,

1890'da üç kere okumuştı (Askerc 1997). Onun *fin-de-sieclé* (yüzyılın son dönemindeki) neo-Budist bilim adamlarına gösterdiği derin ilgi, onlarla paylaştığı şeylerle açıklanabilir: Hristiyanlıkla meşguliyet, dinin etik boyutunun vurgulanması ve dini metinlerin yorumlanmasında akılcı bir yaklaşım. Martin Baumann'ın (1997: 270) ileri sürdüğü gibi, "Budizm bu Alman bilim adamlarınca hâkim dine, yani Hristiyanlığa karşı bir protesto vasıtası olarak kullanılıyordu ama taraftarları, en ağır şekilde eleştirdikleri dinin birçok formunu ve karakteristik özelliğini de devralıyorlardı." Dolayısıyla Askerc, dinginciliği (quitesism) yüzünden (Kızılderililerin yabancı yönetimine tabi olmasından bunu sorumlu tutuyordu) Budizmi yetersiz buluyordu ama Askerc'in sözgelimi *nirvana* kavramı bir hayli Hristiyanlaştırılmış bir kavramdı. Diğer tarafta Müslümanlık gittikçe beğenisini kazanıyordu. Askerc'in karşılaştırmalı din incelemelerini en iyi şekilde örnekleyen *Ağrı Dağı'nda Toplantı* başlıklı şiirinde Buda, İsa, Muhammed, Musa ve Zerdüşť dinin ilkelerini ele alırlar. Buda'dan, sonunda tartışılmak üzere görüşlerine dair giriş mahiyetinde bir sunum yapması istenir. Askerc'in dini hâlâ akılcılıkla uzlaştırmaya çalıştığı bu sırada Buda hâlâ gözdesi olsa da görüldüğü kadarıyla bu şiirde, dünyadan el etek çektikleri için hem Buda'nın hem de İsa'nın doktrinleri reddedilir. İslam ise Muhammed tarafından dünyevi, mücadeleci ve hayatı seven bir din olarak sunulur: Şairin dünya görüşüyle en iyi uyum sağlayan doktrin de budur.

## YOLCULUKLAR

İstanbul'a tren yolculuğu 1890'larda konforlu bir hale geldiyse de, isteyen istediği zaman tren bileti alamazdı. Askerc hayatının nispeten geç bir döneminde, mütevazı maaşı bir miktar tasarrufta bulunmasına izin verdiğinde seyahata çıkmaya başlamıştı. Aynı nedenle yolculukları çoğunlukla ancak kısa süreli oluyordu. 1893'te Avusturya-Macaristan'ın dışına ilk seyahatini yaptığında 37 yaşındaydı. Bir bütün olarak bakıldığında, seçtiği güzergâhlar Doğu ülkelerinin açıkça tercih edildiğini gösterir. Askerc Batı Avrupa ülkeleri içinde yalnızca İtalya ve İsviçre'ye seyahat etmiştir; Batıya bu yolculuklarını İstanbul'dan sonra yapmıştır ve en sonunda seyahatlerini yalnızca Doğu'ya yapmıştır. Gezilerinin çoğu şiire dökülüyordu; sözgelimi

Mısır (1906) ve Yunanistan (1908) gezileri *Akropol ve Piramit* (1909) isimli bir şiir koleksiyonunda yayınlanmıştı. Yalnızca İstanbul'a yaptığı bir yolculuğu ile iki Rusya gezisi, başta bir edebiyat dergisinde bölüm bölüm yayınlanan gezi yazıları şeklinde yazılmıştı.

Askerc'in gittiği yerler ve yolculuk tarzı, Avusturya'nın belli emperyal faraziyeleri ile duyarlılıklarını açığa vurur. Bunlar, Habsburg İmparatorluğu'nun coğrafyasından, ulaşım kapasiteleri ile tercihlerinden, turizm altyapısı ile moda turlardan, jeopolitik nedenlerden ve kültürel yakınlıklardan fazlasıyla etkileniyordu. Yüzyılın dönümünde turizm Avusturya-Macaristan'da en yoğun gelişme dönemini yaşıyordu; bununla birlikte imparatorluğun azgelişmiş bölgelerinde turistik altyapı hâlâ ciddi eksiklikler içindeydi. Doğu Adriyatik kıyısında, Avusturya'nın Adriyatik'i emperyal bir buluşla "Avusturya'nın güneyi" olarak icat etmesine paralel olarak, turizm endüstrisinde önemli bir gelişme vuku buluyordu. Buradaki ön şartlar, Viyana ile Trieste arasında Sloven topraklarından da geçen direkt demiryolu bağlantısı (*die Südbahn*), Avusturya'nın başlıca limanı olarak serpilen Trieste limanının genişletilmesi ve Adriyatik'teki turistik gelişmenin, Doğu Akdeniz ile Süveyş Kanalı üstünde yoğunlaşan bir taşımacılık yapan devlet denizcilik şirketi Avusturya Lloyd'u tarafından devralınmasıydı.

Avusturya Lloyd'unun Adriyatik turizmine yaptığı yatırımın Viyana sarayında güçlü bir desteği vardı ve imparatorluğun Adriyatik kıyısının güzelliklerini keşfiyle ve keza buranın havası ile suyunun şifalı özellikleriyle çok yakından ilgiliydi. Yazarlar, ressamalar ve gazeteciler Lloyd tarafından gezi yazıları ve rehber kitapçıkları kaleme almaları ve Adriyatik'in kara ve deniz manzaralarını resmetmeleri için kıyı boyunca gemi gezilerine davet ediliyorlardı. Bundan da önemlisi, bizzat Habsburg sarayı Akdeniz'le ve özellikle Adriyatik'le tutkulu bir şekilde ilgilenen bir dizi şahsiyeti barındırıyordu. Bunların arasında en önde gelenler imparatorun karısı Elisabeth (meşhur Sissi) ile imparatorun erkek kardeşi Arşidük Maximilian'dı. Deniz seyahatlerini büyük bir tutkuyla seven ve deniz motifli şiirler yazan Elisabeth için Trieste, Akdeniz dahilinde giderek sıklaşan ve Cebelitarık yoluyla Atlantik Avrupa'sına açılan yolculuklarının başlangıç noktası haline gelmişti. Ayrıca, Adriyatik'in başka bir şairane hayranı olan kayınbiraderi Maximilian'ı,

onun imparatorluk bahriyesinin genel müfettişliğine getirilmesi üzerine Trieste'nin göz alıcı yalıboyunda inşa edilmiş olan güzel şatosu Miramar'da ziyaret etmekten hoşlanıyordu. Triesteli tarihçiler İmparatoriçe Elisabeth'in denizi ilk kez Trieste'de gördüğünü ileri sürerler. Askerç de, *Adriyatik İncileri* (1908) adlı şiir mecmuasının tamamlayıcısı olarak yayınladığı *Adriyatikli Balıkçılar Arasında* başlıklı bir yazısında bunu itiraf eder. Koleksiyonundaki şiirlerin dayandığı, Trieste yakınındaki kıyının Sloven balıkçıları arasında yaygın olan halk masallarını derleme koşullarını ve bu derlemenin felsefesini tasvir ettiği bu yazısı Askerç'in denizle ilgili en tutkulu övgülerini içerir. Yazı, İskenderiye'den Trieste'ye geri dönüş yolunda Avusturya Lloyd şirketinin buharlı gemisinde bir Fransız ressamıyla yaptığı sohbetin anısıyla başlar. Her ikisi de dağların, çöl ve denizin heybetine hiçbir şeyin yaklaşamadığı konusunda görüş birliği içindedir ama çok geçmeden Askerç aslında denizin hepsinden üstün olduğunu öne sürer (Askerç 1993). Bunu izleyen, denizin hayatın bir simgesi olduğu şeklindeki düşüncede, Habsburglu tutkunların "teşvik ettiği" deniz anlayışına iyice yaklaşır. Denizle, "Thalassa! Thalassa!"<sup>1</sup> diye çılgık atmasına yol açan ilk karşılaşmasını tasvirinde, Adriyatik'in emperyal keşfinin yukarıda değinilen bazı ön şartlarıyla, yani *Südbahn* demiryolu ve Trieste'yle tekrar karşılaşırız.

## İSTANBUL GEZİSİ

İstanbul gezisi (1893), en azından kısmen, Habsburg seyahat şablonuna dahil edilebilir. Askerc, İstanbul'u dünyanın en ilginç kenti olarak değerlendiriyor ve bunu, unutulmaz coğrafi konumu ve "etnografik çeşitliliği" gibi iki nedene dayandırıyor. Kentte bayağı kısa kalmış, bu nedenle daha çok standart ziyaret noktalarını seçmiş ve buna bazı yürüyüşler eklemişti. Üsküdar'da yerel bir tekkede Rufai dervişlerinin zikrini izlemişti: Askerç'in ahlaki bir infial, hatta tiksinti duymasına yol açan tek şey aslında onların vecd haliydi. (Gruptaki tek bağnaz olarak gördüğü siyahi bir dervişi özellikle itici bulmuştu. Dervişlerden hoşlanmaması, çok övülen hiciv şiiri *Firdevsi* ve *Derviş*'te karşımıza çıkar ve derviş burada onun entegralist Katolik baş düşmanı olarak teşhis edilmelidir.) Başka bir eleştiri fırsatını ise Sultan II.

1 Yun. Deniz! Deniz! –ç.n.

Abdülhamid'in selamlığı, yani cuma namazı için özel camisine gidişi sırasında yaptığı gözlemler sunar ama eleştiriler bu kez çok daha yumuşak ve üstü örtülüdür. Askerc okura, sultan ile maiyetini gözlemleme izninin yalnızca, bu olay için ayrıca bir bilet de satın almak zorunda olan yabancılara verildiğini söyler. Bu merasim ile imparatorluk hazinesinin tamtakır hali arasındaki dengesizliğe ilişkin olarak Almanca yorum yapan bir ziyaretçinin sözlerine yer verir. Ayrıca kalabalığın içinde Slav dilinde “Sultanım Çok Yaşla!” diye bağırان hiç kimsenin olmadığını gözlemler.

Bu iki olayı bir yana bırakırsak, Askerc'in tutumu hayli olumluydu, hatta sözgelimi Kâğıthane mesiresini ziyareti örneğinde övgü ve empati içeriyordu. Orada kendisini cuma gününün piknik atmosferine kaptırmaktan hoşlanmış, ortalık kadınlar (padişahınkiler de dahil), çocuklar, siyahi köleler ve haremağalarıyla dolu olduğu; sarhoşlar, alkol tüketimi ve gürültülü müzikten azade olduğu; ortam kendine özgü, saf, huzur ve sükûnet içinde olduğu ve son ama aynı derecede önemli olarak tüm insanlar, özellikle kadınlar buraya başkalarını gözlemlemeye geldikleri için bu atmosferi takdire değer bulmuştu. Türkler, burada karakterlerinin en zarif yanını gösteriyorlar, diye ekliyordu (Askerc 1993: 37-8). Avrupa ile Asya arasında olduğu farz edilen yerel fay hattına dair hassas bir gözlem daha yapmış, bunun saçma olduğuna karar vermişti. Ona göre, Avrupa ile Asya tek bir kıtaydı ve doğru adı da Avrupasya veya Avrasya<sup>2</sup> olmalıydı.

Askerc, “etnografik” çeşitliliği, kentin bu ikinci zenginliğini tasvir ederken ana sahne olarak Galata Köprüsü'nü seçer, bununla birlikte “etnografik” ve “fizyonomik” incelemeler için uygun bir yer olarak Grand Rue de Pera'ya da işaret eder. Galata Köprüsü'nün üstünde yarım saat dikilir, “kendinden emin bir Türk”, “etnik bir kıyafet giyen, başı fesli çevik bir Rum,” “ciddi bir Arap veya Bedevi,” “hırçın bir Arnavut,” “şık bir arabayı süren güzel siyah bıyıklı genç bir Kafkasya prensi,” başka bir arabada “bir Japon kontu” ve “bir çift siyahi Sudanlı” teşhis eder. Bu, etno-kültürel çeşitliği anlatan, bazı gerçek gözlemlerle birleştirilmiş bir tasvirde retorikle

2 Yarım yüzyıl sonra, Arnold Toynbee *Western Question in Greece and Turkey*'de (Yunanistan ve Türkiye'de Batı Sorunu) benzer şekilde, İstanbul veya Odessa veya Batum'da bir gemiden yahut tren-den iner inmez Avrupa ile Asya arasındaki sınırın tümüyle gülünç görünmeye başladığı şeklinde bir değerlendirmede bulunur (alıntılayan King 2004: 246).

ilgili bir klişe olarak yorumlanabilir. Askefç'in gezi yazılarında, çoğunlukla daha az teferruatlı olmakla birlikte etno-kültürel çeşitliliğe ilişkin sayısız benzer değinme veya tasvir bulunur. Dönemin birçok gezgini gibi o da etnik kimlik konusuna meraklıydı. Bu etnikleştirici bakış, hiçbir şekilde, kendisini oluşturan milletlerin etnik rekabet ve çatışması içinde boğulan Habsburg İmparatorluğu'ndan gelen bir gezginin karakteristik özelliği olarak görülmemelidir. Yine de Galata Köprüsü'ndeki etnik kalabalık hakkındaki bu tasvir birtakım Habsburg tonları içerir: Bunu en başta, özellikle "etnografik kaleydoskop" ve "gerçek etnografik sergi" gibi karakteristik mecazların kullanımında farketmek mümkündür. İkinci mecazı, Habsburg İmparatorluğu'nun yüzyılın sonuna doğru artan sömürgeci hevesleriyle ilişkilendirmek gerekir. Bu hırsın bir sonucu olarak zirai ve sınai sergiler muazzam önem kazanmıştı. Bosna-Hersek'in ele geçirilmesi, Avusturya'nın imajını Doğulu halklar ile kültürleri de barındıran bir imparatorluk olarak düzeltmek için bir fırsattı. Bu olaydan sonra, sergilerde Doğu ve özellikle de Bosna pavyonuna da yer verme eğilimi başlamıştı. 1882'de, Trieste'nin Habsburglara "kendini sunması"nın 500. yılının kutlanması vesilesiyle Bosna pavyonu "Türk tarzı"nda tasarlanmıştı (Vasselli 1996: 79). Bu tür pavyonlarda sık sık emperyal veya kolonyal milletlerin "etnogafik" teşhirleri ön plana çıkarılıyor, kültürlerinin temsilcileri olarak gerçek bireylerin sergilenmesi de buna dahil ediliyordu. Pavyonlarda kendi etnik kültürlerinin otantik temsilcileri olarak poz veren bireylerin, eşzamanlı olarak, folklor kıyafetlerini veya etnik tipleri sözde özgün ortamları içinde resmeden çizimler tarafından model olarak kullanıldığı örnekler vardı. Gerçek insanlar ile onların "etnografik" temsilleri arasındaki sınırlar giderek belirsizleşiyordu (bkz. Bendix 2003: 160).

Askefç, İstanbul'dan geri dönerken Plovdiv'de (Filibe) trenden iner. Gezi anlatımının geri kalan kısmı, beklenmedik bir şekilde tüm yolculuğu çok farklı bir ışıktaki görmemizi sağlar. Askefç'in İstanbul'a ilişkin coşkısına rağmen, bu kente yaptığı gezinin arkaplanında başka bir gündemin –Panslavist bir gündem– bulunduğunu hesaba katmak gerektiği bariz bir şekilde ortaya çıkar. Ayrıca bu yolculuğun, başlıkta ilan edildiği ve ilk kısımda görüldüğü gibi İstanbul'a yapılan basit bir gezi olmaktan çok uzak ol-

duğu anlaşılır. Plovdiv’de turun Panslavist ikinci yarısı başlar ve Sofya, Niş ve Belgrad’daki molalarla devam eder. İstanbul’dan dönüş yolunda Askerc, Habsburg kütüğünden Panslavist kütüğüne geçer.

Askerc Plovdiv’de, yerel *Gynasium*’da<sup>3</sup> felsefe öğretmeni olan bir yurttaşıyla ve mahalli ziraat okulunda öğretmenlik yapan ve okulun şarap mahzeninin gururlu müfettişi olan erkek kardeşiyle birkaç yoğun gün geçirir. İstanbul’daki yalnız günlerinin ardından Plovdiv’de kendini çok daha fazla “ev”inde hisseder. Artık anadilinde ve aynı zamanda Bulgarca sosyalleşme imkânı bulur. (Coşkulu bir Panslavist olarak Askerc, en değerli Slav dillerinden bazılarını kendi başına öğrenmişti: Rusça ve Çekçenin yanı sıra Güney Slavlarının siyasi birleşmesinin gerekli olduğunu öngördüğünden Kiril alfabesiyle birlikte Sırpça-Hırvatça ve Bulgarca). Yurttaşlarıyla muhabbeti geniş ölçüde şarap mahzeninde Bulgar yemeklerinin ve özellikle Bulgar şaraplarının tadına bakmakla geçer, burada ayrıca Bulgar konuklarla Bulgarca ve Slavca ateşli sözler eşliğinde şerefe kadeh kaldırılır. Plovdiv’in “yarı Avrupai, yarı oryantal” tasvirindeki baskın nota, kentin modernleşen karakteri ve kısıkcı eğitim düzeyi (Avusturya-Macaristan’a göre avantajlı) ve keza insanların Bulgarca, Fransızca ve en önemlisi Rusça dergiler okuyabileceği genel kütüphaneleridir. Slav topraklarına geri dönünce, Askerc’in Osmanlı İstanbul’una olan hayranlığı kesintiye uğrar. Osmanlı İmparatorluğu yeniden, kendisine tabi milletlerin gelişmesini engelleyen ve çok geçmeden yok olmaya mahkûm uyuşuk bir yaşlı haline gelirken, yeni bağımsız Bulgaristan genç bir Güney Slav ulusunun hızlı kalkınmasının mükemmel bir örneğine dönüşür. Askerc’in Rusların Haliç’e hâkim olduklarını görmek gibi bir umudu bile vardı. Ona göre ancak Ruslar İstanbul ile Üsküdar’ı, New York ile Brooklyn’i birleştirene benzer muazzam bir modern köprüyle birleştirmeyi becerebilirlerdi.

## GÜNEY RUSYA’YA

Askerc, Panslavizm şevkiyle sonunda Rusya’ya, ilki kuzeye (Moskova, St. Petersburg ve Kiev), ikincisi güneye (Kırım ve Kafkasya) olmak üzere iki yolculuk yaptı. Bu iki seyahat süre olarak daha uzundu. Ayrıca bunlarla

3 Alm., öğrencilerini yükseköğretime hazırlayan bir tür orta öğretim kurumu, ç.n.

ilgili anlatımı, özellikle ikinci seyahatinki İstanbul gezisiyle kıyaslanmayacak denli ayrıntılıydı. Bunlar seyahatlerinin zirvesini temsil eder. Askerc ilk Rus seyahatnamesinin (Askerc 1993: 62) başlangıcında şöyle yazar: “İtalya ile İsviçre’ye bir insan olarak gittim, oysa Rusya’ya en başta bir *Sloven*, bir *Slav* olarak seyahat ettim.” Askerc, Güney Rusya’ya yönelik ikinci yolculuğunda kendi Panslavizmini, Rusya’nın doğudaki fethinin ayrılmaz bir parçası olan Kafkasya’nın edebi olarak icadında kilit bir rol oynayan Puşkin ve Lermontov’un çarpıcı bir şekilde temsil ettiği Rus edebi oryantalizmiyle bütün yönleriyle kaynaştırmayı başarmıştı.

Rusya’yla ilgili olarak Askerc, imparatorluk ve emperyalizm konusunda her türlü eleştiri hissini kaybetmişti. Küçük Slav milletlerini ezdiği için Habsburg İmparatorluğu’nu sürekli olarak ve aynı süreklilikte olmasa da uyuşukluğu sebebiyle Osmanlı İmparatorluğu’nu eleştirse de, daima Rusya olarak, kendinden küçük Slav kardeşlerine göz kulak olacak bir “büyük kardeş” olarak atıfta bulunduğu Romanof İmparatorluğu’na övgüler düzüyordu. Askerc, Güney Slavlarının refahı için hayati önemde gördüğü özellikler ile başarıları Rusların kredi hanesine yazıyordu; bunların en başında ise genelleştirilmiş ve sekülerleştirilmiş ve elbette olması gereken dilde verilen eğitim ve öğrenim vardı. Bundan dolayı Rus liseleri ile kullanıcı dostu kütüphanelerini ısrarla, ancak pek ikna edici olmayan bir şekilde övüyordu. Bu tutumunu zaten Bulgaristan’da açıkça göstermişti. Ne de olsa, Askerc’e bir takım ilerlemeler olduğu güvencesini veren, Rus (yahut başka bir Güney Slav) dilinin aleni görünürlüğü ve baskınlığıydı.

Askerc, “Lermontov’un ayak izleri”ni takip ederek kaplıca kasabası Pjatigorsk’a yaptığı yolculuğu tasvir ederken ve Osetyalılar ile diğer Kafkas halklarına dair yorumda bulunurken, Rusları ve onların bölgeye getirdikleri kalkınmayı övmeye kararlıdır:

Rus kardeşimiz bu Doğuluların ortasında emin adımlarla ilerliyor, bu alacalı karışıma ince bir anlayışla ve enerjiyle, ancak ortalığı gereksiz yere velveleye vermeksizin rehberlik ediyor. Ruslar, İngilizlerin organizasyon yeteneğinden çok şey almışlar veya daha doğru bir

deyişle: Doğulularla nasıl uğraşacaklarını İngilizlerden bile daha iyi biliyorlar, başarılı olmalarının nedeni işte bu... (Aşkerc 1993: 109).

Belki de Aşkerc, Rusların 1850 ve 1860'larda bölgeye barış getirmelerine eşlik eden şiddetin muazzamlığı hakkında tam bir fikir sahibi değildi, o dönemde yüz binlerce –belki bir buçuk milyon– Kafkas dağlısı ve Kırım'ın Müslüman nüfusu yerlerinden edilmiş ya da Karadeniz'in karşı kıyısına sürülmüştü (King 2004: 209; Brooks 1995). Gelgelelim, seyahatnamedeki birkaç pasajdan onun bunları bildiği aşikârdır, yine de Rusya'nın emperyalist “misyon”unun meşruiyetini sorgulamaktan kaçınıyordu. Bu misyonun uygarlaştırıcı olduğunda ısrar ediyordu: “Hayır! Ruslar Kafkasya'yı kültürlü bir ülkeye dönüştürdü ve düzen getirdi... Evet, Ruslar burada, Asya denilen sınırda genel Avrupa kültürü için çok şey yaptı” (1993: 114, 115). Rus emperyalizminin avukatlığına soyununca, Avrupa ile Asya arasındaki fay hattı kaçınılmaz bir şekilde yeniden ortaya çıkıyordu.

Aşkerc'in Rusya'nın emperyal misyonuna verdiği destek, benzer şekilde onun Kırım ve Kafkasya'daki Rus kasabalarının övgü dolu tasvirinde, oryantalizmin emperyalist türünün karakteristik bir özelliği olarak beylik oryantalist motiflerin bolluğunu da beraberinde getiriyordu.<sup>4</sup> Rus kasabalarının çirkin ve pis, yarı Doğulu yerler olarak gösterildiği tipik Batı tasvirlerinin<sup>5</sup> aksine, Aşkerc'e göre buralar ve özellikle Odessa güzel, temiz ve hayat doluydu. Sokakları düz hatlara sahip, geniş ve sıktı; binalar çok katlıydı ve saire. Bunların modernliği, yerlerini aldıkları “pis Türk köyleri”ne keskin bir tezat teşkil ediyordu.

## SINIR ORYANTALİZMİNİ AŞMAK

Dikkatle okunduğunda, Aşkerc'in yolculuk tatbiki ve seyahat yazılarında oryantalizmin değişik biçimlerinin işe karıştığı meydana çıkar. 19. yüzyıl sonundaki dini Alman oryantalizminin yanı sıra, ki bu, Aşkerc'in Doğu dinlerine ilgisini açıklar, şairin imgelemi ile hassasiyetinde ve keza yolculuklarının lojistiğinde emperyal bir Habsburg şablonu

4 Emperyalist veya klasik oryantalizm kavramı için bkz. Abu El-Haj 2005, Turner 2002.

5 Bu türde Fransız tasvirleri için bkz. Lin 2003.

nunu ve aynı şekilde kendisinin militan Panslavizmiyle bağlantılı olan Rus edebi oryantalizminin çok güçlü mevcudiyetini fark etmemek elde değildir. Askerç'in eserlerindeki oryantalizm türlerinin nispi ağırlıklarını değerlendirirken özellikle çarpıcı bir şekilde ortaya çıkan bir olgu, oryantalizmin, hem yurttaşı edebiyatçıların çoğunda hem de genel olarak milli Sloven ideolojisinde son derece baskın bir şekilde mevcut olan türünün nispi eksikliğidir. Burada bahsedilen, yüzyıllarca Osmanlı akınlarına ve askeri seferlerine maruz kalan, bugünkü Slovenya'nın da tamamı itibarıyla dahil olduğu eski Avusturya topraklarına özgü bir oryantalizm çeşididir. Bu oryantalizm, antropolog Andre Gingrich (1996) tarafından *sınır oryantalizmi* diye adlandırılmıştır. Gingrich bu kavramla daha genel olarak, Müslüman devletlerin (mesela Kurtuba Halifeliği veya Osmanlı İmparatorluğu) buyruğu altına girmek de dahil olmak üzere Müslüman toplumlarla uzun bir etkileşim tecrübesi geçirmiş olan Avrupa periferilerinde ortaya çıkan oryantalist söylemin tüm çeşitlerine atıfta bulunuyordu. Yine de Gingrich analizinde kendisini Orta Avrupa'nın güneyiyle sınırlı tutuyor ve sınır oryantalizminin Doğu Avusturya çeşidi üstünde odaklanıyordu. Bu oryantalizmin önemli bir karakteristik özelliği, ilk olarak Said'in incelediği "seçkinler" oryantalizmine zıt olarak seçkinler kültürü ve halk kültürü içinde eşit derecede yayılmış olmasıdır. Bu her iki kültürün de içine "Türk" söylemleri ile imgeleri sinmiştir. Geç ortaçağ ve erken modern çağın "Türk Savaşları"yla ilgili imge, telmih ve referansları kültür ile sanat mirasında, ilaveten basılı ve elektronik iletişim araçları vasıtasıyla kitlesel eğitimde her zaman her yerde karşımıza çıkar. Bu referanslar hep birlikte, geçmişin mecazi hatırlatıcıları için ortak bir alan sağlar ve yerel kimlik unsurları olarak herkesin emrine amadedir. Bunlara içinde bulunduğumuz zamanı yorumlamaya yarayan araçlar olarak da kolayca erişilebilir: Bu referanslar, kırsal ve kentsel peyzajda; kamusal, dini ve ailesel uzamların mimari düzenlemesinde; klasik müzik ile halk müziğinde; sanat galerileri ile köy müzelerinde; edebiyatta ve yerel efsanelerde; anekdotlar, fıkralar ile köy kroniklerinde ve nesiller boyu ilk ve ortaokul ders kitapları ve sairede kodlanmış bir halde karşımıza çıkar (Gingrich 1996: 107). Sınır oryantalizminin ikinci karakteristik özelli-

gi, Doğulu Öteki'nin tümüyle zayıf ve boyunduruk altına alınmış olarak tasvir edilmemesidir. Avusturya sınır hikâyelerinde, Doğulu başlangıçta, Biz'i neredeyse yok etmiş olan tehditkâr bir güçtür. Sonunda, iki başarısız Viyana kuşatmasının ardından bu Türk, mağlup edilmiş ve aşağılanmış bir rakibe dönüştürülmüş, en nihayetinde Bosna-Hersek'te sadık bir kolonyal uyruk haline getirilmişti (Gingrich 1996: 110). Sınır oryantalizmi, Hristiyanlığın kalesi rolünü oynadıklarını iddia eden bölgedeki değişik halkların *antemurale christianitatis*<sup>6</sup> mitlerini içerir, ama bu mağduriyetçiliği Hristiyan askeri ve kültürel üstünlüğünün yüceltilmesiyle birleştirir. Üçüncü bir nitelik olarak sınır oryantalizmi, folkloristik unsurlar repertuarını ve peyzaja hak edilmiş hatırlatıcıları barındıran *yerel* bir oryantalizmdir. Bu yönüyle, bu oryantalizm türünün geleneksel motifleri, milliyetçi ve yabancı düşmanı mobilizasyona son derece elverişlidir. Nitekim sınır oryantalizminin mitlerinden politik olarak yararlanılması konusunda günümüz Avusturya'sı ve aynı şekilde aynı coğrafi kuşağın diğer ülkeleri zengin bir tarihe sahip olmuştur ve Avusturya kamuoyunda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabulüne karşı sergilenen güçlü muhalefet bunun kanıtıdır.

Sınır oryantalizminin burada bahsedilen Orta Avrupa kuşağı dahilinde, oryantalizmin milli uygulamaları arasında ilginç farklar vardır (Baskar 2003). Mesela, sınır oryantalizminin Sloven türünde Avusturya'dakine kıyasla daha az üstünlükçülük ve "Türk akınları" hakkında daha çok ağıt görülür. Bu ağıtlara 19. yüzyılda her zaman her yerde rastlamak mümkündü ve bunlar milli hikâyelerde merkezi bir rol oynuyorlardı. Tarihçiler birdenbire, artık çok uzakta kalmış Osmanlı akınlarına orantısız bir ilgi göstermeye başlamışlardı. Kısa süre öncesine kadar, *akıncı* baskınları sırasında öldürülen ve esir edilen insanların, Habsburg otoritelerinden yardım isteyen yerel otoriteler tarafından aktarılan ziyadesiyle şişirilmiş sayılarını sorgulamıyorlardı. Osmanlı akınlarının, tarihte Slovenleri etkileyen başlıca kötülüklerden biri olarak inşa edilmesinde rol alan diğer bir aktör popüler ve yüksek edebiyattı. 19. yüzyılın ortalarına yakın *Türk masalı* denilen bir tür ortaya çıktı; geniş çapta teşvik edildi ve çok geçmeden okul ders kitaplarına

6 Lat. Hristiyanlığın kalesi/istihkâmı anlamında –ç.n.

girdi. Önde gelen yazarların çoğu kariyerleri sırasında en azından bir “Türk masalı” yazıyordu. Bu masallarda Sloven erkek çocukları yeniçeri yapılmak üzere zorla alıkonurken, kızlar kaçırılıp padişahın haremine götürülürdü. “Türkler” Sloven köylerini yağmalar, erkek, kadın ve çocukları acımasızca öldürürlerdi, vs. Bu suretle, başka herhangi bir iletişim aracından ziyade edebiyat, Slovenlerin “Türk” Öteki’yle ilgili algılarını şekillendirmiştir. Sınır oryantalizminin bu çeşidinde, Doğulu Müslüman istilacı, baş düşman mertebesine yükseltiliyor ve ona gösterilen direniş etnik-toprak temelli yurtseverliğin ana kaynağı haline geliyordu.

Askerc eserlerinde bazen *antemurale christianitatis* mitolojisi kavramının kendi Panslavist inançlar kütüğünde kayıtlı olduğunu, dolayısıyla İslam’ın karşısındaki kale olarak yalnızca belirli tek bir milliyeti (bir kimsenin kendisinin ait olduğu) değil, Güney Slav milliyetlerinin tamamını temsil ettiğini farz eder. Kendisi sınır oryantalizmin ağıtçı tarzında birkaç şiir de yazmıştı ama bunlar onun Doğululaştırıcı eserlerinin kuşkusuz cüzi bir kısmını meydana getirir: Bunlar onun erken dönem şiir üretiminden kalmadır ve –daha önce belirtildiği üzere– kendi milletinin kültürel otoritelerince alkışlanmış ve büyük bir hevesle okul müfredatına dahil edilmiştir.

Askerc’in Slav akrabalığı ve Slav misyonu fikri Rusya’nın emperyal “oryantalist” genişlemesi için duyulan bir coşkuyu ima ettiği kadar, başka bir coşkuyu, Güney Slav misyonu ve “oryantal” Slav komşular için duyulan heyecanı da ima ediyordu. İkinci coşku, şairin (İstanbul yolculuğunun bir parçası olarak) Plovdiv ve daha önceki Bosna-Hersek ve Sırbistan yolculuklarını açıklar. Özellikle Bosna-Hersek seyahati, Askerc’e Müslüman Slavlarla karşılaşmak gibi ilave bir büyü sunuyordu. Burada oryantalizm, şair açısından Bosna-Hersek yolculuğu sırasında erken bir Yugoslavcı milli ideolojinin amacına hizmet ediyor ve bu suretle uluslarüstü bir Habsburg *koiné*’si karşısındaki duyarlılığı ile ortak etnik köken faraziyesi temelinde Güney Slavlarının bir ulus olarak bütünleşmesini öngören proje arasında gidip gelen emperyal bir uyruğun kararsızlığını açığa vuruyordu.

Askerc’in ezan okuyan *müezzin*’in sesinden büyülenmesi (kilise çanlarının sesiyle kıyaslarken tercihi müezzinin lehindedir), dönemin beylik bir

oryantalist motifidir, oysa “Müslüman Slav”ın –şaire aynı kanı ve aynı dili paylaştıklarını hatırlatan Müslüman oryantal kardeş– çekiciliği özellikle Güney Slav milli ideolojilerinin değişik damarlarıyla bağlantılıydı. Şair, Panslavist bütünleşmenin, Bosna-Hersek’ten Kafkasya’ya kadar Müslüman Slavların tamamını içine alması demek olduğunu fazlasıyla farkındaydı. 1886’da Bosna-Hersek ile Sırbistan’a yaptığı ilk gezisi hakkında bir dostuyla konuşurken coşkuyla, Müslüman Slavların bir Saraybosna camisinde Allah’a nasıl secde ettiklerini gözlemlediğini aktarıyordu. Bu deneyiminden kaynaklanan, *Hüsrev Bey Camisi* başlıklı bir şiirinde şöyle sesleniyordu (Aşkerc 1946):

*Görmek istediğim yalnızca  
Slav’ın nasıl dua ettiğiydi Allah’a.*

#### KAYNAKLAR

- Abu El-Haj, Nadia. 2005. Edward Said and the Political Present; *American Ethnologist*, 32, 4, s. 538-55.
- Askerc, Anton. 1946. *Zbrano delo. Vol. 1. Balade in Romance. Lirske in epske poezije*. Lyubliana: Državna založba Slovenije.
- , 1993. *Zbrano delo. Vol. 7. Podlistiki in potopisi. Kritični in polemični spisi*. Lyubliana: Državna založba Slovenije.
- , 1997. *Zbrano delo. Vol. 8. Pisma*. Lyubliana: DZS.
- Baskar, Bojan. 2003. *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia*; Wittgenstein 2000, Working papers, c. 10. Viyana: Österreichische Akademie der Wissenschaften. <http://www.oeaw.ac.at/sozant/workpaper/band010.pdf>.
- Baumann, Martin. 1997. Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a “Buddhism in Protestant Shape,” *Numen*, 44, 3, s. 270-95.
- Beller-Hann, Ildiko. 1995. The Turks in Nineteenth-Century Hungarian Literature; *Journal of Mediterranean Studies*, 5, 2, s. 222-38.
- Bendix, Regina. 2003. Ethnology, Cultural Reification, and the Dynamics of Difference in the Kronprinzenwerk; Nancy Wingfield, ed. *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe* içinde, s. 149-66. New York ve Oxford: Berghahn Books.
- Boršnik, Marja. 1981. *Anton Askerc*. Lyubliana: Partizanska knjiga.
- Brooks, Willis. 1995. Russia’s Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period; *Nationalities Papers*, no. 4, s. 675-86.
- Gingrich, Andre. 1996. Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe; Bojan Baskar ve Borut Brumen, ed., *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School* içinde. c. II, s. 99-127. Lyubliana: Institut za multikulturene raziskave.





# “TÜRKLE GÖRÜLECEK ESKİ BİR HESABIMIZ VAR VE BİR AN ÖNCE GÖRÜLSE İYİ OLUR”

SLOVEN TARİHYAZIMI VE EDEBİYATININ SÖYLEMSEL BAKIŞIYLA OSMANLI  
AKINLARI VE BU GÖRÜŞLERİN 21. YÜZYILDA UYGULANABİLİRLİĞİ<sup>2</sup>

Nasıl ki haşhaş, eroin bağımlılığının hammaddesiye, tarih de mil-  
liyetçi veya etnik yahut köktenci ideolojilerin hammaddesidir. Geç-  
miş, bu ideolojilerin temel unsurlarından biri, belki de tek temel  
unsurudur. Eğer uygun bir geçmiş yoksa her zaman icat edilebilir  
(Hobsbawm 2002: 6).

Özellikle geçmiş zamanlardan, ya da diğer bir deyişle L. P. Hartley'in  
ileri sürdüğü gibi yalnızca “yabancı bir ülke” olmakla kalmayıp modern in-  
sanların hiçbir doğrudan erişimi veya ona dair hiçbir vukufiyetinin olmadığı  
bir ülke olan o uzak dünyadan söz ettiğimizde, gerçeklik daima bir perspek-  
tif meselesidir. Objektife yakalanmış ve işleminden geçmiş sahneleri yabancı  
gözlerle seyretmekten başka bir şey yapamayız, çünkü bir tek o zamanların  
kroniklerinin sınırlı perspektifine sahibiz ve bu kroniklerin öznel bakışları  
geçmişin (uzmanlaşmış) yorumcularının ellerine teslim edilmiştir (Jenkins  
2003: 14). Kaçamaklı ve akli karışık geçmişe, modern zamanlarda ancak tarih  
ve kolektif hafıza veya kültürel miras tarafından yazılan kolayca tüketilebilir  
anlatılar şeklinde ulaşılabilir. Tarihin geçmişin nesnel bir sunumu olduğu-  
na ilişkin, (fazlasıyla) uzun zamandır yerleşik olan inanışa rağmen, genel

1 Başlık, adı bilinmeyen bir yazarın *Bosna'daki Ordu* adlı şiirinden ödünç alınmıştır; bu şiirin tama-  
mına Jernej von Andrejka'nın 1878'de *Bosna-Hersek'teki Sloven Erkek Çocukları* (1904: 361) adlı eserinde  
yer verilmiştir.

