

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER DOKTORA
PROGRAMI**

DOKTORA TEZİ

**FENİKE MİTİ, FENİKECİLİK VE LÜBNAN
DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ**

**MEHMET FAHRİ DANIŞ
17716004**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ESRA DANACIOĞLU
EŞ DANIŞMAN
Prof. Dr. CENGİZ ÇAĞLA**

**İSTANBUL
2022**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM
DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER DOKTORA
PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**FENİKE MİTİ, FENİKECİLİK VE LÜBNAN
DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ**

**MEHMET FAHRİ DANIŞ
17716004
ORCID NO: 0000-0001-5872-6873**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ESRA DANACIOĞLU
EŞ DANIŞMAN
Prof. Dr. CENGİZ ÇAĞLA**

**İSTANBUL
2022**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM
DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER DOKTORA
PROGRAMI
DOKTORA TEZİ**

**FENİKE MİTİ, FENİKECİLİK VE LÜBNAN
DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ**

**MEHMET FAHRİ DANIŞ
17716004**

**Tezin Savunulduğu Tarih: 20.06.2022
Tez Oy Birliği ile Başarılı Bulunmuştur**

Unvan Ad Soyad

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Esra DANACIOĞLU
Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Mehmet Akif OKUR
: Prof. Dr. Namık Sinan TURAN
: Prof. Dr. Elçin MACAR
: Prof. Dr. Adil BAKTIAYA**

**İSTANBUL
HAZİRAN 2022**

ÖZ

FENİKE MİTİ, FENİKECİLİK VE LÜBNAN DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

Mehmet Fahri Danış

Haziran, 2022

Ortadoğu’da Osmanlı sonrası dönemde ortaya çıkan ve Batılı devletlerin kolonyal girişimlerinin bir sonucu olarak şekillenen genç ulus-devletler içerisinde Lübnan, bir kurucu mit fikrine sahip olması hasebiyle oldukça kendine has bir örnektir. Lübnan’ı çevresindeki diğer kültürel kalıplardan ayrı, orijinal bir siyasi birim şeklinde düşünmeyi mümkün kılan Fenike miti, Lübnan’ı Fenike’ye eşitleyerek onun mevcudiyetin temelini oluşturur. Buna göre Suriyeli, Arap ya da Müslüman karakterlerinden öte Lübnanlılar, antik dönem Fenikelilerin torunları olarak sabitlenir ve bu özden neşet eden Fenikecilik fikri de Frankofon – yani yüzünü Batı’ya dönmüş - bir Lübnan düşüncesinin var oluş amacını ifade eder. Bu çalışmanın amacı; kendine has bir Lübnan fikrinin doğuşunu sağlayan ve kaynağını Avrupa Şarkiyatçılığındaki belirli bir eğilimde bulan Lübnan-Fenike temsilinin oluşumunu, Lübnanlı entelektüellerce benimsenmesini ve *Grand Liban*’ın kuruluşunda oynadığı hayati rolü ortaya çıkarmaktır. Bu doğrultuda çalışmada Foucaultcu manada “söylem” kavramı temele alınmış, Fransız Şarkiyatçılığı içerisinde Lübnan’ı “Yeni Fenike” olarak tahayyül eden öncü isimlerin çalışmaları vasıtasıyla bu yöndeki düşünce biçiminin Fransız kolonyal pratikleri de dâhil olmak üzere siyasal gelişmeleri belirlediği ileri sürülmüştür. 19. yüzyılın ikinci yarısında yazan Ernest Renan, Élisée Reclus, Victor Bérard ve Maurice Barrès başta olmak üzere, Fransız Şarkiyatçıların ya da bölgeyi ziyaret eden Alphonse de Lamartine, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert gibi isimlerin çalışmaları, onların Levant algılarını şekillendiren erken Yunan, Roma ve İbrânî kaynakları da dikkate alınarak, analiz edilmiştir. Ardından, 20. yüzyılın başlarında kendilerini Frankofon bir kültür dünyasının üyesi sayan ve Lübnan’ı da Fransız bir siyasal-kültürel birim olarak düşünen “Genç Fenikeliler” grubu üzerinde durulmuş, bu oluşumun Lübnan’daki yerel entelektüel çevrelerle ilişkisi ve *Grand Liban*’ın vücuda gelişindeki katkıları, doğrudan birinci kaynaklara dayanılarak ortaya koyulmuştur. Neticede, mevcudiyetini Batılı bir gücün kolonyal inisiyatifine borçlu olsa da Lübnan’ın antik bir köken mitinde temellenen teritoryal bir konsept etrafında kurgulandığı ve milli kültürü ile kimliğinin de bu mit ekseninde oldukça orijinal bir şekilde inşa edildiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lübnan, Fenike miti, Fenikecilik, Lübnan milliyetçiliği.

ABSTRACT

PHOENICIAN MYTH, PHOENICIANISM AND THE FUNDAMENTS OF LEBANON THOUGHT

Mehmet Fahri Daniş

June, 2022

Among the young nation-states that emerged in the Middle East in the post-Ottoman period and were shaped as a result of colonial attempts of the Western states, Lebanon is a very unique example because of the idea behind its founding myth. Namely the Phoenician myth, which defines Lebanon as an original political unit separate from other cultural patterns around the country, bases its definition by representing Lebanon as “Phoenicia.” According to this, the Lebanese – rather than their Syrian, Arab or Muslim characteristics – are defined as the descendants of the ancient Phoenicians, and the very idea of being “Phoenician” is also linked with the purpose of the Francophone Lebanese thought, – a purpose to turn Lebanon’s face towards the West. The aim of this study is to reveal the formation of the Lebanese-Phoenician representation, which gave birth to a unique Lebanese idea and found its basis in a certain trend in European Orientalism, its adoption by Lebanese intellectuals and the vital role it played in the establishment of the Greater Lebanon. In this direction, the study was based on the Foucauldian discourse analysis, and it was argued that the way of thinking in this way determined the political developments, including the French colonial practices, through the works of the pioneers who imagined Lebanon as the “New Phoenicia” in French Orientalism. The works of French Orientalists such as Ernest Renan, Élisée Reclus, Victor Bérard and Maurice Barrès, who wrote in the second half of the 19th century and the works of intellectuals who visited the region such as Alphonse de Lamartine, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert, and the early Greek, Roman, Hebrew sources that shaped their Levant perceptions were analyzed. Then, the group of “Young Phoenicians,” who considered themselves members of the Francophone cultural world at the beginning of the 20th century, the relationship of the group’s formation with local intellectual circles in Lebanon and the emergence of the Greater Lebanon were examined. Despite the observable impact of a Western power on Lebanon’s existence, it has been concluded that the country was built upon a territorial concept based on an ancient origin myth, and its national culture and identity were constructed in a very original way on the axis of this myth.

Key Words: Lebanon, Phoenician myth, Phoenicianism, Lebanon nationalism.

ÖNSÖZ

Çalışmada kullanılan özel adların standardizasyonunu sağlamak adına TDV İslam Ansiklopedisi'ndeki kullanımları esas aldım. Bununla birlikte, Suriyeli ve Lübnanlı – özellikle İngilizce'de ya da Fransızca'da adları sabitlenmiş - bazı meşhur isimler söz konusu olduğunda, bunların isimlerinin bilinen hallerini kullandım. Örneğin Şeyhō, Havranî, Kûrm ya da Şiha yerine Cheikho, Hourani, Corm ve Chiha olarak bırakmayı tercih ettim. Ayrıca mekân ya da şehir isimlerini de Türkçeleştirdim. Byblos, Tyre, Sidon gibi Fenike-Lübnan kentlerini bugünkü bilinen adlarıyla Biblos (veya Cübeyl), Sur ve Sayda olarak kullandım.

Teze başladığım ilk zamanlarda “Önsöz” yazacağım zamanın geldiğini düşlemek belki de benim için en büyük mutluluktu. Dolayısıyla teşekkür listemin bir miktar uzun olmasının anlayışla karşılanmasını umuyorum. Çalışmanın hazırlanışı sürecinde, beni bir danışmanın aktarabileceği her türlü tecrübeden, yardımdan ve anlayıştan hiçbir zaman mahrum bırakmayan çok sevgili hocam Esra Danacıoğlu'na teşekkür ederim. Yapmaya çalıştığım mesleği seçmemi ve sevmemi sağlayan, nasıl iyi bir akademisyen olunacağını bana her defasında gösteren, beni Lübnan'la ve Feyruz'la tanıştıran, üzerimde daha sayamayacağım tonlarca emeği olan çok değerli hocam Namık Sinan Turan'a borcumu ödemem mümkün değil. Bütün bir tez izleme sürecinde çalışmamı özenle okuyan, fikirlerini ve önerilerini bana yorulmadan aktaran çok sevgili hocalarım Mehmet Akif Okur'a ve Cengiz Çağla'ya teşekkür ederim. Ayrıca tez sürecine son anda, savunmada dâhil olsalar da çalışmamı okumuş ve değerlendirmiş olmalarını büyük bir şans olarak gördüğüm çok değerli hocalarım Adil Baktıaya ile Elçin Macar'a da teşekkürlerimi sunarım. Söylememe bile gerek yok fakat çalışmadaki her türlü biçim veya içerik yanlışından yalnızca ben sorumluyum. Tez jürimdeki hocalarımın katkıları, destekleri ve düzeltmeleri olmaksızın bu çalışma ortaya çıkamazdı.

Fenikecilik gibi – Lübnan için son derece önemli olsa da - Ortadoğu siyasi tarihi içerisinde etkisi ve kapsamı oldukça sınırlı, minör bir konu üzerinde çalışma fikri, sanıyorum öncelikle lisans eğitimimi sürdürürken Nuray Mert hocanın Ortadoğu Siyasal Tarihi dersinde, ufak bir parantez ya da dipnotta aklıma bir şekilde girdi. Ardından Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü'nde yüksek lisans tezimi yazarken, çalışma disiplini ve mükemmeliyetçiliğiyle akademik hayata bakışımı derinden etkileyen çok sevgili yüksek lisans tez danışmanım Selin Bölme hocam ile sohbetlerimizden birinde, Fenikecilik üzerine bir doktora tez çalışması yapılabileceğini - belli belirsiz - kararlaştırmıştım. Doktoraya başladığımda tezimde bu konuyu çalışacağımı biliyordum, literatürde bu meseleyle ilgilenen yabancı yazarlara ulaştım. Bu çalışma boyunca dipnotlarda sık sık karşınıza çıkacak (ve Reviving Phoenicia gibi muhteşem bir kitabın sahibi) Asher Kaufman, (son Fenikecilerden) Frank Salameh, Fruma Zachs ve Edward Falk gibi araştırmacılar, sorularıma her defasında hoşgörüsüyle cevap verip özellikle yararlanabileceğim kaynaklar konusunda beni yönlendirdiler. Fenikecilik ve istisnai Lübnan düşüncesi üzerine onların mümkün kıldıkları bir “söylemsel saha”da bu çalışma, ufaklık da olsa literatüre katkıda bulunduyorsa, bu benim için büyük bir

övinç kaynağı olur. Ek olarak tez çalışmam devam ederken Türkçe literatürde Lübnan çalışmaları konusunda en önde gelen isimlerden biri, çok sevgili Yasin Atlioğlu hoca ile birlikte editörlüğünü üstlendiğimiz “Lübnan: Kimlik, Toplum ve Siyaset” başlıklı kitabımız yayımlandı. Bu çalışmada birbirinden değerli araştırmacıların Lübnan’la ilgili yazılarını birinci elden okuyabilmek benim için büyük bir şanstı ve kuşkusuz, bir yandan hazırlamakta olduğum bu tezin kapsamını ve ufkunu da kat kat geliştirdi.

İngilizce ve Fransızca kaynaklardan yaptığım çevirilerde desteklerini esirgemeyen sevgili dostlarım Batuhan Takış’a ve Amadou Togola’ya ne kadar teşekkür etsem azdır. Özellikle Lübnan milli marşını çözümlerken fark etmemin imkânsız olduğu noktaları yakalayan, çalışmada Arapça ile ilgili her türlü sorularımı yanıtlayan, hatırlamamın mümkün olmadığı kadar orijinal fikirle tezimi destekleyen ve belki de en önemlisi, tezi yazdığım süre boyunca aynı çalışma mekânını benimle paylaşıp bana “katlanma” nezaketini gösteren çok sevgili arkadaşım Hulusi Ertuğrul Umudum’a teşekkürü bir borç bilirim. Tezin yazılması sürecinde, bir çalışma arkadaşının gösterebileceği her türlü desteği gösteren meslektaşlarıma ama en çok sevgili ağabeyim Murat Kurun’a, Recep Kemal Kuzu’ya ve Bekir Emre Aşkın’a teşekkür ederim. Erzurum gibi küçük, soğuk ve “rutin” bir şehrin illa da “sıkıcı” olmak zorunda olmadığını bana kanıtlayan, akademiye ve üniversiteye olan inancımı tazeleyen ve istisnasız her sohbetimizde aklımda yeni şimşekler çaktıran çok değerli hocam, ağabeyim Ali Utku’ya tezi okuduğu ve eleştirilerini esirgemediği için ne kadar teşekkür etsem azdır.

Edeceğim teşekkürlerin ve asla ödeyemeyeceğim borçların en büyüğüne sahip olan ailem, zaman zaman ucu belirsiz gözükken ve umutsuzluğa kapıldığım anlarla dolu bütün bir eğitim hayatım boyunca benden maddi-manevi desteklerini asla esirgemediler. Anneme, babama ve kardeşime olan borçlarımı ödemem mümkün değil. Son olarak ama belki de en önemlisi olarak; tezim devam ederken hayatını benimle birleştiren, aynı hayatı, evi, aynı mutlulukları ve aynı sıkıntıları benimle paylaşan, en hafif tabiriyle “çekilmez” olduğum her an alabildiğine sabırlı bir şekilde bana anlayışla yaklaşan çok sevgili eşim Çağla’ya tüm kalbimle teşekkür ederim. Eğer bana sunduğu destek ve sonu gelmeyen sohbetlerimiz olmasaydı, bu çalışmayı tamamlayacak gücü kendimde bulamazdım. Ve Eco’ya, çıkmaza düştüğüm her an bana aslında hayatın o kadar da karmaşık olmadığını “mırlayarak” hatırlatan minik dostuma da teşekkürlerimi sunmak zorundayım. Ayrıca adını anmadığım için özürlerimi iletmem gereken, çalışmama bir şekilde emeği geçmiş arkadaşlarıma da bütün içtenliğimle teşekkür ederim.

Bu çalışmanın her bir satırında büyülu sesiyle bana eşlik eden, Lübnan’ın nasıl seviceğini bana gösteren Feyruz’un anısına... Ve sedirler ülkesinin geçirdiği zor zamanlardan kurtulması, hak ettiği barışı bulması umuduyla...

Erzurum; Haziran, 2022

M. Fahri Danış

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ	x
KISALTMALAR	xii
1. TEORİK GİRİŞ.....	1
1.1. Teoriyi Kurmadan Önce.....	1
1.2. Temsil.....	9
1.2.1. Temsil ve Göstergebilim	10
1.2.2. Temsil ve Foucault.....	13
1.2.3. Revize edilmiş bir <i>Şarkiyatçılık</i> Yaklaşımı.....	17
1.2.3.1. <i>Şarkiyatçılık</i> 'ı Temel Almak	17
1.2.3.2. <i>Şarkiyatçılık</i> 'ı Eleştirmek.....	22
1.2.3.3. Said, Foucault ve <i>Şarkiyatçılık</i> 'ın Postyapısalcı Temelleri.....	28
1.2.4. “Söylemsellik Kurucuları”	33
1.3. Kültür	37
1.3.1. Milli Kültürün Kodifikasyonu.....	42
1.3.2. <i>Mythomoteur</i>	49
1.3.3. Dil(-in standardizasyonu), Tarih(-in yazımı), Coğrafya(-nın tahayyülü)	54
2. TARİHSEL GİRİŞ	62
2.1. Çatışan Milliyetçilikler, Bölünmüş Aidiyetler	67
2.2. Ortadoğu’da Teritoryal Milliyetçiliklerin Dinamikleri	75
2.3. “Lübnan İstisnacılığı”	83

3. TEMSİLİN OLUŞUMU: FENİKE MİTİNİN AVRUPA'DAKİ TEMELLERİ ...	91
3.1. Erken Dönem Avrupası'nda Fenike Algısı	92
3.1.1. Antik Yunan, İbrânî ve Roma Kaynakları	93
3.1.2. Orta Çağ Avrupası'nda Erken Şarkiyatçılar	105
3.2. Şarkiyatçı Katkı ve Söylemsel Alanın Oluşumu.....	115
3.2.1. Fenikelilerle İlgilenen Şarkiyatçılar/Gezginler	117
3.2.1.1. Mısır Seferi, Volney, Sacy ve <i>Description de l'Égypte</i>	124
3.2.1.2. 19. Yüzyıl Romantik Şarkiyatçıları ve Lübnan Tahayyülleri	131
3.2.2. Söylemsel Alanın Oluşumu ve Dört Fransız.....	147
3.2.2.1. Ernest Renan: Söylemin Antropolojisi.....	149
3.2.2.2. Élisée Reclus: Söylemin Coğrafyası	159
3.2.2.3. Victor Bérard: Söylemin Mitolojisi	166
3.2.2.4. Maurice Barrès: Söylemin Siyaseti	169
4. TEMSİLİN SAHİPLENİLİŞİ: FENİKE MİTİNİN LÜBNAN'A DÖNÜŞÜ	177
4.1. Mârûnî Kilisesi'nin Kimlik Arayışı ve Fenikeliler	179
4.2. İçerdeki Dışardakiler: Misyoner Okullarının Fenike Mitine Katkısı.....	199
4.2.1. Cizvitler ve St. Joseph Üniversitesi	202
4.2.2. Protestanlar ve Suriye Protestan Koleji.....	214
4.3. Lübnancı Diaspora: Paris, Kahire, New York Hattı	223
4.3.1. Paris.....	225
4.3.2. Kahire.....	234
4.3.3. New York.....	238
5. KÜLTÜRÜN KODİFİKASYONU: MANDA DÖNEMİ LÜBNANINDA FENİKE MİTİNİN KULLANIMI	245
5.1. Lübnan'da Fransız Varlığının Temellendirilmesi.....	247
5.2. Fransız Kolonyalizminin Teorisi ve Pratiği	256
5.2.1. Teori: Söylemden Pratiğe, Temsilden Kültüre.....	257

5.2.2. Pratik: Diplomasi, Sınırların Çizilmesi ve İdari Düzenlemeler	264
5.3. Kültürel Kodifikasyon Politikaları	277
5.3.1. Eğitim, Okullar ve Resmi Tarihyazımı	282
5.3.2. Arkeoloji ve Müzecilik	293
5.3.3. “Geleniğin İcadı”	298
5.4. Genç Fenikeliler	310
5.4.1. Corm, Chiha ve <i>La Revue Phénicienne</i>	312
5.4.2. Dilin Standardizasyonu ve Aykırı bir Fenikeçi: Said Akl	325
6. SONUÇ	330
KAYNAKÇA	335
Dergiler ve Süreli Yayınlar	335
Birincil Kaynaklar	335
Akademik Tezler	343
İkincil Kaynaklar	345
EKLER	384

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: <i>Mission de Phénicie</i> 'deki Cebel-i Lübnan Haritası	384
Şekil 2: Zumoffen'in Jeoloji Haritası.....	385
Şekil 3: Sykes-Picot Antlaşması'na Göre Ortadoğu'daki Nüfuz Sahaları.....	386
Şekil 4: Lübnan'daki Fransız Topografya Bürosu Tarafından Etnik-Mezhepsel Grupların Dağılımını Gösteren 1935 Tarihli Harita.....	387
Şekil 5: Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı ile <i>Grand Liban</i> Sınırlarının Karşılaştırıldığı Harita.....	388
Şekil 6: I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu Tarafından Kullanılan 1915 Tarihli Cebel-i Lübnan Haritası	389
Şekil 7: 1961'de Lübnan Posta İdaresince Basılan Pul. Sağda Fahreddin Ma'n, Solde Beşir Şihâbî II.	390
Şekil 8: Mârûnî Sanatçı Yusuf el-Hoyek'in 1930'da Beyrut'taki Şehitler Meydanı'na Yerleştirilen <i>al-Bakiyatayn</i> Adlı Heykel Çalışması.....	391
Şekil 9: İtalyan Sanatçı Marino Mazzacurati'nin 1960'da Şehitler Meydanı'na Yerleştirilen Heykel Çalışması.	392
Şekil 10: Beyrut ile Akka arasının <i>Finikiyye</i> İsmiyle Gösterildiği 1887 Tarihli Bir Osmanlı Haritası.....	393
Şekil 11: 1913 Yılında Mekteb-i Harbiye Matbaası'nda Basılan <i>Nesl-i Beşer</i> Başlıklı Coğrafya Kitabında Lübnan Bölgesi.....	394
Şekil 12: Manda Dönemi Lübnanı'nın Resmi Bayrağı	395
Şekil 13: Mârûnî Patrikhanesi'nin Resmi Arması.....	396
Şekil 14: Mârûnî Kilisesi'nin Lazkiye Başpiskoposluğu'nun Resmi Arması.....	397
Şekil 15: 1924 Tarihli 2 Kuruş Değerinde Madeni Para	398
Şekil 16: 1925 Tarihli 5 Kuruş Değerinde Madeni Para	399
Şekil 17: 1929 Tarihli 50 Kuruş Değerinde Madeni Para	400
Şekil 18: 1929 Tarihli 1 Kuruş Değerinde Madeni Para	401
Şekil 19: 1941 Tarihli Yarım Kuruş Değerinde Madeni Para	402
Şekil 20: 1925 Tarihli 25 Kuruş Değerinde Kâğıt Para.....	403
Şekil 21: 1925 Tarihli 50 Kuruş Değerinde Kâğıt Para.....	404
Şekil 22: 1925 Tarihli 5 Lira Değerinde Kâğıt Para.....	405
Şekil 23: 1925 Tarihli 10 Lira Değerinde Kâğıt Para.....	406
Şekil 24: 1939 Tarihli 1 Lira Değerinde Kâğıt Para.....	407

Şekil 25: 1939 Tarihli 50 Lira Değerinde Kâğıt Para.....	408
Şekil 26: 1939 Tarihli 250 Lira Değerinde Kâğıt Para.....	409
Şekil 27: 1925 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları	410
Şekil 28: 1931 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları	411
Şekil 29: Cebel-i Lübnan Emiri Beşir Şihab II'nin 1941 Tarihinde Basılan Pulu ...	412
Şekil 30: 1947 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları	413
Şekil 31: Lübnan Deniz Kuvvetleri Resmi Logosu	414
Şekil 32: Beyrut Belediyesi Resmi Logosu	415
Şekil 33: Lübnan Donanma Madalyası	417
Şekil 34: Lübnan Sedir Nişanı.....	418
Şekil 35: Lübnan Konulu Bir Seyahat Afişi	418
Şekil 36: Fenike İmgelerinden Oluşan Hediyelik Eşyalar.....	420

KISALTMALAR

ABCFM	: American Board of Commissioners for Foreign Missions
CSS	: Comité Central Syrien
SSMP	: Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi



1. TEORİK GİRİŞ

Gerçek dünyanın temsilini kabul etme tarzımız, kurmaca bir kitabın temsil ettiği olası dünyanın temsilini kabul etme tarzımızdan farklı değildir.¹

Umberto Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*

1.1. Teoriyi Kurmadan Önce

Belirli bir tarihsel süreci veya o süreç içerisindeki herhangi bir olayı, kişiyi, kurumu ya da yapıyı “çalışmak”, akademik anlamda hayli popüler bir soru üzerine düşünmeyi gerektirir: Çalışmanın arkasını yasladığı teori neye göre seçilir, çalışmanın cevap aradığı sorular üzerinde yoğunlaşmak için uygun mudur ve neden şu teori değil de bu teori seçilmiştir? Hele ki söz konusu çalışma “ham” bir tarih metni değil de kökleri siyaset bilimi ile sosyoloji arasında bir yerlerde biten “melez” bir girişimin ürünüyse, bu soru daha da anlamlı bir hal alır. Dolayısıyla teze başlamadan önce, kurgulanan teorik arka planla ilgili kısa bir girizgâh yapmakta fayda var.

Ünlü milliyetçilik kuramcısı John Breuilly’nin belirttiği gibi: “Eğer siyasi olarak sonuç doğuracak önemi haiz olmasalardı, milliyetçi ideolojileri ve onları destekleyen mitleri inceleyecek entelektüellerin çalışmaları oldukça azalırdı.”² Başlangıçta oldukça basit bir gözleme dayanıyormuş gibi gözüken bu çıkarım, esasında son derece önemli bir noktaya dikkat çeker. Herhangi bir milliyetçi hareketi çözümlemeyi hedefleyen bilimsel bir çalışma, en temelde o milliyetçi hareketin siyasal anlamda belirgin rolü olan özgün bir yanının olduğu prensibini ön kabul olarak alır. Bu tez, tam olarak böyle bir “özgün yan”a sahip olduğu düşünülen, oldukça kendine has ve karakteristik bir milliyetçi hareket olarak Fenikeciliği ele alırken, onun Arap Ortadoğusu’ndaki diğer milliyetçiliklere tezat oluşturacak bir biçimde sahip olduğu istisnai yapıya dikkat çekme iddiasındadır. Şüphesiz ki milliyetçiliklerin ortak noktalarından biri milli topluluğu (yani milleti) geçmişteki atalarıyla, özellikle “üstün”

¹ Umberto Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Can Yayınları, 1995): 103.

² John Breuilly, "Approaches to Nationalism", *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan, (London: Verso, 1996): 148.

atalarıyla irtibatlandırmaktır. Fenikecilik de her şeyden önce böyle bir irtibatlandırma girişiminin ürünüdür fakat birçok açıdan alabildiğine orijinaldir. Osmanlı sonrası Ortadoğu’da Batılı güçlerce yapılandırılan genç ulus-devletlerin erken tarihine üstünkörü bir bakış bile bu yargıyı doğrular. Irak, Ürdün veya Filistin gibi daha “yapay” birimler bir kenara, Suriye ve Mısır’la kıyaslandığında dahi Lübnan, Fenikecilik vasıtasıyla tasarlanan mitsel bir idealin, milliyetçi bir tahayyülün ürünü olması hasebiyle diğerlerinden ayrı bir ilgiyi hak eder.

Pek tabii bu çıkarım, Ortadoğu araştırmacıları arasında da kabul görmüş ve literatüre bakıldığında Lübnan’ın milliyetçilikle, daha doğrusu milliyetçiliklerle olan bu yakın ilgisi pek çok yetkin çalışmanın ana konusunu teşkil etmiştir. Fakat mevcut çalışmalar, hatta Lübnan Hristiyanları arasında harcı atılan Arap milliyetçiliğinin seküler versiyonunu araştıranlar ya da daha “popüler” bir hareket olarak Suriye milliyetçiliğinin Lübnan’daki temelleriyle ilgili olanlar da değil, doğrudan Lübnan milliyetçiliğiyle uğraşanlar bile, ortak bir belirsizliği paylaşırlar gibidir: Söz konusu çalışmaların kahir ekseriyeti sade siyasal tarih metinleridir ve bazı incelikli yazarların ortaya koydukları hariç,³ aynı anlatının tekrarlayıcısı olmaktan öteye geçemezler.

Bu çalışma Lübnan milliyetçiliğinin kendine has formu olarak Fenikeci düşüncenin oluşumunu ve siyasi bir harekete temel teşkil edişini ortaya koymayı hedeflerken, birtakım (makul olduğu düşünülen) sebeplerle özgün bir teorik çerçeve üzerinde şekillendi. Her şeyden önce ele alınan fenomen, bir milliyetçi hareket fakat çalışmada milliyetçilik kuramlarından herhangi biri “tam anlamıyla” temel kabul edilmiyor. Birkaç on yıldır perennializmin ve primordializmin literatür içerisindeki meşruiyetlerinin pek de haksız olmayan sebeplerle alaşağı edilmiş olması bir yana, modernist/inşacı kuramın genelleyci büyük anlatıları, her özgül örnek için aynı kavram setlerini kullanmayı olanaksız hale getiriyor. Kısaca ifade etmek gerekirse inşacılığın temel tezi, milliyetçiliklerin milletlerden önce geldiği inancı, tarihsel ve sosyolojik gösterenlere şöyle bir bakıldığında yadsınamayacak bir gerçeği ifade ediyor. Fakat modernist teori üzerinde yükselen metinler, milletin milliyetçilik vasıtasıyla nasıl inşa edildiğinin tam teşekküllü bir açıklamasını yapmaktansa bu ön

³ Çalışma içerisinde sıklıkla değinilecek bu yazarlar ve çalışmalarından birkaçı için bkz. Asher Kaufman, **Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon**, (New York: IB Tauris, 2014); Franck Salameh, **Language, Memory and Identity in the Middle East: The Case for Lebanon**, (Plymouth: Lexington Books, 2010); Carol Hakim, **The Origins of the Lebanese National Idea**, (Berkeley: University of California Press, 2013).

kabul üzerinden belirli kalıplara dayanan ve daha da kötüsü aynı kalıba uymayan pek çok örneğin yan yana getirildiği çalışmalara dönüşmüş gibi gözüküyor. Bu, bir anlamda böyle bir çalışma için modernist kuramın kullanımının, “işin kolayına kaçmak” anlamına gelmesi oluyor. Ek olarak Gellner ve Hobsbawm’ın kuramları Avrupa-merkezci düşüncenin katıksız birer ürünü olarak millet ve milliyetçiliğin temeline Avrupa’nın kendi siyasal-kültürel gelişmelerini yerleştirirler ve Anderson sömürgelerdeki *criollolar* üzerinden tezini şekillendirse de onun da odak noktasında Avrupa vardır. Sami Zubaida’nın Irak örneği üzerinden başarıyla gösterdiği gibi “Ortadoğu’da (da) milleti devlet yaratır.”⁴ Fakat modernist tezlerin gözden kaçırdığı faktör, daha doğrusu onların *grand theory*si ile uyumsuz olan nokta; modernlik kavramının dünyanın her yerinde Avrupa’daki kronolojik doğrultuda seyretmemesi ve bununla uyumlu olarak Ortadoğu’da milletin tam olarak “modern” sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkmamasıdır. Daha da önemlisi Ortadoğu’daki milletlerin temel kompozisyonlarının Avrupa’daki muadillerinin aksine, (en seküler örneklerde dahi) dini kimlik ile etnik kimliğin belirsiz bir sentezine dayanması da başta Gellner gibi “milletin diğer kimlikleri ortadan kaldırdığını” savunan modernist tezlerle büyük bir tezat oluşturur. Fenikecilik örneğinde görüleceği üzere seküler bir kimlik tahayyülü olarak Fenike-Lübnan karakterinin Mârûnî Kilisesi ve daha da genelde Latin-Katolik gelenekle irtibatı, bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Kısacası inşacı tezlerin üçüncü dünyada kullanımı hayli sıkıntılı örnekler doğurur.⁵ Bununla beraber Anthony Smith’in etnosembolist kuramı, Fenikecilik ve Lübnan örneği için daha uygun bir kapsam sunar gibi gözükür. Bizatihi Smith’in kendisi, Mârûnîleri bir *ethnie*, yani millet öncesi aidiyet biçimi olarak görür.⁶ Ayrıca Smith’i takiben Fenikeci hareket için bir arka plan oluşturulmak istense, onun Fenike *ethniesi* olarak tanımladığı (ve antik sonrası dönemde “çözülen”) kimliğin modern dönemde tekrar ihyâ edilmesi çabaları üzerinden bir söylem oluşturmak da mümkün

⁴ Sami Zubaida, "The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq", **International Journal of Middle East Studies**, c. 34, s. 2, (2002): 206.

⁵ Bkz. Partha Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?**, (London: Zed Books, 1993): 19-22. Chatterjee, özellikle Gellner ve Anderson’ın Avrupa merkezci düşüncelerinin üçüncü dünyadaki kurtuluş hareketlerinin (ve onlardan doğan uluslaşma faaliyetlerinin) Marksist karakteriyle uyumsuzluğunun altını çizer. Dawa Norbu ise asıl problemin üçüncü dünyadaki teorisyenlerin modernist milliyetçilik kuramının temel bileşenlerini kabul edip, onun arkasındaki tarihsel-sosyolojik arka planı kendi yerel örneklerinde uygulamaları olduğunu ileri sürer. Bkz. Dawa Norbu, **Culture and the Politics of Third World Nationalism**, (New York: Routledge, 2002): 5-13.

⁶ Anthony D. Smith, **The Ethnic Origins of Nations**, (Oxford: Blackwell, 1986): 36.

olabilir.⁷ Fakat etnosembolizmin teorik açıdan tutarlılığı bir yana, Smith'in kuramının Fenikecilik örneğinde kullanılmasının yaratacağı başlıca sorun, Kaufman'ın da dikkat çektiği üzere, “dinamik, çok yönlü ve hatta bazen icat edilmiş” bir kimlik olarak Mârûnîliği (diğer tüm *ethnie* örnekleri gibi) donuk ve stabil bir aidiyet olarak ele almak gerekeceğidir.⁸ Ayrıca çalışmanın ilerleyen kısımlarında detaylandırılacağı üzere, antik dönemde dahi kendisini oluşturan şehirlerin kültürel sınırlarının ötesinde, birleştirici ve tek bir Fenike kimliğinin (dolayısıyla Smith'in söyleyeceği tarzda “Fenike *ethniesi*”nin) mevcudiyeti, oldukça sorunludur. Dolayısıyla Smith'in teorisinin kabulü, pek çok sorunu beraberinde getirir ve her şeyden önemlisi bu tezin ana amaçlarından biri olan modern Lübnan kimliğinin Şarkiyatçı söylem üzerinden kurgulanan dinamik yapısını göz ardı eder.

Fenikeciliğin asıl mesajı, yani bugünün Lübnanlılarının Fenikelilerin soyundan geldiği tezi düşünüldüğünde, bunun en temelde siyasal-kültürel temelleri haiz bir inşa faaliyeti olduğu son derece açık. Fakat bu çalışmanın yapmaya çalıştığı şey, bir adım daha atarak tam olarak bu inşa sürecinin temel dinamiklerini ortaya koymak. Dolayısıyla modernist kuram düşünürlerinin teorilerindeki bazı önemli kavramsallaştırmalara zaman zaman başvurmakla beraber, çalışmanın temelindeki kavramlardan biri, bu dinamikleri doğrudan belirlediği düşünülen kültür oldu.

Kültür kavramı, siyaset bilimi, tarih hatta sosyoloji çalışmalarında genellikle “korkutucu” bir tınıya sahiptir. Kavramın antropoloji disiplini içerisindeki kullanımının sosyal bilimler alanının geri kalanına tesir etmesinin de etkisiyle kültür, zamanla “ilksel”, “öze ait olan” dolayısıyla da modernist teorilerin temel argümanlarına karşı çıkışı ifade eden bir yaklaşımla ele alınmaya başlanır. Oysa kültür, bir *modus operandi* olarak düşünüldüğünde, her türlü topluluğun (illa ki ilkel olması gerekmez) kendine has toplumsal pratiklerinin ve beğeni yargılarının belirleyicisi, “hayatlarının gerçek rengi”ni ifade eden bir bütünü ifade eder. Milliyetçilik üzerine düşünürken kültürden bahsedilmemesi, en hafif tabirle eksik bir çalışmanın ortaya konulması anlamına gelir. Üstelik kültür, pek çok zaman bu şekilde ele alınmasa da, en az millet kadar inşa edilebilir nitelikte bir fenomendir. Hatta bu çalışmada da iddia edileceği üzere milliyetçiliklerin çalışma tarzı, bir milletin inşasından önce ona ait

⁷ Smith, **The Ethnic Origins of Nations**, 83-84, 99-100.

⁸ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 10. Bu konudaki gözlemleri doğru olsa da Kaufman, Smith'i “primordializme yakın” olarak tanımlar ki bu (en azından devasa kanonu içerisindeki birkaç çalışması dışarıda bırakılırsa) pek de doğru bir çıkarım sayılmaz. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 9.

kültürel yapının, yani milli kültürün inşasına, bu tezde öne sürüldüğü üzere “kodifikasyonuna”, dayanır.

Bu esas, yani milliyetçiliği kültürün temelinde olduğu bir perspektiften ele alma fikri, şüphesiz ki benzersiz değildir ve literatürdeki ana eğilimlerden biri olmasa da pek çok nitelikli çalışmanın öne sürdüğü bir yaklaşımdır. Öte yandan bu, milliyetçiliğin milli kültürü inşası ve böylece millet denen topluluğun tahayyülü, evrensel bir prensiptir. Lübnan’da olduğu kadar İngiltere ya da Japonya örnekleri üzerinden de mevzubahis perspektif esas alınarak milletleşme sürecinin açıklanabileceğini iddia eder. Fakat Fenikecilik ya da daha genelde Batı’ya ait olmayan herhangi bir siyasal-toplumsal hareket söz konusu olduğunda, daha temel ve epistemolojik bir problem baş gösterir. Bu problem, Batı’nın Doğu üzerinde birkaç asırdır kurduğu kültürel ve politik hâkimiyet koşullarını göz önünde bulundurmaya zorunlu kılar ve Lübnan ile Fenikecilik özelinde sömürgeciliği, ayrıca da Fransa’nın bölgeyle olan çok eski ilişkilerini ön plana çıkartmayı gerektirir.

Lübnan düşüncesi; Şarkiyatçı çevrelerde oluşmuş bir mite, “Fenike miti”ne dayanması ve giderek bu temelde oluşan bir söylemi, “istisnai Lübnan” söylemini mümkün kılmasıyla “Garp’ta oluşmuş Şark temsili”nin veçhelerinden biridir. Dolayısıyla bu çalışmayı teorik olarak ikili bir sacayağı üzerinde kurgulamak gerekirse, kültürün yanında “temsil” kavramı ön plana çıkacaktır. Temsilin (ve onunla bağlantılı olarak “söylem”in) çalışma içerisinde baskın bir biçimde kullanımı, postyapısalcı bir yaklaşımla “anlam”ın farklı kültürel ve tarihsel koşullar altında farklı şekillerde oluştuğunun altını çizmeye yönelik bir hamledir. Daha da önemlisi bu, Fenike miti vasıtasıyla kristalleşen Lübnan idealinin en temelde Batı’da oluşan bir düşünce olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Said’in *Şarkiyatçılık*’ta altını çizdiği Batı ile Doğu arasındaki “ontolojik ayrım” dikkate alınmadan böyle bir araştırmanın yapılabilmesiye mümkün değildir.

Şarkiyatçılık, detaylıca görüleceği üzere, çalışma için önemlidir fakat tek başına bütün bir teorik arka planı dolduracak denli ağırlığa sahip değildir. Aslında *Şarkiyatçılık*’tan ziyade ona yönelik eleştirilerin planlı bir şekilde ele alınması ve bunun yanında Said’in asıl kuramsal stratejisinin, Foucaultcu söylem mantığının *Şarkiyatçılık* disiplininin çalışma dinamiğini anlamlandırmak için kullanılması daha doğru olur. Bu, Said’e ve *Şarkiyatçılık*’a karşı düşülen şerhlerden müteşekkil devasa büyüklükteki eleştiri kanonunun bazı mühim parçaları dikkate alınarak revize edilmiş,

pragmatik bir pozisyonun üzerinde durmak demektir. Teorik bakımdan ne kadar sıkıntılı olsa da Said'in Foucault'yu kullanımı ilham vericidir ve Lübnan düşüncesinin Şarkiyatçı gelenek vasıtasıyla nasıl kurulduğunun gösterilmesi noktasında gayet verimli bir kullanımın önünü açar.

Bununla beraber söz konusu teorik sentezleme girişimi, “kültür” ile “temsil/söylem” kavramlarının bir arada kullanımının yaratabileceği bazı soru işaretlerini gidermekle de yükümlüdür. Kültür kavramı özcü bir tonda ele alınırsa, yani verili ve değişmeden kalan bir faktör olarak topluluğun yaşantısının temelini teşkil ettiği yönündeki modası geçmiş yaklaşım kabul edilirse, söylem kavramı vasıtasıyla altı çizilmeye çalışılan inşacı perspektif tabii ki eksik kalır. Fakat kültür, her toplumsal gerçeklik gibi inşa edilir⁹ ve özellikle modernizm, kültürün milli bir topluluğun temelini oluşturacak şekilde kodifiye edilmesini emreden bir sürecin başlangıcını oluşturur. Üstelik söylem ve temsil bahislerinin Foucaultcu bir okuması yapılacaksa, iktidar ilişkilerinin önemini vurgulamak öncelikli bir hedef olacaktır ve bu sayede kolonyal birimlere ait milli kültürlerin inşasındaki hegemonik ilişkilerin altını çizmek de mümkün olur. İşin özü şudur ki Şarkiyatçı söylem ve onun yansıttığı bir tahayyül olarak Lübnan temsili, Lübnan'a ait olacak yeni bir kültürün hangi karakterde nasıl oluşacağının ipuçlarını içerir. Dolayısıyla kültür, söylemle çelişmez. Aksine onun işlevini ve çalışma prensiplerini, Foucaultcu manada tıpkı *episteme* gibi, belirler.

Şarkiyatçılık ve postyapısalcılığın bu denli ön planda olduğu bir teorik izlekte, postkolonyal ihtisas sahasına ve “Subaltern” ekolüne mesafeli duruşun da kabul edilebilir gerekçeleri olmalıdır. Spivak, Bhabha ve Chatterjee gibi bu alanın önde gelen isimlerine bakıldığında, Said'in etkisi hemen göze çarpar. Foucault ve onun söylem yaklaşımının getirileri de 1980'lerden sonra yine *Şarkiyatçılık*'ın etkisiyle postkolonyal çalışmaları güçlü bir şekilde ivmelemiştir. Özellikle Derrida ve dekonstrüksiyon, Spivak'ın güçlü katkılarıyla beraber maduniyet çalışmalarının belirgin temalarından biri haline gelmiştir. Sömürgecinin sömürgeleştirilen üzerindeki tahakkümünü ve bu tahakkümün doğduğu söylemi “bozmak”, bu alanın en temel şiarlarından biri olagelir fakat tam da bu noktada Lübnan ve Fenikecilik üzerinde uygulanması pek mümkün gözükmez. Her şeyden önce Fenikecilik, bir Frankofon

⁹ Bu noktada Berger ve Luckmann'ın kanonik yapıtı temel alınmalı ve milli kültür ile milli topluluğun eşzamanlı düşünümü, inşa edilmiş bir toplumsal gerçekliğin parçası olarak okunmalıdır. Bkz. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, çev. Vefa Saygın Öğütle, (Ankara: Atıf Yayınları, 2018).

milliyetçiliğidir ve 1940'lerden sonra farklı siyasal söylem biçimlerine kaynaklık edecek olsa da erken Lübnan tarihi için özgürlükçü bir karakterde seyrettiği söylenemez. Tersine, hareketin temelleri, Lübnan'ın Fransız bir kültür havzasının ve hatta siyasal örgütlenmesinin parçası olarak yaratılması gerektiği prensibine dayanır. *Grand Liban*'ın 1920 sonrasında bir Fransız mandası olarak "icat edildiği" doğrudur fakat Fenikeçiler bu kolonyal bağlardan kurtuluşu değil tam olarak bu bağların sıkı bir şekilde devamını savunurlar. Lübnan, Ortadoğu'da kendi varlığını sömürgecisinin inisiyatifine dayandırması ve bu vesileyle sömürgecisiyle geliştirdiği simbiyotik ilişki hasebiyle de istisnai konumunu sürdürür. Burada bir maduniyetten söz edilecekse Mârûnî üst ve orta sınıfından mülhem, Jakoben eğilimlere sahip bir grup olarak Fenikeçilerin bu yaklaşımla bağdaştırılması mümkün değildir. Dolayısıyla postkolonyal çalışma sahası, bu çalışmanın takip edeceği teorik çerçeveye uyuşmaz.

*

Bu çalışma, en temelde modern Lübnan kimliğini kuran Fenikeci milliyetçiliğin oluşumu ve işleyişiyle ilgilidir. Bu doğrultuda, bir milliyetçi hareket olarak Fenikeciliğin ortaya çıkışı, Lübnan (ya da *Grand Liban*) idealinin fikirsel düzeyde inşa edildiği Şarkiyatçılık ile bağlantılı bir söylemin ve bu söylemin sonucu olarak kristalleşen bir temsilin sonucu olarak ele alınmaktadır. Avrupa'da, çoğunlukla Fransız Şarkiyatçılar tarafından kurulan, çevresindeki kültürel trendlerden (Araplık, Müslümanlık, Ortadoğululuk) tamamen bağımsız bir "istisnai Lübnan" temsilinin önemli parçalarından biri olarak Fenike mitinin, bu Lübnan temsilinden beslenen bir milliyetçi harekete, kültürel inşa faaliyetine ve en nihayetinde bir kimlik tahayyülüne evrildiği ileri sürülmektedir. Bu doğrultuda çalışmanın teorik arka planında söylem ve temsil kavramlarına, özellikle de bunların Stuart Hall'un anladığı haliyle kimlik ve kültür kurucu işlevlerine büyük bir yer verilmektedir.

Hall, kültür ve kültürde temellenen kimliğin inşasında söylem ile temsiliyet süreçlerinin üzerinde durarak meseleye semiyotik bir perspektiften yaklaşır. Hall'a göre "ulusal kültürler, yalnızca kültürel kurumlardan müteşekkil değildirler, aynı zamanda semboller ve temsillerden oluşurlar."¹⁰ Kültürü söylem, sembol ve temsil gibi postyapısalcı araçsallaştırmalar vasıtasıyla okumaya dönük bu eğilim, onun kendi tarzınca işleyen ve sınırları teorik bir gelenek tarafından sıkıca çizilmiş detaylı bir

¹⁰ Stuart Hall, "Question of Cultural Identity", **Modernity and Its Futures**, ed. Stuart Hall, David Held ve Tony McGrew, (Cambridge: Polity Press, 1992): 292.

analiz yöntemiyle incelenmesini mümkün kılar. Bu yaklaşım, Amerikalı antropolog Clifford Geertz ve onunla anılan “yorumsal antropoloji” ekolünün de temsilcisi olduğu, kültürü belirli bir grubun *modus operandi*’sini ifade eden sembollerin bir örüntüsü olarak ele alır.¹¹ Neticede kültür, mensubu olan bireylerin dünyayı aynı şekilde görmesini, algılamasını ve “tüketmesini” mümkün kılan kodlardan müteşekkil bir yapı hüviyetine bürünür.

Hall’a göre milli bir kültürü yapılandıran söylemler incelenirken takip edilebilecek, beş izlekten oluşan bir “söylemsel stratejiler” bütünü vardır. Bizim çalışmamızın da temelini oluşturan bu stratejiler, doğal olarak milli kültürü belirli bir kodifikasyon sürecine sokan milliyetçi hareketin ve bu hareketin söyleminin çözümlenmesi işlevini de görürler. Hall, bu beş stratejiyi şöyle açıklar:

“Her şeyden önce bir millet anlatısı vardır. Milli tarihler, edebiyatlar ve popüler kültür içerisindeki ifadeler tarafından sürekli olarak yeniden üretilen bu anlatı; bir hikayeler, imajlar, manzaralar, tasarılar, tarihsel olaylar, milli semboller ve ritüeller bütünü sağlar ki milleti bizihi temsil eden bu ortak tecrübeler, üzüntüler, zaferler ve felaketler, aynı zamanda ona anlam kazandırır... İkinci olarak köken, devamlılık, gelenek ve zamansızlık vurguları, bu anlatının her parçasında kendisini hissettirir. Milli kimlik, ilksel, bazı zamanlar uyku halinde fakat her daim o uzun ve gizemli uyuşukluk halinden uyanmaya hazır bir şekilde temsil edilir... Üçüncü söylemsel strateji Hobsbawm ve Ranger’ın geleneğin icadı olarak isimlendirdikleri şeydir... Milli kültür anlatısının dördüncü bir örneği, kurucu mit. Kurucu mit, milletin kökenini, insanını ve onun milli karakterini, çok erken (gerçek değil fakat mitik) zamanlardan itibaren kaybolmuş bu özü kültür içerisinde konumlandıran bir hikayedir... Milli kültür, aynı zamanda sembolik bir örüntü biçiminde saf ve katıksız bir halk anlatısı ortaya koyar.”¹²

Tüm bunlar; tarihten azade, icat edilmiş geleneklere sırtını yaslamış, kurucu bir mit fikri etrafında kendine has bir millet anlatısı, milli kültürün ve milli kimliğin söylemsel bir düzlemde anlam kazandığı oldukça verimli bir teorik pozisyonu işaret ederler. Bu doğrultuda, çalışmanın iskeletini oluşturan kuramsal arka plan, Hall’un söylemsel stratejilerini temele almak kaydıyla ikili bir güzergâh üzerinde inşa olunmuştur. Öncelikle temsil ve söylem kavramları etrafında semiyotik bir soruşturma yapılmış, “İstisnai Lübnan” temsili ve bu temsilin kurucusu söylemin teorik düzeyde arkası doldurulmuştur. Edward Said’in *Şarkiyatçılık*’ı, tam olarak böyle bir soruşturmayı yani Garp’ta üretilen Şark temsili konusunu edinmesi bağlamında ele alınmış ve mevcut eleştiriler üzerinden çalışma için verimli olabilecek bir Şarkiyatçılık yorumu oluşturulmaya çalışılmıştır. Ardından söylem ve temsil meselelerini tamamlayacak şekilde, söylemin kimlik ve kültürle irtibatı üzerinde durulmuştur. Her şeyden önce Şarkiyatçı söylemin kurduğu “İstisnai Lübnan” temsili öngördüğü

¹¹ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, (Ankara: Dost Kitabevi, 2010): 19.

¹² Hall, "Question of Cultural Identity", 293-295.

kimlik tahayyülünün ve kültürel yapının, bu temsille bağlantısını anlamlandıracak teorik bir girizgâh yapılmıştır. Bunun anlamı, mevzubahis Lübnan temsilinin milli bir kültür öngörmesi ve bu kültürün hangi süreç etrafında kodifiye edildiğinin, yani mevcut örüntüler bağlamında yapılandırıldığının soruşturulmasıdır. Ardından bir söylem olarak Fenikecilğin analizinin hangi kuramsal arka planda inceleneceği sorusu cevaplanmaya çalışılmış ve millet anlatısının belli başlı dinamikleri üzerinde durularak, kurucu mit ile milletin dil, tarih ve coğrafya konseptlerinin düzenlenmesi üzerinde durulmuştur.

1.2. Temsil

Temsil, en temelde göstergebilimsel bir kavramdır. Bir şekilde algılayabildiğimiz her şey, bir “gösteren” vasıtasıyla “temsil” edilen bir “gösterilen”e gönderir. *Re-present* sözcüğünün kendisi, bu faaliyet tarzının işleyişinin bir “temsildir”. “Takdim” eylemini ya da bir mevcudiyetin yinelenmesini, bir şeyin başka bir şey tarafından ikame edilmesini ifade eder. Görmekte, duymakta ya da işitmekte olduğumuz herhangi bir şeyi doğrudan tecrübe edemeyiz, bunun yerine onun zihnimizdeki temsili üzerinden belirli bir anlama ulaşırız. Bu “anlamlandırma” faaliyeti kabaca, çevremizde irtibat halinde bulunduğumuz her nesne ile temsil ekseninde bir ilişki kurduğumuzu koyutlar. “Her şeyin temsil edilebilir” olduğunu kabul edersek,¹³ “gerçek” (ya da materyal) dünya ile “temsili” dünya arasındaki *a priori* karşıtlığı kavramsal düzeyde açıklama zorunluluğu ortaya çıkar. Dolayısıyla göstergebilimsel bir kavram olarak temsil, anlam meselesinin problematik hale getirilişinin bir sonucudur ve bu haliyle stabil bir pozisyondan ziyade belirli bir süreç işaret eder. Süreç içerisinde anlam oluşur, tedavüle sokulur ve etkileşime girer. Temsil kavramı, bu haliyle anlamını haiz olduğumuz her bilginin “anlaşıldığı” bir süreci, bir mekanizmayı belirtir.¹⁴

En basit haliyle; “temsil gerçekliği tanımlar”,¹⁵ daha doğrusu gerçekliğin idrak edilebilirliği olarak anlamı tanımlar ve tanımlamanın da ötesinde onu şekillendirir. Bilgi edinebileceğimiz kaynaklar yalnızca temsil edilebilen nesnelere aittir ve temsil-

¹³ Christopher Prendergast, **The Triangle of Representation**, (New York: Columbia University Press, 2000): 1.

¹⁴ Jen Webb, **Understanding Representation**, (London: Sage, 2009): 5.

¹⁵ Frank Ankersmit, "Pygmalion: Rousseau and Diderot on the Theatre and on Representation", **Rethinking History**, c. 7, s. 3, (2003): 320.

dışı bir oluşu anlamlandırabilecek enstrümanlara sahip olmadığımızdan; hissedebileceğimiz ya da bilebileceğimiz, algılayabileceğimiz tüm göstergeler, “dil”ini bildiğimiz bir zaman-mekân matrisinde anlam kazanır.

O halde denilebilir ki temsil, yalnızca bir ikame etme pratiği değildir. Temsilin, dil vasıtasıyla çalışan, anlam kurucu bir işlevi de vardır. Temsili bir sistem olarak dil, anlam üretir ve onun (aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan bireyler arasında) aktarımını sağlar.¹⁶ Bu bağlamda, “dil yoluyla anlam üretilmesi” faaliyetinin kendisi olarak temsil,¹⁷ “dil”i sözlükteki ilk anlamıyla kabul etmez. Burada dil; yazılı, görsel ya da işitsel, her türlü semboller, işaretler ve kodlar bütününe ifade eder ve geniş bir kullanım alanı içerisinde taşınan her türlü iletiye referans verir. Sosyal bilimlerdeki “dilbilimsel dönüş” teması etrafında anlaşılabilecek dilin bu şekilde geniş bir perspektif içerisinde kullanımı,¹⁸ göstergebilimsel bir teorik bakışı zorunlu kılar.

1.2.1. Temsil ve Göstergebilim

“Dil”in; kültürel bir konsensüs gerektiren “toplumsal kurum” şeklindeki araçsal tasviri, onun salt dilbilimsel analizlerin nesnesi olmaktan çıkıp göstergebilim disiplini içerisinde merkezi bir konum edinmesiyle gerçekleşir.¹⁹ Saussure ve Peirce’ün etkileyici çalışmalarının akabinde göstergebilim; “herhangi bir kimse için herhangi bir ölçüde ve herhangi bir amaçla herhangi bir şeyin yerini tutan herhangi bir şey” olarak “gösterge” kavramının analiziyle uğraşan bir ihtisas sahası olarak ortaya çıkar.²⁰ Bu bağlam içerisinde dil; (Saussurecü modelde) gösteren (*signifier*) ve gösterilen (*signified*) arasındaki ilişkiselliğe dayanan gerekçesiz/nedensiz (*arbitrary*) bir temsil sistemi şeklinde okunur.²¹ Saussure’ün üzerinde durduğu dil (*langue*) ve söz (*parole*) arasındaki ayırım, anlamın temsil edildiği tek saha olarak dilin söz karşısındaki önemini belirtirken, aynı zamanda onun bir “fark” esasınca işlediğini vurgular ve anlam üretiminin nasıl çalıştığını da açığa çıkarır: “1. Gösterge ancak

¹⁶ Stuart Hall, “Giriş”, **Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları**, ed. Stuart Hall, çev. İdil Dünder, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017): 11

¹⁷ Stuart Hall, “Temsil İş”, **Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları**, ed. Stuart Hall, çev. İdil Dünder, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017): 24.

¹⁸ “Yeni bir bilgiye vâkıf olabilmek, sıklıkla, yeni bir sözcük dağarcığı ve yeni bir sözdiziminin uygun biçimde kullanılmasından geçer.” Bkz. Catherine Belsey, **Postyapısalcılık**, çev. Nursu Örgü, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013): 9.

¹⁹ Roland Barthes, **Göstergebilim İlkeleri**, çev. Berke Vardar ve Mehmet Rifat, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979): 4.

²⁰ **Age**, xii.

²¹ Daniel Chandler, **Semiotics: the Basics**, (New York: Routledge, 2005): 14-17; Jonathan Culler, **Saussure**, çev. Nihan Akbulut, (İstanbul: Afa Yayınları, 1985): 19-25.

anlamı sayesinde var olur; 2. Anlam ancak gösterge sayesinde var olur; 3. Göstergeler ve anlamlar ancak *göstergelerin farklılığı* sayesinde var olur.”²² “Göstergenin farklılığı”, temsil-dışı herhangi bir mevcudiyetin var olmadığını savlar ve ikili zıtlıklar şeklinde işleyen bir anlam modeli sunar. Örneğin BEYAZ’ı “anlayabilmemiz”, kavramın özünü bildiğimiz anlamına gelmez – böyle bir öz temsil-dışıdır - onun SİYAH’tan farklı olduğunu sezmemiz demektir.

Saussure’ün yaklaşımı, özellikle postyapısalcılar tarafından miras alındığı (ve yorumlandığı) şekliyle oldukça yaratıcı bir eleştirel diskurun temelini oluşturur:

“Bir gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki her bir topluma ve belirli tarihi anlara özel olan bir sosyal gelenekler sisteminin sonucuysa, o halde bütün anlamlar tarih ve kültür içinde üretilir... Yani tek bir, değişmez, evrensel ‘gerçek anlam’ yoktur... Bu, anlam ve temsili, radikal bir şekilde tarihe ve değişime açar.”²³

Bununla birlikte literatür içerisinde, Saussure’ün ikilikler esasına dayanan fark mekaniği, göstergenin anlam üretici yapısını kavrayabilmek için fazla basit olduğu yönünde eleştirilir.²⁴ Saussure’le çağdaş (fakat ondan habersiz) Amerikalı mantıkçı Charles Sanders Peirce, Saussure’ün aksine, göstergelerdeki temsil ilişkisini ikilikler yerine üçlü bir model üzerinden açıklar.²⁵ Peirce’ün “triadik” sisteminde gösterge (*sign*) ve nesnenin (*object*) yanında, nesnenin yorumlayanı (*interpretant*) da yer alır. Buna göre tecrübe ettiğimiz anlamlandırma süreci; göstergenin tetiklediği bir yorumlayan üzerinden nesnenin kavranması şeklinde gerçekleşir ki bu *ad infinitum* devam eden, uçsuz bir temsil pratiğidir.²⁶ Sıklıkla zikredildiği gibi Peirce, mantıkla göstergebilim arasında herhangi bir ayrım görmez ve onun asıl uğraşı, mevcut tüm göstergeleri (yine üçlü) bir tasnifleme girişimine tabii tutarak (*icon*, *index* ve *symbol*) bilinebilir olan her şeyi anlamlı bir şekilde kategorilendirmektir.²⁷

Peirce’ün teorisi, mantıksal temelleriyle ve semantik çıkarımlarıyla beraber temsilin anlamlandırma aşamasını daha detaylı bir düzlemde ele alır. Bu bakımdan,

²² Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri**, 50.

²³ Hall, "Temsil İş'i", 44.

²⁴ Carol Sanders (ed.), **The Cambridge Companion to Saussure**, (New York: Cambridge University Press, 2004): 79-87. Örneğin Tallis, bu “ikiliklerin” ötesinde üçlü (*triadic*) bir gösterge sistemine sahip olmanın “anlamlandırma sürecine” kattığı yararlarından bahseder. Bkz. Raymond Tallis, **Not Saussure: a Critique of Post-Saussurean Literary Theory**, (London: Macmillan Press, 1988): 114-116.

²⁵ Klaus Oehler, "An Outline of Peirce's Semiotics", **Classics of Semiotics**, ed. Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A Sebeok ve Thure von Uexküll, (New York: Springer, 1987): 3.

²⁶ Carl R. Hausman, "Charles Peirce and the Origin of Interpretation", **The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce**, ed. Jacqueline Brunning ve Paul Forster, (Toronto: University of Toronto Press, 1997): 199.

²⁷ Oehler, "An Outline of Peirce's Semiotics", 9.

örneğin anlaşılabilir göstergelerin doğrudan bir nesneyi değil de zihnimizde o nesnenin uyandırdığı yorumlamayı harekete geçirmesi, temsil pratiklerinin detaylandırıldığı postyapısalcı çalışmalar için daha “sağlam” bir kaynak yaratabilir. Fakat Saussure’ün diydik modeli, her şeyden önce temsilin oluşumu aşamasındaki “zaman-mekân matrisi”ni göz önünde bulundurması, yani herhangi bir temsilin belirli bir kültürel ortamın yarattığı şartlar –gelenekler -doğrultusunda kurulduğunu belirtmesiyle, göstergebilimin toplumsal kullanımını daha eleştirel bir sahaya çeker, dolayısıyla bir anlamda modern sonrası dilbilim temelli sosyal çözümlemeleri tekeline alır.²⁸

Saussure ve Peirce, en başta temsil kavramının metodolojik bir çerçevede, göstergebilimsel bakış açısıyla yorumlanmasını mümkün kıldıkları için oldukça önemlidirler.²⁹ Özellikle Saussure; standart bir temsilin oluşum evresini belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda, bu zamanın ve mekânın koşullarınca (“gelenekler”) ele alınmasını önerirken teorik açıdan belirli bir eleştirel yaklaşıma kapı aralar. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu, (hangi) koşulların (neye göre) yorumlanması faaliyetini gündeme getireceğinden, iktidar meselesinin bu kuramsal tartışmaya çekilmesi olacaktır. Bu noktada temsil mekanizmasının nasıl oluştuğu konusu, Saussure’ün bıraktığı yerden devam eden fakat bir yönüyle de ondan radikal bir kopuşu ifade eden Foucault vasıtasıyla çözümlenebilir.

²⁸ Tabii ki, Derrida’nın *De la Grammatologie*’de Peirce’ü kendi “mevcudiyet metafiziği” eleştirisi için öncü kabul eden satırlarının benzeri, Peirce’ün postyapısalcı kullanımlarına rastlamak mümkündür. Bu konuda bir soruşturma için bkz. Katrin Amian, **Rethinking Postmodernism (s): Charles S. Peirce and the Pragmatist Negotiations of Thomas Pynchon, Toni Morrison, and Jonathan Safran Foer**, (Amsterdam: Rodopi, 2008). Öte yandan Eco, teorisinin ihtiva ettiği “yorumlamacı” tavır itibarıyla Peirce’ün postyapısalcı analizler içerisinde temel alınmasına en sert şekilde karşı çıkanların başında gelir. Bkz. Umberto Eco, "Unlimited Semiosis and Drift: Pragmaticism vs. 'Pragmaticism'", **Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries**, ed. Kenneth Ketner, (New York: Fordham University Press, 1984): 216-220.

²⁹ Göstergebilim ve temsil arasındaki akademik irtibatı Saussure ve Peirce ile sınırlandırmak mümkün değildir fakat çalışmanın akışı içerisinde Jakobson, Hjelmslev, Eco ya da Sebeok’un fikirleri doğrudan yer almayacaktır. Göstergebilimsel klasiklere odaklanan literatürdeki yetkin eserlerden biri için bkz. Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok ve Thure von Uexküll (ed.), **Classics of Semiotics**, (New York: Springer 1987).

1.2.2. Temsil ve Foucault

Foucault'nun temsile yaklaşımı, onun genel yaklaşımı³⁰ içerisinde belirgin bir temayı oluşturmaz.³¹ Her şeyden önce Foucault için önemli olan “anlam” ilişkilerinden ziyade “iktidar” ilişkileridir: “Bu noktada inanıyorum ki kişinin referans noktası dil (*langue*) ve işaretlerdense savaş ve mücadelenin büyük modeli olmalıdır. Bizi meydana getiren ve belirleyen tarih, dilden çok bir savaş formundadır: anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileri.”³² Foucault'da temsil sürecinin özü olarak anlam ilişkilerinin ikinci plana itilmesi, anlamın üreticisi olarak dilin de göstergebilimsel teorideki baskın rolünün yadsındığı anlamına gelir. Nitekim “onu ilgilendiren, *söylem* adını verdiği (sadece dil olmaktan fazlası) şey yoluyla bilgi (sadece anlam olmaktan fazlası) üretimidi(r).”³³

Foucault'da temsil süreci, dil değil söylem vasıtasıyla işler. “Bütün ifadelerin genel alanı”³⁴ (*general domain of all statements*) olarak söylem, en basit haliyle “başka bir şey (telaffuz, konsept ya da etki) üreten bir şey”dir.³⁵ Söylemin bu geniş kapsamlı tanımı, her türlü pratiği kendi içerisinde ihtiva etmesine imkân verir. Burada anlamın ötesinde, bilgi söz konusudur. Bilgi, söylem içerisinde (çeşitli bilimsel disiplinlerin meşrulaştırıcı bir mührüyle³⁶) inşa edilir ve söylem vasıtasıyla etkileşime sokulur. Foucault'nun temsil meselesinin bu “inşa ve etkileşim” işlevini dilden söyleme

³⁰ Burada “Foucault'nun genel bir yaklaşımı (ya da teorisi) var mıdır?” sorusu anlam kazanabilir. Foucault yorumcularına bakıldığında, onun görüşlerini tek bir teorik çatı altında toplamanın mümkün olmadığı sık sık yinelenir. Bkz. Sara Mills, **Discourse**, (New York: Routledge, 2003): 15; Gary Gutting, **Foucault: A Very Short Introduction**, (New York: Oxford University Press, 2005): 15. Bizzat Foucault'nun önerisi şudur; “Tüm kitaplarım... küçük alet çantalarıdır... eğer insanlar, bu ya da şu cümleyi, fikri, bir tornavida veya ingilizanahtarı olarak kısa yoldan alırlarsa, güç sistemlerini kötüleyip paramparça etmek adına onları açmak isterlerse... bu çok daha iyi olacaktır.” bkz. Michel Foucault, “Of Power and Prisons”, **Power, Truth, Strategy**, ed. Meaghan Morris ve Paul Patton, (Sydney: Feral Publications, 1979): 115.

³¹ Allan Megill, Foucault'nun teoriye yüklediği olumsuz anlamdan dolayı “temsili (de) reddettiğini” (“çünkü teori temsilin stilize edilmiş bir biçiminden ibarettir”) söylerken Foucaultcu söylem mantığının “temsili” dayanaklarını tamamen yok sayar. Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkân, (İstanbul: Say Yayınları, 2012): 324.

³² Michel Foucault, **Power/Knowledge**, çev. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham ve Kate Soper, (New York: Pantheon Books, 1980): 114.

³³ Hall, “Temsil İş-i”, 58.

³⁴ Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999): 104.

³⁵ Mills, **Discourse**, 15.

³⁶ “Modern teori (Descartes'ın felsefi projelerinden Aydınlanma'ya ve oradan Comte, Marx, Weber ve öbürlerinin toplım teorisine uzanır) bilginin dayandırılabilceği sarsılmaz bir temel arayışından, evrenselleştirici ve totalleştirici iddialarından, tartışmasız ve kesin hakikati sağlama kasıtlarından ve sözümona kuruntulu rasyonalizminden ötürü eleştirilir.” Bkz. Steven Best ve Douglas Kellner, **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar**, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016): 20. Böylece Foucault'nun söylemin oluşum koşullarına yönelik bakışı, açık bir şekilde modern epistemolojinin eleştirisiyle kuşanmış bir stratejik pozisyonu belirtir.

kaydırması, esasında temsilin oluşumuyla ilgili asıl ehemmiyetli konu olduğunu düşündüğü iktidar ilişkilerini devreye sokmak için yapılmış bir hamledir.

Foucaultcu manada temsil, tarihin farklı dönemlerinde farklı anlamlara gelebilecek ve yine farklı dönemlerde farklı bilgi pratikleri üretecek tarihsel bir söylem anlayışına arkasını yaslar.³⁷ Onun “delilik” ya da “cinsellik” gibi temsillerin tarihsel süreçte hangi söylemler vasıtasıyla oluşturulduğuna yönelik “arkeolojik” çalışmalarının özü de bu nosyona dayanır. Foucault, temsilin oluştuğu belirli bir tarihsel dönemdeki bilgi sistemini *episteme* olarak adlandırır³⁸ ve ontolojik olarak bu *epistemelerin* zorunlu bir geçişi koyutladığını varsayar. Bu, örneğin belirli dönemdeki bir temsilin daha sonradan farklı anlamlar taşıırken hangi yapısal kopuşları içerdiğini analiz etmeye yarar ki Foucault’nun asıl uğraşı da temsildeki farklılıkları dönemden döneme sistemsal bir düzeyde analize tabii tutmaktır.

Foucault’nun temsil meselesine getirdiği en önemli katkılardan biri, temsilin (dilden daha geniş bir kapsayıcılığa sahip) söylem vasıtasıyla kurulduğunu savlamasıdır. Bu açılımın önemli sonuçlarından biri; her şeyden önce, bir temsil mekanizmasının oluşumunu incelemek için onu kuran söylemin analiz edilmesi gerektiğidir. Bu, artık dil değil söylem söz konusu olduğuna göre, göstergebilimin sınırlarından çıkılıp tarihin ya da Foucault’nun kendi *unique* kavramsallaştırmasıyla “arkeoloji” ve “arşiv”in ihtisas sahasında olduğumuzu gösterir. Söylemin, oluştuğu dönemin *epistemesi* göz önünde bulundurularak yapılmış bir analizi, temsilin mevcudiyet şartlarını belirtir. Bu nokta, Foucault’nun söylem analizinin kültüre bağlandığı noktadır. Yalnızca içerisinde bulunduğumuz kültürel ortam, yani temsilin ve dolayısıyla söylemin işleyiş tarzını belirleyen – ve belirten- sistemsal yapı vasıtasıyla “şeylerin temsili” üzerine düşünebiliriz.³⁹ Belirli bir temsil içerisindeki anlamlandırılan bilgi, o temsilin kendine özgü kodları usulünce çalışır. Kültür, tam olarak bu çalışma koşullarının, pratikleri belirleyen kodların sembolik bir örüntüsüdür.⁴⁰

³⁷ Thomas Flynn, "Foucault's Mapping of History", **The Cambridge Companion to Foucault**, ed. Gary Gutting, (New York: Cambridge University Press, 2005): 30.

³⁸ “*Episteme* ile Foucault, aslında, farklı söylem tiplerini birbirine bağlayan ve belirli bir tarihsel döneme uygun düşen bir ilişkiler birliğini gösterir.” Bkz. Judith Revel, **Foucault Sözlüğü**, çev. Veli Urhan, (İstanbul: Say Yayınları, 2012): 67.

³⁹ Webb, **Understanding Representation**, 27.

⁴⁰ Bahsedilen bağlamda kültür meselesi, ilerde (1.3.) detaylıca incelenecektir.

Bu aşamada; temsilin söylem vasıtasıyla belli *epistemeler* uyarınca kurulduğu ve söylem içerisinde oluşan anlamın da kültürel kodlar aracılığıyla şekillendiğinin belirlendiği yerde, açıklığa kavuşturulması gereken yegâne konu, temsil-dışlıktır. Foucaultcu söylem mantığı, söylemin dışında bilginin oluştuğu herhangi bir hakikatlilik alanı kabul etmez. Başka bir deyişle, anlaşılabilir her şeyin, belirli bir söylemin içerisinde (belirli koşullarla) inşa edildiğini varsayar.

“İşaretten önce ve ona dışsal bir anlam yoktur; şeylerin kendilerine ait anlamını ortaya çıkartmak üzere ihyâ edilmesi gerekecek ön bir söylemin açıkça belli hiçbir mevcudiyeti yoktur. Fakat, işaret edenin kurucu eylemi ve bilinç işi oluşumu da yoktur. Bunun anlamı, işaret ile içeriğin arasında hiçbir aracı unsurun ve hiçbir ışık geçirmezliğin bulunmadığıdır. Öyleyse işaretler, içeriklerinin hükmettiklerinden başka yasaya sahip değildir: her işaret çözümlemesi aynı zamanda ve doğrudan doğruya, bu işaretlerin ne demek istediklerinin deşifre edilmesidir.”⁴¹

Bu, sıklıkla Foucault’nun söylem yaklaşımının kapalılığına, hatta ileride göreceğimiz gibi *Şarkiyatçılık* içerisinde de önemli yer tutan bir teorik tartışma olarak, “direniş” imkânının yoksunluğuna referans vermek için kullanılır.⁴² Fakat bu, ontolojik olarak sorunlu bir eleştiri hattıdır. Her şeyden önce söylem, şeylerin “gerçek”te var olup olmadıklarıyla değil, anlamın hangi mekanizmalarca işletilen bir temsil pratiği sonucunda oluştuğuyla alakalıdır. Yani Foucault, söylemin dışında anlamlı herhangi bir örüntü olabileceğini kabul etmez, söylem-dışlıkta söz konusu olan yegâne yokluk, anlamdadır. Anlamlı olan ne varsa, söylem içerisinde çeşitli bilgi disiplinlerinin (Foucaultcu manada *episteme*) yardımıyla inşa edilir ve ortaya çıkan temsil, kaçınılmaz olarak tahakküm mücadelelerinin kendisini göstereceği bir ilişkisellik içerisinde mevcut olur.

Temsil, en temelde tahakküm kurucu gücün anlamı sabitleme işlevini içerir. Aynı temsil mekanizmasına mensup yani aynı dili kullanan aynı kültür içerisindeki bireylerin aynı şekilde düşünüp hissetmeleri beklenir. Bu haliyle temsil, belirli bireysellikler/aidiyetler kuran bir mekanizmadır. Anlamın sabitlenmesi çabası, ontolojik olarak her türlü temsil pratiğinin doğasında bulunur ve fakat yine ontolojik olarak, mümkün olmayan bir ideali ifade eder. Çünkü temsil, var olan bir gerçekliğin “temsil”i değildir, aksine bizatihi o gerçekliğin kurucusudur ve farklı kültürler –ile ondan kaynaklanan farklı kimlikler – var olduğu müddetçe, farklı anlamlar (ve

⁴¹ Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Yayınları, 2001): 110.

⁴² Sayyed Rahim Moosavinia, Karlis Racevskis ve Sasan Talebi, "Edward Said and Michel Foucault: Representation of the Notion of Discourse in Colonial Discourse Theory", **Journal of Research in Applied Linguistics**, c. 10, s. 2, (2019): 185.

adlandırmalar) dolayısıyla farklı temsiller mevcudiyetini korumak zorundadır. Dolayısıyla “temsil-dışı bir anlam var mıdır?” sorusunun cevabı, kaçınılmaz olarak olumsuz olmak zorundadır.⁴³

Yapısalcılar, temsil kavramının pragmatik bir araçsallaştırmasını uygulamaya sokarak “gerçekliğin keşfinin” mümkün olduğunu söylerken, tam olarak bu temsil-dışı mevcudiyetin olanaklılığı üzerinde dururlar.⁴⁴ Eco’nun “tevâfuk” olgusunu çözümlediği çalışmasında ortaya koyduğu gibi, insanlık tarihi içerisinde “perdenin arkasının şans eseri keşfedildiği” bazı sekanslar, yapısalcıları memnun edecek şekilde, ortaya çıkabilirler.⁴⁵ Orta Çağ’ın “ezoterik” söylemselliğinin bir temsili olarak “Fibonacci Dizisi”nin 19. yüzyılda Fransız matematikçi François Lucas tarafından çözümlenmesi, temsil ötesindeki gerçekliğin keşfedilebilirliğini gösterebilir örneğin. Fakat postyapısalcıların temsili ve anlamı bir bütün halinde tarihselleştirip sorunsallaştıran radikal hamlesi, katıksız ya da tarafsız bilginin imkânsızlığını vurgular.⁴⁶ Bu haliyle Fibonacci Dizisi’nin keşfi, postyapısalcı bir spekülasyonla; “Aydınlanma’nın idealize edip yapılandırdığı rasyonel öznenin dünyayı kavradığı”nın kanıtı “pejoratif” bir temsil olarak görülebilir.⁴⁷

Dolayısıyla, Foucault’nun önyak olduğu temsil okumasının kabulü; temsil-dışı bir bilginin varlığını reddettiği gibi doğru bir temsilin olabileceği yönündeki (Marksist ve yapısalcı kuramların savunduğu) çıkarımlara da eleştirel bakmak durumundadır. Postmodern kuramların üzerinde durduğu iki ayaklı bu “temsil krizi”, iktidar mekanizmasıyla doğrudan ilişkilidir. Temsil eden ile temsil edilen arasındaki ilişkinin şaşmaz – ve bu dünyada *a priori* bulunan – bir kıstası bulunamayacağı yönündeki postyapısalcı önerme, tahakküm kurucu bir bilgi yaklaşımına gönderir.⁴⁸ Bu, kaçınılmaz olarak Foucaultcu manada “ilişkisel” bir iktidar tanımını beraberinde getirecektir. Bu tanım; iktidarı, geleneksel olarak düşünme eğiliminde olduğumuz

⁴³ Temsil-dışı oluşun imkânına ilişkin postmodern yaklaşımlar, Baudrillard’nın kuramında yeni bir içerik kazanır. “Modellerin gerçeğin yerine geçtiği” *hipergerçeklik* durumu, temsil eden ile edilen arasındaki ayrımın aşıldığı, “kaotik” bir pozisyonu simgeler. Bkz. Jean Baudrillard, **Simulations**, çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman, (New York: Semiotext(e) 1983): 25-26.

⁴⁴ Marcel Danesi, **Messages, Signs and Meaning: Basic Textbook in Semiotics and Communication**, (Toronto: Canadian Scholars Press, 2004): 132.

⁴⁵ Umberto Eco, **Serendipities: Language and Lunacy**, çev. William Weaver, (New York: Columbia University Press, 1998).

⁴⁶ Best ve Kellner, **Postmodern Teori**, 42-49.

⁴⁷ Hall’un temsil kavramı üzerinden yapısalcı-postyapısalcı tartışmasını irdelediği çalışması için bkz. Stuart Hall, "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", **Critical Studies in Mass Communication**, c. 2, s. 2, (1985):

⁴⁸ David Punter, **Metaphor**, (New York: Routledge, 2007): 113.

dikey bir hat imajının bozumunu ve yerine, onun “ağ benzeri bir işleyiş yoluyla yayıldığı ve uygulandığı” bir “merkezsiz” sistemin üzerinde yükselir.⁴⁹ Daha da önemlisi iktidarı, “illa da olumsuz anlama gelecek” bir olgu olarak düşünmek gerekmediği fikri de Foucaultcu yaklaşımın kaçınılmaz bir sonucu olacaktır.⁵⁰ İktidarı “sahip olunabilen” ya da bilinçli bir şekilde “kullanılabilen” bir olgudan ziyade her türlü ikili ilişki içerisinde a priori var olan bir “ilişkisel biçimi” olarak yorumlayan Foucault’yu takiben, temsil mekanizmasının işleyişiyle ilgili yapılan alımlamalar, ucu Said’e ve *Şarkiyatçılık*’a (esasında bütün bir post-kolonyal çalışmalar alanına) varacak önemli bir söylemsel sahanın varlığını belirleyecektir.

1.2.3. Revize edilmiş bir *Şarkiyatçılık* Yaklaşımı

1.2.3.1. *Şarkiyatçılık*’ı Temel Almak

Edward Said’in 1978’de yayınlanan *Şarkiyatçılık*’ı, literatürde çok az eserin sahip olabileceği bir nüfuz gücüne erişmiştir. Bir şekilde bu konu hakkında ya da Batı ile Doğu arasındaki herhangi bir ilişki hakkında kaleme alınan her yazı, söylenen her söz, *Şarkiyatçılık*’a referans vermeden bir parça eksik kalmak durumundadır. Çalışmanın teorisi ve kullanılan metodolojik araçların eşsizliği bir yana, Said tarafından seçilen yöntem, yani Batı’nın Doğu’yu görmesini (kurmasını) mümkün kılan metinlerin analizi, o güne dek bu bağlamda ele alınmamıştır. İleride de üzerinde durulacağı gibi; *Şarkiyatçılık*’tan önce, Said’in bahsettiği konular üzerine incelikli yapılan analizler mevcuttur. Bilimsel bir disiplin olarak *Şarkiyatçılık* ile sömürgecilik arasındaki ilişki ya da Batı’nın Doğu’yu yorumlarken takındığı etnomerkezci tutumun tarihsel düzlemde incelenmesi, Said’le birlikte başlamamıştır. Fakat *Şarkiyatçılık*, kendisinden önceki ilgili tüm çalışmaları da bir şekilde bünyesinde barındıran, o güne dek yapılan analizleri geniş bir dairede sentezleyen ve en önemlisi meseleye yeni bir teorik yaklaşımla bakmayı öneren, bu bakımdan da alabildiğine orijinal bir eserdir.

Her şeyden önce *Şarkiyatçılık*, Şark’ın bir nesne olarak Garp tarafından metinler vasıtasıyla kurulduğunu öngörmesi ve postyapısalcı kavramları bu bağlamda tedavüle sokmasıyla, oldukça radikal bir hamle yapmış olur. Said’in Batı edebiyatına olağanüstü hâkimiyeti, bu “kurucu metinler”in filolojik yöntemlerle çözümlenmesini

⁴⁹ Foucault, *Power/Knowledge*, 119.

⁵⁰ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, c. I, çev. Robert Hurley, (New York: Pantheon Books, 1978): 83.

mümkün kılar.⁵¹ İleride etraflıca inceleneceği gibi postyapısalcı kavramsallaştırmaların Said tarafından alınılması fazlaca sorunludur fakat bu girişimin kendisi dahi, 1970’lerin sonunda önem kazanacak postkolonyal çalışmaları ivmelemesi bakımından gayet önemlidir. *Şarkiyatçılık*’ın ikinci önemi, çeşitli sosyal bilim disiplinlerinin kesişiminde bulunan bir ihtisas sahası olarak Şarkiyatçılığın, kolonyal pratikleri meşrulaştırma, aydınlatma ve hatta yönlendirme işlevine yaptığı vurgudur. Özellikle Renan ya da Sacy gibi isimlerin – niyet meselesi bir kenara bırakılmak kaydıyla - kendi devletlerinin sömürgeci faaliyetlerine ne şekilde içerik (ve teorik bir arka plan) kattıklarının ortaya çıkarılması, yapının en orijinal yanlarından birini oluşturur. Said, Şarkiyatçılığın diğer sosyal bilimlerden daha fazla meşrulaştırıcı etkiye sahip olduğunu, yani örneğin tarih yahut coğrafyadan daha “kirli” bir ihtisas sahası olduğunu öngörmesiyle ve bunu Foucaultcu bilgi-iktidar denkliğine oturtmaya çalışmasıyla, ileride görüleceği gibi, teorik bir yanlış yapar. Fakat bu bağlantının (Şarkiyatçılık-sömürgecilik) Said’in durduğu edebiyat eleştirisi alanında, metinler üzerinden analiz edildiği bir pozisyon oldukça değerlidir. Bununla bağlantılı ve üçüncü olarak *Şarkiyatçılık*, (Said’in kullandığı şekliyle fazlaca genelleyici olsa da) Batılı entelektüelin siyasi işlevine ışık tuttuğu gibi, sömürgeleştirilmiş entelektüellerin bu yanlış Şark temsilinden beslenerek ürettikleri söylem biçimlerini de gündeme getirir. Bu, Said’in bizzatı kendisini “Batılı” bir entelektüel olarak, Batı bilimsel geleneği içerisinde konumlandırmasından ötürü bir parça paradoksaldır ve dahası, *Şarkiyatçılık* sonrası metinlerde Said bu konuda radikal bir dönüş de yapar. Fakat neticede, Şarkiyatçı söylemi oluşturan epistemolojik geleneğin zihinsel bir engel olarak Şarklı entelektüel karşısında belirlediğinin dillendirilmesi, modern dönem üçüncü dünya ülkelerindeki düşünce tarihi çalışmaları için fevkalade bir katkı sunar.

Said, *Şarkiyatçılık*’ın henüz başında, üç farklı Şarkiyatçılık tanımı yapar. Aijaz Ahmad’ın öne sürdüğü gibi “birbirleriyle bağdaşmayan” bu üç tanımın, eserin tam manasıyla tutarlı bir çözümlemesinin yapılmasının önünde önemli bir engel oluşturduğu doğrudur.⁵² Fakat Şarkiyatçılığın hangi bağlamda nasıl anlaşılacağıının belirlenmesi noktasında bu üç tanım arasındaki farkların tespit edilmesi, oldukça önemlidir. Gerçi Said; “okur, ‘Şarkiyatçılık’ derken, birbirine bağlı olduğunu

⁵¹ Asıl akademik branşı filoloji olan Said’in bu disiplinle ilişkisi için bkz. Timothy Brennan, "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology", *The Arab World Geographer*, c. 7, s. 1-2, - (2011): 47-64.

⁵² Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, (London: Verso, 2000): 179.

düşündüğüm birkaç şeyi birden kastettiğimi anlayacaktır” derken,⁵³ bu tanımlar arasında belirli bir ilişki olduğunu düşünür. Buna göre Said’in ilk Şarkiyatçılık tanımı, sözcüğün akademik yanına referans verir:

“İster özel ister genel yönleriyle uğraşsın –antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez- Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark’ı araştıran kişi Şarkiyatçıdır, yaptığı iş de Şarkiyatçılıktır.”⁵⁴

Şüphesiz ki fazlaca genellemeci bu ilk tanım; Said’in, Şarkiyatçılığı bir söylem olarak ele almasından ve Foucaultcu söylemin geniş kapsayıcılığının söylemsel alan içerisindeki her tür ifadeyi bir şekilde kapsamasından ve belirlemesinden kaynaklanır. Said’e göre ikinci tanım, daha “genel” bir anlamı içerir:

“Şarkiyat, ‘Şark’ ile (çoğu zaman) ‘Garp’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir. Aralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu, Şark’a, Şark’ın insanına, törelerine, ‘aklına’, yazgısına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işleyip inceltirken, Doğu ile Batı arasındaki temel ayrımı başlangıç noktası saymıştır.”⁵⁵

“Aiskhylos’la... Karl Marx’ı bir araya getirebilmeyi” mümkün kılan bu ikinci tanım, Batı’nın Doğu ile olan kurucu ilişkiseliliği içerisindeki etnomerkezci tavrı içerir ve esasında Saussurecü anlam yaratan “ayırım” nosyonuna dayanır. Söz konusu epistemolojik ve ontolojik ayırım, esasında Batılı öznenin “hakiki” Doğu’yu algılamasının önünde duran engelleri ifade eder. Var olan her nesne, bir şekilde temsil sürecinin sonucu olarak algılanabileceğinden ve bu temsil harici anlamlı bir gerçeklik mevcut bulunmadığından, farklı zaman-mekân matrislerindeki bir öznenin - bu durumda Batılı öznenin - Doğu’ya ait herhangi bir içeriği bu ayırımın süzgeci olmadan kavrayabilmesi mümkün olmayacaktır. Bu noktada temel problem; Said’in bu ikinci tanımının temsil-dışı “hakiki” bir Şark imajını öngörmesi, fakat ileride de üzerinde durulacağı gibi, bu temsil-dışı “hakiki” Şark hakkında herhangi bir soruşturmaya girişmemesidir.

Şarkiyatçılığın üçüncü tanımı, “diğer ikisine göre... daha somut”tur:

“Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Şarkiyatçılık, Şark’la –Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark’a egemen olmakta, Şark’ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir.”⁵⁶

⁵³ Edward Said, **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, çev. Berna Yıldırım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017): 12.

⁵⁴ Agy.

⁵⁵ Agy.

⁵⁶ Age, 13.

Üçüncü tanım, Şarkiyatçılığı Batı'nın Doğu'yu kurarken başvurduğu sofistike tekniklerin bir bütünü olarak okurken, milat olarak “kabaca” 18. yüzyılı belirler. Bu, *Şarkiyatçılık*'ın Antik Yunan ve Roma'da temellenen köklerini sorunlu bir hale getirmekle kalmaz, bizzat Said'in ifade ettiği gibi, antik çağdan itibaren “Şark(ın) neredeyse tümünden Avrupa'ya özgü bir buluş” olduğu yönündeki yargıyla da açıkça çelişir.⁵⁷

Bu noktada Said'in yapıtının orijinallliği, daha önce de söylendiği gibi, Şarkiyatçılığı ve onun tahakküm kurucu pratiklerle olan ilişkiselliğini edebi eleştiri alanından ortaya koymaya girişmesidir. Said, *Şarkiyatçılık*'ın en temelinde duran fikirleri, üçlü bir sacayağı şeklinde “temsili”, “metin” ve “entelektüelin rolü” olarak belirlerken,⁵⁸ kendi çalışmasının özgünlüğünü de Şarkiyatçılığın bu üçlü arasında kurulacak metodolojik bir izlek vasıtasıyla analiz edilmesinde bulur. Bu, gerçekten de Said'in öncesinde örneği bulunan bir girişim değildir. Fakat *Şarkiyatçılık*'ın öncesinde konumlanan, bu konudaki literatürün şekillenişinde oldukça önemli bir konuma sahip en azından iki isim üzerinde durulması gerekir. Bu isimlerden ilki, Fransız felsefeci René Guénon'dur.

Özellikle Uzak Doğu ve Hint düşünceleri üzerinde uzmanlaşan Guénon, genellikle Hristiyanlık, Kabala, İslam, Hindu Vedanta ve Taoculuk gibi hareketlerin, özünde tek bir büyük geleneğin parçasını oluşturdukları savıyla bilinir.⁵⁹ Guénon'un asıl önemi, onda, Said'in fazlasıyla genellediği Garp'ın Şark'ı algılayışındaki özcülüğe dayanan varsayımların bulunmamasıdır. Her şeyden önce Guénon, Said'in durduğu postyapısalcı pozisyonda durmadığından, temsil-dışı bir Şark'ın mevcudiyetini koyutlayacak gerekli enstrümanlara sahiptir. Doğu'nun, en başından beri bir Batı inşası olarak gerçeklik kazanmadığının kabulü, bu iki düşünce biçimi arasında kurulacak ilişkinin daha rasyonel bir çözümlemesinin yapılabilmesinin önünü açar. Tıpkı Said gibi Guénon da modern Batı'nın Aydınlanmacı karakterine eleştirel yaklaşır fakat Said'in aksine, Batı ile Doğu arasındaki ilişkiyi daha en başından Batı'nın kurucu rolde olduğu bir formda okumaz:

⁵⁷ Age, 11.

⁵⁸ Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2006): 69.

⁵⁹ Andrew Wilcox (ed.), *Orientalism and Imperialism: From Nineteenth-Century Missionary Imaginings to the Contemporary Middle East*, (New York: Taylor & Francis, 2019): 659.

“Nasıl olursa olsun, herhangi bir tarzda Batı kendi geleneğine dönecek olursa, o zaman Doğu ile olan karşıtlığı da öylece çözülecek, orada karşıtlık diye bir şey kalmayacaktır. Çünkü karşıtlık Batının sapması olgusundan doğmuştur.”⁶⁰

Gerçekten de Batı’nın Doğu temsilinin epistemolojik temelleri, ancak kolonyal pratiklerin faal olduğu modern dönemde bir tahakküm kurma biçiminin yanına ilâştirilebilir. Modern ya da modern öncesi olması fark etmez, her kültürel yapı, belirli bir öteki üzerinden kendi sınırlarını belirler ve esasında kendini kurar. Said, Antik dönemlerden itibaren Batı’nın Doğu’yu aynı “barbar öteki” olarak kurduğunu söylerken, düzeltilmesi pek mümkün olmayan (çünkü eserin en temelinde bulunan önermelerden biridir bu) bir postulat ortaya koyar. Dolayısıyla Guénon’un doğru anlaşılması, yalnızca Garp ile Şark arasındaki ilişkinin tarihsel muhteviyatının çözümlenmesi noktasında değil fakat bu sorunlu ilişkiselliğin ötesinde mevcut bir çözüm yolu göstermesiyle de oldukça önemlidir.

Guénon’a ek olarak anılması gereken bir diğer isim, Fransız yazar Raymond Schwab’dır. Schwab’ın 1950 yılında yayınlanan *La Renaissance Orientale* (Doğu Rönesansı) başlıklı çalışması; Batı’da 19. yüzyılda görünür olan felsefi ve edebi nitelikli pek çok gelişmenin arkasında yatan “Doğu Rönesansı”nın rolünü teslim etme gayreti taşır. “Avrupa’nın Doğu’yu düşlemesinin...” hikâyesini en kapsamlı ve sistemli bir şekilde anlatan Schwab, “Doğu’nun Batı’ya etkisini yalnızca bir uzmanlık alanıyla (Şarkiyatçılıkla) sınırlı görmenin yanlışlığını, bu etkinin Batı düşünce tarihinde klasik Yunan ve Roma kadar önemli bir yer olduğunu” belirtmesiyle de Said’in *Şarkiyatçılık*’ı için doğrudan ilham kaynağı olmuş gibidir.⁶¹ Said, *Şarkiyatçılık*’ın herhangi bir yerinde Guénon’un adını anmasa da⁶² Schwab’ın kendi yapıtı için oldukça önemli olduğu bellidir. *Şarkiyatçılık*’ın ilgili bölümlerinde Schwab’ın övüldüğü pek çok pasaja rastlayabileceğimiz gibi,⁶³ Schwab üzerine makalesinde bu irtibat daha detaylı bir şekilde görülebilir. Said’e göre Schwab, Doğu-Batı ilişkisini eşitler arası bir ilişki formu içerisinde okumasıyla yanılma da, Doğu’nun üretici niteliğine yaptığı

⁶⁰ René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, çev. Mahmut Kanık, (Bursa: Verka Yayınları, 1999): 58.

⁶¹ Jale Parla, **Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985): 9.

⁶² Bu hususa, *Şarkiyatçılık* eleştirmenleri arasında en çok Wael Hallaq dikkat çeker. *Şarkiyatçılık* içerisinde Guénon’un adının “tek bir satırda dahi anılmamış” olmasının oldukça önemli olduğunu belirten Hallaq, en temelde Said’in “tahripkâr” Şarkiyatçı prototipine hiçbir şekilde uymayan Guénon’un, Said’in yapıtı açısından başlı başına bir antitez oluşturduğunu ileri sürer. Bkz. Wael B. Hallaq, **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi**, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020): 244-295.

⁶³ Said, **Şarkiyatçılık**, 86, 125, 148, 264.

vurguyla Şarkiyatçı söylemin sınırlarını zorlayabilmiş ender isimlerdendir.⁶⁴ Bu durumun Said'in birinci Şarkiyatçılık tanımıyla, yani Şark üzerine ifade üreten her öznenin bir şekilde Şarkiyatçı olduğu genellemesiyle çelişkisi bir yana, *Şarkiyatçılık*'ın öne sürdüğü Doğu-Batı ilişkiselliğinin yapısını zedelediği de iddia edilebilir. Fakat neticede Said, Schwab'ın görmezden geldiği bir konuyu kendi çalışmasının merkezine koyarak yola çıkar. Schwab'ın Batısı, Doğu'ya salt bir "merak" güdüsüyle yönelir ve onda felsefesini, edebiyatını, düşünce dünyasını zenginleştirecek bir cevher görür. Bununla birlikte Schwab'ın yapıtında, Batı'nın Doğu'ya bakışında bir noktadan sonra kendisini bariz bir biçimde gösteren "sahip olma" arzusundan bahsedilmez.⁶⁵ Said'in de üzerinde durduğu bu eksiklik, tam olarak *Şarkiyatçılık*'ın temelinde bulunan eleştirel söylemin omurgasını oluşturur.

1.2.3.2. *Şarkiyatçılık*'ı Eleştirmek

Şarkiyatçılık; Garp'ın Şark'a sahip olma güdüsünü barındıran Şarkiyatçı söylemin hâkimiyetini eleştiriye açarak o kadar geniş bir ilgi görmüştür ki bugün itibariyle *Şarkiyatçılık*'ın eleştirisi dahi, kendi başına bir ihtisas sahası olarak kabul edilebilecek derinliktedir.⁶⁶ Bu çalışmada, *Şarkiyatçılık*'ın eleştirel bir yeniden okuması vasıtasıyla kuramsal bir arka plan oluşturmaya çalışıldığından, *Şarkiyatçılık*'tan ziyade ona yönelik eleştirilerin sistemli bir şekilde incelenmesi ve mevcut eleştirel okumalar üzerinden belirli bir teorik pozisyonun alınması söz konusudur. Literatürde *Şarkiyatçılık*'a yönelik eleştirilere bakıldığında, bunların en meşhurunun, Said'in çizdiği Şarkiyatçı prototipinin mükemmel bir örneği olarak Bernard Lewis'ten gelmesi şaşırtıcı değildir.

Bernard Lewis'in *Şarkiyatçılık*'a yönelik eleştirisi, Hentsch'in vurguladığı bir "görmezden gelme" nosyonuna dayanır.⁶⁷ Buna göre Şarkiyatçılığın, Şark'ın hakiki anlamda bilgisini sunma yönündeki orijinal (ve tahrifi son derece zararlı olacak)

⁶⁴ Edward Said, "Raymond Schwab and the Romance of Ideas", *Daedalus*, c. 105, s. 1, (1976): 164, 153.

⁶⁵ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik*, 10.

⁶⁶ *Şarkiyatçılık*'a yönelik eleştirilerle ilgili birkaç giriş metni için bkz. Fred Halliday, "'Orientalism' and its Critics", *British Journal of Middle Eastern Studies*, c. 20, s. 2, (1993): 145-163; Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: a Critical Reader*, (Cambridge: Blackwell, 1992). Bu konuda güncel bir çalışma için bkz. Yücel Bulut, "Edward Said, Oryantalizm ve Eleştirmenleri", *Edward Said'le Yeniden Başlamak: Entelektüel, Sürgün ve Şarkiyatçılık*, ed. Fırat Mollaer, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021): 167-223.

⁶⁷ Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016): 275-276.

katkısını gündeme getirerek Lewis, *Şarkiyatçılık*'ı daha en baştan “bilimsel olmayan” bir çalışma statüsüne indirger ve metin içindeki eleştirel noktaları muhatap dahi almaz.⁶⁸ Said'in Şark kültürüne, bilgisine yönelik yeterli vukufiyetinin olmaması, Lewis'e göre Said'in boyunu aşan bir işe giriştiğini gösterir ve *Şarkiyatçılık*'ta ortaya konan eleştirel retoriğin baştan aşağı “yetkisiz” bir iş olduğunu varsayar. Tam da bu sebeple yani Said'in *Şarkiyatçılık*'ta serimlediği Şarkiyatçı söylemin bilimsel disiplinler tarafından oluşturulan ortododoks yapısının incelemeye tabi tutulamaması nedeniyle, Lewis'in kritiğinin akademik bir üslupla rasyonel bir şekilde değerlendirilmesi mümkün gözükmez.⁶⁹ Nitekim Said, *Şarkiyatçılık*'a gelen eleştirilere cevap verdiği metninde, Lewis'in eleştirisine üstünkörü değinir. Yetki meselesine hiç girmeden, Lewis'in “bilim adamı” sıfatıyla yaptığı çalışmaların Siyonizm'le olan bağlantısını anırtır ve hatta bu konuda Lewis'ten bile daha önde görülen Daniel Pipes'tan uzun uzadıya bahseder.⁷⁰

Nihayetinde Lewis, *Şarkiyatçılık*'tan ziyade Said'i eleştirir. Üstelik bu tutum, *Şarkiyatçılık* eleştirileri sahasında fazlasıyla benimsenen bir *pattern*'in de öncüsü olur. Said'in akademik “yetersizliği” ya da bir edebiyat eleştirmeni olarak kendi ihtisas sahasından çok geniş bir konuyu ele alması, Lewis'i takiben pek çok *Şarkiyatçılık* eleştirmeni tarafından yinelenir. Benzer şekilde, Said'in diğer çalışmalarından yola çıkarak onun İslam ya da daha genel olarak Şark'ı yorumlayışındaki “tarafli” bakışın *Şarkiyatçılık*'taki etkileri üzerinde de uzun uzadıya duran fazlaca çalışma vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri, W.J.T. Mitchell'in sorunsallaştırdığı Said'in din algısıdır. Mitchell'a göre Said, dini tam anlamıyla “ideolojik bir aldatmaca” olarak ele alır ve hümanizmin seküler karakterine yaptığı vurguyla birlikte dini tamamen sahne dışına iter.⁷¹ Ziauddin Sardar ise “Said, Şarkiyatçıların Şarklı şeylere karşı gösterdiği nefret kadar Batılı olmayan şeylere nefret gösterir” diyerek Said'in kendisini nasıl Batılı bir entelektüel olarak konumlandığını ve bu mevcut konumun *Şarkiyatçılık*'taki Batılı öznenen bir farkı olmadığını ileri sürer.⁷² Benzer şekilde Hallaq; “seküler bir liberal” olarak Said'in, Şarklı gelenekleri ve bu geleneklerin bir

⁶⁸ Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", **New York Review of Books**, c. s. (1982): 9-10.

⁶⁹ Lewis'in Said ve *Şarkiyatçılık* eleştirisi, *Islam and West*'teki bazı makaleler üzerinden devam eder. Bkz. Bernard Lewis, **Islam and the West**, (New York: Oxford University Press, 1993):

⁷⁰ Edward Said, "Orientalism Reconsidered", **Cultural Critique**, c. s. 1, (1985): 96-98.

⁷¹ W.J.T. Mitchell, "Secular Divination: Edward Said's Humanism", **Critical Inquiry**, c. 31, s. 2, (2005): 467.

⁷² akt. Hallaq, **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek**, 299-300.

parçası olduğu, “nefret etmekten pek uzak olmadığı bir dini” açıkça “hakir gördüğünü” ileri sürer: “(A)damakıllı tutkun olduğu ve kendisinin de icra ettiği müzik, Bach’ın ve Beethoven’ın müziği idi, Abdülvahhab’ın, Riyad as-Sunbati’nin veya Seyyid Derviş’in müziği değil...”⁷³

Bu tarz *ad hominem* kritiklerin, hem *Şarkiyatçılık*’ın hem de *Şarkiyatçılıkla* bağlantılı kolonyal söylem araştırmalarının açtığı yolda verimli teorik geliştirmelerden ziyade, Said’i bir nevi “şehit” pozisyonuna çıkartan eleştiriler olduğu söylenebilir.⁷⁴ Öte yandan *Şarkiyatçılık*’ı doğru araçsal kavramlarla eleştirmek suretiyle metnin daha da geliştirilmesini ve *Şarkiyatçılığın* orijinal biçimlerde (yeniden) analizini mümkün kılan çalışmalara bakıldığında; bunların, kendi içlerinde de çeşitli eleştirel alt yollara sapan, belli başlı dört başlık altında incelenebileceği görülür. Zaten *Şarkiyatçılık*’ın literatürdeki özel pozisyonunun en önemli sebeplerinden birinin de ona yönelik yapıcı eleştirilerle beraber metnin daha da güçlenmesi, gelişmesi ve güncellenmesi olduğu söylenebilir.⁷⁵

Şarkiyatçılık eleştirileri içerisinde en sık tekrarlanan hususlardan ilki, yapıtı önceleyen bir dizi değerli çalışmaya gerekli itibarın verilmemesidir. Ahmad’ın vurguladığı gibi; kolonyalizmin ve doğal olarak “kolonyal kültürel hâkimiyet” biçimlerinin ortaya çıktığı en erken devirlerden itibaren, bu hâkimiyete yönelik (epistemolojik temelleri de olan) eleştiriler eksik olmamıştır.⁷⁶ Mısırlı sosyal bilimci Enver Abdel-Malik’in ve Filistinli tarihçi A.L. Tibawi’nin, ikisi de 1963 gibi erken bir tarihte yayınlanan çalışmaları, *Şarkiyatçılığın* miladı olarak kolonyalist pratiklerin ilk kez icra edildiği dönemleri işaret etmeleri ve daha da önemlisi *Şarkiyatçıların*, bilimsel objektifliklerini sorgulamaya açarak politik ajandalarını gündeme getirmeleriyle Said’i öncelerler.⁷⁷ Nitekim Said, Abdel-Malik ve Tibawi’ye yapıt içerisinde yer vermekle beraber, onların orijinal katkılarından söz etme konusunda pek istekli

⁷³ Age, 242-244.

⁷⁴ Irfan Khawaja, "Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's Orientalism", *Israel Affairs*, c. 13, s. 4, (2007): 705.

⁷⁵ Joseph Massad, "Affiliating with Edward Said", *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, ed. Adel Iskandar ve Hakem Rustom, (Berkeley: University of California Press, 2010): 27-28.

⁷⁶ Ahmad’a göre, zaten “*Şarkiyatçılık*’ın kabul edilemez sürprizlerinden biri” de, “kolonyalizm kadar eski” bu geniş eleştiri geleneğini yok saymasıdır. Bkz. Ahmad, *In Theory*, 174.

⁷⁷ Bkz. Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie, (New York: New York University Press, 2000): 47-56; Abdul Latif Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism", *Orientalism: A Reader*, ed. Alexander Lyon Macfie, (New York: New York University Press, 2000): 57-76.

görünmez.⁷⁸ Sonraki bir çalışmasında, Abdel-Malik ve Tibawi'ye ek olarak, "aslında... benim *Şarkiyatçılık*'ta söylediklerimi daha önce söylemişlerdir" notuyla Fanon, Césaire, Talal Asad ve Abdullah Laroui gibi isimler de *Şarkiyatçılık*'ın art alanına dâhil edilirler.⁷⁹ Bu konuda Ahmad'ın Said'e yönelttiği orijinallik eleştirisi temelsizdir.⁸⁰ Zira Said, Şarkiyatçı söylemin emperyalist siyasalarla ilişkisinin "ilk kez" kendisi tarafından dillendirildiğini söylemez. Açıkça – ve yöntemin doğruluğu bir yana - bu irtibata vurgu yapan anti-emperyalist kritiklerin de bir şekilde Şarkiyatçı söylemin içerisinde, belirli metinlerden oluşan bir kanon içerisinde değerlendirilmesinin kendisi tarafından yapıldığından bahseder.⁸¹ Zaten *Şarkiyatçılık*'ın en ayırt edici özelliklerinden biri; Şarkiyatçı okumalara Foucault'yu, onun söylemini ve söylem analizini dâhil ederek Batı ile Doğu arasındaki kurucu ilişkiselliği edebi metinler üzerinden okuma girişimidir.

Şarkiyatçılık eleştirileri içerisinde en sık rastlanan temalardan ikincisi, Said tarafından oluşturulan devasa ve uyumsuz Şarkiyatçı kanon ile bu yapının çalışmaya yüklediği tarihsel problemlerdir. Dennis Porter'a göre *Şarkiyatçılık*'ın en büyük problemlerinden biri; Batı'da yaklaşık iki bin yıllık bir süreç içerisinde oluşan, Antik Yunan'dan 20. yüzyıla dek değişmeden kalan, bütüncül bir Şarkiyatçı söylem imajı çizmesidir.⁸² Aiskhylos'un, Dante'nin, Renan'ın ya da Bernard Lewis'in algılarındaki Şark imajının aynı söylem içerisinde üretilmiş olması mümkün olsa da bu imajlar arasındaki epistemolojik farkların tespit edilmesi, en azından belirtilmesi şarttır. Ahmad'ın da belirttiği bu problem,⁸³ Said'in Batı'yı tek tip bir bütünlük içerisinde gördüğünü, dolayısıyla söylemin kurucusu kolonyal özneyi de her türlü farklı kültürel arka plana rağmen, ortak bir motivasyonla hareket eden eyleyiciler olarak kurguladığını ortaya koyar. Bizatihi Said'in kullanıma soktuğu Foucaultcu söylem mantığı ve *episteme* kavramları, bu tarz bir yapısal sürekliliğe ve bütünlüğe müsaade etmez. Fakat *Şarkiyatçılık*'taki bu özcü hata, yalnızca Batı'ya has değildir. Bryan Turner'ın vurguladığı gibi; *Şarkiyatçılık*'ın varsaydığı Şarkiyatçı söylem, aynı zamanda "yekpare" bir Şark, Arap ve İslam temsili öngörür.⁸⁴ Oysa çağlar boyu

⁷⁸ Said, *Şarkiyatçılık*, 108, 284'te 88. dipnot.

⁷⁹ Said, "Orientalism Reconsidered", 93.

⁸⁰ Ahmad, *In Theory*, 175.

⁸¹ Said, "Orientalism Reconsidered", 101-102.

⁸² Dennis Porter, "Orientalism and Its Problems", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman, (New York: Routledge, 1993): 152-153.

⁸³ Ahmad, *In Theory*, 162-163.

⁸⁴ Bryan Turner, "Orientalism by Edward Said", *Iranian Studies*, c. 14, s. 1/2, (1981): 109.

değişmeden kalan Doğulu “barbar” temsiline kendisi dahi, Batı’da oluşan Şark söylemi içerisinde aynı şekilde kalmamıştır. Dolayısıyla Said’in oluşturduğu edebi kanon; farklı *epistemelerin*, farklı mekân-zaman matrislerinin mümkün kıldığı farklı ifade biçimlerinin aynı söylem içerisinde bulunduğunu öngörmesiyle problemli bir bütün oluşturur ve Şark’ı, tarihsel düzlemde aynı teorik araçlarla, aynı perspektiflerle incelenmesi mümkün olmayan bir analiz nesnesi haline getirir.

Bununla beraber Said, Antik Yunan’dan 20. yüzyıla dek mevcut bir Şarkiyatçı söylemin mevcut olduğunu savlarken, bu söylem alanının kavramsallaştırılmasındaki sorunların bilincinde gözükür. Bu sorunların başlıcalarını, *Şarkiyatçılık*’ın girişinde serimler ve yapıtın kuramsal meşruiyetini sağlayacak bir dizi çıkarımla bertaraf etmeye niyetlenir.⁸⁵ Bir kere Said, doğrudan Şarkiyatçı söylemin ilk örneklerinin Antik Yunan’da bulunduğunu söylemez fakat Dante’den itibaren, yani klasik antikite ile modernite arasındaki geçişten itibaren, oluşan Şarkiyatçı temsil üretimlerinin sıkı bir şekilde bu geleneğe bağlandığını belirtir:

“...söz konusu süreç, yapmaya çalıştığı işte, bütünselliğini azaltma değil, daha bütünsel hale gelme eğilimi gösterir; o kadar ki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların Şarkiyatçılığı şöyle bir gözden geçirildiğinde edinilen baskın izlenim, Şarkiyatçılığın tüm Şark’ı duygusuzca şematikleştirdiğidir. Bu şematikleştirmenin başlangıcının ne kadar eskiye uzandığı, Batı’nın Şark’ı temsil etme biçimlerine değindiğimde klasik Yunan yazınından verdiğim örneklerden anlaşılıyor. Eski temsil biçimleri üzerine kurulan sonraki temsil biçimlerinin ne kadar sıkı eklemlenmiş olduklarını... Dante’nin Cehennem’ine başvurarak açıklayabiliriz şimdi.”⁸⁶

Said’e göre Şark, antik çağdan beri “Batı’nın büyük tamamlayıcı karşıtı” olarak bilinir⁸⁷ fakat bu, Şarkiyatçı söylemin doğrudan Antik Yunan’da başladığını söylemekten ziyade, onun yapısal özelliklerini, temel etnomerkezci ötekileştirici karakteristiğini antikitede kazandığını ifade etmektir. Nitekim Said, kendisine yönelik “ahistoriklik” eleştirisinin “ispattan çok iddiada ağır” birtakım kritikler içerdiğini belirtirken, Porter ve diğerlerini kastederek, bu eleştiri hattının tutarlı olmadığına dikkat çeker.⁸⁸ Yine de *Şarkiyatçılık* içerisinde bu mevzu, sanki Antik Yunan yazınının homojen ve bütünlüklü bir şekilde modern Şarkiyatçı söyleme eklemlenmesi mümkünmüşçesine ele alınması, çözölememiş bir sorun olarak kalır.

Şarkiyatçı kanonun Said’in öngördüğü (çağlar aşan) bütünselliği, yapıtın bir başka problemiyle birleşince, daha da içinden çıkılmaz bir hal alır. Said’e göre Batı’da

⁸⁵ Said, *Şarkiyatçılık*, 25-37.

⁸⁶ *Age*, 77.

⁸⁷ *Age*, 68.

⁸⁸ Said, "Orientalism Reconsidered", 90.

oluşan Şark temsili, en başından itibaren yanlış bir temsildir ve bu temsilin yanlış olması, yani hakiki Şark'ı yansıtmıyor oluşu, önemli değildir. Önemli olan bu temsili oluşturan Şarkiyatçı söylemin, metinler üzerinden analiz edilebilecek tutarlılığıdır.⁸⁹ Fakat bu postulatın ötesinde, *Şarkiyatçılık*'ta “hakiki” Şark'ın ne ve nasıl bir “şey” olduğuna yönelik en ufak bir okumanın yapılmaması, Said'in eleştirel söylem analizinin içeriğini boşaltır cinstendir.

Said, *Şarkiyatçılık*'ın girişinde, “Şark'ın *aslında*, gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir olduğu sonucuna varmak yanlış olur” derken, tam olarak bu problemin bilincinde gözükür.⁹⁰ Fakat aynı paragrafta, “(B)u Şarkiyatçılık incelemesinin bu konuya, dile dökülmemiş bir kabullenmeden öte pek bir katkısı olmayacak” diyerek çalışmanın asıl odağının “Şarkiyatçılığın ve onun Şark'a ilişkin düşüncelerinin iç tutarlılığıyla ilgili” olduğunu belirtir.⁹¹ Bu husus, literatürde *Şarkiyatçılık*'ın fazlasıyla eleştirildiği üçüncü noktayı oluşturur. Robert Young'ın ileri sürdüğü gibi; “hakiki” Şark'ın, Şarkiyatçılığın yarattığı temsille bir ilişkisi yoksa sömürgeci öznelerin ve onların kolonyal pratiklerinin bir yardımcısı olarak Şarkiyatçının, Şark hakkında bilgi üretme misyonunu anlamlı bir yere oturtmak fazlasıyla zorlaşır.⁹² Said'in kendisini konumlandığı Foucaultcu pozisyon, söylemin bilgi üretici nosyonu sebebiyle temsilin ötesinde anlamlı bir gerçeklik öngörmez. Bu durum, Clifford'un da belirttiği gibi, *Şarkiyatçılık*'ın en temel açmazlarından birini oluşturur. Zira Said, Şark'ın “gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir” olmadığını ileri sürerken, kendisini (açıklamaya girişme de) temsil-dışı bir gerçeklik ile bizatihi gerçekliğin kendisi bir temsil arasında aşılması güç bir konuma yerleştirir.⁹³ *Şarkiyatçılık*, Şark'ın kendisini metinsel bir üretim faaliyeti sonucu ortaya çıkmış temsili bir imaja indirgerken, satır aralarında seçilebilen “hakiki” Şark göndermeleriyle beraber, Said bir anlamda kendi ellerini bağlamış olur.⁹⁴

⁸⁹ “Şark'a ilişkin yazılı bir ifadenin değeri, işe yararlılığı, gücü, görünüşteki gerçeğe uygunluğu, Şark'ın kendisiyle pek az ilintilidir; bunların araçsal olarak Şark'ın kendisine dayanması ise olanaksızdır... Şarkiyatçılık taşıdığı anlamı, doğrudan doğruya, Batı'nın –Şark'ı görülür, açık, ilgili söylemde ‘orada bulunur’ kılan- türlü temsil tekniklerine borçludur.” Bkz. Said, *Şarkiyatçılık*, 31.

⁹⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 15.

⁹¹ Agy.

⁹² Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, (London: Routledge, 1990): 168.

⁹³ James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, (Cambridge: Harvard University Press, 1988): 260.

⁹⁴ İlginçtir, Said *Humanism and Democratic Critic*'te bu konumunu büyük oranda değiştirmiş gözükür: “...açık açık yazdıklarımın gerçek Şark'ın bir savunusu olmadığını, hatta bir gerçek Şark'ın var

Öte yandan Said'in, Şarkiyatçı söylemin çıktısı olarak aldığı "yanlış" Şark temsilinin, bu kanona dâhil edilmeyen Batılı seyyahların ya da düşünürlerin verdikleri olumlu imgeler vasıtasıyla eleştirilmesi,⁹⁵ bir diğer deyişle Said'in gösterdiği "söylemsel" resmin aslında bütünü ifade etmediği suçlaması, temelsiz kalmaya mahkûmdur. Zira Said, Foucault'nun söylem mantığını kabul etmekle, belirli bir söylemsellik alanı içerisinde var olan karşıt ifade biçimlerinin mevcudiyetini *a priori* kabul etmiştir. Yani belirli bir söylem, zaten bire bir aynı değer yargılarını içermez (ya da aynı yeni değer yargılarını kurmaz). Foucaultcu söylem, kendi içerisinde karşıtlıkları haiz fakat yapısal işleyişleri aynı, bir ifadeler bütünüdür. Bu noktada Said'in kanonuna yönelik eleştiri, başka bir güzergâh izlemelidir. *Şarkiyatçılık*'ın girişinde yapılan üç Şarkiyatçılık tanımı içerisinde birincisi, yani Şark hakkında belirli bir ifade üreten her öznenin "kaçınılmaz olarak" Şarkiyatçı söylemin içerisinde kalacağı yönündeki varsayım üzerinden hareket edilmelidir. Örneğin fazlaca genelleşici olan bu kanonun; Şark hakkında yazıp düşünen her (ama her) Batılıyı *a priori* Şarkiyatçı olarak damgalamasının, "faşizmi çalışan herkesin kaçınılmaz olarak faşist olduğunu söylemekle aynı kapıya" çıkıp çıkmayacağı sorusu sorulabilir.⁹⁶ Toparlamak gerekirse, *Şarkiyatçılık*'ın kanonik problemi farklı ifadeler üreten metinlerin aynı söylem içerisinde bulunması (ya da söylemi yanlışlayacak ifadelerin dışarıda tutulması) değil, bunların (Dante ile Kissinger'ın) aynı analiz düzeyi içerisinde mevcut epistemolojik farkların göz ardı edilerek aynı enstrümanlarla analiz edilmesidir.

1.2.3.3. Said, Foucault ve *Şarkiyatçılık*'ın Postyapısalcı Temelleri

Nihayetinde Said'e yöneltilen tüm eleştiriler, Said tarafından bizzat cevaplananlar ya da literatürde önemli açılımları haiz olanlar, diğerlerine nazaran daha kapsayıcı, çünkü metodolojik bir problem olan, dördüncü bir eleştiri teması etrafında kümelenirler. Bu, Said'in *Şarkiyatçılık*'ın en merkezine Foucault'yu koyması fakat

olduğunu iddia etmediğimin belirtilmesi gerekir" der. Bkz. Edward Said, **Humanism and Democratic Criticism**, (New York: Columbia University Press, 2004): 48-49.

⁹⁵ Böyle bir eleştiri denemesi için bkz. Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", **Doğu Batı: Oryantalizm I**, c. 5, s. 20, (2002): 181-199. Ayrıca bkz. Porter, "Orientalism and Its Problems", 153.

⁹⁶ Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri", 194.

başta söylem kavramı olmak üzere pek çok Foucaultcu enstrümanı yanlış bir şekilde kullanmasıdır.⁹⁷

Foucault'nun söylemi; tahakküm kurucu grupların ya da bireylerin, spesifik bilgilerini ve disiplinlerini (ki bunlar, en temelde o grupların ya da bireylerin “değerlerini” içerir) bir hakikat alanı oluşturacak şekilde kullanmasından doğan ifade biçimlerini belirtir. Said, bu söylem tanımı etrafında Batı tarafından oluşturulan Doğu temsilini sorunsallaştırırken, bir ihtisas sahası olarak Şarkiyatçılığın bilgi üretici, *doxalaştırıcı* niteliğine sık sık vurgu yapar. Said, *Şarkiyatçılık*'ın başlarında, Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* ve *Hapishanenin Doğuşu*'nda tanımladığı söylem kavramını benimsediğini belirtirken, bir hususta ondan ayrıldığını açıkça söyler. Bu, Foucault'nun söylem konseptindeki yazar kavramının muğlaklığı, belirsizliğine karşın Said'in Şarkiyatçı kanonundaki yazarların bir tür “belirgin mühre” sahip olduklarını düşünmesidir.⁹⁸

Esasında Said, *Şarkiyatçılık*'ın yayınlanmasından altı yıl önce, Foucault üzerine bir makalesinde kendisinin Foucaultcu yöntemlere karşı ilgisini açıkça ortaya koyar. “Tarih felsefesi”nin ötesinde “arkeoloji” ve “söylem” gibi enstrümanların yeni bir düşünce alışkanlığı geliştirecek şekilde kullanılması, Said için ilham vericidir.⁹⁹ Fakat henüz *Şarkiyatçılık*'ı yazarken dahi, Foucaultcu alımlamaların tetikleyeceği birtakım güçlüklerin farkında olan Said, bu güçlükleri aşmak amacıyla teorik bazı sentezlemelere girişir. Gramsci'nin hegemonya kuramının, Foucaultcu söylem analizinin yanına iliştirilmesi bu girişimlerin en önemlisidir.¹⁰⁰ 1983'te yayınlanan *The World, The Text and the Critic*'te (Dünya, Metin, Eleştiri) Foucaultcu kavramların *Şarkiyatçılık*'taki kullanımlarının eseri (ve aslında eserin serimlediği “söylem olarak Şarkiyatçılık sahasını”) “kapalı bir sistem” haline getirdiğini söyleyen Said, özellikle Foucaultcu iktidar tanımını, “devrime” ya da “karşı-hegemonya”ya müsaade etmeyen “gizemli yapısı” sebebiyle eleştirir.¹⁰¹ 1986 tarihli *Foucault and the Imagination of*

⁹⁷ Literatürde bu hususa dikkat çeken belli başlı *Şarkiyatçılık* eleştirileri için bkz. Clifford, **The Predicament of Culture**, 257-258; Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”, **Doğu Batı: Oryantalizm II**, c. 4, s. 20, (2002): 106; Sudipta Kaviraj, “Said and the History of Ideas”, **Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas**, ed. Sugata Bose ve Kris Manjappa, (New York: Palgrave Macmillan, 2010): 58-81.

⁹⁸ Said, *Şarkiyatçılık*, 13. Foucault'da yazar kavramı ve Said'in “belirgin mührü”, bir sonraki alt başlıkta (1.2.4) sorunsallaştırılacaktır.

⁹⁹ Edward Said, “Michel Foucault As an Intellectual Imagination”, **Boundary 2**, c. 1, s. 1, (1972): 291.

¹⁰⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 24.

¹⁰¹ Edward Said, **The World, the Text and the Critic**, (Cambridge: Harvard University Press, 1983): 244-246.

Power (Foucault ve Tahayyülün Gücü) başlıklı makalesindeyse Said, artık Foucault'ya karşı ilgili konumunu büyük oranda değiştirmiş bir şekilde görülür. Söylem konseptinin tahakküm kurucu ifade sistemleri ifşa etmesi bakımından Foucault'yu hala övse de bu yaklaşımın “söylem karşıtı eyleme yer vermemesi” bakımından Foucault'nun bu “eksikliğine” referans veren diğer eleştirmenlere katılır.¹⁰² Foucault'nun direnişi “imkânsız” gören teorik yaklaşımı, Said için *Şarkiyatçılık*'ta kendisini göstermeyen fakat sonraki eserlerinde geliştirilen yeni bir güzergâhın teorik kurgusuyla açıkça uyumsuzdur. Said, sonraki çalışmalarında, Foucaultcu söylem konseptinin açmazlarını Césaire ve Fanon gibi isimler vasıtasıyla aşmaya çalışır,¹⁰³ fakat *magnum opus*undaki tüm teorik açmazlar, nihayetinde eleştiriye fazlasıyla açık bir tutarsızlık taşırlar.

Nihayetinde sorun, Said'in de kabul ettiği gibi; *Şarkiyatçılık*'ın en temelinde bulunan Foucaultcu söylem mantığının kapalılığına, temsil-dışını olanaksız kabul eden postyapısalcı dayanaklarına ve direnişi kısıtlayan bir iktidar kavramsallaştırmasında anlam kazanır. Tam da bu durum, yani *Şarkiyatçılık* eleştirilerinin eninde sonunda bu mesele özelinde bütünlük kazanması ve Said'in de bu eleştirilerin haklılık payını vermesi, Foucaultcu söylem konseptinin *Şarkiyatçılık* içerisindeki yanlış okunmasını ortaya çıkarır. Zira Said, Foucault'nun söylem mantığını doğru bir şekilde alsaydı, yapıttaki söylem temelli yanlışın Foucault'nun kuramsal yaklaşımından doğmadığını fark edebilirdi. Başka bir deyişle, “Foucault'nun kendisi, Said tarafından oluşturulan bir söylem içerisinde kapalı kaldığı” için,¹⁰⁴ *Şarkiyatçılık*'ın en temelinde bulunan söylem nosyonunun hatalı kullanımı yapıt içerisinde tutarlı bir bütün oluşturur fakat bu tutarlı bütün, Foucault'nun Said'deki temsili üzerinden çizilen çarpık bir imaja dayanır.

Her şeyden önce, Foucault eleştirmenleri tarafından sıklıkla tartışılan bir konu olarak, Foucault'nun söylemi direniş ya da herhangi bir “karşı-söylem”i ontolojik olarak sınırlı kılacak kapalı bir sistem öngörmez. Söylem, Foucault yorumcularından Mills'in vurguladığı gibi; ideoloji kavramının yüklü bulunduğu politik içeriğe bir karşıtlık oluşturacak şekilde kurgulanmıştır.¹⁰⁵ Bu doğrultuda söylemin asıl işlevi,

¹⁰² Edward Said, "Foucault and the Imagination of Power", **Foucault: A Critical Reader**, ed. David Couzens Hoy, (London: Blackwell, 1986): 154.

¹⁰³ Edward Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", **Critical Inquiry**, c. 15, s. 2, (1989): 205-225.

¹⁰⁴ Moosavinia, Racevskis ve Talebi, "Edward Said and Michel Foucault", 187.

¹⁰⁵ Mills, **Discourse**, 26.

algılamının mevcudiyetini kurması ve onu sınırlandırarak öznenin nesneyi kavrayış tarzını şekillendirmesidir. Foucault'nun "hakikat rejimi", bilginin kontrol edilip, seçilip, düzenlendiği faaliyeti belirtir. Fakat söylem, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta kullandığı şekliyle, "güçlünden güçsüze giden tekil bir yol" üzerinde oluşmaz. Tersine "farklı seslerin mücadelesinin" bir ürünü olarak söylem, içerisinde direniş hatlarını ve karşıtlıkları barındırır.¹⁰⁶ Yani söylemin kendi içerisinde, oluşum koşulları içerisinde yahut faaliyet tarzının bilgisinde olası bir direniş için imkânlar mevcutken Said'in bu yapısal niteliği yok sayması, *Şarkiyatçılık*'ın bizatihi kendisinin temsil-dışı bir Şark'ın olanaklılığını yok eden bir söylemsellik kurmasına yol açar:

"Foucault'nun kendi çalışmaları tahakküm ve direnişin birbirine kopmaz biçimde bağlı olduğunu önerir. Bu yüzden, bir metinler öbeğinin Doğu'yu nasıl kurduğu konusunda Said'in anlattığı öykü, bu öykünün yeniden yazdığı özgül halklar ve kültürler ile müdahale ettiği durumları bir parça anlamlı kılmadıkça, zorunlu olarak eksik kalacaktır."¹⁰⁷

Şarkiyatçılık'taki Foucault alımlamasının en temel hatalarından biri de Said'in, "bilimsel olan-bilimsel olmayan bilgi ikiliğinin tuzağına düşmesidir."¹⁰⁸ *Şarkiyatçılığı*, Garp'ta oluşan ve Şark'ı oluşturan bir ihtisas sahası olarak düşünürken Said, yine Foucault'ya başvurur ve onun bilindik bilgi-iktidar irtibatını yardıma çağırır. Fakat bunu yaparken açıkça, *Şarkiyatçılığı* diğer disiplinlerden ayrı, siyasal iktidarla doğrudan ilişkili bir saha olarak görür. Onun haricinde, bu denli yozlaşmamış bilimsel disiplinlerin olabileceğini vurgular:

"Resmettiğim akademik çalışma türü kadar yoz ya da en azından insan gerçekliği karşısında bu kadar kör olmayan bir araştırmacılık türünün de var olduğuna inanmasaydım eğer, böyle bir kitap yazmaya kalkışmazdım."¹⁰⁹

Oysa Foucault'da; "bir yanda ideolojik bilgi ve iktidarın açıkça hizmetinde olan bilgi, öte yandan da tüm bunlardan azade olmuş bir bilgi diye bir şey yoktur."¹¹⁰ Belirli bir söylem içerisinde oluşan her bilgi, bir şekilde tahakküm kurucu ilişkiselliğin parçasıdır. Başka bir deyişe iktidar ilişkilerinin bulunmadığı herhangi bir ihtisas sahası bulunmadığı gibi, böyle bir bilgi anlayışı da Foucault'ya taban tabana zıttır. Üstelik bu ilişki, bilgi vasıtasıyla tahakküm kurucu pratiklerin kullanımı, Said'in öngördüğü gibi

¹⁰⁶ Moosavinia, Racevskis ve Talebi, "Edward Said and Michel Foucault", 191.

¹⁰⁷ Ania Loomba, **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, çev. Mehmet Küçük, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000): 72.

¹⁰⁸ Nilgün Tatal, "Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?", **Doğu Batı: Oryantalizm II**, c. 4, s. 20, (2002): 123.

¹⁰⁹ Said, **Şarkiyatçılık**, 340.

¹¹⁰ Tatal, "Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?", 122-123.

dikey bir hatta, “hükmeden-hükmedilen” ikiliğine dayanmaz ve bu haliyle *Şarkiyatçılık*’taki gibi bir “yoz” ihtisas sahası da öngörmez.¹¹¹

Said’in Foucault alımlamasındaki üçüncü ve belki de en genel problem, Ahmad’ın da tespit ettiği üzere; Auerbach’tan gelen ve Avrupa edebiyatını bir bütün olarak geniş bir kanonik yapı şeklinde ele alan hümanist karşılaştırmalı filoloji ekolüyle Nietzscheci temelleri haiz, anti-hümanist bir Foucaultcu söylem analizinin “imkânsız” sentezini yapmaya girişmesidir.¹¹² “Auerbachcı yüksek hümanizm” ile “Nietzscheci anti-hümanizm” arasındaki gerilim; *Şarkiyatçılık*’ın temel tutarsızlıklarından biri olarak okunabilir ve daha geniş bir perspektiften Said’in hümanizminin, eserdeki temsil-dışı Şark konseptini nasıl değerlendirdiğiyle – yahut değerlendir(e)mediğiyle - bağdaştırılabilir.

Said’in art alanında bulunan bu iki karşıt geleneğin yarattığı çelişkili durum, pek tabii birçok Said eleştirmeninin dikkatini çeker. Bu eleştiri ekolünün en eski üyelerinden James Clifford, mevzubahis ikiliğin *Şarkiyatçılık*’ın tutarlılığını zedelediğini savunur.¹¹³ Said, ölmeden önce yayınlanan son kitabı, *Humanism and Democratic Criticism*’de (Hümanizm ve Demokratik Eleştiri) Clifford’a (ve aslında Clifford özelinde bu ikiliği eleştiren diğer isimlere) yanıt verir ve tam olarak bu hümanist geleneğin (Fransız postyapısalcı geleneği içerisinde) eleştirel bir okumasının neden önemli olduğunu anlatır. Said’e göre “hümanizm adına hümanizmin eleştirisi mümkündür” hatta eleştirel tavrın hümanizmden yoksun kullanılmasının hiçbir işlevi yoktur.¹¹⁴ Said, Vico’yu takiben, hümanizmin özünde “seküler” bir tarihsellik yattığını kabul eder ve bu özün “her daim radikal bir tamamlanmamışlık, yetersizlik, iğretlik, tartışmaya açık bir yanının” bulunduğunu, dolayısıyla hümanist bilginin eleştirel bir bakışla ele alınması gerektiğini ileri sürer.¹¹⁵

Said’in kuramsal etkileşim panoraması, yalnızca Auerbach-Nietzsche uyumsuzluğunu içermez. Gramsci-Benda ya da bunun gibi, teorik olarak bir araya

¹¹¹ “Bir yanda bir iktidar söylemi ve karşısında da ona karşıt başka bir söylem yoktur. Söylemler, iktidar ilişkileri sahasında taktiksel parçalar ya da bloklardır. Farklı ve hatta birbirleriyle çelişen söylemler aynı strateji içerisinde var olabilirler; kendi formlarını değiştirmeksizin, bir stratejiden diğer stratejiye, karşıt konumlar içerisinde işlem görebilirler.” Bkz. Foucault, *The History of Sexuality*, 101-102.

¹¹² Ahmad, *In Theory*, 166.

¹¹³ James Clifford, "Orientalism by Edward Said", *History and Theory*, c. 19, s. 2, (1980): 212.

¹¹⁴ Said, *Humanism and Democratic Criticism*, 10-11.

¹¹⁵ *Age*, 12.

gelmeleri tutarlı bir kavramsal çerçeve oluşturamayacak isimler de sentezlenir.¹¹⁶

Bu fazlasıyla eleştirilen girişim, esasında Said'in stratejik bir hamlesi olarak görülebilir. Nitekim *Başlangıçlar*'da, bu pozisyonunu açıkça ortaya koyar:

“Araştırmacı (bu ister romancı ister eleştirmen ister filozof olsun) ancak arzulu bir hayal gücüne ve lokmayı bir defada yutma yönündeki biçimsel istekliliğin içerdiği radikal çileciliğe sahipse işe koyulabilir... Bu şekilde kavrandığında başlangıçlar ve süreklilikler normalde hazmedilemeyen pek çok şeyi hazmedebilen birer iştah, birer cesarettir. Örneğin koca bir kütle bir cümle ya da cümleler haline getirilir. Benim kullandıklarım gibi kitaplar, adlar, fikirler, pasajlar, alıntılar, onlar adına formel şekilde koyutlanmış bir ilişkiler sistemine uyarlanır...”¹¹⁷

Neticede *Şarkiyatçılık*'ın ortaya konan eleştirileri vasıtasıyla yapılacak bir yeniden okuması, en temelde söylem kavramının revizyonunu gerektirir. Ardından Said'i takiben, onun söylem alımlamasında paranteze aldığı “söylemin faili” meselesi gündeme gelir. Bu, esasında çalışmanın önemli bir dayanak noktası olarak analiz edilecek söylemin kim(ler) tarafından kurulduğunu, hangi faaliyet tarzında işlediğini ve siyasal iktidar tarafından pratiklerin meşrulaştırıcısı/harekete geçiricisi olarak nasıl tedavüle sokulduğunu ortaya koymayı gerektirir.

1.2.4. “Söylemsellik Kurucuları”

Foucault'nun söylem teorisinin özneyi “sahne dışına” ittiği, sıklıkla yinelenir.¹¹⁸ Burada Foucault'nun öznesi; önceden verili, toplumsal ya da siyasal bir inşa faaliyetinden *ipso facto* bağımsız, herhangi bir aidiyetin mevcut olamayacağını belirtmek için kullanılır. Kökenlerini Kartezyen felsefede ve Aydınlanma düşüncesinde bulan bu tarz bir aktif/bilen özne tahayyülünün eleştirisi, Foucault'nun modernizme yönelttiği kritiklerin en temelinde yer alan çok önemli bir pozisyonu belirtir. Foucault'ya göre “bilgiyi üreten şey özne değil, *söylemdir*. Söylem güçle sarmalanmıştır ama *gücün/bilginin* işlev görmesi için bir ‘özne’ bulmak (kral, egemen sınıf, burjuvazi, devlet vs.) şart değildir.”¹¹⁹ O halde mevcut bilgi çeşitleri bir şekilde

¹¹⁶ Ahmad, *In Theory*, 169. Benzer bir teorik eklektizm eleştirisinin, Said'in doğrudan ilham kaynağı olan Foucault'ya da yapılması ironiktir. Foucault bu meseleye cevaben şöyle der: “Tuhaf familyalar oluşturuyorsunuz dendi; Buffon ve Linné gibi karışıklıkları aşık adları yan yana getiriyorsunuz, Cuvier'i Darwin'in yanına koyuyorsunuz ve bunu da doğal benzerlik ve yakınlık oyununa karışıklık olsun diye yapıyorsunuz. Bu konuda da itirazın bana akla yatkın gelmediğini söyleyeceğim, çünkü ben tinsel şahsiyetlerin soykütük çalışmasını yapmaya asla çalışmadım, XVII. ve XVIII. yüzyıl bilgin ya da doğacısının entelektüel bir fotoğrafını çıkarmaya niyetlenmedim... yalnızca özgül söylemsel pratiklerin işleyiş koşullarını –ki bu çok daha mütevazıydı- bulmaya çalıştım.” Bkz. Michel Foucault, “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil*, ed. Ferda Keskin, Ömer Albayrak, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014): 227.

¹¹⁷ Edward Said, *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009): 83-84.

¹¹⁸ Gutting, *Foucault*, 8; Mills, *Discourse*, 30-31.

¹¹⁹ Hall, “Temsil İş”, 73.

belirli bir söylem içerisinde oluşuyorsa ve Foucault'nun öznesi alabildiğine edilgen, yapı tarafından yapılandırılan bir aidiyet kalıbını öngörüyorsa, söylemin üreticisi failliklerin tespiti sorunlu bir hal alır gibidir.

Esasında Foucault, “kurucu öznenen vazgeçmek ve bizzat öznenen kurtulmak zorundayız” derken,¹²⁰ tam olarak bu sorunun üzerinde durur ve hümanist geleneğin bir getirisi olarak söylem üreten öznenen ziyade söylemin ürettiği özneye odaklanır. Foucault'nun söyleminde, söylemi üreten belirli bir öznenen söz edilemeyeceği gibi klasik manada bir yazar yaklaşımını yakalamak da mümkün gözükmez. Dolayısıyla Said'in, *Şarkiyatçılık*'ın girişinde; “çalışmalarına çok şey borçlu olduğum Michel Foucault'dan farklı olarak, tekil yazarların Şarkiyatçılık gibi bir söylemsel biçimlenmeyi yaratan, anonim bir ortaklaşa metinler bütününe vurdukları damganın önemli olduğunu düşünüyorum” derken Foucault'nun söylem yaklaşımına düştüğü şerh, esasında stratejik bir önemdedir.¹²¹ Zira Said'in Şarkiyatçı kanonu, tam olarak söylemin kurucusu yazarların kimliklerine (Batılı olmalarına) verdiği birincil önem sayesinde şekillenir.

Her ne kadar Foucault'da yazar kavramı sorunlu olsa da kendisi bu konuya hiç değinmemiş değildir. Foucault'nun yazar kavramına yaklaşımı, Barthes'ın “yazarın ölümü” metaforuna oldukça yakın bir konumda durur.¹²² Bir metnin var olabilmesi için okunması gerektiğine ve okunduğu anda, okunduğu kadar farklı metin (yorumu) oluşacağına dayanan Barthes'ın kuramı, yorum (ve hatta aşırı-yorum) imkânları karşısında metin dolaşıma sokulduktan sonra yazarın sahneden çekildiği, yani öldüğü esasına dayanır.¹²³ Postmodern yaklaşımları derinden etkileyen bu yaklaşım, başta moderniteyi kuran büyük yazarların ve büyük teorilerin eleştirilmesi olmak üzere, pek çok kritik hatta kendisine yer bulur.

Foucault, kendi yazar teorisini detaylı bir şekilde sunmaz ancak 1969 tarihli bir konferansta “Yazar Nedir?” başlıklı konuşmasında kendi söylem kuramındaki sorunlu yazar kategorisini çözümlemek adına konuya bir giriş denemesi yapar. Foucault, her şeyden önce bunun bir “proje”, “henüz ana hatlarını görebildiğimiz bir çözümleme denemesi” olduğunu vurgular ve kendi söylem kuramındaki sorunlu “üretici” kipinin

¹²⁰ Foucault, **Power/Knowledge**, 117.

¹²¹ Said, *Şarkiyatçılık*, 32.

¹²² Revel, **Foucault Sözlüğü**, 124.

¹²³ Konuyla ilgili bkz. Roland Barthes, **Image Music Text**, çev. Stephen Heath, (London: Fontana Press, 1977): 142-149.

ne şekilde ele alınabileceğiyle ilgili çeşitli soruşturmalara girişir.¹²⁴ Foucault'ya göre “yazı gösterilen içeriğinden çok, gösterenin kendi doğasına göre düzenlenmiş bir göstergeler oyunudur.”¹²⁵ Bunun anlamı, metnin yazıldıktan sonra yazan öznenin giderek yok olmaya başladığı, onun kişiliğinden ve ne yazmak istediğinden çok yazılan şeyin (gösterenin) mevcudiyetinin tekrar ve tekrar tedavüle sokulduğu bir süreç içerisinde olduğumuzdur. Bu, postmodern önerme içerisinde yazardan ziyade okuyan ön plana çıkar ve metin, esasında daha geniş bir söylemsel alan içerisinde, kendisinden doğacak farklı metinlerin ve söylemsellik olanaklarının kurucusu işlevini sahiplenir. Fakat yazarın yavaşça sahneden çekilmesi, metnin ve söylemin bizatihi kendi içerisinde bir iktidar boşluğuna yol açacağından, bu boşluğun ne şekilde doldurulduğunun tespiti önemlidir:

“Ama elbette yazarın yok olduğunu boş bir önerme olarak tekrarlamakla yetinmemek gerekir... Yapılması gereken şey, yazarın yok olmasıyla boş bırakılan uzamı saptamak, boşlukların ve çatlakların paylaşımını gözle takip etmek ve bu yok olmanın ortaya koyduğu boş kalmış işlev ve yerleri kollamaktır.”¹²⁶

Foucault'ya göre yazan özne, bir şekilde artık metnin anlaşılması işlevinin dışında kalmaya mecbur olsa da, yani postmodern bir önerme olarak yazar artık ölse de, boş kalan konumu, eserin göndereni olma pozisyonunu söylem oluşturan pek çok farklı “özne-konum” almıştır. Bu, belirli bir söylemselliğin oluşmasını mümkün kılan, bir metin üretmekten çok kurduğu söylem vasıtasıyla bu söylemin içerisinde yer alan pek çok metnin üretilmesini sağlamış özel bir öznellik kipidir. Avrupa özelinde 19. yüzyılda ortaya çıkan bu “tekil yazar” prototipi, Foucault tarafından “söylemsellik kurucuları” olarak adlandırılır.¹²⁷ Freud ve Marx'ın tipik örnekleri olduğu bu kategorideki isimler:

“... yalnızca kendi eserlerinin, kendi kitaplarının yazarları değildir. Daha fazla bir şey üretmişlerdir: Başka metinlerin oluşum imkânı ve kuralını da üretmişlerdir. Bu anlamda, örneğin, asla kendi metninin yazarından başkası olmayan bir roman yazarından çok farklıdır.”¹²⁸

“Sonsuz söylem olasılığı yaratan” bu “söylemsellik kurucuları”, Foucault'nun 19. yüzyıla dek görüldüğünü söylediği “yazar-işlev” kategorisinden, yani basitçe bir metin üreten özne kipinden oldukça farklı, belirli bir söylemsel alan içerisindeki ifadeleri mümkün kılan, söylemin işleyiş tarzını ve faaliyetinin niteliğini belirleyen

¹²⁴ Foucault, "Yazar Nedir?", 226.

¹²⁵ Age, 228.

¹²⁶ Age, 232.

¹²⁷ Age, 241.

¹²⁸ Agy.

özel bir yazar türü öngörür. Bu yaklaşım içerisinde Marx, yalnızca *Das Kapital*'in yazarı olmaktan çıkar ve *Das Kapital*'in mümkün kıldığı çok geniş bir söylemsel sahanın kurucusu haline gelir. Bu sahanın içerisinde, daha sonra birbiriyle çelişen hatta doğrudan bu söylemsellik kurucusunun görüşlerine karşı çıkan ifade türlerinin ya da metinlerin ortaya çıkması önemli değildir. Foucault'nun söylemi, kendi içerisinde çatışan içeriklere de yer verir ve esasında söylemsellik kurucusunun büyüklüğü de tam olarak bu karışıklığı (dahi) mümkün kılan bir yaratıcılık faaliyetine girişmesinde gizlidir.

Foucault'nun "Yazar Nedir?"deki yazar yaklaşımı yalnızca bir girizgâhtır, fakat yazardan çok metne ve metnin yorum vasıtasıyla çoğalan yapısına yaptığı vurguyla Foucaultcu söylem yaklaşımının yanına mutlak suretle eklenmesi gereken bir derkenar oluşturur. Bu yaklaşım içerisinde Foucault'nun kendisi ve hatta Said'in bir söylemsellik kurucusu olması bir yana,¹²⁹ bu konseptin *Şarkiyatçılık*'ta nasıl ele alındığı önemli bir konuyu oluşturur.

Said, Foucault ile ters düştüğünü açıkça söyleyerek, Şarkiyatçı kanon içerisindeki tekil yazarların "anonim bir ortaklaşa metinler bütününe vurdukları damganın" üzerinde durur.¹³⁰ Buna göre, en azından teoride, belirli Şarkiyatçı isimlerin söylemsel sahayı derinden etkileyen metinler ve ifadeler ürettiği varsayılır. Foucault'nun söylemindeki söylem kurucu failin karşısında Said'in "damga" sahibi Şarkiyatçısı, yine en azından teoride, Şarkiyatçı söylem içerisinde orijinal katkılar sunacak ve söylemsel sahayı dönüştürecek bir özne olma iddiasındadır. Said böylece, Şarkiyatçı kanona dâhil edilen yazarların, alanın gelişimine ve daha da genel olarak söylemin çeşitlenmesine katkılarının üzerinde durduğunu belirtmek ister. Said'in Şarkiyatçısı, söylem yönlendirici belirleyici bir damgaya sahiptir ve bu damga, Foucault'nun söylem kurucu failinde bulunmayan bir inisiyative işaret eder.

Bu haliyle Said'in Şarkiyatçı yazarı, Foucault'nun söylemsellik kurucusuna denk düşer gibidir. Fakat bu, henüz *Şarkiyatçılık*'ın başında, Said'in Foucault'nun yazar konseptini kabul etmediğini belirtmesiyle problemli bir durum yaratır. Çünkü Said'in Şarkiyatçısı, her ne kadar inisiyatif sahibi bir damga taşıdığı iddia edilse de Şarkiyatçı söylem içerisinde farklı bir konum alma şansına sahip görünmez.

¹²⁹ Ali Behdad, "Edward Said: The Founder of Postcolonial Discursivity", *Amerasia* c. 31, s. 1, (2005): 10-16.

¹³⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 32.

Massignon, Nöldeke ya da Cahen gibi Şarkiyatçı söylemin katı ötekileştiriciliğinin sınırlarını gevşetebilecek “iyi” şarkiyatçılar dahi, Said’in kanonunda örneğin Renan, Sacy hatta Bernard Lewis’in pozisyonundan ayrı bir yerde durmaz.¹³¹ Dahası Said’in damga taşıyan Şarkiyatçısı, söylem içerisinde belirleyici bir katkı yapabilecek her türlü araçtan mahrum, *a priori* bir epistemolojik ve ontolojik engel kuşağıyla çevrilidir. Dolayısıyla Şarkiyatçı söylemin oluşturduğu Şark temsilini çeşitleyebilecek, farklı bir perspektif sunabilecek herhangi bir inisiyative sahip değildir.

Hal böyleyken Said’in, Foucault’nun söylem mantığında bulunan failliği dışlayan yazar(sızlık) kipini kabul etmemesi fazlaca çelişkili bir durum yaratır. Nitekim Said’in Şarkiyatçısı, Barthes’taki “ölü yazar”dan farksızdır. Dolayısıyla, Hallaq’ın da belirttiği gibi; “Said’in bu önemli konuda Foucault’yla uyumsuzluğunu kaydetmeye niye zorunlu hissettiği merak konusu olur.”¹³²

Sonuçta mevcut bir söylemin kurucusu ya da kurucuları hakkında düşünürken, Said’in Şarkiyatçı yazar arketipini kabul etmenin sorunlu olduğu ortadadır. Bu durumda Foucault’nun söylemsellik kurucu öznesi; belirli bir söylemin yapısal özelliklerini kazandıran ve bunun ardından söylem içerisindeki karşıt diyalogları da mümkün kılan, söylem vasıtasıyla oluşan temsilin de doğrudan kaynağı, gerçek manada inisiyatif sahibi bir yazar tanımına giden yolu açar. Söylemsellik kurucusu, bir temsil üreten söylemsel alanın sınırlarını, işleyişini ve genel olarak söylemin “mantığını” belirleyen failliği ifade eder. Bu haliyle Marx, Freud, Foucault ya da Said, birer söylemsellik kurucusu örneğidir ve Foucault’nun bu hayati önemdeki yazar kavramını takiben, çalışmada incelenecek temsilin ve o temsilin kurucusu söylemin faillikleri hakkında düşünmek oldukça verimli olacaktır.

1.3. Kültür

Temsilin ve söylemin olduğu her teorik tartışma, bir şekilde kültüre de yer vermek zorundadır. Temsil öncesi, *a priori* bir “anlam” bulunmadığından ve - önceki bölümde de gördüğümüz gibi - temsilin oluşumunu belirli bir zaman-mekân matrisindeki gelenekler haricinde açıklamamız mümkün olmadığından, bu geleneklerin sistematik bir yapı olarak incelenmesi için kültürü devreye sokmamız

¹³¹ Daniel Martin Varisco, **Reading Orientalism: Said and the Unsaid**, (Seattle: University of Washington Press, 2017): 43.

¹³² Hallaq, **Şarkiyatçılık’ı Yeniden Düşünmek**, 81.

gerekir.¹³³ Zira kültür, söylemin zaman-mekân matrisindeki oluşum koşullarını belirleyen, bu anlamda Foucault'nun *episteme* dediği bilgi tiplerinin bir dönemdeki belirleyici yapısıyla benzer işleve sahip bir sistemi ifade eder. Foucault, söylem kavramıyla birlikte ifadeleri yapılandıran kurumsal geleneklere ve daha da genelde iktidar pratiklerine vurgu yaparken mevcut her anlam inşası faaliyetinin temelinde belirli bir bakış açısı meselesi olduğunu söyler.¹³⁴ Dolayısıyla kültür; bakış açısını belirleyen, “sözcükleri anlamlı bir bütün içinde bir araya getirmememizi sağlayan kabul görmüş anlam uzlaşımlarını ya da kodlarını” ifade eden,¹³⁵ bir grubun dünyayı ve temsil pratiklerini aynı şekilde algılamasını sağlayan, anlamlandırma sürecinin işleyiş koşullarını kuran bir yapıdır.

Söylem kavramını kültür ve özellikle milli kültür bahsiyle irtibatlandıran postyapısalcı çalışmalar dikkate alındığında, genellikle belirli bir söylemsel dizgeyi anlamlandıran, dolayısıyla iktidarla yakından bağlantılı bir kültür yaklaşımı ortaya çıkar. Bu noktada Hall'un konuya yaklaşımı ana akım postyapısalcı gelenekten derin farklılıklar taşır ve temsil kavramı etrafında kristalleşen bir teorik perspektif şekillenir. Hall, en temelde Foucaultcu söylem konseptine bağlı kalarak anlam oluşturan temsil pratikleri üzerinde durur ve kültürü, temsilin (yani anlamın) belirli bir tarihsel ve mekânsal matristeki yorumlama gücünün belirleyicisi olarak okur.¹³⁶ Daha önce de bahsedildiği gibi;

“Aynı kültürün mensuplarının, dünya hakkında aynı şekilde düşünme ve hissetmelerini, dolayısıyla da dünyayı kabaca benzer şekilde yorumlamalarını sağlayacak kavram, görüntü ve fikir gruplarını paylaşması gerekir. Geniş anlamda konuşursak, aynı ‘kültürel kodları’ paylaşmaları gerekir.”¹³⁷

Hall, *magnum opusu* niteliğindeki *Representation*'da (Temsil) kültürü bu şekilde, bir anlamda işlevsel bir nitelikte kullanırken, yine önemli bir çalışması olan *Question of Cultural Identity*'de (Kültürel Kimlik Sorunu) bir adım daha atarak “milli

¹³³ Jonathan Culler, **Yazın Kuramı**, çev. Hakan Gür, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007): 65-66. Bu konuyla ilgili postmodern tarihyazımı kuramına dayanan detaylı bir girizgâh için bkz. Alun Munslow, **Discourse and Culture: The Creation of America, 1870-1920**, (New York: Routledge, 2013).

¹³⁴ Derek Hook, **Foucault, Psychology and the Analytics of Power**, (London: Palgrave Macmillan, 2007): 130-132.

¹³⁵ Said, **Başlangıçlar**, 278.

¹³⁶ Hall, "Temsil İş", 81. Kültürün “işleyiş” tarzıyla ilgili Hall'un görüşlerini daha spesifik bir perspektiften değerlendirmek için bkz. Paul Du Gay, Stuart Hall, Linda Janes, Anders Koed Madsen, Hugh Mackay ve Keith Negus, **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**, (London: Sage, 2003).

¹³⁷ Hall, "Giriş", 11.

kültür bir söylemdir” der.¹³⁸ Fakat bu, kültüre dair sorunlu bir kavramsallaştırma, bir anlamda totolojik bir önermedir. Nasıl ki kültür, basitçe onu oluşturan semiyotik örüntülerden birine ya da birkaçına indirgenemez, aynı şekilde milli kültür de onu kuran – ya da ondan kaynaklanan - bir söylemle bir tutulamaz. Her şeyden önce söylem, en azından kavramın Foucaultcu bir okuması yapılacaksa, bir yapı değildir.¹³⁹ Zira yapı kavramının barındırdığı, bir şekilde düzenli bir bütün iması ya da kuruculuk, faaliyet tarzı bildirme iddiası söylemin temel mantığıyla uyuşmaz. Kültür, bir söylemden ziyade, çeşitli söylemlerin inşa dinamiklerini belirleyen ve en temelde onları kendine has (o kültüre has) bir şekilde mümkün kılan bir yapıyı ifade eder. Daha da ayrıntılandırmak ve konuyu milliyetçilik ile milli kültür bahisleriyle irtibatlandırmak gerekirse; milliyetçi söylem, milliyetçi hareketi etkiler ve dahası onu yaratan epistemolojik bir sahayı tedavüle sokar. Milliyetçi hareketse kültürün temel semiyotik bileşenlerini bir kodifikasyon sürecine dâhil eder ve Norbert Elias’ın gösterdiği gibi, neticede üst ya da elit bir gelenekler, zevkler ve duygulanımlar setini geniş bir topluluğun, milletin kültürü haline getirir.¹⁴⁰ Sonuçta ortaya çıkan şey bir söylemden ziyade (milli) söylemin işleyiş biçimini ortaya koyan, bir dilbilgisi kitabı ya da metnin neye göre yorumlanacağını gösteren bir kurallar bütünü, yani milli kültürdür.¹⁴¹

Neticede postyapısalcı bir yaklaşımla; milli kimlik, bir metin olarak anlaşılırsa, yani icra edilen, performatif bir edim olarak ele alınırsa, milli kültürün de bu performansın kurallarını ihtiva eden bir kurallar ya da kodlar bütünü olarak tanımlanması mümkün olur. Geertz’in de dediği gibi; “Bir halkın kültürü, kendileri de parçalardan oluşmuş bütünler olan metin parçalarından oluşmuş bir bütündür.”¹⁴² Bu bakış açısından kültür, yorum gücü sağlayan, yani çeşitli toplumsal pratiklerin hangi bağlam içerisinde ele alınacağını gösteren bir semiyotik örüntüler bütünü halini alır. Anlam taşıyan herhangi bir temsilin sembolik çözümlemesi, yani herhangi bir

¹³⁸ Hall, "Question of Cultural Identity", 292.