2 *The Image of “the Turk” on the Territory of the Present-Day Slovenia and the Image of the “Frank” in  
Osmanlis* (Günümüz Slovenya Topraklarındaki “Türk” İmgesi ve Osmanlılardaki “Frenk” İmgesi) baş-  
lıklı konferansın tüm katılımcılarına yorumları için teşekkür ettim. Özellikle Bozidar Jezernik  
ve Jaka Repič'e tebliğin önceki taslağına ilişkin önerileri için teşekkür ederim. Keza Balkan Kızıldeli'ye  
ve anonim kalmayı arzu eden diğer “bilgi kaynağı”ma derinden müteşekkirim.

olarak kabul edilebilir ve nesnel tek bir gerçeğin var olmadığını artık biliyoruz, bunun yerine sürekli olarak birçok (çatışan) gerçekliğin hâkim olduğu bir uzam dahilinde hareket ediyoruz. Bununla birlikte, geçmişe dair inşalar arasında, her ne kadar bunlar uygulamada sık sık başarısız olan ilkeler olsa da, kimi önemli farklar olduğunu burada belirtmeliyiz. Tarihyazımı, geçmiş gerçeklikleri keşfetmeye kararlı ve bulgularını, dinlemeye hazır herkesle paylaşmaya istekli, bilimsel ve deneysel yönelimli bir bilim dalıyken; kolektif hafıza, belirli bir topluluğa şimdi ve gelecekte nasıl davranacağına dair (bkz. Halbwachs 2001) talimatlar veren “kullanılabilir geçmiş”tir (Wertsch 2002: 42). İşte bunun için, tarihten farklı olarak, dönüm noktalarını ve zamanın tutarsızlıklarını dikkate almaz, ama geçmiş, bıkıp usanmadan ve tekrar tekrar, yaşanan günlük hayatın ihtiyaçlarına uygun hale getirir. Bundan dolayı, tam da bu yanıltıcı doğası nedeniyle toplum tarafından sorgulanmayan gerçektir (Lowenthal 1996: 129). Bu anlamda, gerçekdışılık, kolektif hafızanın işlevini görmesini garanti eder ki bu, aynı şekilde tarihin de başına fazlasıyla sıkça gelen bir şeydir. Özellikle millileştirilmiş geçmiş veya milli tarih örneğinde, burada vurgulanan sınırlar habire bulandırılır. Tarihçiler de dahil entelektüellerin uzun bir siyasi angajman tarihi olduğu bugün artık bir sır değil; mesela tarihyazımı milli ideolojinin esaretinde doğmuştur ve birçok yerde tarihçiler, milliyetçiliğin en seçkin başkarakterleri olarak statülerini korumuşlardır. Yazarlar ile şairler de insanlara ülkelerine ve ülkelerinin halkı ile doğal güzelliklerine, adetleri ile geleneklerine ve dili ile edebiyatına sevgi ve hayranlık beslemeyi öğretirler; yurttaşlarının gurur duymalarını sağlar, ister hayali ister gerçek olsun, onlara kahramanlık mücadeleleriyle ilgili genellikle kapsamlı bir işlemden geçirilmiş ve kişisel bir çeşni katılmış anılar sunarlar. İşte bunun için edebiyat bir milletin tarihini kökten değiştirecek güce sahiptir (Aberbach 2003: 256-57)

Bugün bile tarihyazımı ve daha da büyük ölçüde geçmişin diğer anlatıları, tarihsel mitlerle doludur. Bunlar kısmen yazarın kendi milli kimliğinin, “muhayyel toplum”uyla paylaştığı milli hafızanın etkisinin bir neticesidir, ama bu mitler aynı zamanda, kararlı ve engellenemez bir şekilde geçmiş hakkında milletin lehine anlatılar talep eden milli ideolojiden gördüğü sürekli teşvikin bir sonucudur. Milli tarih açısından geçmişin

anlatılarına tarihsel mitlerin dahil edilmesinden kaçınmak güçtür, çünkü her “milletin bir milli tarihi olmak zorundadır, ama bu tarih doğası gereği, yani ‘milli’ olması hasebiyle, gerçek olamaz,... aksine mitolojik, yurtsever, insanları duygusal olarak kendi milletlerine bağlayacak ve hâkim yapıların meşruiyetini sağlama alacak şekilde oluşturulmuş olmalıdır” (Perica 2003: 203). Milli hafıza ve tarih, millete sadıkça hizmet ederlerken durmaksızın birbirlerine açılırlar ve yekdiğerini etkilerler. Birbirleriyle bağlantılı olmaları, Slovenya’da Türk akınları<sup>3</sup> diye anılan döneme karşı takınılan tutumda gözlemlenebilir. Türk akınları denilen mit, Sloven milli hafızasının son derece önemli bir parçasıdır; bu kendini en açık şekliyle Slovenya’da uzam ve yerin Osmanlı kuvvetleri tarafından yapılan akınların çeşitli hatırlatıcılarıyla dopdolu olmasında kendini gösterir. Bu yazıda benim odaklandığım başlıca konu, Osmanlı akınları hakkındaki tarihi ve edebi anlatılar olacak, çünkü bu mitin tüm yapı bloklarını analiz etmek fazlasıyla karmaşık bir iştir. Yapacağımız, eserlerin eleştirel bir analizi, rahatsız edici şüpheliğe karşı fazlasıyla uzun bir süre koruma altına alınmış retoriğe bir müdahale ve ayrıca söz konusu eserlerin etki gücünü keşfetmeye yönelik bir çabadır.

Münferit bireylerin sınırsız yorumsal yeteneklerine rağmen, yaratılan kanonlara (bilinçdışı) itaat alışılmamış bir şey değildir. Çünkü “tüm yargılar aynı ağırlığa sahip değil ve büyük simgesel sermaye sahipleri, *nobiles* veya etimolojik olarak, ‘bilinen ve tanınan’lar, ürünlerine en uygun değer ölçütlerini dayatabilirler” (Bourdieu 2003: 92). Kuşkusuz, burada analiz edilen tarihi ve edebi eserler yazıldığı çağın damgasını yemiştir ve belirli bir oryantalist söylemden azade değildirler. Bu söylemin konumu, Lyubliana’daki bir cami ile bir İslam kültür merkezi inşasına ilişkin harareti ve kısır tartışmalarla güçlendirilmişti. Söz konusu söylem 2003 ve 2004’te Sloven iletişim araçları ile internet sohbet odalarını istila etmiş, kültür mirası ve milli tarihin tortularını su yüzüne çıkarmıştı. Osmanlı akınları miti, Ötekiler’den bahsetmenin can alıcı bir rol oynadığı millileştirilmiş geçmişin açık bir örneğidir, ama aynı zamanda daha da fazla Biz’i,

3 İsabetsiz *Türk akınları* terimi, Sloven tarih yazımı, edebiyatı ve umumi retorikte tüm diğer seçeneklerin yerine geçmiştir. Türkler ve Türk İmparatorluğu hakkında yazma geleneği hâlâ korunuyor. Ben, aşıkâr nedenlerden dolayı Osmanlı İmparatorluğu ve Osmanlı akınlarından söz etmeyi tercih ediyorum.

bu imgelerin yaratıcılarını ve bu tür üst anlatıları mümkün kılan, dayatan ve destekleyen kültürel bağlarını ifşa eder.

#### ANTEMURALE CHRISTIANITATIS VE ORYANTALİZMLER

Doğuya ilişkin İngiliz, Fransız ve de Amerikan deneyiminin eleştirel bir analizini yapan Said'in devrimci eseri *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1996)<sup>4</sup>, her şeyin yalnızca farklı olmakla kalmayıp ayrıca kınanmayı hak ettiği ve yalnızca tabi kılınmaya uygun olduğu hayali bir ülkede, Batının karşıtı-öteki dünyada yaşayan sözde sessiz, "aşağı" ancak aynı zamanda "tehlikeli" ve "egzotik olan varlıklar" adına güvenle konuşan bir retoriği ifşa eder. Said'in isyankâr tutumu, kimi kısımları bakımından milli mitolojilerin "Hristiyanlığın surları" şeklinde adlandırdıklarında var olan oryantalizmden önemli ölçüde farklılık gösteren klasik ya da diğer ifadeyle kolonyal oryantalizmin temel hasletlerini ortaya çıkarır. Andre Gingrich, Said'in oryantalizm analizini mevcut oryantalizmleri sınıflandırmaya çalışarak genişletir, bu da değişik dönemler, uzamlar ve rejimler boyunca Doğu ile "Doğulular" hakkındaki algılara ilişkin olarak daha kompleks bir kavrayışa imkân tanır. Yazar, Müslüman dünyayla sömürgeleri vasıtasıyla değil de zaman zaman maruz kaldıkları Osmanlı akınları vasıtasıyla temasları olmuş ülkeler için *sınır oryantalizmi* kavramını geliştirir ve bunu "halk ve kamu kültüründe yaşayan nispeten tutarlı bir mecazlar ve mitler kümesi" olarak tanımlar (1996: 119). Burada ana odağın askeri temaslar üstünde olduğu hesaba katılırsa, sınır oryantalizminin aslında "geçmiş zamanlardaki belirleyici yerel askeri zaferlerin folklorik olarak yüceltilmesi" olması şaşırtıcı değildir (Gingrich 1996: 123). Sınır oryantalizmi kavramı, Güneydoğu ve Orta Avrupa'daki Doğulu Öteki söylemini ele almak açısından son derece yararlı bir araç olmakla birlikte, bu bölgede oryantalizmin özgül çeşitlerinin var olduğu da dikkate alınmalıdır. Bojan Baskar (2000), Avusturya, Macaristan, Hırvatistan<sup>5</sup> ve Slovenya'da sınır oryantalizminin benzersiz yerel çeşitlerinin ortaya

4 Türkçe çevirileri için bkz. *Oryantalizm* (19828), çev. Nezh Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları; *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları* (1999), çev. Berna Ünler, İstanbul: Metis Yayınları –ç.n.

5 Sınır oryantalizminin Hırvat versiyonu için bkz. Zanec (2003).

çıkıldığını ve var olduğunu belirtir, ama bunlar arasındaki farkları açığa çıkarmak için mukayeseli ve derinlemesine bir inceleme gereklidir. Fakat sınır oryantalizminin bu çeşitlerinin ortak bir noktası mevcuttur: Bunlar önemli bir tarihsel miti, yani *antemurale christianitatis* mitini –Hıristiyan ülkelerin, sınırı Doğudan ve İslamdan gelecek akıncılara karşı savunma şeklindeki ebedi misyonu– içerir (Baskar 2000: 4). Askeri üstünlük ve milli cesareti destekleyen kahramanlık marşları *antemurale christianitatis* mitinin ön saflarında yer alsa da, anlatı daima, milli mitolojinin can alıcı bir unsurunu vücuda getiren matemi ve milletin kendi çile ve fedakârlığının hatırlanmasını kapsar (Lowenthal 1996: 74).

Andre Gingrich, bugün oralarda hâlâ yaşayan oryantalizmin hem (milliyetçilik öncesi) halk kültürünün hem de milliyetçiliğin yükseliş çağında yaratılan elit veya diğer bir ifadeyle akademik kültürün ürünü olduğu için kolonyal oryantalizmden farklı olduğunu da düşünür (1996: 119).

Sınır oryantalizminde tipik olduğu üzere, Osmanlı İmparatorluğu zamanında günümüz Slovenya'sının topraklarını istila eden Osmanlılara dair imgeler, milli kültürde, sanatta, kültür mirasında, kitle iletişim araçlarının söylemlerinde, eğitim müfredatları ve ders kitaplarında, kentsel ve kırsal peyzajlarda, yer adlarında, halk masalları ve şarkılarında, yerel efsaneler ve milli edebiyatta, müzeler ve galerilerde, hatta çağdaş tarihsel gösterilerde<sup>6</sup> –ve bu nedenle “Sloven halkı”nın geçmişi ve onun (önceki) düşmanları hakkında oldukça tutarlı ve hegemonyacı bir söylem oluşturan birçok sahnede– karşımıza çıkabilir. Ancak, burada şunu belirtmek gerekir: Bu iki alan – yani elit olan ile halka hitap eden– hiçbir zaman pragmatik bir şekilde tümüyle birbirinden ayıramaz. Şayet Eric Hobsbawm’a ve onun geleneğin icadına ilişkin çığır açıcı eserine inanacak olursak, Osmanlılarla karşılaşmalara ilişkin söylemi eleştirel bir bakışla değerlendirmek, halkın özgün bir ürünü olarak almamak ve durmaksızın kendimize onun kökenlerini hatırlatmak çok önemlidir. Çünkü bir milletin ideolojisini sahiden yaratan ve düşmanlar üreterek onu canlı tutan “halk hafızasında fiilen muhafa-

6 21-22 Temmuz 2007’de Slovenya’daki Kartuzya keşişlerinin manastırında (Zicka kartuzija) *Ognjena Kartuzija* (Ateşli Kartuzya) isimli tarihi bir gösteri vuku bulmuş, 15. ve 16. yüzyılların Osmanlı akıncıları sırasındaki günlük hayattan sahneler gösterilmişti (Resim 1).

za edilen değil,” (eğer onun değişken doğasının farkındaysak, bu olgu daha da aşık bir hal alır), “aksine, işlevleri böyle yapmak olanlar tarafından seçilen, yazılan, resmedilen, yaygınlaştırılan ve kurumsallaştırılan şeylerdir” (Hobsbawm 1988: 13). Bu süreçler entelektüellerin nüfuz alanı içinde yer alır ki onların eserleri açık bir şekilde, meşrulaştırılan ve otoriter bir bilimsel hakikat kaidesi üstüne yerleştirilen ve bilahare ideolojik devlet aygıtları vasıtasıyla gelecek nesillere devredilen veya onlara stratejik olarak dayatılan hâkim konumdaki şematikleştirilmiş önyargı ve stereotiplerin dünyasını yansıtır (bkz. Althusser 1980).

## OSMANLI İMPARATORLUĞU’YLA KARŞILAŞMALAR: SLOVEN TARİHYAZIMI VE EDEBİYATINDA “TÜRK AKINLARI” ÜSTÜNE ANLATILAR

Osmanlı akınlarının incelenmesi Sloven tarihyazımının en önemli konularından biridir. Bu döneme ve konuya duyulan ilgi, yayınlanan çok büyük miktarda makale ile monografiye ilaveten Slovenlerin tarihinin bütünü ele alan ve milli ideolojinin öğretilerine uygun olarak milletin gerçek var oluşunun ötesine giden çok sayıda tarih kitabında yansımaları bulur.<sup>7</sup> Osmanlı akınları bir dizi edebi eserde de güçlü bir şekilde temsil edilir ve burada analiz edilen edebi eserlerin çoğu 1848 tarihli Zedinjena Slovenija (Birleşik Slovenya) programının eğilimlerini yansıtır. Kısacası, bu eserlerde “tarihsel olgular” ile kurgu, değişen ölçülerde birleştirilmiş ve bunlar geçmişin millileştirilmesi sürecinde kritik bir rol oynamıştır.<sup>8</sup> Sözelimi Ignacij Voje, 15. yüzyıl ile 17. yüzyılın başlangıcı arasında vuku bulan tarihsel

7 Analiz aşağıdaki tarih eserlerini içermektedir: *Kaj pomnimo Slovenci?* (Slovenler Neyi Hatırlıyor?) (Simoniti 1990a); *Turki so v deželi ze: Turski vpadi na solevansko ozemlje v 15. in 16. stoletju* (Türkler Zaten Ülkede: 15. ve 16. Yüzyıllarda Sloven Topraklarına Türk Akınları) (Simoniti 1990b), *Slovinci pod pritiskom turskega nasilja* (Türk Şiddetinin Baskısı Altında Slovenler) (Voje 1996), *Zgodovina Slovencev: Od zacetek do 1918* (Başlangıcından 1918’e Kadar Slovenlerin Tarihi) (Inzko 1978), *Zgodovina slovenskoga naroda* (Sloven Halkının Tarihi) (Gruden 1910) ve *Enciklopedija Slovenije* (Slovenya Ansiklopedisi 13) (1999).

8 Edebi eserlerin çoğunluğu, Levstik’in “milleti” en iyi şekilde “uyandıracak” (Levstik 1998: 22) edebiyatın propagandasını yaptığı *Popotovanju iz Litije do Cateza* (1858) (Litije’den Cateza’ya Yolculuk) adlı eserinde yazılı olan edebi programı takip ediyordu. Levstik’in gözdeleri romanlardı, özellikle de “Türklerle savaşı” tasvir edenler, çünkü “o zamanlar... Slovenlerin öncesinde veya sonrasında hiç olmadığı kadar bağımsız davrandıkları dönemlerdi” (Levstik 1998: 26). Burada analiz edilen eserler ilkokullarda üst sınıflarda okutulmaktadır: Jurij Kozjak (Jurčič 1962: (1864)), *Miklova Zala: Povest iz turških casov* (Mikel’in Kızı Zala. Türk Döneminden Bir Hikâye) (Sket 1992: (1884)), Martin Krpan (Levstik 1986: (1858)). Ben bu eserlere daha yakın tarihli bir roman olan *Lepi Janigar*’ı (Yakışıklı Yeniçeri) (Murnik 1977) ekledim.

olaylara yaklaşımda görülen milli eğilimlerin anlamını açığa vurmakta tereddüt etmez. Eserinin girişinde şunları yazar:

Sloven tarihyazımında 15. ve 16. yüzyıllar en zor dönem olarak ve Slovenya tarihinde bir dönüm noktası olarak tasvir edilir. İnsanların hafızasında Türk akınları kadar iz bırakan ve bu kadar büyük sayıda tanıklık içeren az sayıda başka olay vardır. Söz konusu akınlar, Sloven topraklarının Hristiyan dünyasına ait olduğu bilincini ve bireylerin ülkeleri ile anavatanlarına aidiyetleri noktasında farkındalıklarını güçlendiren bir etken olarak görülür. Türkler yurtseverlik bilincinin yaratılmasını etkilemiştir. Sloven halkı güneydoğudan, Balkanlar'dan gelen baskıya karşı direndi ve Batı Avrupa uygarlığı ve kültürüyle bağını korudu. Bu nedenle Türk akınlarının, onlara karşı konulmasının ve bunların sonuçlarının araştırılması Sloven tarihyazımının ana konularından birini temsil ediyordu (Voje 1996: 5).

Tarih eserlerine hızla bir göz atıldığında bile, bunların üstünde odaklandıkları esas noktanın, okuru Osmanlı akınlarının büyük sayısı ve bunların sonuçları hakkında bilgilendiren faktografik verileri listelemek olduğu görülür. Bunlar tüm eser boyunca, başlangıcından sonuna kadar sayılıp dökülür ve alabildiğine uzatılır, böylelikle uzun süreli ve istikrarlı bir fenomen izlenimi yaratılır. Voje (1996: 5), Osmanlı akınları dönemine yönelik tarihyazımını, tarihsel söyleme oryantalizmin sokulduğunu da kanıtlayan ve kaynaklarına göndermede bulunan bir zaafından dolayı sert bir şekilde eleştirerek büyük bir özeleştirici sergiler. Sloven tarihçileri eserlerini Sloven arşivleri ile çoğunlukla Avusturya ve İtalyan olmak üzere yabancı arşivlerinden elde edilen belgelere dayandırırken, Osmanlı kaynakları onlar için sessiz kalmıştır. Dolayısıyla diğer görüşlerden habersiz olmaları, başka şeylerin yanı sıra Osmanlıca'yı bilmemelerinin de bir sonucuydu. Kaynakları bu tarzda seçerek, geçmiş, olayların değişik yorumlarını dışlayan ve bunun bir sonucu olarak tarihten ziyade kolektif hafıza yaklaşımına yakın olan son derece dar bakış açılarından yorumlamaktan kurtulamazlar. Bu tarafgirlik, diğer tarafı

duymak bile istemeyen ama anlatılarını seve seve milli hedeflerin emrine veren birçok milli yazarın eserlerinde daha da belirgindir.

#### AĞITLARDAN “DAYATILMIŞ KAHRAMANLIK”IN YÜCELTİLMESİNE

“Bizim (Slovenler, A. B.) gurur duyacağımız hiçbir ünlü kralımız veya dünyaca tanınmış askerimiz yok. Kudretli milletler iktidarı paylaştırırken ve Avrupa’nın kaderi belirlenirken Slovenlerin fazla bir etkisi olmadı. Ama görünürdeki mütevazılığına rağmen Sloven tarihi ilginç unsurlardan ve anlamdan yoksun değil. Sloven tarihi, bize başka şeylerin yanı sıra Sloven halkının şimdiki yurdunu nasıl fethettiğini, çetin hayat mücadelesini nasıl kazandığını ve nasıl çalıp acı çektiğini gösteriyor. Bu tür hatıralar bile insanda anavatan sevgisini uyandırabilir ve kişinin kendi gücüyle ilgili bilinci ve güvenini diriltebilir” (Gruden 1910: 3).

Bojan Baskar’a göre, Osmanlı kuvvetlerinin akınlarına ilişkin “hafıza” ve bunların insanlara yaşattığı acılar, Sloven milli ideolojisinin inşasında gerçek askeri başarılar ile zaferlerin yüceltilmesinden çok daha önemli bir rol oynamıştır (Baskar 2000: 4). Bu nedenle Osmanlılarla karşılaşmalar Sloven tarihyazımının kara sayfalarını oluşturur, hatta Gruden bunun “kanla ve gözyaşlarıyla yazılı bir tarih” (1910: 21) olduğuna inanır. Bu dönemi kapsamlı bir şekilde araştıran ve yazan Vasko Simoniti, *Kaj pomnimo Slovenci?* (Biz Slovenler Ne Hatırlıyoruz?) isimli eserinde şöyle der: “Türk saldırganları... Sloven halkının malını mülkünü neredeyse 160 yıl yok etti, evlerini yağmaladı ve onları köle olarak esir aldılar. Sloven halkı başka hiçbir zaman Türk saldırılarının olduğu dönemdeki kadar acı çekmedi” (1990a: 2). Trajik acıların yaşandığı zamanlar, “milletin ruhunda irin toplayan yenilginin anısının çoğu zaman milliyetçilik açısından zaferden daha güçlü bir uyarıcı olduğu”nun (Aberbach 2003: 260) muhtemelen farkında olan Sloven yazarları tarafından çok canlı ayrıntılarla tasvir edilmişti. Ana odaklarında –Türk denilen– düşmanın zalimliği olan Sloven yazarları, tarihçi Voje’nin ifade ettiği üzere, “Türk kamçısı”nın (1996: 99) Sloven toprakları ile insanların nasıl bir his bıraktığını çok ayrıntılı olarak tasvir ederler. Sloven halkının

çektığı acının imgeleri çok canlı ve çoğu defa son derece ıstırap vericidir. İşte Josip Jurcič tarafından kaleme alınan *Jurij Kozjak*'tan, Osmanlı akınının idealize edilmiş köy hayatı üstündeki etkisini gösteren bir örnek:

Tıpkı kurtların bir sürüdeki koyunları boğduğu gibi Türkler de küçük kilisede insanları boğazladı, bıçakladı, kesti. Yerde ölü bedenler yığılıydı. Şurada bir baba oğluna yapılan korkunç işkenceyi seyretmek zorunda kalıyor, orada güçlü bir delikanlı babasının büyük bir acıyla kıvrandığını görüyor, ama ayakları ile ellerindeki bağlar öfkesini dışavurmasını, vahşi bir yaratıktan daha insafsız olan düşmandan intikam almasını engelliyordu (Jurcič 1962: 81).

Osmanlı mezaliminin anısı zamanla unutulup gitmemiştir ve Rado Murnik'in yazdığı *Lepi janicār* (Yakışıklı Yeniçeri) adlı eserde "Slovenler"e karşı gösterilen vahşetin tasvirini göz ardı etmek imkânsızdır. Kitap 1472 Lyubliana Kuşatması üstüne odaklanır, oysa Vasko Simoniti'ye göre Osmanlı saldırısı aslında o yıl vuku bulmamıştı. Hayali saldırı uç noktada bir sarahatle resmedilir: Aşağıda alıntılanan türden sahneler, yazarın ağırlıklı olarak genç okurları için gerçekten şoke edici ve son derece uygunsuzdur:

O, ölü gencecik anne... [ceset] yığınının arkasında yatıyordu, giysisi yanıktı, başında ne kaş ne saç kalmıştı. Sol gözünden dışarı bir ok fırlamıştı. Şakaklarını, sol yanağını ve boynunu koyulaşmış ince bir kan tabakası kaplamıştı. Şaşkın ve korku dolu sağ gözü esrarlı bir uzaklığa dikiliydi. (Çocuğunun, A. B.) morarmış küçük ağzı hâlâ imdat çığlığı atarcasına açıktı. Sol kol, dirseğe kadar yanıp kömürleşmişti ve ağır işten nasır tutmuş minicik ve küçük sağ eli ölüm anında bile çocuğun kesik koluna yapışmıştı. İki adım ötede, kırık kafatasıyla bir genç kız uzanıyordu. Duvara kanlı beyin parçaları sıçramıştı, etraflarında iri karasinekler uçuşuyordu (Murnik 1977: 181-82).

Bu tür tasvirler güçlü korku ve tehlike duyguları uyandırabilir ve bu, çeşitli vesilelerle kanıtlandığı üzere intikam çağrıları duyulduğunda kolay-

lıkla istismar edilebilir. Geçmişteki güç sahiplerinin çok iyi bildiği bir şeydi bu. Tarihçilerin, Osmanlı akınlarına dair birçok “olgu”nun uydurma olduğunu ve dönemin kroniklerinde sık sık çarpıtıcı yöntemler kullanıldığını itiraf etmelerinin nedeni de budur; bunlar özellikle esir alınan ve öldürülenlerin sayılarında ve korkunç sahnelerin tasviri sırasında belirgin abartılarda göze batıyordu. Osmanlı korkusu çoğu zaman, özellikle de, Osmanlı karşıtı propagandada sayısız mekanizmaya başvuru 16. yüzyıldan itibaren kasten yaratılıyordu, çünkü korku hali hâkim sınıflarca hoş karşılanıyor, bunu kendi ekonomik çıkarları uğrunda ve ayrıca iç siyasi konuları çözmek ve sosyal disiplini korumak için ustalıklı kullanıyorlardı (Kohlbach 1992: 19; Todorova 1999: 120-21). Bu nedenle belirli kaynakların aslında yalnızca çok çarpıtılmış tanıklıklar olduğu sonucuna varılabilir ama bu onların etkisini asla azaltmamaktadır. Dönemin gerçekten şok edici rivayetleri tarihi ve edebi eserlerin yazarlarını sık sık değer yargılamalarına itti ve Osmanlı askerlerine yakışsız lakaplar takmalarına yol açtı. Çoğu zaman onları belirli bir kaydın oluşturulduğu zamana göre adlandırdılar. Simoniti bile olumsuz isimler kullanmaktan kaçınmamıştır, oysa bunların esnekliğinin ve yayılmalarını sağlayan kanalların pekâlâ farkındaydı (bkz. 1990b: 94). Bunun bir sonucu olarak Osmanlı ordusuna bazen “mahşerin atlıları” (1990b: 88), “dinsiz Türkler” (1990b: 94) veya “dinsiz yağmacılar” (1990b: 46) diye atıfta bulunuluyordu.

Slovenlerin acıları hikâye edilirken, Osmanlılar Hristiyan kanı dökmeye doymayan kana susamış, insanlıktan yoksun yaratıklar olarak resmedilir (Jurčič 1962: 62). Oryantalist uygulamayla uyum içinde, Sloven yazarları Osmanlıları ahlaksız hedonistler olmakla suçlarlar (bkz. Sket 1992); onlara gaddar, uygarlaşmamış ve açgözlü çapulcular nazarıyla bakarlar. O zamanın algılarına göre Osmanlı saldırganları tümüyle farklı başka bir dünyaya aittiler; Osmanlı aslında Hristiyan Avrupalının kumsursuz olumsuz karşıtını temsil ediyordu. Siyah-beyaz şemasından hiçbir sapmaya izin vermeyen ikili inşa edilmiş bu dünya özellikle edebiyatta mevcuttur. Yazarlar, “iki dünya”nın sakinlerince dile getirilen niteliklerin barış içinde bir arada var olmasına teveccüh göstermez, ama spesifik kolektif bir beden parçası veya onun temsili modeli olan güçlü karika-

türleri rahatlıkla resmederler. Aynen milli ideolojide olduğu gibi bireysellik önemsizlik alemine iteklenir. Her ne zaman bireyler göz ardı edilirse, Ötekî'yle ilgili yanlış ama kabul gören inançlardan sapmalar da göz ardı edilir. Doğulu, “önce bir Doğulu, sonra bir insan ve *nihayet* yine bir Doğulu”dur (Said 1996: 133). Sürekli asker olarak resmedilen Osmanlı daima kalabalık gelir: “Yapraklar ve otlar kadar” çoklardı (Jurcîc 1962: 77; Sket 1992: 9); “kara bulutlar gibi çöken” bir arı veya çekirge sürüsüne benzetilirler (Sket 1992: 9). Bu yazarlara göre, şu anda Slovenya denilen yerde yaşayan Hristiyanları da ortak nitelikler tavsif ediyordu. Osmanlı askerlerinden farklı olarak “Slovenler,” savaşırken ahlaki değerlere bağlılık gösteriyor, kurbanlarına saygıyla muamele ediyor ve yaralılara uygun şekilde davranıyorlardı. Tıpkı geçmişe dair tüm milli anlatılardaki gibi, bir kimse-nin kendi suçlarının gizlenmesiyle ötekilerin işlediklerinin abartılması eş-zamanlı olarak vuku bulur. Osmanlıların, mesela esirlerin öldürülmesine atıfta bulunulduğunda (bkz. Voje 1996: 112) acımasız ve kanlı ayrıntılar gözardı edilir; zira saldırganların öldürülmüş olması olgusu, bir kimse-nin kendi eylemleriyle ilgili olumlu algıyı lekelemeksizin verilen yeterli bir bilgiydi. 1878’de Bosna-Hersek’te göreve giden Sloven gençlerinden oluşan bir gruba katılan bir Avusturya-Macaristan İmparatorluğu askeri olan Jernej von Andrejka da Sloven askerlerinin mesela “sebat ve sabır,” “Sloven azmi ve temiz ruhluluğu” (Andrejka 1904: 359) gibi erdemlerini ve aynı zamanda merhametli ve barışçıl tabiatlarını vurgular, ama yine de anlatısının kimi kısımları idealize edilmiş bir imgeyle sonuçlanır. Kendisi, Bosna-Hersek’e gideceği haberini neşeyle karşıladığını yazar, “Harika, şimdi en azından hedef olarak kâğıt kullanmak zorunda kalmayacağım,” der (Andrejka 1904: 16). Bilahare, katıldığı çarpışmayı tasvir ederken, açık açık ve coşkuyla, “bir vuruşta bir merminin 200 ila 300 Türk’ü nasıl öldüreceğini düşününce kalbinin sevinçle çarptığını” beyan eder (Andrejka 1904: 193). Yine de iyi Sloven karakterinin ve vatana bağlılığın bir kimse-nin yüreğinin derinliklerinde yattığı farz edilir. İşte bu sebeple Jurcîc’in romanının başkarakteri, hayatının büyük bölümünü çarpışarak geçiren genç yeniçeri Jurij Kozjak, Carniola’daki gaddar katliamda yer alamaz, halbuki:

... iyi insanlarca yüreğine ekilmiş olan Hıristiyan uygarlığının narin tohumu... tam kök salmaya başlayacağı sırada Tanrısız Türkler tarafından sökülüştü. Genç adam, insanlara karşı sevgi beslemeyi öğreten inancın yerine, öğretisi Hıristiyanlardan ve inançlarından nefret etmek ve onları öldürmek olan Müslümanlığı öğreniyordu (Jurčić 1962: 46).

İslamiyet, Müslüman düşmanın davranışını belirleyen ve onu suça sevk eden tanımlayıcı fark olarak vurgulanıyordu. Rado Murnik, Müslümanlığın temel öğretisini şöyle açıklar: “Bir köpek veya atı öldürmek günahıdır; ama bir Hıristiyandan her şeyi, hatta hayatını almak, işte bu yararlı ve değerli bir şeydir” (1977: 68). Modern tarihçilerin, İslam’a dair görüşlerini ifade ederken yazarlardan daha dikkatli olduklarına işaret etmek kesinlikle önemlidir, çünkü onlar çoğu zaman basitleştirilmiş “uygarlıklar çatışması” imgesinden kaçınmayı beceremeseler de açıkça olumsuz bir değerlendirmeden uzak dururlar.

Tam da burada Osmanlı akınlarıyla ilgili Sloven mitinin, tarihçilerin de dikkatini özellikle çeken önemli başka bir unsuru yüzeye çıkar. Kuşkusuz, Slovenya’yı bir *antemurale christianitatis* olarak sunmak Sloven tarih yazımı ve milli edebiyatı ve dolayısıyla da milli kimlik için son derece önemlidir. Tarihçiler, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa’nın batısında vuku bulan çekişmelerin aslında “Sloven” topraklarına ağır bir savunma yükü bindirdiğini iddia ederler. Voje şöyle yazar: “Bölünmüş ve parçalanmış bir Avrupa, tehdit altındaki Hırvat ve Sloven ülkelerine, bazı boş vaatler ve büyük laflar haricinde herhangi bir maddi yardım veya koruma sunmaktan acizdi,” bu nedenle “Hırvatistan’ın hinterlandındaki Styria, Carniola ve Carinthia Türk akınlarına son vermeye muktedir yegâne askeri gücü” (1996: 42). “Sloven halkı”nın tekrar tekrar yüceltilen cesareti (bkz. Gruden 1910: 321-22) burada yine vurgulanır. Ama bu toprakların sakinleri özel misyonları için yüksek bir bedel ödüyordu. Gruden, o zamanki toplumsal koşullardan Osmanlı kuvvetlerinin saldırılarını ve Slovenlerin savaşa maruz bırakılmalarını sorumlu tutar:



"Sloven Topraklarına Türk Akını", Slovenya Parlamentosu'ndaki fresk

Sloven ve Hırvat toprakları bütün bu zaman boyunca Hristiyan Avrupa'nın müstahkem mevkiydi. Kuzey ve Batıdaki milletler rahatsız edilmeksizin uygarlıklarını geliştirip zenginleşirken, Güneydoğu Alplerdeki Posavje ve Podravje bölgeleri Hristiyan kültürünün varlığını sürdürmesi için ölüm kalm mücadelesi veriyordu. Slovenler ile Hırvatlar Avrupa milletlerinin en aziz hazinelerine bekçilik ediyorlardı. Tüm Hristiyan kazanımlarını tahrip edip ortadan kaldırmayı hedefleyen amansız saldırıları onların cesareti uzakta tutuyordu (1910: 321).

Osmanlı akınlarıyla ilgili Sloven mitinde ağıtlar hâlâ merkezi bir rol oynamakla birlikte, sınır oryantalizminin Sloven versiyonunda kahramanca mücadelelerin yüceltilmesi büsbütün eksik değildir ve bu en açık seçik şekilde 12 Haziran 1593'teki kesin sonuçları olan Sisak (Kulpa) Muharebesi'nin tasvirinde görülür. Ancak, "Sloven" ve "Hırvat" halklarınca sergilenen askeri mükemmelliğin tezahürleriyle dolu bu hızlı zaferin tasvirlerine, bu insanlar Avrupa uygarlığının şehitleri olmak üzere seçildikleri için daima ağıtların da sindiğini hesaba katmak önemlidir.

*Antemurale* miti sınırları tanımlamak için kullanılan bir mekanizma olarak iş görür, ama yararlılığı, tabiatı gereği sınırlara peşin hükümlü olarak yaklaşmasında yatar. Bazı (geçmişten gelen) komşularla sınırları vurgularken, aynı zamanda başka birini kasten yok eder. Bu şekilde, mitin destekçileri kendi milletlerinin belirli bir “uygarlık çerçevesi” içindeki haklı yerinin altını çizerek (Kolstø 2003: 27). Avrupa’nın Osmanlılara karşı savunulmasında Slovenlerin oynadığı role ilişkin mitin karakteristik özelliği olarak Hristiyan köklere yapılan göndermelerin ve “Batı dünyası”yla bağların pekiştirilmesinin yararlılığı 1990’ların başlarında kanıtlandı. Yugoslavya’da komünist rejim sırasında Sisak Muharebesi hakkındaki her türlü söylem, bu kahramanca savaşta kimin başrolü oynadığı sorusuyla bağlantılı olarak Slovenler ile Hırvatlar arasında çatışmaları körükleyebileceğine inanıldığı için susturulduğu hâlde, bu söylem bağımsız devletlerin, yani Slovenya Cumhuriyeti ve Hırvatistan Cumhuriyeti’nin doğuşundan sonra yeniden su yüzüne çıktı ve milli mitte önemli bir yer edindi. Bojan Baskar’a göre, muharebenin 1993’teki 400. yıldönümü Slovenya’da şatafatla kutlandı ve Avrupa’ya, bunu kendisinin yapmaktan aciz olduğu bir anda, onu “zalim Türk”ten kurtaran Sloven askerlerine müteşekkik olması gerektiğini hatırlatmak için büyük bir fırsattı (2000: 4); bu elbette şanlı milli geçmişin daha da canlanmasına yol açtı.<sup>9</sup> Yıldönümü Hırvatistan’da ise 1990’ların başında “Doğu kaynaklı yeni yayılcılık”la savaşan Hırvat birliklerinin moralini yükseltmek için kullanıldı (bkz. Fehele 1992).

Buna ilaveten, Yugoslavya’nın dağılması, bağımsız devletlerde Balkanlar’la aralarına mesafe koyma eğilimlerini güçlendirdi; bu nedenle Yugoslavya’ya mensubiyetlerinin sadece bir evre olduğunu kanıtlamak için bir dizi tarihsel ve kültürel ölçütü gündeme getiriyorlar ve Slovenlerin yahut Hırvatların “Hristiyanlığın savunucusu” olarak üstlendikleri rol vasıtasıyla uluslararası camiayla temasa geçerek, yeni devletlerin tanınmasını istiyor ve AB ile NATO’ya katılma arzularını haklı gösteriyorlardı (Lindstrom 2003: 313, 317).

9 Slovenya Cumhuriyeti, bu yıldönümü onuruna, “tüm Avrupa’yı Türklerden kurtaran bu tarihi zaferi simgeleyen” motiflerle bezeli özel bir madeni para bastırmıştır (bkz. <http://www.bsi.si/bankovci-in-kovanci.asp?Mapald=470> ).

Yurtsever eğitim ve milli köklerin uzak tarihte aranması birçok tarihi ve edebi eserde bariz bir şekilde görülebilir. Osmanlı ordularına karşı verilen mücadeleyi ve halkın koruyucularının katlandığı acıları temsil etmek suretiyle bir efsanevi-tarihsel süreklilik yaratılmaktadır ki bu, yazarların gayet rahat bir şekilde Osmanlı akınları zamanındaki Sloven dilinden, ülkesinden, topraklarından veya tek kelimeyle Slovenlerden bahsetmelerinden de bellidir. Bugün bildiğimiz ve kullandığımız bütün türevleriyle birlikte Sloven teriminin kitlesel kullanımının ancak ulus inşası çağında yaratılmış olduğunu ise bir şekilde göz ardı etmeyi becerirler (bkz. Kreft 2003: 61).

Elbette bu sadece Sloven milletin varlığının devamlılığını vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda, daha önce değinildiği gibi, saldırganlar için yanlış adın – “Türkler”<sup>10</sup>– kullanımıyla, temelsiz bir şekilde “suçun sürekliliği”ni de vurgular. Böyle bir ismin doğruluğu üstüne düşünceler yalnızca Ignacij Voje tarafından dile getirilmiştir. Voje şunu ortaya koymuştur: “Türk istilacıları arasındaki ağırlıklı etnik unsur Balkan kökenliydi; başta aralarında Hristiyanlar yaygındı, ardından özellikle Bosna’da olmak üzere İslamlaşmanın artmasıyla oran Müslümanların lehine değişti” (1996: 6-7). Milli geçmişin, kan dökmenin Müslümanlara özgü olduğu şeklindeki aldattıcılığı apaçık olan iddiası, geçmiş olayların bu şekilde derinlemesine kavranmasıyla daha da zayıflar. Bugün “Türk” kelimesi, “Türk milletin bir mensubu” anlamına gelmektedir (SSKJ 1994: 1437) ama kelimenin modern yararlılığı, milli hafızanın etkisinden dolayı katiyen tükenmez. Çünkü birçok Sloven için, geçmiş yorumlardan bildiğimiz “Türkler”<sup>11</sup> veya Osmanlılar modern Türkiye Cumhuriyeti’nin yurttaşlarıyla eşanlı hale gelmiştir ve Sloven milli kültürünü sürekli tehdit eden “Türk” kategorisi,

10 Aynı terimin, sürekliliğin vurgulandığı bu yanlış kullanımı, milli simgeler, anılar, mitler, değerler, gelenekler veya peyzajlardan esinlenen milli güzel sanatlarda da mevcuttur. (Leoussi 2004: 147). Slovenya meclis binasının büyük salonunun lobisi, Slavko Pengov tarafından Slovenlerin tarihinin (ilk yerleşimlerden 2. Dünya Savaşı sonrası döneme kadar) resmedildiği bir duvar resmiyle süslüdür. Osmanlı akınları bu tabloda önemli bir yer tutar. (Resim 2)

11 Sloven Edebi Dil Sözlüğü’nün (SSKJ) dahi bu terimi izleyen örneklerle açıklaması ilginçtir: “Türk alışkanlıkları; bir Türk gibi sigara içen, küfreden” (1994: 1437) Sözlükte, “Türklerin nitelikleri ve karakteristik özellikleri” anlamına gelen *turkstvo* (Türklük) terimine de yer verilir. Terimin güçlü duygusal anlamı için şu örnekler verilir: “O vahşilerin Türklüklerini yargılamak” ve “acımasız şiddet, davranış” şeklinde açıklanır (1994: 1437). Dolayısıyla “Türkler”e yönelik olumsuz yaklaşım, kodlanmış dilin kendi içinde muhafaza edilmektedir.

kimi zaman ister göçmenler<sup>12</sup> ister mülteciler ister öğrenciler veya Sloven yurttaşları olsun Slovenya’da yaşayan tüm Müslümanları içerecek şekilde genişletilir. Kolektif hafıza, özellikle güncel hedeflere ulaşma projelerinde kullanıldığında olgulardan daima daha güçlüdür.

### KÜLTÜR MİRASININ KARARI: CAMİYE HAYIR!

Güncel uygulamaları haklı çıkarma sürecinde milli hafızanın gösterdiği yararlılık, en iyi şekilde Lyubliana’da bir cami inşası nedeniyle Sloven medyası ile internet sohbet odalarını istila eden hararetli tartışma vasıtasıyla anlaşılmıştır.<sup>13</sup> Osmanlı akınlarının anıları 2003’te yeniden kamuoyunun gündemine düştü ve Slovenya’da bir cami inşasına karşı güçlü bir argüman oluşturdu. Birçok kimse geleceğe dönük çözümleri milletin tarihinde görüyordu. Bazı internet sohbet odaları kullanıcıları şunu iddia ediyorlardı: “Biz Slovenler Türklere karşı kendimizi en az 300 yıldır savunuyoruz ve onlar, bir cami yapmak şöyle dursun, bizi işgal etmeyi (uzunca bir süre) dahi asla beceremediler. Şimdi de bir cami yapılmamalı.” İçlerinden birinin kanaatine göre, Slovenler “tarihsel bakımdan söz konusu dinle çok kötü deneyimler geçirmiş oldukları bir ülkede yaşıyorlar ve İslami köktendinciliğin, bir millet olarak Slovenlere zaten pek çok haksızlıklarının dokunduğu inkâr edilemez.” Bütün bu beyanlar Slovenlikle güçlü bir özdeşleşmenin, hatta bu ifadelerin yazarlarının geçmişe sanal olarak katılımlarının açık bir göstergesidir (bkz. Jedlicki 1990: 71). Bu, epeyce yankı uyandıran teyakkuz çağrıları için verimli bir üreme zeminidir ve seçmeli hafıza kaybının yararlılığını ispatlayan Andrej Capuder tarafından da şevkle desteklenmekte-

12 “Yasadışı göçü”n, Eylül 2000’den Mayıs 2001’e kadarki dönemi kapsayacak şekilde kitle iletişim araçlarında nasıl tasvir edildiğini inceleyen Sabine Mihelj, gazetecilerin sık sık Osmanlı akınları ile “yasadışı göçmen dalgası” arasında paralellik kurduklarını belirtir. O dönemde sınır polisi istatistiklerinde İranlılar en çok temsil edilen uyruk oldukları halde, gazeteciler tasvirlerini zaten bilinen kodlara dayandırıyorlardı, bu nedenle yazılarında Türklere bahsetme oranı, İranlılardan bahsetme oranıyla neredeyse aynıydı (Mihelj 2004).

13 Analiz, aşağıdaki internet sohbet odalarından yorumlar içermektedir:  
<http://www.mladina.si/tehdik/200305/clanek/moseja>,  
<http://www.mladina.si/dnevnik/38952>,  
<http://www.rgl.si/forum/?f=showthreads&threadid=787>,  
<http://www.forumiz.rkc.si>, <http://www.mladina.si/dnevnik/31586>,  
<http://www.escape.mladina.si/tehdik/200303/clanek/minaret>.

dir. Capuder, *Omizje: Nestrpnost do verujocih* (Yuvarlak Masa: Müminlerin Hoşgörüsüzlüğü) isimli TV programında Slovenya'daki bir arada var olma kültürünü silip yok etmekte ve seyircileri şu şekilde bilgilendirmektedir:

Bizler Müslümanları sadece Slovenya'yı istilaları vasıtasıyla tanıyoruz. Görüyorsunuz, iki yüz yıllık Türk akınları Sloven milleti üstünde kalıcı izler bırakmıştır. Eğer genetik bir tahlil yapacak yahut... geri gidecek olsaydım, o zaman burada mutlaka haklı bir korku veya nefret bulurdum, çünkü bunlar bizim saldırgan komşularımızdı.

Bu, sadece “İslam yüzyıllarca Avrupa'da acılara neden oldu” olgusu-  
na durmadan dikkat çekme olayı değil, aynı zamanda bunun “değişmemiş  
olduğu”nu kanıtlama çabasıdır. Said'in işaret ettiği üzere, oryantalizm Doğu  
veya Doğulu hakkındaki kanaatini asla değiştirmez (1996: 128). Durmaksızın  
ebedi düşmanla yaşanmış geçmiş deneyimlere atıfta bulunulması, ideolojik  
devlet aygıtlarının olağanüstü verimliliğine yorulabilir; İslam korkusunun,  
“Sloven okullarında tarihin nasıl öğretildiğinin ve İslamiyetin Sloven medya-  
sında nasıl tasvir edildiği”nin bir sonucu olarak yaratıldığını ileri süren Ah-  
med Pasic'in sözlerinde de yansımaları bulur bu. İslamın yaygın kabul gören  
tasvir edilme şekli onun üstünde de kalıcı bir iz bırakmıştır ve o, “Şayet Müs-  
lüman olmasaydım, ben (dahi, A. B.) korkardım” iddiasında bulunur. İdeo-  
lojik devlet aygıtlarının verimliliğinin tezahürleri, birçok kullanıcının yazılı  
olanın otoritesine ve kitaplar ile ders kitaplarından edinilen bilgiye duyduğu  
kuvvetli inancı ifade ettiği internet sohbet odalarında da bulunabilir. Camiye  
karşı görüşlerini cömertçe dile getiren bazı bireyler, iddialarını az ya da çok,  
tarihi ve edebi eserlerden derlenmiş verilere dayandırıyorlar.<sup>14</sup>

Bazıları, camiye karşı mücadelelerini farz edilen atalarının Osmanlı-  
lılara karşı mücadelelerinin devamı olarak görüyorlar. “Atalar” a ve Sloven-  
liğe saygı ve ahlaki bağlılık da Sloven sınırlarının büyük bir şevkle tahkim  
edilmesini gerektiriyor:

14 Hatta bazıları Müslümanlara bazı seçme eserleri okumayı ve “geçmişteki hataları” hakkında bilgi edinmeyi tavsiye ediyor: “Müslümanların hepsi en azından şu iki kitabı okumalıdır: *Miklova Zala* (Mikel'in Kızı Zala) ve *Lepi janicar* (Yakışıklı Yeniçeri), o zaman Slovenlerin güneyden gelen göçmenlerden neden korktuklarını anlayacaklardır.”

Eğer Karlovac Muharebesinde ölen Sloven askerlerinden biri bile şimdi cennetten aşağıya bakıyorsa, zavallının aklına kim bilir neler gelir. Mücadelesinin uzun vadede bir işe yaramadığını ve beyhude öldüğünü düşünür herhalde; çünkü bu delikanlılar asıl itibarıyla bunun için savaştılar, Sloven (ya da o zaman ki Habsburg) toprağı üstünde camilerin dikilmesini engellemek için.

Cami inşa etme arzusu, Osmanlının yayılmasının bir devamı –İslamiyeti Sloven topraklarına ve aynı şekilde Batı Avrupa’ya dayatmaya yönelik kalıcı bir girişim– olarak yorumlanıyor. Müslümanları anlama fiili Ötekilik söyleminin ağır yükü altında eziliyor, bu nedenle cami karşıtları İslamiyeti hâlâ, kökeni Osmanlı akınlarıyla ilgili hafızada ve terörizmin çarpıtılmış siyasi ve medya yorumlarında yatan militan bir tutumla birleştiriyor (bkz. Jezernik 2002). Esasen İslamiyet, nerede پیدا olursa olsun her türlü belanın kaynağı sayılıyor. Böylesi bir yaklaşım, geçmiş olayların gerçekten ciddi olarak yeniden biçimlendirilmesini gerektirir. “İslam inancından iyi hiçbir şey çıkamaz. Mostar bunun açık bir örneğidir. Müslümanların olduğu yerde karışıklılar, tehditler, silahlar ve hoşgörüsüzlük vardır.” Bu tür İslamofobik tasvirlerin mutlaka bir amacı var: Sloven toprakları üstünde bir caminin inşasına izin vermenin ne denli akılsızca olduğu ispatlanmaktadır. Tartışmalardaki birçok katılımcı, bir caminin yalnızca dini değil aynı zamanda siyasi bir merkez<sup>15</sup> ve teröristlerin “üreme zemini” olduğuna inanıyor. Bu inançla aynı doğrultuda, bazıları camiyi askeri jargonlar kullanarak tasvir eder ve onu tek kelimeyle, “ibadetle veya inançla hiçbir ilişkisi olmayan” bir “roket” olarak adlandırırlar. Bir hayli kinik bir tonla, “(İslami, A. B.) merkezde... en popüler sporlardan bazıları kesinlikle tüfek talimi ve patlayıcı üretimi olacaktır,” diye ilave ederler. Kolektif hafızanın kapattığı bir ufuk, Müslümanların sadece Osmanlı askeri olarak bir örnek ve stereotipik bir şekilde temsil edilmesinin dayanağını sağlar.

<sup>15</sup> Edward Said, İslamiyete sürekli olarak siyasi bir karakter atfetmeye çalışan girişimlere karşı uyarıda bulunur. “İslami ve Ortadoğulu toplumlar tümüyle ‘siyasi’(dir), burada bu sıfat, İslamı politikayı kültürden ayıracak (bizim yaptığımız gibi) kadar ‘liberal’ olmadığı için bir kınama niyetiyle kullanılmaktadır” (1996: 368-69).

Korkuyla sıkı bir bağlantısı olan kültür mirası, fiilen çatışmalar yaratabilir. “Slovenlerin maruz kaldığı bin yıllık tehdit”, aslında, internet sohbet odalarındaki modern hoşgörüsüz tutumu haklı çıkaran Sloven milli kimliğinin köşe taşlarından biridir.

Biz Slovenler sayıca azız, milletimizi yok etmeye ve bize insani ve siyasi düzeyde zulmetmeye çalışan Türklere, Almanlara, Nazilere, faşizme ve diğer her türlü zalime karşı mücadele ederek kökenlerini korumaya çalışmış, kendi kültürel ve tarihi kimliği olan genç bir devletiz. Böyle küçük bir ulus, varlığının manevi temellerini koruma doğrultusunda daha güçlü bir eğilim ve duyarlılık sergilemelidir.

Milli kültürün inşasında değişim ve yabancı unsurlara asla hoş gözle bakılmaz, oysa bunlar Sloven milli kimliği için büyük önem taşımaktadır (bkz. Dolar 2003: 30). Cami ve İslam, Sloven topraklarındaki “bir farklılıklar dünyası” olarak tanımlanıyor. Onlara göre Müslümanların önünde titremeliyiz, çünkü “uygarlıklarımız birbirinden 1500 yıl uzak” ve “camiler ile İslam kültürü hiçbir zaman ilerici Avrupa’nın değerleriyle bütünleşemez.” Bu sebeple İslam, kökleri geçmişte yatan ve bundan dolayı baskın bir konuma ve ülkenin sahipliği için münhasır haklara sahip “otokton” kültürden fazlasıyla uzaktır (Lowenthal 1996: 174).

Tepelerde kiliseler, kavşaklarda şapeller, yamaçlarda kaleler<sup>16</sup>... bu bizim tarihimizin ve milli bilincimizin bir parçasıdır. Bütün bu bilincin içine 27 metrelik bir minareyi sokun ve o yabancı bir cisim gibi görünecektir, fuzuli bir şey... sadece doğal çevredeki yabancı bir cisim değil, aynı zamanda milletin bilincinin içindeki yabancı bir cisim.

Kısaca biz Slovenler bir camiye kabul edemeyiz, zira o bizim, geleceğimizin bir parçası olmadığı gibi bizim çevremize de ait değil.

16 Bugün Slovenlerin münhasıran milli peyzaj olarak gördükleri şey aslında imparatorlukların damgasını taşıyan kültür peyzajıdır. Bu, bir milli peyzaj ve “güçlü bir şekilde millileştirilmiş bir miras” icadıdır (Baskar 2005: 48-9).

Neyin otokton ve neyin otantik olduğuna ilişkin yargılar bireyin veya toplumun dışında var olmadığından, otoktonizm ve otantiklik tek bir biçimde tanımlanmayı inatla reddeden, kesinlikle son derece karmaşık terimlerdir. Sloven Edebi Dil Sözlüğü, otoktonu “kökeni yaşadığı yere ait olan; yerli, orijinal” (SSJK 1994: 28) bir şey veya kimse olarak tanımlar, ama bunlar tanımlanması zor kategorilerdir. Ayrıca,

eğer münferit kültürel bileşenlerin kökeni sorusunu gerçekten gözden geçirirsek, her zaman aynı sonuca varacağız... yani bir fenomenin zaman ve aynı şekilde mekân içindeki kökeni sorusunun cevapları bizi hep “biz”den uzağa götürecektir! Bir adetin, şiirin, nesnenin veya sözgelimi toplumsal bir bileşenin orijin(alliğ)ini ne kadar anlamaya çalışırsak, “bize ait” saydığımız şeylerin ilk başta asla “bize ait” olmadığı o kadar belirginleşir (Mürşic 2005: 34).

Buna rağmen, otoktonizm ve otantiklik tartışması ilkçi (primordialist) millet kavramını dikkate alır ve “kültürel saflık” yanılmasına inanır (Smith 2001: 443). Doğrusunu isterseniz, otoktonizm verili olup çoğunluğun bir imtiyazıdır. O, karar verme ölçütüdür. Ve “Müslümanlar Slovenya’da otokton olmadığına, otokton cemaatler Katolikler ile Protestanlar olduğuna göre,” Müslümanların Sloven toprakları üstünde hiçbir hak iddiaları olamaz. Bundan dolayı cami muhalifleri şu iddiada bulunur:

Ben otokton bir yurttaşım, burada Alpler’in eteğindeki ülkemde doğdum ve yuvamı kendi ihtiyaçlarıma, zevklerime ve düşünceme uygun bir şekilde düzenleme hakkına sahibim. Hiç kimse beni evimin önünde bir minareyi kabul etmeye zorlayamaz, çünkü o bana yabancı ve beni görsel, ruhsal ve zihinsel düzeyde rahatsız ediyor.

Otoktonizmin hikâyesinde yurttaşlık önemli bir rol oynamaz. Slovenler yalnızca sözümona “Sloven atalar”ın, Slovenlerin, Katoliklerin soyundan gelenlerdir. Slovenin baskın stereotipik bir imgesi var, zira hem millî kimlik hem de kültür dinamik fenomenlerdir ve bunların yalnızca

(stereotipik) tasvirleri durağan veya değişmez olabilir (Grdina 2003: 100). Yalnızca kâğıt üstünde olup milli ideolojilerin talep ettiği şekilde kanda yazılı olmayan bir şey olarak yurttaşlığın bu şekilde hiçe sayılması, *Trenja: Zelena luc za dzamijo* (Çatışmalar: Cami için yeşil ışık?) adlı TV programında apaçık görülüyordu; programda Slovenya'nın kendisin de anavatanı olduğunu ileri süren Slovenya'daki İslam cemaatinin sekreteri Nevzet Poric, Mihael Jarc tarafından anında acı gerçek hakkında bilgilendiriliyordu: "Bak, sen bir Güneylisin, ben bir Slovenim."

Kim olduğumuza dair anlayışımız üstünde hükümrancılık kurulan bir toprağa dayanır. Bunun için, bir grubun güçlü duygusal bağı olduğu ülke veya anavatan üstündeki hâkimiyeti, "bir kimsenin kendisi üstündeki ve buradan hareketle bir toplumun kendisi üstündeki hâkimiyet duygusu bakımından birinci derecede önemlidir" (Penrose 2002: 282). Dolayısıyla Sloven peyzajına müdahale ihtimalinin kızgınlıkla karşılanması şaşırtıcı değildir. Bazı internet sohbet odası kullanıcıları caminin Sloven peyzajına ait olmadığını veya hatta camilerin "Sloven Alpleri'ni kirleteceği"ni iddia ediyorlar. Cami inşasına gösterilen bu haşın tepkiler kuşkusuz bir kültürel endişe ve "kültürler arası ilişkilerin 'doğası gereği' düşmanca ve karşılıklı olarak yıkıcı olduğu" inancına dayanan kültürel köktencilik örneğidir, "değişik kültürlerin kendi iyilikleri için birbirinden uzak tutulması zorunluluğu" da buna dayanır. Burada kültür, tek bir yerde kök salmış, sabit sınırlara sahip somutlaştırılmış bir soyutlama olarak algılanıyor; bu nedenle kültürel köktencilik ve aynı şekilde "milli kültürün bekçileri" kültürün mekânsal ayrılığını destekliyorlar (Grillo 2003: 165).

Bir caminin yapılmasıyla Slovenya bir kere daha bir Balkan devleti haline gelirdi –internet sohbet odasının bu kullanıcısına göre tam da İslami etki yüzünden olumsuz bir nam edinen bir bölgeydi burası: "Balkanlar, İslami 'kültür'ün etkisi altında birçok kanlı savaşa, intikam ve misillemeye sahne oldu. Balkanlar'da vuku bulan olaylarla, 1. Dünya Savaşı da dahil savaşlara zemin hazırlandı." Geri kalmış yarımada ya yerleştirilme korkusu, camiye karşı çıkan muhalefetin son derece önemli bir unsurudur. Öyle görünüyor ki, sırtında hâlâ Batılı gözündeki imajının yükünü taşıyan Slovenya, ortak Avrupalı düşmanlar karşısındaki tutumuyla Avrupa ailesi içindeki yerini kanıtlamaya ve sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.

Tarihyazımı ve milli edebiyat, milli ideolojinin diktelerinden kaçamaz; aynı efendiye hizmet, milli hafızanın sonsuz bir süreç içinde “muhayyel toplumlar”ın sakinlerinin algılarına yerleştirilmesi noktasında özenli bir çaba gerektirir. Bundan dolayı Osmanlı kuvvetlerinin akınlarının vuku bulduğu zamanların edebi ve tarihsel anlatılarının şeklen olmasa da mesaj ve yaklaşımları bakımından dikkat çekici derecede benzerlik taşımaları şaşırtıcı değildir. İşlem görmüş geçmiş i ifade etmenin iki farklı yolunun bir arada var olması tümüyle, bireylerin sürekli olarak birçok değişik çevrede “Slovenlerin en büyük, ebedi düşmanı”yla –Türk’le” yüz yüze geldikleri bir ortam yaratmak için ahenk içinde çalışan ideolojik devlet aygıtlarının etkilerine atfedilebilir; Fran Levstik’in edebi programında çoktan tanımlanmış bir düşmandır bu. Bilerek veya farkında ol(may)arak, yazarlar ile tarihçiler anlatılarına daima kolektif hafızanın parçalarını dahil ederler. Yayınlanmalarıyla birlikte, bu “kusursuz bir resmileştirme”dir, kolektif hafıza meşruiyet kazanmış ve gerçek olarak kabul edilmiştir (Bourdieu 2003: 134). Sloven halkının Müslüman düşman karşısında maruz kaldığı mezalim ve acıların oluşturduğu kolektif hafıza, kalıcı ve sabit güç ilişkileri yaratan üstünlük ve aşağılık temelinde bir ikili karşıtlığın tesis edilmesi sürecini içerir. Kuşkusuz, Slovenya’da resmedilen “Türk” imgesi Öteki’nin uygun bir oryantalist tasviridir. Zamanın dönüm noktalarına ilişkin olarak kolektif hafızanın cahilce davranışıyla aynı çizgide, bu çarpık görüş modern tutumlarda korunuyor ve Lyubliana’da bir cami ve İslami kültür merkezi inşası üstüne tartışmalarda kolektif hafızanın sesine kulak kabartmamak mümkün değil. Milli hafıza, tehlikenin cisimleşmiş hali olan “Türkler”le yeni bir karşılaşma durumunda bir trajedinin vukuunun an meselesi olduğu duygusunu yaratır, böylelikle istenmeyen mütecavizlere karşı savunma duvarları dikmeye yönelik temelsiz argümanlar için zemin hazırlar. Sloven kolektif hafızası esas olarak harabelerden ve gözyaşları içinde doğmuştur; işlem görmüş geçmiş in trajik mahiyeti modern milli kimliğin inşasına yardımcı olur. Osmanlı kuvvetlerinin akınlarını tasvir eden metinler ile geçmiş gerçeklik arasındaki çelişkiler, modern (Sloven) milli eğilimlerin tatmini açısından vazgeçilmez bir araçtır. “Slo-

ven atalar”ın trajik fedakârlığı, Hristiyan topraklarının ve tüm Avrupa’nın Müslüman düşmana karşı şanlı bir şekilde savunulmasıyla kanıtlanır ve ölümsüzleştirilir; burada Sloven halkının daimi nitelikli ve her zaman stereotipik olarak tanımlanan erdemleri saygın Batı Avrupa’ya ait olma arzusuyla birleştirilir. Öteki’ni Doğululaştırma süreçleri kaçınılmaz olarak kendini-Batılaştırmaya yol açar (Bijelić 2002: 3). Slovenya’nın Avrupa Birliği’ne katılımının ülkeyi apaçık bir şekilde Balkanlar’dan veya en azından eski Yugoslav cumhuriyetlerinden uzaklaştırmasıyla *antemurale christianitatis* mitinin ölümü çok daha uzak bir ihtimal gibi görünüyor, bununla birlikte söz konusu mitin günümüzde daha muğlak şekillerde var olduğunu belirtmek gerekir. Cami tartışmalarının yatışması ve caminin Lyubliana’nın merkezinde inşa şansının artmasıyla, bazı bireyler kendilerinin Avrupa’nın, Hristiyanlığın sınırlarının koruyucusu olarak statülerini kanıtlayabilecekleri başka konuları deşmeye başladılar. Günlük gazete *Delo*’nun eki *Ona*’da bir okur, Türkiye Cumhuriyeti’nin Avrupa Birliği’ne katılmasına dair görüşünü şöyle savunuyor:

Avrupa’yı beş yüz yıl boyunca tehdit eden bir imparatorluğun kendinden emin halefi olarak Türkiye için kendi bölgesinde lokomotif olmanın AB’nin son vagonu olmaktan daha makul olacağını düşünüyorum. Ama şayet Hristiyan kulübünü yönetmek ve İslami olanı dayatmak gibi daha büyük hırsları varsa, o zaman elbette AB’ye girmeye çalışması anlaşılabilir bir olgudur (Pušnik 2005: 60).

Bu tez zaman çekimlerini de ustalıkla bulanıklaştırıyor, Sloven tarafında “acının sürekliliği,” “Türk” tarafında ise külfetli “sorumluluğun sürekliliği” algısını yaratıyor.

Osmanlı akınlарının insan ilişkileri üstünde hâlâ önemli bir etkisi olduğunu, bu yazının konusunun bana 2003 ve 2004’te vuku bulan bir dizi tesadüf ve olay tarafından dayatılması olgusuyla örnekleyebilirim. Ekim 2006’da yaptığım bir telefon görüşmesi bu tetikleyici anlardan biriydi. Telefon hattının öbür ucunda annemin bir arkadaşı, ellili yaşlarının sonunda kaygılı bir kadın vardı ve beni –o sırada yeni mezun olmuş bir

etnograf ve kültür antropologunu– akıl danışmak için arıyordu. Konuşmaya çok üzüntülü bir sesle başladı ve ben bazı trajik haberler duymayı bekliyordum ama sonra şöyle dedi: “Biliyor musun, ne yapacağımızı gerçekten bilmiyoruz, kız yeğenim bir Türk’e âşık oldu.” Ardından, onun çok iyi bir delikanlıya benzediğini söyleyerek devam etti; bununla birlikte sadece uzaklıktan ve farklı dinler ile kültürlerden dolayı değil, aynı zamanda “biz”im “onlar”la yaşadığımız bütün o geçmiş deneyimlerden dolayı yeğenin bu ilişkiyi sürdürmesinin kendisi için iyi olup olmayacağına dair derin bir tasa duyduğunu söyledi. O anda ansızın hegemonyacı mitolojilerin gücü ve devamlılığının yanı sıra günlük hayat üstündeki etkisini gördüm. Birkaç hafta sonra Slovenya’daki eski Türk büyükelçisi Balkan Kızıldeli’yle tanışma şerefine erdim. Büyükelçi Slovenlerin “Türkler”i algılama şekliyle ilgili çok sayıda anekdot toplamıştı ve bunları benimle paylaşma nezaketi gösterdi. Aklımda kalanlardan biri, diş hekiminin ofisinde geçiyordu. Büyükelçi ağrıdan kıvranarak dişçinin koltuğunda oturur. Onun acı çektiğini fark eden diş hekimi bir şaka yapar ve şöyle der: “Görüyor musunuz, uzun bir zaman önce siz bize işkence ediyordunuz, şimdi intikam zamanı geldi.”

Yalıtılmış hoşgörüsüzlük ifadeleri çoğunlukla önemsiz ve tehditkâr olmayan oluşumlardır, yalnız karizmatik, güçlü bireylerin veya otorite sahibi kişilerin büyük yankı uyandıran söz dağarcığından çıkmadığı sürece. Söz konusu insanlar uygun bir ortamda nefret ve kolektif panik noktasında büyük bir konsensüs oluşturabilir ve bunu teşvik edebilirler ki böylesi bir şey kuşkusuz hem şimdi hem de gelecek açısından kaygı duyulacak bir şey olurdu.<sup>17</sup>

17 Son olarak, Slovenya’da mevcut olan İslamofobik tutumlara rağmen, bireylerin etkisini ve onların kişisel hayat hikâyelerini (bkz. Cohen 1994) ihmal etmemeliyiz görüşünde olduğumu vurgulamak isterim. Genelleştirmeden kaçınmak, toplumun bütünüyle son derece yabancı düşmanı olduğunu beyan etmemizi kesinlikle engeller.

- Aberbach, David. 2003. The Poetry of Nationalism; *Nations and Nationalism* 9(2), 255-75.
- Abizadeh, Arash. 2004. Historical Truth, National Myths and Liberal Democracy: On the Coherence of Liberal Nationalism; *The Journal of Political Philosophy* 12(3), 291-313.
- Althusser, Louis. 1980. Ideologija in ideološki aparati države. *Ideologija in estetski ucinek: zbornik* içinde. Yay. haz. Zoja Skusek Mocnik. Lyublijana: Cankarjeva založba, s. 55-110.
- Anderson, Benedict. 1998. *Zamisljene skupnosti: O izvoru in sirjenju nacionalizma*. Lyublijana: Studia humanitatis.
- Andrejka, Jernej pl. 1904. *Slovenski fantje v Bosni in Hercegovini 1878*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Antze, Paul ve Michael Lambek, yay. haz. 1966. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York ve Londra: Routledge.
- Baskar, Bojan. 2000. Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New nationhood in ex-Yugoslavia. Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie. Viyana: 11 Kasım 2003.
- , 2005. Avstro-ogrška zapuscina. Ali je mozna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? *Dediscina v rokah znanosti* içinde. Yay. haz. Joze Hudales ve Natasa Visocnik. Lyublijana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, s. 41-52.
- Bijelic, Dusan. 2002. Introduction: Blowing Up the Bridge. *Balkan as a Metaphor. Between Globalization and Fragmentation* içinde. Yay. haz. Dusan I. Bijelic ve Obrad Savic. Cambridge, Massachusetts, Londra, İngiltere: The MIT Press, s. 1-22.
- Brumen, Borut. 1998. Time, Space, and Social Construction of Identity. *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II* içinde. Yay. haz. Borut Brumen ve Bojan Baskar. Lyublijana: Institut za multikulturene raziskave, s. 71-83.
- Bourdieu, Pierre. 2003. Sociologija kot politika. Lyublijana: Založba J\*krš.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self Consciousness: An alternative anthropology of identity*. Londra ve New York: Routledge.
- Connerton, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çelebi, Evliya. 1954. *Putopis: Odlamci o jugoslavenskim zemljama*. Saraybosna: Svetlost.
- Dolar, Mladen. 2003. "Slovenska nacionalna identiteta in kultura – navodila za uporabo." *Nacionalna identiteta in kultura* içinde. Yay. haz. Neda Pagon. Lyublijana: Institut za civilizacijo in kulturo, s. 21-35.
- Enciklopedija Slovenije. 1999. *Enciklopedija Slovenije 13: S-T*. Lyublijana: Mladinska knjiga.
- Gingrich, Andre. 1996. Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II* içinde. Yay. haz. Borut Brumen ve Bojan Baskar. Lyublijana: Institut za multikulturene raziskave, s. 99-127.
- Grillo, R. D. 2003. Cultural essentialism and cultural anxiety; *Anthropological Theory* 3(2): 157-73.
- Grothaus, Maximilian. 1992. Zbirka turkerij v Ptujskem muzeju, njene graficne predloge in kulturnozgodovinski pomen. *Srečanje z jutrovem na Ptujskem gradu* içinde. Yay. haz. Marija Ciglenecki. Pokrajinski muzej Ptuj, s. 68-78.
- Grdina, Igor. 2003. Bo kdaj anahronizem biti, kar si? *Nacionalna identiteta in kultura* içinde. Yay. haz. Neda Pagon. Lyublijana: Institut za civilizacijo in kulturo, s. 97-108.

- Gruden, Josip. 1910. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mahorja.
- Halbwachs, Maurice. 2001. *Kolektivni spomin*. Ljubljana: ISH.
- Hefele, Ferdo. 1992. *Tristogodišnjica. U spomen boja Sisackoga. God. 1593*. Sisak: Hrvatska vojska – operativna grupa Sisak i Baranju, Matica hrvatska Sisak.
- Hobsbawm, Eric. 1988. Introduction: Inventing Traditions. *The Invention of Tradition* içinde. Yay. haz. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-14.
- , 2002. *On History*. Londra: Abacus.
- Inzko, Valentin. 1978. *Zgodovina Slovencev: od zacetekov do 1918*. Celovec: Družba sv. Mahorja.
- Jedlicki, Jerzy. 1990. Heritage and collective responsibility. *The political responsibility of intellectuals* içinde. Yay. haz. Ian MacLean, Alan Montefiore ve Peter Finch. Cambridge University Press, s. 53-76.
- Jenkins, Keith. 2003. *Re-thinking History*. Londra ve New York: Routledge.
- Jezernik, Bozidar, yay. haz. 2002. *Besede terorja: Medijska podoba terorja in nasilja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Jurcic, Josip. 1962. Jurij Kozjak. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kohlbach, Markus. 1992. Imperium Terribile et Admirabile: Evropa in osmanska ekspanzija. *Srečanje z jutrovm na Ptujem gradu* içinde. Yay. haz. Marija Ciglenečki. Pokrajinski muzej Ptuj, s. 15-9.
- Kolstø, Pål. 2003. Procjena uloge historijskih mitova u modernim društvima. *Historijski mitovi na Balkanu* içinde. Yay. haz. Husnija Kamberovic. Saraybosna: Institut za istoriju u Sarajevu, s. 11-37.
- Kreft, Lev. 2003. Znanstveno zgodovino pisje kot dejavnik preživetja. *Nacionalna identiteta in kultura* içinde. Yay. haz. Neda Pagon. Ljubljana: Institut za civilizacijo in kulturo, s. 55-71.
- Leoussi, Athena. 2004. The ethno-cultural roots of national art; *Nations and Nationalism* 10(1/2): 143-59.
- Levstik, Fran. 1986. *Martin Krpan*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- , 1998. Popotovanje iz Litije do Cateža. *Slovenska klasika: Fran Levstik* içinde. Ljubljana: DZS, s. 77-133.
- Lindstrom, Nicole. 2003. Between Europe and the Balkans: Mapping Slovenia and Cotaia's "return to Europe" in the 1990's; *Dialectical Anthropology* 27, 313-29.
- Löfgren, Orvar. 1989. The Nationalization of Culture; *Etnologia Europaea* XIX, 5-23.
- Lowenthal, David. 1985. *Past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1996. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: The Free Press.
- Mihelj, Sabina. 2004. Continuities and discontinuities in contemporary mass-media discourses in Slovenia: Back to nineteenth century?; *Caietele Echinox* 5. (Erişim: 20.5.2005 <<http://lett.ubbcluj.ro/~echinox/caietes/11.html>>)
- Murik, Rado. 1997. *Lepi Janicar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Muršič, Rajko. 2005. Kvadratura kroga dediščine: topoi ideologij na secesu starega in novega ter tujega in domačega. *Dediščina v rokah znanosti* içinde. Yay. haz. Joze Hudales ve Natasa Visocnik. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologija, s. 25-39.
- Penrose, Jan. 2002. Nations, states and homelands: territory and territoriality in nationalist thought; *Nations and Nationalism* 8(3): 277-97.
- Perica, Vjekoslav. 2003. Uloga crkava u konstrukciji državotvornih mitova Hrvatske i Srbije. *Historijski mitovi u Balkanu* içinde. Yay. haz. Husnija Kamberović. Saraybosna: Institut za istoriju u Sarajevu, s. 203-23.