¹³⁹ Niels Åkerstrøm Andersen, **Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann**, Policy Press, 2003): 8.

¹⁴⁰ Norbert Elias, **Uygarlık Süreci I**, çev. Ender Ateşman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016): 84.

¹⁴¹ Ulrike Hanna Meinhof ve Dariusz Galasiński, **The Language of Belonging**, (New York: Springer, 2005): 50-71.

¹⁴² Geertz, **Kültürlerin Yorumlanması**, 490.

toplumsal faaliyetin “aslında ne anlama geldiği”nin soruşturulması, artık doğallaştırılmış bir şekilde, kültür vasıtasıyla gerçekleşir.¹⁴³

*

Temsil mekanizması, daha önce de bahsedildiği üzere, ikili bir niteliğe sahiptir; bir söylem vasıtasıyla kurulur ve daha sonra çeşitli söylemleri mümkün kılan bir söylemsellik alanı oluşturur. Temsili oluşturan söylem ile temsilden doğan söylem, semantik açıdan her zaman tutarlı olmak zorunda değildir. Yani temsili kuran söylem içerisindeki ifadeler, her zaman temsilden doğan söylemsellik alanı içerisindeki ifadelerle aynı anlama gelecek şekilde işlev görmeyebilir. Bununla birlikte, revize edilmiş ve teorik kökenleri sağlamlaştırılmış bir Şarkiyatçılık yaklaşımı, Garp’ta oluşan Şark temsiline kurucu söylemi ve bu temsilden doğan (milliyetçi) söylem tipleri üzerine araştırma yapılmasını mümkün kılar.

Bu çalışmada da ileri sürüldüğü gibi; Fransız Şarkiyatçılar ağırlıkta olmak üzere, 18. yüzyıl sonu ve uzun 19. yüzyıl boyunca bir grup Avrupalı yazarın çalışmaları vasıtasıyla kurulan söylem, “istisnai” bir temsil olarak *Grand Liban*’ı ve modern anlamda bir Lübnan devletini mümkün kılmış, dahası bu temsilden doğan milliyetçi söylem alanı içerisinde Fenikeci hareketi doğurmuştur. Oluşan bu Lübnan temsili, Lübnan’ı Said’in incelediği şekliyle kurulan Şark temsiline bağımsız, istisnai bir imaj olarak içerir ve Lübnanlıları Fenikelilerin torunu olarak kodlayarak Lübnan’ı “Şark içerisindeki Garp” formunda (yeniden) okur. Modern Lübnan’ı mümkün kılan, Fransız himayesi altında bir Hristiyan yurdu olarak kurumsallaştıran ve Akdeniz üzerinden Avrupa medeniyetinin bir küçük üyesi haline getiren bu söylem; çevresinden yalıtılmış, Arap değil Fenikeli, Müslüman değil Hristiyan ve Ortadoğulu değil Akdenizli bir kültürel yapı öngörür. Tam olarak bu istisnai (ve esasında anti) temsil, bir grup Lübnanlı elitin öncülüğünü yaptığı ve Lübnan’ın kurucu ideolojisi olarak görülebilecek milliyetçi bir hareketin ivmeleyicisi olmuştur. Bu temsili yapılandıran söylemin kurucuları ise, Said’teki Şarkiyatçı prototipinden çok

¹⁴³ Kültürü; temsil kuramının temelini oluşturduğu bu denli sembolik bir tarzda yorumlama imkânına sahip olsak da milliyetçilik literatürü içerisinde sembol kavramına asli derecede önem atfeden Anthony Smith’in etnosembolcü teorisine “yakalanma” tuzağına düşmemeliyiz. Smith’in kuramsal yaklaşımı; antitezini teşkil ettiği modernist teoriyi sembolün semiyotik çıkarımlarıyla sağlam bir eleştiriye tabii tutma imkânına sahip olsa da bunu fark edemeyecek denli postmodernizmden kopuk, daha da vahimi “bilgi eksikliğine dayanan yanlış bir okumaya” dayanır. Bu konuyla ilgili eleştirel bir değerlendirme için bkz. Fahri Danış, "Bourdieu’cü Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Başlangıç: Literatürün Eleştirisi ve Temel Varsayımlar", *Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi*, c. 2, s. 1, (2020): 11-21.

Foucault'nun "söylemsellik kurucusu"na denk düşen bir yazar kategorisine otururlar ve oluşturdıkları söylemsel saha içerisinde faaliyet gösteren pek çok zümrenin (misyonerler, yerli elitler ve Mârûnî din adamları) iştirak ettiği *unique* bir milliyetçi hareketin temellerini inşa ederler.

Bu husus, Lübnan'ın "genel" Şarkiyatçı söylem içerisindeki istisnai konumu, bizatihi *Şarkiyatçılık*'ta es geçilen oldukça önemli bir "fark" meselesini gündeme getirir.¹⁴⁴ Daha önce de belirtildiği gibi, Said'in Şark'ı bünyesinde herhangi bir farklılığı, çeşitlemeyi mümkün kılmayacak denli tekdüze ve cansız bir temsildir. Örneğin Şarkiyatçı söylem uyarınca Lübnan'ın ya da Suriye'nin, Irak'tan ya da Filistin'den ayrı bir temsiliyet süreci içerisinde değerlendirilmesi, daha doğrusu bu teritoryal birimlerin kendilerine has bir kültürel yapıya sahip olduklarını söylemek mümkün gözükmez.¹⁴⁵ Fakat Said'in eğildiği bir mesele olarak; Yahudilere dönük anti-Semitist söylemin bir noktadan sonra, özellikle 1970'lerden itibaren, Arapları kapsayacak şekilde form değiştirmesi, İsrail'in geç Şarkiyatçı söylem içerisinde Arap "öteki" karşısında Batı'ya daha yakın bir aidiyet kipini temsil etmesi üzerinde durulabilir. Dahası Said'in, İsrail'de iktidarın milli kültürü ve kimliği yapılandırma süreçlerinde örneğin arkeolojinin oynadığı role yaptığı vurgu incelenirken,¹⁴⁶ benzer bir Saidci perspektifin Lübnan Fenikeciliği için de geliştirilip geliştirilemeyeceği gibi spekülasyonlara girilebilir.

Söylem yaklaşımının temelleri dikkate alındığında, özellikle Foucaultcu söylemin öznellik biçimleriyle yakından ilişkisi de düşünüldüğünde; temsil kurucu her söylemin aynı zamanda kimlik kurucu bir işlevinin de olduğu söylenebilir. Yani belirli bir söylemsellik alanı dışında, öznenin inşa edilebileceği bir gerçeklik bulunmaz.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Bu fark meselesinin üzerinde durma iddiası taşıyan bir çalışma olarak Ussama Makdisi'nin *Ottoman Orientalism*'i (Osmanlı Oryantalizmi), Batı'nın Doğu'yu öteki olarak kurguladığı pejoratif ilişkiselliği Osmanlı ile Arap dünyası arasında kurmaya çalışır. Bkz. Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, c. 107, s. 3, (2002): 768-796.

¹⁴⁵ Bu hususta önemli bir istisna Said'in Mısır okuması olabilir. "Mısır Ritüelleri" başlıklı denemesinde Said, Şarkiyatçı temsilin çeşitlenebilir olduğunun üstü kapalı bir iması olarak Mısır'dan, onun antik geçmişinin modern temsiliyet süreçlerinde oynadığı rolden bahseder: "Bir yandan sembolik, kültürel ve politik kimliği Afrikalı olmasına rağmen yine de özünde Batılı olan bir Mısır söz konusudur; bunda ülkenin eski görkemi ve modern önemi İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan veya Amerikalı şekillerle bir araya gelmektedir. Öte yandan İslami ve Arap rolleri, Batılı temsillerle sıklıkla çatışan bir Mısır vardır." Bkz. Edward Said, "Mısır Ritüelleri", *Sürgün Üzerine Düşünceler*, çev. Salih Özer, (Ankara: Hece Yayınları, 2019): 170. Bu okumanın Lübnan için de yapılıp yapılamayacağı tartışması anlamlı gözükmemektedir.

¹⁴⁶ Harry Harootunian, "Said'in Çatışkıları", *Barbarları Beklerken: Edward Said'in Anısına*, ed. Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010): 213.

¹⁴⁷ Meinhof ve Galasiński, *The Language of Belonging*, 16-18.

Bunun da ötesinde, postyapısalcı teorileri tedavüle sokmak suretiyle kimlik inşasına yeni bir perspektiften bakılması ve mevcut her kimliğin, en temelde bir (milliyetçi) söylem vasıtasıyla oluşturulduğunu, işlerlik kazandığını ve bir yeniden üretim sürecine sokulduğunu söylemek de mümkündür.¹⁴⁸ Bunun anlamı; istisnai Lübnan temsilini kuran söylemin, aynı zamanda bu temsilin parçası olarak idealize edilmiş bir Lübnanlı kimliği de öngörmesi ve bu kimliğin kaynağı olarak söylemin içerisinde yer alan mitolojik, tarihsel ve diğer semiyotik örüntülerin bir Lübnan kültürüne referans vermesidir. Kültürün idealize edilmiş, fikri boyutta yer alan bu “taslak” hali, Fenikecilik vasıtasıyla girilen yarı resmi bir kültürel kodifikasyon sürecinin ardından inşa edilecektir.

1.3.1. Milli Kültürün Kodifikasyonu

Milli bir kültürün kodifikasyonu, en temelde kültürü oluşturacak çeşitli semiyotik örüntülerin (mitler, semboller, tarih ve coğrafya tahayyülleri ile bunlara benzer pek çok “milli” faktör) anlam kazandırıcı bir nitelikte, dünyayı belirli bir perspektiften görmeyi sağlayacak şekilde derlendiği ve sıklıkla da “icat edildiği” bir süreci belirtir. Bu noktada milliyetçilik literatüründe tekrarlandığının tersine, inşa edilen nesnenin öncelikle millet değil fakat milleti mümkün kılacak ontolojik sahayı kuran bir yapı olarak kültür olduğunun tespit edilmesi oldukça önemlidir.¹⁴⁹ İngilizlik, Fransızlık ya da Lübnanlılık gibi aidiyetlerin her şeyden önce söylem düzeyinde mümkün olduğunu, yani milli aidiyetin öncelikle bir söylem içerisinde kurulduğunu ve ardından bu “taslak” aidiyetlerin *unique* bir kültürel kodifikasyon süreciyle birlikte kurulduklarını anlamak gerekir. Burada, örneğin “yapılandırma” ya da “inşa”nın değil de “kodifikasyon” sözcüğünün tercih edilmesi, kültürün tahakküm kurucu niteliğini vurgulamak içindir.¹⁵⁰ Kültürü oluşturan çeşitli sembolik öğeler, mevzubahis sürecin ardından milli aidiyetin sınırlarını çeken, milli kimliği “öteki”nden ayrı kılmakla anlamlı hale getiren bir meşruiyet kaynağına dönüşürler. Derrida, bu meseleyi şöyle özetler:

¹⁴⁸ Ruth Wodak, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl ve Karin Liebhart, **Discursive Construction of National Identity**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

¹⁴⁹ Bu konuyla ilgili bir tartışmanın teorik temelleri şurada atıldı. Bkz. Danış, “Bourdieu’cü Bir Milliyetçilik Kuramı”, 19-64.

¹⁵⁰ Fransızca *code* kelimesi, hem “yasa” hem de “şifre” anlamına gelir. Böylece milli kültürün, hem yasa benzeri bir bağlayıcılığa sahip olduğu hem de çözülmesi gereken semiyotik parçalardan oluştuğu hususu vurgulanabilir.

“Kültür, bütünüyle sömürgeci... Her kültür, kendisini dilin ‘politikalarının’ bazı tek taraflı dayatmaları yoluyla tesis eder. Bildiğimiz gibi efendilik, unvanları dayatma ve meşrulaştırma edimine dayanan adlandırma gücüyle başlar.”¹⁵¹

Bu bağlam içerisinde kültür, söylemin tahakküm ettirici ilişkiselliğinin kaynağı olarak ortaya çıkar ve hangi mekanizmalar ya da spesifik teknikler üzerinden kimliğin kurulacağını kodlarını içerir. Eğer ki “anlamlar bizi yönetir ve barındırdıkları düzene itaat aşılır”¹⁵² gibi postyapısalcı bir önermeyi esas alarak ilerleyeceksek, milli kültürün, anlamın tek mümkün mercii olarak her türlü temsil sürecinin bir anlamda kullanım kılavuzu olduğunu onaylamamız gerekir. Zira Saussure’ün gösterge okuması, dil başta olmak üzere her türlü göstergenin ya da işaretin bir toplumsal mutabakatın ürünü olarak toplum içerisinde dolaşımda olduğunu koyutlar. Bu postulat; temelde bir topluluğun en öncelikli var oluş koşulunun her çeşit göstergeyi aynı şekilde üretilip yorumlama kabiliyetine sahip olduğu sonucunu doğurur. Dolayısıyla bir milli kültürün aslî işlevinin, milli bir topluluğun kendi içerisinde – hem dar hem de geniş anlamıyla - aynı dili konuşmasını sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.

Kültürel kodifikasyon süreci, tanımlı gereği iktidarla çok yakın bir ilişki içerisinde. Corrigan ve Sayer’in *The Great Arch*’ının (Büyük Kemer) İngiliz, Eugen Weber’in *Peasants into Frenchmen*’inin (Köylülerden Fransızlara) Fransız olma durumunu mümkün kılan kültürel faaliyetlere ilişkin kanonik yapıtlarında görülebileceği üzere, Avrupa’da bu süreç büyük oranda devletin kurumsallaşma eğiliminin bir parçası olarak işler. Bunun anlamı, Norbert Elias’ın en yalın haliyle göstermeyi başardığı gibi, yüksek aristokrat ve monarşi kesimlerinin gündelik hayatlarındaki çeşitli kodların, alışkanlıkların ve teamüllerin siyasi iktidarın uygulayıcılığı vasıtasıyla toplumun geneline yayılmasıdır:

“Aydınlar ve değişik türlerden orta tabaka ‘saray hizmetkârları’, belirli bir düşünsel tabaka oluşturarak neyin Alman olduğu konusunda modeller geliştirmeye çalışmışlar ve siyasi olarak henüz kurulmamış olan birliği düşünsel alanda yaratmak istemişlerdir. Kültür kavramı da aynı işleve sahiptir.”¹⁵³

Milliyetçilik teorisini Ernest Gellner de benzer bir yaklaşımla fakat Elias’ın ya da diğerlerinin Avrupa merkezli çalışmalarının aksine daha genel bir çerçevede,

¹⁵¹ Jacques Derrida, **Monolingualism of the Other**, çev. Patrick Mensah, (California: Stanford University Press, 1996): 39. Bu, Hallaq’ın yaklaşımıyla “Batılı öznenin Şark’ı sömürgeleştirmeden önce zaten sömürgeleştirdiği” yönündeki söylemiyle ortak okunabilir. Bkz. Hallaq, **Şarkiyatçılık’ı Yeniden Düşünmek**, 184.

¹⁵² Belsey, **Postyapısalcılık**, 11.

¹⁵³ Elias, **Uygurlık Süreci I**, 84.

“yüksek” bir kültürün diğer (alt) kültürleri tedavülden kaldırdığı bir süreci tarım toplumundan endüstri toplumuna geçilen belirli bir tarihsel dönemin temel karakteristiği olarak ele alır.¹⁵⁴ Esasında Gellner’in teorisi, kültür ve kimlik kavramlarını tutarlı bir yapı içerisinde açıklama iddiasında olsa da, modern anlamda endüstrileşmiş toplumun iktidar tarafından uygun araçlarla itaat ettirilmesinin, yani milliyetçiliğin öyküsünü konu edinir.

Milliyetçilik ve kültürel kodifikasyon süreçleri, birbirlerinden ayıramayacak denli iç içe geçmiştir. Bir söylem olarak milliyetçilik, kültürün kodifiye edildiği sürecin yani milletin bir arada yaşama koşullarının tasniflenmesi, düzenlenmesi ve standardizasyonu aşamalarının doğrudan kaynağıdır. Hatta milliyetçilik, bir topluluğun millet haline gelişinin çok genel bir üst başlığı olarak anlaşılırsa, milli kültürün inşa edilmesi faaliyeti milliyetçiliğin varoluşsal bir aşamasıdır. Bourdieu’nün ifadesiyle “kültür kurumları, milliyetçilik mekânlarındandır.”¹⁵⁵ Bu çalışma özelinde konuşulacak olursa Fenikecilik, modern Lübnan kültürünün kodifikasyonunu doğrudan etkileyen milliyetçi hareketi ifade eder. Kültürün inşa edildiği bu süreç yalnızca Fenikeciliğin temel esasları doğrultusunda işlememiş aynı zamanda başını Fenikeci “mit-kurucu entelektüellerin” çektiği bir zümre tarafından yürütülmüştür.

O halde milli ve resmi bir kültürün teşekkül ettirilmesi noktasında bahsedilen semiyotik örüntülerin ya da sembolik öğelerin neler olduğunun, dahası bu sürecin nasıl işlediğinin kabaca ortaya konması gerekir. Bir milli kültürün hangi bileşenlerden oluştuğu meselesi, genellikle; “dil”, “din”, “gelenekler” ya da “ortak bir dünya görüşü” gibi klişe kavramlar üzerinden açıklanabilir. Fakat bu kavramların teorik düzeyde dahi kendi içlerinde tutarlı bir yorumunu bulmak zordur.¹⁵⁶ Milli kültürü oluşturan bu “gizemli” bileşenler, genellikle milli kimlik açısından belirleyici olması beklenen çeşitli geleneklerin ya da fetiş unsurların bir aidiyet kategorisi olarak milletin art alanına özensiz bir şekilde konumlandırılmalarını andırır. Oysa milli kültür, “anlam üretimi vasıtasıyla kimlik inşa eden” çok daha spesifik bir yapıdır.¹⁵⁷ Toplumsal pratiğin işleyiş tarzını içerisinde barındırır ve bir anlamda milli öznenin hem kendi

¹⁵⁴ Ernest Gellner, **Nations and Nationalism**, (Oxford: Blackwell, 1983): 35-39.

¹⁵⁵ Bourdieu, **Devlet Üzerine**, 195.

¹⁵⁶ Örneğin kültür öğelerinin çok geniş bir okuması için bkz. Bozkurt Güvenç, **Kültürün ABC'si**, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019): 74-77.

¹⁵⁷ Hall, "Question of Cultural Identity", 293.

içinde hem de millet dışındaki ötekiyle (yani diğer milli öznelere) nasıl/ne şekilde konuşacağını ihtiva eden bir dilbilgisi kitabı hüviyetindedir.

Hall'un betimlediği söylemsel stratejiler, tam olarak milli bir kültürün semiyotik unsurlarını belirtme iddiası taşırlar. Bunlardan ilki, “millet anlatısı”dır. Burada çeşitli üretim biçimleri (“milli tarihler, edebiyatlar, medya ve popüler kültür”) vasıtasıyla oluşmuş, bütünlüklü ve tutarlı bir söylem tanımı mevcuttur. Bir bütün halinde bu anlatının tüm parçaları; “hikâyeler, imajlar, mekânlar, tasarılar, tarihsel olaylar, milli semboller ve ritüeller” gibi pek çok semiyotik unsuru bünyesinde taşır ve en temelde bu parçalar millet denen aidiyet kipini oluştururlar. Milleti, ya da daha doğrusu milli kimliği bir anlatı formunda ele almak, kültürün bu anlatının temel “mantığını” oluşturduğunu söylemek demektir.¹⁵⁸ Bir adım daha atılarak denebilir ki kültür, pratik bir olgu olan kimliğin teorisidir. Dolayısıyla bir milli kimliğin kendine has karakteri, ya da fazla özcü bir kavram olmakla beraber “milli karakter”, kültürde yer alan semiyotik öğeler vasıtasıyla ifadesini bulur.

Hall'da yer alan diğer söylemsel stratejiler; köken ve devamlılık vurgusu, gelenek icadı, kurucu mit ve saf halk unsurlarıdır. Bu stratejik izleklerin tamamı, toparlandığında belli başlı dört başlık altında değerlendirilebilecek bir tema, daha doğrusu milli kültürün inşası faaliyetinin sistemli bir şekilde incelenmesi için genel bir hat sunarlar: *Mythomoteur* ya da topluluğun var oluş amacını ortaya koyan aynı zamanda onu geçmişle irtibatlandıran bir kurucu köken miti, bu doğrultuda temelinde bu mitin yer aldığı bir *milli tarih konsepti* ile topluluğun modern anlamda meşruiyetini sağlayan ve teritoryal soykütüğünü belirten bir *milli coğrafya tahayyülü* ve son olarak *milli dilin standardizasyonu*. Hall'un söylemsel stratejilerinin bir parçası olarak ele aldığı geleneğin icadı, bu şekilde kültürün semiyotik örüntülerini belirten bir parçadan ziyade, bu örüntülerin kuruluş ve inşa faaliyetlerine yön veren bir metot olarak ele alınabilir.¹⁵⁹ Buna ek olarak millet anlatısındaki saf halk vurgusu, zaten kültürel kodifikasyon sürecinin bir sonucu olarak milli kültürün varoluşsal bir getirisidir.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Milli kültürü tam olarak böyle bir perspektifte ele alan değerli bir çalışma için bkz. Orvar Lofgren, "The Nationalization of Culture: Constructing Swedishness", *Ethnologia Europaea*, c. 19, s. 1, (1989): 101-116.

¹⁵⁹ Hall'un söylemsel stratejilerini eleştirel bir yeniden okuma ile uygulamaya sokan şu çalışmaya bkz. Wodak, de Cillia, Reisigl ve Liebhart, **Discursive Construction of National Identity**, 23-24.

¹⁶⁰ Bu noktada milli kültür içerisinde yer alan ve milli aidiyetin koşullarını belirleyen diğer pek çok unsurdan, örneğin kültürel bellek ya da eğitim gibi konulardan söz edilebilir. Fakat kapsam açısından kurucu mit, tarih ve coğrafya konseptleri ile dil standardizasyonu, bir milli kültürün özünü oluşturan en

Milli kültürün kodifikasyonu süreci, milleti bir anlatı formunda mümkün kılacak, uzmanlık isteyen çeşitli spesifik faaliyetleri içerir. Her milli örnek için farklı düzeylerde farklı kültürel parçaların önemi haizdir. Örneğe Fransız veya İsviçre milli kültürleri için coğrafi tahayyül çok önemli bir parçayken dil, Arap veya Alman milli kültürleri için belirleyici önemde bir unsurdur. Her milli kimliğin ya da milletin kültürel kompozisyonu doğal olarak farklılıklar içerir.¹⁶¹ Fakat kültürel kodifikasyon sürecinin önemi, tüm bu parçaların belli düzeyde “milli” bir karakter almalarında entelektüellerin ve genel olarak milliyetçilerin oynadıkları rolde saklıdır.¹⁶²

Çek tarihçi ve milliyetçilik kuramcısı Miroslav Hroch’un kuramında, her milliyetçi hareketin ilk aşamasında (“A evresi” olarak geçer) kendisini “akademik ilgi” şeklinde gösteren bir “milli uyanış” ya da “milli Rönesans” dönemi olduğu varsayımı bulunur.¹⁶³ Milliyetçilik literatüründeki genel eğilim, elitler tarafından yürütülen ve teknik bilgi içeren bu sürecin varlığını kabul etmek fakat mevzubahis tabakanın toplumsal ya da siyasal kompozisyonu üzerinde durmamak üzerinden şekillenmiştir. Oysa tam olarak milli kültürün kodifikasyonu sürecine denk düşen bu tema, “milli uyanış” düşüncesi, milli kimliğin bir söylem düzeyinde entelektüellerce kurulduğu ilk taslak halinin temelini oluşturan faaliyetlere referans verir:

“Kimlikleri ‘keşfeden’, dilleri araştırıp standartlaştıran, kimliklerle ilgili tarihleri kaleme alan, ilgili toprakların yerini tayin edecek yapıtları gün ışığına çıkaran ve böylece milletlerin zamandan münezzeh olduğunu ‘kanıtlayan’ kişiler entelektüellerdir.”¹⁶⁴

Kültürün kodifikasyonu sürecinin; Bourdieu, Elias ya da E. Weber gibi sosyologların çalışmalarında genellikle devlet eliyle yapılan bir kurumsallaşma ve merkezileşme refleksinin sonucu olarak okunduğu belirtilmişti. Bununla birlikte devletin aktif bir şekilde “çalışmadığı” ya da devletin henüz mevcut olmadığı Avrupa dışı (ve özellikle postkolonyal) örneklerde, bu sürecin doğrudan entelektüeller

temel bileşenleri ifade ederler. Kültürel bellek, milli tarih ve coğrafya konseptlerinin doğal bir uzantısı, eğitim ise kültürün topluma içselleştirildiği bir araç olarak ele alınabilir.

¹⁶¹ Tim Edensor, **National Identity, Popular Culture and Everyday Life**, (New York: Bloomsbury Publishing, 2002): 117.

¹⁶² Milliliğin ve milli kültürün inşasında entelektüel tabakanın oynadığı kurucu rolün önemi için bkz. Paul R. Brass, **Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison**, (New Delhi: Sage Publications 1991): 69-109.

¹⁶³ Miroslav Hroch, **Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi**, çev. Ayşe Özdemir, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011): 50-51. Bir diğer inşacı milliyetçilik kuramcısı Hobsbawm da aynı süreçten “proto-milliyetçi evre” olarak bahseder. Bkz. Eric J. Hobsbawm, **Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, çev. Osman Akinhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010): 64.

¹⁶⁴ Philip Spencer ve Howard Wollman, **Milliyetçilik**, çev. Kübra Kelebekoğlu, (İstanbul: Tohum Yayıncılık, 2020): 139.

vasıtasıyla yürütüldüğü görülür. Kimliğin ve milliliğin temeli olarak milli kültür, mensupları arasında ortak bir gösterge sistemi yaratma iddiasını uhdesinde taşıırken, bu kodifikasyon pratiğinin faili milliyetçi elitler olmaktadır. Müşterek bir “simge repertuarı”¹⁶⁵ yahut “kolektif bilgi stoğu”¹⁶⁶ içerisinde kültürü oluşturacak semiyotik parçaların seçilmesi, düzenlenmesi, tasnif edilmesi ve “icat edilmesi” faaliyetleri, bir bütün olarak kültür kodifikasyonu sürecinin içeriğini oluşturur. Bu sürecin, her şeyden önce bir “anlatı” ya da daha da genelde “anlam” yaratma işlevini yerine getirdiği, bu anlatının yazarlarının da profesyonel bir “kültür tasarımcısı” olarak ele alınması gerektiği unutulmamalıdır.¹⁶⁷ Bir anlatı olarak kültürü, daha doğrusu onun parçalarını kodifiye eden bu sınıfa, Hutchinson’ı takiben “*myth-maker intellectual*” (mit-kurucu entelektüel) diyebiliriz.¹⁶⁸

Hutchinson’ın mit-kurucu entelektüeli, politikacı ya da devletin resmi görevlilerinden farklı olarak; “ahlaki bir yeniden doğuş”un temellerini atacak, milleti ortak bir kültür temelinde bir araya getirecek tarihsel ya da sanatsal içerikleri tedavüle sokacak, bir anlamda “millet fikrini yeniden yaratacak” bir eğitilmiş kesimi ifade eder.¹⁶⁹ Hutchinson’ın çalışmalarının tamamı, “politik” ile “kültürel” milliyetçilikler arasında belirgin bir ayırım yapma girişimine adanmıştır ve mit-kurucu entelektüel kavramı, bu bağlamda kültürel milliyetçiliklerin yani milleti politik bir aidiyet kategorisinden azade daha “organik” bir tonda ele alan ideolojik görüşün kilit unsurlarından biridir. Mit-kurucu entelektüel; “antik tarihi anıların ve kendine has kültürel niteliklerin temelinde hayali bir millet yaratan” bir profesyoneldir.¹⁷⁰ Bu bakımda, milliyetçi hareket içerisindeki entelektüel rolünün önemine dikkat çeken bir

¹⁶⁵ Anthony P. Cohen, **Symbolic Construction of Community**, (New York: Routledge, 1985): 20

¹⁶⁶ Berger ve Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, 59-63.

¹⁶⁷ Bu noktada Said’e bir kez daha dönmek gerekirse; onun entelektüel kuramının temelini oluşturan ikili sentez, yani Gramscici “aktif” entelektüel ile Bendacı “pratik meselelere eğilmeyen” entelektüel arasındaki fark üzerinden, kültürel kodifikasyon sürecinin faili olarak iktidarla ilişki içerisinde temsiliyet süreçlerini doğrudan yönlendiren Gramsciyen bir entelektüel okuması değerlendirilebilir. Bkz. Elias Khoury, “Entelektüel ve Çifte Sürgün”, **Barbarları Beklerken: Edward Said’in Anısına**, ed. Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür, çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010): 24-25. Fakat bu çalışmada entelektüelin Saidci bir okumasının yapılmamasının temel sebebi; Said’in bu konudaki asıl gayesinin entelektüele, “iktidara doğruyu söylemek” olarak adlandırılabilen etik bir misyon yüklemesi ve dolayısıyla konuyu farklı bir bağlamda ele almasıdır.

¹⁶⁸ John Hutchinson, “Cultural Nationalism and Moral Regeneration”, **Nationalism**, ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith, (Oxford: Oxford University Press, 1994): 123. Mit-kurucu entelektüel, Levi-Strauss’un bir kavramsallaştırması olarak “mitleri yeniden sabitleştirip kullanıma sokan kişi” yani *bricoleur* (yaptakçı) ile karşılaştırılabilir - tabii ki Levi-Strauss’un yaptakçısının milliyetçi bir motivasyonla hareket etmediği akıld tutularak. Bkz. Claude Levi-Strauss, **Yaban Düşünce**, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994): 42-47.

¹⁶⁹ Hutchinson, “Cultural Nationalism and Moral Regeneration”, 123-124.

¹⁷⁰ **Age**, 128.

diğer isim olan Breuilly’de devletle irtibatı belirgin bürokratik zümreye karşın, bu bağın daha az formel olduğu ve akademik ilginin hala belirleyiciliğini koruduğu “milliyetçi harekete liderlik yapan entelektüel sınıf” tanımına denk düşer.¹⁷¹ Fakat Hutchinson’ın mit-kurucu entelektüel kavramının asıl önemi; bu profesyonel zümrenin, milleti modern çağın gereklerine uygun bir şekilde tanımlayacak, meşrulaştıracak ve bunu tarih, dil, coğrafya gibi ihtisas sahaları üzerinden mitik düşüncede anlamlı bir yere oturtacak donanımına sahip olmasıdır.

Bir semiyotik örüntünün ya da mitin, milli kültürün bir bileşeni haline gelmesi yani en temelde kodifikasyon sürecinin gerçekleşmesi için, her şeyden evvel “otantikleşmesi”, nadir bulunur bir hale gelmesi, bir başka deyişle açıkça görünür olmaktan çıkması gerekir. Mit-kurucu entelektüelin çalışma tarzı, mevcut mitleri belirli bir söylem (milleti *unique* bir tarzda mümkün kılan bir söylem) içerisinde “milli” bir anlama gelecek şekilde kullanmak olduğundan, bu mitlerin pek çok durumda (aşırı) yorumlanması faaliyetine uygun bir belirsizlik iması taşıması gerekir. Adeta “gelenegin icadı”nı dile getiren Freud şöyle der:

“Bizim gelenek dediğimiz geçmişten, daha çok eksik ve bulanık anılar kalmışsa bu sanatçı için özel bir çekiciliğe sahiptir, çünkü bu durumda anıların boşluklarını kendi hayal dünyasıyla doldurma ve tekrar üretmek istediği dönemi kendi niyetine göre oluşturma bağımsızlığına sahiptir artık. Gelenek ne kadar belirsiz hale gelmişse, yazar için o derece kullanışlıdır diyebiliriz neredeyse.”¹⁷²

Bu, en basit haliyle; “tarihsel bir yaratı” olarak kültürün “doğallaştırılması girişi” olarak ele alınabilir.¹⁷³ Milliyetçi söylem, (milli) bir grubun başlıca şartı olarak ortak bir aidiyet kipinin inşasını hedeflerken, şimdide üretilen anlamın meşruiyetini geçmişe referansla kurar. Bu “inşa edilen” geçmiş içerisindeki çeşitli ifadeler, semboller ya da anlatılar, tasarlanan milli karakterin parçasını oluşturan her bir örüntü; topluluğun geçmişinden bugüne dek uzanan soyut bir tarihsel hat üzerinde belirsiz bir şekilde konumlandırılır ve bu düzensiz konumlanmalar, topluluğun bugününe her anlamda sirayet eden bir temel oluştururlar. Örneğin topluluğun altın çağına ait yahut kuruluşunu temsil eden bir köken miti, genellikle tarihten azade bir geçmiş zamanın içerisinde kalır ve milli kültürün kendine has otantikliği içerisinde belirli bir anlama gelir. Bu anlam, ancak milli kültür grameriyle birlikte okunduğunda

¹⁷¹ John Breuilly, **Nationalism and the State**, (Manchester: Manchester University Press, 1993): 51.

¹⁷² Sigmund Freud, **Musa ve Tektanrılı Din**, çev. Oya Kasap, (İstanbul: Say Yayınları, 2012): 100.

¹⁷³ Bourdieu, **Devlet Üzerine**, 193.

anlaşılabilir. Kültürün bu semiyotik niteliği, onu oluşturan sembolik örüntülerin yalnızca o kültüre mensup aidiyet kategorisiyle uyumlu olduğunu koyutlar.¹⁷⁴

Bu çalışmanın konu edindiği asıl mesele olarak Fenikecilik; Lübnan milli kültürünü belirli bir kurucu mit, tarih, coğrafya ve dil gibi unsurlar etrafında kendisine has bir tarzda inşa etmeyi hedefleyen, entelektüel bir sınıftan müteşekkil milliyetçi hareketi ifade eder. Başlangıçtaki söylem ve temsil bahisleriyle irtibatlandırmak gerekirse, Batı’da oluşan Şarkiyatçı söylemin kurduğu “istisnai Lübnan” temsili, belirli tarzda bir Lübnan ve doğal olarak Lübnanlılık fikri öngörür. Bu temsilde kaynağını bulan milliyetçi söylem, Fenikecilik, bir Lübnan kültürünün inşası vasıtasıyla Lübnanlılığı, milli kimliği ve esasında Lübnancı bir *raison d’etat* oluşturmayı hedefler. Doğal olarak kültürün kodifikasyonu faaliyeti, her şeyden önce milleti mümkün kılar ve milli entelektüelin en önemli işlevini oluşturur.

1.3.2. *Mythomoteur*

Mythomoteur ya da “kurucu mit” kavramı; “belirli bir etnik gruba, belirli bir amaç bahşeden (kurucu) mit anlamına gelir.”¹⁷⁵ Kavramı ilk kez Katalan milliyetçiliğinin 20. yüzyıl başlarındaki önemli teorisyenlerinden Ramon d’Abadal i de Vinyals ortaya atar ve ardından bu yaklaşım, etnosembolist kuramın önemli isimlerinden John Armstrong ile Anthony Smith tarafından 1980’lerde aktif olarak kullanılır.¹⁷⁶ 1997’de Alman Mısırolog Jan Assmann’ın önemli eseri *Kültürel Bellek* ile birlikteyse kavram, yalnızca milliyetçilik ya da etnik grup bağlamında ele alınmaktan çıkar ve çok daha geniş, en temelde topluluğun mevcudiyet koşullarını koyutlayan, sosyal psikoloji ile irtibatlı bir içerik içerisinde kullanılmaya başlanır.¹⁷⁷

Milli kültürün kodifikasyonu süreci, birbiriyle bir şekilde bağlantılı pek çok mitik unsurun müşterek bir kodlar bütününe evrilmesini içerir. Bunun anlamı; mit-kurucu entelektüellerin çalışmaları vasıtasıyla “açığa çıkartılan” tarihsel veya tarih öncesi kimi motiflerin, anlatıların, sembollerin bugünün milli öznesi için birtakım

¹⁷⁴ Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture*, çev. Ann Shukman, (New York: IB Tauris, 1990): 12-13.

¹⁷⁵ John A. Armstrong, *Milliyetçilikten Önce Milletler*, çev. Erdem Türközü, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018): 99.

¹⁷⁶ Age, 338; Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, 57-58.

¹⁷⁷ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001): 88.

duygulanımlar ve eğilimler seti sağlamasıdır.¹⁷⁸ “Milli karakter”, yani bir milli kimliğin kendine has unsurları tarafından temsil edilen arketip aidiyet kategorisi, tam olarak temelinde bu mitik unsurları taşıyan bir nitelik arz eder. Zaten bir anlatı olarak kültürün ihtiva ettiği tüm parçalar, bir şekilde mitsel yani kavramın Cassirerci bir okumasıyla “akılcı tartışmalar kapalı” bir “dokunulmazlık” zırhına bürünmek zorundadır.¹⁷⁹ Milli kimliği yapılandıran, önce teorik düzeyde ardından da milliyetçi hareketin temel motivasyonu olarak siyasal düzeyde onu mümkün kılan milli kültürün bu mitsel niteliği, esasında modern aidiyet biçimi olarak milletin pek de modern sayılamayacak teolojik katmanlarını da gözler önüne serer.¹⁸⁰

Milli kültür içerisinde kodifiye edilerek belirli bir amaç doğrultusunda işlevsellik kazandırılmış çeşitli mitler; tarih, coğrafya ya da dil başta olmak üzere pek çok semiyotik parçanın harcını oluşturur. Fakat *mythomoteur*, yani kurucu-mit, “millileştirilmiş” diğer mitlerden farklı olarak çok önemli iki işlevi yerine getirir. Kurucu-mit, her şeyden önce diğer mitlerin içeriklerini ve tonlarını belirleyen bir otoriteye sahiptir. Bir anlamda o, “ilk mit”tir. Topluluğu mümkün kılan, başlangıçta onun var oluş amacını belirleyen yegâne bir anlatıyı temsil ettiği için, örneğin tarihsel ya da coğrafi bir mitin de doğrudan kaynağını oluşturur. İkinci ve en önemli olaraksa kurucu-mit, milli topluluğa bir köken atfeder. Dolayısıyla ona başlangıcı için ontolojik bir saha bahşeder. Milletlerden müteşekkil modern dünya içerisinde bu, yani milletin kökeni mefhumu, *sine qua non* bir meşruiyet kriteridir.

“Köken” fikrinin bizatihi kendisi, en temelde teolojiktir. Bir edimin, niyetin, devletin ya da herhangi bir topluluğun miladına yerleştirilmiş kutsal bir meşrulaştırma girişimini belirtir. Bu girişim, söz konusu fenomenin en merkezinde bulunan tarih öncesi bir mitoloji ile anlatı formuna dönüşür. “Köken başlangıca izin veren bir koşul ya da durumdur.”¹⁸¹ Kurucu-mitin temsil ettiği, o millete ait karakteristik niteliği haiz

¹⁷⁸ Bu “duygulanımlar” ya da “eğilimler” seti, Bourdieu sosyolojisinin temel kavramlarından biri olan *habitus* sözcüğüyle karşılanabilir. Bourdieu, bu kavramı genellikle belirli bir sınıf için kullanma eğilimindedir fakat “yapılandıran yapı” ve “edinilmiş yatkınlıklar” gibi kavramsallaştırmalar üzerinden grup habitusunu milli kimliğin art-alanını oluşturan bir konsept olarak okuma girişimleri de yok değildir. Birkaç örnek için bkz. Wodak, de Cillia, Reisigl ve Liebhart, **Discursive Construction of National Identity**, 27-30; Lofgren, “The Nationalization of Culture: Constructing Swedishness”, 110; Marie-Pierre Le Hir, **The National Habitus: Ways of Feeling French, 1789–1870**, (Berlin: De Gruyter, 2014): 1-33.

¹⁷⁹ Segal, **Mit**, 59.

¹⁸⁰ Bu konuya dikkat çeken bir çalışma için bkz. Stephen R. Yarbrough, **After Rhetoric: the Study of Discourse Beyond Language and Culture**, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999): 93.

¹⁸¹ Said, **Başlangıçlar**, 311.

bir köken fikri, topluluğun mevcudiyetine mensupları tarafından inanılabilecek bir kutsallık katar. Dahası bu köken fikri, milletin tarih öncesi dönemlerden itibaren varlığına bir başlangıç kattığı gibi, aynı zamanda “geçmişin devam ettirilmesi” misyonunu da yine topluluğun omuzlarına yükler.

Pek çok örnekte kurucu-mit nosyonu, milletin şimdideki olumsuz durumuyla kesin bir karşıtlık barındıran ve söz konusu kökendeki “altın bir döneme” özlemi ifade eden, belirsiz bir nostaljik tutum taşır.¹⁸² Uzak bir geçmişte bulunan “üstün bir yaşam biçimi” ve bu geçmişe dönme arzusu, milli kimliği yapılandıran milliyetçi söylemin temel motivasyonlarından birini oluşturur:

“Tüm ulusal uyanış hareketleri, geçmişin, şimdiki zamanla kesin karşıtlık içeren ve aslanan, yeniden ulaşılabilecek durumun örneğine ilişkin anıları, yeniden ulaşılmaması için ‘yabancı boyunduruğunun’ kırılması gereken bir özgürlük ve bağımsızlık zamanının anılarını canlandırırlar.”¹⁸³

Kurucu-mitler; söz konusu milli kültürün genel karakteristiğini belirleyen, topluluğa bir ethos sunan köken mitleri olduklarından, her bir örnekte milli karaktere uygun olacak şekilde *unique* bir tarzda yapılandırılırlar. Armstrong’un bu konudaki kategorizasyon girişimi, literatürde hala aşılamamış bir eşiği temsil eder: İspanyol *conquistador* miti, Roma, Bizans ve Osmanlı emperyal evrenselciliğini ifade eden dünya hâkimiyeti miti, Ermeni ve İbrânî kimliklerinin dinsel mevcudiyetini ortaya koyan kutsal merkez (Eçmiyazin ve Kudüs) miti, Fransız “Papa’nın koruyucusu-vekili” miti ya da Alman *stamm* ve erken Osmanlı gazi mitleri.¹⁸⁴ Bununla birlikte kurucu-mit nosyonu, aynı zamanda etnik bir devamlılığı vurgulamak amacıyla da sıklıkla kullanılır. Romalıların Aenas-Truva miti, modern Yunan milliyetçiliğinde ifadesini bulan antikite miti, Fransız Merovenj-Karolenj hanedanlıkları üzerinden Hz. İsa’ya dek götürülen kutsal kan miti ya da Ortadoğu’da 1920’den sonra (ortak bir yapısal işleyiş tarzını paylaşıyormuş gibi görünen) Lübnan-Fenike, Mısır-Firavun, Irak-Babil köken mitleri, bu tarz bir etnik vurguya sahiptir.¹⁸⁵

Etnik, kültürel ya da teritoryal bir devamlılık öngörmesi fark etmeksizin kurucu-mitler, topluluğun geçmişindeki tarihsel ya da mekânsal belirleyici bir olguyu milli kimliğin temel bileşeni, “motoru” haline getirmeyi hedeflerler. Bu, bir anlamda milli karakterin baskın temasını çıkartmak, bir anlatı olarak kültürün “tonunu”

¹⁸² Armstrong, *Milliyetçilikten Önce Milletler*, 39.

¹⁸³ Assmann, *Kültürlerin Yorumlanması*, 91.

¹⁸⁴ Armstrong, *Milliyetçilikten Önce Milletler*, 344-345.

¹⁸⁵ Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, 200-209.

belirlemek anlamına gelir. İnşa edilen kurucu-mit ve onun içerdiği, milli kültüre has ethos vasıtasıyla, kimliğin otantikliği ve diğer milli kimliklerden farkı vurgulanmış olur.¹⁸⁶ Dolayısıyla milli kültürün temelinde yer alan sınır çekme girişimi ya da “fark” nosyonu, kökenini kurucu-mitte bulan teolojik bir meşruiyete sahip olur. Bir milleti, bugün diğer milletlerden ayırdığı varsayılan temel karakteristikler, kurucu-mit anlatısının gösterdiği üzere, “zaten” başlangıçtan itibaren mevcut bir nitelik halini kazanır. Örneğin Fenike miti, Lübnan’ın henüz antik dönemden itibaren Akdeniz (yani Batı) kültür havzasının bir parçası olduğunu koyutlayarak bugün Lübnan’ın ait olması gereken yeri bir şekilde doğallaştırmış olur.

O halde kurucu-mit ve daha da genelde kültürün birer parçası olarak milli bir öz kazandırılmış mitleri nasıl anlamak gerekir? Her şeyden evvel, mitin kendi mantığı, anlam kazanacak kendine ait bir temsil dünyası olduğu varsayımını kabul etmek ve bu doğrultuda belirli bir miti, ait olduğu kültürel içerik içerisinde ele almak gerekir. Bu, Fransız filozof ve antropolog Lucien Lévy-Bruhl’u takiben mitleri açıklayabilecek (mantıkdışı değil fakat) “mantıköncesi” bir tutumu benimsemek gerektiği anlamına gelir.¹⁸⁷ Şüphesiz ki gerek Lévy-Bruhl gerekse de mitin tıpkı sanat, dil ya da bunlar gibi sembolik formlarda olduğu gibi kendine has bir mantığı olduğu yaklaşımdan yola çıkan Cassirer, mit konusunu antropolojik bir bağlamda ilkel toplulukları düşünerek ele alırlar. Fakat kültürü ve görüldüğü üzere onun ayrılmaz bir parçası olarak mitsel yapıları konu edinen antropoloji etiketli çalışmaların, tarihsel ve hatta çağdaş siyasal-toplumsal araştırmalar için nasıl verimli metodolojik yönelimler sunabileceğiyle ilgili devasa bir referans listesi mevcuttur.¹⁸⁸ Dolayısıyla kurucu-mit de dâhil milli kültürün birer semiyotik parçası olarak her türlü mitsel yapı düşünüldüğünde, bunların kendilerine ait semantik bir saha içerisinde anlam kazanan ve kazandıran sembolik etkileşim biçimleri olduğu unutulmamalıdır.

Bu yaklaşımın doğal bir sonucu, Antik Yunan’da ortaya çıkan ve mitlerin kökenlerinde yer alan “hakiki” tarihsel olguları araştırmaya kendilerine adayan

¹⁸⁶ Wodak, de Cillia, Reisigl ve Liebhart, **The Discursive Construction of National Identity**, 26.

¹⁸⁷ Lucien Lévi-Bruhl, "Transition to the Higher Mental Types", **Myths and Mythologies: A Reader**, ed. Jeppe Sinding Jensen, (New York: Routledge, 2014): 54.

¹⁸⁸ Bu konuda en bilinenlerinden birkaç çalışma için bkz. Claude Lévi-Strauss, **Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji**, çev. Akın Terzi, (İstanbul: Metis Yayınları, 2014): 68-75; Marc Augé, **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013): 11-35; Robert H. Lavenda ve Emily A. Schultz, **Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar**, çev. Dilek İşler ve Onur Hayırlı, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2018): 55-59.

Evhemerosçuların tutumunu benimsememek olacaktır.¹⁸⁹ Bir mit, gerçek bir tarihi olay değildir ya da temelinde onu tetikleyen tarihi bir hadise olmasına gerek yoktur. Mit, en temelde tıpkı dil, din, sanat ya da bilim gibi yapılandırılmış bir sembolik dizgeler bütünüdür ve tüm sembolik dizgeler gibi kendine ait bir iletişim sistemine, yalnızca kendi alanı (mitik düşünce pratiği) içerisinde belirli bir anlama gelecek temsiliyet mekanizmasına sahiptir.¹⁹⁰ Dolayısıyla bir miti incelerken, postyapısalcı mit çözümleme tekniklerini fakat en çok Levi-Strauss’u takiben, mitin içerdiği öykülere ya da anlatılara odaklanmaktansa onun toplum için oynadığı role, işlevselliğine vurgu yapılması gerekir.¹⁹¹ Nitekim mitik unsurların temelinde olduğu millet anlatısını “okurken” de benzer bir tutum takınılmalıdır: “...Millet kan bağına değil, kan bağının olduğu inancına dayanır.”¹⁹² Böyle bir kapsam içerisinde ele alındığında kurucu-mit incelemesi, örneğin Romalıların gerçekten Truvalıların soyundan mı geldiği ya da Lübnanlıların Fenikelilerin torunları olup olmadığını soruşturmak yerine kurulan bu temsiliyetin milli kültürün inşasında, milli kimliğin yapılandırılmasında nasıl bir rol oynadığının araştırılmasına hizmet eder.

Bir mitin işlerlik kazanabilmesi, yani aidiyet kurucu-birleştirici işlevini yerine getirebilmesi için ona inanılması, belirli bir ritüel tarzınca icra edilmesi ve düzenli olarak tekrarlanması, hatırlanması gerekir. Bu ritüel süreci, topluluğa (mille) ait kültürel önkabullerin bireysel tecrübe ile harmanlaması gibi çok önemli bir amaca hizmet ettiği gibi kimliğin, yani kolektif bir aidiyet kipinin öznelleştirilmesi, kutsal olanın içselleştirilmesi işlevini de yerine getirir.¹⁹³ Milli topluluğun milat anlatısı olarak kurucu-miti görünür kılacak, “hatırlatacak” pek çok “icat edilmiş gelenek” vardır. Milli bayraklar, marşlar, kostümler, yiyecekler ya da pullar, nişanlar ve bunlara benzer pek çok semiyotik bileşen, en temelde kurucu-mit ile bir şekilde bağlantılı olarak milli kimliğin karakteristiğini sunarlar.¹⁹⁴ Örneğin İskoç milli kimliği, kendi aidiyet kompozisyonunu somutlaştıracak çok çeşitli objelere (kıyafet ve çalgı gibi)

¹⁸⁹ Evhemeros ve mit yorumu ile ilgili bkz. Marek Winiarczyk, **The "Sacred History" of Euhemerus of Messene**, çev. Witold Zbirohowski-Koscia, (Berlin: Walter de Gruyter, 2013): 46-47.

¹⁹⁰ Ernst Cassirer, **Language and Myth**, (New York: Dover Publications, 1946): 1-17.

¹⁹¹ Claude Levi-Strauss, **Yapısal Antropoloji**, çev. Adnan Kahiloğulları, (Ankara: İmge Yayınları, 2012): 30.

¹⁹² Jacqueline Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001): 161.

¹⁹³ Modern dünyada mit-ritüel ilişkisiyle ilgili bkz. Mary Douglas, **Natural Symbols: Explorations in Cosmology**, (New York: Routledge, 2004): 1-21; Edensor, **National Identity**, 69-103.

¹⁹⁴ “Kanadalı olmak, kısmen, sözde ‘Kanada’nın bizatihi yarattığı bir şeyle eşleşme yoluyla kurulmuştur. Örneğin, ‘sert olmayan viski’nin aksine ‘Kanada viskisi’ Kanadalılık nosyonunu yeniden üretir.” Bkz. Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, 83.

sahip olmasıyla, belirleyici bir mitin, “özgürlük savaşçısı” imajının icrasını görünür kılan zengin bir örnektir.¹⁹⁵ Lübnan bayrağındaki sedir ağacı motifi ya da İngiltere bayrağındaki St. Georges Haçı, Lübnan ve İngiliz milletlerinin, birinde etnik diğesinde dinsel, mevcudiyetlerine vurgu yaparlar ve milli *mythomoteurlarını* görünür kılarlar.

Son tahlilde kurucu-mit, bir milli kültürün her örnekte olmazsa olmaz temel bir parçası olarak karşımıza çıkar. Kökenini efsanevi ve tarih-ötesi bir anlatıya dayandırmayan, buradan milliliğinin karakteristik özelliklerini devşirmeyen, topluluğun ethosunu böyle bir anlatı etrafında inşa etmeyen bir milliyetçi hareket de milli kimlik de yoktur. Geçmiş ile bugün arasındaki bağın, bir millet için, en önemli teminatı kurucu-mittir. Altın çağa ait nostaljik bir geçmiş fikrinde ısrar, milletin bugünkü tarzını belirler. Fakat daha önce de üzerinde durulduğu gibi kültür, semiyotik ifade biçimlerinden oluşan bir yapıdır ve kurucu-mitin haricinde bünyesinde pek çok mitik unsur bulundurur. Bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken dil, tarih ve coğrafya konseptleri de en temelde, kültürün diğparçaları gibi, belirli bir kodifikasyon sürecinden geçirilerek millileştirilmiş ve inşa edilmiş semiyotik örüntülerdir.

1.3.3. Dil(-in standardizasyonu), Tarih(-in yazımı), Coğrafya(-nın tahayyülü)

Milli kültür ve ondan kaynaklanan milli kimlik, daha da temelde millet ve millilik fikirleri, tüm anlamını endüstrileşme sonrası modern dönemde bulan kavramlardır. Belirli bir kültür ile kimliğe bağlı bulunmanın modern dönemlerdeki anlamı, bunların ulus-devlet idealine bağlı olarak yapılandırılmaları dolayısıyla da milliyetçilik tarafından inşa edilen milli içeriklere sahip olmalarıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendisini gösteren ve Avrupa dışı örneklerce de kopyalanabilen “millileşme” eğilimi, en başta bilimsel düşüncenin kendisi olmak üzere,¹⁹⁶ millet olmanın anlamını mensuplarına hissettiren her şeyin; zamanın, mekânın, dilin, belleğin ve daha da önemlisi düşünme tarzının belirli bir tarzda inşa edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bunun anlamı, millet olmanın asgari şartının milli bir tarihe,

¹⁹⁵ Edensor, **National Identity**, 139-171.

¹⁹⁶ Mitchell G. Ash ve Jan Surman, "The Nationalization of Scientific Knowledge in Nineteenth-Century Central Europe: an Introduction", **The Nationalization of Scientific Knowledge in the Habsburg Empire, 1848–1918**, ed. Mitchell G. Ash ve Jan Surman, (New York: Palgrave Macmillan, 2012): 1-30.

coğrafyaya ve dile, yani diğerleriyle “karşılaştırılabilir” ve diğerlerinden “farklı” birtakım verili olduğu varsayılan niteliklere sahip olmak haline gelmesidir.

Dil, hem kelimenin dar anlamıyla belirli bir yazılı ve sözlü iletişim biçimi olarak hem de geniş anlamıyla her türlü semiyotik birimin kendine has işleyiş tarzı olarak, kültürün en belirleyici unsurlarından biridir. Modernliğe has bir aidiyet biçimi olarak millet kategorisi altındaki bireylerin, aynı “milli” dili konuşup yazmaları – en azından teoride – beklenir. Billig’in de vurguladığı gibi; dil mefhumunun bizatihi kendisinin *a priori* bir millilik niteliği taşıyacak şekilde, ulus-devlet çağına has bir kavramsallaştırma olduğu dahi ileri sürülebilir.¹⁹⁷ Modern öncesi dönemde bir karşılığı bulunmayan “resmi dil” nosyonu ancak devletin milli bir karakter taşıyacak şekilde düşünülmeye başlandığı ve bu bağlamda yerel lehçelerin, belirli bölgelere ait konuşma biçimlerinin “millileştirildiği” bir sürecin ardından mümkün olmuştur. Bu, Foucault’nun dikkat çektiği üzere, 18. yüzyılda yeni ve disipline ettirici bir bilimsel ihtisas sahası hüviyeti kazanan dilbilgisinin – tıpkı ekonomi ve istatistik gibi – gelişimiyle yakından alakalıdır¹⁹⁸ ve en temelde dilin standardizasyonu olarak adlandırılacak bir kültürel kodifikasyon sürecinin parçasıdır.

Milliyetçi söylemin varoluşsal bir parçası olarak milli dilin standardizasyonu ülküsü, topluluğun dilinin kadim ve kendine has niteliğini kanıtlamak amacıyla, özellikle milli Rönesans evresinde elitlerin akademik ilgisinin yöneldiği çok önemli uğraklardan biridir. Standart dil fikri, millete ait olan dilin en yalın halinin ortaya çıkartılması, yerel diyalektler ya da konuşma dilindeki “kırsallık”tan arındırılması ve en nihayetinde “milli” niteliğine kavuşmasını ifade eder. Breuilly’nin de vurguladığı gibi dilin standardizasyonu, genellikle “milli” entelektüellerin öncüsü olduğu seçkin bir hareket tarafından ivmelenir ve dil, adeta bir “mit deposu” haline getirilerek “millileştirilmiş” öykülere, destanlara ya da diğer söylem biçimlerine içerik sunacak şekilde yapılandırılır.¹⁹⁹ Yani dil, basit anlamıyla aynı kültürel yapı içerisindeki milli öznelerin birbirleriyle iletişimlerini sağladığı gibi, topluluk içerisinde üretilen anlamlı ifadelerin niteliğini belirlemesi itibarıyla da önemlidir. Milli dil, bireylerin “milli” bir şekilde düşünmelerinin ve anlamlı göstergelerin üretiminin ve tedavüle sokulmasının da doğrudan kaynağıdır.

¹⁹⁷ Michael Billig, **Banal Nationalism**, (London: SAGE, 2004): 29-30.

¹⁹⁸ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**,

¹⁹⁹ Breuilly, "Approaches to Nationalism", 152-153.

“Saflaştırılan”, “özüne döndürülen”, standardize edilmiş milli dil; akademik birtakım faaliyetlerin ardından resmi dil statüsüne çıktığında, siyasal ve hukuksal açıdan tahakküm ettirici bir niteliğe kavuşur ve milli topluluğun sınırlarından biri haline gelerek “dışarıdakiler” gibi olunmadığının ana göstergelerinden birine dönüşür. Bu noktadan sonra içeridekiler ve dışarıdakiler ayrımı, yani iki dil yahut iki diyalekt arasındaki fark, dilbilimsel niteliğini kaybederek siyasal bir mesele haline gelir. Gramatik açıdan düşünüldüğünde farklı ulus-devletlere ait milli diller olarak İsveççe, Norveççe ve Danca konuşan insanlar arasındaki fark, aynı ulus-devletin mensubu olan ve biri Fransızca diğeri Almanca konuşan iki İsviçre vatandaşının arasındaki farktan daha fazla değildir.²⁰⁰ Fakat milliyetçi söylem ve millilik fikri, anlamı (kendi milli ontolojisinde) sabitlemek ister ve dolayısıyla kimin içeride kimin dışarıda olacağının ayrımı, rasyonel bir tutumdan ziyade siyasi dolayısıyla da pragmatik bir edimin sonucunda belirlenir.²⁰¹

Arap, İsrail, Yunan, Ermeni ya da bazı Balkan milliyetçilikleri örneklerindeki gibi, topluluğa ait kimi karakteristik unsurların dinsel alanda korunma imkânına sahip olduğu (ve dolayısıyla milli kültürün dinsel tonunun ağır bastığı) durumlarda dilin standardizasyonu, dinsel bir nitelik kazanır. Bu örnekler, Smith’in vurguladığı gibi “bir elit grubu içerisindeki etnik dinin reformasyonu” çabalarının dil ve edebiyat faaliyetlerini ivmelediği modern milliyetçi hareketlerin bir kısmı için geçerlidir.²⁰² Öte yandan milliyetçi hareketleri meşrulaştıran akademik dilbilimi faaliyetlerinin seküler bir tonda seyrettiği, siyasal bağımsızlık taleplerinin büyük oranda dilsel farklılık temelinde şekillendiği Litvanya, Norveç, Galler ya da İrlanda gibi örnekler de mevcuttur.²⁰³ Bununla birlikte genel bir çerçeve çizmek gerekirse, dilin standardizasyonunun yani bir lisanın, konuşma biçiminin ya da lehçenin milli topluluğun ana dilini oluşturacak şekilde yapılandırılmasının, Avrupa özelinde, genellikle iki şekilde vuku bulduğu görülür: Latince kaynaklı Avrupa dillerinin çoğunda gerçekleştiği üzere, devletin merkezileşmesi ve bürokratikleşmesiyle paralel bir şekilde belirli bir bölgeye ait lehçenin ulus-devletin resmi dili statüsüne

²⁰⁰ Bu konuyla ilgili bkz. Sue Wright, **Community and Communication: The Role of Language in Nation State Building and European Integration**, (Toronto: Multilingual Matters, 2000): 61-79.

²⁰¹ John B. Thompson, **Studies in the Theory of Ideology**, (Cambridge: Polity Press, 1984): 132-133.

²⁰² Anthony D. Smith, "Nationalism and Religion: The Role of Religious Reform in the Genesis of Arab and Jewish Nationalism", **Archives de Sciences Sociales des Religions**, c. 35, s. (1973): 23.

²⁰³ Scott Spires, "Lithuanian Linguistic Nationalism and the Cult of Antiquity", **Nations and Nationalism**, c. 5, s. 4, (1999):

çıkartılması,²⁰⁴ yahut henüz sağlanamayan siyasal birliği hedefleyen milliyetçi hareketlerin, milli dillerini kimliğin temel bileşenlerinden biri olarak yapılandırılmaları. Postkolonyal örneklerdeyse kolonileştirilmiş ülkenin “milli entelektüelleri” düzeyinde gerçekleştirilen birtakım kültürel-bilimsel faaliyetlerin sonucunda sömürge öncesine ve “çok eski çağlara dek uzanan” ana dilin tekrar ihyâ edilmesi süreci mevcuttur.²⁰⁵ Lübnan örneği; kurucu milliyetçiliğin, kolonyal gücün dilini resmi milli dil haline getirmeye çalışması itibarıyla, diğer pek çok açıdan olduğu gibi, istisnai bir durumu ifade eder. En temelde kendilerini Frankofon bir kültürel ethosun parçası olarak gören Fenikeçiler, *Grand Liban*’ın “Fransız” karakterli bir ulus-devlet olarak inşasını vurgulamak adına yazılı içeriklerini Fransızca olarak üretirler ve gündelik hayatta da Arapçanın yerine sıklıkla Fransızca konuşurlar.²⁰⁶

Her milli kimliğin, çeşitli kültürel biçemlerden oluşan kendine has bir kompozisyonu vardır ve bu milli kültür “aranjesi” içerisinde dilin, tarihin ya da coğrafyanın rolleri değişiklik gösterir. Fakat az ya da çok, her ulus-devletin ve bunu kuran milliyetçi söylemin bir parçası olarak tarihyazımı faaliyeti önemli bir işlevi yerine getirir. Burada, milli topluluğu mümkün kılan kahramanlıklar, zaferler, yenilgiler ve bir bütün halinde “hatırlanmaya değer” tüm bir geçmişin kurumsal bir gelenek içerisinde toparlanıp – yani bilimselleştirilip - millet anlatısının parçası haline getirilmesi söz konusudur. Bir tarih yazma girişiminin yalnızca anlatıları ya da öyküleri belirli bir süzgeçten geçirerek sunmak değil fakat “politik ve sosyal bir düzen” öngörmek²⁰⁷ ya da daha doğrusu böyle bir düzenin yaratımını mümkün kılacak iradeyi sergilemek olduğu, en temelde Hegelci bir fikirdir. Tarih felsefecisi Robin Collingwood’un “ilkel gerçekçilik” olarak tarif ettiği idealist tutuma yönelik eleştirel yaklaşım,²⁰⁸ daha sonra postyapısalcı tarih okumalarının da merkezini oluşturur. Munslow, White ve Jenkins’in önde giden temsilcileri olduğu bu ekol; tarihsel incelemenin bir anlatı formunda, dolayısıyla bağlı bulunduğu kültürel belirleyiciler ya da Foucaultcu *epistemeler* dikkate alınarak yapılması gerektiğine dikkat çekerler ve

²⁰⁴ Tomasz Kamusella, *The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe*, (New York: Palgrave Macmillan, 2008): 62-99.

²⁰⁵ Edward Said, "The Voyage In: Third World Intellectuals and Metropolitan Cultures", *Arab Nation, Arab Nationalism*, ed. Derek Hopwood, (London: Palgrave Macmillan 2000):

²⁰⁶ Salameh, *Language, Memory and Identity*, xiii-xiv.

²⁰⁷ Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1987): 11.

²⁰⁸ Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017): 219.

dolayısıyla “milli” tarihlerin inşa edilebilir niteliklerini gündeme getirirler.²⁰⁹ “Tarih, delilleri olgulara çevirme sürecine ait bir uğraştır.”²¹⁰ Fakat bu deliller, “doğrudan doğruya tozlu arşivlerden” alındığında dahi söz konusu kaynaklar belirli bir anlatı içerisinde, kültürel belli başlı anlamlar yüklü olarak bulunurlar. Bunun anlamı; birinci el bir kaynak üzerinden yürütülen tarihsel çalışmanın bile en temelde bir kültürel ton içermesi, bir söylemin parçası olarak işleridir.²¹¹ Yani bir akademik ihtisas sahası olarak tarih, yorum-öncesi *a priori* bir anlamın “keşfi” araştırmasından çok, o anlamın belirli bir içeriğe oturacak şekilde “yorumlanması” işlevine hizmet eder. Belirli bir zamana ve mekâna ait delillerin, bulguların ya da donelerin (yine belirli bir zamana ve mekâna ait olacak şekilde) yorumlanması faaliyeti, tarihsel incelemenin motorunu oluşturur.

Tarih felsefecileri arasında, modern döneme ait herhangi bir tarihyazımı geleneğinin “milli” nitelikten azade bir formda kurgulanıp kurgulanamayacağıyla ilgili süregiden bir tartışma güzergâhı mevcuttur.²¹² Ulus-devletin giderek kurumsallaşması, tüm dünyada hâkim siyasal örgütlenme biçimi haline gelmesi ve onun rasyonel dayanaklarından biri olarak tarih biliminin geçirdiği dönüşümlerin eş zamanlılığı bir yana,²¹³ milli öznenin inşası ve iktidarın modern disiplin teknikleriyle tarih biliminin profesyonelleşmesi arasında belirgin bir bağ var gibidir. Tam da bu noktada, Foucault’nun Nietzsche’den devşirdiği ve postyapısalcı okumalara ivme kazandıran eğilim, tarihin kurgulanabilir niteliğine yaptığı vurgu temelinde, modern sonrası milliyetçi hareketlerin ve millet kurucu kültürel pratiklerin işlevsel nitelikteki bir tarih yaklaşımıyla bağlantılandırılmasını kolaylaştırır.²¹⁴ Buna göre modern öznenin millet kategorisi altında belirli bir anlatının parçası haline getirilmesi

²⁰⁹ Frank Ankersmit, "Historiography and Postmodernism", **History and Theory**, c. 28, s. 2, (1989): 149-150; Keith Jenkins, **On 'What is History?': From Carr and Elton to Rorty and White**, (New York: Routledge, 1995): 131.

²¹⁰ Alan Munslow, **Tarihin Yapısökümü**, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021): 21.

²¹¹ Hayden White, **Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem**, çev. Mehmet Küçük, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008): 28.

²¹² Konuyla ilgili bkz. Daniel Woolf, "Of Nations, Nationalism and National Identity: Reflections on the Historiographical Organization of the Past", **The Many Faces of Clio: Cross-Cultural Approaches to Historiography, Essays in Honor of George G. Iggers**, ed. Q. Edward Wang ve Franz L. Fillafer, (New York: Berghahn Books, 2006): 73.

²¹³ Tessa Morris-Suzuki, "The Frontiers of Japanese Identity", **Asian Forms of the Nation**, ed. Stein Tønneson ve Hans Antlov, (Richmond: Curzon Press, 1996): 41-42.

²¹⁴ B. Southgate, "Postmodernism and Historical Inquiry: Spoiled For Choice?", **Historically Speaking**, c. 6, s. 3, (2005): 10-12.

noktasında tarih; çeşitli mitlerin, efsanelerin ve olayların milli bir tonda rasyonelleştirilerek derlenmesi işlevini yerine getirir.

Milli bir tarih; topluluğun ortak belleğinde yer edinmiş ve genellikle sözlü anlatılarla zaman içerisinde değişikliklere uğramış birtakım zaferlerin, yenilgilerin, figürlerin, kahramanların ya da sembollerin derlendiği, bütünlüklü bir söylemin parçalarını oluşturacak şekilde yapılandırıldıkları ve iktidar tarafından da desteklenen resmi tezler vasıtasıyla tedavüle sokuldukları bir akademik sürecin sonucunda ortaya çıkar.²¹⁵ Milliyetçi söylemin kendi *unique* tarzı, tüm bu tarihyazımı sürecinin detaylarında doğal olarak kendini gösterir ve bir kültürel kodifikasyon faaliyeti olarak ele alındığında tarih, bu haliyle bilimsel bir ilgiden millet geneline yayılan popüler bir inanca doğru dönüşür.²¹⁶ Tıpkı mitlerin derlenip siyasallaştırılması sürecinde olduğu gibi, geçmişin kurumsallaştırılması yani tarihyazımı pratiklerinde de hangi unsurların koleksiyona dâhil edilip edilmeyeceği, hangi ifadelerin millet anlatısında kendilerine yer bulup bulmayacakları konusu iktidarın pragmatik edimlerine belirlenir. Modernist milliyetçilik kuramlarının dikkat çektiği üzere, milli varlığın kökenlerini modern öncesine dek dayandıran ve millete doğal bir mevcudiyet ile meşruiyet katan ulus-devlet tarihyazımları, tıpkı bir “kapak modeli” gibi milli birtakım özlerin asırlar boyu bozulmadan korunduğu akıldışı bir tutumu benimser²¹⁷ ve “tarihin eskici dükkanı”ndan seçilip kullanılan motiflerin ayrıcalıklı konumlarını tartışma dışı bırakır.²¹⁸

Dil ve tarihin yanında kültürün en görünür semiyotik parçalarından biri de coğrafyadır. Coğrafyanın milli bir tarzda tahayyülü; topluluğun belirli bir toprak parçasıyla bütünleşmesi, aralarında semiyotik bir gösteren-gösterilen ilişkisi kurulacak şekilde milletin toprağı toprağın da milleti temsil ettiği bir metaforun kurulması anlamına gelir. Millet, başta *mythomoteur* olmak üzere pek çok kültürel referansla beraber mevzubahis toprak parçası üzerinde kendi mevcudiyetini tarihselleştirirken,

²¹⁵ Tarihin siyasal iktidar tarafından kullanımı ve toplumsal bellekle arasındaki ilişki hususunda bkz. Enzo Traverso, **Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019): ; Eviatar Zerubavel, **Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past**, (Chicago: University of Chicago Press, 2012):

²¹⁶ John Coakley, "Mobilizing the Past: Nationalist Images of History", **Nationalism and Ethnic Politics**, c. 10, s. 4, (2004): 554.

²¹⁷ Cemal Kafadar, **İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**, çev. A. Tunç Şen, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019): 53.

²¹⁸ Umut Özkirimli ve Steven Grosby, "Nationalism Theory Debate: The Antiquity of Nations?", **Nations and Nationalism**, c. 13, s. 3, (2007): 527-528.

bu süreç genellikle milliyetçi söylem içerisinde yapılandırılır.²¹⁹ Toprak parçası, milletin oradaki varlığının efsanevi bir sembolü olarak tarihsel düzlemde efsaneler ve kahramanlar aracılığıyla kazanılmış “vatan”’a dönüşür.

Modern ulus-devlet fenomeninin temel aidiyet biçimini kesin bir şekilde belirlediği Avrupa-merkezci siyasal tahayyülde teritoryalite esası, bir devletin ve doğal olarak onun milletin en önemli meşruiyet kaynağını oluşturur. Burada söz konusu olan gelişme, Ernst Kantorowicz’in kanonik çalışmasında ortaya koyduğu; mevcut politik varlığın kralın bedeniyle özdeşleştirildiği ve esasında devletin fiziki yapısının monarkın vücudu üzerinden görünür olduğu Orta Çağ siyasal düşüncesinden Weber’in sistematikleştirdiği “toprak temelli zorunlu örgütlenme” olarak ulus-devlet fikrine geçiştir.²²⁰ Ulus-devletin mevcudiyeti, her milletin kendisiyle özdeşleştirdiği bir toprak parçası olması gerekliliğini şart koştuğundan, modern devletlerin hepsi teritoryal birimlerinin sınırlarını kesinleştirerek bir anlamda fiziksel mevcudiyetlerini sabitleştirirler. Böylece ulus-devletin coğrafi sınırı, aynı zamanda bir milleti ötekinden ayıran kültürel bir sınıra dönüşür ve “eşik” olgusu vasıtasıyla milli kimlikler birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını tarihselleştirip görünür kılarlar.²²¹

Milli bir coğrafya tahayyülünün belli başlı sacayaklarından biri, sınırların görünür olduğu haritalardır. Ulus-devletin haritası yalnızca okul ya da diğer resmi kurumlarda değil, gündelik yaşamın hemen her köşesinde milli öznenin karşısına çıkan ve sürekli olarak milli varlığın gözle görülür yanını hatırlatan bir objedir. Haritanın önemi, milletin söz konusu toprak parçasının derinlerine nüfuz ettiğini hatırlatması ve “ev” ya da “evde olmak” hissini yinelemesidir.²²² Bu his, ulus-devletin pek çok fedakârlık ve kahramanlık sonucunda kurulduğunu varsaymasıyla geçmişteki atalara duyulan minnet duygusunu da koyutlar. Öte yandan coğrafyanın haritadan daha somut şekilde tahayyül edildiği doğal güzellikler ya da milletle özdeşleştirilmiş belirli yer şekilleri üzerinden oluşturulan semiyotik ilişkiler de vardır: Lübnan sediri, İsviçre Alp’leri, Kanada gölleri ya da Rus stepleri gibi. Milli kültür, bu gibi gösteren-gösterilen ilişkileri üzerinden kurulan metaforlara bolca rastlandığı bir yapıdır. Özellikle tarih

²¹⁹ Bu konuyu, milli vatanın milli kimlikle bağlantılı bir şekilde kurulmasını, en iyi anlatan teorilerden biri Billig’in banal milliyetçilik kuramıdır. Bkz. Billig, **Banal Nationalism**, 74-78.

²²⁰ Gellner, **Nations and Nationalism**, 36; Billig, **Banal Nationalism**, 93.

²²¹ Fredrik Barth, **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**, (Boston: Little, Brown and Company Press, 1969):

²²² Konuyla ilgili bkz. Orvar Löfgren, "Feeling at Home: The Politics and Practices of National Belonging", **Anthropological Journal on European Cultures**, c. 8, s. 1, (1999): 79-97.

tezi vasıtasıyla geçmişte irtibat kurulan yani milletin kökeninin dayandırıldığı antik bir topluluktan kalan arkeolojik kalıntılar yahut abidevi yapılar, teritoryal mevcudiyetin görünür olmasına fazlasıyla yardımcı olur. Önceden de öne sürüldüğü gibi, milli kimliği performatif bir edim olarak ele aldığımızda, bu tarz mekânlar kimliğin en yalın bir şekilde icra edildiği, milliliğin en bariz duyumsandığı ortamlar halini alır.²²³



²²³ Pierre Nora'nın yürüttüğü proje kapsamında 1984-1992 yılları arasında yedi cilt olarak yayımlanan ve Fransız kimliğini anlamlı hale getiren mekânları ele alan ansiklopedik *Les Lieux de Mémoire* (Hafıza Mekânları) başlıklı çalışma, benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ayrıca Assmann'ın "hatırlama figürleri" kavramsallaştırması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bkz. Assmann, **Kültürel Bellek**, 42.

2. TARİHSEL GİRİŞ

*Lübnan'ın Ortadoğu'da, Akdeniz dünyasında, Arap dünyasında ve Batı medeniyeti içerisinde kendisine bahşedilen istisnai konumu değerlendirildiğinde, bunun modern çağın hızı sayesinde vuku bulduğu görülür... Şüphesiz, Lübnan'ın tüm yolların kesişimindeki ve bitişindeki mevcudiyeti kulaklarınızda çınlar ve görüşünüzü berraklaştırır.*²²⁴

Michel Chiha, Visage et Présence du Liban

Farklı söylemler farklı millet anlatıları ve aidiyet şemaları öngörür. Bununla bağlantılı olarak farklı milliyetçilikler, aynı toprak parçası söz konusu olduğunda dahi, aynı toplulukla ilgili birbirinden farklı algılamaları esas alıp bunları topluluğa dayatmaya çalışır. Söz konusu topluluğun nasıl isimlendirileceği, nasıl bir tarihsel geçmişe sahip olduğu, etnik kökeni ya da daha genel bir ifadeyle “kültürü” ile ilgili bu algılamaların toplamı, ancak milliyetçi söylemin tafsilatlı bir okuması sayesinde açıklığa kavuşabilir. Ortadoğu özelinde, Osmanlı hâkimiyetinin sona erip Batı kaynaklı yeni politik düzenlemelerin gündeme geldiği 20. yüzyıl başı, farklı milliyetçi hareketlerin bayraktarlık yaptığı farklı millet anlatılarının karşı karşıya geldiği, hatta birbirleriyle çatıştığı ve uzun bir müddet boyunca aralarında bir ayrılık yokmuş gibi görünen aidiyetlerin (Araplık, Suriyelilik, Müslümanlık) ayrılmaya başladığı bir sürecin başlangıç noktasını oluşturur.

*Üst üste gelen kimlik tahayyülleri, aynı coğrafya üzerindeki insanları farklı şekillerde isimlendirirken aynı konseptin, her ulus-devletin bir milleti olması gerektiği prensibinin temelinde şekillenmişlerdir. Arapçılık söz konusu olduğunda dil, Suriyecilik, Lübnancılık ya da Mısırcılık söz konusu olduğundaysa coğrafya, milletin ayırt edici unsuru olarak ön plana çıkmış ve hemen her milliyetçi söylemin bu temalar etrafında belirli bir politik ajandaya sahip olduğu görülmüştür.*²²⁵ Fakat Muhammad

²²⁴ Michel Chiha, **Lebanon at Home and Abroad**, çev. Leo Arnold ve Jean Montegu, (Beirut: Fondation Chiha, 1994): 166.

²²⁵ Bu noktada Arap milliyetçiliğiyle Arapçılık ya da Suriye milliyetçiliğiyle Suriyecilik arasındaki kavramsal ayrıma dikkat çekmek gerekir. Kayalı, Dawn ve Baktaya gibi Arap-Suriye milliyetçilikleri üzerine çalışan yazarlar; Arapçılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki farkı, milliyetçilik kuramcıları Hobsbawm ile Hrosh'u takiben çizerler. “Buna göre Arapçılık, Arap milliyetçiliğinin erken bir evresini”, Hobsbawm'ın kuramındaki “A evresini” ifade eder. Tabii Arap milliyetçiliği özelinde, Baktaya'nın dikkat çektiği “A evresinin siyasal hatta ulusal mahiyeti olmadığı şeklindeki yargısını

Muslih'in de belirttiği üzere; “1920’ye kadar Filistin milliyetçiliğinin, Suriye milliyetçiliğinin ya da diğer ulus-devlet milliyetçiliklerinin spesifik bir Arapça ismi (dahi) yoktu(r).”²²⁶ Arap milliyetçiliği (*al-qawmiyya al-‘Arabiyya*) ifadesinin kullanımı daha eskilere dayanmakla beraber, politik bir anlam içermekten çok uzaktır zira erken 20. yüzyılda bile siyaseten etkili Arapların pek çoğu için Osmanlıcılık düşüncesi cazibesini korumaya devam etmektedir.²²⁷ En azından, Hasan Kayalı’nın sözleriyle ifade edecek olursak; “Osmanlı İmparatorluğu’ndaki belli başlı Müslüman gruplar arasında, siyasi milliyetçiliğin I. Dünya Savaşı sonuna kadar tutarlı bir güç olmadığı” açıkça görülmektedir.²²⁸

Dolayısıyla hanedanlık temelinde dini bir içerik arz eden *emperyal* sadakat ilkesinin dağılıp, farklı aidiyet kategorilerinin ortaya çıktığı sürecin dikkatlice ele alınması gerekmektedir. Osmanlı toplumu, (ilerleyen yüzyıllarda keskin değişimler yaşayacak olsa da) klasik döneminden itibaren “millet sistemi” olarak adlandırılan ve her dini cemaatin kendi içerisinde, bir nevi özerk bir biçimde örgütlendiği, topluluğun dini liderinin siyasi hiyerarşi içerisinde padişaha karşı bizatihi sorumlu olduğu bir “kompartımanlar esası”na biçimlenmiştir.²²⁹ Batı’daki siyasal gelişmelerin bir sonucu olarak 18. yüzyıl sonunda gündeme gelen ve bütün bir 19. yüzyıl siyasal tarihinin ana temasını oluşturan ulus-devlet esasıysa, topluluğun sadakat duyacağı kavramı “vatan” olarak belirlemiş ve siyasal aidiyetin temelini de toprağa dayanan bir *entite* olarak millete eşitlemiştir. Fakat Ortadoğu için konuşmak gerekirse, bu yeni aidiyet şeması, bölgenin tarihi ve sosyolojisiyle uyumsuz kalmıştır. Neticede Kemal

biraz yumuşatmak, evreler arası sınırın çok da kesin olmadığını” vurgulamak gerekir. Bkz. Adil Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi’nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017): 21-22; Hasan Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, çev. Türkan Yöney, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017): 10-14; C. Ernest Dawn, **Osmanlıcılıktan Arapçılığa**, çev. Bahattin Aydın ve Taşkın Temiz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998): 165-199; Hobsbawm, **Milletler ve Milliyetçilik**, 64.

²²⁶ Muhammad Muslih, **The Origins of Palestinian Nationalism**, (New York: Columbia University Press, 1988): 4.

²²⁷ Cyrus Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, çev. Gül Atmaca, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021): 67.

²²⁸ Hasan Kayalı, **Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire**, (Los Angeles: California University Press, 1997): 15.

²²⁹ Millet sistemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004); Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 1992).

Karpat'ın da belirttiği gibi; "Teritoryalite, hem bir birlik hem de bir örgütlenme olarak düşünülen bir Ortadoğu topluluğunun varlığı için önemlidir, fakat elzem değildir."²³⁰

Millet sistemi ile birlikte devletin uygulamaya çalıştığı yöntem; "açıkça belirlenmiş sınırlar koymak ve bu sınırların belirsizleşmesini engellemek üzere dinsel ve toplumsal farklılıkları arttırmaktı."²³¹ Sonuçta dini bir temele dayanmakla beraber, bu sistem, toplulukların etnik özelliklerini kaybetmelerine yol açmamış, hatta tam tersi 19. yüzyıl sonlarına doğru yeni yeni inşa edilen milli kimliklerin harcında etniklik ve dini aidiyetin bir arada yer alması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla millet sistemi, ya da daha genel bir isimlendirmeye "Osmanlı mirası", sahip olduğu tüm dinsel ayrıştırıcı ilkelere rağmen, cemaatlerin "sınırlarını" korumak suretiyle inşa edilecek milli kimlikler için çok önemli bir temel sunmuş, I. Dünya Savaşı sonrası filizlenen yeni aidiyetlerin nasıl bir kültürel faktörler kompozisyonunun bileşimiyle oluşacağını doğrudan belirlemiştir.

Hal böyleyken kırılma noktasının tespit edilmesi ve Araplık, Suriyelilik ve Lübnanlılık gibi aidiyet kategorilerinin sınırlarının çizilmesi, Arap milliyetçiliğinin ve ona ait söylemin ne zaman ve hangi koşullarda ayrılıkçı bir yön belirlediğinin ortaya konulması ayrıca ulus-devletlerin ve bu devletlerin milliyetçiliklerinin daha geniş bir politik aidiyet ifadesi olarak "Araplık"tan ve pan-Arap milliyetçiliğinden nasıl soyutlandığının açıklanması elzemdir. Anthony Smith'in yaptığı tasnif uyarınca, milliyetçi hareketleri "etnik" ve "teritoryal" olarak ikiye ayırırsak,²³² farklı milliyetçilikleri daha kolay bir şekilde anlamlandırma imkânına sahip oluruz. Etnik devamlılık üzerinden şekillenen ilk grup milliyetçiliklerin aksine teritoryal milliyetçilikler, belirli bir toprak parçasına kutsallık atfederek topluluğun mevcudiyetini o toprak parçasıyla özdeşleştiren bir (ulus-devlet) vatandaşlık(ı) fikrini temel alır. Ortadoğu özelinde *qawmiyya* ve *wataniyya* olarak isimlendirilen bu iki tip milliyetçilik, Osmanlı sonrası ayrışma döneminin temel politik belirleyicisi olmuştur.²³³

²³⁰ Kemal Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**, çev. Recep Boztemur, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015): 89.

²³¹ Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu**, 184.

²³² Anthony D. Smith, "Ethnic and Territorial Nationalism", **Encyclopaedia of Nationalism**, ed. Athena Leoussi, (London: Transaction Publishers, 2001): 62-64.

²³³ Toby Dodge, "Introduction: Between Wataniyya and Ta'ifia; Understanding the Relationship between State-based Nationalism and Sectarian Identity in the Middle East", **Nations and Nationalism**, c. 26, s. 1, (2020): 85-90.

Şüphesiz ki Ortadoğu'daki milliyetçi hareketler üzerine şekillenen literatürün temel odak noktası, *qawmiyya*, yani Arap milliyetçiliğidir. George Antonius'un *The Arab Awakening*'i (Arap Uyanışı) kaleme aldığı 1939'dan günümüze dek Ortadoğu'daki milliyetçilik, Arap milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişimi ekseninde algılanmıştır. Antonius'un çizdiği tarihsel perspektif, Beyrut merkezli Hristiyan bir Arap uyanışının kültürel reformasyondaki rolü üzerinde dururken, ufak eklemeler haricinde bu anlatının temelleri değişmeden kalmıştır. Albert Hourani ve Zeine N. Zeine gibi araştırmacıların katkıları, bu kapsamı daha da genişletip Antonius'un eleştirel bir okumasını mümkün kılmışsa da I. Dünya Savaşı sonrası kurulan manda devletlerinin kendi özgül milliyetçilikleri hasırlarında kalmaya devam etmiştir.²³⁴ Son dönemde literatürde, ideolojik esasları ve özellikle I. Dünya Savaşı yıllarındaki milliyetçi örgütlenme faaliyetleri dikkate alındığında, Arap milliyetçiliğinin, Suriyeciliğin (belki de başarısız olmasının) bir sonucu olarak şekillendiği yönünde görüşlere rastlamak da mümkündür.²³⁵ Bugün, yeni yapılan çalışmaların ışığında, bu perspektifin genişletilmesi ve Arap milliyetçiliğiyle Suriye-Lübnan milliyetçilikleri arasındaki ilişkinin tanımlanması, bu bağlamda yeni bir tarihsel anlatının sınırlarının belirlenmesi zorunlu gözükmemektedir.

Osmanlıcılık düşüncesinin ve Araplarla Türklerin aynı politik birim altında "eşitçe" yaşaması umutlarının ortadan kalktığı 1918 yılına kadar, ortak bir dil ve etnisite temelli *qawmiyya* hareketi Bilâdüşşam'daki ana akım milliyetçi eğilim olmayı sürdürmüş fakat bu tarihten sonra İngiltere ve Fransa'nın kolonyal politikaları, Suriye'deki bölgeselci eğilimleri kuvvetlendirmiş ve Avrupa'daki ulus-devlet düşüncesinin bir uzantısı olarak *wataniyya* hareketlerine ivme kazandırmıştır.²³⁶ Suriye, Lübnan, Mısır, Filistin ve Irak gibi kolonyal birimlerin Arap ve İslam kriterleri temelinde birleşmeleri, Avrupalı devletlerin bölgedeki çıkarlarıyla uyuşmayacağından, bu yeni teritoryal devletlerin antik çağa dek götürülebilecek

²³⁴ Zeine'nin çalışması için bkz. Zeine N. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East**, (New York: Caravan Books, 1973). Hourani için bkz. Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939**, (New York: Cambridge University Press, 1983). Hourani, Antonius'un çalışmasını bilimsel olmaktan ziyade "ideolojik bir manifesto" olarak tanımlar. Bkz. Albert Hourani, "The Arab Awakening Forty Years After", **Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87**, ed. Derek Hopwood, (London: Palgrave Macmillan 1990): 206.

²³⁵ Adeed Dawisha, **Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair**, (Princeton: Princeton University Press, 2003): 30.

²³⁶ Muhammad Muslih, "Rise of Local Nationalism in the Arab East", **The Origins of Arab Nationalism**, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva Simon, (New York: Columbia University Press, 1991): 168-169.

(seküler) bir devamlılık içerisinde var oldukları savı, Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçilik hareketlerinin yola çıkış noktasını oluşturmuştur.²³⁷

I. Dünya Savaşı sonrası Ortadoğu'daki bölgesel konjonktür gereği yeni politik aidiyet inşalarını yabancı etkisine dayandırmadan açıklamanın imkansız olduğu ortadadır. Bir önceki bölümde ortaya koyulan Şarkiyatçı söylem ve onun kurduğu teritoryal temsiller, bölgedeki Anglofon ve Frankofon elitler (bir diğer ifadeyle ulus-devletin mit-kurucu entelektüelleri) için kültürel kodifikasyon faaliyetlerinin temelini oluşturur. Bununla beraber Suriyelilik ya da Lübnanlılık gibi teritoryal kimliklerin, 20. yüzyılın başında, temelsiz bir şekilde adeta topraktan bittiklerini savunmak da mümkün değildir. Haim Gerber'in başarıyla gösterdiği gibi, 17. yüzyıl gibi erken bir tarihte bile, kendi başına *unique* bir birim olarak "Filistin" konseptinin varlığını ortaya koymak mümkündür.²³⁸ Dahası Avrupa ile olan ticari ve dini ilişkileri sebebiyle Suriye ve Lübnan'ın teritoryal soy kütüklerini daha da eskiye dayandırma olanağı mevcuttur. Bu geçmişten, Arap ve İslam medeniyetlerinden bağımsız, 'kadim' ve 'Hristiyan' teritoryal birimler üretme işi, büyük oranda Avrupalı Şarkiyatçıların ve Beyrut'taki misyoner hocaların faaliyetleri sonucu gerçekleşecektir.

Avrupalı devletlerin siyasi ve entelektüel egemenlikleri altında filizlenen Fenikecilik, Firavunculuk, Babilcilik ve Kenancılık gibi seküler nitelikli teritoryal milliyetçilikler, İslam tarihi içerisinde Arap egemenliğine karşı çıkışı ifade eden *shu'ubiyya* (Şu'ubiyye) hareketiyle özdeşleştirilmiştir.²³⁹ Fakat bölgedeki Arap-İslam karakterinin baskınlığı ve Osmanlı dönemi boyunca da hâkim sosyo-kültürel kalıp olarak varlığı, bu hareketlerin genellikle toplumsal tabanlarının zayıf olması sonucunu doğurmuştur. Teritoryal milliyetçiliklerin, en temelde Arap milliyetçiliğine ve İslam'a karşı katı bir retorik benimsemeleri, kendilerini hala dinsel, ailevi ya da etnik kimlikleri üzerinden tanımlayan Arapça konuşan halk için kabul edilebilir bir argüman sun(a)mamıştır.²⁴⁰ Ortadoğu'da bölgesel nitelikli milliyetçiliklerin ikinci planda kalmasının bir diğer sebebi, yeni ulus devletler içerisindeki sekteryan bölünmüşlük

²³⁷ Amatzia Baram, "Territorial Nationalism in the Middle East", **Middle Eastern Studies**, c. 26, s. 4, (1990): 445.

²³⁸ Haim Gerber, "'Palestine' and Other Territorial Concepts in the 17th Century", **International Journal of Middle East Studies**, c. 30, s. 4, (1998): 563-572.

²³⁹ Sami A. Hanna ve George H. Gardner, "'Al-Shu'ubiyyah' Up-Dated: A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept", **Middle East Journal**, c. 20, s. 3, (1966): 335-351.

²⁴⁰ Abd al-Hadi al-Fikayki, "The Shu'ubiyya and Arab Nationalism", **Political and Social Thought in the Contemporary Middle East**, ed. Kemal Karpat, (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968): 80-87.

olmuştur.²⁴¹ Ayrıca Karpat'ın da ifade ettiği gibi, teritoryal ulus düşüncesinin; “bölgenin tarihsel deneyimine, siyasal kültürüne ve cemaat anlayışına yabancı kalması”²⁴² da ciddi bir sorundur ve İslamcı siyasal hareketlerin, özellikle 1970’lerden sonra güncel siyasette önem kazanmasında da etkili olmuştur.

Lübnan, farklı kimlik tahayyüllerinin politik yaşamı baştan başa etkilediği, hatta siyasal sistemin bizzat bu farklılık esasınca oluşturulduğu, bir başka ifadeyle varoluşsal olarak birbirlerine karşıt çeşitli milli söylemlerin üst üste bindiği bir coğrafyadır. Anlamlı bir tarihsel ve kültürel perspektif oluşturulması için bu milli söylemler ve milliyetçi hareketler arasındaki gerilimlerin temelleri üzerinde durulması gerekmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın nihai amacını oluşturan Fenikeci hareketin anlaşılması adına; öncelikle Osmanlı sonrası Ortadoğu toplumlarındaki milliyetçilik kaynaklı ayrışmalar üzerinde durulacak, Arap, Suriye ve Lübnan milliyetçiliklerinin ortaya çıktığı koşullar tespit edilecektir. Etnik milliyetçilikle teritoryal milliyetçilikler arasında keskin bir ayrım yapmanın mümkün olmadığı 1920’ye dek geçen süreçte, bu milliyetçilikler arasındaki geçişkenlik ve farklılıklar belirlenecek ardından Bilâdüşşam’daki sınırların tam olarak belirlendiği San Remo Konferansı’nı izleyen süreçte, karşıt kutuplarda konumlanan teritoryal milliyetçiliklerin durumları ortaya konulacaktır. Bu teritoryal milliyetçiliklerin etraflıca incelenmesi zaruridir zira çalışmanın ilerleyen bölümlerinde odaklanılacak asıl konu olan Fenikeciliğin bölgesel ve temel dinamikleri böylece serimlenmiş olacaktır. Son olarak, çalışmanın ilerleyen bölümlerine tarihsel bir temel oluşturacak şekilde, Şarkiyatçı söylemin ürettiği bir temsiliyet mekanizması olarak “Lübnan istisnacılığı” denilen şeyin, “Lübnan” ile “Fenike” konseptlerinin eşitlenmesi düşüncesi üzerinde nasıl kristalleştiği aktarılacaktır.

2.1. Çatışan Milliyetçilikler, Bölünmüş Aidiyetler

I. Dünya Savaşı’nın sonu itibarıyla Bilâdüşşam’ın geleceğiyle ilgili farklı ajandalara sahip milliyetçi hareketleri üç başlık altında gruplamak mümkündür: Hâşimî monarşisi altında Müslüman Suriyeciler (ya da Faysalcılar), gayrimüslimlerin de eşit bir şekilde temsil edildiği seküler-Arap Suriyeciler ve Arap olmayan-seküler

²⁴¹ Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, (Berkeley: University of California Press, 2000): 3.

²⁴² Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze*, 49.

Suriyeciler.²⁴³ İlk grup, Suriye’de çoğunluğu oluşturan Müslümanlar tarafından desteklenmekle ve ikinci gruptakilerle aralarında belirli bir ilişki bulunmakla birlikte,²⁴⁴ üçüncü grup genel itibariyle Lübnan’daki Hristiyanlar arasında taraftar bulmaktaydı. Dahası, Suriye’deki Hâşimî monarşisinin kısa ömürlü olduğu ortaya çıkınca Müslüman Suriyeciler, daha geniş bir Arap milliyetçiliğini savunan pan-Arap milliyetçilerinin arasına katılacaktı.²⁴⁵ Fransa’nın bölgede çok idareli bir manda yönetimi tesis edeceğinin belli olmasının ardındansa Arap olmayan-seküler Suriyeciler ile Mârûnî Lübnan milliyetçileri arasında ayrılık baş gösterecekti.²⁴⁶

Suriye’nin geleceğine karar verilen 1920 yılındaki San Remo Konferansı’na kadar kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmayan ve aralarında fazlasıyla geçişkenlik bulunan tüm bu milliyetçilikler, aynı kaynaktan yola çıkan farklı su yollarını anımsatmaktaydı. Bu noktada Bilâdüşşam’daki milliyetçi akımlara kaynaklık etmiş faktörleri sıralayacak olursak; bir “milli Rönesans” süreci olarak *Nahda*, Mısırlı Rıfa al-Tahtavi’nin oldukça önemli fikirleri, Mârûnî Kilisesi içerisindeki tarihyazımı geleneği, Suriye ve Lübnan bölgesindeki misyonerlerin faaliyetleri, Batılı Şarkiyatçıların görüşleri ya da yurtdışındaki Arap Hristiyanların katkılarından bahsedebiliriz. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde diğer saikler üzerinde ayrıntısıyla durulacağından, burada yalnızca Nahda hareketinden ve Tahtavi’den bahsedilecektir. Bu iki etken de Arap milliyetçiliğinin temellendirilmesinde daha önce kullanılmış fakat teritoryal milliyetçilikler üzerindeki etkilerine fazla değinilmemiştir.

Nahda, modern Ortadoğu’daki tüm kültürel ve siyasi hareketlerden daha çok, milliyetçilik düşüncesine yön vermişti.²⁴⁷ Çünkü hareket, özü itibariyle Arap olarak adlandırılacak halka, tarihsel ve kültürel düzlemde belirli bir devamlılık yüklemeyi amaçlamaktaydı.²⁴⁸ Bu vesileyle hem Arap milliyetçileri hem de Suriyeciler ve

²⁴³ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 7.

²⁴⁴ Talha Çiçek’in de vurguladığı üzere; özellikle Cemal Paşa’nın savaş yıllarında Suriye’deki icraatları, Müslüman ve Hristiyan Suriyeliler arasında belirli bir yakınlaşmayı doğurmuştu ve imparatorluğa sadık Müslüman Suriyeliler dahi Arapçı harekete sempatiyle bakmaya başlamıştı. Bkz. M. Talha Çiçek, **Cemal Paşa Suriye’de: Birinci Dünya Savaşı Yılları**, çev. Fatih Sel, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020): 105-106.

²⁴⁵ Hasan Kayalı da savaş öncesi dönemde “Arap milliyetçiliğinden çok bir ‘Suriyecilik’ akımından bahsetmek daha doğru olur” demektedir. Bkz. Kayalı, **Arabs and Young Turks**, 247.

²⁴⁶ Kais M. Firro, "Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha", **Middle Eastern Studies**, c. 40, s. 5, (2004): 1.

²⁴⁷ Arap Dünyası’nda *Nahda* ya da “Yeniden Doğu”, “Rönesans” hareketinin milliyetçi fikriyata etkileriyle ilgili bkz. Fahri Daniş, "Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği", **Orta Doğu’yu Kuran İdeolojiler**, ed. Zekeriya Kurşun, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019): 71-121.

²⁴⁸ Stephen Sheehi, **Foundations of Modern Arab Identity**, (Gainesville: University Press of Florida, 2004): 68.

Lübnancılar için Nahda yazarlarının çalışmaları, kimliğin arkasını yaslayacağı bir kültürel temel teşkil etmekteydi. Esas olarak Arap dilinin reformasyonu tartışmaları etrafında şekillenen ve Batılı tarzda eğitim görmüş dar bir kesim içerisinde işleyen, dolayısıyla “elitist” olarak adlandırılabilir bu kültürel hareket,²⁴⁹ kısa bir süre sonra Araplık bilincini ifade edecek çeşitli faktörlerin kodifiye edildiği bir “proto-milliyetçi” evre haline geldi.²⁵⁰ Butrus el-Bustânî ve Nazif el-Yâzicî gibi Protestan misyonerlerle ilişki içerisindeki Lübnanlı Hristiyanlar, Arap olmanın anlamını belirlemeye çalışırken, onların öğrencileri ve ikinci ya da üçüncü kuşak “*Nahdawi*”ler, bu kültürel temelden politik bir hareket devşirmeye ve ayrılıkçı Arap milliyetçiliğinin temellerini oluşturmayı hedefleyeceklerdi.

Şüphesiz ki Nahda, esasında Bilâdüşşam’daki tüm halkı Arap olarak adlandırıp onun kültürünü modern döneme, Batılı konseptler eşliğinde taşıması suretiyle *qawmiyya* akımının fikri arka planını oluşturur. Bu perspektif içerisinde Arapların İslamlığı yahut Hristiyanlığı, kültürel bir motif yahut tarihsel bir süreçten fazlası değildir. *Nahdawi*’ler için asıl önemli vurgu; her türlü dinsel ya da yerel bağlılıkların ötesinde dil ve onun temeli olduğu kültür vasıtasıyla milletin, Araplığın sınırlarının çizilmesidir.²⁵¹ Bu girişim, kendi dinsel farklılıklarının üstünü örteceğinden doğal olarak Suriye ve Lübnan Hristiyanlarının başını çektikleri, birleştirici bir idealdir. Smith’in de tespit ettiği gibi:

“Hristiyan Araplar duyarlı olarak Müslüman dünyada bulunan Hristiyan adalarındaki marjinal pozisyonlarını koruyamazlardı. Daha geniş bir Avrupa ağına dâhil olmak için koruyucu ‘millet’in sınırlarını terk ettiklerinde, modern(leştirilecek) bir Arapça’nın özgürleşmenin koşulu olacağını düşündüler. Modern bir Arapça eski dinsel bölünmelerin ötesinde ortak bir kültürel bağ yaratabilirdi.”²⁵²

Nahda’nın odağı, Bilâdüşşam’ın Arapça konuşan sakinlerinin tamamını Arap olarak nitelendirmek olsa da bu temelden teritoryal temelli milliyetçi akımlar da beslenecektir. Butrus el-Bustânî’nin oğlu Salim’in öncülüğünde gelişen Suriye’nin antik döneme dek uzanan mahalli tarihini yazma girişimleri, iki Rum Ortodoks

²⁴⁹ C. Ernest Dawn, "The Origins of Arab Nationalism", **The Origins of Arab Nationalism**, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva Simon, (New York: Columbia University Press, 1991): 12.

²⁵⁰ Fruma Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries in the Nineteenth-Century Levant", **Die Welt des Islams**, c. 41, s. 2, (2001): 148.

²⁵¹ Butrus Abu-Manneh, "The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism: the ideas of Butrus al-Bustani", **International Journal of Middle East Studies**, c. 11, s. 3, (1980): 293.

²⁵² Smith, "Nationalism and Religion ", 33.

Suriyeli, İlyas Matar ve Corci Yanni'nin çalışmalarıyla sonuçlanacaktı.²⁵³ Nahda çevreleriyle yakın ilişkilere sahip Matar, Suriye tarihini İslam öncesi devirlerden başlatan ilk kitaplardan birini yazmakla kalmadı, aynı zamanda Suriye konseptini; doğuda Fırat'tan güneyde Sina'ya ve kuzeyde Toroslara varıncaya dek politik bir anlam ifade edecek şekilde kullandı.²⁵⁴ Matar için Suriyelilik, etnik olarak Türklük, Araplık ve Rumluk kategorilerinin senteziyle oluşmuştu. Yanni'nin çalışmasıysa teorik olarak daha kuvvetli bir arka plana sahipti. Montesquieu'nün coğrafi determinizm ilkesine de sadık kalarak Suriyeliliğin karakteristik özelliklerini ortaya koymayı hedefleyen Yanni, bu doğrultuda Fenikeliler'den Osmanlı hâkimiyetine dek politik ve kültürel devamlılık arz eden bir Suriye portresi çizmekteydi.

Hem Matar hem de Yanni için Suriye, coğrafi anlamının yanında politik olarak da anlam ifade eden bir idealdi. Şüphesiz ki her iki isim de belirli bir milliyetçi fikrin tesiri altında değillerdi fakat Nahda ve özellikle Bustânî'nin çalışmalarında ortaya konan Suriye fikrini sahiplenip, bu konsepti temellendirmek arzusundalardı. Bu çabayı bir adım daha öteye taşıyıp, siyasi olarak da belirli bir pozisyonda duran isim Halil el-Hurî idi. Lübnanlı zuamadan meşhur bir Rum Ortodoks aileye mensup olan Hurî, Nazif el-Yâzicî'nin öğrencisiydi. Bustânî'de de fark edilen bir eğilim olarak Suriye vatanının, daha geniş bir Osmanlı anavatanının parçası olması, Dawn'ın deyişiyle “*smaller watan*” teması,²⁵⁵ Hurî'de de karşılaşılan bir durumdu.²⁵⁶ Bununla birlikte Hurî, Osmanlı ‘üst’ coğrafyasını vatan olarak kabul etmekle ve 19. yüzyıl reformlarıyla birlikte yükselişe geçen Osmanlılık kimliğinin politik aidiyetin temelini oluşturduğunu benimsemekle birlikte, kültür olgusunu (ve bununla bağlantılı olarak kültürel kimlik mefhumunu) farklı bir yere koymaktaydı. Hurî için Suriyelilik ya da Mısırlılık, coğrafi bir aidiyet belirten Arap kimlikleriydi. Her şeyin ötesinde, bir topluluğun kültürü, ait olduğu coğrafi kimliğin bir uzantısı olarak oluşuyordu. Hurî'nin adının duyulmasında asıl etkili faktör olan *Hadiqat al-Akhbar* (Haber Bahçesi) isimli çok satan gazetesi, Suriye’de reform ve bilimsel ilerleme gibi

²⁵³ Youssef Choueiri, **Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State**, (New York: Routledge, 2003): 48-68.

²⁵⁴ Choueiri, **Modern Arab Historiography**, 49.

²⁵⁵ Dawn, "The Origins of Arab Nationalism", 8.

²⁵⁶ Fruma Zachs, "Pioneers of Syrian Patriotism and Identity: A Reevaluation of Khalil al-Khuri's Contribution", **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**, ed. Adel Beshara, (New York: Routledge, 2011): 95.

kavramlar eşliğinde Arap bir Suriyeli kimliğinin kristalize oluşunda oldukça faydalı oldu.²⁵⁷

Suriye'deki milliyetçi fikriyatı besleyen bir diğer kaynak da Rifâa et-Tahtâvî'nin eserlerinde kullandığı terminolojiydi. Fransızca *patrie* sözcüğünü *watan* olarak Arapça'ya çevirmesi, teritoryal temelli aidiyet biçimlerinin önünü açan asıl etken olmuştu.²⁵⁸ Tahtâvî, esas olarak antik döneme uzanan geçmişle vatan idealini Mısır ile eş okumaktaydı. Araplığı ve İslamlığı Mısır tarihinden dışlamamakla beraber, onun için asıl önemli mesele bağımsız bir politik-coğrafi birim olarak Mısır'ın kendine özgü yapısını temellendirmektir. Bu doğrultuda tarih ilminin araçsallaştırılması, özgürlükçü bir diskurun benimsenmesi ve *watan* fikrinin teritoryal bir aidiyet için esas oluşturması, Bilâdüşşam'daki milliyetçi teorisyenleri de etkileyecekti.²⁵⁹

Tahtâvî'nin 'vatan'ı açık bir şekilde Mısır'ı ifade ediyordu. Ondan önceki tarih kitapları, Mısır'ın tarihini Arap fetihleriyle birlikte başlatırken, Tahtâvî'nin getirdiği bakış açısıyla birlikte Firavun döneminden pagan adetlerine kadar, Kıptî varlığından Hristiyan etkinliğine dek Mısır, geniş bir *longe duree* içinde incelenmeye başlayacaktı.²⁶⁰ Bustânî de aynı kavramı Bilâdüşşam'ı bir bütün olarak düşünerek kullanıyordu. 11 sayı basılan *Wataniyyat* (Vatanseverlik) başlıklı kısa ömürlü gazetede, 1860 Şam Olayları ve Lübnan'da Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki gerilimi düşürmek için bazı fikirler sunan Bustânî, Salibi'ye göre, "yerel barış" ve "sosyal reform" fikirlerini mahalli bir biçimde, Suriye'yi düşünerek ele almaktaydı.²⁶¹ Fakat Bustânî'nin Tahtâvî'den en önemli farkı; onun, aynı zamanda diğer ilk dönem *Nahdawi*'lerinin de, vatan kavramını siyasi bir amaca hizmet etmek için kullanmamaları, bir diğer deyişle Arapçılıklarının politik niteliğinden çok kültürel olmasıdır. Bustani'nin 1854'te kurduğu *Suriye İlim Cemiyeti*'nin iki fahri üyesi, biri Hariciye Nazırı diğeri Sadrazam Âli ve Fuat Paşalardı.²⁶² Bustânî'ye göre

²⁵⁷ Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, (New York: Oxford University Press, 1995): 33-34.

²⁵⁸ Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, çev. Peter Sluglett ve Marion Farouk Sluglett, (London: Macmillan Press, 1981): 61.

²⁵⁹ Choueiri, *Modern Arab Historiography*, 30.

²⁶⁰ Bernard Lewis, "Watan", *Journal of Contemporary History*, c. 26, s. 3, (1991): 530.

²⁶¹ Kamal Salibi, *The Modern History of Lebanon*, (New York: Frederick A. Praeger, 1965): 145. Nahda hareketinin ayrıntılı bir monografisini çıkartan Abdülrazzak Patel de "reform" düşüncesinin, Nahda aydınları tarafından; "birbirlerini tamamladıklarını düşündükleri 'Mısırlı', 'Suriyeli' ya da 'Osmanlı' kimliklerini ihyâ etmenin" yegâne aracı olarak görüldüğünü belirtir. Bkz. Abdülrazzak Patel, *The Arab Nahdah: The Making of Intellectual and Humanism Movement*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013): 127, 138.

²⁶² Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, 256.

Bilâdüşşam'ın kimlik yapısı, Arap-Suriyeli-Osmanlı bileşenlerini içeriyor ve vatan, “moral” anlamıyla Suriye’yi fakat politik anlamıyla Osmanlı’yı ifade ediyordu. Bustânî’yi “modern dönem Suriye milliyetçiliğinin ilk ideoloğu” olarak tanımlama olanağına sahip olsak da,²⁶³ onunla Tahtâvî arasındaki fark oldukça önemlidir. Mısır’da teritoryal milliyetçiliğin daha erken temellenmesi, seküler bir Mısır milliyetçiliğinin koşullarını daha kolay belirlerken Suriye ya da Lübnan milliyetçiliğinin kristalize olması için; misyonerlik ve Şarkiyatçılık faaliyetlerinin odakta olduğu, farklı koşulların devreye girmesi gerekecekti.

Osmanlı sonrası dönemde, imparatorluğun Ortadoğu eyaletleri Avrupalı devletlerin hâkimiyetinde farklı teritoryal devletler olarak bölününce, bu durum Arap milliyetçiliğinin daha idealist ve irredentist, “pan” bir nitelik kazanmasına yol açtı. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı karşıtı Arapların tartıştıkları kimlik meselelerinde ağırlıkla desteklenen görüş; genişletilmiş sınırlarıyla Irak’ı ve Filistin’i de kapsayan bir Suriye vatanı içerisinde Arapça konuşan tüm toplulukların tek bir bayrak altında birleşmeleri yönündeydi. Bu fikir, öncelikle ayrılıkçı olmaktan uzak bir kültürel reform sürecinin ışığında gelişmiş ve 1908 Meşrutiyeti ile I. Dünya Savaşı yılları sırasında örgütlenen Arap milliyetçisi örgütler tarafından politize edilmişti.²⁶⁴ Fakat yeni manda devletlerinin ulus-devlet formunda, teritoryal aidiyet esası etrafında şekillenmesi ve her devletin kendi uyrukları içerisindeki sadakati toprağa dayanan belirli sembolik unsurlar vasıtasıyla yaratmaya çalışması; ilk kez Suriyelilik, Lübnanlılık ve Iraklılık gibi kimliklerin Araplık ile karşı karşıya gelmeleri sonucunu doğurdu. Karpat’ın ifadesiyle bu gerilim, “belirli bir teritoryal devletle bağlılık ile İslami yönelimli bir Arap devletine bağlılık arasındaki çelişki”,²⁶⁵ uzun bir 20. yüzyıl boyunca Ortadoğu siyasi tarihinin ana temalarından birini oluşturdu.

Anglofon ve Frankofon karakterli teritoryal milliyetçilikler ile pan-Arap ideolojisi arasındaki gerilim, en temelde Arap insanının aidiyet sıralamasında belirgin bir değişim öngörmekteydi. Bu değişim, şüphesiz ki kırsal kesimlerde ya da şehirli alt sınıflarda hayati bir öneme sahip değildi. Örneğin Lübnan söz konusu olduğunda kırsaldaki ideolojik durum fazlasıyla bölünmüş olmasına rağmen köylülerin ticaret

²⁶³ Eliezer Tauber, **The Emergence of the Arab Movements**, (London: Franck Cass, 1993): 8. Burada Schayegh’in ileri sürdüğü gibi, Bustânî’nin “coğrafi bir tanım olan Suriye’yi ulusallaştırdığı” savı da kabul edilebilir. Bkz. Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, 68.

²⁶⁴ Ali Bilgenoglu, **Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri**, (Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2007): 70.

²⁶⁵ Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze**, 195.

pratiklerinde ya da hayat standartlarında belirgin bir değişim yaşanmadı.²⁶⁶ Suriye’de de aynı şekilde, kırsaldaki insanlar kendilerini Suriyeli olarak çağırarak yerine “Şamlı” ya da “Halepli”, hatta kimi zaman “Osmanlı” olarak çağırmayı sürdürdüler.²⁶⁷ Fakat aidiyet kategorileri arasındaki çelişkiden ve birbirleriyle çatışan milliyetçiliklerin sonucu olarak doğan gerilimden en fazla etkilenen kesim, şehirli üst ve orta sınıf oldu.

Hourani’nin 1968 tarihli meşhur makalesinin vurguladığı gibi; Bilâdüşşam başta olmak üzere, Osmanlı’nın Arap vilayetlerinde geniş topraklara sahip aileler, imparatorluk dağılana dek Bâbîâli ile yerel halk arasında çok önemli bir köprü görevi görmeye devam etti.²⁶⁸ Büyük çoğunluğu Sünni olan bu aileler, *iltizam* sisteminin de katkısıyla, özellikle 18. yüzyıldan sonra devletin önemli sivil ve askeri pozisyonlarında kendilerine yer bulmaya başladılar. II. Abülhamid döneminde zirveye çıkan, bu ailelerin çocuklarını seçkin devlet okullarında okutma ve bu sayede Arap vilayetlerinin sadakatlerini sağlama çabası, büyük oranda karşılık bulacaktı. Beyrut’taki Mekteb-i Sultanî, Şam’daki Mekteb-i Anbar ya da İstanbul’daki Galatasaray Mekteb-i Sultanîsi gibi sivil okullar ve Mekteb-i Ulum-i Harbiye gibi askeri okullar, Arap toprak sahiplerinin oğulları için ilk adreslerdi.²⁶⁹ 1892’de İstanbul’da açılan Aşiret Mektebi de benzer bir şekilde, aşiretlerden gelen gençleri eğitip, devlete bağlılıklarını sağlamak amacıyla kurulmuştu.²⁷⁰ Bu okullardan mezun Arap gençler, 19. yüzyıl sonundan itibaren yerel siyasette ve daha üst mevkilerde kendilerine yer bulmaya başlarken aynı zamanda genç manda devletlerinin ilk bürokrat ve yönetici takımını oluşturdular.²⁷¹ En azından 1925 yılındaki “Büyük Suriye İsyanı”na kadar bu kentli elitler, Suriye ve Lübnan’daki siyasetin lokomotifleri olma işlevlerini sürdürdüler.²⁷²

²⁶⁶ George Fetter, "A Comparative Study of Attitudes of Christian and of Moslem Lebanese Villagers", **Journal for the Scientific Study of Religion**, c. 4, s. 1, (1964): 59.

²⁶⁷ Elizabeth Thompson, **Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon**, (New York: Columbia University Press, 2000): 176.

²⁶⁸ Albert Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", **Beginnings of Modernization in the Middle East**, ed. William R. Polk ve Richard L. Chambers, (Chicago: University of Chicago Press, 1968):

²⁶⁹ Michael Provence, **The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East**, (New York: Cambridge University Press, 2017): 19.

²⁷⁰ Michael Provence, **The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism**, (Austin: University of Texas Press, 2005): 82-83.

²⁷¹ Philip S. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920**, (New York: Cambridge University Press, 2003): 96-98.

²⁷² Provence, **The Great Syrian Revolt**, 39.

Bu seçkinlerin entelektüel formasyonları, kendilerini ne olarak gördükleri, hangi kimlikleri aslî olarak kabul ettikleri gibi sorular, I. Dünya Savaşı sonrası Bilâdüşşam'ın aidiyet kompozisyonunun anlaşılmasında asıl önemli noktayı oluşturur.²⁷³ Şüphesiz ki devletin resmi eğitim politikası tam anlamıyla başarılı olamasa da en azından Suriye ve Lübnan'daki Hristiyan misyoner okullarının etkisini dengelediğini, imparatorluğa sadık bir Osmanlı üst sınıfının inşasında çok önemli mesafeler aldığını kabul etmek gerekir.²⁷⁴ Baalbekli saygın bir Rum Katolik aileye mensup Mutrân kardeşler, orta sınıftan Ganem kardeşler ya da Beyrutlu meşhur bir aileden gelen dönemin en varlıklı tüccarlarından Alfred Sursock örnekleri, bu bakımdan öğreticidir. Jön Türklerin üyesi olarak Arap topraklarının Osmanlı yönetimi altında kalması adına aktif bir siyasi hayat yürütmüş olan Nadra Mutrân'ın, bu doğrultuda Arap milliyetçiliğiyle Suriyecilik arasındaki bir ideolojik pozisyonda bulunan küçük kardeşleri Reşid ve Nahle ile sık sık karşı karşıya geldiği görülmüştür. Kayalı'nın ifade ettiği gibi; "Mutrân hadisesi, önde gelen Arap liderlerinin, 1908 devriminin sunduğu Osmanlı vizyonuna inandıklarını gösteriyor."²⁷⁵ Aynı şekilde Paris'te Suriyecilik diasporası yapan en önemli isimlerin başında gelen Şükrü Ganem ile kardeşi, sadık bir Osmanlı liberali olarak Meclis-i Mebusan'ın aktif üyelerinden Halil Ganem arasındaki ayrılık da emperyal Osmanlılık kimliğinin, Araplar arasında, imparatorluğun dağıldığı 1918'e dek sağlam bir şekilde devam ettiğini kanıtlamaktadır.²⁷⁶ Son olarak "Beyrut'ta doğmuş, kendisini oraya adanmış, evlilik ve statü yoluyla Avrupalı olmuş, Fransa'ya daha fazla bağlanmış, yine de Osmanlılarla sürekli bir bağı olmuş" Alfred Sursock da benzer bir şekilde Osmanlı kimliğinin ulus-devlet yapılanması tesis edildikten sonra bile kendine has bir formda "hatırlanabildiğini" gösterir.²⁷⁷

²⁷³ Israel Gershoni, "Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945: Old and New Narratives", **Rethinking Nationalism in the Arab Middle East**, ed. James Jankowski ve Israel Gershoni, (New York: Columbia University Press, 1997): 4.

²⁷⁴ Toufoul Abou-Hodeib, **A Taste for Home: The Modern Middle Class in Ottoman Beirut**, (California: Stanford University Press, 2017): 10.

²⁷⁵ Kayalı, **Arabs and Young Turks**, 84. Bu kanıyı doğrulayan güncel bir çalışma için bkz. Çiçek, **Cemal Paşa Suriye'de**, 75, 1. dipnot.

²⁷⁶ Edward Allaire Falk, "Arabs into Frenchmen: Education and Identity in Late Ottoman Syria", (Doktora Tezi, University of California History Department, 2017): 105-108. Bu konuda Osmanlı arşivlerine dayanan bir çalışmanın da gösterdiği gibi Osmanlı ordusundaki Arap subayların Arap ya da Suriye milliyetçiliklerine katkılarının fazlaca abartıldığı, köklü askeri eğitim geleneğinin bir getirisi olarak "birlik ruhunun" Arap bürokratlar ve askerler arasında imparatorluğun dağılmasına dek güçlü kaldığı söylenebilir. Bkz. Mesut Uyar, "Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War", **War in History**, c. 20, s. 4, (2013): 526-544.

²⁷⁷ Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, 167.

2.2. Ortadoğu’da Teritoryal Milliyetçiliklerin Dinamikleri

Yeni teritoryal manda devletlerinin toprak sahibi seçkin yöneticileri için yapılacak tek şey, bir şekilde vücuda gelmiş bu politik birimlerin tarihsel ve coğrafi düzlemde belirli bir devamlılığın ürünü olduklarını vurgulamaktır. Bu iş, büyük oranda seküler-Arap milliyetçiliği içerisinde gelen Hristiyan Suriyeli ve Lübnanlı ideologların çalışmalarıyla belirli bir düzleme oturtuldu. Öte yandan bölgeselci eğilimlerin bu süreçteki en büyük rakibi; Şam ve Beyrut gibi merkezlerden sistematik bir arka plan bulan ya da Irak ve Filistin’de seçkin siyasetinin çıkarlarının sonucunda desteklenen pan-Arap milliyetçiliğiydi.²⁷⁸ Teritoryal milliyetçilikler içerisinde, pan-Arap milliyetçiliğiyle arasındaki gerilim en bariz hissedilen akımsa Suriye milliyetçiliğiydi.

Suriye’nin Arap-İslam kimliğinin yadsınması ve antik döneme dek uzanan bir devamlılık içerisinde seküler kimliğinin vurgulanması temelinde filizlenen teritoryal Suriye milliyetçiliği, St. Joseph Üniversitesi mezunu Hristiyan Lübnanlı elitler vasıtasıyla sistematik bir hale sokuldu. 1920 öncesinde Lübnan’ın ayrı bir siyasi birim olarak teşekkülü ciddi bir şekilde mevzubahis olmadığından, hem Suriye’nin diğer bölgelerindeki hem de Lübnan’daki Hristiyan milliyetçiler için seküler Suriyecilik, Hâşimî monarşisi tehlikesi karşısında yegâne çözüm olarak gözükmekteydi. Lübnan’ı kendi *unique* geçmişi içerisinde özerk fakat aynı zamanda Suriye’nin doğal bir parçası olarak da gören bu kesim için federalizm, *Grand Syrie* için en uygun siyasi sistemi oluşturmaktaydı.²⁷⁹ Aynı dönemde Fransız kolonyal çevrelerinde Suriye ve Lübnan’ın geleceğiyle ilgili birtakım tartışmalar da sürmekteydi ve Suriye milliyetçilerinin pek çoğu, sık sık Paris’e gidip Fransızca çalışmalar kaleme alarak seküler bir Suriye için destek arayışındaydı.²⁸⁰ Bu isimler Paris’te ve örgütlenme imkânı buldukları Mısır’da, çeşitli organizasyonlar kurarak seküler bir Suriye ideali için lobicilik faaliyetleri yürütüyorlardı.

Teritoryal Suriye milliyetçileri arasında Lübnancılığa kayış, özellikle I. Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru belirgin bir trend halini alırken, (pan) Arap milliyetçiliğiyle

²⁷⁸ Muslih, "Rise of Local Nationalism, 170-171.

²⁷⁹ Asher Kaufman, "Henri Lammens and Syrian Nationalism", **The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity**, ed. Adel Beshara, (Oxford: Routledge, 2011): 113. Federasyon tartışmalarının manda dönemi boyunca bir incelemesi için bkz. Raghd El-Solh, **Lebanon and Arabism, 1936-1945**, (London: IB Tauris, 2004): 245-258.

²⁸⁰ Falk, "Arabs into Frenchmen", 70-71.

Suriyeciler arasında da geçişken ilişkiler mevcuttu. Arap milliyetçiliğinin ve aynı zamanda Suriye idealine bağlı teritoryal milliyetçi düşüncelerin olgunlaştığı 19. yüzyıl sonundaki dönemde, “Suriyeli” ve “Arap” kavramları, çoğu zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktaydı. Şüphesiz ki dil, bu noktada milliyetçi düşüncenin temeliydi ve Suriye, Irak, Hicaz ya da Yemen’de yaşayan Arapça konuşan herkesin Arap olarak adlandırılması makul görünüyordu. Bir anlamda Arapça, coğrafyanın ve dinin ayırttığı bir millet için tutamaç vazifesi görmekteydi. İki aidiyet biçiminin, Araplığın ve Suriyeliliğin, kesin biçimde ayrılması, 1940’lı yıllardan itibaren Mısır’ın pan-Arap milliyetçiliği bayrağını teslim almasıyla birlikte gerçekleşecekti.²⁸¹

George Antonius, Edmond Rabbath ya da Konstantin Zurayk gibi dönemin seküler pan-Arap milliyetçi ideologlarına bakıldığında, yine de Arap milliyetçiliğinin birlikçi ideali açısından *Grand Syrie* mitinin önemini görmek mümkündür. ‘Büyük Suriye’, seküler Arap milliyetçileri için Arap birliğinin ilk durağıydı ve genişletilmiş sınırlarıyla Lübnan, Ürdün ve Irak’ı da kapsayan coğrafyada Arapça konuşan herkesin bir araya gelmesini ifade ediyordu.²⁸² Suriyecilik, Lübnancılık ve Mısırcılık gibi ideolojilerin etkinliği arttıkça, seküler Arap milliyetçileri için de ‘Büyük Suriye’ ideali, özenle kullanılan ve sınırlarına daha çok dikkat edilen bir coğrafi konsept haline gelecekti.

1920’li yıllarda Arap milliyetçiliğinin ya da pan-Arabist ideolojinin de yekpare bir bütünlük göstermediği unutulmamalıdır. Büyük oranda seküler-Arap Suriyeciler içerisinde gelen ve federatif fikirleri savunan Arap milliyetçilerinin yanında, Şam merkezli İslami modernizm ekolünü takip eden Müslüman Arap milliyetçiliği taraftarları da etkin bir şekilde varlıklarını sürdürmekteydi. Cemaleddin Efganî, Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh ve İbn-i Bâdîs gibi İslamcı modernistlerin fikirlerinden etkilenenler, çoğu zaman İslamcılıkla iç içe, popülist bir Arap milliyetçiliğinin oluşumuna katkıda bulundu.²⁸³ Arap milliyetçiliğinin İslam’ı dışlamayacağı, tersine ulusal kültürün önemli bir parçası olarak okuyabileceği fikri, Hıristiyan ya da seküler

²⁸¹ Daniel Pipes, **Greater Syria: The History of an Ambition**, (New York: Oxford University Press, 1992): 46-47.

²⁸² Suriye isminin antik dönemden bugüne kapsadığı bölge ve coğrafi bir konsept olarak geçirdiği değişikliklerle ilgili bkz. Lamia Rustum Shehadeh, "The Name of Syria in Ancient and Modern Usage", **The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity**, ed. Adel Beshara, (New York: Routledge, 2011): 17-29.

²⁸³ Lahouari Addi, **Radical Arab Nationalism and Political Islam**, çev. Anthony Roberts, (Washington: Georgetown University Press, 2017): 241.

Arap milliyetçileri tarafından da kabul edilmeye hazırды.²⁸⁴ Dolayısıyla milliyetçi retoriğin temeli; Şekib Arslan ya da Reşîd Rızâ gibi İslamcılıkla Arap milliyetçiliği arasındaki belirsiz pozisyonunu sürdüren modernistler istisna olmak üzere, seküler niteliğini korumaya devam etti.

Arap milliyetçiliğinin Suriyecilik, Lübnancılık ya da Mısırcılık gibi teritoryal milliyetçiliklere yönelttiği temel eleştiri, millet kavramının Batı'daki ikili formunda temellendirilebilecek bir içerik taşıyordu. Fransız milliyetçilik tipinin çizdiği ve teritoryal aidiyet esasına dayanan vatandaş tipiyle etnik ve dilsel nitelikli Alman milliyetçilik tipinin ortaya koyduğu vatandaşlık tanımları, birbirleriyle zıt iki kimlik biçimi ortaya koyuyordu.²⁸⁵ Bununla beraber Arap dili; Nahda'dan itibaren Arap kimliğinin ve kültürünün yeniden tanımlanması çabalarında çok kilit bir rol oynamıştı ve pan-Arap milliyetçileri açısından, ideolojik düzlemde birlik idealinin ilk şartıydı.²⁸⁶ Dolayısıyla Arap milliyetçilerinin teritoryal milliyetçilere yönelttiği en ciddi tepki, kimliğin temel belirleyeni olarak dil yerine toprağı koymalarından kaynaklanıyordu.

Sâtı' el-Husrî örneğinde görülebileceğı gibi; Arap milliyetçileri de kimliğı, din ya da hanedan gibi bileşenler üzerinden değil, yeni seküler nitelikler etrafında tanımlama eğilimindeydiler.²⁸⁷ Öte yandan seküler bile olsalar, Arap milliyetçisi ideologların pek çoğı için İslam, Arap kültürünün merkezi parçalarından biriydi ve "Arapların modern zaferinin tesisinde" kullanılması kaçınılmazdı.²⁸⁸ Bu bağlamda seküler milliyetçiler, en 'kötü' ihtimalle, İslam'ın kültürel bir motif olarak rolünü vurgulayıp başka konulara geçmeyi uygun görmekteydi. Fakat teritoryal milliyetçiler için din, açıkça ikinci plandaydı ve Suriyelilik ya da Lübnanlılık gibi aidiyetlerin bütünlüğünü zedeleyen bir unsurdu. Örneğın George Antonius gibi seküler bir Arap milliyetçisi için; "doğa tarafından belirli kesin sınırlara sahip" ve "tarih boyunca tek

²⁸⁴ Hisham Sharabi, **Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914**, (London: Johns Hopkins University Press, 1970): 108. Ernest Dawn, bu olguyu büyük oranda Suriye ve Filistin'deki Hristiyan grupların nicelik olarak azınlık kalmalarına bağlar ve örneğın Lübnan Hristiyanlarının bu konudaki farklılıklarının, kendine özgü (yani Hristiyan) bir Lübnan milliyetçiliğinin doğuşunu mümkün kıldığını savunur. Bkz: Dawn, **Osmanlılıktan Arapçılığa**, 205. Yine de Dawn'ın "Lübnanlı da olsalar Hristiyanların büyük ve mühim bir oranının ateşli Arap milliyetçisi oldukları" savı, en azından 1918'den sonrası için, tartışmalıdır.

²⁸⁵ Rogers Brubaker, **Citizenship and Nationhood in France and Germany**, (London: Harvard University Press, 1994): 3-4.

²⁸⁶ Yasir Suleiman, **The Arabic Language and National Identity: A Study on Ideology**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003): 69.

²⁸⁷ William L. Cleveland, **Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Osmanlılıktan Arap Milliyetçiliğine Sâtı el-Husri**, çev. Burak Demiryakan, (İstanbul: Edebi Şeyler Yayınları, 2018): 136.

²⁸⁸ Dawn, **Osmanlılıktan Arapçılığa**, 205.

bir politik birim” oluşturan Suriye’nin, Fransız manda idaresi altında etnik ve mezhebi temeller uyarınca pek çok parçaya bölünmesi, oldukça yanıltıcı.²⁸⁹ Özellikle Fransa’nın Mârûnîleri desteklemesi ve Lübnancılığa ivme kazandırması, Araplar arasındaki dinsel ayrımı harlayarak birliğin önüne engel çıkartmaktaydı.²⁹⁰ Antonius’un tezleri, dili ve etnisiteyi birleştirici bir unsur olarak görmekle birlikte, İslam’ın da bir parçası olduğu Arap kültürünün bütünlüklü yapısını koruması esasına dayanıyordu. Sâtî’ el-Husrî ve George Antonius’la aynı çizgide değerlendirilebilecek daha geç dönem milliyetçilerden Zeki el-Arsuzi de Bilâdüşşam’daki bölgeselci eğilimleri Fransız müdahalesine bağlayıp bunun “zayıf” bir milliyetçi yaklaşım olduğunu düşünecekti. Onun teorisi de “radikal” ve “militan” bir pan-Arap milliyetçiliği ekseninde şekillenmekteydi.²⁹¹

Şamlı bir Rum Ortodoks olan Konstantin Zurayk’ın milliyetçi teorisi, Arap düşüncesine rasyonel bir temel kazandırması bakımından önemliydi ve seküler Arap milliyetçiliğinin 1930’lu yıllarda Lübnan ve Suriye içerisinde kendini yeniden tanımlamasında oldukça etkili olacaktı.²⁹² Zurayk’ın liberal, modern, seküler ama kültürel bir ‘katkı’ olarak gördüğü İslam’la barışık milliyetçiliği, uzun süre hocalık yaptığı Beyrut Amerikan Üniversitesi’nin genç öğrencilerinin (aralarında Philip Hitti ve Albert Hourani gibi isimler de vardı) fikir dünyalarını şekillendirdi. Zurayk, kendi ideolojisinin karşısına açıkça Fenikecilik gibi “ırksal kimlik” hareketlerini ya da Antun Sadi’nin “kan ve toprak” temelli Suriyeciliğini koymaktaydı.²⁹³ Nitekim Ortadoğu’nun siyasal arenasında iktidar konumuna ulaşacak milliyetçi hareketler, onun ideolojisinde kaynak bulacaklardı. Zurayk’ın fikirleri, Mişel Eflak ve Nasır’ı fazlaca etkiledi ve 20. yüzyılın ikinci yarısının bir bölümü, Ortadoğu’daki birlikçi Arap milliyetçi idealinin hayata geçirilme çabalarıyla birlikte geçti. Suriye Baas’ı özelinde Suriyecilik, her zaman için daha geniş nitelikli seküler Arap milliyetçiliğinin

²⁸⁹ George Antonius, **The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement**, (New York: J.B. Lippincott Company, 1939): 352-353.

²⁹⁰ Antonius, **The Arab Awakening**, 368-369.

²⁹¹ Keith D. Watenpugh, "'Creating Phantoms': Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria", **International Journal of Middle East Studies**, c. 28, s. 3, (1996): 363.

²⁹² Hani Faris, "Constantine K. Zurayk: Advocate of Rationalism in Modern Arab Thought", **Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Dr. Constantine Zurayk**, ed. George Nicholas Atiyeh, (Albany: SUNY Press, 1988): 1-2.

²⁹³ Jens Hanssen ve Max Weiss (ed.), **Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda**, (New York: Cambridge University Press, 2016): 71.

bir tamamlayıcısı olarak varlığını sürdürdü.²⁹⁴ Nasır'ın pan-Arap milliyetçiliği ise 1920'li yıllarda geniş yankı uyandıran fakat daha sonra gözden düşen Firavuncu hareketi, başlangıçta kısa bir dönem için, Mısır toplumunun seküler yapısını vurgulamak adına ara ara kullandı.²⁹⁵

Teritoryal milliyetçiliklere yönelik eleştiri, yalnızca (seküler veya Müslüman) Arap milliyetçilerinden değil, İslamcılardan da gelmekteydi. İslamcı jargonun perspektifinden Suriyecilik ve daha sonra devreye giren Lübnancılık gibi hareketler, Batı'nın Arapların arasına ektiği nifak tohumlarının sonucu hortlayan, bir nevi *şu'ubiye* hareketleriydi.²⁹⁶ Bölgeselci eğilimleri ifade etmek için kullanılan *şu'ubiye* kavramı, daha büyük bir ideali belirten *qawmiyya*'nin yerine *wataniyya*'yi geçirmek demekti ve bu içerikteki modern fikirler, İslam'ın erken dönemlerinde Arap olmayan *mevâli*'nin takip ettiği kültürel ve siyasi bir hareketle, yani "mahalli milliyetçilik"le özdeşleştiriliyordu.²⁹⁷ Örneğin Hasan el-Bennâ, "Arapçılık"la beraber "Firavunculuk, Fenikecilik ya da Suriyecilik" olarak bilinen tüm bölgesel milliyetçilikleri de kesin bir şekilde reddettiğini ifade ediyordu.²⁹⁸ el-Bennâ'nın, özellikle Firavunculukla ilgili düşünceleri önemliydi ve İslamcı diskurun teritoryal milliyetçilikler karşısındaki tavizsiz durumunu ortaya koymaktaydı. 1937 yılında Firavunculuğu "pagan Cahiliye inanışlarının uyanışı" olarak tanımlayan el-Bennâ, Mısır'ı Arap-İslam geleneğinden koparmanın tarihsel bir hata ve affedilemeyecek bir suç olduğunu söylüyordu.²⁹⁹

Ortaya çıktığı tarihsel koşulları ve başlıca rakipleri pan-Arap milliyetçiliğiyle İslamcı fikriyatın yönelttiği eleştirileri göz önünde bulundurarak toparlayacak olursak, Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçiliklerin belli birtakım esaslar doğrultusunda şekillendiklerini, söylemsel düzeyde belirli bir işleyiş mantığını paylaştıklarını görürüz. Her şeyden önce Suriyecilik, Lübnancılık, Mısırcılık ya da Irakçılık gibi teritoryal milliyetçiliklerin en temel özellikleri, *seküler* nitelikleridir. Bu noktada

²⁹⁴ Eyal Zisser, "The Mediterranean Idea in Syria and Lebanon: Between Territorial Nationalism and Pan-Arabism", **Mediterranean Historical Review**, c. 18, s. 1, (2003): 87. Daha geniş bir perspektiften, Suriye'de bölgesel kimlikle Arap kimliği arasındaki gerilimi gözlemlemek için bkz. Raymond Hinnebusch, "Identity and State Formation in Multi-Sectarian Societies: Between Nationalism and Sectarianism in Syria", **Nations and Nationalism**, c. 26, s. 1, (2020): 138-154.

²⁹⁵ Michael Wood, "The Use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism", **Journal of the American Research Center in Egypt**, c. 35, s. 1, (1998): 185.

²⁹⁶ Hanna ve Gardner, "'Al-Shu'ubiyyah' Up-Dated", 335-336.

²⁹⁷ Lorella Ventura, **Hegel in the Arab World**, (Cham: Springer, 2018): 99.

²⁹⁸ Andrea Mura, "A Genealogical Inquiry into Early Islamism: The Discourse of Hasan al-Banna", **Journal of Political Ideologies**, c. 17, s. 1, (2012): 74.

²⁹⁹ Wood, "The Use of the Pharaonic Past", 185.

sekülerlik kavramı, Niyazi Berkes'in savunduğu biçimde; “*laicisme*’e eş” fakat doğu toplumları için daha uygun bir içerik sunan, “çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam, hem köken açısından daha yakın” bir tercihtir.³⁰⁰ Nitekim sekülerizm, ham bir tabir olarak “din ile devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması” gibi bir ifadedense Batı’nın siyasi gelişiminin ürünü kavramlara ve konseptlere uygunluğu, bu doğrultuda atılan reformist hamleleri tanımlamaya daha uygun gözükmektedir. Ortadoğu’daki teritoryal milliyetçiliklerin seküler niteliğiye milli aidiyetin koşullarını, Batı’daki muadilleriyle eş bir perspektif içerisinde okuma girişiminden gelmektedir.³⁰¹ Vatandaşlık koşullarını bu anlamda “modern” bir yaklaşımla, dini ya da etnik kökenlerine bakılmaksızın, ulus-devletin bir üyesi olarak kategorize etmesi, teritoryal milliyetçiliklerin Arap milliyetçiliğinden en belirgin farkını oluşturur. Bu fark, seküler-teritoryal milliyetçiliklerin tarihyazımı süreçlerinde bariz bir şekilde izlendiği üzere; topluluğun İslami kökenini yok sayıp, onu antik dönemden bugüne dek devam eden bir süreklilik içerisinde okuma eğiliminde izlenebilir. Arap-İslami nitelikli irredentist milliyetçiliklere karşı izlenen bu reaktif tavır, teoride seküler bir topluluğu Batılı ulus-devlet formuna sokma, pratikteyse kolonyal güçlerin bölgesel çıkarlarına hizmet etme amacını güder.³⁰²

Ortadoğu’daki teritoryal milliyetçiliklerin ikinci ve belki de aslî önemdeki nitelikleri, *teritoryalite* esası da denilebilecek, bir topluluğu belirli bir toprak parçasıyla özdeşleştirme ve bu yolla milletin (uluslararası düzeyde kabul edilebilecek) meşruiyetini sağlama girişimidir. Bu, önceden de görüldüğü üzere kültürel kodifikasyon faaliyetinin önemli bir parçası olarak belirli bir toprak parçasının vatan formunda tahayyül edilmesi anlamına gelir. Mısırcılığın temel işlevi, Mısır’ın daha geniş bir Arap (pan) coğrafyasının üyesi olmadığını, Mısır vatanının kendine has bir politik birim teşkil ettiğini iddia etmektir. Lübnancılığın da temel işlevi, Lübnan’ın ne Suriye’nin ne de daha geniş bir pan-Arap tahayyülünün parçası olmadığını kanıtlamaktır. Bu bahiste teritoryal milliyetçiliklerin kullandığı en önemli araç, genellikle arkeoloji olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren Ortadoğu’ya yönelik artan

³⁰⁰ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017): 18.

³⁰¹ Arnon Groiss, "Communalism as a factor in the rise of the Syria idea in the 1800s and the early 1900s", **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**, ed. Adel Beshara, (Oxford: Routledge, 2011): 31.

³⁰² Stefan Wild, "East of Lebanon: Colonial Borders", **From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon**, ed. Thomas Philipp ve Christoph Schumann, (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2004): 155-156.

Avrupa ilgisi, entelektüel düzlemde kendisini Eski Ahit'te anlatılan kutsal toprakların (yeniden) keşfedilmesi şeklinde göstermiş ve bu da Lübnan ile Filistin'deki arkeolojik kazıların ivme kazanmasına yol açmıştır.³⁰³ Bu doğrultuda yeni teritoryal devletlerin kendi tebaalarını millete dönüştürmek için yaptıkları ilk icraatlerden biri, arkeoloji vasıtasıyla toprağa dayanan bir topluluğun antik dönemlerden itibaren aynı bölgede yaşadıklarının "kanıtlanması" olmuştur:

"Antik zamanlara ait belirli bir özellik seçilmeli, soylu ve ebedi ilan edilmeli ve uzun bir cehalet ya da ihmalkarlık döneminin ardından günümüzde yeniden tezahür ettiği gösterilmelidir... Milliyetçilik, bu arkeolojik anlatı türünün önemli ve kadim kullanımlarından biri olsa da, olası başka kullanımları da vardır. Bütün arkeolojik hikayelerin, belirli toprakların fethinin ya da belirli halkların hükümlerinin kaçınılmazlığı üzerine anlatılar olduğu bile söylenebilir."³⁰⁴

Kurucu mit nosyonu ve milli kültürle ilgili diğer mitik ifadelerin entelektüel bir çabanın ardından derlenmesi faaliyetleri hatırlandığında, seküler-teritoryal milliyetçiliklerin bu yöndeki içeriklerinin kendine has bir nitelik arz ettiği görülür. Tüm milliyetçi inşaların alet çantasında duran önemli bir konsept olarak *altın çağ* miti, teritoryal milliyetçiliklerin tarihyazımında kendisini; yaşanan başarılarla dolu tarihsel bir sürecin ardından ait olunan toprak parçasından ayrı düşmek (sürgün teması) ya da uzun süre onun hâkimiyetini sağlayamamak, yabancı boyunduruğuna girmek şeklinde gösterir. Bu "nostaljik" yaklaşım; "uzak geçmişteki üstün bir yaşam biçiminin ısrarcı bir imgesi olarak tanımlanabilir" ve "bir altın çağa, uygar yaşamın her hücreğine nüfuz etmiş yozlaşma ve muğlaklık öncesindeki sakin günlere geri dönüş özlemini ifade eder."³⁰⁵ Özellikle, sahip olduğu zengin tarihsel ve kültürel materyalle birlikte, Ortadoğu için bu mit, "bin yıllık bir kültürün dayattığı ağır yükten doğan bir sendromdur."³⁰⁶ Lübnan için Fenike, Irak için Asur-Babil, Mısır için Firavun ya da İsrail için Kenan geçmişi, böyle bir altın çağ mitinin ifadesidir ve teritoryal milliyetçilikler için oldukça önemli olan, seküler bir ulus-devlet kimliği yaratma doğrultusunda Araplık ve İslamlık karşısında bir meşruiyet zinciri kurma imkânı verir.

Tüm milliyetçili hareketler, bir şekilde mevzubahis topraklardaki elitlerin entelektüel faaliyetleriyle ilişki içerisinde olsa da, Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçilikler düşünüldüğünde, Fenikecilik, Firavunculuk ya da Babilcilik gibi

³⁰³ Idir Ouahes, **Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire**, (New York: IB Tauris, 2018): 38-42.

³⁰⁴ Neil Asher Silberman, "Vaat Edilmiş Topraklar ve Seçilmiş Halklar: Arkeolojik Anlatının Politika ve Poetikası", **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**, ed. Ayşe Boren, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019): 34.

³⁰⁵ Armstrong, **Milliyetçilikten Önce Milletler**, 39.

³⁰⁶ Agy.

hareketlerin tamamı, Batılı tarzda ya da doğrudan Avrupa'da eğitim almış *üst tabakadan* aydınların çabalarıyla sistemli bir hale gelmiştir. Bu; Lübnan, Mısır ya da Irak gibi teritoryal konseptlerin (siyasi bir anlama gelecek şekilde kullanılmalarının) temellerinde bulunan Şarkiyatçı söylemin karakteristik yapısıyla ve bu söylemin doğrudan muhatabının da Batı kültürüyle hemhal olmuş entelektüel zümreler olması dolayısıyla anlaşılabilir bir durum gibidir. Erken kökenlerine geç 19. yüzyılda rastlanmakla birlikte, 1920'lerde formülize edildiği haliyle Firavunculuk, "Mısırlı entelektüel milliyetçilerin girişimleriyle (öncelikle) eğitilmiş Mısırlılar arasında ilgi çekmeyi hedeflemiş" bir harekettir.³⁰⁷ Aynı şekilde Hâşimî Irakı'nın yönetici elitleri, uzun bir müddet pan-Arap milliyetçiliğinin savunuculuğunu yapsalar da, 1930'lardan itibaren Irak milliyetçiliği olarak adlandırılabilir, Irak milletini Mezopotamyalı kadim halklarla (başlıcaları Asurlular ve Babilliler) irtibatlandıran bir ideolojiyi kullanma yoluna gitmişlerdir.³⁰⁸ Lübnan devletinin kuruluş aşamasında oynadığı rolle, siyasal olarak muadillerinden daha etkili bir akım olarak Fenikecilik bile, en popüler olduğu dönemde dahi dar bir Frankofon Lübnanlı çevrenin dışına yayılma imkânı bulamamıştır. Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçiliklerin ideologları, Batılı tarzda eğitim almış, çoğunluğu Hristiyan entelektüellerdir ve daha önce de gösterildiği gibi, din faktörünün devreden çıkartıldığı teritoryalite temelli bir vatandaşlık fikri, her şeyden önce yeni ulus-devletlerin gayrimüslim vatandaşları için cazip bir idealdir. Bununla birlikte manda devletlerinin yönetici elitleri açısından teritoryal milliyetçilikler, kendi varlıklarını gereksiz kılacak daha geniş bir Arap devleti ideali karşısında savunulacak yegâne sistemli hareketlerdir. Dolayısıyla Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçilikler; yeni ulus-devletlerin vatandaşlarının tamamını seküler bir aidiyet altında kategorilendiren fakat kırsal ya da şehirli alt sınıfın dünya görüşüne oldukça ters düşen, esas itibarıyla dar bir elit kesiminin içerisinde etkileşime giren ideolojilerdir.

Son olarak Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçilikler, seküler niteliklerinin yanında, kendi topluluklarının geleceğini Batı'da görmeleri itibarıyla *Batıcı* olarak nitelendirilebilirler. Bu yaklaşım, örneğin Suriyecilik örneğinde sınanabileceği gibi,

³⁰⁷ James P. Jankowski ve Israel Gershoni, **Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930**, (New York: Oxford University Press 1986): 164-165.

³⁰⁸ Amatzia Baram, "A Case of Imported Identity: The Modernizing Secular Ruling Elites of Iraq and the Concept of Mesopotamian-Inspired Territorial Nationalism, 1922-1992", **Poetics Today**, c. 15, s. 2, (1994): 281.

her zaman politik alanda bir pozisyonu belirtmek zorunda olmayabilir.³⁰⁹ Fakat teritoryal milliyetçiliklerin tamamı ve onları kuran söylemsel yapılar, kültürel düzeyde ya da eğer çizilebilirse bir uygarlıklar şemasında, yeni ulus-devletlerin kültürel mevcudiyetlerini Batı medeniyet gelişiminin bir komşusu olarak tanımlar. Hatta çoğu zaman Batı'nın modern dönemde sahip olduğu tüm medeni imkânların kaynağı, topluluğun altın çağına bir şekilde bağlanır ve örneğin yazının icadı ya da şehirlerin kuruluşu gibi “uygarlaşma belirtisi” yeniliklerin sahibi olmakla övünülür.³¹⁰ Batı ile kökenleri “antik” döneme dek uzandırılabilir yeni teritoryal topluluğun arasındaki bu ilişki, pek çok bakımdan sorunludur. Joseph Massad'ın başarıyla temellendirdiği gibi; bu ilişki, “uygarlık düzeyinde bir anksiyete” olarak isimlendirilebilecek, 19. yüzyıldan itibaren Arap entelektüellerin Batı dünyasına kültürel ve diğer medeni şartlar bakımından, onlarla aynı olduklarının “kanıtlanması” çabasına dayanır.³¹¹ Bu bakımdan Ortadoğu'daki teritoryal milliyetçiliklerin pek çoğu, bu kültürel rekabetin de bir adım ötesinde, politik olarak da topluluğun geleceğini Batıcı bir perspektifte çizme yanlısıdır. Örneğin Fenikeci Lübnan milliyetçiliği, Lübnan'ı Arap ya da Müslüman niteliklerinden soyutlayarak Akdeniz üzerinden paylaşılan bir kültür havzasının üyesi varsayar ve bu tarihsel geçmişten dolayı Lübnan'ın geleceğini Fransız çıkarlarına eşitler.³¹²

2.3. “Lübnan İstisnacılığı”

Ortadoğu'daki bölgeselci eğilimler, söylemsel düzeyde geniş bir 19. yüzyıl boyunca oluşturulsa da I. Dünya Savaşı sonrasında Batılı güçlerin kolonyal politikalarının bir sonucu olarak pratikte karşılığı olan siyasal birimlere temel oluşturdu. Hatta “samimi bir şekilde 'Arap' ideale inananlarda bile, kendi

³⁰⁹ Adel Beshara, "Introduction", **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**, ed. Adel Beshara, (Oxford: Routledge, 2011): 5.

³¹⁰ Türkiye'de Erken Cumhuriyet dönemi düşünülürse, Tanıl Bora'nın “Batı'dan daha Batılı olmak” şeklinde tanımladığı bu tavrın, teritoryal esaslı millet düşüncesine yükledikleri anlam da eklenince, “Mavi Anadoluocular” arasında yaygın olduğu görülür. Karşılaştırma için bkz. Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler**, (İletişim: İletişim Yayınları, 2016): 92.

³¹¹ Joseph A. Massad, **Desiring Arabs**, (Chicago: University of Chicago Press, 2008): 51-52.

³¹² Bu noktada, Ortadoğu'da Araplık ve İslamlık kategorilerinin ikisini de dışlayan yegâne milliyetçilikler olarak, Lübnan ve İsrail milliyetçilikleri arasındaki ilişki gündeme gelebilir. Kirsten Schulze'nin çalışmasının gösterdiği gibi; “1920'ler ve 1930'larda Fenikeliler-İsrailoğulları ilişkisini yeniden canlandırma rüyası gören her iki tarafın romantikleri tarafından parlatılan ‘doğallık’ kavramı”, iki ülkenin de dış politikalarını etkilemiştir. Bkz. Kirsten E. Schulze, “İsrail ve Maruni Milliyetçilikleri: Bir Azınlık İttifakı 'Doğal' mı?”, **Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar**, ed. Kirsten E. Schulze, Martin Stokes ve Colm Campbell, (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998): 226.

yaşadıkları coğrafi bölgeye bağlılık daima yüzeyin altında saklı olarak mevcut”³¹³ bulunduğundan, Arap milliyetçiliğinin “yapay” manda sınırlarına yönelik eleştirel diskuru, birliği mümkün kılacak bir hareketi örgütleyemedi. Bunun yerine, en azından iki savaş arası dönemde, Batılı güçlerle “onurlu işbirliği” teması temelinde,³¹⁴ teritoryal milliyetçilikler ve yeni Arap ulus-devletlerin seküler ideolojisi, yönetici elitler için meşruiyet yaratma faaliyetine hizmet etti. Bu süreçte Suriye, Mısır, Filistin ve Lübnan’da bölgeselci eğilimler bariz bir şekilde yükselişe geçti. Yalnızca Faysal’ın Irak’ı, en azından 1920’lerin ortasına kadar, popülist bir pan-Arap milliyetçiliği ideolojisinin bayraktarlığını yapmayı ve bu diskur vasıtasıyla kendi varlığını anlamlandırma çabalarını sürdürdü.³¹⁵

Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasının ardından Lübnan’ın Suriye’den ayrı politik bir birim olarak teşkilatlandırılması, Ayubi’ye göre, “diğerlerinden daha az kurgusal” bir bölünmeyi ifade etmekteydi.³¹⁶ Örneğin Suriye söz konusu olduğunda, Gertrude Bell’in şu tespitleri gayet yerinde gözükmemektedir:

“Teritoryal millet düşüncesi neredeyse yoktur... Eğer bir Suriyeliye hangi millete ait olduğunu sorarsanız size Şamlı ya da Halepli olduğu yanıtını verecektir. Çoktan göstermiş olduğum gibi Suriye yalnızca coğrafi bir birimin adıdır, onun sakinleri arasında milli bir duygu yoktur.”³¹⁷

Benzer bir düşünceyi dile getiren Martin Kramer de Batılıların “stratejik pozisyon ya da petrol” için Ortadoğu’da yaptıkları emperyal hamleler içerisinde Lübnan’ın istisnai pozisyonunu ifade eder:

“Yalnızca Lübnan fikri bir miktar tarihsel derinliğe sahipti. Cebel-i Lübnan’ın Mârûnî Hristiyanlarının çevrelerinden ayrı bir kimliğe sahip oldukları yönündeki inanç ve Osmanlı’nın son döneminde dahi korunan göreceli bir özerklik, bu fikre temel oluşturmaktaydı. Fakat Mârûnîler sayıca çok azdı ve Fransızlar tarafından (Mârûnî ısrarıyla) 1920’de çizilen sınırlar çok sayıda Müslümanı Lübnan’ın içerisine kattı. Bunu çözmek için Mârûnîler daha sonra, denizcilik yetenekleriyle ayırt edilen ve hem ticari hem de kültürel olarak Fenikelilere kadar uzanan bir Lübnan ulusu fikri imâl etmeye çalışacaktı.”³¹⁸

Lübnan, uzun müddet belirli bir otonomi altında, çevresindeki merkezileşmiş siyasal güçlerden ayıksı, kendine has bir kültürel-politik pozisyonu korumayı başarmıştı. Bu durum; tarihsel, coğrafi ve ekonomik birtakım faktörlerin birleşimiyle

³¹³ Dawisha, **Arab Nationalism**, 85.