- Pušnik, Ernest. 2005. *Islamski klub*; *Ona*, 1 Mart, s. 60.
- Said, Edward W. 1996. *Orientalizem: Zahodnjaski pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Sket, Jakob. 1992. *Miklova Zala: Povest iz turskih časov*. Ljubljana: Mihelac.
- Simoniti Vasko. 1990a. *Kaj pomnimo Slovenci*. Ljubljana: TDS SKD Korana plus p.o.
- , 1990b. Turki so v deželi ze: Turski vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju. Celje: Mahorjeva družba.
- Smith, Anthony D. 1998. *Nacionalni identitet*. Belgrad: Biblioteka XX vek.
- Smith, Anthony D. 2001. Authenticity, antiquity and archaeology; *Nations and Nationalism* 7(4): 441-49.
- SSKJ. 1994. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.
- Todorova, Maria. 1999. *Imaginarni Balkan*. Belgrad: Biblioteka XX vek.
- Voje, Ignacij. 1992. Turški vpadi na ptujsko območje in njihove posledice. *Srečanje z Jutrovnem na Ptujskem gradu* içinde. Pokrajinski muzej Ptuj, s. 21-9.
- , 1996. *Slovenci pod pritiskom turskega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Wertsch, James V. 2002. *Voices of collective remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, George. 2000. *Nationalism and territory. Construcyng group identity in Southeastern Europe*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Žanic, Ivo. 2003. Simbolni identitet Hrvatske u trokutu raskrizje-predzide-most. *Historijski mitovi na Balkanu*. Yay. haz. Husnija Kamberović. Saraybosna: Institut za istoriju u Sarajevu, s. 161-202.

## INTERNET KAYNAKLARI

- <http://www.mladina.si/tednik/200305/clanek/moseja>, 15.5.2005.
- <http://www.mladina.si/dnevnik/38952>, 17.5.2005.
- <http://www.rgl.si/forum/?f=showthreads&threadid=787>, 19.5.2005.
- <http://www.forum12.rkc.si>, 14.5.2005.
- <http://www.mladina.si/dnevnik/31586>, 21.5.2005.
- <http://www.escape.mladina.si/tednik/200303/clanek/minaret>, 21.5.2005.
- <http://www.bsi.si/bankovci-in-kovanci.asp?Mapald=470>, 25.10.2007.

## TV PROGRAMLARI

- Trenja: Džamija v Sloveniji, 23 Ocak 2003, POP TV.
- Trenja: Zelena luč za džamijo?, 10 Aralık 2003, POP TV.
- Omižje: Nestrpnost do verujocih?, 28 Ocak 2004, RTV Slovenija.
- Pod žarometom: Minaret tudi v Ljubljani?, 3 Mart 2004, RTV Slovenija.



# ERKEN TÜRK ROMANINDA ÖTEKİ

Roman, İngilizce “novel” kelimesinin akla getirdiği gibi Avrupa edebiyatında büsbütün *yeni* bir türdü. Bu türün ortaya çıkması Batı kültürünün gelişmesiyle yakından ilişkilidir ve doğuşu ile gelişiminde birkaç etken rol oynamıştır. Bu etkenler maddi düzey, düşünce düzeyi, edebi düzey olmak üzere temel olarak üç düzeyde tezahür etmiştir.

Maddi düzeyde belirleyici etken, hem öznelciliği hem de bireyciliği başlatan burjuvazinin yükselişiydi. Düşünce düzeyinin altında, gözlem ve deneye dayanan ampirizmin doğuşu ve gelişmesi yatar. Eski tip kurgusal anlatıların evrimi kuşkusuz romanın yükselişine de katkıda bulunmuştur. Belirtilen etkenleri ayrı fenomenler olarak değil, birbiriyle etkileşim içindeki bir süreç olarak görmek gerekir ve roman bu sosyal felsefi ve edebi süreçlerin tarihsel örtüşmesinin bir sonucudur.

Gelgelelim, söz konusu türün Türk edebiyatına ithal edildiği sırada Osmanlı Türkiye’sinde bu koşullar mevcut değildi. Roman, Türk edebiyatına Batıdaki doğumundan bir buçuk asır sonra, 19. yüzyılda girmişti. Bu olay, romanın Osmanlının Batılılaşma-modernleşme sürecinin bir parçası olduğu olgusunu göz önünde bulundurursak edebi bir gerekliliğe atfedilemez. Keza Avrupa edebiyatındakilerle aynı sosyal ve epistemolojik temellere de sahip değildir. Roman, Osmanlı edipleri ile aydınlarının modernleştirici reformlara yardımı dokunacağını düşündükleri birçok kurumdan biriydi. Başka bir deyişle, edebiyat bu Batılılaşma sürecinden etkilenen birçok kurum arasındaydı. Bu çağda genel Osmanlı aydınının konumu bir hayli çelişkiliydi. Bir tarafta, aydınlar imparatorluğun eski gücünü diriltmeyi arzuluyor, Batının sosyal ve siyasi kurumlarını benimsemenin bu hedefe ulaşmanın tek, dolayısıyla da kaçınılmaz yolu olduğunu düşünüyorlardı. Diğer tarafta, imparatorluğun sosyal, felsefi ve kültürel temellerini muhafaza etmeye gayret ediyorlardı. Başka bir ifadeyle, bu yeni türü, eski gelenekler ile âdetlerini kaybetmeksizin kabullenmeyi arzu ediyorlardı.

Osmanlı kültürünün dünya görüşü, toplumsal ideallere dayanan soyut, değişmez ve sorgulanamaz genelgeçer kabuller tarafından şekillen-

dirilip kalıba dökülmüştü. Osmanlı iktisadi sistemi bir burjuvazi yaratacak aşamaya henüz ulaşmadığından bireycilik de gelişmemişti. Bundan dolayı, erken Türk romancılarının bir roman üretmeden önce bir dizi engelle yüz yüze gelmeleri gerekmişti. Bu engellerden biri, toplumda birey kavramı var olmadığı halde romanda bireyleşmiş karakterleri tasvir etme zorunluluğuydu. Bu engel yüzünden erken Türk kurgusunda karakterler psikolojik derinlikten ve toplumsal boyutlardan yoksundur. Sahici karakterleri tasvire ilişkin bu çok büyük güçlük, sonunda romancıları düz karakterler veya tipler yaratmaya itiyordu. Başka bir güçlük, hikâyeye kadın karakterler dahil etme zorunluluğunun, geleneksel Osmanlı toplumunda evlilik öncesi erkek-kadın ilişkisini reddeden tutumla çatışmasıydı. Romancılar bu sorunu, Müslüman olmayan (sözgelimi Rum, Ermeni veya Yahudi) kadın karakterler veya düşük ahlaklı Müslüman kadınlar kullanarak çözüyorlardı. Hikâyelere kadın karakterlerin katılması, romancıları aynı karakterlerin ahlaki tutumlarına özel ilgi göstermeye zorluyordu, çünkü kadınların geleneksel toplumda ahlaki değerlerin ve âdetlerin taşıyıcısı olarak görünmesi gerekiyordu. Bu da bizi sorunun merkezine götürür: Batılılaşma, kadınların sosyal hayata yüksek ahlaki standartlarını kaybetmeksizin kabul edilmeleri anlamına geliyordu.

Bu makalede Namık Kemal'in 1876'da yayınlanan romanı *İntibah*'ı (Uyanış) yakından gözden geçirecek ve yazarın Osmanlı Batılılaşması ile modernleşmesini nasıl karşıladığını açığa kavuşturacak, ayrıca onun bu karşılamaya kattığı *ötekileştirme* stratejilerinin üstünde duracağım.

Şair, romancı, oyun yazarı ve denemeci Namık Kemal aynı zamanda Türk modernleşmesinin önde gelen bir şahsiyeti ve döneminin çok etkili bir aydınıydı. Zamanının diğer aydınları gibi Namık Kemal de Avrupa'nın teknolojisinin, toplumsal kurumlarının ve hatta edebi türlerinin benimsenmesi bakımından Batı yanlısı fikirlere sahipti. Namık Kemal, denemelerinde Doğunun bilgeliği ile Batının vaat ettiği taze vizyonlar arasında bir köprü kuracak yeni bir dünyayı arzuladığını açığa vurur. Ne var ki, kapıyı sonuna kadar yabancı etkisine açmanın geleneksel ve toplumsal değerleri altüst edeceği endişesinden sıyrılamaz. Yine de toplumsal fikirleri özü itibarıyla, çoğu zaman, imparatorluğun modernleşmesini sağlamak için yürürlüğe

konulan Tanzimat reformlarına yönelik bir eleştirisi olarak görüldü. Namık Kemal bu reformları yüzeysel bularak eleştiriyor ve ifade özgürlüğüne imkân tanıyacak meşrutî bir monarşi kurulması gibi daha esaslı projeler için çağrıda bulunuyordu. Temel endişesi, yüzeysel bir Batılılaşmanın veya Batı taklitçiliğinin, modern bir millet olma yolunda yaşanacak pozitif bir dönüşümün yararları olmaksızın Osmanlı toplumunun geleneksel dokusunu yıkacağıydı. Bu kaygısını *İntibah*'da dile getirir.

*İntibah*, genç bir erkeğin bir fahişe olan Mehpeyker'e aşkının ve âşıkların tutkulu sevgilerinin bedelini hayatlarıyla nasıl ödediklerinin hikâyesidir. Edebiyat eleştirmenleri romanı, divan edebiyatında görülen soyut ve ideal aşkın aksine bir erkekle bir kadın arasındaki *gerçek* bir aşk ilişkisini hikâye etmeye yönelik erken bir girişim olarak takdim etmişlerdi. Oysa çelişkili bir şekilde, tensel sevgiyi yaşamaya hazır böyle bir kadının varlığı geleneksel olarak uygun görülüyordu. Bunun için romancının, yarattığı kadın karakterini mahkûm etmesi ve erkek başkarakterini kadının ölümcül sevgisinden kurtarması gerekmişti.

Eleştirmen ve edebiyat tarihçisi Ahmet Hamdi Tanpınar, Namık Kemal'in, romanını Alexandre Duma Fil's'in *La Dame aux Camelias*'sının (Kamelyalı Kadın) etkisi altında yazdığı ve güçlü bir geleneksel ahlak anlayışına sahip bir Osmanlı romancısı olarak, ahlaksız bir kadını toplumsal bir kurbana dönüştürme güçlüğü'nün üstesinden gelemediği görüşündeydi (2003: 403). Güzin Dino'nun, Türk romanının tarihini konu alan eserinde dikkat çektiği üzere, yazar, kadın kahramanın cazibesini tasvirde o denli gerçekçi ve başarılıdır ki olay örgüsüyle aktarmak istediği ahlak dersini zafiyete uğrattır (1978: 81).

Bununla birlikte, yakın dönemin eleştirilerinde metne kültürel-tarihsel bir perspektiften yaklaşılmakta ve yeni veçheler keşfedilmektedir. Bu yeni okuma, Tanzimat döneminin erken romanlarına, Batı normları ile fikirleri karşısında duyulan bastırılmış bir korku ve endişenin tezahürleri olarak bakar. Profesör Jale Parla, Tanzimat'ın kurgu eserlerine ilişkin ufuk açıcı kitabı *Babalar ve Oğullar*'da Tanzimat romanını yeni bir gözle inceler. Parla'ya göre, erken Türk romanında Batıdan gelen en temel tehdit olarak materyalizm görülür. Materyalizm, Osmanlı kültürel normları ile gelenek-

lerini sarsmaya muktedir en büyük kötülük sayılıyordu. Materyalizm, dini yadsıdığı için İslami kültürün de karşısında yer alıyordu; ampirik bilgiyi savunduğu için İslami epistemolojinin karşındaydı ve insan davranışını natüralist bir bakış açısıyla tasvir ederek İslami ahlak normlarını tehdit ediyordu. Bu şekilde algılandığında, materyalizm, Tanzimat romanında şehvet ve para kılıfına girmiş bir halde ifade bulur.

Namık Kemal'in *İntibah*'ının kadın başkarakteri Mehpeyker, nefsi-ne düşkünlük, şehvet ve tüketiciliğin cisimleşmiş haliyken, Abdullah –erkek karakterlerden biri– para ve ticareti temsil eder ki bunların ikisi de kaçınılmaz surette kötülükle bağlantılıdır. Bununla birlikte, romanın gerçek kahramanı, Osmanlı-İslam gelenekleri doğrultusunda layıkıyla yetiştirilmiş olan masum Ali Bey'dir. Kuşkusuz, romancının gerçek kaygısı ne bu nefsi-ne düşkün kadın, ne de tüccar Abdullah'dır. Aksine, roman Ali Bey'in, Batılılaşmış bu iki kötü insanın eline düşen dürüst ve utangaç Osmanlı delikanlısının müthiş yıkımı çevresinde döner; Tanzimat romanının ana akımına paralel olarak genç erkeklerin hayatları üstüne odaklanan bir hikâyledir bu.

Birçok Tanzimat romanının başkarakterleri Osmanlı bürokrasisinin üst sınıf ailelerinden genç erkeklerdir. Bu insanlar, kültürel ve toplumsal statükoyu koruyacak itaatkâr oğullar olarak yetiştirilir. İçlerinden birçoğu baba otoritesi veya rehberliği olmaksızın ortada kalmış öksüz çocuklardır. Başka bir düzeyde, bu genç erkekler, padişahın zayıflayan otoritesi altında yaşamak zorunda olan Osmanlı toplumunu veya gelenekleri Batılılaşma projesince tehdit edilen Osmanlıları simgelerler. Bu gençlerin maruz kaldıkları felaket, Batılı hayat tarzı tarafından baştan çıkarılmalarıyla başlar. Lüks bir fayton, Batılılaşmış davranış tarzına sahip bir kadın veya ucuz Batı romanlarından beslenen hayali bir tutku Batının simgeleri olarak kullanılabilir.

*İntibah*'da erkek başkarakteri ayartan “Batılılaşmış” bir kadındır: Mehpeyker. Kadının aklı aşk ve cinsellikle meşguldür, yaşadığı lüks hayat son derece zengin bir tüccar olan Abdullah tarafından finanse edilir. Abdullah, Mehpeyker'e derin bir aşk beslediği halde onunla cinsel ilişkiye girmez. Mehpeyker'in peşinden koşturan birçok hayranı vardır. Bir gün, popüler bir gezinti yerinde Ali Bey'le karşılaşır. Çok geçmeden Ali Bey Mehpeyker'e

gönlünü kaptırır ve ona karşı duyduğu cinsel tutkunun kölesi olmak üzere muhterem annesini ve devlet memurluğunu terk eder.

Tanzimat romanında bedensel zevkler son derece kuşkuyla karşılanır, yani zevk veren her şeye olumsuz gözle bakılır. Namık Kemal, *Gül-nihal* isimli oyununda zevk düşkünü bir hayatı kıyasıya eleştirir: “Ne anlaşılabilir bir hayat iptilası bu, alınan her tat bir ihtiyacın giderilmesinden ibaret” (1876: vi). Dahası, Osmanlı kültüründe beden ve ruh sadece ayrı değil, zıt güçler olarak görülür. Bu geleneksel dünya görüşü, var oluşu bu zıt güçler arasında bir mücadele sayarak bedenimizi iyi ile kötü arasındaki mücadelede kötünün saflarına katar. Beden ve bedensel zevkler, insanları, kötünün dünyasına çekerek dize getirir. Bunun bir sonucu olarak birçok Osmanlı yazarı bedeni büsbütün görmezlikten gelir. Shakespeare’in Osmanlıca çevirilerine ilişkin yazısında Jale Parla’nın gösterdiği gibi, sone-lerin çevirisinde, bedenin cismani imgeleri sansür edilir ve yerine aklın imgeleri konulur:

Mehmet Nadir (çevirmen), 27. Sone’yi çevirirken mısraların çevirisi-nde ilginç bir hata yapar:

Lo, thus, by day my limbs, by night my mind,  
For thee, and for myself, no quiet find.<sup>1</sup>

“Limbs” kelimesini ruh olarak çevirir. Yanlış çevirinin sebebi, elbette, insanın sevgilisini vücuduyla düşünmemesi gerektiğidir; sevgiliyi yâd etmenin doğru yolu, onu akılla ve ruhla anmaktır (2005: 55).

Bunun için, bedensel ve duysal olanı şeytani olanla eşit tutan bir kültürde, cinsellikten zevk almasını sağlayarak masum bir genç erkeği baş-tan çıkaran bir kadına sadece bir dişi şeytan olarak bakılabilir. Bundan do-layı, Osmanlı romancılarının gözünde, Batılı bir kadın, Osmanlı aile hayatı-

1 “Gündüz bedenim gece aklım huzur bulamaz  
Gövdeyle baş sende benden de kurtulamaz.”

Shakespeare, William, *Soneler*, 2011, 4. bas., çev: Talât Sait Halman, İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları: s.27 –ç.n

nın yerleşik normları için potansiyel bir tehdit olarak görülen özgürlüğüne kavuşmuş bir kadının imgesiyle eşit tutuluyordu.

Bu dönemin en üretken yazarı olan Ahmet Midhat Efendi, Batılı kadının bu imgesini aşağıdaki şekilde eleştirir: “Ne yazık ki, sevginin sınıflandırılmasında Avrupalı kadınlar epey düşük bir kademede yer aldılar, onlar fiziki görünürlüğün en üstün zarafet olduğunu hayal ediyorlar” (alıntılayan: Okay 1975: 171). Namık Kemal de Mehpeyker’in tensel sevgisini ürkütücü ve yıkıcı bir güç olarak tasvir eder:

Yılan bir çiçeği nasıl severse bu da öyle sevmek isterdi; bir adamı nasıl sararsa bu da öyle sarmak isterdi. Mezar vücudu nasıl kucaklarsa bu da öyle kucaklamaya çalışırdı; nasıl kucakladığına dünya yüzü göstermezse bu da öyle ihtisas etmek isterdi (1876: 71-2).

Cinsel özgürlüğüne sahip ve cinselliğinden utanmayan bir kadın erken Türk romanında sıklıkla rastlanan prototiplerden biridir. Ahmet Midhat’ın *Yeryüzünde Bir Melek* isimli romanında Arife, Nâbizade Nâzım’ın *Zehra*’sında Zehra ve Urani, Namık Kemal’in *Cezmi*’sinde Şehriyar ve *Akif Bey* adlı oyununda Dîlrûba bu prototipi örneklerler, çünkü onların hepsi tenselliklerini keşfetmiş olup denetimsiz cinsel tutkuları ve maddi hırslarıyla erkeklerin hayatlarını mahvederler.

Geç Tanzimat döneminin romanlarında sevginin iki veçhesi vardır: Cinsel ve ruhsal sevgi; kadınlar da birlikte oldukları kişiye duydukları sevginin cinsel veya ruhsal olmasına göre ya melek ya da şeytan olarak sınıflandırılırlar. Şeytanı simgeleyen cinsel açıdan çekici kadın imgesi, birlikte olduğu erkeğin hayatına felaket getirir ve onu yerleşik ahlaki değerlerden uzaklaştırır. Tutkularına kapılan bu erkekler geleneksel hayat tarzlarından uzaklaşırlar, bu da onların yıkımına neden olur (Moran 1988: 287-93).

Bu tür kadınlara âşık olan erkeklerin ortak belirleyici özelliği öksüz olmalarıdır. Babanın yokluğu 19. yüzyıl Batı romanında, yani *Bildungsroman*’da özgürleştirici bir rol oynarken, erken Türk romanında babasızlığa ciddi bir yoksunluk olarak bakılır, zira burada baba üstbeni, yani normları temsil eder. Babanın yokluğunda bir genç adam için hata işlemek

kaçınılmazdır. Bu, kudretli bir hükümdar tarafından yönetilmeyen bir milletin vatandaşları için de geçerlidir. Bu tür bir toplum yabancı bir kültürel değerler sistemini kolaylıkla kabul edebilir.

Romanın perspektifinden bakıldığında, bu babasız erkeklerin kuruluşu yine *öteki* kadınlara bağlıdır. Sözgelimi *İntibah*'da, oğlunu şehvet düşkününü Mehpeyker'in elinden kurtarmak isteyen anne, Dilaşup adında güzel bir cariyeye satın alır. Bir meleğe benzeyen bu genç kız manevi sevgiyi temsil eder. Dilaşup, Ali Bey'e derin bir aşk beslediğinden hayatını onun için feda etmeye hazırdır. Bu cariyeler üst sınıf aileler tarafından yetiştirildikleri için, romanlarda toplumsal ve kültürel normların taşıyıcıları olarak tasvir edilirler.

Mehpeyker, benmerkezci olmasına ilaveten, hayat tarzının gerektirdiği lüks ve paraya düşkünlüğü temsil eder. İçinde yaşadığı ev, hizmetçileri ve giysileri göz kamaştırıcı bir hayat tarzını açığa vurur. Şerif Mardin'e göre, Osmanlı toplumunda lüks bir hayata iyi gözle bakılmazdı; geleneksel toplumda servetin sosyal bir işlevi olduğuna inanılırdı. Diğer tarafta, Osmanlı toplumunun üst sınıfları, serveti devlette yüksek mevkilere erişmenin bir vasıtası olarak görürdü. Bu yaklaşımların her ikisi de, kapitalizmle gelen paranın bir araç değil bir sonuç olduğu görüşüyle çelişiyordu. Varlıklı insanlar, aileyle bağlantılı çok büyük sayıda insana mali destek sağlamanın hem gücün hem de toplumsal dayanışmanın bir işareti olduğunu düşünüyorlardı. Profesör Mardin'in ifade ettiği gibi: "Servet bir lüks tüketim vasıtası olarak görülüyor, etraftaki insanlara cömert davranmak yoluyla kendini gösteriyordu" (1997: 55).

Bu normları çiğnemek ve sırf Batılı bir hayat tarzı sürmek için göze çarpan bir tüketimde bulunmak Osmanlı-Türk gelenekleriyle çatışıyordu. Bu sebepten, para kazanma amaçlı ticari etkinlik Osmanlı üst sınıflarınca hor görülüyordu. Dolayısıyla, seçkin zümrenin çocukları, eğitimlerini tamamladıktan sonra devlet memuriyetlerine alınırlardı. Alım satım ve ticarete Osmanlı eliti tepeden bakardı. Lüks tüketim alışkanlığı, toplum için Batılılaşmanın beraberinde getirdiği çok büyük bir tehdit sayılıyordu.

Nitekim para ve ticaret korkusu Abdullah'ın karakteriyle su yüzüne çıkar. O, okura aşağıdaki cümlelerle tanıtılır:

Abdullah, Suriye’de fesat ahlaki yüzünden adı çıkmış bir alçaktı. Dalavereyle büyük bir servet edinmiş ve birçok tüccarın iflas etmesine neden olmuştu. Bilhassa Mısır’la yaptığı ticarette büyük maharet ve ehliyet sergilemişti. Bu şekilde namı dört bir yana yayılmış ve ondan sonra güzide zenginlerden biri olarak görülmeye başlamıştı (1876: 154).

Yukarıdaki alıntı Mehpeyker’in hikâyedeki tek kötü karakter olmadığını açıklığa kavuşturur.

Mehpeyker sadece, Batı edebiyatında sıkça karşılaşılan baştan çıkarıcı bir kadın değildir. Ne de Türk anlatı geleneğindeki benzer kadın tipleriyle kıyaslanabilir. Batı kültüründe Clymnestra, Kleopatra, Karmen’e, bağımsız tutumlarıyla ve bundan dolayı otoriteye ve yerleşik düzene isyanlarıyla öne çıkan *femme-fatale* figürleri olarak bakılabilir. Mehpeyker bu sözü edilen karakterlerin bir “çeviri”si, ödünç alınma bir benzer kişilik değildir. Bu kadın tipinin izi 17. yüzyıl halk anlatılarına kadar sürülebilir. Namık Kemal’in Mehpeyker’ini farklı kılan onun Batı dünyasıyla ilişkilendirilmesidir. Romanda o doğrudan Osmanlı geleneklerine karşı ahlaki bir tehdit olarak sunulur. Bununla birlikte, Mehpeyker’in hikâyede temsil edilmiş şekli, yazarın Batılılaşma karşısındaki ikircikli tutumunu da ifşa eder. Birkaç eleştirmenin işaret ettiği gibi, yazarın niyeti Mehpeyker’i kötü bir karakter olarak resmetmekti ama yazarın niyetine aykırı olarak Mehpeyker romanda o denli cazip ve ilginç hale gelir ki, Ahmet Hamdi Tanpınar, Dilaşup’un masumiyet ve iffetinin Mehpeyker’in şeytani çekiciliğinin gölgesinde kaldığını ileri sürmekten çekinmez (1876: 403).

Hikâyedeki Ötekiler’in üçüncüsü ve sonuncusu, Abdullah’ın Ali Bey’i öldürmesi için tuttuğu bir katil bir Hırvat’tır. Yazar onu şöyle anlatır:

Hırvat, Mehpeyker’i görünce, aldığı emir üzerine kadını terbiyesizliğinin izin verdiği ölçüde sabırla dinlemeye çalıştı ve mensup olduğu millete mahsus dil ustalığıyla emirlerini yerine getirmeye hazır olduğunu söyledi (1876: 232).

Yazarın tasviri aşağıdaki gibi devam eder:

Hırvat, efendisinin verdiğı görevin haklı olması lazım geleceğini belirterek, şayet haklı olmasa bile, verilen bir emrin eğıriliğini, doğruluğunu sorgulayacak cinsten bir adam olmadığını anlattı. Dahası, bu tür bir iş kendisi için yeni bir şey olmadığından endişeye mahal yoktu (1876: 232-33).

Alıntılanan tasvir, gözünü kırpmadan adam öldüren acımasız bir katilin etnik, dolayısıyla dini kimliğine vurgu yapmaktadır. Öyleyse, yazar bu işlevi niçin belirli bir etnik/dinsel kimliğe atfetmiştir?

Tanzimat reformlarının getirdiğı en büyük yenilik, Müslim ve gayrimüslim nüfusu, ikinci zümrenin imtiyazlarını eksiltmeksizin eşit bir temele oturtan vatandaşlık fikrinin takdim edilmesi idi. Bu yasal statü, iktisadi bakımdan gayrimüslimlere göre daha dezavantajlı bir konumda olan Müslümanlar arasında hoşnutsuzluğa neden olmuştu.

Hikâye, ulus devletlerin ortaya çıkmaya başladığı 19. yüzyılda geçtiğinden, bu paragrafı “milliyetçi” bir söylemin parçası olarak da okuyabiliriz. Milliyetçiliğin teorisyenleri ve savunucuları tüm milletlerin devletleri olması gerektiğı fikrini destekliyorlardı. Ne var ki, nüfusu çok etnikli, çok dinli ve çok dilli toplumlardan oluşan Osmanlı İmparatorluğu’nun durumunda bu ulaşılması imkânsız bir idealdi. Namık Kemal, bu heterojen varlığın Osmanlıların bayrağı altında devam etmesinden yana olan bir aydıdı. Ancak çok geçmeden, Rumlar, Eflaklar, Araplar, Arnavutlar, Gürcüler, Katolikler, Yahudiler, Müslümanlar ve Türklerden meydana gelen böyle heterojen bir nüfusun birleşik bir devlet oluşturmalarının mümkün olmadığını anlayacak ve ülkenin birleştirici kimliği olarak İslamı teşvik etmeye başlayacaktı. Namık Kemal’in üne kavuşmuş olduğı sırada Osmanlı İmparatorluğu zaten dağılmaya başlamıştı ve onun en acil korkusu imparatorluğu çökmekten kurtaracak bir formül bulamamaktı. Bu korku, romanda Hırvatın, bir iç düşman olarak tanıtılmasında yansımaları bulur.

Buraya kadar söylenenleri sonuçlandıracak olursak, Batılılaşma sürecinde Avrupa’dan ithal edilen edebi bir tür olan roman, paradoksal olarak

Türk aydınlarının Batılılaşmaya ilişkin korkuları ile kaygılarını ifade ettikleri bir vasıtaya dönüşmüştür. Onun için, metinleri Batılılaşma ve bunun Osmanlı toplumunun geleneksel değerlerini zayıflatacağına kuvvetle inan-dıkları sonuçları karşısındaki ikircikli tutumlarını açıkça yansıtır.

## KAYNAKLAR

- Dino, Güzin. 1978. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kemal, Namık. 1876. *İntibah*. İstanbul: Aka Kitabevi.
- Mardin, Şerif. 1997. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Moran, Berna. 1988. Tanzimat Romanında Karşıt İki Kadın Tipi, *Murat Sarıca Armağanı*, İstanbul: Aybay Yayınları.
- Okay, Orhan. 1975. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Ya-yınları.
- Parla, Jale. 1990. *Babalar ve Oğullar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- . 2002. Translating Senses into Ideas: Shakespeare Translations during Ottoman Westernisation; ed. Eva Kushner ve Haga Taru. *Dialogues of Cultures* içinde, s. 53-9. Bern: Peter Lang.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. 2003. *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

# “SEVGİLİ KOMŞU,” O “VAHŞİ KATİL”: LEH DİLİ ve KÜLTÜRÜNDE “TÜRK” İMGESİ

**T**ürk” imgesi, Leh kültüründe belki de en muammalı imgelerden biridir. Küçümseme ve korku, saygı ve sevgi hislerinin yanı sıra düşmanlık duygusu ve mevcut bir ittifaka dair bilinç iki devlet arasındaki, yani bir yanda Osmanlı İmparatorluğu ile Lehistan-Litvanya Birliği (Lehistan Krallığı ile Litvanya Büyük Dükalığı’ndan oluşuyordu) arasındaki ve –daha sonra Lehistan Devleti ortadan kalktığında- bunların vatandaşları ve sakinleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin uzun tarihi boyunca Lehlerin zihnindeki varlığını korudu. Buradan hareketle bu denemede linguistik, resimsel ve metinsel verilerin analizi yoluyla bu zıt imgeler tasvir edilmeye ve açıklanmaya çalışılacak. Bu tartışma üç bölümden meydana geliyor: 1) günümüzün bakışı; 2) iki altbölüm halinde geçmişin bakışı: 2.1) sıradan Leh halkının ve 2.2) Leh *szlachta*’sının (soylu sınıf) zihnindeki “Türk” imgeleri. “Türk” imgeleminin kültürel ayrıntıları, çoğunlukla, Jerzy Bartmiński ve meslektaşlarının çalışmalarında (bkz. örneğin Bartmiński 2009) anlaşıldığı şekliyle etnolinguistik ayırtlama kuramı açısından, yani konuşan-öznenin linguistik ve kavramsal operasyonu olarak, “deneysel çerçeve”nin içerdiği ve objenin imgesinin spesifik oluşumundan meydana gelen veri tabanına dayanılarak yorumlanmıştır. Söz konusu imge, kökenleri, görünüşü, işlevi ve benzeri verili “veçheler”i açısından ve kabul edilen “görüş açısı,” bilgi tipi ve öznenin değerler sistemiyle uyum içinde yorumlanmıştır.

## I. GÜNÜMÜZÜN BAKIŞI

Çağdaş Leh dilinde, “Türk,” “Türk tarzında” gibi semantik bileşenleri olan birkaç yaygın tabir bulunuyor. Bunların hepsi Leh dili ile kültürüne iyice yerleşmiştir ve geçmişleri çoğunlukla 16. yüzyıla kadar uzanır, bununla birlikte bazılarının başlangıçtaki anlamı değişmiştir:

- *Turek*: Türk demektir; ne olup bittiğini anlamayan birisi anlamında kullanılır; daha önce Müslüman anlamında kullanılıyordu.
- *siedzieć jak na tureckim kazaniu*: Bir Türk vaazındaymış gibi oturmak demektir; birisini anlamamanın yarattığı hayal kırıklığını aktarır.
- *goly jak święty turecki*: Bir Türk evliyası gibi çıplak demektir; züğürt, beş parasız anlamında kullanılır.
- *siedzieć po turecku*: Türk gibi oturmak demektir; yerde bağdaş kurarak oturmanın Lehçedeki yegâne karşılığıdır.
- *kawa po turecku*: Türk tarzında hazırlanmış kahve demektir; gerçeğin aksine Polonya tarzında pişirilmiş kahveye atıfta bulunur.
- *rozbisurmanic siğ* de bu listeye eklenebilir. Taşkınlık etmek anlamına gelen bu ibare daha önceki versiyonlarda *zbisurmanic siğ*/*pobisurmanic siğ* şeklinde “Müslüman olmak” anlamında kullanılıyordu, zira *bisurman* kelimesi (eskiden “Müslüman” demekti) “Türk” kökenli bir kişiyle eşanlamlı olarak kullanılırdı.

Milliyet adlarının semantik yan anlamlarını (onun kuramında bunlar milletlerle ilgili stereotiplerle eşittir) ele alan ve Polonyalı öğrencilerin yukarıdaki yapıları ne şekilde anladıklarını soruşturan Krystyna Pisarkowa (1976) *Turek*, *turecki* kelimelerinin süregelen semantik yan anlamlarının “Türk”ü –bir parça basitleştirmeye– “aptal, yoksul ve yabancı” olarak yaf taladığı sonucuna varmıştır. Ayrıca tarihi “Türk” stereotipinin 20. yüzyılda hemen hemen hiç değişmediğinin altını çizmiştir, aynı “Tatar,” “İskoç” ve “İsviçreli” stereotipi için de geçerliydi.

İster Pisarkowa’nın ileri sürdüğü gibi değişmez olarak görülsün, ister yan anlamların dinsel olandan kültürel ve psikolojik olanlara doğru dönüşüğü kabul edilsin, sırf linguistik veriyi dikkate alırsak “Türk”ün çağdaş imgesinin natamam olduğunu savunabiliriz. Walter Lippmann’ın (1922) öne sürdüğü gibi, stereotipler mahiyetleri icabı insanların kafalarındaki resimlerdir ve bundan dolayı dil onların içeriğinin muhtemelen sadece bir parçasını açığa vurur. Başka bir deyişle, zihinsel resimlerin bazı veçheleri linguistik olarak temsil edilmeyebilir.

1994'te, değişik milliyetlerin resimsel bir tasvirini yapmaları talebiyle bir grup Polonyalı genç üzerinde bir araştırma yaptım.<sup>1</sup> Bölüm sonundaki Tablo-1 "Türk kimliği"nin nasıl resmedildiğini gösteriyor. Genç insanların, tasvirlerinde nasıl hem tarihsel hem de şimdiki perspektifleri kullandıklarını görebiliyoruz, buna ilaveten zengin ayrıntıları ve stereotiplerin işe dahil edilmesini gözleyebiliyoruz. Ayrıca çizimlerin Leh kültüründeki kolektif Türk imgesini özetlediği sonucunu çıkarabiliriz. 16. ve 17. yüzyıllara kadar uzanan kimi imgeler bir Osmanlı savaşıçısını temsil ediyor, bunların içinde palası, atı ve hafif zırhının madeni unsurlarıyla birlikte tarihi özelliklere sahip seçkin bir yeniçeri de yer alıyor (res. 1-6). Bazı başka imgeler 18. ve 19. yüzyıllara atıfta bulunuyor, "Türk"ü ya kahve içen biri ya fesli bir şişman adam ya da harem sahibi bir kimse olarak takdim ediyorlar (res. 6, 8, 11, 18). Yine de, önemli özelliklerin çoğu pankronik bir perspektif içinde algılanmış görünüyor.

Gençler, bu çizimlerde "Türkler"i genellikle sarık veya fesle (bunlar hem "Türk"ün bir Müslüman olarak teşhis edilmesi, hem de giyiminin egzotik mahiyetini vurgulamak için kullanılabilir) ve ilaveten bıyık, sakal ve siyah saçla donatmışlardır. Bunların yanı sıra zengin giysilere, özellikle geniş şalvarlara, ucu kıvrık Türk ayakkabılarına, halılara (res. 14, 25-26), altına (bir kolye – res. 21-22 veya altın kesesi –res. 27 şeklinde) ve bir camiye (özel mimari? İslam dini?) yer verilmiştir. Resimlere şu etkinlikler de dahil edilmiştir: tütün içmek (res. 7, 29), pazarda mal satmak (res. 24-25) ve yerde veya bir oturak üstünde bağdaş kurmuş halde oturmak (res. 8, 13-14, 26).

Ayrıca geçmişten miras kalmadığı aşıkâr olan imgeleri gösteren resimler de var. Bunlarda "Türk," ilginç bir tatil yerinin sakini ve kebab satıcısı veya kebab yiyen biri olarak (res. 27-28), Türk bayrağını gösterirken (res. 12-13) veya şortlu biri olarak (res. 21-29) tasvir edilmiştir.