³¹⁴ Philip Shukry Khoury, **Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945**, (New York: Princeton University Press, 1987): 248.

³¹⁵ Gershoni, "Rethinking the Formation of Arab Nationalism", 12.

³¹⁶ Nazih N. Ayubi, **Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East**, (London: IB Tauris, 1995): 114.

³¹⁷ akt. Dawisha, **Arab Nationalism**, 29.

³¹⁸ Martin Kramer, **Arab Awakening and Islamic Revival: the Politics of Ideas in the Middle East**, (New Brunswick: Transaction Publishers, 1996): 27.

anlaşılabilecek, literatürde “Lübnan istisnacılığı” da denilen kavramın ışığında açıklık kazanan bir özerkliğe işaret eder.

Lübnan’ın antik zamanlardan beri ‘bağımsız’ olduğu, çevresinden, özellikle Suriye ve diğer Arap vilayetlerinden, etnik ve kültürel olarak daima ayrı kalmayı başardığı yönündeki bu özcü inanç, her şeyden önce Batı’da oluşan Şarkiyatçı söylemin ve onun kurduğu temsilin sonucu bir algılamaydı. Bu söylem, öncelikle Mârûnî Kilisesi’nin tarihyazımı geleneğiyle belirli bir şekil aldı,³¹⁹ ardından modern 19. yüzyıldan itibaren, özellikle diasporadaki Hristiyan Suriyeli ve Lübnanlı aydınların çalışmalarıyla, Lübnan’ın bu istisnai pozisyonunun tarihsel dayanakları oluşturuldu. ‘Bağımsız’ Lübnan’ın antik tarihten bugüne dek çıkartılan kroniklerinde, *kurucu babalar* miti etrafında kimi Lübnanlı liderler yüceltildi ya da Lübnan’ın Arap-İslami olmayan karakterini vurgulamak adına çeşitli *köken* mitleri icat edildi. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylıca değinilecek bu faaliyetlerden en önemlileri, şüphesiz; Cebel-i Lübnan’ın Dürzî emiri II. Fahreddin Ma’n’ı “modern Lübnan’ın kurucusu” olarak gösterme eğilimi ya da Lübnan’ı antik dönemdeki Fenike medeniyetinin mirasçısı olarak tanımlayan Fenike mitinin inşasıydı.³²⁰

Milliyetçi diskurun ötesinde, otonom Lübnan düşüncesinin tarihsel dayanaklarına bakılacak olursa, birkaç çok önemli faktörün Lübnan’daki sekteryen eğilimleri temellendirdiği görülür. Bu faktörlerin en önemlilerinden biri, yaklaşık 400 yıllık Osmanlı geçmişiydi. Bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti, başlangıçtan itibaren güçlü ailelerle yapılan anlaşmalar, dengeleyici politikalar ve müzakere esaslarınca işleyen hassas bir diplomasi eşliğinde şekillendi.³²¹ Tanzimat reformlarıyla birlikte Suriye ve Lübnan’da “özerk yerel güçlerin yerini merkezi otoritenin” alması hedeflendiyse de bu sistemin yürümeyeceği 1860 Şam Olayları’nda açığa çıktı.³²² 1861 yılında Avrupalı devletlerle Osmanlı arasında yapılan görüşmelerin sonucunda “Cebel-i Lübnan Nizamnamesi” hazırlandığında; Lübnan’ın merkezden tamamen yalıtılmış, özerk pozisyonu belki de ilk kez hukuki ve idari anlamda kabul edilmiş oldu. *Mutasarrıflık*

³¹⁹ Çalışmanın 4. bölümünün 1. altbaşlığı olan “Mârûnî Kilisesi’nin Kimlik Arayışı ve Fenikeliler” kısmında, bu konu detaylıca incelenecektir.

³²⁰ Aziz Al-Azmeh, "Nationalism and the Arabs", *Arab Studies Quarterly*, c. 17, s. 1/2, (1995): 2.

³²¹ Fawwaz Traboulsi, *History of Modern Lebanon*, (London: Pluto Press, 2007): 4-5; Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered*, (London: I.B. Tauris, 2002): 151-167; Makdisi, "Ottoman Orientalism", 775-776.

³²² Namık Sinan Turan, *İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014): 400-401.

sistemi, Osmanlı Lübnanı'nı 60 yıllık bir "uzun barış" sürecine sokarken,³²³ aslında modern Lübnan'ın toplumsal koşullarını da hazırlayan çok önemli bir kırılma noktası oluşturdu. Dahası Lübnan'ın tarih boyunca otonom yapısını koruduğu yönündeki milliyetçi görüşe tarihsel olarak temel kazandırdı. Berkes'e göre;

"Lübnan, çok üstünkörü bağlı olduğu ve bu bağlılıktan faydalandığı Osmanlı İmparatorluğu'nun bozulma ve batma görüntülerinden biri olan bir kuralına yani din 'cemaat sistemi'ne sınıksız yapıştı. Ve hala geçenlerde bir Amerikalı profesörün yazdığı gibi bu anlamda bir Osmanlı varisi, bir minyatür Tanzimat rejimi olarak tutunuyor burada. Hatta, bazı noktalarda bu sistemi geliştirip modernleştirebile. Lübnan'ın diğer Arap ülkelerinden kendini ayıran en önemli yanı bu sistemdir. Bugünkü refahı, ve belki yarınki felaketi burada."³²⁴

Modern Lübnan'daki bu "neo-millet" sistemi; en temelde Osmanlı kurumsallaşmasının izlerini taşımakla beraber, milliyetçi tarih yazımı tarafından daha öncesine ait kozmopolit, *multiethnic* bir geleneğin devamı olarak da okunmuştur.³²⁵ Genellikle Fenike mitinin bir uzantısı olarak gündeme gelen bu tema; Lübnan'ın, tarihin ilk dönemlerinden itibaren "acı çekmiş", "zulüm görmüş", "dışlanmış", bir başka deyişle ana akım etnik ve dini çizgilerin dışarısında kalmış heterodoks gruplar için bir mülteci yuvası olarak tanımlanmasına olanak verir.³²⁶ Mısır'dan kaçan Dürzîler, Yakubîler ile giriştikleri mücadeleden kaçan Mârûnîler ya da Arap-İslam coğrafyası içerisinde 'sapkın' olarak nitelenen Nusayrîler gibi cemaatler için Lübnan, güvenli bir sığınak hüviyetindeydi. Çeşitli grupların kendi kültürlerini koruyabildikleri yalıtılmış bir bölge, güvenli bir liman olarak Lübnan, bu durumun bir sonucu olarak kozmopolit yapısını tarihsellendirebilme imkânına sahipti. Fenikeciliğin ve Lübnan milliyetçiliğinin en önemli ideologlarından biri olan Michel Chiha, özgürlük ve "bir arada yaşama arzusu"na dayanan bu temeli, Lübnan'ın "var oluş amacı" olarak tanımlar:

"Lübnan, birleşik mezhepsel azınlıkların ülkesidir. Tüm bu azınlık gruplar, burada kendilerine ait bir yer bulmalı ve tam haklara sahip olmalıdır. Bu, Lübnan'ın hem varoluş nedeni hem de özgünlüğünün kaynağıdır... Birbirimizden istediğimiz tek şey, iyi birer Lübnanlı olmaktır. Lübnan, hak eden herkese bir vatan sunar. Bu her zaman böyle olmuştur ve gelecekte de böyle olacaktır."³²⁷

³²³ Engin Akarlı, **The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920**, (Berkeley: University of California Press, 1993): 34.

³²⁴ Niyazi Berkes, **İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler**, (Ankara: Bilgi Yayınları, 1975): 24. Konuyla ilgili detaylı bir analiz için bkz. Cenk Reyhan, "Lübnan'da Siyasal Kültürün Osmanlı Kökenleri", **Amme İdaresi Dergisi**, c. 44, s. 3, (2011): 205-224.

³²⁵ Karen Barkey ve George Gavrilis, "The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy", **Ethnopolitics**, c. 15, s. 1, (2016): 33.

³²⁶ Salameh, **Language, Memory and Identity**, 97.

³²⁷ Michel Chiha, **Domestic Politics**, (Beirut: Editions du Trident, 1964): 22.

Lübnan'ın bu tarihsel misyonu, Armstrong'un kavramsallaştırmasıyla topluluğun *mythomoteur*'u yani kurucu-miti,³²⁸ var olma amacının en somut tezahürüydü ve esasında Lübnan istisnacılığının coğrafi tarafına işaret etmekteydi. Milliyetçi tarihyazımının en önemli ön kabullerinden biri; Lübnan'ın, "tarihin en başından" itibaren, kendine has ve çevresinden (Suriye, Bilâdüşşam ya da genel olarak Arap coğrafyası) bağımsız bir coğrafi birim oluşturduğuydu. Bu kabulün temel dayanağı, 19. yüzyıl boyunca Lübnan'ı ziyaret eden Avrupalı gezginlerin ya da Şarkiyatçıların çalışmalarıydı. Nerval, Lamartine, Renan ve Flaubert gibi kendi dönemlerinin tanınmış Fransız aydınları, Lübnan coğrafyasını gezerken, burayı çevresinden yalıtılmış, "kâfirlerin arasında inançlı bir ada" olarak tanımladılar.³²⁹ Örneğin 1840'lı yıllarda Beyrut ve çevresinde bulunan Fransız yazar Gérard de Nerval, "küçük Avrupa" olarak betimlediği Lübnan'dan şöyle bahsetmekteydi:

"Lübnan'ın... bir Müslüman ülkesinde bulunduğunu düşünen insan üzerinde büyük bir karşıtlık izlenimi doğurduğu bir gerçektir. Lübnan'ı, çalışkan, özgür ve özellikle zeki bir küçük Avrupa yapan şeyin, Asya halklarını gevşeten yakıcı sıcakların burada hissedilmemesi olduğu söylenebilir... Bu dağların altında, varlığını hala sürdürdüğü görülen kabile hayatının, kıyıdaki üretken kentlere ulaşmış olan ve onları dönüşüme uğratan modern uygarlık dönemine geçişidir bu hayat. İnsan burada, on üçüncü yüzyıl ortası Fransa'sında yaşadığını sanıyor..."³³⁰

Lübnancı ideologların, Hristiyan karakterini öne çıkararak kutsadıkları Lübnan'ın bu coğrafi *uniqeliği*, tarihsel düzlemde de belirli bir anlam ifade etmekteydi. Genişletilmiş sınırlarıyla manda toprakları yani *Grand Liban* bir yana bırakılırsa, Anti-Lübnan dağlarıyla Akdeniz arasındaki dar kıyı hattı, tarih boyunca iç bölgelerden belirli düzeyde farklılık gösterir gibidir. Strabo, Diodorus ya da Appian gibi Romalı tarihçilerin ve coğrafyacıların yapıtlarına bakıldığında, Fenike (ya da oradaki halkın kendilerini adlandırdıkları isimle Kenan) topraklarının denizci halkının, yetenekleri ve ticari başarılarıyla Akdenizli, kendilerine has bir *ethnie* olarak Ortadoğu'daki diğer Sâmi kavimlerinden ayrıldıklarını görürüz.³³¹ Fakat bölgenin yoğun bir şekilde Helenleşme sürecine girdiği Büyük İskender'in fetihlerinden sonra çeşitli kıyı şehirlerinin sahiplendiği Fenikeli üst-kimliğinin yavaşça kaybolmaya başladığı, bunun da etkisiyle Arap-İslam tarihyazımı geleneğinin ve onun Orta Çağ'lardaki Avrupalı muadillerinin bölgeyi Suriye ya da Bilâdüşşam coğrafyasının bir

³²⁸ John Armstrong'un *mythomoteur* kavramı, çalışmanın kuramsal arka planının ortaya konduğu ilk bölümde (1.3.2) detaylıca incelendi.

³²⁹ Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 15-27.

³³⁰ Gérard de Nerval, *Doğu'da Seyahat*, çev. Selahattin Hilav, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012): 416, 422.

³³¹ Josephine Crawley Quinn, *In Search of the Phoenicians*, (New York: Princeton University Press, 2017): 7-9.

parçası olarak okuduğu görülür.³³² Osmanlı Lübnanı, ya da Cebel-i Lübnan ise diğer merkezi Suriye vilayetlerinden ayrı, kendine has politik sisteme sahip bir bölgedir. 19. yüzyılın büyük coğrafyacılarından Fransız Élisée Reclus, belirli bir toprak parçası üzerinde tarih boyunca yaşayan tüm halkların ortak bazı özellikleri paylaştıkları ve “sosyal olanın doğa tarafından belirlendiği” tezini dillendirdiğinde,³³³ Lübnan milliyetçileri için Lübnan’ın coğrafi karakteri, milli kimliğin önemli bir bileşeni haline geldi.

Lübnan istisnacılığının son esası, Lübnan’ın iktisadi olarak kendine özgülüğünü vurgulamak üzerinde şekilleniyordu. Tarih boyunca Suriye’nin kıyı kesimi, Akdeniz üzerinden işleyen ticaret mekanizması için hayati önemde bir bölge olarak kaldı. Mısır ve Yahudi krallıklarının sedir ve sıvı yağ ihtiyaçlarının bu bölgeden karşılanması bir yana, Cübeyl ve Sur gibi önemli limanlar, uzun bir süre transit Akdeniz ticaretinin katalizatörü işlevini gördü.³³⁴ Lübnan kıyısı, bölgede hâkimiyet kuran her devlet için, “küresel bağlantılı bir ekonomi”nin ön koşulu oldu.³³⁵ 19. yüzyılda, özellikle pamuk ticareti üzerinden zenginleşen ya da Beyrut limanının artan öneminden faydalanan konumlarını daha da kuvvetlendiren yerel müteşebbisler, Lübnan’ın ekonomik çehresini değiştirdi. Bir Levant Osmanlı kenti olarak Beyrut, varlıklı Arap burjuvazisinin merkezlerinden biri haline geldi.³³⁶

Milliyetçi söylemin perspektifinden, Beyrut merkezli yaşanan ekonomik canlanış ve onun yol açtığı kültürel zenginlik, Lübnan’ın Ortadoğu’daki istisnai pozisyonunun en önemli fonksiyonlarından biri olarak sunuldu. Gerçekten de Hourani’nin ifadesiyle; “(1880’lerden itibaren) Beyrut, Akdeniz Avrupası’ndaki kentlerin bir benzeri şeklinde, tüccar sınıfının hâkimiyetinde gelişen yeni tip bir

³³² Shehadeh, "The Name of Syria", 24.

³³³ Fahri Daniş, "Anarşist Coğrafya'nın Temelleri ve Elisee Reclus", *Özne*, c. s. 32, (2020): 173.

³³⁴ Fernand Braudel, *Akdeniz: Mekan, Tarih, İnsanlar ve Miras*, çev. Necati Erkurt ve Aykut Derman, (İstanbul: Metis Yayınları, 2018): 59.

³³⁵ Cem Emrence, *Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016): 34.

³³⁶ Beyrut’un, ekonomik koşulların etkisiyle 19. yüzyılda değişen sosyo-kültürel yapısıyla ilgili bkz. Leila Tarazi Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*, (London: Harvard University Press, 2000): 44-61. Vanessa Ogle de zamanın tektipleştirilmesini konu edinen çalışmasında Beyrut’u; İstanbul, Odesa, Trieste ve Selanik gibi şehirlerle birlikte, “zamanın çoğulluğunun kuluçkalaştığı” merkezlerden biri olarak ele alır: “Avrupa-Amerikalı kavramlar ve fikirler, Batılı olmayan dünyaya doğru hareket ederken, sıklıkla bu şehirlerden; onların entelektüel öncülerinden ve matbaalarından geçti. Yerel düşünürler bu fikirlerden bazılarını, kendi toplumlarının entelektüellerinde ve dini geleneklerinde yankı uyandıracak şekilde buralarda çevirdi ve uyarladı... Bu şehirlerde, küreselleşme çok yerel bir kılığa bürünmüştü.” Bkz. Vanessa Ogle, *Zamanın Küresel Dönüşümü: 1870-1950*, çev. Defne Karakaya, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018): 123-124.

şehir”³³⁷ olarak Arap dünyasındaki kültürel değişimleri derinden etkiledi. Fakat milliyetçi anlatının paranteze aldığı gerçeklik; Islahat Fermanı’nın getirdiği arka planla birlikte, Beyrut merkezli yaşanan ekonomik canlanmanın daha çok Hristiyanları olumlu bir şekilde etkilediği, öte yandan Suriye ve Lübnan’daki mezhepsel dengeleri bozarak 1860 Şam Olayları gibi çok önemli hadiseleri doğurmuş olduğuydu.³³⁸ Kısacası serbest ticaret ortamının yarattığı entelektüel ortam, fikri bir zenginleşme sürecinin yanında birbirleriyle çelişen aidiyet kategorilerinin sınırlarını keskinleştirmeye de başlamıştı. Hem Arap kültürel reformasyonunun hem de ilerde değinileceği gibi, Lübnan milliyetçiliğinin başlıca ideologları, Beyrut’ta somutlaşan Batılı bir *habitusun* etkisi altında millet olmanın sınırlarını çizdiler. Akdeniz ticareti, yalnızca hammadde ya da ticari mal akışının gerçekleştiği bir mecra değil, aynı zamanda yeni Avrupalı stillerin, tarzların, düşünce biçimlerinin ve toplumsal ilişki formlarının taşındığı çok önemli bir aracı rolündeydi.³³⁹ Bu nihai gerçek, Lübnan milliyetçileri tarafından tarihsellendirilerek Fenikeli-Lübnanlı olmanın bir bileşeni, kültürel bir niteliği haline getirilecekti.

Nihayetinde Lübnan istisnacılığı; tarihsel, coğrafi ve iktisadi bileşenleriyle modern Lübnan’ı, antik Fenike medeniyetinden miras alınmış bir kozmopolitliğin varisi olarak konumlandırır. Bu idealleştirilmiş millet anlatısında Lübnan milleti, uyum içerisinde bir arada yaşayan toplulukların çoğulcu birlikteliğine dayanır ve Lübnan coğrafyası, farklı dinlerin, etnisitelerin ya da dillerin kaynaştığı bir “özgürlükler ülkesi” formuna bürünür. Oysa Suriyeli sosyolog Halim Barakat’ın gösterdiği gibi; Lübnan siyasal sistemini tanımlayacak kelime, “çoğulculuk”tan ziyade “mozaik”, yani “temel meseleler üzerinde asgari bir konsensusa sahip, çeşitli denge mekanizmalarından oluşan bir sistemde ilişki içerisinde bulunan gruplar” olmalıdır.³⁴⁰ Milliyetçi tarihyazımının idealize ettiği bu tema, gerçekten de manda döneminde sonraki yıllara göre belirli bir kozmopolit yapıyı, siyaset bilimi literatüründe geçtiği şekliyle *konfesyonel* bir sistemi az çok öngörür fakat bu yapının en nihayetinde Mârûnîlerin avantajlı bir pozisyonda bulunduğu hegemonik bir sistem yarattığını, dengesiz bir sosyal formasyon inşa ettiği gerçeğini değiştirmez.

³³⁷ Albert Hourani, **Political Society in Lebanon: A Historical Introduction**, (London: Centre for Lebanese Studies, 1986): 11.

³³⁸ Turan, **İmparatorluk ve Diplomasi**, 395.

³³⁹ Abou-Hodeib, **A Taste for Home**, 34-35.

³⁴⁰ Halim Barakat, "Social and Political Integration in Lebanon: A Case of Social Mosaic", **Middle East Journal**, c. 27, s. 3, (1973): 302.

Esad ebu Halil, Lübnan toplumunun temelini oluşturan kozmopolit Fenike anlatısının mitik yapısından söz açarak bu konseptin “kurgu” niteliğine gönderme yapar.³⁴¹ “Modern bir fenomen olarak Lübnan’ın” antik dönemde herhangi bir karşılığı olmadığını, “Fenike kökenlerine gönderme yapan antik sembollerin ve motiflerin”, “ultra-milliyetçi Hristiyan Lübnanlılar” tarafından “propaganda” amacıyla kullanıldıklarını belirten Halil, Lübnan’ın günümüze dek devam eden kimlik bunalımının ardında bu faaliyetleri görür. Fakat Makdisi, “küresel bir ideal olarak seküler eşitlik” esasının Avrupa dışına yayıldığı 19. yüzyıl şartlarını dikkate alarak, farklılıklar eşliğinde bir arada yaşama geleneğine referans veren mitlerin, “politik ve ideolojik bir çerçeve” oluşturmak amacıyla modern Ortadoğu’nun tamamında geçerli bir tema teşkil ettiğini savunur.³⁴² Önceki bölümde de detaylandırıldığı üzere, milli aidiyeti temellendiren mitlerin kendi mantık ötesi formları düşünüldüğünde, Fenike mitinin “gerçeği” yansıtmadığı eleştirisi tabii ki temelsiz kalır. Neticede milliyetçi söylemlerin arkalarını dayadıkları tarihsel anlatılar söz konusu olduğunda, asıl mesele bu anlatıların bilimsel açıdan geçerli olup olmadıkları değildir. Lübnan istisnacılığının Fenike miti etrafında kurumsallaştığı 20. yüzyıl başları düşünüldüğünde, bu hareketin tam da zamanın ve (yeni ulus-devletlerin birer birer yapılandırıldığı) mekânın ürünü bir karakterde olgunlaştığını görebiliriz. Falk’ın da bahsettiği gibi:

“Uluslar ebedi olmak isterler. Bu çağ, ancak milliyetçi bir diskurun varlığıyla meşruiyet kazanılabilecek bir çağdır ve bu doğrultuda (milli) bir bayrak ve (milli) bir toprak talep edilir. Lübnan tesadüf eseri kötü yönetilmiş bir merkezileştirme sürecinin ürünü olamazdı; toplumsal mücadele, kısa bir Avrupa işgali ve yaklaşık altmış yıldır devam eden vergi muafiyeti, Frankofon bir elit takımının ortaya çıkışıyla birleşti. Kimse bunun (yaln gerçekler) için şiir yazmazdı.”³⁴³

Lübnan’ı; Arap ve İslam niteliklerinden soyutlanmış, Akdenizli antik bir medeniyetin varisi, “kozmpolit” ama “Hristiyan karakterli” bir istisna olarak sunma girişimi, uğruna “şiir yazılabilecek” bir ülke inşa edilmesinin önünü açıyordu. Çalışmanın ilerleyen safhalarında detaylandırılacak bu inşa faaliyetinin temeli; şarkiyatçılar, Mârûnî Kilisesi, misyonerler ve laik milliyetçiler arasındaki entelektüel etkileşimler sonucunda olgunlaştı ve bir ideoloji ya da dünya görüşünden daha çok bir devlet aklı olarak işlev gördü.

³⁴¹ As‘ad Abu Khalil, **Historical Dictionary of Lebanon**, (London: Scarecrow Press, 1998): 5.

³⁴² Ussama Makdisi, "The Mythology of the Sectarian Middle East", **Center for the Middle East**, (2017): 3-4.

³⁴³ Falk, "Arabs into Frenchmen", 181.

3. TEMSİLİN OLUŞUMU: FENİKE MİTİNİN AVRUPA'DAKİ TEMELLERİ

*Istıraplı bir yıkımın tam ortasında, mistik bir usulle yeniden inşa edilen ruhun tüm o kaleleri,
bu küçük ülkenin en ufak parçalarına kadar ona anlam veriyor ve çiçekleniyor
tıpkı ulusumuzun bitmeyen nöbeti gibi.
Buraya, toprağa işaretlenmiş bir niyet; balmumuna basılmış bir mühür.³⁴⁴*

Maurice Barrès, La Colline Inspirée

Her şeyden önce Antik Çağ'da bugünkü Lübnan kıyısında şehir devletleri halinde yaşayan halkların kendilerini tek bir birleştirici isim altında tanımlamadıklarını söyleyerek başlamak gerekir. “Kenanlı” kimliği, belki Sur (Tyre), Sayda (Sidon) ve Cübeyl (Byblos) gibi kentlerdeki toplulukların geçmişlerine referans vermek için kullandıkları bir aidiyet kalıbı olabilir,³⁴⁵ fakat bu şehir devletleri sakinlerinin, tarihin pek çok evresinde, kendilerini “Fenikeli” olarak görmedikleri kanıtlanmıştır.³⁴⁶ Bugün için, coğrafi bir anlama gelecek şekilde kullanılan “Fenike” tanımının (ve tamamen bu coğrafi konsept üzerinden oluşan bir aidiyet olarak “Fenikeli” kimliğinin), şehir devlet kimliğinin ötesinde birleşik bir siyasi ve etnik yapı öngörmediği rahatlıkla ileri sürülebilir. Yani modern Lübnanlıların Fenikelilerin soyundan geldikleri yönündeki milliyetçi tez bir yana,³⁴⁷ antik dönem “Fenikeli”sinin (en azından bu isimle)

³⁴⁴ Maurice Barrès, **La Colline Inspirée**, (Paris: Plon, 1913): 19.

³⁴⁵ Akad metinlerinde geçen ve mor anlamına gelen *kinahhu* sözcüğü, muhtemelen Yunanların da bu halkı tanımlarken kullandıkları kırmızı manasındaki *po-ni-ki-ya* kelimesine kaynaklık etmiştir. Bkz. Sabatino Moscati, **Fenikeliler**, çev. Sinem Gül, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004): 27-28. Köken ve isim meselesiyle ilgili bkz. Michael C. Astour, "The Origin of the Terms 'Canaan', 'Phoenician' and 'Purple'", **Journal of Near Eastern Studies**, c. 24, s. 4, (1965): 346-347; Wolfgang Röllig, "On the Origin of the Phoenicians", **Berytus** 31, (1983): 79-80.

³⁴⁶ Carolina López-Ruiz, **Tarımlar Doğduklarında: Yunan Kozmogonileri ve Yakın Doğu**, çev. Hamide Koyukan, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012): 37. Josette Elayi, Yunanların Ege'de karşılaştıkları tüm tüccarlara “Fenikeli” adını verdiklerini söyler. Bkz. Josette Elayi, **The History of Phoenicia**, çev. Andrew Plummer, (Atlanta: Lockwood Press, 2018): 4. “Byblos”, “Tyre” ve “Sidon” gibi şehir isimlerinin etnik kimliğe denk düşebileceğini söyleyen tarihçiler de vardır. Bkz. Maria Giulia Amadasi Guzzo, "The Language", **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**, ed. Brian Doak ve Carolina Lopez-Ruiz, (New York: Oxford University Press, 2019): 360; Mark Woolmer, **A Short History of the Phoenicians**, (I.B. Tauris: 2017): 4-6.

³⁴⁷ Milliyetçi söylemin haricinde, bu konuyla ilgili yapılan biyolojik araştırmalar da son yıllarda büyük bir artış gösterdi. 2017 yılında yayımlanan önemli bir çalışmanın ortaya koyduğu üzere bugünün Lübnanlılarının %93'lük bir kısmının antik Fenikelilerle aynı DNA'ları paylaştığı düşünülmektedir. Dahası ve belki daha da önemlisi, Hristiyan ve Müslüman Lübnanlıların gen havuzu da büyük oranda aynıdır. Bkz. Marc Haber, Claude Doumet-Serhal, Christiana Scheib, Yali Xue, Petr Danecek, Massimo Mezzavilla, Sonia Youhanna, Rui Martiniano, Javier Prado-Martinez ve Michał Szpak,

mevcudiyeti bile bilimsel anlamda sorunlu bir konudur. Bugünün Fenike konsepti ve ondan doğan kimlik tahayyülü, Josephine Quinn'ın başarıyla gösterdiği üzere, büyük oranda Avrupa'daki Şarkiyatçıların çalışmalarından doğan ve Kutsal Kitap araştırmalarının bu konuyla ilgisinden beslenen bir algılamının ürünü olmuştur.³⁴⁸ Özellikle Rönesans sonrası Avrupa dünyası Yunan ve Roma kaynaklarına yönelirken, Fenikeliler de bu ilginin bir parçası olarak kroniklerde kendilerine yer bulacaktır.

Fakat ne bu çalışmanın konusu literatürde “Fenike Problemi”³⁴⁹ olarak geçen bu açmazı çözmeye yeltenmek ne de daha önce de bahsedildiği gibi herhangi bir milliyetçi harekete temel oluşturan mitlerin meşruiyetlerini bilimsel bir süzgeçten geçirmek. Bunun yerine Quinn ve diğer pek çok Fenike tarihçisinin bu konudaki çıkarımlarını kabul edip,³⁵⁰ Fenike mitinin Batı Şarkiyatçılığındaki ele alınış biçimini incelemek ve bunun Lübnan temsilinin oluşumuna etkisi üzerinde durmak, bu tezin hedefleriyle doğrudan bağlantılı.

3.1. Erken Dönem Avrupası'nda Fenike Algısı

Fenike tarihinin, coğrafyasının hatta genel olarak kültürünün bir bütünlük arz edecek şekilde ele alınışı ve ardından 19. yüzyılda kristalleşen Lübnan fikrine zemin hazırlaması, Avrupa'da bu konuyla hususi olarak ilgilenen yazarların çalışmalarıyla gerçekleşti. Bu süreç 19. yüzyıl ortalarından itibaren adamakıllı bir söylemi ve ondan doğan temsili doğurmaya başladıysa da kuşkusuz belli başlı temelleri vardı. Antik Yunan'ın, Roma'nın, Orta Çağ Avrupası'nın ve erken Şarkiyatçıların çalışmaları, 19. yüzyılda Renan, Sacy ya da Flaubert gibi Doğu'ya ilgi duyan entelektüel sınıfın Fenike ve Lübnan'a ilişkin fikir dünyasını büyük oranda belirledi. Çevresinden, yani Arap, Müslüman ya da Türk kimliklerinden bağımsız “istisnai” karakterde bir Lübnan fikri

"Continuity and Admixture in the Last Five Millennia of Levantine History from Ancient Canaanite and Present-day Lebanese Genome Sequences", **The American Journal of Human Genetics**, c. 101, s. 2, (2017): 274-282.

³⁴⁸ Quinn, **In Search of the Phoenicians**, xiii-xxvii.

³⁴⁹ Moscati, **Fenikeliler**, 22; Nicholas C. Vella, "The Invention of the Phoenicians: on Object Definition, Decontextualization and Display", **The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule**, ed. Josephine Quinn ve Nicholas C. Vella, (New York: Cambridge University Press, 2014): 24-41.

³⁵⁰ Literatürde az da olsa bu savı kabul etmeyip Fenike-Kenan-Kartaca konseptlerini bir bütün olarak görme eğiliminde olan modern tarihçiler de vardır. Örneğin bkz. Warwick Ball, **Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi**, çev. Ahmet Aybars Çağlayan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014): 23. Lopez-Ruiz de “asla tek başlarına merkezi bir otorite altında toplanmamış” olsalar da bunun “ortak bir etnik kimlikten yoksun oldukları anlamına gelmediğini” savunur. Bkz. López-Ruiz, **Tarıklar Doğduklarında**, 41.

Antik Yunan veya Roma döneminde doğmadı veya erken dönemde Fenike'den bahseden kaynaklar yekpare bir bütünlük oluşturacak denli tutarlı değildi. Fakat bu erken metinler, Şarkiyatçı söylemin temellerini derinden etkiledi. Neticede bu bölümde, Said'in, Homeros'u ve Renan'ı aynı söylemin içerisinde değerlendiren tarih-ötesi perspektifinden farklı bir şekilde, erken dönem metinlerinin 19. yüzyıla dek geçen süreçte Doğu ile uğraşan Avrupalı'nın fikir dünyasında nasıl bir "Fenikeli" imajının tohumunu ektiği sorusu yanıtlanmaya çalışılacak.

3.1.1. Antik Yunan, İbrânî ve Roma Kaynakları

Fenikelilerin kendileriyle ilgili günümüze kalan birinci elden materyalin sınırlılığı, şüphesiz Fenike araştırmalarının temel karakteristiklerinden biri olan olumsuz bir noktadır.³⁵¹ Tarihçilerin ve coğrafyacıların ellerindeki Fenikelilerle ilgili yegâne bilgiler, onlarla (pek de dostane sayılamayacak) ilişkiler içerisindeki halkların perspektifini yansıtır.³⁵² Esasında bu fikirler üzerinden erken dönemde oluşan Fenike algısının tutarlı olması önemlidir. Fenikeliler üzerine Yunan, Roma ve Eski Ahit kapsamındaki İbrânî fikirleri, genellikle ağız birliği etmişçesine Fenikelileri belirli bir stereotip içerisine oturturlar. Bu kalıp kimlik, sosyolog George Simmel'in "tüccar" prototipini andırır:

"Ekonomik faaliyetlerin tarihinde, yabancı her yerde kendini bir tüccar olarak ve tüccar da kendini bir yabancı olarak gösterir. Kişinin kendi ihtiyaçları için üretmesi bir kural olduğu sürece ya da ürünler nispeten küçük bir daire içerisinde değiş tokuş edildiği sürece, grup içinde bir aracıya ihtiyaç yoktur. Sadece grubun dışında üretilen mallar için bir tüccar gerekir. Bu zorunlu ihtiyaç maddelerini satın almak için yabancı topraklarda oradan oraya dolaşan insanlar olmadığı sürece –ki böyle bir durumda bu insanlar da diğer bölgelerde 'yabancı' tüccara dönüşecektir-, tüccar bir yabancı olmak zorundadır; başka birinin geçimini bundan sağlaması mümkün değildir."³⁵³

Herodot'un, Homeros'un ya da Eski Ahit'in Fenikelileri tam olarak Simmel'in bu "yabancı" tipine uyarlar. Erken dönem kaynakların hemen hepsi için Fenikeli, kendi küçük toplumlarından farklı yaşayış tarzına ve gelenekler bütününe sahip bir "öteki" anlamına gelir. Bu "öteki" kendilerinden farklı, bir yönüyle bilinmezdir ve dolayısıyla antik toplumlara has bir kapalılık doğrultusunda çekinilen bir kimliği ifade

³⁵¹ Fenike tarihçiliği açısından önemli Mısır ya da Asur metinleriyle görece yakın bir zamanda açığa çıkartılan Ugarit yazıtları, Şarkiyatçı söylemle yakından ilişkide olmadıkları için bu noktada göz ardı edildiler. Bkz. P. Xella, "Les Sources Indirects", *La Civilisation Phénicienne et Punique*, ed. Véronique Krings, (New York: Brill, 1995): 39-57.

³⁵² Hélène Sader, *The History and Archaeology of Phoenicia*, (Atlanta: SBL Press, 2019): 23-33.

³⁵³ Georg Simmel, "Yabancı", *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik*, ed. Levent Ünsaldı, (Ankara: Heretik Yayınları, 2016): 28.

eder. Fakat Homeros'un ya da Eski Ahit'in bu bakış açısı içerisinde dahi Fenikelilerin bazı kategorileşmiş nitelikleri sebebiyle övüldüklerine şahit oluruz.

Fenikelilerin kendileriyle ilgili görüşlerini bilemememiz, yalnızca antik tarihin alanına giren metodolojik bir problem yaratmaz, aynı zamanda ve daha da önemlisi, Avrupa'da çok uzun bir süre Fenikelilere yönelik algının da bu "ötekilik" üzerinden anlam kazanmasına yol açar. Şüphesiz ki Avrupa, Fenike'yi öncelikle Homeros ve Herodot'un gözlerinden görür. Homeros'a bakıldığında, *İlyada*'nın genelinde iki kez adları anılan Fenikelilerin, teknik becerileri ve el yetenekleri sebebiyle "cömertçe" övüldükleri hemen fark edilir: Usta zanaatkarlar, değerli metalleri çok iyi bilen mahir sarraflar, paha biçilemez kumaşları ustaca dokuyan yetenekli el işçileri ve denizlerde yön bulma konusunda fevkalade başarılı gemiciler.³⁵⁴ Bununla beraber Homeros'ta "Fenikeli" tabirinin kullanımı net bir tutarlılık sergilemez. *İlyada*'da "Fenikeliler" ve "Saydalılar" eşanlamlı olarak kullanılır³⁵⁵ ki bu da Moscati'nin vurguladığı üzere muhtemelen "Sayda'nın egemen konumunu" ifade eder.³⁵⁶ *Odyseia*'daysa Fenike ve Sayda ifadeleri eşanlamlı olarak değil, ayrı yerleri gösterecek şekilde kullanılır.³⁵⁷ Üstelik *İlyada* ile *Odyseia*'daki Fenike algısındaki tek fark bu da değildir. *İlyada*'daki olumlu Fenikeli imajı, *Odyseia*'da tersine döner gibidir. Burada Fenikeliler adeta "Odysseus'tan farkı olmayan" bir karaktere bürünürler.³⁵⁸ Mahir denizci nitelemesi devam etse de Fenikeliler, dolandırıcılık, açgözlülük, adam kaçırma ve yalancılık gibi sıfatlarla da tanımlanırlar.³⁵⁹ Yine de *Odyseia*'nın bütününe bakıldığında, onlara olumlu niteliklerin de atfedildiği görülür. Örneğin Odysseus'u İthaka'ya sağ salim bir şekilde getirdiklerinden dolayı "soylu" unvanını kazanırlar ve Sayda kralının Menelaos'u konuksever bir şekilde ağırlamasından ötürü övülürler.³⁶⁰ Dolayısıyla Homeros yorumcularının pek çoğu için Homeros'un Fenikelileri gayet olumsuz bir

³⁵⁴ Rhys Carpenter, "Phoenicians in the West", *American Journal of Archaeology*, c. 62, s. 1, (1958): 35.

³⁵⁵ *İlyada*, XXIII 743.

³⁵⁶ Moscati, **Fenikeliler**, 35. "Saydalıların Kralı" ifadesinin Sur'u ve diğer Fenike kentlerini de kapsayan daha üst bir iktidar merciini ifade ettiği tezi üzerine bkz. Philip J Boyes, "'The King of the Sidonians': Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon", **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, c. 365, s. 1, (2012): 33.

³⁵⁷ "sürüldüm Kıbrıs'a, Fenike'ye, Mısır'a, vardım Habeşistan'a, Sayda'ya, Arap iline" *Odyseia* IV 84.

³⁵⁸ López-Ruiz, **Tanrılar Doğduklarında**, 38.

³⁵⁹ XIV.288, XIV.289, XV.415, XIV.288.

³⁶⁰ XIII.327, IV.615.

imaj oluştursa da,³⁶¹ *İlyada* ve *Odyseia*'in bütününe bakıldığında iyi ve kötü özelliklerden herhangi birinin ağır basmadığını söylemek gerekir.³⁶²

Antik Yunan'da Fenike algısının olumsuzluğuna dair Homeros'tan daha fazla referans verilen asıl isim Herodot'tur. Herodot'un *Tarih*'inde iki tip Fenikeli kategorizasyonu vardır. Bunlardan ilki, gerçekten hafıza ve anılara dayanan tarihsel Fenikeli tipiyken ikincisi mitolojide (Kadmus ve Europa mitleri) geçtiği haliyle salt efsanelere dayanan tarih-ötesi bir imajı yansıtır.³⁶³ Mısır Firavunu Neko'nun buyruğuyla M.Ö. 600'de Afrika kıtasının etrafını dolaşan Fenikeliler gayet tarihsel bir toplulukken,³⁶⁴ Argos kralı İnakos'un kızı İo'yu kaçıran ya da "Kadmus'la birlikte gelen" ve alfabeyi Yunanlara öğreten Fenikeliler efsanevi bir halk izlenimi yaratır.³⁶⁵ Fakat *Tarih*'te Fenikelilere, gelenekleri, kültürleri ve karakterleri itibarıyla detaylıca üzerinde durulan Mısırlılar ya da Perslerin aksine birincil derecede önem verilmediği görülür. Aslında Herodot, Fenike'yi ziyaret de etmiştir. Herakles kültürünün Sur'da da bulunduğunu duyduğunda buraya bir deniz yolculuğu yapmış ve (şüphesiz ki çağının çok ötesinde bir bilimsel tutumla) Yunanistan'daki mitlerle buradakileri karşılaştırmıştır.³⁶⁶ Dolayısıyla Herodot'un bu "saha çalışması"ndan Fenikelilere ilişkin birincil gözlemlerine dayanan daha fazla çıkarım beklenir fakat bu beklenti karşılanmaz. Çokça alıntılanan "alfabe" pasajı, Herodot'un Fenikeliler ile ilgili verdiği bilgilerin muhtemelen en değerlisidir ve daha da önemlisi Fenike-alfabe meselesinin en erken kaynaklarından biri olarak sıklıkla referans alır:

"Bu sözünü ettiğim Fenikeliler, ... bu ülkeye yerleştikten sonra Yunanistan'a pek çok bilgi getirmişler ve özellikle yazıyı sokmuşlardır ki, ben Yunanların bunu daha önce tanıdıklarını sanmıyorum..."³⁶⁷

"Saydalılar" ya da "Surlular" ile "Fenikeliler" arasındaki belirsiz ilişki, Homeros'u takiben Herodot'ta da görülür. Gerçi *Tarih*'in yazarının kullandığı

³⁶¹ Bu bakışın temelinde, Homerik toplum yapısında ticaretin "onursuz" bir uğraş olarak görülmesinin payı büyüktür. Genel bir bakış için bkz. Irene J. Winter, "Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope? [A Perspective on Early Orientalism]", **The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule**, ed. J.B. Carter ve S. Morris, (Austin: University of Texas, 1995):

³⁶² Homeros'un Fenikelilerinin o kadar da olumsuz bir imajı olmadığı görüşü için bkz. Mark Peacock, "Rehabilitating Homer's Phoenicians: On Some Ancient and Modern Prejudices Against Trade", **Ancient Society**, c. 41, s. (2011): 26.

³⁶³ Carpenter, "Phoenicians in the West", 36.

³⁶⁴ *Tarih* IV.42.

³⁶⁵ *Tarih* I.1, V.58.

³⁶⁶ *Tarih* II.44. Ayrıca bkz. William F. McCants, **Kültür Mitleri: Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek**, çev. Merve Tabur, (İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2018): 86-87.

³⁶⁷ *Tarih* V.58.

“Fenike’deki Sur”³⁶⁸ ya da “Sayda’nın sahibi Fenikeliler”³⁶⁹ gibi ifadeler, Homeros’un tersine onun Fenike’yi daha bütünlüklü bir konsept olarak tanımlamaya meyilli olduğunu gösterir. Ayrıca bu konuyla bağlantılı olarak Herodot, bir Fenike kolonisi olarak kurulan fakat ünü ve gücü bir süre sonra ana karadaki kuzenlerini aşan Kartacalıları da Fenikelilerden tamamen ayrı bir bağlamda değerlendirir.³⁷⁰ Dolayısıyla Herodot’un Fenikesi, bir anlamda birleştirici bir coğrafi birim ve bu bağlamda ayrı şehirlerin ya da kolonilerin kimliklerinden bağımsız üst bir konsept oluşturur gibidir.

Homeros ile Herodot haricinde Fenikelilerin izinin sürülebileceği pek çok Antik Yunan kaynağı vardır. Platon’da “para tutkuları” ile olumsuz bir şekilde damgalanırlar,³⁷¹ Aristo’da Kartaca anayasası “ideal” olandır³⁷² ve Tukidides’te hem “korsanlıkları” hem de Perslere sundukları donanma hizmeti sebebiyle olumsuz görülürler.³⁷³ Fakat her şeyin ötesinde, Antik Yunan yazınında Fenikelilerin mahir ve çoğu zaman kurnaz tüccarlar olarak yansıtılması, esasında Yunanlarla Fenikeliler arasındaki ilişkilerle ilgili önemli bir çıkarım yapmayı mümkün kılar. Homerik toplumda ticaret “onursuz” bir uğraş olarak görülse de³⁷⁴ Lopez-Ruiz’in de üzerinde durduğu gibi:

“... Ticaret faaliyeti bir dereceye kadar kültürel yakınlığa ihtiyaç duyar. Çünkü ticaret, anlaşmalar yapılmasını, anlaşmalar da bir güven duygusu ve karşılıklı olarak kabul edilebilen tanrılara yemin etmeyi gerektirir.”³⁷⁵

Fenikeliler ile Yunanlar arasındaki ilişki, birkaç yüzyıla dayanan kültürel bir değiş tokuş ortamının yarattığı kısmi bir “hoşgörü” ortamı içerisinde değerlendirilmelidir. Öte yandan Fenikeliler ile İbrânîler arasındaki ilişki; iki aynı kökenden gelen, benzer dilleri konuşan ve birbirlerinin dini adetlerine aşına daha “yakın” iki topluluk arasındaki bir durumu ifade eder. Moscati’nin de vurguladığı gibi

³⁶⁸ Tarih I.2.

³⁶⁹ Tarih II.116.

³⁷⁰ Tarih III.19. Bu konuyla ilgili bkz. Theodore Mavrogiannis, "Herodotus and the Phoenicians", **The World of Herodotus**, ed. Vassos Karageorghis ve Ioannes Taiphakos, (Nicosia: Foundation Anastasios G. Leventis, 2004): 64-65.

³⁷¹ Devlet 4.436a.

³⁷² Politika. 1273a, 1293b.

³⁷³ Thucydides, **The Peloponnesian War**, çev. Martin Hammond, (New York: Oxford University Press, 2009): 6.

³⁷⁴ Fakat Peacock’un da vurguladığı üzere değerli mallar taşıyan Yunan tüccarların bu “onursuz” tutumun bir istisnası olarak değerlendirilmesi çifte standart oluşturur. Bkz. Peacock, "Rehabilitating Homer's Phoenicians", 1-2.

³⁷⁵ López-Ruiz, **Tanrılar Doğduklarında**, 47.

Eski Ahit'te Fenikelilere odaklanan anlatılar “daha kesintisiz” ve “ayrıntılı”dır.³⁷⁶ Dolayısıyla Yunan kaynaklarının aksine Eski Ahit'te Fenikelilere ilişkin daha detaylı bilgilere ulaşılabilir. Öte yandan “İncil-Fenikelileri” ile “Yunan-Fenikelileri” belli açılardan tutarlılık gösterse de aralarında belirgin farklar da vardır. Homeros ve Herodot'un Fenikelileri tam manasıyla Antik Yunan toplumunun ötekisini oluşturacak bir stereotip kimliğe otururlar. Eski Ahit'in Fenikelisi de benzer bir biçimde pek çok el işinde mahir bir ustadır ve hemen her satır arasında kendisini hissettiren bir kabalık, kendini beğenmişlik sergiler.³⁷⁷ Yunan ve Sâmi kaynaklarının hepsi, Fenikelileri iş bilir tüccarlar olarak yansıtır fakat Yunan kaynaklarından farklı olarak, Eski Ahit'te Fenikeliler “pagan” inançları sebebiyle daha fazla eleştirilirler.³⁷⁸ Ek olarak Sur kenti özelinde, Yahudiler ile Fenikeliler arasında süregelen uzun soluklu bir ittifak vardır ve bununla da bağlantılı olarak Eski Ahit'in Fenikelileri tanımlarken kullandığı dil, diğer topluluklarla karşılaştırılınca daha yumuşak gözükür. Fakat asıl ilginç nokta, Eski Ahit'te “Fenikeli” ifadesinin yer almamasıdır.³⁷⁹ “Kenan” ve “Kenanlılar” sık sık kullanılsa da Yunan kaynaklarının “Ege'deki tüm tüccarları Fenikeli” olarak adlandırmasına benzer bir şekilde, Eski Ahit de ticaretle uğraşan, daha doğrusu bu niteliğiyle öne çıkan herkesi “Kenanlı” olarak tanımlar.³⁸⁰ Davut ya da Süleyman'la ilişki içerisindeki topluluklardan spesifik olarak bahsedildiğindeyse “Saydalılar” ve “Surlular” ifadeleri kullanılır.³⁸¹ Bu da Homeros ve Herodot'un aksine, bütünleşik bir Fenike ideale ters, parçalı şehir-devlet kimliklerinin öne çıktığını gösterir. Fakat en önemlisi, ilerleyen alt başlıklarda detaylıca inceleneceği üzere, Eski Ahit'te Kenan kentlerinin halkının Nuh oğlu Ham'ın oğlu Kenan'dan geldiği yönündeki Yaratılış 10 anlatısıdır. Bu, özellikle Fenikelilerin Sâmi kökenli ve İbrânîce ile yakın bir dil konuştuklarının kesin bir şekilde ortaya çıktığı 18. yüzyıl sonlarında önemli bir “tutarsızlık” olarak görülecektir.

³⁷⁶ Moscati, **Fenikeliler**, 34.

³⁷⁷ Brian Doak, "Phoenicians in the Hebrew Bible", **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**, ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak, (New York: Oxford University Press, 2019): 1063.

³⁷⁸ Moscati, **Fenikeliler**, 75.

³⁷⁹ Doak, "Phoenicians in the Hebrew Bible", 1063.

³⁸⁰ Woolmer, **A Short History of the Phoenicians**, 3.

³⁸¹ Eski Ahit'in “Kenanlıları” ile literatürdeki kapsayıcı adıyla “Fenikeliler” arasındaki ilişki, ne basit bir eşanlamlılık ne de kronoloji sorunudur. Moscati'nin de ifade ettiği gibi Kenanlılar, Fenikelilerin öncelleri olarak kabul edilebilir ve belli bir oranda “Kenanlı mirası olarak söz edilen her şey Fenike kentleri için de geçerlidir”. Bkz. Moscati, **Fenikeliler**, 64. Fakat “Fenikeli” kimliğinin 19. yüzyıl Şarkiyatçılığı içerisinde “inşa edilen” yapısı göz önünde bulundurulduğunda, Quinn'in de dikkat çektiği üzere Kenanlı-Fenikeli denkleminin kurulması da bu inşa faaliyetinin bir çıktısı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Quinn, **In Search of the Phoenicians**, 25-43.

Eski Ahit'te Fenikeliler birkaç hikâyenin parçası olarak öne çıkarlar fakat bu hikâyelerden en önemlisi, muhtemelen Yahudilerin Kralı Süleyman ile Sur Kralı Hiram arasındaki ilişkileri anlatan I. Krallar kitabının 1 ile 11 arasındaki pasajlarıdır.³⁸² Buna göre Kral Süleyman, Kudüs'te yaptırmak istediği tapınak için Sur Kralı Hiram'dan yardım ister. Meşhur sedirleri ve mahir el işçilikleri ile bu alanda ön plana çıkan Fenikeliler, Kral Hiram'ın gönderdiği Hiram Usta'nın öncülüğünde Süleyman Mabedi'nin yapımında çalışırlar.³⁸³ Süleyman, teşekkürlerini sunmak için Kral Hiram'a Galile civarında "yirmi şehir" verir. Bu, Moscati'nin de altını çizdiği gibi, iki devletin birbirlerinden bağımsız olduklarının ve daha da önemlisi Sur'un da Yahudi Devleti kadar güçlü olduğunu gösterir.³⁸⁴

Yunan ve İbrânî kaynaklarını birlikte düşündüğümüzde dahi Fenikelilere ilişkin Romalı yazarların elinden çıkan metinler nicelik olarak üstün gelir. Fakat bu dönemde Fenike kültürünün ve kimliğinin bariz bir şekilde diğer kültürler ve aidiyetler karşısında asimile olduğu, dahası Romalıların Doğu Fenikelilerinden ziyade genellikle *Pön* dedikleri Kartacalılarla ilgilendikleri akılda tutulmalıdır.³⁸⁵ Roma döneminde Fenike dili, dini ve genel olarak kültürü ortadan kaybolur ya da diğer kültürlerle, dillerle ve dinlerle karışarak farklı biçimler alır. Anthony Kaldellis, Roma dönemindeki Fenike kimliğini tanımlamak için "sembolik etnisite" kavramsallaştırmayı kullanmayı önerir. "Evrensel" Romalı kimliğinin sunduğu geniş şemsiye altında Yunan, Fenikeli ya da başka bir "etnik" kimliğin temsil şansı bulamaması, gerçekten de geç antikitede Roma'nın kimlik siyasetini tanımlayan bir olguya denk düşer.³⁸⁶ Fakat Roma sonrası dönemde "tekrar hatırlanan" diğer bastırılmış kimliklerin aksine Fenikeliliğin tamamen ortadan kaybolması, asıl tartışılan meseleyi oluşturur.

Esasında Suriye ve Lübnan'da Roma hâkimiyeti başladığında, bölge zaten uzun sayılabilecek bir süre boyunca Helenleşmiştir. Yeni kurulan Berytus (Beyrut) ve Heliopolis (Baalbek) gibi kentler buradaki Helen-Roma etkinliğini kurumsallaştırmış

³⁸² Moscati, **Fenikeliler**, 39-40.

³⁸³ Doak, "Phoenicians in the Hebrew Bible", 1068.

³⁸⁴ Moscati, **Fenikeliler**, 39.

³⁸⁵ Muhtemelen Yunanca *Phonike* sözcüğünden gelen *Pön*, yani Kartaca kimliğiyle Fenike-Kenan kimlikleri arasındaki ilişkiyle ilgili bkz. Sandro Filippo Bondi, "Phoenicity, Punicities", **The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule**, ed. Josephine Quinn ve Nicholas C. Vella, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014): 58-69.

³⁸⁶ Anthony Kaldellis, "Neo-Phoenician Identities in the Roman Empire", **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**, ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak, (New York: Oxford University Press, 2019): 1108-1111.

fakat Sayda ve Sur gibi kentlerde Fenike gelenekleri (kısıtlı da olsa) hayatta kalmayı başarmıştır.³⁸⁷ Roma egemenliğinde Fenike kıyılarının “kasıtlı olarak” unutulduğu ya da Helen öncesi geçmişlerinin görmezden gelindiği, literatürde genel olarak kabul edilir.³⁸⁸ Fakat literatürde kabul edilen bir diğer konu da Fenike kent-devletlerinin Helenleşme süreçleri ve özellikle bu süreçlere ilişkin yazılı veya materyal içeriğin kısıtlılığıdır.³⁸⁹ Bir Sur kolonisi olarak bugünkü Tunus’un kuzeyinde kurulan Kartaca (*Qrt-hdst*, “Yeni Şehir”) bir kenara bırakılırsa, zira Roma’nın Kartaca ile Lübnan’daki Fenike kentlerini aynı içerik içerisinde değerlendirdiğine dair eldeki kanıtlar oldukça yetersizdir,³⁹⁰ Fenike ve Fenikeliliğin Roma siyasi sistemindeki yeri tartışmaya açıktır.

Bununla birlikte Romalı tarihçiler ve coğrafyacılar, günümüze dek ulaşan yapıtlarında Fenikelilerden söz ederken, Kartacalılar kadar olmasa da, bazı önemli bilgiler verirler. M.Ö. 90 ile 30 yılları arasında yaşayan Sicilya doğumlu Yunan tarihçi Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* (Tarih Kitaplığı) başlıklı eserinde ilk çağlardan Sezar’ın Galya’yı fethine dek geçen zamanı anlatır. Alfabenin Fenikeli Kadmus tarafından Yunanlara tanıtıldığını söylerken³⁹¹ Sicilya’daki Kartaca-Fenike rekabetinden bahseder.³⁹² Diodorus, diğer pek çok Romalı tarihçi gibi, Kartaca karşı tutumunu saklamaz fakat iş onların erdemlerine gelince bunları sıralamaktan da geri durmaz. Herakles Sütunları’nın (Cebelitarık Boğazı) ötesine geçerek “okyanus”ta gemi yüzdüren Fenikeliler, Akdeniz’de (ve ötesinde, Batı Avrupa kıyılarında) pek çok kentin kurucuları olmaları ve ticaret gelenekleri sebebiyle Romalı tarihçi tarafından

³⁸⁷ Fergus Millar, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*, (Cambridge: Harvard University Press, 2001): 274-295. Özellikle hukuk alanında tüm imparatorluk sınırları içerisinde Berytus’ta kurulan okulla prestij açısından yarışabilecek çok az eğitim kurumu bulunmaktaydı. Bkz. Linda Jones Hall, *Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity*, (New York: Routledge, 2004): 192-218.

³⁸⁸ Bu konuyla ilgili, literatürde en tanınmış Roma Suriyesi uzmanlarının karşılaştırmalı görüşleri için bkz. Olivia Webster, "Identity, Religion and Empire: the Civic Coins of Roman Phoenicia", (**Doktora Tezi**, University of Nottingham, 2019): 15-19.

³⁸⁹ Fergus Millar, "The Phoenician Cities: a Case-Study of Hellenisation", *The Cambridge Classical Journal*, c. 29, s. (1983): 55-71.

³⁹⁰ Genellikle Roma döneminde Fenike ile Kartaca’nın birbirine bağlı konseptler olduğunu göstermek için Hippolu (bugünkü Cezayir’de) Augustinus’un bir yazısında geçen “buradaki köylülere kim olduklarını sorsanız ‘Kenanlı’ cevabını verirler” alıntısı kanıt gösterilir. Bu alıntının güvenilirliğine eleştirel yaklaşan bir çalışma için bkz. Josephine Crawley Quinn, Neil McLynn, Robert M. Kerr ve Daniel Hadas, "Augustine's Canaanites", *Papers of the British School at Rome*, c. 82, s. (2014): 175-197.

³⁹¹ *Bibliotheca Historica* III.67. Charles Henry Oldfather, *Diodorus of Sicily II*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1967): 305. Daha sonraki kitaplarda Diodorus, Fenikelilerin harfleri Suriyelilerden öğrendiklerini söyler. Bkz. *Bibliotheca Historica* V. 74. Charles Henry Oldfather, *Diodorus of Sicily III*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1939): 297.

³⁹² *Bibliotheca Historica* IV.23. Oldfather, *Diodorus of Sicily II*, 419.

övlürler.³⁹³ Diodorus'un çağdaşı Strabon da *Coğrafya*'sında Fenikelilerden bolca söz eder. Fenike kentleri arasındaki rekabetlerden, özellikle Sur ile Sayda arasındaki düşmanlıktan bahsettikten sonra her bir kentin kendi kralı olduğunu altını çizer.³⁹⁴ “Fenike moru” (ya da Sur kırmızısı veya imparatorluk moru) olarak bilinen, *Murex* adlı salyangozun salgısından elde edilen renkten bahseder ve Fenikelilerin el işlerindeki becerilerini över.³⁹⁵ Tıpkı Diodorus'ta olduğu gibi, “tüm zamanların tüm insanları içerisindeki en üstün denizciler”³⁹⁶ olarak Fenikeliler, Strabon tarafından da övgüyle bahsedilirler.

Görece daha geç tarihli Romalı tarihçiler ve coğrafyacılar da Fenikelileri benzer nitelikleriyle öne çıkartırlar. İskenderiyeli Appian, İspanya'daki Fenike yerleşiminden (Tartessus) bahsederken buradaki koloninin hala ana karadaki dini inançlarını yaşattıklarını söyler.³⁹⁷ Kartaca'dan bahsederken sakinlerinden yer yer “Fenikeli” olarak söz etmesi,³⁹⁸ erken dönem Roma tarihçilerinden farklı olarak, Pön Savaşları'nın etkisinin görece azaldığını gösterir. Appian ile çağdaş Romalı tarihçi ve şair Silius Italicus'un *Punica*'sına bakıldığında, Kartaca'nın meşhur generali Hannibal'ın (her ne kadar o ve askerleri birer “vahşi” olarak resmedilse de) kahramanlıklarının açıkça anlatılması, bu bakımdan daha da şaşırtıcı olabilir.³⁹⁹ Kitabın ana karakteri açık bir şekilde Hannibal'dır ve her ne kadar Roma ile Kartaca arasındaki anlaşmayı bozup saldıran taraf Hannibal olsa da Italicus meseleye sade bir Roma vatandaşı olarak tek taraflı bakmaz. Hem Hannibal hem de genel olarak Fenikeli-Kartacalı, kötü ve iyi nitelikleri bir arada olarak yorumlanır. “Kartacalı”, “Fenikeli” ve “Surlu” ifadeleri *Punica*'da eşanlamlı bir şekilde kullanılır ve Kartaca şehri hatalı şekilde Sur'a yakın bir konumda, Levant'ta resmedilir⁴⁰⁰ ama Silius'un

³⁹³ Bibliotheca Historica V. 20. Oldfather, **Diodorus of Sicily III**, 149.

³⁹⁴ Coğrafya 16.2.22. Horace L. Jones, **Strabo: Geography, VII**, (Massachusetts: Harvard University Press, 1951): 267.

³⁹⁵ Coğrafya 16.2.23. Jones, **Strabo: Geography, VII**, 269.

³⁹⁶ **Agy**.

³⁹⁷ Roma Tarihi VI.2. Horace White, **Appian's Roman History I**, (Massachusetts: Harvard University Press, 1913): 143.

³⁹⁸ Roma Tarihi VIII.1-2. White, **Appian's Roman History I**, 403-405.

³⁹⁹ Punica I. 239-266. Silius Italicus, **Punica I**, çev. J. D. Duff, (Massachusetts: Harvard University Press, 1983): 23.

⁴⁰⁰ Konuyla ilgili bkz. Alison M. Keith, "Endangering Orientalism in Silius' *Punica*", **Brill's Companion to Silius Italicus**, ed. Antony Augoustakis, (Leiden: Brill, 2010): 360. Keith'in *Punica* okuması, Said'in *Şarkiyatçılık*'taki metodolojisine yakın bir şekilde, Romalı'nın Fenikelileri “dişil bir öteki” olarak kurması üzerine odaklanır. “Teorik Giriş”te tartışıldığı üzere bu anakronizm, kuramsal olarak oldukça sıkıntılıdır.

Punica'sı, "öteki"ni daha tarafsız bir gözle görme noktasında kayda değer ilk adımlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan bu konuda çok da naif olmamak gerekir. Zira hem Silius hem de benzer bir perspektiften Fenike'yi yorumlayan çoğu Romalı yazar, bu "öteki", "barbar" halkın kahramanlıklarını öne çıkartırken, Roma'nın ne denli büyük bir düşmanı alaşağı ettiğini de göstermiş olurlar. Bu gelenekten gelen üst sınıf için siyaset, sürekli irtibatla bulundukları bir alandır ve dolayısıyla hitap ettikleri kitlenin dünya görüşlerine uygun düşecek yorumlarda bulunmak, pek çoğu için önemlidir. Dolayısıyla Silius'un Kartaca'ya, Hannibal'a ve Fenikeliye yönelik bakışı, üst sınıf Romalının kendi ötekisini nasıl yorumladığına dair tipik bir kimlik algılamasının ürünüdür. Bu stereotip karakterin en belirgin özellikleri güvenilmez, sözünde durmaz, hilekâr ve Tanrı'dan korkmaz olmasıdır. Titus Livius, Cicero ve Valerius Maximus gibi Romalı yazarlar, "Augustan Çağı" boyunca yapıtlarında bu kalıp Fenikeli kimliğini bolca kullanırlar.⁴⁰¹

Yunan tarihçi Polibios'a bakıldığında, Romalı tarihçiler arasında yekpare bir söylem bütünlüğü olmadığı ve Fenikelilerin objektif bir şekilde de değerlendirilebileceği net bir şekilde görülür. Hannibal'ın iyi ve kötü özelliklerini bir arada sıralayan Polibios,⁴⁰² açık bir şekilde kendisinden öncekilerin stereotipleştirdiği Fenike kimliğinden uzak durur.⁴⁰³ İkinci Pön Savaşı'na dair soruşturmasında, Kartacalıların barışı bozan taraf olduklarını söylerken bunun arkasındaki nedene, Roma'nın Sardinya'daki gücünü arttırmasına dikkat çekecek kadar tarafsızdır.⁴⁰⁴ Bu konuda Polibios'tan da bir adım önde duran isim, Tingentera (bugünkü Algeciras, İspanya) doğumlu coğrafyacı Pomponius Mela'dır. Mela'nın diğer antik yazarlarla karşılaştırıldığında "barbar" halkları "daha az yargılayıcı" bir dil kullandığı doğru olsa da Fenikeliler söz konusu olduğunda Mela kendi standartlarının dahi üstünde gözükür:⁴⁰⁵

"Fenikeliler insan ırkının en zeki dallarından birine mensupturlar... ve Fenike'yi meşhur kılmışlardır. Alfabeyi, edebi uğraşları ve diğer sanatları tasarlayanlar onlardır. Gemi vasıtasıyla denizde

⁴⁰¹ Benjamin Isaac, **The Invention of Racism in Classical Antiquity**, (New Jersey: Princeton University Press, 2006): 328-330.

⁴⁰² Tarihler 9.22.7.

⁴⁰³ Konuyla ilgili bkz. Erich S. Gruen, "Polybius and Ethnicity", **Polybius and his Legacy**, ed. Nikos Mitsos ve Melina Tamiolaki, (Berlin: De Gruyter, 2018): 23-24.

⁴⁰⁴ 3.10.3-5

⁴⁰⁵ Isaac, **The Invention of Racism**, 325.

yol bulmayı, savaşmayı, uzak topraklardaki halklara hükmetmeyi, egemenlik kurma gücünü ve savaş sanatını geliştirenler de onlardır.”⁴⁰⁶

Mela, klasik coğrafya-tarih yazını içerisindeki ana geleneğe güçlü bir karşı çıkışı ifade eder zira kitabının kültürel bir merkezi yoktur. Doğum yeri olan Tingentera, İspanya’nın güneyinde bir Fenike kolonisinin üzerinde yükselmektedir ve bazı yazarlar doğal olarak onun Fenikeli olabileceğini, en azından o geleneğe bir şekilde bağlı bulunabileceğini iddia ederler.⁴⁰⁷ Kitabının geri kalan kısımlarına bakıldığında, bu oldukça mümkün gözüktür. Zira Mela, Kartaca tarihine ve kültürüne, diğer hiçbir Romalı yazarın olmadığı kadar vâkıftır.

Roma yazınındaki konumu itibarıyla Mela’ya benzer bir diğer isim, Bibloslu Philo’dur. Philo’nun *Fenike Tarihi*, genellikle literatürde bir “Fenikeli” tarafından yazılmış ve günümüze ulaşmış tek kaynak olarak yorumlanır.⁴⁰⁸ Fakat hem Philo’nun “Fenikeliliği” hem de kitabın doğrudan onun tarafından yazıldığı fazlaca muallaktır. Philo’nun hayatıyla ve diğer yapıtlarıyla ilgili hemen hiçbir bilgiye sahip olmamamız bir yana,⁴⁰⁹ yaşadığı dönemde (M.S. 64-121) Fenike kentlerindeki kimlik bilincinin ne durumda olduğu, bir başka deyişle Fenikeliliğin geç antikitede Roma Yakın Doğusu’ndaki mevcudiyeti fazlaca sorunlu bir konuyu oluşturur.⁴¹⁰ Fakat Philo Fenikeli olsa da olmasa da, daha doğrusu yaşadığı dönemde “Fenikeli” diye bir aidiyetin varlığı ne kadar tartışılsa da, yapıtının Fenike dini ve mitolojisi, dolayısıyla da Fenike kentlerindeki yaşantıyla ilgili önemli bilgiler verdiği göz ardı edilemez.

Philo, M.S. II. yüzyılda Yunanca olarak kaleme aldığı bu kitabı Bertyuslu bir Hermesçi rahip olan Sankhuniathon’un çalışmasından yararlanarak oluşturduğunu söyler.⁴¹¹ Philo’nun eseriye önce çağdaşı Surlu bilgin Porphyrios, ardından meşhur eseri *Praeparatio Evangelica*’da Kayseryalı Eusebios tarafından aktarılır. Dahası Philo’da geçtiği şekliyle “bütün dünyanın tarihini bilmek isteyen” Sankhuniathon da

⁴⁰⁶ De Situ Orbis I.65. Pomponius Mela, *Description of the World*, çev. Frank E. Romer, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998): 53.

⁴⁰⁷ Roger Batty, "Mela's Phoenician Geography", *Journal of Roman Studies*, c. 90, s. (2000): 78.

⁴⁰⁸ Doğrudan Fenikelilerden kaldığı düşünülen bir diğer birincil kaynak da Kartacalı Hanno’nun *Periplus*’udur. Bkz. Al. N. Oikonomidēs, *Hanno the Carthaginian, Periplus or Circumnavigation (of Africa)*, çev. N. Oikonomidēs, (Chicago: Ares Publ., 1977):

⁴⁰⁹ Eski Fenike kentlerinde pek çok öğrencisi bulunduğu ve bölgedeki Roma valisiyle yakın ilişkilere sahip olduğu, muhtemelen Philo ile ilgili bilinen yegâne bilgilerdir. Bkz. Carolina López-Ruiz, "Not That Which Can Be Found Among the Greeks: Philo of Byblos and Phoenician Cultural Identity in the Roman East", *Religion in the Roman Empire*, c. 3, s. 3, (2017): 367-370.

⁴¹⁰ Albert I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*, (Leiden: Brill, 1981): 1-7.

⁴¹¹ Mark J. Edwards, "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony", *The Classical Quarterly*, c. 41, s. 1, (1991): 213.

kendi kitabını Taaautos'un (Mısır'da Thoth ve Yunan'da Hermes'e denk düşer) yazdıklarından faydalanarak hazırlar.⁴¹² 19. yüzyıldaysa Doğu'nun gizem kültürleri üzerine çalışan pek çok Batılı, yapıtlarında *Fenike Tarihi*'ne yer verir.⁴¹³ Neticede kitap, orijinal halinden epey farklı olsa da, bu "rivayet zinciri" vasıtasıyla günümüze ulaşır. Modern Fenike tarihçiliğinin kurucu babası Moscati, *Fenike Tarihi*'ni (alıntılanırken kısmi bozulmalara maruz kaldığını kabul etse de) "otantik" bir yapıt olarak kabul eder ve onun, alan içindeki yegâne birincil kaynak olarak varlığını tasdikler.⁴¹⁴

Philo'nun eseri; en temelde, Roma etkisiyle giderek Helenleşen Ortadoğu'nun yerel kültürlerinden biri olarak Fenike kültürünün "son bir ayakta kalma çabası" olarak değerlendirilir.⁴¹⁵ Kitapta Fenike mitolojisinin genel bir tanımı yapılarak yaratılış miti üzerinde durulur. Helen muadillerinden farklı olduğu iddiasıyla, Yunan mitolojisindeki pek çok tanrının ya da kahramanın, Fenike'deki (orijinal olduğu iddia edilen) karşılıkları açıklanır. Bu haliyle kitap, "en hakiki ve eski" medeniyetin kendisinininki olduğunu iddia eden bir propaganda metni olarak görülebilir ve Philo'nun Fenike mitolojisindeki unsurları "Yunan karşılıklarıyla denkleştirmek" adına çoğunlukla "malzemelerini zorlaştırdığı" bellidir.⁴¹⁶

Baumgarten ve devrinin diğer klasikçilerine bakılırsa, Philo'nun Fenike kozmogonisi ve mitolojisiyle ilgili "kurgu"sı, tamamıyla Yunan kaynaklıdır.⁴¹⁷ 20. yüzyıl başında Bérard ve sonlarında Bernal bunun tam tersi yönde bir kültürel etkileşimin olabileceğini belirtirken yakın tarihli çalışmalar da bu konunun daha geniş bir düzlemde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Yunanlarla Fenikeliler arasındaki ilişkiler, en başta "Fenike" kimliğiyle ilgili verilen şüpheli yorumlar da akılda tutulduğunda, muhtemelen bugün bilinenden çok daha farklı bir kapsam içerisindeydi. İskender fetihleri sonrası Yakın Doğu'nun Helenleşmesi süreci pek çok yerel kültür için derin bir kriz ortamı doğurmuş ve Philo da bu bağlamda "Fenike kültürü"nü otantikliğini göstermek için *Fenike Tarihi*'ni kaleme almıştı. Tabii ki kitabın temel argümanını (Fenike kültürünün bölgedeki en kadim ve orijinal kültür olduğu) kabul

⁴¹² McCants, *Kültür Mitleri*, 134.

⁴¹³ Örneğin bkz. Isaac Preston Cory, *Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and Other Authors*, (London: Reeves & Turner, 1876); Robert Shaw, *Cosmotheologies*, (Washington: Bechtold & Company, 1889).

⁴¹⁴ Moscati, *Fenikeliler*, 64.

⁴¹⁵ Bu perspektifte yazılmış bir çalışma için bkz. McCants, *Kültür Mitleri*, 134-138.

⁴¹⁶ López-Ruiz, *Tanrılar Doğduklarında*, 114.

⁴¹⁷ Baumgarten, *The Phoenician History*, 261; Edwards, "Philo or Sanchuniathon", 215-216.

ettirebilmek için bir meşruiyet kaynağına ihtiyaç vardır ve efsanevi-mistik bir karakter olarak rahip Sankhuniathon da tam olarak bu işlevi yerine getirir.

Neticede Romalı tarihçi-coğrafyacıların Fenike ya da Kartaca'ya bakışlarını değerlendirirken, bağlı bulundukları kültürel-tarihsel ortamların önemine dikkat çekmek gerekir. Fenike-Kartaca medeniyeti, Romalıların basitçe “barbar” olarak değerlendirmedikleri, gelişmiş ve üstün özellikleriyle dikkat çeken bir kültürel havzaya denk düşer. Üstelik hem Roma hem de Fenike, etnik olarak olmasa da, kültürel olarak Helenleşmiş iki medeniyettir ve dolayısıyla başta dini olmak üzere birbirlerinin pek çok kültürel göstergesine aşinadırlar. Virgil'in meşhur Aeneis'inde çok önemli bir yere sahip Dido, aynı zamanda Kartaca'nın kurucu kraliçesidir ve dolayısıyla Truva, hem Roma hem de Kartaca için birleştirici bir öge oluşturur.⁴¹⁸ Kartaca'yı değil de Lübnan Fenikesi'ni düşündüğümüzde söz konusu aşinalık başka bir boyut kazanır. Roma ve Roma üzerinden Hristiyan Batı dünyasının Fenikeli temellerine gereğinden fazla önem verse de, tarihçi Warwick Ball'ı takip edersek, bu bölümde değinilen “Romalı coğrafyacı-tarihçi bilge” geleneğinin (Fenikeli Hermes rahibi) meşhur Sankhuniathon'la irtibatlandırıldığını görürüz.⁴¹⁹ Suriye ya da Kuzey Afrika doğumlu Roma imparatorlarına baktığımızda, örneğin Septemius Severus ya da Iulia Domna, Fenike mirasının canlandırılması ve bu kültürel geleneğin hatırlanması doğrultusunda kesintili bazı çabalara şahit oluruz.⁴²⁰ Neticede Roma-Fenike ilişkisi, basit bir ötekileştirme-barbarlaştırma sürecinin ötesinde, pek çok ortaklığı bulunan iki dünya görüşünün karşılaşmasını ifade eder. Roma döneminde Fenikeliliğin Helenleştiği ya da Hristiyanlık içerisinde eridiği belli açılardan doğrudur. Fakat burada önemli olan, Orta Çağ Avrupasına miras kalan Fenike algılamasının da bu minvalde şekillenmesidir. Orta Çağ bilgisi için Fenike medeniyeti gelişmiştir, pek çok açıdan üstündür fakat yenilmiştir (tıpkı Truva gibi) ve ait olduğu destansı tarihsel dünyada Roma ve Yunan kategorilerine komşu bir konumu üstlenir.

⁴¹⁸ Erich S. Gruen, **Rethinking the Other in Antiquity**, (New Jersey: Princeton University Press, 2011): 139-140.

⁴¹⁹ Warwick Ball, **Roma in the East**, (New York: Routledge, 2000): 3. Ball, başka bir çalışmasında Fenike-Hristiyan Avrupa sürekliliğini daha da detaylandırır. Bkz. Ball, **Arabistan'dan Öteye**, 164-167.

⁴²⁰ Leptis Magna (Libya) doğumlu Severius zamanında Suriye'nin batısında “Fenike” adıyla yeni bir idari birim kuruldu ve imparatorun açık bir şekilde Roma-Yunan geleneklerinden ziyade Fenike geleneklerine bağlı olduğu biliniyordu. Hannibal hayranlığı da bununla alakalıydı. Bkz. T. D. Barnes, "The Family and Career of Septimius Severus", **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, c. 16, s. 1, (1967): 87-107.

3.1.2. Orta Çağ Avrupası'nda Erken Şarkiyatçılar

Roma sonrası dönemde Avrupa'da kökünden değişen siyasal ortam, tarihyazımının ve daha da genelde tarihsel halklara yönelik algılamının farklı bir temelde yeniden kurgulanması anlamına gelir. Her şeyden önce Kilise'nin yalnızca siyasal olarak değil, entelektüel olarak da belirleyici olduğu bir dönemde, tarih de onun şart koştuğu ön kabuller ekseninde şekillenir. “Evrensel, kayralı, vahiyli ve dönemli” bir tarih modelinin benimsenmesi, bu bağlamda doğrudan Kilise ile alakalı bir durum olarak ortaya çıkar.⁴²¹

Tarihsel metinlerde bahsedilen aktörlerin (Collingwood'un deyimiyle “tarih başlamadan önce”)⁴²² verili kabul edildiği Yunan-Roma tarihyazımı geleneğinin aksine, Kilise'nin entelektüel öncülüğünde öne çıkan metot, insanın kökenine odaklanma eğilimindedir. Bu bağlamda tarih, yalnızca bazı seçilmiş halkların değil fakat bilinen tüm kavimlerin yaratılıştan o güne dek bilgilerini aktarma misyonuna kavuşur. Helen tarihyazımında kültürel merkez coğrafidir, Yunan ve Roma. Orta Çağ'da bu merkez kendisini belirli bir örüntü, “İsa'nın yaşamı” etrafında çizilen ve söz konusu halkın “hidayete ermesi” yani Hristiyanlaşması şeklinde gösterir.⁴²³ “...daha önceki olayları ona götüren ya da onu hazırlayan olaylar” olarak gören bu yaklaşım,⁴²⁴ beraberinde dönemli (Hristiyanlıktan önce ve sonra) bir tarih anlayışını da getirir ve “rivayetlere dayanma” yönündeki metodolojik izlek fazla değişmese de Kitab-ı Mukaddes'in en temel kaynak olarak ele alınması,⁴²⁵ özellikle İbrânîler ile ilişki içerisindeki halkların önem kazanması anlamına gelir. Bu entelektüel değişimin doğal bir sonucu olarak, Eski Ahit'teki hikâyelerde kayda değer bir role sahip Fenikeliler, tarihçilerin ve özellikle Latince yazıp çizen erken şarkiyatçıların yapıtlarında kendilerine yer bulmaya başlayacaktır.

Kilise'nin temel öğretisi, başta tarihyazımı olmak üzere kısıtlı düzeydeki her türlü kültürel faaliyetin ana belirleyicisi hüviyetine yükselse de Rönesans ya da Orta Çağ Şarkiyatçılığı söz konusu olduğunda, özellikle Fenike ya da Mısır gibi eski pagan

⁴²¹ Collingwood, **Tarih Tasarımı**, 82-83.

⁴²² **Age**, 77.

⁴²³ Ernst Breisach, **Historiography: Ancient, Medieval, and Modern**, (Chicago: University of Chicago Press, 2007): , 77-88.

⁴²⁴ Collingwood, **Tarih Tasarımı**, 83.

⁴²⁵ Deborah Mauskopf Deliyannis, **Historiography in the Middle Ages**, (Leiden: Brill, 2003): 18-19. Eski Ahit ile Yeni Ahit arasındaki olayların tarihsel perspektiften tutarsızlık sorunuyla ilgili bkz. Breisach, **Historiography**, 79-80.

uygarlıklardan bahsediliyorsa, Protestan (ya da Kilise ile ters düşmeyi göze alan) isimlerin öne çıktığı görülür. Fakat bu noktada Katolik ve Protestan olması fark etmeksizin, Doğu'yu araştırmalarının merkezi haline getiren isimlerin Kilise'nin tarihsel perspektifini salt metodolojik olarak da olsa benimsediklerini söylemek gerekir. Bununla kast edilen şey, Kutsal Kitap'ın tarihsel bir soruşturma için hala başat önemde oluşu fakat örneğin Doğu lisanlarındaki diğer kaynakların da göz önünde bulundurulmasıdır.

Her şeyden önce İslam'ın, "dünyanın başına bütünüyle beklenmedik" bir şekilde geliş⁴²⁶ ve Roma'nın doğu eyaletlerinin, ama en önemlisi Kutsal Toprakların, hızlıca Müslümanların eline geçmesi, Arap öznenin tamamen bilinmeyen bir "öteki" olarak kapsam içerisine çekilmesine yol açar. Avrupa'da uzun süre yeni bir dinden ziyade "sapkın" bir mezhep olarak görülen İslam,⁴²⁷ Doğu ile uğraşan az sayıdaki Şarkiyatçı için "incelemeye değer" görülmez. Kuran'ın ilk kez 1143 yılında Latince'ye çevrilmesi ve İbn Sînâ ile İbn Rüşd gibi isimlerin Latince'de yaygınlık kazanmasıyla beraber İslam, Hristiyan apolojisinin başat meselelerinden biri haline gelecektir.⁴²⁸ Rönesans ile birlikte hem doğuya giden (çoğunluğu maceracı) seyyahlar hem de Kilise tarihçileri ya da Kitabı Mukaddes yorumcuları için Kutsal Toprakların ve bu bölgede yaşayan halkların tarihlerine odaklanmak ilgi çekici bir hal alır. Haçlı Seferleri süresince etkileşim daha da artar ve özellikle Arap Hristiyan tarihçilerin, örneğin El-Mekîn (Ö. 1273) ve Ebu'l Farac (Ö. 1286) gibi, eserlerinin Avrupa dillerine tercüme edildiği bir sürecin başlangıcı oluşur.⁴²⁹

Avrupa'dan Yakın Doğu'ya ya da Hentsch'in önerdiği adla "Akdenizli Doğu"ya⁴³⁰ bu dönemde yapılan seyahatlerin ürünü ilk prestijli gezi yazılarında Fenikelilere ilişkin fazlaca referansa rastlanmaz. Sir John Mandeville isimli İngiliz şövalyesinin 1356'da yayımladığı, muhtemelen takma bir isimle yazılan ve hayali bir

⁴²⁶ Patricia Crone, "The Rise of Islam in the World", **The Cambridge Illustrated History of the Islamic World**, ed. Francis Robinson, (New York: Cambridge University Press, 1996): 2.

⁴²⁷ Robert Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008): 26. Rönesans öncesi Avrupa'da İslam'ın Ariusçuluk içerisinden çıktığıyla ilgili genel bir kanı vardır. Bkz. Maria Esposito Frank, "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism", **Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society**, c. s. 125, (2007): 204-223.

⁴²⁸ Adam Francisco, **Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics**, (Leiden: Brill, 2007): 9-31.

⁴²⁹ Wilhelm Barthold, **Müslüman Kültürü**, çev. M. Fatih Karakaya, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013): 34. Bu süreç, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere bölgedeki Arap Hristiyanlarla Avrupalılar arasındaki entelektüel alışveriş ortamının hazırlayıcısı olacaktır.

⁴³⁰ Hentsch, **Hayali Doğu**, 15.

Doğu seyahatine dayandığı düşünülür,⁴³¹ Kutsal Topraklar rehberinde Lübnan kıyısındaki kentlerden bahsedilmekle birlikte, buranın ilk yerlileri olarak Fenikelilerin adı anılmaz. Aynı şekilde; Ricoldus de Monte Crucis (Ö. 1320), von Boldensele (Ö. 1336), Pierre Belon (Ö. 1554) ya da Nicolas de Nicolay (Ö. 1583) gibi meşhur erken dönem Doğu gezginlerinin hiçbiri, yolları Lübnan’a düşse de, bu bölgenin antik tarihine ve Fenikelilere yönelik tek bir atıf bile yapmazlar.⁴³²

Seyahat yazılarında, dönemin en popüler türlerinden biri olan hacı seyahatnamelerinde ya da Kilise mensubu tarihçilerin kroniklerinde, eğer söylenebilirse “ana akım” yazında, Fenikelilerin izine rastlanmamasının esasında çok basit bir sebebi vardır. Yunan medeniyetinin temellerindeki Mısır-Fenike etkilerini göstermeyi hedefleyen radikal yapıtı *Kara Athena*’da Martin Bernal’in öne sürdüğü gibi, Orta Çağlar boyunca Avrupa’daki Fenike referanslarının büyük kısmı, Hermetik gelenek içerisindeki isimlerce yapılır.⁴³³ Hristiyanlığın pagan kökenleri üzerine düşünmek, özellikle Rönesans’ta belirli bir azınlık grubun ana uğraşlarından biri haline gelirken, Yunanların Fenike ve Mısır’la etkileşim içerisinde olabileceği düşüncesi de bu fikri destekleyen bir argüman olarak belirir. Dolayısıyla Kilise’nin güdümündeki entelektüel dünyada Fenikeliler, genellikle pagan inançlarına eğilen “ütopyacı” veya “hümanist” yazarlarca üzerinde durulan bir konu haline gelir. Latince yazıp çizen erken Şarkiyatçılar da görüleceği üzere, tam olarak böyle bir gelenek hattı içerisinde öne çıkarlar.

Roma ve Yunan yazınında Fenikeliler söz konusu olduğunda, genellikle *Punica fides*⁴³⁴’ten bahsedilir. Fakat Avrupa’da Rönesans Şarkiyatçıları’nın ilgisi, Kartaca’dan ziyade Kutsal Topraklarla ilişki içerisinde Fenike’dedir ve “filoloji ile teolojinin yakından bağlantılı olduğu” bu süreçte,⁴³⁵ genellikle alfabeleri ve dilleriyle ön plana çıkarlar. Örneğin Irwin’in “ilk Oryantalist” dediği,⁴³⁶ Avrupa’da Şark çalışmaları hakkında sistemli bir metodoloji geliştiren öncü isim Guillaume Postel (Ö.

⁴³¹ Bu yapıtla ilgili, özellikle “kurgusal” niteliğiyle ilgili, bkz. Iain Macleod Higgins, **Writing East: The "Travels" of Sir John Mandeville**, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997): 9-14.

⁴³² 18. yüzyıl öncesi Kutsal Topraklar gezginleri ile ilgili genel bilgi için bkz. Anne Wolff, **How Many Miles to Babylon?: Travels and Adventures to Egypt and Beyond, 1300 to 1640**, (Liverpool: Liverpool University Press, 2003).

⁴³³ Martin Bernal, **Kara Athena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985**, çev. Özcan Buze, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998): 206-280.

⁴³⁴ Latince’de “en üst mertebe ihanet” anlamına gelen deyiş.

⁴³⁵ Walter Burkert, **Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri**, çev. Mehmet Fatih Yavuz, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017): 9.

⁴³⁶ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 71.

1581), İbrânîce'nin "asal dil" yani diğer tüm dillerin atası olduğunu savunurken, onun yakın akrabalarından biri olduğunu düşündüğü Fenikece üzerine de çalışır.⁴³⁷ Postel, Collégé de France'ın ilk Arap dili kürsüsünün başına geçer ve yoğun bir şekilde uğraştığı Kabalacılık vesilesiyle engizisyon mahkemesinde yargılanır. Hermetik, Kabala ve okült bilgilerle de fazlasıyla uğraşan Postel,⁴³⁸ Dürzîler ve İsmâîlîler gibi heterodoks İslami gruplara merak salar. Dürzîlerin "Druidler"den geldiklerine hükmeder⁴³⁹ ve dolayısıyla Fransız soylu olduklarını düşünür. Fransız kraliyet soyunun doğrudan Nuh'a dayanması hasebiyle Postel için Fransızlık, "seçilmiş" olmak anlamına gelir ve Dürzîler de bu vesileyle hem kutsanır hem de sır gibi korudukları dinleriyle hakiki bilginin taşıyıcısı bir halk olarak görülür.⁴⁴⁰

Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıllarda Şark ile uğraşan aydın tipi, büyük oranda Postel'den türemiştir: Hermetik bilgilere meraklı, çok yönlü, hümanist eğilimlere sahip, Kutsal Kitap kronolojisine ilgi duyan, İbrânîce'nin yanında doğu dillerinden birini veya birkaçını öğrenmiş ve sonuç olarak Kilise tarafından şüpheyle izlenen "aykırı" ermiş. 19. hatta 18. yüzyıl öncesinde Avrupalı Şarkiyatçıların kahir ekseriyeti, Mısır ve Yunan antikitelere odaklanırlar. İbrânîce ve tercihen Süryânîce ya da Ârâmîce öğrenip Eski Ahit'le uğraşanların sayısı da az değildir ve Fenikeliler genellikle bu bağlamda, Kutsal Toprakların eski yerlileri ve Yahudilerin komşuları olarak ele alınırlar. Antik çağ tarihini Eski Ahit çerçevesinde ve belirli bir kronoloji içerisinde okuma girişiminin en önemli (ve muhtemelen ilk büyük) ustası Fransız tarihçi Joseph Justus Scaliger (Ö. 1609) de tıpkı Postel gibi yeryüzündeki ilk dilin İbrânîce olduğunu düşünür. Esasında bu fikir, "tek bir insan soyu, tek bir dünya, tek bir Tanrı olduğu gibi, tek bir dil" düşüncesi, Augustinus'tan beri Avrupa'da kesinliği kabul edilen ve üzerinde tartışmaya dahi gerek durulmayan bir fikirdir.⁴⁴¹ Scaliger de bu bağlamda Latince ile İbrânîce arasındaki benzerliklere dikkat çekerken Fenikece

⁴³⁷ Marion Leathers Kuntz, **Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things His Life and Thought**, (The Hague: Springer Science & Business Media, 1981): 116.

⁴³⁸ Umberto Eco, "Kabalacılık, Llullculuk, Gizli Yazılar", **16. Yüzyıl: Rönesans Çağı**, ed. Umberto Eco, çev. Adnan Tonguç, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019): 415-416.

⁴³⁹ Robert J. Wilkinson, **Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: The First Printing of the Syriac New Testament**, (Leiden: Brill, 2007): 82.

⁴⁴⁰ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 73.

⁴⁴¹ Konuyla ilgili bkz. Umberto Eco, **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Yeni Binyıl Yayınları, 1995): 83-85; Maurice Olender, **The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century**, (Cambridge: Harvard University Press, 1992): 1-21.

üzerinde durur ve yeryüzündeki tüm alfabelerin Fenike harflerinden türediğini ileri sürer.⁴⁴²

Scaliger'i doğu dilleri, özellikle Arapça çalışmaya yönelten kişi Postel'dir. Zaten tüm evrenin kronolojisini sunmaya yeltenen 16. ve 17. yüzyıl tarihçileri içerisinde Scaliger'i ayrı bir konuma yerleştiren özelliği de 1583'te yayımlanan büyük yapıtı *Opus de Emendatione Temporum*'da (Zamanın İyileştirilmesi Üzerine Çalışma) Arapça kaynakları kullanması ve çağdaşlarının aksine Eski Ahit'le Yunan-Roma kaynaklarının ötesinde daha geniş kapsamlı bir projeksiyon çizebilmesidir.⁴⁴³ 16. yüzyıl Avrupası'nın önde gelen siyaset bilimcilerinden Jean Bodin'in genellikle görmezden gelinen teorisi, bütün medeniyetlerin ve bütün dillerin temelinde Keldânîler olduğu varsayımı, Fenikelilere Akdeniz genelinde önemli bir etkileşim rolü verir. Bugün üzerinde durulmasa da Bodin, Yunanların kökeninin Fenike ya da Mısır olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁴ Neticede Postel, Scaliger ve aynı çevreden çıkan diğer pek çok erken Şarkiyatçı, Avrupa'da oldukça erken sayılabilecek bir tarihten itibaren Doğu'nun antik tarihini filolojik ve teolojik araştırmalarının merkezi haline getirirler. Fenikeliler de genellikle dilleri ve pagan inançları vasıtasıyla Hıristiyanlığa temel oluşturan Yunan gizem kültlerinin kaynaklarından biri olarak görülürler fakat çok uzun bir süre doğrudan kendilerine odaklanan bir bilimsel incelemenin nesnesi haline gelemezler. Fenikelilere yönelik Şarkiyatçı söylemin bütünlüklü bir yapı oluşturmaya başladığı 19. yüzyıl öncesinde Postelci gelenek içerisinde gelen ve Fenikelilerin önemine dikkat çeken muhtemelen son önemli isim, Samuel Bochart'tır (Ö. 1667).

Fransız Huguenot Samuel Bochart, Hollanda Leiden'deki Şarkiyatçı ekolün kurucusu ve yine Irwin'e bakılırsa "ilk Protestan Şarkiyatçı"⁴⁴⁵ Thomas van Erpe'nin (Erpenius) (Ö. 1625) öğrencisidir. Erpenius'un 1613'de yayımlanan *Grammatica Arabica*'sı (Arapça Grameri), 19. yüzyıla kadar bir Avrupa dilinde yazılmış en nitelikli Arapça gramer kitabı olma unvanını korur.⁴⁴⁶ Erpenius da Scaliger'in (ve Scaliger'in

⁴⁴² Anthony Grafton, **Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship**, (Oxford: Clarendon Press, 1983): 155, 176.

⁴⁴³ Dmitri Levitin, "From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism and Christianity in European Historiography from Reformation to 'Enlightenment'", **The Historical Journal**, c. 55, s. 4, (2012): 1124.

⁴⁴⁴ Jean Bodin, **Method for the Easy Comprehension of History**, çev. Beatrice Reynolds, (New York: W.W. Norton & Company, 1969): 341.

⁴⁴⁵ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 106.

⁴⁴⁶ Arnoud Vrolijk, "The Prince of Arabists and His Many Errors: Thomas Erpenius's Image of Joseph Scaliger and the Edition of the 'Proverbia Arabica' (1614)", **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, c. 73, s. (2010): 297.

yakın dostu, bir diğer önemli erken dönem Şarkiyatçısı Isaac Casaubon'un) tilmizidir ve dolayısıyla Latin Şarkiyatçılar arasındaki hümanist filoloji ekolüne bir şekilde bağlı bulunmaktadır. Fakat Erpenius'un Arapça ve genel olarak doğu dilleri üzerine bilgisi, devrin diğer Şarkiyatçılarıyla kıyaslanamayacak denli ileridedir. Pek çok öğrencisi, Erpenius'un fikirleri üzerinden Avrupa'da 17. yüzyılın çok önemli bazı yapıtlarına imza atarken bu isimler arasında pek göze batmayan Fransız Samuel Bochart, 1646 yılında *Geographica Sacra*'yı (Kutsal Coğrafya) yayımlar.⁴⁴⁷

Daha önce de bahsedildiği üzere Rönesans Şarkiyatçılığı içerisinde teolojik tartışmalar, genellikle filolojik argümanlar üzerinden yürütülür. Scaliger ile birlikte Kitab-ı Mukaddes'teki olayları diğer kaynaklarla karşılaştırmalı bir şekilde okuma ve bu sayede "akılcı" bir kronoloji yaratma yönündeki eğilim güç kazanır. Neticede çeşitli insan topluluklarının kökenleri meselesi, İbrânîce'nin "ilk dil" olduğu yargısının da kabulüyle, belirli bir çerçeve içerisinde ele alınmaya başlanır. Bochart'ın bu noktadaki önemi; Fenikece'nin ve İbrânîce'nin esasında aynı dilin farklı lehçeleri olduğu yönündeki (bugün de doğrulanan) "Sâmî dil" teorisini ilk kez açık bir şekilde ortaya koymasındadır.⁴⁴⁸ Tıpkı Scaliger ve diğerleri gibi, Nuh'un oğullarının dünyaya yayılışını konu edinen İncil'in Yaratılış kitabı 10. bölümünü incelikli bir şekilde yorumlayan Bochart, Fenikelilerin yaptıkları keşifler ve yolculuklar üzerinde durarak Hindistan'dan Fransa'ya dek birçok halkın kökeninde Fenike kolonizasyonunun rolüne dikkat çeker.⁴⁴⁹ Bochart ayrıca Akdeniz'deki Yunanca ve Latince yer adlarını dikkatlice tarayarak bunların esasında Fenikece veya İbrânîce kökenli olabileceklerini iddia eder.⁴⁵⁰ Bochart'ın tarihsel coğrafi modeli, Fenikelilerin en az komşuları İbrânîler kadar gelişmiş bir medeniyete sahip oldukları ve bu medeniyetlerini de gittikleri her deniz aşırı toprağa götördükleri varsayımına dayanır. Neticede Avrupa Şarkiyatçı çevrelerinin tartıştıkları asıl meselelerden biri olarak "milletlerin yayılışı"

⁴⁴⁷ Erpenius'un Avrupa Şarkiyatçılığındaki etkileri üzerine bkz. Alastair Hamilton, "The Study of Tongues: The Semitic Languages and the Bible in the Renaissance", **The New Cambridge History of the Bible**, ed. Euan Cameron, (New York: Cambridge University Press, 2016): 32-35; Vrolijk, "The Prince of Arabists and His Many Errors", 297-325.

⁴⁴⁸ Bernal, **Kara Athena**, 255-256; Zur Shalev, **Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700**, (Leiden: Brill, 2012): 184. Shalev, bu konuda Bochart'ın yapıtının Bernal'in vurguladığı kadar önemli olmadığını, kendisinden önce Postel ve Scaliger'in de aynı görüşleri ileri sürdüğünü söyler. Fakat hem Postel hem de Scaliger, Fenikece'nin İbrânîce ile olan ilişkisi üzerine kafa yormuşlarsa da iki dil arasındaki akrabalığı açık bir şekilde savunmamışlardır. Bkz. Grafton, **Joseph Scaliger**, 155; Reinhard G. Lehmann, "Wilhelm Gesenius and the Rise of Phoenician Philology", **Biblische Exegese und hebräische Lexikographie**, ed. Schorch Stefan ve Waschke Ernst-Joachim, (Berlin: De Gruyter, 2013): 210.

⁴⁴⁹ Quinn, **In Search of the Phoenicians**, 16-17.

⁴⁵⁰ Shalev, **Sacred Words and Worlds**, 181.

ve İbrânî kültürünün Batı'ya taşınmasıyla ilgili soru işaretleri, Bochart'ın Fenike tezi sayesinde gayet akılcı bir argümana sahip olur.

Erpenius'un mesai arkadaşı bir diğer Hollandalı Şarkiyatçı Gerardus Vossius'un (Ö. 1649) Bochart'ın *Geographica Sacra*'sını yayımlamasından sadece bir sene sonra kaleme aldığı *De Artis Poeticae Natura*'da (Şiirin Doğası Üzerine) Homeros'un öncüllerinin Fenikeli olduğunu ve Fenikece'nin İbrânîce ile yakın bir dil olduğunu öne sürmesi, şüphesiz ilgi çekicidir.⁴⁵¹ Aynı şekilde 1650'de, Alman rahip Wilhelm Christoph Kriegsmann'ın (Ö. 1679) meşhur Hermetik metin *Tabula Smaragdina*'nın orijinal dilinin Fenikece olduğu yönündeki iddiası, Fenike mitinin hâlâ heterodoks çevrelerde dolaşımda olduğunu ve meselenin filoloji ekseninde şekillendiğini gösterir. Kriegsmann'ın "aşırı" varsayımları, o dönemde henüz keşfedilmiş bir Fenike yazıtının var olmaması sebebiyle ciddiye alınmaz.⁴⁵² İşin aslı, bir sonraki bölümde görüleceği üzere, 18. yüzyılın sonlarına doğru Fenikece, Arapça ve İbrânîce'nin aynı dil ailesinin üyesi oldukları savı, Fenike harflerini ilk kez çözümleyen Barthelemy'nin çalışmasıyla net bir şekilde kabul edilen bir önerme haline gelecektir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Bochart'ın kitabının açtığı yoldan ilerleyen ve Fenike etkisinin üzerinde duran pek çok çalışma yayımlanır. 1699'da Fénelon'un yazdığı ve Odysseus'un oğlunun hikâyesini anlatan kurgusal metin *Télémaque*, 18. yüzyılın en popüler kitabı olarak hemen her Avrupa lisanına çevrilir ve Homeros modeli Fenike tipini de Orta Çağ'a taşır. Kitapta Sur filosunun kaptanı Narbal'ın ağzından Fenikelilerin erdemleri Telemak'a şöyle anlatılır:

"Bak Telemak, Fenikelilerin gücüne:
Sayıca çok olmaları sebebiyle tüm komşu milletler için korkutucudurlar
Gemileri; Herkül Sütunları'na kadar yaptıkları ticaretten,
En varlıklı halkların sahip oldukları zenginliği bile aşan bir zenginlik elde ederler."⁴⁵³

"Nereden' dedim Narbal'a, "şu Fenikeliler kendilerini tüm dünya ticaretinin efendisi yaptılar, böylece diğer bütün ulusların zararına kendilerini zenginleştirdiler?"⁴⁵⁴

Son alıntı özellikle önemlidir zira bu tezde iddia edilen "istisnai Lübnan" temsilini kuran Şarkiyatçı söylemin belirginleştiği 19. yüzyıldan önce Avrupa

⁴⁵¹ Anthony J. Klijnsmiit, "Gerardus Joannes Vossius on Hebrew", *Studia Rosenthaliana*, c. 32, s. 1, (1998): 8-23.

⁴⁵² Kriegsmann, İbrânîce ve Süryanice kelimelerden türettiği kendi Fenike dilinin orijinal Fenikece'ye çok yakın olduğunu öne sürer. Bkz. Lehmann, "Wilhelm Gesenius", 210.

⁴⁵³ Francois de Fénelon, *Telemachus, Son of Ulysses*, çev. Patrick Riley, (New York: Cambridge University Press, 1994): 31.

⁴⁵⁴ Fénelon, *Telemachus*, 36.

genelindeki Fenike tahayyülüyle ilgili çok önemli bir ipucu verir. Fénelon da dâhil pek çok Fransız yazar, 17. yüzyıldan itibaren belirgin bir şekilde gözlemlenebileceği üzere Fenikelileri, Fransızların rakibi İngilizlerle özdeşleştirme eğilimindedir. 19. yüzyılda, İngiliz-Fransız rekabetinin arttığı Viktorya Dönemi'nde bu eğilim daha da güçlenecek ve ileride görüleceği üzere Şarkiyatçı Michelet ile romancı Flaubert'in yapıtlarında bu tavır kendisini aşırı şekilde gösterecektir. Fakat erken dönemde Fenikeli-İngiliz denkliğinin kurulmasında asıl önemli faktör, bizatihi İngiliz yazarların böyle bir tutum içerisinde olmalarıdır.

Bochart'ın meşhur *Geographica Sacra*'sını yayımlamasından daha elli yıl önce, 1590'da İngiliz yazar John Twyne'in (Ö. 1581) Britanya'daki ilk yerleşimlerin kökenlerini Fenikelilere dayandırdığı *De Rebus Albionis* (Albion Meseleleri) yayımlanır.⁴⁵⁵ Twyne'in yapıtı kısa sürede İngiliz kökenlerini (genel eğilim olan Truva mitine karşı) Fenikelilere dayandıran antikiteci bir ekolün başucu kitabı haline gelir.⁴⁵⁶ Twyne'a göre İngiltere'ye ilk ayak basanlar, adanın güneyindeki Cornwall'a çıkan Kartacalı denizcilerdi ve Twyne'in arkeolojik bulgularına göre buradaki "ev tipleri, giyinme tarzları, yüz süslemeleri" gibi özellikler, bölgedeki Fenike varlığını kanıtlıyordu.⁴⁵⁷ İngiltere'deki Şarkiyatçılarla ilişki içerisinde olan Bochart'ın Twyne'in yapıtından haberdar olup olmadığı bilinmez fakat Bochart da Gal dili ile İbrânîce arasındaki benzerliklere dikkat çeker ve Fenikelilerin adanın güneyine ticari faaliyetler için pek çok kez çıktıklarını yineler.⁴⁵⁸ Bochart'ın İngiltere'deki öğrencilerinden Aylett Sammes (Ö. 1679) ise 1676'da yayımladığı *Britannia Antiqua Illustrata*'da (Antik Britanya'nın Görünümü) "Britanya" sözcüğünün kendisi de dâhil olmak üzere İngilizce'deki pek çok sözcüğün Fenikece kökenli olduğunu ileri sürer.⁴⁵⁹ Postel'in Dürzîlerle Druidler arasında kurduğu paralelliğe benzer bir şekilde Sammes, Druidlerin Fenike tanrılarına tapındıklarını savunur ve İngiliz yerel halk geleneğinin, başta ozanlık olmak üzere, güçlü bir şekilde Fenike izleri taşıdığını söyler. Hatta

⁴⁵⁵ Margaret Tudeau-Clayton, **This England, That Shakespeare: New Angles on Englishness and the Bard**, (Surrey: Ashgate, 2010): 42-43; Timothy Champion, "The Appropriation of the Phoenicians in British Imperial Ideology", **Nations and nationalism**, c. 7, s. 4, (2001): 455.

⁴⁵⁶ John Twyne ve kitabıyla ilgili en detaylı bilgi için bkz. T.D. Kendrick, **British Antiquity**, (London: Methuen & Co. Ltd., 1950): 121-132.

⁴⁵⁷ John Ganim, **Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity**, (New York: Palgrave Macmillan, 2008): 72.

⁴⁵⁸ Quinn, **In Search of the Phoenicians**, 185.

⁴⁵⁹ Ganim, **Medievalism and Orientalism**, 72-73.

Stonehenge'in bile Fenikeliler tarafından yapıldığını iddia eder.⁴⁶⁰ 19. yüzyıl öncesinde İngiltere'de Fenikelilere yönelik ilgi o kadar popülerleşir ki kurgusal karakter Sherlock Holmes'u emekliliğini geçirdiği Cornwall'da Fenike miti üzerine araştırmalar yaparken bile görürüz.⁴⁶¹

“Antikiteye yönelik İngiliz açlığı” pek çok köken mitinin “icadı”na ön ayak olurken⁴⁶² Britanya'da geçmişlerini Fenikelilere dayandıran tek topluluk İngilizler değildir. Galliler ama özellikle İrlandalılar da 17. yüzyıldan itibaren Fenike köken mitine sıklıkla başvururlar. İrlandalı tarihçi Roderic O'Flaherty (Ö. 1718) *Ogygia*'da, yani “Mutlak Antik”te, İrlanda ulusunun Anglo-Saksonlar ve Romalılarından üstün bir kökene sahip olduklarını ispat etmek için Fenike mitini kullanır. Bochart'ın Kelt dilleriyle Fenikece arasındaki bağlantısına da referans vererek İrlandaca ile Fenike dili arasındaki benzerlikleri vurgular.⁴⁶³ 17. ve 18. yüzyılın İrlandalı aydınları, kendi milletlerinin İngilizlerden daha kadim ve kendi Kelt uygarlıklarının çevrelerindeki diğer antik devamlılıklardan daha “gerçek” olduğunu kanıtlamak için, tıpkı İngilizler gibi, Antik Yunan ve Roma yazınındaki tarihçi-coğrafyacılar dönerler. 18. yüzyılın en önemli İrlandalı antik tarihçilerinden biri olan Charles Vallency (Ö. 1812), Fenike tezini daha “sağlam” ve filolojik temelleri haiz bir kapsam içerisinde sunar. 1772 tarihinde yayımladığı *An Essay on the Antiquity of the Irish Language*'de (İrlanda Dilinin Antikliği Üzeine Bir Deneme) Vallency, İrlanda'nın ilk sakinleri olarak gördüğü İskitlerin Kartaca başta olmak üzere Fenike kolonilerindeki tüccarlar olduklarını ve hem Britanya'daki Kelt uygarlığının hem de İspanya'daki mevcut uygarlığın kökeninin İskitler olduğunu savunur.⁴⁶⁴

Neticede Fenikeliler, erken Avrupa'da büyük oranda Katolik perspektifin dışındaki çevrelerce kullanılmışlardır.⁴⁶⁵ Rönesans Şarkiyatçılığı söz konusu

⁴⁶⁰ Graham Parry, *The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century*, (New York: Oxford University Press, 1995): 308-309.

⁴⁶¹ Bernal, *Kara Athena*, 481-482.

⁴⁶² Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, (New York: Random House, 1956): 6.

⁴⁶³ Joseph Lennon, *Irish Orientalism: a Literary and Intellectual History*, (New York: Syracuse University Press, 2004): 71-77.

⁴⁶⁴ Quinn, *In Search of the Phoenicians*, 195. Hem İngiltere'nin hem de İspanya'nın Fenike-Kartaca mirasına layık görülmelerinin bir diğer sebebi de merkezileşen devletler ve denizasıırı imparatorluklar olarak geçmişteki Kartaca örneğine uymalarıdır. Bkz. Brien K. Garnand, "Phoenicians and Carthaginians in the Western Imagination", *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*, ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak, (New York: Oxford University Press, 2019): 1132.

⁴⁶⁵ Postel istisna olmak üzere, bu bölümde alıntılanan Orta Çağ Şarkiyatçıların neredeyse tamamı Protestan'dır. Postel'in ise başı engizisyonla pek çok kez derde girmiştir. Fenike mitine eğilen ya da

olduğunda, ki Irwin'in altını çizdiği gibi bu ihtisas sahasının 19. yüzyıl öncesinde pek de popüler olmadığını hatırd tutmak gerekir,⁴⁶⁶ Doğu ile uğraşan “aykırı” akademisyen tipin temel uğraşlarından en önemlisi teolojik çıkarımlarını filolojik argümanlarla desteklemektir. Scaliger'in veciz sözünde ifadesini bulduğu üzere Rönesans Şarkiyatçısının gözünde “dinbilimsel tartışmalar dilbilgisindeki yetersizlikten kaynaklanır.”⁴⁶⁷ Bu sorun esasında daha geniş başka bir yan kol vasıtasıyla insan topluluklarının (ve kültürlerinin, dillerinin) yeryüzündeki çeşitliliğini açıklamak isteyenler için de belirleyicidir. Dillerin nasıl ve ne zaman çeşitlendiği, tüm dilleri önceleyen başlangıçtaki bir “asal dil”in mevcudiyeti gibi problemler, devrin Şarkiyatçıları tarafından cevabı Kutsal Topraklar'da ve ana dillerindeki kadim metinlerde aranan sorunlar olarak görülür. Fenikeliler de tam bu bağlamda, alfabeyle Antik Yunan'a tanıtan ve en az İbrânîce kadar kadim bir lisana sahip halk olarak ele alınır. Kıta Avrupası'ndaki Protestan Şarkiyatçılar ya da Hermetik çalışmalarda bulunan heterodoks Doğu uzmanları için Fenikeliler, aynı zamanda pagan geleneklerinin ve öğretilerinin Batı'ya taşınmasında büyük rol oynayan “erginlenmiş” bir topluluktur. Hristiyanlığın pagan temelleri üzerine düşünen tarihçiler ya da Kabalacılık gibi okült faaliyetlerde bulunan isimler için Fenike, en az Mısır kadar değerli bir konumdadır. 17. yüzyılın sonlarıyla beraber dünya siyasetinde artan İngiltere-Fransa rekabeti, Fenikelilerin entelektüel camiada kullanımına yeni bir boyut katar ve özellikle Fransız yazarlar için denizciliğe ve kolonizasyona yatkınlıklarıyla ya da ticaretteki başarılarıyla Fenikeliler, İngilizlerle özdeşleştirilir. Görüldüğü üzere, Katolik tarih söyleminin dışında konumlanmaya daha müsait İngiliz yazınında Fenikelilerin zaten daha uzun bir geçmişi vardır ve 17. ile 18. yüzyıllarda İngiliz ulusunun geçmişini Asya kökenli bir topluluk olarak Fenikelilere dayandırması gayet yaygın bir söylem biçimidir.

Tezin temeliyle bağlantılandırmak gerekirse; Lübnan'ı Fenikeli, dolayısıyla “Hristiyan” ve “Akdenizli” bir kültürel kimlik üzerinden tanımlayan Fenikeci söylemin 19. yüzyılda atılan temelleri, Antik Yunan-Roma yazını ve Orta Çağ

Fenike üzerinde duran erken dönem bilginlerinden bahsederken Katolik olmayan isimlere değinmek zorunlu olsa da bu dönemde Katolik Şarkiyatçılığın temellerinin atıldığı da unutulmamalıdır. Bu noktada 1584'te Roma'da kurulan Mârûnî Koleji büyük bir rol oynar, Cizvit akademisyenliği filizlenir ve genellikle ikidilli Doğu Hristiyanları'nın katkılarıyla Süryanice üzerinden kutsal kitap çalışmaları yayımlanır. Katolik Şarkiyatçılığı ile ilgili bkz. Wilkinson, **Orientalism, Aramaic and Kabbalah**, 1-9; Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 108-112.

⁴⁶⁶ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 58.

⁴⁶⁷ Age, 81.

Şarkiyatçılığının bu konudaki perspektifi üzerinde şekillenecektir. Görüldüğü üzere Fenikeliler, tarihyazımının en başından itibaren tıpkı diğer örnekler gibi, bütünlüklü ve tutarlı bir şekilde algılanmazlar. Dahası, 19. yüzyılda oluşan ve Lübnan'ı Fenike'ye eşitleyerek Fransa'nın bölgedeki mevcudiyetini temellendiren tarihsel meşruiyet söylemi, geçmişten pek de olumlu bir miras almaz. Sonraki bölümde daha detaylı görüleceği üzere Fenikeliler, özellikle de 19. yüzyılda ortaya çıkan anti-Semitik dalganın da etkisiyle, Fransız Şarkiyatçılığı içerisinde pek de hayırla yâd edilmez. Hal böyleyken Fenikelilerin, Fransızlar için nasıl olup da “olumlu” bir antik topluluk görünümüne kavuştuklarının açıklanması gerekir.

3.2. Şarkiyatçı Katkı ve Söylemsel Alanın Oluşumu

Bu tezin ana konusunu oluşturan “İstisnai Lübnan” temsilinin kurucu söylemi ve bu söylemi mümkün kılan söylemsel alan, ileride detaylıca tartışılacağı üzere dört Fransız ismin çalışmaları doğrultusunda şekillenir. Bu süreci ayrıntılı bir şekilde çözümleyebilmek için, her şeyden önce Şarkiyatçılık disiplininin 18. yüzyılın sonlarından itibaren geçirdiği değişimi göz önünde bulundurmak ve bu bağlamda Batı'daki Şark çalışmalarının (özel olarak da Fenike araştırmacılığının) ana izleklerini hatırla tutmak gerekir. Önceki bölümde bahsedilen Rönesans ya da Orta Çağ Şarkiyatçıları üzerinde özellikle durdurdukları filolojik ve teolojik yaklaşımlar arasındaki yakın ilişki, özellikle dillerin kökeni meselesi, 19. yüzyılda daha geniş katılımlı (ve siyasi sonuçları haiz) bir tartışma düzlemine oturur. Doğu dillerinin yakından incelenmesi ve Sanskritçe çalışmalarının doğuşuyla beraber Hint-Avrupa dil grubunun teorileştirilmesi süreci doğar ve daha da önemlisi “Sâmî” kategorisi altındaki dillerin belirli ortak özelliklere sahip oldukları açıkça ortaya çıkar. Bu durumun sonucu olarak pek çok Şarkiyatçı, Semitik toplulukları daha geniş bir üst şemsiye altında incelemeye yönelir ve milliyetçilikle yan yana gidecek şekilde “Aryan” köken mitleri popülerlik kazanır.

Fenike mitinin kurucu söylemiyle ilgili Şarkiyatçı katkının, yani bu söylemin kuruluşunda doğrudan etkili olmuş yazarların ve yapıtlarının mercek altına alınmasından evvel, “çizginin çekilmesi” gerekir. Yani hangi noktadan sonra bu söylemin temel karakteristiğini kazandıran metinlerin söz konusu olduğunu, başka bir ifadeyle söylemin kurulmaya başladığını belirleme zorunluluğu vardır. Bu konuda Jean-Jacques Barthélemy'nin (Ö. 1795) 1763 tarihli *Réflexions*'u (Düşünceler) bir

milat kabul edilebilir.⁴⁶⁸ Barthélemy yalnızca Fenike harflerini çözümleyen ilk kişi değildir, aynı zamanda Fenikece ve İbrânîce'nin birbirlerine çok yakın diller olduğunu savunarak Fenikelilerin Sâmi kökenli bir topluluk olduklarına yönelik, kendi çağında dahi unutulma eğiliminde olan Bochart'ı saymazsak, ilk ciddi bilimsel çıkarımı yapan kişidir. Ayrıca İngiliz Şarkiyatçı William Jones'un (Ö. 1794) Sanskritçe ile Yunanca-Latince arasındaki benzerlikleri keşfetmesi, yani Hint-Avrupa dil teorisinin temellerinin atılması da aynı tarihlere denk gelir. Fransız akademisyen Raymond Schwab'ın Şarkiyatçılığın başlangıcı olarak 18. yüzyılın sonunu işaret etmesi de açıkça bu “keşifler” ile bağlantılıdır.⁴⁶⁹

Barthélemy, Fenike çalışmaları için çok önemli bir kırılma noktasıdır. Filolojik çalışmaların temelde olduğu fakat bu kez teolojik bulguları temellendirmekten ziyade etnik kategorilendirme için kullanıldığı bu yeni evrede,⁴⁷⁰ Fenikelilerin Semitik bir halk olarak ele alınmasına temel oluşturmuştur. Bununla beraber bir önceki bölümde üzerinde durulan, özellikle Fransız Şarkiyatçılığı içerisindeki Fenikelilere mesafeli bakış da daha “bilimsel” ve farklı bir üslupta tekrarlanmaya başlamıştır. Anglo-Sakson entelijansiya Fenikelileri sahiplenmeye devam etse de 19. yüzyıl ortalarında iyice artan anti-Semitizm, şüphesiz bu eğilimi bir miktar baltalar. Fakat bu çalışma açısından asıl önemli olan husus, Fransız Şarkiyatçılığının Fenikelilere bakışındaki değişimdir ve bu da en temelde Fransız imparatorluğunun 19. yüzyıl sonlarında Tunus ve Lübnan'da, yani eski Fenike yerleşimlerinde kurduğu hâkimiyete dayanır. Yani ne Bernal'in ileri sürdüğü gibi 19. yüzyılın tamamı Fransız Şarkiyatçılığının Fenike lanetlemesiyle doludur ne de Said'in ileri sürdüğü gibi Şarkiyatçı çalışmalar kolonyal pratikleri şekillendirmiştir. Görüleceği üzere ilk önerme fazlasıyla genellemecidir ve pek çok ismi dışarıda bırakır, ikinci önermeysen gerçekte olan durumun tam tersini ifade eder.

⁴⁶⁸ 23 sayfalık bu kısa çalışmanın tam adı *Réflexions sur quelques monumens Phéniciens, & sur les alphabets qui en résultent* yani “Bazı Fenike anıtları ve bunları yansıtan alfabeler üzerine düşünceler”dir.

⁴⁶⁹ Raymond Schwab, **The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery India and the East, 1680-1880**, çev. Gene Patterson-Black ve Victor Reinking, (New York: Columbia University Press, 1984): 109-131. Said, Aryan ırk teorilerine götüren bu filolojik çalışmaları açıkça lanetler. Bkz. Said, **Şarkiyatçılık**, 88-89.

⁴⁷⁰ Bu dönem, yani kabaca 18. yüzyılın ortasından sonra, özellikle Fransız aydınlanmasının yarattığı entelektüel ortam, teolojik tartışmaların alabildiğine geri plana itildiği ve teoloji-filoloji denkleminin bozularak din-bilim arasındaki sınırların daha da kalınlaştığı bir süreci beraberinde getirir. Bunun doğal bir sonucu filoloji ya da bu dönemde adam akıllı serpiyen disiplinler olarak arkeoloji ve antropoloji, teolojik çıkarımları değil etnik bulguları aydınlatma gayesine yardımcı olur. Maurice Olender bu süreci açık bir şekilde ortaya koyar, bkz. Olender, **The Languages of Paradise**, 1-21.

3.2.1. Fenikelilerle İlgilenen Şarkiyatçılar/Gezinler

Yeryüzündeki toplulukların kökenleri ve dağılışı meselesi, Orta Çağ'dan itibaren İncil'de Yaratış 10'da anlatılan Nuh'un oğulları Hâm, Sâm ve Yafes'in öyküsü üzerinden çalışılır⁴⁷¹ ve bir önceki bölümde görüldüğü üzere bu konu üzerinde duran isimlerin cevap aradıkları sorular, genellikle “dil” üzerinden şekillenir. Modern dönem öncesinde insan topluluklarının birbirlerinden ayrılıkları dil temelli bir fark olarak görülür ve Bâbil mitinin de gösterdiği gibi yeryüzünde bu kadar farklı dilin mevcut olması, esasında bir lanettir. Dolayısıyla Rönesans araştırmacıları için “ayırışma”dan önceki ilk dilin ne olduğu önemlidir ve farklı diller arasındaki “tesadüfi” benzerlikler genellikle fantastik köken mitlerine kapı aralar.

18. yüzyılın ikinci yarısında bir Kutsal Kitap efsanesi olarak Yaratılış 10 hala yerli yerinde durur. İnsan topluluklarının farklılığı hala Nuh'un üç oğlu arasındaki temel ayırışmaya dayanır fakat Aydınlanma yüzyılında konunun ele alınış biçimi ve doğurduğu sonuçlar büyük oranda değişir.⁴⁷² Dil, hala başat önemdedir ve önceki dönemdeki filolojik-teolojik çalışmaların sonuçları Avrupalı araştırmacıları hala cezbeder. İnsanlar hala farklı dilleri konuşmaları hasebiyle birbirlerinden ayrılırlar fakat dilbilim artık daha pozitif temeller üzerinde yükselir ve çalışmaların genel seyri “karşılaştırmalı” bir nitelik kazanır. “Sâmî” olduğu düşünülen halkların dilleri üzerinde yapılan daha ayrıntılı çalışmalar, üst dil ailelerinin kurulmasını doğurur fakat en önemlisi, insan topluluklarının farklı olmaları kalıtsal birtakım faktörlere bağlanır, yani antropolojik ve biyolojik cihazlarıyla “ırk” kavramı ön plana çıkar.⁴⁷³ Bu eğilim, uluslaşan toplulukların “üstün” soyağaçları ve homojen nüfus yaratma girişimleri ile sosyal Darwinizm'in bazı yıkıcı sonuçlarıyla beraber, 19. yüzyılın ortasında anti-Semitizm'in doğuşuyla sonuçlanacaktır.

Hümanist Orta Çağ Şarkiyatçılığından işlerin değiştiği 18. yüzyıla gelindiğinde, yaratılışa dair kutsal kitap modelinin sunduğu açıklamaların revize

⁴⁷¹ Benjamin Braude, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods", **The William and Mary Quarterly**, c. 54, s. 1, (1997): 103-142.

⁴⁷² Tarih kavramının kendisi, Aydınlanma ile birlikte rasyonel temellere oturtulması gereken bir disiplin olarak tanımlanır ve önceki dönemlerden farklı bir şekilde filoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi ihtisas sahalarının sınırları yeniden çizilir. Kutsal Kitap çalışmalarının bu bağlamda 18. yüzyılda geçirdiği dönüşümle ilgili bkz. Claus Westermann, "The Old Testament's Understanding of History in Relation to That of the Enlightenment", **Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography**, ed. Philips Long, (Indiana: Eisenbrauns, 1999): 220-232.

⁴⁷³ Leon Poliakov, **The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe**, (London: Sussex University Press, 1974): 155-183; Olender, **The Languages of Paradise**, 11.

edilmesinin en önemli sebebi muhtemelen yapılan coğrafi ve teknik keşiflerle beraber “dünyanın genişlemesi”dir. Rönesans tarihçiliğinin çok önemli bir niteliği olarak “tüm insanlığın geçmişi” nosyonu, dünyanın yaşının ve büyüklüğünün yeni ortaya çıkan kayıtları sonrası sürdürülebilir olmaktan çıkarak rafa kaldırılır. Bunun yerine yine filolojik çalışmaların ortaya koyduğu bilgiler doğrultusunda Nuh’un oğulları, ilk insan toplulukları olarak belirli bir coğrafi projeksiyona yerleştirilir ve böylece “bilinen” dünyanın halklarını “bilinen” bir mitoloji içerisine yerleştirme imkânı doğar.⁴⁷⁴ “Aynı mitolojiye bağlı mitler ve aynı kökene, aynı yanlış kullanıma çoğunlukla aynı eller aracılığıyla uğramış” konseptler olarak Sâmi ve Aryan kategorileri böylece 18. yüzyılın sonlarıyla beraber tarihçiliğin (ve kısa zaman sonra antropoloji ile dilbilimin) araştırma nesnesi haline gelirler.⁴⁷⁵

Alman tarihçi August Ludwig Schlözer’in (Ö. 1809) 1781 tarihli Sâmi toplulukları sınıflandırması, 19. yüzyılda kullanılacak ana modeli belirler:

“Akdeniz’den Fırat’a ve Mezopotamya’dan Arabistan’a kadar, bilindiği üzere, yalnız bir dil hüküm sürerdi. Suriyeliler, Bâbilliler, İbrânîler ve Araplar tek bir halktı. Hatta Hâmî kökenden olmakla beraber Fenikeliler bile bu lisanı, benim Semitik diye adlandırdığım bu dili konuşmaktaydı.”⁴⁷⁶

Fenikelilerin Nuh’un oğlu Hâm’dan geldikleri yönündeki Eski Ahit’teki net ifadeler,⁴⁷⁷ uzun süre literatürde kabul edilecek ve Sâmi kökenli bir dil konuştukları, en azından Bochart’tan beri, bilindiğinden ötürü esasında önemli bir sorun olarak üzerinde tartışılacaktır.⁴⁷⁸ Bu meseleye, yani Fenikelilerin Sâmilikleri meselesine ileride değinilecek fakat işin aslı, “Semitik” kategorisi, en azından kavramın bilimsel kullanımında, etnik ya da ırksal bir kökene referans verecek şekilde değil, tamamen dilsel bir gruplandırmayı belirtmek için kullanılır. Fakat Schlözer’de de görüldüğü gibi (“*Hâmî kökenden olmakla beraber Fenikeliler bile... Semitik diye adlandırdığım bu dili konuşmaktaydı*”) dilsel gruplandırmayla etnik ya da ırksal gruplandırmanın

⁴⁷⁴ Christopher Hutton, "Orientalism and Race: Aryans and Semites", **Orientalism and Literature**, ed. Geoffrey P. Nash, (New York: Cambridge University Press, 2019): 118. Aydınlanma yüzyılında bu “mitoloji”nin tamamıyla akılcı temellere dayandığı ve ırk kavramının bizatihi kendisinin “insanı rasyonelleştirme” girişiminin bir parçası olduğu akılda tutulmalıdır. Bkz. Chritian Geulen, **İrkçiliğin Tarihi**, çev. Simin Şahin, (İstanbul: Runik Kitap, 2021): 49-61.

⁴⁷⁵ Bernard Lewis, **Semites and anti-Semites: an Inquiry into Conflict and Prejudice**, (New York: W.W. Norton & Company, 1999): 43.

⁴⁷⁶ August Ludwig Schlözer, **Repertorium fur Biblische und Morgenliindische Litteratur**, (Leipzig, 1777-1880): 161-163 akt. Lewis, **Semites and anti-Semites**, 44.

⁴⁷⁷ Yaratılış 10’da Kenan, Hâm’ın oğludur. Fenikelilerin Hâmî bir topluluk olarak ele alınmalarıyla ilgili bkz. Edith R. Sanders, "The Hamitic Hyopthesis: Its Origin and Functions in Time Perspective", **The Journal of African History**, c. 10, s. 4, (1969): 521-532.

⁴⁷⁸ Örneğin Gobineau bu sorunu, Hâmî bir topluluk olan Fenikelilerin Sâmi göçleriyle “melezleştirdiği” iddiasıyla çözmeye çalışır. Bkz. Arthur de Gobineau, **Oeuvres**, (Paris: Pléiades, 1983): 369-372.

belirsizce iç içe geçtiği bir karışıklık, Semitik kategorisinin doğru düzgün anlaşılmasının önünde büyük bir engel oluşturur.⁴⁷⁹ 19. yüzyıl Avrupası'nda tarihsel araştırmacılığa kılavuzluk eden ırksal antropolojinin çıkarımları doğrultusunda ırk kavramı biyolojik içeriğiyle öne çıkar ve kalıtsal olduğu öngörülen bazı farklılıklarıyla Semitik topluluklar “bilimsel” anlamda alt bir sınıf olarak sistemli bir şekilde ötekileştirilir. Yani 19. yüzyıldaki köken kategorilendirme çalışmaları, ırksal antropoloji ve karşılaştırmalı dilbilim temelinde,⁴⁸⁰ çoğu zaman ırk ile dilin birbirinin yerine geçtiği tutarsız bir tablo meydana getirir.

Sâmî kavramının tam manasıyla kuramsallaşması, Hint-Avrupa tarihçiliğinin kurduğu bir dikotomi içerisinde, Aryan ırk teorilerinin filizlenmesiyle mümkün olur. Yani Said'i doğru çıkarırcasına, “öteki” olarak Sâmî topluluklar fikri, Aryan ırkı düşüncesinin teorik düzlemde “inşası” ile gündeme gelir.⁴⁸¹ İngiliz Şarkiyatçı ve “on üç dilde yetkin, yirmi sekiz dilde amatör” bir filolog olan William Jones'un 1786'da yayımladığı çalışmasıyla Sanskritçe'nin Yunanca ve Latince ile bazı benzerliklerinin olduğunu ortaya çıkartması, Aryan köken teorilerinin temelini oluşturur.⁴⁸² Fakat bu, ancak dolaylı bir başlangıçtır. Jones, mevzubahis temellendirmeyi yaptığı kısa bildirisinde “Aryan” (ya da “Sâmî”) ifadesini kullanmaz.⁴⁸³ Bu bakımdan, yaptığı Avesta çevirileriyle tanınan, Sanskritçe çalışmalarında öncü Fransız Hintbilimci Abraham Hyacinth Anquetil-Duperron (Ö. 1805) ile benzer bir etkiye sahiptir.⁴⁸⁴ Her iki isim de Avrupa dilleriyle Sanskritçe arasındaki olası benzerliklere odaklanmış tutkulu filologlar onları sunduğu ve İran ile Hindistan üzerinden Batı'ya gelen “üstün soy” teorisinin tarihsel/ideolojik temellendirmeleri Alman Şarkiyatçılığı içerisinde çıkaracaktır.

⁴⁷⁹ “Semitik” kavramının bu problemlili yapısı için bkz. Sabatino Moscati, "The Semites: a Linguistic, Ethnic and Racial Problem", *The Catholic Biblical Quarterly*, c. 19, s. 4, (1957): 421-434.

⁴⁸⁰ Hutton, "Orientalism and Race", 427.

⁴⁸¹ Bunun anlamı, bir proto Sâmî dili konuşan halklar bütünü 19. yüzyılda Aryanlığın karşıtı olarak kurulduğu fikri değil fakat bu halkların aynı ırksal kökene dayandıkları ve bu sebeple Aryan ırklardan farklı oldukları savının bu yüzyılda temellenmesidir. Bkz. Geoffrey Galt Harpham, "Roots, Races, and the Return to Philology", *Representations*, c. 106, s. 1, (2009): 43-44.

⁴⁸² Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 126. Leibniz'in 18. yüzyılın başında sözcüsü olduğu Avrupa'daki toplulukların kökenlerini İskitlerde bulan yaklaşım da “Hint-Avrupa” fikrinin temeli olarak görülebilir. Bkz. Olender, *The Languages of Paradise*, 2.

⁴⁸³ William Jones, "Discourse the Ninth: the Origin and Families of Nations", *The Works of Sir William Jones, c. III*, ed. John Shore, (London: John Stockdale and John Walker, 1807): 185-204.

⁴⁸⁴ Said, Anquetil Duperron'u Hindistan'a götüren şeyin “Seçilmiş Kavmin... en eski zamanlarda gerçekten var olduğunu kanıtlamak” olduğunu söylerken Irwin, Duperron'un Batı emperyalizmine karşı olduğunu ve böyle bir “üstünlük” hiyerarşisi kuracak bir ajandaya sahip olmadığını kanıtlarıyla ortaya koyar. Karşılaştırınız: Said, *Şarkiyatçılık*, 86; Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 129-130.

Modern dönem Sanskritçe çalışmaları, büyük oranda Alman akademisi içerisinde kurumsallaşıp olgunlaşır. Bunun en belirgin sebebi, tabii ki Alman milletinin inşasında ihtiyaç duyulan köken miti boşluğunu doldurmak için Aryan kuramına başvurmak ve coğrafi ya da kültürel temelli bir millet tanımından ziyade ulusun etnik yönünü (olabilecek en “üst” katmanda) öne çıkartmaktır.⁴⁸⁵ Dolayısıyla filolojik çalışmalardan doğan Hint-Avrupa dilleri teorisi, tamamen antropolojik ve biyolojik bir ırk tanımına arka çıkan Aryan köken mitinin temelini oluşturur. “Aryan” kavramının, bir proto ve üst kimlik anlamına gelecek şekilde Alman tarihiyle ilişkilendirilmesi ve bu düzlemde ideolojik manada ilk kullanımı, Friedrich Schlegel’in (Ö. 1829) 1808 tarihli kitabıyla gerçekleşir. *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine) başlıklı bu çalışma, Almanların ataları Aryan ırkının Hindistan’daki mirasına odaklanır ve özellikle de bu medeniyetin tam zıttı “aşağı” ve “estetikten yoksun” Sâmi toplulukların enine boyuna yergisini içerir.⁴⁸⁶ Schlegel’in takiben pek çok Avrupalı isim bu dikotomi üzerinden Aryan köken teorisini yorumlar ve anti-Semitik söylem içerisinde yer alır. Özellikle Alman filolog ve Şarkiyatçı Max Müller (Ö. 1900) ile Fransız yazar Arthur de Gobineau’nun (Ö. 1882) bu bağlamdaki çalışmalarıyla beraber yüzyıl sonuna gelindiğinde Avrupa Şarkiyatçılığı içinde anti-Semitizm bir ön kabul halini alır. Fakat tezin ana konusuyla bağlantılandırmak gerekirse; burada önemli olan nokta, Fenikelilerin Sâmi kökenli bir topluluk olarak ele alınmaya başlanmaları ve bu bağlamda özellikle Fransız Şarkiyatçılığının (Fransa’nın Lübnan’daki artan etkisiyle paralel olarak) Fenikelilere bakışındaki değişikliklerdir.

Bu bölümün başlangıcında da ileri sürüldüğü gibi, Barthélemy’nin 1763’te Fenike harflerini çözümlemesi, Fenikelilerin modern Avrupa Şarkiyatçılığındaki ele alınışını belirleyen en önemli kırılma noktasını oluşturur. Esasında Fenikece üzerine Avrupa Şarkiyatçılığı içerisindeki çalışmalar, Bochart’tan beri (Mısırbilim ile yarışacak düzeyde olmasa da) artarak devam eder ve uzun 18. yüzyıl boyunca hem Fenike harflerine hem de Fenike diline yönelik çalışmalarda büyük bir artış gözlenir.⁴⁸⁷ 17. yüzyıl sonlarında Malta’da bulunan iki dilli (Yunanca-Fenikece) bir

⁴⁸⁵ Douglas Timothy McGetchin, "The Sanskrit Reich: Translating Ancient India for Modern Germans, 1790–1914", (**Doktora Tezi**, University of California, San Diego, 2002): 23-24.

⁴⁸⁶ Schlegel’in kitabı ve Herder ile Fichte’nin görüşlerinin daraltılmış bir sentezi halindeki kuramıyla ilgili bkz. Nicholas A. Germana, "Self-Othering in German Orientalism: The Case of Friedrich Schlegel", **The Comparatist**, c. 34, s. (2010): 80-94.

⁴⁸⁷ Amadasi Guzzo, "The Language", 360-402.

mermer plakanın çözülmesi ki Barthélemy'nin çalışması da bu çözümlemeye dayanır, Fenike dili üzerine yapılan çalışmaların artışında önemli bir rol oynar.⁴⁸⁸ Alman Şarkiyatçı Wilhelm Gesenius (Ö. 1842) 1815'te yeni Fenike yazıtlarından bazılarını deşifre eder ve dahası Fenikece'nin de dâhil olduğu üç temel Sâmi dilleri grubu olduğunu öne sürer: İlk grupta Ârâmîce ve Süryânîce vardır, ikinci grupta İbrânîce ve Fenikece, üçüncü gruptaysa Gesenius'un Arapça'dan türediğini düşündüğü Etiyopyaca.⁴⁸⁹ Bir diğer Alman Şarkiyatçı ve filolog Franz Karl Movers'ın (Ö. 1856) 1841'de yayımlanan ikonik çalışması *Die Phönizer* (Fenikeliler), antik Yunan ve Roma yazınındaki tüm Fenike referanslarının, özellikle olumlu olanların, toplandığı ve yüzyılın ortasında Fenike imajının olumlu yansıtıldığı nadir çalışmalardandır.⁴⁹⁰ Fakat Movers, Fenikelilere atfettiği tüm olumlu özelliklerin temeline (19. yüzyılda Aryan kökenli oldukları düşünülen) Asur etkisini yerleştirir, dolayısıyla o da, özellikle Alman Şarkiyatçılığında etkili, anti-Semitik söylemden azade değildir.⁴⁹¹ Neticede Barthélemy ve Movers, 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa Şarkiyatçılığı içerisindeki Fenike eksenli çalışmaların merkezini oluşturan isimlerdir ve Kaufman'ın da dediği gibi “alanın kurucu babaları” sayılabilirler.⁴⁹²

Bu yüzyılın ilk yarısında Fenikelilerle ilgili tartışılan ve bir türlü çözilemeyen asıl mesele, onların Sâmi mi yoksa Hâmî kökenli bir topluluk mu oldukları problemidir. Önceki sayfalarda da bahsedildiği gibi Eski Ahit, Kenanlıları açıkça Hâmî kökenli bir topluluk olarak tanımlar. Fakat henüz Orta Çağ'da bile Postel ya da Bochart gibi isimler, Fenike dilinin İbrânîce olan benzerliğini görürler ve bu dilin Sâmi kökenli bir halka ait olabileceğini düşünürler. Nitekim Barthélemy de Fenike dilinin Sâmi kökenli bir dil olduğunu 18. yüzyıl sonunda tasdik eder. Dolayısıyla 19. yüzyıl Şarkiyatçılığında, ırk ile dil arasında mutlak bir uyum olması gerektiği yönündeki temel prensip, Fenike örneğinde yanlışlanır ki pek çok Şarkiyatçı için bu oldukça rahatsız edicidir. Görüldüğü gibi Movers, Fenikelilerin övülecek özelliklerinin temelinde Aryan bir topluluk olduğu düşünülen Asur etkisini öne çıkartarak bu problemi bertaraf etmeye çalışır. Avrupa'daki ırkçı fikriyatın ideolojik ve tarihsel temellerini büyük oranda şekillendiren Gobineau'nun projeksiyonu, Hâmîleri de içerecek şekilde, daha da geniştir. Dolayısıyla o, Fenikelilerin Hâmî kökenli bir

⁴⁸⁸ Lehmann, "Wilhelm Gesenius", 209-210.

⁴⁸⁹ Bernal, *Kara Athena*, 483.

⁴⁹⁰ Quinn, *In Search of the Phoenicians*, 17.

⁴⁹¹ Bernal, *Kara Athena*, 493-494.

⁴⁹² Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 22.

topluluk olduklarını kabul etmekle beraber sonradan gelen (daha az “düşük” bir ırk olan) Sâmi göçleriyle dillerinin ve kültürlerinin Semitikleştiğini savunur.⁴⁹³ Yazdığı 19 ciltlik *Histoire de France* (Fransa Tarihi) ile ünlenen devrin meşhur Fransız tarihçisi Jules Michelet (Ö. 1874) ise Pön Savaşlarını “Aryan ırk ile Sâmi ırk” arasındaki mücadelenin ilk örneği olarak ele alırken Fenikelileri “Sâmîleşmiş Hâmî bir topluluk” olarak görür.⁴⁹⁴ Bernal’in defaatle vurguladığı gibi Michelet, bütün bir 19. yüzyıl boyunca Flaubert’ten Gobineau’ya ve Renan’a kadar sirayet edecek “Fenike karşıtlığının”, yine bununla bağlantılı olarak “Fenike-İngiliz eşleştirmesinin” en hararetli savunucusu olacaktır.⁴⁹⁵

Anti-Semitizm’in Avrupa’daki tarihsel kökenlerini incelediği kapsamlı çalışmasında Leon Poliakov’un ortaya koyduğu gibi gerçekten de İngilizlerin Aryan köken mitine katkıları, Alman ya da Fransız muadillerinden hem nicelik hem de nitelik olarak geride kalır.⁴⁹⁶ Britanya’dan pekâlâ Robert Knox (Ö. 1862) gibi aşırı Aryan ırkçılar da çıkar fakat William Frazer, Robertson-Smith ya da Jane Ellen Harrison gibi isimlerde görüldüğü gibi, İngiliz Şarkiyatçılığı içerisindeki Sâmi araştırmacılığı Aryan kalıpların dışında olmaya daha meyillidir. Üstelik Fenikeliler, en az Orta Çağ’da olduğu kadar, hala övülen ve sahiplenilen bir topluluk olmayı sürdürür.⁴⁹⁷ Örneğin İngiliz antropolog John William Jackson gibi üçlü tasnifi (Hâmî, Sâmi, Aryan ayrışması) kabul edenler bile Fenikelileri ayrı bir yere koyma eğilimindedir. Sâmi ırkları belirli bir hiyerarşi içerisine oturtan makalesinde Jackson, Fenikelileri İbrânîlerle birlikte “Aryan Helen ırkı” ile münasebetlerinin üst seviyede olması sebebiyle en üst mertebeye yerleştirir.⁴⁹⁸ Bu konuda Jackson’dan daha olumlu kimi İngiliz Şarkiyatçılar ya da antropologlar, Fenike geleneklerini Aryan teorisi dışında da değerlendirirler. Örneğin İngiliz etnolog James Cowles Prichard (Ö. 1848), yüzyılın ilk yarısında Âdem ile Havva’nın siyahi olduklarını ve Hâmî, Sâmi ya da Aryan ırklar arasında moral olarak herhangi bir ayrılık bulunmadığını söyleyecek kadar “ileri

⁴⁹³ Michael D. Biddiss, "Gobineau and the Origins of European Racism", **Race**, c. 7, s. 3, (1966): 264.

⁴⁹⁴ Jules Michelet, **History of the Roman Republic**, çev. William Hazlitt, (London: David Bogue, 1847): 137-158; Bernal, **Kara Athena**, 470.

⁴⁹⁵ Bernal, **Kara Athena**, 470.

⁴⁹⁶ Konuyla ilgili bkz. Poliakov, **The Aryan Myth**, 37-52.

⁴⁹⁷ Champion’un dikkat çektiği üzere 19. yüzyılda İngilizlerin Fenikelilerle kurdukları tarihsel ilişkinin muhteviyatı değişir ve etnik ya da kültürel göndermelerden ziyade “ideolojik” referanslar ağır basmaya başlar. Bkz. Champion, "The Appropriation of the Phoenicians", 456.

⁴⁹⁸ John William Jackson, "The Aryan and the Semite", **The Anthropological Review**, c. 7, s. 27, (1869): 344.

gider”.⁴⁹⁹ Belki de İngiliz kamuoyunda Fenikelileri en fazla savunan isim, ticaretle uğraşan ünlü bir aileden gelen Liberal Partili Başbakan William Gladstone’dur (Ö. 1898). Antik Yunan medeniyetinin ateşli bir hayranı olan Gladstone, bu medeniyetin kökenlerindeki Fenike etkisini özenle vurgularken İngilizlerin bu halkın mirasçısı olarak kendilerine düşen görevlerden bahseder.⁵⁰⁰ Garip olan Gladstone’un Türkler üzerinden beslediği Asya düşmanlığı ve ezeli rakibi Disraeli’nin bir Yahudi olmasına rağmen Sâmî Fenikelileri ömrünün sonuna kadar sahiplenmesidir.⁵⁰¹

Fenikelilerin Avrupa akademisinde tam anlamıyla Sâmî bir topluluk olduklarının kabulü için, yüzyıl sonunda Şarkiyatçı otoriteler İskoç antropolog William Robertson-Smith (Ö. 1894) ve Alman Julius Wellhausen’in (Ö. 1918) çalışmalarını beklemek gerekecektir. Sâmî teriminin bugünkü manasıyla akademideki kullanımını büyük oranda borçlu olduğumuz bu iki isim, Fenikelilerin hem dilleri hem de etnik kökenleri itibarıyla Semitik bir halk olduklarını net bir şekilde ortaya koyar. Robertson-Smith, Sâmî dinleri üzerine çığır açıcı yapıtında Fenikelilerin dini açıdan derin bir şekilde Mısır etkisinde olmalarına rağmen etnik açıdan “Araplara ve Suriyelilere” yakın olduklarını, dolayısıyla Sâmî bir topluluk olduklarının kesin olduğunu söyler.⁵⁰² Smith’in, Fenikelileri Araplar, İbrânîler ve diğer Sâmî halklarla karşılaştırmalı bir şekilde ve bir bütün olarak “ulus” mahiyetinde ele alışı,⁵⁰³ modern dönemde Fenikelilerin Semitik bir kapsam içerisinde (ve bütünlüklü bir şekilde) değerlendirilmelerinin önünü açar. Wellhausen ise Fenike diliyle İbrânî dili arasındaki benzerlikler üzerinde fazlaca durarak Fenikelilerin Sâmî kökenli olduklarının kaçınılmaz olduğunu söyler.⁵⁰⁴ Dinlerindeki Mısır etkisine rağmen Süleyman

⁴⁹⁹ Prichard, eğer bu üç ırk arasında bir tercih yapması gerekse “tüm insanlık ailesi içerisinde en önde gelen ve en iyi özelliklere sahip Fenikelileri ve İbrânîleri içeren” Sâmîleri seçeceğini söyleyecek kadar geniş görüşlüdür. Bkz. James Cowles Prichard, **The Natural History of Man**, (London: H. Baillière, 1845): 134.

⁵⁰⁰ William Ewart Gladstone, **Juventus Mundi: The Gods and Men of the Heroic Age**, (London: Macmillan and Company, 1869): 129-130.

⁵⁰¹ Daha da garip olan şey, Gladstone-Disraeli ayrışmasında rollerin ters dönmesidir. Başbakanlık da yapmış olan Disraeli, 1847’de yayımlanan *Tancred or the New Crusade* (Tancred ya da Yeni Haçlı Seferi) başlıklı romanında Musa’yı ve İbrânîleri açıkça Aryan ırkla özdeşleştirir. Bkz. Benjamin Disraeli, **Tancred: Or, The New Crusade**, (London: Longmans, Green, and Company, 1871): 387-393. Gladstone ise Fenikelilerin Sâmî kökenden olduklarına inanmaz. Bkz. akt. Bernal, **Kara Athena**, 481.

⁵⁰² William Robertson Smith, **Lectures on the Religion of the Semites: the Fundamental Institutions**, (New York: Macmillan Company, 1927): 5-6.

⁵⁰³ Bkz. Smith, **Lectures on the Religion of the Semites**, 68.

⁵⁰⁴ Julius Wellhausen, **Prolegomena to the History of Israel** çev. J. Sutherland Black ve Allan Menzies, (Edinburgh: A. & C. Black, 1885): 305.

zamanında İsrail-Fenike ilişkilerinin oldukça gelişmiş bir seviyeye çıkmış olmasının Sâmi adetlerinin Fenikeliler arasında yaygınlaşmasının önünü açtığını savunur.

Neticede görüldüğü gibi 19. yüzyıl Avrupası'ndaki Fenike algısı, büyük oranda ideolojik pozisyonların sonucu olarak şekillenir. Fakat asıl önemli olan noktayı, yani Fenike'nin modern bir konsept olarak Lübnan ile özdeşleştirilmesini ve Fenikeli-Lübnanlı denkliğinin kurulmasını, analiz etmek için antropolojik çalışmalardan çıkıp, daha farklı kaynaklara (gezi yazılarına, popüler tarihçelere ya da kurgusal metinlere) yönelmek gerekir. Özellikle 19. yüzyılın Fransız Şarkiyatçılığı nezdinde Fenikelilerin itibar kazanması süreci oldukça önemlidir ve Lübnan'ın Fransız kolonyal gündeminde öne çıkmasıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Bernal'a göre Fransızların kendilerini Almanlardan ve Alman olan pek çok şeyden (temelde Alman bir konsept olarak Aryan teorisinden de) ayırmaya başladıkları 1870 tarihli Sedan Muharebesi, bu noktada bir kırılma oluşturur.⁵⁰⁵ Bu kırılmanın en uç noktası, bir sonraki bölümde detaylıca görüleceği üzere, yüzyıl sonuna gelindiğinde Victor Bérard ve Élisée Reclus gibi Fransız kamuoyunun önde gelen isimlerinin Fenikeliler (ve o günün Lübnanlıları) ile ilgili görüşleri olacaktır. Aynı şekilde Barthélemy ile başlattığımız bu yeni dönemdeki Fenike algısının dönüşümünde Ernest Renan ve 1860'da yayımlanan *Mission de Phénicie*'si öncü bir rol oynayacaktır. Fakat onlara geçmeden önce, 19. yüzyılda Fransız Şarkiyatçılığı içerisindeki Fenike ve Lübnan gözlemleri üzerinde durmak gerekir.

3.2.1.1. Mısır Seferi, Volney, Sacy ve *Description de l'Égypte*

Modern Ortadoğu'daki hemen her siyasi, kültürel, toplumsal gelişmenin temeline Napolyon'un Mısır Seferi'ni koyma yönünde, literatürde güçlü bir eğilim vardır. Bu eğilimin Şarkiyatçı tınısı barizdir ve pek çok eleştirisinin de merkezini oluşturur.⁵⁰⁶ Ne olursa olsun Fransız ordusunun Temmuz 1798'de İskenderiye'ye çıkması, en azından, Fransız kamuoyundaki Ortadoğu ve antikite merakını üst seviyeye çıkartmıştır. Şüphesiz bu ilginin temelinde, Napolyon'un beraberinde getirdiği 34.000 askere ek 150 civarında sanatçı ve bilim adamından oluşan heyetin katkısı büyüktür. Mısır Seferi'nin bilimsel misyonunun kapsamı geniştir ve kuşkusuz

⁵⁰⁵ Bernal, **Kara Athena**, 491.

⁵⁰⁶ Stuart Harten, "Rediscovering Ancient Egypt: Bonaparte's Expedition and the Colonial Ideology of the French Revolution", **Napoleon in Egypt**, ed. Irene A. Bierman, (Reading: Ithaca Press, 2003): 34-38. Said'in Mısır seferi değerlendirmesi için bkz. Said, **Şarkiyatçılık**, 89-99.

en önemli meyvesi 1809 ile 1828 arasında 23 cilt olarak basılan *Description de l'Égypte* (Mısır'ın Tasviri) olacaktır.⁵⁰⁷ Bu tez bağlamında Mısır Seferi'nin belki de en büyük etkisinin, Fransızların kolonyal pratik repertuarlarına, hâkimiyet kurdukları ülkelerin İslam öncesi geçmişlerine arkeolojik ve tarihsel açıdan önem vererek ön plana çıkartma girişimini eklemeleri olduğu söylenebilir. Mısır Seferi'nin bilimsel çıktısı olarak *Description*'da Fransız tarihçilerin ve coğrafyacıların eğildikleri asıl mesele Mısır'ın Firavun geçmişi'dir⁵⁰⁸ ve bu *pattern*, Fransa'nın Lübnan, Cezayir ve Tunus sömürgelerinde de özellikle Fenike bağlantısı üzerinden izleyeceği bir metot olacaktır. Yaklaşık 60 yıl sonra III. Napolyon'un Lübnan ve Filistin'e bilimsel misyon hizmetiyle gönderdiği Ernest Renan da bu bakımdan, Fransız kolonyal geleneğiyle bağlantılandırılabilir.

Bu dolaylı sonuca ek olarak, Napolyon'un Mısır Seferi'ndeki Şarkiyatçılar, Fenikelilerin Fransız akademisinde ve kamuoyundaki bilinirliğini arttırmışlardır. Bu Şarkiyatçılardan en meşhuru, muhtemelen François de Chasseboeuf (Ö. 1820) ya da bilinen adıyla Volney'dir. Said'e göre Volney'in iki ciltlik *Voyage en Égypte et en Syrie*'si (Mısır ve Suriye'ye Seyahat), Napolyon'un Mısır seferinin temel dayanaklarından biridir.⁵⁰⁹ Fakat bu, Irwin'in de vurguladığı gibi oldukça "ayartıcı" bir Volney okumasına teslim olma'dır.⁵¹⁰ Volney'in, başta başyapıtı *Les Ruines* (Yıkıntılar) olmak üzere, eserlerine geniş bir perspektiften bakıldığında, Doğu'da kurulacak Batı hâkimiyetine yönelik fikirleri kolayca ortaya konulabilir ki bu fikirlerin emperyalist bir tınıda olmadığını söylemek gerekir.⁵¹¹ Volney'in 1783 ile 1785 arasındaki Doğu seyahatini kapsayan *Voyage* ilk kez 1787 yılında yayımlanır. Kitap,

⁵⁰⁷ Mısır'ın toplumsal, kültürel ve tarihsel her türlü boyutunu ayrıntısıyla ele almayı hedefleyen bu çalışma esasında Napolyon tarafından 1802'de sipariş edilir. Bkz. David Prochaska, "Art of Colonialism, Colonialism of Art: The Description de l'Égypte (1809–1828)", *L'Esprit Createur*, c. 34, s. 2, (1994): 69-91.