1 İnceleme Mayıs 1994'te Sosnowiec'te (Güney Polonya'da 250.000 nüfuslu bir sanayi kenti) 15-16 yaşlarındaki lise öğrencileri arasında yürütüldü. Araştırmanın amacı, linguistik tarihsel imgelerin insanların zihninde ne dereceye kadar muhafaza edildiğini incelemektir ve ben bunu Polonyalıların geçmişte etkileşimde bulundukları milliyetleri nasıl algıladıklarına ilişkin araştırmamı genişletmek için yapıyordum (Niewiara 2000). Otuz bir öğrenciden bir Polonyalıyı, bir Rusu, bir Amerikalıyı, bir Türkü ve başkalarını sırasıyla çizmeleri istendi. Kendilerine her bir çizim için üç dakika verildi. Güçlük çektikleri takdirde şematik bir çizimin kabul edilebileceği kendilerine bildirildi. Çizim anketinin sonuçları ise yayınlanmadı.

Türk kimliğinin Lehlerin zihnindeki çağdaş stereotipi sayısız karakteristik özellikten meydana gelir ve kökenlerini ancak geçmişti araştırmak yoluyla bulabileceğimiz değışik unsurları bir araya getirir.

## 2. GEÇMİŞİN BAKIŞI

“Türk”ün, Leh kültüründe muhafaza edilen tarihi imgelerini gözlemlerken, sıradan Leh halkının kolektif belleğinde varlığını koruyan imgeler ile Leh soylu sınıfı (*szlachta*) içinde etkin olmuş imgeler arasında ayırım yapmak gerekir. Evvela, “Türk”ün iki temsili bazı bakımlardan farklılık gösterir. İkincisi, “Avrupa’nın en büyük yurttaşlar kümesi”<sup>2</sup> olan Leh soylu sınıfı, Leh kimlik söyleminin ana kategorilerini tanımlamış ve yerleştirmişti (Niewiara 2009). Üçüncüsü, “Türk”le gerçekten temas kurmuş olan Leh soylu sınıfıydı ve ona dair kendi, özgün tasvirini geliştirmişti.

2.1. Leh folklorunda, örneğin halk türkülerindeki “Türk” profili, öznel bir şekilde “bir istilacı,” “bir pagan,” “çekici ve şehvetli bir yabancı” olarak çizilir ve bu profiller sırasıyla, “tehlike içindeki bir kişi”nin, “bizim Katolik cemaatimizin bir mensubu”nun ve “sıradan bir köylü”nün bakış açılarıyla bağdaştırılır.

Başıboş gezginler ile dilencilerin tarihi olayları<sup>3</sup> nakleden halk türkülerinde “Türk akınları”ndan duyulan sahici korku dışı vuruluyordu. Çok olumsuz bir şekilde sunulan “Türk akıncısı” bir hain, düşman, pagan olarak adlandırılır. Osmanlı askerleri gaddar ve kutsal şeylere karşı hürmet göstermeyen kişiler olarak tasvir edilir. Kamanice Kalesi’nin düşüşü (1672)

2. Leh soylu sınıfının siyasi ve kültürel statüsünü diğer Avrupa ülkelerindeki aristokraziyle kıyaslayan tarihçilerin işaret ettiği üzere, Leh soyluları nüfusun % 10’unu oluşturuyordu, sözelimi 19. yüzyıla kadar seçme hakkı olan nüfusun oranı Britanya Milletler Topluluğu’nda % 3.2’ye ve Fransa’da % 1.5’a erişmiyordu (bkz. örneğin Davies 1982; Walicki 1991; Snyder 2003).

3. Anonim türküler Jan Stanislaw Bystron (1925) tarafından yayınlanmıştır. Kitap, Podolya eyaletindeki en büyük Leh kalesi olan, Kamanice’nin 1672’de Osmanlılar tarafından ele geçirilmesi sırasında verilen mücadeleye ve kalenin düşüşüne dair beş gezgin türküsü içerir; kitapta ayrıca 1683 Viyana Muharebesi hakkında birkaç versiyonu olan on gezgin türküsü ve 1878-1881 arasında Bosna-Hersek’te vuku bulan savaş üstüne bir asker türküsü yer alır. Kökenleri daha öncesine gitmekle birlikte hepsi 19. yüzyılda yazıya geçirilmiştir. Bystron bunların çok nadir olduğunu vurgular ve “sıradan insanların tarihsel bir belleğe sahip olmadıkları”nı ileri sürer. Türkülerin karakteristik özelliklerinden birinin tarihsel doğruluğa kayıtsız kalmaları olduğuna işaret eder: Türkülerde Viyana’nın Leh Kralı III. Jan Sobieski tarafından yönetilen bir Leh kenti olduğu sanılır, “Türkler’in de Cz stochowa Manastırı kuşatmasını düzenledikleri ve zırhlarının süngülü olduğu farz edilir.

ve Viyana Muharebesi (1683) hakkındaki türkülerin tekrar eden temaları şunları içerir:

- keşişler, rahibeler, genç kızlar ile çocukların öldürölüp işkence görmeleri: *zakonnikow pod kościolem ścieli* (keşişleri kilisenin yanında kılıçtan geçirdiler); *wielebnym panom piersi obrzynali* (rahibelerin göğüslerini kesip attılar); *dzieci bili, przebijali, na bagnety brali* (çocukların derilerini yüzdüler, onları şişleyip süngülerinin üstünde dolaştırdılar);
- kutsala el uzatma fiilleri: kutsal kudas ayinimize karşı saygısızlık ettiler: *pod nogi rzucali*; *nogami deptali koniom jeśc dawali* (onu ayaklarının altına attılar, çiğnediler ve atlara yedirdiler);
- kiliseler, manastırlar ve kutsal ikonaları aşğılama fiilleri.

Halk türkülerinin biricik kahramanı Leh Kralı III. Jan Sobieski'dir. Kral, Osmanlıları yenmeye muktedir bir kişi, Viyana'nın tek kurtarıcısı ve Meryem Ana adına cenk eden savaşçı olarak sunulur. Meryem, Kral III. Jan Sobieski'yi sadece zafer kazansın diye seçmekle kalmaz, aynı zamanda bunu temin etmek için onun ordularının yararına mucizeler yaratır: Muharebe günü üç saat uzar, muharebe sırasında "Türk" körleşir, gökten yağın taşlar "Türkler"i darbeder.

Halk türkülerinde sunulduğu şekliyle muharebe, başlangıçta, kutsal olanı çiğnemeye meyyal kâfirler ile paganların ("Türkler"le eşanlamli olarak kullanılıyordu) yenilgisini simgeliyordu. Zamanla bu değışti. Bariz tarihsel nedenlerden ötürü, türkülerin 19. yüzyıl versiyonlarında vurgu "dinsiz Türkler"den ziyade "Almanların nankörlüğü" üstündedir: *Polacy pod Wiedniem Turka sturbowali. A Niemcy złodzieje nie podziğkowali* (Lehler Viyana'da Türkleri yendiler. Almanlar, hırsızlar, onlara teşekkür etmediler).<sup>4</sup>

Polonya topraklarına Karpatlar yoluyla geldiğı farz edilen, dolaşısıyla Rutenya veya Eflak kökenli olması mümkün görünen birkaç na-

4 "Viyana Muharebesi" kategorisindeki söylemin benzer bir profili, bu muharebe için kullanılan popüler Leh terimi *odsiecz wiedeńska*, yani "Viyana'nın Kurtuluşu"nda gözlemlenebilir. Terimin tarihi 17. yüzyıla kadar uzanır, o dönemde Lehler yabancılarn şü görüşünü gururla alıntılıyorlardı: *Poloni sunt genitores Germaniae*. [Almanlar, Lehler vasıtasıyla yeniden doğdu -ç.n.]

dir türkude<sup>5</sup> halk arasındaki “Türk” imgeleri daha karmaşıktır. Bir yanda “Türk” yine çocuklar ile genç kadınları gasbedip esir eden “istilacı” olarak sunulur: *dwóję ślicznych dziecięć do Turcyk zajął* (iki güzel bebeği Türkiye’ye götürdüler). “Türk” bir kez daha acımasız bir katil olarak resmedilir: *nie bijcie mnie Turcy, wy straszni mordercy* (Siz Türkler, acımasız katiller, vurmayın bana). Diğer yanda, “Türk” “çekici, şehvetli bir erkek” olarak tasvir edilir:

- yakışıklı: *Turcy kraśni, przekraśni młodzieńcy* (Türkler, yakışıklı, ah ne yakışıklı delikanlılar),
- bir şekilde şık, kafası tüyle süslü: *trzej turowie wszyscy pod piórami* (üç Türk, üçü de tüylerle bezeli),
- kuvvetli: Kasubyalı bir *tęrk* (kuvvetli bir adam),
- şehvetli: üstü kapalı bir tecavüz iması barındıran *moji leluje targocie* (kopardın zambağımı dalından) veya genç bir kadını annesinden satın almayı daha açık bir şekilde anlatan bir tasvir: *darowali naszej pani skrzniğ z talarami* (hanımımıza altın sikkelerle dolu bir sandık verdiler).

Sıradan Leh halkının kolektif belleğindeki Türk imgesine dair bu sunumu, çağdaş Leh folklorundaki “Türk” algısında görülen bir hayli şaşırtıcı bir gelişmeye atıfta bulunarak noktalayabiliriz. Herody (masumların kasabı Kral Herod’un adından mülhem) olarak bilinen Noel kutlamasında, Kral Herod’un hasmı konumunda ve adaletin savunucusu olan “kudretli bir Türk kralı” önemli bir yer tutar. Güney Polonya’da bazı köyler “Türkler” diye anılan bir Paskalya töreni kutlar. Bu merasimde “Türk” askerî üniformaları içinde Hz. İsa’nın mezarında nöbet tutan ve köylülere Paskalya dileklerini aktaran Leh köylüler yer alır (Adamowski 1994). Bu olgudan, “Türk” imgesinin Leh folkloru tarafından ilginç bir ikili karşıtlık örneğini (“Öteki ama kabul edilmiş ve bütünleşmiş”) temsil eden bir imge olarak benimsendiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

5 Bunların birkaç örneği Anna Tyrpa’nın yazılarında bulunabilir (2004; 2005).

2.2. Leh soylularının “Türk”ü algılama şekli, değişkenliği ve modalitesi) bakımından daha heterojendi.<sup>6</sup> Leh soylu sınıfının metinlerinde sunulduğu üzere “Türk,” “bir Müslüman,” “bir düşman,” “bir müttefik,” “bir zorba,” “bir tüccar,” “bir savaşçı”dır ve bu profiller Leh soyluluk sisteminin değerlerine, toplumsal deneyimine ve ülkenin tarihsel kaderine dayanır ve bunlar tarafından şekillendirilir.

2.2.1. “Müslüman” profili, “bir Hristiyan Leh”in bakış açısına göre yaratılmıştır. “Türk,” 19. yüzyılın sonuna kadar İslam’ın prototipik temsilcisi olarak algılandı, o noktadan itibaren Leh ortak söyleminde bu işlevi onun yerine Arap üstlendi. Özel isim olan *Turek*, yani “Türk” esas alınarak oluşturulan ve 19. yüzyıla kadar varlıklarını koruyan kelimeler bu teamülün kanıtıdır:

- *turek* (Müslüman), *turkini* (Müslüman kadın), *sturczyc/poturczyc* (bir kimseyi, genellikle zorla, İslam’a döndürmek), *sturczyc sie/poturczyc sie* (Müslüman olmak) (bkz. ayrıca yukarıda *bisurman*’la ilgili yorumlar).

Geçmişte Müslümanlık Osmanlı İmparatorluğu’na giden Leh seyyahlar için bilinmeyen bir din değildi. Çokuluslu Lehistan-Litvanya Birliği’nin yurttaşları, İslamı yaşama hakları krallar ve millî meclis tarafından teminat altına alınan Müslüman Leh Tatarlarla adeta günlük olarak temas halindeydiler. Yine de İslam topraklarının prototipi olan Osmanlı İmparatorluğu’na yapılan yolculuklar İslam mimarisine ilaveten İslami geleneklerin coşkulu tasvirleriyle sonuçlanıyor, bu ikincisi içinde en sık belirtilenler sünnet, çökeşlilik ve Leh gezginleri için tümüyle yabancı olan ayıklık hali oluyordu. Yalnızca birkaçını sayacak olursak, cami (*mezcet*), molla (*mułta*), derviş (*derwisz*), gâvur (*giaur*) gibi İslami yaşamla ilgili Lehçe

6 Leh soylu sınıfındaki “Türk” imgesinin yeniden inşası, 16. ve 19. yüzyıllar arasında yazılan günlükler ile anılarda kaydedilen karakteristik özellikler (ki bunları kendi çalışmamda [Niewiara, 2000] ele aldım) ile Jerzy Tazbir (1987), Andrzej Dziubinski (1997), Norman Davies (1982) gibi tarihçilerin alıntıladığı Lehistan yurttaşlarının görüşleri ve Wacław Potocki’nin 17. yüzyılda Hotin Muharebesi (1621) hakkında yazdığı kafiyele destanı *Wojna Chocimska’da* (Hotin Savaşı’nın Seyri) “Türk” hakkındaki değerlendirmelere ilişkin olarak Halina Wisniewska’nın (1997) yaptığı analize dayanmaktadır.

terimlerin çoğunluğu 16. ve 17. yüzyıllarda oluşmuştur. Aynısı “Müslüman Türk”le ilişkilendirilen, *pólksiężyc* (hilal), *miesiąc* (ay), *zielony znak* (yeşil işaret) gibi kelime dağarcığı için de söylenebilir. Kayıtlara göre Hristiyan Lehlerdeki (özellikle 16. yüzyılda) başat eğilim, İslamiyete batıl bir itikat (*zabobon*), putperestlik (*bałwochwalstwo*), mantıksızlık (*blqđ*), büyüçülük (*czary*) gibi nitelikler yükleyerek eleştirmek ve “Türk”ü sürekli bir şekilde bir pagan (*poganin*, *pogaństwo*) olarak damgalamaktı.

2.2.2. Lehistan’ın 16. ve 17. yüzyıllarda Hristiyanlığın kalesi (*przedmurze chrześcijaństwa, antemurale christianitatis*) olarak oynadığı rolden dolayı “Türk”ün bir “düşman” olarak profili, “Hristiyan Leh” bakış açısının esaslarını tayin eden karakteristik özellikler çerçevesinde yeniden güç kazanır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Macaristan’ı (daha önceki “kaleler”den biri) fethetmesinin ve milletvekillerinin mecliste, “Türk” “zaten Budin’den Krakov’u görüyor” (*widzi już Kraków z Budy*) uyarısında bulunmalarının ardından, “başları tehlikede ve askeri bir eylemle yüz yüze olan insanlar”ın bakış açısı daha belirgin bir hale geldi.

“Hristiyanlığın Leh kalesi” kategorisi, İslama, Osmanlı İmparatorluğu’na ve “Türk’e muhalefet etme anlamında, Lehlerin ortak söylemine yavaş yavaş ve fazla etkili olmadan giriyordu.<sup>7</sup> Metinlerde karşılaştığımız karakteristik özellikler şematiktir ve bunları çoğunlukla, ciddi edebi eserlerden veya özel hatıratlardan ziyade Babiâli’yle (*turcyki* diye anılırdı) savaşa çağıran propaganda türünde buluruz. “Düşman” tasvirleri şöyle örnekler içeriyordu:

7 Janusz Tazbir (1987), Hristiyanlığın Leh kalesi kavramının tarihi hakkındaki kitabında, hem bu kategorinin hem de bunun için kullanılan Lehçe kelimenin 16. ve 17. yüzyılların Leh söyleminde çok yaygın olmadığına işaret eder. Milletvekilleri meclislerde Babiâli’yle barıştan yana oy kullanıyorlardı; ülkeyi yönetenler, yani Jagello hanedanı ve Stefan Batory, krallıklarının *antemurale Christianitatis* rolünü kabul etmekle birlikte, Birlik’i Babiâli’yle fiili bir askeri eyleme karıştırmaktan ziyade, Roma’yı, Moskova Dükalığı’na karşı güttükleri politikalarını kabul etmesinin gerekliliğine ikna etme eğilimindediler. Böyle bir tutumun arkasındaki saik, siyasi koşulların doğru bir şekilde değerlendirilmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu, zengin, iyi silahlanmış, kudretli bir devlet olarak algılanıyordu ve Hristiyan Avrupa’nın Leh kalesi, görünüşe bakılırsa Batılı destekçilerinden bir hayli uzakta yer alıyordu, kaldı ki destekçilerin pek hayrını gördüğü de yoktu. O zamanın Leh görüşüne göre, “Sadece semadaki Tanrı ve soylu kardeşlerimizin cesaret ve erdemi” (*Tylko Bóg z nieba, a odwaga i cnota braci naszej*) “Türk” karşısında zafer kazanmayı mümkün kılabilirdi. Ancak Kral III. Jan Sobieski’nin Kutsal İttifak’a katılmaya karar vermesinin ardından, “Türk”ün Viyana’da yenilmesinin sonucunda “Hristiyanlığın kalesi” kategorisi Leh soylu sınıfının nezdinde biraz daha popüler bir hale geldi.

- seyyahlar ile diplomatlar tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nda gözlemlenen ve bizzat yaşanan, sıradan Türkler ile resmi görevlilerin Hristiyanlara (ve keza Yahudilere) karşı düşmanca tavırları.
- Osmanlı İmparatorluğu'nun Hristiyanlığa karşı düşmanlığı, hasmane tutumu: Kutsal Haç'ın/Hz. İsa'nın/tüm Hristiyan âlemi-nin düşmanları (*nieprzyjaciel Krzyża świętego, imienia Chrystusowego, nieprzyjaciel całego świata chrześcijańskiego*).

Düşman Türk zengin, kudretli, iyi silahlanmış ve –bundan dolayı– uğursuz bir hasım olarak resmediliyordu, onunla savaşmak tehlikeliydi, ancak aynı zamanda, 17. yüzyıl ortalarındaki hatırat yazarlarının açıkça ifade ettiği gibi, beklenebilecek zafer ganimetlerinden ötürü tehlikeye atılmaya değerdi. Metinlerde yaygın olarak kullanılan bol miktardaki tahkir edici kelime, “düşman Türk”ün etkileyici karakteristik özellikler dizisini tamamlar: *durny* (budala), *bezecny* (ahlaksız), *gruby* (basit), *hardy* (kibirli), *okrutny* (zalim), *przekłety* (melun), *srogi* (haşın) vb.

2.2.3. Rusya'yla sürekli çatışma içinde olan Lehistan-Litvanya Birliği'nin yurttaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nu Moskova Dükalığı'nın, bilahare Rus İmparatorluğu'nun bir muhalifi olarak sınıflandırmaya dayanan “bir müttefik” profili geliştiriyorlardı. “Müttefik Türk”ün karakteristik özellikleri, Birlik'in Doğu Avrupa politikaları içindeki değişen statüsüyle uyum içinde evrim geçiriyordu, bununla birlikte Leh söyleminde tekrar tekrar dostluk (*przyjazn*) kategorisi dahilinde hareket ediliyor, burada “Türk”ün Lehistan Krallığı ve sakinlerine dair dostça beyanlarına vurgu yapılıyordu: *starzy przyjaciele nasi* (bizim eski dostlarımız), *przyjaźń nienaruszona Porty* (Babîâli'nin Lehistan'la sağlam dostluğu), *mam przyjaźń z Polską i dlatego nawidzę ludzi tej nacji* (Ben Lehistan'la dostum, dolayısıyla bu milletin insanlarını severim).

Lehler kendi açılarından, resmi olarak iki etki alanı, yani uygarlık ve barbar paganizmi arasında bir tür mesafeyi korumaya çabaladılar, bununla birlikte çoğunluk, Türklerin dostluk beyanlarının, en azından 18. yüzyı-

la kadar, sırf diplomatik bir kurnazlık<sup>8</sup> olduğunu farz ediyordu. Zamanla, Lehistan Rusya'ya tabi bir devlet olarak istenmeyen bir konuma düşünce ve Rus-Türk çatışması yoğunlaşınca, Lehler Türkler ile Osmanlılara karşı besledikleri olumlu duyguları daha cesurca dışa vurmaya başladılar. Böylece, 18. yüzyılın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu Lehistan'ın bölünmesine resmen muhalefet ettiğinde, Leh ortak söyleminde o zamana kadar rastlanmayan bir samimiyetin metinsel kanıtlarını buluruz: “Türk, sevgili komşu” (*kochany sąsiad Turczyn*),

- “Paganlar (Türklerden söz ediliyor) Lehistan-Litvanya Birliği'nin en sağlam dostları ve savunucularıdır. Onu paramparça edenler Hristiyanlardır.” (*Poganie są Rzeczypospolitej najwierniejszymi przyjaciółmi i obrońcami. To są chrześcijanie którzy ją rozszarpali.*)

Lehistan'ın Rusya, Prusya ve Avusturya tarafından bölünmesi döneminde, sürgündeki Leh diplomatları Rusya karşıtı politikaları için muhtemel herhangi bir ortak aramayı sürdürdüler ve Kırım Savaşına girmiş olan Babiâli en aşikâr seçimdi. Osmanlı, büyük ihtimalle, 19. yüzyıl Avrupa'sının başka hiçbir yerinde Rusya'nın kudretli bir mukabili olarak algılanmıyordu. İster Paris'te ister Varşova'da olsun Lehler bu yaygın görüşü paylaşıyorlardı. Bu nedenle, Lehler o dönemin Avrupa söyleminde “Avrupa'nın hasta adamı” olarak algılanan Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki kategorileri veya çetrefilli “Doğu sorunu”nu göz ardı ediyorlardı. Sağlıklı Babiâli, Leh yurtseverleri için arzusun nesnesiydi. 18. ve 19. yüzyılların pozitif Leh tutumu, “Türk'ün” fiziki görünüş ve davranışına ilişkin olumlu tasvirleri etkiliyordu: *wspaniale twarze Turków, ludzi przystojnych i piğknie zbudowanych, ich po-*

8 Genellikle, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa'nın bu kısmındaki iki siyasi gücün kuvvetini dengeleme eğiliminde olduğu farz edilir, oysa o zamanın Leh yurttaşları açısından Babiâli'yle yapılacak uzun vadeli barış antlaşması, sadece, zengin rakibi karşısında bir güvenlik garantisiydi. 1533'te (!), Muhteşem Süleyman ile Yaşlı I. Sigismund'un sözde ebedi barış antlaşmasını imzalamalarından itibaren antlaşma 1699'a kadar defalarca teklif edilmiş, imzalanmış (ve bozulmuştu). Dariusz Kolodziejczyk (2000; 2001), Babiâli'nin Lehistan-Litvanya Birliği'ni hangi nedenlerle barış diyarı (*Dar ül-Sulh*) olarak konumlandırırmış olduğunu gözden geçirir ve dilden kaynaklanan yanlış anlamaların (antlaşma metinlerinin yorumlanmasındaki güçlükler), bir ihtimal, Osmanlı İmparatorluğu'nun Lehistan-Litvanya Birliği'ne vasalı gibi muamele etmesine yol açtığı ve Lehlerin de bunun bilincinde olmadığını sonucuna varır.

*suwisty ruch i dumna postawa* (muhteşem Türk yüzleri, yakışıklı ve endamlı insanlar, adımları uzun, duruşları vakur).

2.2.4. “Leh yurtseverleri,” Rusya’yla yaşadıkları çatışmadan dolayı “Türk”ü müttefik veya hatta bir dost olarak görmüş olsalar da aynı şeyi, Lehistan-Litvanya Birliği’ni, kolektif denebilecek bir iradenin, yani özgür ve eşit soylu sınıfının yönettiği eşsiz bir demokrasi olarak algılayan “Leh demokratları” hakkında söylemek mümkün değildir. Leh demokratları, “Türk”ü kendilerinin zıddı olarak resmetmekte ısrar ediyor, dahası Osmanlı ve Rus imparatorluklarını zorba yönetim şekilleri bakımından genellikle aynı kefeye koyuyorlardı. Osmanlı ve Rus saraylarına dair birçok kayıtta, Lehlerin otokratik padişahlar ile çarları, bunların uyrukları arasındaki eşitsizliği ve acımasız cezalandırma sistemlerini (kırbaçlama) benzer bir şekilde hor gördükleri ifade edilir. Leh dilinde Rus ve Osmanlı hükümdarlarına aynı yafta yapııştırılıyordu: bir despot (*despota*) veya bir tiran (*tyran*). Her türlü siyasi haktan mahrum olan Yunanlılar veya Güney Slavları gibi milletlerin siyasi tahakküm altında olmalarına atıfta bulunulurken de tamamen aynı terminoloji kullanılıyordu. 19. yüzyılda, “Türk”le var olduğu farz edilen ittifaka rağmen, Leh yazarları bağımsızlık yanlısı Slav hareketinin yanında duruyor ve esir Slav milletlerinin Osmanlı işgalcilerinin istibdadına karşı yürüttüğü mücadeleye samimi bir hayranlık besliyorlardı. “Despot” profili, “Türkler”in psikolojik olarak sürekli bir şekilde kibirli, mağrur, küstah (*py-szny, hardy, dumny*) olarak vasıflandırılmasına yol açıyordu.

2.2.5. Asil Leh milletine (*polski naród szlachecki*) ait olmaktan gurur duyan soylu Lehlerin, başka milletleri farz edilen kökenleri ve toplumsal rolleri bakımından değerlendirdikleri olgusu aynı derecede önem taşır. “Asker ve asilzadelerin milletleri” (İspanyollar, Fransızlar) olumlu bir şekilde değerlendirilirken, “köylü milletleri”ne (Ruslar, Kazaklar) olumsuz bir gözle bakılıyordu. Türk milletine gelince, “Türk” hem “bir tüccar” hem de “bir savaşı” sayıldığından işler daha karmaşıktır; bunların ikisi de üstün bir konum elde edemez.

2.2.5.1. Bir Leh asilzadesi, padişahların görkemli kökenlerini hiçbir zaman inkâr etmez ve saygın Osmanlı ileri gelenlerinin konumlarına genellikle saygı gösterirdi. Bununla birlikte, Osmanlı toplumu dahilinde alt sevi-

yeden gelen insanların yükselme potansiyeline sahip olması gibi Osmanlı toplumunu şekillendiren ama kendisi açısından kabul edilemez süreçler hakkında olumsuz yorumlarda bulunabilirdi. “Türk”ün tüccar, zanaatkâr ve çobanlar milleti olarak tanımlanarak tahkir edilmesine sık rastlanıyordu. Mesela 1672’de Kamanıçe Kalesi’nin düşme tehdidiyle yüz yüze gelen milletvekilleri gülerek şöyle diyorlardı: “Türk bize kılıçlarla değil, sabun, leziz şeyler ve kuru üzümle gelecektir” (*Turczyn do nas nie z szablami, lecz z mydlem, smailq i rodzenkami zjedzie*).

“Türk,” aynı anda hem çok zengin (Osmanlı İmparatorluğu’ndaki lüks çarşılar, beğenilen bol miktarda mal, para), hem de Lehlerden mal, vergi ve rüşvet şeklinde para gaspettiğinden bir hayli açgözlü olarak algılanabiliyordu. Birçok Leh asilzadesi, bir Osmanlı taciriyle hiçbir zaman karşılaşmamıştı, bununla birlikte Polonyalı Ermenilerin başarıyla geliştirdikleri ticaretin<sup>9</sup> metaı olan el ürünleri vasıtasıyla bir görüş oluşturmuş olabilirler. Meclis ve krallar bu ticareti resmi olarak desteklemiyorlardı; buna rağmen soylu sınıf, dokumalar, baharat, silah, tütün ve kahveye çok para harcıyordu. Hazır “Türk” erkek giysisi 17. yüzyılda Leh asilzadelerinin milli kıyafeti haline gelmişti, bu olgu Türkler ile Lehleri çoğu kez birbirinden ayırt edemeyen yabancıların aklını karıştırıyordu.<sup>10</sup>

**2.2.5.2.** Leh ordusunun bir askeri ve seferi kuvvetlerinin mensubu (*pospolite ruszenie*) bir soylunun bakış açısına göre, Osmanlı ordusunun askerleri tüccar ve zanaatkârdı, onlara karşı savaşmak ne zor ne de asil bir işti. Onlar *huszcza* (ayaktakımı), *czereda* (sürü), *banda* (güruh), *zgraja* (çete) vs. adlandırılıyorlardı.

Yine de, Osmanlı ordusuyla savaş aynı zamanda şahane bir ganimeti güvenceye almak olarak algılanıyordu: değerli ve makbul silahlar, atlar,

9 Andrzej Dziubinski (1997) 1462’den 1793’e kadar süren (16. yüzyılda altın çağını yaşayan) bu ticaretin ve Lwow’dan Edirne (veya Karadeniz), İstanbul, Ankara yoluyla İsfahan, Gence’ye giden ve oradan geri dönen ticaret güzergâhlarını geliştirmek için verilen desteğin kapsamını ortaya koyar. Ticaretin hem ekonomik hem de kültürel önemini vurgular ve muazzam miktardaki ticaret metanın ve bunların hiç kuşkusuz Türkçe kökenli Lehçe adlarının dökümünü yapar: Sözelimi *bacmagi* (başmak), *pabucie* (pabuç) *czaprak* (şaprak), *tyton* (tütün), *lulka* (lüle), *cybuh* (çubuk), *kawa* (kahve), *imbryk* (ibrik), *filizanka* (fincan).

10 Nitekim Viyana Muharebesi sırasında Leh birlikleri Türklerden farklı görünmek için giysilerine kurdele takmışlardı.

askeri teçhizat, çadırlar –liste uzayıp gidebilir. Leh askerleri ganimeti basitçe, *one'slicznosci tureckie* (şu Türk cicileri) diye anıyorlardı. Sırf bu nedenle, Osmanlı ordusuna karşı savaşa gitmek hem cazip hem de kazançlıydı. Bu, Leh kimliğiyle ilgili önemli bir söylem kategorisinin kaynağıdır: bizim çeliğimiz (cesaret), onların altını (zenginlik). 20. yüzyılın ortalarına kadar sürüp giden bu söylem bazen başka milletlerle ilişkileri tasvir etmek için de kullanılmıştır.

Gelgelelim, Lehler Türkleri soylu savaşçılar olarak da görüyor, askeri rakip olarak bilhassa seçkin yeniçeri birliklerine (*janczar, janczary*) saygı duyuyorlardı. Lehlerin onları algılama şekline dair kusursuz bir örnek, Wacław Potocki tarafından kaleme alınan 1621 *Hotin Muharebesi'nin Seyri* (*Wojna Chocimska*) adlı 17. yüzyıl destanıdır. Eserde yeniçerilere atfedilen sıfatlar son derece olumludur:

- *dorodny* (boyly boslu), *cudowny* (harika), *pickny* (yakışıklı), *slawetny* (ünlü), *smialy* (yiğit).

Ve belli mecazlar belki de Leh destan edebiyatının en güzelleri arasındadır:

- *Sam dosiadszy białego arabina grzbieta/Jako między gwiazdami iskrzy się kometa/W barwistym złotogłowie pod żurawią wiechq/Bunczuk nad nim z miesiącem otomąnską cechą* (Binince beyaz Arap aygırına/Yıldızların arasındaki bir kuyruklu yıldız misali kıvılcımlar saçıyor /Başı altın yaldızlar ve turna tüyüyle süslü/Üstünde ise Osmanlının alameti, hilal).

Yeniçeri figürü, ortaçağ şövalyesi yahut gerek mızraklı (uhlan) gerek hafif (hussar) Leh süvarileri gibi arketipik savaşçıların kompozisyonuna dahil olmuştur.

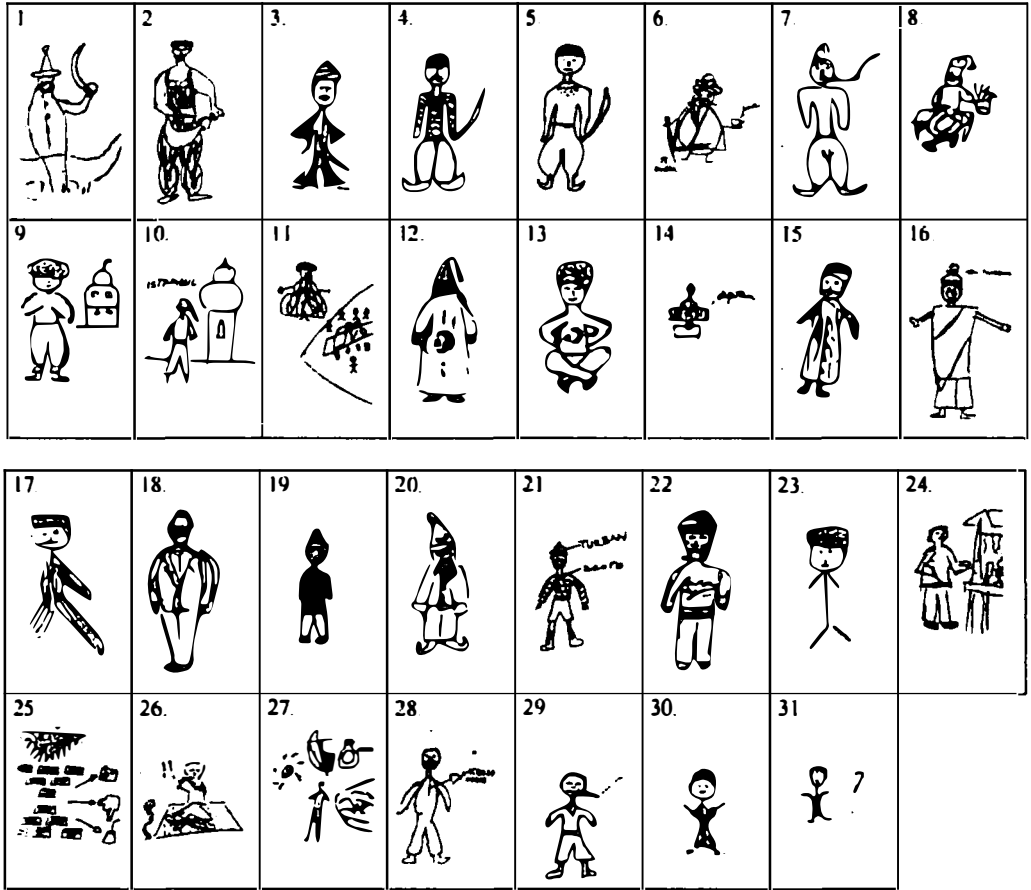
2.2.6. Leh soylu sınıfının beslediği “Türk” imgesine ilişkin bu tartışma, konunun daha geniş ideolojik bağlamına bir gönderme yapmaksızın sonlandırılırsa eksik kalırdı. Geçmişte, bilhassa 17. yüzyılda,

soylu Bir Leh erkeği, Lehistan-Litvanya Birliği'nin bir vatandaşı, kendisinin dünyanın merkezinde yer aldığını tasavvur ederdi" ve Leh soylu sınıfı, ister Doğulu ister Batılı olsun, başka milletleri bu noktadan bakarak inceliyor ve değerlendiriyordu. Merkezde olmak, soylu sınıfına önemli derecede esneklik sunuyordu: Bir taraftan antik Doğu Sarmatya'daki köklerine sahip çıkıyor, aynı zamanda da Batı Hıristiyanlığı ve demokrasi dünyasıyla ortaklığını teyit ediyordu. Türk Doğu ise soylu sınıfı tarafından, bir şekilde hem aşına hem de geçinmesi güç muamelesi görüyor ve sırf bu nedenden husumet ve ünsiyetin karşıt nitelikleri bir arada var olabiliyordu. 19. ve 20. yüzyılların seyri içinde, tarihsel nedenler Lehleri merkezden uzakta konumlanmaya zorlayınca, onlar da Doğu ile Batı arasında zihnen katı bir sınır inşa ettiler. Batı, Lehler de dahil olmak üzere "Avrupalılar"dan meydana geliyordu. Doğu ise "barbar Asyalılar"dan oluşuyordu: Ruslar, Tatarlar ve arkasından "Türkler." Türk"ü "aptal, yoksul ve yabancı" olarak gören çağdaş yaftalamaları (krş. Pisarkowa'nın daha evvel alıntılanan araştırmaları) bu zihinsel işlemin bir sonucu olarak telakki edilebilir.

## SONUÇ

Lehlerin "Türk" tasviriyle ilgili analiz edilen tüm versiyonlarda, başka Avrupa söylemlerinde ayrıntılı olarak işlenen tasvirlerle çeşitli bakımlardan, özellikle de, daha önce edebiyat yoluyla, şu anda ise turizm, film ve internet vasıtasıyla sağlam bir şekilde yerleştirilen ilgili kategorilerin, değerlerin, imgelerin aktarımıyla bağlantılı tüm veçhelerle örtüşebilir. Yine de, Leh söylemi, en azından Lehistan-Litvanya Birliği ile yurttaşlarının yaşadığı sarsıcı tarihsel değişimler tarafından şekillendirilen veçheleri söz konusu olduğunda kendi özgün vizyonunu üretmiştir. Bir söylem kategorisi olarak bakıldığında "Türkler," Lehler için adeta vazgeçilmezdir. "Türkler, Kral Sobieski ve Viyana"dan oluşan zihinsel kümenin bir elemanı olarak onlar Lehlerin şanına ve askeri "üstünlüğü"ne tanıklık ettiler. Lehistan'ın bölünmesini reddeden millet olarak hatırlanıyorlar: Eski hasımlarının "masum

11 16. ve 17. yüzyıllar arasında, kolektif yer ve zamanın kavramlaştırılmasına ve aynı şekilde oto-stereotipi ve öz-tanımlamaya ilişkin Leh söylemi Niewiara'da (2009) ele alınmıştır.



Tablo 1. Leh gençlerinin yorumuyla Türk (Mayıs 1994).Leh dili ve kültüründe "Türk" imgesi.