⁵⁰⁸ Bkz. James Gelvin, "Napoleon in Egypt as History and Polemic", *Napoleon in Egypt*, ed. Irene A. Bierman, (Reading: Ithaca Press, 2003): 141.

⁵⁰⁹ "Volney uyanık bir Fransızdı sonuçta; kendisinden çeyrek yüzyıl sonra gelecek olan Chateaubriand ile Lamartine gibi o da Ortadoğu'yu, Fransa'nın sömürgecilik tutkusunu gerçekleştirmesine elverişli bir yer olarak görüyordu." Said, *Şarkiyatçılık*, 90-91.

⁵¹⁰ Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 140.

⁵¹¹ Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, (New York: Cambridge University Press, 2009): 71. Bu, başta *Voyage* olmak üzere Volney'in kitaplarının Napolyon tarafından tutkuyla okunduğu ve övgüyle bahsedildiği gerçeğini değiştirmez. Gerçekten de Napolyon iktidara geldiğinde Volney ile yakından ilgilenir ve pek çok kez kendisiyle görüşür. Bkz. Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, (Los Angeles: University of California Press, 1980): 82-83.

açık bir şekilde Doğu'daki Türk hâkimiyetinin Arap beldelerini nasıl yoksullaştırdığı ve eski günlerindeki ihtişamından uzak kıldığını kanıtlama girişimine adanmıştır:

“Türk yönetiminin ruhu, geçmiş çağların emeklerini mahvetmek ve ayrıca gelecek zamanların umutlarını yok etmek üzerine kuruludur çünkü cahil despotizmin barbarlığı yarını asla düşünmez.”⁵¹²

“Türk zorbalığı” ve “İslami despotizm”, Volney’e göre Doğu’nun geri kalmasında en büyük etkenlerdir. Fakat Hourani’nin de vurguladığı gibi,⁵¹³ Volney seyahatnamesinin pek çok yerinde Müslümanları Doğulu Hristiyanlara açıkça tercih eder:

“Gezginler ve tüccarlarımız, iki halkla da yeterince vakit geçirmeleri hasebiyle, karar vermede daha yetkindirler ki Yunan Hristiyanlar genel olarak kötü huylu ve aldatıcıdır... Aksine Muhammediler, küstah ve mağrur olsalar da kalpten gelen bir iyiliğe, insanlığa, adalete ve hepsinden önemlisi talihsizlikler ile en zor durumlar karşısında bile ihmal etmedikleri bir metanete sahiptirler.”⁵¹⁴

Volney İslam’a karşıdır fakat “aslında başta Hristiyanlık olmak üzere her dine karşıdır”.⁵¹⁵ Esasında Doğu’daki despotizmden dem vurmakla beraber despotizmin her türlüşüne de karşı görülür ve açıkça baskıcı yönetimlere karşı halkların özgürlük mücadelesini destekler. *Voyage*’dan bir sene sonra yayımlanan *Considérations sur la guerre actuelle des Turcs*’de ve en meşhur eseri *Les Ruines*’de, Doğu’da kurulacak bir Fransız hâkimiyetine, buralarda yıkıntılardan başka hiçbir şey olmadığı gerekçesiyle muhalefet eder. Ayrıca stratejik saikler üzerinde de durarak Fransa’nın Mısır’da ya da ileride Suriye’de kuracağı olası bir egemenliğin, kazancı oldukça az olmakla beraber hem İngiltere’yi hem de Müslümanların düşmanlığını uyandıracağını söyler.⁵¹⁶

Bir gezgin ya da Şarkiyatçı olmadan önce Volney’in asıl ünü antik çağ tarihçiliğinden gelmektedir.⁵¹⁷ Mısır’ın İslami yüzüne karşılık öne çıkardığı Firavun geçmişini över ve Antik Mısır medeniyetinin tüm insanlığın hayat bulduğu pınar olduğunu açık açık söyler: “Bugün bizim kölelerimiz ve küçümseme nesnelerimiz olan bu kara insanların ırkına sanatımızı, bilimimizi ve hatta kullandığımız dili borçluyuz”

⁵¹² François de Chasseboeuf Volney, *Travels through Syria and Egypt, c. I*, (London: G.G.J. and J. Robinson, 1788): 8.

⁵¹³ Hourani, *Europe and the Middle East*, 85.

⁵¹⁴ François de Chasseboeuf Volney, *Travels through Syria and Egypt, c. II*, (London: G.G.J. and J. Robinson, 1787): 489.

⁵¹⁵ Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 138.

⁵¹⁶ Volney’in otantiklik duyarlılığı ve “diğer” halklara bakışındaki empati, özellikle Batı dışı bölgeler için, ortada olsa da Irwin’in onun için kurduğu “birçok Araptan daha Arap milliyetçisiydi” cümlesi yine de tartışmaya açıktır. Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 139. Neticede ne Irwin ne de Said, Volney’in objektif bir portresini sunamazlar. Daha objektif bir Volney okuması için bkz. Urs App, *The Birth of Orientalism*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010): 443.

⁵¹⁷ Volney’in antik tarihe bakışı için bkz. Alexander Cook, "Between the Old World and the New: C.F. Volney and the Politics of Travel Writing in France, 1782-1803", *Annales Historiques de la Révolution Française*, c. 385, s. 3, (2016): 91.

der.⁵¹⁸ Kendi zamanına kadar Fransız yazınında Şark'a bakışı belirleyen ana isimlerden olan Montaigne ve onun coğrafi determinizmine karşı Volney, başta Fenikeliler olmak üzere Ortadoğu'daki pek çok antik medeniyetin üstünlüklerini vurgulayarak bu bölgedeki iklimin despotizmi doğurduğunu ya da insanlarını tembellige sevk ettiğini kabul etmez.⁵¹⁹

Şarkiyatçı literatürde adı Mısır Seferi ile irtibatlandırılan ve en az Volney kadar meşhur bir diğer isim Silvestre de Sacy'dir (Ö. 1838). Sacy, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta en ağır şekilde eleştirdiği Şarkiyatçıların başında gelir. Said'e göre Sacy, "Avrupa'nın bir kuruma bağlı ilk modern Şarkiyatçısı" olmakla beraber,⁵²⁰ Batı emperyalizmin güdümündeki bir bilimsel ihtisas sahası olarak Şarkiyatçılığın 19. yüzyılda kurumsallaşmasının ardındaki öncü isimdir:

"Kaldı ki, ihtisaslaşmış güç ve kazanımın dili, Sacy'nin Şarkiyatçılığın öncüsü namıyla özellikle bağlantılıdır. Bir bilim adamı olarak Sacy'nin kahramanlığı, üstesinden gelinmez güçlükleri başarıyla halletmiş olmasıydı; ortada hiçbir araç yokken, öğrencilerine bir alan sunmak üzere araçlar edinmişti... Sonuç, Şark'a dair malzemenin, bu malzemeyi inceleme yöntemlerinin, Şarklıların bile sahip olmadığı numunelerin üretilmesi oldu."⁵²¹

Teknik anlamda bakılırsa Sacy, gerek Volney'den gerekse devrindeki diğer Şarkiyatçılardan çok öndedir. 1795'de *Ecole Spéciale des Langues Vivantes*'in (Yaşayan Doğu Dilleri Özel Okulu) başına geçtiğinde Arapça ve İbrânîce'nin yanında Farsça, Süryânîce, Ârâmîce, Keldânîce, Türkçe ve Habeş dilinde yetkin, polyglot bir Şarkiyatçıdır.⁵²² 1821'de kurulan, Fransız Şarkiyatçılığının ve kolonyalizminin merkezi kurumlarından *Société Asiatique*'in (Asya Cemiyeti) kurucu başkanı olan Sacy, hem yetiştirdiği öğrenciler hem de kullandığı metodoloji itibarıyla gerçekten de devrinin belirleyici simalarındandır. Said'in, Napolyon'un Mısır Seferi'ndeki Şarkiyatçı danışmanların ve çevirmenlerin pek çoğunun Sacy'nin öğrencileri olduğu tezi, bir dereceye kadar doğru gözüktür.⁵²³

Dindar bir Hristiyan olan Sacy ile Volney'in Şark'a bakışları arasında çokça fark vardır ki zaten Sacy, kendi "kitabı" Arapçasının yanında Volney'in konuşma

⁵¹⁸ Volney, *Travels through Syria and Egypt*, c. I, 83.

⁵¹⁹ Cook, "Between the Old World and the New", 91-92.

⁵²⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 27.

⁵²¹ *Age*, 138.

⁵²² Sacy ile ilgili biyografik bilgi için bkz. Schwab, *The Oriental Renaissance*, 295-298; Charles Petit-Dutaillis, "La Vie de Silvestre de Sacy", *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, c. 82, s. 1, (1938): 64-73.

⁵²³ Said, *Şarkiyatçılık*, 137. Harten da bu savı onaylar, bkz. Harten, "Rediscovering Ancient Egypt", 41. Irwin ise "kronolojik tutarsızlık" gerekçesiyle karşı çıkar, bkz. Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, 141.

dilindeki yetkinliğini bizzat küçük görür.⁵²⁴ Sacy'nin ilgi alanı oldukça geniştir. Mısır hiyerogliflerinden İslamiyet öncesi Arap örf ve adetlerine kadar pek çok konuda yayın yapar. Heterodoks İslami gruplar üzerinde özellikle durur. 1818'de biri Dürzîler biri de İsmâîlîler, 1827'deyse Nusayrîler hakkındaki çalışmaları yayımlanır ve bunların Batı'daki Masonluk ya da diğer okült gruplarla aralarındaki ilişkiyi açığa çıkartmaya çalışır.⁵²⁵ Sâmi dilleri karşılaştırmalı bir şekilde okuyabilmesi sebebiyle başta Fenikece ve Kıptîce olmak üzere pek çok antik dil üzerinde de uzmanlaşır ve özellikle Fenikece'nin Mısır diliyle çok yakın bir gramere sahip olduğunu düşünür.⁵²⁶ Sacy özellikle Mısır'la ilgilidir fakat öğrencilerinden kimileri, Fenikeliler üzerine 19. yüzyıldaki en yetkin bilimsel çalışmalardan bazılarını imza atacaktır. Sacy'nin *Ecole Spéciale*'den öğrencisi Etienne Marc Quatremère (Ö. 1857), çok meşhur bir Memluk Sultanlığı tarihinin yazarı olmakla beraber Fenike dilinin sözlüğünü hazırlama girişiminde bulunan ilk isimlerden biridir. Ölmeden önce bu girişimini sonlandıramaz fakat Fenikelilerin kökenleri, Sur ve Sayda gibi kentlerin idari yapısı ile Kartaca'nın merkezi Fenike şehirleriyle ilişkisi de dâhil olmak üzere (yazılı kanıtların hala çok zengin olmadığı bir dönemde) Fenikelilerle ilgili yüzyılın ilk yarısındaki en ciddi bilimsel çalışmaları hazırlar.⁵²⁷ Quatremère de tıpkı Sacy gibi metodik Şarkiyatçılığın önde gelen isimlerindendir⁵²⁸ ve 19. yüzyılın ikinci yarısına girilirken Fenikelilere yönelik ilgiyi arttırdığına şüphe yoktur.

Sacy özelinde Şarkiyatçılığın kazandığı yeni kurumsal yapının, Fransız kolonyalizminin işleyişinde çok önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez. Sacy'nin Şarkiyatçılığa kattığı anlam ile birlikte artık tam manasıyla teknik bir disiplinden söz edilebilir hale gelinir ve Şark'ın metinler üzerinden anlaşılabilirliği, tamamen Sacy'nin akademik ve kişisel profilinde somutlaşan bir "uzman"a devredilir. Diğer pek çok kolonyal pratiğin meşrulaştırıcısı ve hatta oluşturucusu olmanın ötesinde bu yeni tip Şarkiyatçı; kolonyal birimin antikiteye uzanan tarihini açığa çıkartmakla, onu milli

⁵²⁴ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 139.

⁵²⁵ David A. Guba, "Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Myth of the Hachichins: Orientalizing Hashish in Nineteenth-Century France", **The Social History of Alcohol and Drugs**, c. 30, s. 1, (2016): 65.

⁵²⁶ Antoine Isaac Silvestre de Sacy, **Mélanges de Littérature Orientale**, (Paris: E. Ducrocq, 1861): 200-201.

⁵²⁷ Quatremère'in Fenikelilerle ilgili çalışmaları, ölümünden sonra yayımlanan şu eserinde toplanmıştır. Bkz. Etienne Marc Quatremère, **Mélanges d'Histoire et de Philologie Orientale**, (Paris: E. Ducrocq, 1862).

⁵²⁸ Hem Sacy hem de Quatremère, kaderci bir Katolik hareketi olan Jansenci çevrelerde yetişmişlerdir. Jansencilik içerisinde Şark dillerinin öğrenimi özellikle teşvik edilir. Bkz. Petit-Dutaillis, "La Vie de Silvestre de Sacy", 66.

bir anlayışa temel kılmakta ve en önemlisi bunu “doğal” bir formda sunmakla yükümlüdür ki ne Said ne de onun eleştirmenleri içerisinde bu noktayı vurgulayan pek fazla isim yoktur. Sacy ve akranları için politik anlamda Mısır önemlidir dolayısıyla Firavunlar çağı tüm yönleriyle aydınlatılmaya, kolonyal birim yeni bir “milli” çehreye kavuşturulmaya çalışılır. Şarkiyatçılığın teknikleşmesi, Şark’ın Batılı anlamda temsil edilebilir bir hale gelmesi yani “rasyonelleşmesi” anlamına gelirken bu girişim, *Description de l’Égypte* projesi vasıtasıyla somutlaşır.⁵²⁹

Description, en temelde askeri ve siyasal olarak hezimetle biten Mısır Seferi’nin akademik anlamda zafere dönüştürülmesi amacıyla hazırlanır. Fakat bu girişim, sömürgecilik çağında ve Şarkiyatçılığın kazandığı yeni teknik kurumsallaşma döneminde, kendi başına çok önemli sonuçlar doğurur. “*Description*” yani “tasvir” fikrinin kendisi, Doğulu bir nesneyi Batı tarafından ulaşılabilir hale getirme ve temsil etme işlevine temel oluşturur, bu bakımdan Aydınlanma ile yakından alakalıdır.⁵³⁰ Said’in, *Description*’da öne çıkan isimlerin antik tarihçiler ya da Şarkiyatçılardan ziyade mimarlar ve mühendisler olduğunu ileri sürmesi çok Foucaultcu bir fikirdir ve haksız değildir.⁵³¹ Şark’ın “teknik” anlamda bilgisinin kolonyal pratikler için kullanımının belki de ilk derli toplu örneği olarak bu çalışma aynı zamanda ideal bir Mısır (aynı zamanda Mısırlı) imajı ya da temsiline Batı tarafından inşasının da kanonik yapıtıdır.⁵³² Sacy’nin kurumsallaşmış Şarkiyatçılığı Şark’ın rasyonalize edilmiş dolayısıyla “anlaşılabilir” temsiline teorik arka planını doldururken *Description* da kopyalanabilir bir niteliğe kavuşur. Aynı nitelikli Fransız bilimsel misyonlarınca hazırlanan “tasvirler” 1839’da Cezayir, 1829’da Yunanistan ve 1869’da Meksika için yayımlanır.⁵³³

Devrin ünlü matematikçisi Jean-Baptiste Fourier’nin (Ö. 1830) ilk sayı için hazırladığı uzun giriş yazısında açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi teknik yanı ağır

⁵²⁹ *Description*’un, Batılı öznenin Doğulu bilgiyi üretiminde oynadığı öncü rolle ilgili bkz. Timothy Mitchell, **Colonising Egypt**, (Berkeley: University of California Press, 1991): 168.

⁵³⁰ Anne Godlewski, "Map, Text and Image. The Mentality of Enlightened Conquerors: A New Look at the *Description de l’Égypte*", **Transactions of the Institute of British Geographers**, c. 20, s. 1, (1995): 6-7.

⁵³¹ Said, **Şarkiyatçılık**, 94-97.

⁵³² *Description*’dan ilham alan pek çok çalışma olmuşsa da İngiliz şarkiyatçı Edward William Lane’in (Ö. 1836) başyapıtı *Tha Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Modern Mısırlıların Adetleri ve Gelenekleri) bu bağlamda en önemli yapıtların başında gelir. Bkz. Mitchell, **Colonising Egypt**, 31; Said, **Şarkiyatçılık**, 97.

⁵³³ Gary S. Dunbar, "'The Compass Follows the Flag': The French Scientific Mission to Mexico, 1864–1867", **Annals of the Association of American Geographers**, c. 78, s. 2, (1988): 229-240.

basamakla birlikte *Description*'un hâkimiyet kurucu söylemi, bütün bir projenin terimsel üslubuna rağmen kendisini belli eder. Fourier'nin girişinde açıkça seçilebilen “mesihçi” ton, Fransa'nın *mission civilisatrice*'inin (uygarlaştırma misyonu) erken bir habercisi gibidir.⁵³⁴ Memlukler, Osmanlılar, bütün olarak İslam, Mısır'ın bugünkü geri kalmış halinin müsebbipleri olarak öne çıkartılırken antik dönemin üstün medeniyetine geri dönüş için Fransız hâkimiyetinin niçin elzem olduğu (Batı bilimi ve teknolojisi vesilesiyle) ortaya konulur. Godlewska'nın konuyla ilgili makalesinde açıkça gösterdiği gibi bu “mit”, ya da “temsil”, bütün bir *Description* projesinin Mısır'ın (ve modern Mısır bilim'in) anlamını belirleme işlevini yerine getirdiğini gösterir.⁵³⁵

Bu “anlam belirleme” pratiği, en temelde kolonyal birimin geçmişini kontrol ve tanzim ederek onun geleceği üzerinde inisiyatif sahibi olma gibi önemli bir işlevi yerine getirir. *Description* girişiminin ve daha da genelde Mısır'daki kısa süreli Fransız hâkimiyetinin yerel aydınlar nezdindeki etkisine göz atıldığında, bunun Fransız kolonyal düşüncesi için önemli bir ders içerdiği görülebilir. İleride görüleceği gibi Fransa Suriye ve Lübnan'da manda yönetimi kurduğunda, burada kendisiyle çok uzun süreli kültürel ve ticari ilişkilere sahip bir zümreyi hazır bulmuştu, daha doğrusu buna yatırım yapmıştı. Mısır örneğinde böyle bir durum yoktur ve Napolyon, sıklıkla alıntılandığı gibi, Mısır'a çıktığında Fransızların asıl Müslümanlar olduklarından adına hutbe okutmaya dek kendisine yerel halk nezdinde meşruiyet kazandıracak bir dizi faaliyette bulunur.⁵³⁶ Fransızlar bu girişimlerin sonucunu görecektense kadar uzun süre Mısır'da kalamazlar fakat Abdulrahman el-Cebertî (Ö. 1825) gibi önemli yerel şahsiyetler üzerinden kurdukları ilişkiler, Fransız kolonyal aktörlerinin bu konuya verdikleri önemi gösterir. Mısır ulemasının önemli ailelerinden birine mensup, Ezher'de ders veren bir âlim olan Cebertî, Napolyon'un Mısır yönetiminde yerel unsurları kullanmak için kurduğu âyan-eşraf divanına seçilir ve işgalden altı ay sonra yazdığı *Tarikh muddat al-Faransis bi Misr*'ı yayımlar.⁵³⁷

⁵³⁴ Godlewska, "A New Look at the Description de l'Egypte", 8.

⁵³⁵ **Age**, 6-8. Öte yandan *Description*'un önemi hakkında, sıkı bir Said eleştirmeni olan Michael Curtis gibi “naif” düşünceli yorumcular da vardır: “Objektif hiçbir eleştirmen, bu çalışmanın emperyalizmin kuklası olduğunu ya da Batı'nın ideolojik bir yaklaşımla Doğu'ya dair ön yargılı bir hayali portre çizmek için bu yayını kullandığını söyleyemez.” Michael Curtis, **Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri**, çev. Mehtap Çakır, (İstanbul: Matbu Kitap, 2015): 23.

⁵³⁶ Shmuel Moreh, "Napoleon and the French Impact on Egyptian Society in the Eyes of al-Jabarti", **Napoleon in Egypt**, ed. Irene A. Bierman, (Reading: Ithaca Press, 2003): 82-83.

⁵³⁷ Abd Al-Rahman Jabarti, **Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798**, çev. Shmuel Moreh, (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006): 5.

Akıllı ve sağduyulu bir ilim adamı olan Cebertî, Napolyon'un beraberinde getirdiği geniş keşif ekibinden ve onların topladıkları kaynaklardan, esasında genel olarak "Fransızların ilim adına yaptıklarından" etkilenmiş gözükür. Bununla birlikte Mısırlıların başlarına gelenleri "Allah'ın dininden uzaklaşmanın bir sonucu" ve "cezası" olarak görür.⁵³⁸ Fransız askerinin disiplinine hayran olur ve onların, adeta İslam'ın ilk zamanlarındaki cihat ruhuyla savaştıklarını savunur. Fakat Müslüman halka yönelik propagandanın "yalan" ve "aldatmaca" olduğunun bilincindedir. Ek olarak Fransız Devrimi'nin değerlerini, Kuran ile uyuşmadıkları gerekçesiyle reddeder. Sonuç olarak Cebertî, Mısır yüksek ulemasının "işgalci" ile ılımlı geçinen pragmatik profiline uyar ve daha alt seviye Mısır âlimlerinin Fransız karşıtı katı tutumlarının tersine (işgale cevaz vermemekle birlikte) "orta yolcu" davranır.⁵³⁹ Bu, Fransızların deniz aşırı bir bölgede tam hâkimiyet kurmak istiyorlarsa bölge entelejansiyasıyla daha yakın ilişkiler geliştirmeleri gerektiği konusunda bir ders olacaktır.

Neticede *Description*, Mısır Seferi'nin doğrudan bir sonucu olarak, yeni tip Şarkiyatçılığa has yeni tip bir metin örneği olarak yalnızca Fransız kolonyalizminde değil fakat bütün Avrupa genelinde takip edilen bir arketip model haline gelir. Doğu'da "sömürgeleştirilmeye hazır" bir şekilde bekleyen pasif ülkelerin "Aydınlanmış Batı"nın diline tercümesi işlevini yerine getiren bu teknik tasvir metinleri; Batılı kolonyal özneye topografik haritalar gibi doğrudan yardımcıları ya da bitki ve hayvan türleri gibi dolaylı bilgiler sunar. Dolayısıyla Mısır Seferi'nin Fenike-Lübnan temsili açısından en önemli etkisi; oluşan bu yeni metin ve Şarkiyatçı tiplerinin, Fransız kolonyalizminde kendisine bulduğu yer olacaktır. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi Renan da Sacy tarzı yeni Şarkiyatçı modele uygun olarak *Description* tipi bir metin üretecek ve aynı misyonu Lübnan için üstlenecektir.

3.2.1.2. 19. Yüzyıl Romantik Şarkiyatçıları ve Lübnan Tahayyülleri

Napolyon'un Mısır Seferi'nin Chateaubriand, Lamartine, Nerval ve Flaubert gibi 19. yüzyılın meşhur Fransızlarının Şark ile ilgili gezi ya da kurmaca metinlerine

⁵³⁸ Moreh, "Egyptian Society in the Eyes of al-Jabarti", 78.

⁵³⁹ Cebertî, Fransızlar Mısır'ı terk ettikten sonra yayımladığı ve Osmanlı veziri Yusuf Paşa'ya ithaf ettiği *Mazharü't-takdis bi zehâbi Devleti'l Fransîs*'te çok daha farklı bir tutum sergiler. Bonapart'ı ve Fransızları çeşitli sözlerle tenkit ederken Mısır'daki Osmanlı varlığını açıkça över. Bkz. Mario M. Ruiz, "Orientalist and Revisionist Histories of 'Abd al-Rahman al-Jabarti", *Middle East Critique*, c. 18, s. 3, (2009): 261-262. Fransız işgali sonrası ülkede yönetimi ele geçiren Kavalalı ile arası kötü olan Cebertî, iddialara göre bir suikast sonucu hayatını kaybeder.

kapı araladığı doğrudur. Öte yandan İngiliz Şarkiyatçılığı içerisinde de 19. yüzyılda Lübnan'a ve Fenike'ye odaklanan, kahir ekseriyeti seyahatnamelere dayanan çalışmaların sayısı belirgin bir şekilde artar. Said'in dediği gibi "(B)u yaratılar sonuçta, çelişkili bir biçimde, son derece stilize suretler olarak, canlı bir Şark'ın benzediği düşünülen şeylerin incelikle işlenmiş taklitleri" olarak, yüzyıl ortasında pek çok temsili temeli oluşturacaklardır.⁵⁴⁰ Avrupalı seyyahlar, önceki bölümlerde de görüldüğü üzere, genellikle Kutsal Topraklar seyahatlerinin bir parçası olarak 19. yüzyıl öncesinde de Lübnan'ı sık sık ziyaret ederler. Fakat 19. yüzyılda hem bu seyahatlerin sayısında dramatik bir artış olur hem de yapılan seyahatlerin niteliği değişir.⁵⁴¹ Kaufman'ın da vurguladığı gibi artık gelenler ya "genellikle neyin ne olduğu konusunda net bir gündemleri olan resmi keşif heyetleri"nin parçasıdır⁵⁴² ya da bu toprakların tarihi ve kültürüyle ilgili kendi ideolojileri doğrultusunda bir tahayyülleri olan Şarkiyatçılardır. Bu durumun en önemli sebebiyse, Fransa özelinde bölgede artan emperyalist faaliyetlerdir. Yani Said'in savının aksine, buradaki Şarkiyatçı metin üretimleri kolonyalizmi ivmelemez fakat tam tersi bir şekilde, kolonyalist politikalar Şarkiyatçı çalışmaların istikametini ve niteliğini belirler.

Konuya Fransız yazınının içinden bakıldığında erken ve orta 19. yüzyılın Fransız Doğu gezginlerinin kahir ekseriyeti "romantik" olarak tanımlanır. Yaşamı "öznelleştirme" eğiliminde olan bu yazarlar, Şark'ın fantastik evreninde kendilerine ait bir kaçış lokasyonu bulurlarken bu "kişisel" yolculukları bir yerde "mesihvari" bir atmosfere bürünür.⁵⁴³ "Romantik bir kurtarma tasarısının ögesi olarak Şark",⁵⁴⁴ Aydınlanmış Avrupa'nın bir meselesi haline gelirken bu romantik gezgin tipi, Şark'a dair fantastik imgelerin ilk dillendiricisi olarak öne çıkar:

"Romantiklerin yabancı, uzak yasak ve ürkütücü olana duydukları ilgi, kuşkusuz Doğu mitindeki Vathek türünden nevrozları besledi... romantiklerin algıladığı biçimiyle 'ölümsüz' ve 'fantastik' Doğu, sanatçının benlik arayışı ve aşkın bir gerçekliği yakalaması için en elverişli temaydı. Gerek gerçek gerekse düşsel Doğu yolculuğu öykülerinde hep bu benlik arayışı egemendir."⁵⁴⁵

⁵⁴⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 97.

⁵⁴¹ 19. yüzyılda Bilâdüşşam'a gelen Şarkiyatçılarla ilgili genel bir girizgâh için bkz. Richard Chahine, "Les Orientalistes Méconnus au Liban", *Archaeology and History in Lebanon*, c. 16, s. (2002): 66-79.

⁵⁴² Asher Kaufman, "From La Colline Inspiree to La Montagne Inspiree: Maurice Barrès and Lebanese Nationalism", *The France and the Middle East: Past, Present and Future*, c. s. (2004): 226.

⁵⁴³ Ali Behdad, "Orientalism and Middle East Travel Writing", *Orientalism and Literature*, ed. Geoffrey Nash, (New York: Cambridge University Press, 2019): 197.

⁵⁴⁴ Said, *Şarkiyatçılık*, 165.

⁵⁴⁵ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik*, 41.

François-René de Chateaubriand (Ö. 1848), romantik Fransız Şark gezgini tipinin ilk örneğidir. 1806'da çıktığı Yunanistan, Mısır, İspanya, Kutsal Topraklar ve Anadolu'yu kapsayan yolculuğu, kendisinden sonra gelenlerce benimsenecek pek çok örnek içerecektir. *Itinéraire de Paris a Jerusalem* (Paris Kudüs Güzergâhı) adıyla 1811'de yayımlanan bu kitap, Şark'a dair pek çok imgenin modern Batı'da ilk kaynağı olma unvanına sahiptir.

Said, Chateaubriand'ı “Şark'a özgürlüğün anlamını öğreten Avrupa izleğinin” ilk örneği olarak adlandırırken hiç de haksız değildir.⁵⁴⁶ Gerçekten de “romantik kurtarıcı” figürünün ilk dillendiricisi olarak Chateaubriand, taşıdığı ve üslubunun her bir zerresine sirayet eden kibriyle kendisinden sonra gelen oldukça popüler bir kuşağı epey etkiler. Kendisi için belirlediği devasa roller (“kültürel ve dini bir hacı, filozof, tarihçi, arkeolog, politikacı, Hristiyan özgürlüğünün savaşçı şövalyesi, Osmanlı tiranlığının ve İslam cehaletinin karşıtı”),⁵⁴⁷ Chateaubriand'ın kutsal gezisinin misyonunu da açık eder ki bu misyon Hristiyan ve Batılı olmayan her şeyin eleştirilmesi eğilimini taşır.

Batı, Chateaubriand'da Yunanistan ile başlar. Özellikle Fransızların kültürel ataları olarak selamladığı Atina geleneğini uzun uzun över.⁵⁴⁸ “Yunanlar” ile “Müslümanlar” arasındaki ayrım üzerinde dururken yaptığı betimlemeler, Chateaubriand'ın Şark ve özellikle İslam algısını açıkça ortaya koyar:

“Muhammed'in kitabında, insan karakterini yükseltecek uygarlığın hiçbir ilkesi yoktur. Bu kitap ne zorbalığa karşı çıkılmasını ne de özgürlük aşkını vaaz eder. Yunanlar (eğer Müslümanlığa geçselerdi) efendilerinin tapınmasını izleyerek asker olmak için edebiyattan ve sanattan vazgeçerlerdi. Mutlak bir liderin kaprislerine kadercilikle boyun eğerek körü körüne itaat ederlerdi. Kadınlar ve parfümlerin ortasında, günlerini dünyayı harap ederek ya da bir halının üzerinde uyuyarak geçirirlerdi.”⁵⁴⁹

Şark romantizminin en bayat ve en klişelerle dolu satırları, fakat daha da önemlisi bu satırları tahayyül edecek zihin yapısı, Chateaubriand'dan türeyecektir. Onun romantizmi, tıpkı ardılları gibi güçlü bir Katolik ton da taşır ve daha Gobineau, Renan, Michelet gibi Fransız anti-Semitikler kurumsallaşmış bir ırkçılık yaklaşımı geliştirmese de popüler yazında hâkim olacak bir “üstünlük” fikri, Chateaubriand'da

⁵⁴⁶ Said, *Şarkiyatçılık*, 184.

⁵⁴⁷ Christopher W. Thompson, *French Romantic Travel Writing: Chateaubriand to Nerval*, (New York: Oxford University Press, 2012): 36.

⁵⁴⁸ François René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, (Tours: Alfred Mame et Fils, 1884): 96.

⁵⁴⁹ Age, 116.

da açıkça seçilir.⁵⁵⁰ Bununla beraber sırf Batılı olmak kaydıyla sahip olunan bu üstünlük düşüncesinin Lübnan özelinde sahiplenici ve bağ kurucu bir misyonu beraberinde getirmesi de yine Chateaubriand’la birlikte ilk kez görülen bir tema gibidir. Mısır’ın ya da Filistin’in sahip olmadığı bir ayrıcalık, Chateaubriand’ın her fırsatta övdüğü “Lübnan sedirleri” için verilir:

“Gecenin bir kısmını, Kutsal Kitap’ta ‘Büyük Deniz’ diye çağrılan ve peygamberin donanmasını kral olarak taşıyan şu Sur denizini düşünerek geçirdim. O deniz ki Lübnan’ın sedirlerini ve Sayda’nın morunu aramaya gidenler, orada Leviathan’ın uçurumlar gibi bıraktığı izlerle ve Tanrı’nın engelleriyle karşılaşılır.”⁵⁵¹

Chateaubriand için Lübnan; “dağlarının tepesinde hala peygamberlerin seslerinin yankılandığı”,⁵⁵² Tanrı tarafından kutsanmış bir coğrafyadır. “Ticaretleriyle Bétique’e (İspanya’nın güneyi), Britanya Adaları’na... ve Afrika’nın Batı Kıyıları’na kadar ulaşan... düzenli kolonileri olan...”⁵⁵³ Fenikeliler ise Chateaubriand’ın romantik Şark tahayyülünde çok fazla bahsedilmeyen fakat hemen her zaman hayırla yâd edilen, bu bölgenin ilk sahibi halktır. Chateaubriand, “Yeni Dünya’da kendilerini Kartacalı olarak tanıtan yazarlar bile var” derken, muhtemelen ABD’deki Fenike-Kartaca kulüplerinden bahseder.⁵⁵⁴ Fakat ilginç olan nokta, önceki bölümde görüldüğü üzere Fransız kamuoyunda 18. yüzyıl geneline yayılan anti-Semitik eğilimin 19. yüzyıl romantik seyyahları için Fenikelileri kapsamamasıdır.

Aristokrat bir aileden gelen Alphonse de Lamartine (Ö. 1869) 1832’de bir yıl sürecek Kutsal Topraklar yolculuğuna çıkar ve 1835’de izlenimlerini 4 cilt halinde *Voyage en Orient* (Doğu’ya Seyahat) başlığıyla yayımlar.⁵⁵⁵ Lamartine, 1833 yılında milletvekili seçilerek tam 18 yıl aktif siyasetin içerisinde yer alır.⁵⁵⁶ Mecliste “Doğu siyaseti” üzerine tartışmalarda liberal tutumunu gösterir ve gerek İslam’ın gerekse

⁵⁵⁰ Fransa’da Katolisizm, Chateaubriand’ın 1802 yılında yayımlanan *Génie du Christianisme*’i (Hristiyanlığın Dehası) ile birlikte önemli bir ivme yakalar ve bir sonraki bölümde görüleceği üzere George Sorel ve Maurice Barrès ile birlikte ideolojik gelişimini büyük oranda tamamlar. Bkz. Bernard Reardon, *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France*, (New York: Cambridge University Press, 1975): 231.

⁵⁵¹ Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 168.

⁵⁵² François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, (Paris: Garnier Frères, 1844): 175.

⁵⁵³ *Age*, 372.

⁵⁵⁴ Garnand, "Phoenicians and Carthaginians", 1133.

⁵⁵⁵ Lamartine 1850’de bir Doğu yolculuğuna daha çıkacaktır ve bu gezinin anıları da bir sene sonra *Le Nouveau Voyage en Orient* (Yeni Doğu Seyahati) başlığıyla yayımlanacaktır. Bu ikinci seyahat, ilkinde göre daha “ılımlı” bir üsluba sahiptir zira artık yaşlanan ve borç içinde bir adam olan Lamartine, kendi ülkesinden “bu topraklarda (Doğu’da) yaşlanıp ölmek istiyorum” diyecek kadar umutsuzdur. Ayrıca bu ikinci ziyaretin amacı, Osmanlı padişahı Sultan Abdülmecid’in kendisi için Ege’de tahsis ettiği çiftlik arazini görmektir. Bkz. Rodica Brad, "Le Voyage en Orient de Lamartine: Le Poète Chrétien et la Tentation du Syncretisme", *Revista Transilvania*, c. s. 9, (2019): 52-53.

⁵⁵⁶ Lamartine’in politik kariyerine odaklanan bir tez çalışması için bkz. Ira Albert Glazier, "Lamartine Revolutionist: Theory and Practice", (**Doktora Tezi**, University of Chicago, 1951).

Türklerin “yanlış bilindiği” üzerinde sıklıkla durur. “Tolerans” ve “öteki olana saygı” eğilimleri, Lamartine’in politik söyleminde oldukça baskındır.⁵⁵⁷ Fakat bu, onun kolonyal projelere ya da Doğu’da kurulacak olası bir Fransız hâkimiyetine karşı olduğu anlamına gelmez. Tersine, Lamartine böyle bir kolonyal girişim için Şark’a ait doğru toplumsal ve kültürel bilgilere ihtiyaç duyulduğunu, bunun için de kendisi gibi Doğu’yu gezmiş, buradaki adetlere ve geleneklere hâkim “profesyonellere” ihtiyaç duyulduğunu söylemek ister.⁵⁵⁸

Ününü şairliğine borçlu olan Lamartine’in *Voyage*’ı, her şeyden önce bir “arınma” metnini andırır. Yazar, 1830’da yayımlanan *Harmonies poétiques et religieuses*’de (Şiirsel ve Dinsel Harmoniler) ortaya koyduğu panteist, coşkun dindarlık kalıbını Kutsal Topraklar’da, dinin temelinde sinayarak güçlendirmek ister gibidir.⁵⁵⁹ Kızı Julia’yı bu yolculuk sırasında kaybetmesi ve Beyrut’ta toprağa vermesi de bu yolculuğu “uhrevileştiren” bir faktördür.⁵⁶⁰ Şark, Lamartine’in iç dünyasında varması gereken zirve için ziyaret edilmesi, özümsemişi gereken bir konsepttir. Fakat bu hac ziyareti, gerek Lamartine’in bölge kültürleri hakkındaki bilgisizliği gerekse de kendisinden önceki gezginlerin yazılarındaki yanlış temsillere fazlaca dayanması hasebiyle bir nevi “harikalar diyarı” imajı üretir. Bu bakımdan Said, Lamartine’e yönelik poetik eleştirilerinde fazlasıyla haklıdır:

“Hakkında tam bir kendine güvenle konuştuğu Arap şiirine ilişkin sayfalarında, Arapça bilmezliğinden ötürü rahatsızlık duyduğunu açığa vuran herhangi bir şey yoktur. Lamartine için önemli olan, Şark’taki seyahatlerinin ona Şark’ın nasıl da bir *la terre des cultes, des prodiges* (dinler, mucizeler diyarı) olduğunu göstermesi ve bir de kendisinin Batı’nın seçilmiş ozanı olmasıdır.”⁵⁶¹

Voyage’ın pek çok yerinde Lamartine, Türk hâkimiyetindeki toprakların özgürlüklerine kavuşmaları için Avrupa müdahalesinin gerekliliği üzerinde durur. Kutsal Topraklar yolunda Navarin yakınlarından geçerken Yunanların “kahramanca” savaşıarak, tabii ki “Avrupa yardımıyla”, kazandıkları bağımsızlığı anar ve Osmanlı’nın diğer milletleri için de bunun bir örnek olmasını ister.⁵⁶² Lamartine Lübnan topraklarında dolaşırken, bölge Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın oğlu İbrahim

⁵⁵⁷ Brad, "Le Voyage en Orient de Lamartine", 56.

⁵⁵⁸ Francis Arzalier, "Changes in Colonial Ideology in France before 1848: From Slavery to Abolitionism", *The Abolitions of Slavery: From Léger Félicité Sonthonax to Victor Schoelcher*, ed. Marcel Dorigny, (New York: Bergham Books, 2003): 267-268. İşin ironik kısmı, aslında Lamartine’in tam olarak bu “profesyonel” tipin karşıtı olmasıdır.

⁵⁵⁹ Brad, "Le Voyage en Orient de Lamartine", 51.

⁵⁶⁰ Lamartine bu bakımdan, kız kardeşi Henriette’yi Lübnan’da kaybeden ve buraya gömen Renan’a benzer. Bkz. Agy.

⁵⁶¹ Said, *Şarkiyatçılık*, 190.

⁵⁶² Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient, c. I*, (Paris: Hachette et Cle, 1835): 67.

Paşa'nın yönetimi altına yeni girmiştir. Suriye'nin “en yoğun nüfuslu ve en zengin kısmı” olarak tanımladığı Cebel-i Lübnan'ın Şihâbî emiri III. Beşir için “daha genç ve aktif” olması halinde, mevcut durumu bir fırsata çevirebileceğini söyler:

“Kumanda ettiği dağlılar cesur, zeki, disiplinli; Lübnan'ın merkezine giden yollar geçilmez; sayıları giderek artan Mârûnîler, Türk hâkimiyetindeki nefret ve vahşet ortamına karşı Lübnan'daki Hristiyanlar arasında ortak bir duygu yaratmaya muktedir olabilir. Bu bölgede yeni bir gücün yaratılmasına tek engel, Mârûnîler ile Dürzîler arasındaki din ayrımıdır.”⁵⁶³

İlerleyen paragraflarda “milliyet” bağının artan önemine vurgu yapan Lamartine, bu bağın en temelde “dinî düşünceler”den beslendiğini ve Lübnan ile Suriye'deki milletler çeşitliliğinin “Türk imparatorluğunun çöküşü”ne sebebiyet vereceğini öngörür.⁵⁶⁴ Bu eğilim, daha doğrusu gezi yazılarındaki bu kalıp, 19. yüzyılda Şark'a gelen hemen her Avrupalının başvurduğu bir teknik olarak karşımıza çıkar. Kutsal Toprakları ziyaret etmek, Lamartine ve dönemin diğer Avrupalı hacıları için bir nevi zamanda yolculuk yapmak, Avrupa'nın medenileşmediği zamanlara dönmek demektir. Şark'ta “yıkıntılardan” başka Avrupa'nın sahip olmak isteyeceği hiçbir şey olmadığına hükmeden Volney'in aksine 19. yüzyılın Şarkiyatçıları ve gezginleri, buranın “kurtarılması” doğrultusunda pek çok fikir yürütürler.⁵⁶⁵ Fanon'un ifadesiyle: “Sömürge, anavatanın kültürel standartlarını benimseyebildiği ölçüde cangılın o ilkel ve yabani statüsünün üstüne yükselecektir.”⁵⁶⁶ Bu, “aydınlanmış” Avrupa'ya, “tarihin bekleme odası”nda “medenileştirilmeyi” bekleyen kültürsüz toplumları eğitme misyonu yükleyen emperyalist bir fikre kapı aralar.⁵⁶⁷ Bu toplumların antik tarihlerine başvurulması, *Description de l'Égypte* ile birlikte ilk kez kolonyal politikalarla yan yana uygulanmaya başlanması, sömürgeleştirilen bölgeye yeni bir milli çehre kazandırılmasına yardımcı olduğu gibi bu medenileştirme misyonuna da meşruiyet sağlar. Ortadoğu örneğinde Mısır, Lübnan, Suriye ya da Irak'ın Batılı gözlemcilerini büyüleyen görkemli antik geçmişleri, bugünlerinin kötü durumuna karşı yarınlarının olması gerektiği yeri belirleyen “kanlı canlı” bir örnek

⁵⁶³ Age, 194.

⁵⁶⁴ Agy. Özellikle Türkçe literatürde Lamartine'in “Türk dostu” bir yazar olarak öne çıkartılması, büyük oranda 1854'de 8 cilt halinde basılan *Histoire de la Turquie*'de (Türklerin Tarihi) Türkleri öven bazı ifadeler kullanması ve bu ifadelerin de Osmanlı basınında “fazlaca” coşkuyla karşılanmasının bir sonucudur. Ek olarak yazarın 1851'dek ikinci Şark seyahatnamesi, ilkinde nazaran Türklere ilişkin daha ılımlı bir ton içerir. Konuyla ilgili bkz. Parla, **Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik**, 51-55.

⁵⁶⁵ Bu “kurtuluş” fikri, ilerleyen bölümlerde üzerinde durulacak Fransız kolonyal politikası *mission civilisatrice*'in temel argümanlarından biri olarak karşımıza çıkar.

⁵⁶⁶ Frantz Fanon, **Black Skin, White Masks**, çev. Charles Lam Markman, (London: Pluto Press, 1986): 18.

⁵⁶⁷ Bekleme odası alegorisi için bkz. Dipesh Chakrabarty, **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**, (New Jersey: Princeton University Press, 2000): 8.

sunar. Dolayısıyla 19. yüzyılın neredeyse tüm Avrupalı gezginleri, kitaplardan okudukları geçmişlerine bakıp bölgenin insanlarını onlarla karşılaştırma ve hayıflanma, ardından da bu insanların “kurtarılması” fikirlerine kaptırırken bulurlar kendilerini.

Lamartine Şarkiyatçı değildir. Aristokrat kökenli bir edebiyatçı ve Doğu yolculuğunu bitirdiğinde kariyerli bir politikacı olacaktır. Dolayısıyla onun bölgenin antik tarihine merakı, “popüler” olandan ileri gitmez. Üstelik bu popüler ilgi ve yetersiz bilgiyle birlikte Lamartine’in Şark’ı, bir bütünmüş intibai uyandırır. Şark’ın içinde Lübnan, Mısır ya da Suriye’nin kendi otantik, özgül kimliği neredeyse yoktur. Lamartine bu “bütün” halindeki Şark’ı “kabullenir ve kucaklar”:

“Artık Doğu, ancak Batı’nın ona üflediği solukla var olabilir. Sadece orali Hristiyanlar, Avrupa’nın sömürgecilik misyonuna destek olarak canlı ya da en azından işe yarar bir kesim oluşturmaktadırlar. Şairin kardeşçe kucaklaması açıkça bir ölüm öpücüğünü andırıyor ve ötekini yadsımada sıradan sömürgeciliğin tepeden bakışını da geride bırakıyor.”⁵⁶⁸

Lamartine’in Şark’a dönük bu bakışı, “sömürgecinin boğucu sempatisi”, 19. yüzyıl gezginlerinin hemen tamamında kendisini gösteren ve Chateaubriand’da rastlanan kibir ile bağlantılı bir tavidir. Sacy ya da ileride görüleceği gibi Renan tipi “teknik Şarkiyatçılık” tipinin yanında Lamartine’de vücut bulan bu “romantik Şarkiyatçılık” Şark’a dair yüzeysel, bütünleştirici, banal ve sahiplenici bir bakışı beraberinde getirir.

Lamartine ile birlikte 19. yüzyılın ilk yarısında Kutsal Topraklar ziyareti yapan (ve en az Lamartine kadar etkili olan) bir diğer isim Gérard de Nerval’dir (Ö. 1855). Nerval de tıpkı Lamartine gibi öncelikle bir şair ve yazardır. Hatta Said’in de dediği gibi “Nerval’in Şark yolculuğu Lamartine’in, Lamartine’inki de Chateaubriand’ın yolunu izle(r).”⁵⁶⁹ Lamartine’in tasvirlerinde somutlaşan koruyucu baba figürü, Nerval’de de aynen gözlemlenebilir. Tüm sakinleri (Araplar, Türkler, İranlılar) ile birlikte ötekileştirilen, Avrupa’dan tam zıttı “alt” bir pozisyona konumlandırılan Şark, “despotça” sahip olunmayı bekleyen feminen bir karakter imajıdır adeta:

“Kâh küstah, kâh kulköle, daima bir parlayıp bir sönen duygularının esiri olan bu insanların üzerinde etki uyandırma arzusuna kendimi biraz fazlaca kaptırdım; Despotizm’in Doğu’da nasıl da normal bir yönetim biçimi olduğunu anlamak için bu insanları tanımak lazım... Arap, korkanı ısırın ama kendine kaldırılan eli yalayan bir köpektir. Sopayı yerken, aslında ona bunu yapmaya hakkınız olup olmadığından bile bihaberdir.”⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Hentsch, **Hayali Doğu**, 196.

⁵⁶⁹ Said, **Şarkiyatçılık**, 188.

⁵⁷⁰ akt. Hentsch, **Hayali Doğu**, 193. Nerval’in *Voyage en Orient*’inin Türkçe çevirisinde bu paragraf yanlış bir şekilde çevrilmiş. Metnin orijinalinde geçen “L’Arabe, c’est le chien qui mord si l’on recule,

Temelsiz ve yüzeysel bir ırkçılık eşliğinde, Doğu(lu)’nun itaat ettirilecek bir “köpek” pozisyonuna indirgenmesi, Chateaubriand örneği üzerinden ilerleyen romantik Şark seyyahları için kopyalanabilir bir *patterndir*. “Kendi nostaljik arzularını tatmin etmek için ötekini yok sayan” bu “hacı” prototipi, Sacy tipi teknik Şarkiyatçının Şark için bilgi üreten misyonu ile ilgilenmez fakat Batılı olması hasebiyle üstün olduğu düşüncesi hemen her hareketinde seçilir.⁵⁷¹ Öte yandan hem Lamartine hem Nerval için Lübnan, ya da Lübnan Hristiyanları, bu pasif Şark imajının bir nebze dışarısında konumlandırılır ki yüzyıl sonunda şekillenecek “istisnai Lübnan temsili” de tam olarak bu konumlandırmanın bir meyvesi olarak ortaya çıkacaktır. Lamartine’den yaklaşık 10 yıl sonrasının (1842-1843) Bilâdüşşam’ında gezen Nerval, Lübnan’ı değerlendirirken buranın Kutsal Topraklar içerisindeki ayrı ve özel konumunun bilincinde gözüktür:

“Lübnan’da şüpheli düşünceler ileri sürmeye kim cüret edebilir? Bu kıyı, dünyanın bütün dini inançlarının beşiği değil mi? Önümüzden geçen ilk dağlıyı sorguya çektiğimizde, İncil’de anlatılanların bu toprağın üzerinde olup bitmiş olduğunu söyleyecektir size; ilk sunuların dumanlarının tüttüğü yere götürecektir sizi; Habil’in kanıyla lekelenmiş kayayı gösterecektir; daha uzakta, devlerin inşa ettiği Henok kenti bulunmakta ve izleri hala görülmektedir; zaten bu, Kam’ın oğlu Kain’in mezarıdır. Yunan antikçağının görüş açısıyla bakın; işte o zaman, Fenikelî göçmenlerin yaydığı ve Eski Yunanların benimseyip dönüşüme uğrattığı dini güleçyüzlü tanrı kfilesinin tepelerden indiğini göreceksiniz.”⁵⁷²

Bütün bir 19. yüzyıl Fransız yazınında Fenikelilerin bilinçli bir şekilde alaşağı edildiğini gösteren Bernal ve *Kara Athena*’sında Nerval’in, Lamartine’in ya da Chateaubriand’ın Fenikelileri öven satırlarına rastlamamak ilginçtir.⁵⁷³ Gerçekten de bu romantik gezginler ekolü için Fenikeliler ve onların Lübnan’ı, modern çağda aynı niteliklere, çokkültürlülüğe sahip (fakat Türk hâkimiyetinde olmaları sebebiyle “talihsiz”) halkların yuvası görünümündedir. Üstelik bu nitelikler ve en temelde Hristiyanlığın ilk günlerine ev sahipliği yapması hasebiyle Lübnan, sık sık Avrupalı bir konsept olarak tahayyül edilir. Lübnanlı tarihçi Fawwaz Traboulsi’nin bildirdiğine göre Lamartine ve Nerval, Avrupa literatüründe Lübnan’ı “Doğu’nun İsviçresi” olarak

et qui vient lécher la main levée sur lui” ifadesi, açıkça “Arap korkanı ısırın ama kendisine kalkan eli yalayan bir köpektir” anlamına gelmesine rağmen Selahattin Hilav çevirisinde ilgili bölümde, “köpek” sözcüğü yerine “yaratık” sözcüğü kullanılmış. Küçük gibi gözüktüğü de oldukça önemli bir nüansa işaret eden bu fark sebebiyle ilgili kısmı Hentsch’in kitabından Aysel Bora çevirisini kullanarak alıntıldım. Karşılaştırmak için bkz. Nerval, *Doğu’da Seyahat*, 359.

⁵⁷¹ Behdad, "Orientalism and Middle East Travel Writing", 196.

⁵⁷² Nerval, *Doğu’da Seyahat*, 399.

⁵⁷³ Bernal’in görüşlerinin bu bağlamda bir eleştirisi için bkz. Brien K. Garnand, "The Use of Phoenician Human Sacrifice in the Formation of Ethnic Identities", (*Doktora Tezi*, The University of Chicago, 2006): 33-36.

tanımlama yönündeki geleneğin başlangıcını oluştururlar.⁵⁷⁴ Nerval, seyahatnamesinde şöyle der:

“Lübnan’ı, çalışkan, özgür ve özellikle zeki bir küçük Avrupa yapan şeyin, Asya halklarını gevşeten yakıcı sıcaklıkların burada hissedilmemesi olduğu söylenebilir... İnsan burada, on üçüncü yüzyıl ortası Fransa’ında yaşadığını sanıyor.”⁵⁷⁵

Lamartine ise kendi *Voyage*’ının ikinci cildinde şöyle der:

“Mârûnîler, bu İsviçreli Lübnanlılar; bağımsızlığa hazırlar, zaten silahlanmış vaziyetler, mahir savaşçılar ve Şam’a hükmediyorlar... Fransa’dan bir teşvik ve bir işaret beklemelerine rağmen bizim tarafımızdan terk edildiler, ihanete ve katliama uğradılar.”⁵⁷⁶

Lamartine ve Nerval, Lübnan’ın Avrupa’nın bir uzantısı olduğu ve genel olarak Fransa’nın sorumluluğu altında olduğuyula ilgili genel bir kanıya sahiptir. Dağları, kıyıları ve ikisi arasındaki ormanlarıyla Cebel-i Lübnan, Fransız romantiklerin tahayyüllerinde eski Cennet’in bir yansımasından farklı değildir ve bu haliyle kendi tarihlerinin, geçmişlerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla Lübnan’ın doğal güzelliklerinin övülmesi, beraberinde dini referanslar eşliğinde uhrevi bir ton da taşır. İncil’de anlatılan olaylar, onların geçtiği mekânlar ve tarih öncesinden kalan antik kalıntılar, hep birlikte, Batılı seyyah için alabildiğine otantik bir manzara meydana getirir. Bu manzara içerisinde Doğulu Hristiyanlar, özellikle Mârûnîler, çoğu zaman kabiliyetli fakat bilgisiz, yol gösterilmesi gereken bir küçük kardeşmiş gibi görülür:

“... eski hikayelerin hatıraları, bu tapınmalar, çok eskilerde enstest ilişkileri ve zinayı tanrısal yüceliklerle donatmalar, saf kalpli Lazaristleri öfkeliendiriyor hala. Mârûnî keşişlerine gelince, onlar bütün bunları bilmemenin mutluluğu içindeler.”⁵⁷⁷

Benzer bir bakış açısına Lamartine’de de rastlanır:

“Yanılıyor muyum bilmiyorum ama inanıyorum ki gelenekleri, dinleri ve cesaretleri ile bu Mârûnî halkına büyük bir gelecek tahsis edilebilir... Avrupa bu dileği gerçekleştirmekle ilgileniyor; kendiliğinden ona tâbi olacak hazır bir koloni. Suriye, kendisini Hristiyan ve çalışkan bir ulus üzerinden yeniden inşa edebilir. Bu sayede Akdeniz, ticaret ile zenginleşir, Hindistan’a giden yol açılır, çölün göçebe/barbar kabileleri geri püskürtülür ve Doğu canlandırılır.”⁵⁷⁸

19. yüzyıl gezi yazılarının hemen hepsinde Lübnanlılar söz konusu olduğunda benzer “sahiplenici” satırlara rastlanır ki bu eğilimin romantik bir Katolisizm tarafından ivmelendiği, Fenike medeniyetini açıkça bölgenin geçmişi olarak kodladığı ve doğal olarak Lübnan’ı çevresinden farklı bir karakterde okuduğu açıktır. Fakat Chateaubriand, Lamartine, Nerval tipi romantiklerle Sacy ya da Renan gibi Şark’a ilişkin teknik bilgi üreten Şarkiyatçıların metinlerini yorumlarken aynı Şark temsil

⁵⁷⁴ Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 92.

⁵⁷⁵ Nerval, **Doğu’da Seyahat**, 422.

⁵⁷⁶ Alphonse de Lamartine, **Voyage en Orient, c. II**, (Paris: Hachette et Cle, 1835): 466.

⁵⁷⁷ Nerval, **Doğu’da Seyahat**, 425.

⁵⁷⁸ Lamartine, **Voyage en Orient, c. I**, 194-195.

üretimlerinden bahsedilmediği akılda tutulmalıdır. Said'in *Şarkiyatçılık*'ının belki de en zayıf karnı olan bu nokta oldukça aldatıcıdır çünkü (aynı *habituslara*, milli kimliklere ve genel olarak kültürel arka plana sahip olsalar bile) Şark'a dair metin üreten her Batılı'nın aynı Şark tahayyülünü aynı şekillerde üretmediği noktasını es geçer. Doğal olarak, örneğin Sacy'nin Lübnan'a baktığında gördüğü şey (Dürziler, ezoterik cemaatler ve antik tarihin modern kolonyal pratikler için bir temel sunması gibi) ile Nerval'in Lübnan Dağları'nda gezinirken aktardığı romantik betimlemeler, aynı amaca hizmet etmez. Her şeyden önce Kutsal Topraklar gezginleri, profesyonel Şarkiyatçılar olmadıklarından bölgenin antik tarihine, Fenikelilere yönelik referansları genellikle çok bilinen popüler mitleri aktarmaktan ibarettir ve bölge halkına dair gözlemleri de onların geri kalmışlıklarına hayıflanmanın ötesine geçmez. Sistemli fetih planları ya da Fransa'nın bölgeyi "kurtarması" için çağrıda bulunan isimler, ileride görüleceği gibi, genellikle ya Cizvit misyonerlerin ya da Katolik dindar bazı diplomatların raporlarında göze çarpacaktır.

Fakat bu tabii ki gezi yazılarının ya da profesyonel olmayan Şark seyyahlarının metinlerinin hafife alınması gerektiği anlamına gelmez. Tersine, Lamartine ile Nerval'in Fransız kamuoyundaki etkisi, popüler içerikler üretmelerinden ötürü muhtemelen Sacy'ninkinden kat be kat fazla olmuştur. Ek olarak Fransız gezginlerin seyahatnamelerinin satır aralarında seçilebilen, bu toprakların Fransa tarafından yönetilmesi düşüncesi, Chateaubriand'dan Nerval'a kadar hemen bütün romantik seyyahlar nezdinde içten içe ayartıcı bir fikirdir. Bu, onların "ciddi Şarkiyatçılar" kadar üzerlerinde durdukları ve stratejik fikirler yürüttükleri bir mesele olmasa da kendilerinden etkilenen 19. yüzyıl sonu isimlerinin çoğu için takip edilecek "romantik" bir izlek oluşturacaktır.

Bu bölümü sonlandırırken başvurulacak son isim, Chateaubriand-Lamartine-Nerval ekolünden gelen Gustave Flaubert'tir (Ö. 1880). Flaubert'in 1862'de yayımlanan *Salammô* adlı romanı, II. Pön Savaşları ile sonrasında Kartaca'nın Romalılar tarafından yıkılmasını anlatır ve muhtemelen bütün bir 19. yüzyıl içerisinde Fenikelilerle ilgili en popüler metindir. Flaubert ayrıca 1849 ile 1851 yılları arasında Kutsal Topraklar ziyareti de yapar ve bu seyahatin notlarını *Voyage en Orient* (Doğu Seyahati) başlığıyla yayımlar.

Flaubert'in Şark'a bakışındaki belirgin temalar, Lamartine ya da Nerval'inkinden pek farklı değildir. Fakat seyahatnamesinin biçemi, onunla

karşılaştırılabilecek kimsenin anlatış tarzına benzemez. Her şeyden önce devrin tüm Romantiklerinde fakat belki de edebi tarzı itibariyle en çok Flaubert'te Şark, henüz oraya gitmeden önce “gidilmiş”, bilinmiş ve hakkında abartılı fikirler edinilmiş bir yerdir.⁵⁷⁹ Bu, bir nevi *deja vu* durumu, Fransız Romantiklerin Şark'a gittiklerinde edindikleri tecrübelerin bile değiştiremeyeceği birtakım imgelerin onların ürettikleri metinleri şekillendirmelerine yol açar.⁵⁸⁰ Bunun doğal bir sonucu da, yine en çok Flaubert'te görülen, garip ve abartılmış bir mizah güdüsü eşliğinde Şark'ın “aşırı” bir temsil olarak üretimidir. Bu, Said'in çok güzel ifade ettiği gibi: “dünyayı kimi zaman özel bir bilimsel tekniğin eşlik ettiği imgesel bir tasavvura göre yeniden inşa etme eğilimi”nin bir neticesi gibidir.⁵⁸¹

Flaubert'in *Voyage*'ında bölge tarihine ve güncel politikaya karşı bariz bir ilgisizlik hemen göze çarpar. Finlay'ın de dediği gibi Flaubert, “yaşadığı yüzyılın hemen tüm tutkularına ve meşguliyetlerine karşı bıkmış bir tiksintiden başka hiçbir şey hissetmez.”⁵⁸² Devrin ünlü fotoğrafçısı ve yakın arkadaşı Maxime du Camp ile birlikte Kahire'nin, Beyrut'un, Sayda'nın ya da Kudüs'ün sokaklarında dolaşırken Flaubert'in tek düşündüğü şey, aşırılıklarla dolu bu “garip” yerin ve insanların küçük ayrıntıları, kendisi tarafından abartılarak anlatılan özellikleridir. Bu anlamda Flaubert, başka hiçbir 19. yüzyıl seyyahının sahip olmadığı kişisel estetik hedeflere sahiptir. Bölgenin tarihi, kültürel dokusu ya da ekonomik durumu gibi “sıkıcı” ayrıntılara girmekten özellikle imtina eden Flaubert, bu gariplikler manzarasının dışında bir izleyici olarak bulunmaktan fazlaca memnundur:

“Otele döndük, dört İncil'de de Çile'yi okudum. Siesta. Botta'nın evinde akşam yemeği; yıkıntılar şehrinde yıkılmış bir adam, yıkımların adamı; her şeyi yadsıyor ve ölümler dışında her şeyden nefret eder bir havası var... Şimdi piyano çalmayı öğreniyor ve maymun iştahlı olduğunu itiraf ediyor... Hummel'i, Spohr'u, Mendelssohn'u vs. bilmiyor, çalmasını rica etmemiş olduğum Handel'le kafamı ütülüyor... Kısacası zavallı herifler.”⁵⁸³

Esasında Flaubert, romanlarında yaratacağı karakterler ya da olay örgüleri için bilgi toplamak, gözlem yapmak ister gibidir ve sanki Doğu ziyaretinin yegâne gayesi de budur. Yine de *Voyage*'ın satır aralarının dikkatli bir okuması, konumuz açısından,

⁵⁷⁹ John Finlay, "Flaubert in Egypt", *The Hudson Review*, c. 36, s. 3, (1983): 496.

⁵⁸⁰ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik*, 57. Behdad, bu tarzın “öteki”ni, yani Şark sakinini, nostaljik imgeleri benimseyerek “yok etmek” pahasına yapıldığının altını çizer. Bkz. Behdad, "Orientalism and Middle East Travel Writing", 196-197.

⁵⁸¹ Said, *Şarkiyatçılık*, 124.

⁵⁸² Finlay, "Flaubert in Egypt", 501.

⁵⁸³ Gustave Flaubert, *Doğu Seyahati (1849-1851)*, çev. Z. Canan Özatalay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018): 241-242.

Flaubert'in Lübnan ve Fenikeliler hakkında görüşleriyle ilgili birkaç ipucu sunabilir.⁵⁸⁴

Sur'da bulunduğu sırada buradaki insanlar, belli ki fiziksel özellikleri ya da güzellikleri, Flaubert'in ilgisini çeker: "Buradaki ırk (kadınlar – görebildiğim kadarıyla) bana çok güzel geliyor... eski ırkları ve bir Tyre soylusunun karısının nasıl olacağını düşünüyorum."⁵⁸⁵ Flaubert'in Lübnan'da gördüğü tipleri ve karakterleri, *Salammô*'daki Kartacalıları tasvir ederken kullandığına şüphe yoktur. Mısır'dayken gördüğü ve incelikle betimlediği paralı askerler de *Salammô*'nun ana temasına bariz bir şekilde etki etmiştir.⁵⁸⁶

Flaubert'in *Voyage*'ını okurken, diğer Doğu gezgini Fransız yazarlarıyla ortak bir tema olarak, onun bölge Hristiyanlarına ya da buradaki Avrupalı misyonerlere yönelik üstten bakışı hemen fark edilir:

"Kutsal Yükseliş Kilisesi... Anahtarlar Türklerde, aksi takdirde farklı mezheplerden Hristiyanlar birbirini yiyecek... Kapalıyken kiliseyi görmek için kapıda *ad hoc* açılmış deliklerden başı uzatmak gerekiyor – o zaman lambalarının altında İsa'nın çarmıhtan indirildikten sonra üzerinde yıkandığı taş ve divanlarda iyi yürekli Türkler görülüyor, onlarla sohbet ediliyor... Bundan sonra en çarpıcı olan şey, tüm kiliselerin birbirinden ayrılması; Yunanlar bir yanda, Latinler bir yanda, Kıptiler bir yanda – ayırım titizlikle, çok açık bir şekilde yapılmış – her şeyden evvel hepsi komşusundan nefret ediyor – karşılıklı edilen bedduaların bir araya gelişi bu ve öyle bir soğukluk ve ironi içimi sardı ki oradan gitmekten başka bir şey yapamadım."⁵⁸⁷

Flaubert, Mârûnî-Dürzî ayrışmasını da şu şekilde yorumlar:

"Bugün saat dörtte atla dolaşmaya çıkacağımız sırada, Lazaristlerin başrahibi Mösyö Guyot bizi görmeye geldi... Lazaristlerin öğrencilerinin alt ettiği bu din adamı grubunun kara cahilliği... Mârûnîler, Dürzîlerden daha iyi değilmiş ve Dürzîlere, Dürzîlerin kendilerine yaptığı her şeyi aynen iade ediyorlarmış. Eğer Dürzîler onların iki köyünü yakarsa, onların iki, bazen de dört köyünü yakmaktan geri kalmıyorlarmış."⁵⁸⁸

Tüm bunların ötesinde Flaubert'in gezi notları arasında Şark'ta kurulacak bir Avrupa hâkimiyetine yönelik bir çağrı bulmak, pek mümkün değildir. Yazar, sanki Şark'ın (kendi fantazyalarının ürünü) Şark olarak kalmasını özellikle ister. Şam'da

⁵⁸⁴ Hoda Adra, çalışmasında bu ziyaretin özellikle *Salammô* için yazara pek çok konuda ilham verdiğini ve en temelde Flaubert'in Fenikelilere yönelik ilgisinin Lübnan seyahati sırasında oluştuğunu ileri sürer. Bkz. Hoda Adra, **Flaubert et Liban**, (Beirut: Université Libanaise, 1985): 205-235.

⁵⁸⁵ Flaubert, **Doğu Seyahati**, 225-226. Hentsch, Flaubert'le ilgili akılda tutulması gereken şu düşüncenin altını çizirken sonuna kadar haklıdır: "Flaubert için Doğu'ya yolculuk her çeşit cinsel deneyim için bir fırsat olarak görülüyor: Doğu, Avrupalılar'ın en doyumsuz, en böbürlenme vesilesi yaptıkları iştahlarına sunulmuş bir fahişedir (bu iştah ve bu iştahın giderilmesi, doyurulması gerçek ya da hayali olsa bile)." Bkz. Hentsch, **Hayali Doğu**, 219, 130. dipnot.

⁵⁸⁶ Finlay, "Flaubert in Egypt", 500-501.

⁵⁸⁷ Flaubert, **Doğu Seyahati**, 242-243.

⁵⁸⁸ **Age**, 280-281. Başka bir yerde Flaubert, "Mârûnî din adamlarının kıskançlığından" bahseder ve bir İspanyol rahibin, Dürzî dininin Hristiyanlığa ne kadar yakın olduğuyla ilgili görüşlerini aktarır. Bkz. **Age**, 294-295.

bulunduğu sırada bir kahvenin önünde gördüğü Avrupai giysiler içindeki birkaç Türk, Flaubert'te Şark'ın Batı'dan kendisinin gayet küçümsediği unsurları benimsediği intibainı uyandırır:

“Asya'daki Avrupa! Avrupa oraya bilardoyla, kafelerle, Paul de Kock'la, Béranger'yle ve gazetelerle giriyor! Böylece uygarlaşıyor! Doğu ne olacak? Belki de bedeviyi bekliyordur yeniden doğmak için.”⁵⁸⁹

Benzer şekilde, Baalbek'ten ayrılırken karşılaştığı “pis ve neredeyse fark edilmeyen... üzerindeki paçavraların arasından görülen... iki üç yaşlarındaki” çocuğu Paris sosyetesinde büyüyen zengin bir çocukla karşılaştırırken, bu “farklı” alemin farklı olarak kalabilmesini arzularken görürüz Flaubert'i:

“... kimsenin umurunda olmadan, yaşından ötürü sınırlı Arapçasıyla anlaşılma kelimelerle kendi kendine konuşarak tek başına oynuyor... Tuileries'nin tertemiz, güzel giyimli, bir hizmetçinin ya da bir dadının gözü önünde kumla oynayan çocuklarını düşünüyorum; bu çocukların bir kürekleri, bir el arabaları vardır; onlara güzel oyuncaklar alınır. Yine de bu çocuk da, Avrupa'da yılbaşı ve Rouen'de Saint-Romain fuarları olduğunu bilmeden gayet güzel eğleniyor.”⁵⁹⁰

Kısacası Flaubert'in *Voyage*'ı, fazlasıyla kişisel bir deneyimdir ve içerisinde (Said'in ya da diğer yorumcularının yaptığı gibi) dönemin Şarkiyatçı tahayyüllerine dair genel çıkarımlara rastlamak mümkünse de belirli bir ajandanın, “milli” bir gündemin ya da emperyalizmin izlerini sürmek olanaklı değildir. Bununla beraber *Salammô*, oldukça teknik bir metindir ve Şark'taki Flaubert üslubunun aksine daha ciddi bir biçemi vardır.⁵⁹¹ Bernal'a göre bu kitap, açıkça; “en çürümüş kentin (Kartaca) ve en çürümüş halkın (Fenike) en çürümüş yönünü (paralı askerler)” konu alması itibariyle 19. yüzyıl Fransız sosyetesinin Avrupalı olmayan “öteki”ne bakışını mükemmel bir şekilde yansıtır.⁵⁹² Güneydeki çöllerden gelen Berberiler (ki Flaubert onların kökenlerini Fenikelilere dayandırır), Nubyalı zenciler, İspanya'daki kolonilerden gelen Fenike asıllı göçmenler ve Yunanlar; hepsi birden Kartaca'nın fazlaca heterojen nüfusunu oluşturur ve bu Hâmî-Sâmî karışımı topluluk, Flaubert tarafından açıkça dünyevi zevklere, ihtiraslara boğulmuş dejenere bir halk olarak tasvir edilir.⁵⁹³

⁵⁸⁹ Age, 280.

⁵⁹⁰ Flaubert, *Doğu Seyahati*, 289.

⁵⁹¹ *Salammô*, muhtemelen Flaubert'in günümüzde en az bilinen eseridir ve hala orijinal dilinde ya da İngilizce'de iyi basılmış bir versiyonu yoktur. Türkçe'ye 1935'te Alişanzade İsmail Hakkı (Eldem) tarafından çevrilir ve Vakıf Kütüphanesi tarafından basılır. Ağır bir Türkçe'ye sahip bu versiyon, (günümüz Türkçesine aktarılmadan) Paparsense Yayınları tarafından 2014'te tekrar yayımlanır.

⁵⁹² Bernal, *Kara Athena*, 487-488.

⁵⁹³ Richard Dady Sheehan, "Orientalism in the Works of Gustave Flaubert", (*Yüksek Lisans Tezi*, Fordham University, 1953): 38-39.

Flaubert yorumcusu Enid Starkie'nin yorumuna göre *Salammô*'daki Kartacalı-Fenikeli imajı, açık bir şekilde Renan'ın çalışmalarından, yani Sâmi kökenli dilleri konuşan halklar arasında belirgin bir kültürel yakınlık olduğu tezi üzerinden oluşmuştur.⁵⁹⁴ Bernal'in de savunduğu bu sav pek gerçekçi değildir,⁵⁹⁵ zira Renan'ın Levant'taki arkeolojik faaliyetleri, *Salammô* yayımlanmadan bir sene evvel (1861) gerçekleşir ve *Mission de Phénicie* de ancak 1864'te yayımlanır. Ayrıca Renan'ın Sâmi araştırmalarındaki en meşhur iki metni, *Nouvelle Considerations* ve *Histoire Générale*, Flaubert'in romanından bir sene sonra yayımlanacaktır.⁵⁹⁶ Dolayısıyla, Flaubert'teki Sâmi tahayyülünün Renan'ın teorik çerçevesiyle uyumlu olduğu doğrusu da bunun, Flaubert'in Fenikeliler hakkındaki görüşlerini doğrudan Renan'dan aldığı anlamına gelmesi oldukça düşük ihtimaldir.⁵⁹⁷ Michelet'nin 1831 tarihli *Histoire Romaine*'inin (Roma Tarihi) ve onun sıkça referans verdiği Romalı tarihçi Polibios'un kroniğinin Flaubert'i etkilediği kesindir. Daha önce de bahsedildiği gibi Michelet, Pön Savaşları'nı Ari Roman ırkı ile Hîmî-Sâmi kırması Kartaca arasındaki yüksek-alçak ırk mücadelesi olarak görmekteydi. Öte yandan romanın geçtiği mekânlar yani Flaubert'in betimlediği Kartaca şehri, arkeolojik verilere hemen hiç uymaz.⁵⁹⁸ Bernal'in dediğinin aksine Flaubert (bilindiği kadarıyla) "Kartaca coğrafyasında" hiç bulunmamıştır⁵⁹⁹ ve dolayısıyla kendi döneminde bu konudaki yetersiz malzemeler, yazarın hayal gücünü kullanmasını zorunlu hale getirmiştir. Zaten Flaubert, Şark seyahatinde de görüldüğü gibi, gerçeklerden ziyade fantastik tahayyülleri kullanmaya meyillidir.

Salammô'nun başarısı, kitabın arkasındaki ideolojik göstergelerde saklıdır. Said'e göre kitabın belli çevrelerce bu kadar beğenilmesi ve Flaubert'in statüsünü gözle görülür bir şekilde arttırmasının en önemli sebebi de alt metninde barındırdığı

⁵⁹⁴ Enid Starkie, **Flaubert the Master: A Critical and Biographical Study (1856-1880)**, (New York: Atheneum, 1971): 58.

⁵⁹⁵ Bernal, **Kara Athena**, 487-490.

⁵⁹⁶ *Histoire Générale*'in ilk basımı 1855'dir fakat geniş çevrelerce bilinir hale gelmesi 1863'deki ikinci baskısıyla olur.

⁵⁹⁷ Fransız yazar Agnès Bouvier, Flaubert-Renan ilişkisinin, Renan'ın 1857'de yayımlanan *Etudes d'Histoire Religieuse* başlıklı kitabından iki sene önce başladığını ve Flaubert'in, Renan'ın Alman meslektaşları üzerinden benimsediği çağdaş Sâmi antropolojisini, özellikle *Salammô* için kullandığını belirtir. Bkz. Agnès Bouvier, "Au Rendez-Vous Allemand: La Rencontre Entre Flaubert et Renan Autour des Études d'Histoire Religieuse", **Flaubert**, c. s. 4, (2010): 1-2. Fakat Renan'ın bu metni, genel teorisine bir girizgâh mahiyetinde olsa da, karşılaştırmalı Sâmi kuramıyla ilgili ancak çok temel birkaç hususu dillendirir ve ikinci baskısını yaptığı 1864'ten sonra meşhur olur.

⁵⁹⁸ Victor H. Brombert, **Novels of Flaubert: A Study of Themes and Techniques**, (New Jersey: Princeton University Press, 2015): 93.

⁵⁹⁹ Bernal, **Kara Athena**, 488.

kolonyalist arzu ya da en temelde *mission civilisatrice*'e açtığı kapıdır.⁶⁰⁰ Daha doğrusu bu kolonyalist arzunun, Fransa'nın Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki emperyalist çıkarlarının ön plana çıktığı bir dönemde dillendirilmesidir. Romanda Kartacalıların vahşilikleri, tensel zevklere düşkünlükleri ve sadistlikleri gibi özelliklerinin vurgulanması, en temelde "Kartaca'nın yıkılması"nı meşru gösteren sebepler haline gelir. Üstelik bunun bir adım ötesinde, Kartaca'nın Flaubert'in tahayyülündeki Şark imajıyla bütünleşmesi söz konusudur ki bu denkliğin doğal bir sonucu, Kartaca'yı yıkıma götüren tüm sebeplerin Şark'a uyarlanması ve Avrupa'nın fatih Roma karakteriyle bu "pörsümüştü" halkları boyunduruğu altına almasının haklılığını (ya da gerekliliğini) vurgulamasıdır. Kitapta Kartaca'yı oluşturan dağınık ırkların her birinin kendi gruplarıyla özdeşleşmiş "kalıtsal" özelliklerinin bulunması, Flaubert'in kendi dönemindeki (anti) Sâmi kavramsallaştırmasını kabul ettiğini kanıtlar.⁶⁰¹ Ayrıca Bernal'in gözlemlediği gibi, kitabın yayımlanma tarihinin İngiltere'nin bastırıldığı Hindistan İsyanı'na (ve bu isyan sırasında ön plana çıkan, İngilizlerin kullandığı paralı askerlere) denk gelmesi düşündürücüdür.⁶⁰² Flaubert'in esinlendiği Michelet'nin 19. yüzyılda Fenike-İngiliz denkliğini kuran başlıca isim olduğu göz önünde bulundurulduğunda, *Salammô*'nun 19. yüzyılın geleneksel "İngiliz karşıtı" Fransız metinlerinden biri olarak okunması da mümkündür.

Tüm bunların ötesinde *Salammô*'nun, çağın Fenike tahayyülüne yaptığı en olumsuz katkı, muhtemelen Kartacalıların "çocuk kurbanı" ritüelini fazlaca ön plana çıkartmasıdır. Genel olarak Sâmi geleneklerinde "kurban" olgusu fazlaca görülen bir temadır.⁶⁰³ Modern kazıların ışığında Fenikelilerin insan kurban etme ritüellerinin, daha geniş bir Sâmi geleneğinin parçası olarak geliştiği, bugün itibarıyla kanıtlanmıştır. Fakat Fenike mitolojisinde bu temaya daha çok rastlandığı da bir gerçektir. Kartaca şehrinin kuruluş miti, Sur prensesi Elissa'nın (ya da bilinen adıyla Dido'nun) kendisini ateşin içine atarak kurban ettiği bir fedakârlık hikayesine dayanır.⁶⁰⁴ Bir başka efsaneye göre Kartaca ile Libya'daki Yunan kolonisi Kyrene

⁶⁰⁰ Said, *Şarkiyatçılık*, 181-185. Starkie de benzer bir şekilde romanın başarısını, Flaubert'in çağındaki Sâmi kökenli toplulukların sömürgeleştirilebilmesini meşru gösteren Aryan-Sâmi dikotomisine bağlar. Bkz. Starkie, *Flaubert the Master*, 23-26.

⁶⁰¹ Sheehan, "Orientalism in the Works of Gustave Flaubert", 39.

⁶⁰² Bernal, *Kara Athena*, 487.

⁶⁰³ Robertson-Smith'in kanonik yapıtında 6, 7, 8, 9, 10 ve 11. dersler bu konuya ayrılır. Bkz. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 213-441. Ayrıca bkz. Alberto Ravinel Whitney Green, "The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East", (*Doktora Tezi*, University of Michigan, 1973).

⁶⁰⁴ Moscati, *Fenikeliler*, 163-164.

arasındaki sınır belirlenirken Kartacalı Philenos kardeşler, bulundukları yere kendilerini canlı canlı gömerek sınır hattını oluştururlar.⁶⁰⁵ Yine bir başka hikâyede Kartaca, Romalı askerler tarafından yağmalanırken şehrin komutanı Asdrubal'ın karısı kendisini alevlere atarak şehrin kurtuluşu için kendi bedenini kurban eder.⁶⁰⁶ Belki de en meşhur Kartacalı Hannibal, savaş kaybedildikten sonra Lübnan'daki Fenike kentlerine kaçar ve orada intihar eder.⁶⁰⁷ Tüm bu anlatılar, Fenike-Kartaca geleneğindeki kurban verme ya da intihar motifinin oldukça sağlam bir arka planı olduğunu doğrular. Zaten başta Bibloslu Philo olmak üzere, antik kaynakların hemen hepsi Fenikelilerdeki insan kurban etme ritüelini onaylar.⁶⁰⁸

Fenikeliler genellikle tapınaklarının yakınlarında *tofet* adı verilen sunaklarda bu ritüeli gerçekleştirir ve Kartacalılar söz konusu olduğunda özellikle varlıklı ailelerin çocuklarının kurban edilmesi bir gelenek halini alır. Flaubert de bu ritüel üzerinde fazlaca durur ve kitabın geneline sirayet eden “vahşi” Fenikeli prototipini destekleyecek şekilde aşırı tasvirlerle yer verir. Bu imaj ve bu imajdan doğan Fenikeli kimlik tahayyülü, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında Fenikelilerle ilgili çalışmalara derin bir şekilde etki eder. İngiliz tarihçi George Rawlinson'un 1869'da yayımlanan *Manuel of Ancient History*'si (Antik Tarih El Kitabı) ve 1889'da yayımlanan *History of Phoenicia*'si (Fenike Tarihi), Ernest Babelon'un 1888 tarihli *Manuel d'Archéologie*'si (Arkeoloji El Kitabı) ya da Georges Perrot ile Michel Chipiez'in meşhur süreli tarih yayınlarının Fenike'ye ayrılan 1885 cildi (*History of Art in Phoenicia*) göstermektedir ki dönemin popüler tarih kitaplarında Flaubert'in etkisi oldukça fazladır. Nietzsche bile 1888'de yayımlanan *Jenseits von Gut und Böse*'de (İyinin ve Kötünün Ötesinde) Hıristiyanlığı, bedenin kendisini kurban vermesine olanak sağlayan ve içgüdüler üzerinde hâkimiyet kuran yapısından dolayı “Fenikeci” bir din olarak tanımlar.⁶⁰⁹ Fakat iş ciddi akademik yayınlara ve yeni yapılan arkeolojik kazıların sonuçlarına geldiğinde, özellikle 20. yüzyılın başından itibaren, *tofet*'ler ve kurban ritüelleriyle ilgili çalışmalar, farklı bir tablo çizer. Fransız arkeolog Paul Pallary'nin 1922'de yayımladığı makaleyle birlikte, Kartacalıların doğum sırasında ya

⁶⁰⁵ Maria Giulia Amadasi Guzzo, **Kartaca**, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi, 2015): 37.

⁶⁰⁶ **Age**, 65.

⁶⁰⁷ **Age**, 63.

⁶⁰⁸ Maria Eugenia Aubet, **The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade**, (New York: Cambridge University Press, 1993): 211-217.

⁶⁰⁹ Friedrich Nietzsche, **İyi ve Kötünün Ötesinde**, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016): 57.

da “çok küçük yaşta” ölen çocukları gömdükleri, canlı kurban verme pratiğinin oldukça seyrek olduğu ve bir süre sonra kurbanların çoğunun hayvanlardan oluştuğuyla ilgili kanı güçlenmeye başlar.⁶¹⁰ 1987’de modern Fenike çalışmalarının kurucusu Moscati’nin de bu savı desteklemesiyle beraber, Fenike-Kartaca kültüründeki “kurban” ritüelinin yalnızca bazı olağanüstü felaket durumlarında insanları ve çocukları kapsadığı literatürde büyük oranda kabul görülür.⁶¹¹

Konuyla ilgili çalışmasında Brien Garnand’ın kanıtladığı gibi; Flaubert’in *Salammô*’sundaki insan kurban etme betimlemelerinin klasik kaynaklarda hiçbir karşılığı yoktur, büyük oranda Orta Çağ’daki İncil tasvirlerine (ve yazarın “çılgın” hayal gücüne) dayanır ve yaratılmaya çalışılan “vahşi Şark” imajının üretiminde stratejik bir kullanıma hizmet eder.⁶¹² Flaubert’in Kartaca ile özdeşleştirdiği “iffetsizlik, yamyamlık, insan kurbanı” gibi aşırı özelliklerin, romanın egzotik biçimiyle birlikte okuyucular nezdinde uyandırdığı intiba, Şark’ın ahlaksız bir tahayyül olarak yaratılmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Genel itibariyle yüzyılın ikinci yarısındaki Fenike algısını belirlemede *Salammô*’dan daha etkili bir çalışma yoktur denebilir.

3.2.2. Söylemsel Alanın Oluşumu ve Dört Fransız

Buraya kadar anlatılanlar, kabaca 19. yüzyılın ortasına dek Avrupa (özellikle Fransa) Şarkiyatçılığında ve kamuoyunda Fenikeliler ile ilgili algılamamanın genel niteliğiyle ilgili belli başlı çıkarımlara ulaşmayı mümkün kılar. Her şeyden önce antik kaynaklarda geçen ve Fenikelilerle özdeşleştirilen nitelikler (denizcilik, kolonizasyon becerisi, ticarete ve el işlerine yatkınlık) Orta Çağ ve sonrasında büyük oranda benimsenir. 19. yüzyılda bile, Flaubert’in *Salammô*’suna temel oluşturan Polibios gibi antik metinler Fenikelileri yorumlarken kullanılır. Bochart’tan itibaren Fenikelilerin Sâmi kökenli bir topluluk olduklarına ilişkin kanı giderek güçlenir ve 19. yüzyılda, büyük oranda Barthélemy’nin araştırmaları doğrultusunda genel kabul görülür. Bu dönemde anti-Semitizm’in yaygınlaşması, İbrânîlerle yakın bir halk olarak görülmeye başlanan Fenikelilere yönelik algılamamanın olumsuz bir ton taşımasına

⁶¹⁰ Paul Pallary, "Note Sur les Urnes Funéraires Trou-vées à Salammô près Carthage", *Revue Tunisienne*, c. 154, s. (1922): 206-211.

⁶¹¹ Sabatino Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?: relazione svolta nella seduta del 14 febbraio 1987*, (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987): 1-15. Ayrıca bkz. Moscati, *Fenikeliler*, 86.

⁶¹² Garnand, "The Use of Phoenician Human Sacrifice", 52.

yardımcı olsa da 19. yüzyılın ırkçı söylemi içerisinde Fenike karşıtı fazlaca metne rastlanmaz. Ayrıca modern öncesinde Anglo-Sakson yazınında Fenikeliler bir dönem için ciddi ciddi incelse de 19. yüzyıldan sonra böyle bir denklik kurma girişimi, marjinal örnekler haricinde, rağbet görmez. Neticede bu iki savı (Fenikelilerin anti-Semitik söylemin kurbanlarından olduğu ve İngiliz-Fenike denkliğinin Fransız yazınında hemen her yerde savunulduğu) dillendiren Bernal'in *Kara Athena'sı* eleştiriye fazlaca açıktır.⁶¹³

Tezin başında açıklanan kuramsal çerçeve doğrultusunda, modern dönemde Lübnan düşüncesini teorik düzlemde kuran söylemden ve bu söylemin ürettiği temsilden bahsedilmişti. 19. yüzyılın ikinci yarısı, Lübnan'ı Fenike olarak tahayyül eden ve bu doğrultuda Ortadoğu'da kurulacak bir "Yeni Fenike"nin fikrî anlamda oluştuğu bir dönemdir. Bu düşünsel arka plan ya da tezde teorileştirildiği şekliyle "söylemsel alan", görüleceği üzere başlıca dört ismin çalışmalarının sonucu oluşmuştur. Kısaca hatırlatmak gerekirse Foucault'nun "söylemsellik kurucusu" yazar tipi, "sonsuz söylem olasılığı yaratan" ve bu bakımdan kendisinden sonraki metinleri ya da pratikleri temelden belirleyen bir aktördür. "Söylemsellik kurucusu" yazarın oluşturduğu "söylemsel alan", kendi içerisindeki tüm ifadeleri mümkün kılar ve bu ifade tarzlarının işleyiş tarzını belirler. Said'in de *Şarkiyatçılık*'ta benimsediği (fakat gösterildiği üzere yanlış bir kullanıma dayanan) bu teorik pozisyon, Marx ya da Freud gibi etkileyicilikleri üst seviyedeki yazarların kurucusu oldukları söylemleri derli toplu bir şekilde değerlendirmeyi mümkün kılar.

Bu tezin temeli olan istisnai Lübnan temsili ve bu temsili kuran söylem, 19. yüzyılın ikinci yarısında dört Fransız yazarın metinleri vasıtasıyla oluşmuştur. Aslında bu dört Fransız, Foucaultcu manada, söylemsel bir alanı oluşturmuş ve Lübnan'ı "Yeni Fenike" olarak görme prensibini *doxa* haline getirmiştir. Sonraki bölümlerde görüleceği gibi bu temsil, gerek Lübnanlı aydınları gerekse Fransız kolonyal aklını doğrudan etkiler.

⁶¹³ Bugün için Bernal'in tezlerinin eleştirisi de tıpkı Said ve *Şarkiyatçılık* örneğinde olduğu gibi, başlı başına bir kanon oluşturmuş gibidir. Konuyla ilgili bkz. Jody Condit Fagan, "The Black Athena Debate: An Annotated Bibliography", *Behavioral & Social Sciences Librarian*, c. 23, s. 1, (2004): 11-48; Molly Myerowitz Levine, "The Use and Abuse of Black Athena", *The American Historical Review*, c. 97, s. 2, (1992): 440-460. Bernal, 2001 yılında kitabına yönelik eleştirilere (neredeyse tamamına) cevabını içeren bir çalışma yayımlar. Bkz. Martin Bernal, *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, (London: Duke University Press, 2001).

Mevzubahis söylemsel alanı oluşturan dört isim, en temelde söylemin dört karakteristik özelliğini yansıtır. Ernest Renan antropolojik, Victor Bérard mitolojik ve kısmen tarihsel, Élisée Reclus coğrafi, Maurice Barrès ise politik olarak söylemin işleyiş tarzını belirleyen “kurucu babalar”dır. Bu bölümde detaylıca incelenecek metinleri üzerinden görülecektir ki dört ismin tamamı, modern Lübnanlıları Fenikelilerin torunları olarak görürler ve bu bağlamda onu çevresindeki diğer kültürel kalıplardan (Araplık, Müslümanlık ve hatta Doğululuk) ayrı istisnai bir temsil içerisinde okurlar.

3.2.2.1. Ernest Renan: Söylemin Antropolojisi

Yalnızca söylem kurucusu dört isim arasında değil fakat muhtemelen bütün Şarkiyatçılık tarihi içerisindeki en ilginç figürlerden biri Ernest Renan’dır (Ö. 1892). Fransa’nın kuzeybatısındaki Breton bölgesinde alt sınıf bir ailede dünyaya gelen Renan bir süre dini eğitim görür fakat yirmili yaşlarının ortalarında ilahiyat okulundan ayrılarak filoloji alanına kayar.⁶¹⁴ Doğu dilleriyle, özellikle İbrânîce’yle ilgilenir ve gençlik yıllarında Arapça ile Süryânîce de öğrenir. Fransa’da 19. yüzyıl Şarkiyatçılığı, Sacy’nin mirasına dayanır ve Renan da Sacy’nin öğrencileriyle irtibat halindedir. Said, “Sacy başlatan, Renan ise sürdürendir” der.⁶¹⁵ Irwin, Renan’ın “Sacy’nin simgelediği her şeyden nefret ettiğini” söyler.⁶¹⁶ Gerçekten de Renan, henüz erken devirlerinden itibaren kendisini metodolojik anlamda Sacy’nin karşısında konumlandırır:

“Dünya’da iki tür ruh vardır: Bazıları kendi düşüncelerini özel fikirler doğrultusunda şekillendirir ve her bir nesneyi analitik incelemeye tabii tutarken bazıları haklı olduklarına dair sarsılmaz ve genel bir inanca sahiptir. Mösyö de Sacy, kesinlikle bu ikinci gruba dâhildir. Kendisi ne tarihçi, ne filozof, ne teolog, ne eleştirmen ne de politikacıdır. Yalnızca kendi vicdanıyla hareket eden ve hemen her konuda fikri olan küçük bir adamdır.”⁶¹⁷

Akademik tarzları ne kadar farklı olsa da Renan, kesinlikle Sacy tipi teknik bir Şarkiyatçıdır ki Said’in kastı da açıkça budur. 1852 yılında biri Süryânîlerde okült felsefe diğeri İbn Rüşd üzerine iki tez savunur. İbn Rüşd üzerine tezi (*Averroes et l’Averroisme*) Arapça kaynaklara hiç başvurulmaması ve Gazâlî-İbn Rüşd

⁶¹⁴ Renan’ın, kahir ekseriyeti 20. yüzyılın hemen başında basılan, pek çok biyografisi vardır. Bunlardan bazıları için bkz. William Francis Barry, **Ernest Renan**, (New York: Charles Scribner’s Sons, 1905); Lewis Freeman Mott, **Ernest Renan**, (New York: D. Appleton, 1921); Jean Pommier, **La Pensée Religieuse de Renan**, (Paris: F. Rieder, 1925): 9-15.

⁶¹⁵ Said, **Şarkiyatçılık**, 140.

⁶¹⁶ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 170.

⁶¹⁷ Ernest Renan, **Essais de Morale et de Critique**, (Paris: Michel Levy Frères, 1859): 10.

tartışmasından bihaber olması gibi sebeplerle fazlaca eleştirilir.⁶¹⁸ Arapçası yetersiz olsa da Renan'ın İbrânîcesi oldukça iyi düzeydedir.⁶¹⁹ 1847 yılında, henüz yirmi dört yaşındayken yazdığı ve prestijli Volney ödülünü alan çalışması *Essai Historique et Théorique sur les Langues Sémitiques en Général et sur la Langue Hébraïque en Particulier* (Genel Olarak Sâmi Dilleri ve Özel Olarak İbrânî Dili Üzerine Tarihi ve Teorik Deneme), kendisinin en çok basılan ve referans verilen eseri *Histoire Générale*'e temel oluşturacaktır.⁶²⁰

Renan'ı Avrupa Şarkiyatçılığı içerisinde öne çıkaran vasfı, genel Sâmi filolojisi ve antropolojisi üzerine yaptığı çalışmalardır. Bu çalışmaların temelindeyse büyük oranda, 19. yüzyıl Avrupası'nı etkisi altında bırakan Alman antropoloji geleneği vardır. Franz Bopp, Max Müller ve Fransız olmakla birlikte bu geleneğin bir parçası durumunda olan, Renan'ın yakın arkadaşı, Arthur de Gobineau gibi isimlerin tarihsel filolojik araştırmaları, bu bakımdan özellikle önemlidir.⁶²¹ Alman Hintbilimci Müller'in dil ile ırk arasında kurduğu yakın ilişki, Renan'ın görüşlerini doğrudan etkiler. Mevcut dilleri üç temel kategori (Aryan, Semitik, Turanî) altında toplayan Müller, modern antropolojinin katı ırk teorisine karşıt olarak, insan topluluklarını dilbilimsel bir tasniflemeye tabi tutmayı savunur.⁶²² Bu fikir, görüleceği üzere, Renan'ın temel tezlerini sunduğu *Histoire Générale*'e ilham kaynağı olacaktır. Renan'ın yakın dostu Gobineau'nun ırk teorisi ise çok daha katı ve doğrudan biyolojik ırkçılığa arka çıkan bir yapıdadır. 1853 ile 1855 yıllarında iki cilt olarak basılan temel eseri *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme), Aryan-Sâmi dikotomisinin kalıtsal-biyolojik kökenleri üzerinde durur ve tüm tarihi bu ekseninde okuyarak Aryan üstünlüğünün, diğer ırklarla melezleşmesi sebebiyle sona ermeye mahkûm olduğunu savunur.⁶²³ Başta ırk mefhumunun biyolojik

⁶¹⁸ Bu eleştirilere genel bir bakış için bkz. John Marenbon, "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation", **Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe**, ed. Anna Akasoy ve Guido Giglioni, (New York: Springer, 2013): 273-283.

⁶¹⁹ İbrânî dilinin yanında tarihine de ilgili olan Renan, ömrünün sonlarına doğru beş cilt halinde çıkartılan *Histoire de Peuple d'Israel*'i (İsrail Halkının Tarihi) yayımlar.

⁶²⁰ İlk olarak 1855 yılında yayımlanan çalışmanın tam adı *Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques*'dir (Sâmi Dillerinin Genel Tarihi ve Karşılaştırmalı Sistemi).

⁶²¹ Joan Leopold, "Ernest Renan (1823–1892): From Linguistics and Psychology to Racial Ideology (1840s to 1860s)", **Historiographia Linguistica**, c. 37, s. 1-2, (2010): 31-32.

⁶²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Jon Stone, "Introduction", **The Essential Max Müller: On Language, Mythology and Religion**, ed. Jon Stone, (New York: Palgrave Macmillan, 2002): 12-14.

⁶²³ Bkz. Joseph Arthur de Gobineau, **İnsan Irklarının Eşitsizliği**, çev. Serkan Acar, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021): 158-170. İlgili bölümün başlığı, Gobineau'nun fikirlerini özetler: "İrkların Zeka Yönünden Eşitsizliğinin Kanıtları & Farklı Medeniyetler Karşılıklı Olarak İticedir & Melez Irkların Medeniyetleri de Aynı Şekilde Melezdir."

temelli ele alınması ve melezlik meseleleri olmak üzere Renan ile Gobineau'nun fikirleri pek çok noktada birbirleriyle uyumsuz olsa da dil ve dilin “mükemmelliğinin” ırksal “kaliteyi” belirlemesi noktasında Renan'ın Gobineau'dan etkilendiğine şüphe yoktur.⁶²⁴ Konuyla ilgili çalışmasında Paul Lawrence Rose'un da belirttiği gibi, “Semitik” kategorisinin ırksal manada kullanımı ve hatta anti-Semitizm'in söylemsel arka planı Renan'ın çalışmaları üzerinden şekillenir fakat Renan'ın ırkçılığı ve anti-Semitizmi, Gobineau'nun biyolojik ırkçılığı ve kökten Sâmi karşıtlığı ile çok farklı bileşenlere sahiptir.⁶²⁵ Renan'ın anti-Semitist söylem içerisindeki yeri bir miktar “kasıtsız”dır (*unintentional*) ve bu kasıtsızlık, ileride görüleceği üzere Fenike bahsinde de geçerli olacaktır.

Renan'ın düşüncelerini değerlendirirken akılda tutulması gereken bir diğer nokta da onun Filhelenliğidir. 19. yüzyıl Şarkiyatçıların ve antik tarihçilerinin pek çoğu gibi Renan da Batı medeniyetinin temellerini Antik Yunan'da aramaya eğilimlidir. Hint-Avrupa ırklarının bir parçası olarak ele aldığı Yunan uygarlığı, Renan'da “kutsallığın kristalleştiği”, Batı bilim ve tekniğinde zirvesini bulacak Aryan aklının ilk örneğidir.⁶²⁶ Tıpkı Gobineau gibi Renan da Antik Yunan'ın Sâmi komşularından ayrıştığı noktaları belirtmekten hususi bir zevk alır ve Sâmilere ayırdığı hemen her çalışmasında bu kıyaslamayı yapar. Ölümünden sonra yayımlanan *Prière sur l'Acropole* (Akropol'de Dua), Renan'ın Antik Yunan uygarlığına hayranlığını gösteren satırlarla doludur.⁶²⁷

Renan, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa Şarkiyatçılığı içerisinde Sâmi topluluklarla ilgili en önemli otorite konumundadır. Onun Sâmilere bakışı ve gerek dilleriyle gerekse kültürleriyle ilgili görüşleri, genellikle yanlış anlaşılma eğilimindedir. Her şeyden önce Renan, ırkların medeniyet içerisindeki konumlarını ya da “yüksek” ve “alçak” nitelikte oluşlarını “dil” üzerinden açıklar. Dolayısıyla Sâmi-Aryan dikotomisi, Renan'da filolojik temelli bir ayrışmaya referans verir ve Aryanların Sâmilerden üstün oluşları ya da Sâmilerin “eksik” bir ırk olarak

⁶²⁴ Irwin'de Renan ile Gobineau'nun fikirlerinin karşılaştırılması için bkz. Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 173-177.

⁶²⁵ Paul Lawrence Rose, "Renan versus Gobineau: Semitism and Antisemitism, Ancient Races and Modern Liberal Nations", **History of European Ideas**, c. 39, s. 4, (2013): 540.

⁶²⁶ Leopold, "Ernest Renan (1823–1892)", 52-53.

⁶²⁷ Literatürde Renan'ın Helen hayranlığı, genellikle İngiliz ırkçı şair Matthew Arnold'u (Ö. 1888) etkileyen fikirleri bağlamında ele alınır. Bkz. Athena S. Leoussi, "Nationalism and Racial Hellenism in Nineteenth-Century England and France", **Ethnic and Racial Studies**, c. 20, s. 1, (1997): 42-68.

tanımlanmaları da en temelde dilbilimsel bir olgudur.⁶²⁸ Alman filolog Bopp'un Hint-Avrupa dillerini karşılaştırmalı değerlendirdiği ve özellikle Aryan-Sâmî ayrışmasını dilbilimsel olarak incelediği başyapıtı *Grammatik des Sanskrit* (1813), bu noktada Renan'ı derinden etkilemiş gibidir.⁶²⁹ Renan'a göre Semitik diller fonetik açıdan Hint-Avrupa dillerinden üstün olsalar da teknik açıdan Hint-Avrupa dilleri tarihsel süreçte mükemmelleşmiş ve bunun bir sonucu olarak da Batı'nın Doğu karşısında üstün olduğu bir kapsam oluşmuştur:

"Hint-Avrupa ırkına kıyasla Sâmî ırkının gerçekten insan doğasının daha aşağı bir bileşimini temsil ettiğini ilk kabul eden benim. Sâmî ırkı; ne yalnızca Hint-Avrupa ırkının ulaşabildiği manevi zirvelere, ne Yunanların Latin uluslarına miras bıraktığı ölçülülük ve mükemmellik duygusuna, ne de Kelt halkının baskın özelliği olan hassas ve derin duyarlılığa erişmiştir. Sâmî vicdanı açıktır ancak çok geniş değildir, birliği harika bir şekilde anlar ancak çokluğa nasıl ulaşacağını bilmez. Tektanrıcılık her karakter fikrini özetler ve açıklar."⁶³⁰

Renan'ın filolojik determinizmi, bir halkın karakterini belirleyen ortak bir "akıl" varsayarken bu aklın en temel belirleyici unsuru olarak da kayıtsız şartsız "dil"i ön plana çıkartır. Bir ırka mensup tüm bireylerin kalıtsal bazı belirleyiciler ekseninde pratik ürettiği yönündeki özcü ön kabul, açıkça ırkçı bir önermedir fakat Renan'ın ırkçılığı, bu kalıtsal eğilimleri biyolojik faktörlerden ziyade dil ile açıklaması hasebiyle Gobineau ya da diğer ırkçılardan ayrışır.⁶³¹ Akademik uzmanlığını tam olarak "Sâmî aklı" olarak adlandırdığı bu fenomeni araştırmaya adanmış Renan'a göre Semitik dillerin "otoriter" ve "katı" yapısıyla tektanrıcı dinlerin temel karakteristikleri arasında önemli bir bağ vardır.⁶³² Renan, dinin açıkça karşısında konumlandığı bilimi Doğu-Batı dikotomisinin temel eksenine haline getirirken, Sâmî kökenli üç tektanrıcı dinin de aynı temel (Semitik) karakteristikleri taşıdığını söyler:

"Doğanın Sâmî dinlerinin tarihinde oynadığı hiçbir rol yoktur, bunlar tamamen metafiziksel ve psikolojik olgulardır. Sâmî ruhu; tüm o ufuksuzluğu, aşırı basitliği, sanattan, felsefeden ve mitolojiden yoksunluğuyla... aşırı basittir. Tektanrıcılıkta çeşitlilik yoktur... Sâmîler bir şeylerin gelişmesinde yalnızca daha yüksek bir varlığın, Tanrı'nın, ilahi tecellisini görürler. Tanrı dünyayı ve cenneti yaratmıştır, onların bütün felsefesi budur."⁶³³

⁶²⁸ Harpham, "Roots, Races, and the Return to Philology", 46.

⁶²⁹ Jane Victoria Dagon, "Ernest Renan and the Question of Race", (**Doktora Tezi**, Louisiana State University, 1999): 34. Olender ise insan toplulukları arasındaki kategorik ayrışmayı dil ekseninde okuma fikrinin en başta Leibniz'e ait olduğunu söyler. Bkz. Olender, **The Languages of Paradise**, 5.

⁶³⁰ Ernest Renan, **Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques**, (Paris: Calman Lévy, 1878): 4-5.

⁶³¹ Dagon, "Ernest Renan and the Question of Race", 46-47. Renan'ın ırkçılığıyla ilgili, literatürdeki en derinlikli yorumlardan bazıları Tzvetan Todorov'a aittir. Todorov, Renan'ı, kendi dönemindeki "popüler ırkçılığın gönüllü bir uygulayıcısı" ve açıkça "anti-Semitik" olarak niteler. Bkz. Tzvetan Todorov, **On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought**, çev. Catherine Porter, (Cambridge: Harvard University Press, 1993): 228.

⁶³² Olender, **The Languages of Paradise**, 55.

⁶³³ Ernest Renan, **Études d'Histoire Religieuse**, (Paris: Michel Lévy Frères, 1863): 67.

Neticede Sâmi kategorisi, Renan'da açıkça “tamamlanmamış”, “eksik” ve “yetersiz” bir ırksal gruba gönderme yapar. Hint-Avrupa dillerinin gramatik açıdan sonsuz çeşitliliğiyle Sâmi dillerinin tek tip ve birbirlerine benzer yapısı, Aryan medeniyetinin açık görüşlülüğüyle Sâmi medeniyetinin otoriter yapısının temeli olarak görülür örneğin.⁶³⁴ Fakat Renan'ın tarih felsefesinde Sâmi halkların uygarlığa katkıları tamamen yok sayılmaz.⁶³⁵ Bu katkıların içerisinde kendisinin en fazla üzerinde durduğu tektanrıcılık da Renan'ın tamamıyla reddettiği bir olgu değildir.⁶³⁶ Din, Renan'ın nezdinde, insanlık tarihinde oynadığı önemli rolün ardından, bilim ve teknik vasıtasıyla revize edilmesi gereken bir fenomendir. Esasında onun bütün bilimsel amacının, modern ruhun en önemli bilimsel ihtisas sahası olan filoloji vasıtasıyla, Sâmi aklının çözümlenmesi ve bu çağa uygun bir hale getirilmesi yani sekülerleşmesi olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle Renan, Batı tekniğinin ve biliminin Doğu tektanrıcılığını yeniden biçimlendirmesini ister. Sâmi aklını açığa çıkartmayı hedeflediği tüm çalışmaları da son tahlilde böyle bir sentezin filolojik imkânlarını soruşturmaya yöneliktir.⁶³⁷

Renan'ın, kariyerinin son döneminde “millet” düşüncesi ile ilgili ortaya koyduğu fikirler, onun Sâmi toplulukları anlamlandırma girişiminin başarısızlığının bir kanıtı gibidir.⁶³⁸ 1882'de Sorbonne'da verdiği meşhur seminere dayanan *Qu'est-ce qu'une nation?* (Ulus Nedir?) metni incelendiğinde, Renan'ın akademik kariyerinin tamamını adadığı “Sâmi aklı” düşüncesini teorik düzlemde yanlışlayan ve bambaşka bir millet, topluluk fikrine odaklanan düşüncelerle karşılaşılır. En temelde, Sâmi ya da Aryan olması fark etmeksizin, bir topluluğun pratiklerini belirleyen ve topluluğun dilbilimsel yetisiyle ölçülebilen ortak bir “akıl” olduğu varsayımına dayanan Renan'ın önceki fikirlerinin tersine bu yeni yaklaşım, ulus fikrinin merkezine gayet öznel argümanlar koyar. Modernist/inşacı milliyetçilik kuramlarının temelini oluşturan, milletin “her gün tekrarlanan bir plebisit” şeklindeki tanımı,⁶³⁹ şüphesiz ki Renan'ın daha önceki özcü fikirlerine taban tabana zıt, radikal bir kopuşu ifade eder. Bu

⁶³⁴ Olender, *The Languages of Paradise*, 64.

⁶³⁵ Renan'a göre Sâmilerin başlıca erdemleri “dürüstlük, alçakgönüllülük ve seçkin bir ahlak duygusu”ydü. Bkz. Renan, *Études d'Histoire Religieuse*, 359.

⁶³⁶ Olender'a göre Renan'ın “dogmatik körlüğü”, antik Sâmi toplulukların çoktanrılı inançlarından haberi olmasına rağmen, kariyerinin sonuna dek bunu dikkate almamasına yol açmıştır. Bkz. Olender, *The Languages of Paradise*, 67.

⁶³⁷ Renan'da filolojinin modern bilimler arasındaki “kurucu” rolüyle ilgili bkz. Ernest Renan, *L'Avenir de la Science: Pensées de 1848*, (Paris: Calman Lévy, 1890): 138.

⁶³⁸ Hutton, “Orientalism and Race”, 125.

⁶³⁹ Ernest Renan, *Qu'est-ce Qu'une Nation?*, (Paris: Calman Lévy, 1882): 27.

değişikliğin sebebiyle ilgili birçok spekülasyon yapılagelmiştir ve genellikle Sedan Muharebesi sonrası Alman-Fransız ilişkilerinin bozulması, Alsace-Lorraine meselesi gibi olaylar üzerinden Renan'ın fikriyatındaki değişim açıklanmıştır.⁶⁴⁰

Sâmî araştırmalarındaki otorite rolünün yanında Renan, aynı zamanda Fenike arkeolojisi ve antropolojisinin modern döneme taşıyıcısı unvanına sahiptir.⁶⁴¹ Renan ne Suriye ve Lübnan'a politik bir ajandayla giden ilk Fransız gezgindir ne de Fenikelilerle ilgili kendisinden önce bilinmeyen çok önemli keşifleri yapmış bir antropologdur. Bir Sâmî antropoloğu ve Şarkiyatçı olarak Renan'ın önemi; bölgeye Fenike bağlantısını araştırmak için giden ilk Batılı olmasıdır. Bu bakımdan Lübnan-Fenike denkliğini kuran Şarkiyatçı söylemin kökeni Renan'dır ve bu söylemi geliştiren ya da bir şekilde bu söylemin içerisinde metin üreten her Şarkiyatçı veya Lübnan milliyetçisi, fikinsel bir soy kütüğü üzerinden kendi kökenini Renan'a dayandırmak mecburiyetindedir. Bu, tam olarak Foucaultcu manada “söylemsellik kurucusu”na tekabül eden bir yazar tipidir.

Mission de Phénicie öncesinde Renan'ın Fenikelilerle ilgili görüşleri, büyük oranda kendisinden önceki Şarkiyatçıların bu konudaki metinlerine ve özellikle derin hayranlık içerisinde olduğu Grek-Latin literatürünün verilerine dayanır. Bu doğrultuda Renan, Fenike'yi bütünlüklü bir siyasal konsept, Fenikelileri de “millet” olarak görme eğilimindedir. Renan, Fenikelileri Semitik bir topluluk olarak adlandırır ki 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Fenikelilerin Hâmî kökenli olduklarını söyleyen Kutsal Kitap ve ona dayanan antropoloji-filoloji geleneği adam akıllı terk edilmiştir.⁶⁴² “Bochart'ınki gibi yüzeysel etimolojiler” ve “Movers'ın vasat karşılaştırmalı filolojisi”ni eleştiren Renan, Fenikelilerin Sâmî karakterlerinin kolonilere yayılmadığını, dolayısıyla eski Fenike denizaşırı yerleşimlerinin Semitik antropolojinin kapsamına girmediğini öne sürerken açıkça Yunan medeniyetindeki Fenike katkısını sınırlandırmaya çalışır.⁶⁴³ Renan'ın Sâmî teorisi, Semitik halkların tamamına sirayet eden ortak bazı eğilimler temelinde şekillendiğinden, Fenikelilerin

⁶⁴⁰ Spencer ve Wollman, **Milliyetçilik**, 185-186. Renan, 1870 yılındaki bir yazısında “Fransa ile Almanya arasındaki olası bir savaşı her zaman uygarlığın başına gelebilecek en büyük talihsizlik olarak görmüşümdür” der. Tıpkı Gobineau gibi, Alman akademisindeki antropolojik ırk yaklaşımına gönülden bağlı olan Renan'ın 1871 sonrasında millet fikriyle ilgili düşüncelerinin “yurttaşlık” eksenine kayması, onun açısından sarsıcıdır. İlgili metin için bkz. Ernest Renan, "The War Between France and Germany", **What is a Nation and Other Political Writings**, ed. M.F.N. Giglioni, çev. M.F.N. Giglioni, (New York: Columbia University Press, 2018): 136-158.

⁶⁴¹ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 21-22.

⁶⁴² Renan, **Histoire Générale**, 6, 26 ve pek çok yerde; Renan, **Études d'Histoire Religieuse**, 85.

⁶⁴³ Renan, **Histoire Générale**, 52.

İbrânîler ve Araplar ile benzer özellikleri üzerinde özellikle durulur. Örneğin Renan’a göre “Fenike dili, neredeyse saf İbrânîce’dir”⁶⁴⁴ ve “Fenikelilerin Baal’i ve Suriyelilerin El’i” ile “Arapların Allah’ı” kategorik olarak aynıdır.⁶⁴⁵

Renan, 1858 yılında meşhur Fenikeli rahip Sankhuniathon ve Philo’nun *Fenike Tarihi* üzerine bir makale yayımlar. Burada özellikle Fenikelilerin Bâbil dini ve kültüründen etkilendiklerini vurgular ve Sâmi halkların tamamında görülen “tarihselleştirme” eğiliminden söz eder.⁶⁴⁶ Renan’ın Fenikelilerden günümüze kalan yegâne birincil kaynak olan Philo’nun metni üzerinde özellikle durması, onun bu konudaki bilgisini gösterir ki bu bilginin Sacy’nin öğrencisi Quatremère ile kurduğu yakınlıktan gelmesi muhtemeldir.⁶⁴⁷ Renan, makalesinde Fenikelilerin tek bir milli kimliği benimsediklerini kabul eder görünür⁶⁴⁸ ve Philo’nun çalışmasının Fenike kültürünün bir savunusunu yaratma isteğinden doğduğunu söylerken, Fenike’yi coğrafi bir bölgeden ziyade siyasi bir oluşum olarak ele alır.⁶⁴⁹

Nihayetinde Renan’ın genel olarak Sâmililer ve özel olarak da Fenikelilerle ilgili çalışmaları, imparator III. Napolyon’un ilgisini çeker. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız dış politikası, denizasırlı faaliyetlere eğilmek ve özellikle Ortadoğu’da etkin olmak üzerine kuruludur. Bu sebeple Fransız kolonyal politikalarını takip edecek bilimsel misyonların ve teknik metinlerin sayısı, III. Napolyon döneminde belirgin bir şekilde artar.⁶⁵⁰ Napolyon’un ve Renan’ın ortak arkadaşı Hortense Lacroix vasıtasıyla gerekli ayarlamalar yapılır ve 1860 yılının Ağustos ayında Renan ile beraberindeki Fransız bilimsel heyeti, Beyrut limanına çıkar.⁶⁵¹ Esasında bu ziyaret, Renan’ın çoktandır tasarladığı geniş kapsamlı Hristiyanlık tarihi projesi için bulunmaz bir fırsattır ve gerçekten de sekiz ciltlik *Histoire des Origines Christianisme*

⁶⁴⁴ Renan, *Études d'Histoire Religieuse*, 91

⁶⁴⁵ Ernest Renan, *Nouvelles Considérations sur le Caractère Général des Peuples Sémitiques et en Particulier sur Leur Tendance au Monothéisme*, (Paris: Imprimerie Impériale, 1859): 34.

⁶⁴⁶ Ernest Renan, "Mémoire sur l'Origine et le Caractère Véritable de l'Histoire Phénicienne qui Porte le Nom de Sanchoniathon", *Mémoires de l'Institut National de France*, c. 23, s. 2, (1858): 252-253.

⁶⁴⁷ Quatremère, Renan’ın hayranlık duyduğu az sayıdaki Fransız Şarkiyatçılardan biridir ve henüz yirmi dört yaşındayken onun hakkında yazdığı bir makaleye bakılırsa, kendisini Şark araştırmalarına yönlendiren başlıca isimlerden biri de odur. Ernest Renan, "Notice sur Et. Quatremère", *Œuvres Complètes*, c. 1, (1947) akt. Tahmouress Sadjedi, "Bicentenaire de la Naissance d'Etienne-Marc Quatremère", *Journal des Savants*, c. 1, s. 1, (1983): 23.

⁶⁴⁸ Bibloslu Philo’nun “Fenikeli” olarak nitelendirildiği cümleler bunu kanıtlar. Bkz. Renan, "Mémoire", 280, 287.

⁶⁴⁹ Renan, "Mémoire", 333, 4. dipnot.

⁶⁵⁰ III. Napolyon döneminde Mısır, Yunanistan, Mezopotamya ve Anadolu’ya Renan’ınkiyle benzer bilimsel misyonlar gönderilecektir. Bkz. yuk. 189. dipnot.

⁶⁵¹ Christian Julien Robin, "La Mission d'Ernest Renan en Phénicie", *Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, c. 22, s. 1, (2011): 140-141.

(Hristiyanlığın Kökenlerinin Tarihi) serisinin ilk kitabı *Vie de Jésus* (İsa'nın Hayatı) bu gezi sırasında kaleme alınır, 1863 yılında Paris'te yayımlanır. Fakat Renan'ın Levant gezisinin asıl önemi, bölgenin o yıllarda Hristiyanlarla Müslümanlar arasında kanlı bir iç savaşa ev sahipliği yapmasıdır. III. Napolyon, açıkça Cebel-i Lübnan Krizi'ni kullanarak Mârûnîler ve diğer bölge Hristiyanları nezdinde nüfuzunu arttırmak ister. Bu sebeple Fransız arkeolog François Lenormant ve diplomat Baptistin Poujoulat gibi isimler de bölgeye giderek raporlar sunar.⁶⁵² Dolayısıyla Renan'ın Fenike misyonu, en temelde Lübnan'ı modern bir Fenike görünümünde “kurmanın” bilimsel temellerini soruşturma yönünde *Description* tipi bir metin olarak ele alındığında, 1860 yılının bu girişim için oldukça uygun bir zaman olduğu ortadadır.

1860 Ağustos'unda başlayan misyon, Renan'la birlikte Lübnan'a gelen kız kardeşi Henriette'nin Eylül 1861'de sıtma sebebiyle hayatını kaybetmesinin ardından sonlanır.⁶⁵³ Renan, bilimsel kazılarda çıkarılan yaklaşık 120 parça Fenike eserini Louvre Müzesi'ne gönderir ve ilerleyen çalışmalarında kullanacağı pek çok el yazmasını beraberinde Fransa'ya götürür. Seyahatinin ürünü çalışması *Mission de Phénicie* 1864 yılında Paris'te yayımlanır ve Renan da prestijli Collège de France'da İbrânice kürsüsüne atanır.⁶⁵⁴ 1864-1865 yılları arasında bir Levant ziyareti daha gerçekleştirir ve Lübnan ile Suriye'yi tekrar ziyaret etmesinin yanında Mısır, Yunanistan ve Anadolu'yu da gezer.

Renan'ın *Mission de Phénicie*'sinde, açıkça onun Fenikeliler ve hatta Sâmiîler hakkındaki görüşlerinin değişimi izlenebilir. Her şeyden önce Renan bu bilimsel misyonun sonuçlarından büyük oranda rahatsızdır ve gerek arkeolojik kalıntıların gerekse bulduğu yazıtların tatmin edici olmadığını söyler:

⁶⁵² 1860-61 Krizi, Fransa'nın Bilâdüşşam üzerindeki kolonyal politikaları için bir milat konumundadır ve her ne kadar III. Napolyon'un girişimleri 1861 yılında Mutasarrıflık sisteminin kurulmasıyla başarısız olsa da I. Dünya Savaşı sonrası politikaların da başlangıç noktasını oluşturur. Konuyla ilgili bkz. Turan, **İmparatorluk ve Diplomasi**, 398-402.

⁶⁵³ Renan'ın kendisi de sıtmaya yakalanır fakat atlatır. Henriette, Biblos'ta Notre Dame Kilisesi'ne defnedilir ve kardeşi Ernest ile birlikte Biblos-Amşit'te ikamet ettikleri Kallab ailesinin evi müzeye çevrilir. Bkz. Robin, "La Mission d'Ernest Renan en Phénicie", 131-132. Bu evin müzeye çevrilmesi ve bakım-onarım faaliyetleriye, Fenikecilerin öncülerinden Charles Corm tarafından yapılacaktır. Bkz. Franck Salameh, **Charles Corm: An Intellectual Biography of a Twentieth-Century Lebanese "Young Phoenician"**, (Plymouth: Lexington Books, 2015): 78.

⁶⁵⁴ Fakat *Vie de Jésus*'nün 1863'de yayımlanması ve Renan'ın Collège de France dersleri, onun dindar çevrelerce eleştirilmesine yol açacaktır. Özellikle *Vie de Jésus*'de İsa'nın tüm tanrısal özelliklerinden azade saf Sâmiî aklının ürünü bir portre olarak ele alınması çokça eleştirilir. Renan, Kilise tarafından aforoz edilir ve bir süre sonra ders vermesi de yasaklanır. Bkz. Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 171-172.

“Fenike antikitesi, tüm antikiteler içerisinde en parçalanmış ve en kötü durumda olanıdır... Bir ülkede anıtların korunmasının iki koşulu vardır: Biri ulusun dehasına ve doğrudan ulusa bağlı olarak ülkenin toprağının ve ikliminin olumlu veya olumsuz etkisine diğeri ise milletin içinden geçtiği tarihsel koşullara dayanır. Örneğin Mısır, kendisini var olan en olağanüstü fenomen olarak sunar... Fenike'nin ise tam tersi bir kaderi olduğunu söyleyebiliriz. Fenike ve Lübnan, yüksek ve orta antik çağlarla ilişkisi bakımından, en kötü durumdaki kalıntılara sahip yerdir.”⁶⁵⁵

Renan'ın Lübnan'da gördüklerinden memnun olmamasının başlıca sebebi, yolculuk öncesinde Fenike ile ilgili düşündüğü ve büyük oranda Grek-Latin kaynaklarına dayanan görüşlerinin yanlışlanmasıdır. Görüldüğü üzere Renan, Fenikelileri bütünlüklü bir konsept içerisinde siyasi olarak birleşik bir yapı şeklinde düşünmekte hatta açıkça Fenike'nin bir “ülke” olduğunu belirtmekteydi. Seyahat sonrasındaki düşünceleri ise Fenike'nin siyasi bir mevcudiyetten ziyade coğrafi bir kavram olduğu yönündedir:

“Fenike bir ülke değil, oldukça dar bir hat üzerinde sıralı bir dizi limandı. Birbirleri arasında on ya da on iki fersah mesafe bulunan bu şehirlerde, Yunan sitelerindekine benzer bir hayat yaşanmıyordu. Fenike uygarlığı (doğusundaki) dağlara doğru yayılmadı ve Suriye nüfusu üzerinde çok az bir etkisi vardı. Yunan hâkimiyetinden önce Lübnan, Coele Suriye (Bekaa) ve Suriye tamamen geri kalmış bölgelerdi. Yazıtlardan öğrenebildiğimiz kadarıyla buralardaki yollar ki pek geçilebilir değillerdir, çoğunlukla Roma döneminde yapıldı.”⁶⁵⁶

Renan'a göre, bazen bir “halk” bazen de “ulus” olarak adlandırdığı Fenikelilerin “sanattaki bayağılıkları günümüzde onların yerleştiği yerdeki insanlara da sirayet etmiştir.”⁶⁵⁷ “Hristiyan ya da Müslüman olması fark etmeksizin Lübnan ırkı put kırıcıdır ve sanattan bihaberdir” diyen Renan,⁶⁵⁸ bölgedeki Mârûnîlerin “bu topraklarda daha önce hiçbir paganın yaşamadığı yönünde güçlü bir inançları” olduğunu söyler.⁶⁵⁹ Renan, Mârûnîleri “soyları Antakya'daki çok eski bir Hristiyan cemaatine” dayanan ve Ortodokslardan kaçarak Lübnan dağlarına sığınan Katolik bir topluluk olarak tanımlar.⁶⁶⁰ “Yarı vahşi ya da donuk zekâlı, aşağı” bir halk olan Müslümanların aksine “doğuştan gelen yetenekleri” ile Mârûnîler, Renan'a göre tam bir “ulus” görünümündedir.⁶⁶¹

Renan, Sâmi kökenli üç dini hemen her zaman aynı kapsam içerisinde ele alsa da İslam'ın ve Müslümanların bu gelenek içerisindeki en “negatif” unsuru oluşturdukları yönündeki düşüncesini hiçbir zaman gizlemez. Bugün Paris Ulusal

⁶⁵⁵ Ernest Renan, *Mission de Phénicie*, (Paris: Imprimerie Impériale, 1864): 815, 817.

⁶⁵⁶ *Age*, 836.

⁶⁵⁷ *Age*, 830.

⁶⁵⁸ *Age*, 818.

⁶⁵⁹ *Age*, 335.

⁶⁶⁰ *Age*, 217.

⁶⁶¹ *Age*, 13.

Kütüphanesi'nde sergilenen, Renan'ın Levant'ta bulunduğu sıralarda siyah bir not defterine düştüğü şu satırlar, onun İslam'a dönük bakışını açıkça ortaya koyar:

“Kötülükten yeterince nefret etmemekle, ona boyun eğmekle kendini suçlayan, insanların en ılımlısı olan ben, İslam'a acımıyorum. Müslümanlığa rezil bir ölüm diliyorum ve onu susturmak istiyorum. Evet, Doğu Hristiyanlaştırılmalı, Doğu Hristiyanlarının değil, Batı Hristiyanlarının yararına.”⁶⁶²

Renan için “tipik Sâmi” tam olarak Müslüman Araptır.⁶⁶³ Fakat onun *Mission*'u açısından asıl ilgi çekici olan nokta, Fenikelilerin Renan'ın Semitik arketipine hiçbir şekilde uymamalarıdır. Çoktanrılı dinleri, çöl değil kent devletlerinde yaşamaları, göçebelikten uzak olmaları, Sâmiilerin aksine kolonizasyondaki ve denizcilikteki maharetleriyle en önemlisi bilimden uzak Sâmi aklına uymayacak bir şekilde alfabeyi geliştirmeleri, Fenikelileri Renan'ın Sâmi tipolojisinden açıkça uzak bir konuma yerleştirir. Renan da bu sorunun bilincinde gözükür. *Histoire Générale*'in Fenikelilere ayrılan bölümünün alt başlıklarından biri bunu kanıtlar: “Açık bir tezat: Fenike medeniyetinin karakteri Semitik değildir.”⁶⁶⁴ Fenikelilerin Sâmi karakterine uygun olmayan “problemlı” yapısı, onların Renan tarafından “Aryan ırka en yakın Sâmiiler” kategorisine yerleştirilmelerini zorunlu kılar.

Fenikeliler, Renan için Sâmiilerin en makbulüyken Mârûnîler de açıkça Doğu Hristiyanlarının en makbulüdür ve doğrudan Lübnan Mârûnîlerini Fenikelilerin ataları olarak tanımlamasa da ikisi arasındaki bazı yakın özellikler, Renan'ın dikkatini çekmiş gibidir. Mârûnîlerin konuştukları Arapça diyalektinin Fenike diliyle bazı benzerlikleri üzerinde durması bunu kanıtlar.⁶⁶⁵ Öte yandan Renan'ın, Mârûnîlerin kökenleri ile ilgili yaptığı tek yorum onların Antakya taraflarından geldikleridir ve Fenike ırkının da önce Helenizm ve Hristiyanlık ardından da İslam tarafından “sahnedan silindiği” konusunda gayet emindir.⁶⁶⁶

Son tahlilde Renan, Mârûnîler ile Fenikeliler arasında doğrudan bir bağlantı görmese de “etnik” anlamda olmayacak şekilde, bu iki halk arasında bir ilişki kurar. Bu ilişki, açık bir şekilde hem Fenikelilerin hem de Mârûnîlerin çevrelerindeki Sâmi karakterli halklardan farklarına dayanır ve Renan'ın bu “kasıtsız” etkisi, bağımsız

⁶⁶² Akt. Olender, *The Languages of Paradise*, 170, 32. dipnot.

⁶⁶³ Samuel Jackson, "Phoenicians and Assyrians Versus the Roving Nomad: Western Imperialism, Western Scholarship and Modern Identity", *Gilgamesh and the World of Assyria: Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the University of Sydney, 21-23 July, 2004*, ed. Joseph Azize ve Noel Weeks, (Leuven: Peeters Publishers, 2007): 210.

⁶⁶⁴ Renan, *Histoire Générale*, 514.

⁶⁶⁵ *Age*, 193.

⁶⁶⁶ Renan, *Mission de Phénicie*, 838.

Lübnan fikrinin temelini oluşturacaktır. Bu etki, tıpkı Renan'ın biyolojik bir ırkçılık fikri geliştirmese de bu yöndeki düşünceleri etkilemesi gibi, kasıtsızdır ya da "doğrudan" değildir zira "makbul Sâmi" kategorisinin bir diğer üyesi olarak gördüğü Asurluları açıkça bugünkü Keldânîlerin atası olarak değerlendiren Renan,⁶⁶⁷ benzer bir bağlantıyı Fenikeliler ile Mârûnîler arasında da kurma imkânına sahiptir. Fakat Renan'ın düşüncelerinden çok bu düşüncelerinin yorumlanması ya da başka bir deyişle milliyetçi söylem içerisinde kullanımı belirleyici olacaktır.⁶⁶⁸

3.2.2.2. Élisée Reclus: Söylemin Coğrafyası

Fransız coğrafyacı Élisée Reclus (Ö. 1905), 19. yüzyıl Avrupası'nın en önde gelen coğrafyacılarından biridir. Coğrafyanın modern bir bilim olarak geçirdiği değişimde, onun kazandığı yeni kapsam ve metodolojik zenginlikte Reclus'nün katkısı benzersizdir. 1876 ile 1894 yılları arasında yayımlanan on dokuz ciltlik *Nouvelle Géographie Universelle* (Yeni Evrensel Coğrafya) ve ölümünün ardından altı cilt halinde basılan *L'Homme et la Terre* (İnsan ve Toprak), bu katkının başlıca kaynağını oluşturur. Ayrıca anarşist bir fikir adamı olarak siyasal düşünceler alanında da önemli bir isimdir. Protestan bir rahibin oğlu olarak Güneybatı Fransa'daki küçük bir kasabada dünyaya gelen Reclus, üniversiteyi Almanya'da okuduysa da eğitimini yarıda bırakır ve hayatı boyunca da üniversitede herhangi bir görev almaz.⁶⁶⁹ Bu, tıpkı bir sonraki alt başlıkta incelenecek olan Victor Bérard gibi, onun görüşlerinin akademisyenler ve özellikle şarkiyatçılar arasında sıkı bir şekilde eleştirilmesine sebep olacaktır.

Reclus'nün anarşizm ile coğrafyanın kesişim noktasında bulunan fikirlerinin incelenmesi Lübnan açısından önemlidir zira literatüre kazandırdığı pek çok kavram, 19. yüzyıl sonuyla yirminci yüzyıl başı itibarıyla Lübnanlı entelektüeller arasında oldukça popüler bir hale gelecektir.⁶⁷⁰ Bu ilginin sebebi hem anarşist bir coğrafyacı olarak Reclus'nün "mekânsal özgürleşme" gibi fikirlerinin pratikte milliyetçi söylem

⁶⁶⁷ Renan, *Histoire Générale*, 215.

⁶⁶⁸ Renan, bu bakımdan bir diğer Fransız Şarkiyatçı yazar Leon Cahun (Ö. 1900) ile karşılaştırılabilir. Renan'ın *Mission de Phénicie*'sinin Lübnan milliyetçiliği üzerinde bıraktığı etkinin bir benzerini Cahun'un *Introduction a l'Histoire de l'Asie*'si Türk milliyetçiliği üzerinde bırakmıştır.

⁶⁶⁹ Reclus'nün biyografisi için bkz. Gary S. Dunbar, *Elisee Reclus: Historian of Nature*, (London: Archon Books, 1978); Marie Fleming, *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus*, (New York: Black Rose Books, 1988).

⁶⁷⁰ Reclus'nün fikriyatıyla ilgili 2020 yılında *Özne* dergisinde yayımlanan yazım, büyük oranda tezin bu bölümüne temel oluşturdu. Bkz. Danış, "Anarşist Coğrafya'nın Temelleri ve Elisee Reclus", 165-183.

için önemli bazı argümanlar içermesi hem de kendi teorisini tarihle yakın bir ilişki içerisinde kuran Reclus'nün Fenikeliler ile ilgili görüşlerinin Lübnan milliyetçilerini cezbetmesidir. “Batılı olmayan kültürlerin ilerlemeye özgün ve kalıcı katkıları”ı üzerinde özellikle duran Reclus,⁶⁷¹ 19. yüzyılın son çeyreğinde (belki de Bérard ile birlikte) Fransız kamuoyunda Fenikeliler ile ilgili en olumlu görüş belirten isimlerin başında gelmiştir.

Reclus'nün Lübnan-Fenike söylemine katkısı üzerinde durmadan önce, onun fikriyatıyla ilgili birkaç önemli husus akılda tutulmalıdır. Her şeyden önce anarşist bir fikir adamı olarak Reclus'nün “yapay” ve “şiddete dayanan bir organizasyon” olarak tanımladığı devletin koyduğu sınırlara teorik olarak karşı çıkması gayet normaldir. İnsanın yeryüzündeki mevcudiyetinin doğallığını zedeleyen siyasal sınırlara karşı Reclus, dağlar ya da nehirler gibi doğal yer şekillerinin yarattığı sınırlara inanır.⁶⁷² Bu bağlamda kültür, doğal sınırların ve genel itibarıyla coğrafyanın belirlediği bir fenomen olarak okunur ve herhangi bir kültürün ya da ırkın bir diğerinden üstün olması doğal olarak mümkün değildir. “Sosyal” olanın “doğa” tarafından belirlendiği düşüncesi, Reclus'nün fikriyatında çok önemli bir yer tutar. Örneğin Antik medeniyetleri incelediği *L'Homme et la Terre*'de kadim Sâmî inançlarının kökenlerini Ortadoğu'nun coğrafi yer şekillerinde ve ikliminde arar.⁶⁷³

Bu düşüncenin doğal bir sonucu, Reclus'nün modern siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus-devlete ve onun “ulusal” sınırlarına, kategorik olarak karşı çıkmasıdır.⁶⁷⁴ Ulus-devletin temelini Fransız İhtilali'nde bulan Reclus, onun feodal toplumsal düzeni yıkan devrimci karakterini övse de ulus fikrini temel aidiyet kategorisi kılmasından ötürü eleştirir. Her şeyden önce ulus-devlet, homojenleştirici ve tektipleştirici yapısıyla Reclus'nün teorisinde çok önemli bir konumda bulunan “kültürlerin çeşitliliği”ni yok eder.⁶⁷⁵ Ulus-devlet ve onun 19. yüzyıldaki kolonyal siyasalarına sert bir şekilde karşı çıkan Reclus, daha özelde Fransa'nın sömürgelerindeki vahşi politikalarını da eleştirir:

⁶⁷¹ John Clark ve Camille Martin, "Reclus'nün Toplumsal Düşüncesine Giriş", **Anarşi, Coğrafya, Modernite: Élisée Reclus'nün Seçilmiş Yazıları**, ed. John Clark, Camille Martin, çev. Osman Yener ve Murat Devres, (İstanbul: Can Yayınları, 2016): 26.

⁶⁷² Élisée Reclus, "The Progress of Mankind", **The Contemporary Review, 1866-1900**, c. 70, s. (1896): 781-782.

⁶⁷³ Élisée Reclus, **L'Homme et la Terre, c. II**, (Paris: Librairie Universelle, 1905): 91.

⁶⁷⁴ Élisée Reclus, **L'Homme et la Terre, c. V**, (Paris: Librairie Universelle, 1905): 28.

⁶⁷⁵ Élisée Reclus, **L'Homme et la Terre, c. VI**, (Paris: Librairie Universelle, 1906): 518.

“Cezayir’deki bitmeyen savaş, muzaffer Fransız ordusunu Avrupa’daki büyük savaşlara hazırlamak için tasarlandı. Daha sonra feci bir şekilde keşfedildiği gibi bu büyük bir hataydı. Çünkü küçük Fransız Afrika lejyonları çetelere ve silahsız dağınık gruplara karşı oluşturulmuştu ve güçlü bir düşmana karşı gerekli hazırlıklara sahip değildi. Yine de Fransa’ya dönen bu lejyonların insan avında uzmanlaştıkları ve öldürdükleri insanların cesetlerini Paris sokaklarında teşhir etmeleri göstermiştir ki Fransız ordusu, ‘düzen ve otoritenin haklı ilkelerini’ sağlamış ve savaş sanatında gittikçe yetenek kazanmıştır. Cezayir’in fethi, yalnızca olumsuz sonuçlar doğurmuştur.”⁶⁷⁶

Élisée’in küçük kardeşi Onesime Reclus de bir coğrafyacıdır ve hatta Fransızca konuşan tüm halkların oluşturduğu ortak bir üst kimlik olarak “*Francophonie*” (Frankofon) terimini literatüre kazandıran odur.⁶⁷⁷ Kardeşi Onesime’in aksine Élisée’in Fransız olmakla herhangi bir ilişkisi yok gibidir. Reclus’de insan ve onun kültürü, yaşadığı doğal çevrenin ya da coğrafyanın bir çıktısı olarak ele alındığından mekân temelli “pastoral” bir aidiyet düşüncesi kabul edilebilir gözükür. Hatta mekân kavramının barındırdığı derin anlam, bir bölgenin önceki sakinleriyle şimdikiiler arasında kurulan “mistik” bir bağa da yol açar ve Reclus’ye göre “insan kendi yapısında sayısız çağlar boyunca atalarının yaşadığı her şeyi barındırır.”⁶⁷⁸ Fakat bu, Reclus’nün sıklıkla lanetlediği “milliyetçilik” ve “yurtseverlik” gibi fikirlerden çok daha farklı bir anlam ihtiva eder:

“Yeryüzü yavaş yavaş tüm insanlığın anavatanı olmaya başlarken insanların anayurtlarından ateşli duygularla söz etmeye başlaması tuhaf bir çelişki... küresel hareketin yanında, genellikle vatanseverlik (patriyotizm) adı verilen duygu, gerilemeden başka bir şey değildir... ‘Patriyotizm’ kelimesi ve bu kelimenin modern dünyada çağıştırdıkları, liderin iradesine bağımlı kölelik ruhunu ve iktidar gücünü kör itaatle elinde tutanlar karşısında bireyin haklarının hiçe sayılmasını gizlemek için kullanılıyor.”⁶⁷⁹

Reclus’nün görüşleri dikkate alındığında, onun Lübnan-Fenike söylemine katkısının tıpkı Renan’ınki gibi kasıtsız olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Şüphesiz ki Reclus gibi anarşist bir fikir adamının düşüncelerinin milliyetçi bir harekete temel oluşturması, onu yönlendirmesi gayet ironiktir. Öte yandan “mekânsal özgürleşme” fikrinin, bir bölge tarafından asli kimlikleri belirlenen herhangi bir grubun bağımsızlığını teorik düzlemde meşrulaştırdığı, daha da ötesinde söz konusu grubun geçmişiyse bugünü arasında kurulması elzem süreklilik bağıını “uhrevileştirdiği” de gerçektir. Lübnan’da bulunan Flemenk Cizvit Henri Lammens ve daha da genelde St.

⁶⁷⁶ Reclus, *L'Homme et la Terre*, c. V, 118.

⁶⁷⁷ Onésime Reclus, *France, Algérie et Colonies*, (Paris: Libraire Hachette, 1886): 420. Onésime, Fransız kolonyal politikalarının ateşli bir destekçisi ve bu politikaları doğrudan yönlendiren bazı coğrafya topluluklarının da aktif bir üyesiydi. Bkz. Luc Pinhas, "Aux Origines du Discours Francophone: Onesime Reclus et l'Expansionnisme Colonial Français", *Communication & Langages*, c. 140, s. 1, (2004): 69-82.

⁶⁷⁸ Élisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, c. I, (Paris: Libraire Universelle, 1905): 14.

⁶⁷⁹ Élisée Reclus, "Evrin, Devrim ve Anarşist İdeal (1898)", *Anarşi, Coğrafya, Modernite: Élisée Reclus'nün Seçilmiş Yazıları*, ed. John Clark, Camille Martin, çev. Osman Yener ve Murat Devres, (İstanbul: Can Yayınları, 2016): 198.

Joseph Üniversitesi vasıtasıyla Reclus'nün fikirleri, çoğunluğu Mârûnî olan Fenikeci gençlerin düşünce dünyalarında özel bir yere sahip olacaktır.⁶⁸⁰

Reclus'nün başyapıtı *Nouvelle Géographie Universelle*'in dokuzuncu cildi “Yakın Asya” tarihine ve coğrafyasına ayrılmıştır. Burada Reclus, Suriye-Lübnan ve Filistin’i “insanlık tarihindeki muazzam olayların gerçekleştiği bir coğrafya” olarak tanımlarken bu bölgenin “ilk sakinleri” dediği Fenikelilerden ve onların teknolojiye, özellikle denizcilik teknolojisine, katkılarında övgüyle bahseder.⁶⁸¹ Suriye-Lübnan coğrafyasının tüm topografik özelliklerini gösteren ayrıntılı haritalar eşliğinde Reclus, bölgenin doğal şekillerinin, Fenikelilerden itibaren toplumları ve kültürleri nasıl etkilediğini analiz eder. Özellikle Lübnan’daki dağların belirleyiciliği üzerinde durulur ve Fenikelilerin kendi ihtiyaçlarını karşılayacak geniş topraklardan mahrum oluşları, onların kolonizasyon faaliyetlerinin temeli olarak gösterilir.⁶⁸² Lübnan kıyılarının girintili yapısı, buradaki halkların tarih boyunca ayrı, otonom idareler kurmalarına yol açarken, İslam fetihleri sonrası, özellikle Suriye’ye yönelik yoğun Arap göçünün “Suriyelilerin kendi dilleri olan Süryânîcenin yerini yavaş yavaş Arapça’nın almasına yol açmıştır.”⁶⁸³

Reclus'nün Lübnan kıyılarına ve Fenikelilere odaklanan düşüncelerinde en belirgin tema, bölgenin (ve halklarının) her daim kozmopolit bir yapıda bulunuşudur. Reclus, bölgedeki nüfusun çağlar içerisinde heterojen bir nitelik kazanmasına rağmen, bugünün Suriyelilerinin bazı karakteristik özellikleri hala taşıdıklarını savunur: “Oldukça geniş, iyi şekilli bir burun, badem gözler, hafifçe belirgin dudaklar ve ifadeli bir surat.” Ayrıca “Fenikeli atalarından miras kalan zekâ ve yetenek gibi ulusal karakterlerini şekillendiren” nitelikler, çağlar boyu bölge insanının yapısında baki kalmıştır.⁶⁸⁴ Bölgenin çokkültürlülüğüne hususi bir ilgi gösteren Reclus için Suriye ve Lübnan’daki azınlıklar ayrıca önemlidir. Coğrafyanın dağlık yapısı, bölgeyi heterodoks gruplar için bir sığınak hüviyetine sokarken, bu durum Reclus'nün insan yaşantısını doğal koşulların bir sonucu olarak okuyan deterministik yaklaşımını

⁶⁸⁰ Kaufman, Reclus'nün Fenikeçileri etkileyen fikirlerini Lübnancılıktan ziyade Suriyecilik ile bağdaştırır. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 8. Bu noktada “Tarihsel Giriş” bölümünde detaylandırıldığı gibi, Suriye-Lübnan konseptlerinin ve bunların milliyetçiliklerinin yerel aydınlar arasında 1920’ye dek ayrı anlamlara gelmedikleri akılda tutulmalıdır.

⁶⁸¹ Élisée Reclus, **Nouvelle Géographie Universelle, c. IX**, çev. A. H. Keane, (Paris: Librairie Hachette, 1884): 685-687.

⁶⁸² Age, 694.

⁶⁸³ Age, 745.

⁶⁸⁴ Age, 748.

kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla Nusayrîler, Dürzîler, Mârûnîler ve Melkitler, tarihlerinden dinlerine kadar, ayrıntılı bir şekilde *Nouvelle Géographie*'nin ilgi alanına girecektir. Fakat en temelde; belki de Lübnan fikrinin en ayırt edici özelliği olan ve ileride görüleceği üzere Lübnanlı entelektüellerin bağımsız bir Lübnan düşüncesini üzerine inşa ettikleri, bir *mythmoteur* olarak “mülteci sığınağı” işlevi, ilk kez Reclus ile beraber temellendirilmiş olur. Lübnan'ı Lübnan yapan coğrafi özellikler, her türlü heterodoks topluluk için bir sığınak görevi görürken bağımsız Lübnan düşüncesi de tam olarak bu noktada kristalleşecek ve Fenike ile özdeşleştirilme süreci de buradan başlatılabilecektir.

Reclus, “Lübnan'ın Fransızları” adıyla andığı Mârûnîlerden bahsederken onları “büyük oranda konsolide bir ulus” olarak tanımlar.⁶⁸⁵ Lübnan'ın dağlık coğrafyasının, Mârûnîlerin fiziksel ve ulusal karakterlerini bugüne dek korumasında asli faktör olduğunu söyler ve özellikle Fransız kültürünün etkisinde olduklarını, Avrupalı isimleri kullandıklarını belirtir. Geleneksel olarak Fransızlar tarafından desteklenen Mârûnîler ile İngilizler tarafından desteklenen Dürzîler arasındaki rekabetten de bahseden Reclus, bu iki grup arasındaki çatışmanın Osmanlı tarafından bölgede tatbik edilen *unique* bir sistemle (mutasarrıflık) kontrol altına alındığını ifade eder.⁶⁸⁶

Reclus'nün bir diğer önemli eseri *L'Homme et la Terre*'in ikinci cildinde Fenike; Filistin, Mısır, Yunanistan ve Roma ile birlikte ele alınır. Sayda, Biblos ve Sur gibi “doğal limanlar”ın Fenikelileri denizciliğe yönlendirmesi, bir kez daha Reclus'nün teorisinin temeli olan “doğanın kültürü belirlemesi”nin kanıtı olur.⁶⁸⁷ “Gururlu Sur halkının” yıllarca Akdeniz'in tek hâkimi oluşunu “bugünün İngilteresi” ile karşılaştıran Reclus, Fenike koloniciliğinin ulaştığı sınırları Batı'da Amerika Doğu'da ise Endonezya olarak verir.⁶⁸⁸ Fenike'nin, “Antik Yunan'dan çok önce” kendi kültürünü ve inancını Akdeniz'in tamamına yaydığını, dolayısıyla başta Yunan medeniyeti olmak üzere Akdeniz'deki hemen her topluluğun Fenike mirasından payına düşeni aldığını belirtir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle*, c. IX, 754-755.

⁶⁸⁶ Age, 755.

⁶⁸⁷ Reclus, *L'Homme et la Terre*, c. II, 48.

⁶⁸⁸ Age, 50-51.

⁶⁸⁹ Age, 55-57.

Konuyla ilgili çalışmasında Claude Liazu'nun da gösterdiği üzere; Osmanlı'nın "toleransı onurlandıran", "çokkültürlü" ve "çokdinli" yapısı Reclus'nün ilgisini fazlasıyla çeker ve hatta onun idealindeki "her türlü kimliğin" ötesinde üst bir "federasyon" fikri ile – belirli bir oranda - örtüşür.⁶⁹⁰ Bununla birlikte Reclus, Osmanlı toplumunun ihtiva ettiği bu çok uluslu yapının, Avrupa emperyalizminin de müdahalesiyle, yıkılacağını öngörür:

"Adına Türkiye denilen sınırlar içerisindeki Arnavutlar, Lazlar, Kürtler, Araplar ve diğerleri müthiş bir ulusal canlanma içerisinde ve eğer güçleri birbirlerine karşı kullanılmazsa, özgür bir ülkede takdire şayan ilerleme unsurları gösterebilirler... Sadece basit ırk, dil, gelenek gibi basit farklılıklardan ötürü birbirlerinden nefret etmekle kalmıyorlar, aynı millet içinde dahi sınıftan sınıfa birbirlerinden nefret ediyorlar çünkü Türk hükümeti alçak olan bütün zulüm ve baskı işlerini mağdurlardan oluşan seçilmişlere verdi. Bunun sonucunda her milletten yahut dinden bahtsız insanlar talihsizlikleri için kendi yurttaşlarını ya da dindaşlarını suçluyor."⁶⁹¹

Görüldüğü üzere Reclus, bir anarşist fikir adamı olarak, 19. yüzyıl Fransız şarkiyatçılığını ve hatta her türlü sosyal bilimini etkisi altında bırakan anti-Semitizm ve ırkçı eğilimle arasına kesin bir mesafe koymuştur. Yüzyıl sonunda Avrupa'da hemen her alana sirayet eden Yahudi karşıtlığı ya da Fransız coğrafyacıların kahir ekseriyetinin çalışmalar yürüttüğü Osmanlı topraklarının nasıl paylaşılacağıyla ilgili fikirler onu hiçbir şekilde cezbetmez.⁶⁹² Tersine, Avrupalı olmayan kültürlerle karşı bariz bir sempatisi olan Reclus Kuzey Afrika'daki ve Amerika'daki sömürgeci politikalara açık bir şekilde karşı çıkar. Reclus, akla Benedict Anderson'un 19. yüzyılda anarşizm ile üçüncü dünya milliyetçiliklerinin ideolojileri arasındaki yakınlığı vurguladığı çalışmasını getirircesine, emperyalizm ve kolonyalizm karşıtı fikirleri kendi tarzınca etkiler.⁶⁹³

Fenikelilerin modern dönemde olumlu bir perspektif içerisinde ele alındığı en prestijli eserler Reclus'nün kalemine aittir ve başta Bérard ile Barrès olmak üzere, 20. yüzyıl başında Fenikelileri Levant için bir "model halk" olarak sunma girişimlerinin temelinde, böyle bir niyeti olmasa da, açıkça o vardır.⁶⁹⁴ 1900 yılında, Fransa'daki en

⁶⁹⁰ Claude Liauzu, "Les Sociétés Musulmanes dans l'Oeuvre d'Élisée Reclus", **Hérodote**, c. 2, s. 117, (2005): 126.

⁶⁹¹ Reclus, **L'Homme et la Terre**, c. V, 389-390.

⁶⁹² Federico Ferretti, Philippe Malburet ve Philippe Pelletier, "Élisée Reclus et les Juifs: Étude Géographique d'un Peuple Sans État", **Cybergeo: European Journal of Geography**, Halshs Archives-Ouvertes, 2011, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00641255/document>, [10.11.2021]; Federico Ferretti, "They Have the Right to Throw Us Out: Élisée Reclus' New Universal Geography", **Antipode**, c. 45, s. 5, (2013): 1337-1355.

⁶⁹³ Anderson'un söz konusu çalışması ve ilgili bölüm için bkz. Benedict Anderson, **Üç Bayrak Altında: Anarşizm ve Sömürge Karşıtı Tahayyül**, çev. Emine Bademci, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007): 16.

⁶⁹⁴ Reclus'ye, ne Said'in *Şarkiyatçılık*'ında onun "epistemeolojik duvarını geçebilen" Batılılardan biri olarak yer verilir ne de Bernal'in *Kara Athena*'sında Fransız aydınlarının Fenike karşıtlığına aykırı bir figür olarak tek bir satır ayrılır. Açık ki Reclus; Said'in Şarkiyatçı prototipine de Bernal'in Fenikelileri

prestijli coğrafya dergilerinden biri olan *Bulletin de la Société Neuchateloise Géographie*'de yayımlanan *La Phénicie et les Phéniciens* başlıklı makalesi, onun bu konudaki görüşlerini daha da açık bir şekilde ortaya koyar. “İnsanlık tarihinin en muazzam başarılarından bazılarını” gerçekleştiren bu denizci halk, Reclus'ye göre Avrupa'nın kesin bir minnettarlığını hak eder.⁶⁹⁵ “Tıpkı bugünün İngilteresi gibi” der Reclus; “Sur ve Sayda kendi topraklarından çok daha geniş bölgelere yayılan bir imparatorluk kurmuştur” ve hoşgörülü bir kozmopolit geleneğe sahip olduklarından kendi dinleriyle gelenekleri, zamanla diğer kültürler içerisinde kaybolmuştur.⁶⁹⁶ Makalenin sonunda Reclus, Avrupa'daki Fenike algısını şekillendiren başlıca kaynak olan Grek-Latin literatürünün çizdiği imajın artık değişmesi gerektiğini ve modern bilimin Fenikelilerin öncü karakterini ortaya çıkardığını dile getirir:

“... Fenikeliler Herkül Sütunları'nın bile ötesine geçerek Atlantik Okyanusu'nda ilk gemi yüzdürenler oldular. Son olarak Diaz ve Vasco de Gama'dan yüzyıllar önce Mısır kralı II. Necaho'nun emriyle Afrika kıtasını baştan sona ilk kez kat eden onlar değil miydi? Denizcilerin bu uzun yolculuk sırasında güneşi önce sağlarında sonra sollarında gördüklerini iddia etmeleri Herodot'u yolculuğun gerçekliğinden şüphe etmeye yöneltti fakat bugün coğrafyacıların yeni bulguları, tam olarak bu gözlemleri doğruluyor.”⁶⁹⁷

Reclus'nün Lübnan-Fenike söylemine başlıca katkısı, tıpkı Renan gibi kasıtsız olsa da ondan daha doğrudan olmuştur. Herhangi bir çalışmada Fenikelilerle Mârûnîler arasında doğrudan etnik bir devamlılık olduğunu iddia etmese de Reclus, Fenikelileri “bugünün Suriyelilerinin atası” olarak görür ve ikisi arasındaki bağlantının, etnik ya da ırksal bir nitelikten ziyade, kültürel (daha doğrusu coğrafi) anlamda gerçekleştiğini düşünür. Bu, Reclus'nün teorisinin birinci önermesi olarak “sosyal olanın doğa tarafından belirlenmesi” ilkesinin bir sonucudur ki hem Fenikelilerin hem de bugünün Lübnanlılarının aynı kültürü paylaşımlarının sebebi de budur. Ek olarak Reclus'nün doğaya ve mekâna yüklediği aşırı anlam, belirli bir bölgeyi farklı tarihsel dönemlerde paylaşan topluluklar arasında metafiziksel bir bağlantı kurulmasına yardımcı olur. Bu, en temelde her milliyetçi hareketin kurgulamak mecburiyetinde olduğu “altın çağ” ve “kurucu mit” nosyonlarına meşruiyet katan çok önemli bir düşüncedir. Fakat belki de Reclus'nün Fenike-Lübnan söylemine en büyük katkısı; Lübnan coğrafyasının dağlarla korunan yapısının antik

her yerde kötüleyen Fransız tipine de uymaz ve hatta görüşleriyle iki yapıtın teorisini de başlı başına yanıltır.