ölüm"ünü kabullenmeye sürekli karşı çıkmış ve böylelikle "Lehistan"a ihanet eden tüm sahte dostları ahlaki olarak mahkûm etmişlerdi. Ancak, her şeyin ötesinde "Türk," çoktan son bulmuş bir dünyanın önemli bir temsilcisi olarak görülüyor ve Lehler bu dünyanın kaderini onların muadilleri olarak paylaşmışlardı. Bu anlamda, "Türk"le temas, en azından kültürel olarak Lehlerin ülkesini genişletiyordu.

Janusz Tazbir (1987), geçmişte Hıristiyanlığın Leh kalesinin çok sık olarak, iki uygarlığı birleştiren bir köprüye dönüştüğünü yazar. Polonyalı gençler tarafından Türk yüzlerine çizilen gülümsemeler, ister Osmanlının Lehlere karşı olumlu tutumunun isterse Lehlerin "Türk"e karşı beslediği duyguların bir işareti olarak okunsun, bu köprünün, hafif harap olsa da hâlâ ayakta durduğunu gösterir.

## KAYNAKLAR

- Adamowski, Jan. 1994. Gatunek tekstu a znaczenie słowa (na materiale folkloru polskiego); *Etnolingwistyka*, c. 6, s. 53-64.
- Bartmiski, Jerzy. 2009. *Aspects of Cognitive Linguistics*. Londra: Equinox Publishing.
- Bystron, Jan Stanislaw. 1925. *Historia w pieśni ludu polskiego*. Krakov: Gebethner i Wolff.
- Davies, Norman. 1982. *God's Playground. History of Poland*. New York: Columbia University Press.
- Dziubinski, Andrzej. 1997. *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmanskim w XVI-XVIII wieku*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- Kolodziejczyk, Dariusz. 2000. *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Century). An Annotated Edition of Ahadnames and Other Documents*. Leyden: Brill.
- , 2001. Czy Rzeczpospolita była wasalem Imperium Osmanskiego?; *Roczniki Stacji Naukowej PAN w Paryżu*, c. 4, s. 79-86.
- Lippman, Walter. 1922. *Public Opinion*. New York: Dover Publications.
- Niewiara, Aleksandra. 2000. *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI-XIX wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- , 2009. *Kształty polskiej Tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej. XVI-XX wiek*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pisarkowa, Krystyna. 1976. Konotacja semantyczna nazw narodowości; *Zeszyty Prasoznawcze*, No. 1, s. 5-26.
- Snyder, Timothy. 2003. *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*. New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Tazbir, Janusz. 1987. *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa: Interpress.

- Tyrpa, Anna. 2004. Holenderscy osadnicy, niemieccy sąsiedzi i inne narody w oczach Pomorzan (świadcstwa językowe). ed. Radosław Gazinski, Andrzej Chłudziński. *Dzieje wsi pomorskiej*, s. 245-56. Dygowo-Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- , 2005. Piesni ludowe jako dokument kotaktow Ślązakow z cudzoziemcami i obcymi krajami; *Napis*, no. 11, s. 164-92.
- Walicki, Andrzej. 1991. *Trzy patriotyzmy*. Varşova: Res Publica.
- Wiśniewska, Halina. 1997. Wartościowanie Turkow w "Wojnie Chocimskiej" Wacława Potockiego; *Przegląd Humanistyczny*, no. 1, s. 45-62.



# BATILI GÖZÜYLE OSMANLILARDA MUSİKİ

## GİRİŞ

**Y**üzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'ne, Osmanlının hukuk, toplum, askerlik düzenine, Türklerin tarihi, kültürü ve göreneklerine bir araştırma konusu olarak ciddi bir biçimde eğilen Avrupalılar, Türklerin musikisini de göz ardı etmemişlerdir. Türklerin musikisi üstüne sayısız yayın bulunabilir Avrupa'da. Bu yayınların dökümü öylesine geniş bir bibliyografya ortaya çıkarır ki, bunların tamamının incelenmesi tek bir araştırmacının ömrüne sığmayabilir.

Bu konuda Avrupa'da çıkan yayınlar Osmanlı musikisi tarihçilerinin bu musikinin henüz aydınlatamadıkları evrelerine ışık tutması bakımından dikkate değer kaynaklardır. Bu kaynaklardaki malzemenin tamamının gözden geçirilip ayıklanmasının Osmanlı musikisinin tarihyazımına önemli bir katkı sağlayacağı aşikârdır. Söz konusu kaynaklar Osmanlı musikisinin yüzyıllar boyunca Avrupalılarca nasıl karşılandığını da açığa vurur.

Avrupa kaynakları a) tarihçiler ile şarkiyatçıların, b) musiki tarihçileri ile müzikologların, c) seyyahlar ile gözlemcilerin bıraktıkları metinler olarak üç sınıfa ayrılabilir. Seyahatnameler canlı gözlem ve yaşantıdan kaynaklandığı için, bu edebiyatın ürünleri özel bir ilgiyi hak eder. Geçmiş yüzyılların musiki tarihçileri ile müzikologları çoğu zaman sadece yazılı malzeme üstünde çalışıyorlardı, bu yüzden Osmanlı musikisinin icra edilmiş herhangi bir örneğini bile duymamış olabilirler. Oysa Türkiye'yi ziyaret etmiş olan Avrupalılarca yazılan seyahatnameler, günlükler, anılar, mektuplar geçmiş yüzyıllardaki Osmanlı musikisinin neye benzediği ve Avrupalılarca nasıl karşılandığı konusunda anlamlı gözlemler ve ipuçları sağlar.

Osmanlı musikisinin Avrupalılarca nasıl karşılandığı, Batılı bestecilerin besteledikleri musikide de gözlemlenebilir. Avrupa ülkelerinin musiki repertuarında topluca *alla turca* musiki diye anılan çok sayıda beste vardır. Bu bestelerin çoğu mehterden devşirilen izlenimleri yansıtmaya amacıyla

yazılmıştır; bir kısmı da Mevlevi musikisinin etkilerini taşır. Ne var ki, bu bestecilerin büyük bir bölümü sahici mehter yahut Mevlevi musikisi yahut Osmanlı musikisinin herhangi bir türünün bir örneğini hiçbir zaman dinlemedi. Bu türlere ilişkin bilgiler, Osmanlı ülkesine uğrayan, Osmanlı musikisi dinleyen seyyahların yazdıkları metinlerden derlenmişti. Mehter takımı bir açık hava topluluğu olduğu, özel günlerde sokaklarda konser verdiği için, ülkeyi ziyaret eden Avrupalıların “yeniçeri musikisi” dinleme imkânı bulması zor bir şey değildi. Mevlevi musikisine gelince, İstanbul’a gelen nerdeyse her Avrupalı şehirdeki bir Mevlevi tekkesini ziyaret etmiş, Mevlevi ayinleri ile ruhani musikisini ayrıntılı bir biçimde tasvir etmiştir. Söz konusu besteler Avrupalıların Osmanlı musikisine bakışının bir yönünü temsil etse de, bunlar burada üzerinde durduğum konunun dışında kalıyor.

## TARİH

### İlk izlenimler: 15. - 16. Yüzyıllar

Avrupalılar başlangıçta Türklerin yalnızca askeri musikisine ilgi duyuyorlardı. Türklerin musikisiyle ilk temaslar daha Haçlı Seferleri sırasında başlamış, ama bunlar hiçbir kalıcı iz bırakmamıştı. 14. - 15. yüzyıl seyahatnameleri arasında musikiye değineni pek azdır. Aslında, Avrupa’da 16. yüzyılın sonuna kadar hiç değişmeyen, İslam dininin musikiyi yasaklamış olduğuna, Türklerin de askeri musiki dışında kalan bütün musiki türlerini kulak ardı ettiklerine dair, son derece yaygın bir önyargı vardı. Her milletin, her toplumun, ister tam anlamıyla gelişmiş olsun ister olmasın bir musikisi olduğundan, bu önyargı son derece akıl dışı görünüyor. 15. yüzyılda Avrupalıların bu konunun araştırılmasına herhalde en önemli katkısı Fransız seyyah Bertrandon de la Broquière’in (ö. 1459) yazdıklarıdır. Bertrandon, Sultan II. Murad’ın Edirne’deki sarayında saz şairlerinden kahramanlık destanları (*Chansons de Gestes*), ile “neşeli,” “canlı,” “kıvrak” sevilen halk ezgileri dinlemişti (bkz. 1892). Seyyahın bu canlı gözlemi söz konusu önyargının 15. yüzyılda bile somut bir temeli olmadığını gösterir.

Türklerin musikisi üstüne daha kapsamlı eserler 16. yüzyılda ortaya çıkmaya başlar. Bu yüzyıla özgü gözlemler, mehter takımından edi-



Bindirilmiş Mehter, Bernard von Breydenbach, 1502.

nilen izlenimlerde kendini belli eder. Halk musikisine ve şehir eğlence musikisine de bir hayli değinilir, yüzyılın ressamı da mehter takımının ve şehir hafif musikisinin sazlarını resmederler. 1547-1554 arasında İstanbul'da bulunan dikkatli bir Fransız gözlemci, Pierre Belon du Mans, Osmanlı musikisinden olumlu izlenimler edinmiş, Türklerin telli sazları çalmakta Fransızlarla İtalyanlardan daha yetenekli olduklarını yazmıştı (1553: 75, 204).

Ne var ki, aynı yüzyılın Belon dışındaki seyyahları, İstanbul'da duydukları musikiden olumlu izlenimler edinememişlerdi. Hemen hemen bütün gözlemciler mehterin “gürültülü” icrasından yakınmış, Osmanlı musikisinin (aslında sokaklarda dinledikleri musikiydi bu) sınırlarına dokunduğunu yazmışlardır. 16. yüzyılda Avrupa askeri gücünün doruğuna çıkan Osmanlı İmparatorluğu'nun tehdidi altında olduğu için dikkatin askeri musiki üzerinde toplanması pek tabiiydi. Gelgelelim, bu askeri tehdit Osmanlı musikisinin Avrupa'yı etkilemesini önlememiştir. O güne kadar askeri musikisi olmayan birçok Avrupa ülkesi askeri bandolar kurmaya başlamışlar, kimi Avrupa ülkeleri de kendi askeri musikilerini geliştirmek ihtiyacını duymuşlardır. Dahası, İngiliz, Fransız, Alman askeri birlikleri mehteri andıran askeri bandolar kurmuşlardır. Burada şunu önemle belirtmeliyiz: Osmanlı mehteri sadece bir askeri musiki topluluğu değil, günümüzün askeri bandolarına benzer şekilde, sevilen klasik parçalarla halk ezgileri de çalabilen bir açık hava orkestrasıydı.

## 17. Yüzyıl

Avrupalılar 17. yüzyılda Osmanlı askeri musikisine daha çok ilgi duymaya başladılar. Bu yüzyılda Osmanlı musikisine nesnel bir tutumla yaklaşmaya çalışan, önceki yüzyılın gözlemcilerince gürültülü diye tasvir edilen musikiden zevk alan seyyahlar bile görülür. Sözelimi İtalyan coğrafyacı Luigi F. Marsigli (1732: 54) ile tanınmış Fransız şarkiyatçı Antoine Galland bu musikiyi beğenmiş ve övmüşlerdir (bkz. 1881: 133, 208, 210).

Aynı yüzyılda Avrupalılarca yazılan metinlerde, günümüzde “klasik Türk musikisi” diye anılan türü, yani Osmanlıların dindışı sanat musikisi ile Mevlevi musikisi dinleyen seyyahlar olduğunu da görürüz. 17. yüzyıl gözlemcilerinin ortak yanı Türklerin musikisini sadece askeri musikiyle sınırlandırmamalarıdır. 1639-1640 yıllarında İstanbul'da on yedi ay kalan Fransız tacir ve seyyah Sieur du Loir'ın notaya geçirdiği bir Mevlevi musikisi bestesinden kısa bir parça ile 1680-1684 arasında Babilî nezdinde Venedik balyosu olan Giovanni Battista Donado'nun (1654: 130-139) notaya aldığı üç klasik şarkı, daha geniş bir anlamda Osmanlı musikisine duyulan ilgiyi gösteren en tanınmış belgelerdir.

17. yüzyılda Osmanlı musikisi hakkındaki herhalde en ilginç görüşleri, Fransız yazar ve masal derleyicisi Charles Perrault'nun *Paralleles des Anciens et Modernes* adlı eserinde bulabiliriz. Bu çarpıcı eserde üç musiki sever, kişisel zevkleri bakımından değil, daha nesnel bir tavırla, hatta akademik denebilecek bir ilgiyle Osmanlı musikisini birkaç cepheden tartışır. Bu musiki severlerin açıklığa kavuşturmaya çalıştıkları noktalar şöyle özetlenebilir: Türk kulağının alıştığı, hoşlandığı “doğal dizi” ile Avrupa musikisine temel olan dizi birbirinden farklıdır; Şarklılar doğal diziyi alışkın olduklarından kulakları daha hassastır, bu açıdan Türk icracıları daha yeteneklidir; Türkler uyumlu seslerden habersizler, bu yüzden de çeşitli seslerin armonisinden yoksun bir ezgi musikisini işlemişlerdir sadece; Türklerin musikisi Avrupalılarınkiyle kıyaslanabilir bir musiki olmadığı halde, onlardaki ezgi ve saz çeşitliliği Avrupa musikisini zenginleştirebilir (1697: 260).

## 18. Yüzyıl

18. yüzyıl Avrupalıların Osmanlı musikisini son derece ciddi ve ayrıntılı bir biçimde araştırdıkları bir dönemdir. Bu yüzyıl Osmanlı sanat musikisinin gelişip olgunlaştığı bir çağdır. Öte yandan, aynı dönemde Avrupa'nın sanat musikisi de dönüşüme uğramıştı. Haydnların, Mozartların, Beethovenların eser verdiği bir dönemdi bu. Senfoni yeni bir beste şekli olarak ortaya çıkmış, vürmalı sazlar daha çok önem kazanıp daha sıkça kullanılır hale gelmişti. Örneğin daha önce pek seyrek biçimde kullanılmış olan zil orkestranın kalıcı üyelerinden biri olmuştu. Daha yüksek sesli, dolayısıyla önceki dönemin nispeten yumuşak dokulu musikisinden, yani barok musikiden çok farklı, daha güçlü, daha taşkın duyguları dile getirmeye elverişli yeni bir musiki ortaya çıkıyordu. Mehter musikisini çok gürültülü, kulak tırmalayıcı bulan sayısız Avrupalı gözlemci, bu yüzyılda artık aynı musikiden rahatsız oluyordu. Aslında, 18. yüzyıl *Turcomania*'nın [Türk modasının] bütün Avrupa'ya yayıldığı, Prusya, Rusya ve Polonya'nın sahici mehter takımına benzer bandolar kurmaya çalıştığı bir dönemdi. Bu tutum değişikliği Batı musikisinin bu yüzyılda geçirdiği dönüşüme bağlanabilir herhalde.

Avrupa'nın Osmanlı musikisine bakış açısı 18. yüzyılda ilginç bir değişime uğradı. Avrupa kültürünün genişleyen ufku, Osmanlı ülkesine

uğrayan gözlemcileri etkilemişti. Kimi gözlemciler efsanevi eski Yunan musikisinin izleri ile kalıntılarının Ortadoğu halklarının, yani Osmanlı musikisinin gelenekleri içinde hâlâ varlığını sürdürdüğü kanısına varmıştı. Kimi gözlemciler Türklerin musiki konusundaki tutumu yahut Türk zevki ile eski Yunanlarındaki arasında benzerlikler kurmayı deniyor, kimileri de Türk ezgileri ile sazlarında eski Yunan musikisinin yankılarını arıyordu. Osmanlı musikisi konusunda keskin gözlemleri olan Fransız mütercim Charles Fonton 1751’de şöyle yazıyordu:

Antik çağın musikisi hakkında, o musikiyle bunun [Türklerin musikisi] aynı şey olduğundan emin olacak kadar bilgimiz yok; ama o eski musikiden herhangi bir yerde izler kaldıysa, bunun Şarklılar arasında olduğuna inanmak için bol bol sebep var. Zira güzel sanatların çoğu orada [Şarkta] hemen hemen hiçbir ilerleme yahut olgunlaşma göstermeksizin başlangıçtakine yakın bir durumda korunmuş (1988: 6).

Aynı yüzyılda yaşayan Fransız musiki tarihçisi Blainville’in yargısı kesindir: “Türklerin musikisi antik Yunan musikisinin kalıntılarından başka bir şey değildir” (1767: 57). Eski Yunan ruhunun izlerini yeni Yunanistan’da bulacağı heyecanıyla yola çıkan, İstanbul ile İzmir’de yıllarca yaşayan Fransız Pierre Augustin de Guys, köçek rakısı ile köçekçe havalarının Baküs ayinlerinden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürüyordu (bkz. 1771: I, 192).

Bununla birlikte, eski Yunana özgü musiki unsurlarının Osmanlı geleneklerinde varlığını sürdürdüğüne ilişkin bu yorum 18. yüzyılın hayal gücüyle sınırlı değildi; bu hayal gücü Rönesans’a kadar geriye uzanır. Bilgili bir Fransız seyyahı olan Pierre Belon du Mans, 16. yüzyılın ortasında şunları yazıyordu: “Antikçağın musikisine, sazlarına biraz olsun ışık tutmak isteyenler kitaplarda yazılanlardan çok, Yunanistan’a, Türkiye’ye gidenlerin gözlemlerinden, tecrübelerinden yararlanabilirler” (1553: 204). 17. yüzyılda Babıâli’deki Britanya büyükelçiliğinin hizmetinde olan İngiliz papaz Dr. John Covell, bir Osmanlı musikisi sazını tasvir ederken kişisel görüşünü de ekler: “Sokaklarda önüne gelenin tıngırdattığı üç madeni telli, küçük, de-



İzmirli çift: kocasını eğlendirmek için tanbur çalan kadın.

ğersiz bir saz. Bu bana eski Yunanların *pandura* dedikleri saz gibi geliyor.” (1893: 214). Tanınmış Fransız yazar ve masal derleyici Charles Perrault aynı yüzyılda yayınlanan *Paralleles des Anciens et Modernes* adlı eseri, adından da anlaşılacağı gibi, “antik” ile “modern” arasındaki benzerliklerin araştırılmasını konu alıyordu.

Avrupa’nın “yeni Yunanistan”da “eski Yunanistan”ın izlerini arayışı üstüne mükemmel bir kitap yazan Terence Spencer’in gösterdiği gibi, 16. yüzyıldan itibaren Yunanistan’ı ziyaret etmeye başlayan Avrupalılar bilim ve sanat adına bu ülkede hiçbir şey bulamadıkları gibi, “eskiler”in soyundan geldiğine inandıkları Yunanların kişiliğinde antikçağın fikir ve ahlak niteliklerini de görememişlerdi. Onlara göre, antik çağın bilimi, sanatı, ahlakı Türk boyunduruğu altında yok olmuştu. Ne var ki, halkın mizacı, alışkanlıkları, yaşama biçimi, musikisi pek değişmemişti.



Halep'te Osmanlı paşasının hizmetindeki sazendeler, Alexander Russell.

Dikkatli Avrupalı gözlemciler bu özelliği yakalamaya çalışmışlardır. Sözelimi, 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı ülkesini ziyaret eden Lady Mary Montagu (1690-1767), mektuplarında bu “süreklilik duygusu”nu içtenlikle dile getirir. Tasvirleri o denli canlı, o denli etkileyicidir ki, onun eski Yunan hayatının bir kalıntısı olduğunu tasavvur ettiği bir şeyi görebilmek için nasıl sabırla, nasıl şaşırtıcı bir şekilde uğraştığına hayranlık duymadan edemeyiz. Lady Montagu o yıllarda Homeros’u yeniden okuyor, günlük hayatta *İlyada*’da tasvir edilenlere benzer nesneler ve ayrıntılar buluyordu. Şair Alexander Pope’a Edirne’den gönderdiği bir mektupta bir Osmanlı sazının tasviriyle karşılaşırız: “Çocuklarıyla ırmak kıyısına oturmuş, birbirine eşit olmayan kamışlardan yapılan, antik *fistula*’nın [panflüt] benzeri bir köy sazını çalarak eğlenen pek çok insan gördüm.” Onun bir “antik fistula” diye adlandırdığı saz, Türklerin mıska dedikleri sazdan başka bir şey değildi. Aslında, Osmanlı ülkesinde *mıska* gören her Avrupalı bu sazın antik

panflütü olduğu sanısına kapılıyordu. Bu noktada Lady Montagu, 1 Nisan 1717'de Alexander Pope'a yazdığı bir mektupta, şu ilginç duygusunu dile getirmekten kendini alamaz: "Bu ülkenin insanları eski Yunan, eski Roma heykellerinde görülen bütün sazları kullanıyor" (1837: I, 382).

Osmanlı musikisini ayrıntılı bir biçimde inceleyen Venedikli bilgin ve seyyah Giambattista Toderini, Türklerle antikçağ insanlarının musiki sanatına yaklaşımları arasında paralellikler buluyordu:

Eski Yunanlar nasıl musikiyi eğitimin, kültürün bir parçası saymışlarsa, seçkin Türklerin de büyük bir bölümü musikinin tiryakisidir. (...) Eflatun *Devlet* adlı kitabında, gençlerin kendilerini üç yıl bu bilime vermelerini istiyordu. Türkler de musiki üstünde uzun zaman çalışmışlar (1787: 228-29).

Avrupa'nın yeni Yunanistan ile eski Yunanistan arasında tarihi bir süreklilik bağını sanat düzeyinde kurmayı deneyebildiği tek alan musiki-dir. Bu denemenin ne ölçüde gerçekçi olduğunu, gerçeğe uyduğunu araştırmak, tabii, buradaki bakış alanımızın dışında kalıyor. Bizim için önemli olan, bu yüzyılda böyle bir alımlama biçiminin ortaya çıkmış olmasıdır.

## 19. Yüzyıl ve Şarkiyatçı Bakış

18. yüzyıl sonlarına kadar büyük ölçüde gözlem ve yaşantıya dayanan Avrupa kaynaklarında Osmanlı musikisi üstüne bulabildiklerimiz 19. yüzyılda kaybolur. Bu yüzyıl, şarkiyatçılığın yeni bir bilim dalı olarak kendini kabul ettirdiği bir dönemdir. Aynı dönem Avrupa'da milliyetçi hareketlerin de çağıdır. 19. yüzyıl şarkiyatçılığının, birkaç istisna dışında sadece Doğunun yazılı kaynaklarını dikkate aldığını biliyoruz. Araştırmacılar Avrupa kütüphanelerinde İslam musikisine ilişkin klasik kaynakları bulabiliyorlardı. Doğu musikisini konu alan incelemeler çoğunlukla Arapça yazıldığı, Osmanlı musikisinin terimleri de genellikle Farsçadan ödünç alındığı için, şarkiyatçılar Osmanlı musikisini İran yahut Arap musikisine mal etmekte duraksamıyorlardı. Anlaşılan, ortaçağ Avrupa'sında nasıl kültürel bildirişimi Latince sağlıyor idiye Arapçanın da İslam dünyasında aynı işe yaradığı

olgusunu görmüyorlar yahut görmezlikten geliyorlardı. Sadece kitaplarla meşgul ve gözlemden yoksun olmaları birçok Avrupalı bilim adamını yanlış yola sürüklemiştir. Sözelimi, Osmanlı musikisini hiç dinlememiş olan ünlü iki 19. yüzyıl tarihçisi, Fetis ile Kiesewetter, söz konusu musikiyi okurlarına son derece yanıltıcı bir şekilde tasvir etmişlerdir. Nitekim bu “kitabî müzikologlar”ın eserleri 20. yüzyılda Türk müzikologları Rauf Yekta ve Hüseyin Sadettin Arel tarafından sert bir dille eleştirilmiştir.

Bizans çalışmaları 19. yüzyıl şarkiyatçılığının başka bir dalını meydana getirir. Söz konusu araştırmalar, genellikle, Osmanlı devlet kurumlarını ve kültürünü Bizanslılara mal eden bir söylem yaratmıştır. Genel olarak Osmanlı sanatı, özel olarak da Osmanlı musikisi bu her şeyi kapsayıcı yargının dışında değildi. Bu yargının en şaşkınlık verici örneği, kendini “Konstantinopolis Ökümenik Patrikhanesi Başpapazı” olarak tanıtan bir İngiliz yazarın, S. G. Hatherly’nin kitabında görülür. Onun görüşüne göre Osmanlıların ne mimarisi, ne musikisi kendilerindir, her ikisi de Bizanslılardan alınmıştır. Ne var ki, Hatherly’nin bu yargıya Osmanlı musikisi ile mimarisini inceledikten sonra vardığına ilişkin herhangi bir işaret bulamayız kitabında. Osmanlı musikisi kaynağı diye gösterebildiği tek şey 19. yüzyılda Muzika-i Hümayun’un orkestra şefi olan İtalyan Callisto Guatelli’nin yayınladığı birkaç halk ezgisidir. Osmanlı musikisi hakkında şu satırları yazabilmiştir Hatherly:

(...) Ne zaman bestelendiği belli olmayan bu eski musiki örneklerine (Guatelli’nin baskıya hazırladığı ezgilerin notaları, B. A.) Rumlar bile Türk musikisi ezgileri diyorlarsa da, bunlar aslında, hiç şüphesiz, Rum (Yunan) ezgileridir. Türklere tek tek bireyler olarak saygı duyabilirsek de, sanatkâr bir millet değildir Türkler. 14. ve 15. yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu’nu meydana getiren medeniyet diyarına girdikleri zaman ne kendilerine has bir mimarileri, ne de musikileri vardı, ama bu sanatları öğrenmeye de ihtiyaç duymadılar, çünkü fetbettikleri ülkelerde üstüne konmaya hazır durumdaydı bu sanatlar. Bu bakımdan, Türk mimarisi ve Türk musikisinin safiyeti yabancı etkilerle bozulmamışsa, her ikisi de aslında Rumların, daha doğrusu Bizanslıların eseridir (1892, s. III-II2).

En peşin hükümlü seyyahlar bile 18. yüzyılda böyle bir iddiada bulunmamışlardı. Kimi 18. yüzyıl seyyahları eski Yunan musikisinin Osmanlı musikisinde gizli olduğuna inanıyor, Bizans musikisi denen musiğe ilgi duymuyorlardı. Yeni Yunan musikisine gelince, ayrı bir kimliği olan bir musiki olarak değil, Osmanlı musikisinin bir parçası olarak görülüyordu. Yukardaki paragraftan da açıkça anlaşıldığı gibi Hatherly, o halk ezgiciklerini bile Osmanlı ezgisi olarak kabul etmek istemiyordu. Üslubu da gösteriyor ki, Osmanlı musikisinin seçkin örneklerini görmüş yahut duymuş olsaydı bile bu yargısı değişmeyecekti. İleri sürdüğü şeyler 19. yüzyılın Bizantoloji araştırmalarının çoğundaki söyleme uygundur. Avrupa siyaseti yeni Yunanların eski Yunanların (Helenlerin) soyundan geldiğine daha 18. yüzyılda karar vermişti. Kültür alanında Avrupa, Bizans İmparatorluğu'nun eski Yunanların ortaçağdaki bir devamı olduğunu varsaydığı için, Hatherly ve daha birçok kimse Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün kültürü ile kurumlarını Bizanslılardan ithal ettiği sonucunu çıkarmıştı. Eski Yunan ile yeni Yunan arasında böylesi dolaysız, kesintisiz bir kültür akrabalığı bağı kuruluyordu. Türklerin musikisi de bu toptan ithalatın dışında değildi. Hatherly'nin görüşü, bu genel kültürel yaklaşımın musiğe uyarlanmasından başka bir şey değildi.

Hatherly'nin 1892'de ileri sürdüğü görüşün Türk basınında birebir karşılığı vardır:

“Fârâbî tarafından Bizans'tan tercüme ve ictibas olunan Osmanlı musikisinin (...) “taklit vasıtasıyla hariçten alınmış” bir musiki olduğunu söyleyen Türk sosyolog Ziya Gökalp'in görüşü (1968, s. 30). Bu satırları Hatherly'nin kitabının yayınlanmasından otuz iki yıl sonra, 1924'te yazmıştır Gökalp. Gökalp'in tezlerinin Cumhuriyet Türkiye'sinde Türk musikisini “millileştirme”ye hizmet eden bir formül olduğunu biliyoruz.

Tuhaftır, Osmanlının şark musikisi içindeki payını görmezlikten gelen şarkiyatçı tutum, aynı yüzyılda Türk milliyetçiliği fikrine oturtulan Türk modernleşmesine malzeme vermiştir. Milliyetçi bir ideolojiye dayanan Türk modernleşme hareketinin musiki alanındaki uzantıları da, Avrupa musiki tarihçiliğinin şark musikisi üzerinde henüz başlayan çalışmalarının iğreti varsayımlarını alıp yerli ortamdaki tartışmalarda kullanmışlar,



Sazlarıyla Mevlevi dervişleri, M. Guer, 1746.

millileşme-modernleşme yolunda atılacak adımları kolaylaştıracak bir ideolojik malzeme haline getirmişlerdir. Bu yönelişin en açık işaretleri 20. yüzyıl başlarında İstanbul basınında yayınlanan kalem tartışmalarında görülür. “Osmanlı musikisinin Bizans, Arap, Acem kırması” melez bir musiki, “asıl Türk musikisinin Anadolu’da yaşayan halk musikisi olduğu tezi telaffuz edildiğinde daha cumhuriyet ilan edilmemişti bile. “Osmanlı”yı “Türk”ten ayıran bu görüşün öngördüğü etnik milliyetçi tez Cumhuriyet Türkiye’sinde resmen yürürlüğe konacaktı. Tekrar edersek, Avrupa’da musiki tarihçilerinin ortaya attığı görüş sadece musiki araştırmalarının ürettiği bir şey değil; Türklerin ırkı, tarihi, dini, dili, edebiyatı vb. konularındaki geniş kapsamlı şarkiyatçı söylemin musiki alanındaki çalışmalara bir yansımasıydı sadece.

Avrupa’nın 18. yüzyıl ve öncesindeki tutumu ile 19. yüzyıldaki tutumu arasında önemli bir farklılık olduğunu söylemeliyiz. Eski Yunan musikisinin kalıntılarının Ortadoğu’nun musiki gelenekleri içinde varlığını sürdürdüğüne ilişkin beklentiler, 19. yüzyılda Osmanlı musikisinin doğrudan doğruya, eski Yunanların soyundan gelen Bizanslılardan alındığını ileri süren bir önermeye dönüşmüştür. Avrupa’nın bu yeni tutumu bir öncekinden – o döneme özgü içeriği dikkate alınmaksızın – çıkarsanmış olmakla birlikte, bu ikisi birbiriyle uyuşmaz. Eski beklenti Rönesans tasavvuruna özgü entelektüel bir ilginin, yeni tutum ise yeni Yunanistan’da milliyetçi idealleri kışkırtan bir siyasetin ürünüydü. Yeni Yunanistan kaçınılmaz olarak bu siyasi ve ideolojik temel üstünde kurulmuştur.

## SONUÇ

Avrupa, Batı kavramını Rönesans’la başlayıp aydınlanma çağı ile sanayi devrimini de içine alan son beş yüzyıl içinde üretmiştir. Bununla birlikte, Batı uygarlığı kendi değerleri ile kavramlarını inşa ederken “Doğu”yu da yaratmak zorunda kalmıştı; bir başka deyişle, Batı kendi kimliğini varsayımına dayalı bir Doğu karşısında tanımlamıştı. Söylemek bile gerekmez, bu uzun dönemin büyük bir bölümünde Avrupalılar Doğuyu temsil eden başlıca güç olarak Osmanlıları görmüşlerdir. Avrupa’nın bir Öteki karşısındaki modern kimlik arayışı kültürün birçok alanında gözlemlenebilir. Musiki bile bu arayışın dışında tutulamaz. Sayısız seyahatnamede, kendi musikileri ile

“ötekiler”inki arasındaki benzemeziğe dikkati çekmeyi hedefleyen o “bizim musikimiz,” “onların musiki” söylemiyle karşılaşmamız şaşırtıcı değildir.

19. yüzyıl şarkiyatçılığı “şark musiki” diye andığı türün İran, Arap, Bizans geleneklerine yahut herhangi bir dini, etnik, yerel, bölgesel, ulusal kökene mal edilemeyeceğini, söz konusu musikinin uluslararası bir sanat olduğunu (bugün de öyledir) görememiştir. Şarkiyatçıların son derece hatalı bakış açıları ciddi zihin karışıklıklarına, hiçbir fayda getirmeyen tartışmalara yol açmıştır. Doğu Akdeniz bölgesinin, musikilerinin bir tarihini yaratarak ülkelerine hizmet etmeye hevesli musiki tarihçileri (daha doğrusu ideologları), musiki araştırmalarında milliyet fikrini dayatan bu batılı/şarkiyatçı musiki yaklaşımından çok faydalanmışlardır. Böylelikle, daha önce Osmanlının birer vilayeti durumundaki yeni kurulan devletlerde, bu kültürel milliyetçilik çağında musiki Osmanlılıktan arındırılmıştır. Gariptir, Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçısı yeni Türkiye de, aynı yolda yürüyen bir kültür siyasetini yürürlüğe koymuş, Osmanlı musikisini gerçek Türk musiki saymayarak, “milli” kültür kavramının dışında tutup ötekileştirmiştir.

## KAYNAKLAR

- Belon, Pierre du Mans. 1553. *L’Observations de Plusieurs Singularitez*. Paris: Guillaume Cavalet & Gilles Corozet.
- Brocquière, Bertrandon de la. 1892. *Le Voyage d’Outremer*. Paris: E. Leroux.
- Blainville, Charles-Henry de. 1767. *Histoire Générale Critique et Philologique de la Musique*. Paris: Pissot.
- Covel, John, Dr. 1893. “Extracts from the Diaries of Dr. John Covel (1670-1679).” *Early Voyages and Travels in the Levant* içinde, c. II. New York: Burt Franklin.
- Donado, Giovanni Battista. 1688. *Della Letteratura de’ Turchi*. Venedik: Andrea Poletti.
- Fétis, François Joseph. 1869. *Histoire Générale de la Musique*, c. II. Paris: Adrien le Clère et Cie.
- Fonton, Charles. 1988-1989. “Essay Comparing Turkish Music to European Music by Charles Fonton, 1751,” *Turkish Music Quarterly*, Güz 1988, no. 2, s. 1-9; Kış 1989, no. 1, s. 1-11.
- Galland, Antoine. 1881. *Journal*. Paris: E. Leroux.
- Guy, Pierre Augustin de. 1771-83. *Voyage Littéraire de la Grèce*. Paris: Chez la Veuve Duchesne.
- Hatherly, S. G. 1892. *A Treatise on Byzantine Music*. Londra: Paisley Alexander Gardner.
- Kiesewetter, Raphael Georg. 1842. *Die Musik der Araber*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Loir, Sieur du Jeanne Antoine du. 1654. *Les Voyages du Sieur du Loir*. Paris: Clouzier.
- Marsigli, Luigi Ferdinando Conte. 1732. *Stato Militare dell’ Imperio Ottomanno*. Amsterdam: Herman Uytwerf et François Changuion.

- Montagu, Lady Mary Wortley. 1837. *The Letters and Works of Lady Mary Montagu*. Londra: Richard Bentley.
- Charles M. Perrault. 1697. *Parallèles des Anciens et des Modernes*. Paris.
- Spencer, Terence. 1954. *Fair Greece Sad Relic*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Toderini, Giambattista. 1787. *Letterature Turchesca*, c. I. Venedik: Giacomo Storti.
- Ziya Gökalp. 1968. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları.



# BALKANLAR DA ALATURKA-ALAFRANGA SÜREKLİLİĞİ ETNOMÜZİKOLOJİK PERSPEKTİFLER<sup>1</sup>

**A**laturka ve alafanga terimleri çeşitli sözlüklerde (mesela Klaic 1990; Hony ve İz 1992) ve başka yazılı kaynaklarda bulunabilir, bu da söz konusu terimlerin genel olarak kültüre ilaveten edebiyat (sözelimi Gürbilek 2003) ve müzik (özellikle O’Connell 2000; 2005) gibi kültürel katmanlara uygunluğunu ve uygulanabilirliğini gösterir. Hırvatça *Rječnik Stranih Rijeci*’ye (Yabancı Terimler Sözlüğü) göre *alaturka*, “Türk tarzında; Türk âdetlerine uygun; Doğulu” anlamlarına gelir, buna karşın *alafanga*, “Avrupalı tarzda; Batılı” demektir (Klaic 1990: 43). *The Oxford Turkish-English Dictionary*’de *alaturka* “Osmanlı/Türk tarzı,” *alafanga* ise “Avrupalı; Batılı; Avrupa tarzında” şeklinde tanımlanırken, mesela hela taşı (tuvalet tipleri), saat (Avrupa zamanına karşı namaz vakti), yemekler ve müzik gibi alanlardaki farklılıklara dikkat çekilir. Aynı kaynağa göre *alaturkacı*, Türk müziğini seven/çalan/söyleyen biridir, *alaturkacılık* Türk müziğini sevmeye/desteklemeye, *alaturkalık* ise Türk tarzına atıfta bulunur, buna karşın *alafangacı(lık)* Avrupalı tarzların taklitçisi (taklidi) olan birine atıfta bulunur (Hony ve İz 1992: 18-9).