⁶⁹⁵ Elisée Reclus, "La Phénicie et les Phéniciens", *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, c. 12, s. (1900): 261-262.

⁶⁹⁶ Reclus, "La Phénicie et les Phéniciens", 270, 272.

⁶⁹⁷ *Age*, 273-274.

çağdan beri bu bölgeyi bir nevi “mülteci sığınağı” haline getirdiğini vurgulaması ve böylece Fenikecilerin bağımsız Lübnan tahayyüllerinin en temel argümanını kullanıma sokmasıdır. Ayrıca Reclus bu savıyla, Fenike kültürünün ve onun etkisinin dağlık bölgeleri aşır iç Suriye’ye yayılmadığını iddia eden Renan’ı da yanıtlamış ve (dağlarda meskûn) Mârûnîlerin Fenikelilerin soyundan geldikleri yönündeki temel tezi de kuvvetlendirmiş olur.

3.2.2.3. Victor Bérard: Söylemin Mitolojisi

Victor Bérard (Ö. 1931), Lübnan-Fenike söylemini kuran dört isim içerisinde akademik yönü en hafif olan isimdir. Gazeteci, diplomat ve uzun dönem siyasetçilik yapan Bérard, aynı zamanda “amatör” olarak antik tarihle uğraşır ve 1887-1890 yılları arasında Atina’daki Fransız yüksekokulunda eğitim görür.⁶⁹⁸ Bu sıralarda ilgilenmeye başladığı “Yunanların kökenleri” mevzuu ile ilgili pek çok çalışma yapar ve 1894 yılında bu konudaki tezi yayımlanır. *De l’Origine des Cults Arcadiens* (Arkadya Kültürleri Üzerine) başlıklı metin, Avrupa Şarkiyatçıları arasında tam anlamıyla infial yaratır ve Bérard, ortodoks Avrupa akademisi tarafından açıkça yayılım ateşine tutulur. Bérard’ın tezi; Avrupa Şarkiyatçılığında 19. yüzyıl sonuna dek kabul edilen ana tezlerden belki de en önemlisi olan, Yunan-Sâmî ilişkisini tam tersine çevirir. Bizzat Arkadya’da yaptığı çalışmalardan hareketle bölgenin Helen öncesi sakinleri Pelasglar’ı Fenike-Mısır kolonizasyonlarıyla ilişkilendiren Bérard, doğal olarak Batı medeniyetinin Sâmî kökenlerini gündeme getirmiş olur.⁶⁹⁹

Bérard uzun süre Avrupa Şarkiyatçılığının heterodoksu unvanını taşır ve ancak Bernal’in tartışmalı kitabı *Kara Athena*’nın 1987’de yayımlanmasıyla tekrar gündeme gelir nitekim Bernal, kendi araştırmasını açıkça Bérard’ın temel bulguları üzerinde şekillendirir.⁷⁰⁰ Bununla birlikte Bérard, Avrupa yazınında çok ciddiye alınmasa da 1902-1903 yıllarında iki cilt halinde yayımlanan *Les Phéniciens et l’Odyssée*’si (Fenikeliler ve Odysseia) Lübnan ve Suriye’deki Fenikecileri fazlasıyla heyecanlandırır, dahası pek çok konuda Fenikeci söylemi doğrudan etkiler.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Bernal, *Kara Athena*, 512.

⁶⁹⁹ Bérard kitabın başında, Avrupa Şarkiyatçılığında kendisini gösteren “Avrupa şovenizmi” ve “Yunanistan fanatizmi” eğilimlerini açıkça eleştirir. Bkz. Victor Bérard, *De l’Origine des Cultes Arcadiens: Essai de Méthode en Mythologie Grecque*, (Paris: Thorin & Fils, 1894): 7.

⁷⁰⁰ Bernal, *Kara Athena*, 513.

⁷⁰¹ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 4. Bérard’ın Avrupa yazınındaki en önemli etkisi, muhtemelen James Joyce’un meşhur *Ulysses*’ine ilham oluşudur. Bkz. Suzette Henke, "James Joyce: A Portrait of the Critics", *The Virginia Quarterly Review*, c. 53, s. 4, (1977): 774.

Bérard'ın *Les Phéniciens*'deki temel tezi; basitçe, Akdeniz'in Yunanlardan evvel Fenikeliler tarafından uygarlaştırıldığı, Yunanların Fenikeliler ile yalnızca ticaret ve alfabeyle sınırlı bir ilişkileri olmadığı, bu ilişkinin Fenikelilerden Yunanlara olacak şekilde pek çok kültürel elementi de ihtiva ettiği üzerinde oluşur. 19. yüzyıl sonu Şarkiyatçılığı içerisinde Batı medeniyetinin kökenlerine Semitik unsurlar yerleştirmek anlamına gelen bu savlar esasında Bérard'ın titizlikle yürüttüğü arkeolojik ve filolojik çalışmalara dayanır.⁷⁰² Gerçekten de Bérard'ın Akdeniz coğrafyasındaki Yunanca isimli yerleşimlerin kökenlerini Semitik dillerle karşılaştırmalı okuması, görüşlerini başarıyla kanıtlar.⁷⁰³ Öte yandan, klasikçilerin ve Şarkiyatçıların asıl eleştirdikleri ve Bérard'ı “eksantrik” olarak nitelendirdiklerini konu,⁷⁰⁴ Homeros'un *Odyseia*'yı bir Fenike gemi jurnalinden esinlenerek kopyaladığı tezi aynı sağlamlıkta görülmez:

“Antikler, içerisinde herhangi bir hayal ürünü öge olmadığını düşündükleri Homerik şiirleri tüm bilimlerin ve gerçeğin kaynağı olarak görmeye alışmışlardı. Oysa Homerik şiirler ve özellikle *Odyseia*, ne Hinduların devasa teratolojileriyle ne de Arapların çılgın masallarıyla karşılaştırılmaz... *Odyseia*'ye; Yunanların ve Romalıların hem kendilerinin hem de komşularının keşiflerini kodifiye etmek amacıyla derledikleri ya da tercüme ettikleri coğrafi, pratik şiirler olarak bakmak daha iyi olur.”⁷⁰⁵

Bérard; haritalarla, fotoğraflarla, çizimlerle ve antik eserlerle desteklediği tezinde sıklıkla Renan ve Reclus'ye de atıfta bulunur. Renan'ın ırkçı perspektifiyle Bérard'ın görüşleri açıkça çelişir fakat *Les Phéniciens*'in pek çok yerinde, Fenikeliler konusunda bir otorite konumunda olan Renan'ın kanonik yapıtlarına referans verilir. Reclus ise açıkça Bérard'ı derinden etkilemiştir. Fransız yazar Estelle Sohier'nin de tespit ettiği gibi; Reclus'nün Akdeniz'deki Fenike etkisini diğer tüm unsurlardan önceye taşıyan fikirleri, *Nouvelle Géographie*'nin sıkı bir takipçisi olduğu bilinen Bérard'ı ve hatta daha ileride Fernand Braudel'in fikirlerini şekillendirecektir.⁷⁰⁶

⁷⁰² Sıkı bir Bernal eleştirmeni olan Jacques Berlinerblau bile Bernal üzerindeki Bérard etkisine değinirken *Les Phéniciens*'in metodolojik arka planının ne kadar sağlam olduğunu hakını verir. Bkz. Jacques D. Berlinerblau, **Heresy in the University: The 'Black Athena' Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals**, (New Jersey: Rutgers University Press, 1999): 96-101.

⁷⁰³ Bérard, bu doğrultuda Bochart'ın *Geographia Sacra*'sına da referans verir. Bkz. Victor Bérard, **Les Phéniciens et l'Odyssée, c. I**, (Paris: Librairie Armand Collin, 1902): 44.

⁷⁰⁴ Fransızların aksine İngiliz klasikçiler Bérard'ın tezlerin daha objektif bir şekilde incelerler. İngiliz yazar Turnbull, 1920 tarihli makalesinde Bérard'ın tezlerinin pek çoğunun kabul edilebilir nitelikte olduğunu savunur. Bkz. H.G.D. Turnbull, "The Homeric Question", **Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute**, c. 2, s. 2, (1920): 150-153

⁷⁰⁵ Bérard, **Les Phéniciens et l'Odyssée, c. I**, 53-54.

⁷⁰⁶ Estelle Sohier, "Ré-imaginer la Méditerranée avec l'Odyssée, la Carte et la Photographie: Victor Bérard, un Géographe sur les Traces d'Ulysse", **Annales de Géographie**, c. 709-710, s. 3, (2016): 343.

Bérard, güncel politik tartışmalar ve Fransız dış politikasını ilgilendiren meselelerle ilgili, 20. yüzyılın başında pek çok kitap yazar. 1900’de Girit’in durumu, 1904’te de Makedonya Krizi ve 1906’da Fas Krizi ile ilgili çalışmaları yayımlanır. 1913’de çıkan *La Mort de Stamboul* (İstanbul’un Ölümü), “Jön Türk Yönetimi Üzerine Değerlendirmeler” alt başlığını taşır ve Bérard’ın yıkılmakta olan Osmanlı ile ilgili düşüncelerini ihtiva eder. İmparatorluk yıkılırken, Fransa’nın Suriye özelinde atabileceği adımları hatırlatır.⁷⁰⁷

Uzun süre Fransız parlamentosunda Jura bölgesi senatörlüğü yapan ve çeşitli diplomatik görevlerde de bulunan Bérard, şüphesiz ki Fransız kolonyal girişimlerine, Renan ve Reclus’ye nazaran, daha aşinadır. Fakat uzun siyasi kariyerine rağmen Fenikeliler ve Antik Yunan’la irtibatını hiçbir zaman koparmaz. 1926’da Fenikelilerle ilgili, biri “Fenike” sözcüğünün Antik Yunan’da temellenen etimolojisiyle ilgili diğeri *Les Phéniciens*’e yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetinde, iki çalışma yayımlar.

Bérard, 1920-1929 yılları arasında yani Lübnan’da Fransız manda rejiminin kurulduğu sıralarda, Fransız senatosunun Dış İlişkiler Komisyonu başkanıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısında Lübnan Fenikecilerinin en önde gelen ismi konumunda olan Said Akl (Ö. 2014), Bérard’ın resmi görevle geldiği bir Lübnan ziyareti sırasında Hristiyan Lübnan milliyetçileriyle arasında geçen bir tartışmayı aktarır. Akl, Suriye ile Lübnan’ın bir federasyon altında birleşmesini öngören projenin konuşulduğu bir ortamda, Lübnan’ın doğrudan Fransa’ya bağlanmasını savunan Hristiyan Lübnan milliyetçilerine Bérard’ın şöyle dediğini söyler:

“Sizi anlamıyorum! Size Lübnanlı olma ayrıcalığı bahşedilmiş ve siz bunu reddedip başka bir millete ait olmak mı istiyorsunuz? Dinleyin! Homer’e benden daha düşkün kimse olamaz! Onun hakkında on üç cilt yazdım ve vardığım sonuç onun Yunan bile olmadığıydı. Hayatım boyunca yaptığım bütün çalışmalar onun, Avrupa’nın öncüsü ve tüm şairlerin prensinin, sizden biri olduğunu, Lübnan’ın harikalarından biri olduğunu ortaya koydu.”⁷⁰⁸

Hikâyenin doğru olup olmaması bir yana, zira kendisinin modern Lübnan devletiyle ilgili görüşlerini öğrenebileceğimiz kaynakların sayısı hayli sınırlı, Bérard Lübnan Fenikecileri için her anlamda yol gösterici bir figürdür. Fenike-Lübnan söylemi bağlamında Bérard’ın en önemli katkısı; geleneksel olarak “akılcı” Batı’nın merkezine koyulma eğiliminde olan Antik Yunan’ın bu pozisyonunu Fenikelilere

⁷⁰⁷ Victor Bérard, *La Mort de Stamboul: Considérations sur le Gouvernement des Jeunes-Turcs*, (Paris: Librairie Armand Colin, 1913): 371-372.

⁷⁰⁸ Said Akl, *Al-‘Umma l-‘Uzhma*, Beirut: Noblesse, 1991 akt. Salameh, *Language, Memory and Identity*, 99.

bahşetmesi, dahası bunu salt popülist bir eğilimle değil arkeolojik ve filolojik çıkarımlarla destekleyerek bilimsel bir tonda yapmasıdır. İleride görüleceği üzere, Lübnan'ın kendine has bir biçimde varoluşunun en önemli meşrulaştırıcılarından biri olarak Fenikelilerin alfabeyi yaygınlaştıran, teknolojiye öncü ve her türlü el işinde mahir üstün denizciler şeklinde tahayyül edilmesi, Fenikeciler tarafından kendi ülkelerinin gayet “Batılı” olduğunun bir kanıtı olarak sunulacaktır. Fenike-Lübnan söyleminin bu “Batıcı” ifade biçiminin temelinde Renan, Reclus ya da başkalarından ziyade, ilk ve en önemli isim olarak Bérard öne çıkacaktır.

Bérard'ın istisnai Lübnan temsilinin merkezindeki konumu, en az Renan ya da Reclus kadar “kasıtsız”dır. Gerçi Renan, Lübnan da dâhil olmak üzere Bilâdüşşam'daki Fransız varlığının kurulması yönünde görüş bildirmiş fakat *Mission*'undaki bulguların bütünlüklü bir Fenike konsepti, yani Lübnan'ı “eşitleyebileceği” bir Fenike tahayyülü yaratma noktasında yetersiz olacağını düşünmüştür. Onun “kasıtsızlık”ı niyette değil fakat yöntemdedir. Yine de bu, Renan'ın Fenike-Lübnan denkliğini modern dönemde ilk temellendiren isim olmasının önüne geçmemiştir. Görüldüğü üzere Reclus, Batı emperyalizminin ve Fransız kolonyal politikasının temeli olan *mission civilisatrice*'e kesin bir şekilde karşıdır ve coğrafyayı kutsallaştırıp Fenikelilere Akdeniz özelinde değerli bir konum bahşetmekle Fenikecilerin dikkatini çekmiştir. Bérard da bu bakımdan Reclus'ü andırır; Fenikeliler hakkındaki gözlemleri, Suriye-Lübnan'daki Fransız çıkarlarına hizmet etmek için değil fakat hayranı olduğu bu antik topluluğu tekrar medeniyetler sahnesine çıkartmak içindir.

3.2.2.4. Maurice Barrès: Söylemin Siyaseti

Fransız sağının 19. yüzyıl sonundaki en önemli ideoloğu konumundaki Maurice Barrès'in (Ö. 1923) Lübnan-Fenike söylemine katkısı, diğer söylemsellik kurucularına kıyasla daha doğrudandır ve şüphesiz ki pek çok açıdan daha belirleyicidir. Lorraineli saygın bir aileden gelen Barrès, gençlik yıllarında romantizm ve sembolizmin etkisinde kalarak şiirle uğraşır ve gazetecilik yapar.⁷⁰⁹ 1894'te meşhur Dreyfus Olayı'nın patlak vermesiyle birlikte Charles Maurras ve Georges Sorel'in

⁷⁰⁹ Barrès ile ilgili biyografik bilgi için bkz. Anthony A. Greaves, **Maurice Barrès**, (Boston: Twayne Publishers, 1978): 11-31; René Gillouin, **Maurice Barrès**, (Paris: E. Sansot et Cie, 1907).

yanında anti-Dreyfusçu – sağcı kanadın sözcülerinden biri haline gelir.⁷¹⁰ Görüleceği üzere Barrès, hem Fransız milliyetçiliğinin 20. yüzyıl başındaki temel karakteristiğini kazandıran en önemli isimlerden biridir ve bu vesileyle Lübnan milliyetçiliğinin ideologlarını fikirsel düzeyde doğrudan etkilemiştir hem de 1914'te çıktığı Levant ziyaretiyle Lübnanlı milliyetçilerle irtibata geçmiş, Lübnan'ın Frankofon bir ülke olarak kurumsallaştırılmasında katkısı olmuştur.

Fransa'nın Avrupa'dan “uzaklaştırılması” ile sonuçlanan Sedan Muharebesi ve ardından gelen Üçüncü Cumhuriyet Dönemi (1870-1940), ülke siyasetinde milliyetçi popülist jargonun oldukça yaygın olduğu bir süreci beraberinde getirir. Alsace-Lorraine'in kaybedilmesi ve daha da önemlisi Almanya karşısında alınan (III. Napolyon'un esir düştüğü) yüz kızartıcı mağlubiyet, Fransa'da 19. yüzyıl sonunda aşırı sağın ivmelenmesine yol açan en önemli olaylardır.⁷¹¹ 1789 sonrasının “karşı-devrimci” sağcılığının aksine 1880'lerden itibaren Fransa'daki yeni sağ devrimci bir karakterde gelişir. General Boulanger'nin adıyla anılan “*Boulangiste*” hareket ve Maurras'ın baş ideologu olduğu monarşist “*Action Française*”, 20. yüzyıl başında Fransız milliyetçiliğinin odak noktaları olurken Barrès, ideolojinin teorik arka planını oluşturan en önemli isimlerden biri olarak öne çıkar.⁷¹²

Barrès'in milliyetçi fikriyatı, en temelde Fransa'nın kendine has niteliklerinden kaynaklanan bazı olguların teorik düzlemde yerli yerine oturtulmasına ve popülist bir tarzda sunumuna dayanır. Barrès'e göre yeryüzündeki bazı milletler, “Anglo-Saksonlar ya da Tötonlar”, kan bağına dayanan bir birlikteliğe sahipken Fransız milleti biyolojik ya da ırksal bileşenlere değil fakat kültürel bir bağa sahiptir.⁷¹³ Fransız olmanın anlamını ihtiva eden bu kültürel bağ, farklı etnik arka plana sahip olsalar da ortak bir geleneği paylaşan ve aynı coğrafyada yaşayan insanları bir araya getiren, Renan'ın son dönem fikirlerini andıran,⁷¹⁴ “nesnel” bir millet yaklaşımına kapı aralar. Barrès'in tahayyül ettiği haliyle Fransız kimliği, etnik homojenlikten ziyade kültürel

⁷¹⁰ Michael Curtis, *Three Against the Third Republic: Sorel, Maurras & Barrès*, (New York: Routledge, 2017): 98.

⁷¹¹ Fransa'da I. Dünya Savaşı öncesi aşırı sağı meydana getiren tarihsel koşullarla ilgili bkz. Richard Griffiths, *France's Purveyors of Hatred: Aspects of the French Extreme Right and its Influence, 1918–1945*, (New York: Routledge, 2021): 1-23.

⁷¹² Peter Davies, *The Extreme Right in France, 1789 to the Present: From de Maistre to Le Pen*, (New York: Routledge, 2002): 56.

⁷¹³ Maurice Barrès, *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, (Paris: Félix Juven, 1902): 81.

⁷¹⁴ Todorov, Fransız milliyetçi düşüncesinde Renan ile Barrès arasında bir devamlılık olduğunu fakat Renan'ın aksine Barrès'in tezlerinin “deterministik” yönünün ağır bastığını söyler. Bkz. Todorov, *On Human Diversity*, 229-230.

homojenlik etrafında şekillenen ve başlıca iki unsurun, coğrafyanın ve kültürün belirleyiciliğiyle karakter kazanan “otantik” bir kimlik görünümü kazanır:

“Biz bir ırk değiliz, ulusuz. Bu gerçek, bizi küçülten ve yok etmeye yemin etmiş bir acı eşliğinde her gün tekrarlanmaya devam ediyor. Biz, ulusun destekçileri, onu korumak zorundayız. Bir ulusun ne olduğunu en iyi anlatan analogilerden biri muhtemelen şudur: Ulus, çakıl ve küçük taş kırıntılarının birleşimiyle oluşmuş, genelde ‘akan sular’da görülen ve konglomera denen kütleyle benzer. Bu küçük parçaları birbirine bağlayan harç, aşınma ve çakılların sürekli hareket halinde olmalarıyla kendiliğinden oluşur. Küme su içerisinde sürüklenidikçe diğer taşlar da ona katılır... Bir taş bu bütünden ayrıldığında hızla yuvarlanır, aşınır ve toz haline gelir. Başka bir taş kütesine tekrar katıldığında azalmış ve kısmen yıpranmıştır. Bu nedenle birey, bana tüm atalarıyla bağlantılı görünüyor, tıpkı ondan önce gelen küçük taşların ve çakılların sürüklenerek meydana getirdikleri taş kütesi gibi.”⁷¹⁵

“Toprak” ve “ölüler” (*la Terre et les Morts*), Barrès’in fikriyatındaki en belirleyici iki kavramdır ve esasında etnik bir arka plandan mahrum Fransız milli kimliğinin metafiziksel temelini oluşturan ikili bir sacayağı oluştururlar.⁷¹⁶ Barrès’e göre Fransa gibi ırktan mahrum milletlerin bütünlüklerini korumalarının tek yolu; atalarının geçmişteki tüm mirasını, mevcudiyetini ve niteliklerini muhafaza edip bugüne aktarmak ve onlardan kalan (metafiziksel bir öge olarak) vatani ihyâ etmektir. Kültür ve coğrafya, Barrès’te Fransız milletin “yeniden doğumu” için gerekli başlıca unsurlardır ve bu ikili determinizm, milli kimliğe karakterini veren yegâne temeli sağlar.⁷¹⁷ Öte yandan vatan ile atalar kültü ekseninde oluşturulan bu kimlik tahayyülü, Fransa’da yaşayan herkesi ve onların “atalarını” kapsamaz. Bu nokta, Barrès’in fikriyatındaki üçüncü bir unsurun, Latin-Katolik geleneğin anlaşılmasıyla ortaya çıkar. Barrès’e göre Protestanlar ve Yahudiler, açıkça Fransız kimliğinin dışında konumlandırılırlar. “Protestanlar” der Barrès; “onların vatanları yoktur ve tek bir fikir doğrultusunda, hayatlarını dine uygun bir şekilde geçirmek için yaşarlar.”⁷¹⁸ Öte yandan Yahudiler, Barrès’e göre Protestanlara nazaran daha “kabul edilmez” bir topluluktur:

“Yahudilerin, bizim anladığımız haliyle, bir vatanları yoktur. Bizim için vatan, toprak ve atalarımızdır, ölülerimizin mekânıdır. Onlar içinse vatan, en çok para kazanabilecekleri yerdir. Kendi ‘entelektüellerinin’ meşhur tanımları gibi: ‘Vatan bir fikirdir’.”⁷¹⁹

⁷¹⁵ Barrès, *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, 20.

⁷¹⁶ Barrès’in sık sık kullandığı *la Terre et les Morts* ifadesi, açıkça 19. yüzyılda kristalize olmaya başlayan Alman milliyetçiliğinin *Blut und Boden* (Kan ve Vatan) formülüne karşıt olarak ortaya çıkar. Bkz. Zeev Sternhell, Mario Sznajder ve Maia Asheri, *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*, çev. David Maisel, (New York: Princeton University Press, 1994): 9-10.

⁷¹⁷ Charles Stewart Doty, *From Cultural Rebellion to Counterrevolution: The Politics of Maurice Barrès*, (Ohio: Ohio University Press, 1976): 189-190.

⁷¹⁸ Maurice Barrès, *Mes Cahiers, c. II*, (Paris: Plon, 1949): 160.

⁷¹⁹ Barrès, *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, 63-64.

Barrès'in anti-Semitizminin, onun sermaye ve burjuva karşıtı “erken nasyonal-sosyalist” fikriyatıyla yakın bir ilişkisi vardır.⁷²⁰ Öte yandan Barrès'in teorileştirdiği Fransız milliyetçi hareketinin çok önemli bir bileşeni de Katolik geleneğidir. Fransız milliyetçiliğinin güçlü Katolik tonu, büyük oranda Barrès'in yakın arkadaşı Sorel tarafından temellendirilir fakat Barrès'in kuramındaki kullanımı da oldukça belirleyicidir. Fransız milliyetçiliği içerisindeki Katolik etkisi, dinin kendisinin özgül değerlerinden ziyade Hristiyan düşüncesinin sosyal çıktıları olarak “disiplin, iffet ve pesimizm” gibi kavramların eklektik bir şekilde kullanımı ile sınırlıdır.⁷²¹ Bu haliyle Barrès için Katoliklik, ihtiva ettiği Latin vurgusuyla beraber hem Fransız kimliğinin solidarist niteliğini kuvvetlendirici hem de Fransa'ya Batı medeniyeti nezdinde öncü konumunu kazandıran bir faktör konumundadır.

Barrès'in 1913 yılında yayımlanan başyapıtı *La Colline Inspirée* (Mülhem Tepe), bugün bile Fransız milliyetçiliğinin temel metinlerinden biridir ve Barrès'in fikriyatındaki aslî bileşenlerin (vatan, atalar kültü, Latin-Katolik geleneği) sentezinin açık bir şekilde özetini sunar.⁷²² Roma dönemindeki tarihsel olaylara dayanan bu romanda Barrès, üç Fransız keşişin Lorraine'de bulunan Sion-Vaudémont tepesini kutsal bir ibadethaneye çevirmelerini ve ardından pagan Cermen kabilelerine karşı verdikleri mücadeleyi anlatır. *La Colline Inspirée*'de Fransız kimliği Hristiyanlık öncesi pagan Kelt kimliği ile irtibatlandırılır ve böylece ulusun ihtiyacı olan devamlılık zinciri çekilmiş olur. Barrès'in teorisinde katı Katolik Fransız kimliğinin arka planında pagan Kelt geleneği bulunur ve Sion-Vaudémont özelinde Fransız vatani, bu iki unsurun (Katolik ve Kelt) birleştiği kutsal bir mekan haline gelir.⁷²³ Ek olarak Latin-Cermen dikotomisi içerisinde Fransız-Alman rekabeti, bir nevi “medeniyetler çatışması” formunda yeniden kurgulanır ve bütün hikâyenin geçtiği yer olan Lorraine'in Fransız vatanının parçası oluşu, tasdik edilir.

⁷²⁰ Sternhell'in de ifade ettiği gibi Barrès, Avrupa'da milliyetçilikle sosyalizmi fikrî düzeyde sentezleme girişiminde bulunan ilk isimlerden biridir. Bkz. Zeev Sternhell, "National Socialism and Antisemitism: The Case of Maurice Barres", *Journal of Contemporary History*, c. 8, s. 4, (1973): 65-66.

⁷²¹ Sternhell, Sznajder ve Asheri, *The Birth of Fascist Ideology*, 90.

⁷²² Tezin 'Teorik Giriş' başlıklı bölümünde sunulan *myth-maker intellectual* kavramsallaştırması doğrultusunda Barrès'i modern Fransız milliyetçiliğinin “mit-kurucu entelektüeli” olarak ele alan bir tez çalışması için bkz. Francois Burns, "Maurice Barres: Myth-Maker of Modern French Nationalism", (**Doktora Tezi**, The Catholic University of America, 1968).

⁷²³ Barrès'in fikriyatında çok önemli bir unsur olarak “Keltçilik” düşüncesinin Fransız yazınındaki en önemli kaynaklarından biri de Renan'dır. Bkz. Claire Bompaigne-Evesque, "Le Celtisme de Renan a Barrès", *Revue d'Histoire littéraire de la France*, c. 94, s. 1, (1994): 136-147.

Barrès'in fikirlerine bakıldığında, bu teorik modelin Lübnan milliyetçileri nezdinde ne kadar ilgi çekici olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Her şeyden önce Barrès'in "diriltmeye" çalıştığı Fransız milleti, tıpkı Lübnanlı milliyetçilerin "yaratmaya" çalıştıkları "Lübnan milleti" gibi, etnik bir kökene dayanmaz ve dolayısıyla "soy" bağının yerini alacak sübjektif bileşenlere ihtiyaç duyar. Bu bağlamda "toprak" ve "kültür", Fransız milletin birleştirici harcı hüviyetindedir. Pek çok farklı etnik ve mezhepsel gruba bölünmüş Lübnan gibi bir ülke için bu fikir, teritoryalite ve birlikte yaşama geleneği etrafında temellenen bir milli kimlik düşüncesi, tabiri caizse ideal bir "kaçış yolu" sunar. Öte yandan Fransız milli kimliğinin temel faktörlerinden biri olan Katolik geleneği, Barrès'in Lübnanlı takipçileri için aynı işlevde bir kullanım sağlar. Barrès'in Katolik Kilisesi'ne ilişkin tavrı mesafelidir ve görüldüğü üzere teorisindeki Hristiyanlık düşüncesi, büyük oranda işlevseldir.⁷²⁴ Fakat bu işlevsel kullanımın bizatihi kendisi, Lübnan milliyetçiliğinin ideologları tarafından Mârûnî Kilisesi'nin yeni sistemdeki pozisyonunu belirlemek için aynen kullanılır.

Fransız aşırı sağının yükselişe geçtiği dönem, aynı zamanda Fransa'nın Avrupa siyasetinden dışlandığı ve kolonyalizm faaliyetlerine yöneldiği, Üçüncü Cumhuriyet'le özdeşleşen *mission civilisatrice*'in dış politikanın merkezini belirlediği bir dönemdir.⁷²⁵ Dolayısıyla Fransız milliyetçiliğinin 19. yüzyıl sonundaki ideologları, en başta bu meseleye bir perspektif kazandırmaya, Fransa'nın denizaşırı bölgelerdeki mevcudiyetini meşrulaştırmaya çalışırlar. Napolyon Savaşları'nın ardından kolonilerinin çoğunu kaybeden Fransa, 1870'den önce Yeni Kaledonya, Tahiti, Hindicini'ndeki bazı bölgeler, Senegal ve Cezayir'de tekrar kontrol sağlar.⁷²⁶ III. Napolyon'un 1860-1861 Suriye Krizi sırasında müdahale çabası başarısız olsa da Bilâdüşşam, bölgedeki Hristiyanlarla kurulan uzun süreli ticari-kültürel ilişkiler hasebiyle Fransız kolonyal girişimcilerinin ajandalarında en üst sırada kalmaya devam eder. 1898'de Faşoda'da yaşanan İngiltere-Fransa krizi sonrası Mısır ve Sudan'daki Fransız planları da akamete uğrayınca Suriye ve Lübnan'ın Fransa için önemi daha da artar. Hatta 20. yüzyıl başında Kuzey ve Batı Afrika'da çok önemli kolonyal toprakları

⁷²⁴ Greaves, **Maurice Barrès**, 23.

⁷²⁵ 19. yüzyılda Fransız kolonyalizminin ivmelenmesinde Fransız kapitalist sınıfının dışa açılma istekleri de önemli bir rol oynamıştır. Konuyla ilgili bkz. Charles M. Andrew, "The French Colonialist Movement During the Third Republic: The Unofficial Mind of Imperialism", **Transactions of the Royal Historical Society**, c. 26, s. 1, (1976): 147-148.

⁷²⁶ Age, 144.

elinde bulunduran Fransa için sömürgeci siyaset üretebileceği yegâne alan, dağılmasına kesin gözüyle bakılan Osmanlı'dan arta kalacak Ortadoğu bölgesi olacaktır.⁷²⁷

Bu tarihsel arka plan akılda tutulduğunda, Fransız milliyetçiliğinin yüzyıl başındaki en önemli ideologlarından Barrès'in, Büyük Savaş'tan birkaç ay önce 1914'te Levant ziyaretine çıkması oldukça önemli bir olaydır. Barrès, 1914'te Frankofon dünyanın tamamında tanınan ve özellikle Lübnanlılar arasında ilgiyle takip edilen bir figürdür.⁷²⁸ Bu seyahatin notları 1923'te *Une Enquête aux Pays du Levant* (Levant'ta Bir Araştırma) başlığıyla Paris'te yayımlanır. Yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla Barrès'i Lübnan'da en çok etkileyen şey; hayranı olduğu antik pagan kültlerini hala devam ettiren heterodoks grupların varlığı ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinden kalan anıtlardır:

“Bu heterodoks yığınının arasında dolaşırken, tüm kalbimle merakımı bir köşeye bırakabilirim. Bu tomurcuklanma çok güzel. Beni avlamayı başaran ve kendisine çeken bu mucizevi dini ortam, tıpkı uzaklarda parlayan tek tük yıldızlar gibi, hayatta kalan son pagan inançları. Gidip İsmâîlîleri, meskenleri olan Eski Dağ'daki Haşhaşîleri 'avlamak' için yanıp tutuşuyorum. Ve dün gerçek bir mucizeyle karşılaştım, bir Maniheizt gördüm.”⁷²⁹

Barrès'in Şark'ta karşılaştığı “mucizeler” karşısındaki heyecanı, akla bir önceki yüzyılın romantik Fransız seyyahlarını getirir. Bu romantizm, Barrès, Renan'ın kız kardeşi Henriette'nin Amşit'teki mezarına gidip “Renancı hac” ı (*un pèlerinage renanien*) tamamladığında daha da hissedilir. Biblos'ta Barrès “eski ustasını” hayırla yâd eder ve “*Vie de Jésus*'nün yazıldığı coğrafyanın açtığı ufuklarda” hayallere dalar.⁷³⁰ Fakat Barrès'i diğer Şark seyyahlarından ayıran en önemli özelliği, onun her şeyden önce bir ideolog ve fikir adamı olmasıdır. Nitekim Fransız kimliğinin temel bileşenlerinden saydığı Katolik-Latin geleneğinin “uzantısı” olarak gördüğü Levanten Hristiyanlık, açıkça onu cezbeder:

“Antik Fenike mitlerini uhdesinde taşıyan Adonis (Nehri'nin) ağzı büyüleyici bir yer. Nehir, orada bir uçurumun dibinde akar. Bir buket titrek kavak dalı ona doğru sarkar ve akıntının üstünde görünür. Bu kutsal sudan, Lübnan'ın hazin gözyaşlarından bir bardak içmek için orada bir çardağın altında oturdum. Adonis öldü mü? Sahildeki küçük bir kilise bunu kanıtlıyor... Bu mekânın tüm

⁷²⁷ William I. Shorrock, "The French Presence in Syria and Lebanon Before the First World War, 1900–1914", *The Historian*, c. 34, s. 2, (1972): 302.

⁷²⁸ Önde gelen Lübnan milliyetçilerinden şair Hector Klat, Barrès'i taşıyan gemi Lübnan'a varmadan önce İskenderiye'ye uğradığında hayranı olduğu Fransız milliyetçisiyle tanışmak için bizzat limana gelir ve onunla tanışma şansı bulur. Klat, meşhur kitabı *Les Cèdres et le Lys*'te (Sedirler ve Zambaklar) bu an için bir şiir de yazar. Bkz. Kaufman, "Maurice Barrès and Lebanese Nationalism", 228-229.

⁷²⁹ Maurice Barrès, *Une Enquête aux Pays du Levant*, (Paris: Plon, 1923): 163.

⁷³⁰ *Age*, 41-42.

gizeminin eski tanrıların büyüklüğünden geldiğini görebiliyorsun. Bu ülkenin çocuklarına ve yetişkinlerine öğrettiğimiz tüm derslerin arasında, insan bunu da hatırlatmak istiyor.”⁷³¹

Fenike mirasını Hristiyanlığın pagan geçmişinde arama yönündeki eğilim, hatırlanacağı üzere, erken Orta Çağ Şarkiyatçılığında kaynak bulur. Bu *pattern*, Barrès tarafından miras alındığı haliyle 20. yüzyılın başında radikal bir Hristiyan milliyetçiliğin merkezini oluştururken Lübnan-Fenike söyleminin de çok önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Kaufman’ın da hatırlattığı gibi Adonis Nehri ve esasında onun görünür kıldığı antik imajlar, “Lamartine’den Barrès’e kadar” Avrupalı seyyahları büyüler.⁷³² Fakat Barrès’in Adonis ve diğer antik kültürler üzerinden hatırlattığı şey, tıpkı Fransız kimliğinin Kelt antikitesiyle irtibatı gibi, Fenike geçmişinin bugünün Lübnan’ına ve esasında bütün bir Doğu Hristiyanlığına temel oluşturmasıdır.

Lübnan’ın geçmişini Fenike ile irtibatlandırmanın yanında, Barrès bölge üzerinde Fransa’ya düşen bazı yükümlülükler olduğunun da altını çizer. Fransa’nın tarihsel “uygarlaştırıcı” misyonunun, Suriye ve Lübnan’daki Katolik misyonları vasıtasıyla yerine getirildiğini düşünür.

“Bu rahiplerin (Cizvitlerin) azimleri, insanların gözlerini açmadaki kararlılıkları... bunların hepsi üzerinde çokça durduğum bir soruyu aklıma getiriyor: Bir Fransız-Şark uygarlığı yaratabilir miyiz? Şarklılar arasında kurtarılmaya degecek denli özel yetenekler olduğuna hükmedebilir miyiz? Şark’ın ve Garp’ın birleşiminin hangi dozda olması arzu edilebilir? Pratikte, yaşadıkları sıkıntılardan bağımsız olarak, başlangıçtaki niyetleri ne olursa olsun imansızları dine döndürmek için gösterdikleri çabalar boşunaymış gibi görünüyor. Fakat yine de bir şey çok açık; uygarlığımızı yaymak için gece ve gündüz çalışıyorlar. Büyük bir coşkuyla ve İsa’nın Haç’ı altında insanlara Fransa sevgisini vaaz ediyorlar... Ne olursa olsun onlar çalışmayı tercih ediyorlar. Fransa için!”⁷³³

Barrès, *Une Enquête*’in yayınlandığı yıl, 1923’te Paris’te öldüğünde Beyrut’taki Latin kiliseleriyle Saint Joseph Koleji’nde anma törenleri düzenlenir.⁷³⁴ Onun, Lübnan’ı “Levant’ın Fransa’sı” olarak çevresinden bağımsız bir entite olarak gören vizyonu ve daha da önemlisi bu vizyonun Cizvitler gibi “Fransa’ya gönülden bağlı” din adamları vasıtasıyla gerçekleştirilmesi arzusu, I. Dünya Savaşı’nın ardından gerçekleşir.⁷³⁵ Pierre Martin ya da Henri Lammens gibi Lübnan’daki Cizvitlerin

⁷³¹ Age, 52.

⁷³² Kaufman, "Maurice Barrès and Lebanese Nationalism", 234-235.

⁷³³ Barrès, *Une Enquête*, 309.

⁷³⁴ Henry Bordeaux, "Maurice Barrès en Orient", *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, c. 26, s. 3, (1925): 560.

⁷³⁵ İşin ilginç kısmı, Üçüncü Cumhuriyet’in geneline bakıldığında “ruhban karşıtlığının” üst düzeyde olması fakat Fransa’nın kolonyal politikalarında, özellikle Arap coğrafyasında, Cizvitleri ve diğer Katolik misyonlarını etkili bir şekilde kullanmaya devam etmesidir. Konuyla ilgili bkz. Charles M. Andrew ve A. S. Kanya-Forstner, "The French 'Colonial Party': Its Composition, Aims and Influence, 1885-1914", *The Historical Journal*, c. 14, s. 1, (1971): 121.

yetiştirdiği ğrenciler, Lübnan'ı ve Lübnanlılığı tam da Barrès'in tahayyül ettiği şekilde inşa ederler.

Barrès'in Lübnan-Fenike söylemine katkısını gösteren en güzel örnek, Fenikeci hareketin önde gelen ideoloğu, Saint Joseph Koleji'nden mezun Lübnanlı Mârûnî Charles Corm'un başıyapıtı *La Montagne Inspirée*'nin, isminden de anlaşılabilceği üzere, açıkça *La Colline Inspirée*'den ilham almasıdır. Barrès'in satırlarında Lübnanlılar ile Fenikeliler arasında doğrudan etnik bir bağ kurulmaz ki zaten Barrès'in milliyetçi fikriyatı, böyle bir bağ üzerinden milletlerin devamlılığına vurgu yapmaz. Tıpkı Kelt-Fransız irtibatı gibi, Fenike-Lübnan hattı da Barrès'in teorisindeki başlıca bileşenler olarak "toprak" ve "kültür" üzerinden kurulur. Barrès'in Lübnan-Fenike söylemine asıl katkısı; onun milliyetçiliğinin "işleyiş tarzı"nın Fenikecileri kuramsal olarak cezbetmesi ve özellikle bu etkilenmenin Frankofon dünya içerisinde tanınmış bir ideologdan gelmesidir. Bu, hem Fenikeci milliyetçilerin kendilerini ait hissettikleri Fransa ile irtibatı sağlayan politik bir birlikteliği mümkün kılar hem de harekete temel karakteristiğini kazandıracak unsurların, yani Fransız kimliğinin sübjektif unsurlarının, Lübnan için de uygulanabilir olmasından ötürü gayet işlevsel bir kullanım sağlar.

Son olarak söylemsel alan içerisinde yer alan isimlerin hepsi Lübnan'ı bir nevi "Yeni Fenike" olarak tahayyül ederken belki de yalnızca Barrès bu yeni coğrafı ve siyasi konseptin doğrudan Fransa'nın kolonyal girişimleriyle sağlanabileceğini vurgular, hatta bu noktada Cizvitlere fazlasıyla önem verir. Bunda, Barrès'in bir ideolog olarak pratik siyasete diğer isimlerden daha fazla dâhil olması şüphesiz etkilidir. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere Lübnan-Fenike söyleminin en çok bu kısmı, Fransa ile irtibat meselesi, Fenikecileri etkisi altına alacaktır ve Fenikeci hareket içerisinde pek çok farklı eğilim bulunsa da "Yeni Fenike"nin ancak Fransız inisiyatifiyle kurulabileceği düşüncesi, hemen hemen hepsini cezbedecektir.

4. TEMSİLİN SAHİPLENİLİŞİ: FENİKE MİTİNİN LÜBNAN'A DÖNÜŞÜ

*Bir hediye olarak
Beklenmedik bir affetme gibi
Kim hibe eder burayı bize ve yeniden yaratır?
Başlangıçlar, gündönümü gibi
Gökkubbede, düzen ve adaleti kim yeniden sağlıyor?
Lübnan'da.⁷³⁶*

Charles Corm, La Montagne Inspirée

Said'in *Şarkiyatçılık*'ına yönelik en ayırt edici eleştirilerden biri; Batı'da oluşan Şarkiyatçı söylemin ve ondan doğan söylemsellik biçimlerinin ya da temsillerin, bir noktadan sonra Şark'taki özneyi kendi içerisine hapsedmesi ve ona "söz söyleme" hakkı vermemesi, bir anlamda onu donuk bir oryantal nesneye çevirmesidir.⁷³⁷ 19. yüzyıl Şarkiyatçılığının yarattığı istisnai Lübnan temsilinin ve onu oluşturan söylemin Lübnan'daki belirli çevrelerce benimsenmesine geçmeden önce söylemek gerekir ki bu eleştirel argüman, Lübnan örneğinde *Şarkiyatçılık*'taki gibi bir fonksiyona sahip değildir. Görüldüğü gibi zaten söylemin içeriği, Lübnan'ın "Şark"tan ne kadar farklı olduğu, Lübnanlıların (ya da Fenikelilerin) Şark'taki diğer halklara, Sâmilere ne kadar uzak olduğu üzerinden şekillenir. Dolayısıyla söylem, Doğu içerisindeki istisnai bir Batı adacığının temsilini kurarken, kendisi de diğer Şarkiyatçı söylemlerden ayrı, istisnai bir nitelik arz eder. Lübnan'ın, yani Fenike'nin, Batı'nın siyasi ve kültürel bir uzantısı olduğunun kabulü, kurucu söylemin tam bir özetidir ve bu haliyle de milliyetçiliğin, yani Fenikeciliğin, merkezi bir fonksiyonunu oluşturur. Bu noktanın tespiti son derece önemlidir zira Said'e yönelik eleştirilerin en sağlamlarından biri olan bu husus, Şark'ın Garp karşısında hareketsiz bir nesne olarak okunması, kültürler arası etkileşimin önemini (daha ziyade mevcudiyetini) yok sayar.⁷³⁸

⁷³⁶ Charles Corm, *La Montagne Inspirée*, (Beyrouth: Edition de la Revue Phenicienne, 1934): 45.

⁷³⁷ Said'e yönelik bu eleştirinin en sağlam duyurucularından biri, Ian Almond'dur. Bkz. Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, (New York: I.B. Tauris, 2007): 164.

⁷³⁸ Bu noktada "kültürler arası etkileşim"den kastım, iki eşit özne arasındaki ilişkiden ziyade Batı kaynaklı fikirlerin ve söylemlerin Doğu'daki tesirlerini vurgulamaktır. Chakrabarty'nin incelikli yapıtında sorunsallaştırdığı üzere Batılı fikirlerin Doğu'daki kullanımlarının tarihselci elekten

Lübnan'ın Fenike'ye eşleştirilmesi, onun bir "Yeni Fenike" tahayyülü olarak temsili, en temelde 19. yüzyıl sonrasındaki dört Fransız yazarın çalışmaları vasıtasıyla kristalize olan bir "okuma"nın sonucudur. Fakat bu, 19. yüzyıl öncesinde Lübnanlıların ve özellikle de Mârûnîlerin kökenlerini Fenikelilere dayandıran yerel kaynakların olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği gibi Batı'daki söylemin (Mârûnîler nezdinde) meşruiyetini arttıran bir olguya işaret eder. Başka bir deyişle Mârûnîlere *Grand Liban*'ın beklenmedik bir şekilde "hediye edilmesi", onun modern bir ulus-devlet formunda antik Fenike'nin mirası olarak görülmesi "şerefine"dir ve bu eşleştirme pratiği, Şarkiyatçı söylemin kurucu niteliğinin Mârûnî kimlik spekülasyonlarıyla sentezine dayanır.

Bu noktada bir önceki bölümde Avrupa'daki temelleri incelenen ve ana hatları ortaya konulan "istisnai Lübnan" temsilinin yerel aktörlerce nasıl karşılandığı, benimsendiği ve milliyetçi bir söyleme temel teşkil ettiğinin ortaya konulması gerekir. Dört Fransız söylem kurucusunun Lübnan'ı Fenike'ye eşleyen ve modern dönem Lübnanlılarını açıkça Fenikelilerin "torunları" olarak gören ifade biçimleri ya da bu ifadeleri üreten metinlerin Bilâdüşşam'daki asıl muhatapları, doğal olarak Lübnanlı Hristiyanlardır. Tezin 'Tarihsel Giriş' başlıklı ikinci bölümünde açıklandığı üzere I. Dünya Savaşı sonrası Bilâdüşşam'ında Lübnan'ın birleşik ve Arap ya da Müslüman karakterli daha geniş bir Suriye'nin mi parçası olacağı yoksa daha dar fakat Hristiyan bir ulus-devlete mi dönüşeceği sorunu fazlaca tartışılır. Bu bölümde, *Grand Liban*'ın Fransa tarafından teşekkül ettirilmesinden evvel Avrupa kaynaklı "istisnai Lübnan" temsilinin buradaki başlıca zümreler tarafından nasıl karşılandığı inceleneceği gibi bu temsilden evvel Lübnan'ı kendi başına *unique* bir siyasi konsept olarak tahayyül eden yerel kaynaklara da odaklanılacaktır. Neticede Lübnan fikrinin; Frankofon Şarkiyatçılık içerisinde temellenen köklerinin yanında Mârûnî Kilisesi'nin tarihyazımında, bu tarihyazımı geleneği ile ilişkili ve onun Batı ile irtibatını kuran yegâne faktör olarak misyonerlerin çalışmalarında, nihayet misyoner okullarından mezun fakat seküler bir dünya görüşüne sahip, pek çoğu yurt dışında bulunan, yeni Hristiyan üst-orta sınıfın metinlerinde kristalize oluşu ortaya konulacaktır.

geçirilmeden incelenmesi ortaya aşılabilir sorunlar çıkartır. Bkz. Chakrabarty, **Provincializing Europe**, 3-27. Bu, Lübnan örneğinde kurucu Fenike mitinin Fransız Şarkiyatçılığındaki temellerini göz önünde bulundurmaya zorunlu kıldığı gibi söylemin Lübnanlı Mârûnîler nezdinde nasıl karşılandığını analiz etmeyi de gerektirir.

4.1. Mârûnî Kilisesi'nin Kimlik Arayışı ve Fenikeliler

Bugün bile Lübnan'ın karşı karşıya olduğu problemler analiz edilirken sıklıkla hatırlatılan bir husus olarak; Lübnan'daki etnik ve mezhepsel grupların kendi tarihlerinin ve bu tarihlerden temel bulan kimlik tahayyüllerinin üst bir Lübnan tarihi ya da kimliğinin önündeki en büyük engel olduğu tezi doğrudur. Bu olgu, esasında *Grand Liban*'a Tanzimat diplomasisinden miras kalan “konfesyonel sistem”in de asıl sebebidir ve genişletilmiş sınırlarıyla Mârûnîlerden çok daha fazlasını içeren fakat (tezat bir şekilde) bir ulus-devlet olarak kurumsallaştırılan Lübnan'ın en büyük açmazlarından birini oluşturur. Lübnan, belki de Fenike günlerinden beri, çokkültürlü bir kültürel ortama sahip olması üzerinden tanımlanır ve Hristiyanlık tarihi içerisindeki ayrıcalıklı konumu da göz önünde bulundurulduğunda, pek çok farklı Hristiyan mezhep bu coğrafyanın koruyucu şartları altında hayatta kalma imkânına sahip olmuştur.⁷³⁹

Lübnan'daki etnik ve mezhepsel grupların her biri kendilerine has bir tarihyazım geleneğine sahip olsalar da Mârûnî tarihyazımının niteliği, kendi topluluğunun mevcudiyetini zamanla etnik ile ulusal bir tonda kurgulaması ve hatta Lübnanlılık ile eşleştirmesi hasebiyle *primus inter pares*'tir.⁷⁴⁰ Mârûnî kimliği, aşağı yukarı Katolik Kilisesi ile resmi irtibatın sağlandığı 7. yüzyıldan itibaren devamlı olarak dinamik bir karakterde olmuş ve özellikle Mârûnî Kilisesi'nin kurumsallaşmış yapısının sağladığı korunaklı alandan faydalanarak önce anti-monofizit, ardından anti-Arap bir formda tahayyül edilmiştir. Burada önemli olan nokta; dini karakter ile etnik karakterin belirsizce iç içe geçtiği Mârûnîlik özelinde, coğrafi bir konsept olarak Lübnan düşüncesinin bu kimlik içerisindeki ayrıcalıklı konumudur.⁷⁴¹ Bir önceki bölümde detaylıca anlatıldığı gibi çevresindeki kültürel kodlardan ayrı *unique* tarzda

⁷³⁹ Bkz. yuk. ‘Tarihsel Giriş’ başlıklı 2. bölümün ‘Lübnan İstisnacılığı’ adlı 3. alt başlığı.

⁷⁴⁰ Esasında Kudüs’ün kuzeyinde, Hristiyanlığı ilk kabul eden gruplar arasında olduğu düşünülen Mârûnîlerin “Lübnan’a gelişleri” meselesinin kendisi, bizatihi bir mit görünümündedir ve Mârûnî tarihyazıcılığı içerisinde biçimlendirilmiş bir söylemin ürünüdür. Buna göre Moosa ve Salibi, Mârûnî kilise tarihçilerinin savunduğu 7. yüzyıl tezini kabul eder görünürler. Bkz. Matti Moosa, **The Maronites in History**, (New Jersey: Gorgias Press, 2005): 120; Salibi, **A House of Many Mansions**, 82. Mahfouz ise (ilk) John Marûn’un Halep’teki müritlerinden bazılarının henüz 5. yüzyılda bölgeye yerleşmiş olabileceklerini söyleyen Bizans kroniklerini hatırlatır. Bkz. Joseph Mahfouz, **Short History of the Maronite Church**, çev. Sister Susan Foukx, (Beirut: St. Paul Press, 2009): 35.

⁷⁴¹ Bu yaklaşım, Siyonist milliyetçiliğin “vatan” konseptine yüklediği anlam ile oldukça benzerdir. Konuyla ilgili makalesinde Elaine Hagopian’ın da vurguladığı gibi, kendi dinsel-mezhepsel cemaatini bir ulus-devlet kimliği olarak inşa etmeye çalışan Mârûnî milliyetçiliği, Siyonizm’in “başarısız olmuş bir versiyonu” görünümündedir. Bkz. Elaine C. Hagopian, "Maronite Hegemony to Maronite Militancy: the Creation and Disintegration of Lebanon", **Third World Quarterly**, c. 11, s. 4, (1989): 101.

bir Lübnan fikri, gayet modern bir düşünce olarak Avrupa Şarkiyatçılığı içerisinde neşet etmiş ve belirli bir söylemin, Lübnan'ı antik dönem Fenikelilerin “kadim” yurdu olarak okuyan Fransız kaynaklı bir ekolün görüşleriyle temellenmiştir. Fakat (*Grand Liban* sınırlarıyla genişletilmiş olmasa da) Lübnan coğrafyası, modern öncesinde de kendilerini bu toprakların sahibi olarak gören Mârûnîler için özel bir anlama gelmektedir.⁷⁴²

Tarihyazımında ve Mârûnîler arasında kabul görmüş genel kanı, topluluğun kökenlerinin 4. yüzyıl sonu 5. yüzyıl başında Halep yakınlarında yaşadığı düşünülen John Mârûn adlı bir münzevi keşişe dayandığı yönündedir.⁷⁴³ Fakat Bizans kaynaklarında adından bahsedilen ve Cebel Koros yakınlarındaki bir manastırda çileci bir hayat yaşayan John Mârûn ile 7. yüzyılda Hama'da yaşamış monotelit bir Mârûnî olan John Mârûn genellikle birbirine karıştırılır.⁷⁴⁴ 17. yüzyılda kurumsallaşmaya başlayacak olan Mârûnî tarihyazımı geleneği diofizit inançları kabul ettiği düşünülen Halepli keşiş John Mârûn'u öne çıkartma eğilimindedir. Bununla beraber Cebel-i Lübnan'daki Butrun Başpiskoposu John Mârûn'un 685 yılında Mârûnî Kilisesi'nin ilk patriği olduğu da kabul edilmektedir.⁷⁴⁵ Esasında mesele, Hristiyanlık içerisindeki teolojik temelli bölünmeler ve Mârûnîlerin bu bölünmeler içerisinde kendilerini “makbul” – ve “özgün” - bir pozisyonda konumlandırmaya çalışmalarıyla doğrudan alakalıdır.

Hristiyanlık içerisindeki mezhepsel ayrışma, en temelde “Ekümenik Konsiller” olarak adlandırılan 325 ile 787 yılları arasındaki yedi konsile ve bu konsillerin sonuçlarına dayanır.⁷⁴⁶ Bizans İmparatoru I. Konstantin tarafından 325 yılında düzenlenen İznik Konsili ile başlayan bu süreç, teolojik birtakım tartışmaların

⁷⁴² William Harris, **Faces of Lebanon: Sects, Wars and Global Extensions**, (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997): 323.

⁷⁴³ Philip Khuri Hitti, **A Short History of Lebanon**, (New York: Macmillan, 1965): 90-91; Moosa, **The Maronites in History**, 16-23; İsmail Taşpınar, "Mârûnîler", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 28, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003): 71.

⁷⁴⁴ Konuyla ilgili bkz. Yasin Atlıoğlu, **Savaşta ve Barışta Lübnan Marunîleri: Aziz Marun'dan İç Savaş'a Marunî Kimliği ve Çatışma**, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014): 94-95.

⁷⁴⁵ Cebel Koros'ta yaşayan ve cemaatin ilk önderi olduğu düşünülen Keşiş John'un kökeni meselesi açık değildir ve bu konuda pek çok spekülasyon yapılsa da mezarının etrafında kurulan küçük manastırın Mârûnî topluluğun ilk yerleşkesi olduğu kesin gibidir. Bkz. Moosa, **The Maronites in History**, 16-22. 685 yılında Mârûnî Kilisesi'nin ilk patriği olan Hamalı John Mârûn'un ise Merdait kökenli olduğu Kilise tarihyazımının resmi söylemi içerisinde belirgin bir tema olmasına rağmen Salibi'nin de dediği gibi tarihsel açıdan mümkün gözükmemektedir. Bkz. Salibi, **A House of Many Mansions**, 83.

⁷⁴⁶ Leo Donald Davis, **The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology**, (Minnesota: Liturgical Press, 1990): 291-292.

çözümüne kavuşturulması amacını taşır. İsa'nın Tanrısal doğası etrafında yürütülen soruşturmalar ekseninde gelişen ilk İznik Konsili sonucunda, İsa'nın Tanrı tarafından dünya oluşturulmadan önce yaratıldığını savunan Arius ve öğretisi reddedilir.⁷⁴⁷ Böylece İsa'nın Tanrı ile "bir" ve "aynı öz"den geldiği şiarı, Hristiyanlığın temel öğretilerinden biri haline gelir. 431 yılındaki Efes Konsili ile birlikte bu esasın kesinliği onaylanır ve İsa'nın ancak Tanrı kelamını duyduğu 30 yaşından sonra "Tanrısal öz"e kavuştuğunu savunan İstanbul Patriği Nestorius kiliseden uzaklaştırılır.⁷⁴⁸ 451'deki Kadıköy Konsili'nde Efes Konsili'nin kararları reddedilir ve İsa'nın hem Tanrısal hem de insani öze sahip olduğu, dolayısıyla Meryem'in yalnızca insan İsa'yı değil fakat "Tanrı" İsa'yı da doğurmuş olduğu tasdik edilir. Bu konsil uyarınca İsa'nın ikili özünü kabul etmeyenler, yani monofizitler, Kilise hiyerarşisinin dışına atılır ve açıkça heretik olarak yaftalanırken diofizit inanç meşru ve ortodoksi konumuna yerleşir.⁷⁴⁹ 680 yılındaki III. İstanbul Konsili'nde diofizit ve monofizit inançlar arasında orta bir yol bulmayı amaçlayan Bizans İmparatoru Herakleios, İsa'da iki tabiat fakat tek bir irade olduğunu kabul ettirmeye çalışır fakat monotelitizm olarak adlandırılan bu ara formül de reddedilir ve diofizit gelenek tam bir şekilde tasdik edilir.

Diofizit inancın teyit edilmesi ve Hristiyanlık içerisinde ortodoksi konumuna yükselmesi 451 yılındaki Kadıköy Konsili ile birlikte olur fakat topluluğun ilk önderi John Mârûn'un 410 yılında öldüğü kabul edilmektedir.⁷⁵⁰ Dolayısıyla Mârûnîlerin diofizitliği meselesi, cemaatin kendisini Roma-Katolik geleneğinin bir parçası olarak tanımlaması hasebiyle hayati önemdedir fakat tarihsel açıdan sorunlu bir konuyu oluşturur. Orta Çağ tarihçilerinin pek çoğu, başta Surlu William (Ö. 1186) olmak üzere, Mârûnîlerin 680 yılında monotelitizmi kesin olarak yasaklayan III. İstanbul Konsili'ne karşı çıkarak "tek iradecilik"i benimsedikleri konusunda hemfikirdir. Mârûnîlerin, Roma'ya eklemelenme sürecinin başladığı 1182 yılına kadar monotelit

⁷⁴⁷ Ömer Faruk Karaman, "Konsil", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 26, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002): 177.

⁷⁴⁸ Nestorius'un görüşleri Roma ve Yunan kiliseleri tarafından kabul edilmemekle beraber kendisi yalnızca patriklik görevinden alınır fakat aforoz edilmez. Fakat İsa'nın iki doğası olduğu yönündeki fikirlerini savunmaya devam edince 449'da toplanan II. Efes Konsili sonrasında Nestorius aforoz edilir ve onu takip edenler, bugün de mevcudiyetini sürdüren, Nestûrîler adıyla anılarak kendi bağımsız Doğu Kiliselerini kurarlar. Bkz. Francis Dvornik, **The Ecumenical Councils**, (New York: Hawthorn Books, 1961): 23-24.

⁷⁴⁹ Bugün de mevcudiyetini sürdüren monofizit kiliseler 'Oryantal Doğu Kiliseleri' adıyla anılan Ermeni Apostolik (Gregoryen), Süryânî Kadim (Ya'kubi), Kiptî Ortodoks ve Habeş Kiliseleridir. Monofizitler pejoratif bir anlam taşıdığı gerekçesiyle kendi inançlarını tanımlarken miafizit (ya da henofizit) ifadesini kullanırlar. Bkz. Dvornik, **The Ecumenical Councils**, 29-31.

⁷⁵⁰ Moosa, **The Maronites in History**, 17.

(dolayısıyla ‘heretik’) oldukları savı, bugün bile Mârûnî Kilisesi’nin kesin olarak reddettiği bir önermedir fakat güncel çalışmaların da ortaya koyduğu gibi doğruluk payı yüksek gözükmetedir.⁷⁵¹

Mârûnî Kilisesi’nin kendi kurumsal yapısını, inanç sistemini ve cemaatinin kimliğini üzerinde konumlandığı diofizit gelenek, Mârûnî tarih yazımı içerisindeki en hassas konuyu oluşturur. Suriye ve Lübnan’ın İslam orduları tarafından fethinin ardından bölgede Ya’kubîler gibi monofizit cemaatler önemli oranda güçlenirken Mârûnîlik açısından kendi diofizit esaslarının tarihselleştirilmesi ve meşrulaştırılması öncelik halini alır. Yani Mârûnî Kilisesi, her şeyden önce Hristiyanlık içerisindeki teolojik pozisyonunu sabitlemeye çalışır. Fakat zamanla Suriye’nin İslamlaşması ve yoğun bir şekilde Araplaşması, tıpkı diğer Doğu Hristiyanları gibi, Mârûnîleri de apolojetik endişelerini daha genel bir perspektifte ele almaya zorlayacaktır. Monotelizm karşısında diofizit inancın yüceltilmesi Mârûnî tarih yazımı geleneğinin ilk bileşeniye, İslam ve Araplık karşısında yerelliğin benimsenmesi de bu geleneğin ikinci bileşenidir ve ileride görüleceği üzere bölgede İslam nüfuzunun artmaya başladığı yıllarda Kilise içerisindeki etnik köken mitlerinin önem kazanması da bunun en önemli göstergesidir.

1096-1102 yılları arasındaki ilk Haçlı Seferi’nin Mârûnîler açısından oldukça önemli olduğu sıklıkla yinelenir. Her şeyden önce Mârûnîler, belki de tarihlerinde ilk defa, “kendilerine düşman olmayan Hristiyanlar” da olabileceğini keşfederler.⁷⁵² Haçlı orduları Kutsal Topraklara girdiklerinde, özellikle Lübnan’ın kuzeyindeki Mârûnî yerleşimleri epeyce artmış ve Kilise vasıtasıyla bölgenin sosyo-ekonomik karakterindeki Mârûnî etkinliği yavaş yavaş kurumsallaşmış vaziyettedir.⁷⁵³ 11. yüzyıl öncesinde Vatikan’ın Suriye ve Lübnan’daki Hristiyanlara bakışı pek olumlu değildir. Genel itibariyle buradaki toplulukların ‘heretik’ veya ‘monotelit’ olduklarını düşünen Papalık otoriteleri, Haçlı Seferleri sırasında kurulan ilk irtibatın ardından Şark’taki yerel kiliselerin kendi askeri ve siyasal varlıklarını kuvvetlendirebileceğini görür. Bölgeyi iyi bilen Mârûnîlerin Haçlı ordularına rehberlik ettikleri, hemen her kronikte

⁷⁵¹ Salibi de bu tezi onaylar. Bkz. Salibi, **A House of Many Mansions**, 73. Ayrıca bkz. Hitti, **A Short History of Lebanon**, 124.

⁷⁵² Charles A. Frazee, **Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1923**, çev. Cemile. Erdek, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009): 58.

⁷⁵³ Kamal S. Salibi, "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", **Arabica**, c. 4, s. 3, (1957): 290-291.

anlatılır.⁷⁵⁴ 12. yüzyılın ilk yarısında Vatikan ile Mârûnî Kilisesi arasında pek çok resmi görüşme gerçekleşir ve Mârûnîlerin Avrupa'ya (hem dinsel hem siyasal açıdan) eklemelenme süreçleri başlamış olur.⁷⁵⁵

Haçlı Seferleri süresince Mârûnîler ile Haçlılar arasındaki ilişkiler üzerine pek çok tarihsel tartışma yürütülmüş ve konu büyük oranda farklı tarihyazım geleneklerinin kendi söylemlerine uygun bir geçmiş oluşturma çabaları sebebiyle “bulanıklaşmıştır”. Salibi'nin de vurguladığı gibi Mârûnî Kilisesi'nin Roma ile ilişkilerini geliştirmek istemesi sebebiyle, Kilise'nin resmi kroniklerinde Haçlı-Mârûnî ilişkileri alabildiğince olumlu bir tonda yansıtılmaya çalışılmış ve bu doğrultuda toprak sahibi Mârûnî liderler ile Haçlılar arasındaki anlaşmazlıklar görmezden gelinmiştir.⁷⁵⁶ Fakat hem Kilise hiyerarşisi içerisinde Latinleşmeye karşı çıkan tutucu din adamları hem de Haçlılar ile işbirliğinin Memlukler karşısında kendilerini korumasız bırakacağını düşünen feodal liderler nezdinde Avrupalılara mesafeli yaklaşan Mârûnîler de mevcuttur.⁷⁵⁷ Esasında, konuyla ilgili popüler içerikli kitabında Lübnanlı yazar Amin Maalouf'un da gözlemlediği gibi, yalnızca Mârûnîler için değil fakat Doğulu Hristiyanlar'ın tamamı için “iki ateş” arasında kaldıkları bir durum söz konusudur:

“... Frenkler gelir gelmez, Doğulu Hristiyanlar – Rumlar, Ermeniler, Mârûnîler, Ya'kubîler – üzerinde çifte baskı kurulur: Batılı dindaşları, onların Müslümanlara sempati duyduğundan kuşkulananak ikinci sınıf tebaa muamelesi yaparlar-, Müslüman hemşehrileri ise onları istilacıların doğal müttefikleri olarak görürler.”⁷⁵⁸

Dönemin kroniklerine bakıldığında, Haçlılar ile Mârûnîler arasındaki ilişkilerin “sorunsuz” olmadığı hemen göze çarpar. Sur'daki Haçlı kontluğunun başpiskoposu William, meşhur yapıtında Mârûnîleri “Fenike bölgesinde yaşayan Suriyeli bir ırk” olarak tanımlarken “neredeyse beş yüz yıldır heretik doktrinin takipçileri” olduklarını söyler.⁷⁵⁹ “Marûn ve takipçilerinin sapkınlığı”nın herkes tarafından bilindiğini ifade etse de “düşmana karşı savaşı Hristiyanlara çok büyük faydaları dokunan” bu cemaatin sapkın geçmişlerini bir kenara bırakarak bundan böyle

⁷⁵⁴ William Harris, **Lebanon: A History, 600-2011**, (New York: Oxford University Press, 2012): 55-57; Salibi, "The Maronites of Lebanon", 291; Hitti, **A Short History of Lebanon**, 124.

⁷⁵⁵ Salibi, **A House of Many Mansions**, 96-97.

⁷⁵⁶ Age, 96.

⁷⁵⁷ Harris, **Lebanon**, 57.

⁷⁵⁸ Amin Maalouf, **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012): 34.

⁷⁵⁹ William of Tyre, **A History of Deeds Done Beyond the Seas, c. II**, çev. Emily A. Babcock ve A. C. Krey, (New York: Columbia University Press, 1943): 458.

Katolik Kilisesi'ne bağlandıklarını belirtir.⁷⁶⁰ Surlu William, Mârûnîlerin adlarını bilen az sayıdaki Haçlı tarihçisinden biridir. Batılı kroniklerde Mârûnîler genellikle, diğer Hıristiyan cemaatlerle aralarında bir fark yokmuşçasına, “Suriyeli Hıristiyanlar” olarak adlandırılır.⁷⁶¹ Akka Piskoposu Jacques de Vitry (Ö. 1240) meşhur kroniğinde Mârûnîlerin savaşçılıklarını över ve özellikle ok kullanmadaki mahirliklerinden bahseder.⁷⁶² Bununla birlikte “Mârûnîlerin ilk efendisi” adıyla andığı “Marûn adlı sapkın”ın “İsa’nın öğretilerine açıkça karşı” olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.⁷⁶³ Müslümanların “cizye” adıyla gayrimüslimlerden aldıkları verginin Haçlı devletleri zamanında Müslümanların yanında Mârûnîleri ve diğer Doğulu Hıristiyanları da kapsayacak şekilde devam ettirilmesi, Batılı dindaşlarının bölgedeki Hıristiyanlara bakışını gayet iyi özetler.⁷⁶⁴

Hıristiyan kronikçilerin aksine, Haçlı Seferleri sırasında yazılmış Müslüman vakayinamelerine bakıldığında, Mârûnîlerden bahseden satırlara neredeyse hiç rastlanılmadığı görülür.⁷⁶⁵ Bu, Müslüman tarihçilerin Mârûnîler ile diğer Doğulu Hıristiyanlar arasında uzun süre belirgin bir ayrım yap(a)madıklarını gösterir ki Cebel-i Lübnan bölgesindeki izole konumları dikkate alındığında bunun gayet olası gözüktüğü söylenmelidir. Öte yandan Haçlı hâkimiyetinin son bulup Memluklerin bölgede egemen olmasıyla beraber Mârûnîlerin Müslümanlarla ilişkileri giderek artacak ve Kilise’nin görece özerk yapısı sebebiyle Mârûnî kimliği (dini bir karakterde) korunacaktır.⁷⁶⁶

Neticede Mârûnîler bulundukları bölgede derin bir izolasyon içerisinde. Dolayısıyla, Doğu’daki Hıristiyan toplulukların tamamında olduğu gibi, Mârûnî

⁷⁶⁰ Agy. Konuyla ilgili çalışmasında Robert Crawford, Surlu William’ın muhtemelen iki John Marûn’u birbirine karıştırdığını ve bu sebeple Mârûnîlerin “en başından beri heretik” olduklarına hükmettiğini söyler. Bkz. Robert W. Crawford, "William of Tyre and the Maronites", *Speculum*, c. 30, s. 2, (1955): 228.

⁷⁶¹ Salibi, "The Maronites of Lebanon", 290, 3. dipnot.

⁷⁶² Jacques de Vitry, *Histoire des Croisades*, çev. M. Guizot, (Paris: Chez J-L-J Brière Libraire, 1825): 156.

⁷⁶³ Agy. Vitry, Mârûnîlerle ilgili bilgilerini muhtemelen Surlu William’dan almıştır zira Mârûnîleri tanımlarken kullandığı ifadeler onunkiyle birebir aynıdır.

⁷⁶⁴ Henry Schaller, "Crusader Orientalism: Depictions of the Eastern Other in Medieval Crusade Writings", *Summer Research*, University of Puget Sound, 2018, https://soundideas.pugetsound.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1601&context=summer_research, [30.12.21]: 10.

⁷⁶⁵ Mârûnîlerden bahseden en erken tarihli Müslüman kaynaklardan biri el-Mes’ûdî’dir (Ö. 956) ve o da Suriye ile Lübnan’daki dinleri/mezhepleri incelediği *et-Tenbih ve'l-işraf*’ta Mârûnîlerin monotelit Hıristiyan bir mezhep olduğundan bahseder. Bkz. Salibi, *A House of Many Mansions*, 87; Casim Avcı, "Mes’ûdî, Ali b. Hüseyin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 29, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004): 353-355.

⁷⁶⁶ Salibi, "The Maronites of Lebanon", 296.

Kilisesi içerisinde gelişen tarihyazımı geleneğinin de temeli ve onun en önemli ayırt edici rengi; Müslüman çoğunluklu bir coğrafyada kendilerini var eden dinsel-mezhepsel kimliklerinin (tüm farklılıklarıyla) tanımlanması, korunması ve meşrulaştırılması çerçevesinde şekillenir. Bununla birlikte Mârûnîler, yalnızca Müslüman çoğunluklu Bilâdüşşam içerisinde değil aynı zamanda diğer Doğu Kiliseleri içerisindeki Roma yanlısı Katolik karakterleriyle Doğu Hristiyanlığı içerisinde de bir nevi azınlık konumundadır.⁷⁶⁷ Bu durumun doğal bir sonucu; Mârûnî inancını korumaya yönelik apolojetik metinlerin bolluğudur.⁷⁶⁸

Mârûnî tarihyazımı geleneğinin belirgin temalarına bakıldığında görülebileceği üzere; bu geleneğin kendisini, etrafındaki “düşman” topluluklardan ayırt etmek için geliştirdiği kendine özgülük ya da bir nevi “istisnalık” örüntüsü, modern Lübnan düşüncesinin temelindeki söylemle büyük oranda benzerlikler taşır. Bütün bir Kilise tarih ekolüne rengini veren, Mârûnîlerin önce Ya’kubîler ve Melkitler daha sonra Dürzîler, Araplar ve Suriyelilerden “farklı” oldukları yönündeki bu söylem biçimi, her şeyden önce dini bir kaynaktan neşet eder ve teolojik endişelere dayanır fakat 19. yüzyıldan sonra Lübnan’ı Avrupa’ya (Fenike miti üzerinden) bağlayan Şarkiyatçı söylemle bir şekilde etkileşime geçer. Bu etkileşimde Bilâdüşşam’da bulunan Batılı aktörlerin, genellikle misyonerlerin hayati önemde bir rolü vardır ve özellikle Cizvitlerin oynadığı bu aracılık rolü vasıtasıyla Mârûnî Kilisesi’nin kimlik tahayyülü, zaten temelinde olan “istisnai” karakterini koruyarak yeni bir form kazanır. Bu noktada dinsel temelli bir topluluk fikrinden, etnik olarak homojen bir topluluk fikrine geçiş söz konusudur ve 19. yüzyıl öncesindeki Mârûnî tarihçilerin kanonik yapıtlarının düzenlenerek yeni bir söylem biçimi içerisinde kendilerine yer buldukları görülür.

Ortadoğu’daki Hristiyan toplulukların kendi dinsel kimliklerini zamanla millileştirme pratikleri içerisinde Mârûnîler, Batı ile kurdukları uzun süreli ilişkiler ve en önemlisi belirli bir coğrafyada yoğunlaşmış olmalarının sağladığı avantajla diğer gruplardan ayrılırlar. Mârûnî kimliğinin yaşadığı bu çok önemli kırılma, dinsel

⁷⁶⁷ Mârûnî Kilisesi, Vatikan ile tam bağlılığın resmi bir şekilde gerçekleştiği 18. yüzyıldan sonra Melkit, Keldanî, Ermeni ve Süryani Katolik Kiliseleri ile beraber Doğu Katolik Kiliseleri ya da *Uniate* Kiliseler adı verilen grubun bir parçası haline gelir. Konuyla ilgili bkz. Peter Galadza, "Eastern Catholic Christianity", **The Blackwell Companion to Eastern Christianity**, ed. Ken Parry, (New York: Blackwell Publishing, 2007): 291-319.

⁷⁶⁸ Harald Suermann, "Maronite Historiography and Ideology", **Journal of Eastern Christian Studies**, c. 54, s. 3, (2005): 130.

kökenden etnik kökene geçiş, görüleceği üzere 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte gözle görülür bir hale gelir. Mârûnî ve ondan doğan Lübnan kimliğinin etnik karakteri Fenike miti üzerinden temellenip Lübnan'ın ulus-devlet olarak teşekkül ettirilmesiyle resmen tanınırken, Kilise'nin kimlik kurucu işlevi, diğer herhangi bir örnekle karşılaştırılamayacak denli istisnai bir pozisyona işaret eder. Cemaat kimliğini tanımlama ve dönüştürme noktasında Kilise'nin en önemli aracıysa, 17. yüzyılda tam anlamıyla oturmuş ve genel esasları belirlenmiş bir durumda olan tarihyazımı geleneğidir.

Bugün literatürde kabul edilen genel yargı, 17. yüzyıl öncesinde Mârûnîler arasında kurumsallaşmış bir tarihyazımı anlayışının mevcut olmadığı yönündedir.⁷⁶⁹ Bununla beraber 1584'te Roma'da Mârûnî gençlere eğitim vermek üzere kurulan Mârûnî Koleji ve buradan yetişip Latince okuyup yazan eğitimli bir "*cleric*" sınıfın oluşması oldukça önemlidir.⁷⁷⁰ 17. yüzyılda yaşamış ve hayatlarının büyük bir kısmını Roma'da geçirmiş Cebrail as-Sahyuni (Gabriel Sionita), İbrahim el-Haqilani (Abraham Ecchellensis), Murhij ibn Nayrûn (Faustus Naironus) gibi Mârûnîler, Avrupa'da başta çok dilli İncil'lerin hazırlanması olmak üzere pek çok Katolik faaliyette önemli görevler oynadıkları gibi Mârûnî Kilisesi'nin ve cemaatinin geçmişiyle ilgili pek çok çalışma da yayınladılar.⁷⁷¹ Roma'daki Mârûnî Koleji, Mârûnî entelektüel hayatının çok önemli bir parçası olma işlevini modern döneme dek sürdürür. Bununla birlikte Kilise'nin tarih ekolü, Roma ile de irtibatlı, iki çok önemli isim vasıtasıyla şekillenir. Bunlar Gabriel ibn'ul Kila'i (Gabriel Benclaius, Ö. 1516) ve İstefan ed-Duveyyhi (Stephanus Dovaihi, Ö. 1704)'dir.

⁷⁶⁹ Mârûnî tarihyazımını dönemlendirme girişiminin en önemli ismi, muhtemelen Kamal Salibi'dir. 1953'te profesör Bernard Lewis danışmanlığında Londra'da yayımlanan doktora tezinde Salibi, İstefan ed-Düveyhi'nin kitaplarını yazdığı 17. yüzyılın ikinci yarısını Mârûnî tarihyazımının kurumsal başlangıç noktası kabul eder. Bkz. Kamal S. Salibi, "Studies on the Traditional Historiography of the Maronites on the Period 1100-1516", (**Doktora Tezi**, University of London, 1953): 1-16.

⁷⁷⁰ Aurélien Girard ve Giovanni Pizzorusso, "The Maronite College in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters", **College Communities Abroad: Education, Migration and Catholicism in Early Modern Europe**, ed. Liam Chambers ve Thomas O'Connor, (Manchester: Manchester University Press, 2018): 174-197.

⁷⁷¹ Kamal Salibi, "The Traditional Historiography of the Maronites", **Historians of the Middle East**, ed. Bernard Lewis ve Peter Malcolm Holt, (London: Oxford University Press, 1962): 214. Öte yandan Salibi, başka bir eserinde, Roma'da ya da Avrupa'nın diğer bölgelerinde Latince yazan bu Mârûnî din adamı sınıfının "resmi Mârûnî tarihyazım geleneğinin bir parçası sayılamayacaklarını", kendi topluluklarına yönelik kısıtlı bilgilerinin cemaatin kökeni meselesiyle sınırlı olduğunu söyler. Bkz. Kamal Salibi, **Maronite Historians of Medieval Lebanon**, (Beirut: Ams Press, 1959): 19, 1. dipnot.

Gabriel ibn'ul Kila'i literatürde Mârûnî tarih yazıcılığının ilk temsilcisi kabul edilir.⁷⁷² Lübnan'ın kuzeyinde dünyaya gelen Kila'i, önce Kudüs'teki Fransisken tarikatına katılır ardından 1470'de Roma'ya gider ve yaklaşık 23 yıl boyunca İtalya'da kalır. Kila'i'nin, Roma'da 1584'te açılan Mârûnî Koleji'nden çok önce İtalya'ya giden ilk Mârûnî din adamlarından olması, onun Kilise hiyerarşisi içerisindeki konumu ve yeteneklerini açıkça gösterir. Lübnan'a zamanın en donanımlı din adamlarından biri olarak dönen Kila'i, 1507'de Kıbrıs'taki Mârûnî cemaatinin piskoposu olarak atanır ve 1516'da burada hayata veda eder.⁷⁷³

Kila'i'nin Mârûnî kroniğine (*Madiha 'ala Jabal Lubnan – Cebel-i Lübnan'a Methiye*) bakıldığında, her şeyden evvel topluluğun bir tarihinin sunulmasından çok, Mârûnîlerin Katolik karakterlerinin tarihselliğinin oluşturulması ve bununla bağlantılı bir şekilde Mârûnî Kilisesi'nin Roma ile olan bağlarının kuvvetlendirilmesi çabası göze çarpar.⁷⁷⁴ Esasında bu eğilim, Mârûnîlerin Katolik-Latin gelenek ile irtibatlandırılma çabası, Kila'i'den itibaren Kilise'nin tarih yazım geleneğinin en temel esaslarından biri olarak mevcudiyetini sürdürür. Kila'i'nin tüm çalışmaları, Salibi'nin de vurguladığı üzere, en temelde “Roma propagandasından daha fazlası değildir” fakat bu, onun Mârûnî tarih yazıcılığının tonunu belirleyen isim olmasının önüne geçmediği gibi kendisinden sonra bu gelenek içerisinde gelen herkesin onu mutlak bir otorite olarak selamlamasını da engellemez.⁷⁷⁵

İstefan ed-Duveyhi (Ö. 1704), Mârûnîlerin kökenlerini ilk kez sorunsallaştıran ve Kilise'nin teolojik çekincelerini politik bir aidiyet teması etrafında yeni (etnik) bir formda sunma girişiminde bulunan ilk kişidir. Onun için kullanılan “Mârûnî Tarihinin Babası” ifadesinin temelinde de büyük oranda bu girişim vardır.⁷⁷⁶ Pek çok rahip ve piskopos çıkarmış bir aileden gelen Duveyhi, erken yaşlarında Roma'daki Mârûnî Koleji'nde eğitim gördükten sonra Lübnan'a döner ve 1670 yılında Mârûnî Patriği

⁷⁷² Salibi, "The Traditional Historiography of the Maronites", 214; Mouannes Hojairi, "Church Historians and Maronite Communal Consciousness: Agency and Creativity in Writing the History of Mount Lebanon", (**Doktora Tezi**, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, 2011): 57.

⁷⁷³ Suermann, "Maronite Historiography and Ideology", 131.

⁷⁷⁴ Salibi, "The Traditional Historiography of the Maronites", 218.

⁷⁷⁵ Age, 219. Kila'i hakkında biyografik bilgi için bkz. Joseph Moukarzel, "Jibrāyil ibn al-Qilā'ī", **Christian-Muslim Relations 1500 - 1900**, Brill, 2015, http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_26192, [02.01.22]:

⁷⁷⁶ Frazee, **Katolikler ve Sultanlar**, 175.

seçilir.⁷⁷⁷ Duveyhi'nin Mârûnî tarihyazımı geleneğindeki kurucu rolü, en temelde metodolojiktir. Duveyhi'nin çalışmaları, kendisinden önceki Mârûnî kroniklerin bütünlüklü bir yorumuna dayandığı kadar Vatikan arşivlerine, Haçlı tarihçilerin yapıtlarına ve Süryânî metinlerine de atıfta bulunur.⁷⁷⁸

Duveyhi'nin en önemli çalışması *Tarikh al-taifa al-Maruniyya* (Mârûnî Cemaatinin Tarihi), onun, öncüsü Kila'i'nin propagandist dilinin tersine devrinin polemikçi üslubunu taşır ve Mârûnîlerin Katolik geleneği içerisindeki konumlarına şüpheyile yaklaşan Batılı ve Doğulu Hıristiyan yazarlara karşı gelişmiş bir retorik kullanır. Duveyhi'ye göre Mârûnî Kilisesi'nin kurucusu John Mârûn bir Fransisken keşişidir. Mârûn'un Roma'ya gidip bizatihi Antakya Piskoposu olarak atandığına yönelik "kurgusal" anlatıyı ilk kez yazılı gelenek içerisinde ele alan Duveyhi, Mârûnîlerin Bizans ve ardından gelen Arap baskısı karşısında kendi diofizit inançlarını dirençle koruyan bir topluluk olarak tanımlanmasının teolojik temellerini atar.⁷⁷⁹ Fakat belki de Duveyhi'nin Mârûnî tarihyazımı içerisindeki en önemli katkısı, cemaatin kökenini dinsel olmasının yanında etnik bir anlam da ihtiva edecek şekilde kuran bir "köken mitinin" ilk savunucularından olmasıdır.

Kila'i ve Duveyhi'nin çalışmaları, tarihsel gerçeklikten ziyade Mârûnî Kilisesi'nin makbul bulduğu teolojik arka planın "inşası" ve belirli bir kimliğin (Latin, Katolik, diofizit) meşrulaştırılması amaçlarına hizmet eder.⁷⁸⁰ Dolayısıyla modern tarihyazımlarının milliyetçi yahut "etnikleştirme" eğilimlerinden büyük oranda muaftırlar zira asıl motivasyonları, ya da topluluklarının farklılıklarını vurgulamaları gereken ana nokta, hala dini bir temelde anlam bulur. Bununla beraber 19. yüzyılın ikinci yarısında Kilise'nin ciddi bir şekilde savunuculuğunu üstleneceği Fenike mitinden evvel, Mârûnî cemaatinin kökenindeki meşru (yani Hıristiyan) arka planın sağlamlaştırılması doğrultusunda Merdait köken mitine başvurulduğu görülür.

Merdaitler ya da Arapça kaynaklarda geçtikleri isimle *al-Jarajima* hakkında bilgi veren ilk tarihsel kaynak Bizanslı din adamı ve vak'anüvis Theophanes (Ö. 817)'tir. Kökenleri, inançları ya da kültürleriyle ilgili pek fazla bilgi vermese de Emevi

⁷⁷⁷ Salibi, "The Traditional Historiography of the Maronites", 219. Duveyhi hakkında biyografik bilgi için bkz. Kamal S. Salibi, "Istifan al-Duwayhi", **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, Brill, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3679, [02.01.22]:

⁷⁷⁸ Salibi, "The Traditional Historiography of the Maronites", 220.

⁷⁷⁹ **Age**, 221.

⁷⁸⁰ Moosa, **The Maronites in History**, 123.

halifesi Muâviye bin Ebû Süfyân zamanında Araplar ile Bizans arasında, Amanos Dağlarının güney yamaçlarında yaşayan bu Hristiyan savaşçı halkın Müslümanlarla uzun süre savaştığı, hatta bir dönem Emevi halifelerini haraca bağladıkları bilgisinin kaynağı Theophanes'tir.⁷⁸¹ İlk kez Orta Çağ'da Roma'daki Mârûnî din adamları Merdaitler ile Mârûnîler arasında bir ilişki kurma girişiminde bulunurken bu tez, zamanla Mârûnî Kilisesi'nin resmi tarih söyleminin de bir parçası haline gelir fakat Merdaitler ile ilgili bilgiler 19. yüzyıla dek güvenilir bir nitelik taşımaz.⁷⁸² 19. yüzyıl sonunda Lübnan'daki Cizvit Şarkiyatçı Henri Lammens konuyla ciddi olarak ilgilenir ve "Arap kökenli olmadıkları konusunda hiçbir şüphe olmayan" Merdaitlerin bir süre sonra Lübnan'a sığındıklarını, buradaki Mârûnîler ile karşılaştıklarını ve kaynaştıklarını ileri sürer.⁷⁸³ Alman Şarkiyatçı Theodor Nöldeke (Ö. 1930)'nin bu konudaki görüşleri de Lammens'in görüşleriyle benzerdir ve neticede ikisi de Merdaitlerin doğrudan Mârûnîlerin atası olduklarını değil fakat birleşerek bugünkü Mârûnî toplumunu oluşturan iki halk olduklarını, dolayısıyla ikisinin benzer dinsel arka planı paylaştıklarını savunurlar.⁷⁸⁴

Mârûnîler içerisinde, Merdaitler ile Mârûnîler arasında tarihsel olarak bir devamlılık ilişkisi kuran ilk isim, Roma'daki Mârûnî Koleji'nde eğitim görmüş ve eğitiminin ardından da orada kalmış Mârûnî tarihçi Faustus Naironus'tur. 1679 tarihli *Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum* (Mârûnîlerin Kökenleri, Adları ve Dinleri Üzerine Çalışma) çalışmasında Naironus, Mârûnî cemaatinin ilk önderi Keşiş John'un tarihsel gerçekliğini kanıtlamaya çalışırken onun (ve etrafındaki müritlerinin önemli bir kısmının) Merdait olduğunu ileri sürer.⁷⁸⁵ Duveyhi ise Naironus'tan daha da ileri giderek bu irtibatlandırma çabasını detaylandırır. Merdaitleri Anadolu kökenli bir halk olarak tanımlar ve cemaatin kurucu babası John Mârûn'un annesinin Karolenj Hanedanı'na bağlı bir prenses, babasınınsa bir Merdait ileri geleni olduğunu savunur.⁷⁸⁶ Mârûnîlerin soyunu Merdaitlere dayandırarak

⁷⁸¹ Matti Moosa, "The Relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and al-Jarājima", *Speculum*, c. 44, s. 4, (1969): 597-598.

⁷⁸² Hojairi, "Church Historians", 78-88.

⁷⁸³ Henri Lammens, *La Syrie: Précis Historique*, c. I, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1921): 82; Henri Lammens, "Mardaites", *Encyclopedia of Islam*, c. 3, (Leiden: Brill, 1936): 272-273.

⁷⁸⁴ Moosa, "Mardaites and al-Jarājima", 600.

⁷⁸⁵ Suermann, "Maronite Historiography and Ideology", 134-135. Naironus ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Aurélien Girard, "Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early Modern Europe? Faustus Naironus (1628–1711)", *Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: An Episode in the History of the Humanities*, ed. Nicholas Hardy ve Dmitri Levitin, (New York: Oxford University Press, 2019): 240-263.

⁷⁸⁶ Salibi, *A House of Many Mansions*, 83.

topluluğun Hristiyan geçmişine meşruiyet katmak isteyen Duveyhi aynı zamanda Keşiş John'un soyunu Fransız kralları ile irtibatlandırır ki bu (fantastik) girişim Mârûnîler ile Katolik Avrupa geleneğini bir araya getirme amacını taşır. Mârûnî tarih yazımının kurucu babasının bu fikirleri, kendisinden sonraki tüm resmi kronikleri ve en temelde Kilise'nin tarihsel söylemini belirler.⁷⁸⁷

Salibi'nin açıkça vurguladığı gibi "günümüzde hiçbir ciddi tarihçi Mârûnîlerin başlangıçta Merdait olduklarını kabul edemez."⁷⁸⁸ Hitti, Mârûnîlerin doğrudan Merdaitler ile aynı halk olduklarını kabul etmese de Ârâmî kökenli olduklarını düşündüğü Merdaitlerin bir süre sonra Mârûnîler ile birleştiklerini, daha doğrusu Mârûnî kimliği içerisinde Merdait kökenlerin de bulunduğunu, dolayısıyla Kilise'nin resmi tarih söylemini, kabul eder.⁷⁸⁹ 20. yüzyılda konuyla ilgili en ciddi araştırmaları yürüten isim olan bir diğer Mârûnî tarihçi Matti Moosa ise Mârûnîler ile Merdaitler arasında bir etnik devamlılık ilişkisinin mümkün olmadığını hatta Merdait adıyla anılan grubun bir etnik ya da dinsel cemaat değil fakat Bizanslılar tarafından sınır bölgesine yerleştirilen askerlerden müteşekkil heterojen bir yapı olduğu sonucuna varır.⁷⁹⁰

Neticede görüldüğü üzere Merdait köken miti (etnik özcülüğe kapı aralayan hemen her köken miti gibi) bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan fakat kültürel açıdan Mârûnî topluluğun biricikliğini ya da "istisnai" karakterini kuvvetlendiren çok önemli bir stratejik söylemin parçasıdır. Her şeyden önce Merdait miti vasıtasıyla, Doğu Hristiyanları içerisinde Arapça konuşmaları ve litürjilerinin özgünlüğüyle Mârûnîlerin farklılıkları etnik kökenlerine dayandırılabilir bir hale gelirken Melkitler ve Ya'kubîler gibi rakip cemaatler karşısında topluluk önemli bir meşruiyet kaynağı kazanır.⁷⁹¹ Ek olarak, haklarındaki bilgiler fazlaca efsanevi ve gerçeküstü olsa da, Merdaitlerin "Hristiyanlığın koruyucusu" sıfatıyla İslam'ın Suriye'de yayıldığı yıllarda Araplara karşı "kahramanca mücadeleleri", etrafları Müslümanlarla çevrili Mârûnî cemaatine Hristiyan gelenek içerisinde çok önemli bir misyon yükler. Mârûnî kimliğinin çok önemli bir parçası olarak modern döneme dek mevcudiyetini sürdüren topluluğun bu "var oluş amacı", şüphesiz Avrupa'nın Haçlı

⁷⁸⁷ Makram Rabah, **Conflict on Mount Lebanon: The Druze, the Maronites and Collective Memory**, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020): 51-52.

⁷⁸⁸ Salibi, **A House of Many Mansions**, 85.

⁷⁸⁹ Hitti, **A Short History of Lebanon**, 90.

⁷⁹⁰ Moosa, "Mardaites and al-Jarājima", 607-608.

⁷⁹¹ Suermann, "Maronite Historiography and Ideology", 138.

söylemiyle pek çok ortaklık taşır ve en nihayetinde Mârûnî Kilisesi ile Papalık arasındaki ilişkilerin “tarihselleştirilmesi” işlevine de yardımcı olur. Bu bakımdan Merdait miti, taşıdığı pagan içeriği sebebiyle Kilise içerisinde şüpheyile yaklaşılan Fenike mitinin aksine, Mârûnî kimliğinin (en başından beri makbul ve diofizit bir tonda var olduğu ileri sürülen) Katolik karakterini onaylar ve kuvvetlendirir.⁷⁹²

Tarih boyunca Mârûnî topluluğunun kimliği (esasinda mevcut her kimlik gibi) “öteki” üzerinden tanımlanırken bu “öteki” karşısında sınırları çizilen kimliğin karakteri, 19. yüzyılla birlikte derin bir kırılma yaşar. Her şeyden önce milliyetçilik yüzyılında toplulukların geçmişlerinin “millileştirilmesi” söz konusudur ve Avrupa’da iktidarlar bir yandan kendi topluluklarının “üstün” geçmişlerini resmi tarihyazımlarının merkezine yerleştirirken bir yandan da “diğer” halkları meşru bir etnik hiyerarşi içerisinde tanımlamakla meşguldürler. Bir önceki bölümde detaylandırıldığı üzere bu girişimde hayati bir rol oynayan Şarkiyatçı otoriteler, Lübnanlıları tanımlarken Fenike bağlantısını ön plana çıkartırlar. Bu sırada Merdait miti vasıtasıyla kendi cemaatinin kimliğini anti-Arap ve anti-İslam bir karakterde yorumlayan Mârûnî Kilisesi için bu etkileşim sorunsuz bir süreç oluşturmaz.⁷⁹³

Kilise’nin Merdaitler üzerinden inşa ettiği tarihsel geçmiş, uhdesinde etnik bir karakter barındırmakla beraber en temelde teolojik endişelerle oluşturulur. Kendisini 7. yüzyıldan bu yana Katolik geleneğin bir parçası olarak konumlandırmaya çalışan Kilise için Lübnanlılığın Fenikelilik ile eşleştirilmesi süreci, pagan bir toplulukla kurulacak “tehlikeli” bir bağ anlamına gelir. Esasında her iki mitin de işlevi ve parçası oldukları söylemin çalışma prensibi aynıdır: Mârûnîlerin ve onların yurdu olarak Lübnan’ın, bölgede hâkim İslam ve Arap kültürler karşısındaki istisnai konumunu vurgulamak ve bu doğrultuda topluluğun “en eski zamanlardan beri” kendi içerisine kapalı, korunmuş bir kültüre sahip olduğunu kanıtlamak.

Lübnan’ı Fenike’ye eşleyen modern Şarkiyatçı söylemden çok önce, Mârûnîlerin Merdait tezini kullanarak aynı endişelerle kendi topluluklarını Hristiyan ve Batılı bir formda kurgulamaları, Lübnan-Fenike söyleminin benimsenmesini şüphesiz kolaylaştırır. Her şeyden evvel bu söylemin Fransız kolonyal pratiklerinin doğrudan merkezinde yer alması, kendisini cemaatinin mutlak lideri addeden Mârûnî

⁷⁹² Hojairi, "Church Historians", 67-73.

⁷⁹³ Fiona McCallum, "Walking the Tightrope: Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon", **Leaders et Partisans au Liban**, ed. Franck Mermier ve Sabrina Mervin, (Paris: Karthala, 2012): 353-375.

Kilisesi için pragmatik bir seçim yapmayı zorunlu kılar.⁷⁹⁴ Öte yandan kadimlik içeren resmi Kilise söyleminin temelinde Merdait tezinin Katolik sınırlar içerisinde sağladığı güvenli meşruiyet sahası, milliyetçi eğilimlerin öne çıkardığı etniklik vurgusu karşısında ikinci plana düşer ve Kilise, 19. yüzyılda seküler Mârûnî aydınların dört kolla sarıldıkları Fenike mitini şerh düşerek de olsa, kabullenmek durumunda kalır.⁷⁹⁵

19. yüzyılın ortalarından itibaren Lübnan'ı Fenike'ye eşleyen söylem Fransa'nın Ortadoğu'daki kolonyal politikalarında belirleyici bir konum kazanırken bu dönemde Mârûnî Kilisesi içerisindeki isimlerin ilk kez Fransızca eserler kaleme aldığı ve otonom bir Lübnan için açıkça fikirler yürüttükleri görülür. Bu dönemde kıyı kentleri gelişir, Batı'da ya da Batılı misyoner eğitim kurumlarında yetişmiş Mârûnî gençler arasında milliyetçi fikirler serpilir ve Arap milliyetçiliğinin yanında Suriye ile Lübnan'ın teritoryal bütünlüklerini önceleyen seküler milliyetçilikler kristalleşmeye başlar.⁷⁹⁶ Mârûnî Kilisesi'nin bu süreçteki rolü tartışmaya açıktır. Kilise, açıkça seküler bir dönüşüm öngören milliyetçilik karşısında konum alırken idealist ve dogmatik davranmaktan ziyade gayet pragmatik bir tutum takınır.⁷⁹⁷ Fransa'nın Bilâdüşşam politikalarında Kilise oldukça önemli bir konumdadır ve *Grand Liban*'ın fikri düzeyde temellerinin atıldığı bu süreçte Mârûnî din adamları, Fenike mitini Hristiyan bir formda değerlendirmeye çalışırlar.

Cebel-i Lübnan'da Kisrevan'ın din adamı yetiştiren meşhur Mârûnî Şidyâk ailesine mensup Tannus eş-Şidyâk (Ö. 1861), 19. yüzyılın ilk yarısında Mârûnî tarihyazıcılığının en önemli isimlerinden biri olarak ortaya çıkar. Tannus'un en az kendisi kadar meşhur küçük kardeşi Ahmed Fâris genellikle Avrupa'da ya da

⁷⁹⁴ Hojairi, "Church Historians", 243.

⁷⁹⁵ Bu noktada Mârûnî Kilisesi'nin tarih boyunca Lübnan'da oynadığı önemli rolün aşınmasına sebebiyet veren gelişmeler de göz önünde tutulmalıdır. Tarihsel süreçte Cebel-i Lübnan'daki genel eğilim, *zuama* adı verilen toprak sahibi yerel güçlerin kuvvetlenmesi ve Kilise'nin gücünün paralel olarak azalması yönündedir. Bkz. Arnold Hottinger, "Zu'ama in Historical Perspective", **Politics in Lebanon**, ed. Leonard Binder, (New York: John Wiley & Sons, 1966): 85-107. 19. yüzyılda başta Beyrut olmak üzere Lübnan kıyısındaki kentlerin Avrupa ile artan ticari ve kültürel ilişkilerden faydalanarak gelişmesiyle Mârûnî orta sınıfının kurumsallaşması, kendisini Frankofon bir karakterde tanımlaması ve en nihayetinde Mârûnî cemaatinin "ulusallaşması" doğrultusunda başat aktör olarak öne çıkmasının önünü açar. Bkz. Fawaz, **Merchants and Migrants**, 44-61.

⁷⁹⁶ Bu sürecin ayrıntıları için bkz. Fahri Daniş, "Suriyecilik ve Arapçılık Karşısında Teritoryal Lübnan Milliyetçiliği", **Lübnan: Kimlik, Toplum ve Siyaset**, ed. Fahri Daniş ve Yasin Atlıoğlu, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021): 97-139.

⁷⁹⁷ Elbette Kilise'ye mensup tüm din adamlarının aynı şekilde davrandıklarını ileri sürmek mümkün değildir fakat Rabah'ın da belirttiği gibi Mârûnî Kilisesi'nin hiyerarşik yapısı, son derece otoriter ve bağlayıcıdır. Bkz. Rabah, **Conflict on Mount Lebanon**, 80. Ayrıca bkz. Iliya F. Harik, **Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845**, (New Jersey: Princeton University Press, 1968): 96-127.

İstanbul’da ilim faaliyetleriyle uğraşır, yirmi üç sene boyunca çıkardığı *el-Cevaib* adlı gazeteyle Arap kültürel uyanışının önemli figürlerinden biri olur ve hayatını bir Müslüman olarak geçirir.⁷⁹⁸ Tannus ise hem Mârûnî Kilisesi ile hem de dönemin Cebel-i Lübnan emirleri Şihâbî ailesiyle oldukça yakın ilişkilere sahiptir.

Tannus eş-Şidyâk uzun bir süre “Mârûnî Tarihinin Babası” İstefan ed-Duveyhi’nin kronikleri üzerine çalışır. Tannus açıkça Duveyhi’nin öncüsü olduğu Kilise tarih ekolünün bir parçasıdır fakat bizzat kendisinin de vurguladığı üzere “Kilise’nin ya da rahiplerin tarihi”nden çok “Lübnan ailelerinin tarihi” onun ilgisini çeker.⁷⁹⁹ 1855 yılında yayımlanan başyapıtı *Akhbar al-ayan fi Jabal Lubnan* (Cebel-i Lübnan Soylularının Tarihi), bugün bile Lübnan’daki zuamanın geçmişleriyle ilgili en sağlam kaynaklardan biridir. Öte yandan Tannus’un bu meşhur yapıtı yalnızca Cebel-i Lübnan’ın feodal düzeninin bir tarihçesini sunmaz. Pek çok yorumcuya göre, Lübnan fikrinin bizatihi kendisiyle ilgili çok önemli bir kırılma noktası olarak *Akhbar al-ayan*, Mârûnî geleneği içerisindeki klasik “dinî tarih” ekolünden “seküler” bir tarih yaklaşımına geçişin ilk örneğidir.⁸⁰⁰

Mârûnî bir din adamı olmasının yanında başta Şihâbî ailesi olmak üzere Lübnan’daki zuamayla ve belki de daha önemlisi bölgedeki Protestan misyonerlerle yakın ilişki içerisinde olan Tannus, Lübnan’ı kendine has, Suriye ve Arap kimliklerinden bağımsız özgül bir tarihsel perspektif içerisinde değerlendiren ilk yerel şahsiyettir.⁸⁰¹ 1855 gibi erken bir tarihte, henüz Renan’ın *Mission*’undan bile evvel, Mârûnî bir entelektüelin Lübnan’ı modern bir formda tahayyül ederken Fenike mirasını nasıl ele aldığını görme açısından Tannus’un kitabı alabildiğine değerli bir kaynaktır. *Akhbar al-ayan*’ın ilk bölümlerinden birinin başlığı “Lübnan Fenike Kentleri”dir. Cebel-i Lübnan’ın doğal sınırlarını ve burada yaşayan farklı dinsel-mezhepsel grupları inceledikten sonra Tannus, Lübnan’ın ilk sakinleri olarak gördüğü Fenikeliler üzerinde durur.⁸⁰² Çalışmanın Fenikelilere ayrılan kısmı büyük oranda özet bilgilerden müteşekkildir ve birkaç sayfayla sınırlıdır. Ayrıca Tannus, Mârûnîler ile

⁷⁹⁸ Atilla Çetin, "Fâris eş-Şidyâk", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 12, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995): 168-170. Tannus’un bir diğer kardeşi Esad ise Protestanlığı benimser fakat Mârûnî Kilisesi tarafından işkence görerek hayatını kaybeder. Bkz. Ussama Makdisi, **Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East**, (London: Cornell University Press, 2008): 180-214.

⁷⁹⁹ Salibi, **Maronite Historians**, 167.

⁸⁰⁰ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 39; Hakim, **The Origins of the Lebanese National Idea**, 34-35; Harik, **Politics and Change**, 145-147.

⁸⁰¹ Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age**, 58.

⁸⁰² Salibi, **Maronite Historians**, 170.

Merdaïtler arasında etnik olarak ilişki kurarak açıkça Duveyhi'nin bu konudaki görüşlerini paylaşır.⁸⁰³ Fakat Lübnan tarihini dini öğelerden bağımsız, seküler bir şekilde okuma girişiminin başlangıcına Fenikelilerin yerleştirilmesi, 19. yüzyıl Mârûnîlerinin kendi geçmişlerini yorumlarken tarihsel-coğrafi bilinçlerinin Fenike'yi de kapsadığını gösterir ve Avrupa kaynaklı Lübnan-Fenike söyleminin yerelde karşılık bulmasının ne kadar mümkün olduğuyla ilgili yeterince ipucu sağlar.

İnançlı bir Mârûnî olsa da Tannus Protestan misyonerlerle ve başta Butrus el-Bustânî ile Nazif el-Yâzicî olmak üzere bu misyonerlerin etki alanındaki Lübnanlılarla yakın ilişki içerisinde.⁸⁰⁴ Bu durum, bir sonraki bölümde görüleceği üzere, Fenike mitinin Katolik ve Protestan misyonerlerce ya da daha da genelde Anglofon ve Frankofon çevrelerce yorumlanışı arasındaki farkı açık bir şekilde gösterir. Tannus ile çağdaş iki Frankofon Mârûnî din adamı, Nicolas Murad (Ö. 1862) ile Jean Azar'ın Paris'teki misyonları ve bu sırada Fransızca olarak yayımlanan kitapları, Mârûnî Kilisesi'nin 19. yüzyıl ortasındaki politik duruşunu ortaya koyar.

Laodicea Başpiskoposu Nicolas Murad, 1840'lı yıllarda Mârûnî Kilisesi'nin sırasıyla Vatikan, İstanbul, Paris temsilcilikleri görevini üstlenir ve 1844 yılında Paris'te *Notice Historique* başlıklı bir kitap yayımlar.⁸⁰⁵ Elli sayfalık kısa bir propaganda metni görünümünde olan bu çalışma, esasında Kilise'nin Cebel-i Lübnan'da Mârûnî Şihâbî emirliğinin yeniden tesis edilmesi için Fransızlar nezdinde yürüttükleri girişimin ürünüdür ve bu bakımdan “bağımsız Lübnan” fikrini açık bir şekilde dile getiren, bunun Fransız inisiyatifiyle gerçekleşmesini arzulayan görüşün de ilk örneğidir.⁸⁰⁶ Bu kısa kitapta Murad, öncelikle Mârûnîlerin Katolik geçmişini ve cemaatin ilk lideri John Mârûn'un meşruiyetini kanıtlamaya çalışır. Kitap şu cümleyle başlar: “Mârûnî milleti, kökenini dördüncü yüzyılda Suriye ve Lübnan'da yaşayan, adı tüm dünyada büyük saygı gören Mârûn adlı bir azizden alır.”⁸⁰⁷ Murad'ın daha sonraki amacı, Mârûnîlerin tarih boyunca Fransızlarla aralarındaki ilişkinin “kutsallığını” vurgulamak ve bu doğrultuda Fransa'ya Lübnan'daki “görevlerini” hatırlatmaktır.

⁸⁰³ Salibi, **Maronite Historians**, 176-177.

⁸⁰⁴ *Akhbar al-ayan*'ın hazırlanış sürecinde Tannus'un hocası Bustânî'nin çok önemli katkıları olmuştur. Bkz. Fruma Zachs, **The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth-Century Beirut**, (Leiden: Brill, 2005): 33-34.

⁸⁰⁵ Kitabın tam adı *Notice Historique sur l'Origine de la Nation Maronite et sur ses Rapports avec la France, sur la Nation Druze et les diverses populations du Mont Liban*, yani “Mârûnî Milletinin Kökeni ve Fransız Milleti ile Cebel-i Lübnan'ın Çeşitli Halklarıyla İlişkileri Üzerine Tarihsel Not”tur.

⁸⁰⁶ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 37.

⁸⁰⁷ Nicolas Murad, **Notice Historique sur l'Origine de la Nation Maronite**, (Paris: Adrien le Clere, 1844): 7.

Murad'a göre "IX. Louis'nin günlerinden beri [13. yüzyıl] Fransa'nın yüce Katolik kralları Mârûnîleri koruyarak onları onurlandırmıştır."⁸⁰⁸ Haçlı Seferleri günlerinden beri Mârûnîler ile Fransızlar arasındaki ilişkiler, Lübnan'ın bir Fransız toprağından farksız olmasına yol açmıştır ve Murad'ın kanıtlamaya çalıştığı gibi, Lübnan artık Avrupa'nın bir parçası görünümüne ulaşmıştır.

Ussama Makdisi'nin de tespit ettiği gibi, Murad'ın perspektifinde, "Mârûnîler [yalnızca Ç.N] Fransız yanlısı bir halk olarak değil, başka bir coğrafyada yaşayan Fransızlar" olarak resmedilir.⁸⁰⁹ Metnin pek çok yerinde geçen "Frenk-Mârûnî milleti" ifadesi bu görüşü kanıtlar.⁸¹⁰ Murad'ın (ve esasında 19. yüzyıl ortasında Mârûnî Kilisesi'nin) tahayyül ettiği haliyle Mârûnî kimliği güçlü bir Katolik karakter taşır ve dolayısıyla pagan Fenike mirasını sahiplenme yönünde bir girişimde bulunulmaz. Tersine, Mârûnîlerin tarihin en başından itibaren Hristiyanlığın savunucuları oldukları üzerinde fazlaca durularak pagan ya da heretik gruplarla aralarındaki fark vurgulanır.

Neticede Murad'ın *Notice historique*'i bir propaganda metnidir ve Kilise'nin siyasal ajandasının en üstünde yer alan Fransız bağlantısını vurgulamak amacıyla hazırlanmıştır.⁸¹¹ Bununla beraber belki de bu küçük kitabın Lübnan milliyetçiliğine en önemli katkısı, Frankofon bir içerik barındıran "Mârûnî milleti" ifadesinin sıklıkla kullanımı ve bu vasıta ile otonom bir Lübnan fikrine kapı aralmasıdır. Fenike miti, görüldüğü üzere, Kilise'nin siyasi söyleminde henüz kendisine belirgin bir yer edinmemiştir fakat bunun için 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başını beklemek gerekecektir.

Sayda Piskoposu ve 1846-1847 yılları arasında Mârûnî Kilisesi'nin Paris'teki temsilciliği görevini üstlenen Jean Azar'ın 1852'de yayımlanan *Les Marounites* başlıklı çalışması, pek çok açıdan Murad'ın kitabıyla benzerdir. Azar'ın amacı da tıpkı Murad gibi Şihab emirliği altında kurulacak otonom bir Lübnan için Fransız desteğini aramaktır. Kitabın hemen girişinde Napolyon Bonapart'a atfedilen "Mârûnîler çok eski zamanlardan beri Fransızdır" sözünün yer alması, bu amacı peşinen ortaya koyar.⁸¹² Bununla beraber Murad'ın kitabı salt Lübnan'a odaklanırken Azar önce

⁸⁰⁸ Murad, *Notice Historique*, 29.

⁸⁰⁹ Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, 83.

⁸¹⁰ Murad, *Notice Historique*, 44.

⁸¹¹ Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea*, 53-64.

⁸¹² Jean Abbe Azar, *Les Marounites, d'Après le Manuscrit Arabe*, (Cambrai: Imp. Lib. de l'Archeveche, 1852): Kapak Sayfası.

Hristiyanlığın ilk günlerinden itibaren bir kronoloji sunar. Ardından Mârûnîlerin “Tanrı’nın seçilmiş halkı” olarak Hristiyanlığın savunulmasında gösterdikleri kahramanlıklardan bahseder ve bu arada Merdaitler ile Mârûnîler arasında ilişki kurar.⁸¹³ Fenike mirasını sahiplenmek bir yana, Azar, Mârûnîlerin “hiçbir zaman Ba’al’in önünde diz çökmediklerini” açıkça söyler.⁸¹⁴

Murad ve Azar’ın kitapları, Kilise’nin 19. yüzyılda Avrupa kaynaklı milliyetçi fikriyatı nasıl karşıladığını, Mârûnî kimliğinin dinsel karakterinin etnikleşmesi noktasında hangi çekincelere sahip olduğunu ve değişime ne ölçüde açık olduğunu net bir şekilde gösterir. Kilise, özellikle Mutasarrıflık Sistemi’nin tatbik edilmeye başlandığı 1860’lardan sonra, Mârûnîliği açıkça bir “milli kimlik” olarak görmeye başlar ve bu doğrultuda onun ayırt edici karakterini, yani Frankofonluğunu, vurgulamak adına daha Batılı tabirlere ya da eğilimlere yönelir.

Beyrut Başpiskoposu Yusuf el-Dibs (Ö. 1907)’in 1893 ile 1905 tarihleri arasında sekiz cilt olarak yayımlanan eseri *Tarikh Suriyya* (Suriye Tarihi), Mârûnî Kilisesi’nin resmi tarihyazım geleneğinin Fenike mitini kabul edişinin miladı olarak okunabilir.⁸¹⁵ Her şeyden önce Dibs, Cebel-i Lübnan’ın Frankofon karakterini geri plana iterek onu Suriye’nin bir parçası olarak değerlendirir.⁸¹⁶ Bu, Lübnancılık düşüncesinin ilerlemesine Kilise tarafından düşülen bir şerhten ziyade Suriye ile Lübnan konseptlerinin 20. yüzyıl başındaki iç içe geçmişliğinin bir örneği olarak ele alınmalıdır. Zira kitap, başlığının tersine, Lübnan merkezli bir anlatı hattını izler ve esasında Bilâdüşşam’ın Hristiyan cemaatlerinin geçmişlerine odaklanır. Dibs’in *Tarikh*’i, Kilise tarihyazımının klasik *pattern*i olan, olayların basitçe kronolojilerini vermek şeklinde ilerlemez. Yaratılıştan 19. yüzyıla kadar Suriye’de vuku bulan olayların, yaşayan halkların ve dinler ile kültürlerin birbirleriyle etkileşim içerisindeki gelişimleri anlatılır.⁸¹⁷ Kitabın temel iddiası, Lübnan’ın kültürel anlamda merkezinde olduğu Suriye’nin tarih boyunca kendine has bir ülke olduğu ve salt Arap-İslam karakteriyle değerlendirilemeyeceğidir.

⁸¹³ Age, 43.

⁸¹⁴ Age, 7.

⁸¹⁵ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 37.

⁸¹⁶ Dibs, muhtemelen Tannus eş-Şidyak ile birlikte Suriye ifadesini Bilâdüşşam’ı tanımlayacak şekilde Arapça olarak kullanan ilk isimlerden biridir. Bkz. Shehadeh, "The Name of Syria", 24-25.

⁸¹⁷ Zachs, *The Making of a Syrian Identity*, 181.

Dibs'in kitabının kaynakları arasında St. Joseph Koleji'ndeki Cizvit misyonerlerin yapıtları önemli bir yer tutar.⁸¹⁸ Bu, Lübnan'daki misyonerlerin (özellikle Cizvitlerin) Suriye ve Lübnan konseptlerini ele alış biçimlerinin Dibs tarafından benimsendiğini gösterir ki önceki bölümlerde Lammens örneği üzerinden ele alındığı gibi, Lübnan'ın otonom mevcudiyeti ile Suriye'nin içerisinde yer aldığı fikri bu görüşün en belirgin önermesidir. Bununla bağlantılı olarak Dibs, sekiz ciltlik çalışmasının ilk kitabının önemli bir kısmını Lübnan'ın Fenike geçmişine ayırır. Fenikelilerin kökenleri, ticari yetenekleri, el işlerindeki mahirlikleri ve koloni kurmadaki becerilerinden uzun uzadıya bahseder.⁸¹⁹ Fenikeliler ile Lübnanlılar arasında etnik bir bağlantı kurmasa da Dibs'in eseri, bir coğrafyanın tarihini anlatır ve bu tarihsellik içerisinde Fenikelilerden modern Lübnanlılara dek devam eden bir kültürel hat açıkça seçilir.⁸²⁰ Kaufman'ın da ifade ettiği gibi Dibs'in tarihsel anlatısı, Lübnan'ın geçmişini Fenike'den başlatma yönündeki *pattern*in Kilise ve Mârûnî din adamları tarafından da benimsendiğini açıkça gösterir.⁸²¹ Aynı zamanda Batı kaynaklı Fenike-Lübnan söylemi ile Mârûnî yerel entelektüellerinin kimlik algısının kesişiminin ilk örneklerinden biri olarak *Tarikh Suriyya*, 20. yüzyılın ilk yarısında pek çok Lübnanlı açısından ilham verici olur.

Dibs'in ve Kilise'nin Fenikelileri Lübnan (dolayısıyla Mârûnî) tarihinin bir parçası olarak değerlendiren yeni eğilimlerini takiben, 20. yüzyıl başında pek çok Mârûnî din adamı, tarih çalışmalarında Fenikelilerden bahseder. Bernard Ghobaire el-Ceziri'nin 1906 tarihli *Rome et l'Église Syrienne Maronite*'i (Roma ve Suriye Mârûnî Kilisesi) ve Emmanuel Pharés'in 1908 tarihli *Les Maronites du Liban*'ı (Lübnan Mârûnîleri) bu türden kitaplardır.⁸²² Öte yandan Mârûnî Kilisesi'nin Fenike-Lübnan söylemiyle irtibatını ortaya koymak için 20. yüzyıl başından son örnek, dönemin patriği Elias Hoyek (Ö. 1931)'in I. Dünya Savaşı sonrasında yapılan barış görüşmelerinde ve *Grand Liban*'ın teşekkül ettirilmesi sırasında yaptığı açıklamalarda Fenike vurgusuna verdiği önemle ortaya koyulabilir.

⁸¹⁸ Hojairi, "Church Historians", 153-160.

⁸¹⁹ Yusuf el-Dibs, **Kitab Tarikh Suriyya, c. I**, (Beyrut: Dar Nazir 'Abbud, 1994): 255-365.

⁸²⁰ 1896 yılında Arapça'dan Fransızca'ya çevrilen *Perpétuelle Orthodoxie des Maronites* (Mârûnîlerin Daimi Ortodoksluğu) başlıklı çalışmada Dibs, Kilise'nin Duveyhi'den beri resmi olarak benimsediği Merdait tezini kabul ettiğini gösterir. Bkz. Yusuf el-Dibs, **Perpétuelle Orthodoxie des Maronites**, çev. l'Abbe Th. Vazeux, (Beyrut: Imprimerie Moderne, 1896): 82, 206.

⁸²¹ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 37-38.

⁸²² **Age** 52, 55. dipnot.

1919 itibariyle, Fransa tarafından Bilâdüşşam içerisinde (Suriye'ye bağlı ya da bağımsız) kurulacak bir Lübnan'ın Fenike miti temelinde meşruiyet kazanması gayet olağandır. 'Genç Fenikeliler' olarak adlandırılan grubun Beyrut'taki üyeleri Charles Corm ve Michel Chiha gibi isimlerle Kahire'deki *Alliance Libanaise*'den Yusuf es-Sawda ile August Edip Paşa'nın çalışmaları doğrultusunda Fenike-Lübnan söylemi Mârûnî entelektüeller arasında büyük oranda kabul edilmiş durumdadır. 1919'da Paris Barış Konferansı'nın ikinci oturumuna katılan Lübnanlı heyetin başında bulunan Patrik Hoyek ise, muhtemelen kendi cemaatinin önünde açıkça kabul etmek istemese de,⁸²³ Fenike bağlantısını kullanarak Avrupalılar arasında *Grand Liban* için destek aramakta bir beis görmeyecektir. Hoyek'in Suriye'den ayrı ve bağımsızlığa kadar Fransız mandası altında olmasını talep ettiği Lübnan devletinin sınırları, antik dönemdeki Fenike etki sahasını ve Dürzî Ma'n emiri Fahreddin II'nin dönemindeki Cebel-i Lübnan sınırlarını esas alır. Bu sınırları gösteren ve nihayetinde *Grand Liban*'ın temelini oluşturan haritaysa Renan öncülüğündeki 1861-1862 Fransız bilimsel misyonu tarafından hazırlanmıştır ve Cizvit misyoner Lammens'in önerisiyle Paris'teki görüşmelerde kullanılmak üzere Lübnan heyetine verilmiştir.⁸²⁴

Barış Konferansı'nda Lübnan'ı temsil eden Patrik Hoyek, Lübnan'ın bağımsızlığını ve o an için Mârûnîler açısından en önemli tehlike gibi görülen Suriye'den farklılığını vurgulamak için Fenike mitine başvurur:

"Dilin yanlış bir kullanımıyla Lübnan ve Suriye birbirleriyle karıştırılabilir. Bu bir hatadır. Geriye dönüp bakıldığında, Fenikeli atalarından beri Lübnanlılar her zaman milli bir birlik içerisinde olmuşlardır. Dilleri, gelenekleri, yatkınlıkları ve Batılı kültürleriyle komşuları olan gruplardan ayrılmışlardır."⁸²⁵

Hoyek'in Fenike vurgusu, yalnızca Lübnan'ın çevresinden istisnai konumunu temellendirme işlevini görmez. Aynı zamanda müzakerelerdeki baş aktörlerden biri olan Fransa'yla Lübnan'ın ilişkisini tarihsellendirme ve bu sayede Avrupa nezdinde

⁸²³ 20. yüzyılın tamamı boyunca ve günümüze dek Mârûnî Kilisesi'nin Fenike bahsine bakışının temel prensibi olan bu "pragmatik" eğilim kendisini gösterir. "Daimi Katolik" Mârûnî topluluğun kökenine pagan Fenikelileri koymak Kilise için hala tam manasıyla meşru bir edim olmasa da özellikle Batı ile olan "seküler" ilişkilerde bu bağlantı, kültürel bir tonda yinelenir. İç Savaş sırasında radikal Mârûnî milliyetçilerin Fenikeciliğin en güçlü sözcüleri hale gelmesi, Fenike mitinin başta Kilise olmak üzere Katolik gelenek içerisinde sahiplenilmesinin de önünü açar. Konuyla ilgili bkz. Mordechai Nisan, **The Conscience of Lebanon: A Political Biography of Etienne Sakr (Abu-Arz)**, (London: Franck Cass, 2004): 26.

⁸²⁴ Bkz. Şekil 1. Asher Kaufman, "Colonial Cartography and the Making of Palestine, Lebanon and Syria", **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**, ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan, (New York: Routledge, 2015): 227-229. 1862 tarihli bu harita, Renan'ın *Mission de Phénicie*'sinde de yer alır. Bkz. Ernest Renan, **Mission de Phénicie: Planches**, (Paris: Imprimerie Impériale, 1864): Planch I, *Carte des pays explorés par la Mission*.

⁸²⁵ akt. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 85.

bağımsız Lübnan fikrinin meşruiyetini arttırmaya da yarar. Hoyek, Paris'te bulunduğu sırada Konferans'a sunulmak üzere bir bildiri de yayımlar ve Lübnan'daki Fransız mevcudiyetinin kökenlerini özenle vurgulamaya dikkat eder.⁸²⁶

Neticede kurumsallaşma süreci içerisinde kendi cemaatinin kimlik tahayyülünü belirleyecek etkinliğe ulaştığından beri Mârûnî Kilisesi, en temelde Katolik gelenek içerisinde kendini meşru bir pozisyonda konumlandırma gayreti içerisine girer. Bu noktada Kilise tarihyazım ekolünün üzerinde durduğu (ve esasında inşa ettiği) Merdait köken miti, topluluğa kendi üyeleri ve Roma nezdinde güvenli bir geçmiş imkânı sunar. Henüz modern öncesi Mârûnî tarihyazımı ve kimlik okumasına bakıldığında fark edileceği üzere bu eğilimin en temel özelliği, Mârûnî toplumunu ve onunla özdeşleşmiş haldeki Lübnan'ı "istisnai" bir karakterde tanımlamaktır. Bu farklılık üzerinden anlam kazanan Lübnan düşüncesi, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber Avrupa kaynaklı şarkiyatçı söylemin Lübnan'ı Fenike üzerinden tanımlama *patterni* ile aynı içeriğe sahiptir ve zaten Lübnan-Fenike söyleminin yerelde karşılık bulmasının en önemli sebebi de budur. Bununla beraber bu etkileşimin, Mârûnîlerin istisnai Lübnan'ı ile Şarkiyatçılığın istisnai Lübnan'ının karşılaşmasının anlaşılabilmesi için hem "içerdeki" hem de "dışardaki" rollerini taşıyan misyonerlerin rolünün ortaya koyulması gerekir.

4.2. İçerdeki Dışardakiler: Misyoner Okullarının Fenike Mitine Katkısı

Tarihsel olarak Ortadoğu'daki misyonerlik faaliyetlerinin Arap kültürel uyanışına,⁸²⁷ modern milliyetçiliklere⁸²⁸ ve genç ulus-devletlerin kurumsallaşmaları ile kültürel kodifikasyon süreçlerine etkileri⁸²⁹ üzerine literatür oldukça geniştir. Bu konudaki çalışmalara bakıldığında; genellikle güzergâhını George Antonius'un

⁸²⁶ Christophe Ippolito, "Naissance d'une Nation: La Revue Phénicienne au Liban en 1919", **Revues Modernistes, Revues Engagées (1900–1939)**, ed. Benoit Tadie, Celine Mansanti ve Helene Aji, (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011): 47.

⁸²⁷ *Nahda* bağlamında genellikle Bilâdüşşam'daki Protestan misyonerlerin faaliyetleri değerlendirilir zira Cizvitlerin anti-Arap söyleminin aksine Protestan misyonlar Arap diline ve kültürüne eğilirler. Bkz. Deanna F. Womack, "Conversion, Controversy, and Cultural production: Syrian protestants, American missionaries, and the Arabic Press, ca. 1870-1915", (**Doktora Tezi**, Princeton Theological Seminary, 2015) ; Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria?", 145-173.

⁸²⁸ Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu**, 117-130; Bassam Tibi, **Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State**, (London: Macmillan Press, 1997): 96-106.

⁸²⁹ Dietrich Jung, bu konudaki güncel çalışmasında 19. yüzyıl özelinde Avrupalı misyonerlerin Ortadoğu'daki "modern toplumsal örgütlenme biçimleri" üzerine etkisi üzerinde durur. Bkz. Dietrich Jung, "'Modernization in the Name of God': Christian Missionaries, Global Modernity, and the Formation of Modern Subjectivities in the Middle East", **Middle East Christianity**, ed. Stephan Stetter ve Moussa Nabo, (New York: Palgrave Macmillan, 2020): 69-90.

belirlediği, Bilâdüşşam'daki misyonerlerin Arap ve teritoryal milliyetçiliklerin gelişimindeki olumlu rollerini vurgulayan gelenekselci ekol ile bu role gereğinden fazla önem verildiğini düşünen karşıtları arasında bir bölünme olduğu görülür. Antonius'un fikirleri, onun meşhur *Arap Uyanışı*'nin yayımlandığı 1939'dan beri fazlaca eleştirilmiş, revize edilmiş ve zamanın konjonktürü de dikkate alınarak kitabın açmazları özenle ortaya konmuştur.⁸³⁰ 1970'lerden sonra Said'in *Şarkiyatçılık*'ının sağladığı meşruiyet sahasıyla beraber, misyonerlik düşüncesinin Batı emperyalizmi ile yakın ilişkisini daha "teorik" bir pozisyondan eleştirme şansı doğmuş ve Şarkiyatçı temsil biçimleri ile Hristiyan misyonları arasındaki ilişki detaylandırılmıştır.⁸³¹

Hristiyan misyonerlerin, özellikle 19. yüzyılla beraber, Ortadoğu'daki siyasal ve kültürel kalıpları derinden etkilediği ve dinsel amaçlı faaliyetlerinin çok daha geniş bir spektrumda buradaki toplumların düşünce tarzlarını dönüştürdüğü şüphesiz doğrudur. Bu, başta liberal ve milliyetçi fikriyatın Hristiyan cemaatler arasında yayılmasından matbaanın yaygınlaşmasına dek Ortadoğu'ya "modernist" bir ivme kazandırır ve olumlu ya da olumsuz, misyonerlerin kültürel faaliyetleri 20. yüzyıl başındaki keskin dönüşümlerin pek çoğunu farklı yoğunluklarda etkiler. Burada üzerinde durulması gereken husus, Bilâdüşşam'daki Hristiyan misyonların yereldeki konumları ve bu konumlarının kültürel aracılık rollerine katkısı olmalıdır. Tabii ki Hristiyan misyonerlerin Ortadoğu'daki mevcudiyetleri, her şeyden önce bulundukları yerlerde Avrupalı devletlerin birer temsilcisi olmalarına dayanır. Bununla beraber bu ilişki, misyoner ile devlet arasındaki münasebet, her özgül örnekte aynı değildir ve misyonerler ile devlet görevlileri arasındaki bağlantının gayet olumsuz seyrettiği durumlar da vardır.⁸³² Görüleceği üzere, misyonerler arasında Cizvit Henri Lammens gibi "katı Katolik ajanda"ya⁸³³ sahip isimler olduğu kadar Protestan Daniel Bliss gibi "yorumlanması zor" karakterler de mevcuttur. Bu, sıklıkla düşülen bir hata olarak, Ortadoğu'daki tüm Hristiyan misyonlarını aynı şekilde değerlendirmenin olası olumsuz sonuçlarını ortaya koyar.

⁸³⁰ Bu konudaki en başarılı eleştirilerden bazıları Zeine N. Zeine'ye aittir. Misyonerliğin *Nahda* içerisindeki rolünün Antonius tarafından "abartıldığını" savunan Zeine, aynı zamanda "Arap uyanışı" olarak adlandırılan bir hareketin 20. yüzyıl başında gerçekleştiği savını reddeder. Bkz. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism**, 36. Hourani de Zeine'nin savlarını onaylar ve Arap milliyetçiliğinin İslamcı gelenek içerisindeki kökenlerine dikkat çeker. Bkz. Hourani, "The Arab Awakening Forty Years After", 21-40.

⁸³¹ Konuyla ilgili bkz. Wilcox (ed.), **Orientalism and Imperialism**, 119-165.

⁸³² Sotirios Roussos, "Globalization Processes and Christians in the Middle East: A Comparative Analysis", **The Journal of the Middle East and Africa**, c. 5, s. 2, (2014): 118.

⁸³³ Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 203-204.

Bilâdüşşam'daki Hıristiyan misyonları, en temelde Katolik ve Protestan olarak ayrılırlar. Katolik misyonerler, erken tarihlerdeki Fransisken ve Kapuçin keşişler sayılmazsa,⁸³⁴ Cizvit ve Lazarist gruplardan oluşurken Protestan misyonerler, genellikle Amerikan Yabancı Misyoner Komisyonu Kurulu'nun yönlendirmesiyle 19. yüzyıl gibi geç bir tarihte gelen Presbiteryenlerden oluşur. Bölgedeki Katolik misyonlar, özellikle *mission civilisatrice*'in temel prensip haline geldiği 19. yüzyıl ortasından itibaren, Fransız politik girişimleriyle oldukça yakın ilişki içerisinde oldukları ve eğitim kurumlarında başta Fransızca'nın öğretilmesi olmak üzere yoğun bir şekilde Fransız kültürünü benimsetme siyaseti uyguladılar.⁸³⁵ Bununla beraber Katolik misyonların geneline bakıldığında; Suriye ve Lübnan'daki Arap kimliğinin, kültürünün, dilinin yadsınarak teritoryal unsurların ön plana alındığı görülür.⁸³⁶ Protestan misyonerler ise Cizvitlerin ve Lazaristlerin aksine, Arap dilinin standardize edilmesi başta olmak üzere, daha çok Arap kültürünün “modernize” edilmesi doğrultusunda faaliyet yürütmüşlerdir.⁸³⁷ 20. yüzyıl başında politik içeriğini kazanan Arap milliyetçiliğinin (ve aynı şekilde seküler Arap-Suriye milliyetçiliğinin) kültürel temellerinin Katolik misyonlardan çok Protestanlara dayanması, *Nahda*'nın öncü ismi Butrus el-Bustânî örneğinin de gösterdiği gibi, bu durumu kanıtlar. Bu çalışma açısından Cizvitlerin önemi, Lübnan Hıristiyanları içerisinde Frankofon kültürün ve teritoryal aidiyet prensibinin, yani Fenikecilik düşüncesinin kaynağının, Cizvit eğitim kurumu St. Joseph Koleji'nde atılmasından kaynaklanır.

Neticede Katolik veya Protestan olması fark etmeksizin, misyonerlerin Ortadoğu'daki faaliyetlerinin kültürel boyutunun, özellikle bazı Hıristiyan cemaatlere ve bu cemaatler üzerinden de yeni politik birimlerin modernleşme süreçlerine, Makdisi'nin ifadesiyle “farklı fakat simultane” bir katkı sundukları kabul edilmelidir.⁸³⁸ Bunun anlamı, misyonerlerin yerel ile küresel etkileşiminde bir “aracı” rolünde bulunmaları, coğrafi olarak “içerde” olmalarına rağmen kültürel olarak “dışarda” olmalarıdır. “Dışarı”nın, yani Batı'nın politik ve kültürel dilini “içerdeki”nin

⁸³⁴ Bilâdüşşam'da erken dönem misyonerlik faaliyetleri için bkz. Philip Hitti, **The Near East in History: A 5000 Year Story**, (Princeton: D. Van Nostrand Company, 1961): 478-479.

⁸³⁵ Konuyla ilgili bkz. Claude Prudhomme, **Missions Chrétienness et Colonisations (XVIe-XXe siècle)**, (Paris: Les Editions du CERF, 2004).

⁸³⁶ Öte yandan bu genelleme de eleştiriye açıktır. Zachs'ın ortaya koyduğu üzere, Beyrut'taki Protestan misyonerlerin Suriye konseptine katkıları, Suriye merkezli Arap milliyetçilerinin yanında teritoryal Suriye milliyetçilerini de etkilemiştir. Bkz. Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria?", 148.

⁸³⁷ Zachs, **The Making of a Syrian Identity**, 148-155.

⁸³⁸ Makdisi, **Artillery of Heaven**, 216.

anlayabileceği bir formda, yani orijinal halinden “farklı” bir şekilde, sunan her misyonerin aynı motivasyona ve eğilimlere sahip olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa bir misyoneri salt “içerdeki” olarak ele almak da o kadar yanlıştır.⁸³⁹ Dolayısıyla çalışma ile irtibatlandırmak gerekirse, Avrupa Şarkiyatçılığı içerisinde neşet eden Fenike-Lübnan söyleminin yerelde nasıl karşılık bulduğu, hangi gruplarca ne ölçüde benimsendiği gibi soruların cevapları, büyük oranda Bilâdüşşam’daki misyonerlerin “araf”taki konumları üzerinden anlaşılabilir.

4.2.1. Cizvitler ve St. Joseph Üniversitesi

Bir Bask-İspanyol Katolik, İgnazio di Loyola (Ö. 1556), tarafından kurulmakla beraber Cizvit misyonları, başlangıçtan itibaren Fransız etkinliği altında mevcudiyet gösterir.⁸⁴⁰ Oluşum, en temelde 16. yüzyılda Avrupa’daki Reform dalgasını ve Protestan yayılmasını engellemek isteyen Papalığın inisiyatifiyle ortaya çıkar. Tüm misyon grupları gibi eğitim Cizvitler için de önemlidir, hem Avrupa’da hem de faaliyet gösterdikleri yerlerde pek çok prestijli okul kurarlar. Fakat 17. yüzyılda Mısır biliminin öncüsü, pek çok icadın sahibi Athanasius Kircher (Ö. 1680), Gregoryen takvimin mucidi Christopher Clavius (Ö. 1612) ya da meşhur fizikçi ve filozof Roger Boscovich (Ö. 1787) gibi tanınmış Cizvit bilim adamlarının gösterdiği gibi, Cizvitler Avrupa’da bilimsel düşüncenin ilerlemesine oldukça katkı sağlarlar. Bu eğilimin arkasında büyük oranda, Vatikan tarafından resmi olarak aziz ilan edilen Cizvitlerin kurucusu Loyola’nın başta matematik olmak üzere pozitif bilimlere verdiği önem vardır ve Orta Çağlar ile erken modern zamanlarda tanınmış Cizvit bilim adamları, tarikatın popülaritesini fazlasıyla arttırmıştır.⁸⁴¹

Cizvitler, 19. yüzyıl Avrupası’nın bilimsel dünyasında, yükselişe geçen Aryan köken mitleri ve Darwinizm temelli anti-Semitizm ile Kutsal Kitap çalışmalarının kesiştiği yerde,⁸⁴² önceki bölümlerde detaylıca bahsedilen Yaratılış 10 bahsi çerçevesinde gelişen “insan topluluklarının kökenleri” tartışmasının tam ortasında

⁸³⁹ Örneğin Wilcox, “Büyük Güçlerin vekili”, “şahsi vicdanıyla hareket eden bireysel aktör” ve “hırslı (pragmatist) aktör” olmak üzere misyoner kategorisini üçe alt başlık altında inceler. Bkz. Wilcox (ed.), **Orientalism and Imperialism**, 37-61.

⁸⁴⁰ Fransız-Cizvit ilişkileri için bkz. Thomas Worcester, "Jesuit Dependence on the French Monarchy", **The Cambridge Companion to the Jesuits**, ed. Thomas Worcester, (New York: Cambridge University Press, 2018): 104-120.

⁸⁴¹ Agustín Udías, **Jesuit Contribution to Science: A History**, (New York: Springer, 2015): 1-4.

⁸⁴² 1946 gibi geç bir tarihe kadar Cizvitler, tarikatlarının en alt katmanlarına dahi Yahudi kökenlileri kabul etmezler. Bkz. John Connelly, "Catholic Racism and Its Opponents", **The Journal of Modern History**, c. 79, s. 4, (2007): 816.

bulunurlar. Cizvit misyonlarının temelindeki “eğitim” vurgusu, 19. yüzyılda Fransız kolonyal politikalarının merkezi kavramlarından *mission civilisatrice* ile yapısı gereği uyum içerisindedir. “Aşağı” ırkların eğitilmeleri ve çağdaş uygarlık seviyesine yükseltilmeleri amacı, Fransa’nın deniz aşırı bölgelerdeki hâkimiyetine yarı dini bir meşruiyet katarken Cizvit misyonları da bu teorik şemayı izleyerek Fransa’nın, kolonilerdeki “uygarlaştırma” faaliyeti için bir araç haline gelirler.⁸⁴³ Fransızların uygarlaştırıcı misyonları, siyasi kolonizatörler için toprağın fethedilmesi anlamına gelirken Cizvitler için “Doğu’daki Hristiyanların zihinlerini kolonize etmek” anlamına gelir.⁸⁴⁴ Bir önceki bölümde Barrès örneğinde görüldüğü üzere, Fransız milliyetçiliğine irredantist tonunu kazandıran ve Fransız kimliğini uygar olmaya eşleyen söylemsel moment içerisinde Cizvitler, Hristiyanlığın yayılmasında gösterdikleri özveriden önce Fransızlık değerlerini vaaz ettikleri için övülürler.

İnsan ırklarını Aryan, Sâmi ve Hâmî kategorileri altında belirli bir hiyerarşi içerisine oturtmanın, hangi ırkların eğitmeye ya da “kurtarılmaya” değer olup hangilerinin olmadığını belirleme gibi çok önemli bir işlevi vardır. Cizvit perspektifinden bakıldığında, Hâmî topluluklardan daha üstün, en azından “eğitilebilir” görülen Sâmi halkların, erken tarihten itibaren Cizvit eğitim misyonlarının faaliyet alanına girdikleri görülür. 16. yüzyıl boyunca, başta Mârûnîler olmak üzere, Cizvitler pek çok Doğu Hristiyan cemaatiyle ilişki kurarlar ve 1583’te kalıcı olmayan bir görevle İstanbul’a gelirler.⁸⁴⁵ Osmanlı-Fransız ilişkilerinin gelişmesi ve 1604 Kapitülasyonları (esasinda 1536 Kanuni-François ittifakının yenilenmesidir), Cizvitlerin Bilâdüşşam’daki mevcudiyetlerini güvene alırken 1625 yılından itibaren Kapuçinler, Karmelitler ve Cizvitler Suriye ile Lübnan’a yerleşmeye başlar. İlk Katolik misyonlarının muhteviyatı, Levant’taki Avrupalı tüccarlara ve diplomatlara hizmet etmekle sınırlıdır. 1656’da, Cebel-i Lübnan’daki Antoura’da ilk Cizvit eğitim kurumu, aynı zamanda Levant’taki ilk Fransız okulu, açılır.⁸⁴⁶

Cebel-i Lübnan ve 18. yüzyılın sonlarından itibaren küresel ticaret ağının bir parçası durumuna gelen Beyrut’un Arap kültürel merkezlerinden biri konumuna

⁸⁴³ Daha önce de bahsedildiği gibi, bu uygarlaştırıcı misyonun seküler yanı, tamamıyla Fransa’ya içkindir ve Üçüncü Cumhuriyet Fransasında dini okullar kapatılıp seküler okullar açılırken dışarda Cizvit misyonları desteklenir. Bkz. Serkan Gül, "The French Catholic Missionaries in Lebanon Between 1860 and 1914", (**Doktora Tezi**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2015): 131.

⁸⁴⁴ Falk, "Arabs into Frenchmen", 49.

⁸⁴⁵ Gül, "The French Catholic Missionaries", 57-58.

⁸⁴⁶ Idir Ouahes, "Catholic Missionary Education in Early Mandate Syria and Lebanon", **Social Sciences and Missions**, c. 30, s. 3-4, (2017): 230.

yükselmesi, Cizvitlerin bu bölgedeki eğitim faaliyetlerini yoğunlaştırmaları sonucunu doğurur. Özellikle Mârûnî, Keldânî ve Ermeni cemaatleri arasında yoğun bir şekilde popülerleşen Cizvitler, Fransa'nın aktif siyasi koruyuculuğunun da katkısıyla, misyonlarının temeli olan eğitim faaliyetlerini yürütürler. Fakat 18. yüzyılın ikinci yarısı, Avrupa'da Cizvitlerin adının olumsuz anıldığı bir dönemdir ve bu bağlamda dış misyonların etkinliği de görece azalır.⁸⁴⁷ 1843'te Cezir'de kurulan ve daha sonra Beyrut'a taşınarak St. Joseph Üniversitesi adını alan Seminer Okulu, Bilâdüşşam'daki Cizvit etkinliğinin yükselişe geçiş noktası olur.

Erken modern ve modern Katolik misyonları arasındaki en önemli fark, ilkinde “primitif Katolik değerlerin” ikincisindeyse “demokrasi ve felsefi-kültürel sütunların” merkezde olmasıdır.⁸⁴⁸ İki dönemi birbirinden ayıran net bir çizgi çekmek mümkün değilse de St. Joseph Üniversitesi'nin Beyrut'ta etkinliğini üst düzeye çıkardığı 19. yüzyılın ikinci yarısı, modern Cizvit misyonlarının başlangıç noktası kabul edilebilir. Ayrıca tezle irtibatlandırmak gerekirse, modern Lübnan düşüncesinin Şarkiyatçı söylem ile Mârûnî entelijansiya arasındaki başlıca aracı aktörü olan St. Joseph'teki Cizvit misyonerler, başta Fenike miti olmak üzere Lübnan'ı bağımsız bir tarzda tahayyül etme *pattern*inin pek çok unsurunu dolaşıma sokarlar. Fakat ondan önce, 17. yüzyılda bölgede bulunmuş bir Cizvit'in bölgeyle ilgili izlenimlerini görmek öğretici olabilir.

Bilâdüşşam'a erken dönemde gelen Cizvitler ile ilgili birincil kaynaklar ya da kendilerinin kaleme aldığı eserlerin sayısı sınırlıdır. Bu nedenle Fransız Cizvit Joseph Besson'un (Ö. 1691) 1660'da yayımlanan *La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle* (17. Yüzyılda Suriye ve Kutsal Topraklar) başlıklı çalışması oldukça önemlidir. 1659 yılında Cebel-i Lübnan'a gelen Besson'un amacı, Fransız elitleri arasında Kutsal Topraklara yönelik bir kampanya başlatmaktır ve 17. yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir tarihte bile Fransa'ya (ya da Fransız milliyetçiliğine) Doğu'daki Hristiyanların koruyucusu payesini yakıştırması, Cizvitlerin bu konudaki inisiyatiflerinin tarihselliğini göstermektedir.⁸⁴⁹ Besson'un çalışması, Kutsal Toprakların

⁸⁴⁷ John W. O'Malley, **The Jesuits: A History from Ignatius to the Present**, (Maryland: Rowman & Littlefield, 2014): 75-81.

⁸⁴⁸ Adina Ruiu, "Missionaries and French Subjects: The Jesuits in the Ottoman Empire", **A Companion to Early Modern Catholic Global Missions**, ed. Ronnie Po-Chia Hsia, (Boston: Brill, 2018): 184.

⁸⁴⁹ Mazin Tadros, "Joseph Besson, French Nationalism and Possessing the Holy Land: In Defense of the Jesuit Missionary Enterprise in Greater Syria, 1625–1660", **Through the Eyes of Beholder**, ed. Nabil Matar ve Judy Hayden, (Leiden: Brill, 2013): 125-126.

Müslümanlar elindeki sefaletine, fakirliğine ve hemen her bakımdan geri kalmışlığına odaklanır:

“Sopa, hapis, demir zincir, fakirlik ve esaret onların (Doğuluların) ortak değerleridir. Ne tarafa dönseniz orada sefalet görürsünüz. Muhammed’in zaferi İsa Mesih’in egemenliğinin bittiğini duyuruyor ve Müslümanlar, Hristiyanların yıkıntıları üzerinde yükseliyorlar. Kurtarıcı’nın düşmanı bütün uluslar orada: Türkler, Araplar, Moorlar [Mağribiler], Yahudiler, heretikler...”⁸⁵⁰

Besson’un kitabı, açıkça bir propaganda metnidir ve yeni bir Haçlı Seferi için destek ararken Şark’ta gördüğü manzaraların fazlaca abartılmasına dayanır. Yine de *La Syrie*’nin satır aralarında, erken dönem Cizvitlerin Suriye ve Lübnan’ı tarihsel perspektifte nasıl değerlendirdiklerinin bazı ipuçları bulunabilir. Örneğin Besson, Suriye ve Lübnan’ı Kitab-ı Mukaddes’teki önemli olayların yaşandığı bir coğrafya şeklinde tahayyül ederken hala izlerine rastlanabilen Hristiyan kalıntılarına dikkat çeker.⁸⁵¹ “Bir şehirden ziyade Cennet” olarak tanımladığı Şam⁸⁵² ve Halep ile Sayda, Sur gibi ilk Hristiyan şehirler, Besson için Cizvit misyonerlerinin en çok yoğunlaşmaları gereken yerlerdir. Besson, Suriye kıyısını tanımlarken “Fenike” ifadesini⁸⁵³ ve zaman zaman da Roma dönemindeki adıyla “*Syro-Phénicie*”yi kullanır.⁸⁵⁴ Fenikeliler ile Mârûnîler ya da genel olarak Suriyeliler veya Lübnanlılar arasında bir ilişki kurmaz. Hatta Mârûnîler ile Merdaitler arasındaki bağlantıdan dahi habersiz görülür.

Besson ya da 17. ve 18. yüzyılda bölgeye gelen Avrupalılar için Lübnan’ı Fenike’nin devamı olarak gören yaklaşım henüz filizlenmiş değildir.⁸⁵⁵ Cizvit misyonlarının temel motivasyonu, Kutsal Topraklar’ın tekrar Hristiyanlaştırılması için Fransız krallarını göreve çağırmak ve kendilerine düşen görevi, yerel cemaatleri Katolikleştirmeyi başarmaktır. 19. yüzyılın ikinci yarısı, başta 1860 Suriye Olayları’nın yarattığı Hristiyan karşıtı ortam olmak üzere Fransız kamuoyundaki Suriye-Lübnan ilgisini had safhaya çıkarır ve 1843’te Cezir’de kurulan Cizvit Seminer

⁸⁵⁰ Joseph Besson, *La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe siècle* (Paris: Victor Palme Libraire, 1862): 8.

⁸⁵¹ “İsa’nın Haç’ı orada filizlendiğinden beri Suriye’nin Hristiyanlığı bereketlidir.” Bkz. *Age*, 29.

⁸⁵² *Age*, 69.

⁸⁵³ *Age*, 2, 4.

⁸⁵⁴ *Age*, 5, 235. Besson bölgeden, bir kere de “Kenan toprağı” olarak bahseder. *Age*, 391.

⁸⁵⁵ Erken modern dönemde Bilâdüşşam’a gelen Cizvitlerin dünya görüşleri ile ilgili bkz. Bernard Heyberger ve Chantal Verdeil, “Spirituality and Scholarship: The Holy Land in Jesuit Eyes (Seventeenth to Nineteenth Centuries)”, *New Faith in Ancient Lands*, ed. Heleen Murre van den Berg, (Leiden: Brill, 2006): 19-43.

Okulu'nun 1875'te Beyrut'a taşınması, hem Cebel-i Lübnan'ın kültürel çehresi hem de Fransa'nın bölgedeki mevcudiyeti açısından çok önemli bir kırılma noktası olur.⁸⁵⁶

Uzun müddet salt din adamı yetiştiren bir okul görünümündeki St. Joseph Üniversitesi'nde öncelikle 1883 yılında bir Tıp Fakültesi, 1896'daysa bu fakülteye bağlı bir klinik açılır.⁸⁵⁷ 1902 yılındaysa meşhur Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi aktif hale gelir.⁸⁵⁸ Bu fakülte, Lübnan düşüncesinin tarihsel, arkeolojik ve filolojik temellerinin atıldığı, Arap-Suriye konseptlerinden bağımsız, teritoryal Lübnan milliyetçiliği fikriyatının başlıca kurucu mekânı hüviyetindedir.⁸⁵⁹ Gerek Henri Lammens, Louis Jalabert ve Louis Cheikho gibi Cizvit Şarkiyatçıları bünyesinde barındırması gerekse Katolik Matbaası vasıtasıyla (Lübnan düşüncesini temellendiren) pek çok metni dolaşıma sokması hasebiyle Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi, St. Joseph Üniversitesi'nin bölgedeki siyasal gelişmeleri doğrudan belirleyen en önemli parçası görünümündedir.⁸⁶⁰ Fransız Şarkiyatçılığı kaynaklı Fenike-Lübnan söyleminin yereldeki Mârûnî toplumuna aktarılması ve Lübnan milliyetçiliğine temel oluşturması, Fenikeciler örneğinde görüleceği üzere, büyük oranda St. Joseph Üniversitesi ve Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nin Cizvit hocalarının eseridir. Dolayısıyla modern Lübnan fikri, onun çevresinden kültürel olarak "istisnai" bir konumda bulunduğunu şart koşan Lübnancılık düşüncesi ve Lübnan'ı Suriye ile birleşik bir Arap devletinden bağımsız, Frankofon bir karakterde kurmayı hedefleyen Lübnan milliyetçiliği gibi Lübnan'la ilgili tahayyüllerin tamamı, St. Joseph Üniversitesi ile doğrudan alakalıdır.

Her şeyden önce St. Joseph Üniversitesi, Protestan ve diğer Katolik misyoner okullarının aksine, daha katı bir müfredat ile oldukça disiplinli bir sisteme sahiptir. Okuldaki Rum Ortodoks öğrencilerin kendi dini bayramlarını kutlamalarına izin verilmemesi, Müslüman ve Yahudi öğrencilerin kendi dinlerince "haram" sayılan yiyecekleri ve içecekleri tüketmeye zorlanması, öğrencilerin Arapça konuşmalarının pek çok durumda yasaklanması hatta Fransızca dışındaki diğer Batı dillerinin (ki

⁸⁵⁶ Rafael Herzstein, "Saint-Joseph University of Beirut: An Enclave of the French-Speaking Communities in the Levant, 1875-1914", *Itinerario*, c. 32, s. 2, (2008): 67.

⁸⁵⁷ Pierre Farah, "La Faculté de Médecine de l'Université Saint-Joseph", *Bulletin de l'Academie Nationale de Medecine*, c. 191, s. 4-5, (2007): 4-5.

⁸⁵⁸ 1914'te kapatılan fakülte 1937 yılında Doğu Yazmaları Enstitüsü (*Institut de Lettres Orientales*) adıyla tekrar açılır. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Mélanges de l'Université Saint Joseph", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 29, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004): 36.

⁸⁵⁹ Ventura, *Hegel in the Arab World*, 98; Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 31.

⁸⁶⁰ Rafael Herzstein, "The Oriental Library and the Catholic Press at Saint-Joseph University in Beirut", *Journal of Jesuit Studies*, c. 2, s. 2, (2015): 248-264.