Bu iki terim Türk dilinde mevcuttur. Alaturkanın kökeni muhtemelen İtalyanca *alla turcaya* dayanır, oysa alafanganın İtalyancadaki en yakın muadili *alla francese*’dir (Fransız tarzında). *The New Harvard Dictionary of Music*, *alla turcayı* “Türk üslubunda, yani yeniçeri müziği üslubunda” şeklinde tanımlar (Randel 1986: 885). Münir Nurettin Beken bu iki kavramı ana hatlarıyla “Türkvari ve Batılı sosyokültürel uygulamalar” (Beken 2003)

<sup>1</sup> Bu makalenin birkaç kısmı daha önce, Donna Buchanan tarafından yayına hazırlanan ve 2008’de Scarecrow Press’ten çıkan *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene* (Balkanlardaki Popüler Kültür ve Osmanlı Ekümeni) başlıklı denemeler derlemesi içinde Svanibor Pettan’ın “Balkan Boundaries and How to Cross Them” (Balkan Sınırları ve Bunların Nasıl Aşılabilirliği) adlı makalesinde yayınlandı. Söz konusu kısımların bu yazıya dahil edilmesi Donna Buchanan’ın 12 Kasım ve Scarecrow Press’in 13 Kasım 2009 tarihli izinleriyle mümkün oldu.

olarak tanımlar, John Morgan O'Connell ise bu iki terimin Türkler tarafından, kültürel (Doğu ile Batı arasında), tarihsel (Osmanlı ve Cumhuriyet arasında) ve cinsiyetle ilgili (erkek ile kadın arasında) ayrımları göstermek için nasıl kullanıldığını ortaya koymuştur (O'Connell 2005).

1983 ile 1991 yılları arasında Kosova'da yaptığım alan çalışması sırasında, yaşlı insanların bu iki kavramı yiyecek, içecek, giysi, mobilya ve tuvalet tiplerinden müzikal özellikler ve müzik topluluklarının türlerine varıncaya kadar her şey için kullandıklarını fark ettim. Sözelimi, *alaturka*, *musakka* ve *baklava* gibi yiyecekleri, *boza* ve *salep* gibi içecekleri, kadın şalvarlarını (*dimije*, *qlvare*), kısa ayaklı yuvarlak masayı (*sofra*), oturaksız tuvaleti, tef eşliğinde şarkı söyleyen kadınları ve *çalgija* (çalgı) tipi müzik topluluğunu içeriyordu. Benim Kosova'daki muhataplarıma göre alaturka, ya Türk ya da kültürel olarak Doğulu ve eski yahut eski tarz, alafranga ise kültürel bakımdan Batılı ve yeni yahut modern gibi yan anlamları çağırıyordu.

Bu iki kavram, bir tür hiyerarşiyle sonuçlanan değer yargıları da ima ediyor muydu? Değer yargıları çoğu zaman mevcuttu ama belli bir kullanıcının teveccühünü, bağlama bağlı olarak ikisinden biri kazanıyordu. Alaturka bazen bir nostalji hissi uyandırıyor, alafranga ise teknolojik avantajdan hızlı bir hayat tarzı ve zevksizliğe kadar her şeyi kapsayabiliyordu. Gürbilek'in alafranga kavramı Türkiye'de –“Frenk üslubu”nun yanı sıra– “Avrupalı usulleri taklit eden züppe biri ya da bir şey”e atıfta bulunur (Gürbilek 2003: 599). Bu kavramların kullanımında çoğu zaman saklı olan olgu, bir kimsenin arzusu önemli olmaksızın, alaturkadan alafrangaya doğru giden, görünüşe göre geri döndürülemez tek yönlü bir hareket duygusudur. Son derece zamansal olan “alaturka bitti” (O'Connell 2005: 179) yorumu tartışılabilir, ama insanlar her iki kavrama da hem avantajlar hem de dezavantajlar yüklediği sürece bunlar yararlı analitik araçlar olarak iş görmeye devam edebilirler.

AH, ŞU TÜRKLER!

Bu bölümün başlığı Donna Buchanan'ın, kendisinin yayına hazırladığı *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene* (Balkanlarda Popüler Kültür ve Osmanlı Ekümeni) adlı kitaptaki “‘Oh, those Turks!’ Music and

Interculturality in the Balkans and Beyond” (‘Ah, şu Türkler!’ Balkanlar ve Ötesinde Müzik ve Kültürlerarasılık) başlıklı makalesinden ödünç alınmıştır (Buchanan 2007) ve bir bütün olarak bu metin, aynı kitabın bana ait sönsözündeki bir bölüme dayanmaktadır (Pettan 2007).

Sloven kültür antropologu Bozidar Jezernik, Osmanlı yönetiminden kurtulduktan sonra “Türk işgaline dair her kanıtı ortadan kaldırmak için” (1998: 217) acil eylemelere girişen Balkan ülkelerindeki karakteristik durumlara işaret etmiştir. Birkaç yüzyıl boyunca (1867’ye kadar) Dar’ül Cihad olarak bilinen Belgrad 1600’lerde yüz cami, on hamam, birçok han, iki bedesten ve bir kervansaraya ev sahipliği yapıyordu. Osmanlı garnizonunun kentten ayrılmasını izleyen birkaç yıl içinde şehir adeta külliye yeniden inşa edilmiş, “büyük bir hızla ‘Avrupalı bir karaktere bürünmüş, pitoresk Türk evlerinin ve belirgin bir biçimde Sırp tarzında olan evlerin birçoğu yerlerini Viyana veya Peç üslubunda evlere bırakmıştı” (Jezernik 1998: 221). Bulgaristan’ın kurtuluşundan sonraki yirmi yıl içinde başkentte sadece bir cami kullanımda kalmıştı (Jezernik 1998: 217). “Avrupalılaşma”yı hedef alan bu umutsuz girişimlere rağmen insanlar Osmanlı zamanından kalma âdetlerin değerini teslim etmeye, kentsel statülerini belirtmek ve kendilerini kırsal alanlardaki etnik akrabalarından ayırt etmek için Türk dilini veya en azından Türkçe deyimleri kullanmaya ve bölgesel bazlı müzikal ifadeleri paylaşmaya devam ettiler. Alafranga doğrultusundaki büyük siyasi değişiklikler, bizi alaturkanın ruhundaki bu etnisiteler arası paylaşılan kültürel özellikleri gözden kaçırma yanlışına düşürmemelidir.

Ağırlıklı olarak Müslüman nüfuslu olanları da dahil Balkan ülkelerindeki siyasi söylemlerde, Batı Avrupa’ya kıyasla yaşanan ekonomik ve kültürel çöküşten Osmanlı mirasının sorumlu tutulduğu kesinlikle gerçektir. Sultan II. Mahmud’un, 19. yüzyılın ilk yarısında, yeniçeri ocağı ile mehterin kaldırılmasının ardından Osmanlı askeri okullarında Batılı askeri bando çalgılarını öğretmek için Avrupalı müzisyenler getirttiği biliniyor (Signell 1988). Yine modern Türkiye’nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün Osmanlı klasik müziğinin aleyhine Batı kökenli müziği teşvik ettiği (Racy 1995; Signell 1988) ve 20. yüzyılın sonlarında Türk pop-halk müziği türü arabeske halkın gösterdiği teveccühün devlet medyasına yansımadağı, buna

karşın Batı pop müziğinin hiçbir kısıtlamaya tabi olmaksızın yayınlandığı biliniyor (bkz. Stokes 1992).

Immanuel Wallerstein'a göre, "Batı modernliğin içinde zuhur etmişti, diğerleri böyle değildir. Bu sebeple, kaçınılmaz olarak, eğer birisi 'modern' olmak istiyorsa bunun için kültürel olarak bir şekilde 'Batılı' olması gerekiyordu. Batı dinlerini değilse bile Batı dillerini benimsemesi gerekiyordu. Ve Batı dillerini değilse bile en asgari düzey olarak, bilimin evrensel ilkelerine dayandığı söylenen Batı teknolojisini kabul etmeliydi" (Wallerstein 1990: 45). Batının peşinden bu şekilde koşmanın ironisi şu olguda yatar: "Batıda, bilim ve teknoloji'deki üstünlüğümüzün tabii kabul edildiği günler artık geride kaldı. Çoğunluk, başka kültürlerde biriktirilen ve nesilden nesle aktarılan bilgiler ile becerilerin pek az farkında. Ama hepimizin nükleer yok oluş ve çevrenin sürekli tahribatı tarafından tehdit edildiğini, bunların da Batı bilim ve sanayisindeki gelişmenin ayrılmaz parçası olduğunu biliyorlar" (Worsley 1990: 93).

Balkanlar'daki Osmanlı mirasıyla ilgili olumsuz siyasi retoriğin bölge dahilinde çeşitli, iyi belgelenmiş ve zararlı sonuçları olmuştur. Bunlar, a) oldukça yaygın olan Osmanlı etkisindeki yerel müziklerin aleyhine Osmanlı öncesi müziği yeniden yaratma amaçlı hükümet destekli girişimler; b) resmen açıklandığı (veya en azından siyasi olarak teşvik edildiği) üzere belirli müzik aletlerinin kullanımından kaçınmak; c) Osmanlı kültür anıtlarının, kimliklerin ve hatta yaşayan insanların, yani büyük bir çoğunluğu Ortodoks-Hıristiyan olan ülkelerdeki bazı politikacıların Osmanlı fatihleriyle özdeşleştirdiği modern Müslümanların yok edilmesi.

İlk duruma uygun iyi bir örnek, Yunan folklorcularının, "Türk kültürünün lekeleyip kirlettiği... tüm Avrupa kültürünün efsanevi atası"na uygun "kutsal" müzikal geleneği yeniden tesis etmeye ne kadar istekli olduklarını gösteren Tulli Magrini (1997) tarafından sağlanır (Magrini alıntıları Herzfield'den [1987: 7] almıştır). Magrini'nin tezi, Yunan aydını Maria Stratigaki'nin sözlerinde açık yansımaları bulur:

Eğer kimliğimize yönelik bir tehdit varsa bu, ülke içinden geliyor. Size kahveye Yunan demeniz dayatılır ve Türkiye'yle hiçbir ilişkiniz

olmamalıdır. Gelgelelim, İstanbul'a gidince ülkenizin başkentinde olduğunuzu düşünürsünüz. Bu tür bir politika, sizi kesinlikle ülkenizin tarihi dahilinde olan bir şeyi fırlatıp atmak zorunda bırakır. Bizler Avrupalı görünmek için bu benzerlikleri Batının çeşitli modernleştirici fikirleri vasıtasıyla reddetmeye çalışıyoruz. Oysa Avrupa bizi az veya çok Doğulu olarak görüyor (Papagaroufali ve Georges 1993: 246).

İkinci durumla ilgili güzel bir örnek davul zurna ekipleridir. Bunlar Bulgaristan'da "Türk" olarak görülüyordu ve Bulgar otoritelerinin 1980'lerde bunları kısıtlama girişimleri, sırf Türk azınlığın varlığını inkâr etmelerinin bir yansımasıydı (Silverman 1986). Lozanka Peycheva ve Ventsislav Dimov (2002), "yenilenme süreci" denilen bağlamda bunların yasaklanmasıyla ilgili ayrıntılı bir rapor sunarlar. Üçüncü durumla ilgili en açık örnek, 1990'larda eski Yugoslavya topraklarında, ağırlıklı olarak Bosna-Hersek ve Kosova'da vuku bulan bir dizi savaştır.

#### MÜZİKTE ALATURKA-AIAFRANGA SÜREKLİLİĞİ

Balkan müziğiyle ilgili olarak alaturka, başka şeylerin yanı sıra, akılda kalıcı melodik kalıpların, ritmik örüntülerin, özel ses renkleri ve icra tarzlarının kullanımının damgasını vurduğu, etnisiteler arası paylaşılan estetik değerleri ve ses peyzajlarını akla getirir. Ayrı ayrı dillerde söylenen ve Balkanlar'ın her yanında tüm toplumların sahip çıktığı "Üsküdar'a gider iken" ezgisi haklı olarak Raina Katsarova (1973), Adela Peeva (2003), Dorrit Klebe (2004) ve Donna Buchanan (2008) gibi yazarların dikkatini çekmiştir. Bir hayli tipik başka bir örnek, Prizren kentindeki Terzi Mahala'da (Terzi Mahallesi), içlerinde en çok çalıştığım Kosova Roman toplumunun bir tür müzikal millî marşı olan *Phuro Hamze* şarkısıdır. Topluluk, Romanca güftesinden ve topluluk mensubu olan ihtiyar Hamze'nin yâd edilmesinden dolayı şarkıyı kendisine mal ediyordu. *Phuro Hamze*'nin, *Telal viçe* (Bosna-Hersek), *Dei gidi, ludi-mladi godini* (Bulgaristan), *Dimitroula* (Yunanistan) veya "Entarisi ala benziyor"un (Türkiye) nağmelerine müzikal bakımdan çok yakın olması, söz konusu topluluğun "sahiplik" hakkını elbette

etkilemez (bkz. Pettan 2002; Buchanan 2006). Yaygın olarak bilinen başka bir şarkı örneği, *Zapevala sojka ptica* (Alakarga Şakıyor), tek bir harf değişikliğiyle dini bir farklılaşmayı açığa vurur: Müslüman Slavlar şarkının güftesinde adı Fata (Fatma'dan menkul) olan bir kadına, Hristiyan Slavlar ise Kata'ya (Katarina'dan menkul) atıfta bulunurlar.

Kosova'nın kentsel Sırpça şarkıları genellikle alaturka özelliklere sahiptir. Bunların en tanınmışlarından biri olan *Simbil cveće* (Sümbüller), tipik olarak, artık ikili aralığı içeren ve asimetrik (3-2-2) bir ritmik yapının kullanıldığı bir ezgi yapısına dayanır, güftesinde ise mavi renk için Sırpça *plavo*'dan ziyade Türkçesi kullanılır. Buna ilaveten, Ankica Petrović (1986) bir incelemesinde Bosna-Hersek'ten güzel bir örnek sunar: Ladino dilindeki bir Sefardik şarkısında, İbranice bir Şabat şarkısında, Arapça söylenen bir Müslüman ilahisinde ve eskiden Sırpça-Hırvatça diye bilinen dilde icra edilen tanınmış bir seküler Boşnak şarkısı olan *Kadja poğoh na Benbásu*'da (Bentbaşı'na Gittiğimde) aynı müzikal malzeme paylaşılmaktadır.

Şu ana kadar Balkan müziğinde etnik gruplar arası incelemeler bakımından fazla bir şey yapılmadı. Balkan bilim insanları çoğu durumda ya kendi etnik topluluklarının ya da belli bir dil grubunun müziğini incelemekle meşguldüler.<sup>2</sup> Birçok durumda, aynı bölgede yaşayan insanların müziği tümünden görmezden gelinmiştir. Bu tür tipik bir örneği değerlendirelim. Miodrag Vasiljević'in 1950 tarihli *Jugoslovenski muzicki folklor 1: Narodne melodije koje se pevaju na Kosmetu* (Yugoslavya'nın Müzikal Folkloru I: Kosmet'te Söylenen Halk Melodileri) adlı kitabında sadece Sırpça-Hırvatça şarkılar dikkate alınır, oysa başlık tüm bölgeyi ima eder. Girişteki kısa bir not, yazarın Arnavutça şarkıları kasten hariç tuttuğunu açığa kavuşturur. Türkçe ve Romanca şarkıların varlığına değinilmez bile (krş. Vasiljević 1950: 9). Balkanlar'ın yerlisi olmayan Robert Garfias (1981; 1984), Mark Forry (1990), Peter Manuel (1989) ve daha yakın bir dönemde Risto Pekka Pennannen (2004; 2007) gibi bilim insanları, Balkanlar'da çeşitli etnik gruplar tarafından paylaşılan temel yapıları arama konusunda yerli bilim insanlarından daha istekli davranmışlardır.

2 Nice Fracile (19876) ve Boşnak bilim insanları genel olarak ilk istisnalardan sayılırlar.

Kentsel müzikal uygulamaların büyük bölümünde görülen alaturka ve alafranga üsluplara ek olarak, bilim insanları çeşitli etnik grupların kırsal müziğinde özgün üçüncü bir üslup daha tespit etmiş ve bunu yüzyıllar önce Osmanlı kültürünün girişinden önceki tarihsel dönemle ilişkilendirmişlerdir. Radmila Petrović (Sırbistan), Sırp Titovo Užice bölgesindeki müzik hakkındaki yazısında, eski kırsal müziği Osmanlı etkisindeki kent müziğinden ve yeni kırsal müzikten (yani Batının kentsel müziğinin etkisi altındaki) ayırmış, bu müziklerin her biri için geçerli özelliklerin ayrıntılı bir tasvirini yapmıştır (Petrović R. 1961). Cvjetko Rihtman (Bosna-Hersek), Doğu Hersek'te biri *starobosanski* (eski Bosna) diğeri *malovaroški* (küçük kasaba) olmak üzere başlıca iki üslup tanımlamıştır (Rihtman 1963). Jerko Bezić (Hırvatistan), Yugoslavya'nın halk müziğini yedi üsluba göre sınıflandırmıştır:

Dar aralıklara dayanan üslup, çok az perde kullanılarak bestelenmiş (oligotonic) ezgiler üslubu, diyatonik dizinin dar aralıkları üzerinde kalan üslup, genellikle tek bir sesle geniş bir ses sahası üzerinde şarkı söyleme üslubu, oryantal öğeler içeren üslup, “*Na bas*” (pest sesle) şarkı söyleme üslubu, majör dizi üzerinde ve majör eğilimi gösteren diziler üzerinde tek partiyonlu şarkı söyleme üslubu (Bezić 1976).

Bu üç bilim insanı tarafından tespit edilen üslupların çoğunun Kosova'da da bulunabileceğini ve bunların benim sınıflandırmama tekabül ettiğini gördüm. İstisnalar, Petrović'in “yeni kırsal” üslubu ve Bezić'in “genellikle tek bir sesle geniş bir ses sahası üzerinde şarkı söyleme” ve “*na bas* (pest sesle) şarkı söyleme” üsluplarıydı. Petrović'in “yeni kırsal” terimi, Bezić'in Bosna-Hersek, Hırvatistan ve Sırbistan'ın birçok yerinde icra edilen “*na bas* şarkı söyleme” üslubuna yalnızca kısmen tekabül ediyordu.<sup>3</sup> Kosova'da “*na bas* şarkı söyleme” üslubuna rastlamadım. Tablo 1'de, bu sınıflandırmalar arasındaki ilişki özetlenmektedir:

3 *Na bas* (pest sesle) söylenen şarkılarda çoğu kez iki partiyonu birden okuyabilen, paralel üçlüler kullanan aynı cinsiyetten icracılar gerekir. Tiz ses müzik cümlesinin ikinci derece üzerinde tamamlar, pest ses de alttaki tam beşli aralığında ona eşlik eder.

Tablo I. Osmanlı Öncesi Üslup

|                      |                                                       |                                                     |
|----------------------|-------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| Petrovic             | Rıhman/Bezic                                          | Pettan                                              |
| Eski Kırsı           | Eski Boşnak                                           | Dar aralıklar                                       |
| Oligotonik melodiler | Osmanlı öncesi                                        | Türk                                                |
| Küçük kent           | Doğulu                                                | Alaturka                                            |
| Küçük kent           | Diyatonik dizinin dar aralıkları üzerinde kalan üslup | partisyonu alafranganın majörü üstüne aktarıp okuma |

Bu üsluptaki müzik eşit aralıklı olmayan ses sistemini içerir. Aralıklar dar, genellikle ikilidir.<sup>4</sup> Ezginin ses sahası dardır; dörtlü aralığını nadiren aşar. Süsleme, ezgiden ayırt edilebilir bir kategori olarak belirmez; daha ziyade melodinin işlevsel bir parçasıdır. Doku, monofonik, heterofonik veya polifoniktir. Monofonik şarkılar bir, iki veya daha fazla şarkıcı, heterofonik müzik kendisine yaylı tamburla eşlik eden bir şarkıcı tarafından icra edilir, polifonik şarkılar ise aynı cinsiyetten iki veya daha çok şarkıcının icra ettiği eşzamanlı iki melodik çizgiden oluşur. Lirik kadın şarkıları çoğunlukla çalgı eşliği olmaksızın icra edilir.<sup>5</sup> Erkekler esas olarak, çalgı eşliğinde veya çalgısız olarak destansı şarkılar icra ederler. Erkekler de kadınlar da kulak tırmalayıcı bir sesle şarkı söylerler. Bu ses yaylı tambur gibi çalgıların tınısını andırır.

## ALATURKA ÜSLUP

Alaturka üsluptaki müzik monofoniktir, ancak bazen de heterofonik bir nitelik arz eder. Akordun ayırt edici özelliği, geniş bir ses sahası içinde mikrotonal aralıkların kullanımınıdır. Melodik modlar, yani makamlar kullanılır, fakat yalnızca kentsel yerleşimlerdeki Türkler bunların ayırdına varabilir. Artık ikili aralığı içeren tipik dörtlüsüyle (re diyez– do diyez–si

4 Radmila Petrovic'in ölçümlerine göre, bu ikililer 50 ila 200 sent genişliğindedir. Petrovic, ezginin seyir yönünün o ezgide kullanılan aralıklarının genişliğinden daha önemli olduğunu, hiçbir dizinin ses aralıklarının genişliğini sınırlandıramayacağını, aralıkların genişliğinin icradan icraya değişebileceğini düşünüyordu (1961: 103).

5 Kadınların, şarkılarına bir masa üstünde çevirdikleri bakır bir kapla veya tefle eşlik ettikleri örnekler var.



Alaturka, fotoğraf: Svanibor Pettan.

bemol-la) hicaz makamı en yaygın kullanılanlardan biridir.<sup>6</sup> Ezgiler inici bir yapıda olup zengin bir şekilde süslenerek icra edilir.

Ritmî, Türk ritmik modları olan usuller belirler. Makamlarda olduğu gibi usullerin de Türk kökenli olduğunu genellikle kimse –şehirli Türk müzisyenler hariç– fark etmez. Gözde makamlar, eşit olmayan ölçü birimlerine dayanan aksak usulleri içerir.

Müziğin bir bölümünde dem sesler (uzatılmış bir karar perdesi) veya eşlikte ostinato (gerek ezgi gerekse ritm yönünden ayırt edici olan, tekrar tekrar çalınan kısa bir ezgi kalıbı) kullanılır. Eşliksiz vokal müzik mevcut olmakla birlikte, yaygın çalgı kullanımı önemli bir özelliktir. Tezeneli telli çalgılar ağırlıktadır. Bunların arasında Türk çalgıları saz, ud ve kanun

6 Teorik kaynaklarda olduğu kadar Arap ve Türk müziklerinin icrasında da artık ikili aralığın büyüklüğü değişir. Kosova'da aralığın büyüklüğü genellikle kullanılan çalgıya bağlıydı. Perdelerin konumu tam olarak standartlaşmamıştı.



Alafranga, fotoğraf: Svanibor Pettan. Roman Müzisyenler

ile Türk prototiplerine göre imal edilen *çiftelia*, *sharkia*, *Argija* ve *tambura* gibi çalgılar bulunur. Alaturka üsluba atfedilen müzik esas olarak küçük topluluklar tarafından icra edilirdi ama 2. Dünya Savaşının ardından orkestralar da yaygınlaşıyordu.<sup>7</sup> İcracıların kendilerine özgü bir dilde, kimi zaman Türkçeden alınma ifadeleri kullanarak şarkı söylediklerini belirtmek gerekir.

#### ALAFRANGA ÜSLUP

Bu üsluptaki müzikte sesler eşit aralıklı diziye göre düzenlenir. Ezgiler majör ve minör diziler üzerinde kurulur ama minör diziler çok daha

7 Türk kültür derneklerinde ve Priştina ile Üsküp'teki hükümet destekli radyo-televizyon istasyonlarında.

yaygındır.<sup>8</sup> Ritmik saha alaturka üslup kadar karmaşık değildir ve *rumba*, *beguine* gibi Latin dans ritimleri kullanılır. Müzik, radyo, televizyon, kaset ve plak gibi ticari bakımdan erişilebilir teknoloji vasıtasıyla yayılır. Amplifikasyon önemli bir özelliktir.

Çağdaş Balkan halk-pop müziği, alaturka ve alafranga üslupların karışımının izlerini taşır ve bu yönüyle, siyasi ve dilsel sınırların ötesinde tanınır ve doğası gereği ya takdir edilir ya da kınanır.

Balkanlar'ın bir ucundan öbür ucuna çeşitli izleyici topluluklarının ihtiyaçlarına hizmet etmeyi başaran üstün uzmanlar olarak kabul edilen Roman müzisyenler, özellikle "Slav ve Doğu kültürleri"nin (Petrović 1974) kaynaşmasına ve daha genel anlamda Balkan "*Musikbund*"un yaratılmasına yaptıkları katkıdan dolayı ayrı bir yere sahiptirler. 1990'ların başında dikkatimi, Kristian Sanfeld'in *Sprachbund* (1930) kavramına çeken dilbilimci Victor Friedman'a teşekkür borçluyum. Söz konusu kavramın incelenen müzikal süreçlere de uygulanabilir olduğunu düşünüyorum. Friedman'ın kendisi daha sonra Balkanlar'daki linguistik ve müzikal süreçlerle ilgili olarak, kod değiştirme denilen başka bir linguistik kavram kullanmıştır. Bilim insanlarının milli çerçevede tanımlanmış araştırma geleneklerinin sınırları dahilinde eleştirel bir gözle baktığı Roman müzisyenlerin katkısı, Balkanlar'ın içinden ve dışından birçok araştırmacının (mesela Keil ve Keil 2002; Peicheva ve Dimov 2002; Silverman 2007) süregiden tekrar yorumlama çabalarına konu olmaktadır.

Romanlar, özellikle bölgenin kuzeybatı sınırları bakımından Balkan olarak kabul edilen bazı büyük ses peyzajlarının taşıyıcıları durumundadırlar. Bu ses peyzajları davul zurna ekiplerini; bir bendir eşliğinde veya sofranın üstünde bakır bir kabı dairesel olarak çevirerek şarkı söyleyen kadın şarkıcıları; *çalgija* tipi kentsel müzik topluluklarını; keman, akordiyon, klarnet veya saksofon ikonlarının veya her iki cinsiyetten vokalistlerin etrafında oluşturulan çeşitli orkestraları; mızıkaları ve modern, amplifiye toplulukları içermektedir. Bu topluluklar çeşitli şekillerde alaturka ve

8 Lorenc Antoni, ikisinin birleşiminin yaygın olduğuna işaret eder, bu durumda ezginin birinci bölümü majör, ikinci bölümü ise minör dizi üstüne kurulur. Antoni bu iki mod için İoanian ve Aeolian terimlerini tercih etmiştir (krş. 1974: 117).

alafranga alanların kaynaşmasını simgeler. Gözlerden ırak birçok özgün ayarlama ve dolayısıyla değişik yorum olanakları sergilerler. Sözgelimi, Kosova'da ilk elektronik varyantını ve daha sonra başka elektronik klavyeleri ortaya çıkararak akordiyonu "güncelleştirenler" Roman müzisyenlerdi. Diğer taraftan bateri takımında özgün bir ayarlama yapıldığı görülebilir ki bu uzaktan bakıldığında caz ve rockta kullanılanlara tıpatıp benzer, buna karşılık yakından bir göz atıldığında high-hat denilen zil takımının yokluğu ve trampetin yerini alaturka sese daha uygun başka davulların aldığı ortaya çıkar.

Şimdi de *calgija* topluluklarını ve bunların 2. Dünya Savaşını izleyen yılların seyri içinde özel, ticari temelli girişimler –bölgedeki radyo-televizyon istasyonlarında çalan *calgija* toplulukları gibi devlet destekli olmayan girişimler– bağlamında tedrici değişmelerini ele alalım. Bu örnek, alaturka ve alafrangayı birbirlerine karşılıklı zıt iki kavram olmaktan ziyade bir süreklilik içinde değerlendiren yaklaşımı açıkça desteklemektedir.

1980'lerin sonlarında, Kosova'daki Roman muhataplarının çoğunun gözde topluluk türü, Batı kökenli çalgıları (elektrogitar, saksofon, sentesayzır vb.) barındıran amplifiye topluluklardı. Bu topluluk türünü hiçbir zaman *calgija* olarak adlandırmıyorlardı, oysa kanıtlar Türk kökenli akustik çalgıları içeren eski tip topluluğun, yarı *calgija*'nın onların selefi olduğunu gösteriyordu. Şimdi, Roman müzisyenlerin yaşanan değişimin temel aktörleri olduğu, *calgija*'dan amplifiye topluluk tipine giden tedrici geçiş sürecini görelim.

*Calgija*, Osmanlı ve geniş anlamda Ortadoğu kökenli bir topluluk tipidir. Benim araştırma dönemimde terimin Kosova'da iki anlamı vardı: Daha geniş anlamıyla herhangi bir topluluk tipine (Türkçe *çalgı*) ve daha dar anlamıyla belirli bir topluluk tipine atıfta bulunuyordu. Kosova'daki Roman müzisyenlerde gözlemlediğim ve onlarla tartıştığım bu topluluk tipinin varyantları Tablo 2'de<sup>9</sup> gösterilmektedir:

9 *Klanet (grmata)* = klarnet; *Cemane* = keman; *Gitara* = elektrogitar; *Harmonika* = akordiyon; *Elektronka* = elektronik akordiyon; *Sintisajzer* = sentesayzır; *Dzumbus* = cümbüş; *Bas* = bas elektrogitar; *Dahira (def)* = tef; *Tarabuka* = darbuka; *Dzez* = bateri.

Tablo 2

|    |          |        |             |         |          |
|----|----------|--------|-------------|---------|----------|
| 1. | Klarnet  | Cemane | Kanun       | Ud      | Dahira   |
| 2. | Klarnet  | Cemane | Harmonika   |         | dahira   |
| 3. | Klarnet  | Cemane | Harmonika   | Dzumbus | Tarabuka |
| 4. | Saksafon | -      | Eyemknohma  | Dzumbus | Tarabuka |
| 5. | Saksafon | -      | Elektronk   | Dzumbus | Dzez     |
| 6. | -        | Gitara | Sintisajzer | Bas     | Dzez     |

Tablo 2’de gösterilen altı kategori, bunların evrimsel bir sürecin aşamaları olduğu izlenimini vermektedir. Diğer tarafta, araştırmamı sürdürdüğüm sırada bu toplulukların çoğu Kosova’daki müzikal uygulamada varlıklarını yan yana sürdürmekteydi. Birinci topluluğu ayrı tutarsak, diğer tüm topluluklar Kosova’da düzenli bir temelde müziklerini icra etmekteydiler. Bu toplulukların bir sürü varyantı da vardı. Prizren’deki Romanlar Arnavut şölenlerinde çalarken çoğu zaman klarnet, akordiyon ve darbuka kullanıyorlardı ve tef yoktu. Ayrıca hem akordiyon ve sentesayzır kullanmayan, hem de bunların her ikisini de kullanan topluluklar bulunabilmekteydi.

Üstünlüğün kemandan akordiyona geçmesi, alaturkadan alafrangaya gidişte, öncelikle eşit aralıklı düzene ve akorda göre eşlik bakımından önemli bir noktaydı. Aynısı, Türk makam müziğine uygun perdesiz *dzumbuş*’un (cümbüş), eşit aralıklı düzene zorlayan gömme perdeli elektrogitarın yerini alışı için de söylenebilir. Alaturka kadeh şeklindeki darbukanın yerine de Batı pop müzik topluluklarında zorunlu olan ve anlamlı bir şekilde *dzez* (= caz) olarak adlandırılan bateri geçiyordu. Nihayet, akordiyondan elektronik akordiyona ve sentesayzıra geçiş, Roman müzisyenlerin Roman olmayan komşularına göre yeniliklere daha açık olduğunu gösteriyordu.

20. yüzyılın seyri içinde Kosova *çalgija*’sının nihai değişimini etkileyen başlıca iki unsur şunlardı: i) siyasi gücün 1912’de Osmanlılardan Sırlara geçmesi, bunu takiben Müslümanların Kosova’dan Türkiye’ye sürekli göçü, Sovyetlerin geçici siyasi ve kültürel etkisi, son olarak da medya vasıtasıyla Batılı değerlere maruz kalınması ve Kosova halkının Batı Avrupa ülkelerindeki geçici istihdamı gibi tarihi, kültürel ve siyasi

olaylar; ii) Roman müzisyenlerin tutumları. İlk sırada değinilen olayla-  
rı Kosova'nın tüm etnik grupları yaşamasına rağmen, sadece Romanlar  
müzik topluluklarının içeriği bakımından birçok değişiklik kademesin-  
den geçtiği için, bunu onların tutumuna yormak durumundayım. Ken-  
dilerini müzikal olarak ifade etmenin en iyi vasıtasını *calgija* olduğunu  
düşünen Kosova'daki Romanlar, onu geliştirmeye, daha çekici kılmaya  
değer buluyorlardı. Yaptıkları yeniliklere en iyi tepki Roman izleyicilerin-  
den geliyordu. Değişiklikleri kabul ettirmek için bazen Roman olmayan  
izleyicilerle müzakere etmek gerekiyordu ve şahsen tanık olduğum kimi  
durumlarda Arnavut davet sahipleri, "geleneksel" olduğunu düşündükle-  
ri ve bundan dolayı Roman müzisyenlerin önerdikleri "modern" müzik  
aletlerine (saksofon) kıyasla daha uygun gördükleri çalgılarda (mesela  
klarnet) ısrar ediyorlardı.

Ses peyzajlarının zengin çeşitliliği, Roman müzisyenlerin çalgılar  
bakımından müşterilerinin ilerisinde olma eğilimini yansıtır. Aynı eğilim,  
melodileri coğrafi, etnik, dini veya başka sınırlamalara bakmaksızın bir ara-  
ya getiren repertuvarlarında ve keza icranın yapıldığı ortam ve yere uygun  
olması, büyük bir maharetle sergilenmesi ve duygusal açıdan tatmin edi-  
ci olması beklenen icra tarzında da gözlemlenebilir. Bütün bu unsurların  
birleşimi, alaturka teriminin kuşattığı ve Balkanlar boyunca spesifik olarak  
*kefi, keif, cef* (keyif) olarak ve başka varyantlarıyla bilinen bir tür müzikal  
heyecan yaratır.

Roman müzisyenlerin tutumları, özellikle bir kimsenin kendi mü-  
ziğinin veya geleneksel müziğin ötesine geçen bir ilginin söz konusu ol-  
duğu durumlarda bölgesel bilimsel çalışmaları yararlı istikametlere yönel-  
tebilir, çünkü onların müzik yapma tarzı, çeşitli Ötekilerin geleneklerine  
ilaveten çağdaş ve modern müzikleri de kucaklamaktadır. Etnisiteler arası  
kabul gören ve takdir edilen müzikal uzmanlar olarak Romanlar, bir dizi  
alaturka seçeneği korumak, alafranga yenilikleri tanıtmak ve her ikisinin  
özelliklerini alaturka-alafranga sürekliliği içinde yaratıcı bir şekilde eritmek  
açısından aynı derecede önem taşımaktadırlar.

Alafranga-alaturka sürekliliği fikri, Jeff Todd Titon'un sürdürülebilir müzik kavramıyla alakalı olarak son ama özellikle önemli bir noktayı hatırlatır bize. Titon bu kavramı, 6 Mart 2006'da Urbana-Champaign'deki Illinois Üniversitesinde, Bruno ve Wanda Nettl Etnomüzikoloji Konferansında seçkin davetli olarak yaptığı konuşmasında ve birkaç ay sonra Society for Ethnomusicology'nin (Etnomüzikoloji Derneği) Hawaii'deki 51. Yıllık Toplantısında davetli katılımcıların bulunduğu bir oturumda derinlemesine ele almıştı. Sürdürülebilir müziğin kökleri, sürdürülebilir gelişme olarak bilinen daha genel bir kavramda yatmaktadır. Tıpkı sürdürülebilir müziğin temel niteliğinin "bir muvazene, dinamik bir denge, yerel, küçük çaplı, yüz yüze müzikal etkileşimler felsefesi" olması gibi, alaturka da insani müzikal kaynakların muhafazası ve yenilenmesi hedefiyle bağdaşır. Diğer taraftan, her iki kavram da, alafranganın baskın modernleşme ve Batılılaşma paradigmalarında yer etmiş "ilerleme, verimliliği artırma ve sınırsız büyüme felsefesi"ne aykırıdır. Dolayısıyla, 21. yüzyılın başında insanoğlunun hayatındaki temel ikilemlere işaret eden bir mecaz olarak alaturka-alafranga, dengeli bilginin ve geçmişi anlamanın, bir arada var olma seçeneklerini ele alırken sorumluluk duygumuzu güçlendirebileceğini ve güçlendirmesi gerektiğini, ayrıca Balkan müziği incelemelerinin daha da geliştirilmesinde bize yardımcı olabileceğini hatırlatmaktadır.