Cizvit kurumlarında İtalyan etkinliği de oldukça fazladır) ikinci plana itilmesi gibi katı kaideler, St. Joseph Üniversitesi'nde sıklıkla rastlanan uygulamalardır.⁸⁶¹ Tavizsiz bir Katolik-Latin-Frankofon geleneğin öğrencilere aktarıldığı St. Joseph, Cizvit çıkarlarıyla Fransız ulusal çıkarlarının büyük oranda iç içe geçtiği, bir nevi Fransız kültür merkezi görünümündedir. Şüphesiz ki Cizvitler verdikleri eğitimin dini boyutunu göz ardı etmiş değillerdir fakat hem bölgede artacak Fransız nüfuzunun kendi işlerini kolaylaştıracağını düşünürler hem de Fransızcanın “uygarlaşmanın dili” olduğuna ve Doğu Hristiyanları'nın Fransız kültürünün birer parçası haline gelmelerinin kendi dinsel misyonlarıyla uyumlu olacağına inanırlar.⁸⁶² Ek olarak, Spagnolo'nun da vurguladığı üzere, St. Joseph Üniversitesi'nin Fransız kolonyal politikalarıyla ilgili en önemli işlevlerinden biri, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Suriye ve Lübnan'da, yerel halk nezdinde “Fransız bir dünya görüşüne aşina” işgücü hazırlamasıdır.⁸⁶³

St. Joseph Üniversitesi, yine Protestan okulların aksine, genellikle kötü durumdaki gençlerden ziyade zuamadan önemli ailelerin çocuklarını kabul eder. Beyrut'taki Cizvit eğitim tedrisatından geçen öğrencilerin önemli bir kısmı, Şihâbîler, Şidyâklar, Chihalar, Cemâyeller, Hazinler ve Hurîler gibi Hristiyan ya da Arslanlar ile Canbolatlar gibi önemli Dürzî ailelere mensuptur.⁸⁶⁴ Bu da Cizvit pragmatizmiyle uyumlu bir şekilde, bölgede siyasal anlamda etkili olabilecek ailelerle etkileşimde olma isteğinden kaynaklanır. Nitekim 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyıl başında Lübnan milliyetçilerinin ya da Genç Fenikeliler adıyla anılan grubun neredeyse tamamı, St. Joseph Üniversitesi'nden mezundur.⁸⁶⁵

Başta Fenike miti olmak üzere Lübnancılık içerisindeki önemli *pattern*lerin oluşum süreçleri, Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'ndeki Cizvit hocaların eserleri ve görüşleri vasıtasıyla açıklık kazanır.⁸⁶⁶ Fakülte'nin ilk dekanı, Mardin doğumlu

⁸⁶¹ Jens Hanssen, **Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital**, (New York: Oxford University Press, 2005): 184.

⁸⁶² Herzstein, "Saint-Joseph University of Beirut", 71. Ayrıca bkz. Robert John Clines, "Fighting Enemies and Finding Friends: The Cosmopolitan Pragmatism of Jesuit Residences in the Ottoman Levant", **Renaissance Studies**, c. 31, s. 1, (2017): 66-86.

⁸⁶³ John P. Spagnolo, "The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut", **French Historical Studies**, c. 8, s. 4, (1974): 563.

⁸⁶⁴ Falk, "Arabs into Frenchmen", 87.

⁸⁶⁵ Ventura, **Hegel in the Arab World**, 99.

⁸⁶⁶ Bu çalışmaların büyük bir kısmı, St. Joseph'teki Cizvitlerin Fransızca dergisi *Mélanges de la Faculté Orientale*, Arapça dergisi *Al-Mashriq* ya da fakültenin inisiyatifıyla kurulan Katolik Matbaası'nda (*Imprimerie Catholique*) yayımlanır. Bkz. Herzstein, "The Oriental Library and the Catholic Press", 256-263. Özellikle *Al-Mashriq* dergisine odaklanan bir tez çalışması için bkz. Robert Bell Campbell,

Keldânî Cizvit hocası Louis Cheikho (Ö. 1927), belki de Avrupa doğumlu olmaması sebebiyle bilindik Cizvit tipinden farklı bir isimdir.⁸⁶⁷ “Arap Dili’nin Sultanı” lakabıyla anılan Cheikho; Arap-İslam tarihi üzerine yaptığı çalışmaların⁸⁶⁸ yanında pek çok Fransız Şarkiyatçı metnin Arapça’ya çevrilmesiyle uğraşmış, Şarkiyat Çalışmaları Kütüphanesi’ni kurmuş ve burada yaklaşık 3000 yazma eseri bir araya getirmiş, başta Henri Lammens olmak üzere pek çok Cizvit Şarkiyatçının hocası olmuştur.⁸⁶⁹ Mârûnî tarihiyle de ilgilenen Cheikho, Lübnan ya da Suriye fikirlerinden ziyade Arap dili ve kültürüyle meşgul olup özellikle İslam öncesi Arap şiiriyle ilgili çalışmalar yapmıştır. Osmanlı’nın I. Dünya Savaşı sırasındaki Beyrut valisi İsmail Hakkı Bey’in 1918 yılında hazırlattığı *Lubnan; Mabahith ‘Ilmiyya ve’l İjtima’iyya* (Lübnan; Bilimsel ve Sosyal Çalışmalar) başlıklı iki ciltlik meşhur çalışmada Cheikho, Lübnan’ın antik tarihi üzerine bir bölüm kaleme alır ve Fenike geçmişinden uzun uzadıya bahseder. Beyrut’ta yalnızca bin adet basılan bu kitap, Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiği çok önemli bir zamanda Lübnan milliyetçiliği içerisindeki hemen her gruptan ismin, Cizvitlerin, Genç Fenikelilerin ve liberal Mârûnîlerin buluşma noktası olur.⁸⁷⁰

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Lübnan düşüncesinin kristalize oluşunda, başta Fenike mitinin detaylandırılması olmak üzere, en yoğun şekilde etki etmiş başlıca Cizvit isim Henri Lammens’tir (Ö. 1937). 1862 yılında Belçika’nın Felemenk bölgesinde doğan Lammens, 1877’de Beyrut’a gelir, Cheikho’nun öğrencisi olur ve 1902’de açılan Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi’nde erken İslam tarihi ile Emeviler üzerine dersler vererek bu konuda pek çok yayın yapar.⁸⁷¹ Lammens, *Al-Mashriq* ve bir diğer Cizvit yayını olan *Al-Bashir* dergilerinin uzun süre başında bulunur ve 1928 yılında Lübnan devlet nişanı ile ödüllendirilir.⁸⁷² Lammens’in öğrencileri ve genel olarak bölgedeki entelijansiya üzerindeki etkisi, sonraki dönemlerde onun, hem Suriye

"The Arabic Journal 'Al-Mashriq': Its Beginnings and First Twenty-Five Years under the Editorship of Pere Louis Cheikho, S.J.", (**Doktora Tezi**, University of Michigan, 1972):

⁸⁶⁷ Cheikho ile ilgili biyografik bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, "Şeyho, Luvîs", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 39, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010): 86-88; Henri Jalabert, **Jésuites au Proche-Orient: Notices Biographiques**, (Beirut: Dar el-Machreq, 1987): 29.

⁸⁶⁸ Ölümüne dek *Al-Mashriq* dergisinin başında bulunan Cheikho’nun, hayatı boyunca 2750 kitap ve makale neşrettiği düşünülmektedir. Bkz. Tülücü, "Şeyho, Luvîs", 87.

⁸⁶⁹ Herzstein, "The Oriental Library and the Catholic Press", 249-250, 2. dipnot.

⁸⁷⁰ Bu çalışmayla ilgili bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 33-34.

⁸⁷¹ Lammens’in biyografisi için bkz. Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", 330-342; Franck Salameh, "A Man for Others: The Life and Times of Lebanese Jesuit Henri Lammens (1862–1937)", **The Journal of the Middle East and Africa**, c. 9, s. 2, (2018): 213-236; Jalabert, **Jésuites au Proche-Orient**, 331.

⁸⁷² Herzstein, "The Oriental Library and the Catholic Press", 253, 13. dipnot.

hem de Lübnan milliyetçileri için vazgeçilmez bir kılavuz hüviyetine bürünmesine yol açar. Kimi zaman, yanlış bir biçimde “Arap milliyetçiliğini desteklemekle” bile nitelendirilse de⁸⁷³ Lammens’in asıl uğraşı, bunun tam zıttı olarak, Arap olmayan Suriye ve Lübnan kimliklerinin ortaya çıkarılmasıdır.

Lammens’e göre Suriye, coğrafya tarafından belirlenmiş doğal sınırlara sahip bir bölgedir.⁸⁷⁴ Avrupa, Asya ve Afrika arasındaki kilit bir mevkide bulunmasından dolayı, tarih boyunca üç kıtadaki medeniyetlerden de etkilenmiştir. Fakat Lammens, yabancı etkilerin yoğunluğuna rağmen bir “Suriye ırkı”nın tarih boyunca mevcut olduğunu savunur.⁸⁷⁵ Lammens’in ırk yorumu, kan bağına gönderme yapmaktan ziyade daha nesnel belirleyenlere dayanır. Suriyelilik; ortak dil, kültür ve birlikte yaşama geleneğine dayanan bir aidiyet biçimidir ve tarihsel bir sürekliliğe sahip bu kimliğin gözlemlenebilecek ilk durağı da Fenikelilerdir.

“İlk Suriyeliler” olarak gördüğü Fenike şehir devletlerinin halkı, Lammens için bir bütün olarak Fenike milletini oluşturur ve dahası bu homojenlik, varlığını günümüze dek devam ettirerek Suriyeliliğin temelini teşkil eder.⁸⁷⁶ Akdeniz’in tamamında bir denizci imparatorluğu kurabilmiş ilk halk Fenikelilerdir ve Lammens’e göre Yunanlara öğrettikleri alfabe de dâhil olmak üzere Batı medeniyetine en büyük katkıyı yapanlar da yine onlardır. Öte yandan Lammens’in Fenikelilere yaptığı vurgu, Suriyelilik kimliğini Arap-Müslüman aidiyetlerinden ayırma yönünde bir girişimdir:

“Yüzyılların akışı içerisinde Suriye’nin sınırları, ilahi bir takdir neticesinde belirlenmiş gibidir: Toros Dağları ile Fırat Nehirleri ve çöl ile Akdeniz arasındaki bölge, kendi ayrık karakterini, gerçek bir milli tipi yaratmıştır. Çok dikkatli olmayan bir gözlemci bile bu milli karakterin çevresindeki komşularından, Mısırlılardan, Araplardan, Anadolu lularından ve Mezopotamyalılardan farklı olduğunu kolaylıkla görebilir. Yine bu milli karakter, tarih boyunca endüstrileşmenin ve girişimciliğin yegâne temsilcisi olarak Fenikelilerde fark edilebilir... Onların çokkültürlülüğü birliklerini bozmamış, bugün hala din ile milliyeti birbirlerine karıştıran bazı inatçı Suriyelilerin kuvvetli önyargılarına rağmen, ırklarının çeşitlenmesini sağlamıştır. Melkit milleti, Mârûnî milleti... Bu temelsiz terminoloji, Türk hâkimiyetinin mirasından sağ çıkamaz.”⁸⁷⁷

Lammens, bölgedeki dinsel cemaatlerin milli bir kimliğe sahip olamayacaklarını söyler fakat özellikle Mârûnîler, Melkitler ve Süryânîler gibi Hristiyan topluluklara, Suriyelilik kimliğini geçmişten bugüne taşımada çok önemli bir işlev yükler. Suriyelilerin tarih boyunca bölgeye yönelik göçlerden etkilendiğini,

⁸⁷³ Ahmet Kavas, "Lammens, Henri", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 27, (Ankara: TDV Yayınları, 2003): 98.

⁸⁷⁴ Bu bölümün Lammens ile ilgili kısımları, büyük oranda, daha önce yayımlanan şu çalışmama dayanıyor. Bkz. Daniş, "Teritoryal Lübnan Milliyetçiliği", 102-105.

⁸⁷⁵ Lammens, **La Syrie**, c. I, 4.

⁸⁷⁶ Age, 3.

⁸⁷⁷ Age, 5.

özellikle 7. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde gözlenen Araplaşmanın kalıcı etkiler bıraktığını kabul eder. Her şeyden önce Lammens, “Arap” derken çöllerde yaşayan Bedevileri kastettiğini, komşu bölgelerdeki (Yemen, Suriye ya da Mısır) nüfusu Arap olarak görmediğini açıkça belirtir.⁸⁷⁸ Fakat İslamlaşmanın Araplaşmayı beraberinde getirdiğini ve Suriyelilerin bir süre sonra kendi “antik dillerine yabancılaşarak” göçebe Bedevilerle karıştıklarını düşünür: “Bölgeye yerleşen Araplar, ikinci jenerasyonlarından itibaren yerlilerle birleştiler. Fenikeliler, *Syro-Pheniciens*’a evrilmeden hemen önce, dillerini ve egemenliklerini onlara kabul ettirdiler.”⁸⁷⁹ Bununla beraber çoğu zaman kırsal bölgelerde Suriyelilik, Araplığın içerisinde eridiği bir kimlik olarak kalmayı sürdürür.⁸⁸⁰ Lammens’in yorumuna göre Mârûnîlik ve Süryânîlik gibi yerel Hristiyan kimlikleri özelinde Suriyelilik karakteri, Araplığa (ve İslam’a) karşı direnmeyi başarır.

Lammens’in perspektifinde Suriye’nin İslamlaşması, “şanssız bir tarihi tesadüften” ibarettir.⁸⁸¹ Onun İslamiyet’e bakışı, bir Cizvit misyonerin ve aynı zamanda akademik bir İslam tarihçisinin çelişkilerini taşır.⁸⁸² Hz. Muhammed’in tarihsel kişiliği meselesini, İslam’ın sahihliğinin kabul edilmesinin önündeki temel engel olarak gören Lammens, Goldziher’in metodolojisini kullanarak Kuran’ı İslam çalışmalarının merkezine alır ve hadislerin güvenilemeyecek kaynaklar olduğunu vurgular.⁸⁸³ Özellikle Emevi tarihi üzerine yaptığı çalışmalarda, hadislerin nasıl pragmatik bir şekilde kötüye kullanıldığından bahseden Lammens,⁸⁸⁴ İslam tarihinde zikredilen pek çok vakanın belli bir görüşü kanıtlamak ya da herhangi bir pratiği

⁸⁷⁸ Henri Lammens, **Islam: Beliefs and Institutions**, çev. Denison Ross, (New York: Routledge, 2008): 6; Lammens, şu çalışmasında Suriye ile Hicaz arasındaki coğrafi-etnik sınırın tarihselliğini oturtur. Bkz. Henri Lammens, **L’Ancienne Frontière Entre la Syrie et le Hidjaz (Notes de Géographie Historique)**, (Caire: Imprimerie de L’Institut Francais, 1918).

⁸⁷⁹ Lammens, **La Syrie, c. I**, 6-7.

⁸⁸⁰ **Age**, 5-6.

⁸⁸¹ Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", 332.

⁸⁸² Lammens yorumcuları içerisinde, onun İslam tarihiyle ilgili çalışmalarının belirgin bir önyargı taşımadığını iddia eden hemen kimse yoktur. Bkz. Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", 330. Montgomery Watt, Lammens’in erken İslam tarihiyle ilgili kaynaklarının pek çoğunun “bilimsel” olmadığını ve kendi yargısını kanıtlamak adına bu hatalı kullanımda bir beis görmediğini söyler. Bkz. William Montgomery Watt, **Hiz. Muhammed Mekke’de**, çev. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986): 10, 17; Kaufman, "Henri Lammens and Syrian nationalism", 108. Irwin, Lammens’in “derin İslam düşmanlığından” bahseder. Bkz. Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, 203-204.

⁸⁸³ Lammens, Peygamber’in Kuran’ı yorumlayacak temel kıstasları hayata geçiremeden vefat ettiğini, bu boşluğun “uydurma hadisler” ile doldurulduğunu ileri sürer. Lammens’in İslam tarihi metodolojisi için bkz. Henri Lammens, "Qoran et Tradition, Comment fut composée la vie de Mahomet", **Recherches de Science Religieuse**, c. 1, s. 1, (1910): 27-51.

⁸⁸⁴ Henri Lammens, **Études sur le siècle des Omayyades**, (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1930).

yasaklamak için “uydurulduğunu” iddia eder.⁸⁸⁵ İslam’ı, 7. yüzyıl Mekkesinin ekonomik ve siyasi gelişmelerinin sonucu olarak doğan bir hareket olarak gören Lammens, onu en temelde Kureyş kabilesinin göçebe Arap toplumu üzerindeki hegemonyasının bir göstergesi olarak okur.⁸⁸⁶

Lammens, yoğun Arap göçüne ve İslamlaşmaya rağmen Suriye ırkının mevcudiyetini, aynı zamanda tarih boyunca Suriye’nin bir bütün halinde siyasi birim oluşturmamasının temel sebebi olarak da gördüğü coğrafyaya dayandırır. “Antakya’dan Gazze’ye kadar tüm sahil kesimi”, Fenikelilerden itibaren antik milli karakterlerini muhafaza etmeyi sürdürür.⁸⁸⁷ Lammens’e göre bu, denize yakın olmanın ve çoğunlukla Suriye’nin iç bölgelerine yerleşen Arap kabilelerle kaynaşmamanın sağladığı bir avantajın sonucudur. Dolayısıyla Suriyelilik, Lübnan ağırlıklı olmak üzere, geçmiş Fenike kentlerinin iç bölgelerden yalıtılmışlığı sayesinde *unique* yapısını korumayı başarır.

Lammens için Lübnan, “mültecilerin sığınağı” işlevini ve kozmopolit yapısını Fenikelilerden beri koruyan bir bölgedir.⁸⁸⁸ Bununla birlikte Lammens’in, Lübnan’ı Suriye’den bağımsız bir coğrafi birim olarak düşündüğüne dair herhangi bir kanıt rastlamak mümkün değildir. Onun bu konuya bakışı, devrin diğer milliyetçilerindeki belirsizliği de temellendirebilecek bir biçimde, federatif kapsamda değerlendirilebilecek birtakım çözüm önerilerini kapsar. Lammens’e göre doğal sınırlarla belirlenmiş Lübnan, tarih boyunca Suriye’nin bir parçası fakat onun içerisinde özerk bir durumda bulunmuştur.⁸⁸⁹ Lübnan’ın Suriye için önemini, onu Mısır’ın Nil’ine benzeterek vurgulayan Lammens,⁸⁹⁰ bağımsız Suriye’nin yönetsel ve kültürel açıdan merkezinin Lübnan olması gerektiğini düşünür. Bu görüşünün temelineyse 1861 Mutasarrıflık Nizamnamesi’ni koyar ve Cebel-i Lübnan Hristiyanlığının bağımsız Suriye devletinin itici gücü olduğunu, “Lübnan

⁸⁸⁵ Örneğin Hz. Fatıma ile ilgili çalışmasında Lammens, onun aslında peygamberin en sevdiği kızı olmadığını ve soyunun ondan devam etmesini arzulamadığını, bu teamülün Hz. Ali yanlısı hadisçiler tarafından literatüre sokulduğundan bahseder. Bkz. Henri Lammens, **Fatima et les Filles de Mahomet: Notes Critiques pour l'Etude de la Sira**, (Roma: Sumptibus Ponificii Instituti Biblici, 1912).

⁸⁸⁶ Salibi, "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens", 337.

⁸⁸⁷ Lammens, **La Syrie, c. I**, 119.

⁸⁸⁸ Henri Lammens, **La Syrie: Précis Historique, c. II**, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1921): 12-13.

⁸⁸⁹ Lammens’in Lübnan’ın Suriye içerisindeki özerkliğiyle ilgili görüşleri için bkz. Henri Lammens (H. Levantin), "Quarante ans d'Autonomie au Liban", **Etudes**, c. 92, s. 1, (1902): 31-53.

⁸⁹⁰ Kaufman, "Henri Lammens and Syrian Nationalism", 103.

özerkliğinin” Ortadoğu Müslümanları arasında dahi meşhur bir fenomen olduğunu savunur:

“*Règlement Organique*’in⁸⁹¹ en övülecek yanı, Cebel-i Lübnan’ın yüzyıllardır uzak kaldığı barış ve refah ortamını tekrar Lübnan’a getirmesidir. Bu, yalnızca yıkıntılar üzerinde bir netice değil, aynı zamanda 1860 katliamlarının ortaya çıkardığı anlaşmazlıkları da sona erdiren harika bir sonuçtur! Bu, Şark’ta bir miktar düzen ve güvenlik tesis etmenin burayı canlandıracağını ve gerçek kaynaklarını açığa çıkartacağını da kanıtlıyor. Avrupa’da bir zamanlar ‘Belçika’daki gibi özgürlük’ tezahüratları atılırdı. Şimdi Suriye vilayetlerindeki Müslümanların dahi dudaklarından sıklıkla duyduğumuz şey şu: ‘Lübnan’daki gibi özerklik’.”⁸⁹²

Lammens, Lübnan’ın Hristiyan sakinleri olarak Mârûnîleri Fenikelilerle değil, Merdaitlerle ilişkilendirir.⁸⁹³ Mârûnî Kilisesi’nin Duveyhi döneminden itibaren resmi olarak kabul ettiği Merdait tezi, 20. yüzyıl başında Şarkiyatçılar ve Mârûnî din adamları tarafından onaylanmaya devam eder. Günümüzde bilimsel bir meşruiyeti kalmamakla beraber Mârûnîler arasında Arap karşıtı kimlik temellendirmesinin yegâne adresi Fenike mitinde anlam kazanır. Nitekim Lammens de Merdaitlerin Mârûnîlerin atası olduğu savını doğrudan kabul etmemekle birlikte Merdaitlerin Arap soylu olmadıklarını ve bir halktan çok savaşçı bir göçebe topluluk olduklarını ileri sürer, Lübnan’a geldiklerindeyse Mârûnîler tarafından desteklendiklerini ve bir süre sonra onlarla kaynaştıklarını savunur.⁸⁹⁴

Lammens’in entelektüel mirası oldukça tartışmalıdır. Onun asıl öneminin, yetiştirdiği öğrenciler ve yaptığı yayınlar vasıtasıyla Avrupa’daki Şarkiyatçı çevrelerle Bilâdüşşam arasında bir aracı olmasından kaynaklandığı şüphesizdir. Bu aracılık faaliyeti, en temelde Fenike-Lübnan söylemi ile söylem kurucu dört Fransız ismi de kapsar ve Lammens’in hocalığını yaptığı Fenikeci gençler, Renan, Reclus, Bérard ve Barrès’in görüşlerini, herkesten önce Lammens üzerinden öğrenir. Renan’ın, Lübnan’ın tarihsel ve coğrafi geçmişini Fenike’ye eşleyen temel metni *Mission de Phénicie*, Reclus’nün *Nouvelle Géographie*’si ve coğrafya temelli aidiyet düşüncesiyle Lübnan’ın “mülteci sığınağı” işlevini tarihsellendirme fikri, Bérard’ın Fenike’yi Akdeniz üzerinden Avrupa ile irtibatlandırması ya da Barrés’in Doğu Hristiyanlığını Frankofon bir üst kimlik altında *mission civilisatrice* ile bağlantılandırması gibi fikirlerin tamamı, Lammens’in çalışmalarında açıklık kazanır. Nitekim Lübnan’ın manda yılları boyunca Fransız yüksek komiserlerin en çok iletişimde oldukları

⁸⁹¹ 1861 Cebel-i Lübnan Nizamnamesini de kapsayan, 1860-1864 yılları arasında Lübnan’ın özerkliğini oluşturan ve Avrupalı devletlerle Osmanlı arasındaki konvansiyonları tanımlayan ifade.

⁸⁹² Lammens (H. Levantin), "d'Autonomie au Liban", 164-165.

⁸⁹³ Lammens, *La Syrie*, c. I, 82-83.

⁸⁹⁴ Lammens, *La Syrie*, c. I, 82; Lammens, "Mardaites", 272-273.

isimlerden biri Lammens'tir ve okullarda okutulan tarih ile coğrafya kitaplarının büyük kısmı ya Lammens ya da onun öğrencisi Cizvit hocalar tarafından yazılır.⁸⁹⁵

Lammens'in mirasıyla ilgili temel problem, onun 1920 öncesindeki yazılarında Suriye ile Lübnan konseptlerinin belirsiz kullanımına dayanır. Şüphesiz ki Lammens, esas olarak Suriye fikriyle ilgilidir. Fakat onun tahayyül ettiği haliyle Suriye, tamamiyle Arap-İslam kimliklerinden azade, Fenike geçmişi üzerinden anlam kazanan seküler ve milli, dolayısıyla "modern" bir düşüncedir. Öte yandan 1920 sonrasında bu karakteristik niteliklere sahip yegâne milli birim Lübnan olacaktır. Dolayısıyla Lammens'in Suriyesi aslında *Grand Liban*'a tekabül eder ve tam olarak onun tasarladığı haliyle, özerk Lübnan'ın merkezinde olduğu bir Suriye federasyonu şeklinde, gerçekleşmese de çevresinden bağımsız Hristiyan bir ulus-devlet tahayyülü, Lübnan örneği üzerinden hayata geçirilir.⁸⁹⁶

Lübnan'daki Cizvit hocalar içerisinde, Fenike miti temelinde anlam kazanan Lübnan fikrine en somut katkı Lammens'ten gelse de bu konuyla ilgili birkaç ismi daha zikretmek gerekir. Örneğin 1880'lerde St. Joseph'teki meşhur Cizvit tarihçilerden Pierre Martin'in *Histoire Générale de la Syrie* (Suriye'nin Genel Tarihi) başlıklı çalışması, 1889'da Arapça'ya *Tarikh Lubnan* (Lübnan Tarihi) başlığıyla çevrilir ve Beyrut'ta yayımlanır.⁸⁹⁷ Üç ciltlik bu kitabın ilk cildinin önemli bir kısmı Fenikelilere ayrılır ve başta, önceki bölümde bahsedilen Yusuf el-Dibs'in *Tarikh Suriyya*'sına olmak üzere, pek çok çalışmaya ilham verir.⁸⁹⁸ St. Joseph'teki Fransız arkeolog ve jeolog Godefroy Zumoffen (Ö. 1928), Lübnan'ın Fenike geçmişiyle en ciddi şekilde ilgilenen Cizvitlerin başında gelir. *Grand Liban*'ın resmen kurulmasından yirmi yıl önce, *La Phénicie avant les Phéniciens*'de (Fenikelilerden Önce Fenike) Fenike coğrafyasını, yeni kurulacak Lübnan devletinin sınırlarıyla neredeyse aynı bir şekilde tespit eder.⁸⁹⁹ 1926'daysa bugün dahi kullanılan, Lübnan'ın ilk jeolojik haritasını hazırlar.⁹⁰⁰ Sébastien ve Louis Ronzavelle, Louis Jalabert, René

⁸⁹⁵ Choueiri, **Modern Arab Historiography**, 132-133; Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 116.

⁸⁹⁶ Lammens'in tilmizlerinin çoğu, ilerleyen yıllarda teritoryal Lübnan milliyetçileri olsalar da seküler Suriye milliyetçileri içerisinde de Lammens ile bağlantılı pek çok isim bulunur. Bkz. Kaufman, "Henri Lammens and Syrian nationalism", 119.

⁸⁹⁷ Pierre Martin, **Tarikh Lubnan**, çev. Raşid el-Khuri el-Shartuni, (Lubnan: Matba'at el-Abaa el-Yasu'iyyin, 1889).

⁸⁹⁸ Firro, "Lebanese Nationalism", 2. Kaufman, Martin'in Suriye-Lübnan tarihini Fenike'den başlatan ilk Cizvit olduğunu öne sürer. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 32.

⁸⁹⁹ Godefroy Zumoffen, **La Phénicie avant les Phéniciens: l'Age de la Pierre**, (Beirut: Imprimerie Catholique, 1900).

⁹⁰⁰ Godefroy Zumoffen, **Géologie du Liban**, (Paris: Henry Barrere, 1926) . Bkz. Şekil 2.

Moutérde gibi Cizvitler, pek çoğu Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nin dergisi *Les Malanges*'da yayınlanan, Lübnan-Fenike bağlantısını kuran çalışmalar kaleme alırlar.

Neticede St. Joseph Üniversitesi, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın hemen başında, Bilâdüşşam'daki en etkili Frankofon kurum olarak Suriye-Lübnan milliyetçiliklerini yoğun bir şekilde etkiler. Mârûnî kimliğinin etnikleştiği ve milli bir nitelik kazanmaya başladığı dönemde, Fransızca bilen, Batı kültürüne aşina bir üst-orta sınıfın inşasında Cizvit kurumu karakteristik bir etki gösterir. Din temelli bir okul olsa da St. Joseph mezunu gençler, dönemin Fransız ruhuna da uygun bir şekilde, seküler milliyetçiliklerin takipçileri ve hatta mimarları haline gelirler. Cizvitlerin Fransız kolonyal politikalarıyla uyumu, onların Bilâdüşşam'daki mevcudiyetlerinin en sağlam dayanaklarından biri durumundadır ve Beyrut'taki her Cizvitin Lübnan ya da Suriye milliyetçiliğini ateşli bir şekilde desteklediği söylenemese de Lammens gibi siyasi bir ajandaya sahip isimler, St. Joseph'in 20. yüzyıl başındaki işlevini belirlerler.

4.2.2. Protestanlar ve Suriye Protestan Koleji

Bilâdüşşam'daki Protestan misyonların niteliği ve motivasyonları, Cizvitlerinkinden büyük oranda ayrışır. Bilâdüşşam'daki en prestijli Protestan eğitim kurumu Suriye Protestan Koleji'nin - daha sonraki adıyla Beyrut Amerikan Üniversitesi – erken tarihli bir mezununun şu gözlemleri, aradaki farkı mükemmel bir şekilde özetler:

“Kendi okulumuzda ulusal bir damga yoktu. Bir Amerikan kurumunda olduğumuzu hiçbir zaman hissetmemiştik, daha ziyade özgürlükçü fikirlerin hâkim olduğu büyük bir merkezdeydik. Fransız okulları koloni bayrağını binalarının tepesinde dalgalandırsa da Amerikan üniversitesi yalnızca üzerinde sedir ağacının bulunduğu beyaz amblemini göndere çekiyordu. Kampüse akın eden Amerikalıların zihinlerimiz üzerinde hak iddia ettiğini hiçbir zaman hissetmedik. Rektör Dodge Hz. Muhammed'in doğum gününde Hristiyanlıkla İslam'ı birbirine bağlayan manevi değerlerin kıymetinin bilinmesini teşvik etmek adına güzel bir gelenek başlatmıştı. Bu sağgörü ve umut dünyasında, kendimize inanmayı, mirasımızla gurur duymayı ve bizi birleştiren insani bağlara saygı duymayı öğrenerek dört yılımızı geçirdik.”⁹⁰¹

Her şeyden önce Protestan misyonerler, Cizvitlerin Fransa ile kurdukları gibi bir ilişkiye sahip değildir. Bilâdüşşam'da İngiliz Anglikan⁹⁰² ve Alman misyonları⁹⁰³

⁹⁰¹ Wadad Makdisi Cortas, *O Sevdığım Dünya*, çev. Gamze Varım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010): 75.

⁹⁰² İngiliz misyonerlerin merkezi, Londra'daki Kilise Misyoner Topluluğu'dur (CMS) ve Ortadoğu'daki ilk misyonlarını 1815'de Mısır'a göndermişlerdir. 19. yüzyıl Bilâdüşşam'ında İngiliz misyonerlik faaliyetleriyle ilgili bkz. Tufan Buzpınar, "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, c. 10, s. 1 (2003): 107-120.

⁹⁰³ 20. yüzyıl başında Osmanlı'da artan Alman nüfuzuna paralel olarak Alman Lutherci misyonerler sayıca en kalabalık grubu oluştururlar fakat Ortaylı'nın da ifade ettiği gibi “Araplık” ya da “Suriyelilik” gibi kimliklerin öne çıkarılmasından ve hatta Protestanlığın yayılmasından ziyade “sosyal hizmetler”

da etkili olsa da siyasi ve kültürel açıdan daha belirleyici ve kalıcı etkileri bırakanlar Amerikan Presbiteryenler olur. ABD'deki misyonerlik faaliyetleri, 1810 yılında üç Protestan kilisenin Amerikan Yabancı Misyoner Komisyonu Kurulu'nu (ABCFM) kurmalarıyla başlar ve ilk Amerikan misyonerler Bilâdüşşam'a 1820 yılında gelir.⁹⁰⁴ 19. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı'nın pek çok iç ve dış sorunla (Osmanlı-Rus Savaşı, Yunan Ayaklanması ve Kavalalı İsyanı) mücadele ettiği bir dönemdir ve Fransız destekli Cizvitlerle rekabetin de etkisiyle Protestan misyonerler, 1860'lara kadar bölgede etkinliklerini arttıramazlar.⁹⁰⁵ 1866 yılında Suriye Protestan Koleji'nin açılması, Bilâdüşşam'daki Amerikalı misyonerler için bir milat olur. Bu kurum, yalnızca Suriye ve Lübnan'daki en üst düzey Batılı okul olmakla kalmaz, kısa sürede Ortadoğu'daki tüm misyonerlik okullarına öğretmen ve görevli yetiştiren bir merkez haline gelir.⁹⁰⁶

19. yüzyılın ikinci yarısı, önce Suriye Protestan Koleji ve ondan dokuz sene sonra St. Joseph Üniversitesi'nin açıldığı süreç, Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren misyonerlerin eğitim sistemlerinin keskin bir şekilde değiştiği, misyonların (erken modern) modern döneme geçtikleri dönemdir. Bu, bir önceki alt başlıkta görüldüğü gibi, Cizvitler için Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nin kurulduğu ve bölge tarihi, arkeolojisi, filolojisiyle ilgili "seküler" bir kimliğe arka çıkacak ihtisas sahalarının St. Joseph bünyesinde çalışılmasıyla açığa çıkar. Suriye Protestan Koleji ise St. Joseph Üniversitesi'nden daha farklı bazı teamüllere ya da çalışma prensiplerine sahiptir. Her şeyden önce Amerikan eğitim kurumlarının 19. yüzyıl sonu itibarıyla büyük oranda benimsemiş olduğu "liberal Protestancılık", Suriye-Lübnan toplumunun her ekonomik kesiminden, dininden ve ırkından öğrencinin kabul edildiği bir "tolerans" ortamını beraberinde getirir.⁹⁰⁷ 1850'de Protestanların resmen Osmanlı

ve "tarım" gibi konularla uğraşırlar. Bkz. İlber Ortaylı, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu**, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998): 177-180.

⁹⁰⁴ Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu**, 121. ABCFM'nin Suriye ve Filistin misyonlarının başlangıcıyla ilgili en detaylı kaynaklardan biri için bkz. Rufus Anderson, **History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, to the Oriental Churches, c. I**, (Boston: Congregational Publishing Society, 1872): 40-51.

⁹⁰⁵ İbrahim Paşa'nın Bilâdüşşam'daki hâkimiyet kurduğu 1831-1840 arası dönem, bu sürecin kısmen dışındadır. Paşa, özellikle Cizvitler ile yakın ilişkiler kurar ve bu dönemde Protestan misyonerler de daha rahat hareket eder. Bkz. Makdisi, **Artillery of Heaven**, 151, 183.

⁹⁰⁶ Waheeb George Antakly, "American Protestant Educational Missions: Their Influence on Syria and Arab Nationalism, 1820-1923", (**Doktora Tezi**, American University, 1977): 100; Lisa R. Arnold, "The Worst Part of the Dead Past": Language Attitudes, Policies, and Pedagogies at Syrian Protestant College, 1866-1902", **College Composition and Communication**, c. 66, s. 2, (2014): 280.

⁹⁰⁷ Betty S. Anderson, **The American University of Beirut: Arab Nationalism and Liberal Education**, (Austin: University of Texas Press, 2011): 88.

milletlerinden biri olarak kabul edilmesiyle özellikle yoksul aileler için çocuklarını Amerikan okullarına göndermek avantajlı ve daha güvenli bir hal alır.⁹⁰⁸ Suriye Protestan Koleji'nin müfredatının "ılımlı" ve "liberal" karakteri, bir süre sonra kurumun "Amerikan misyonierlerin talim ve terbiye amaçlarından uzaklaşması"na sebebiyet verir fakat kolejin bu bakımdan bağımsızlığının korunmasına önem gösterilir.⁹⁰⁹

Protestan ve Cizvit misyonlarının eğitim faaliyetleriyle ilgili en önemli farklardan biri, Cizvitlerdeki yoğun Frankofon temelli eğitimin tersine Protestanların kurumlarında eğitim dili olarak Arapça'yı kullanmalarıdır.⁹¹⁰ Womack'ın da gösterdiği gibi Bilâdüşşam'daki misyonierlerin dil politikaları, en temelde misyonların siyasi, ideolojik ve kültürel açıdan dünya görüşlerini yansıtır.⁹¹¹ Cizvitlerin yoğun Fransız karakterli eğitimleri, cemaatin Latin-Katolik geleneğiyle Fransız siyasal çıkarları arasındaki örtüşmeye dayanır. Öte yandan ABCFM'nin temel politikalarından biri olan, misyonierlik faaliyetlerinin gerçekleştirildiği yerlerdeki yerel dillerin desteklenmesi ve teşvik edilmesi prensibi ki Protestan geleneğin kurucu fikirlerinden biri olarak İncil'in çevrilmesi teamülüne de dayanır, Protestan misyonlara kendi dünya görüşleriyle uyumlu bir topluluk yaratma fırsatı verir.⁹¹² Bununla beraber Suriye Protestan Koleji ve daha da genelde Bilâdüşşam'daki Protestan misyonlar yalnızca Arapça kullanımını teşvik etmekle kalmazlar, aynı zamanda Arapça'nın standardizasyonu ve ölü bir dil olmasının önüne geçmek için pek çok edebi-filolojik faaliyette bulunurlar.⁹¹³ 19. yüzyılın ortalarından itibaren Arapça'nın ihyâsı ile uğraşan Butrus el-Bustânî, Nazif el-Yâzicî ve Ahmed Fâris el-Şidyâk gibi *Naḥdawî*'lerin Amerikalı Protestanlarla yakın ilişki içerisinde olmaları, bu durumun bir sonucudur. Bu edebi-filolojik çalışmaların Arap kültürel uyanışına temel oluşturması ve buradan da dil temelli bir milliyetçiliğin (*qawmiyya*) neşet etmesiye, geleneksel olarak Arap

⁹⁰⁸ Makdisi, *Artillery of Heaven*, 164.

⁹⁰⁹ Amerikalı misyonierler tarafından kurulmakla beraber Suriye Protestan Koleji'nin ACFM veya başka bir kuruluşla organik bağı yoktur. Bkz. Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, 128.

⁹¹⁰ Suriye Protestan Koleji'nde ilk kez 1880 yılında hazırlık aşamasında İngilizce müfredat okutulmaya başlanır, 1887'deyse Tıp Fakültesi Arapça öğretimden İngilizce'ye geçer. Bkz. Arnold, "Language Attitudes", 282.

⁹¹¹ Deanna Ferree Womack, "Lubnani, Libanais, Lebanese: Missionary Education, Language Policy and Identity Formation in Modern Lebanon", *Studies in World Christianity*, c. 18, s. 1, (2012): 6.

⁹¹² *Age*, 7.

⁹¹³ Hala Auji, *Printing Arab Modernity: Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut*, (Leiden: Brill, 2016): 4; Patel, *The Arab Nahdah*, 201-224.

milliyetçiliğiyle Protestan misyonerler arasındaki etkileşim hattına dikkat çekilmesine yol açar.⁹¹⁴

Bununla bağlantılı fakat belki de daha geniş kapsamlı bir etki olarak, Bilâdüşşam'daki Protestanlar matbaanın bölgeye girişine öncü olurlar. İlk kez İngiliz misyonerler 1820'lerde Malta'da Süryânîce ve Yunanca yayın yaparlar. Ardından ABCFM de Malta'daki matbaayı Arapça kitap basımı için kullanır ve 1833'de İzmir'de de bir matbaa kullanılmaya başlanır.⁹¹⁵ 1850'lerde Beyrut'ta da bir matbaa faaliyete geçer ve Suriye Protestan Koleji'nin açılmasının ardından yayın çalışmaları giderek artar. Matbaanın milliyetçi hareketler içerisinde oynadığı hayati rol, en azından Benedict Anderson'un *Hayalî Cemaatler*'inin yayımlandığı 1980'lerin başından beri çokça bilinmektedir⁹¹⁶ ve bu bağlamda Nahda ile Arap milliyetçiliğinin kurumsallaşmasındaki rolüne de fazlasıyla dikkat çekilmiştir. Fakat en temelde, matbaanın Bilâdüşşam'da yaygınlaşmasının misyonerler vasıtasıyla gerçekleşmesi yani seküler bir kaynaktan neşet etmesi,⁹¹⁷ yalnızca Arap dili ve kültürü temelli *qawmiyya*'nin değil aynı zamanda özgül Suriye ve Lübnan konseptlerinin inşasında da önemli bir rol oynamıştır. Bu, Makdisi'nin özenle vurguladığı, Batılı bir kültür dünyasının ve o dünyaya ait gramerin bir bütün olarak Doğu'ya girmesiyle alakalıdır.⁹¹⁸

Protestan misyonlarıyla ilgili akılda tutulması gereken son husus, yine Cizvitlerin aksine ve özellikle Amerikalı Presbiteryenler için, hami devletleriyle kurdukları ilişkinin farklılığıdır. Cizvitlerin Fransız kolonyal politikalarıyla iç içe geçmiş eğitim faaliyetlerinin tersine Protestan misyonerlerin ABD ile ilişkileri daha gevşektir. Tibawi, Ortadoğu'daki Protestan misyoner kuruluşlarının en başından beri bölgeye ilişkin Amerikan siyasal çıkarlarıyla bağlantılı olduğunu savunur.⁹¹⁹ Grabill ise 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyıl başında Almanya, İngiltere, Fransa ve Rusya gibi

⁹¹⁴ Bu gelenek Antonius ile başlar. Bkz. Antonius, *The Arab Awakening*, III. Bölüm, 35-61. Bu anlatıya alternatif oluşturacak şekilde, Protestan misyonerlerin ve onlarla ilişki içerisindeki Suriyelilerin *wataniyya* konseptine sağladıkları katkıyla ilgili çağdaş bir çalışma için bkz. Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria?", 145-173.

⁹¹⁵ Auji, *Printing Arab Modernity*, 24.

⁹¹⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (New York: Verso, 1991): 37-47.

⁹¹⁷ Ortadoğu'daki misyonların seküler nitelikleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim kurumlarının tatbik ettiği müfredatın niteliğinin değişmesiyle alakalıdır.

⁹¹⁸ Makdisi, *Artillery of Heaven*, 186-187. Ayrıca bkz. Ussama Makdisi, "Reclaiming the land of the Bible: Missionaries, Secularism and Evangelical Modernity", *The American Historical Review*, c. 102, s. 3, (1997): 712.

⁹¹⁹ Abdul Latif Tibawi, *American Interests in Syria, 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work*, (Oxford: Clarendon Press, 1966): 67.

devletlerle ABD'nin Ortadoğu'daki ekonomik-siyasi yatırımlarını karşılaştırır. Amerikan misyonlarının, en azından I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, temel işlevlerinin "Batı-dışı" toplumların bilgilerini yerele aktarmak ve bulundukları bölgelerde (başta teolojik ve filolojik olmak üzere) bilimsel faaliyetlerle uğraşmak olduğunu ileri sürer.⁹²⁰ Gerçekten de 20. yüzyılın başlarında Ortadoğu'da Amerikalı misyonierler, ABD'den ziyade İngiltere ile ilişki içerisindeyler. Dönemin İngiliz büyükelçisi Stratford Canning örneğinde görülebileceği üzere, Amerikalı misyonierler pek çok sıkıntılarını ABD makamlarından önce İngilizlerle çözerler.⁹²¹ Ek olarak bölgedeki Amerikan misyonlarının önemli bir işlevi de yeni yeni canlanmaya başlayan, Amerikalı tüccarların Suriye ve Lübnan'a yönelik ticari ilgileri için rehberlik sağlamalarıdır.⁹²²

Neticede Amerikan misyonlarının emperyalizmle ilişkileri ne boyutta olursa olsun, bölgedeki kültürel çalışmaları ivmelendirdikleri ve başta Arap milliyetçiliği (*qawmiyya*) olmak üzere milli uyanış hareketlerine katkı sunduklarına şüphe yoktur.⁹²³ Arap milliyetçiliğinin yanında Protestan misyonierlerin coğrafi ve siyasi bir birim olarak Suriye konseptinin tahayyülüne katkılarına da vurgu yapılır fakat bu bağlamda teritoryal Lübnan milliyetçiliği bahsi, Cizvitlerin oynadıkları baskın rol sebebiyle, ihmal edilmeye eğilimlidir. Fakat Bilâdüşşam'daki Amerikalı misyonierlerin hatıraları başta olmak üzere bu konudaki birincil kaynaklara bakıldığında, bölgenin tarihsel ve coğrafi sürekliliğini Fenikelilere dayandıran çalışmalara rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, Protestan misyonierler tarafından Fenike mitine yapılan referansların, Lübnan ya da Mârûnîlerden ziyade bir bütün olarak Bilâdüşşam ya da Suriye bağlamında verildiğini, etnik bir devamlılığa vurgu yapmaktansa kültürel ve coğrafi bileşenlerin ön plana çıkarıldığını belirtmek gerekir.

1856'da bölgeye gelen, Bilâdüşşam'daki Amerikan misyonierlerinin üçüncü kuşağına mensup Suriye Protestan Koleji'nin kurucusu Daniel Bliss (Ö. 1916) ve ailesi, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başındaki en önemli Protestan misyonierlerin başında gelir.⁹²⁴ 1866'tan 1902'ye dek Suriye Protestan Koleji'nin başında bulunan

⁹²⁰ Joseph L. Grabill, **Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, 1810-1927**, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971): 37-38. Bu konuda literatürdeki genel eğilim, Grabill'in düşünceleriyle uyumludur. Bkz. Zachs, **The Making of a Syrian Identity**, 126.

⁹²¹ Grabill, **Protestant Diplomacy**, 14.

⁹²² Fawaz, **Merchants and Migrants**, 77-78.

⁹²³ Antakly, "American Protestant Educational Missions", 111-144.

⁹²⁴ Daniel Bliss ve ailesiyle ilgili bkz. Fruma Zachs, "From the Mission to the Missionary: The Bliss Family and the Syrian Protestant College (1866-1920)", **Die Welt des Islams**, c. 45, s. 2, (2005): 255-

Daniel Bliss'in ardından oğlu Howard S. Bliss okul müdürlüğü görevini 1920'ye dek sürdürür. Daniel Bliss, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Amerikan misyonierlerin pek çoğu gibi, Kutsal Toprakların Protestanlaştırılması amacına gönülden bağlı görünür ve bunun gerçekleşebilmesi için yerel halka pek çok sosyal konuda destek olmaya çalışır. 1860'da yazdığı bir mektupta, "Suriye"nin kurtuluşu için umutlu olduğunu açıkça belirtir:

"Suriye'ye daha güzel zamanların gelmesini umut etmek için harika sebeplerimiz var. Burada, içerisinde biraz ışık olmayan tek bir köy bile bilmiyorum. Burada yaptığımız iş inanılır gibi değil. Çok fazla kişiyi inancımıza katamadık; teoride bile olsa, insanların çoğunu doğru inanca geçirebildiğimiz çok fazla yer yok; fakat ışık, hakikat, belli miktarda her yerde görülebilir hale geldi."⁹²⁵

Dünyanın her yerindeki Protestan misyonierlerin yazışma adresi görünümündeki *Missionary Herald*'a bakıldığında, Bliss'in Protestanlığın yayılmasıyla ilgili ümitvar düşüncelerinin hemen her misyonerce paylaşıldığı görülür. Öte yandan Ortadoğu'daki Protestanların 19. yüzyılın ikinci yarısında "Suriye" kelimesini, Lübnan dâhil olmak üzere büyük oranda bugünkü anlamıyla kullanmaları, asıl ilgi çekici noktayı oluşturur. Zachs'in da dikkat çektiği gibi başta Bliss olmak üzere Amerikalı misyonierlerin "Suriye" kavramına yükledikleri anlam, kültürel bir konseptin giderek coğrafi bir içerik kazanmasına yol açar ve I. Dünya Savaşı sonrasında kristalleşen Suriyecilik ya da Suriye merkezli seküler Arap milliyetçiliğe büyük oranda temel oluşturur.⁹²⁶

Daniel Bliss'in anıları, büyük oğlu ve Suriye Protestan Koleji'nin ikinci müdürü Howard Bliss tarafından derlenerek 1920 yılında yayımlanır. Bu anılardan bazıları, Daniel Bliss'in Suriye ve hatta Lübnan tahayyülünü açıkça ortaya koyar ki bu tahayyül içerisinde Fenike mitine referans verildiği de görülür:

"Bütün o kalabalık kitle içerisinde, Lübnanlılar Suriye halkının en zekileridir. Fenike atalarıyla paylaştıkları çabuk kavrayışlılık, yeni fikirlere açıklık, uyumluluk ve yargılayıcı bir karaktere sahip olma gibi niteliklere sahiplerdir. Tıpkı ataları gibi ticaret ya da daha iyi koşullarda yaşama umuduyla çok uzaklara ve diğer kıtalara seyahat ederler."⁹²⁷

Howard Bliss, babasının aksine Amerikan siyasi çıkarlarıyla daha uyumludur ve onun zamanda Suriye Protestan Koleji resmen Beyrut Amerikan Üniversitesi adını

291; Brian VanDeMark, **American Sheikhs: Two Families, Four Generations and the Story of America's Influence in the Middle East**, (New York: Prometheus Books, 2012): 23-31, 69-83.

⁹²⁵ Daniel Bliss, "Letter from Mr. Bliss (17 February 1860)", **The Missionary Herald**, c. 56, s. 6, (1860): 56.

⁹²⁶ Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria?", 146-147.

⁹²⁷ Daniel Bliss (ed.), **The Reminiscences of Daniel Bliss**, (New York: Fleming H. Revell Company, 1920): 116.

alır.⁹²⁸ Daniel'in küçük oğlu Frederick Bliss ise tanınmış bir arkeologdur ve özellikle Filistin'de pek çok önemli kazı projesi yürütür. 1912 tarihli *The Religions of Modern Syria and Palestine* (Modern Suriye ve Filistin'in Dinleri) başlıklı çalışmasında Mârûnîler ile ilgili gözlemleri önemlidir. Frederick, "Doğu kökenli olmakla birlikte bugün bölgedeki en Batılı topluluk" olarak tanımladığı Mârûnî cemaatini açıkça bir "millet" olarak görür:

"Mârûnî Kilisesi sakinleri kendilerini Mârûnî milleti sayar. Tarihin sayfalarında Mârûnîler, açıkça 'sapkınlık'tan tövbe eden ve Roma ile yeniden birleşme arzusunda bir millet olarak ortaya çıkar."⁹²⁹

Surlu William ve diğer Orta Çağ kronikçilerinin yapıtlarından yola çıkarak, Suriye ve Filistin'in kıyısındaki bölgelerde Fenikelilerin yaşadığını söyledikten sonra, "modern Suriye"nin etnik kargaşasından dem vurur:

"Hiçbir tarihi sorun, Suriye ve Filistin'in mevcut sakinlerinin etnik ilişkileri kadar karmaşık olamaz. Bununla birlikte, Mârûnîlerin erken dönemde dağın yamacındaki kıyı hattında yaşayan toplumların soyundan geldikleri neredeyse evrensel olarak kabul edilir. Tabii ki diğer ırklarla bir miktar karışım da gerçekleşmiştir... Bu yoğun nüfuslu bölgenin tipik yüzü oval yerine yuvarlak; iyi ayarlanmış, badem şekilli ve siyah veya kahverengi gözler; geniş bir burun; beyaz ve düzenli dişler; neredeyse hiç kırmızı olmayan zeytin rengi bir ten ve orta boy."⁹³⁰

Frederick, tıpkı babası Daniel gibi, Fenikelilerin Lübnanlıların atası olduğu fikrinden hiçbir şekilde şüphe duymaz gibidir. 1860 Olayları'nın akabinde Amerika'ya ve Avrupa'ya göç eden Lübnanlıları şöyle tanımlar:

"19. yüzyılın son çeyreğinde açık bir şekilde ortaya çıktı ki Lübnanlı köylüler ve diğer Suriyeliler, tıpkı kadim Fenikeli ataları gibi, denizleri aşmayı göze alıp diğer diyarların bilgilerini kendi topraklarına getirmeye eğilimliydiler."⁹³¹

Daniel ve Frederick Bliss'in Lübnanlıları Fenikelilerin torunları olarak gördüğü fakat öte yandan tarihsel süreçte Lübnan'ı daha geniş bir Suriye'nin parçası olarak görme eğiliminde oldukları açıktır. Aşağı yukarı bölgedeki tüm Amerikalı misyonerlerin benimsediği bu *pattern*, bugünkü manzarasıyla "sefalet" içerisinde gördükleri bölgeyi kurtarmak için eski, ihtişamlı günlere referans verme amacına hizmet eder. Bu ihtişamlı geçmişse Protestanların Kutsal Kitap'taki anlatılardan iyi bildikleri Fenikelilerden başkasına ait değildir.⁹³² Bölgedeki saygın Amerikalı misyonerlerden Henry Jessup'un (Ö. 1910) yazılarında sıklıkla açığa çıkan "Yeni

⁹²⁸ VanDeMark, *American Sheikhs*, 79-81.

⁹²⁹ Frederick Jones Bliss, *The Religions of Modern Syria and Palestine: Lectures Delivered Before Lake Forest College on the Foundation of the Late William Bross*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912): 98.

⁹³⁰ *Age*, 102-103.

⁹³¹ *Age*, 313.

⁹³² Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria?", 154.

Suriye” ideali, kaynağını açıkça Fenike’de bulur ve Amerikalı Protestanlar, kendi misyonlarını bölgenin eski Fenike günlerine döndürülmesi olarak belirlerler:

“(Suriyelilerin) Bu göç tutkusu, eski Fenike göçmen ruhunun 2.500 yıldan fazla süren Rip Van Wickle uykusundan modern uyanışıdır. Eski zamanlarda Saydalı, Surlu, Bibloslu ve Arvadlı Fenike denizcileri, bilinmeyen denizlerin tüm tehlikeleriyle cesurca yüzleşirlerdi. Karadeniz’e, Atlantik’e, İspanya kıyılarına giderler, hatta Afrika’nın çevresini dolaşırlar ve bugünün bilimsel bulgularına bakılırsa, Orta Amerika’daki antik uygarlıkları etkilerlerdi. Hristiyanlık, bu Fenike dalgasıyla birlikte Batı’ya doğru taşındı. Ardından bir duraklama, yüzyıllara yayılan bir durgunluk ve acizlik dönemi geldi. Ta ki Batı Doğu’ya gelip yeni bir hayat getirene, macera ve servet avcılığının eski huzursuz ruhunu yeniden alevlendirene kadar.”⁹³³

Jessup’un yazdıklarına bakıldığında, Suriye’nin (ve Suriyeliliğin) geçmişinin Fenike’ye eşleştirildiği, dahası “Doğu”ya gelen “Batı” olarak misyonerlerin “yeni bir hayat” taşıdıkları görülür. Bu “yeni hayat”, açıkça Hristiyanlığa geri döndürülmüş, eski ihtişamına kavuşturulmuş “Yeni Suriye” ya da “Yeni Fenike”dir:

“Daha iyi eğitim görmüş, daha iyi yönetilen ve Hristiyanlık gerçeğinin daha geniş bir şekilde yayıldığı yeni bir Fenike, yeni bir Suriye olacak. Burada kadınlar için daha asil bir alan, insanlar için daha mutlu evler ve hem Tanrı’ya hem de insanlara olan inançtan kaynaklanan yüksek bir memnuniyet olacak.”⁹³⁴

Jessup, bu “Yeni Fenike” idealinin ancak ve ancak Protestan eğitimi vasıtasıyla sağlanabileceğini açıkça söyler ve Adonis Nehri’nin hemen yanında, antik Fenike paganizminin kalıntıları üzerinde yüksелеcek Hristiyan bir Suriye tahayyülü kurar.⁹³⁵ Suriye Protestan Koleji’nin Bliss’le birlikte kuruluşunda görev yapan, bölgedeki en eski Protestan misyonerlerden William Thomson (Ö. 1894), 1859’da çok meşhur bir Kutsal Topraklar seyahatnamesi yayımlar. Thomson’un Beyrut’tan başlayıp Lübnan’ın güneyine, oradan Yafa ve Gazze üzerinden Kudüs’e yolculuğunu anlatan bol çizimli bu popüler kitap, bilimsel bir üsluptan ziyade bölgenin gündelik yaşamına odaklanır.⁹³⁶ Üç cilt halinde yayımlanan kitabın ikinci kısmı, Thomson’un Lübnan kıyısındaki gözlemlerini içerir. Tıpkı Blissler ve Jessup gibi Thomson da bölgeyi açıkça Fenike geçmişi üzerinden okur:

“Fenike’nin muazzam imparatorluğunun tarihi şöhretini yeniden canlandırmak; onun muhteşem saraylarını bu çöp yığından, harap ve sefil kasabalardan tekrar inşa etmek; meydanlarını tekrar insanlarla doldurmak ve ticaret yollarını canlandırmak; yeryüzündeki bütün milletlerin

⁹³³ Henry Harris Jessup, **Fifty-Three Years in Syria, c. II**, (New York: Fleming H. Revell Company, 1910): 464.

⁹³⁴ **Age**, 597.

⁹³⁵ Henry Harris Jessup, **Fifty-Three Years in Syria, c. I**, (New York: Fleming H. Revell Company, 1910): 129-130.

⁹³⁶ Lester I. Vogel, **To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the Nineteenth Century**, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993): 105.

gemileriyle bu yalnız denizi örtmek ve sessiz limanlarına hayat vermek, aslından çok daha şaşalı bir başarı olurdu.”⁹³⁷

Thomson, bölgenin Fenike geçmişine ve özellikle bu geçmişin ihyâ edilmesi düşüncesine oldukça ilgi gösterir. Kökenlerinden Yahudilerle ilişkilerine, kolonilerinden gelenekleri ve adetlerine kadar Fenikelilerle ilgili pek çok konuda düşüncelerini ve gözlemlerini yazıya geçirir. “Avrupalı devletlerin” müdahaleleri sebebiyle içinden çıkılmaz bir hale gelen “Mârûnî-Dürzî düşmanlığı”nın Cebel-i Lübnan’ın eski abidevi günlerine dönüşünün önünde en büyük engel olarak gören Thomson,⁹³⁸ bugünün Lübnanlıları ile Fenikeliler arasında doğrudan bir bağ kurmaz, hatta Lübnan’ı salt bir Mârûnî yurdu olarak da görmez:

“Lübnan’ın mevcut sakinleri, belirsiz kökenden birçok ırkın karışımına – Mârûnîler, Rumlar, Dürzîler ve Şiîler – dayanır ve bu gruplardan hiçbirisi soylarının kime dayandığını ya da atalarının hangi bölgelerden geldiklerini tam olarak söyleyemezler.”⁹³⁹

Neticede, literatürde çok üstünde durulmasa da, Bilâdüşşam’daki Amerikalı misyonierlerin pek çoğu için Fenike miti oldukça ilgi çekicidir. Fakat Cizvitler ve onların Fenikelilere yükledikleri politik anlam, dahası St. Joseph Üniversitesi’nin Lübnan mandasının kültürel hayatında oynadığı hegemonik rol sebebiyle Protestan misyonierlerin bu konudaki görüşleri genellikle görmezden gelir. Cizvitlerin aksine Protestanların Fenike referansları, siyasi bir arka plana dayanmaz ve en önemlisi Lübnan’a has bir tarihsel-coğrafi kapsamda değerlendirilmez. Bu, Cizvitlerin beslendikleri Frankofon kültür dünyası ve bu dünyanın bir ürünü olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında kristalleşen Fenike-Lübnan söyleminden farklı işleyen bir “ifade biçimidir”.⁹⁴⁰ Renan, Reclus, Bérard ve Barrès’nin kullanımlarında Fenike, tarihsel-coğrafi anlamda, doğrudan Lübnan’la ilgili bir kavramdır. Lammens’in 1920 öncesindeki metinlerinde Fenike mitinin kullanımı, Suriye ve Lübnan konseptlerinin iç içe geçmişliğinin yereldeki karışıklığını gösterir ve bu anlamıyla belirsizdir. Fakat yine de Lübnan’ın Suriye içerisindeki politik ve kültürel özerkliğine meşruiyet katma eğilimi oldukça güçlüdür. Protestan misyonierler içinse Fenike, Hristiyan ve çağdaş bir “Yeni Suriye” idealinin son durağı olacak fantastik bir varış noktasıdır. Bölge,

⁹³⁷ William McClure Thomson, **The Land and the Book**, c. II, (New York: T. Nelson & Sons, 1882): 608.

⁹³⁸ William McClure Thomson, **The Land and the Book**, c. III, (New York: T. Nelson & Sons, 1886): 140.

⁹³⁹ **Age**, 144.

⁹⁴⁰ Burada kullanıldığı haliyle “ifade biçimi”, Foucault’nun söylem mantığı içerisinde, söylemi oluşturan ya da ondan beslenen, bir şekilde söylemin işleyişi içerisinde yer alan alt parçalar anlamına gelmektedir. Foucault, *Bilgi’nin Arkeolojisi*’nde söylemi “bütün ifadelerin genel alanı” olarak tanımlar. Bkz. Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, 104.

halklar ve gelenekler hatta fiziksel görünüşler Fenike ile Fenikeliler referans gösterilerek anlatılmaya çalışılsa da bu girişimin politik bir dayanağı bulunmaz. Üstelik modern Lübnan'ın temel fikri olarak "istisnailik" düşüncesine hemen hiç referans verilmez ve Lübnan, Suriye'den ayrı bir entite olarak değerlendirilmez.

4.3. Lübnancı Diaspora: Paris, Kahire, New York Hattı

Mârûnî Kilisesi'nin tarihyazım geleneğinin 19. yüzyılla birlikte geçirdiği dönüşüm Fenike mitinin (Merdait mitini de dışlamayacak şekilde) dini kanonda kendisine yer bulmasına yol açar. Ek olarak Cizvit ve Amerikalı Protestan misyonerlerin eğitim kurumlarındaki "seküler" dönüşüm, yüzyılın son çeyreğinde Suriye-Lübnan konseptlerinin *unique* mevcudiyetlerini temellendirir. Bunun anlamı; Kilise ve misyonerlerin, yani Lübnan'daki yerel aktörlerin, Fenike-Lübnan söylemini kendi tarzlarınca benimsemeleri, yorumlamaları fakat en önemlisi aynı zamanda aracı olarak eğitim vasıtasıyla yaygınlaştırmalarıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Cebel-i Lübnan'ın eğitim kurumları ve bu kurumlardan mezun öğrencilerin kompozisyonuna bakıldığında, bölgenin siyasi geleceğinde aktif bir şekilde rol oynayacak isimlerin pek çoğunun St. Joseph Üniversitesi ya da Suriye Protestan Koleji'nden mezun olduğu görülür. II. Abdülhamit döneminde devletin de bu alanda önemli atılımlar yapmasına rağmen⁹⁴¹ özellikle Lübnan söz konusu olduğunda, 1890-1910 tarihleri arasında misyoner okullarından mezun olmuş, pek çoğu Hristiyan gençlerden oluşan, en az bir iki Batılı dil bilen, seküler bir dünya görüşüne sahip yeni tip bir sınıfla karşılaşırız.

Michael Provence'in çalışmalarında incelikle ortaya koyduğu gibi, Suriye, Irak, Filistin ve Ürdün gibi I. Dünya Savaşı sonrasının Osmanlı bakiyesi yeni siyasal birimlerinde Osmanlı eğitiminin izleri, genellikle askeri okullardan mezun ve imparatorluğun son döneminde seçkin bir zümre oluşturan, ekseriyeti kendisini Arap (ya da hala Osmanlı) olarak gören isimler arasında açıkça seçilir.⁹⁴² Lübnan ise istisnai pozisyonu hasebiyle diğer Arap ulus-devletlerinden farklı bir kolonyal güzergâh izler. Suriye'de Mârûnî ya da Hâşim el-Attasi, Irak'ta Nuri Said Paşa ve Filistin'de Musa Kazım el-Hüseyni gibi⁹⁴³ Osmanlı eğitim tedrisatından geçmiş sivil ve askeri

⁹⁴¹ Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu**, 153-165; Selçuk Günay, "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", **Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi**, c. 17, s. 28, (1995): 85-108.

⁹⁴² Provence, **The Last Ottoman Generation**, 87-101; Uyar, "Ottoman Arab Officers", 533.

⁹⁴³ Hasan Kayalı, meşhur çalışmasında son dönem Arap milliyetçi gruplarıyla Jön Türkler arasındaki ilişkilere odaklanır ve Arap manda devletlerinin ilk dönem askeri-siyasi elitinin Osmanlı geçmiş

figürlerin aksine savaş sonrasında Lübnan'da etkili yerel şahsiyetler, misyoner okullarında ya da Batı'da eğitim görmüş yeni bir üst-orta sınıfa mensuptur. Pek çoğu I. Dünya Savaşı öncesinde ya da sırasında yurt dışına çıkan bu grup, yaptıkları yayınlarla ve siyasi faaliyetleriyle Lübnan milliyetçiliğinin gelişimine katkıda bulunurlar. Bu sınıfın sosyo-ekonomik ve dini-mezhepsel kompozisyonu, aynı zamanda modern Lübnan'ın kurucu teamüllerinin, fikirlerinin ve mitlerinin muhteviyatıyla ilgili çok önemli bazı çıkarımlarda bulunmayı mümkün kılar.⁹⁴⁴

Modern Lübnan devletini mümkün kılan fikrî arka plan, Frankofon Şarkiyatçılığın ürettiği istisnai temsil, diasporadaki Lübnancılar aracılığıyla seküler-teritoryal bir milliyetçiliğin temeli haline gelirken bu grup içerisindeki şahsiyetler, 1926 tarihli Lübnan Anayasası'nın hazırlanışında çok önemli bir rol oynayan Michel Chiha örneği gibi, aynı zamanda Lübnan siyasetinin ve kültürel dünyasının öncü isimleri haline gelirler. Bu grubun sosyo-ekonomik kompozisyonlarına bakıldığında, pek çoğunun St. Joseph ya da diğer Katolik misyoner okullarından mezun, üst ve orta-üst sınıf Lübnanlı Hristiyan ailelere mensup oldukları görülür. Pek çoğu Fransızca'yı Arapça'ya tercih etseler de tam anlamıyla yekpare bir bütün oluşturdukları söylenemeyecek bu zümre,⁹⁴⁵ Frankofon kültürün ateşli birer temsilcisi ve Arap-Müslüman karakterli bir ulus-devlet fikrinin ya da birleşik/genişletilmiş bir Suriye idealinin karşıtıdır. Kahir ekseriyeti Mârûnî olmakla birlikte diğer Hristiyan mezheplerden isimler de bu grubun içerisinde. Bununla birlikte seküler bir dünya görüşüne sahip olsalar da diasporadaki Lübnancıların Mârûnî Kilisesi ile ilişkileri sorunsuz değildir. Modern Lübnan fikri, ayrılıkçı bir Mârûnî eğilimi hatta Mârûnî milliyetçiliğinin bir çıktısı olarak değerlendirildiğinde bir çelişki olarak görülebilecek bu durum, St. Joseph Üniversitesi'nin 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başındaki seküler eğitiminin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Kabaca 1900 ile 1920 yılları arasında Lübnan dışında bulunan her Mârûnî entelektüelin aynı grubun parçasını oluşturduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir.

üzerinde durur. Bkz. Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar**, 235-241. Ayrıca bkz. Baktıaya, **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu**, 152-183.

⁹⁴⁴ İmparatorluğun son döneminde Mârûnî seküler elitlerin dünya görüşleriyle ilgili bkz. Carol Hakim, "Shifting Identities and Representations of the Nation among the Maronite Secular Elite in the Late Ottoman Period", **From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon**, ed. Thomas Philipp ve Christoph Schumann, (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2004): 239-257.

⁹⁴⁵ Fransızca'ya, Fransız kültürüne ve Fransız kolonyalizmine açıkça karşı çıkan, Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nden Lammens'in öğrencisi Yusuf es-Sawda örneği, Genç Fenikelilerin görüş ayrılıklarından azade bir grup olmadıklarını açıkça gösterir. Bkz. Firro, "Lebanese Nationalism", 16.

Üstelik yurt dışındaki her Lübnanlı'nın aynı siyasi fikriyatı ya da dünya görüşünü paylaştığını söylemek de şüphesiz doğru olmayacaktır. Görüleceği üzere, savaş öncesinde ve sonrasında ülke dışında olan Suriye-Lübnan cemaati, Arap-Suriye milliyetçiliğinden ayrılıkçı Lübnan milliyetçiliğine uzanan geniş bir hatta fikir beyan edip metin üretir. Özellikle Paris merkezli faaliyet gösteren Suriyeciler içerisinde hatırı sayılır miktarda Lübnancı vardır ve bunların pek çoğu, Fransa'nın Lübnan'ı Suriye'den ayırdığı 1920 tarihinden sonra, teritoryal Lübnan milliyetçiliğine geçiş yaparlar. Paris'teki diasporada Fenike mitinin kullanımı Suriyeciliği de kapsadığından Lübnancılık ile aradaki sınır fazlaca geçişkendir fakat Mısır'daki diaspora, Fenikeciliğe daha yakın durur. New York'taki Suriye-Lübnan cemaati, Paris ile Kahire'ye göre daha küçük (ve görece etkisiz) olsa da önemli figürleri içerisinde barındırır ve Fenike mitini kullanımları da oldukça belirleyicidir.

4.3.1. Paris

20. yüzyıl başı itibariyle, Paris başta olmak üzere Fransa'nın genelinde ciddi bir Suriye-Lübnan diasporası bulunmaktadır.⁹⁴⁶ Bu isimlerin pek çoğu, Lübnan'daki Katolik misyon okullarında eğitim görmüş ve Lammens gibi Cizvit hocaların derin etkisi altında kalmıştır. II. Meşrutiyet ve Jön Türkler döneminde Osmanlıcı çevrelerle de irtibat halinde bulunan Paris'teki grup, yekpare bir görüntü arz etmekten çok uzak olsa da Lübnan milliyetçiliği fikrinin kristalleştiği ilk yerlerden biridir. "Lübnan, Paris'te bir konumdan ziyade bir fikirdir"⁹⁴⁷ ve bu fikrin temellendirilmesi ideali, yani başta Fenike miti olmak üzere pek çok kurucu unsurun üretilmesi faaliyeti, en temelde ilk kez Paris'te örgütlü bir şekilde gerçekleşir. Görüleceği üzere Paris'teki Suriyeli ve Lübnanlı aydınlar, başta Suriye ve Arap milliyetçiliği gibi meselelerde olmak üzere pek çok konuda ayrışır fakat neticede çevresinden (siyasi ve kültürel olarak) bağımsız bir Lübnan düşüncesinin çok önemli bazı bileşenleri, Suriyecilik fikrini savunan Paris'teki Lübnanlılar tarafından oluşturulur.

Beyrutlu orta sınıf bir Mârûnî aileden gelen Şükrü Ganem (Ö. 1929), Paris'teki diasporanın öncü isimlerindendir. Antura'daki Lazarist misyoner okulundan mezun Ganem, 1888'de Paris'e yerleşir ve Jön Türklere mensup Osmanlı liberali ağabeyi

⁹⁴⁶ Bu konuda bir girizgâh için bkz. Carl Brown, "France and the Arabs: An Overview", **Franco-Arab Encounters**, ed. Carl Brown ve Matthew Gordon, (Beirut: American University of Beirut Press, 1996): 1-31.

⁹⁴⁷ Falk, "Arabs into Frenchmen", 117.

Halil Ganem'in bağlantılarıyla, Paris'te kısa sürede kendisine saygın bir konum edinir.⁹⁴⁸ Şamlı Rum Katolik Georges Samné (Ö. 1938)⁹⁴⁹ ile birlikte 1912'de *Comité Libanais* ve 1917'de *Comité Central Syrien*'i (CSS) kuran Ganem, yine Samné ile beraber 1908'den itibaren Paris'te *Correspondance d'Orient* adlı bir dergi çıkartmaya başlar.⁹⁵⁰ Ganem ve Samné, I. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Paris'teki en etkili lobilerden biri olarak Suriyecilik adına çok önemli faaliyetler yürütürler. Fransız dış işleriyle yakın irtibat halinde, Suriye'nin Arap ya da Hâşimî egemenliği altına girmemesi için çalışan ikili, Fransa'nın koruyuculuğu altında genişletilmiş sınırlarıyla seküler bir Suriye için girişimlerde bulunurlar.⁹⁵¹

Ne Ganem ne de Samné, Lübnan milliyetçiliği veya Fenikecilik içerisinde değerlendirilebilecek fikirlere sahip değillerdir. Hatta özellikle Samné, Lübnan'ın Suriye'den bağımsızlığına en sert şekilde karşı çıkan isimlerin başında gelir. 1920'de San Remo Konferansı'nda Lübnan'ın Suriye'den bağımsız bir mandater birim halinde teşekkülü, Fransız yanlısı tutumuna rağmen Samné'nin tepkisini çeker. 1921'de *Correspondance*'da yayımlanan bir makalede "*fait accompli*" olarak adlandırdığı bu düzenlemeyi kabul etmez. "Lübnan milleti" adıyla bir topluluğun tarih boyunca var olmadığını, Suriye etnik ve siyasi şemsiyesinin Lübnan'ı da kapsadığını savunur.⁹⁵² Fransız otoritelerinin pek memnun kalmadığı bu "diplomatik nota"da Samné, Lübnan'ın Suriye'den koparılmasının yaratacağı ekonomik sıkıntılardan ve tarih boyunca Hristiyanlara ait bir toprak parçası olan Lübnan'ın genişletilmesinden, sınırlarının Müslümanları da kapsayacak şekilde düzenlenmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. CSS'nin arzu ettiği mandater sistemi şöyle özetler:

"Suriye'nin ihtiyaçları şunlardır; sakinleri tarafından seçilecek bir kral, birlik, yeniden toparlanma, milli bir hükümet ve Fransız mandası (ki mutlak suretle sürdürülmesi gerekir, tartışmaya

⁹⁴⁸ Age, 109.

⁹⁴⁹ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 83; Eliezer Tauber, *The Arab Movements in World War I*, (London: Franck Cass, 1993): 205.

⁹⁵⁰ Charles M. Andrew ve A. S. Kanya-Forstner, "The French Colonial Party and French Colonial War Aims, 1914–1918", *The Historical Journal*, c. 17, s. 1, (1974): 80, 94.

⁹⁵¹ Ganem'in başkanlığını Samné'nin de genel sekreterliğini yürüttüğü CSS, Paris'teki barış görüşmelerine bir metin göndererek grubun Bilâdüşşam'ın geleceğiyle ilgili görüşlerini belirtir. Buna göre Suriye, Lübnan'ı da kapsayacak şekilde, kurulması tartışılan Arap devletinden bağımsız, etnik ve kültürel açıdan kendine has bir millet olarak ilan edilir. Bkz. Comité Central Syrien, *La Syrie devant la Conférence*, (Paris: Rue Laffitte, 1919): 3-5. CSS'nin lobicilik faaliyetleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Simon Jackson, "Diaspora Politics and Developmental Empire: The Syro-Lebanese at the League of Nations", *The Arab Studies Journal*, c. 21, s. 1, (2013): 171-174.

⁹⁵² Georges Samné, "L'Organisation de la Syrie et le Statut du Liban", *Correspondance d'Orient*, c. 14, s. 269-270, (1921): 625-637.

kapalıdır). Son olarak, Lübnan'ın sınırlarının yalnızca Hristiyan topluluğu kapsayacak şekilde daraltılması.”⁹⁵³

Samné, Lübnan'ın Suriye'den kopartılmasına ne kadar karşıysa, Suriye merkezli Arap-İslam karakterli bir devlete de o kadar karşıdır. Faysal'ın Şam'da bir Arap-Hâşimî devleti ilan ettiği sıralarda Samné, *Le Chérifat de la Mecque et l'Unité Syrienne* (Mekke Şerifliği ve Suriye Birliği) başlıklı bir makale yayımlar ve Lammens'i takiben, Arap Yarımadası'ndaki Bedevilerle Levanten Suriyeliler arasında etnik bir ayrım olduğunu söyler.⁹⁵⁴ Tarih boyunca Suriye'nin Arap göçü aldığını fakat bu göçlerle gelen halkların Suriyelilik içerisinde eridiğini, neticede bugün Suriye'yi oluşturan toplulukların Arap sayılamayacağını belirtir.⁹⁵⁵ Samné'nin, Suriye'nin tarihsel-coğrafi bütünlüğünü ve ayrıksılığını temellendirirken Fransız coğrafyacı Élisée Reclus'ye ve Lammens'e referans vermesi dikkat çekicidir.

Ganem ve Samné'nin Fenikecilik açısından önemi, *Correspondance d'Orient* başta olmak üzere, kendi yayınlarında Fenike mitini dolayısıyla Lübnancılığı savunan pek çok yazara yer vermeleri ve Beyrut'taki Genç Fenikelilerle yakın ilişki içerisinde olmalarıdır.⁹⁵⁶ Esasında Ganem'in pozisyonu sabit değildir, 1920 sonrasında Lübnan milliyetçiliği fikrine yakın bir konumda bulunur. Fakat Samné, Fenikecilik düşüncesine taban tabana zıttır. Ona göre Suriye ırkı, tarih boyunca bölgeye gelen fatih ırkların bir sentezi hüviyetindedir ve Arap-Bedevi kültürünün etkisine tarihi boyunca direnerek Akdeniz merkezli Yunan geleneğine yakın bulunmuştur. Bu “sentez” içerisinde Fenikeliler de vardır fakat özgül Suriye ırkı, en başından beri baskın gelmiştir. 1921'de Paris'te yayımlanan ve çok ses getiren kitabı *La Syrie*'de Samné, Suriye'nin etnik kompozisyonunu şöyle özetler:

“Nihayetinde Suriyeliler, bölgeye daha önce gelen Persler, Romalılar, Fenikeliler, Ârâmîler, Helenler ve Hristiyanlar gibi işgalcilerle de karışan, kendilerine has belirli bir ırk oluştururlar. Arap fetihleri Suriyelilerin büyük bir kısmını İslamlaştırmış ve dillerini zehirlemiş olsa da Suriyelilerin Arap olduklarını söylemek yanlış olacaktır. Arap fatihler, bugünkü Suriyelilerin çok küçük bir kısmının atalarıdır, tersine çoğu Arap, yerel halk içerisinde Suriyelileşmiştir.”⁹⁵⁷

Samné, kitabında Lübnan'ın Fransa ile olan kadim ilişkilerini desteklemek için Renan'a,⁹⁵⁸ Suriye'nin coğrafi özerkliğini ve bu özerkliğin Suriye ırkının karakterini

⁹⁵³ Age, 633.

⁹⁵⁴ Lammens'in bu konudaki çalışması için bkz. Lammens, *L'Ancienne Frontière*, 69-96.

⁹⁵⁵ Georges Samné, "Le Chérifat de la Mecque et l'Unité Syrienne", *Revue Hebdomadaire*, c. 28, s. 1, (1919): 429-449.

⁹⁵⁶ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 83.

⁹⁵⁷ Georges Samné, *La Syrie*, (Paris: Editions Bossard, 1921): 287.

⁹⁵⁸ Age, 264.

belirlediğini kanıtlamak için de Reclus'ye⁹⁵⁹ referans verir. Bu arada Charles Corm'un *La Revue Phénicienne*'indeki pek çok makaleye ve Lammens'e de atıf yapar. Bu, en temelde, Fenikecilik içerisinde değerlendirilmese de Samné'nin Fenike-Lübnan söyleminin etkisi altında kaldığını, bir diğer deyişle bu söylemin içerisinde metin ürettiğini kanıtlar. Samné, Lübnan'ın Suriye'den ayrı bir politik birim olarak teşekkülünün kesinleşmesinin ardından, 1926'da *Correspondance*'ta yayımlanan *Vers le Petit Liban* (Küçük Lübnan'a) başlıklı yazısında bu durumu gönülsüzce de olsa kabul ettiğini gösterir ancak en azından sınırlarının daraltılması gerektiğini söyler.⁹⁶⁰ Öte yandan Samné'nin *La Syrie*'sine yazdığı önsözde Şükrü Ganem, Fenike mitine arkadaşından daha farklı bir şekilde baktığını ortaya koyar:

"Bundan yirmi veya otuz yıl sonra, bir Müslüman'a, Dürzî'ye ya da Hristiyan'a, 'sen nesin?' diye sorduğumuzda ne cevap verecek? Muhtemelen şöyle diyecek: Ben Suriyeliyim... Fenikeliyim (Lübnanlı) ya da Şamlı veya Halepliyim. Tabii bu bölgeler bağımsız kalmaya devam edip, mandater güç altında birleşik veya ayrı birer cumhuriyet halini almışlarsa. Her halükarda Hristiyan, Müslüman ya da Dürzî olduğunu söylemeyecek, en azından bunu ümit etmek zorundayız."⁹⁶¹

Ganem'in Lübnanlı olmayı Fenikelilikle eşleştirmesi önemli olsa da CSS çizgisinin en temelde teritoryal Suriye milliyetçiliğinin savunucusu olduğunu söylemek gerekir ve grubun Beyrut'taki Genç Fenikelilerle arası iyi olsa da hem Kahire'deki *Alliance Libanaise* başta olmak üzere pek çok Fenikeci oluşumla hem de Arap milliyetçisi (ya da Faysalcı) cemiyetlerle arasında mesafe bulunur. Ganem'in Antura'daki Lazarist misyoner okulundan sınıf arkadaşı,⁹⁶² Paris'teki bir başka Mârûnî entelektüel Khairallah Tannous Khairallah (Ö. 1930) ise CSS içerisinde yer alsa da Lübnancılığa daha yakın bir isimdir. Okulunu bitirmeden bizzat Mârûnî Kilisesi Patriği Hoyek tarafından Belçika'ya gönderilen Khairallah daha sonra Paris'e yerleşir ve buradaki Suriyeli-Lübnanlı gruplarla iletişime geçer.⁹⁶³ Ganem'in 1912'de Paris'te kurduğu *Comité Libanaise de Paris*'in genel sekreterliği görevini yürüten Khairallah, aynı zamanda devrin önemli Fransız gazetelerinden *Le Temps*'da editörlük yapar.⁹⁶⁴

Savaş sırasında Khairallah'ın Samné ve özellikle Ganem ile ilişkileri bozulur. Bunun en önemli sebeplerinden biri, Samné-Ganem ikilisinin aksine Khairallah'ın

⁹⁵⁹ Age, 5, 8, 11.

⁹⁶⁰ Georges Samné, "Vers le Petit Liban", *Correspondance d'Orient*, c. 18, s. 345, (1926): 100.

⁹⁶¹ Şükrü Ganem, "Introduction", *La Syrie*, ed. George Samne, (Paris: Editions Bossard, 1921): xi.

⁹⁶² Antoura'daki kurum, aslında Cizvitlerin bölgede açtıkları ilk okuldur. 1700'lerin sonunda Cizvitler aleyhine Avrupa'da gelişen olumsuz olaylar sonrasında okul Lazaristlere devredilir. Bkz. Serkan Gül, "In the Service of God and France: The Syria Mission of the Lazarists in the Ottoman Empire", *Tarihçi*, c. 1, s. 1, (2021): 168-169

⁹⁶³ Falk, "Arabs into Frenchmen", 120.

⁹⁶⁴ Tauber, *The Arab Movements*, 204.

1920 öncesinde dahi Suriye milliyetçileri içerisindeki Lübnancı kanada mensup olması ve CSS ile *Comité Libanais*'in Suriyeci programlarının Lübnan'ın tarihsel özerkliğine zarar vereceğini düşünmesidir.⁹⁶⁵ 1912'de yayımladığı kitap, *La Syrie* başlığını taşısa da, Cebel-i Lübnan'a odaklanır ve Fenike mirasını da sahiplenerek "İstisnai Lübnan" temsiline üretimine katkıda bulunur:

"... demokratikliğinin ve cumhuriyetçiliğinin yanında teokratik ve hiyerarşik temellere sahip Fenike ve Filistin'in kendi kralları ve yasaları vardı. İsraili her yabancıyı düşman olarak görürken uyumlu Fenikeli, dünya vatandaşı olarak tüm halklarla karıştı, endüstriyel dehasıyla medeniyetin filizini ve halkların büyük kardeşliğini tüm kıyılara taşıdı."⁹⁶⁶

Khairallah, Lübnan'ın Fenike günlerinden beri çevresinden bağımsız yapısına dikkat çeker ve (belki de kitabının ana tezi olan) kurulması muhtemel bir "Büyük Suriye" içerisinde Lübnan'ın merkez olması gerektiğini savunur:

"Lübnan'ın özerkliği çok değerli bir şeydi, onun gelişimine ve çağdaşlaşmasına yardımcı oldu... Suriye'nin geleceği büyük oranda Lübnan'a, onun ruhuna ve entelektüel merkezine bağlıdır. Lübnan'ı bundan (özerkliğinden) mahrum bırakmak, onun ölüm fermanını çıkarmaktan başka bir şey değildir ve Lübnan'ın ölümü, yalnızca Suriye'nin geleceğini ciddi şekilde riske atmak anlamına gelir."⁹⁶⁷

Görüldüğü gibi Khairallah, en azından 1920 öncesinde, Büyük Suriye düşüncesinin karşıtı değil tam tersine ateşli bir destekçisidir. Fakat Suriye fikrinin temeline, Lammens'in bu konudaki görüşlerini hatırlatırcasına, açık bir şekilde Lübnan'ı koyar ve "Fenike geleneklerini" yaşatan Lübnan'ın, Suriye'yi Batı'ya taşıyacak merkez olduğunu düşünür.⁹⁶⁸ Bununla beraber Khairallah'ın, Suriye milliyetçisi diğer pek çok Lübnanlı gibi, giderek, federalist görüşlerden Lübnancılığa doğru kaydığı görülür.⁹⁶⁹ 1919'da yayımlanan bir çalışmada Khairallah, Ortadoğu'nun savaş sonrası düzenlemeleriyle ilgili önerilerde bulunur. "Lübnan neden tarih boyunca Suriye'den izole kaldı?" sorusunu sorar ve cevaben coğrafi pozisyonunu öne çıkartarak Lübnan'ın Batı'ya dönük konumunun, başta eğitimde ve ticaretle oynadığı öncü rol hasebiyle, ona ayrıcalıklı bir özerklik kazandırdığını söyler.⁹⁷⁰ Bu

⁹⁶⁵ Leyla Dakhlı, *Une Génération d'Intellectuels Arabes: Syrie et Liban, 1908-1940*, (Paris: Karthala Editions, 2009): 78.

⁹⁶⁶ K. T. Khairallah, *La Syrie*, (Paris: E. Leroux, 1912): 2.

⁹⁶⁷ *Age*, 139-140.

⁹⁶⁸ *Age*, 31.

⁹⁶⁹ Firro'ya göre, Ganem ve Khairallah gibi Suriyecilikten Lübnancılığa geçen isimlerin temel motivasyonları, "saf Hristiyan bir politik birim tahayyülünün" 1920 sonrasında mümkün olduğunu görmeleridir. Bkz. Kais M. Firro, *Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate*, (New York: IB Tauris, 2002): 23-25.

⁹⁷⁰ K. T. Khairallah, *Le Problème du Levant: Les Régions Arabes Libérées, Syrie-Irak-Liban*, (Paris: E. Leroux, 1919): 59.

ayrıcalığın temeline Fenike'yi yerleştiren Khairallah, antik dönemden itibaren Lübnan'ın Batı medeniyetinin bir parçası olduğunu belirtir.⁹⁷¹

Khairallah'ın entelektüel konumu, özellikle 20. yüzyıl başında Paris'te bulunan pek çok Suriyeli-Lübnanlı gibi, fazlaca tartışmalı olsa da onun, 1920'lerde "istisnai Lübnan" fikrini oluşturan en önemli isimlerin başında geldiğine şüphe yoktur.⁹⁷² Öte yandan Paris'teki Arap çevrelerinde federalistlerle görüş ayrılığı içerisinde, Fransız çıkarlarıyla daha uyumlu Lübnancılar da bulunur.⁹⁷³ Patrik de çıkaran Beyrutlu meşhur bir Mârûnî ailesinden gelen Ferdinand Tyan, muhtemelen bu grubun en aşırı ismidir. 1905'te yayımladığı *Sous les Cedres du Liban: La Nationalité Maronite* (Lübnan Seditlerinin Altında: Mârûnî Milleti) başlıklı kitap, Paris'te filizlenen (ve Arap karşıtı olduğu kadar Suriye karşıtı da olan) Frankofon Lübnan milliyetçiliğinin en önemli kaynaklarından birini oluşturur.⁹⁷⁴

Tyan'ın kitabı, Ortadoğu'daki milletlerin (Avrupa'daki muadillerinin aksine) din ve mezhep temelli oluştuklarını ön kabul olarak alıp Lübnan Mârûnîlerinin kendi ulus-devletlerini kurabilmek için modern millet formunu kazanmaları gerektiğini vaaz eder.⁹⁷⁵ Batı ile ilişkilerinin tarihselliği hasebiyle Mârûnîleri "Şark'ın örnek milleti" olarak tanımlayan Tyan,⁹⁷⁶ onların Sâmi kökenli Fenikelilerin soyundan geldiklerini söyler:

"Sâmi ırktan atalarının – İbrânîler ve Fenikeliler – topraklarında bulunan Mârûnîler, soylu bir kökenden gelirler. Başlarda dağınık ve izole bir şekilde, dini öğretileri doğrultusunda klan örgütlenmesi içerisinde yaşarken Aziz Mârûn'un gelişiyi düzen kazanırlar..."⁹⁷⁷

Tyan, Mârûnîlerin Fenikelilerin soyundan geldiklerini kesin olarak söylerken bu vesileyle onların Yahudilerle akrabalığından da her fırsatta bahseder. Süleyman'ın tapınağının "Mârûnîlerin atalarının toprağındaki sedir ağaçları"ndan yapıldığını

⁹⁷¹ Age, 60.

⁹⁷² Khairallah'ın fikrîsel mirasıyla ilgili bkz. Firro, *Inventing Lebanon*, 214-215, 37. dipnot. Özellikle Fransız kolonyal politikalarını onaylayan görüşleriyle ilgili bkz. Wajih Kawtharani, "Nationalist Thought and the Vision of the Ottoman Period During the First Half of the 20th Century: The Example of Lebanon", *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal Karpat, (Leiden: Brill, 2000): 253-271.

⁹⁷³ Traboulsi, bu grubu "korumacılar" (*protectionists*) olarak isimlendirir. Bkz. Traboulsi, *History of Modern Lebanon*, 82.

⁹⁷⁴ Ferdinand Tyan, *Sous les Cedres du Liban: La Nationalité Maronite*, (Paris: Imprimerie Librairie de Montligeon, 1905). Tyan'ın kitabı, 1917 yılında *France et Liban* başlığı altında birkaç bölüm daha eklenerek tekrar basılır. Burada Tyan'a yapılan referanslar, 1917 tarihli bu kitaba yapılacaktır.

⁹⁷⁵ Ferdinand Tyan, *France et Liban: Défense des Intérêts Français en Syrie*, (Paris: Perrin, 1917): 9. Tyan'ın çalışmasıyla ilgili bkz. Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea*, 181-182; Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 54, 97. dipnot.

⁹⁷⁶ Tyan, *France et Liban*, 10.

⁹⁷⁷ Age, 11.

belirtirken Fenikelilerle Yahudiler arasındaki akrabalığa gönderme yapar.⁹⁷⁸ Öte yandan Tyan'ın en çok vurguladığı mesele, Mârûnî milletinin Fransız karakteri ve Fransızlarla Mârûnîler arasındaki tarihsel “kardeşlik” bağıdır. Mârûnîler üzerindeki Fransız korumasının Haçlı döneminde başladığını söyleyen Tyan, “Mârûnî-Frank” milletinin mevcudiyetinden bahseder.⁹⁷⁹ 1906'da Tyan, *Entente Cordiale in Lebanon* (Lübnan'da İngiliz-Fransız Dostluk Antlaşması) başlıklı bir kitap yazar ve bu çalışma Londra'da yayımlanır. Kitap, şu cümlelerle başlar:

“İyi bilindiği gibi Suriye'nin hem stratejik hem de ekonomik anahtarı olan Cebel-i Lübnan, hatırlanmayacak kadar eski tarihlerden beri Fransa ve 1861'den beri de uluslararası kanunlarca İngiltere tarafından korunan, kısmen bağımsız bir Hristiyan devletidir. Suriye Dağı'nı işgal ederek Türkiye, uluslararası antlaşmaları kasten reddetti ve bu kadim Lübnan sorununu yeniden gündeme getirdi. Çözüm artık, Fransa ile İngiltere'nin vicdanına ve Avrupa'nın onuruna kalmış durumdadır.”⁹⁸⁰

Fransız mandası altında *Grand Liban* devletinin ilk cumhurbaşkanı olacak olan Rum Ortodoks Beyrutlu Charles Debbas (Ö. 1935) da Khairallah, Ganem ve Samné gibi isimlerle birlikte, Paris'teki siyasi kongrelerin vazgeçilmez isimlerinden biridir. St. Joseph Üniversitesi mezunu Debbas, Fransa'da ve Beyrut'ta yayıncılık faaliyetlerinde bulunur.⁹⁸¹ Saygın bir aileden gelen tanınmış bir avukat ve politik aktivist olarak Debbas, Mârûnî olmamasının da avantajıyla Lübnan'daki diğer grupların tepki göstermesinden çekinen Fransa tarafından Lübnan'ın ilk devlet başkanı seçilecektir.⁹⁸²

Paris'teki Suriyeli ve Lübnanlı entelektüeller arasında en ilginç örneklerden biri, muhtemelen Mutrân kardeşlerdir. Zahleli meşhur Rum Katolik Mutrânlar, imparatorluğun son yüzyılında “Baalbek paşası” unvanını taşırlar.⁹⁸³ St. Joseph Üniversitesi mezunu ortanca kardeş Nadra Mutrân (Ö. 1917), Arap-Osmanlı Kardeşlik Cemiyeti'nin kurucusu ve Jön Türkler içerisinde önemli bir figürdür.⁹⁸⁴ İmparatorluğun yıkılacağına kesinleştiği zamana kadar Osmanlıcı fikirlere sempatiyle bakan Nadra'nın tersine kardeşleri Reşid, İlyas ve Nahlé, 1910'larda ayrılıkçı Arap milliyetçi gruplar içerisinde yer alırlar.⁹⁸⁵ Her üç Mutrân hakkında da Cemal Paşa

⁹⁷⁸ Age, 29-30.

⁹⁷⁹ Age, 63.

⁹⁸⁰ Ferdinand Tyan, *The Entente Cordiale in Lebanon*, (London: T. Fisher Unwin Ltd., 1916): 7.

⁹⁸¹ Dakhli, *Une Génération*, 84.

⁹⁸² Firro, *Inventing Lebanon*, 100-101.

⁹⁸³ Mutrân kardeşlerin babası Habîb Mutrân için bkz. Melhem Chaoul, "Zahlé : De la Za'ama Nationale à la Za'ama Dépendante", *Leaders et Partisans au Liban*, ed. Franck Mermier ve Sabrina Mervin, (Paris: Karthala, 2012): 435-459.

⁹⁸⁴ Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, 66.

⁹⁸⁵ Esasında her üç kardeş de Bâbiâli'de belirli zümrelerle yakın ilişki içerisindeydi. İlyas, Mârûnî asıllı Osmanlı devlet adamı Selim Melhame Paşa'nın kızıyla evlenir ve II. Abdülhamit döneminde önemli

tarafından yakalama kararı çıkartılır. Nahlé idam edilir, İlyas sürgüne gönderilir ve savaş sırasında Paris'te bulunan Reşid kurtulur.⁹⁸⁶

Nadra Mutrân, 1890'larda Avrupa'da toplanmaya başlayan Arap kongrelerinde, Halil Ganem (Şükrü Ganem'in kardeşi) ile birlikte Osmanlı-Arap birlikteliğinin sözcüsü ve liberal Arap grubunun önde gelen isimlerinden biri olur.⁹⁸⁷ 1908 yılında Nadra'nın kardeşi Reşid, Suriye'ye geniş kapsamlı özerklik talep eden bir manifesto yayımladığında onu en sert şekilde kınayan isimlerin başında Nadra Mutrân ve Halil Ganem gelir. Fakat belli ki Cemal Paşa'nın icraatları, başta Nakhlé'nin idamı⁹⁸⁸ ve Mutrânların Baalbek'teki arazilerinin bir kısmına el konulması⁹⁸⁹ olmak üzere, Nadra Mutrân'ın konumunu değiştirmesine yol açar. 1916'da Paris'te *La Syrie* başlıklı bir kitap yayımlayan Nadra, Suriye'nin Bilâdüşşam sınırlarıyla bağımsız bir Arap devleti haline gelmesi yönünde fikir belirtir. Nadra'ya göre Suriyeliler Emevîlerin soyundan gelir ve kesin olarak Arap kökenlidir:

“Kısacası Suriyeliler, her şeyden önce Araptırlar ve Arap geleneklerinin koruyucuları Emevîlerin en şanlı torunudurlar. Türkler, Hâşimî ailesinin ve Suriyelilerin kutsal hakkı olan hilafete el koydular; onları sömürdüler ve en nefret edilen düşmanlarıymışçasına onlar üzerinde baskı kurdular. Ve daha da kötüsü, onları en aşağı bir cehalete mahkûm ederek içlerindeki herhangi bir iddia arzusunu yok etmek istediler.”⁹⁹⁰

Mutrân'ın kitabı, kendi döneminde Paris'te Suriyeli ve Lübnanlılar tarafından Fransızca yayımlanan kitapların genelinden ayrı bir *patterni* takip eder. Suriye konseptini Arap bir karakterde ele alır ve dahası Lübnan'ın, tarihin hiçbir döneminde Suriye'den ayrı bir coğrafi-kültürel birim olarak değerlendirilemeyeceğini söyler. Mutrân'a göre “dağ sakinlerine has tüm karakteristik nitelikleri ve ticari yatkınlıklarıyla Mârûnîler, Fenikelilerin torunlarıdır.”⁹⁹¹ Fakat Mârûnîlere has bir

görevlerde bulunur. Reşid de II. Abdülhamit devrinin saygın bir figürüdür ve 1900'lerin başında Jön Türkler'den kaçarak Paris'e yerleşir. Nahlé'nin ise, II. Abdülhamit'ten sonra tahta çıkan Sultan V. Mehmet Reşat ile arasının oldukça iyi olduğu bilinir. Bkz. Tauber, **The Emergence of the Arab Movements**, 66-67. Mutrânların bir de Victoria adında kız kardeşleri vardır, o da Paris'teki Suriyeci lobilerle yakın ilişki içerisinde. Bkz. Falk, "Arabs into Frenchmen", 165.

⁹⁸⁶ Age, 115.

⁹⁸⁷ Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar**, 52.

⁹⁸⁸ Nahlé Mutrân'ın idamına gerekçe gösterilen Şam Fransız Konsolosluğu'ndaki belgeyle ilgili bkz. Hüseyin Aziz Akyürek (der. Polat Safi), **İstihbarat Savaşları: Birinci Dünya Savaşı'nda Suriye ve Lübnan'da Casusluk Faaliyetleri**, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019): 292-294. Nahlé Mutrân aynı zamanda başta Na'ûm Mukarzel olmak üzere, ABD'deki Lübnancı diaspora ile de yakın ilişki içerisinde. Bkz. Stacy D. Farenthold, **Between the Ottomans and the Entente: The First World War in the Syrian and Lebanese Diaspora, 1908-1925**, (New York: Oxford University Press, 2019): 36.

⁹⁸⁹ Cemal Paşa'nın, Mutrân ailesinin sürgünüyle ilgili emri için bkz. Çiçek, **Cemal Paşa Suriye'de**, 97.

⁹⁹⁰ Nadra Moutran, **La Syrie de Demain**, (Paris: Plon-Nourrit et Cie., 1916): 30.

⁹⁹¹ Age, 358.

Hristiyan devletin Suriye’den ayrı mevcudiyeti, hem Suriye’nin hem de bölge Hristiyanlarının aleyhine olacaktır:

“Lübnan, Suriye’nin ayrılmaz bir parçasıdır. Tarihsel, etnografik ve ticari bakış açısından bakıldığında ondan ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Yine de bazı Lübnanlılar, Fransa Suriye’yi işgal etse bile Lübnan’ın mevcut özerkliğini koruması gerektiğini iddia ediyorlar. İddialarını temellendirmek için Lübnan’ın altı büyük devlet tarafından garanti altına alınan özel statüsünü dayanak gösteriyorlar ve özerkliklerini kaybetmenin onları sefaletle sürükleyeceğini, sakinlerine çok ciddi zararlar vereceğini söylüyorlar. Tüm bu argümanların doğruluk payı olmakla beraber Lübnan sorununun politik psikolojik arka planına bakmak gerekir. Fransız kamuoyu, büyük oranda Lübnan sorununu görmezden gelir. Tek bildikleri şey Lübnan halkının onların ebedî dostları olduğudur ki bu da temelde doğrudur. Burada Lübnan tarihini tüm hatlarıyla ortaya koymak bu kitabın amacı değildir fakat Lübnan’ın geçmişinin önemli kırılma noktalarına bakıldığında, onun Suriye’den kopartılmasının... gerçek dışı siyasi bir eğilim olduğu görülür. Hemen söyleyelim ki Lübnan, tarihinin hiçbir aşamasında bağımsız olmadı.”⁹⁹²

Mutrân’dan yapılan bu uzun alıntı, en temelde Arap karakterli Suriye milliyetçilerinin Lübnan meselesine bakışını açık bir şekilde ortaya koyar. Cizvit tedrisatından geçen Mutrân, Fenike mitini benimsemiş görünür, Mârûnîlerin Fenike kökenlerini tereddütsüz kabul eder. Mutrân’ın, Lübnan’ın Suriye’den kopartılmamasıyla ilgili görüşlerinin temelinde, Mutrânlar gibi Baalbek ailelerinin geleneksel olarak Suriye ile Lübnan arasındaki ticaretten geçimlerini kazanmaları da olabilir. Öte yandan politik ve aktivist geçmişi göz önünde bulundurulduğunda asıl ilginç nokta, Mutrân’ın Fransa’yla ilgili görüşleridir. Mutrân, Fransa’yı “Müslüman bir güç” olarak tanımlar ve onun, Afrika’daki kolonyal girişimlerinin doğal bir uzantısı görünümündeki Suriye’ye olan ilgisini kaybedemeyeceğini söyler.⁹⁹³ “Fransız-Suriye ittifakı”nı 8. yüzyılda Abbasî halifesi Harun Reşid ile Kutsal Roma Cermen İmparatoru Şarlman arasındaki olumlu ilişkilerle başlatan Mutrân,⁹⁹⁴ savaş sonrasında genişletilmiş sınırlarıyla Suriye’nin Fransız hâkimiyeti altına girmesi gerektiğini söyler. Hatta Suriyelileri bu hadiseye hazırlamak ister:

“Suriyeliler çok iyi biliyor ki, birtakım karalayıcı iftiraların aksine, Fransa kendi Müslüman kolonilerindeki halkların geleneklerine ve inançlarına saygı duyar aynı zamanda bu ülkeleri alabildiğine zenginleştirir.”⁹⁹⁵

Mutrân olayı, 20. yüzyılın başlarında Suriyecilik, Lübnancılık, Arapçılık ve Osmanlıcılık arasındaki çizgilerin – aynı aile içerisinde dahi - ne kadar geçişken olduğunu gösterdiği gibi Paris’teki diasporanın fikirsel dağınıklığını da ortaya koyar. Genel itibarıyla bakıldığında, Frankofon Şarkiyatçılığın bir çıktısı olarak Fenike-Lübnan söyleminin Paris’teki Suriye-Lübnan cemaati içerisinde çokça yaygın

⁹⁹² Age, 97-98.

⁹⁹³ Age, 48.

⁹⁹⁴ Age, 97.

⁹⁹⁵ Age, 85.

olduğunu ya da benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Daha doğrusu Fenike mitini benimseyen ve Lübnan'ın istisnai karakterine vurgu yaparak onun özerkliği doğrultusunda faaliyet yürüten isimler, Paris'teki diğer akımlara (Suriye veya Arap milliyetçileri) mensup isimlere göre azınlıkta kalır. Ek olarak Kayalı'nın dikkat çektiği üzere, I. Dünya Savaşı'ndan önce Arap entelektüeller arasındaki baskın görüş Suriyecilik⁹⁹⁶ ve Lübnancılar da büyük oranda bu Suriyeci grup içerisinde federalist ya da korumacı kanada mensuptur. Öte yandan 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında Fenikeciliğin revaçta olduğu asıl coğrafya Mısır'dır.

4.3.2. Kahire

Lübnan'daki misyoner okullarının kurumsallaştığı 19. yüzyılın son çeyreğinde, bu okullardan mezun Hristiyan gençler için en cazip yerlerin başında Mısır gelir. Kendilerine kuşkuyla bakan Mutasarrıflık ya da Bilâdüşşam yerel makamlarının aksine Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın varisleri yabancı dil bilen ve Avrupa'ya aşina bu Hristiyan Lübnanlılara kucak açar.⁹⁹⁷ Öte yandan Fransız dış politikasında hidivlik Mısır'ı önemli bir yer tutar. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın yükselişinden itibaren Fransa, Mısır üzerinden Akdeniz ve Hindistan yolunda İngiltere'yi kısıtlayacak hamleler yapar. Özellikle St. Joseph mezunu Frankofon Lübnanlılar, Mısır'daki Fransız etkinliğiyle uyumlu bir şekilde, pek çok kamu görevinde kendilerine yer bulur.⁹⁹⁸ 1882'de Mısır'ın İngiliz işgaline uğraması bu olumlu ortamı bir nebze dağıtsa da giderek Akdeniz merkezli çokkültürlü bir havzanın parçası haline gelen İskenderiye ile Kahire, Suriye-Lübnan cemaati için çekici kalmayı sürdürür.⁹⁹⁹

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Mısır'a yönelik bir göç dalgası daha yaşanır. Ayrılmakçı eğilimlere sahip pek çok Suriyeli ve Lübnanlı, Kahire başta olmak üzere Mısır'daki Suriye-Lübnan cemaatine katılır. Bu isimlerin arasında ilerleyen yıllarda Lübnan siyasetinde etkili olacak Émile Eddé, Bişâre Hûrî, Michel Chiha gibi isimler ve Henri Lammens de vardır. Ammun, Nakkaşe, Klat, Tabet ve Sursock gibi

⁹⁹⁶ Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar**, 247.

⁹⁹⁷ Thomas Philipp, **The Syrians in Egypt, 1725-1975**, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag-Wiesbaden GmbH, 1985): 99.

⁹⁹⁸ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 58-59.

⁹⁹⁹ 19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ın (Firavun geçmişini öne çıkartan Arap karşıtı) teritoryal milliyetçiliği de filizlenmeye başlar ve bu hareket içerisindeki isimler de Suriyeli-Lübnanlı göçmenlere olumlu bakmaz. Özellikle büyük oranda Suriye-Lübnan cemaatinin elinde bulunan gazetecilik sektörü ve kamu görevlerindeki ayrıcalıklarından ötürü Mısırlı milliyetçi entelektüeller tepki gösterir. Konuyla ilgili bkz. Zachary Lockman, "The Egyptian Nationalist Movement and the Syrians in Egypt", **Immigrants & Minorities**, c. 3, s. 3, (1984): 233-251.

meşhur Lübnanlı Hıristiyan aileler, sahip oldukları bağlantılarla zaten Mısır'ın ekonomik-ticari hayatında bir süredir etkin durumdadırlar.¹⁰⁰⁰ Mısır'daki Lübnanlıların siyasi olarak etkin bir pozisyona gelmeleri, I. Dünya Savaşı yıllarında bölgedeki en etkin organizasyonlardan biri olarak *Alliance Libanaise*'in (Lübnan İttifakı) kurulmasıyla başlar.¹⁰⁰¹ Kahire şubesi 1909 ve İskenderiye şubesi 1910 yılında aktif hale gelen *Alliance*, Paris'teki diasporanın aksine katı Lübnancı tutumundan taviz vermez ve aynı zamanda Fenikecilğin en kuvvetli destekçilerinden biri olarak öne çıkar.¹⁰⁰²

Mısır merkezli Lübnan milliyetçiliğinin en önde gelen ismi, *Alliance*'in İskenderiye şubesinin genel sekreteri Yusuf es-Sawda'dır (Ö. 1969). Alt sınıf bir Mârûnî aileye mensup es-Sawda, St. Joseph Üniversitesi'nin Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nde Lammens'in öğrencisi olur ve savaştan önce İskenderiye'ye yerleşerek avukatlık yapmaya başlar.¹⁰⁰³ Cizvit geçmişine rağmen es-Sawda katı Fransız karşıtı tutumuyla bilinir ve *Alliance*'a yönelik Fransız güvensizliğinin temelindeki bu durum hem Mısır'daki Lübnancı kanatla Paris'teki CSS gibi oluşumların arasını açar hem de Faysal ve çevresindekilerin, Fransa'yla ters düşmek istememeleri sebebiyle, *Alliance*'a bakışını olumsuz etkiler.¹⁰⁰⁴ Bu doğrultuda Mısır'daki Lübnancı kanat, ABD'deki Suriye-Lübnan cemaatiyle yakın ilişki içerisinde.¹⁰⁰⁵

1919'da Paris'teki barış görüşmeleri sürerken *Fi Sabil Lubnan* (Lübnan'ın Menfaati İçin) başlıklı bir kitap yayımlayan es-Sawda, Lübnan'ı çok açık bir şekilde "Yeni Fenike" olarak tahayyül eder ve onun, ne Suriye ile ne de daha geniş bir Arap devleti ile birleşemeyecek denli kendine özgü bir tarihsel arka plana sahip olduğunu iddia eder:

"Bir ulus, varoluşsal olarak kökenleriyle gurur duyar ve erdemlerini üstün soyundan alır. Buna göre Lübnan da geçmişini hatırlamaktan gurur duyar ve bize kendisinin tüm dünyanın beşiğinde olduğunu hatırlatır. O, dağın yamacında ve engin denizlerin kıyısında doğmuş, buradan da Fenikeliler

¹⁰⁰⁰ Mısır'daki Lübnanlıların bölge ekonomisine ve ticaretine katkılarıyla ilgili bkz. Fawaz, **Merchants and Migrants**, 122; Philipp, **The Syrians in Egypt**, 78.

¹⁰⁰¹ Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 50.

¹⁰⁰² 1921'de Kahire Amerikan Üniversitesi tarafından basılan anonim bir kitapçıkta, *Alliance*'in programı üç başlık altında özetlenir. Bunlar; Lübnan'ın doğal sınırlarıyla mevcudiyetinin restore edilmesi, bu sınırlarıyla Lübnan'ın bağımsızlığının tanınması, Lübnan'ın bağımsızlığının büyük güçlerce tanınması ve garanti altına alınmasıdır. Bkz. American University in Cairo, **L'Alliance Libanaise d'Egypt et la Question du Liban**, (Le Caire: Imprimerie J. Kawa, 1921): 21.

¹⁰⁰³ es-Sawda'nın hayatıyla ilgili bkz. Abu Khalil, **Historical Dictionary of Lebanon**, 191.

¹⁰⁰⁴ Tauber, **The Arab Movements**, 256-257.

¹⁰⁰⁵ New York'ta 1911'de Na'ûm Mukarzel tarafından kurulan *Jamî'yat al-Nahda al-Lubnaniyya* (Lübnan Nahda Cemiyeti) ile *Alliance Libanaise*'nin politikaları ve pek çok konudaki görüşleri ortaktır. Bkz. Firro, **Inventing Lebanon**, 18.

aracılığıyla dünyanın dört köşesine yayılmıştır. Avrupa, tıpkı Yunanistan'a ve İtalya'ya hakkını verdiği gibi, Roma'nın annesi ve Yunan'ın öğretmeni olan Fenike'yi de tanımalı ve hakkını vermelidir.”¹⁰⁰⁶

Es-Sawda'ya göre “İtalyanların Roma geçmişleri” ya da “Yunanların İlyada ile övünmeleri” gibi bugünün Lübnanlıları da “dört bir yana medeniyet taşıyan Fenikeli ataları” ile gurur duymalıdır. Öte yandan Lübnan'ın Suriye'ye bağlanması, es-Sawda tarafından tavizsiz bir şekilde reddedilir:

“Eğer Suriye ve Lübnan birleşirse, bu birliktelikte Lübnan bağımsızlığını sonsuza kadar kaybeder. Ve böylesine bir politika, açıkça Osmanlı emperyalizminin Lübnan'ın özerkliğini hiçe sayıp onu diğer vilayetlerle birleştirme siyasetinin bir benzeridir. Lübnan'ı korumasız bırakacak böyle bir karara, Türk politikalarına geri mi dönüyoruz?”¹⁰⁰⁷

Es-Sawda'nın Fenikeciler ve genel olarak Lübnan milliyetçileri içerisindeki konumu, birkaç açıdan istisnaidir. Her şeyden önce genel eğilimin aksine es-Sawda, eserlerini Fransızca yazmaz ve Frankofon kültüre, Fransız emperyalizmine mesafelidir.¹⁰⁰⁸ Fransız hâkimiyeti altında kurulacak bir mandater devlete karşı çıkarak bağımsızlık ister. Belki de bu yüzden, *Grand Liban* kurulduktan sonra Beyrut'a döndüğünde diplomatik görevle Güney Amerika'ya gönderilir.¹⁰⁰⁹ İkinci olarak es-Sawda, yine genel eğilimin aksine, 1861'den itibaren tatbik edilmeye başlanan Mutasarrıflık sistemini Lübnan tarihi için olumsuz bir evre sayar.¹⁰¹⁰ Fenikecilerin pek çoğu için Mutasarrıflık düzenlemesi Lübnan'ın menfaatine bir gelişmedir ve hatta savaş sırasındaki yayınlara bakıldığında, *Règlement Organique* temel alınarak Lübnan'ın özerkliği veya bağımsızlığı için çağrıda bulunduğu görülür. Es-Sawda ise katı Türk karşıtı tutumunun yanında Lübnan'ın bağımsızlığına verdiği önem sebebiyle de bu eğilimi taşımaz.

Alliance Libanaise'in üst yönetimi üç Mârûnî ismin elinde bulunur: İskender Ammun, Antun el-Cumayyil ve Davud Barakat.¹⁰¹¹ Suriyeliler ve Lübnanlılar tarafından Mısır'da kurulan bir başka organizasyon, Suriye Adem-i Merkeziyetçi Partisi ile fikirsel olarak belli konularda ayrılığa düşseler de savaş sırasında Lübnan merkezli bir askeri kalkışma için bu iki grup, Fransa ve İngiltere ile görüşür. Planlanan isyan gerçekleşmez ve İskender Ammun 1917'de Suriye'ye geçerek Faysal'a

¹⁰⁰⁶ Yusuf es-Sawda, **Fi Sabil Lubnan**, (İskenderiye: Matba'a Madrasa al-Farir al-Sana'iya, 1919): 15.

¹⁰⁰⁷ **Age**, 27.

¹⁰⁰⁸ Salameh, es-Sawda'yı ve onun Fransızca ile ilişkisini Said Akl'a benzetir. Bkz. Salameh, **Language, Memory and Identity**, 210, 53. dipnot.

¹⁰⁰⁹ Abu Khalil, **Historical Dictionary of Lebanon**, 191.

¹⁰¹⁰ Hanssen, **Fin de Siècle Beirut**, 56.

¹⁰¹¹ Tauber, **The Arab Movements**, 190.

katılır.¹⁰¹² *Alliance*'ın başına, İstanbul doğumlu Mârûnî August Edip Paşa (Ö. 1936) geçer. İlk eğitimini Cezir'deki Cizvit seminerinde alan August Edip daha sonra St. Joseph Üniversitesi'nde Lammens'in öğrencilerinden olur.¹⁰¹³ 1885 gibi erken bir tarihte Mısır'a yerleşir, kurduğu bağlantılarla saygın bir konuma gelir ve 1920'de *Grand Liban*'ın kurulmasıyla önce ekonomi bakanı, ardından 1926'da ülkenin ilk başbakanı olur.¹⁰¹⁴

August Edip, 1919'da "Lammens'in yönlendirmeleriyle"¹⁰¹⁵ *Le Liban après la Guerre* (Savaşın Sonra Lübnan) başlıklı bir kitap yayımlar. Kitabın özü, Osmanlı'nın dağılmasından sonra Avrupalı devletlerin yardımıyla Hristiyan karakterli bir Lübnan devleti yaratılması ve bu devletin Suriye ya da daha geniş bir Arap devletinden kesin olarak ayrılması talebinden oluşur. Yakın dostu ve sınıf arkadaşı es-Sawda'nın aksine, August Edip'in Fransızlarla arası iyidir ve Suriye'den ayrı bir Hristiyan Lübnan'ın, başta Fransa olmak üzere Avrupalı devletler aracılığıyla kurulmasını ister:

"Lübnan, 1861'den beri Büyük Müttefik Güçlerin adaletine ve göstermekten asla imtina etmedikleri hayırseverliklerine sarsılmaz bir güvenle bağlıdır. Lübnan her şeyden ve herkesten önce, onun doğal koruyucusu ve yazgısının asıl sahibi Fransa'ya başvurur. Ondan, genişletilmiş sınırlarıyla mevcudiyetini tanımasını ve bunu sağlamasını, böylece besleyemediği on binlerce çocuğun yuvalarına geri dönmelerini ister."¹⁰¹⁶

August Edip'in perspektifinden Lübnan'ın geleneksel sahipleri Mârûnîler, "cesur, güçlü, zeki, çalışkan, azimli ve gayretli" bir halktır ve "ticaret yeteneklerini Fenikelilerden almışlardır."¹⁰¹⁷ August Edip'e göre Lübnan'ın mevcut halkının Araplarla hiçbir ilgisi yoktur:

"Araplar 7. yüzyılın ilk yarısında Suriye'yi işgal ettiler ve Fenike kıyılarını ellerine geçirdiler. Lübnan'ın yerlileri dağlara çekilip işgale karşı direnirken Araplar tarafından ele geçirilen birkaç bölgeyi kurtarmayı bile başardılar."¹⁰¹⁸

Lammens'in ve diğer Cizvit hocaların görüşlerinin, August Edip üzerindeki etkisi barizdir. Bu etki, Fenikelilerin "Hristiyanlığı ilk kabul eden halk" olarak

¹⁰¹² Philipp, *The Syrians in Egypt*, 115. İskender Ammun'un kardeşi Davud Ammun da uzun süredir Kahire'de bulunur ve Paris'te Şükrü Ganem ekibiyle yakın ilişki içerisinde. Paris Barış Konferansı'nda Lübnan delegasyonunun başında Davud Ammun vardır. Bkz. Falk, "Arabs into Frenchmen", 207; Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, 80-81.

¹⁰¹³ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 62.

¹⁰¹⁴ August Edip Paşa aynı zamanda bağımsız Lübnan'ın beşinci cumhurbaşkanı Kâmil Şemun'un amcasıdır. Bkz. Caroline Camille Attie, *Lebanon in the 1950s: President Chamoun and Western Policy in Lebanon*, (New York: I.B. Tauris, 2004): 43.

¹⁰¹⁵ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 97, 23. dipnot.

¹⁰¹⁶ Auguste Adib Pacha, *Le Liban après la Guerre*, (Caire: Imprimerie Paul Barbey, 1919): 161.

¹⁰¹⁷ *Age*, 70.

¹⁰¹⁸ *Age*, 5.

tanımlandığı ve bunun akabinde putperestlerle en çok mücadele eden topluluk olduklarının ileri sürülmesinde daha da hissedilir.¹⁰¹⁹ Kaufman'ın da dikkat çektiği gibi August Edip Paşa'nın önemi, Mısır'daki ve genel olarak diasporadaki Lübnanlılar içerisinde yaşıyla daha erken bir jenerasyona tabii bulunması ve es-Sawda ile benzer bir şekilde, öncü bir figür olmasıdır.¹⁰²⁰ Es-Sawda'nın aksine, August Edip daha pragmatik ve fikriyattan ziyade icraata önem veren bir tiptir. Dolayısıyla onun Fenike mitini kullanımı da detaylı değil fakat işlevseldir.

4.3.3. New York

19. yüzyılın son çeyreğinde Amerika'ya yönelen Bilâdüşşam kaynaklı göçte belirgin bir artış gözlenir. Hitti'nin verdiği rakamlara göre 1900 ile 1910 arasında ABD'ye 56.903 Suriyeli göç eder ve I. Dünya Savaşı'nın sonu itibarıyla ABD'deki Suriyeli sayısı, %95'i Hristiyan olmak üzere, 200.000 civarındır.¹⁰²¹ ABD resmi belgelerinde 1911 yılına kadar "Suriyeli" ile "Arap" arasında fark yapılmaz ki bu da 1911 öncesinde Bilâdüşşam'dan giden herkesin "Arap" statüsünde değerlendirilmesine yol açar. Bu tarihte Amerikan Göçmen Bürosu tarafından hazırlanan rehber kitapta, "Suriyeli" kategorisi Semitik ırklar altında, "Arap" ve "İbrânî" grupla komşu bir topluluk olarak betimlenir¹⁰²² ve "Suriyeli" ifadesi şöyle tanımlanır:

"Suriye'nin yerel Ârâmî ırkı ya da halkı. Günümüzde Suriyelilerin neredeyse tamamı Arapça konuşa da Arap değillerdir. Çoğu, dinleriyle Araplardan ayrılır. Bir kısmı Müslüman olsa da Suriyeli göçmenlerin çoğu Hristiyan'dır... Suriyelilerle yakın akraba olan bölgenin diğer sakinlerine bakıldığında, aynı kandan gelmeseler de, sahil kısmındaki Fenikelilerin onların atası olduğu söylenebilir."¹⁰²³

Kitapta "Lübnanlı" kategorisi yoktur fakat Suriyelilerin Araplardan farklılıklarının resmi makamlarca Fenikelilik üzerinden yapılması ilginçtir. Savaş sırasında ABD'de ilk Fenike ve Kartaca kulüpleri açılır. Genelde varlıklı Suriyeli ve Lübnanlıların buluşma noktaları olan bu organizasyonlar, ABD'deki cemaatin

¹⁰¹⁹ Age, 77-78.

¹⁰²⁰ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 63.

¹⁰²¹ Philip Khuri Hitti, *The Syrians in America*, (New York: George H. Doran Company, 1924): 65. İstatistiki bilgiler için ayrıca bkz. Philip M. Kayal ve Joseph M. Kayal, *The Syrian-Lebanese in America: A Study in Religion and Assimilation*, (Boston: Twayne Publishers, 1975): 70.

¹⁰²² The Immigration Commission, *Dictionary of Races or Peoples*, (Washington: Government Printing Office, 1911): 5.

¹⁰²³ Age, 139. İlgi çekici noktalardan birisi de ırkların tasniflemesini yapan komisyonun yararlandığı kaynaklar arasında Élisée Reclus'nün *Nouvelle Géographie*'sinin de yer almasıdır. Bkz. Age, 10.

“Fenikeli ataları” gibi girişimciliklerini öne çıkartır.¹⁰²⁴ Yine de ABD’deki Araplar ya da Suriyeliler, uzun süre “Türk” olarak adlandırılmaya devam eder. Bununla birlikte Brezilya başta olmak üzere Güney Amerika’da da 20. yüzyılın başı itibariyle ciddi miktarda bir Suriye-Lübnan göçmeni bulunur ve ABD’deki cemaatle yakın ilişkide olan bu grup da Suriye-Lübnan milliyetçiliklerinin gelişimine katkıda bulunur.¹⁰²⁵

Fenike mitinin 20. yüzyılın ilk yarısında Amerika’daki kullanımına bakıldığında, bu konuda üç Lübnanlı ismin öne çıktığı görülür. Bunlardan en etkilisi, muhtemelen Na’üm Mukarzel’dir (Ö. 1932). Beyrut’ta Mârûnî bir din adamının oğlu olarak dünyaya gelen Mukarzel, ilk eğitimini Mârûnî mektebinde Yusuf el-Dibs’in gözetiminde tamamlar ve ardından St. Joseph Üniversitesi’ni bitirir.¹⁰²⁶ 1890’da kardeşi Sallûm (Ö. 1952) ile birlikte Amerika’ya yerleşir. Burada hem ticarete atılır hem de gazetecilik ve yayın faaliyetleriyle uğraşır. 1898’te, ABD’deki en popüler Arap gazetelerinden biri haline gelecek *al-Hoda*’yı çıkartmaya başlar. 1910’da tüm yayıncılık işlerini kardeşi Sallûm’a bırakır ve Mısır’daki *Alliance Libanaise* ile bağlantılı olarak Lübnan Nahda İttifakı’nı kurar, Paris’teki Suriye-Arap kongrelerine katılır ve savaş sırasında Avrupa’daki lobicilik faaliyetlerini destekler.¹⁰²⁷ Kardeşi Sallûm ise 1926’dan itibaren *The Syrian World* başlıklı bir dergi çıkartmaya başlar.

Mukarzel kardeşler, Amerika’daki Suriye-Lübnan cemaati içerisinde açıkça en politik isimlerdir ve erken tarihlerden itibaren Fenike miti temelinde bağımsız bir Lübnan devleti için faaliyet yürütürler. Paris ya da Kahire’deki Fenikecilerin aksine, Amerika’daki Fenikeciler genellikle Lübnan’ın Fenike günlerinden itibaren bir “tüccar cumhuriyeti” olduğu fikrini öne çıkartarak onların “girişimcilik”, “serbest ticaret” ve “çokkültürlülük” gibi ABD ile ortak karakterlerinin altını çizerler. Böylece hem Amerikan toplumu içerisindeki meşruiyetlerini, kendilerinin de “Batılı” oldukları tezi üzerinden sağlamlaştırırlar hem de Lübnan’ı Fenike’ye eşleyen söylemin yeniden

¹⁰²⁴ Garnand, "Phoenicians and Carthaginians", 1143; Alixa Naff, **Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience**, (Illinois: Southern Illinois University Press, 1993): 175.

¹⁰²⁵ Bu konuyla ilgili geniş ölçekli bir bakış için bkz. Oswaldo Truzzi, **Syrian and Lebanese Patrícios in São Paulo: From the Levant to Brazil**, çev. Ramon J. Stern, (Chicago: University of Illinois Press, 2018):

¹⁰²⁶ Mukarzel’le ilgili bkz. Michael W. Suleiman, "The Mukarzels' Contributions to the Arabic-Speaking Community in the United States", **Arab Studies Quarterly**, c. 21, s. 2, (1999): 71-88; Sarah Gualtieri, **Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora**, (Los Angeles: University of California Press, 2009): 67-80.

¹⁰²⁷ Tauber, **The Arab Movements**, 223-230.

üretimine katkı sağlarlar. Sallûm Mukarzel, 1927'de *Syrian World*'de çıkan bir yazısında şöyle der:

“Bugün çelik ve buhar çağında, Manhattan'ın gökdelenlerinin gölgesi altında iş hayatı gelişiyor. Tıpkı Fenikeliler ilk kez gemilerini Doğu'nun baharatıyla ve Sayda ile Sur'un ürünleriyle doldurup, girişimcilik ruhuyla dalga dalga dünyaya yaydıkları gibi. İlginçtir ki bugün aynı ruhu taşıyan Amerikalılar, doğrudan Fenikelilerin soyundan gelirler.”¹⁰²⁸

“Amerika'yı Fenikelileştirmek” eğiliminin yanında, Sallûm bugünün Lübnanı'nı da açıkça “Yeni Fenike” olarak okur:

“Amerika'daki Suriyeliler doğrudan, insanlığın gelişiminde yön bulma ve alfabe gibi müstesna katkıları sunan meşhur Fenikelilerin soyundan gelirler. Eski Fenike, bugün Lübnan Cumhuriyeti olarak bilinen coğrafi bölgedir...”¹⁰²⁹

Syrian World'ün hemen her sayısında Fenikelilerle ilgili bir bahse rastlamak mümkündür.¹⁰³⁰ Lübnan devletinin Fransız mandası altında kurulması için Paris'te faaliyet yürüten Na'ûm Mukarzel de Fenike mitinin ısrarlı bir takipçisidir. 1924'te *Tarikh Hanib'al* (Hannibal'ın Tarihi) başlıklı bir kitap da yayımlayan Na'ûm,¹⁰³¹ *al-Hoda*'da Suriye ve Arap karşıtı Lübnan milliyetçiliğinin sözcülüğünü yapar.¹⁰³²

Mukarzel kardeşlerle birlikte 1920'lerde ABD'deki Lübnancı grubun en önde gelen isimlerinden biri, bugün bile Ortadoğu tarihiyle ilgili literatürdeki otorite konumunu sürdüren Philip Hitti'dir (Ö. 1978). Beyrut'un güneyinde bir Mârûnî ailede dünyada gelen Hitti, ilk eğitimini Cizvit kurumlarında, yüksek eğitiminiyse Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde tamamlar.¹⁰³³ 1913'de Columbia Üniversitesi'nde Doğu dilleri üzerine doktora eğitimine başlamak üzere ABD'ye gelir, 1920'de Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde ders vermek üzere Lübnan'a döner ve 1926'da kalıcı olarak ABD'ye yerleşir. Suriye, Lübnan, Arap ve İslam tarihleri üzerine birçok yayın üreten Hitti, aynı zamanda Amerika'daki Ortadoğu ya da şarkiyat çalışmalarının modern dönemde kurucu figürlerinden biri haline gelir.¹⁰³⁴

¹⁰²⁸ Salloum Mukarzel, "History of the Syrians in New York", *The Syrian World*, c. 2, s. 5, (1927): 3.

¹⁰²⁹ *Age*, 4-5.

¹⁰³⁰ Derginin ilk sayısında Sallûm Mukarzel'in "Fenikeliler: Suriyelilerin Ataları" başlıklı makalesi, Amerika'daki Fenikeci grubun Fenike mitine bakışlarını açıkça ortaya koyar. Bkz. Salloum Mukarzel, "The Phoenicians: Ancestors of the Syrians", *The Syrian World*, c. 1, s. 1, (1926): 10-13. Ayrıca derginin ilk sayısında Philip Hitti ile Halil Cibran'ın da makaleleri yer alır.

¹⁰³¹ Naum Mukarzel, *Tarikh Hanib'al*, (New York: Al-Hoda Press, 1924):

¹⁰³² Hani J. Bawardi, *The Making of Arab Americans: From Syrian Nationalism to US citizenship*, (Austin: University of Texas Press, 2014): 62-63.

¹⁰³³ Hitti ile ilgili bkz. Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 75-78; Gualtieri, *Between Arab and White*, 81-83; Salih Tuğ, "Hitti, Philip Khuri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 18, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998): 163-165.

¹⁰³⁴ Hitti'nin ABD'de Ortadoğu çalışmalarındaki yeriyle ilgili bkz. Yehonathan Brodski, "The Sheikh of Princeton: Philip Hitti and the Tides of History", (*Doktora Tezi*, University of Texas, 2015): 13.

Hitti, Amerika'daki Suriye-Lübnan diasporası içerisinde, açık ara Fenike mitine en çok ilgi gösteren isimdir.¹⁰³⁵ Akademik kimliğiyle Fenike mitinin bilimsel meşruiyetini sağlamlaştırdığı gibi, özellikle Anglofon dünyada Lübnan-Fenike denkliğinin kurulmasında da rolü oldukça fazladır. 1924'te yayımladığı *Syrians in America*'da (Amerika'daki Suriyeliler) Hitti, Suriyelilerin (ve tabii Lübnanlıların) ne olup olmadıklarını ortalama Amerikalılara açık bir şekilde aktarmaya çalışır. Kitabın ilk bölümü, "Tarihsel ve Coğrafi Arkaplan"da sırasıyla şu alt başlıklara rastlanır: "Suriyeliler Türk değildir", "Suriyeliler Arap değildir", "Suriyeliler Asurî değildir".¹⁰³⁶ Akabinde yönelttiği "o zaman Suriyeliler kimdir?" sorusuna, Hitti şöyle cevap verir:

"Modern Suriyeliler, M.Ö. 2500'de Suriye'ye giren... antik Fenike-Kenan kabilelerinin soyundan gelirler. Temellerindeki bu Semitik kökenle birlikte Suriyeliler fazlasıyla karışık bir ırksal arka plana sahiptirler."¹⁰³⁷

Hitti, Araplığı etnik ya da milli bir kategoriden ziyade dilsel bir tanım olarak kabul eder ve Suriyelilerin yalnızca İslam'ı kabul ettikten sonra Arapça konuşmaya başladıklarını söyler. Böylece, açıkça Arap ya da Suriye karşıtı olarak değerlendirilemese de en temelde Lübnancı bir kapsam içerisinde ele alınmaya müsait gözükür. Salibi'nin de vurguladığı gibi, Hitti'nin Lübnan için çizdiği tarihsel perspektif, bugüne kadar resmi tarih anlatısının merkezini oluşturur ve okullardaki ders kitaplarının ana kaynağı olarak hala başvurulur.¹⁰³⁸ Gerçekten de Hitti'nin 1957'de yayımlanan *Lebanon in History*'si (Tarihte Lübnan) Lübnan'ın mevcudiyetini Fenike günlerinden başlatma yönündeki *pattern*in ilk ciddi, bilimsel adresi olur.¹⁰³⁹

Amerika'daki Suriye-Lübnan diasporası içerisinde Fenike mitiyle irtibatı hasebiyle değinilecek son isim, Halil Cibran'dır (Ö. 1931). Mukarzel kardeşler ya da Hitti'nin aksine Cibran, güncel, akademik ya da politik meseleler hakkında içerik üretmez. Yetenekli bir filozof, ressam, şair olarak sanat çevrelerinde ve entelektüel ortamlarda sivrilir, özellikle *Prophet*'in (Ermiş) yayımlandığı 1923 tarihinden sonra tanınırlığı daha da artar. Cibran, Lübnan'ın iç taraflarındaki Bsharri bölgesinde toprak sahibi bir Mârûnî aile içerisinde dünyaya gelir. Cibran ailesi 1895'de yeni dünyaya göç

¹⁰³⁵ Fenikecilik içerisinde Hitti'nin konumuyla ilgili güncel bir çalışma için bkz. Gregory J. Shibley, "Revisiting Hitti's Thoughts on Palestine and Arab Identity", *Arab Studies Quarterly*, c. 41, s. 2, (2019): 157-161.

¹⁰³⁶ Hitti, *The Syrians in America*, 19-20.

¹⁰³⁷ *Age*, 21.

¹⁰³⁸ Salibi, *A House of Many Mansions*, 175.

¹⁰³⁹ Bkz. Philip K. Hitti, *Lebanon in History: From the Earliest Times to the Present*, (New York: Macmillan, 1967): 67-92.

ederek Boston'a yerleşir fakat Halil 15 yaşında, Yusuf el-Dibs'in kurmuş olduğu meşhur *Collège de la Sagesse*'de okumak üzere Lübnan'a geri döner. Beyrut'ta bulunduğu sıralarda meşhur Lübnanlı ressam Davud Corm'dan da resim dersleri alır.¹⁰⁴⁰ Eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Amerika'ya gelir ve 1908 ile 1910 arasında Paris'te bulunduğu iki sene haricinde ömrünün tamamını ABD'de geçirir.¹⁰⁴¹

Cıbran'ın mistisizmle örülü felsefi ve edebi metinlerine bakıldığında, doğduğu toprakların izleri hemen fark edilir. Her şeyden önce Cıbran'ın Lübnan'ı, "farklı" bir Lübnan'dır:

"Sizin kendi Lübnan'ınız var ve o bir dilemma. Benim kendi Lübnan'ım var ve o bir güzellik. Sizin Lübnan'ınız Batılı ve Doğulu insanların bir arenası. Benim Lübnan'ım, sabahın erken saatlerinde çobanlar koyunlarını çayıra götürürken çırpınan ve akşam çiftçiler tarlalarından dönerken yükselen bir kuş sürüsü. Sizin kendi Lübnan'ınız ve Lübnanınız var, benim kendi Lübnan'ım ve Lübnanım. Ruhları Batı'nın hastanelerinde doğanlar sizindir; dümensiz gemi gibidirler, azgın bir denizde yelken açarlar... Kendi aralarında güçlü ve belagat sahibi, Avrupalılar arasındaysa zayıf ve dilsizdirler. Cesurdurlar, kurtarıcılar ve reformcudurlar ama sadece kendi aralarında. Lakin korkaktırlar, Avrupalılar tarafından her zaman geride bırakılırlar."¹⁰⁴²

Cıbran'ın Lübnan'ı, açıkça kendi çağının çok ötesindeki bir ufka aitmiş gibi gözüktür. Bu ufuk büyük oranda geçmişe aitse de şaşırtıcı şekilde asıl izleyicilerini gelecekte bulacaktır. Özellikle diasporadaki çağdaş Lübnanlı entelektüeller açısından Cıbran, tam anlamıyla bir rol modelidir.¹⁰⁴³ Onun Doğu ile Batı, Avrupalı ile Arap hatta Lübnan ile Suriye arasında kalmış (Saidci bir kavram olarak) "sürgün" konumu, hem kendi devrindeki hem de bugünün Lübnanlılarının kimlik bunalımlarını alabildiğine edebi bir üslupla ortaya koyar. Öte yandan Cıbran, bu "arada kalmışlığın" izlerini, kendi Lübnanlılığının Fenike karakteriyle, yani Doğulu olduğu kadar Batılı da olan bir kimlik üzerinden aşmaya çalışır. Cıbran, Fenikeliliği hem resimlerinde hem de şiirsel edebi metinlerinde bolca kullanır.¹⁰⁴⁴ Esasında Cıbran'ın felsefesindeki Nietzsche etkisi, onu organize dinlerin ve kültürlerin boyunduruğunu "çekiç ile kırma"ya itse de

¹⁰⁴⁰ Salameh, **Charles Corm**, 80.

¹⁰⁴¹ Cıbran'ın hayatıyla ilgili bkz. Alexandre Najjar, **Kahlil Gibran: Author of Prophet**, çev. Rae Azkoul, (London: Saqi, 2008); Suheil Bushrui ve Joe Jenkins, **Kahlil Gibran: Man and Poet**, (Oxford: Oneworld Publications, 2014).

¹⁰⁴² Halil Cıbran, "You Have Your Lebanon and I Have My Lebanon [1920]", **The Treasured Writings of Kahlil Gibran** ed. M. L. Wolf, A. R. Ferris ve A. D. Sherfan, (New York: Castle Books, 1980): 751-752.

¹⁰⁴³ Salameh, şu çalışmasında "Cıbran'ın Lübnan'ını", onun Lübnan tahayyülünü tartışmaya açar. Bkz. Franck Salameh, "You Have Your Lebanon and I Have Mine ", **Rocznik Orientalistyczny (Annual of Oriental Studies)**, c. 61, s. 1, (2008): 34-43.

¹⁰⁴⁴ Cıbran'ın resimleriyle ilgili bkz. Joseph Sheban, "Gibran's Painting and Poetry", **The Treasured Writings of Kahlil Gibran**, ed. M. L. Wolf, A. R. Ferris ve A. D. Sherfan, (New York: Castle Books, 1980): 756-758.

doğduğu toprakların efsanevi geçmişi ya da kendini ait hissettiği Fenike konsepti, onda pastoral birtakım duygular uyandırır.

Sallûm Mukarzel'in *The Syrian World*'ünün ilk sayısına yazdığı "Suriye Asıllı Genç Amerikalılara" başlıklı yazısında Cıbran, ABD'deki Lübnanlılara geçmişlerini, özellikle "antik" geçmişlerini sürekli olarak hatırlarında tutmalarını öğütler. Böylece cemaatin geçmişini Araplık ya da Müslümanlıktan öte, kökü çok eski zamanlara uzanan kadim bir aidiyet üzerinden kurgulamak ister:

"Size ve sizin kaderinize inanıyorum. İnanıyorum ki siz, bu yeni medeniyete pek çok katkı vereceksiniz. İnanıyorum ki siz atalarınızdan antik bir mirası, bir şarkıyı, bir kehaneti devraldınız... New York, Washington, Chicago ve San Francisco kulelerinin karşısında durup, tüm kalbinizle 'Ben Şam'ı, Biblos'u, Sur'u, Sayda'yı ve Antakya'yı inşa eden insanların soyundan geliyorum. Ve şimdi sizinle birlikte inşa etmek için buradayım.' demektir bütün mesele. Amerikalı olmak bir gururdur ama annelerinizin ve babalarınızın geldiği, Tanrı'nın lütfekar elini uzattığı ve elçilerini gönderdiği topraktan gelmek de bir gururdur."¹⁰⁴⁵

Nihayetinde Cıbran'da Fenike mitinin kullanımı, Fenikeliliğin ona kaçmak istenilen kimlikler arasında bir ara yol sunması ve kendi devrindeki milliyetçi söylemlerden bağımsız bir şekilde "güvenli" sayılabilecek bir aidiyet hissi vermesine dayanır. Cıbran'ın yazılarından, onun Lübnan'ı ve hatta Suriye'yi muhafazakâr bir Arap kimliği çerçevesinde yorumlamadığı anlaşılsa da, ondan seküler Lübnan veya Suriye milliyetçiliklerini besleyecek bir kaynak devşirmeye çalışmak yanlış olur.¹⁰⁴⁶

Neticede Amerika'daki Suriye ve Lübnanlıların Fenike mitine başvururken gayet pragmatist davrandıkları, asıl gayelerinin kendi cemaatlerinin ABD'deki meşruiyetini sağlamak olduğunu, bu bağlamda Fenike kimliğini, Suriyeliliklerini ya da Lübnanlılıklarını Batılı tarzda temellendirecek bir kaynak olarak gördüklerini söylemek gerekir. ABD'deki ve genel olarak Amerika kıtasındaki Lübnan diasporasının ana kıtadaki siyasi gelişmelere kısmi bir katkısı olsa da buradaki entelektüellerin bireysel olarak dönemin Lübnanlı aydınları üzerinde ciddi bir etkide bulundukları unutulmamalıdır. Son olarak, bağımsız Lübnan düşüncesinin neşet ettiği Lübnan temsili ve Fenike-Lübnan söyleminin Amerika'daki Lübnanlı entelektüeller nezdindeki mevcudiyeti, en temelde söylemin Frankofon niteliği sebebiyle tartışmalıdır. Mukarzel kardeşlerin, Hitti'nin ya da Cıbran'ın Lübnan'ı Fenike'ye eşleştirmeleri, şüphesiz bu denkliği kuran şarkiyatçı söylemin de katkısıyla

¹⁰⁴⁵ Halil Cıbran, "To Young Americans of Syrian Origin", *The Syrian World*, c. 1, s. 1, (1926): 4-5.

¹⁰⁴⁶ Cıbran'ın fikriyatıyla Amerika'daki Suriye-Lübnan milliyetçilikleri arasındaki irtibat için bkz. Tanyss Carol Ludescher, "'The Orient is Ill': Kahilil Gibran and the Politics of Nationalism in the New York Syrian Colony, 1908-1920", (**Doktora Tezi**, University of Connecticut, 2010): 220-253.

gerçekleşir. Üstelik bu isimler - ve hatta Suriyelilik ile Araplığı Lübnanlılıktan net bir şekilde ayırmadığı gerekçesiyle bu listeye dâhil edilmeyen Emîn er-Reyhânî (Ö. 1940) - Lübnan'ın çevresinden istisnai konumuna işaret ederek bu farklılığı Fenike miti çerçevesinde açıklarlar. Fakat Fransız kültürünün bir parçası olarak Lübnan'ın Fransa hâkimiyeti altında kurulması fikri, Fenike-Lübnan söyleminin en belirgin ifadelerinden biridir ve Amerika'daki Lübnanlıların, St. Joseph mezunu Na'ûm Mukarzel de dâhil olmak üzere, bu konudaki görüşleri genellikle müspettir. Dolayısıyla başta Hitti olmak üzere, Amerika'daki Lübnanlıların Fenike mitine katkılarını göz ardı etmemek gerekse de bu katkının Lübnan'ın kurucu söylemiyle arasındaki farkın üzerinde durmak gerekir.



5. KÜLTÜRÜN KODİFİKASYONU: MANDA DÖNEMİ LÜBNANINDA FENİKE MİTİNİN KULLANIMI

*Fransızlar tuhaf insanlar, siz de biliyorsunuz... Ama bence bir noktada uzlaşıyorlar: Lübnan sevgisi. Bana Lübnan'ı sevdiğini, ona hayran olduğunu söylemeyen Fransız yok. Onu seviyoruz, ona hayranız, acı çektiği zaman onunla birlikte acı çekiyoruz. Lübnan'ın İsviçre gibi farklı ulusların, farklı görüşlerin, farklı dinlerin bir arada bulunduğu bir hoşgörü toprağı olması nedeniyle Ortadoğu'nun İsviçresi olduğu söyleniyor sık sık ve çok doğal olarak Lübnanlılar bu hoşgörünün, bu çeşitliliğin bedelini ödüyorlar. Ama o ülke için dileklerimiz çok güçlü ve çok içten. Dünyadaki tüm ülkeler gibi zor zamanlar geçiren bu ülkeye kendini bağlı hissetmeyen Fransız yoktur diye düşünüyorum.*¹⁰⁴⁷

Fransız Akademisi'nden Jean d'Ormesson'un Amin Maalof'u Akademi'ye Kabul Konuşmasından

Buraya kadar sunulan argümanları toplamak gerekirse; Batılı anlamda yani ulus-devlet formunda bir Lübnan düşüncesinin fikrî temellerinin Fransız Şarkiyatçılık geleneğinin içerisinde kaynak bulunduğunu, bunun da mevcut anlamını Lübnan'ı Fenike'ye eşleyen Şarkiyatçı temsil ve bu temsilden neşet eden bir söylem vasıtasıyla kazandığını söylemek gerekir. Görüldüğü gibi Antik Yunan, Roma ve İbrânî kaynaklarından Orta Çağ'ın erken Şarkiyatçılarına kadar geniş bir etkileşim ağının son halkası olarak modern Şarkiyatçılık, Fenikelileri ve onların “torunları” olarak Lübnanlıları bazı belli başlı karakteristik nitelikler etrafında tanımlar. Ticarete yatkınlık, girişimcilik, çokkültürlülük ya da alfabe gibi medeniyete olumlu katkılar eşliğinde oluşan Fenike temsili, modern dönemde tahayyül edilen Lübnan fikrinin de temelini oluşturur. Fenike-Lübnan söylemi olarak adlandırılan bu eşleştirme pratiği, 19. yüzyıl sonunda dört Fransız yazarın metinleri üzerinden somutlaşır ve bir söylemsel alan şeklinde işlemeye başlar. Renan, Reclus, Bérard ve Barrès, Lübnan'ı Fenike olarak düşünme eylemini mümkün kılan bir söylemsel zemin yaratarak bu yöndeki ifade biçimlerini şekillendirmiş olurlar.

Fenike-Lübnan söyleminin asıl muhatabı, daha doğrusu bu söylemi milliyetçi bir fikriyatın temeli haline getirerek sahiplenen asıl grup, I. Dünya Savaşı sonrasında

¹⁰⁴⁷ Amin Maalouf, **Fransız Akademisi'ne Kabul Konuşması**, çev. Orçun Türkay, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016): 59.

Suriyecilik ve kısmen Arapçılıktan koparak teritoryal Lübnan milliyetçiliğini geliştiren Lübnancı entelektüellerdir. Söylemin bu gruba etkisi, Mârûnî Kilisesi'nin ve bölgedeki misyonerlerin aracılık faaliyetleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Hem Kilise hem de misyonerlerin eğitim kurumları, en temelde dini oluşumlar olsalar da, 19. yüzyılın ikinci yarısında geçirdikleri seküler değişimle birlikte Batılı fikriyatın Doğu'ya taşınmasında bir "süzgeç" işlevi görürler. Bu işlev kimi durumlarda - Kilise'nin modern öncesinde kendisini gösteren ve Lübnan'ı istisnai bir konumda tanımlayan ifade biçiminin modern Fenike-Lübnan söylemiyle benzeşmesi gibi - olumlu kimi durumlarda da olumsuz - pagan Fenikelilerin Mârûnîlerin atası olduğunun yadsınması gibi - bazı karşılaşmaları zaruri kılar. Aynı şekilde, Lübnan'daki teritoryal ve seküler milliyetçi fikriyatın gelişiminde Cizvit etkisinden geleneksel olarak söz edilse de Protestan misyonerlerin de Fenike mitine çok ciddi katkı sundukları görülür. Son olarak 20. yüzyıl başıyla 1920 arasındaki süreçte yurt dışında bulunan Suriye-Lübnan diasporasının da benzer bir aracılık işlevi gördüğünü, Paris, Kahire ve New York başta olmak üzere belirli merkezlerdeki Lübnancıların Fenike-Lübnan söylemi içerisinde ifade biçimleri ürettiklerini söylemek gerekir.

Bu noktadan sonra ayrıntılandırılması gereken başlıca husus; Lübnan'ı fikrî düzeyde kuran Fenike-Lübnan söyleminin pratikteki karşılığı, yani söylem ile kolonyalizm arasındaki irtibat meselesidir. Bu doğrultuda, tezin başlangıcındaki 'Teorik Giriş'te sorunsallaştırılan söylem, temsil ve kültür kavramları etrafında Lübnan'da Fransız kolonyalizminin inşa ettiği Lübnan kültürü ve Lübnanlılık konseptlerinin açıklanması gerekmektedir.

Belirli tarzda bir milli kültürün kodifiye edilmesi ve böylece bu kültürde temellenen öznenin inşası, söylem ile o söylemin çıktısı olarak kolonyalizm vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla öncelikle, Lübnan'daki Fransız mevcudiyetinin tarihsel, ekonomik ve moral açıdan temellendirilmesi gerekir. Böylece 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Suriye ve Lübnan'a yönelik işleyen Fransız kolonyalizminin hangi çerçevede çalıştığı ortaya konulur. Bu, son derece önemli bir nüansı göz önünde bulundurmaya zaruri kılar; görüleceği üzere Lübnan'daki Fransız hâkimiyeti, diğer bölgelerdeki (Fas, Cezayir ya da Suriye) alışıldık kolonyal *pattern*leri takip etmez ve Fransa ile Lübnan arasında "siyaset-üstü" bir ilişki kurmaya çalışır. Fransız kolonyalizminin teorisi incelendiğinde fark edileceği gibi bu, istisnai bir örüntüdür ve pratikte de Lübnan'daki idari sistemin farklılaşmasına yol açar. Lübnan'da Fransız

manda idaresinin teşekkülü, oldukça sorunlu bir konu olan Suriye ile sınırların belirlenmesini meselesini de kapsar ve en nihayetinde Lübnan'daki kolonyal iktidarın çalışma *pattern*leri ortaya konmuş olur. Bu konunun ardından, temsilin yani Lübnan'ı istisnai bir formda “Yeni Fenike” olarak okuyan eşleştirme pratiğinin, Fransız kolonyal politikalarınca Lübnan kültürünün kodifikasyon faaliyetine nasıl temel oluşturduğu açıklık kazanır. Burada, ‘Teorik Giriş’te sunulan, milli kültürün temel bileşenleri olarak tarih, coğrafya ve dil konseptlerinin Fenike miti etrafında belirli bir anlam kazanması, Lübnanlılığı mümkün kılacak şekilde kodifiye edilmesi yani yasalaşması ve kaideleşmesi söz konusudur. Bu kültürel kodifikasyon süreci, manda dönemindeki eğitim politikalarıyla okullarda okutulan ders kitapları ve ayrıca arkeoloji faaliyetleri üzerinden gözlemlenebilecek bir tarih ve coğrafya yaklaşımı ortaya koyar. Ek olarak Hobsbawm'ın “geleneğin icadı” kavramsallaştırması vasıtasıyla, manda döneminde günlük hayatın içerisinde karşılaşılan ve Fenikeliliğe referans gösteren göndermeler açığa çıkartılabilir. Madeni paralar, sokakların ve caddelerin isimlendirilmesi pratikleri, tatil broşürleri ya da sanat eserlerindeki Fenike imgeleri, kodifiye edilen kültürün kadimliğini, antik tarihe uzanan eskilliğini gözler önüne seren bir geleneğe işaret ederler. Son olarak kolonyal bir inşa faaliyetinin ürünü olarak Fenikelilik-Lübnanlılık kimliğini resmi ulus-devlet milliyetçiliklerinin temeli haline getiren Genç Fenikeliler grubuyla bu grubun çıkardığı *La Revue Phénicienne* dergisinin incelenmesi ve milli kültürün en önemli bileşenlerinden biri olarak dilin standardizasyonu meselesiyle uğraşan Said Akl örneği, manda döneminde Lübnanlılığın Fenikelilik üzerinden ne şekilde okunduğunu tam bir biçimde ortaya koyar.

5.1. Lübnan'da Fransız Varlığının Temellendirilmesi

Lübnan'daki Fransız mevcudiyeti, büyük oranda modern dönemde kurulan ve kolonyal pratiklerce de onaylanan bir söylemin sonucu olarak, geleneksel bir şekilde Haçlı Seferleri ile bağlantılandırılır. Buna göre Fransa ile Lübnan arasındaki “dostluk” bağı, Kutsal Toprakların kurtarılması amacıyla bölgeye gelen Frenk şövalyeleriyle Mârûnîler arasında kurulan ilişkilerle başlar ve tarihsel süreçte Fransızlar, bölge Hristiyanlarının himaye edilmesi misyonunu her koşulda yerine getirirler.¹⁰⁴⁸ Önceki

¹⁰⁴⁸ Kaufman da bu söylemin modern dönemde Fransız-Mârûnî ilişkilerini biçimlendiren bir kurgu olduğu görüşünü açıkça söyler. Bkz. Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 26.

bölümlerde belirtildiği üzere Haçlılarla Mârûnîler arasındaki ilişkiler, tarihsel olarak iki tarafın da idealize ettiği çerçevenin büyük oranda dışındadır. Lübnan'daki Fransız varlığının kültürel, ahlaki ve politik açıdan bir temele dayandığı, bu temelin de 11. yüzyıla dek geri götürülebileceği fikri, 19. yüzyılın sonlarına doğru Fransız dış politikasındaki belirgin bir ihtiyaçtan (III. Napolyon'un Avrupa dışında prestij araması) kaynaklanır, Üçüncü Cumhuriyet döneminin siyasaları bu kurgulanan temel üzerinden şekillenir ve nihayetinde Lübnan'daki kolonyal hâkimiyet biçiminin “özel” bir karakterde olduğunu vurgulamak adına I. Dünya Savaşı sonrasında manda idaresi tarafından sıklıkla yinelenir.