### KAYNAKLAR

- Antoni, Lorenc. 1974. Osnovne karakteristike siptarskog muzickog folkloru Kosova i Metohije. *Rad 14. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu* içinde, s. 109-22.
- Beken, Münir Nurettin. 2003. Aesthetics and Artistic Criticism at the Turkish Gazino; *Music & Anthropology* 8 (çevrimiçi dergi).
- Bezic, Jerko. 1976. The Tonal Framework of Folk Music in Yugoslavia. Walter Kolar, ed., *The Folk Art of Yugoslavia* içinde, s. 193-207.
- Buchanan, Donna A. 2006. *Performing Democracy. Bulgarian Music and Musicians in Transition*. Chicago: Chicago University Press.
- , 2007. *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse*. Lanham: Scarecrow Press.
- , 2007a. "Oh, Those Turks!" Music, Politics, and Interculturality in the Balkans and beyond. Donna

- Buchanan, ed., *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse* içinde, s. 3-54. Lanham: Scarecrow Press.
- Forry, Mark. 1990. *The Mediation of "Tradition" and "Culture" in the Tamburica Music of Vojvodina (Yugoslavia)*. Doktora tezi, University of California at Los Angeles.
- Fracile, Nice. 1987. *Vokalni muzicki folklor Srba i Rumuna u Vojvodini*. Novi Sad: Matica srpska.
- Garfias, Robert. 1981. Survivals of Turkish Characteristics in Romanian Musica Lautereasca; *Yearbook for Traditional Music* 13: 97-107.
- , 1984. Dance Among the Urban Gypsies of Romania, *Yearbook for Traditional Music* 16: 84-96.
- Gürbilek, Nurdan. 2003. Dandies and Originals: Authenticity, Belatedness and the Turkish Novel; *The South Atlantic Quarterly* 102/2-3: 599-628.
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hony H. C. ve Fahir İz. 1992. *The Oxford Turkish-English Dictionary*. Oxford ve New York: Oxford University Press.
- Ježnik, Božidar. 1998. Western Perceptions of Turkish Towns in the Balkans; *Urban History* 25/2: 211-30.
- Katsarova, Raina. 1973. Balkanski varianti na dve turski pensi; *Izvestiya na Instituta za Muzikoznanie* 16: 116-33.
- Keil, Charles ve Angeliki Vellou Keil. 2002. *Bright Balkan Morning: Romani Lives and the Power of Music in Greek Macedonia*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Klaic, Bratoljub. 1990. *Rječnik stranih rijeci*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Magrini, Tullia. 1997. Repertoires and Identities of a Musician from Crete; *Ethnomusicology On Line* 3 (çevrimiçi dergi).
- O'Connell, John Morgan. 2000. Fine Arts, Fine Music: Controlling Turkish Taste at the Fine Arts Academy in 1926; *Yearbook for Traditional Music* 2: 117-42.
- , 2005. In the Time of Alaturka. Identifying Difference in Musical Discourse; *Ethnomusicology* 49/2: 177-205.
- Papagaroufali, Eleni ve Eugenia Georges. 1993. Greek Women in Europe of 1992: Brokers of European Cargoes and the Logic of the West. George Marcus, ed., *Perilous States: Conversations on Culture, Politics, and Nation* içinde, s. 235-54. Chicago: Chicago University Press.
- Peeva, Adela. 2003. *Chiya e тази Pesen? Whose Song is This?* Sofya: Adela Media. (film)
- Pennanen, Risto Pekka. 2004. The Nationalization of Ottoman Popular Music in Greece; *Ethnomusicology* 48/1: 1-25.
- , 2007. Immortalised on Wax: Professional Folk Musicians and Their Gramophone Recordings Made in Sarajevo, 1907 and 1908. Božidar Ježnik ve başk., ed., *Europe and Its Other – Notes on the Balkans* içinde, s. 107-48. Lyubliana: Filozofska fakulteta.
- Petrovic, Ankica. 1986. Tradition and Compromises in the Musical Expressions of Sephardic Jews in Bosnia. Jerko Bezic, ed., *Glazbeno stvaralastvo narodnosti (narodnih manjina) i etnickih grupa/Traditional Music of Ethnic Groups-Minorities* içinde, s. 213-22. Zagreb: Zavod za istraživanje folkloru Instituta za filologiju i folkloristiku.
- Petrovic, Radmila. 1961. Narodni melos u oblasti Titovog Uzica. *Rad 8. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Titovom Uzicu* içinde, 95-106.

- , 1974. Narodna muzika istočne Jugoslavije-proces akulturacije; *Zvuk* 2: 155-60.
- Pettan, Svanibor. 2002. *Roma muzsikuskos koszovóban: Kölcsönhatás és kreativitás/Rom Musicians in Kosovo: Interaction and creativity*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézet/Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences.
- , 2007. Balkan Boundaries and How to Cross Them: A Postlude. Donna Buchanan, ed., *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse* içinde, s. 365-83. Lanham: Scarecrow Press.
- Peycheva, Lozanka ve Ventsislav Dimov. 2002. *Zurnad-üskata tradicija vjogozapadna Balgarija/The Zurna Tradition in Southwestern Bulgaria*. Sofya Zvezdan.
- Racy, Ali Jihad. 1995. Music. John L. esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* içinde, s. 180-83. New York: Oxford University Press.
- Randel, Don Michael. *The New Harvard Dictionary of Music*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rihtman, Cvjetko. 1963. Narodna muzicka tradicija istočne Hercegovine. *Rad 9. kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Mostaru i trebinju* içinde, s. 75-81.
- Sanfeld, Kristian. 1930. *Linguistique balkanique*. Paris: E. Champion.
- Signell, Karl. 1988. Mozart and the Mehter; *Turkish Music Quarterly* 1/1: 9-15.
- Sivermann, Carol. 1986. Bulgarian Gypsies: Adaptation in a Socialist Context; *Nomadic Peoples* 21/22: 51-61.
- , 2007. Trafficking in the Exotic with "Gypsy" Music: Balkan Roma, Cosmopolitanism, and "World Music" festivals. Donna Buchanan, ed., *Balkan popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse* içinde, s. 335-61. Lanham: Scarecrow Press.
- Stokes, Martin. 1992. Islam, the Turkish State, and Arabesk; *Popular Music* 2: 213-27.
- Traerup, Birthe. 1974. Narodna muzika Prizrenske Gore. *Rad 14. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu*, s. 211-23.
- Vasiljevic, Miodrag. 1950. *Jugoslovenski muzicki folklor I: Narodne melodije koje se pevaju na Kosmetu*. Beograd: prosveta.
- Wallerstein, Immanuel. 1990. Culture as the Ideological Battleground of the Modern World System. Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, Modernity* içinde, s. 31-55. Londra: Sage.
- Worsley, Peter. 1990. Models of the Modern World-System. Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, Modernity* içinde, s. 83-95. Londra: Sage.



# GÜVENLİKLEŞTİRME ÇAĞI: ÇOK-KÜLTÜRCÜ VE CUMHURİYETÇİ İNTEGRASYON POLİTİKALARINA YÖNELİK MEYDAN OKUMALAR

**B**u tebliğin hedefi, Batıda göçü ve İslamı güvenlikleştirme (güvenlik meselesi haline getirme, securitisation) süreci üzerinde durmak ve hem cumhuriyetçi, hem de çok-kültürcü göç politikalarının göçmenleri ve onların çocuklarını siyasi olarak seferber etmeyi beceremediğini ortaya koymaktır. Bunu yaparken, Avro-Türkler olarak adlandırdığımız en son tarihli niteliksel ve niceliksel araştırmamıza zaman zaman atıfta bulunacağım. Sözü edilen araştırma, Almanya-Türkleri, Fransa-Türkleri, Belçika-Türkleri ve Hollanda-Türklerinin Avrupalılık, Türklük, dindarlık, etnisite ve kimlikle ilgili konulardaki perspektiflerini açığa çıkarmayı amaçlıyor. Aynı araştırma, Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda'nın sırasıyla "kültürelist" ve "uygarlıkçı" bir devlet anlayışını yansıtan entegrasyon ve yurttaşlık rejimlerini karşılaştırmak için çok verimli bir veri seti de üretti (Kaya ve Kentel 1997; 2005; Kaya 2009). Avrupa Birliği ülkelerinde ikamet eden 4,5 milyondan fazla Türk var, bunların 3 milyon kadarı Almanya, 400 bini Fransa, 400 bini Hollanda ve 200 bini Belçika'dadır. Göçmenler genellikle ikamet ettikleri ülkenin yasal, siyasi, sosyal ve ekonomik yapısına uyma eğilimi gösterirler.

## GÖÇÜN DEVLETLER TARAFINDAN GÜVENLİKLEŞTİRİLMESİ BİR YÖNETSELLİK ŞEKLİ

Hepimizin bildiği gibi, "güvenlik" teriminin günümüzdeki kullanımı alışlagelmiş sınırlarının ötesine gitmektedir. Eskiden güvenlik, siyasi/askeri açıdan sınırların ve devletin bütünlüğü ile değerlerinin düşman bir uluslararası alandan gelecek tehlikelere karşı korunması olarak tanımlanırdı (Doty 2000: 73). Ne var ki şimdilerde güvenlik kaygıları yalnızca devletlerin ideolojik ve askeri tehditlere karşı korunmasına indirgenmiyor; söz

konusu kaygılar daha ziyade göç, etno-kültürel ve dini uyanış ile azınlıkların kimlik talepleri gibi birkaç farklı konu tarafından tehdit edilmesi muhtemel olan milli, toplumsal, kültürel ve dini homojenliğin korunmasıyla ilgili hale gelmiştir. Herkesçe bilindiği üzere, göç, son zamanlarda Batılı kamusal alanda, üstesinden gelinmesi gereken bir güvenlik tehdidi olarak sunulmaktadır. Ayrıca göç, medyada ve halkın gözünde genellikle suç, işsizlik, sefalet, terörizm, uyuşturucu ticareti, insan ticareti ve güvensizlikle eşleştirilmektedir. Modern devletlerin, göçü, işsizlik, uyuşturucu ticareti, insan ticareti, suç ve terörizmle birlikte sınıflandırarak, damgalayarak ve eşleştirerek, “göçmenler” ve “Ötekiler” korkusunu büyütme meyilli oldukları ileri sürülebilir (Doty 2003: 73; bkz. ayrıca Huysmans 1998). Bu eğilim, göçmenleri gayri-insanileştiren bir hayli ırkçı ve yabancı düşmanı bir terminoloji kullanmak yoluyla pekiştirilmektedir. Bu ırkçı ton, göçmenlerin büyük sayısını ifade etmek için kullanılan “akın,” “sel,” “istila” ve “kaçak giriş” gibi terimlerde görülebilir. Burada bir dipnot düşelim ve *net* göç neredeyse sıfırlandığından, göçün şu anda Avrupa Birliği ülkeleri için fiilen bir tehdit olmadığına dikkat çekelim. Sözelimi İngiltere ve Hollanda’da yapılan bazı çalışmalar, bu ülkelerin zaten, düşen doğum oranı, artan dışa göç, yükselen ırkçılık ve yabancı düşmanlığı yüzünden çok yakında büyük bir demografik sorunla yüz yüze geleceğini ortaya koymaktadır.

Göçün güvenlikleştirilmesi 9 Eylül 2001 olaylarından sonra hayati önemde bir meseleye dönüştü. Güvenlik söylemi, göçmenlerin etnik/dinsel/kimlik taleplerinin ve entegrasyon noktasında gönülsüz davranmalarının aslında yoksulluk, işsizlik, ayrımcılık, yabancı düşmanlığı, heterofobi, milliyetçilik ve ırkçılık gibi mevcut yapısal sorunlarının *sonucu* olduğu, bu sorunların *nedeni* olmadığı olgusunu gizliyor. Bana öyle geliyor ki devletler güvenlikleştirme söylemini bir toplumu politik olarak bütünleştirme kapasitesine sahip siyasi bir teknik olarak kullanıyorlar; bunun için, göçün güvenlik birimleri (polis ve ordu gibi) tarafından uyuşturucu ticareti, insan ticareti, suç ve terörizmle aynı kategoride değerlendirilmesi yoluyla üretilen bir iç, hatta bir dış düşman şeklinde inandırıcı bir var oluşsal tehdit sürüyorlar sahneye (Huysmans 1998). Michel Foucault’ya atıfla yönetsellik (yönetim zihniyeti, *governmentality*) diye adlandırdığımız budur. Güvenlik

söyleminin temel mantığı devleti korumaktan toplumu korumaya kaymış gibi görünmektedir. Böylece, toplumu her türlü “kötülüğe” karşı korumak, “güvenlik” terimini hayatın her alanında yaygınlaştıracak şekilde, güvenlik söyleminin temel direği haline gelmiştir.

Tablo: Batı ülkelerinde net göç (Kaynak: 2006 CIA World Factbook)

| Ülke            | Net göç (her 1000 kişi) |
|-----------------|-------------------------|
| Hollanda        | 2.72                    |
| Danimarka       | 2.52                    |
| İngiltere       | 2.18                    |
| Almanya         | 2.18                    |
| İtalya          | 2.06                    |
| Avusturya       | 1.94                    |
| Norveç          | 1.73                    |
| İsveç           | 1.66                    |
| Avrupa Birliği  | 1.50                    |
| Belçika         | 1.22                    |
| Rusya           | 1.03                    |
| İspanya         | 0.99                    |
| Çek Cumhuriyeti | 0.97                    |
| Finlandiya      | 0.84                    |
| Fransa          | 0.66                    |

### BİR TOPLUMSAL GÜVENLİK TEHDİDİ OLARAK İÇE GÖÇ

Son zamanlarda içe göç, Batı demokrasilerinin en başta vurguladıkları güya en önemli tehditlerden biri haline geldi. İçe göçün bir toplumsal tehdit olarak algılandığı en azından iki önerme var: 1) Çok fazla göçmen var; 2) Göçmenler entegre olmaz.

#### 1. Önerme: Çok Fazla Göçmen Var

Avrupa Birliği entegrasyon süreci, yeni üye devletlerden göçmenlerin muhtemel “akın,” “sel,” “kaçak giriş” ve “istila”sına hitap eden siyasi

söylemlerin yükselişle her zaman iç içe geçmektedir. İspanya, Portekiz, Yunanistan'ın entegrasyonunda durum buydu ve şimdi Polonya ile Macaristan için de aynısı geçerlidir. Türkiye'nin üyeliği söz konusu olduğunda bu tür iddialar daha da ateşli bir hale geliyor. Türkiye'nin üyeliği ihtimali, Avrupa kamuoyu için sözde İslami ve uygarlık kökenli tehditler gibi başka sorunları da beraberinde getirmektedir. Madrid ve Londra gibi Avrupa kentlerindeki yakın tarihli bombalamalar resmi daha da karmaşıktırıyor, zira faillerin “İslami köktendinciler” olduğu iddia ediliyor.

Avrupa Birliği ülkeleri içinde, Türkiye'nin AB'ye tam üyeliği durumunda Türkiye'den bir göçmen “akını” olacağına dair yaygın bir kanı var, bu konuda birkaç kelime eklememe izin veriniz. Bu böyle olabilir de, olmayabilir de. Belirtilmesi gereken başka birkaç nokta var. Sözgelimi Almanya, Fransa ve Belçika'da Türkiye kökenli göçmenler arasında yaptığımız niteliksel ve niceliksel inceleme, Türkiye, Avrupa Birliği'ne üye olursa söz konusu göçmenlerin yaklaşık yüzde 30'unun geri dönmeye istekli olduğunu ortaya koyuyor. Bu eğilim, Avrupa Birliği yolunda Türkiye'nin demokratik ve ekonomik standartlarının yükselmesiyle birlikte uzun vadede geri dönüş göçünün yoğunlaşabileceğini ima ediyor. Ayrıca göçmen “akın”ıyla ilgili bu tür spekülasyonların, başka aday ülkelerin Avrupa Birliği'ne katılma süreçlerinde de hep gündeme geldiğini akılda tutmakta yarar var. Söz konusu ülkeler tam üyeliklerinin ardından hiçbir muazzam dışa göç yaşamadılar. Yaşadıkları, geri dönüş göçüydü. Bu ülkelerin Avrupa Birliği üyeliğine kabulünden sonra 1.500.000 İspanyol, 600.000 Yunanlı ve 500.000 Portekizli yurtlarına geri döndü. Yine de, tam üyeliğin ardından son zamanlarda Polonya'dan özellikle İrlanda, Britanya ve Almanya'ya artan bir göç olduğunu belirtmek gerekir. Batı için bu, milyonlarca kişinin iddia ettiği gibi gerçekten bir dert mi? Aksine, Batı Avrupa'ya girmesine izin verilen vasıfsız işgücü değildir, aslında Batı Avrupa ülkelerinde çalışma hakkına sahip olan vasıflı işgücüdür. Bu da Fransa veya Britanya'yı istila edenlerin Polonyalı tesisatçılar olmadığı anlamına gelir; aslına bakılırsa Polonya'yı terk edenler doktorlar, hemşireler ve iletişim teknolojisi uzmanlarıdır, çünkü Polonya kendi vasıflı işgücünü barındıracak gelişmiş bir işgücü piyasasına sahip değil. Bu arada, 2005'teki Avrupa Birliği anayasa referandumu sırasında

Polonyalı tesisatçının Fransa'yı "istila"sına dair fazlaca velvele koparıldığı bir zamanda bile Fransa'da fiilen çalışan yalnızca 140 Polonyalı tesisatçı olduğunu tekrar etmekte fayda var.

Öyleyse, Türkiye'nin durumu niye diğerlerinden farklı olsun ki? Aca-ba Türkiye fazla büyük, kültürel ve dini bakımdan çok mu farklı? Pekâlâ, Türkiye'nin vasıflı işgücünü kaybetme noktasındaki yüksek riski bir yana, son zamanlarda AB yurttaşları için sürekli yaşanacak çekici bir yer haline geldiğini de akılda tutmalıyız. Her yıl 1000 kadar Hollandalı-Türk genci-nin çalışmak için Türkiye'ye geldiği tespit edilmiştir ve 4000 dolayında Al-manyalı-Türk de aynısını yapıyor. Bu, aslında Batılı ülkelerden gelişmekte olan pazarlara bir tür beyin göçüdür. Orada bir yerde, belki memleketle-rinde alternatif bir hayat olduğunun farkında olan göçmen kökenli kalifiye profesyonelleri daha fazla korkutmamak için Batıda bir söylem değişikliği ihtiyacı duyulmasının bir nedeni bu olabilir.

## 2. Önerme: Göçmenler Entegre Olmaz

Göçmenlerin, ev sahibi toplumlarda hayatın sosyal, siyasi, ekono-mik ve kültürel alanlarıyla bütünleşmediklerine yaygın olarak inanılır. Müslüman kökenli göçmenlerin durumunda bu kanı daha da güçlüdür. Göçmenlerin entegrasyon karşıtı olduğuna inanıldığından, genellikle iş-sizlik, ırkçılık, yoksulluk, yabancı düşmanlığı ve şiddetin nedeninin de on-lar olduğu düşünülür. Alman şansölyesi Helmut Kohl 1992'deki Mölln fel-a-ketinin hemen ardından yaptığı konuşmasında, ev sahibi Alman grupların ırkçı saldırılarından göçmenleri sorumlu tutmuştu.<sup>1</sup> Başbakan Margaret Thatcher *Daily Mail*'de (31 Ocak 1978) yayınlanan konuşmalarından birin-de, Yeni Milletler Topluluğu (New Commonwealth) veya Pakistan kökenli insanların Britanya'ya yoğun göçünden şikâyetçi olmuş ve yabancı bir kül-türün "İngiltere'yi işgali" hakkındaki kaygılarını açıklamıştı (Barker 1981: 15). Son olarak, Fransız eski başbakanlarından biri, Edith Cresson, bir de-fasında, "burada (Fransa'da, A. K.) yasadışı olarak bulunan her on göçmen-den sadece üçü sınır dışı edilmektedir" (Bhavnani 1993: 38) diye yakınıyor-

1 *Cumhuriyet*, 14 Kasım 1992. Kasım 1992'de Mölln'de düzenlenen kundaklama saldırısında Tür-kiye kökenli üç kişi öldürülmüştü.

du. Üst düzey politikacıların yaptıkları böyle konuşmaların ortak paydası, “kurbanlar”ı sembolize ederken “bizim halkımız,” “bizim yurttaşlarımız” ve “suçlular” a atıfla “göçmenler” gibi terimlerin yaygın kullanımıdır.

Durumu göçmenlerin aleyhine bir hayli güçleştiren göçü güvenlekleştirme söylemidir. Kamuoyunu doğru bir tarzda şekillendirmek, göçmen gruplar arasındaki dinsel ve etnik uyanışın ille de “özcü” ve “entegrasyoncu olmayan” kültürler veya dinlerden kaynaklanmadığına halkı inandırmaya hazır güçlü ve cesur siyasi bir iradenin varlığına bağlıdır esas olarak. Böylesi ilerici bir resmi siyasi irade, *göçmenler arasındaki etnik/dini/kültürel uyanışın, güvenliğe ilişkin bir meydan okuma olarak değil, hak ve adalet arayışı olarak da anlamlandırılabilceğine* halkı ikna edebilir. Avro-Türkler hakkındaki araştırmamız, onların yerleştikleri ülkelerin siyasi ve sosyal sistemleri için bir tehdit oluşturmadıklarını, daha ziyade sisteme dahil olma iradesi gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Batı Avrupa devletlerinin, genel anlamda, İslam’ı millî güvenlikleri için bir tehdit saydıkları yaygın olarak bilinmektedir. Oysaki yaptığımız araştırma, Avro-Türkler arasında İslam’a yönelimin bir *hak ve adalet* arayışı olarak da görülebileceğini ortaya çıkarmaktadır

## GÖÇMEN TOPLULUKLARININ SİYASİ KATILIMI

Göçmen toplulukları, hayatta kalma stratejileri ve kimliklerinin inşası bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Sözelimi, Fransa-Türkleri evrenselci, cumhuriyetçi ve laik bir siyasi söylem ve kimlik geliştirirken, Almanya-Türkleri daha tikelci, kültürelist ve dini bir siyasi söylem üretiyorlar. Bu ayrışmanın arkasındaki gerekçe her ülkenin kendi farklı tarihi, siyasi ve iktisadi koşullarıyla açıklanabilir: Fransa daha evrenselci, medeniyetçi ve asimilasyoncu, Almanya ise daha tikelci, kültürelist ve çoğulcudur. Başka bir örnek verirsek, Belçika’daki Flaman-Türkler ev sahibi toplumdan kültürel olarak daha uzak bir kimlik üretme eğilimindeyken, Valonyalı-Türkler kendilerini Valon kültürüne dahil etmeye daha fazla eğilim gösteriyorlar. Bunun nedeni, Flaman toplumunun Hollanda’da olduğu gibi çok-kültürcü bir entegrasyon söylemine daha meyilli olması, diğer tarafta Valonların ise asimilasyoncu söyleme daha yatkın olmalarıdır.

Almanya ile Hollanda kültürelist ve farklılaştırıcı, Fransa ise çekingen bir çok-kültürcü eğilim gösteren evrenselci ve asimilasyoncu bir entegrasyon rejimine sahiptir. Belçika'da Flandra, Hollanda ile Almanya'ninkine benzer bir entegrasyon rejimine sahiptir, oysa Valonya daha asimilasyoncudur. Bununla birlikte bütün bu ülkeler, göçmenler ile Müslümanların seçkin siyasi zümre ve ana akım medya tarafından çerçevelenme şekilleri açısından yoğun eleştirilere uğruyorlar. Günümüz Almanya ve Hollanda'sındaki cemaatçilik [komüniteryanizm], Almanyalı-Türkler ve Hollandalı-Türkler için siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan çoğunluk toplumuyla bütünleşmelerine imkân verebilecek daha liberal bir ortam sağlamış gibi görünmektedir. Avro-Türkler araştırması (Kaya ve Kentel 2005 ve 2007; Kaya 2009) sırasında yapılan yapılandırılmış ve derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler, Almanyalı-Türkler, Hollandalı-Türkler ve Flaman-Türklerin, genel olarak, Fransalı-Türkler ve Valonyalı-Türklerden daha cemaatçi, dindar ve muhafazakâr olduklarını göstermektedir. Fransalı-Tüklere ve Valonyalı-Tüklere kıyasla, Almanyalı-Türkler kendi etnik anklavları, dini adacıkları ve geleneksel dayanışma ağlarından memnun olduklarından, kültürel entegrasyona daha soğuk bakıyorlar gibi görünmektedirler. Halbuki araştırmanın diğer bulguları bunun tersine işaret etmektedir. Almanyalı-Türkler ve Hollandalı-Tüklere kıyasla Fransalı-Türkler ve Valonyalı-Türkler, Fransız dili, sekülerizm, laiklik, Fransız medyası ve entegrasyon yönünde bir eğilim göstererek modern yaşam tarzını daha büyük oranda benimsemiş gibi görünmelerine rağmen, Fransız ve Belçika iç siyasetiyle, internet, sinema ve tiyatroyla daha az ilgilenmektedirler. Bununla birlikte, Almanyalı-Türkler, Hollandalı-Türkler ve Flaman-Türkler gerçekte sürekli bir değişime tabi olan Avrupalılığı yeniden tanımlayan bir şekilde daha kozmopolit, melez, küresel ve döşünümsel kimlikler geliştirmiş gibi görünmektedirler. Dolayısıyla, görünüşe bakılırsa onların deneyimleri, aslında İslamın, Avrupalılık, kozmopolitlik, modernlik ve küreselleşmeyle mutlaka çelişmek zorunda olmadığına işaret etmektedir.

Dışlanmış veya marijinalleştirilmiş grupların üyeleri, mensubiyetleri ve etnokültürel farklılıkları nedeniyle baskı gördüklerinde, onların dünyadaki duruşları bireysel değil, kolektif bir meseleye dönüşür. Birlik-

te ayakta kalır veya birlikte yıkılırlar. Bu kolektif durum, bireylere –onları kimliklerden veya en azından seçmedikleri şartlardan kurtaracak şekilde– kaynaklar ve fırsatlar sağlamayı amaçlayan yeniden dağıtımcı bir politika ihtiyacına işaret edebilir (Walzer 2002: 40-1). Almanya ve Hollanda’yla birlikte Belçika’nın bazı kısımları son dönemde göçmenlerin siyasi bakımdan hem yerel hem ulusal çapta, hatta Avrupa düzeyinde faal oldukları verimli bir alana dönüştü. Avro-Türklerin Batıda İslamofobik eğilimlerin artmasından sonra siyaseten daha hareketli bir hale geldikleri olgusunu hafife almamak gerekir. 2006’da Belçika ve Hollanda’daki yerel seçimler hem aday hem seçmen olarak binlerce Avro-Türk’ün siyasi katılımıyla sonuçlanmıştır. Hatta bu kesimin arasında siyasi katılım, Türkiye kökenli göçmenler ile çocukları içinde temayüz etme imkânı haline gelmiştir, bu da daha geniş toplumda onlara daha güçlü bir konum sağlamaktadır.

Diğer tarafta, yaygın kanının aksine, Avro-Türkler araştırması (Kaya ve Kentel 2005; 2007), Avro-Türklerin etno-kültürel mensubiyetleri ile siyasi katılımları arasında olumlu bir bağıntı olduğunu ortaya koymaktadır. Belirli bir etnik grubun dernekler ağı ne denli yoğunsa, politik güvenleri ve siyasi katılımları da o kadar artacaktır. Almanya, Belçika ve Hollanda’daki gönüllü dernekler toplumsal güven yaratmakta, bu da daha fazla siyasi güvene ve daha yüksek bir siyasi katılıma yol açmaktadır (Jacobs ve Tillie 2004: 421). Dahası, etnik medya da göçmen kökenli cemaatlerin daha geniş toplumdaki politik etkinliklerine katkıda bulunmaktadır. Gelgelelim, Fransalı-Türkler siyaseten aktif değildir.

Liberal yurttaşlık rejimlerinin göçmenler ile çocukları tarafından daha hoş karşılandığı aşikârdır. Batı demokrasileri ve yurttaşlık rejimleri, azınlık taleplerine *bir adalet arayışı* olarak bakmayı becerememiş görünüyorlar. Kymlicka ve Norman’ın belirttikleri gibi, “kendilerini daha geniş milli ve [dinsel] kimliğe yabancılaşmış hisseden göçmen grupların siyasi arenaya da yabancılaşması muhtemeldir” (2000: 39). Geleneksel yurttaşlık retoriği, göçmenler aleyhine hâkim milli grubun çıkarlarını koruma eğilimindedir. Dolayısıyla, klasik yurttaşlık anlayışının “kültürel açıdan farklı” oluşumların bir arada var olmakla ilgili meselelerine çözüm getirmesi olası bir durum değildir. Çatışma ve yabancılaşma potansiyelinden kaçın-

mak için yerine getirilmesi gereken çok önemli bir görev vardır: Yurttaşlık yasaları önceden saptanmış kültürel, dini, linguistik ve etnik nitelikler temelinde dayandırılmamalıdır. Bu esasa göre oluşturulacak ılımlı ve demokratik yurttaşlık yasalarının, göçmen grupların etnisite, dindarlık ve milliyet vurgularına çözüm getirmesi beklenebilir. Daha liberal bir yurttaşlık yasasının yürürlüğe konduğu 2000 yılından bu yana Alman yurttaşlığına geçen Almanyalı-Türklerin oranındaki dikkat çekici artış, göçmenler ile çocuklarının kapsayıcı yurttaşlık politikalarına olumlu karşılık verdiklerini göstermektedir. Alman yurttaşlığına sahip olan Almanyalı-Türklerin sayısı 2000 yılından önce 350 bin civarındaydı, şimdi bu sayı 800 binin üzerine çıkmıştır. Başka bir deyişle, Almanyalı-Türklerin neredeyse yüzde 60'ı ya Alman yurttaşlığına sahiptir ya da yakında sahip olmayı planlamaktadır. Bu yüzde, toplam 3 milyon Almanyalı-Türk'ün yaklaşık 2 milyonunu temsil etmektedir. Yeni Alman yurttaşlık yasası, kısıtlayıcı hükümlerine rağmen, aslında göçmenlerin demokratik ve kapsayıcı siyasi ve yasal değişiklikler karşısında oldukça katılımcı ve kaynaşımçı olabildiklerini ortaya koymaktadır (Kaya ve Kentel 2005).

Son dönemde Batıdaki Müslüman kökenli göçmenler ve diğer etno-kültürel azınlıklar arasında kimliklerini, etnisitelerini, dinlerini, geçmişlerini ve saflıklarını özelleştirme ve şeyleştirmeye (reification) doğru güçlü bir eğilim var. Çoğunluk toplumları bu tür kimlik taleplerini, genel anlamda Avro-Müslümanları özel anlamda Avro-Türkleri niteleyen muhafazakârlık ve özcülüğün bir sonucu olarak yorumlamaya meyletmektedirler. Bu tür etnokültürel bir özcülüğün, söz konusu daha geniş toplumda milli, toplumsal ve kültürel güvenliğe bir meydan okuma oluşturduğu yaygın olarak ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, dört ülkede (Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda) ikamet eden Türkiye kökenli göçmenler arasında düzenlenen Avro-Türkler araştırması, Avro-Türkler arasında etnokültürel uyanışın güvenliğe dair bir meydan okuma olarak değil, *bir hak ve adalet arayışı* olarak da tercüme edilebileceğini ortaya koymaktadır (Kaya ve Kentel 2005; 2007).

Türkiye'nin AB'ye katılması durumunda Avrupa Birliği'nin bir göç "akını"yla karşı karşıya kalacağı iddiasının artan popüleritesini de göz önüne getirebiliriz. Bu iddianın suni olduğu, siyasi ve sosyal olarak inşa edilmiş

bir korkuyu örneklediği kanaatindeyim. Bu korku esas olarak, güvensizlik, sanayisizleşme, yoksulluk, siyasi eşitsizlik ve yapısal dışlayıcılık gibi yapısal sorunlara çözüm üretmekten aciz muhafazakâr siyasi elit tarafından inşa edilmektedir. Aynı korkunun, İspanya, Portekiz ve Yunanistan'ın Avrupa Birliği'ne katıldığı dönemde de gündeme gelmiş olduğunu unutmamak gerekir. Bu örneklerde ters yönde bir göç hareketi yaşanmıştır. Türkiye'de taşınmaz mülk satın alan AB yurttaşlarının sayısının artışı, hesaba katılması gereken diğer bir konudur. Türkiye, son zamanlarda AB yurttaşları için temelli yerleştikleri cazip bir hedef haline gelmiştir. Dahası, Türkiye'ye göç eden genç kuşak kalifiye Avro-Türklerin sayısı hızla artmaktadır. Kendisi de bir Avro-Türk olan Hollanda Göç Enstitüsü Müdürü İnanç Kutluer, her yıl aşağı yukarı 1000 genç Hollandalı-Türk'ün dinamik Türk ekonomisinin cazibesine kapılarak uluslararası şirketlerde çalışmak üzere Türkiye'ye göç ettiğini belirtmektedir (kişisel görüşme, Utrecht, 28 Mart 2007).

#### ÇOK-KÜLTÜRLÜLÜĞÜN VE CUMHURİYETÇİLİĞİN BAŞARISIZLIĞI

Bir tarafta, cumhuriyetçilik ve çok-kültürlülük ideolojilerinin, devletlerin göçmenleri, kendilerini milli ve yerel parlamentolar gibi meşru siyasi kurumlar vasıtasıyla temsil etme çabasından uzaklaştıracak şekilde kültürelist, etnikçi ve dini bir söyleme hapsettiğini şimdiye kadar kanıtlandığı ileri sürülebilir. Madrid ve Londra metrolarındaki bombalı saldırılar, Avrupalıların popüler çok-kültürlülüğü dövme sporuna yeniden yönelmesine yol açtı. Çok-kültürlülüğü dövenlerin birçoğu basiretsiz bir şekilde tek-kültürlülük ve asimilasyonun destekçileri haline geldi. Her şeye rağmen, sorunun göçmenlerin kültürel entegrasyonu/asimilasyonu ile çok az ilgisi olduğunu anlamalıyız. Görünüşe bakılırsa sorun başka bir yerde yatmaktadır. Aslında sorun, ev sahibi devletlerin, göçmenleri siyasi olarak entegre etmek için, yani onlara yerel ve milli seçimlerde, ayrıca Avrupa seçimlerinde seçmek ve aday olmak için cesaret bulacakları siyasi bir zemin sağlamaya yönelik önlem alacak siyasi iradede yoksun olmalarıdır. Sözelimi çok-kültürcü Britanya Parlamentosu'nda sadece dört Müslüman kökenli milletvekilinin bulunması olgusu, onu Müslüman kökenli tek bir meclis üyesinin olmadığı cumhuriyetçi Fransız Parlamentosu'ndan daha müspet bir konu-

ma oturtmaz. Farklılık-bilinçli çok-kültürlülük, göçmenler ile azınlıkları politik değil de kültürel ve etnik çizgide seferber olmaları için harekete geçirdiği takdirde, farklılık-körü cumhuriyetçilik göçmenler ile azınlıkların kimlik temelli taleplerini karşılamakta başarısızlığa uğrar. Her iki perspektif de, göçmenler ile azınlıkları kendilerini parlamento ve siyasi partiler gibi meşru politik zeminlerde temsil etmeleri için harekete geçirmekte güçlü tuzaklara sahip görünmektedir (Kaya ve Kentel 2005). Göçmenlerle ilgili değişken hükümet siyasetlerinin –ister cumhuriyetçiler ister çok-kültürcüler tarafından şekillendirilmiş olsun– şimdiye kadar Avrupa ülkelerinde özellikle Müslüman kökenli göçmen nüfusların ötekileştirilmesine ve yeniden-azınlıklaştırılmalarına katkıda bulunduğunu iddia ediyorum. Romancı ve şair Aras Ören, ötekiliğin ve kültürel farklılığın kabulünün doğasında var olan tehlikeler konusunda şu uyarıyı yapıyor:

[Korkarım] muhafazakârlar [asimilasyoncular], bizi yanımızda getirdiğimiz kültürü aynen muhafaza ederek ve bir ortak yaşam veya gelişme olabileceğini inkâr ederek kendi kültürel gettomuza kapatır[ken] ... ilericiler [çok-kültürcü liberaller] bizi aynı gettoya geri sürmeye çalışıyorlar, zira kültürümüzün orijinalliğinden ve egzotizminden coşkuya kapılarak onu o denli tutkulu bir şekilde savunuyorlar ki onun ortadan kalkabileceğinden, Alman [Batı] kültürü tarafından yutulabileceğinden bile korkuyorlar (Suhr 1989: 102).

Diğer tarafta, güvenlik söyleminin göçmenler ile çocuklarını entegre olmamaya ve bu suretle kimlik taleplerine dayanan gerici sosyal hareketler oluşturmaya teşvik edebileceği ileri sürülebilir. Öyleyse, ne yapmalı? Devletler göçmenleri nasıl entegre edebilir? Her iki müdahale de bizi tekrar eski, bildik “entegrasyon” kavramına geri gitmek zorunda bırakıyor.

## SONUÇ

Son sözlerimi ve önerilerimi kısaca toparlamak istiyorum. Güvenlik söyleminin dili, göçmenler ile çocuklarını, ev sahibi toplumların üstünlük taslayan bakışından kurtaracak bir şekilde yeniden tasarlanmalıdır. Başka

bir deyişle, göç meseleleri güvenlik sorunlarından ayrı tutulmalıdır. Kamuoyunun doğru bir tarzda şekillendirilmesi, esas itibariyle, halkı göçmenler arasındaki *etnik/dini/kültürel uyanışın güvenliğe ilişkin bir meydan okuma olarak değil, hak ve adalet arayışı olarak da anlamlandırılabilceğine ikna edebilecek güçlü bir siyasi iradenin varlığına bağlıdır*. Bu bakımdan, emareler ile nedenleri birbirine karıştırmamak gerekir. Devletler entegrasyonu kültürel alanla sınırlı tutmamalıdır. Entegrasyon bundan daha fazla bir anlama sahiptir, siyasi, ekonomik ve sivil unsurlar da içerir. Göçmenlerin siyasi entegrasyonuna öncelik verilmelidir. Liberal yurttaşlık rejimleri, kurallarla belirlenmiş kültürel, dini, linguistik ve etnik niteliklere dayanmamalıdır. Daha ziyade kapsayıcı ve ulus-sonrası olmalıdır.