Fransa ile Lübnan arasındaki ilişkilerin arka planına bakıldığında, Lübnan'a yönelik bu “siyaset-üstü” ilişki biçimini tarihsellendirecek birtakım olaylar göze çarpar. 16. yüzyılda Fransa'ya tanınan kapitülasyonların etkisiyle Suriye ve Lübnan'daki Fransız varlığı gözle görülür bir şekilde artmaya başlar. 1649'da Mârûnî Patriği Yuhanna es-Safrawi, Fransa Kralı XIV. Louis'ye bir delege gönderir, Fransızlar Beyrut'ta bir viskonsüllük açar ve bu tarih, Mârûnî resmi geleneği içerisinde Fransız himayesinin miladı olarak sabitlenir.¹⁰⁴⁹ Hatta XIV. Louis'ye ithaf edilen ve Fransızların Mârûnîleri “ebediyen” koruyacağını taahhüt eden bir mektup, Kilise tarafından bugüne dek saklanır:

“Antakya Patriği ve Cebel-i Lübnan'da meskûn Mârûnî Hristiyanlar, milletlerinin çok eski bir zamandan beri, etkilerini her fırsatta hissettikleri şanlı seleflerimiz, imparatorlarımız ve krallarımız koruması altında olduklarını bize göstermişlerdir. Ve 28 Nisan 1649 tarihinde, seleflerimizin örneklerini izleyerek alabildiğine alçakgönüllülükle onları himaye ettiğimize dair bir mektup vermemiz için yalvarmışlardır. Bizim tarafımızdan, bu alçakgönüllü isteğe verilen cevabımız budur: Şuandan itibaren, onları korumamız altına almış bulunuyoruz... meclis üyelerimize, Konstantinapolis'teki büyükelçilerimize, Levant limanlarındaki Fransız ulusunun konsül ve konsül yardımcılarına emrimiz, Mârûnîlere iyilik yapmaları ve nerede ihtiyaç duyulursa, kötü muamele gördükleri her yerde onlara yardım edilmesidir. Böylece dini vecibelerini ve diğer manevi işlerini özgürce sürdürebilmeleri bizim sorumluluğumuz altındadır.”¹⁰⁵⁰

Söz konusu mektubun tarihsel açıdan doğruluğu bir yana,¹⁰⁵¹ Mârûnî din adamlarının ve kronikçilerinin 19. yüzyılda kaleme aldıkları hemen her eserde alıntılanan bu metin, Mârûnîlerin Fransızlarla ilişkilerini temellendirdikleri en eski kanıt görünümündedir. Dolayısıyla Mârûnî Kilisesi'nin modern öncesinde kendi cemaatinin kimliğini yorumlama *pattern*leri düşünüldüğünde, Fransa ile kurulan bu

¹⁰⁴⁹ Moosa, **The Maronites in History**, 268-269.

¹⁰⁵⁰ Murad, **Notice Historique**, 29-30.

¹⁰⁵¹ Bu mektupla ilgili bir tartışma için bkz. Bernard Heyberger, "La France et la Protection des Chrétiens Maronites: Généalogie d'une Représentation", **Relations Internationales**, c. 173, s. 1, (2018): 24.

“özel” ilişkinin muhteviyatı, politik ya da konjonktürel durumun çok ötesinde, adeta dini bir içerik kazanmaktadır.¹⁰⁵² Modern dönemdeki Fenike-Lübnan söylemi bağlamında bu içerik, Lübnan’ın sahip olduğu “Akdenizli” ve dolayısıyla “Batılı” karakter vasıtasıyla özel bir ilişki kurulmasının arkasındaki temel sebep olarak öne çıkar. Yani Fenikeli-Lübnanlılar, zaten tarih boyunca taşıdıkları Batılılıkları hasebiyle Fransız “kardeşleri” tarafından himaye edilmiş olurlar.

İlişkinin diğer tarafına, Fransızların Lübnan’a ve Mârûnîlere yönelik algısına bakıldığında, özellikle 19. yüzyılda bölgeye giden seyyahların ve Şarkiyatçıların metinlerinde Fransa’nın bölge Hristiyanlarıyla kurduğu ilişkinin niteliği ortaya çıkar. Lamartine, Nerval ya da Volney’in eserlerinde Lübnanlı Hristiyanlar, adeta bir “küçük kardeş” muamelesi görürler ve kadim Fenike topraklarının mevcut sakinleri olarak selamlanırlar.¹⁰⁵³ Bu noktada Lübnan’ın aslında Fransız bir entite olarak sahiplenilmesi, hatta “Levant’ın Fransası” olarak kodlanması söz konusudur. Lübnan’a yönelik gelişen bu algı, 19. yüzyıl Avrupası’nın Şark’a bakarken hissettiği “sahiplenici” tavrın bir uzantısı olarak da görülebileceği gibi¹⁰⁵⁴ onun diğer örneklerden farklı bir içerik taşıdığı şerhiyle beraber anlam kazanır. Manda Lübnan’ında bulunan bir Fransız yetkilinin deyişiyle; Cezayir, Fransa’nın bir kolonisidir fakat “Lübnan öyle değildir.”¹⁰⁵⁵ Bunun bir anlamı da Lübnan’ın, Fransız kolonyalizminin meşhur “uygarlaştırıcı misyonu”nun farklı bir şekilde muhatabı olmasıdır.

Fransız kolonyalizminin kuramsal arka planı, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “uygarlaştırma misyonu” çerçevesinde moral ve dini bir içerik kazanırken, bu nosyon en temelde Fransız dış politikasına oldukça geniş bir pragmatik saha bahşeder.¹⁰⁵⁶ Fransız kolonyal pratiklerinin uluslararası ve ulusal mecradaki en önemli “gerekçesi” görünümündeki bu faktör, seküler bir kavram olarak “cumhuriyet” ve onun gerektirdiği Batılı siyasal retoriğin “gelişmemiş” toplumlara götürülmesi

¹⁰⁵² Andrew Arsan, "There is, in the Heart of Asia, ... an Entirely French Population!: France, Mount Lebanon and the Workings of Affective Empire in the Mediterranean, 1830-1920", **French Mediterraneans: Transnational and Imperial Histories**, ed. Patricia M.E. Lorcin ve Todd Shepard, (Lincoln: University of Nebraska Press, 2016): 78.

¹⁰⁵³ Bkz. yuk. 3.2.1.2. bölüm: ‘19. Yüzyıl Romantik Şarkiyatçıları ve Lübnan Tahayyülleri’.

¹⁰⁵⁴ Bu “sahiplenici” tavrın antropoloji ve genel olarak 19. yüzyılda kurumsallaşan ihtisas sahalarıyla irtibatı için bkz. Alice L. Conklin, **In the Museum of Man: Race, Anthropology and Empire in France, 1850–1950**, (New York: Cornell University Press, 2013): 19-58.

¹⁰⁵⁵ Salameh, **Charles Corm**, 95.

¹⁰⁵⁶ Alice L. Conklin, "The French Republican Civilizing Mission", **European Imperialism: 1830 to 1930**, ed. Alice L. Conklin ve Ian C. Fletcher, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1998): 60-66.

misyonunu uhdesinde taşıırken Lübnan'daki Cizvitler örneğinde olduğu gibi, dini bir içerik kazanır. Böylece Lübnan Mârûnîlerine bahşedilen tarihi himaye, 19. yüzyılın modern kolonyal pratiklerince de tasdik edilir. Fakat Lübnan'daki Fransız mevcudiyeti, kolonyal pratiklerini diğer örneklerden farklı bir şekilde temellendirir. Örneğin Suriye'nin geri kalanında, Cezayir'de ya da Fas'ta yerli halkın uygarlaştırılması misyonu, tamamen 19. yüzyıl antropoloji ve filoloji geleneklerinde anlam bulan bir ırk hiyerarşisi çerçevesinde yürütülür. Çoğu zaman “bilimsel meşruiyet”e sahip asimilasyonist politikalar, Sâmi ve Hâmî toplulukların Aryanlar tarafından yönetilmesi gerektiği prensibi üzerinde şekillenir.¹⁰⁵⁷ Lübnan'da ise Fransızların “Fenikeli dostlarının” elinden tutulması, zaten ait oldukları Frankofon kültür dünyasının bir parçası haline getirilmeleri ve en önemlisi “Türk zulmünden kurtartılarak” özgürleştirilmeleri söz konusudur.¹⁰⁵⁸ Dikkat edileceği üzere bu “sahiplenme biçimi”, diğer kolonyal örneklerde bulunmaz ve Fransa ile Lübnan arasındaki “siyaset-üstü” ilişki formuna atıfta bulunur.

Lübnan-Fransa ilişkisini erken tarihte temellendiren “kanıt”lar bir yana, bölgedeki Fransız mevcudiyetini anlamlı kılacak çeşitli saikler ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında görünür bir hale gelir. 1852'de imparator olan III. Napolyon, dışarda Fransa'ya prestij kazandıracak bir zafere ihtiyaç duyarken Kudüs'teki kutsal makamların bakım ve onarımlarının Fransa tarafından yapılması için Bâbîâlî'yle iletişime geçer. Mevzubahis kutsal yerler bazı Ortodoks kiliselerini de içerir ve bu durum, Rusya'nın 1774'ten beri elinde bulundurduğu “Ortodoksların hamisi” unvanına açıkça ters düşer.¹⁰⁵⁹ Esasında mesele, III. Napolyon'un Kudüs'teki kutsal yerler meselesini, Avrupa'da Rusya'ya karşı Fransız üstünlüğünü tekrar tesis edeceği bir fırsat olarak görmesinden ibarettir. Nitekim Kırım Savaşı ile sonlanan bu mesele, Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma yönündeki politikasını hala sürdüren İngilizlerin de desteğiyle Rus karşıtı bir koalisyonla sonuçlanır ve 1856 Paris Kongresi ile birlikte III. Napolyon, “Doğu Sorunu”nu çözen, Katoliklerin hamisi muzaffer bir monark

¹⁰⁵⁷ Raymond F. Betts, **Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890–1914**, (New York: Columbia University Press, 1961): 23.

¹⁰⁵⁸ Arsan, “France, Mount Lebanon”, 93.

¹⁰⁵⁹ Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki Ortodoks nüfusun koruyuculuğu unvanı Küçük Kaynarca Antlaşması ile tanınan bir ayrıcalığa dayanır. Benzer bir ayrıcalık, 1740 Kapitülasyonları ile Osmanlı Katolikleri için Fransa'ya tanınmıştır. Bkz. Turan, **İmparatorluk ve Diplomasi**, 372.

haline gelir.¹⁰⁶⁰ Bu vesileyle 1860'da Lübnan'da patlak veren Mârûnî-Dürzî çatışmasına dâhil olmak, Fransız dış politikası için bir zorunluluk olarak gözüktür.

Tanzimat ve Islahat Fermanları, Bilâdüşşam'daki mezhepsel dengeyi Hristiyanlar lehine değiştirecek birtakım uygulamaları yürürlüğe koyarken Bâbîâlî, Lübnan'da Çifte Kaymakamlık sistemi denilen kendine has bir yönetim biçimini uygular.¹⁰⁶¹ Bu sistem, Mârûnî ve Dürzî yerleşim yerlerinin kesin bir şekilde birbirinden ayrılması esasına dayanır fakat 1850'lerin sonuna gelindiğinde, bu iki cemaatin bir arada yaşadıkları yerlerde huzursuzluklar çıkmaya başlar. 1860'ta Cebel-i Lübnan'daki olaylar açıkça bir iç savaşa dönüşür ve bu da, başta Kırım Savaşı sonrası Katoliklerin hamisi unvanını perçinleyen III. Napolyon olmak üzere, Avrupalı güçlerin müdahalesini beraberinde getirir.

Fransızlar açısından durum, Mârûnî toplumuyla ilişkileri hasebiyle oldukça hassas görünür. Olayların yaşandığı dönemde, kabaca 1850'li yılların sonuyla 1860'lı yıllarda bölgeye giden Fransızların yazdıklarına bakıldığında, Mârûnî-Dürzî çatışmasının Fransa'da nasıl bir etki yarattığı ortaya çıkar. Daha da önemlisi, 1860 Olayları'nın ve akabinde Bâbîâlî ile Avrupalı devletlerin garantörlüğünde Lübnan'da tesis edilen Mutasarrıflık düzenlemesinin *unique* yapısının, bölgedeki Fransız mevcudiyetini onayan, güçlendiren ve temellendiren yegâne hadise olarak belirlediği anlaşılır.

Fransız Cizvit Amédée de Damas (Ö. 1903), Kırım Savaşı'nda Fransız ordusunun başpapazıdır ve savaş sonrasında Suriye ile Lübnan'daki misyonları görmek ve devam eden çatışmaları gözlemlemek amacıyla Bilâdüşşam'a gelir.¹⁰⁶² Buradaki Hristiyanların yaşadıklarından “dehşete” düşer. De Damas, 1860 Olayları'nı “İncil'e bir saldırı, Hilal'in Müslüman takipçilerinin Haç sancağına karşı antik düşmanlıkları”nın bir neticesi olarak yorumlar.¹⁰⁶³ Esasında de Damas'nın retoriği son derece önemlidir, daha doğrusu bir *pattern*in öncülerinden sayılabilir. O yıllarda Bilâdüşşam'da bulunan Fransız propagandacıların ve yazarların kahir ekseriyeti de Damas'yı takiben, bölgedeki Hristiyanları kurtarmak amacıyla bir Haçlı Seferi tertip

¹⁰⁶⁰ Gavin Murray-Miller, "Imagining the Trans-Mediterranean Republic: Algeria, Republicanism, and the Ideological Origins of the French Imperial Nation-State, 1848-1870", **French Historical Studies**, c. 37, s. 2, (2014): 306.

¹⁰⁶¹ İrfan C. Acar, **Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu**, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989): 12-18.

¹⁰⁶² Falk, "Arabs into Frenchmen", 18.

¹⁰⁶³ Amédée de Damas, **Souvenirs du Mont Liban**, c. II, (Paris: Félix Girard, 1870): 205.

edilmesini, bu seferin kılıçla olduğu kadar eğitimle, kültürle ve sosyal yardımla da yapılması gerektiği yönünde görüş bildirir:

“Savaşın harabeye çevirdiği küle dönmüş o köylerden birine geldiğimde yağmura, rüzgara ve kara rağmen sığındıkları mağaralardan erkekler, kadınlar ve çocuklar çıktı. Beni görmek için yarım fersahtan fazla yol geldiler ve hep bir ağızdan bağırmaya başladılar: ‘Yaşasın Fransa!’, ‘Misyonerler çok yaşa!’, ‘Fransız askerleri çok yaşa!’”¹⁰⁶⁴

Lübnan Hristiyanlarını korumak adına Fransa’nın öncülüğünde atılacak adımlar, de Damas’nın çizdiği perspektiften bakıldığında siyasal olmaktan öte dini bir içerik taşır. Yine o tarihlerde bölgede bulunan başka bir Fransız, Alfred Poissonnier, *La Nouvelle Croisade* (Yeni Haçlı Seferi) başlıklı bir kitap yayımlar. Poissonnier, “Beyrut’ta, Sayda’da ve Lübnan’ın her yerinde Hristiyanlar organize bir şekilde katledilirken”,¹⁰⁶⁵ Doğu Katoliklerinin hamisi Fransa’nın bölgeye bir ordu göndermesi halinde buna kimin itiraz edebileceğini sorar:

“Avrupa, Türk imparatorluğunu elinde tutarken bir yandan da Müslüman sistemini ortadan kaldıracak bir devrim için hazırlanmalı. Bu şekilde Doğu Sorunu’nun çözümü, Avrupa’ya buradaki milletleri düzenleme fırsatı tanır... Son Haçlı Seferi için vakit gelmiştir. Müslüman topraklarda hiçbir hakları bulunmadan köle gibi yaşayan insanlar, eşit bir şekilde yaşayacakları adil bir düzen için Avrupa’dan yardım talep ediyorlar... Hristiyanların katliamına bir son vermek için Konstantinapolis’e ve Suriye’ye gidebiliriz, gitmeliyiz.”¹⁰⁶⁶

Poissonnier ve de Damas gibi Fransızlar, Lübnan Mârûnîleri ile Fransa arasındaki siyaset-üstü ilişkiselliği sabitlemeye çalışırken büyük oranda dini ve ahlaki Katolik prensipleri öne çıkartırlar. Öte yandan Doğu Sorunu’nun Fransa tarafından çözülmesinin ona sağlayacağı prestiji ve stratejik faydaları vurgulamaktan da geri kalmazlar. 1860 Olayları sırasında Lübnan’da bulunan bir diğer Fransız, Baptistin Poujoulat (Ö. 1864) konuya diğerlerinden daha “detaylı” bakmasıyla ayrılır. 1864’te yayımlanan çalışmasında Poujoulat, Lübnan’ın “başında Avrupa’nın kendisinin seçeceği Avrupalı bir prensin oturduğu Hristiyan bir krallık” olmasını, tabiatıyla Fransa’ya bağlı olacak bu siyasi yapının “tıpkı Mısır gibi” Bâbîâlî’ye vergi göndermesini fakat iç işlerinde tamamen bağımsız olması gerektiğini söyler.¹⁰⁶⁷ Lübnan’daki Lazarist ve Cizvit misyonlarının bölgedeki faaliyetlerinin “Fransa’yı seven, ona saygı ve hayranlık duyan” bir topluluğu hazırladığını düşünen Poujoulat,¹⁰⁶⁸ bu Hristiyanları kurtaracak yeni bir Haçlı Seferi’nin vaktinin geldiğini,

¹⁰⁶⁴ Age, 272.

¹⁰⁶⁵ Alfred Poissonnier, *Expédition de Syrie: La Nouvelle Croisade*, (Paris: Chez E. Ledoyen, 1860): 5.

¹⁰⁶⁶ Age, 6-7.

¹⁰⁶⁷ Baptistin Poujoulat, *La Vérité sur la Syrie et l'Expédition Française*, (Paris: Gaumes Frères et J. Duprey, 1864): 518.

¹⁰⁶⁸ Age, 25.

bu inisiyatifin, yani Şark'ta kurulacak hâkimiyetin olası kazançlarının, İngilizlere bırakılmaması gerektiğini belirtir:

“Fransa Şark'taki nüfuzunu – eğer kullanmak isterse muhteşem etkinliğini - bu ülkeye (Lübnan'a) borçlu, her şeyden önce orayı elinde tutarken geride bıraktığı görkemli anılar ve sonra Mârûnîler tarafından temsil edilen enerjik bir Katolik ruh. Bu pozitif, inkâr edilemez ve siyasi bir gerçek. Harekete geç, Suriye'de savaş, yoksa – korkarım ki buna inanmaya oldukça hazırım – bizimkiyle taban tabana zıt İngiliz siyasetini kendi ellerinle zafere ulaştırırsın... Şunu söyleme cesaretine sahip olalım... bu askeri sefer, bizim Antik Haçlı Seferlerimizin devamıdır. Ve bu, oturduğumuz yerden Mârûnîleri koruyacak anlamsız sözler söylememizden çok daha mantıklıdır.”¹⁰⁶⁹

Fransa'nın Lübnan'da doğrudan bir hâkimiyet kurması yönündeki fikirler, birden bire çıkmış değildir. 1840'da Cebel-i Lübnan'daki Fransız diplomat Nicolas Prosper Bourrée, Mârûnîlerle Dürzîler arasındaki Deyr'ül Kamer'de çıkan (ve Çifte Kaymakamlık düzenlemesini getiren) çatışmaların ardından Lübnan'ın başında bir Şihâbî emiri olacak şekilde, Katolik- Mârûnî bir prenslik haline getirilip Fransa'ya bağlanması gerektiğini yazar.¹⁰⁷⁰ Yine 1861'de Fransız yazar Édouard Dentu (Ö. 1884), “üçlü emirlik” olarak adlandırdığı, “Deyr'ül Kamer'den bir Mârûnî, Şam'dan bir Dürzî ve Nablus'tan bir Rum Ortodoks'un müştereken yöneteceği” ve dış işlerinde Bâbîâlî'ye bağımlı fakat iç işlerinde tamamen bağımsız bir “Suriye-Lübnan” tasarısı önerir.¹⁰⁷¹ Fransız politikacı ve yazar, Saint-Marc Girardin (Ö. 1873), 1860 Olayları'nın Şam'a sıçramasından sonra bölgedeki Hristiyanları koruyarak büyük bir prestij kazanan Cezayirli Abdülkadir'in “Suriye merkezli bir Arap imparatorluğu”nun başına geçirilmesi, daha sonra “vali-general” ya da bir “genel vali” statüsünde Fransa'ya bağlılığının yollarının aranması yönünde görüş bildirir.¹⁰⁷²

Lübnan'ın (ve kısmen Suriye'nin) geleceğine yönelik Fransız kamuoyundaki tartışmalar, görüldüğü üzere genelde dini bir içerik taşır ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransız denizaşırı politikalarını belirgin bir şekilde ivmeleyen Latin-Katolik geleneğe gönderme yapar. Bu, Fransa'nın Fas, Cezayir, Tunus ya da kolonyal ilgi sahasına giren diğer bölgelerdeki “uygarlaştırıcı” söyleminden farklı, Fransızların meseleye daha “içsel” baktıklarını gösteren bir yaklaşımdır. Nitekim 1860 Olayları'nın hemen akabinde Bâbîâlî'nin Cebel-i Lübnan'a gönderdiği yetenekli devlet adamı Fuat Paşa başkanlığında ve Avrupalı devletlerin garantörlüğünde imzalanan 9 Haziran 1861 tarihli Mutasarrıflık Nizamnamesi, Lübnan'ı kendine has

¹⁰⁶⁹ Age, 117.

¹⁰⁷⁰ Bkz. Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea*, 29.

¹⁰⁷¹ Édouard Dentu, *La Syrie devant l'Europe*, (Paris: Imprimerie de L. Tinterlin, 1861): 30.

¹⁰⁷² Saint-Marc Girardin, *La Syrie en 1861: Condition des Chrétiens en Orient*, (Paris: Librairie Académique, 1862): 172-175.

bir politik birim olarak tanımlarken Fransa da bu uygulamadan memnun olacaktır. Bu düzenlemeye göre Lübnan, “imzacı devletlerin de rızası alınmak suretiyle” Bâbiâli tarafından atanan ve Lübnanlı olmayan bir Katolik mutasarrıf tarafından yönetilecek, bu mutasarrıf ise idari işleri 4 Mârûnî, 3 Dürzî, 2 Rum Ortodoks, 1 Rum Katolik, 1 Sünnî ve 1 Şîî’den oluşan konsey vasıtasıyla yürütecektir.¹⁰⁷³ Osmanlı’nın, 19. yüzyılın iç krizlerinin Avrupalı devletlerin dış müdahalesine yol açmaması adına uyguladığı bu model, Tanzimat diplomasisi tarafından Girit gibi örneklerde de kullanılır.¹⁰⁷⁴ Başta Fransa olmak üzere Avrupa devletleriye bu modeli, kendi nüfuzlarını arttıracak şekilde kullanmaya girişirler.

Lübnan’daki Mutasarrıflık idaresi, bölgede 50 yıla yakın sürecek bir barış ortamını mümkün kılar. Bu süreç, aynı zamanda Suriye kıyısındaki kentlerin ticari açıdan Akdeniz merkezli küresel bir ekonominin parçası haline geldiği, dolayısıyla derin bir kültürel dönüşüm geçirdiği bir dönemi beraberinde getirir. Mutasarrıflık sistemi, Lübnan’ın istisnai mevcudiyetinin en önemli ve belki de ilk tarihsel aşamasını oluşturması hasebiyle çok önemli bir kırılma noktasıdır.¹⁰⁷⁵ Düzenlemenin ortaya çıkardığı doğal bir sonuç da Lübnan’ın çevresinden farklılaşarak giderek Frankofon bir siyasi, ekonomik ve kültürel çevrenin parçası haline gelişinin katalizatörü işlevi görmesidir.¹⁰⁷⁶

Neticede Lübnan’ın Fransa tarafından sahiplenilmesi, kurtartılması ya da özgürleştirilmesi pratiklerinin tamamı, 1860 sonrasında şekillenen bir konjonktür üzerinden anlam kazanır. Lübnan’la geliştirilen – daha doğrusu “kurulan” – bu ilişki biçimi; uhdesinde barındırdığı her türlü politik, ekonomik ve pragmatik içeriğin ötesinde, kendisini siyaset-üstü bir formda, adeta bir “aile ilişkisi” şeklinde gösterir.¹⁰⁷⁷ Gayet modern bir kurgu olarak bu ilişki biçimi, tarihsel meşruiyetini büyük oranda Kutsal Topraklar’daki Haçlı mevcudiyetine ve 19. yüzyıl sonunda kristalleşen Fenike-Lübnan söyleminin yarattığı temsile dayandırır. Haçlı bağlantısının temel kanıtları, bu bölümün başlangıcında görüldüğü gibi, Mârûnî Kilisesi ile Fransız monarşisi arasındaki yazışmalara dek götürülürken Fenike

¹⁰⁷³ Acar, **Lübnan Bunalımı**, 18.

¹⁰⁷⁴ Turan, **İmparatorluk ve Diplomasi**, 404.

¹⁰⁷⁵ John P. Spagnolo, **France and Ottoman Lebanon: 1861-1914**, (London: Ithaca Press, 1977): 45.

¹⁰⁷⁶ Schayegh, mutasarrıflık idaresinin ekonomi politikasının açık bir şekilde Lyon merkezli Fransız ticari-ekonomik sistemine hammadde üretecek şekilde belirlendiğini ileri sürer. Bkz. Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, 87.

¹⁰⁷⁷ Arsan, "France, Mount Lebanon", 80.

bağlantısı daha sofistike bir tarzda ve doğrudan Frankofon Şarkiyatçılığın bu yöndeki faaliyetleriyle oluşur. Fransa örneğinde, Şarkiyatçılıkla kolonyalizm arasında kurulan bağ, tam olarak bu noktada belirginleşir.

Lübnan'daki Fransız mevcudiyetinin en önemli dayanağı görünümündeki Fenike miti, yalnızca Lübnanlıları Fenikelilerin torunları olarak okuyan bir temsiliyet sürecini oluşturmaz. Bunu yaparken, Fransa'ya, Lübnan'da Batılı, Hristiyan ve medeni bir tebaa vasıtasıyla bölgenin antik mirasını sahiplenme hakkı verir. Bu vesileyle de Fenike-Lübnan söylemi, Lübnan'ı Fenikeli kıldığı ölçüde, Fransa'yı da Fenikelileştirir. Modern emperyalizmin çok önemli bir işlevi görünümündeki bu *pattern*, arkeolojik bulguların giderek arttığı ve bu bulgular üzerinden kurgulanan köken mitlerinin “bilimsel” bir nitelik kazandığı 19. yüzyılda, Avrupalı devletler için kendi kolonyal mevcudiyetlerini meşrulaştırdıkları, kendi medeniyetlerinin oluşumuna da katkı vermiş Batılı olmayan antik toplulukların “abidevi” miraslarının Batı hegemonyasının bir parçası olarak tanımlanmaları anlamına gelir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse; Fransa'nın Lübnan Mârûnîlerini sahiplenme biçimi, 19. yüzyıl sonunda Fenike mitinin tam anlamıyla kristalize oluşuyla beraber antik bir meşruiyet zeminine sahip olur ve Fransa I. Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'ya girdiğinde bu zemin, ona tam anlamıyla Fransız, Batılı, Akdenizli ve Hristiyan bir politik birim yaratma özgürlüğü sunar zira Lübnanlı Fenikeliler zaten kendi dünyasının bir parçası haline gelmiştir.

19. yüzyıl sonuna gelindiğinde, Fransa'nın Lübnan'ı Fenike miti üzerinden ne şekilde sahiplendiğinin örnekleri önceki bölümlerde detaylı olarak verilmiştir. Volney'den Lamartine'e kadar bölgeye gelen her Fransız entelektüelin Lübnan'ı Fransız bir obje olarak okumalarında, bölgenin Fenikeli – dolayısıyla Batılı – karakterinin çok önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur. 20. yüzyıl başında Mârûnî entelektüeller de büyük oranda Fransa'yla kurulan bu siyaset-üstü özel ilişki biçimini benimsemiş görünürler. Frankofon Şarkiyatçılığın bir çıktısı olarak Lübnanlıların Fenikelilerin soyundan geldikleri tezi Mârûnî Kilisesi ve aydınlarınca sahiplenildiğinde, bu, bölgedeki Fransız mevcudiyetinin ve olası hâkimiyet biçimlerinin de benimsenmesi anlamına gelir. Fransız kolonyalizminin Lübnan'daki pratiklerine bakıldığında, bu sahipleniş biçiminin Mârûnîler arasında ne kadar benimsendiği ve Lübnan'ın diğer mezhep gruplarınca bir anlam ifade etmediği, dahası Fransa'nın bu ilişki biçimine gereğinden fazla bel bağlayarak Lübnan'ı salt bir Mârûnî

entitesi olarak yorumlamasının ne denli olumsuz sonuçlar doğurduğu açıkça ortaya çıkacaktır.

5.2. Fransız Kolonyalizminin Teorisi ve Pratiği

Tezin bu bölümünde, en temelde ‘Teorik Giriş’te sunulan ve detaylandırılan kuramsal araçların örnek olay üzerinde kullanılması söz konusudur. Bu sebeple söylem, temsil, iktidar ve kültür kavramları etrafında çizilen teorik çerçeveye ilgili kısa bir hatırlatma yapılmasında fayda vardır.

Foucaultcu manada söylem, bilginin üretimi ve bu sayede öznenin inşası faaliyetlerini açıklayan, “ifadelerin genel bir alanı”¹⁰⁷⁸ ya da daha geniş bir tanımıyla “başka bir şey üreten bir şey”dir.¹⁰⁷⁹ Yine kavramın Foucaultcu kullanımıyla söylem, *ipso facto* iktidar ilişkiselliğini bünyesinde barındırır. Bunun anlamı, sıklıkla tekrarlandığı gibi, her bilgi üretiminin esasında otorite sahibi bir pozisyonu ve dolayısıyla bireyler arası güç ilişkiselliğini beraberinde getirmesidir. Dolayısıyla bir söylem vasıtasıyla kurulan her bilgi ya da her temsil, iktidarın ayrıcalıklı konumunu onayan bir anlam sabitleme çabasıdır.

Bu çalışmadaki iktidar tanımı, Lübnan fikrini ve devletini mümkün kılan Fransız kolonyal inisiyatifini ifade eder. Söylem, bilgi üretici rolüyle aynı zamanda özneyi inşa ederken,¹⁰⁸⁰ kolonyalizm de – I. Dünya Savaşı sonrasında Ortadoğu özelinde –milli bir siyasal yapı oluşturulmasını ve bu *unique* yapıya ait milli özneyi ya da onu üretecek kültürel mekanizmaların inşasını hedefler. Dolayısıyla kolonyal aktör açısından bilgi ve özne üretimi başat önemdedir. Kolonize edilen coğrafyanın ve halkın bilgisi ile bunların milli bir tarzda biçimlenen karakterlerinin “neye göre” inşa edilecekleri sorusuysa, kültürü devreye sokar.

Kültürün kodifikasyonu, söylemin ve dolayısıyla öznenin mevcudiyetini sağlayan epistemolojik alanın kurulması, özneyi belirli bir tarzda – burada milli özne şeklinde - mümkün kılacak koşulların inşası, pek çok durumda da icadı anlamına gelir. Bu haliyle milli kültür, onu oluşturan - “milli” olarak adlandırılmasına olanak veren - tarih, coğrafya, dil gibi bileşenlerin kaideleşip bağlayıcı bir hale gelmesiyle ortaya çıkar ve böylece milli öznenin arketip karakteri olarak milli kimliğin temellendirilmesi

¹⁰⁷⁸ Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, 104.

¹⁰⁷⁹ Mills, **Discourse**, 15.

¹⁰⁸⁰ Hall, "Giriş", 11.

işlevini görür. Kültür, milli özne inşasının kaynağı olarak milli kimliğin “nasıl” biçimlendirileceğinin kurallarını içerirken, söylemin “nasıl” çalışacağını belirleyen *episteme* ile benzerlik gösterir.¹⁰⁸¹ Milli öznenin inşası faaliyeti, kültürel kodlar ya da semiyotik örüntüler doğrultusunda belirli bir anlamın yorumlanması, yani temsil pratiği temel alınarak işler. Dolayısıyla kültür, ister istemez temsilden beslenmek durumundadır zira temsil öncesi (ya da temsil-dışı) *a priori* bir anlam mevcut olmadığından kodifiye edilen kültür, belirli bir temsilin üzerinde yükselir. Bir anlam sabitleme çabası ya da bilginin belirli bir tarzda yorumlanması girişimi olarak temsil, kültürü oluşturacak semiyotik örüntülerin imajlarını ihtiva eder. Böylece temsil ikili bir yapıya sahip olur; o, hem kültürün oluşumunun kaynağı hem de daha sonra kültürden beslenen her türlü söylem tarafından yaratılan ve yeniden üretilen bir mekanizmadır.

Temsil eden ile temsil edilen arasındaki ilişkinin sabit bir kıstası olmadığına ve bu ilişki iktidar mücadelelerine dayandığında göre, temsil edilen nesnenin “gerçek” ya da “anamlı” - Fenike miti örneğinde “fantastik” - olup olmadığının söylemsel açıdan bir karşılığı yoktur. Zira her temsil, kendi içerisinde belirli koşullarca işleyen kendi anlam kriterlerine sahiptir ve bu anlam kriterleri de söylemin iktidarına dayanır. Bunun anlamı, her temsil pratiğinin, temsil edenin inisiyatifini taşıması yani iktidar ilişkileri üzerinden şekillenen pozisyonunun bir çıktısı olmasıdır. Kolonyalizm üzerinden düşünüldüğünde, inşa edilen Lübnan kültürünün ve Lübnanlılığın dayandığı Lübnan temsiline içkin “anlam”ın, Frankofon Şarkiyatçı söylemin ve bu söylemden beslenen Fransız kolonyalizminin inisiyatifini taşıdığı görülür.

Son tahlilde Lübnan’ı fikrî düzeyde kuran Fenike-Lübnan söylemi, Fransız kolonyalizmi tarafından kullanıldığı şekliyle pratikte anlam kazanır. Dolayısıyla Fransız kolonyalizminin belirgin *pattern*lerinin ortaya konulması, her şeyden önce manda dönemi Lübnan’ında kültürün hangi politikalar vasıtasıyla kodifiye edildiğinin anlaşılması bakımından zaruridir.

5.2.1. Teori: Söylemden Pratiğe, Temsilden Kültüre

Fransız kolonyalizmi, 19. yüzyılda en büyük rakibi konumundaki İngiliz kolonyalizminin – hatta doruk noktasında 60.000 profesyonel memura sahip Alman *Kolonialgesellschaft*’ın - aksine, “yavaşça gelişmiştir” ve “en iyi haliyle” bile tam

¹⁰⁸¹ Culler, *Yazın Kuramı*, 65-66.

kurumsallaşamamıştır.¹⁰⁸² Fransa, I. Dünya Savaşı'nın sonu itibariyle Kuzey ve Batı Afrika ile Doğu Afrika'nın bir bölümünü, Kuzey Amerika'da Quebec'i, Hindin'i ve Ortadoğu'daki Suriye-Lübnan bölgesini elinde bulundururken sömürgeciliğinin ana yönlendiricisi, *le parti colonial* (Kolonyal Parti) adıyla bilinen, tüccarlardan, akademisyenlerden ve girişimcilerden oluşan bir gruptur. 19. yüzyılın sonlarında kurulan oluşum, Fransız denizaşırı siyasalarının doğrudan planlayıcısı ve hükümetlerden bile daha etkili bir şekilde karar vericisi görünümündedir.¹⁰⁸³

Fransız kolonyalizminin devletle bütünleşen kurumsal olanaklardan yoksun oluşu, Lübnan örneğinde Cizvitlerin oynadığı merkezi rolde görüldüğü üzere, devlet dışı aktörlerin inisiyatiflerini arttırmış ve Faşoda'da İngiltere ile yaşanan krizin kanıtladığı gibi, ticari ya da pragmatik çıkarların siyasal hedeflerin önüne geçmesine yol açmıştır.¹⁰⁸⁴ Ek olarak, ekonomik ve ticari çıkar gruplarının kolonyalizmin rotasını belirlemesi, "sömürgeleştirilecek bölgelerin bilgisi"ni sağlayan Şarkiyatçılarla iktidar arasında tam bir organik bütünleşme sağlanmasının önüne geçmiştir. İngiltere örneğinde Şarkiyatçılar, kolonyalist siyasaların eksiksiz bir tamamlayıcısı ve gerçekten etkili yönlendiricileri görünümündeyken Fransa'da Şarkiyatçı kuruluşlarla kolonyalist aktörler arasındaki ilişki daha belirsizdir.¹⁰⁸⁵ Said'in Sacy üzerinden sıklıkla dikkat çektiği Fransız kolonyalizmi-Şarkiyatçılık bağlantısı,¹⁰⁸⁶ genellikle bölge dilini ve kültürünü bilen profesyonel Şarkiyatçıların Fransız ordusu ya da dış işlerindeki teknik görevlerde istihdamından ibarettir. Oysa Said'in asıl vurgulamak istediği, Şarkiyatçıların kolonyal pratiklerle organik irtibatı meselesi, İngiliz örneğinde daha anlamlıdır. İngiltere'de kolonyal idari birimlerin yetki alanları titizlikle ayrılırken, Ortadoğu Dairesi, Arap Bürosu ya da Hindistan Bakanlığı'na bağlı Şarkiyatçıların etkinlikleri daha baskındır.¹⁰⁸⁷ Suriye ve Lübnan sömürgelerinin idari

¹⁰⁸² Andrew, "The French Colonialist Movement", 143. İngiliz ve Fransız kolonyal geleneklerinin karşılaştırmalı bir okuması için bkz. Alexander Lee ve Kenneth A. Schultz, "Comparing British and French Colonial Legacies: A Discontinuity Analysis of Cameroon", *Quarterly Journal of Political Science*, c. 7, s. 1, (2012): 4-7.

¹⁰⁸³ Andrew ve Kanya-Forstner, "The French 'Colonial Party'", 127.

¹⁰⁸⁴ Faşoda Krizi sonrasında Fransa, uzun süredir yürüttüğü Hindistan yolundaki önemli bölgelerde hâkim olma siyasetinden vazgeçmiş ve İngiltere'nin Mısır'daki egemenliğini kendisinin Fas'taki mevcudiyetini tanıtarak kabul etmiştir. Bkz. Andrew, "The French Colonialist Movement", 147-148.

¹⁰⁸⁵ İngiliz kolonyalizminin Şarkiyatçı bilgiden faydalanma *pattern*leri ve bundan kaynaklanan bir olgu olarak yerel gruplarla kurduğu "işbirliği" temelli ilişki için bkz. Elleke Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, (New York: Oxford University Press, 2005): 86-87.

¹⁰⁸⁶ Said, *Şarkiyatçılık*, 134-140.

¹⁰⁸⁷ David Fromkin'in meşhur çalışmasına bakıldığında, I. Dünya Savaşı yıllarında ve sonrasında, İngiliz kolonyalizminin kurumsallaşmış yapısı net bir şekilde görülür. Özellikle I. Dünya Savaşı sırasında Churchill'in Sömürge Bakanlığı için bkz. David Fromkin, *Barişa Son Veren Bariş: Modern*

anlamda mimarı görünümündeki Robert de Caix'nin, Kuzey Afrika'da etkin *Bureaux Arabes* (Arap Bürosu) ve *Service des Affaires Indigènes*'i (Yerli İşleri Birimi) Levant mandalarıyla irtibatlandırma girişiminin Fransız parlamentosu tarafından “masraflı” bulunarak reddedilmesi, Fransız kolonyalizmiyle Şarkiyatçılık arasındaki ilişkinin belirsiz yapısını kanıtlar.¹⁰⁸⁸

Esasında bu durumun belli başlı sebepleri vardır. Her şeyden önce Bismarck'ın 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da yarattığı “denge” ya da “ahenk”, Fransa'ya Afrika ya da Uzak Asya haricinde yayılacağı bir alan bırakmaz.¹⁰⁸⁹ Bu durum, Fransız milliyetçiliğinin kolonyalist yayılmacılıkla kurduğu kuramsal bağın temelinde yer aldığı gibi *parti colonial*'ın ekonomik çıkarlarının rotasını da belirler. 20. yüzyıl başında Fransız yayılmacılığı, Avrupa dışarısında hâkimiyet kuracağı yegâne bölgelere odaklanırken milliyetçi hassasiyetler ve ticari çıkarlar arasındaki hassas dengede, dolayısıyla “hantal” ve verimsiz bir şekilde işler. Fransız kolonyal idari birimlerinin 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyıl başındaki “kafa karışıklığı”, “yetersizliği” ve “parlamentodan destek görememesi”, en temelde bu hantallığın yarattığı işlevsizlikten kaynaklanır.¹⁰⁹⁰

Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet döneminin istikrardan uzak politik ortamı, kolonyal işlevsizliğin bir diğer sebebidir. 19. yüzyıl boyunca Fransız kamuoyunun kolonyal politikalara ve denizaşırı genişlemeye bakışı, en hafif tabiriyle “ilgisiz” olarak nitelendirilebilir.¹⁰⁹¹ Bunun bir sonucu olarak popülist hükümetler, milliyetçi dalga ile ticari çıkar gruplarının yönlendirmesine ek olarak, isteksiz kamuoyunu da denizaşırı kampanyalara ikna etmekle uğraşır. Yüzyılın sonunda Kanada, Tunus ve Cezayir meselelerinde Fransız hükümetlerinin etkili adımlar atamamasının en önemli sebeplerinden biri budur.¹⁰⁹² Dolayısıyla Fransız denizaşırı yayılmacılığının geleneksel söylemi; stratejik çıkarlarla kamuoyuna hitap edecek vatansever

Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?, çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008): 409-410. İngiliz kolonyal pratiklerinde Şarkiyatçıların oynadığı rolle ilgili en meşhur örnek, muhtemelen Gertrude Bell'dir. Konuyla ilgili bkz. Liora Lukitz, **A Quest in the Middle East: Gertrude Bell and the Making of Modern Iraq**, (London: IB Tauris, 2006): 143-174.

¹⁰⁸⁸ Daniel Neep, **Occupying Syria under the French Mandate: Insurgency, Space and State Formation**, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012): 32.

¹⁰⁸⁹ Andrew, "The French Colonialist Movement", 165; Fromkin, **Barışa Son Veren Barış**, 211.

¹⁰⁹⁰ Andrew, "The French Colonialist Movement", 155.

¹⁰⁹¹ Betts, **Assimilation and Association**, 2-3.

¹⁰⁹² Betts, **age**, 3.

hassasiyetlerin bağdaştırılması ve ekonomik-ticari çıkar gruplarının beklentilerini karşılayacak atılımları meşrulaştırmak şeklinde temellenir.

Fransa'da Koloni Bakanlığı ancak 1894 gibi geç bir tarihte kurulur.¹⁰⁹³ İngiltere'de aynı işlevli kurum 1768'ten, Almanya'daysa 1890'dan beri denizaşırı siyasi konularda aktif durumdadır. Bu idari boşluk, I. Dünya Savaşı öncesinde (ve hatta sonrasında) Fransa'nın denizaşırı topraklarda yürüteceği ve orta ya da uzun vadede açık bir şekilde tanımlayabileceği bir stratejisinin olmamasına yol açtığı gibi savaş sonrasındaki barış görüşmelerinde Fransızların yaşadığı kararsızlığı da büyük oranda açıklar.¹⁰⁹⁴ Osmanlı bakiyesi Arap topraklarında nasıl bir politika izleneceği, Lübnan'ın durumu ya da Suriye'nin idari taksimatı gibi meseleler, uzun soluklu ve planlanmış stratejik hamlelerden ziyade kısa vadeli çıkarlara yönelik olarak çözülmeye çalışılır.

Fransa'nın "kolonyal işlevsizliği", büyük oranda kurumsallaşma ve gelenek eksikliğine dayanır.¹⁰⁹⁵ Ekonomik ya da akademik resmi olmayan gruplar aracılığıyla kapatılmaya çalışılan bu eksiklik, başta I. Dünya Savaşı sonrası Suriye-Lübnan mandalarındaki verimsiz idari yapılanma olmak üzere Cezayir gibi daha uzun süreli kolonyal tecrübelerde de kendisini gösterir. Bunun da ötesinde, Fransız deniz aşırı stratejilerinin pratikteki enstrümanlarına bakıldığında da kurumsallaşmış bir kolonyalizm geleneğine sahip olmamanın yarattığı handikaplar göze çarpar. İngiliz muadillerinin aksine, yerel halkla işbirliği pratiklerinin gelişmemesi ve özellikle manda yönetimlerinin arkasındaki en temel kuramsal dayanak olarak, kolonyal birimi manda sonrasına hazırlayacak bir şekilde yerel nüfusu bürokratik kademelerde barındırmama siyaseti, bu eksikliklerden başlıcasıdır.¹⁰⁹⁶ "Asimilasyon" ve "işbirliği" arasındaki keskin hatta Fransız kolonyal politikaları, derin merkezileşme eğiliminin de bir sonucu olarak, genellikle asimilasyon merkezli işler.¹⁰⁹⁷ İşbirliği temelli kolonyal politikalar, idari anlamda daha geniş bir manevra alanı ve en önemlisi kurumsal uzmanlaşma becerileri istediğinden, uzun süre Fransız sömürgeciliğinin ana *pattern*leri arasında yer almaz. Fransızların Cezayir'deki kolonyal pratiklerine

¹⁰⁹³ Robert Aldrich, **Greater France: A History of French Overseas Expansion**, (New York: Macmillan, 1996): 109.

¹⁰⁹⁴ Andrew ve Kanya-Forstner, "French Colonial War Aims", 79.

¹⁰⁹⁵ Andrew, "The French Colonialist Movement", 165-166.

¹⁰⁹⁶ Martin Thomas, "Introduction: Mapping the French Colonial Mind", **The French Colonial Mind, c. I**, ed. Martin Thomas, (Lincoln: University of Nebraska Press, 2011): xxii-xxiii.

¹⁰⁹⁷ Betts, **Assimilation and Association**, 107.

bakıldığında, vakıf statüsündeki toprakların idari tahkiminde yaşadıkları güçlüklerin, bu konuyla hususi olarak ilgilenen Frankofon Şarkiyatçıların varlığına rağmen uzun süre çözülemediği görülür.¹⁰⁹⁸

Fransız kolonyal siyasalarının asimilasyonist karakteri, kendisini genellikle sömürgeleştirilen ülkenin mevcut kültürel trendlerinden kopuk, kökeni antik dönemde temellenen mitlerde gösterir. Tunus ve Cezayir'deki Roma-Kartaca,¹⁰⁹⁹ Lübnan'daki Fenike ya da Hindic'in'deki Khmer mitlerinin¹¹⁰⁰ kolonyalist açıdan işlevi, Fransa'ya "sil-baştan" bir siyasi birim yaratma imkânı sunmasıdır. Daha önceki bölümlerde görüldüğü üzere bu *pattern*, Napolyon'un kısa süreli Mısır işgalinde Firavun geçmişine yönelik ilgiyle ilk kez kendisini göstermiş ve Akdeniz'deki Fransız kolonyal girişimlerinde Latinlik ya da Akdenizlilik üzerinden sömürgeleştirilen ülkeyle kendisi arasında kültürel bir irtibat kurmak için de kullanılmıştır. Şüphesiz ki bu girişim, salt Fransız kolonyalizmine has bir kültürel politika değildir. Manda dönemi Filistin'inde ya da Irak'ında İngiltere'nin de benzer yönde siyasalarına rastlamak mümkündür.¹¹⁰¹ Fransız örneğinin ayırt edici yanı, bu yöndeki kültürel politikaların milliyetçi diskur etrafında şekillendirilmesi, yani asimilasyonist bir karakterde icra edilmesidir. Bu da büyük oranda, Fransız kolonyalizminin – Üçüncü Cumhuriyet dönemiyle birlikte – ana dayanağı haline gelen temel düsturun, *mission civilisatrice*'in etkisiyle açıklanabilecek bir durumdur.

Fransız kolonyalizminin kurumsal eksikliği, geleneksel olarak "kuramsal" bir açılımla kapatılmaya çalışılır. Buna göre 18. yüzyılda "Fransızlar tarafından icat edilen" bir kavram olarak "cumhuriyet" in ve onun çağrıştırdığı bütün bir modern siyasal literatürün Batılı olmayan toplumlara "öğretilmesi" misyonu, tüm ağırlığıyla Fransa'nın omuzlarındadır.¹¹⁰² Üçüncü Cumhuriyetle birlikte denizaşırı Fransız diplomasisinin resmi argümanı olan bu "uygarlaştırma misyonu", Fransa'ya; modern,

¹⁰⁹⁸ Konuyla ilgili bkz. Hallaq, **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek**, 206-219; Allan Christelow, **Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria**, (New York: Princeton University Press, 2014): 188-223.

¹⁰⁹⁹ Patricia M.E. Lorcin, "Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past", **French Historical Studies**, c. 25, s. 2, (2002): 295-329.

¹¹⁰⁰ Panivong Norindr, "Representing Indochina: The French Colonial Fantasmatic and the Exposition Coloniale de Paris", **French Cultural Studies**, c. 6, s. 16, (1995): 39-40.

¹¹⁰¹ Filistin için bkz. Yoni Furas, "We the Semites: Reading Ancient History in Mandate Palestine", **Contemporary Levant**, c. 5, s. 1, (2020): 33-43. Irak için bkz. Zubaida, "The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq", 205-215.

¹¹⁰² Bu konsept kavramsal düzeyde bir giriş için bkz. Conklin, "The French Republican Civilizing Mission", 60-66.

seküler ve liberal içeriğiyle hem yerli kamuoyunda hem de Avrupa’da’ ahlaki bir meşruiyet zemini kazandırır. Aynı zamanda *a priori* olarak barındırdığı etnosentrik bakış, Fransız kültürünün “tartışılmaz” öncelliğini ve “ilkel” toplumların Fransızlaştırılması eğilimini beraberinde getirdiğinden, milliyetçi söyleme de hitap eder. Conklin’in vurguladığı gibi, 19. yüzyıl sonunda Fransız kültürünün ve bu kültürün taşıdığı tüm moral değerlerin “en üstün” olduğu konusunda şüphe duyan çok az Fransız vardır.¹¹⁰³ Fransızların, kültürel ve siyasi olarak en üstün mertebede bulundukları yönündeki bu kamuoyu görüşü o kadar güçlüdür ki teoride emperyalizm karşıtı bir pozisyonda durması beklenen sosyalist Léon Blum hükümetlerinin bile bu eğilime karşı çıkmadıkları görülür.¹¹⁰⁴ Aynı şekilde Ortadoğu’ya ve dünyanın diğer “gelişmemiş” bölgelerine giden Fransız seyyahların metinleri incelendiğinde, satır aralarında bu hâkim görüşün kendisine yer bulduğu görülür.

Mission civilisatrice’in asıl önemi, Fransız kolonyalizminin rotasını ve güzergâhını belirleyen politika geliştiricilere kuramsal bir pragmatizm sunmasından gelir. Bu pragmatist tavır, içerde ve dışarda kolonyal siyasaların çok önemli bir meşrulaştırıcısı olmasının ötesinde Fransız kolonyal idarecilerinin kültür politikalarını da kökünden etkiler. Örneğin muhteiyatındaki seküler karaktere rağmen uygarlaştırıcı misyon, kolonyal pratiklerde dini bir içerik kazanır. Barrès’in Fransız kimliğini yorumlarken kullandığı Latin-Katolik geleneği, Ortadoğu’da uygarlaşmanın temel kıstası haline gelir ve bu sayede bölgede etkili bir eğitim ağına sahip Cizvitler, *mission civilisatrice*’le irtibatlandırılır. Frankofon kültürün yüceleştirilmesi, onun “uygarlaştırılacak” toplumların varmaları gereken yegâne adres haline getirilmesi, Fransız olan her şeyin (Latinlik ve Katolik gibi) “çağdaş” anlamına gelmesine yol açar.¹¹⁰⁵

Mission civilisatrice, literatürde geleneksel olarak Fransız kolonyalizmine has bir konsept olarak yorumlansa da esasında sömürgeleştirdiği yere “uygarlık götürdüğünü” iddia etmeyen herhangi bir kolonyalist girişim bulmak mümkün değildir.¹¹⁰⁶ Aryan mitinin Avrupa’da hâkim konuma geldiği 19. yüzyılın ilk

¹¹⁰³ Conklin, "The French Republican Civilizing Mission", 61.

¹¹⁰⁴ William B. Cohen, "The Colonial Policy of the Popular Front", **French Historical Studies**, c. 7, s. 3, (1972): 368-393.

¹¹⁰⁵ Ouahes, **Syria and Lebanon**, 89-96; Provence, **The Last Ottoman Generation**, 60.

¹¹⁰⁶ İskoç misyoner ve gezgin David Livingston henüz 1858’de, “daha yüksek bir hayat standardı” sunmak için Avrupa’nın yeni dünyaya en temelde “3 C”, “Commerce, Christianity, Civilization” (Ticaret, Hristiyanlık, Uygarlık) götürmesi gerektiğini, bu üçünün birbirinden “ayrılmaz” nitelikte

yarısından itibaren sömürgeci faaliyetin “moral” yanı, gelişmemiş toplumları çağdaşlaştırmak, onları “Aryan medeniyetinin seviyesine” getirmek üzerinden anlam kazanır.¹¹⁰⁷ Dolayısıyla Fransız *mission civilisatrice*’inin pratikteki karşılığı, Fransız kolonyalizminin asimilasyonist karakterini ve “Frankofonlaştırıcı” mekanizmalarını ifade etmesinden gelir. Nihayetinde Fransızların uygarlaştırıcı misyonları, başta Fransız eğitim kurumları olmak üzere, kendileriyle bağlantılı kültürel formasyona sahip olmayan, kendi “metropolitan entelektüel hayatı” ile irtibatı bulunmayan Doğulu özneye “çağdaş” ya da “Avrupalı” olma hakkı tanımaz.¹¹⁰⁸ Bu haliyle de Fransız olanın küresel, küresel olanın da Fransız haline getirildiği bir temsiliyet mekanizması kurar.

Kolonyal güçlerin, sömürgeleştirdikleri bölgeleri dönüştürürken bu süreçte kendilerinin de “değiştirdiği” ya da Batı’nın Doğu’da kurduğu politik ve kültürel hâkimiyetin Doğu’yu yapılandırdığı kadar Batı’nın kendisini yorumlama *pattern*lerini de değiştirdiği, sıklıkla vurgulanır.¹¹⁰⁹ Buna göre kolonyal inisiyatif, çeşitli kültürel politikalar vasıtasıyla kolonyal birime bir kimlik, karakter tasarlar ve bu birimin tarihsel geçmişini meşru (yani “bilimsel”) bir formda tanımlarken, kendi “kurucu” rolünü de sabitler. Antropolojinin ama daha çok arkeolojinin devreye girdiği yer, tam olarak burasıdır:

“Milliyetçi anlatılara güç veren geçmiş ile şimdiki zaman birlikteliği Kitab-ı Mukaddes arkeolojisinde ve klasik arkeolojide de görülebiliyordu. Avrupalı ve Amerikalı eğitimli arkeologların Yakın Doğu’nun antik ihtişamını keşfetmesi, (modern Mısırlılar, Filistinliler, Türkler ya da Iraklıların yerine) birdenbire Avrupa ve Amerika’yı bu geçmişin meşru varisleri konumuna getirdi. Dahası, bunun, yalnızca ruhani veya tarihsel değil, aynı zamanda emperyal bir hak olduğu düşünülüyordu.”¹¹¹⁰

Bunun en yalın anlamı; Fransa’nın, I. Dünya Savaşı sonrasında kolonyal birimlerinde uyguladığı kültür politikalarının, hem o kolonyal birime ait meşru bir tarihsel geçmiş öngörmesi hem de o toprağın hamisi olarak Fransa’ya, kendi mevcudiyetini tarihsellendirme imkânı sunmasıdır. Arkeoloji ve diğer bilimsel disiplinlerce desteklenen temsili mevcudiyetin kolonyal özneye aktarılması ve

olduklarını söyler. Bkz. David Livingstone, **Missionary Travels and Researches in South Africa**, (New York: Harper & Brothers, 1858): 34.

¹¹⁰⁷ Conklin, **In the Museum of Man: Race, Anthropology and Empire in France, 1850–1950**, 19–58.

¹¹⁰⁸ Boehmer, **Colonial and Postcolonial Literature**, 78; Thomas, "Mapping the French Colonial Mind", xiv.

¹¹⁰⁹ Örneğin bkz. Stuart Hall, "The West and the Rest: Discourse and Power", **Formations of Modernity**, ed. Stuart Hall ve Bram Gieben, (Cambridge: Polity Press, 1992): 275–333.

¹¹¹⁰ Ayşe Boren, "Arkeolojinin Politikası ve Etiği", **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**, ed. Ayşe Boren, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019): 33.

kolonyal öznenin belirli bir milli tarzda düşünülmesi, ayrıca yeniden üretilmesi faaliyetiyse eğitim vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla arkeoloji ve eğitim, sömürgeci iktidarların kolonyal birimi yapılandırmasının, ona milli bir karakter kazandırmasının ve bu sayede kendi emperyal mevcudiyetini de tasdiklemesinin yegâne yoludur.

Kültürel kodifikasyon süreci, en basit haliyle, inşa edilecek milletin (geniş ve dar anlamıyla) aynı “dil”i konuşabilir hale getirilmesi faaliyetidir. Kültürün yasa benzeri bağlayıcı bir yapı şeklinde kodifiyesi ve böylece arketip olarak milli karakterin tahayyül edilmesiyle bir temsil vasıtasıyla olur. Lübnan örneğinde Fransız kolonyal iktidarı, Lübnan kültürünü Fenike-Lübnan söyleminin ürettiği istisnai Lübnan temelinde kodifiye eder. Dolayısıyla modern anlamda Lübnan ulus-devletine mensup olmanın, Lübnanlı olmanın anlamı Fenikeliliğe eşlenir.

5.2.2. Pratik: Diplomasi, Sınırların Çizilmesi ve İdari Düzenlemeler

I. Dünya Savaşı henüz devam ederken müttefikler arasında yapılan ve “kolonyalistlerin bölgedeki rezervasyon”¹¹¹¹ girişimlerini ifade eden bir dizi “gizli” anlaşma, Bilâdüşşam’daki savaş sonrası pazarlıkların ana eksenini belirler. Bu anlaşmalardan en bilineni, Mayıs 1916’da İngiltere ile Fransa arasında imzalanan Sykes-Picot’dur. Bu mutabakatın temel mantığı, Avrupa’da savaşın ağırlığını büyük oranda taşıyan Fransa’nın Ortadoğu ile doğrudan ilgilenememesi ve bu görevin İngiltere’ye düşmesi, bunun sonucu olarak Fransızların Bilâdüşşam’daki geleneksel çıkarlarını koruma stratejisinden vazgeçmediklerini müttefiklerine onaylatma istekleridir.¹¹¹² Bu anlaşmaya göre, Lübnan’ın güneyinden Anadolu’ya kadar uzanan Suriye sahil hattında doğrudan, içeri Suriye’deyse dolaylı bir Fransız hâkimiyeti kurulacaktır. Mezopotamya’nın tamamının yanında Kuzey Irak’tan Gazze’ye kadar açılacak bir güzergâhsa İngiltere’ye bırakılacak ayrıca Filistin’de uluslararası bir idare teşkil edilecektir. Sykes-Picot’yu karışık ya da (savaş sonrasında görüleceği üzere) işlevsiz kılan şey, İngilizlerin Araplara, Şerif Hüseyin yönetiminde sınırları fazlaca muğlak geniş bir krallık vaat etmesi (McMahon-Hüseyin yazışması) aynı zamanda

¹¹¹¹ Elizabeth Monroe, **Britain's Moment in the Middle East, 1914-1971**, (London: Vintage/Ebury, 1981): 26.

¹¹¹² William L. Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, çev. Mehmet Harmancı, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008): 182; Stephen Henry Roberts, **The History of French Colonial Policy**, (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1963): 592.

Filistin’de bir Yahudi devleti için de Siyonistlere güvence vermesidir (Balfour Deklarasyonu).¹¹¹³

Kolonyal pratiklerini yerelde işbirliği çerçevesinde yürütmek, İngiliz sömürgeciliğinin belirgin *pattern*lerinden birini oluşturur. İngiltere, Ortadoğu’da kalıcı olmak istiyorsa, en azından dini ya da etnik olarak bölgede meşruiyeti yüksek bir müttefik bulması gerektiğinin bilincindedir ve bu sebeple, konjonktür değişene dek, Hâşimîleri desteklemeye devam eder. Öte yandan Fransa’nın bu ikili İngiliz stratejisinden ne kadar haberdar olduğu hala tartışma konusudur.¹¹¹⁴ İngiliz karar alıcılar, Araplarla yaptıkları görüşmelerde Suriye konusunu muğlak bıraksalar da Lübnan’daki Fransız mevcudiyetini tam anlamıyla onaylamış gözükürler. Gerçekten de savaş sonrasında Lübnan’ın idari açıdan statüsü Fransız yetkililerce fazlaca tartışılrsa da burada Fransa’nın doğrudan hâkimiyetine müttefiklerce herhangi bir muhalefet gelmez. Fakat Suriye, 1918-1920 yılları arasında Faysal’ın kısa süreli Hâşimî monarşisine ev sahipliği yapar ve İngiltere de bu sürede Sykes-Picot’da Suriye için belirlenen durumu lehine çevirmek için uğraşır.¹¹¹⁵

Müttefiklerden Şam’a ilk giren, İngiliz Mısır Sefer Gücü’nün başındaki General Allenby’nin birlikleri olur fakat kendisine Savaş Bakanlığı’ndan gönderilen kesin talimat, “Suriye herhangi bir Avrupalı devletin alanına girecekse bunun Fransa olacağı” yönündedir.¹¹¹⁶ Savaşın sona erdiği fakat Ortadoğu’daki durumun belirsizliğini koruduğu süreçte Faysal kendisini Suriye Kralı ilan ederken İngiltere bölgede Fransızlarla Hâşimî yanlılarını bir şekilde uzlaştırmaya çalışır. Faysal, İngiltere’nin desteğini kaybetmemek pahasına Lübnan’daki Fransız mevcudiyetini isteksizce, Filistin’deki Yahudi devletiniyse kolaylıkla kabul eder fakat Fransızların

¹¹¹³ Fromkin, **Barışa Son Veren Barış**, 250. Sykes-Picot’da çizilen sınırlar için bkz. Şekil 3.

¹¹¹⁴ F. W. Brecher, "French Policy toward the Levant 1914–18", **Middle Eastern Studies**, c. 29, s. 4, (1993): 643.

¹¹¹⁵ Ann Williams, **Britain and France in the Middle East and North Africa**, (London: Macmillan Press, 1968): 9-19.

¹¹¹⁶ Fromkin, **Barışa Son Veren Barış**, 284. Esasında Şam’a ilk olarak Faysal’a bağlı Arap kuvvetlerinin mi yoksa Mısır Sefer Gücü’ndeki Avustralya Süvari Birliği’nin mi girdiği muğlaklığını bugüne kadar koruyan bir meseledir. Başını Faysal’ın yanında bulunan T. E. Lawrence’in çektiği bir grup, Suriye’deki Fransız mevcudiyetini zedelemek adına Şam’a ilk girenin Faysal güçleri olduğu dedikodusunu yayar. Lawrence, kendi hatıratında İngiliz ordusunun sağ kısmında bulunan Arap birliklerinin kente ilk girenler olduğunu söyler. Bkz. Thomas Edward Lawrence, **The Seven Pillars of Wisdom**, (Delhi: Oxford University Press, 2020): 659. Çağdaş çalışmalarda bunun doğru olmadığı, İngilizler Şam’a girdiklerinde Faysal ve kuvvetlerinin şehre üç günlük mesafede olduğunu gösterse de Cleveland gibi bazı saygın Ortadoğu tarihçileri bile Lawrence’in “kurgu”suna inanmış gözükür. Bkz. Elie Kedourie, "The Capture of Damascus, 1 October, 1918", **Middle Eastern Studies**, c. 1, s. 1, (1964): 75; Cleveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, 180.

Suriye konusunda geri adım atmamaları, hatta bu doğrultuda Filistin’le Musul’dan dahi vazgeçmeleri,¹¹¹⁷ İngiltere’ye pek seçenek bırakmaz.¹¹¹⁸ Meyselun’da General Gouraud komutasındaki Fransız ordusu, düzensiz Faysal güçlerini mağlubiyete uğratar ve Suriye kesin olarak Fransız hâkimiyetine girer.

Savaş sonrası pazarlıklarının temel muhteviyatı, İngilizler ile Fransızların Arapça konuşan halkların geleceği konusunda ortak bir politik zeminde buluşmaya çalışmaları ve genellikle bu girişimin başarısızlıkla sonuçlanması üzerinden şekillenir. Savaş sırasında üzerinde anlaşılan Sykes-Picot temelli taksimat, ne İngiltere ne de bölgedeki Arap liderler için arzu edilebilir değildir ve hatta Fransa bile bu düzenlemeleri “hak ettiğinden daha azını” aldığı gerekçesiyle istemez.¹¹¹⁹ Neticede savaş sonrasında Sykes-Picot’nun ve (Bolşevikler tarafından açıklanan) diğer gizli anlaşmaların bağlayıcı bir hükmü olmadığı kabul edilir ve yeni konjonktürde ABD’nin belirleyici tavrı giderek önem kazandığından Wilsoncu “kendi kaderini tayin” prensibi öne çıkar.¹¹²⁰ Yine de savaş sonrası resmi kolonyal düzenleme biçimi olarak manda idareleri, 19. yüzyıl emperyalizminin self-determinasyon görüntüsü altında yeni bir biçim kazanmasından ibarettir ve İngiltere ile Fransa, savaş sonrası taksimatlarını büyük oranda Sykes-Picot’nun çizdiği çerçevede yaparlar.¹¹²¹

Fransız kolonyal idarecileri, Suriye’nin Sünni Müslüman çoğunluğa sahip olduğunun bilincindedirler fakat aynı dili konuşmaları ve aynı dine mensup olmaları haricinde, bu Müslüman çoğunluğun ortak bir milli kimlik altında birleştirilebilecek denli “bütünleşik” olduğunu düşünmezler.¹¹²² Dolayısıyla Suriye’deki ana Fransız politikası, sekteryan bölünmüşlükleri idari taksimatın merkezi haline getirerek Sünni çoğunluğun birleşik bir Arap-Müslüman Suriye konsepti altında toparlanmasının

¹¹¹⁷ Konuyla ilgili çalışmasında Fitzgerald, Fransız dış işlerinin Musul’daki petrolün varlığından ve daha da önemlisi petrolün savaş sonrasında oynayacağı kritik rolden büyük oranda habersiz olduğunu ortaya koyar. Bkz. Edward Peter Fitzgerald, "France's Middle Eastern Ambitions, the Sykes-Picot Negotiations and the Oil Fields of Mosul, 1915-1918", *The Journal of Modern History*, c. 66, s. 4, (1994): 722.

¹¹¹⁸ Provence, *The Last Ottoman Generation*, 50-53; James Barr, *A Line in the Sand: Britain, France and the Struggle for the Mastery of the Middle East*, (London: Simon & Schuster, 2011): 104-113.

¹¹¹⁹ Brecher, "French Policy", 644.

¹¹²⁰ Esasında Wilson, “yönetilenlerin rızası” tabirini sıklıkla kullanır. “Kendi kaderini tayin hakkı” ifadesi Lloyd George’dan alıntıdır ki o da bu ifadeyi Troçki’den ödünç alır. Bkz. Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, (New York: Oxford University Press, 2007): 39.

¹¹²¹ Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, 292.

¹¹²² 1935 yılına ait, Lübnan’daki Fransız birliklerinin Topografya Bürosu tarafından hazırlanan kolonyal harita, Suriye ve Lübnan’daki etnik-mezhepsel grupların yerleşimlerini gösterir. Bkz. Şekil 4.

önüne geçmektir.¹¹²³ Dürzîler ve Nusayrîler için ayrı, Halep ile Şam eşrafı için ayrı politik alt birimler yaratılmasının nihai amacı, bu “kompakt azınlık” mantığıdır.¹¹²⁴ Öte yandan Suriye’de din ya da millet temelli bir “uyanış” yaratabilecek aktörler - Cezayirli Abdülkadir kardeşler,¹¹²⁵ Şam’ın önde gelen geleneksel toprak sahibi aileleri¹¹²⁶ ya da Faysal ile Hâşimî yandaşları gibi - bu azınlık stratejisinin en önemli tehditleri görünümündedir. Dolayısıyla Suriye’deki Fransız idaresinin önceliği, bağımsızlıkçı herhangi bir eğilimin kurumsallaşarak ülkede milliyetçi bir hareket yaratmasının önüne geçmektir.¹¹²⁷

Lübnan’ın Suriye’den daha farklı bir şekilde ayrıştırılması ve doğrudan Fransız yönetimine bırakılması da bu mantığın bir sonucu fakat aynı zamanda Fransa’nın Lübnan Hristiyanları ile kurduğu dinsel ve kültürel ilişkilerle de yakından alakalı bir düzenlemedir. Fransa’nın, henüz Sykes-Picot’dan beri Lübnan’ı Suriye’den “farklı” bir şekilde düşündüğü kesin gibidir.¹¹²⁸ Fransa, Lübnan’ı Mârûnîlerin kontrolünde, geleneksel Hristiyan ve Dürzî yerleşimlerinin biraz genişletilmiş bir haliyle Paris’e daha bağımlı bir halde kurmayı düşünse de bu bölgeyi Suriye’den kopartmanın zorluklarının bilincindedir. Her şeyden önce İngiltere, savaşın sonlarına doğru, Suriye kralı olarak atamayı düşündüğü Faysal’ın Suriye kıyısında liman isteğini destekler görünür.¹¹²⁹ Fakat Sykes-Picot’da kararlaştırılan bu taslak düzenlemeyi ilga etme peşindeki İngiltere bile “en kötü durumda dahi” Lübnan’ın tamamen Fransız inisiyatifine bırakılacağını kabul eder. Lübnan’ın Suriye’den kopartılmasının asıl güçlüğü, Büyük Suriyecilerin ya da pan-Arap milliyetçilerinin muhalefetidir. İdeolojik olarak Suriyeciler ve Arapçılar için Beyrut’un önemi bir yana, kendi şahsi çıkarlarını popülist bir milliyetçilikle – sömürgeci güçle “Onurlu İşbirliği”nin sözcülüğü

¹¹²³ Khoury, **Syria and the French Mandate**, 28; John P. Spagnolo, "French Influence in Syria Prior to World War I: The Functional Weakness of Imperialism", **Middle East Journal**, c. 23, s. 1, (1969): 57.

¹¹²⁴ Ouahes, **Syria and Lebanon**, 89.

¹¹²⁵ David Dean Commins, **Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria**, (New York: Oxford University Press, 1990).

¹¹²⁶ Philip S. Khoury, "Syrian Urban Politics in Transition: The Quarters of Damascus during the French Mandate", **International Journal of Middle East Studies**, c. 16, s. 4, (1984): 507-540.

¹¹²⁷ Bu milliyetçi kalkışma, 1925 yılında, Fransa’nın pek beklemediği bir yerden, Dürzî bölgesinden karizmatik lider Sultan el-Atraş öncülüğünde çıkacaktır. Bkz. Provence, **The Great Syrian Revolt**, 12-14.

¹¹²⁸ William I. Shorrock, **French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon 1900-1914**, (Wisconsin: Wisconsin University Press, 1976): 83-113.

¹¹²⁹ Fromkin, **Barişa Son Veren Barış**, 288.

temelinde – bağdaştıran şehirli eşraf için de Beyrut ile diğer kıyı kentlerinin kaybı, ticari açıdan kabul edilebilir değildir.¹¹³⁰

Neticede Faysal, Fransa'nın “merhametine” bırakılırken Suriye'deki idari taksimatın geleceği konusunda Fransız karar alıcıları arasında tam bir mutabakat olduğu söylenemez. Bir önceki bölümde üzerinde durulan, Paris'teki Frankofon Suriyeli ve Lübnanlıların geniş-seküler Suriye tahayyülleri, Fransız kolonyal idarecileri tarafından daha küçük (fakat yine de “genişletilmiş”) bir Lübnan düşüncesine tahvil edilir. 1920 sonrasında pek çok Hıristiyan Suriyecinin (Ganem ya da Khairallah gibi) Lübnan milliyetçiliği içerisine kaymasının temel sebeplerinden biri de budur.¹¹³¹ Fakat Suriye'deki milliyetçilerin pek çoğu, Fransız “hizipçiliği” karşısında kendilerini Fransa karşıtı bir pozisyonda konumlandırırlar. Bu milliyetçi (ve belli oranda reformist) gruplar, manda döneminde Suriye'de yerel siyasi gücü elinde bulunduran popülist ve ideolojik açıdan gevşek Milli Blok hareketini oluştururlar.¹¹³²

Suriye'nin idari geleceği açısından en önemli problem görünümündeki Lübnan'ın konumu meselesi, henüz savaş sırasında dahi fazlaca tartışma yaratır. Örneğin kıyıda filizlenen yeni orta sınıfın en seçkin örneklerinden biri, Beyrutlu tüccar Alfred Sursock, 1919'da Fransız Yüksek Komiseri Henri Gouraud'ya bir mektup yazarak, Beyrut'a tıpkı Danzig gibi “özgür kent” statüsünün verilmesi ve limanının da “özgür liman mahalli” olarak tanınmasını ister.¹¹³³ Sursock'un bu girişimi, Lübnan'ın Suriye'den ayrıştırılmasının pratikteki en önemli sebebi görünümündeki, kıyı tüccarlarının etkinliğinin ne denli kuvvetli olduğunu gösterir. *Grand Liban*'ın 1920'de kesin olarak teşekkülü, bu girişimi kısa sürede sonuçsuz bıraksa da Lübnan'ın kurulması tam olarak Sursock ve onun gibi kıyı tüccarlarının isteyeceği bir düzenlemedir. Bununla beraber Beyrut ve Cebel-i Lübnan'ın daha geniş, fakat hala Fransız, bir Suriye ideali içerisindeki mevcudiyetini isteyenlerin sayısı da az değildir. Paris'teki CCS gibi oluşumların 1920'ye dek destekledikleri bu “federalist” çözüm de

¹¹³⁰ Khoury, *Syria and the French Mandate*, 7-8.

¹¹³¹ Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon, 1918-1926*, (London: Cornell University Press, 1985): 4.

¹¹³² Khoury, "Syrian Urban Politics", 517. Suriye'nin “bölünmesi” karşısında Arap milliyetçilerinin gösterdiği tepkinin en bilinen örneklerinden biri George Antonius'tan gelir. Antonius, 1934 yılında yayımlanan makalesinde Suriye'nin tarihsel ve coğrafi olarak sınırlarının belli olduğunu, yapılan düzenlemelerin Fransa açısından olumsuz sonuçlar doğuracağını belirtir. Bkz. George Antonius, "Syria and the French Mandate", *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)*, c. 13, s. 4, (1934): 523-524.

¹¹³³ Schayegh, *Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası*, 163.

Fransız karar alıcıları nezdinde bir süre görüşülmüş gibidir.¹¹³⁴ Ayrıca Lübnan'da güçlenen orta sınıfın Sünni temsilcileri de Fransız yetkililer nezdinde Suriye ile birlik için bazı girişimlerde bulunurlar.¹¹³⁵ Fakat neticede hem *parti colonial*'ın çıkarları hem de Fransa'nın, Arap milliyetçiliğinin kurumsallaşmasını engelleme yönündeki Suriye politikası baskın gelir. Beyrut, Suriye'den ayrıştırılan Lübnan'ın merkezi olduğu kadar bütün Suriye'deki kolonyal bürokrasinin de kalbi haline gelir.¹¹³⁶

Lübnan'ın Suriye'den ayrıştırılması, Fransa'nın kesin olarak Lübnanlı Mârûnîleri kendi kolonyal inisiyatiflerinin (ve en önemlisi *parti colonial*'ın ticari çıkarlarının) merkezine koyduğunu ve bu doğrultuda Arap ya da Suriye milliyetçilerini "kızdırmayı" göze aldığını gösterir.¹¹³⁷ Bu stratejinin verimliliği ya da daha doğrusu Fransız çıkarları açısından kazancı, günümüze kadar tartışılan bir meseledir. Khoury, Lübnan'ın Suriye'den ayrıştırılmasının temel sebeplerini üç başlık altında irdelerken "moral" (Lübnan Mârûnîlerine sunulan güvence), "politik" (birleşik bir Suriye konseptinin engellenmesi) ve "ekonomik" (Lyonlu ve Marsilyalı tüccar grubunun bölgedeki ticari çıkarları) saikler üzerinde durur.¹¹³⁸ Longrigg, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki mutasarrıflık düzenlemesinin Lübnan'a verdiği otonomi üzerinde durarak, bu özerk geleneğin doğurduğu ekonomik ve kültürel ortamın Lübnan'ı Suriye'den ayırdığını savunur.¹¹³⁹ Zamir, 1860 olaylarının akabinde iyice somutlaşan, Mârûnîler üzerindeki Fransız korumacılığını öne çıkartır ve bunun, "Fransız denetimi altında" Suriye'den bağımsız bir Lübnan düşüncesini koyutlayan Mârûnî ideolojisinin başlıca kaynağı olduğunu söyler.¹¹⁴⁰ Firro, 20. yüzyıl başında Beyrut'un ipek ticareti kaynaklı kazandığı merkezi konumun üzerinde durarak Fransız ticari çıkarlarının, bu bölgeyi daha geniş bir Suriye ideali içerisinde konumlandırmamasının temel sebebi olduğunu ileri sürer.¹¹⁴¹

¹¹³⁴ Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 82.

¹¹³⁵ Bu grubun birlik çabaları, iki savaş arası dönem boyunca devam eder. Bkz. El-Solh, **Lebanon and Arabism**, 45-50.

¹¹³⁶ Khoury, **Syria and the French Mandate**, 32; Simon Jackson, "Compassion and Connections: Feeding Beirut and Assembling Mandate Rule in 1919", **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**, ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan, (New York: Routledge, 2015): 62-76.

¹¹³⁷ Shorrock, **French Imperialism**, 99-101.

¹¹³⁸ Khoury, **Syria and the French Mandate**, 27.

¹¹³⁹ Stephen Hemsley Longrigg, **Syria and Lebanon under French Mandate**, (London: Oxford University Press, 1958): 22-23.

¹¹⁴⁰ Zamir, **The Formation of Modern Lebanon**, 16-17.

¹¹⁴¹ Kais Firro, "Silk and Socio-Economic Changes in Lebanon, 1860-1919", **Essays on the Economic History of the Middle East**, ed. Elie Kedourie ve Sylvia G. Haim, (London: Routledge, 1988): 25-50. Fransız yazar Dominic Chevallier bu görüşü bir adım daha ileri taşıyarak, Fransa'nın Suriye-Lübnan'a

Lübnan'ı Suriye'den ayırma yönündeki Fransız kolonyal pratiği, çeşitli meşrulaştırıcı sebeplere sahip olsa da en temelde Beyrut ve kıyı hattındaki diğer şehirlerin giderek gelişmesi, Avrupa ekonomik sisteminin çok önemli bir parçası haline gelmesiyle yakından alakalıdır.¹¹⁴² Fransa'nın Lübnan'daki ekonomik ve ticari çıkarlarının - *parti colonial*'ın sömürgeci politikaların belirlenmesindeki rolü düşünüldüğünde - onu Lübnan'ı Suriye'den ayırmaya iten ana motivasyon olduğu önermesi son derece doğrudur.¹¹⁴³ Dünya Siyonist Örgütü'nün Filistin Bürosu müdürü Alman Siyonist lider Arthur Ruppın'ın 1915-1916 yılları arasında bölgede yaptığı saha araştırması, hem Filistin hem de Suriye-Lübnan'daki ekonomik durumu ana hatlarıyla ortaya koyar. Fakat daha önemlisi, Suriye'deki ekonomik-ticari göstergelerle Lübnan'dakileri kesin bir şekilde birbirinden ayıran Ruppın, iki bölgenin ekonomik niteliklerinin büyük oranda birbirlerinden farklı olduğunu, Lübnan'ın en temelde konumu itibarıyla Avrupa ticaretinin "daha belirgin" bir parçası olduğunu vurgular.¹¹⁴⁴ Bu da, henüz Lübnan'ın Suriye'den ayrılması kesinleşmeden evvel, ekonomik olarak iki bölge arasındaki karakteristik farklılığın geniş ölçüde benimsendiği anlamına gelir.

Öte yandan Lübnan'ı Suriye'den ayırma girişiminin, ekonomik kaynaklı diğer sosyo-kültürel gerekçelerinin de altı çizilmelidir. Beyrut ile diğer kıyı kentlerinin ekonomik gelişimleri, bölgenin sosyolojik yapısında "modern" bazı dönüşümleri beraberinde getirir ki Batılı eğitim kurumlarından mezun, dünyaya Lübnan Dağları'nın doğusundaki komşularından çok daha farklı bir perspektifte bakan yeni bir orta sınıfın doğuşu, bu dönüşümlerden en önemlisidir.¹¹⁴⁵ Beyrut'un, Bilâdüşşam'ın kültürel merkezi olarak oynadığı hayati rol, 19. yüzyılın sonlarında büyük oranda

müdahalesinin ana gerekçesinin, *parti colonial*'ın daha uzun serimli bir stratejisi olduğunu söyler. Bkz. Dominique Chevallier, "Lyon et la Syrie en 1919: Les Bases d'une Intervention", *Revue historique*, c. 224, s. 2, (1960): 275-320.

¹¹⁴² Cem Emrence, Lübnan kıyısının 19. yüzyılda hızla küresel bağlantılı bir ekonomik merkez haline gelişini başarılı bir şekilde ortaya koyar. Bkz. Emrence, **Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek**, 34-39.

¹¹⁴³ 1919 yılının Ocak ayında Marsilya'da toplanan *Congrès Française de la Syrie*, *parti colonial* temsilcilerinin Suriye ve Lübnan'a yönelik savaş sonu politikalarını enine boyuna değerlendirdikleri bir meclis olur. Lyonlu ve Marsilyalı tüccarların yanında pek çok Fransız Şarkiyatçının da katıldığı bu toplantıda, Lübnan'ın Fransız ticari çıkarları açısından hayati önemde bir liman olduğu ve kesinlikle Paris'e "olabilecek en yakın bir şekilde" bağlanması düşüncesi öne çıkar. Bkz. Simon Jackson, "Mandatory Development: The Political Economy of the French Mandate in Syria and Lebanon, 1915-1939", (**Doktora Tezi**, New York University, 2009): 149.

¹¹⁴⁴ Arthur Ruppın, **Syria: An Economic Survey**, çev. Nellie Straus, (New York: The Provisional Zionist Committee, 1918): 72. Schayegh, kitabın Almanca orijinal versiyonuyla New York'ta Siyonist Komitesi tarafından İngilizce'ye çevrilen bu versiyonu arasında belirgin farklar olduğunu söyler. Bkz. Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, 191-192.

¹¹⁴⁵ Emrence, **Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek**, 39-43; Schayegh, **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**, 80-93.

tasdik edilir bir olgu halini alırken bu süreçte kıyı ile iç kesimler arasındaki farklar da keskinleşmeye başlar. Bu noktada mesele, yalnızca Şam ya da Halep'teki toprak sahibi geleneksel ailelerin ekonomik ve siyasi hegemonyalarının kıyıdaki yeni tüccar orta sınıf leyhine değişmesinden ibaret değildir. Bilâdüşşam'da yaşanan dönüşüm, Hristiyanların çoğunluğunu oluşturduğu bu orta sınıfın dünya görüşlerinin seküler nitelikleri ve Arap karakterinden azade bir Suriye ya da Lübnan tahayyülünü edinmeleriyle doğrudan bağlantılıdır.¹¹⁴⁶ Bu süreç, önceki bölümlerde vurgulandığı gibi, Mârûnî Kilisesi ile misyoner kurumlarının aracılık faaliyetleri vasıtasıyla mümkün olur ve en temelde Lübnan'ın Suriye'den ya da daha geniş bir Arap idealinden ayrıştırılmasının kültürel dayanağı haline gelir.

Neticede Fransa, Lübnan'ı Suriye'den ayrıştırırken, kıyı ile kent arasında artan hem ekonomik hem de kültürel farklılığı göz önünde bulundurur ve kıyıda kuracağı doğrudan bir hâkimiyetin, buradaki Frankofon elitler ile yeni orta sınıf aracılığıyla ayakta kalacağını öngörür. Bu noktada, Mârûnî entelektüellerin geliştirdiği Fenikeci hareketin başarılı olacağını, kendisiyle de bağlantılı bir Lübnan ulus-devlet kimliğinin merkezini oluşturabileceğine inanır, daha doğrusu buna “yatırım yapar”.¹¹⁴⁷ Lübnan'daki Fransız mevcudiyetinin tarihsel temelleri incelenirken vurgulandığı gibi, Lübnan Mârûnîlerinin “modern Fenikeliler” olarak zaten “Fransız” sayılmaları, dolayısıyla Suriye'nin geri kalanından ayrı, kolonyal hiyerarşinin üst sıralarında bir pozisyonda konumlandıkları da gözden kaçmamalıdır. Aynı zamanda Beyrut'u Suriye'den kopartarak Fransa, ana çekincesi olan Suriye kaynaklı bir milliyetçi kurumsallaşmanın hem kültürel hem de ekonomik kaynağını daha en başından, Şam ve diğer iç bölgelerden ayıştırmış olur. Beyrut'un seküler nitelikli teritoryal milliyetçiliğin kalbi olmasının yanında aynı zamanda Suriye ve Arap milliyetçiliklerinin de entelektüel merkezi olması hasebiyle bu strateji çok da mantıksız değildir. Fakat bugünden bakıldığında Fransa'nın, kompakt azınlıklar ve ayırıştırma siyasalarının çok büyük oranda başarısız olduğunu söylemek mümkündür.

Levanten bir Suriye ideali; “İlkin 1916'da görüşülmeye başlanır, idari olarak 1918'de temelleri atılır, askeri olarak Fransa'nın 1920'de bölgeyi işgaliyle gerçekleşir ve yasal olarak manda yönetiminin kurulduğu 1923'te hayata geçer.”¹¹⁴⁸ 1920 yılında

¹¹⁴⁶ Schayegh, *Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası*, 23.

¹¹⁴⁷ “(Filistin'de Siyonistler ve Lübnan'da Hristiyanlar) daha ‘medeni’ idiler ve diğer sömürge tebaalara kıyasla ırk hiyerarşisinde daha yukarıdaydılar.” Bkz. Provence, *The Last Ottoman Generation*, 85.

¹¹⁴⁸ Ouahes, *Syria and Lebanon*, 26.

San Remo Konferansı'nda Ortadoğu'daki hâkimiyet sahaları kesinleşir: İngiltere, Irak ve Ürdün'de Hâşimî monarşileri üzerinden mevcudiyetini onaylatırken Fransa da Suriye ve (ondan kesin olarak ayıştırdığı) Lübnan'daki varlığını tasdikletir, Filistin'deyse uluslararası özel bir idare kurulması kararlaştırılır.¹¹⁴⁹

Ortadoğu'daki Fransız varlığı, Provence'in özetlediği gibi; "askeri bir mesele olarak başlar ve öyle de biter."¹¹⁵⁰ Beyrut'a gönderilen ilk Yüksek Komiser, Fransa'nın Levant orduları komutanı Henri Gouraud olur. 1919-1923 yılları arasında bu görevi yürüten Gouraud'yu takiben yine asker kökenli Maxime Weygand ve Maurice Sarraill gelir. İlk kez 1925'de sivil bir Yüksek Komiser, Henry de Jouvenel başa geçer fakat Suriye İsyanı sırasında aynı yıl içerisinde görevden alınarak yerine Henri Ponsot geçirilir.¹¹⁵¹ Manda idaresinin ana çerçevesi, ilk Yüksek Komiser Henri Gouraud ve onun genel sekreteri Robert de Caix tarafından çizilir. Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı sınırlarının yaklaşık iki katına (5 bin kilometreden 10 bin 450 kilometreye) çıkartılmasıyla oluşan *Grand Liban*'ın,¹¹⁵² ilk planda on beş üyeli ve Yüksek Komiserlik tarafından atanan bir idari konseye sahip olması kararlaştırılır. Şaibeli bir nüfus sayımının ardından hukuki olarak tanınan on yedi mezhepsel grup temelinde nispi bir temsil sistemi oluşturulur.¹¹⁵³

Fransa'nın Suriye'de ve Lübnan'da tatbik ettiği kolonyal siyasalar, tabiatıyla birbirinden oldukça farklıdır. Literatürde genellikle birlikte ele alınma eğiliminde olsalar da Suriye ve Lübnan mandalarının idaresinde çok temel bazı ayrımlar göze çarpar. Her şeyden önce geleneksel olarak Bilâdüşşam'ın bir parçası addedilen *Grand Liban*'ın kendine has bir şekilde kurulması, Fransa'nın "Mârûnî kardeşlerine bahşettiği" bir hediye, daha doğrusu Fransızların tarihsel süreçte yüklendikleri "ahlaki" bir borcun ödenmesidir.¹¹⁵⁴ Dolayısıyla Fransız hâkimiyetine dönük Mârûnî

¹¹⁴⁹ Manda yönetimleri 1922'de resmi olarak onaylanır, sınırlarsa (özellikle sıkıntılı olan Ürdün-Filistin sınırı) 1924'te nihai halini alır. Sınırlardaki tek değişiklik, 1939'da Hatay'ın Türkiye'ye katılmasıyla Türkiye-Suriye sınırında yaşanır. Bkz. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan, "Introduction", **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**, ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan, (New York: Routledge, 2015): 1-4.

¹¹⁵⁰ Provence, **The Last Ottoman Generation**, 89.

¹¹⁵¹ Longrigg, **Syria and Lebanon**, 128, 148, 169.

¹¹⁵² 1862 ve 1905 tarihli Osmanlı Lübnan'ını gösteren Mutasarrıflık haritalarıyla manda döneminde genişletilen *Grand Liban* sınırlarını gösteren, Beyrut Amerikan Üniversitesi tarafından Lübnan devletinin kuruluşunun 100. yılında yayımlanan harita için bkz. Şekil 5.

¹¹⁵³ Khoury, **Syria and the French Mandate**, 27-44.

¹¹⁵⁴ Arsan, "France, Mount Lebanon", 77.

bakışı pek çok durumda uysal bir karşılık içerir.¹¹⁵⁵ Bilâdüşşam'ın merkezî vilayetleri ile Dürzî ve Nusayrî bölgelerini kapsayan Suriye mandası ise oldukça farklı bir karakterdedir ve her şeyden önce Sünni bir popülist Arap milliyetçiliği şemsiyesi altında birleşmemesi adına sekteryan bölünmelerin idari şekilde tatbikine dayanır.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla birbirleriyle bağlantılı noktaları bulunsa da, Lübnan'daki manda idaresi incelenirken bu ayrılığın dikkate alınması gerekir.

Fransa'nın uyguladığı kolonyal politikalar, manda sisteminin teorideki temel mantığı olan "mandalaştırılan ülkenin bağımsızlığa hazırlanması" misyonuna taban tabana zıttır ve bu haliyle mandater gücün iktidarını sağlamlaştırarak bu sürecin uzatılabildiği kadar uzatılması prensibine dayanır.¹¹⁵⁷ İnşa edilen bürokratik sistem, yerel halkın sorumluluk ya da deneyim kazanmasına imkân vermez. Özellikle Suriye'de atanan yerel valiler ya da diğer alt kademe yöneticiler, başlarında bulunan Fransız danışmanların onayı olmadan bağımsız bir icraatta bulunamazlar. Yerel yönetimlerin tamamında, en üstte bulunan Fransız yetkili, her koşulda veto hakkını elinde bulundurur ve doğrudan Yüksek Komiserlik'ten alınan emirlerin uygulanmasını sağlar. Bununla birlikte yine Suriye özelinde, 1920'de kurulan askeri akademi ve bu akademiye genellikle Müslüman (özellikle Sünni) olmayan azınlıklarla kırsaldaki yoksul gençlerin alınması yönündeki politika, Suriye'deki Fransız kolonyal pratiklerini tamamlayacak şekilde Suriye Lejyonu adı verilen birliğin önem kazanmasına yol açar.¹¹⁵⁸

Suriye'deki kolonyal pratikler birleşik (ve Arap) bir Suriyeli kimliğinin engellenmesi yönünde işlerken Lübnan'da Mârûnî hâkimiyetinin pekiştirilmesi doğrultusunda adımlar atılır. Mezhep temelli idari sistemin ayrıntılandırılarak tatbik edilmesi, bu stratejinin bir sonucudur. Bununla beraber *Grand Liban*'ın mezhep esasına dayanan ve mandater güç Fransa tarafından uygulanan *unique* yönetim sistemi,

¹¹⁵⁵ Bu durumun da istisnai örnekleri yok değildir. Örneğin hem başbakanlık hem de cumhurbaşkanlığı yapmış Émile Eddé gibi bazı Mârûnîler, manda sınırlarının Müslümanları da kapsayacak şekilde genişletilmesinden duydukları rahatsızlığı sık sık ifade ederler ve daha küçük fakat nüfus olarak homojen bir Lübnan fikrini savunurlar. Bkz. Meir Zamir, "Emile Eddé and the Territorial Integrity of Lebanon", *Middle Eastern Studies*, c. 14, s. 2, (1978): 232-233. Hatırlanacağı üzere Paris'te bulunan George Samnê de henüz savaş öncesinde bu yönde fikir belirten kuşkulu Lübnanlılardan biridir.

¹¹⁵⁶ Fransa'nın Suriye'de azınlık gruplar çevresinde inşa ettiği kolonyal politika, 1912-1925 yılları arasında Fas'ta uygulanan "böl-yönet" stratejisinin aynısıdır. Karşılaştırma için bkz. Edmund Burke III, "A Comparative View of French Native Policy in Morocco and Syria, 1912-1925", *Middle Eastern Studies*, c. 9, s. 2, (1973): 175-186.

¹¹⁵⁷ Neep, *Occupying Syria*, 32-33.

¹¹⁵⁸ Khoury, *Syria and the French Mandate*, 79.

Gouraud ya da Caix'nin eseri değildir. Bu, Bâbîâli'nin 19. yüzyılın ortalarında önce Çifte Kaymakamlık adıyla temellerini attığı ve 1861 Nizamnamesi ile kurumsallaştırdığı Mutasarrıflık sisteminin devamıdır.¹¹⁵⁹ Pek çok Lübnanlı'nın da 1918-1920 arasında örnek vererek bağımsız ve istisnai Lübnan düşüncesinin merkezine koydukları bu Osmanlı geleneği, diğer pek çok idari teamül gibi, Fransız karar alıcıları tarafından devam ettirilir. Fakat işin ironik kısmı, daha doğrusu Lübnan'daki Fransız politikalarının akamete uğramasının ve günümüze dek devam eden bazı sıkıntıların arkasındaki asıl mantık hatası, bir ulus-devlet şeklinde tasarlanan Lübnan'ın, 1920'den beri mezhepçilik temelinde kurumsallaştırılmaya çalışılmasıdır. Makdisi'nin de özenle vurguladığı gibi, Mutasarrıflık düzenlemesiyle Lübnan siyasetinin ana çerçevesini çizen mezhepçilik, modern ulus-devlet kimliğinin inşasının önündeki en büyük engel gibi durmaktadır.¹¹⁶⁰ Lübnan'da mezhepsel aidiyetin (bugün bile) ötesinde üst bir kimlik oluşturulamamasının temel sebebi görünümündeki bu sistem, Lübnan'ı Mârûnîlik ve Fenikelilik temelinde bir ulus-devlet şeklinde tanımlamaya çalışan Fransız kolonyal politikalarının tam zıddı bir düzenlemeyi meşrulaştırır hatta mezhepçiliği, Lübnan devletinin *sine qua non* bir şartı haline getirir.¹¹⁶¹

Lübnan'daki Fransız kolonyal idari politikasının teorisiyle pratiği arasındaki zıtlık, Suriye ve Lübnan mandalarının kurucu metni hüviyetindeki Milletler Cemiyeti raporunda da göze çarpar. Fransa, bir yandan Suriye'deki diğer kıyı bölgelerinden Hristiyanları Lübnan'a getirmek için faaliyet yürütürken¹¹⁶² bir yandan da Milletler Cemiyeti'nin raporundaki sekizinci madde uyarınca şu gereklilikleri uygulamayı taahhüt eder:

“Mandater güç, uyruklarının tamamı arasında vicdan hürriyetini tesis edecek ve kamu düzeni ile ahlakına uygun her türlü ibadetin özgürce icra edilmesini sağlayacaktır. Suriye ve Lübnan sakinleri arasında ırk, din veya dil farklılıkları nedeniyle hiçbir türde ayrımcılık yapılmayacaktır.”¹¹⁶³

Lübnan'ı çokkültürlü bir siyasi birimle merkezi bir ulus-devlet şeklinde kurgulama arasındaki çelişki, esasında bir nüfus ya da sınır problemidir. 1920 itibarıyla Suriye ve Lübnan manda sistemlerinin en önemli sıkıntısı, iki devletin ne

¹¹⁵⁹ Osmanlı dönemi idari sisteminin modern Lübnan'ın kendine has siyasal konjonktürüne etkisiyle ilgili bkz. Reyhan, "Lübnan'da Siyasal Kültürün Osmanlı Kökenleri", 205-224.

¹¹⁶⁰ Makdisi, **The Culture of Sectarianism**, 166.

¹¹⁶¹ Bu konuyla ilgili bkz. Benjamin White, "The Nation-State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria", **Studies in Ethnicity and Nationalism**, c. 7, s. 1, (2007): 64-85.

¹¹⁶² Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 85-86.

¹¹⁶³ "French Mandate for Syria and the Lebanon", **The American Journal of International Law**, c. 17, s. 3, (1923): 179.

şekilde ayrıştırılacağı belirlenmesi gibi gözükür. *Service géographique de l'Armée*'ye (Ordu Coğrafya Servisi) Fransız Levant ordusundan gönderilen resmi yazılardan anlaşıldığı kadarıyla, henüz savaş sırasında dahi Fransızların elinde Suriye ile Lübnan'ın ayrıntılı bir haritası yoktur.¹¹⁶⁴ Fransız yetkililer uzun süre İngilizler tarafından hazırlanan haritaları kullanırlar. 1920'de, Suriye ve Lübnan mandalarının teşekkül ettirilmesiyle beraber idari düzenlemeler ya da oluşturulan il sınırlarının çiziminde, 20. yüzyılın başlarında çizilen Osmanlı keşif haritaları temel alınır.¹¹⁶⁵ Fakat iş Lübnan'ın Suriye ve güneydeki Filistin devletleriyle sınırlarının belirlenmesine geldiğinde, 1862 yılında Renan'ın başında bulunduğu Fransız misyonunun hazırladığı harita kullanılır (Şekil I). Fenike etki sahasıyla doğudaki Bekaa Vadisi'nin bir kısmını da içeren bu genişletilmiş sınırlar, Fransız kolonyal idareciler tarafından Lübnan'ın "doğal sınırları" olarak kabul edilir.

Tarihsel süreçte "Bilâdüşşam"dan "Suriye"ye geçiş, esasında bölgenin ulus-devlet merkezli modernleşmesinin sürecidir ve bu doğrultuda Suriye olarak adlandırılan coğrafyanın dışarıda bıraktıkları (Lübnan, Filistin, Ürdün) geleneksel olarak tartışılmıştır. Sykes-Picot temel alınarak hazırlanan haritanın gösterdiği gibi, henüz savaş sırasında Bilâdüşşam'ın güneyi, bu coğrafi konseptin dışına çıkartılmış ve *Les Etats du Levant* (Levant Devletleri) adı verilen Fransız nüfuz sahası belirginleşmiştir.¹¹⁶⁶ Esasında başta Lammens olmak üzere, Suriye'nin antik dönemden beri belirli bir "doğal" tarihsel coğrafyaya sahip olduğunu savunanlar, teritoryal Suriye milliyetçiliğinin temellerini – ve sınırlarını – belirlemiş, bu doğrultuda özellikle Reclus'nün argümanlarına bolca başvurulmuştur. Arap ve İslam karakterlerinden bağımsız bu Suriye fikri içerisinde Lübnan ise "Mısır'ın Nil'i"ne benzetilmiş, onun daha geniş bir Suriye'nin parçası fakat tamamen Hristiyanlara ait özerk bir bölge olması tasarlanmıştır. Savaş sonrasında Lübnan'ın Suriye'den tamamen ayrıştırılması bu ideali bozduğundan, "nerede Suriye'nin bitip nerede Lübnan'ın başladığı" meselesi de çetrefilli bir hal almıştır.

Lübnan fikrinin temel mantığı, bölgenin antik geçmişinde mevcudiyet kazanan kıyı kentlerinin otonomisini ve tabii bu sırada Hristiyan karakterini korumak, bu

¹¹⁶⁴ Louis Le Douarin, "French Cartographic Services in the Levant: Putting Syria and Lebanon on the Map of the Empire", **Mapping Empires: Colonial Cartographies of Land and Sea**, ed. Alexander James Kent, Soetkin Vervust, Imre Josef Demhardt ve Nick Millea, (Cham, Switzerland: Springer, 2020): 77.

¹¹⁶⁵ Kaufman, "Colonial Cartography", 229. Bu harita için bkz. Şekil 6.

¹¹⁶⁶ Shehadeh, "The Name of Syria", 23.

vesileyle de bölgeyi daha geniş bir Arap-Müslüman konsept olarak Suriye'den ayırmak üzerinde şekillenir.¹¹⁶⁷ Burada hem Fransa'nın hem de İngiltere'nin kolonyal girişimlerini antik geçmiş (ve kendilerinin bu geçmiş üzerinden devşirdikleri emperyal hâkimiyet) üzerinden kurgulamaları ilginçtir. Lübnan ile Filistin arasındaki sınır çizilirken Fransızların Fenike, İngilizlerin de Yahudi “tarihsel yurdu” metaforuna başvurmaları, bu doğrultuda Litani Nehri'nin sınır kabul edildiği görülür.¹¹⁶⁸ Bu, aynı zamanda Ortadoğu'daki kolonyal politikaların antik meşrulaştırma faaliyetleriyle yakından ilgisini ortaya koyar. Fakat Lübnan'ın, mevcudiyetinin yegâne kaynağı olarak “Hristiyan coğrafyası” fikrine ters bir şekilde, başta Trablus ile Akkar gibi Sünni yoğunluklu ya da Bekaa gibi Şii yoğunluklu bölgeleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi, açıkça Fransız kolonyal politikalarının başarısızlığıyla alakalıdır.

Lübnan'ın Suriye'yle sınırları meselesi, Lübnan'daki Fransız mandasının henüz teşekkül döneminde, Gouraud ile yardımcısı Caix arasında bir tartışmaya dönüşür. Lübnan'ın fazlaca “genişletildiği”ni düşünen isimlerin başında bulunan Yüksek Komiserlik Genel Sekreteri Robert de Caix, Hristiyanların çoğunlukta olmadığı doğu bölgelerinin ve Trablus'un Suriye mandasına iade edilmesi gerektiğini söyler.¹¹⁶⁹ Öte yandan koyu bir Katolik olan General Gouraud, meseleye Müslüman Suriye karşısında Hristiyan Lübnan'ın gücünün azaltılmaması gerektiği perspektifinden bakar ve Fransa'nın Lübnan'a ödemekle yükümlü bulunduğu “ahlaki borç”tan taviz vermeyi kabul etmez.¹¹⁷⁰ Aynı zamanda Faysal'ın Meyselun'daki yenilgisinin kıyıdaiki Sünnilerin gözünü korkuttuğunu düşünen Gouraud, Mârûnî hâkimiyetindeki merkezi bir Lübnan devletinin eninde sonunda Sünnilerce de benimseneceğini düşünür. Neticede Gouraud, başbakan Millerand'ı ikna ederek “genişletilmiş” sınırların tatbikini onaylatır. Fakat Caix'nin Gouraud'ya gönderdiği 1922 tarihli mektubun açıkça gösterdiği gibi, Fransız kolonyal idarecileri açısından Lübnan'ın nüfus dengesizliği problemi önemli bir mesele olarak kalmayı sürdürür:

“Şurası kesin ki Beyrut Müslümanları, belki Rum Ortodoksların da desteğiyle, Genişletilmiş Lübnan'ı yok etme yönündeki düşüncelerine devam edecekler. Eğer bu faaliyetler tehlikeli bir boyuta gelirse, Lübnan'ın diğer kentlerindeki eski uyruklarımızı korumak adına savaşmalıyız. Benim fikrimi

¹¹⁶⁷ “Gouraud ve de Caix'nin oluşturdukları konsept, Arapçılığı ortadan kaldırmak ve bu doğrultuda henüz bilinmeyen bir milli duyguyu oluşturmak üzerinden şekillendi... Lübnanlılar, neredeyse tamamen eski Fenike ve Haçlı seferlerinin anılarıyla beslendiler ve bu sayede Fransız hegemonyasına dayandırıldılar.” Bkz. Gérard D. Khoury, **Une Tutelle Coloniale: Le Mandat Français en Syrie et au Liban: Ecrits Politiques de Robert de Caix**, (Paris: Belin, 2006): 473.

¹¹⁶⁸ Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 86.

¹¹⁶⁹ Zamir, **The Formation of Modern Lebanon**, 77.

¹¹⁷⁰ Age, 93.

soracak olursanız; Beyrut'un tamamen özerk bir belediye şeklinde, ayrıcalıklı konumunu onaylatacak bazı girişimler lehine Lübnan seçimlerinden yararlanıp yararlanamayacağımızı düşünebiliriz... Bu belediye biçimi, Akdeniz kıyılarında her zaman diğer seçeneklerden daha başarılı olmuştur... Muhtemelen bu politikayı, en ılımlı Müslüman çevrelerde uygulayarak ve Rum Ortodoksların da desteğiyle, sistemin lehine bazı düzenlemeler yapabiliriz. Böylece, Suriye ile birleşmekten korkan bazı Mârûnîleri ve hatta Lübnan'ın Beyrut'u kapsamından pişmanlık duyan çevreleri de kazanmış oluruz.”¹¹⁷¹

Neticede sınır konusunda Caix'nin temkinli yaklaşımı karşısında Gouraud'nun görüşü baskın gelir. 1920 yılında Fransız gazetesi *Le Petit Parisien*'e verdiği bir mülakatta Gouraud, Suriye'deki idari taksimatı ve bu sistem içerisinde Lübnan'ın yerini “İsviçre modeli” üzerinden açıklar. Bununla birlikte Lübnan'ın konumunun tabiatıyla İsviçre'den “daha farklı” olduğunu, ortaya çıkan güçlüklerinse “oturmuş kurumlar” ve kültürel-politik bir “elit sınıfı” vasıtasıyla aşılabileceğini söyler.¹¹⁷²

5.3. Kültürel Kodifikasyon Politikaları

Milli bir topluluğu mümkün kılacak, milli kimliğin kendine has bir tarzda kurgulanmasının sınırlarını çizecek yegâne sistem olarak milli kültür, ulus-devletleşme sürecinin çok önemli bir parçasıdır. Modern siyasal örgütlenme biçimi olarak her ulus-devlet, merkezi bir milli kültüre sahip olmalı ve bu sayede kendi “milli özne”sini kurgulamalıdır. Kolonyal birimlerde milli kültürün inşası meselesi, bu teorik önermeleri yanlışlamaz fakat sömürgeci ve anti-sömürgeci söylemler bazı (ya da çoğu) örneklerde çatışır.¹¹⁷³ Lübnan ise siyasi mevcudiyetini Fransız kolonyalizmine borçludur ve Mârûnî halkının “Levant'ın Fransızları” olarak tanımlanmalarını sağlayacak bir dizi tarihsel *pattern*, çok uzun bir süre boyunca Lübnan kıyısındaki Hristiyan toplulukların kimlik algılarını şekillendirmiştir. Dolayısıyla kolonyal Lübnan'da milli kültürün ve milli kimliğin Fransız iktidarınca inşası, yerelde Fransa'nın Lübnan'ı kendilerine bahşettiği Mârûnîler için karşı çıkılacak bir mesele değil, tersine kendilerini konumlandıkları siyasi-kültürel (Frankofon) merkezin bir inisiyatifidir. Bu kültür ve kimlik projeksiyonunun Mârûnîler ve onların simgesel-mitik retorikleri temel alınarak kurgulanması, Lübnan'daki diğer mezhepsel grupların kendilerini *Grand Liban*'la özdeşleştirmelerini ya da milli bir aidiyet hissinin

¹¹⁷¹ Khoury, *Une Tutelle Coloniale*, 372-373.

¹¹⁷² Salameh, *Charles Corm*, 59.

¹¹⁷³ Fırat Mollaer, Avrupa kolonyalizminin sömürgelerdeki kültürel politikalarına yereldeki karşı çıkan Césaire, Fanon ve Memmi gibi isimlerin “anti-kolonyalist söylemlerini” şu çalışmasında ana hatlarıyla ortaya koyar. Bkz. Fırat Mollaer, *Anti-Kolonyalizm Söylemi: Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (Bursa: Dora Basım Yayın, 2021).

oluşmasını engeller fakat bu, Lübnan'ın günümüze dek devam eden bazı problemlerinin temelindeki mesele olarak, başka bir konudur.¹¹⁷⁴

Fransızların Lübnan'daki kültürel kodifikasyon politikalarının başarısızlığı ve Fenike-Mârûnî merkezli kimlik anlatısına diğer mezhepsel grupların karşı çıkışı, özellikle 1930'ların sonlarında Lübnan siyasetinin belirgin bir trendi halini alır. Fakat bu çalışmanın çizdiği sınırlar içerisinde manda dönemi iç politik gelişmeleri ve daha da genelde Fenike mitine diğer Lübnan mezhepsel gruplarının karşı çıkışları yer almaz.¹¹⁷⁵ Tezin bu kısmında, Fransız kolonyal iktidarının Lübnan milli kültürünü ne şekilde kodifiye ettiği meselesi sorunsallaştırılmalı ve bu bağlamda Fenike mitinin oynadığı merkezi rol, onun milli kültürün inşa edilen bileşenlerini ne şekilde beslediği hususu detaylandırılmalıdır. Tabiatıyla bu, Lübnan'ın inşasından çok daha sofistike ve teknik bir faaliyettir. Salibi'nin dediği gibi; "bir ülkeyi yaratmak bir şeydir, onun milliyetini yaratmak başka bir şeydir."¹¹⁷⁶

Fenike mitinin Mârûnî toplumu nezdindeki nihai işlevi; kendilerini güven içerisinde ait hissedebilecekleri bir kimliği, Fenikeli-Lübnanlılığı, genelleştirme çabası ve bu kimliğin tarihsel düzlemde Fenikeli alışkanlıkları, pratikleri ve rutinleriyle meşrulaştırılmasına temel oluşturmasıdır. Bunun anlamı, esasında her kültürel kodifikasyon sürecinin doğal bir çıktısı olarak, kültürü oluşturan semiyotik örüntülerin "vulgarlaştırılması, banalleştirilmesi ve basitleştirilmesi"dir.¹¹⁷⁷ Festivaller, ritüeller, gelenekler, kutsal mekânlar ya da kutsal addedilen davranış kalıplarının gündelik hayatın içerisinde sıradanlaştırıldığı bu süreç, ancak bir kültürün "milli" niteliğini kazanacak şekilde kodifiye edilmesiyle mümkün olur. Lübnan'da "Lübnanlılığın" inşası için Fransız kolonyal iktidarının çizdiği perspektif, belirlediği (simgesel) sınırlar ve bu pratiğin *modus operandi*s, Lübnan kültürünün niteliğini ve

¹¹⁷⁴ Lübnan kültürünün ve kimliğinin tek merkezli, Mârûnî hegemonyasında inşasının onun kapsayıcılığını büyük oranda engellediğini düşünen isimlerden biri de Mârûnî tarihçi Kamal Salibi'dir. Bkz. Kamal S. Salibi, "The Lebanese Identity", **Journal of Contemporary History**, c. 6, s. 1, (1971): 79-80.

¹¹⁷⁵ Kaufman, çalışmasının son bölümünde Lübnan'da Fenikecilik karşıtı Arap ve Suriye milliyetçilerinin tepkilerini değerlendirir. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 195-230. Özellikle Fenikeciliğe Suriye milliyetçiliği merkezli karşı çıkışla ilgili, Suriye milliyetçiliğinin en önemli ideoloğu konumundaki Antun Sa'adeh'nin görüşleri için bkz. Dennis Walker, "Sa'adeh and the Recovery of Antiquity: The Evolution of Nations in Macro-History", **Antun Sa'adeh: The Man, His Thought, An Anthology**, ed. Adel Beshara, (Reading: Ithaca Press, 2007): 164-171.

¹¹⁷⁶ Salibi, **A House of Many Mansions**, 19.

¹¹⁷⁷ Salameh, **Language, Memory and Identity**, 89.

çalışma şeklini belirtir, günümüze dek devam eden bazı teamülleri kültürün ve dolayısıyla kimliğin içerisine yedirmiş olur.

Tezin ‘Tarihsel Giriş’ kısmında bahsedildiği gibi, Esad ebu Halil gibi bazı Lübnanlı çağdaş entelektüeller, Lübnan kültürünün manda dönemindeki Fenike merkezli “kurgusal” ya da “fantastik” yapısına vurgu yaparak, bu kültür ve kimlik projeksiyonunun gerçek olmayan temellerini gündeme getirirler.¹¹⁷⁸ Şüphesiz bu eleştirilerin doğruluk payı olmakla birlikte, tarihsel süreçte “mitik” ya da “fantastik” nitelikler taşımayan herhangi bir milliyetçi söyleme rastlanamayacağı da ortadadır. Milliyetçi söylemleri ya da bunlardan doğan milliyetçi pratikleri bilimsel ve tarihsel açıdan rasyonalite süzgecinden geçirmenin herhangi bir anlamı yoktur. Falk’un gayet güzel özetlediği gibi:

“Milletler ebedi olmak isterler. Bu çağ, ancak milliyetçi bir söylemin varlığıyla meşruiyet kazanılabilecek bir çağdır ve bu doğrultuda (milli) bir bayrak ve (milli) bir toprak talep edilir. Lübnan tesadüf eseri, kötü yönetilmiş bir merkezileşme sürecinin ürünü olamazdı; toplumsal mücadele, kısa bir Avrupa işgali ve yaklaşık altmış yıldır devam eden vergi muafiyeti (Y.N. Mutasarrıflık dönemi) Frankofon bir elit takımının ortaya çıkışıyla birleşti. Kimse bunun (yalın gerçekler) için şiir yazmazdı.”¹¹⁷⁹

Lübnanlıların kadim Fenikelilerin soyundan geldikleri yönündeki söylem biçimi, bu ülkeye tam olarak, üzerine “şiir yazılabilecek” bir tarihsel geçmiş bahşeder. Dolayısıyla Fenike miti, simgesel bir inşa olarak Lübnan kültürünün kodifikasyonu sürecinin en temelindeki, Lübnan fikrinin en merkezindeki çekirdektir. Kültürel kodifikasyon süreci belirli bir tarihsel tipi topluluğun geçmişiyle özdeşleştirirken arketipler oluşturur ve bunları milli kültürün parçaları haline getirmeye çalışarak sınır çizer. Sınır çizmenin en önemli işlevi de topluluğu, sahip olduğu *unique* kültürü vasıtasıyla diğer topluluklardan ayırmak ve “kutsamak”tır. Lübnanlıların Arap ya da Suriyeli değil de Fenikeli olduklarını belirlemek, Lübnanlılığın sınırlarını çizmek dolayısıyla onu Batılı bir entite olarak tanımlamak demektir.

Manda dönemi Lübnanında Fransız kolonyal yetkililerin ya da Fransız devlet adamlarının düşüncelerine bakıldığında, bu konuda herhangi bir şüpheleri olmadığı, hâkimiyet kurdukları Levant topraklarındaki Lübnanlıların Fenikeli olduklarına tam bir şekilde inandıkları, derhal fark edilir. Esasında bu düşünme biçimi, Lübnan’ı modern bir Fenike olarak kodlayan Şarkiyatçı temsilin bir ürünüdür ve önceki bölümlerde ortaya koyulduğu gibi Fransa’nın Lübnan’la (diğer kolonilerinden farklı

¹¹⁷⁸ Bkz. yuk. 2. Bölüm’ün 3. alt başlığı ‘Lübnan İstisnacılığı’.

¹¹⁷⁹ Falk, "Arabs into Frenchmen", 181.

bir şekilde kurduğu) siyaset-üstü ilişki biçimine temel oluşturur.¹¹⁸⁰ Bölgedeki ilk Yüksek Komiser General Henri Gouraud, 1 Eylül 1920’de Beyrut’ta *Grand Liban*’ın kuruluşunu ilan ederken yaptığı konuşmada şu ifadeleri kullanır:

“Ülkenizin inanç ve özgürlüğünün zapt edilemez kalesi olan bu heybetli dağlar, milletinizin gücünü ve kaderini şekillendirdi; Fenike, Yunan ve Roma gemilerini gören bu efsanevi kıyılar, bir zamanlar sizin ince, becerikli ve belagatli atalarınıza aitti. Bugün, aynı deniz, size büyük ve eski bir dostluğun teyidini getirdi... zaferinizi ve gururunuzu sizinle paylaşırken Büyük Lübnan’ı ciddiyetle ilan ediyor ve Fransız Cumhuriyeti adına onu selamlıyorum... Ve yan yana dalgalanan kardeş bayraklarımızı selamlayarak, sesimi sizin sesinize katarak yüksek sesle bağıyorum: Yaşasın Büyük Lübnan! Yaşasın Fransa!”¹¹⁸¹

Gouraud’nun konuşmasında kendisini gösteren en önemli unsurlardan biri; klasik Fransız kolonyal zihniyeti olarak *mission civilisatrice*’e karşıt olarak, Fransa’nın Lübnan’ın yüzyıllardır dostu, destekçisi olduğu ve esasında onu asırlardır süren Müslüman işgalinden kurtardığı, dolayısıyla iki ülke arasında modern kolonyal bağları aşan, din temelli bir bağlılık olduğu vurgusudur. Gouraud, 1922’de yayımlanan kısa bir kitapçıkta bu vurguyu daha da detaylandırır. Lübnanlıların, “Fenikeli atalarından devraldıkları antik bir gelenekle” dünyanın dört bir yanına göç ettiklerini belirttikten sonra,¹¹⁸² Suriye kıyısının “Batılılaşmış” yani Frankofon karakterini öne çıkartır:

“Tarih boyunca tüm Lübnan kıyı şeridinde meşhur şehirler yükselir. Bizim etki sahamızdaki bu bölgede, güneyde Filistin sınırından bu tarafa dek, misyonerlerimiz, okullarımız, hastanelerimiz ve dispanserlerimiz vasıtasıyla çok daha saf ve daha ideal bir ülke hayali açığa çıkıyor. Her şeyden önce iki meşhur Fenike kentinde, Sur’da ve Sayda’da... Ve Beyrut’ta; 140.000 nüfusu ve modern ekipmanlarla donatılmış limanı, biri Fransız diğeri Amerikan iki üniversitesi, lüks villaları, kolejleri, dükkanları ve tramvayıyla. Cübeyl’de, antik halkların Adonis’in gizemlerini buldukları kadim Biblos’ta.”¹¹⁸³

Fransa’nın Lübnan’la kurduğu bağın en önemli kaynaklarından biri olarak “Fenikeli atalar” göndermesi, Fransız devlet adamlarının zihin dünyalarındaki Lübnan-Fenike eşleşmesini açıkça ortaya koyar. Marcel Oliver, kolonyal birimlerde çalışmış tecrübeli bir Fransız bürokrat, 1939’da Lübnan’ı “modern Fenike” olarak tanımlarken Fransa ile Lübnan arasındaki siyaset-üstü ilişkiselliği de yorumlar:

“Memleketim Fransa, uygarlığın yorulmak bilmez yaratıcılarının, Lübnan halkının ataları Fenikelilerin işgal edilmiş topraklarını kurtardı... Lübnan’ın hareketli ve riskli tarihi, doğal güzellikleri, derin koyları ve korunaklı limanları, karlarla kaplı zirveleri, hoş rayihalı dağları, entelektüel zirvelerini ve poetik dehalarını bu topraklara borçlu olan Fransız yazarları derinden etkilemiştir.”¹¹⁸⁴

¹¹⁸⁰ Salameh, "A Man for Others", 14, 55. dipnot.

¹¹⁸¹ Salameh, **Charles Corm**, 56-57.

¹¹⁸² Henri Joseph Eugène Gouraud, **La France en Syrie**, (Paris: Revue de France, 1922): 13.

¹¹⁸³ **Age**, 1.

¹¹⁸⁴ Salameh, "A Man for Others", 14.

Fransız tarihçi ve devlet adamı Gabriel Hanotaux, 20. yüzyılın ilk yarısında Fransız entelektüellerin Lübnan'ı nasıl gördüklerinin eksiksiz bir tarifini sunar:

“Esasında Cebel-i Lübnan, hiçbir zaman en yüksek irtifadaki zirvelere sahip olmamıştır; yine de insanlığın evrensel tarihindeki en yüksek zirvelere ev sahipliği yapar. Süleyman Peygamber'den Renan'ın zamanına kadar insan bilgeliğinin en soylu üyeleri Lübnan'ın bin yıllık sedirlerinin gölgesinde yaşadılar. Şimdiki Cebel-i Lübnan'ın şu basit köylüleri, yüzyıllarca dinlerini, özgürlüklerini ve soylarını kıskançlıkla korudular. Burada, tam bu noktada, o azimli sedir ağaçlarının yanında, diğerleri fatihlerine boyun eğerken bu çiftçiler, Fransa'nın yorulmak bilmez asırlık dostları, son on iki yüzyıldır muhteşem sedirleri kadar yaşlı bir soyun son halkalarını oluşturuyorlar.”¹¹⁸⁵

Fransızlar 20. yüzyıl başında Lübnan'ı, onu Fenike'ye eşleyen söylemin kurucuları Renan, Reclus, Bérard ve Barrès'in satırlarından okuyup Lamartine, Nerval, Volney gibi romantiklerin gözlerinden görürler. 1920'ye gelindiğinde Lübnan, yıllardır sabitlendiği üzere Fransız bir coğrafyadır ve kıyı kentlerinin Akdeniz üzerinden açıldığı Batılı kültürel dünya, zaten Lübnanlı entelektüellerin kendilerini ait hissettikleri yaşam biçimini yansıtmaktadır: “(Lübnan'daki) stiller Paris'in stilleri, Fransız gelenekleri maddi hayat içerisine titizlikle sızmış.”¹¹⁸⁶ Dolayısıyla Lübnan'ı modern Fenike olarak yorumlayan Genç Fenikelilerin öncülerinden Charles Corm'un Beyrut'a giren Fransız askerlerini kucaklaması, “eski bir dosta” hoş geldin demekten farksızdır.¹¹⁸⁷

Bu noktada; Lübnan kültürünün, Lübnanlılığı Fenikeliliğe eşleştirecek şekilde kodifiye edildiğinin ve Fransız kolonyal iktidarının bu “irtibatlandırma” pratiğini tereddütsüzce kabul ettiğinin belirlendiği yerde, sistemli bir analiz faaliyeti için belirli bir çerçeve çizmek gerekir. Buna göre, öncelikle Lübnan kültürünün kodifiye edilen başlıca bileşenleri olarak tarih, coğrafya ve dil¹¹⁸⁸ konseptlerinin kaideleşmesi sürecinde, milli bir özne üretiminin biricik mekânı olarak okullara ve okullarda tatbik edilen Fransız eğitim sisteminin işleyiş biçimine bakılması elzemdir. Manda dönemi Lübnan'ındaki ders müfredatları ve okutulan kitaplar gözden geçirildiğinde, Fenike'ye eşleştirilen Lübnan için çizilen tarihsel ve coğrafi perspektif açıkça ortaya çıkar. Resmi tarih anlatısının parçaları olarak atalar kültü, isimsiz kahramanlar ve inşa edilen kimliğin arkasını dolduracak arketip bir milli karakter böylece kristalleşir. Manda sınırlarının tarihselleştirilmesi faaliyeti ise haritacılık ve coğrafya kitapları üzerinden meşrulaştırılır. İkinci olarak Fransız inisiyatifinde gelişen arkeoloji çalışmaları yeni

¹¹⁸⁵ Gabriel Hanotaux, "Préface", **Traditions Françaises au Liban**, ed. René Ristelhueber, (Paris: Librairie Félix Alcan, 1918): v-vi.

¹¹⁸⁶ Khairallah, **La Syrie**, 45.

¹¹⁸⁷ Salameh, **Charles Corm**, 94-95.

¹¹⁸⁸ Manda Lübnanı'nda kodifiye edilen kültürün bir parçası olarak dilin standardizasyonu meselesi, bir sonraki alt başlığın ikinci kısmında (5.4.2) Said Akl örneği üzerinden incelenecektir.

kurulan müzeler vasıtasıyla Lübnan'ın antik geçmişini somutlaştırır. Böylece “Yeni Fenike” olarak *Grand Liban*'ın tarihsel meşruiyeti, gözle görünür bir hale gelir. Antik geçmişin maddiyat kazandığı tek mecra müzeler değildir ve Baalbek gibi kadim yerleşimlerin yine Fransız inisiyatifiyle ihyâsı, günümüze dek devam eden “Baalbek Festivalleri”ne ev sahipliği yapacak bir konuma çıkartılması da aynı misyona hizmet eder. Son olarak tüm bu kültürel kodifikasyon faaliyetlerine temel sunan bir faktör olarak Lübnan'ın *mythomoteur*unun, yani onun mevcudiyetini anlamlı kılan kurucu mitinin, gündelik hayat içerisinde sıradanlaşmasına olanak veren “gelenecekler” ve bunların “icatları” sürecinin açıklanması gerekir. Bayrak, pul, madeni para, broşür ve bunlar gibi “banal” nesnelerin Fenike geçmişine referans oluşturacak şekilde kurgulanmaları, Hobsbawmci bir teorik enstrüman olarak “geleneğin icadı” metaforu üzerinden anlaşılabilir bir hale gelir.

5.3.1. Eğitim, Okullar ve Resmi Tarihyazımı

Mevcut her ulus-devlet, resmi bir tarihyazım literatürüne ve bu geleneğin açığa çıkardığı geçmiş algısının milli özneye aktarıldığı bir milli eğitim sistemine sahiptir.¹¹⁸⁹ Bir kültürel kodifikasyon ögesi olarak tarihin yegane işlevi; millet olarak adlandırılacak gruba has geçmiş olayların, zaferlerin, yenilgilerin, mitlerin ya da cemaatin toplumsal belleğindeki anıların kurumsallaştırılması, bilimsel olarak meşru bir hale getirilmesi ve böylece ortak bir milli kimliğe referans oluşturmastır. “Delilleri olgulara çevirme sürecine ait bir uğraş” olarak tarih,¹¹⁹⁰ topluluğun geçmişini kendi *unique* tarzınca ve milli karakteri besleyecek şekilde derleyip standardize ederken iktidarın bir biçimlendirme aracı olarak okullar vasıtasıyla benimsenebilir birtakım kodlar üretir. Bu kodlar, milli öznenin karakterinde yer alan tarihsel olguların özü olarak çalışır ve örneğin Lübnanlı olmanın “geçmişte” ne anlama geldiğini bildiren kod, henüz çocuk yaşta eğitim aracılığıyla edinilir. Bu süreç, Avrupalı devletlerin, kolonyalist kimlik inşalarından önce kendi tebaası üzerinde kurdukları tahakküm biçimlerinin ve millet kategorisinin dayatılması anlamında, milliyetçiliğinin ardından gelir.¹¹⁹¹ Dolayısıyla Eugene Weber'in *Peasants into Frenchmen*'inde gösterdiği, Fransız devletinin Fransız milli kimliğini inşa ederken

¹¹⁸⁹ Milliyetçilik ya da ulus-inşasıyla eğitim arasındaki yakın ilişki, literatürde fazlasıyla irdelenmiştir. Bu konuda özetleyici bir çalışma için bkz. Woolf, "Of Nations, Nationalism and National Identity", 71-104.

¹¹⁹⁰ Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, 21.

¹¹⁹¹ Bu konuyla ilgili bkz. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 179.

merkezi eğitim sisteminin oynadığı hayati rol ile Suriye ve Lübnan'da kolonyal milli öznenin inşasında okulların oynadığı rol, tabiatıyla birbirinin benzeridir.¹¹⁹²

Lübnan'daki manda idaresinin eğitimle ilgili attığı ilk adım, Cemal Paşa döneminde kapatılan Fransız okullarını tekrar açmak olur.¹¹⁹³ 1920'den itibaren, ağırlıklı olarak Beyrut'ta olmak üzere, pek çok özel ve devlet okulu açılır. Mayıs 1919 ile Ocak 1920 tarihleri arasında Suriye'nin genelindeki okul sayısı 300'den 1068'e çıkarken,¹¹⁹⁴ bu okulların büyük bir kısmı Lübnan'da bulunur. 1938 yılına gelindiğinde Lübnan, Levant'taki Fransız devletleri içerisinde en fazla eğitim kurumuna sahip ülke konumundadır. Lübnan ile diğer Fransız manda birimlerindeki (Dürzî, Alevi devletleriyle Suriye devleti) okul sayıları arasındaki fark o kadar büyüktür ki, Suriye'nin geri kalanındaki eğitim kurumlarının toplamı Lübnan'daki ilk, orta ve yükseköğretim kurumlarının toplamının yarısı kadardır.¹¹⁹⁵ Özellikle Fransız manda idaresinin eğitim konusundaki temel politikalarından biri olarak, özel okullar doğrudan Fransız Dış İşleri Bakanlığı'nın bütçesiyle desteklenirken Beyrut, kısa zamanda Ortadoğu'nun en saygın eğitim merkezlerinden biri halini alır.

Fransız kolonyal teorisindeki baskın *pattern*lerden biri olan “asimilasyonist” eğilim hatırlandığında, İngilizlerin Filistin'de ya da Irak'ta tatbik ettikleri daha “uzlaşmacı” pratiklerin tersine, Lübnan'daki eğitim politikalarının muhteiyatı hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Her şeyden önce Yüksek Komiserlik, Lübnan'daki eğitim sistemini ancak 1924'te kapsamlı bir reforma tabii tutar. İlköğretimde “kırsal” ve “kent” ayrımı uygulanarak farklı müfredatlar ve programlar geliştirilmesi kararlaştırılır.¹¹⁹⁶ Buna göre Arapça'nın yanında Fransızca, hem kentteki hem de kırsaldaki ilkokullarda zorunlu tutulur fakat kentteki okulların aksine kırsaldakilerin müfredatına – yerel dini öğretmenlerce okutulacak - dini eğitim

¹¹⁹² Eugen Weber, **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914**, (Stanford: Stanford University Press, 1976): 303-338.

¹¹⁹³ Cemal Paşa'nın savaş sırasında Bilâdüşşam'daki Fransız eğitim ve kültürel nüfuzuyla mücadelesi için bkz. Çiçek, **Cemal Paşa Suriye'de**, 245-253.

¹¹⁹⁴ Annette Renee Chapman-Adisho, "Mission Civilisatrice to Mandate: The French and Education in Syria and Lebanon", (**Doktora Tezi**, University of Louisville, 1998): 77'de Tablo 7.

¹¹⁹⁵ Albert Hourani, **Syria and Lebanon: A Political Essay**, (London: Oxford University Press, 1946): 94.

¹¹⁹⁶ Konuyla ilgili erken tarihli bir araştırma, pek gündeme gelmese de manda Lübnan'ındaki kent-kır ayrımının Mârûnî cemaati içerisinde bile gözle görünür şekilde arttığını ve Lübnanlı köylülerin merkezi idarenin kültürel - özellikle de eğitim - politikaları karşısında hoşnutsuz olduğunu ortaya koyar. Bkz. Afif Tannous, "The Village in the National Life of Lebanon", **Middle East Journal**, c. 3, s. 2, (1949): 163.

de konur.¹¹⁹⁷ Fakat manda yönetiminin tamamı boyunca, başta St. Joseph ve Beyrut Amerikan Üniversiteleri olmak üzere, yükseköğretim kurumlarına giren Lübnanlıların çok büyük bir kısmının, Beyrut ya da diğer kentlerdeki özel okullardan mezun olduğu görülür.¹¹⁹⁸

Devlet okulları karşısında özel okulların desteklenmesi, özellikle Cizvitler bağlamında anlam kazanan, Fransa'nın Lübnan'daki kültürel politikalarının çok büyük bir tamamlayıcısı olarak Frankofon misyonlarla kurulan işbirliği temelinde anlam kazanır. Hem St. Joseph hem de Beyrut Amerikan Üniversitesi, yükseköğretimin yanında kreş, ilkökul ve lise seviyelerinde de hizmet verir.¹¹⁹⁹ Dolayısıyla üniversite öncesi eğitim aşamaları için belirli oranda devlet okulu yatırımı yapılsa da Suriye'deki manda idarelerinin eğitim yükünü, büyük ölçüde yabancı misyon kuruluşları çeker.¹²⁰⁰ Buralarda ise, özellikle Cizvit okullarında, Fransızca öğretime oldukça önem verilir.¹²⁰¹ Fransa'nın diğer kolonilerinde, örneğin Fas'ta uyguladığı bir politika olarak, okullardaki tarih programları da hem yerel tarihi hem de Fransız tarihini kapsayacak şekilde düzenlenir.¹²⁰²

Fas, Cezayir ya da Arapça konuşulan diğer bölgelerden farklı olarak, Fransızlar Lübnan'da kendilerini gayet olumlu şekilde karşılayan bir üst-orta ya da elit sınıfa sahiptir. Bu nedenle Lübnan'daki tarih ve coğrafya müfredatlarıyla diğer Arap

¹¹⁹⁷ Chapman-Adisho, "Mission Civilisatrice to Mandate", 79.

¹¹⁹⁸ Lübnan eğitim sistemindeki devlet okulu-özel okul ayrışması, toplumsal etkisini çok uzun bir süre boyunca gösterir ve en temelde Lübnan'a has 'zuama' sistemiyle bağdaştırılabilir. Buna göre Lübnan'da yabancı misyonerlere ait ilköğretim kurumlarının yanında, zaimlere yani bölgesel 'feodal' liderlere ait özel okullar da varlığını günümüze kadar sürdürür. Konuyla ilgili bkz. Nemer Frayha, "Education and Social Cohesion in Lebanon", **Prospects**, c. 33, s. 1, (2003): 77-88. Eğitim sistemindeki bu bölünmüşlüğü, ortak bir Lübnanlılık kimliğinin mevcudiyetinin önündeki en büyük engellerden biri olduğu düşüncesini ilk savunanlardan biri de Hourani'dir. Bkz. Hourani, **Syria and Lebanon**, 95.

¹¹⁹⁹ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 111. Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin Fransız manda yönetimi boyunca uyguladığı liberal eğitim ve yaşadığı zorluklar için bkz. Betty S. Anderson, "Liberal Education at the American University of Beirut (AUB): Protest, Protestantism and the Meaning of Freedom", **Liberal Thought in the Eastern Mediterranean: Late 19. Century until the 1960s**, ed. Christoph Schumann, (Leiden: Brill, 2008): 106-109. Ayrıca manda yönetiminin ilk yıllarında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde öğrenim gören Wadad M. Cortas'ın anıları da Fransız makamlarıyla Amerikalılar arasındaki gerilimi ve St. Joseph ile Beyrut Amerikan arasındaki bazı farkları ortaya koyar: "Fransızlar özsaygımızı uyandıracak her türlü eğitim biçiminden kuşku duyuyordu." Bkz. Cortas, **O Sevdığım Dünya**, 66, 75.

¹²⁰⁰ Yine Cortas'ın anılarına bakıldığında, Beyrut Amerikan ve diğer Protestan okullarından mezun Lübnanlıların Fransız mandası altında Suriye ve Lübnan'da iş olanakları bulmada zorlandıkları ortaya çıkar: "İlk işimin Bağdat'ta olacağını ummamıştım, ama yıl 1930'du ve o zamanlar Anglosakson okullarından mezun olanlar Fransız işgali altındaki Lübnan'da rağbet görmüyordu... Süryânîler, Keldânîler ve kalabalıklar halinde Kürtler gelip Beyrut'a ve başka şehirlerin dış mahallelerine yerleşirken, genç Lübnanlılar bunun aksi yönde yolculuk ediyorlardı." Bkz. Cortas, **O Sevdığım Dünya**, 81.

¹²⁰¹ Ouahes, "Catholic Missionary Education", 225-253.

¹²⁰² Fas ile karşılaştırma için bkz. Burke III, "A Comparative View", 175-186.

mandalarındaki müfredatlar arasında belirgin bir fark vardır. Bu imkan, deyim yerindeyse Fransa'ya *ex nihilo* bir kültür yaratma fırsatı verir ve belki de bu sebeple Fenike miti gibi Mârûnî simgeselliğiyle anlam bulan bir konsept, Lübnan tarihinin temeli haline getirilebilir. Beyrut'taki Cizvitlerden Henri Jalabert, Cizvitlerin periyodik yayını *Études*'de 1919'da yayımlanan bir yazısında bu konunun altını çizer. Lübnan'daki Fransız çıkarlarının, Fas ve Cezayir'in aksine, yerel elitlerle kurulan olumlu ilişkilerden faydalanabileceğini, dolayısıyla eğitim sisteminin bu grubun "Fransızlığını öne çıkartacak" unsurları barındırması gerektiğini söyler.¹²⁰³

Jalabert başta olmak üzere Lübnan'daki Cizvitlerin bu konudaki fikirleri son derece önemlidir zira manda devletlerinin eğitim politikalarının belirlenmesinde ve hatta uygulanmasında, Fransız manda idaresinin en büyük yardımcısı Cizvitlerdir. Bu Cizvitlerden muhtemelen en meşhuru, Henri Lammens, kanonik yapıtı *La Syrie*'ye şu ifadelerle başlar:

"Bu kitap, General Gouraud'nun verdiği bir düşünceden doğdu ve bu doğrultuda yazıldı. 1920'de Suriye Yüksek Komiserliği, Lübnan Baabda'da idari memur yetiştirecek bir okul açmayı planladı. Meyselun Zaferi'nden sonra General Gouraud, benden bu okulda verilmek üzere şu dersleri hazırlamamı istedi: 1. Suriye tarihi 2. Arabistan tarihi 3. İslam'ın evrimi 4. Şark'taki Fransız yayılması... Baabda'da tasarlanan bu okul açılmadı fakat müsamahakâr arkadaşlarım bu dersler için hazırlamış olduğum yazılı materyalin yayınlanması gerektiğine hükmettiler."¹²⁰⁴

Gerçekten de Lammens'in *La Syrie*'si ile ondan türetilen daha basitleştirilmiş pek çok kitap, manda yönetimi boyunca Suriye ve Lübnan'daki eğitim kurumlarında temel tarih kitabı olarak okutulur. Fakat Lammens'in kitabında – yalnızca Lübnan değil fakat Suriye'nin tamamı için - çizilen tarihsel çerçeve, oldukça tartışılır. Buna göre "Fenikeliler" ile başlatılan resmi tarih anlatısı içerisinde Suriye ile Lübnan'ın "Yunan, Roma, Bizans" geçmişlerine ayrılan yer, "Emeviler" bölümüyle geçirilen İslam hâkimiyetindeki dönemin birkaç katıdır.¹²⁰⁵ Dahası "Haçlılar" konusu, müfredatta "Fransız Suriyesi" başlığı altında yer alır ve Lübnan'daki Haçlı devletleri üzerinde detaylıca durulur. Bu durum, şüphesiz ki Suriye ve Lübnan mandalarındaki Müslümanların, çocuklarını uzun bir süre yabancı misyon okullarına ya da belirli özel okullara göndermelerini engellese de "kolonyal hiyerarşi" içerisinde Fransız okullarından mezun olmanın sağladığı avantajlar, bir süre sonra açığa çıkar. Dürzî zaim Kemal Canbolat ve Sünni Riyad es-Sulh örneklerinde görüldüğü gibi, Hristiyan

¹²⁰³ Louis Jalabert, "L'Amitié Française au Liban", *Études*, c. 159, s. 1, (1919): 235.

¹²⁰⁴ Lammens, *La Syrie*, c. I, i-ii.

¹²⁰⁵ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 114.

olmayan elitler de çocuklarını St. Joseph Üniversitesi'ne göndermekte bir beis görmezler.¹²⁰⁶

Lübnan'daki manda idaresinin ilk teşkili sırasında Gouraud, yalnızca Lammens'ten değil, St. Joseph Üniversitesi'nin özellikle Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'ndeki birçok Cizvit'ten ders kitabı hazırlamalarını ister. Lammens'in 1921'de iki cilt halinde basılan *La Syrie*'sine ek olarak; Gabriel Levenq'in 1923'te basılan *La Syrie: Géographie Élémentaire*'i (Suriye: Temel Coğrafya), yine Lammens'in Ferdinand Taoutel ve René Moutarde ile birlikte yazdıkları *Petite Histoire de la Syrie et du Liban* (Suriye ve Lübnan'ın Kısa Tarihi) ve Jacques Eddé'nin 1924'te yayımlanan *Géographie de la Syrie et du Liban*'ı (Suriye ve Lübnan'ın Coğrafyası), manda idaresinin ilk on yılında Suriye ve Lübnan'daki özel okulların büyük kısmıyla devlet okullarının bazılarında temel tarih ve coğrafya ders kitapları olarak okutulur.¹²⁰⁷ Sade bir Fransızca ile yazılan bu kitaplar, en temelde Lammens'in çizdiği tarihsel perspektifi kabul ederek Lübnan ile Suriye konseptlerinin birbirlerinden kesin olarak ayrıldıkları esasını yinelerler. Bu kitapların hepsi, bölgenin geçmişini Fenike, Yunan ve Roma medeniyetleriyle başlatır ve ardından Arap, Haçlı, Memluk, Türk fetihleriyle devam ederler. Yine kitapların tamamı, bölgenin Arap-İslam karakterini Hristiyan özelliklerinin yanında ikinci plana indirir ve bölgeyi Fenikelilerden itibaren Avrupa tarihinin bir parçası olarak okur.¹²⁰⁸ Lammens, *La Syrie*'de şöyle yazar:

“Eski dünyanın üç kıtasının kavşağına kurulmuş bir kara parçası – Avrupa, Afrika ve Asya – insanlığın en eski medeniyetlerinin – Bâbil, Mısır ve Yunan – parlak izlerini taşıyan muhteşem bir mesken ve vatan. İnsanlığın bütün ırklarının ilk adımlarını aramak için hevesle yarıştığı, Hristiyan Vahyi karşısında diz çöktükleri medeniyetin beşiği. Tüm o şekli, formu ve yapısıyla bu topraklar, alabildiğine istisnai bir şekilde orijinal ve asırlık antik toplulukların vatanı.”¹²⁰⁹

Cizvit hocası Levenq'in 1923'te basılan coğrafya kitabı da gayet sade bir dil ve anlatımla, soru cevap şeklinde, Suriye'deki topluluklarla ilgili şu bilgileri verir:

“Suriye'nin sakinlerine ne ad verilir? Suriye'nin tüm sakinleri kendilerine haklı olarak ‘Suriyeli’ diyebilir. Neden? Yüzyıllardır aynı olan ortak bir nüfus bütünü temsil ettikleri için: Sâmi

¹²⁰⁶ Hourani, **Syria and Lebanon**, 276-77; Chapman-Adisho, "Mission Civilisatrice to Mandate", 107.

¹²⁰⁷ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 135-136, 26. dipnot. Manda döneminde yazılan Arapça tarih ve coğrafya kitaplarının büyük bir kısmı Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden Esad Rüstüm ve St. Joseph Üniversitesi Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nden Fuad Afram el-Bustani'nin imzalarını taşır. Bu kitaplar da büyük oranda Cizvit hocaların retoriğini takip ederler fakat bölgenin Fenike geçmişine diğerlerinden daha az yer ayırırlar. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 117.

¹²⁰⁸ Nemer Frayha, "Religious Conflict and the Role of Social Studies for Citizenship Education in the Lebanese Schools Between 1920 and 1983", (**Doktora Tezi**, Stanford University, 1985): 191-199, 202-210.

¹²⁰⁹ Lammens, **La Syrie**, c. I, 1.

topluluklar... Lübnan'da bugünkü durum nasıldır? Lübnan, 1920'ye kadar var olduğu şekliyle, kesin olarak 1864 tüzüğü ile oluşturulmuştur. Hukuken Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olmakla beraber, aslında neredeyse bağımsız bir statü kazanmıştır... Tarih boyunca Lübnan'ın ayrıcalığı... dikkate değerdir. 1914 Savaşı'nda dahi askerlik muafiyetlerine saygı gösterilmiştir ve yarım asır boyunca Lübnan, barışçıl ve mutlu bir hayat sürmüştür.”¹²¹⁰

Lübnan bağlamında tasarlanan resmi tarih anlatısına bakıldığında, antik dönemden Fransız hâkimiyetine dek belirli temaların baskın olduğu ve kesinlikle devamlılık içeren bir süreç ortaya çıkar. Buna göre Lübnan'ın tarihi Fenikelilerle başlatılır fakat bu arada antik Yunan ve Roma etkisine de değinilmeden geçilmez. Fenikelilerin öne çıkan özellikleri – denizcilik, ticaret, çokkültürlülük ve alfabeyi bulmaları hasebiyle “medenilik” – titizlikle yinelenir. Eğitimin, bir insan topluluğunu “millet” kategorisi altında sınıflandırmaya yönelik en önemli etkilerinden biri, o kategori içerisine giren insanların aynı eğilimlere, beğenilere ve “hislere” tarih boyunca sahip olduklarını ortaya koymaktır. Bourdieu'nün ifade ettiği gibi:

“Sağduyu büyük oranda ulusaldır çünkü ayırım ilkelerinin birçoğu şuana kadar en büyük misyonları aynı 'kategoriler'e, dolayısıyla aynı sağduyuya sahip bir nüfus olarak ulusu oluşturmak olan eğitim kurumları tarafından telkin edilmiş veya pekiştirilmiştir.”¹²¹¹

Fenikeliliğin öne çıkan niteliklerinin eğitim vasıtasıyla milli öznenin kurgulanması ve yeniden üretimi faaliyetinin temeli haline getirilmesi, ideal bir Lübnanlı arketipinin oluşturulmasına olanak verir. Bu, sıradan bir Lübnanlı'nın gündelik hayatını nasıl yaşayacağından Lübnan'ın sınırlarının nasıl olması gerektiğine kadar pek çok sosyal ve siyasi meseleyi çözebilecek bir “var oluş amacı”nı koyutlar. Gerçekte manda döneminin Fransız eğitim sisteminden çıkan çok az Frankofon Lübnanlı idari ya da bürokratik görevlerde kendisine yer bulur.¹²¹² Tasarlanan Lübnanlı arketipi, tıpkı Fenikeli ataları gibi, ticaret ile girişimciliği önceler ve ideal Lübnanlıyı siyasi mesleklerden ziyade ticaretle uğraşan bir çerçevede üretir.¹²¹³ Genç Fenikeliler örneğinde görüleceği üzere, manda dönemi Lübnan'ında öne çıkan Fenikeci elitlerin neredeyse tamamı üst-orta sınıftan meşhur ailelere mensupturlar ve yine hemen hepsi Lübnan'ın “serbest ticari” geleneklerini Fenike mitiyle

¹²¹⁰ Gabriel Levenq, **La Syrie: Géographie Élémentaire**, (Beirut: Imprimerie Catholique, 1923): 10, 16.

¹²¹¹ Pierre Bourdieu, **Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları**, çev. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016): 120.

¹²¹² Ouahes, **Syria and Lebanon**, 89.

¹²¹³ “Bir kez daha hatırlatmama izin verin; bugünün Lübnanlıları toprak sahipleri, çiftçiler ve *büyük oranda tüccarlardan* oluşur.” İtalik, alıntının orijinalinde mevcuttur. Bkz. Michel Chiha, **Domestic Politics**, (Beirut: Éditions du Trident, 1964): 130.

meşrulaştırırlar. Dolayısıyla Lübnan'ın Fenike günlerinden itibaren bir “tüccar cumhuriyeti” olduğu fikri, resmi tarihin en önemli çıktılarından biridir.¹²¹⁴

Fenike geçmişi, Lübnan resmi tarih anlatısının önemli bir parçası – ve hatta başlangıcı – olmakla beraber tek ağırlık merkezi değildir. Bu anlatı zinciri içerisinde Lübnan'ın, tarihin en başından itibaren çeşitli medeniyetlerin kesişim noktasında bulunduğu ve pek çok farklı etnik-mezhepsel gruba ev sahipliği yaptığı vurgusu da öne çıkar. Dolayısıyla “Fenike çokkültürlülüğü” ile temellenen bir *pattern* olarak Lübnan'ın tarih boyunca bir “mülteci sığınağı” olduğu fikri, tarihsel ve coğrafi kaynağını büyük oranda Lammens ile Reclus'den alarak,¹²¹⁵ resmi tarih anlatısında kendisine yer bulur. Bu eğilimin doğal bir sonucu, Fenike geçmişi kadar (Arap ve Müslüman olmayan) diğer kültürlerin de Lübnan tarihini şekillendiren birer faktör olarak öne çıkması ve hatta sahiplenilmesidir. Manda döneminin önde gelen Fenikecilerinden Michel Chiha'nın ifadesiyle; “Tüm Lübnanlılar esasında deniz ve dağın birleşiminden oluşur” ve “Lübnan'da komşun – dini ya da ırkı ne olursa olsun – sensindir.”¹²¹⁶

Lübnan resmi tarihini oluşturan parçalara bakıldığında, Fenike ve antik geçmişten modern zamana kadar belirli bir muafiyet temelinde anlam kazanan bir otonomi anlayışı göze çarpar. Buna göre Arap ve Türk hâkimiyetleri boyunca da bu otonomi devam eder ve Lübnan, istisnai kültürel yapısını korur. Bu sırada tarih anlatısında öne çıkan belli başlı tipler, kodifiye edilen kültürün çok önemli bir parçası olarak “atalar kültü” etrafında yüceltilir¹²¹⁷ ve Lübnan'ın asırlardır devam eden özgürlüğünü devam ettirmeye çalışan kahramanlar olarak sabitlenirler. Bu kahramanlardan ilki, Lübnan'ın Dürzî emiri Ma'noğlu Fahreddin (Ö. 1635)'dir.

Osmanlılar tarafından Sayda valisi olarak atanan Fahreddin, 17. yüzyılın başında Lübnan bölgesinin tamamında etkinliğini arttırarak askeri ve ekonomik açıdan güçlenir. Mârûnî ve Dürzî zuamanın desteğini sağlar, İtalya'daki prensliklerle ilişkilerini geliştirir ve 1607'de isyan eder.¹²¹⁸ Bâbîâlî tarafından affedilen ve elindeki

¹²¹⁴ Hartman ve Olsaretti, "The First Boat and the First Oar", 38.

¹²¹⁵ Bkz. Lammens, **La Syrie**, c. II, 12-13; Reclus, **Nouvelle Géographie Universelle**, c. IX, 748.

¹²¹⁶ Chiha, **Lebanon at Home and Abroad**, 149, 161.

¹²¹⁷ Modern milli kimliklerin inşasında “atalar kültü”nün fonksiyonu ve milliyetçiliğin geçmişteki “yüce kahramanlar” ile kurduğu ilişki için bkz. Athena S Leoussi, "Myths of Ancestry", **Nations and Nationalism**, c. 7, s. 4, (2001): 467-486.

¹²¹⁸ Feridun Emecen, "Fahreddin, Ma'noğlu", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c. 12, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995): 80-81.

toprakların çoğunu tutmasına izin verilen Fahreddin beş sene sonra bir isyan girişiminde daha bulunur, yine yenilir ve bu kez ilişkilerinin iyi olduğu İtalyan prensliklerine kaçır.¹²¹⁹ Burada Papa ile görüşür, Mârûnîlerle ilişkileri sebebiyle Vatikan’da iyi bir şekilde ağırlanır, Toskana dükünün de yardımıyla Osmanlı padişahından bir kez daha af dilenir, emirliğin oğluna geçmesi şartıyla kendisinin Lübnan’a dönmesine müsaade edilir.¹²²⁰ 1623’te Osmanlı’nın savaşta olmasını fırsat bilerek bir kez daha isyan eder, on sene kadar etki alanını Anadolu’nun güneyine dek genişletir fakat 1633’de yenilerek İstanbul’da idam edilir.¹²²¹

Ma’noğlu Fahreddin, Lübnan resmi tarihyazımında “bağımsız” Lübnan’ın ilk kurucusu olarak resmedilir. Esasında Fahreddin’in isyanı, 17. yüzyılda Osmanlılar Arap bölgelerine yeni yerleşmişken, Cebel-i Lübnan’daki feodal düzenin, (alışık olmadıkları) merkezi idare karşısında geleneksel muafiyetlerini koruma yönünde atılmış bir adım ve defaatle başarısız olmuş bir girişimden ibaretken resmi tarih anlatısı içerisinde alabildiğine romantikleştirilmiştir.¹²²² Lübnan’da basılan paraların ve üretilen pulların üzerinde hala Fahreddin Ma’n’ın portreleri bulunur.¹²²³ Dürzî olmasına rağmen Fahreddin, Mârûnîler ve Lübnan milliyetçilerinin tamamı tarafından “çokkültürlü” ve “bağımsız” Lübnan’ın ilk kahramanı olarak selamlanır hatta çoğu zaman Fenikelilikle özdeşleştirilir. Fenikeçiler açısından Kadmus, Hannibal ya da Fahreddin arasında bir ayrım yoktur.¹²²⁴

Lübnan tarihyazımında genellikle Ma’noğlu Fahreddin’in ardından anılan milli kahraman, 19. yüzyılda Cebel-i Lübnan’ın Şihâbî emiri II. Beşir (Ö. 1850)’dir. Esasında Ma’noğulları ile Şihâbîler arasındaki devamlılığın – ve bu sırada “bağımsız Lübnan” fikrinin de sürekliliğinin – vurgulanması adına Fahreddin’in, idamından önce Hristiyan olduğu ve Şihâbîler ile Ma’noğulları’nın da akraba oldukları sıklıkla

¹²¹⁹ Jane Hathaway, **Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları, 1516-1800**, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016): 90.

¹²²⁰ Fahreddin’in İtalya’daki faaliyetleriyle ilgili bkz. Ted J. Gorton, **Renaissance Emir: A Druze Warlord at the Court of the Medici**, (London: Quartet Books, 2013). Ayrıca bkz. Hafez Chehab, "Reconstructing the Medici Portrait of Fakhr al-Din al-Ma’ani", **Muqarnas**, c. 11, s. 1, (1994): 117-124.

¹²²¹ Emecen, "Fahreddin, Ma’noğlu", 81.

¹²²² James A Reilly, **The Ottoman Cities of Lebanon: Historical Legacy and Identity in the Modern Middle East**, (London: I.B Tauris, 2016): 22-41.

¹²²³ Bkz. Şekil 7, 1961’de Lübnan Posta İdaresi’nce basılan pul. Sağda Fahreddin Ma’n, solda Beşir Şihâbî II.

¹²²⁴ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 176.

ynetir.¹²²⁵ 1788-1840 yılları arasında 50 yıldan fazla bir süre Cebel-i Lübnan emirliğini yürüten Beşir Şihâbî döneminde Lübnan'daki Mârûnî kültürel ve ekonomik etkinliği doruk noktasına ulaşır.¹²²⁶ Aynı zamanda Mârûnî-Dürzî ihtilafının temelleri atılır. Cebel-i Lübnan'ın en eski ailelerinden Şihâbîler,¹²²⁷ Müslüman bir kökene mensup bulunsalar da Beşir'in dini inancı bugüne kadar tartışılır. Hitti'ye göre Beşir; "vaftiz yoluyla Hristiyan, evlilik yoluyla Müslüman, iknadan ziyade uyumlulaştırma aracılığıyla Dürzî'dir."¹²²⁸ Kavalalılar hâkimiyetinde ve Avrupa devletlerinin müdahalesinin ağırlık kazandığı bir dönemde Beşir, özellikle Fransızlarla kurduğu ilişkinin de yardımıyla, Fahreddin'in izinden giderek nüfuz alanını genişletir. Mısır işgalinin ardından Bâbîâli bölgedeki emirlik sistemini ilga eder ve önce daha merkezi, ardından mezhepsel temsile dayanan yönetim mekanizmaları uygular.

Beşir'in Lübnan tarihyazımındaki temsili, en az Fahreddin kadar görkemlidir. Gerçekten de imparatorluğun çok önemli bir kırılma döneminde, Avrupa müdahaleciliğinin etkisinin en çok hissedildiği bir bölgede 50 yıla yakın hüküm süren Beşir, modern Lübnan'ın sekteryar yapısının kurumsallaşmasında merkezi bir konumda bulunur ve Fransız inisiyatifinden faydalanma yönündeki geleneksel *pattern*in de öncülerinden sayılır.¹²²⁹ Bununla birlikte mirası, henüz manda döneminden itibaren, Lübnan milliyetçiliğinin romantik söylemi içerisinde giderek gerçek-üstü bir karaktere bürünür ve Fahreddin ile birlikte bağımsız Lübnan fikrinin kurucu babası ilan edilir. Salibi'ye göre "1920'lerden itibaren Lübnanlı öğrencilere Fahreddin'in Lübnan devletinin kurucusu" olduğu öğretilse de o "ne Lübnan emiri" ne de "Lübnan devletinin kurucusu"dur.¹²³⁰ Beşir, emirliğin sınırlarını modern Lübnan devletinkilere en yakın haline getirmiş ve başta 19. yüzyılın ilk dönemlerinde bölgeye gelen Fransızlar tarafından "haşmetli bir monark" olarak temsil edilse de o da bu imajın çizdiği gerçekliğin çok ötesinde bir figürdür.¹²³¹ Her iki isim de kodifiye edilen Lübnan kültürünün tarihselleştirilmesinde hayati bir rol oynamakla ve

¹²²⁵ Christopher Stone, **Popular Culture and Nationalism in Lebanon: The Fairouz and Rahbani Nation**, (New York: Routledge, 2008): 88.

¹²²⁶ Traboulsi, **History of Modern Lebanon**, 9; Salibi, **A House of Many Mansions**, 67.

¹²²⁷ Bugün hala Lübnan'ın güneyindeki Hasbaya bölgesindeki bazı toprakları elinde bulunduran Şihâbî ailesi, Lübnan'ın üçüncü cumhurbaşkanı Fuad Şihâb, 1938'de başbakanlık yapan Halid Şihâb ya da "Lübnan arkeolojisinin babası" Maurice Şihâb gibi meşhur isimleri çıkarmıştır. Ailenin bir kolunun da Türkiye'ye göçüp Paksoy soyadını aldığı söylenmektedir. Bkz: Abou Rjeily Family Website, http://www.abourjeily.com/Shihab_maan_main.html [08.02.2022].

¹²²⁸ Hitti, **A Short History of Lebanon**, 187.

¹²²⁹ Harris, **Lebanon**, 131.

¹²³⁰ Salibi, **A House of Many Mansions**, 127.

¹²³¹ **Age**, 67-68.

gerçekten de Lübnan tarihinde öne çıkan idareciler olmakla beraber milliyetçi tarihyazımı tarafından büyük oranda hayali bir kimliğe büründürülmüşlerdir. Lübnan tarihini Fenikelilerden modern döneme dek bir bütün içerisinde değerlendirme eğiliminin seçkin temsilcilerinden biri olarak Hitti, bu milliyetçi yaklaşımın örneklerinden birini sergiler:

“Gerçek dağlılar olarak Lübnanlılar, çağlar boyunca işgale ve baskıya direndiler. Neredeyse her zaman bir ölçüde özerklikten yararlandılar. 7. yüzyılın Arap fetihleri onları İslam’ın siyasal yörüngesi içerisine soksa da Şam’daki Emevi halifeliğinin en güçlü olduğu dönemde bile iyi davranışlarının bir neticesi olarak halifeden haraç aldılar. Lübnan’ın Hristiyan komşuları – Irak, Suriye, Filistin, Mısır – zamanla İslam dinine boyun eğseler de bu, Lübnan’da hiçbir zaman gerçekleşmedi. Hristiyanlar bölgede hala çoğunluğu elinde tutuyor. Kuzeydeki izole köylerde 17. yüzyıla kadar Süryânîce (Ârâmîce) konuşulmaya devam etti. 16. yüzyılın başında Osmanlı Türkleri Arap Doğu’yu zapt ederken Lübnan’ın özerkliğini kaldırmadı. Ma’noğlu Fahreddin ve Beşir Şihâbî gibi güçlü yerel liderler, Bâbîâlî’ye meydan okuyacak ve neredeyse bağımsız bir şekilde hükmedecek kadar ileri gittiler. 1860’daysa Lübnan’ın özerkliği uluslararası camiada garanti altına alındı.”¹²³²

Hitti’nin özetlediği bu tarihsel süreç, tam olarak Lübnan resmi tarihyazımının 1860’a kadar yaşanan olayları anlatmak için benimsediği retoriği yansıtır – 1860 sonrasında Mutasarrıflık idaresi ve Fransız nüfuzu başlar, dolayısıyla Anglofon Fenikeçilerden Hitti, bundan sonrasını anlatmaya pek istekli değildir. Öte yandan resmi tarihyazımı, yalnızca belirli tarihsel figürlerin kutsanmasıyla ilgilenmez. O, aynı şekilde milletin (millet olabilmek için) “unutmak zorunda olduğu” bazı felaketlerin belirli bir tarihsel anlatı içerisine yerleştirilmesi ve anlamlı hale getirilmesini süreçlerini de kapsar.¹²³³ Buna göre Napolyon sonrası bölgede etkili olmuş Osmanlı idarecisi Cezzar Ahmet Paşa’dan I. Dünya Savaşı yıllarında Suriye valiliği yapan Cemal Paşa dönemine dek “Lübnan için” şehit olmuş bir “isimsiz kahramanlar” fikri vardır.

Fransızlar, General Gouraud’nun Beyrut’a girdiği ve *Grand Liban*’ı ilan ettiği 1 Eylül tarihini ‘Bağımsızlık Günü’ ilan ederken, 2 Eylül’ü de “Lübnan’ın bağımsızlığı için şehit düşen Fransız ve Lübnanlı askerler anısına”, ‘Şehitler Günü’ ilan ederler.¹²³⁴ Bu, Lübnan’ın Fransız karakterini güçlendiren ve manda bayrağı (Fransız bayrağının tam ortasına yerleştirilmiş bir sedir ağacı) ile milli marşla (Fransız milli marşının bir uyarlaması) birlikte düşünüldüğünde, Lübnan’ı bir Fransız devleti olarak sabitleyen sembolik bir girişimdir. Bununla birlikte 2 Eylül tarihi, Lübnanlılar

¹²³² Hitti, *A Short History of Lebanon*, 6.

¹²³³ Konuya kavramsal düzeyde bir giriş için bkz. Steven Mock, *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity*, (New York: Cambridge University Press, 2012): 92-100.

¹²³⁴ Elie Podeh, *The Politics of National Celebrations in the Arab Middle East*, (New York: Cambridge University Press, 2011): 213-214.

için pek bir anlam ifade etmez. Toplumun büyük bir kısmına göre Lübnanlılar, asıl şehitlerini savaş sırasında Cemal Paşa'nın Suriye valiliği döneminde verirler. Lübnanlı önde gelen isimlerin girişimleriyle, Beyrut'un merkezinde bulunan ve 6 Mayıs 1916'da on dört Lübnanlı milliyetçi Arap'ın idam edildiği bölgenin adı, tıpkı Şam'da olduğu gibi, 'Şehitler Meydanı' halini alır ve idamların gerçekleştiği 6 Mayıs tarihi de – günümüze dek - 'Şehitler Günü' olarak kutlanır.¹²³⁵ Lübnanlı sanatçı Yusuf el-Hoyek'in yaptığı, bir Hristiyan ve bir Müslüman kadının şehitlerin küllerini taşıdığı, *al-Bakiyatayn* (İki Ağlayan Kadın) adlı heykel, 1930'da Şehitler Meydanı'na yerleştirilir.¹²³⁶

Esasında Cemal Paşa'nın idam ettiği isimlerin kahir ekseriyeti, Faysal ve Hâşimî destekçileriyle irtibat halindeki Arap milliyetçileridir ve içlerinde Suriye ya da Lübnan milliyetçilerinin sayısı pek azdır.¹²³⁷ Dolayısıyla bu ikinci 'Şehitler Günü' teamülü de Lübnan toplumunun tamamını kapsamaktan uzaktır. Nitekim 1930'da meydana yerleştirilen heykel, 1956'da Cumhurbaşkanı Kâmil Şemun tarafından kaldırılır, İtalyan sanatçı Marino Mazzacurati'nin yaptığı yeni bir 'Şehitler Heykeli' Fuad Şihâb döneminde 1960'da meydana koyulur.¹²³⁸

Esasında bu örnek, manda döneminde kodifiye edilen Lübnan milli kültürünün en büyük problemi olarak toplumun tamamını kapsayabilecek sembollerin ve bu sembollerin temelini oluşturacağı bir resmi tarihyazımının oluşturulmasındaki güçlükleri tastamam ortaya koyar. Lübnanlılık, içerisinde barındırdığı alt etnik ve dini kimliklerin ötesinde üst bir kimlik olarak – Fransız karakterini de belirginleştirecek şekilde - inşa edilmeye çalışılırken yaşanan güçlükler, Lübnan'daki mezhepsel grupların geçmişlerinin tek – ve milli kültürce sabitlenmiş – ortak bir anlatı etrafında kodifiye edilmesinin önüne geçer. Resmi tarihyazımının iki temel sütunu, Lübnan'daki Fransız mevcudiyetini tarihsellendirecek yegâne iki unsur, Fenike miti ve Haçlı retoriği, toplumun büyük bir kısmı tarafından sahiplenilecek bir nitelik taşımaz. Kodifiye edilen kültürün bütün dayanağı ve esasında *Grand Liban*'ı var eden temel meşruiyet kaynağı olarak Fenike-Lübnan söylemi, icat edilen her geleneğin ve

¹²³⁵ Lucia Volk, **Memorials and Martyrs in Modern Lebanon**, (Indianapolis: Indiana University Press, 2010): 43.

¹²³⁶ Podeh, **The Politics of National Celebrations**, 214. Bkz. Şekil IX.

¹²³⁷ Beyrut'ta ve Şam'da idam edilen toplam 21 Arap'tan 17'si Müslüman, 4'ü Hristiyan'dır. Çiçek'in de ifade ettiği gibi idam edilen isimlerin neredeyse tamamı "Arapçı'dır", haklarında "ihianetle suçlanacak delile rastlanmaz." ve pek çoğu, "Mısır'daki Suriyeciler ve Arapçıların faaliyetlerinin kurbanı olurlar." Bkz. Çiçek, **Cemal Paşa Suriye'de**, 97.

¹²³⁸ Bkz. Şekil 9.

yaratılmaya çalışılan her teamülün tam merkezinde olmasına rağmen dar bir elit grup dışında yaygınlık kazanmaz. Dolayısıyla tarihyazımı ve onun milli öznenin üretiminde kullanıldığı mekân olarak okul, Lübnanlılıktan ziyade Mârûnî bir Lübnanlılık ya da başka alt kimlikler yaratır.

5.3.2. Arkeoloji ve Müzecilik

Tarihyazımı, kültür kodifikasyonunun bir anlamda teorisiyken belirli bir anlama gelecek şekilde kurgulanan bu tarihsel geçmişin gözle görülür bir hale gelmesi ve gündelik hayatın içine “yedirilmesi” faaliyetleri, arkeoloji ile tarihi kalıntıların sergilenmesi işlemleri, bu işin pratiğidir. Dolayısıyla milli eğitim düşüncesiyle arkeolojinin yaygınlaşması, paraleldir. Anderson’un da dediği gibi “arkeolojik atılımın zamanlaması devletin eğitim politikaları hakkındaki ilk siyasal mücadelelerle örtüşür.”¹²³⁹ Milli kültürlerin yaratılması süreci, ulus-devletlerin ortaya çıkışlarında iktidarların geçmişe yaptıkları yatırımları ortaya koydukları bir süreçtir. Bir ulus-devletin inşa edilmesi pratiği, “zamansal referans çerçevelerinin standartlaştırılıp toplumları birleştirmenin etkili bir yolu olarak yeni etkinlik planları”nın geliştirilmesi sürecini *ipso facto* içerir.¹²⁴⁰ Bu “etkinlik planları”, modern zamanın ruhunu taşır ve dolayısıyla milletin geçmişiyle kurduğu ilişkinin bilimsel bir düzlemde kurgulanmasını sağlar. “Üniter bir ulusal zaman”ın inşası faaliyeti,¹²⁴¹ belirli bir millete sahip her bireyin aynı “milli” geçmişçe şekillendirildiğini, aynı zamansal referans çerçevesine mensup olduğunu ve en temelde aynı tarihsel devamlılık zincirinin parçası olduğunu sabitler.

Geçmişin standardize edilmesi işlevini gören modern-milliyetçi etkinlik planları, Avrupa’da milli kültürlerin kodifikasyonu süreçlerinin önemli bir parçası olarak arkeolojiyi öne çıkartır. Bu sürecin bir uzantısı olarak, Avrupalı ulus-devletin Avrupa dışındaki emperyal ve kolonyal girişimleri de aynı pratiği, arkeolojik temellendirme *patternini* izler. Kolonyal güç, hâkimiyet kurduğu ülkenin antik geçmişini sahiplenirken ve meşru bir modern siyasal birim olarak kimliklendirirken, kendi emperyal meşruiyetini bu arkeolojik geçmiş üzerinde temellendirir. Hatta “bütün arkeolojik hikâyelerin belirli toprakların fethinin ya da belirli halkların

¹²³⁹ Anderson, **Imagined Communities** 180.

¹²⁴⁰ Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy, "Giriş", **Kolektif Hafıza Kitabı**, ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2019): 23.

¹²⁴¹ Bu kavram için bkz. Ana Maria Alonso, "The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community", **Journal of Historical Sociology**, c. 1, s. 1, (1988): 33-57.

hükümranlığının kaçınılmazlığı üzerine anlatılar olduğu bile söylenebilir.”¹²⁴² Bu bağlamda Avrupalı devletlerin sömürgelerinde tatbik ettikleri arkeolojik politikaların, kendi emperyal mevcudiyetlerini onaylayan ve kuran “kolonyal söylem”lerinin çok önemli bir parçası olarak işlev gördüğü de ileri sürülebilir.¹²⁴³ Bu noktada arkeoloji, Saidci anlamda Batılı siyasal birime Doğu hakkında bilgi sağlayan profesyonel bir ihtisas sahasından çok daha öte,¹²⁴⁴ topluluğu millet kategorisi altında kimliklendirme faaliyeti olarak milliyetçiliğin ve kolonyal kültür kodifikasyonunun bir parçası görünümündedir.

Lübnan özelinde arkeoloji, kültürel ve siyasi anlamda, muadillerinden çok daha belirleyici bir işleve sahiptir. Sömürgecilik döneminde Ortadoğu’da Avrupalı devletlerin arkeoloji politikaları, genellikle kazılarda keşfedilen değerli eşyaların Avrupa başkentlerine taşınması ve bölge geçmişiyle ilgili bazı sembolik nesnelerin yeni açılan “milli” müzelerde teşhir edilmesinden ibaretken Fransa örneğinde, arkeolojik geçmişin Frankofon bir elekten geçirilmesi söz konusudur.¹²⁴⁵ Bu, inşa edilen millete ait geçmişin hangi unsurları içerip hangilerini içermediğinin belirlenmesi gibi tarihsel olarak daha sofistike bir seçim süreciyle doğrudan alakalıdır¹²⁴⁶ ve Lübnan söz konusu olduğunda öne çıkartılan arkeolojik kalıntıların büyük oranda Fenikelilere ait olmasının asıl sebebi de – pek tabii - Lübnan fikrinin temelinde Fenike mitinin bulunmasıdır.

Ortadoğu’daki Fransız mevcudiyeti, Napolyon’un Mısır Seferi’nden itibaren arkeolojiyle paralel ilerler ve önceki bölümlerde detaylandırıldığı üzere Renan’ın bilimsel misyonu, Lübnan fikrinin kristalleşmesinde bizatihi ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bununla birlikte Osmanlı arkeolojisi de 20. yüzyıl başında bir atılım yapar. Özellikle Osman Hamdi Bey’in çalışmalarıyla beraber – Sayda’daki Fenike kalıntıları da dâhil olmak üzere – imparatorluk topraklarındaki antik kalıntıların değer kazandığı ve geniş çapta bir müzecilik faaliyetine ağırlık verildiği görülür.¹²⁴⁷ Düvel-i Muazzama ile girilen bu “Batılı” yarıştta, genellikle pek bilinmese de, Osmanlı

¹²⁴² Silberman, "Vaat Edilmiş Topraklar", 34.

¹²⁴³ Oscar-Moro Abadia, "Bir Kolonyal Söylem Olarak Arkeoloji Tarihi", **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**, ed. Ayşe Boren, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019): 51-81.

¹²⁴⁴ Said, **Şarkiyatçılık**, 61.

¹²⁴⁵ James F. Goode, **Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East, 1919-1941**, (Austin: University of Texas Press, 2007): 14-15.

¹²⁴⁶ Özkirimli ve Grosby, "Nationalism Theory Debate: The Antiquity of Nations?", 527.

¹²⁴⁷ Bu konuyla ilgili bkz. Zeynep Çelik, **About Antiquities: Politics of Archaeology in the Ottoman Empire**, (Austin: University of Texas Press, 2016): 51.

arkeolojisi hatırı sayılır bir ilerleme kaydeder, hatta manda Lübnan'ının en önemli arkeolojik faaliyetlerinden biri olan Baalbek'in açığa çıkması, büyük oranda 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı arkeologlarının çalışmalarıyla gerçekleşir ve Makdisi'nin de gösterdiği gibi Bâbîâli, bu modern pratikler vasıtasıyla imparatorluğa yeni bir çehre kazandırma işini de ciddiye alır.¹²⁴⁸ 1877'de Meclis-i Mebusan'ın Beyrut vekili Nikola Nakkaşe'nin, Beyrut vilayetinin adının "Finikiyye" olarak değiştirilmesini talep etmesi ya da 19. yüzyıl sonuyla 20. yüzyıl başında bazı Osmanlı haritalarında bölgenin "Finikiyye" olarak adlandırılmaya başlaması, bu arkeolojik ilginin sınırlarıyla ilgili ipucu sunar.¹²⁴⁹

Fakat yapılandırılan her ulus-devlet tarihi gibi Lübnan da "homojen, boş bir zaman" üzerinde kurgulanır.¹²⁵⁰ Antik kalıntıların Fransız hâkimiyetini güçlendirici bir unsur olarak kullanılması, en başta General Gouraud'nun önem verdiği bir meseledir.¹²⁵¹ 1920'de kurulan *Service des Antiquités*'nin (Tarihi Kalıntılar Departmanı) Yüksek Komiserlik bünyesinde teşkil edilen ilk birimlerden biri olması, Fransızların bu konuya verdikleri önemi gösterir. Departmanın başına geçirilen Fransız arkeolog Joseph Chamonard, uzun süredir Osmanlı topraklarında kazı çalışmaları yürütmüş ve hatta pek çok projede Osman Hamdi Bey ile birlikte çalışmıştır.¹²⁵² Fransa'nın Levant'taki arkeoloji faaliyetleri, genellikle devlet destekli projelerden oluşurken 1920'li ve 30'lu yıllar boyunca İngilizlerin bölgedeki kazılarıyla beraber "antik mirasın bölüşülmesi" hususundaki rekabet kızışır.

Fransa, Suriye ve Lübnan'daki arkeoloji politikalarını titizlikle ayırıştırır. Fenike mitinin Lübnan dışında bir bağlayıcılığı olmadığını bilen Yüksek Komiserlik, merkezi Suriye vilayetlerindeki müzelerde Arap-İslam eserlerinin sergilenmesini kararlaştırır. Nitekim manda idarelerindeki müzeler söz konusu olduğunda, Fransızların başvurdukları tek referans noktası Fenike geçmişi değildir. Asur, Roma

¹²⁴⁸ Ussama Makdisi, "The "Rediscovery" of Baalbek: A Metaphor for Empire in the Nineteenth-Century", **Baalbek: Image and Monument, 1898-1998**, ed. Hélène Sader, Thomas Scheffler ve Angelica Neuwirth, (Beirut: Erton-Verlag, 1998): 137-156.

¹²⁴⁹ Falk, "Arabs into Frenchmen", 181; Hanssen, **Fin de Siècle Beirut**, 46. Haritalar için bkz. Jack Keilo "Putting Phoenicia on the Map: From the Greeks to Ernest Renan's Mission", 8th International Symposium of the ICA Commission on the History of Cartography, Aralık 2021, Floransa. 1887 ve 1913 tarihli Osmanlı haritaları için bkz. Şekil 10 ve 11.

¹²⁵⁰ Anderson'un Walter Benjamin'den ödünç aldığı bu kavramsallaştırma için bkz. Anderson, **Imagined Communities** 24.

¹²⁵¹ Ouahes, **Syria and Lebanon**, 41.

¹²⁵² Marina Pucci, "Archaeological Research in Pre-Classical Syria and the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology", **Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology**, ed. Amy Rebecca Gansell ve Ann Shafer, (New York: Oxford University Press, 2020): 68.

ve hatta Emevi eserleri de manda idaresinin oluşturmaya çalıştığı bölgesel konsepti destekleyen, yani bölgenin diğer Arap coğrafyalarından ayrı, *unique* yapısını vurgulayan atıflar olarak öne çıkarlar. Bu bağlamda manda yönetiminin antik eserler konusundaki sorumlu otoritesi Chamonard, biri Şam'da diğeri Beyrut'ta olmak üzere iki büyük müzenin kurulmasını, Şam'daki müzede İslam ve Arap eserlerinin sergilenmesini, Beyrut'taysa – Fenike nesneleri ağırlıkta olmak üzere - antik eserlerin bulunmasını önerir.¹²⁵³ Bu iki ana müzenin haricinde de, çoğunluğu “bir evden az miktarda büyük” olmak üzere pek çok müze açılır. Cebel-i Dürzî, As-Suwayda, Qanawat, Al-Kafr ve Salkhad'da 1924 yılında açılan 4 müze, 1920'lerin sonunda Lazkiye'de açılan arkeoloji müzesi ve 1932'de Halep'te açılan müze, Fransa'nın kültür politikalarının somut araçları olarak hizmet ederler.¹²⁵⁴

Beyrut Ulusal Müzesi'nin kurulmasına, savaş döneminde Mısır'da bulunan ve 1920'den sonra Lübnan'a dönen Fenikecilerden Jacques Tabet ve Rum Ortodoks tüccar Charles Sursock'un girişimleriyle, 1923 yılında karar verilir, 1937 yılında müzenin hazırlıkları tamamlanır fakat II. Dünya Savaşı sebebiyle ancak 1942'de aktif hale gelir.¹²⁵⁵ Müzenin ilk küratörü, aynı zamanda “modern Lübnan arkeolojisinin babası”, St. Joseph Üniversitesi'nden mezun Maurice Şihâb'ın çalışmalarıyla Beyrut Ulusal Müzesi kısa sürede Ortadoğu'daki en saygın arkeoloji müzelerinden biri haline gelir ve özellikle Fenike kazılarında çıkartılan objelerin ağırlıkta olduğu bir formasyona sahip olur.¹²⁵⁶ Bağımsızlıktan sonra da uzun bir müddet Lübnan'da arkeolojinin en üst otoritesi olarak haklı bir üne sahip olacak olan Şihâb, manda dönemi boyunca Fenike çalışmalarıyla ilgilenir ve gerek Ulusal Müze'nin hazırlanışında gerek kazı faaliyetlerinde bulunarak Fenike mirasına doğrudan katkı yapar.¹²⁵⁷ Bu doğrultuda, yine manda döneminde Lübnan arkeolojisinin önde gelen yerel simalarından biri de, Renan'ın Paris'ten öğrencisi, Mârûnî tarihçi ve arkeolog Charles Autran'dır.¹²⁵⁸ Autran, hocası Renan'ın aksine Fenikelileri – ya da kendi tabiriyle “Fenikeli-Egelileri” – Sâmi bir halk olarak değil, Hint-Avrupa kökene mensup bir topluluk şeklinde tanımlar ve özellikle Victor Bérard'ın çalışmalarından

¹²⁵³ Ouahes, **Syria and Lebanon**, 69.

¹²⁵⁴ **Age**, 67.

¹²⁵⁵ Suzy Hakimian, "The Beirut National Museum and Collective Memory: Sanctuary, Repository or Interactive Space?", **Near Eastern Archaeology**, c. 73, s. 2-3, (2010): 182.

¹²⁵⁶ Joseph Pharès, "The National Museum of Lebanon in Beirut", **Museum International**, c. 55, s. 3-4, (2003): 38-39.

¹²⁵⁷ Sader, **The History and Archaeology of Phoenicia**, 28.

¹²⁵⁸ Falk, "Arabs into Frenchmen", 183.

esinlenerek, başta Homeros olmak üzere Yunan medeniyetindeki Fenike etkilerini açığa çıkartmaya çalışır.¹²⁵⁹

Manda döneminde Fenike mitine “tutkulu” bir şekilde sahip çıkan Lübnanlı arkeologların ya da tarihçilerin çabalarına rağmen, bu alandaki çalışmaların toplumun geneline yayılacak ya da ses getirecek denli yaygın olmadığının altının çizilmesi gerekir. Nitekim Ulusal Müze ancak 1942 gibi geç bir tarihte açılır. Bu da, manda dönemi boyunca Fenike objelerinin Lübnan toplumunda çok yaygın olmadığını, Fenike kültürüne ve tarihine dair referansların da dar bir zümrede etkileşim içerisinde olduğu tezini kuvvetlendirir:

“Fenike imgeleri, Manda döneminin sonlarına kadar toplumda derinlemesine kök salmadı. O zamana dek... neredeyse yalnızca Frankofon elitlere münhasır bir ideoloji görünümündeydi... Ayrıca Paris, İskenderiye ve daha sonra Beyrut gibi metropollerde gelişen bu ideoloji, dağlık bölgelerde çok az bir etki bıraktı.”¹²⁶⁰

Manda dönemi boyunca Lübnan’ın Fenike geçmişinin ihyâsı ve nostaljik bir meta malzemesi olarak ön plana çıkartılmasında arkeolojik faaliyetler derli toplu ve sistematik bir süreç içerisinde ilerlemez. Bunda, Yüksek Komiserlik’in manda dönemi boyunca uğraşmak zorunda olduğu pek çok gündelik sorunun ve Büyük Suriye İsyanı gibi ayaklanmaların rolü, şüphesiz büyüktür. Fakat Lübnan’daki Cizvitlerin rolü, bu alanda da kendisini gösterir. St. Joseph Üniversitesi’nden pek çok Cizvit, arkeolojik kazılarla ya da bu kazıların değerlendirilmesi süreçleriyle yakından ilgilenirler. Antoine Poidebard, hem bir Cizvit hem de manda idaresinde görevli bir uçak pilotu, 1933’te yayımlanan *La Trace de Rome dans le Désert de Syrie*’de (Suriye Çölü’nde Roma’nın İzi) yaptığı uçuşlar sırasında çektiği fotoğrafları yayımlar ve pek çok arkeolojik kalıntının varlığını açığa çıkarır.¹²⁶¹

Fransa’nın manda Lübnan’ında uyguladığı ve Lübnan kimliğinin hem kadim hem de ortak bir tarihsel geçmiş temelinde tanımlanması yönündeki arkeolojik politikalarından belki de en önemlisi – ve büyük ihtimalle en başarılısı – günümüze dek devam eden Baalbek Festivali’dir. Esasında festivalin düzenli bir şekilde kutlanmaya başlanması, manda döneminden sonra gerçekleşir fakat burada

¹²⁵⁹ Autran’ın 1920’de yayımlanan çalışması, Fenikecilğin ırk temelli yorumunun temel kaynağı hüviyetindedir. Bkz. Charles Autran, **Phéniciens: Essai de Contribution à l'Histoire Antique de la Méditerranée**, (Paris: P. Geuthner, 1920).

¹²⁶⁰ Amata Martin-Fernandez, "National, Linguistic and Religious Identity of Lebanese Maronite Christians through their Arabic Fictional Texts during the Period of the French Mandate in Lebanon", (**Doktora Tezi**, Georgetown University, 2009): 69.

¹²⁶¹ Poidebard’la ilgili bkz. Daniela K. Helbig, "La Trace de Rome? Aerial Photography and Archaeology in Mandate Syria and Lebanon", **History of Photography**, c. 40, s. 3, (2016): 283-300.

düzenlenen ilk etkinlik, 1922’de Fransızlarca organize edilir. Aralarında Yüksek Komiser Henri Gouraud’nun da bulunduğu bir grup Fransız idareci, Lübnan’a yeni katılan doğu topraklarını ziyaret ederken Baalbek’te, Romalılardan kalma kalıntıların olduğu bölgede bir gece geçirirler. Resmi anlatıya göre, ortamdan o kadar etkilenirler ki aynı yılın sonunda Fransız ve Lübnanlı tiyatrocuların oluşan bir ekibin antik kalıntıların ortasında “Lübnan miti”ni canlandıran bir oyun sergilemelerine karar verilir.¹²⁶² Işıklandırma Fransız ordusunun askeri teçhizatıyla sağlanır ve antik sütunların hemen ortasında oluşan tarihi atmosfer, Lübnan’ın Fenike geçmişini somutlaştırarak ona “soylu” bir mevcudiyet kazandırır. Baalbek’teki bir sonraki etkinlik ancak 1944 yılında gerçekleşir ve düzenli olarak tekrarlanan yıllık bir festivaleysen ancak 1950’lerde dönüşür.¹²⁶³ Tarihin arkeolojiyle birleşerek bir milletin geçmişini gözle görülür bir formda sunuşunun en nadide örneklerinden biri olarak Baalbek, Lübnan’da milli kimliğin – çok da fazla olmayan – en önemli sembollerinden biri olma işlevini günümüze dek sürdürür ve özellikle başlı başına bir milli sembol görünümündeki Feyruz’un konserleri ile tarihi müzikalleri eşliğinde, her dini gruptan Lübnanlının kendini ait hissettiği bir teamül halini alır.¹²⁶⁴

5.3.3. “Gelenegin İcadı”

İngiliz Marksist tarihçi Eric Hobsbawm ile Terence Ranger’in ilk kez 1983 yılında yayınlanan meşhur kitapları, milliyetçilik literatürüne “gelenegin icadı” adı verilen orijinal katkıyı sunduğundan beri bu konuda yapılan her çalışma, bu kavramsallaştırmadan belirgin bir şekilde etkilenmiştir. Hobsbawm’ın icat edilen geleneklerle kastettiği şey; bizatihi kendisi bir gelenek olarak millet kategorisinin icadını da içermekle beraber, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunluk kazanan bir milli semboller, ritüeller ya da diğer “fetiş” unsurların yaratılması süreci ve özellikle bu süreçler sonucunda yaratılan “geleneklerin”, “çok eski zamanlara dek uzanıyormuş gibi gözüken” bir karakter taşımalarına rağmen hemen her zaman “o

¹²⁶² Baalbek’teki bu ilk gösteride rol alanların arasında, Lübnan’ın ilk cumhurbaşkanı Charles Debbas’nın eşi de vardır. Bkz. Christopher Stone, "The Ba'albakk Festival and the Rahbanis: Folklore, Ancient History, Musical Theater, and Nationalism in Lebanon", *The Arab Studies Journal*, c. 11, s. 2/1, (2003): 16-17.

¹²⁶³ Stone, "The Ba'albakk Festival", 18.

¹²⁶⁴ Baalbek Festivali ve Feyruz ile ilgili bkz. Stone, *Popular Culture and Nationalism in Lebanon*, 144-152.

kadar da kadim olmadıkları”dır.¹²⁶⁵ Kökenleri antik zamana dek götürülen İskoç kareli kumaşı ve milli kıyafeti, İngiliz monarşisinin kadimlik bildiren seremoni sembolleri ya da Avrupa ulus-devletlerinin marşları ve bayraklarındaki sembollerin pek çoğunun mevcudiyeti, 19. yüzyıl öncesine dayanmaz ve milli topluluğun kesintisiz bir hat üzerinde tarihsel devamlılığını vurgulayan bu semboller, milli geçmişin “yapay” niteliğini öne çıkarır.

Hobsbawm’ın kavramsallaştırması, ulus inşasının çok spesifik bir aracını görünür kılması hasebiyle fazlaca değerlidir ve genellikle, Anderson’un *Hayali Cemaatler*’i ile birbirlerini tamamladıklarından, bu iki eser pek çok yetkin milliyetçilik çalışmasının da temelini oluşturur.¹²⁶⁶ İnşacı milliyetçilik kuramlarının Avrupa dışındaki kullanımlarında karşılaşılan problemler bir yana,¹²⁶⁷ Hobsbawm’ın icat edilen geleneklerinin kolonyal kodifikasyon ve inşa faaliyetlerini açıklamada fazlasıyla kullanışlı olduğu bir gerçektir. Özellikle Fransa’nın Lübnan’daki kolonyal kültür politikaları ve bunların “mitik” karakterleri düşünüldüğünde, Lübnan devletini Fenike geçmişi üzerinde temellendiren çeşitli unsurların; milli marş, bayrak, devlet nişanları, unvanlar, pullar, basılan kâğıt ve madeni paralar ile bunlar gibi sembolik inşaların icat edilen gelenekler olarak ele alınmaları mümkündür.

İcat edilen gelenekler, teorik olarak millet kategorisinin bugünüyle geçmişi arasında bir devamlılık zinciri tesis ederken esasında bir temsiliyet mekanizması kurar, dolayısıyla icat edilenin sergilenmesi esasına dayanır. Başka bir deyişle, milletin kadim bir kökenden geldiğini ispatlayan “gelenekler”in, en az onun kadar kadim olan muadillerinin yanında teşhir edilmesi gerekir. Hobsbawm başka bir çalışmasında, 19. yüzyılda geleneğin icadı fenomeninin yükselişiyle beraber bir başka teamülün, uluslararası sergilerin ve festivallerin yaygınlaşmasına dikkat çeker.¹²⁶⁸ “Seri üretim gelenekler”in milli kimliğin en *unique* yanlarını gösterecek şekilde sergilendiği bu etkinlikler, 20. yüzyıla gelindiğinde Batı emperyalizminin kendisini Doğu karşısında konumlandığı üstün pozisyonu teşhir ettiği bir içerik kazanır. Batılı milletlerin gelişmiş teknolojilerinin ve endüstrilerinin son örnekleriyle beraber bu sergiler, ulus-

¹²⁶⁵ Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, "Introduction: Inventing Traditions", **The Invention of Tradition**, ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, (New York: Cambridge University Press, 2000): 1-15.

¹²⁶⁶ Lübnan örneğinde inşacı milliyetçilik kuramlarına dayanan çalışmalar bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 10-11; Salameh, **Language, Memory and Identity**, 48; Quinn, **In Search of the Phoenicians**, 212, 22. dipnot.

¹²⁶⁷ Bkz. Tezin ‘Teorik Giriş’ bölümünün başındaki ‘Teoriyi Kurmadan Önce’ (1.1) kısmına.

¹²⁶⁸ Eric Hobsbawm, **Age of Capital: 1848-1875**, (London: Abacus, 1995): 47.

devletleşme çağında her özgöl milli örneğin kendi karakterini yansıttığı ve esasında Avrupa dışındaki kolonyal mevcudiyetlerini meşrulaştırdıkları bir platforma dönüşür.¹²⁶⁹ Büyük Savaş sonrasında bu sergilerin bir işlevi de Avrupalıların sömürgelerinin, “kendi koruyucu kanatları altında” ulus-devletler dünyasına girdiklerinin bir temsili sunmasıdır.

II. Dünya Savaşı’nın gölgesinde düzenlenen, Temmuz 1939’daki New York Dünya Fuarı, Lübnan’ın uluslararası bir sergide kendi başına ilk yer alışı olur. Fuarda her devletin kendisine ait bir çadırı vardır ve her devletin çadırı, kendi milli sembolleriyle süslenir. Lübnan çadırının küratörü ve fuarda Lübnan heyetinin başındaki isim, önde gelen Fenikecilerden Charles Corm’dur.¹²⁷⁰ 1930’ların Lübnan siyaseti, Bişâre Hûrî ile Émile Eddé’nin öncüleri oldukları bağımsızlıkçı ve Fransız yanlısı iki kampın çekişmesine sahne olurken Lübnan’ın fuardaki mevcudiyeti de bu çekişmeden etkilenir. New York’a gidecek Lübnan heyetinin başına Corm geçirilir fakat sergide yalnızca Lübnan’ın Fenike geçmişinin değil, “Yunan, Roma, Haçlı, Arap ve Türk” geçmişlerinin de sergilenmesi gerektiği kabul edilir.¹²⁷¹ Fakat fuarın katılan her devlet için hazırladığı kitapçığa bakılırsa, Lübnan çadırının baskın teması kesinlikle Fenike’dir. Fransız bayrağı üzerine eklenen sedir ağacı şeklindeki Lübnan bayrağının girişinde bulunduğu çadırdaki, öncelikle “dört meşhur Fenike kenti” Sayda, Sur, Biblos ve Kartaca’nın Beyrutlu ressam “Mr. Michelet” tarafından çizilen resimleri yer alır. Ardından “Fenikelilerin insanlığa hediyesi” olarak bahsedilen dört temel icadı gösteren bir afiş göze çarpar; “alfabe, gemicilik, cam imalatı ve mor boya.” Fenikeli denizcilerin, “henüz İsa’dan önce”, yaptıkları seyrüseferlerden “Hannon’un Kamerun, Nechao’nun Güney Afrika, Hymileon’un kuzey buz dağları ve Ophir’in Uzak Doğu seferleri”ni gösteren çizimlerin yanında “Fenikelilerce yapılan dört büyük yapı”nın temsili bir resmi yer alır: “Süleyman Tapınağı, Sicilya’daki Eryx Tapınağı, Kartaca’daki Hadmuret Sarayı ve Cebelitarık’taki Herkül Sütunları.” Beyrut’taki Şehitler Meydanı’nda yer alan *el-Bakiyatayn* heykeliyle bilinen Yusuf el-Hoyek’in yaptığı “iki büyüleyici heykel” ve “Fenike alfabesiyle yazılan ilk yazıtların” birer

¹²⁶⁹ Konuyla ilgili bkz. Zeynep Çelik, **Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs**, (Los Angeles: University of California Press, 1992): 1-15.

¹²⁷⁰ Asher Kaufman, “‘Too Much French, but a Swell Exhibit’: Representing Lebanon at the New York World's Fair 1939–1940”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, c. 35, s. 1, (2008): 61.

¹²⁷¹ Kaufman, “‘Too Much French, but a Swell Exhibit’”, 68.

temsilinin sergilendiği özel ahşap bir stant, “tüm Dünya Fuarı’nın en heyecan verici keşiflerinden biri” olarak tanımlanır.¹²⁷²

Neticede fuardaki Lübnan çadırı, Fenike objelerinin ve sembollerinin sergilendiği, Lübnan’ın Fenike’nin devamı olduğu yönündeki söylemin tüm dünyaya ilan edildiği – ve “kanıtlandığı” – bir mekân halini alır.¹²⁷³ Esasında bu, Lübnan’ın uluslararası bir fuarda ilk temsili değildir. 1921’de Beyrut, 1931, 1935 ve 1937’deyse Avrupa’daki fuarlarda da birer Lübnan stantı bulunur fakat New York Dünya Fuarı’nın önemi, Lübnan’ın ilk kez “bağımsız” bir devlet statüsünde temsildir. Daha önceki fuarlarda Lübnan, tıpkı diğer koloniler gibi, bir “Fransız denizaşırı devleti” sıfatıyla yer alır.¹²⁷⁴ Lübnan’ın, fiili olarak 1943 yılında Fransız mandasından ayrılacak olsa da, 1939’daki sergide “bağımsız devlet” statüsünde yer alması, hatta koyu bir Frankofon olmakla beraber Lübnan heyetinin başındaki Charles Corm ile Fransa’nın fuardaki yüksek temsilcisi arasında - Lübnan çadırının açılış gününde Fransız milli marşının çalınmaması üzerine - çıkan tartışmanın gösterdiği gibi, Lübnanlı elitler ile Fransız idareciler arasındaki ilişki de sorunsuz değildir.¹²⁷⁵

Muhtemelen bir ulus-devletin en ayırt edici sembolleri, milli marş ve bayraktır. Mevcut her modern devletin sahip olduğu bu olmazsa olmaz semboller, Avrupa’da Fransız İhtilali sonrasında yaygınlık kazanan teamüllerdir ve en temelde milli kimliğin orijinalliğini, diğerlerinden farklılığını ve kadimliğini temsil eden birer “gelenek” görünümündedirler. Kültürel kodifikasyon bağlamında düşünüldüğünde bayrak ve marş, “gözükün”in ötesinde, marşın alt metninde ya da bayrağın simgelediği asıl anlamı ihtiva eden semiyotik örüntülerdir ve “milli” bir anlama gelecek şekilde standardize edilip düzenlenmeleri, bir ulus-devlet kültürünün *sine qua non* gereksinimidir.¹²⁷⁶

¹²⁷² "Republic of Lebanon at the New York World's Fair", **The Book of Nations: New York World's Fair**, ed. William Bernbach ve Herman Jaffe, (New York: Winker & Kelmans, 1939). 1940’da yayımlanan *L’Art Phénicien* (Fenike Sanatı) başlıklı kitabında Corm, fuarda sergilenen resimlerin tamamına yer verir. Bkz. Charles Corm, **L’Art Phénicien: Petit Répertoire**, (Beyrouth: Editions de la Revue Phénicienne, 1940).

¹²⁷³ Charles Corm ve eşi Samia Corm’un Lübnan çadırının açılış gününde davetlilerle çekildikleri, “Charles Corm’un Özel Arşivi”nden fotoğraflar için bkz. Salameh, **Charles Corm**, 152.

¹²⁷⁴ Kaufman, "Too Much French, but a Swell Exhibit", 67. 1921 Beyrut Sergisi için bkz. Ouahes, **Syria and Lebanon**, 84.

¹²⁷⁵ **Age**, 72.

¹²⁷⁶ Susanne Reichl, "Flying the Flag: The Intricate Semiotics of National Identity", **European Journal of English Studies**, c. 8, s. 2, (2004): 205-217; Karen A. Cerulo, "Symbols and the World System: National Anthems and Flags", **Sociological Forum**, c. 8, s. 2, (1993): 243-271.

Modern ulus-devletlerin klasikleşmiş üç renkli bayrakları, Fransız İhtilali sonrasında önce Avrupa'daki siyasal birimlerin ulus inşalarının bir parçası olarak kodifiye edilir, ardından tüm dünyaya ihraç edilen bir *pattern* halini alır. Ortadoğu'daki devletlerin neredeyse tamamı, ünlü İngiliz diplomat ve Sykes-Picot'nun iki mimarından biri, Mark Sykes'in tasarladığı ve 1916'da Şerif Hüseyin'in isyanında kullanılan siyah, yeşil, kırmızı, beyaz bayrağı temel alır.¹²⁷⁷ Sonradan Arap devletlerinin milliyetçi tarihyazımlarında ve kültürel inşa süreçlerinde bu bayrağın renklerinin, Arapların tarihlerindeki görkemli evreler olarak Dört Halife Dönemi, Fatımi, Emevi ve Abbasi İmparatorluklarını simgelediği söylenir.¹²⁷⁸ Zamanla Hâşimî monarşisiyle de özdeşleşen bu bayrak tasarımına ya da klasik Fransız üç-renkli ulus-devlet formatına uymayan Ortadoğu'daki yegâne bayraksa Lübnan'a aittir.¹²⁷⁹

Lübnan'ın manda döneminde tasarlanan bayrağı, Ortadoğu'daki muadillerinden belirgin bir farklılık gösterir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız sömürgeleri, genelde farklı renklerdeki düz zeminin sol üst köşesinde yer alan küçük bir Fransız bayrağıyla temsil edilirken Lübnan, bir Fransız bayrağının ortasına yerleştirilen yeşil sedirden oluşan bir bayrağa sahiptir.¹²⁸⁰ Esasında her Avrupa devleti, kendi kolonyal birimlerinin bayraklarında, mevcut sömürgecinin kendilerine bağlı olduğunu ya da kendilerinin o sömürgeciye “sorumlu” olduğunu bildirmesi adına, I. Dünya Savaşı'ndan sonra benzer bir uygulamaya gider. İngiltere'nin, *Commonwealth*'ı oluşturan tüm devletler için tek tip standart bir bayrak tasarımı takip etmesi ya da Fransa'nın, sömürgelerinin mevcut bayraklarına kendi üç-renkli ulus-devlet sembolünü eklemesi, bu pratiğin bir göstergesidir.

Bir ulus-devletin en önemli sembolik gereksinimi olarak milli bayrak; mevzubahis siyasal birimin “tanınması” işlevinin yanında mensuplarının “uğruna ölecekleri” vatanlarını temsil ettiğinden, bayrağın içeriği milli kültür tarafından öne çıkartılan ya da o kültür içerisinde sorgulanamaz bir şekilde baskın gelen göstergelerden beslenmelidir.¹²⁸¹ Bir başka deyişle, Hegel'in sözlerini ödünç alırsak;

¹²⁷⁷ Bu bayrağın hikâyesi için bkz. Fromkin, **Barışa Son Veren Barış**, 270.

¹²⁷⁸ Elie Podeh, "The Symbolism of the Arab Flag in Modern Arab States: Between Commonality and Uniqueness", **Nations and Nationalism**, c. 17, s. 2, (2011): 424-425.

¹²⁷⁹ 1920'lerin sonunda Filistin mandasının bayrağı da tartışma konusu olur ve Hristiyan, Müslüman Filistinli elitlerin Hâşimî bayrağı üzerine “haç-hilal” koyulması için başlattıkları girişim başarısız olur. Bkz. Tamir Sorek, "The Orange and the 'Cross in the Crescent': Imagining Palestine in 1929", **Nations and Nationalism**, c. 10, s. 3, (2004): 269-291.

¹²⁸⁰ Bkz. Şekil 12.

¹²⁸¹ Cornelius Castoriadis, **The Imaginary Institution of Society**, çev. Kathleen Blamey, (Massachusetts: The MIT Press, 1997): 131.

“...devlet, ancak üyeleri kendi benliklerine dair bir hisse sahip olduklarında gerçek olur”¹²⁸² ve bayrak ya da icat edilen diğer sembolik geleneklerin modern siyasi birimler açısından en önemli fonksiyonu da bireyin devletle bütünleşmesi, “kendi benliklerinde devleti hissetmeleri” sürecine katkı sunmalarıdır. İlk işlev, yani “tanınma”, sömürgeci devletin mevcudiyetini öne çıkarttığından kolonyal bayrak tasarımlarında Avrupalı devletlerin kendi bayraklarının kullanılması, dönemin ruhunu yansıtır. Fakat ikinci işlev düşünüldüğünde, Lübnan bağlamında “sedir” objesinin kapsayıcılığı Mârûnî cemaatiyle sınırlı olduğundan, *Grand Liban*’ın kuruluşunda yer alan temel mantık hatasının bir sonucu olarak, Lübnan’ın – Mârûnîlere has - bir ulus-devlet şeklinde kurumsallaştırılması fakat çokkültürlü bir toplumsal formasyona sahip olması meselesiyle tekrar karşılaşırız.

Tıpkı yaprağın yeşili akla getirmesi ya da Piramitlerin Mısır’ı, Alplerin İsviçre’yi çağrıştırması gibi, ayrık bir nesnenin bir ulus-devleti temsil etmesi, “devlet olma hâli”ni güçlendiren bir mekanizmadır.¹²⁸³ Lübnan dağlarının meşhur sedir ağaçlarıysa bu bölgeyle ilgili en erken tarihsel metinlerden itibaren karşılaşılan, bir anlamda coğrafya ile özdeşleşmiş bir sembol görünümündedir. Eski Ahit’te Lübnan sediri, kimi zaman görkemli Asur imparatorluğunun diğer milletlerden ne kadar farklı ve üstün olduğunu kanıtlamak adına,¹²⁸⁴ kimi zaman – adeta modern dönemde petrolün oynadığı role benzer bir şekilde – zenginlik gösteren bir meta aracı olarak anılır.¹²⁸⁵ Hangi anlamda olursa olsun Eski Ahit’teki her “sedir” kullanımı, “Lübnan’daki sedir” anlamına gelir.¹²⁸⁶ Bu da sedirin, tarihin en erken dönemlerinden beri Fenike kıyıları ile özdeşleştirildiğini ortaya koyar. Öte yandan sedir ağacının bir işlevi de kaliteli gemi gövdeleri için kullanılabilmesidir. Antik dönemde Mısırlılardan Perslere kadar Fenike’nin ve sedir ağacının önemi, deniz hâkimiyetinin sağlanması adına elzemdir.¹²⁸⁷ Mârûnîlerin, kendi cemaatlerinin etnik-dini kimliklerini

¹²⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Philosophy of Right**, çev. T.M. Knox, (New York: Oxford University Press, 1967): 280.

¹²⁸³ Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, 83-84.

¹²⁸⁴ “Görkemli Asur’a bak! Lübnan’da bir sedir ağacıydı, ormana gölge salan güzel dalları vardı, çok yüksekti, tepesi bulutlara erişiyordu.” Ezekeil 31.3.

¹²⁸⁵ “(Süleyman’ın) Krallığı döneminde Yeruşalim’de altın ve gümüş taş değerine düştü. Sedir ağaçları Şefela’daki yabancı incir ağaçları kadar bollaştı.” 2. Tarihler 1.15.

¹²⁸⁶ “Şimdi bana Lübnan’dan sedir ağaçları kesmeleri için adamlarına buyruk ver. Benim adamlarım da seninkilerle birlikte çalışsın. Adamların için istediğin ücreti vereceğim. Aramızda Saydalılar kadar ağaç kesmede usta adamlar olmadığını biliyorsun.” 1. Krallar 5.6.

¹²⁸⁷ William R Chaney ve Malek Basbous, "The Cedars of Lebanon Witnesses of History", **Economic Botany**, c. 32, s. 2, (1978): 119-120; Chester G. Starr, **Antik Çağ’da Deniz Gücü**, çev. Gürkan Ergin, (İstanbul: Homer Kitabevi, 2000): 11-12, 43.

Lübnanlılık ekseninde milli bir forma dönüştürmeye başladıkları erken modern dönemlerden itibaren sedir motifi, Kilise'nin kullandığı semboller içerisinde kendisine yer bulmaya başlar. 18. ve 19. yüzyıllarda Mârûnîler, sedir ağacının ortasında bulunduğu düz beyaz bir bayrağı gayriresmî olarak kullanır.¹²⁸⁸ Kilise'nin en üst otoritesi konumundaki patriklik makamına kadar pek çok birimin armasındaysa sedir ağacı bulunur.¹²⁸⁹

Lübnan'ı Fenike'ye eşleyen modern Şarkiyatçı söylem, Fenike'ye ait olan nitelikleri, sembolleri ve genel olarak Fenikeliliği Lübnan'a özgü formlar olarak kurarken, bu söylemden beslenen kültürel kodifikasyon faaliyetleri de başta sedir sembolü olmak üzere, pek çok semiyotik parçayı temsil süreçlerinde kullanır. Dolayısıyla yeni teşekkül ettirilen Lübnan devletinin bayrağının ne olacağı meselesi, Fransız kolonyal yetkililerince fazla tartışılmaz. Yüksek Komiser General Gouraud, 5 Ağustos tarihinde Zahle'de düzenlenen resmigeçit töreninde, yeni Lübnan bayrağını şu sözlerle ilan eder:

"Fransa, kendine evlat edindiği çocuklarının kendi çocuklarıymışçasına onun yanında yürüdüğünü görmekten her zaman zevk almıştır. Eğer Fransa onlara gerçekten bir anne olmasaydı, bu Fahlıların ve Senegallilerin dört yıl boyunca kanlarını feda ettikten sonra, dün yine kendilerini feda edeceklerine kim inanabilirdi ki? ... Artık iki ülkeniz vardır, Lübnan ve Fransa. Bayrağınızın renkleri cesareti ve cömertliği temsil eder."¹²⁹⁰

Manda döneminin Lübnan bayrağı, Gouraud'nun hemen her konuşmasında vurguladığı, Fransa'nın Lübnan'la kurduğu siyaset-üstü ilişkiyi kanıtlar nitelikte olup Fransa'nın "evlatlık çocukları" olarak Lübnanlıların kendilerini ait hissedecekleri ülkenin de – Lübnan olduğu kadar – Fransa olduğunu açık bir şekilde temsil eder. Belki de bu sebeple, sedir motifli manda bayrağının mimarı olarak Amerika'daki Lübnancı diasporanın öncü ismi, 1919'da Paris Barış Görüşmeleri'nde de aktif bir şekilde yer alan, aynı zamanda Fransız Şeref Nişanı sahibi Na'ûm Mukarzel öne çıkartılır.¹²⁹¹ Mukarzel'in Lübnan Nahda İttifakı cemiyeti ve özellikle Güney Amerika'daki diğer Lübnancı diaspora kuruluşları, 1920 öncesinde de sedir motifli

¹²⁸⁸ Whitney Smith, **Flags through the Ages and Across the World**, (New York: McGraw-Hill, 1975): 80. Bugün Lübnan'da Fenike mitini sahiplenen yegâne siyasi oluşum olarak Ketaib Partisi'nin amblemi de beyaz zemin üzerine yerleştirilmiş sedir ağacıdır. Bkz. Rola El-Husseini, **Pax Syria: Elite Politics in Postwar Lebanon**, (New York: Syracuse University Press, 2012): 42.

¹²⁸⁹ Mârûnî Patrikhanesi'nin resmi arması için bkz. Şekil 13. Fenike gemisi ve sedirin birleşiminden oluşan Lazkiye Başpiskoposluğu'nun resmi arması için bkz. Şekil 14.

¹²⁹⁰ akt. Thompson, **Colonial Citizens**, 40.

¹²⁹¹ Yusri Hazran, "The Zajal: Popular Poetry and the Struggle over Lebanon's History", **Middle Eastern Literatures**, c. 16, s. 2, (2013): 177; Mary Mokarzel, **Al-Hoda, 1898-1968: The Story of Lebanon and Its Emigrants Taken from the Newspaper Al-Hoda**, (New York: al-Hoda, 1968).

bayrağı kullanmaktadırlar.¹²⁹² Mukarzel'in, Lübnan bayrağının yaratıcısı olarak anılmasının sebebi de büyük ihtimalle barış görüşmeleri sırasında Fransız yetkililerle yakın ilişki içerisinde olması ve Amerika'daki Lübnancı cemiyetlerce hâlihazırda kullanılan bu bayrağı *Grand Liban* için uygulama fikrinin kendisinden gelmesidir.¹²⁹³

Neticede Lübnan bayrağı, ülkedeki Fransız mevcudiyetini öne çıkartmakla beraber sedir motifi üzerinden Mârûnî karakterini de vurgular. Milli marş da bu formül temel alınarak tasarlanır. 1925'de parlamentonun milli marş için açtığı yarışmayı Mârûnî yazar Raşid Nahlé'nin yazdığı şiir ve Lübnan Devlet Konservatuarı'nın kurucusu Wadie Sabra'nın bestelediği güfte kazanır.¹²⁹⁴ "Her şey vatan için" başlıklı marş, 1927'de resmen Lübnan'ın milli marşı olarak kabul edilir ve – genel teamülün aksine – bağımsızlığın kazanıldığı 1943'ten sonra da yürürlükte kalır. Esasında Nahlé'nin şiiri, Fransız milli marşı *La Marseillaise*'in bir uyarlaması görünümündedir.¹²⁹⁵ İki marşın sözcük dağarcığının büyük oranda aynı ifadeleri içermesi bir yana, Lübnan milli marşı ile *La Marseillaise* birebir aynı anlatı hattını takip ederek aynı "milli vizyon"a gönderme yaparlar. Her iki marş da "bayrak" ve "vatan"ı kutsama ile başlar,¹²⁹⁶ "Alman modeli" milli marşların aksine her iki marş da etnik bir gönderme yapmaz, *La Marseillaise*'de "Fransızlar" ifadesi yer alsa da Nahlé'nin marşında "Lübnanlılar" sözcüğüne rastlanmaz ve son olarak her iki marş da

¹²⁹² Fahrenthold, **Between the Ottomans and the Entente**, 103.

¹²⁹³ Lübnan'ın 1943'teki bağımsızlık ilanından beri kullandığı kırmızı beyaz şerit ve sedir ağaçlı bayrağın yaratıcısıysa, Zahleli meşhur bir Rum Katolik ailesinden gelen ve Lübnan siyasetinde 1990'lara kadar aktif bir şekilde yer alan Henri Pharaon'dur (Ö. 1993). Yaşadığı dönem boyunca Lübnan'ın en zengin insanı olarak anılan Pharaon, kuzeni Michel Chiha ile birlikte manda döneminde Lübnan ekonomisinin liberal temellerini atan isim olarak anılır. Aynı zamanda "Lübnan-Avusturya Dostluk Cemiyeti"nin kurucusudur ve geniş Pharaon ailesinin bir kolunun da Avusturya'da yaşadığı bilinir. Dolayısıyla romantik-milliyetçi yorum, Lübnan bayrağının kırmızılarının Lübnan ve Anti-Lübnan Dağlarını, beyazınınsa Bekaa'yı temsil ettiğini söylese de Pharaon'un Lübnan bayrağını Avusturya bayrağından esinlenerek tasarladığını iddia edenler de vardır. Pharaon'la ilgili bkz. Abu Khalil, **Historical Dictionary of Lebanon**, 68; May Farhat, "A Mediterraneanist's Collection: Henri Pharaon's 'Treasure House of Arab Art'", **Ars Orientalis**, c. 32, s. 1, (2012): 102-113.

¹²⁹⁴ Xing Hang, **Encyclopedia of National Anthems**, (Maryland: Scarecrow Press, 2003): 360.

¹²⁹⁵ Natalie Michaylova Khazaal, "Sectarianism, Language and Language Education in Lebanese Theater, Television and Film", (**Doktora Tezi**, University of California, 2007): 132.

¹²⁹⁶ "İleri kardeşler vatan için ileri!

Şan şeref günü geldi çattı işte!

Karşımıza geçmiş kanlı sancağını

Tiranlık bir kez daha çekiyor göndere"

Fransız Milli Marşı

"Hepsi vatan için, zafer için, bayrak için!

Yüzyılların başından beri, kalemimiz ve kılıcımız

Tarlalarımız ve dağlarımız bizi biz yapar"

Lübnan Milli Marşı

çağlar boyu aynı coğrafyayı paylaşan insanların oluşturduğu teritoryal temelli bir aidiyet hissini yüceltir.¹²⁹⁷

Nahlé'nin şiirinde dikkat çeken bir husus, tevriye sanatı yoluyla Fransa'nın Lübnan'ın ebedi koruyucusu olduğunu gösteren ifadelerle rastlanmasıdır. Buna göre “*Sanahu rabbuhu, li-mada al-azman*” ifadesi, “Rabbi onu her daim korur” anlamının yanında “Efendisi (ya da ustası) onu her daim korur” anlamına da gelir. Arapça’da “Rab” sözcüğü; “Tanrı”, “efendi”, “kral” anlamlarının yanında “öğretmen” veya “usta” manasına da gelir.¹²⁹⁸ Böylece Nahlé, Fransa'nın Lübnan'ın “efendisi” ve “öğretmeni” olduğunu tasdikleyerek Fransızların *mission civilisatrice*'ine de gönderme yapar. Ek olarak Lübnan milli marşının geneli, ülkenin Fenike geçmişini öne çıkartır. “Çağların başlangıcından beri, kalemimiz ve kılıcımız” ifadesi Fenike-alfabe ilişkisine referans yapar, “Denizi, toprağı, iki Şark'ın incisi” ifadesiyse – tıpkı marşın ilk dördlüğündeki “tarlalarımız ve dağlarımız bizi biz yapar” cümlesi gibi – Lübnanlılığın Fenikelilerden kalan iki karakteristiğini, “deniz”i ve onun kıyısındaki “toprak”ı öne çıkartır.¹²⁹⁹ “İsmi, izzeti dedelerimiz zamanından beri mevcuttur, azameti ve sediri sonsuza kadar var olacaktır” ifadesiyse Lübnanlılar ile ataları arasındaki bağı vurguladığı gibi Fenikelilerin en önemli sembolü olan sedir ağacını Lübnan'ın mevcudiyetine eşitler.

Lübnan'da klasik müziğin babası olarak bilinen, milli marşın bestecisi Wadie Sabra, 1892'de Suriye Protestan Koleji'nden mezun olduktan sonra Fransız elçiliğinden aldığı bir bursla Paris'e gider ve yedi yıl boyunca Fransız müzisyen Albert Lavignac'nın yanında çalışır.¹³⁰⁰ 1910'da Beyrut'a döndüğünde, sonradan Lübnan Devlet Konservatuvarı olacak müzik okulunun temellerini atar ve 1952'deki ölümüne dek hem Lübnan'ın hem de Ortadoğu'nun en önemli klasik müzik üstatlarından biri

¹²⁹⁷ “Bir yiğit düşmeye görsün toprağa bizden,
Doğurur onu toprak ana yeniden...
Bağışlamayın o gözlerini kan bürümüş kaplanları,
Anamızın bağrını parçalamaya can atan!”
Fransız Milli Marşı
“Fitne sardığında dört bir yanımızı,
Gencimizle yaşlımızla aslan kesiliriz hepimiz!”
Lübnan Milli Marşı

¹²⁹⁸ Hans Wehr, **A Dictionary of Modern Written Arabic**, (New York: Spoken Language Services, 1976): 320.

¹²⁹⁹ Burada ayrıca, Kuran'da Rahman suresi 17. ayette geçen “O, iki doğunun da iki batının da hâkimidir” ifadesine bir gönderme yapılır ve Lübnan'ın “deniz”i ve “toprak”ı ile varlığı anlatımında güçlendirilir.

¹³⁰⁰ “Wadih Sabra Biographie”, <https://www.symphozik.info/wadih+sabra,182.html>, [15.02.2022].

olarak anılır. Lübnan milli marşının güftesinin, Fas'ta kurulan kısa ömürlü Rif Cumhuriyeti'nin (1921-1926) marşından “esinlenerek” oluşturulduğu iddiası bir yana,¹³⁰¹ Sabra'nın müziği, Lübnan'ı Batılı muadilleri gibi bir ulus-devlet karakterinde yansıtan modern teamülleri eksiksiz bir şekilde takip eder ve günümüze kadar mevcudiyetini sürdürür.

Lübnan'da manda idaresinin bastırdığı kâğıt ve madeni paralar ya da posta pullarına bakıldığında,¹³⁰² yine kültürel kodifikasyon sürecinin motoru olan Fenike mitinin izlerine rastlanır. Milliyetçilik çalışmalarında, bu tarz gündelik hayat içerisinde fark edilmeden özümseyen ve milli duyguları “banal” bir kullanım içerisinde uyandıran semboller, genellikle Billig'in kuramında öne çıkar. Billig, *Banal Nationalism*'de madeni ve kâğıt para gibi her gün dikkat etmeden kullanılan objelerin, kolektif hafızanın en güçlü temsil edildiği semboller olduğunu söyler.¹³⁰³ Buna göre paraların üzerindeki resimler, çizimler ya da simgeler, açık bir şekilde milli kültürün temeline referans yapmalı ve mevzubahis semboller, kendiliğinden o milleti akla getirmelidir.

Lübnan'da 1924 yılında basılan ilk madeni paralarda, çoğunlukla “sedir” motifi kullanılır.¹³⁰⁴ 1925'de ilk kez “Fenike trireme”sinin yer aldığı paralar tedavüle girer.¹³⁰⁵ 1930'larda, genellikle sedir ağacının farklı formları ya da iki sütunun yer aldığı madeni paralar kullanılır.¹³⁰⁶ 1941'de Arapça “Lübnan Cumhuriyeti” yazısının bir Fenike gemisini çağrıştıracak şekilde kaligrafisinin bulunduğu madeni yarım kuruş basılır.¹³⁰⁷ 1925'de basılan ilk kâğıt paralardaysa Suriye-Hama'daki antik su çarkının bir çizimi,¹³⁰⁸ sedir ağacı,¹³⁰⁹ Humus'ta Haçlılardan kalma *Krak des Chevaliers*

¹³⁰¹ 2010'lu yıllarda gündeme gelen bu iddia, ilk kez Al-Jadeed televizyonunda, Lübnanlı meşhur Rahbani ailesinden müzisyen Ghassan Rahbani tarafından dillendirilir. Bkz. “- فضيحة النشيد الوطني اللبناني - كرم راشيل” (Lübnan Milli Marşı Skandalı), 11.04.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=kHRtcFhcdhw>, [15.02.2022]. İddialarla ilgili bkz. “Why our Lebanese anthem is NOT copied”, <https://blogbaladi.com/why-our-lebanese-anthem-is-not-copied/>, [15.02.2022].

¹³⁰² Bu çalışmada incelenen ve referans verilen madeni-kâğıt paraların tamamı, “Numista” internet sitesinden, koleksiyon sahiplerinin izniyle alınmıştır. Bkz. <https://en.numista.com/>, [16.02.2022].

¹³⁰³ Billig, *Banal Nationalism*, 41-42.

¹³⁰⁴ Bkz. Şekil 15.

¹³⁰⁵ Bkz. Şekil 16.

¹³⁰⁶ Bkz. Şekil 17, Şekil 18.

¹³⁰⁷ Bkz. Şekil 19.

¹³⁰⁸ Bkz. Şekil 20.

¹³⁰⁹ Bkz. Şekil 21.

(Şövalyeler Kalesi)¹³¹⁰ ve Baalbek kalıntıları bulunur.¹³¹¹ 1939'da sedir ağacı,¹³¹² Baalbek tapınağı¹³¹³ ve Sayda'daki Haçlı kaleli¹³¹⁴ banknotlar basılır. Manda dönemi boyunca Fransız idaresinin yürürlüğe koyduğu ve tasarladığı tüm paralar, 1921'den itibaren *Banque de Syrie et du Grand Liban* tarafından basılır ve Suriye ile Lübnan'da ortak bir şekilde kullanılır.¹³¹⁵ Dolayısıyla Fransızların kâğıt ve madeni paraların arkalarına koydukları semboller, yalnızca Lübnan'a has değildir ve örneğin Şam'daki Azm Sarayı'nı ya da Emevi Camii'ni gösteren banknotlar da tasarlanır.

Posta pulları, milli kültürün otantikliğini vurgulayan objeler olmalarının yanında kimliğin ve onda somutlaşan milli karakterin en “marjinal” temsillerinden birini sunarlar.¹³¹⁶ Fransa, Lübnan'ın kendisine has posta pullarını ilk kez 1925 yılında tasarlar.¹³¹⁷ 1920-1925 yılları arasında Suriye ve Lübnan'da, “TEO” (*Territoires Ennemis Occupés*) ya da “OMF” (*Occupation Militaire Française*) damgasıyla Fransız pulları kullanılır.¹³¹⁸ Beyrut'ta basılan ilk pullardaysa, İngiltere'nin sömürgelerinde uyguladığı pratiğin aksine, yalnızca Fransızca kullanılır ve Arapça Lübnan pulları ancak 1920'lerin sonunda dolaşıma girer. Tasarlanan pullardaysa, genellikle Suriye ve Lübnan'ın antik geçmişini görünür kılacak, bu birimlerin tarihsel mevcudiyetleriyle bugünleri arasında devamlılık bağı kuracak bir strateji takip edilir. Bu bağlamda, çoğunlukla kâğıt paraların arkalarında da kullanılan belli başlı mekânlar ya da figürlere önem verildiği görülür. Örneğin 1925 yılında *Grand Liban* mührüyle basılan pullara bakıldığında; sedir ağacı, Baalbek tapınağı ve Sayda Kalesi çizimlerine rastlanır.¹³¹⁹ 1931 yılında tedavüle giren pullar arasında antik göstergelere özellikle yer verildiği görülür ve denizde seyreden bir gemi ile antik figürlerden oluşan bir dizi pula rastlanır.¹³²⁰ Lübnan tarihiyle özdeşleştirilmiş önemli figürlerin pullarda yer

¹³¹⁰ Bkz. Şekil 22.

¹³¹¹ Bkz. Şekil 23.

¹³¹² Bkz. Şekil 24.

¹³¹³ Bkz. Şekil 25.

¹³¹⁴ Bkz. Şekil 26.

¹³¹⁵ Zouhair Mekdash, "The Monetary System of Lebanon", (**Doktora Tezi**, American University of Beirut, 1956): 2.

¹³¹⁶ Vida Zei, "Stamps and the Politics of National Representation", **Javnost-The Public**, c. 4, s. 1, (1997): 65.

¹³¹⁷ Bu çalışmada referans verilen pulların incelenmesinde, “Postbeeld” internet sitesindeki koleksiyonlardan faydalanılmıştır. Bkz. <https://www.postbeeld.com/stamps/country/lebanon>, [16.02.2022].

¹³¹⁸ Donald M. Reid, "The Symbolism of Postage Stamps: A Source for the Historian", **Journal of Contemporary History**, c. 19, s. 2, (1984): 237.

¹³¹⁹ Bkz. Şekil 27.

¹³²⁰ Bkz. Şekil 28.

alması, genellikle bağımsızlık sonrasına rastlar. Cebel-i Lübnan'ın Şihab emiri II. Beşir'in portresinin yer aldığı pullar 1942'de,¹³²¹ Lübnan'ın bağımsızlığının kazanılmasında öncü rol oynayan Mârûnî siyasetçi Bişâre Hûrî'nin pulu 1947'de¹³²² ve Dürzî Ma'n emiri Fahreddin'in puluysa 1961'de basılır.¹³²³

Neticede manda dönemi Lübnan'ında Fransız idaresinin resmi ve gayrıresmî temsil mekanizmaları vasıtasıyla vurgu yaptığı sembolik referanslar, nostaljinin metalaştırılması işlevini görür ve Fenike mitini gündelik hayat içerisinde somutlaştırarak modern Lübnanlılık kimliğinin şekillendirilmesi faaliyetine katkı sağlar. Manda dönemi boyunca daha pek çok Fenike miti kaynaklı sembolik kullanım bulunur, hatta bağımsızlıktan sonra da bu eğilim Lübnan devletinin takip ettiği sembolik bir icraat olarak görülür ve dahası, Batı'nın Lübnan tahayyülünde de Fenikelilik baskın bir öge olarak öne çıkar. Lübnan'daki resmi kurumların amblemlerinde,¹³²⁴ askeri ve onur madalyalarında,¹³²⁵ Lübnan konulu seyahat broşürlerinde,¹³²⁶ turistlere yönelik hediyelik eşyalarda¹³²⁷ ve pek üzerinde durulan bir konu olmasa da “adlandırma” pratiklerinde¹³²⁸ Fenike izleri günümüze dek devam eder.

İcat edilmiş milli gelenekler, millet kategorisi altındaki tüm bireylerin kendi kimliklerini ve o kimlikle bağlantılı siyasal yapıyı benimsemeleri, Hegel'in tabiriyle devlette “kendi benliklerine dair bir hisse sahip olmaları” işlevini sağlar, dolayısıyla kapsayıcılık prensibine dayanır. Öte yandan manda dönemi Lübnanında Fransız idaresinin kültürel kodifikasyon pratiklerine bakıldığında, bu kapsayıcılığın çok dar bir zümre için geçerli olduğu, Mârûnî elit sınıfından mülhem, varlıklı, Lübnan siyasetinde söz sahibi küçük bir tabakayla sınırlı olduğu görülür. Lübnan'da milli

¹³²¹ Bkz. Şekil 29.

¹³²² Bkz. Şekil 30.

¹³²³ Bkz. Şekil 7.

¹³²⁴ Lübnan Deniz Kuvvetleri'nin amblemi için bkz. Şekil 31. Beyrut Belediyesi'nin amblemi için bkz. Şekil 32.

¹³²⁵ Lübnan Donanma Madalyonu için bkz. Şekil 33. En yüksek seviyede devlet nişanı olan “Millî Sedit Nişanı” için bkz. Şekil 34.

¹³²⁶ Bkz. Şekil 35.

¹³²⁷ Bkz. Şekil 36.

¹³²⁸ Stevens'in dediği gibi “Adları üreten kuralları araştırmak milli bağları üreten hayati bir yasayı tespit etmektir.” Bkz. Stevens, **Devletin Yeniden Üretimi**, 223. Özellikle Fenike mitini benimseyen Hıristiyan Lübnanlı elitler arasında, 1930'larda ve 40'larda çocuklarına Fenike (ya da Fenikelilerle bağlantılı Eski Ahit) isimleri koyma pratiğinin belirli oranda arttığı görülür. Bugün bile Lübnan'da Elissa, Davud, Hiram, Hannibal, Tammuz, Amilcar gibi Fenike ya da Kartaca mitolojisinden isimlere rastlamak mümkündür. Fenike özel adlarıyla ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Frank L. Benz, **Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions**, (Rome: Biblical Institute Press, 1972): 54-186.

kimliği üretecek sembollerin, teamüllerin ya da pratiklerin Mârûnî toplumunun ötesinde bir anlamının olmaması, etnik ya da dinsel açıdan aynı kültürel kodlara sahip olmasalar da belirli bir coğrafyayı ve ortak bir tarihi paylaşan kozmopolit karakterli bir millet tasavvurunun inşa edilememesinin önündeki en büyük engel olmuştur. Bu da en temelde, Lübnan'daki Fransız kolonyal idaresinin siyasi ve kültürel politikalarındaki çok belirgin bir mantık hatasına, Lübnan'ı bir ulus-devlet şeklinde düşünüp onun çokkültürlü yapısını göz ardı etmesine dayanır. Lübnanlılık kimliğini Fenikelilik temelinde düşünmek ve kolonyal milli kültür inşasını bu eksende gerçekleştirmek, yalnızca dar fakat Lübnan toplumunda oldukça etkili bir zümreyi memnun eder. Bu grup, kültürel kodifikasyon sürecinin hem muhatabı hem de tamamlayıcısı ve 20. yüzyılın ortalarına dek Lübnan'da kültürel (ve kısmen siyasi) hâkimiyetin sahibi görünümündedir.

5.4. Genç Fenikeliler

19. yüzyılın ortalarından itibaren, kendilerini bayraktarlıklarını yaptıkları milletlerin “*Jeune*” ya da “Genç” hareketlerini organize etmeye adanmış milliyetçiler, esasında “yaşlı” *ancien régime*’ler karşısında “genç” ulus-devletler çağının geldiğini haber verirler.¹³²⁹ Genç İtalya, Genç Polonya, Genç Türkler ya da Genç Tunuslular gibi milliyetçi grupların ortak özellikleri; genellikle eğitilmiş bir sınıfa mensup olmak, takip ettikleri yoğun milliyetçi programları toplumlarının geneline kabul ettirmek ve bu bağlamda ‘Jakoben’ olarak adlandırılabilir bir eğilime sahip olmak gibi gözüktür.¹³³⁰ 1920’li yıllarda Lübnan’daki kültürel ve siyasi hayatta etkin bir şekilde rol oynayan, kendilerini ‘Genç Fenikeliler’ olarak adlandıran Lübnanlı bir grup entelektüel, iş adamı ve aktivist de tam olarak bu arketipe uyar. 1919 yılında altı sayı basılan *La Revue Phénicienne* (Fenike İncelemesi) dergisi çevresinde toplanan bu Lübnanlı grup, aynı zamanda Batı kaynaklı Fenike-Lübnan söyleminin doğrudan sahiplenicisi bir “mit-kurucu entelektüel” tipini ifade eder. Salameh, Genç Fenikeliler’i şöyle tanımlar:

“... bu genç dönem Kenanlıları, kendilerini ve modern Lübnanlıları tekil, özgül bir grup ve antik Kenanlı denizcilerin (daha sonraki dönemin Arap fatihlerinin değil) torunları olarak görüyorlardı. Onların perspektiflerinden kendileri ve Fenikeli ataları hümanizmin birer örneğiydiler. Aynı zamanda

¹³²⁹ J. Reulecke, "Youth Movements, History of", **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, ed. Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes, (Oxford: Pergamon, 2001): 16671-16674.

¹³³⁰ Age, 16673.

yetenekli tüccarlar, gözü pek denizciler ve kültürler arası kurnaz araçlar olarak Fenikelilerin doğuştan gelen çok kültürlü ve çok dilli mirasını sahiplendiklerini iddia ettiler.”¹³³¹

Sonraları, Lübnan’ın teritoryal ulus-devlet milliyetçiliğinin özgül adı olarak ‘Fenikecilik’ şeklinde isimlendirilecek bu görüş ve bu görüşün bayraktarı Genç Fenikeliler, esasında Lübnan devletinin kuruluş mantığını yansıtır. Buna göre Lübnan ya da antik dönemdeki adıyla Fenike, tarihin ilk evrelerinden itibaren kendine has, istisnai kültürel-politik karakterini korumayı başarmış ve Araplık ya da Suriyelilik gibi kimliklerden bağımsız, kendi orijinal niteliklerine sahip bir ülke olarak kalmıştır. Bu söylem içerisinde Araplık, tıpkı Türklük, Müslümanlık, Osmanlılık ya da Suriyelilik gibi, Lübnan toplumunun özüne sirayet eden kültürel formlardan ziyade birer süreç şeklinde okunur.¹³³² Zira Fenike-Lübnan coğrafyasının sakinleri, tarih boyunca bölgedeki siyasal güçlerin tüm “baskıcı” politikalarına karşı kendilerine has karakteristik nitelikleri; Akdeniz kültürünü, deniz sevgisini, ticari ve el işlerindeki yeteneklerini, bilgeliklerini, çokkültürlülüklerini korumayı başarmıştır. Genç Fenikelilerin benimsedikleri ve modern Lübnanlılığın özü olarak duyurdukları bu nitelikler, önceki bölümlerde detaylıca üzerinde durulduğu gibi, esasında Şarkiyatçılık’tan neşet eden Fenike-Lübnan söylemi tarafından “kurulan” bir temsile dayanır.

Lübnan’ı Fenike’ye eşleyen söylemin yereldeki karşılığı olarak Fenikecilik, hiçbir zaman belirli fikir adamları tarafından geliştirilen ve daha da önemlisi geniş kitlelerce benimsenen bir ideoloji görünümünde olmamış, yalnızca Lübnan devletini mümkün kılan, onun tarihsel meşruiyetini sağlayan ve kendi istisnai milli karakterini onayan bir tür *unique* “devlet aklı” hüviyetinde işlemiştir.¹³³³ Pratikteyse, Fransa’nın manda Lübnanı’nda tatbik ettiği kültürel kodifikasyon faaliyetlerinde görüldüğü gibi, Lübnan’ı ve Lübnanlılığı Frankofon bir karakterde düşünmeye, inşa etmeye temel oluşturan bir söylem şeklinde görülmüştür. Fenikecilik fikri, hiçbir zaman Lübnan toplumunun çoğunluğuna hitap eden bir kimlik ya da kültür projeksiyonu üretmemiş

¹³³¹ Franck Salameh, "'Young Phoenicians' and the Quest for a Lebanese Language: Between Lebanonism, Phoenicianism, and Arabism ", **Arabic and its Alternatives**, ed. Heleen Murre-van den Berg, Karène Sanchez Summerer ve Tijmen Baarda, (Leiden: Brill, 2020): 112.

¹³³² **Age**, 111; Asher Kaufman, "Pheonicianism: The Formation of an Identity in Lebanon of 1920", **Middle Eastern Studies**, c. 37, s. 1, (2001): 174.

¹³³³ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 141, 204.

olsa da Genç Fenikeliler olarak adlandırılan grubun mensupları, Lübnan siyasetinde ve kültürel dünyasında uzun bir süre etkinliklerini korumuştur.¹³³⁴

Genç Fenikeliler grubunun yapısına bakıldığında; kahir ekseriyeti Mârûnî olan, genellikle Cizvit tedrisatından geçip iyi bir eğitim almış, ekonomik durumları oldukça iyi ve kendilerini Frankofon bir kültür dairesinin parçası sayan bir zümreyle karşılaşılır. *La Revue Phénicienne* dergisinin sahibi Charles Corm (Ö. 1963), Lübnan siyasetinin aktif bir üyesi ve 1926 Lübnan Anayasası ile 1943 Milli Paktı'nın mimarı Michel Chiha (Ö. 1954), Lübnan şiirinin modern dönemdeki öncülerinden Hector Klat (Ö. 1976) ya da Lübnan'ın meşhur *L'Orient* gazetesinin sahibi Georges Nakkaşe (Ö. 1972) gibi figürlere bakıldığında, hemen hepsinin aynı toplumsal-ekonomik formasyona sahip oldukları görülür. Yine de Genç Fenikeliler olarak adlandırılan grubun yekpare bir bütün oluşturmadığı, içerisinde Fenike mitinin farklı kullanımlarını barındıran isimlerin olduğunun altı çizilmelidir. Bu noktada en belirgin iki kullanımın “ırk” ve “kültür” temelli bir ayrışmadan doğduğu söylenebilir. Corm ve Klat gibi isimlerin metinlerine ya da fikirlerine bakıldığında, Fenikeliliği etnik bir köken olarak ele alma eğiliminin güçlü olduğu görülür. Bu bağlamda Lübnanlılık ile Fenikelilik arasındaki bağ, etnik bir devamlılık zinciriyle çekilir. Öte yandan Chiha'da en baskın haliyle karşılaşılan ve Lübnanlılık ile Fenikelilik arasındaki bağ kültürel ya da teritoryal bir hat üzerinden kuran, kozmopolit ve hümanist bir Fenikecilik yorumu da mevcuttur. Dolayısıyla aynı temel düsturu benimseyip Lübnan'ı Batılı, Fenikeli bir entite olarak sabitleme misyonları olmakla birlikte tek bir Fenikecilik ya da Genç Fenikeli tipinin mevcut olmadığını akılda tutmak gerekir.

5.4.1. Corm, Chiha ve *La Revue Phénicienne*

La Revue Phénicienne dergisinin 1919 Temmuz'unda yayımlanan ilk sayısı, modern Lübnan fikrinin kristalleşmesi sürecinin nihai bir varış noktası olarak ele alınabilir. Avrupa'da Şarkiyatçı çevrelerde filizlenen, Renan, Reclus, Bérard ve Barrès

¹³³⁴ Siyasi olarak Fenikecilik, 1936'da Cemâyeller tarafından kurulan ve bugün de mevcudiyetini sürdüren Ketaib Partisi ya da diğer adıyla Lübnan Falanjları'nın resmi programlarında yer alır. Bkz. John P. Entelis, "Belief-System and Ideology Formation in the Lebanese Kata'ib Party", **International Journal of Middle East Studies**, c. 4, s. 2, (1973): 157. Fakat manda dönemi sonrasında Lübnan siyasi hayatında Fenikeciliğin bir ideoloji görünümü kazanmasında, özellikle İç Savaş yıllarında aşırı-sağcı Mârûnî paramiliter örgütlerin rolü oldukça büyüktür. 1975 sonrasında Fenikecilik, Lübnan'ın kuruluşunda sahip olduğu temel fikriyat niteliğini büyük oranda kaybederek bir nevi “azınlık” ideolojisi görünümü alır. Bu dönüşümse büyük oranda, “Ebu Arz” yani “Sedir'in Oğlu” adıyla da bilinen Étienne Sakr ve onun “Sedir'in Muhafızları” örgütüyle yakından alakalıdır. Sakr için bkz. Nisan, **The Conscience of Lebanon**, 1-9.

gibi Fransız yazarların çalışmalarıyla bir söylem halini alan, Mârûnî Kilisesi ile çeşitli Lübnancı gruplar arasında benimsenerek milliyetçi bir kullanıma temel oluşturan ve nihayet Fransız kolonyal inisiyatifinin Levant'taki icraatlarıyla somutlaşan bu temsil, Lübnan'ı Fenike'ye sabitleyen bu yaklaşım biçimi, *La Revue Phénicienne* ile birlikte adeta ete kemiğe bürünür. Çevresinden bağımsız, *unique* bir Lübnan düşüncesinin özü olan Fenike miti, ilk kez bir mecrada tüm yönleriyle ele alınır ve henüz *Grand Liban*'ın ilanından bile önce Lübnanlı entelektüeller arasında “kullanıma hazır” bir hale gelir.

Derginin sahibi ve editörü, meşhur Lübnanlı ressam Davud Corm'un (Ö. 1930) oğlu Charles Corm'dur.¹³³⁵ Corm ailesinin geçmiş üyeleri arasında Mârûnî Kilisesi hiyerarşisinde yer alan pek çok isim bulunduğu gibi Davud Corm'un babası Şamun eş-Şidyâk – sonradan aile ismi olan Corm soyadıyla anılır - Cebel-i Lübnan'ın son Şihâbî emiri II. Beşir ile yakın ilişki içerisinde, hatta emirin oğullarının özel öğretmenliği görevini de üstlenen bir din adamıdır.¹³³⁶ Beyrut'ta St. Joseph Üniversitesi'nin Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nde Lammens'in öğrencisi olan Charles Corm ise okulunu yüksek onur derecesiyle bitirir. Corm'un St. Joseph'teki sınıf arkadaşları arasında Michel Chiha, Hector Klat, Yusuf es-Sawda, Riyad es-Sulh ve Émile Eddé gibi isimler vardır.¹³³⁷ Corm, okulunu bitirdikten sonra ABD'ye gider, Lübnan'a döndüğündüyse aile şirketinin başına geçer. Corm ailesi, Amerikan Ford arabalarının Suriye ve Lübnan'daki distribütörlüğü de olmak üzere pek çok kârlı işletmeye sahiptir.¹³³⁸ Fakat Cizvit tedrisatından geçmiş, Frankofon bir Mârûnî olarak Corm, aynı zamanda Lübnan milliyetçiliğinin en öne çıkan fikir adamlarından biridir. 1919'da, Kaufman'a göre muhtemelen Yüksek Komiserlik Genel Sekreteri Robert de Caix'nin maddi ve manevi destekleriyle,¹³³⁹ *La Revue Phénicienne* dergisi etrafında kendisiyle aynı görüşlere sahip Lübnancıları bir araya getirir. Beyrut'a giren ilk Fransız askerlerini “boyunlarına sarılarak kucaklayan” Corm, manda dönemi boyunca

¹³³⁵ Modern Lübnan sanatının en büyük öncülerinden kabul edilen Davud Corm, Roma'da resim eğitimi alır ve o sırada Roma'daki Mârûnî Koleji'nde bulunan geleceğin patriği Elias Hoyek'le yakın arkadaş olur. Davud Corm, aynı zamanda Lübnanlı ressamlar Pierre Cemâyel ve Halil Cibran'ın da hocasıdır. Bkz. Sarah Rogers, "Daoud Corm, Cosmopolitan Nationalism and the Origins of Lebanese Modern Art", *Arab Studies Journal*, c. 18, s. 1, (2010): 46-77.

¹³³⁶ Salameh, *Charles Corm*, 76.

¹³³⁷ *Age*, 81.

¹³³⁸ Asher Kaufman, "'Tell Us Our History': Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism", *Middle Eastern Studies*, c. 40, s. 3, (2004): 5.

¹³³⁹ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 89.

Lübnan'daki Fransız kültürel politikalarının yılmaz bir destekçisi ve Fenike mitinin en ateşli savunucularından biri olur.¹³⁴⁰

Corm, meşhur yazar Amin Maalouf'un babası Rüştü Maalouf'un sözleriyle, "bize Lübnan'ı nasıl seveceğimizi gösteren ilk kişi"dir: "(Charles Corm) ilk öğretmenimiz, Lübnan'ın milli okulu, milli müzesi, milli meşalesi ve sonsuz ruhu"dur.¹³⁴¹ Gerçekten de 1963'de öldüğünde, yalnızca Mârûnîler tarafından değil, Lübnan'daki hemen herkes tarafından adı hayırla yâd edilen Corm, en çok 1934'te yayımlanan *La Montagne Inspirée* adlı şiir kitabıyla bilinir. Salameh'e göre "Fenikeciliğin resmi başyapıtı" olarak adlandırılacak bu eser,¹³⁴² tamamıyla modern Lübnanlıların Fenikeli karakterlerini yüzyıllar boyunca nasıl koruduklarının öyküsünü sunar. Adından da anlaşılacağı üzere kitabın ilham kaynağı, Fransız milliyetçiliğinin baş ideoloğu ve Fenike-Lübnan söyleminin kurucu isimlerinden Maurice Barrès'in *La Colline Inspirée*'sidir. İsminden de öte Corm, kitabın ilk bölümünü, "bizi nasıl anlayacağını bilen, çünkü bizi seven" Barrès'e adadığını söyler.¹³⁴³ Kitabın üçüncü bölümüyse "insanlık mirasına yaptığımız katkıların meşru payını bize geri veren" Victor Bérard'a ithaf edilir.¹³⁴⁴ Yalnızca bu bile, Fenike-Lübnan söyleminin modern Lübnan'ı şekillendiren ya da mevcut kılan hayati rolünü görünür kılar ve Fenike mitinin Avrupa'daki temellerinin altını bir kez daha çizer.

Corm'un Fenikeciliği, Fenikelilerle Lübnanlılar arasındaki devamlılığın etnik boyutlarına odaklanan bir niteliktedir.¹³⁴⁵ Romantik bir üslupla modern Lübnanlıların Fenikeli atalarıyla kurabilecekleri her türlü irtibatı vurgulayan Corm, en temelde kendi halkının "gurur duyacakları" atalara sahip olduğunu anlatır:

“Ülkemin lisani, bize tarihimizi anlat,
Bir aşağılanmamış gibi gözüken her şeyi anlat,
Ki geçmiş zaferlerden gurur duyabilsinler.
Binlercesinin şerefine!

Ülkemin lisani, bize güven ver,
Bizi kendimize ve atalarımıza inandırmaya devam et.
Bizi koru, mekanımızı ve takipçilerimizi gözet,
Tanrıların masasında!”¹³⁴⁶

¹³⁴⁰ Salameh, **Charles Corm**, 94-95.

¹³⁴¹ **Age**, 17.

¹³⁴² Salameh, **Language, Memory and Identity**, 76.

¹³⁴³ Corm, **La Montagne Inspirée**, 7.

¹³⁴⁴ **Age**, 31.

¹³⁴⁵ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 151-153; Falk, "Arabs into Frenchmen", 184-185. Salameh, Corm'un literatürdeki en ayrıntılı biyografisinin sahibi, Corm'un Fenikeciliğinin etnik temellerini ikinci plana iterek kozmopolitliğini öne çıkartır. Bkz. Salameh, **Charles Corm**, 105.

¹³⁴⁶ Corm, **La Montagne Inspirée**, 20.

Corm, Lübnan'ı Fenike'ye eşleştirip Lübnanlılığı Fenikeliliğin devamı addederken, aynı zamanda ülkesinin karakterini Araplıktan ve Müslümanlıktan ayırtırmaya çalışır. Lübnanlı "Müslüman kardeş"ine şöyle seslenir:

"Müslüman kardeşim, benim Frenkliği mi anla,
Gerçek Lübnan benim, samimi ve Kilise'nin müdavimi [churchgoer, Ç.N.].
Benim inancımın sembolize ettikleri daha Lübnanlı,
Pelikanın kalbi.

Eğer benim şevkim, Kilise'nin dogmalarına bağlıysa,
Benim gözümde bu evrenselliğin sebebi.
Çünkü ben ayırtıran bir Tanrı'ya inanmam,
Engin insaniyeti."¹³⁴⁷

Fenike miti temelli kültür kodifikasyonunun Hristiyan karakteri, Corm'un çalışmalarında kendisini en yalın haliyle ortaya koyar. Lübnan'ın ve onun Fenike geçmişinin İncil'deki mevcudiyeti, kendisini sedir ve benzer sembolik unsurlar vasıtasıyla hemen her teamülde gösterir. Mârûnî Kilisesi ile Fenikeciler arasındaki nihai ayrışmanın temeli, pagan Fenikeliler ile modern Lübnanlılar arasında kurulan "tehlikeli" eşleştirme pratiği olsa da genç Lübnan kültürünün inşası sürecinde Fenikeciler, tarihsel bir kaynak ya da kültürel referans noktası olarak İncil'den ve diğer dini literatürden fazlasıyla yararlanırlar. Örneğin Corm, Nuh'un gemisinin Lübnan'da inşa edildiğini savunan 11. yüzyıl Arap ansiklopedisti Yakut er-Rumî el-Hamawî'den referansla tüm insan ırkının mevcudiyetini esasında Lübnan'ın sedirlerine borçlu olduğunu hatırlar.¹³⁴⁸ Corm, İncil'de geçen ve Fenikelilerle ilgili en fazla bilgi barındıran bölüm olan Hiram ve David'in hikâyesinden hareketle kendi çocuklarına Hiram ve David isimlerini verecek denli tutkulu bir Fenikeci – ya da "Fenikeli"dir -.

Öte yandan Fenike mitinin Hristiyan niteliğini öne çıkarmakla birlikte, Corm'da Fenikelilerin çokkültürlü karakterini anırtıran ifade biçimlerine rastlamak da mümkündür. 1949'da UNESCO'nun düzenlediği uluslararası bir konferansta yaptığı sunumda, Müslüman veya Hristiyan olmanın ötesinde Fenikeliliğin birleştirici bir üst kimlik olarak tüm Lübnanlıları kapsadığını söyler: "Tarihimizin en başında, Müslüman ya da Hristiyan olmadan önce, tek bir görkem etrafında toplanmış tek bir halktık."¹³⁴⁹ "İsa bana Musa'yı ve Muhammet'i sevmeyi öğretiyor" derken de benzer

¹³⁴⁷ Age, 30.

¹³⁴⁸ Charles Corm, *6000 ans de Génie Pacifique au Service de l'Humanité*, (Beirut: Editions de la Revue phénicienne, 1988): 27.

¹³⁴⁹ Age, 53.

bir birliktelik duygusuna atıfta bulunur.¹³⁵⁰ Fakat söz konusu tutum, Fenike mitinin Mârûnîlerden öte tüm Lübnanlıları kapsayan bir tarihsel-kültürel temel olması hali, Genç Fenikeliler içerisinde en çok Michel Chiha'da karşılaşılan bir temadır.

Michel Chiha, baba tarafından Irak kökenli Keldânî bir aileye anne tarafındansa Beyrut'un meşhur Pharaon ailesine mensuptur.¹³⁵¹ St. Joseph Üniversitesi'nin Şarkiyat Çalışmaları Fakültesi'nde Lammens'in öğrencisi olduktan sonra tıpkı Corm gibi aile şirketinin başına geçer ve babasının kurucu ortağı olduğu "Pharaon & Chiha Bank"ta çalışmaya başlar. I. Dünya Savaşı yıllarını Kahire'de geçirir ve burada Yusuf es-Sawda ile Hector Klat gibi Lübnancılarla tanışarak Fenikecilik fikrine ilgi göstermeye başlar.¹³⁵² 1919'da Corm'un *La Revue Phénicienne* çevresinde kurduğu Genç Fenikeliler grubunun bir parçası olur. Savaştan sonra Lübnan'a döner, 1925'te milletvekili seçilir ve 1926 Anayasası'nın hazırlanışında en etkili isimlerden biri olur.¹³⁵³ 1930'ların ikinci yarısından itibaren Lübnan siyasetinin temelini belirleyen Bişâre Hûrî – Émile Eddé ayrışmasında Chiha, aynı zamanda kayınbiraderi olan ve danışmanlığı görevini yürüttüğü Hûrî'nin yanında yer alır. 1943 yılında onaylanan ve bağımsız Lübnan fikrinin temel direği addedilen Milli Pakt mutabakatı, Hûrî ve Chiha'nın *Grand Liban*'ının Eddé'nin *Petite Liban*'ı karşısında üstünlüğünü simgelerken Chiha, hayatı boyunca Lübnan'ın tüm mezhepsel gruplarının benimseyebileceği ortak bir kimliği Fenike miti etrafında inşa etmeye çalışır.¹³⁵⁴ 1947'de kurucuları arasında yer aldığı *Cénacle Libanais* grubu, her mezhepten

¹³⁵⁰ Corm, *La Montagne Inspirée*, 30. Söz konusu yaklaşım, Fuad Khuri'nin ifadesiyle "Lübnan'ın Mârûnîleştiği, Mârûnîlerin de Lübnanlaştığı" bir süreç içerisinde anlam kazanırken, Hristiyanlık içerisindeki bazı motiflerin Lübnan kültürünün parçası haline gelmesinin Lübnanlı Müslümanların tepkisini çektiği ya da kendilerini daha geniş bir pan-Arap birliği içerisinde tahayyül etmelerine yol açtığı söylenebilir. Bkz. Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*, (London: Saqi Books, 2014): 157.

¹³⁵¹ Salibi, *A House of Many Mansions*, 179. Aynı zamanda Chiha'nın eşi de Pharaon ailesindendir. Chiha ailesinin tarihçesi için, Michel Chiha'nın torununun yazdığı şu kitaba bkz. Claude Doumet-Serhal, *Michel Chiha, 1891–1954*, (Beirut: Fondation Chiha, 2001).

¹³⁵² Hartman ve Olsaretti, "The First Boat and the First Oar", 58, 5. dipnot. Bu noktada Kaufman'ın temel tezlerinden biri olan, Mısır'daki Firavunculuk hareketinin Kahire ve İskenderiye'deki Lübnanlıların Fenikecilik tasavvurlarına etkisi üzerinde de durulmalıdır. Bkz. Kaufman, "Pheonicianism", 183.

¹³⁵³ Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 160. Bu kolonyal anayasa, en azından teoride, Lübnan'daki tüm mezhepsel grupların ortak bir yönetim modeli etrafında siyasete katılımını hedefler ve en temelde gücün, Lübnan'daki Mârûnî hegemonyasından alınarak diğer cemaatleri de kapsayacak şekilde genişletilmesini öngörür. Bu sebeple de, Pierre Rondot'nun da belirttiği gibi, "Ortadoğu'da bir devletin kendi özel ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulan ilk anayasa" hüviyetindedir. Bkz. Pierre Rondot, "The Political Institutions of Lebanese Democracy", *Politics in Lebanon*, ed. Leonard Binder, (New York: John Wiley & Sons, 1966): 127-128.

¹³⁵⁴ Salibi, "The Lebanese Identity", 80.

Lübnanlı entelektüelin ve işadamlarının bir araya geldiği kozmopolit bir ortam olarak Lübnan kültür dünyasında önemli bir iz bırakır.¹³⁵⁵

Chiha'nın Fenike mitini kullanımı, Lübnan toplumunu sarmalayan katı siyasi ya da kültürel alt sınırların ötesinde, ortak bir geçmişin ve mekânın, Lübnanlılığın inşası için temel oluşturabileceği varsayımına dayanır. Bununla birlikte bu "tarihsel meşruiyet" girişiminin pragmatik yanı, Chiha'nın da bir üyesi olduğu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Suriye kıyısında yükselen yeni üst sınıf ile Cebel-i Lübnan'daki geleneksel toprak sahibi aileler arasında kurulacak bir ittifakı perçinlemek üzerinden şekillenir.¹³⁵⁶ Söz konusu ittifak, etnik ya da dini aidiyetlerin ötesinde, Lübnan toplumunun ekonomik bölünmüşlüğü ortadan kaldırma amacı taşır ve Chiha'nın Fenikeciliği de tam olarak bu bölünmüşlüğü serbest ticaret, çokkültürlülük ve diğer liberal değerler vasıtasıyla aşacak bir "tüccar cumhuriyeti"nin tarihsel meşruiyetini inşa etme girişiminden ibarettir. Chiha, 1950'de yaptığı bir konuşmada şöyle der:

"Bir denizci cumhuriyeti, her zaman bir tüccar cumhuriyetidir – coğrafyanın ve tarihin yasaları bunu zorunlu kılar. Böyle bir cumhuriyette, en yüksek türden bir kamusal ruhtan esinlenen tüccarlar, haklarını ve görevlerini iyi bilirler... Lübnan, ilhamını büyük tarihi emsallerden alabilir: Venedik ve Ceneviz, ya da çok daha geriye gidersek Sur, Sayda ve Kartaca."¹³⁵⁷

Chiha'ya göre, Fenikelilerden beri "deniz ve dağın birleşiminden oluşan" Lübnan halkı,¹³⁵⁸ en temelde coğrafyanın ve tarihin çizdiği yoldan giderek tüccar bir millet olmak zorundadır. Bu, Corm'da karşılaşılan etnik ya da dinsel bileşenlerden ziyade tarih ve coğrafyanın öne çıktığı bir yaklaşımı ifade eder ve Fenike-Lübnan söylemi içerisinde bulunan başka bir ifade biçimini, Lübnan'ın tarih boyunca sahip olduğu "mülteci sığınağı" işlevini öne çıkartır. Lübnan'ın kendine has coğrafi yapısının ona yüklediği ve ülkenin tarihi boyunca istisnai karakterinin en öne çıkan yanlarından biri olarak bu "misyon", en başta Reclus ve Lammens tarafından standardize edilen bir niteliktir ve Lübnan milli kültürünün parçası görünümünü almasıysa Chiha'nın çalışmaları ile siyasi faaliyetleri sonucu gerçekleşir.¹³⁵⁹

¹³⁵⁵ *Cénacle Libanais* grubuyla ilgili bkz. Amin Elias, "Le Cénacle Libanais (1946-1984): Une Tribune pour une Libanologie Inscrite dans son Espace Arabe et Méditerranéen", (**Doktora Tezi**, Université du Maine, 2013).

¹³⁵⁶ Hartman ve Olsaretti, "'The First Boat and the First Oar'", 43.

¹³⁵⁷ Chiha, **Domestic Politics**, 104.

¹³⁵⁸ Chiha, **Lebanon at Home and Abroad**, 149.

¹³⁵⁹ Firro, "Lebanese Nationalism", 20.

Lübnan'ın kurucu elitleri arasında Mârûnî olmayan az sayıdaki isimden biri olan Chiha, Fenike miti vasıtasıyla tasarlanan Lübnan kimliğine kozmopolit bir ton katar ve “ne Müslüman ne de Hristiyan” olan bu geçmişin modern Lübnanlılığın temel karakteristiği olabileceğini düşünür.¹³⁶⁰ Tarih boyunca Lübnan'a gelen her dinden ve her ırktan topluluğun, bugünkü *unique* Lübnanlı kimliğinin şekillenişinde aynı katkıya sahip olduğunu belirten Chiha, bu çokkültürlü sentez içerisinde – Fenikelilik de dâhil olmak üzere – herhangi bir aidiyeti öne çıkartmaz:

“Tüm bu anlattıklarımızdan sonra, bugün herhangi biri Lübnan'ın Semitik olduğunu söyleyebilir mi? Herhangi biri onun Arap olduğunu söyleyebilir mi? Herkes kendi yargısını kendisi verecek. Bir dereceye kadar itibar göreceğini düşündüğüm Peder Lammens, Suriye'nin kendisinin Arap bir karaktere sahip olup olmadığını tartıştı. Ona göre Suriye, Araplıktan öte kendi orijinal karakterine sahipti. Bizim açımızdan, üstelik daha kesin kanıtlara sahip olduğumuz için, diyebiliriz – ve demeliyiz ki – *Lübnan halkı Lübnanlıdır*, gayet basit. Ve henüz çok yakın bir vakitte kurulmuş bu devletin yeni vatandaşlarına, bugünün Lübnanlısı ne kadar Fenikeliyse bir o kadar da Mısırlı, Egeli, Asurlu, Medli, Yunan, Romalı, Bizanslı ya da Arap olduğunu söylemeliyiz. Bunun, en fazla kendine has orijinal yapısı olan ve diğerlerine benzemeyen bir Akdenizli tipi olduğunu söyleyebiliriz.”¹³⁶¹

Chiha'nın millet tasavvuru; din, dil ya da ırk temelli her türlü aidiyetin ötesinde, salt “bir arada yaşama isteği” etrafında anlam kazanır ve özellikle Fransa'dan bağımsızlığın kazanıldığı dönemde Mârûnî toplumunun dışındaki cemaatler tarafından da belirli oranda desteklenen bir fikir halini alır. Lübnan'ın bağımsızlığını kazandığı gün, Chiha şu konuşmayı yapar:

“Lübnan, birleşik mezhepsel azınlıkların ülkesidir. Tüm bu azınlık gruplar, burada kendilerine ait bir yer bulmalı ve tam haklara sahip olmalıdır. Bu, Lübnan'ın hem varoluş nedeni hem de özgünlüğünün kaynağıdır... Birbirimizden istediğimiz tek şey, iyi birer Lübnanlı olmaktır. Lübnan, hak eden herkese bir vatan sunar. Bu her zaman böyle olmuştur ve gelecekte de böyle olacaktır.”¹³⁶²

Neticede Corm ve Chiha'nın fikirleri ne kadar farklı karakterde olsalar da aynı kaynaktan çıkarak aynı nihai amaç doğrultusunda işlerlik kazanırlar.¹³⁶³ Modern Lübnan'ın Fenike miti etrafında anlam kazanan *raison d'être*'sı, 1920'li yıllarda Genç Fenikeliler tarafından farklı şekillerde meşrulaştırılmaya çalışılır ve bu faaliyetin en ayrıcalıklı mecralarından biri olarak *La Revue Phénicienne* dergisi öne çıkar.

La Revue Phénicienne'in 1919 Temmuz'unda yayımlanan ilk sayısında; Charles Corm, Jacques Tabet, August Edip Paşa ve Şükrü Ganem gibi tanıdık isimlerle karşılaşırız. Corm, *L'Ombre s'étend sur la Montagne* (Gölge, Dağın Üzerine Düşer) başlıklı yazısında Lübnan'ın “esaret ve Türk tiranlığı altında geçen” günlerine bir nevi

¹³⁶⁰ Hartman ve Olsaretti, "The First Boat and the First Oar", 47.

¹³⁶¹ Chiha, **Lebanon at Home and Abroad**, 33-34.

¹³⁶² Chiha, **Domestic Politics**, 22.

¹³⁶³ Chiha ve Corm'un fikrî anlamda karşılaştırılması için bkz. Salameh, **Charles Corm**, 50; Hartman ve Olsaretti, "The First Boat and the First Oar", 44.

ağıt yakar. Fransa'nın, "kendi öz kardeşi" Lübnan'ı özgürlüğüne kavuşturmasından duyduğu mutluluğu şöyle dile getirir:

"Türkler, bizi köleleştirerek her türlü adalet ve hukuk fikrine yabancılaşmamızı istediler. Fakat bir zamanlar Fenike'nin, Roma'nın gözlerini kendi entelektüel kaynaklarına çekmesi gibi biz de Fransa'nın lütfunu kazandık."¹³⁶⁴

Devrin önde gelen Fenikecilerinden Jacques Tabet, *Ce qu'était Notre Patrie* (Vatanımız Neydi) başlıklı yazısında, Fenike tarihinin bazı önemli kısımlarını anlatır ve "antik dünyanın ışığı ve beyni" Fenikelilerin karakteristik özelliklerinin tam bir listesini çıkarır.¹³⁶⁵ "Cédar" (Sedir) takma adıyla yazılan *Les Impressions d'un Jeune Phénicien d'aujourd'hui* (Bugünün bir Genç Fenikelisinin Gözlemleri) başlıklı yazı, ilk sayı içerisinde özellikle önemli gözüktür. Savaş yıllarının Beyrut ve diğer kentler üzerindeki yıkıcı etkilerine odaklanan yazar, yazısını "Ne zaman bir millet olacağız?" sorusuna verdiği – ve açıkça Fransa'yı kastettiği - şu cevapla bitirir: "Biri, her birimizin alnındaki defne yaprağını görmeye inandığında!"¹³⁶⁶ Daha sonraki yazılar arasında, August Edip Paşa'nın savaş sonrasında Lübnan'da tatbik edilecek anayasaya dair bir görüş yazısı ve Paris'teki CSS'nin genel sekreteri Şükrü Ganem'in dergiye gönderdiği bir mektup yer alır. Sözlerine "Genç Suriyeliler organizasyonunun bu yaşlı adamı saflarına katılmak için davet etmesi"nden duyduğu derin mutluluğu dile getirerek başlayan Ganem, grubun "Suriye" ülkesinin kurtuluşu için yaptığı "fedakarlık"tan övgü dolu sözlerle bahseder ve başta "dostum, Başkan" olarak seslendiği Charles Corm olmak üzere dergi etrafındaki tüm Genç Fenikelilere hürmetlerini iletir.¹³⁶⁷ Hatırlanacağı üzere Ganem, Paris'teki Suriye-Lübnan diasporası içerisinde, Suriyecilikten Lübnancılığa en geç kayan hatta Suriye'den bağımsız bir Lübnan fikrine en sert şekilde karşı çıkan isimlerden biridir. Mektubunda "Fenike" ya da "Lübnan" ifadelerine yer vermemesi, Corm'un grubunu "Genç Suriyeliler" olarak adlandırması, bu eğiliminin açık bir göstergesi gibidir.

Derginin ikinci sayısı, ilkinden bir ay sonra, Ağustos ayında yayımlanır ve tıpkı ilk nüsha gibi Cizvit matbaası *Imprimerie Catholique*'de basılır. Dergi, Eski Ahit'te Fenikelilerle ilgili en yoğun kısımlardan biri olan Ezeziel'den bir pasajla açılır ve

¹³⁶⁴ Charles Corm, "L'Ombre s'étend sur la Montagne", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 1, (1919): 14.

¹³⁶⁵ Jacques Tabet, "Ce qu'était Notre Patrie", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 1, (1919): 21.

¹³⁶⁶ Cédar, "Les Impressions d'un Jeune Phénicien d'aujourd'hui", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 1, (1919): 33. "Güzel Daphne, Apollo'nun arzularını kabartmış, ancak ondan kaçıp, bir nehir olan babasına kendisini onun pençesinden kurtarması için yalvarmış ve bunun üzerine oracıkta bir defne ağacına dönüşmüştür." Bkz. Clare Gibson, *Semboller Nasıl Okunur? Resimli Sembol Okuma Rehberi*, çev. Cem Alpan, (İstanbul: Yem Yayın, 2017): 173.

¹³⁶⁷ Şükrü Ganem, "Une Lettre de Chekri Ganem", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 1, (1919): 46-48.

ardından Lübnan milliyetçiliğinin, Genç Fenikelilerin öncülerinden Bulus Nujaym'ın (Ö. 1931) 1908 yılında yayımlanan meşhur eseri *La Question du Liban*'dan (Lübnan Sorunu) bir parçaya yer verilir. Modern dönemin Frankofon Mârûnî entelektüellerinin ilk örneklerinden biri olan Nujaym, henüz 1908 gibi bir tarihte, seküler-Arap olmayan Suriyeciler içerisinde Lübnancı kanada yakın dururken “Mısır’ın Nil’i” statüsündeki “Suriye’nin Lübnan’ı” fikrini sahiplenir ve Lübnan’ın tarihsel coğrafyasını Fenike’ye eşleştirir.¹³⁶⁸ Nujaym’ın 1908’deki *La Question du Liban*’ıyla 1919’daki *La Question du Liban* makalesi arasındaki birkaç değişiklik hemen göze çarpar. Her şeyden önce dergideki yazıda *Grand Liban* ifadesi kullanılır ki 1908’de yayımlanan kitapta bu tabire yer verilmez. Nujaym, yine 1908’de dillendiremeyeceği şu ifadeleri 1919’da rahatlıkla kullanır:

“Suriye’de uygulanacak siyasi rejimle aktif olarak ilgilenmek üzere pek çok grubun ortaya çıktığı bu anda, bağımsızlığına düşkün Lübnan milleti uyuşukluğundan sıyrılıyor ve titreyip kendine geliyor. Komşularıyla olan herhangi bir bağın milli egemenliklerini sarsabileceğinden korkan Lübnan halkı uyanıyor, toparlanıyor ve coğrafi konumuyla tarihsel geçmişine uygun olarak özgür, bağımsız bir siyasi örgütlenme talep ediyor.”¹³⁶⁹

Nujaym’ın makalesinden sonra *Sanchoniathon* mahlaslı yazarın İbn Haldun incelemesiyle karşılaşırız ve Haldun’un, özellikle imparatorlukların yıkılışlarının değişmez kanunları ile göçebe hayat tarzının Arapları ne kadar “kaba” ve “vahşi” hale getirdiğine dair alıntılarını görürüz. Ardından Michel Chiha’nın *Entretiens de Patrice* (Patrice’in Konuşması) başlıklı kısa bir yazısı gelir. Hayali bir arkadaşla yapılan bu konuşmada Chiha, “Lübnan’ı Fenike olarak hayal etmenin” onu ne denli “kutlu” bir vatan kıldığını söyler ve Lübnanlılara, atalarının mirasına sahip çıkmaları için çağrı yapar.¹³⁷⁰ *La Revue Phénicienne*’in ikinci sayısının belki de en önemli metinlerinden biriye, derginin baş editörü Charles Corm’a aittir. İlk sayıdaki tarihsel anlatısının devamı niteliğindeki *De la Lumière! De la Lumière!* (Işık! Işık!) başlıklı yazı, Osmanlı’nın çöküşünün kesinleşmesinin ardından müttefik güçlerin Ortadoğu’ya girişlerini ve Lübnan’ı kurtarışlarını anlatır. Bu sırada en mühim meselelerden biri

¹³⁶⁸ Nujaym’la ilgili bkz. Marwan Buheiry, "Bulus Nujaym and the Grand Liban Ideal, 1908-1919", *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, ed. Marwan Buheiry, (Beirut: AUB Publishers, 1981): 62-83; Firro, "Lebanese Nationalism", 15-17. Nujaym’ın “P. Jouplain” takma adıyla 1908’de yayımlanan kitabında Fenikelilerle Mârûnîler arasında doğrudan bir devamlılık ilişkisi kurulmaz – Nujaym, Kilise’nin Merdait tezini destekler görünür – dahası büyük oranda Lammens’in Suriye-Lübnan birlikteliği fikri benimsenir. Bkz. Bulus Nujaym (P. Jouplain), *La Question du Liban*, (Paris: A. Rousseau, 1908): 35-45.

¹³⁶⁹ Bulus Nujaym, "La Question du Liban: Étude de Politique Économique et de Statistique Descriptive", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 2, (1919): 66.

¹³⁷⁰ Michel Chiha, "Entretiens de Patrice", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 2, (1919): 91-92.

olarak, Lübnan'ın Suriye'den ayrılması konusuyla ilgili, Corm'un düşünceleri şöyledir:

"Bugün Suriye'de açıkça görüldüğü gibi Lübnan, ekonomik ve idari açıdan olduğu kadar siyasi açıdan da tam ve eksiksiz bir bağımsızlık talep ediyor. Ve sınırlarının, tarihsel ve doğal açıdan zorunlu kıldığı halini alması için gerekli düzenlemelerin yapılması çağrısında bulunduğu gibi Fransa'nın himayesini de arzuluyor. Ayrıca dostu olarak kalmak istediği Suriye ile sürekli temas halinde bulunduğu için, iki millet arasındaki ekonomik ilişkilerin devam etmesi adına Suriye'nin de Fransız vesayeti altına girmesi gerektiğini iddia ediyor. Lübnan, Suriye'nin komşularına zarar vermek istemediğini düşünüyor ve tam tersine Suriye ile Lübnan'ın çıkarlarının kesiştiğine inanıyor."¹³⁷¹

Corm'un bu metni, 1919 yılı itibariyle, devrin Lübnanlı milliyetçilerinin Suriye'ye bakışını bütün yalınlığıyla ortaya koyar ve aynı sayıda Suriye milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Şükrü Ganem'in bir yazısının paylaşılmasının da gösterdiği gibi, Lübnan'ın geleceği henüz net değilken Suriye ile ilişkiler mevzuu, Fenikeciler açısından belirsiz gözüktür. Derginin açıkça Fransız yanlısı tutumu, - bu konudaki hassasiyete rağmen - Corm ve çevresindekilerin Suriye ya da Arap milliyetçiliği karşıtı "keskin" ifadelerle birleşince, Lübnan'daki Mârûnî olmayan kesimlerin tepkisi kaçınılmaz olur. Nitekim *La Revue Phénicienne*'in Eylül'de yayımlanan üçüncü sayısı, "Yönetim" imzası taşıyan bir açıklama metniyle başlar: "Her türlü anlaşılama riskine ve çeşitli zorluklara rağmen", derginin yazarlarının, üstlendikleri "kendi ülkelerinin engin tarihlerini ve kültürlerini tüm açıklığıyla sergileme" görevlerinden vazgeçmeyecekleri duyurulur. Ve eklenir:

"Kimseden cesaret almayıp kendi inisiyatifimizle bu yola çıkmamıza rağmen dostlarımız bizi sert yargılamalarından mahrum bırakmadılar. Halkın belirli bir kesiminin ilgisizliği bizi hayal kırıklığına uğratmadı. Ancak bazılarının samimiyeti ve bazılarının düşmanlığı, yine de bizi kendi misyonumuzu bir kez daha hatırlatmak zorunda bırakıyor: Bu dergi, ticari bir girişim değildir. Bedeli gerçek bir fedakarlıktır. Herhangi bir hükümet veya herhangi bir şahıs tarafından finanse edilmez. Ve asla edilmeyecektir. Yalnızca yazarlarının yeteneği, gayreti ve vatanseverliğiyle yoluna devam eder. *La Revue Phénicienne*, herhangi bir yabancı ülkeden yardım dilenmeden ona güvenebileceği ölçüde varlığını sürdürecektir. Bu yabancı ülke kim olursa olsun, dergi özgür kalacaktır. Aksi takdirde mevcudiyetini devam ettirmeyecektir."¹³⁷²

Bu önemli açıklamayla başlayan *La Revue Phénicienne*'in üçüncü sayısı, Volney'in seyahatnamesinden bir alıntı ve Chiha'nın "Patrice'in Konuşması" metninin ikinci bölümüyle devam eder. Ardından son derece önemli bir yazı, August Edip Paşa'nın kaleme aldığı *Aperçu Historique sur le Liban* (Lübnan Tarihi'ne Genel Bakış) gelir. August Edip'in bu metni, aynı yıl içerisinde Paris'te yayımlanan *Le Liban après la Guerre* (Savaşın Sonra Lübnan) başlıklı kitabıyla belirli benzerlikler taşır ve en temelde, yazarın "Antik Lübnanlılar" olarak tanımladığı Fenikelilerin hikâyesiyle

¹³⁷¹ Charles Corm, "De la Lumière! De la Lumière!", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 2, (1919): 111.

¹³⁷² La Direction, "Explication", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 3, (1919): 129.

başlayıp “Büyük Güçler”in Lübnan’ı özgürleştirmeleriyle sona erer.¹³⁷³ Bu yazı, Lübnan resmi tarih yazımının tam bir özetini sunduğu gibi Genç Fenikelilerin tarih tasavvurlarını da eksiksiz bir şekilde ortaya koyar. Daha sonra Aziz Zabbal’ın, Suriye ve Lübnan’daki Fransız hâkimiyetinin ekonomik karakteriyle ilgili yazısı gelir. Metin, şu ifadelerle başlar:

“Fransa bugün Suriye’de, Haçlıların bize bıraktığı ahlaki gelenekleri her zamankinden daha canlı bir şekilde buluyor. Suriye topraklarında, kendisini yabancı hissetmeyecek kadar ihtişamını, acılarını ve erdemlerini yeniden keşfediyor; fakat burada bıraktıkları ekonomik gelenekleri artık bulamayacaklar.”¹³⁷⁴

Corm’un, derginin üçüncü sayısı için yazdığı *Méditations Nationalistes* (Milliyetçi Tefekkür) başlıklı makalenin pek çok kısmı, o sırada Lübnan yönetimini fiili olarak elinde bulunduran “Yönetim Konseyi” tarafından sansürlenir.¹³⁷⁵ Corm, yazısının girişine düştüğü notta, “kılıçla üzerimize gelen düşmana karşı kalemle karşı koymamıza bile izin verilmiyor” diyerek bu sansür kararını eleştirir.¹³⁷⁶ Öte yandan Corm’un bu makalesi, sansürlenmemiş kısımlarından anlaşıldığı kadarıyla, oldukça önemlidir. Corm, şöyle der:

“Bütün kötülüklerin sebebi Türkler diyoruz. Yanlış. Neden ilk istilalarına direnmedik? Neden zorunda olduğumuzda onlarla savaşmadık? Eğer savaşsaydık asırlık baskılarından ve bunun yol açtığı kusurlardan kurtulurduk. Eğer en başta Türkler kovulsaydı, kendi irademizle onlarla tekrar savaşmaktan kaçınırdık. Birkaç yüzyıldır, hatta daha da öncesinde, her şey Arapların suçuydu diyebilir miyiz? Hayır, bu her zaman yalnızca bizim hatamız olarak kalacak ve gelecekte de sadece hak ettiğimiz tiranlara sahip olacağız.”¹³⁷⁷

Yazının bu kısımlarının sansürlenmemiş olması, Lübnan’daki Yönetim Konseyi’nin savaş sonrası izlediği siyaseti ortaya koyduğu gibi asıl sansürlenmiş kısımların Suriye ile ilgili olması düşündürücüdür:

“Lübnanlılar ve Suriyeliler Arap değildir. Şam’da sözde Suriye Kongresi yaratma komedisini oynayan Hicaz, Pan-Cermenizm (SANSÜR) ile aynı anlamda Pan-Arabizm’den (SANSÜR) başka bir şey yapmıyor. (SANSÜR) Resmi olarak Şam’ın bir Suriye şehri olduğunu söyleyemiyoruz... Bütün bu işgalci Arapçılık karşısında Suriye’den geriye ne kaldı?... (Müttefikler) Arap imparatorluğunu diriltmek istediklerini söylüyorlar. Çok iyi, bunda herhangi bir rahatsızlık görmüyoruz. Arabistan’da Arabistan’ı istedikleri gibi diriltsinler ama Suriye’ye ve bize dokunmasınlar.”¹³⁷⁸

¹³⁷³ Auguste Adib Pacha, "Aperçu Historique sur le Liban: Depuis les Origines jusqu’au début de la Grande Guerre", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 3, (1919): 136-141.

¹³⁷⁴ Aziz Zabbal, "Le Passé Commercial de la France en Syrie", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 3, (1919): 166.

¹³⁷⁵ 1861 Nizamnamesi ile uygulanmaya başlanan Mutasarrıflık sistemi içerisinde alt bir “danışma kurulu” görünümünde olan Yönetim Konseyi, 1918-1920 arasında Cebel-i Lübnan bölgesinin yönetimini *de facto* üstlenir. Bkz. James J. Simon, "The Role of the Administrative Council of Mount Lebanon in the Creation of Greater Lebanon: 1918-1920", *Journal of Third World Studies*, c. 13, s. 2, (1996): 119-171.

¹³⁷⁶ Charles Corm, "Méditations Nationalistes", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 3, (1919): 174.

¹³⁷⁷ Age, 177.

¹³⁷⁸ Age, 178.

Corm'a göre "sadece Lübnan'ın özgür kaldığı bir Suriye, Suriye değildir."¹³⁷⁹ Fransız karar vericiler, henüz savaş sonu düzenlemeleri üzerinde tartışırken, Corm'un Suriye ile Lübnan'ın statüsü üzerine düşüncelerinin ve bu meselenin iki ülke arasında uzun süreli problemler yaratabileceği öngörüsünün ne kadar doğru olduğu bir süre sonra ortaya çıkacaktır.

La Revue Phénicienne'in Ekim, Kasım ve Aralık aylarında yayımlanan son üç sayısına bakıldığında, Lübnan'ın geleceğiyle ilgili olası senaryoların yarattığı endişe ortamı hissedilir ve bu bağlamda dergideki yazıların, Lübnan'ın Suriye'den özerk karakterini vurgulamaya fazladan önem gösterdiği görülür. Ek olarak dergi sayfalarında General Gouraud, Robert de Caix ve Georges Picot gibi isimlere rastlanmaya başlanır. Corm ve pek çok Genç Fenikeli'nin hocası Lammens'in *L'Évolution Historique de la Nationalité Syrienne* (Suriye Milletinin Tarihsel Evrimi) başlıklı makalesi, yalnızca Lammens'in millet kavramıyla ilgili görüşlerini en açık bir şekilde ortaya koyduğu metin olmakla kalmaz aynı zamanda dergide yayımlanan tüm çalışmalar içerisinde en etkili yazılardan biri olarak öne çıkar. Esasında metin, Lammens'in İskenderiye'de bulunduğu sırada Suriye-Lübnan milliyetçilerinin düzenlediği bir konferansta yaptığı konuşmanın yazıya geçirilmiş halidir.¹³⁸⁰

Lammens'in makalesine bakıldığında; onun hemen her çalışmasının ana temasını oluşturan bir konu olarak, Suriye'nin diniyle, kültürüyle ve etnik kimliğiyle Arap olmaktan çok uzak bir karakterde mevcudiyet gösterdiği tezi öne çıkar. Lammens, Fransız bölgelerindeki Alman işgalinin Fransız nüfusun kimliğini aşındıramamasının bir benzerinin yüzyıllardır Suriye'de gerçekleştiğini, Arap kabilelerin bu bölgeleri işgal edip yerleşmelerinin Suriyeli kimliğinin kendi "otantikliğini" bozmadığını iddia eder.¹³⁸¹ Lammens'e göre Jön Türkler, 1908'den sonra Almanya'nın stratejisini izleyerek Suriye kimliğini asimile edip "Türk" etnik kimliği temelinde bir ulus-devlet inşa etmeye çalışmışlar ve Lammens'in "Tötonik mutlakiyetçilik" adını verdiği politikayı tatbik etmişlerdir.¹³⁸² Fakat Suriye milleti hiçbir zaman "baskıcı" politikalar önünde eğilmemiş ve kendi milli kimliğini – Hristiyan gruplar vasıtasıyla – korumayı bilmiştir. Lammens'in bu metni, onun millet

¹³⁷⁹ Agy.

¹³⁸⁰ Salameh, "A Man for Others", 206.

¹³⁸¹ Henri Lammens, "L'Évolution Historique de la Nationalité Syrienne", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 4-5-6, (1919): 198.

¹³⁸² Age, 199.

kavramıyla ilgili teorik görüşlerini alabildiğine açık bir şekilde ortaya koyar. Lammens, milli topluluğun dört bileşen etrafında şekillendiğini ve bunların coğrafya, dil, ırk¹³⁸³ ve tarihsel anılar (ya da gelenekler) olduğunu söyler. Irk, Lammens için – bu konuda en öne çıkan örnek olarak Almanya söz konusu olduğunda bile - ideal bir temel değildir zira homojen bir topluluk ideali gerçeklikle örtüşmez. Dil de milli kimliğin önemli bir bileşeni olsa da, Lammens’in Alsace örneği üzerinden açıkladığı üzere, millet olmanın en ağırlıklı kısmını oluşturmaz. Fakat geriye kalan iki bileşen, tarihsel anılar ve coğrafya, Lammens’e göre millet olmanın en temel çekirdeğini oluşturur.¹³⁸⁴

Lammens’in millet tasavvuru, onun üzerindeki Barrès ve Reclus etkisini açık bir şekilde ortaya koyar. Fakat daha da önemlisi, Suriye ve Lübnan’daki millet tahayyüllerinin “bolluğu” hatırlandığında, Lammens’in “Suriye milleti” ya da “Lübnan milleti” ifadelerinden öte – makalenin başlığı *Nationalité Syrienne* olsa da – “Suriye-Lübnan milleti” (*Syro-Lebanese*) adını verdiği bir kategoriyi öne çıkartmasıdır:

“Suriye-Lübnanlılar, Mısırlı komşularının olduğundan daha Arap değildirler; Almanca konuşan Alsacelıların ve İsviçrelielerin Alman olduklarından daha Arap değildirler; Belçika’nın Fransızca konuşan Walloonlarının Fransız olduklarından daha Arap değildirler. Esasında, Suriye-Lübnanlılar, Ârâmîlerin ve Fenikelilerin doğrudan soyundan gelirler. Bir diğer deyişle, İncil’in onlara verdiği adla ‘Suriye-Fenikeliler’in.”¹³⁸⁵

Lammens’in bu mühim metni, esasında hem Genç Fenikelilerin ve onların Fenikeci fikriyatının temelini oluşturur hem de (Suriye’nin olduğu kadar) Lübnan’ın kendine has, özgül koşullara sahip bir ulus-devlet olarak mevcudiyetinin meşruiyetini inşa eder. Derginin sonraki yazılarından biri, Jacques Tabet’nin General Gouraud’ya gönderdiği bir “açık mektup”tur. Tabet özelinde Lübnan milliyetçilerinin Fransa’dan isteklerini, daha doğrusu “memnuniyetlerini”, ifade ettikleri yazı, Fransız medeniyetine ve “Lübnan’ı özgürleştiren” Fransız inisiyatifine düzülmüş

¹³⁸³ Salameh, Lammens monografisinde, onun kullandığı Fransızca “race” teriminin modern anlamda ırka tekabül etmediğini, örneğin “la race Maronite” ifadesinin “Mârûnî halkı” ya da “Mârûnî milleti” anlamına geldiğini söyler. Bkz. Salameh, “A Man for Others”, 7, 18. dipnot. Öte yandan bu, “*Nationalité Syrienne*” ifadesini kullanan Lammens’in neden Mârûnî milletini kastetmek için “*Nationalité Maronite*” tabirini kullanmadığını açıklamaz. En bilinen eseri *La Syrie*’de Lammens, bu konuyu altını özellikle çizer: “... Biz, mezhepsel grupların bir çeşit mozaigine, toplulukların dini etiketlerine karşı değiliz... (Suriye’deki mezhepsel grupların) çokkültürlülüğü birliklerini bozmamış, bugün hala din ile milliyeti birbirlerine karıştıran bazı inatçı Suriyelilerin kuvvetli önyargılarına rağmen, ırklarının çeşitlenmesini sağlamıştır. Melkit milleti, Mârûnî milleti... Bu temelsiz terminoloji, Türk hâkimiyetinin mirasından sağ çıkamaz.” Bkz. Lammens, *La Syrie*, c. I, 5.

¹³⁸⁴ Lammens, “L’Évolution Historique”, 204-206.

¹³⁸⁵ Age, 206.

methiyelerden oluşur. Devamında Fransız diplomat Georges Picot'yu "Suriye'nin Şövalyesi" olarak selamlayan kısa bir metin, yine Picot'nun Ekim 1919'da Trablus'ta yaptığı bir konuşmanın yazıya dökülmüş hali ve General Gouraud şerefine Kasım ayında Beyrut'ta verilen bir resepsiyonun takdimi yer alır. Bu sayının önemli metinlerinden biri de Mârûnî Patrik Elias Hoyek'in Paris Barış Görüşmeleri sırasındaki anılarını kaleme aldığı yazıdır. Hoyek, Paris'te Lübnan'ın Suriye'den ayrı, bağımsız bir devlet statüsü kazanması için sunduğu argümanları özetler ve tarihsel-politik dayanakların ötesinde, "Doğu'daki en Batılı kültüre sahip ülke" olarak Lübnan'ın, "halkının büyük bir kısmı göçebe şartlarda yaşayan" Suriye'den bağımsızlığını kültürel koşullara dayandırır.¹³⁸⁶

Nihayetinde *La Revue Phénicienne*, yalnızca altı sayı yayımlanır fakat tıpkı sözcüsü olduğu Fenikecilik fikri gibi, etkinliği ya da 1920'ler boyunca Lübnan kültürel hayatındaki konumu, bundan çok daha kuvvetli bir tesir yaratır. Corm, 1920'den sonra *La Revue Phénicienne*'i bir yayınevi konumuna getirir ve günümüze dek mevcudiyetini devam ettiren bu oluşum, Fransızca yazan Suriyeli ve Lübnanlılar için en prestijli mecralardan biri haline gelir.¹³⁸⁷

5.4.2. Dilin Standardizasyonu ve Aykırı bir Fenikeci: Said Akl

Modern Lübnan'ın yetiştirdiği en büyük şairlerden biri kabul edilen Said Akl (Ö. 2014), yüz yılı aşkın hayatı boyunca Lübnan'ın hemen her dönemine tanıklık etmiş, Lübnan ve Suriye milliyetçiliklerinin farklı fraksiyonlarıyla irtibatla bulunmuş ve en çok da giriştiği "deneysel" filolojik faaliyetleriyle akılda kalmıştır. O, Salameh'nin deyişiyle "Lübnan milli ruhunun mimarı"dır.¹³⁸⁸ Esasında Akl, doğrudan bu çalışmanın çizdiği tarihsel kapsam içerisinde yer almaz. 1912'de mutasarrıflık Lübnan'ında doğmuş ve aktif olarak Lübnan kültürel-siyasi hayatında rol oynamaya ancak 1940'ların başında başlamıştır. Yine de gençlik dönemini Fransız mandası hâkimiyetinde geçiren Akl'ın, bu tezin en temel direklerinden biri olarak, Lübnan milli kültürünün kodifikasyonu süreciyle irtibatlandırılması belirli bir açıdan zorunluluktur. Hatta Lübnan kültürünün inşası gibi bir konuda, bu konunun en önemli parçalarından

¹³⁸⁶ Elias Pierre Hoyek, "Les Revendications du Liban: Mémoire de la Délégation Libanaise a la Conférence de la Paix", *La Revue Phénicienne*, c. 1, s. 4-5-6, (1919): 237-238.

¹³⁸⁷ Bkz. "Éditions de la Revue Phénicienne", <http://www.revuephenicienne.com/>, [23.02.2022].

¹³⁸⁸ Bu çalışma boyunca bolca referans verilen Lübnanlı yazar Salameh'nin doktora tezi, doğrudan Said Akl üzerinedir. Bkz. Franck Salameh, "Inventing Lebanon: Lebanonism in the Poetry and Thought of Said Akl", (*Doktora Tezi*, Brandeis University, 2004): 114.

biri olan dilin standardizasyonu meselesi ele alınırken, Akl’a birkaç sayfa ayrılmaması, en hafif tabiriyle “eksik” bir çalışmanın ortaya çıkmasına yol açar.

Bekaa bölgesindeki Zahle kentinde bir Mârûnî ailede dünyaya gelen Akl, üst düzey bir eğitim almaz. 1930’lu yılların başında yazdığı şiirler ve tiyatro oyunları ile kamuoyundaki bilinirliği artmaya başlar.¹³⁸⁹ Bu yıllarda Antun Sa’adeh’nin Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi (SSMP) ile irtibata geçer fakat Suriye milliyetçiliğiyle çok uzun süre ilişkide kalmaz.¹³⁹⁰ 1935’de SSMP’den ayrılır ve Corm’un *La Montage Inspirée*’sinin ilk Arapça çevirilerinden birini kaleme alır. Bu yıllarda Corm, Chiha, Klat ve Tabet gibi Frankofon Fenikecilerin fikirlerinden etkilenmeye başlasa da – ve kendisi de Fransızca konuşup yazabilse de – Lübnan’ın sahip olduğunu düşündüğü *unique* mevcudiyetin Fransız karakterini bir türlü kabul etmez. Esasında tıpkı Yusuf es-Sawda gibi, Lübnan’ın Suriye ve Arap kimliklerini yadsıyıp orijinal karakterini Fenike miti temelinde tahayyül ederken Akl, bu denkleme Fransızca’yı ya da Fransa’yı dâhil etmez.¹³⁹¹ Entelektüel hayatı boyunca Arapça yazıp çizer, Arap şiirinin 20. yüzyıldaki en görkemli isimlerinin başında gelir¹³⁹² fakat sık sık kendisinden referans verilen şu sözün de gösterdiği gibi Arapça ve Araplık, ona göre bambaşka iki şeydir: “Sadece bir Arap olmamak için sağ elimi kesebilirim.”¹³⁹³

Akl’ın Fenikeciliği, Genç Fenikeliler grubu içerisindeki diğer isimlerin fikriyatından belirgin bir şekilde ayrılır. Onda, hem Corm’un etnik Fenikeciliğinden izler hem de Chiha’nın çokkültürlülüğünden belirtilerle karşılaşsak da onun Fenike mitini kullanımı, en temelde kapsayıcı bir yoruma dayanır. Akl’a göre Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi tek tanrılı dinlerin hepsi, kökenlerini en temelde Fenike paganizminde bulurlar. Hristiyanlığın “hümanist” mesajı ile İslam’ın “merkeziyetçi”

¹³⁸⁹ Akl’ın bilinirliğini sağlayan ilk eseri, İncil’deki bir hikâyeyi anlatan *Bint Yftah* adlı oyunudur. Bkz. Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 171-172.

¹³⁹⁰ Antun Sa’adeh, 1904’te Beyrut’un doğusunda Rum Ortodoks bir ailede dünyaya gelir ve 1932’de SSMP’yi kurarak Arap olmayan-seküler teritoryal Suriye milliyetçiliğinin en bilinen ideologlarından biri konumuna yükselir. Parti, (Hatay, Filistin, Ürdün ve Kıbrıs’la beraber) Lübnan’ın Suriye’ye bağlanması gerekliliğini kesin bir şekilde savunurken II. Dünya Savaşı yıllarında Avrupa’daki Faşist örgütlenmelerin sembolik ve idari yapılanmasından gözle görünür ölçüde beslenir. Sa’adeh, 1949’da Suriye’de bulunduğu sırada yakalanarak Lübnan makamlarına teslim edilir ve aynı yıl içerisinde Beyrut’ta idam edilir. SSMP ise bugün hala Suriye’de varlığını sürdürür. Sa’adeh için bkz. Adel Beshara, **Antun Sa’adeh: The Man, His Thought: an Anthology**, (Reading: Ithaca, 2007); Nazilerle irtibatı için bkz. Götz Nordbruch, **Nazism in Syria and Lebanon: The Ambivalence of the German Option, 1933–1945**, (New York: Routledge, 2009): 42-45.

¹³⁹¹ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 170; Salameh, **Language, Memory and Identity**, 210, 53. dipnot.

¹³⁹² Akl’ın Arap şiirindeki yeriyle ilgili bkz. Muhammad Mustafa Badawi, **A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry**, (New York: Cambridge University Press, 1975): 207.

¹³⁹³ Nisan, **The Conscience of Lebanon**, 20.

yapısı, Fenike dininden, kültüründen ve geleneklerinden doğrudan etkilenir. Akl bu noktada Baalbek'i ve 8. yüzyılın Lübnanlı İslam âlimi Abdül Rahman el-Evzâî'yi öne çıkartır.¹³⁹⁴ Akl'ın bu Fenikecilik yorumu, geleneksel olarak Hristiyan- Mârûnî etkinliğiyle özdeşleştirilen Lübnan'ın kurucu fikrini Müslüman Lübnanlılar için de kullanılabilir hale getirme amacını taşıırken Arapça da Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki birlikteliğin doğal bir teminatı hüviyetiyle yeni bir işleve bürünür. Lübnan'ın bağımsızlığının ilk yıldönümünde, 1944'te Beyrut'ta yayımlanan ve Fenike mitolojisindeki meşhur bir kahramanın öyküsünü anlatan tiyatro oyunu *Cadmus*, Akl'ın en bilinen eseri olarak görülür ve tek tanrılı dinlerin de ötesinde, tüm insanlığın hayat bulduğu yer olan Lübnan'ın orijinal-bağımsız mevcudiyetine spiritüel bir tema katar. Akl, *Cadmus*'un önsözünde şöyle der:

“Akdeniz'in doğu sahillerinde yaşayan bir grup insan, istisnai mevcudiyetini ne coğrafi sınırlarından, ne etnik arka planından, ne fonetik birliğinden ne de tarihin herhangi bir evresindeki birliğinden alır. O, maddenin cehaletinden aklın vicdanına çıkan yolun oluşması için atılan adımların ve sonsuz çabanın kümelenmesinden ibarettir... Millet diyerek yeterli, aydınlanmış ve birbirlerini seven bir grup insanı kastediyoruz ve Lübnan bu koşullar altında kesin bir millet olarak öne çıkmaya da o hala dünyada bu yönde gitmeye kendini adanmış yegâne ülke görünümündedir.”¹³⁹⁵

Akl'ın Fenikeciliği, 1940'lar ve 50'ler boyunca tam bir kozmopolit Lübnan düşüncesine tekabül eder ve modern Lübnanlıların antik atalarından aldıkları “hümanist” eğilimin öne çıkarılmasını ifade eder. Bu, 1943 Milli Paktı ve Lübnan'ın bağımsızlığı ile başlayan yeni bir siyasal konjonktürün, Fransız hâkimiyetinin sona ermesinin ardından Lübnan'ın Arap komşularıyla bir arada yaşama zorunluluğunun ortaya çıkardığı yeni şartların doğal bir sonucu gibidir.¹³⁹⁶ Fakat Akl'ın kozmopolit Lübnancılık söylemiyle desteklediği bu kırılğan uzlaş, tabiatıyla güçlü temellere sahip değildir ve önce 1956'da ardından 1975'te ulusal çaplı çatışmaların ortaya çıkışıyla tamamen dağılan bir ideali simgeler. Bu süreçte Said Akl ve onun Fenikeci diskuruysa bambaşka bir içerik kazanır, daha doğrusu Lübnan milliyetçiliğinden ziyade Mârûnî milliyetçiliğinin tamamlayıcı bir unsuru haline indirgenir. 1975 yılında başlayan Lübnan İç Savaşı'nın en aşırı Mârûnî paramiliter örgütlerinden “Sedir'in Muhafızları” grubunun öncüsü Étienne Sakr, Akl'ı “akıl hocam” diye nitelerken Fenikeciliğin geçirdiği – ve bambaşka bir çalışmanın konusunu oluşturan – bu dönüşüm, Fenike mitinin Lübnan'ın kurucu fikrinden azınlık bir grubun radikal söyleminin parçası

¹³⁹⁴ Salameh, *Language, Memory and Identity*, 77.

¹³⁹⁵ Said Akl, *Cadmus*, (Beirut: 1944): 13 akt. Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 174-175.

¹³⁹⁶ Salibi, *A House of Many Mansions*, 185; Farid el Khazen, *The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact*, (Oxford: Centre for Lebanon Studies, 1991): 1-69.

haline gelişini ifade eder.¹³⁹⁷ Fakat Said Akl'ın Lübnan ve Lübnan milli kültürünün kodifikasyonu ile ilgili asıl önemi, tüm bu kırılmaların, dönüşümlerin ve siyasi süreçlerin ötesinde, dille ilgili tartışmalarda çok spesifik bir konuda anlam kazanır.

Tezin 'Teorik Giriş' başlıklı kısmında üzerinde durulduğu gibi, milli kültürün kodifikasyonu süreci, hem geniş hem de dar anlamda, milli topluluğun üyelerinin aynı dili konuşmalarını sağlayan bir dizi kültürel politikayı içerir. Kültürel kodifikasyonun; millet kategorisi altında tanımlanan topluluğun aynı tarihsel, coğrafi, kültürel kodlarla aşinalık kurmasını, aynı "gerçeklik" içerisinde yaşamasını ve aynı tecrübelerden beslenerek aynı duyguları paylaşmasını hedeflemesi, dilin standardizasyonun "geniş" anlamıdır. Bu noktada dil, Hall'un kullandığı şekliyle, "aynı kültürün mensuplarının... dünyayı kabaca benzer şekilde yorumlamalarını sağlayacak kavram, görüntü ve fikir grupları"nı kendine özgü "milli" bir tarzda sunma kabiliyetinin merkezi görünümündedir.¹³⁹⁸ Yani geniş anlamıyla dil, milli kültürün ortaklık, "aynılık" yaratıcı pozisyonuna işaret eder. Dilin - daha doğrusu milli kültürün kodifikasyonu sürecinde standardize edilmiş "milli" dilin - dar anlamıysa belirli bir lehçenin, konuşma şeklinin ya da topluluğa ait dil kullanma *pattern*inin genelleşmesiyle ortaya çıkar. Burada artık spesifik anlamıyla tam olarak milli topluluğa ait, özelleştirilmiş, kendine has bir dil yaklaşımı söz konusudur.¹³⁹⁹

Said Akl'a, Fenikeciler içerisinde ayrıksı pozisyonunu kazandıran yegâne niteliği, Fransızca karşısında Arapça'yı öne çıkartmasıdır fakat Akl'ın Arapça'sı, "modern standart yazılı Arapça"dan çok farklı, Lübnan lehçesine dayanan bir dildir. Esasında Akl'ın kendisi, hiçbir zaman Arapça yazdığını ifade etmez, kullandığı dilin "Lübnanca" olduğunu her fırsatta dile getirir.¹⁴⁰⁰ Nitekim hemen her eserinde Arapça'ya ait kalıpları bilinçli şekilde "bozar" ve Lübnan'ın konuşma diline sirayet etmiş farklılıkları kurallaştırmaya çalışarak adeta yeni bir dil "icat eder."¹⁴⁰¹ 1926'da yürürlüğe giren Lübnan Anayasası'nın on birinci maddesi, Arapça'yı Lübnan'ın "resmi milli dili" olarak tanımlarken Akl, hayatı boyunca buna karşı çıkar ve Lübnan'ın dilinin "Lübnanca" olduğunu savunur.¹⁴⁰² Bu, en temelde Akl'ın Lübnan tahayyülünün Arap karakterinin ve kimliğinin her türlü bileşenini dışlamasıyla, hatta

¹³⁹⁷ Nisan, **The Conscience of Lebanon**, 18.

¹³⁹⁸ Hall, "Giriş", 11.

¹³⁹⁹ Billig, **Banal Nationalism**, 29-30.

¹⁴⁰⁰ Salameh, **Language, Memory and Identity**, 159, 124. dipnot.

¹⁴⁰¹ Salibi, "The Lebanese Identity", 84.

¹⁴⁰² Salameh, **Language, Memory and Identity**, 142.

Araplıkla özdeşleşen İslam'ın bile Fenike-Lübnan tarafından sahiplenilmesiyle yakından alakalı teorik bir duruştur. Öte yandan Lübnan'ın dilinin “Lübnanca” olduğunu ileri sürmek, onun Araplığıyla tüm irtibatını kesmek anlamına gelirken aynı zamanda Lübnan'ın orijinal mevcudiyetinin filolojik dayanağını inşa etmek demektir.

Akl, Arapça ile Lübnan'da günlük hayatta kullanılan konuşma dilini birbirinden ayırırken, Lübnan'ın Fenike karakterini öne çıkartacak başka bir fikri daha savunur. Buna göre modern Latin alfabesi, bilinen ilk alfabe olan Fenike harflerine dayandığından, Lübnan dilini de Arap harfleri yerine kendi “milli” harflerini kullanarak yazıya geçirmek en doğrusudur. Bu doğrultuda Fenike ve Latin harflerini kullanarak 36 karakterlik bir alfabe geliştiren Akl, 1976'da *Lebnaan* adlı bir gazeteyi bu harflerle ve “Lübnanca” basmaya başlar.¹⁴⁰³ “Aklî yazı” olarak adlandırılan, Lübnan konuşma dilinin Fenike-Latin harfleriyle yazıya geçirilmesi projesi,¹⁴⁰⁴ Akl'ın ve ona yakın birkaç yazarın yayınlarının da basılmasıyla gelişir fakat 1980'lerden sonra unutulur.

Said Akl, 2014 yılında 102 yaşında hayata gözlerini yumarken, her mezhepten Lübnanlı onu “Fenikeli şair” olarak son yolculuğuna uğurlar.¹⁴⁰⁵ Akl'ın, Feyruz gibi Lübnan'da mezhepsel sınırları aşabilmiş “milli” bir figür haline gelip gelmediği meselesi tartışılabilir. Erken dönemlerindeki hümanist Lübnancılığına karşın iç savaş yılları boyunca Akl'ın ünü, pek de “barışçıl” değildir.¹⁴⁰⁶ Yine de Corm ve Chiha gibi erken Genç Fenikeliler kuşağının “Hristiyan bir Lübnan” tahayyülleri karşısında Akl'ın Lübnan'ı, önce daha “kapsayıcı” fakat sonra giderek daha “Mârûnî” bir karakteri ifade eder.¹⁴⁰⁷ Onun, Lübnan dilinin standardize edilmesi için yaptığı çalışmalarsa, tıpkı Fenike mitinin kendisi gibi, “fantastik” bir girişim olmanın ötesine geçmez.

¹⁴⁰³ Akl'ın *Lebnaan*'ı, 1989'a kadar yayın hayatına devam eder. Bkz. **Age**, 143-144.

¹⁴⁰⁴ Akl, bu geniş kapsamlı “reform” fikrinin kendisine Michel Chiha tarafından verildiğini söyler. Bkz. Salameh, “Inventing Lebanon”, 286-287.

¹⁴⁰⁵ “‘Phoenician poet’ Said Akl dies, aged 102”, 01.12.2014, <https://english.alaraby.co.uk/features/phoenician-poet-said-akl-dies-aged-102>, [24.02.2022].

¹⁴⁰⁶ Atlioğlu, **Lübnan Marunîleri**, 300-301.

¹⁴⁰⁷ Kaufman, **Reviving Phoenicia**, 183.

6. SONUÇ

Bu çalışmadan çıkartılabilecek önemli sonuçlardan biri muhtemelen şudur; Lübnan, antik bir köken mitine ve bu mitte temellenen bir teritoryal milliyetçiliğe sahip olması – ve bu milliyetçiliğin çevresindeki diğer teritoryal aidiyet kategorilerinden daha kuvvetli bir tesir bırakması - hasebiyle Ortadoğu'daki en kendine has ulus-devlet örneklerinin başında gelir. Bu çıkarım, Lübnan'ın mevcudiyetinin tıpkı Suriye, Irak ya da diğer kolonyal birimler gibi Avrupa sömürgecilığının inisiyatifine dayanmadığı anlamına gelmez. I. Dünya Savaşı sonrasında Müttefik devletler Ortadoğu'ya girmeselerdi ve yine de Osmanlı İmparatorluğu dağılsaydı, diğer her şeyden önce Lübnan'ın mevcut olmayacağı kesindi. Esasında kendi başına bir Lübnan fikrini mümkün kılan formül de tam olarak buydu: Lübnan, daha en başından, söylemsel düzeyde Fransız bir entite olarak sabitlendi ve “Yeni Fenike” şeklinde tahayyülü bile Frankofon bir düşünceydi. Modern Lübnanlıların sahip oldukları tüm o çokkültürlülük yetenekleri ve diğer karakteristik özellikleriyle Fenikelilere eşleştirilmesi, bu çalışmada da görüldüğü gibi, büyük oranda Fransız Şarkiyatçılığı içerisinde doğdu. Bu eşleştirme pratiğinin, Lübnan-Fenike temsiline ve onu kuran söylemin kurucusu dört Fransız ismin entelektüel art alanlarındaki sütunlar (Grek, Romen, İbrânî ve erken Şarkiyatçı metinler), bu temsiliyet mekanizmasının nasıl çalışacağını belirledi.

Grand Liban, Lübnan'ın Fenike olarak düşünülmesi sayesinde, bu kadim toprakların Mârûnîlere “bahşedilmesi” şerefine mümkün oldu. Fakat bu, esasında hikâyenin yalnızca bir kısmı. Kendi başına mevcut, istisnai bir Lübnan fikrinin kökenleri ne kadar eskiye dayansa da ve genellikle Ortadoğu üzerine düşünürken gözden kaçırılan bir husus olarak bu konunun - kolonyal birimlerin teritoryal soykütükleri meselesinin – altını çizmek gayet önemli olsa da Lübnan en temelde, tıpkı muadilleri gibi kolonyal bir tasarının ürünü. Ortadoğu'daki Fransız politikaları daha başka boyutta seyretseydi, *parti colonial*'in çıkarları Fransız denizaşırı politikalarını farklı alanlara çekseydi ya da savaş sonrasında İngiltere Hâşimîlere söz verdiği birleşik bir Arap krallığı için Fransa'yı karşısına almayı göze alabilseydi, bugünkü anlamıyla

bir Lübnan'ın ortaya çıkması muhtemelen mümkün olmazdı. Bunun anlamı, diğer sömürgeleştirilen-sömürgeleştiren ilişkilerinin aksine Lübnan-Fransa ilişkisinin siyaset-üstü niteliği ve *Grand Liban*'ın var oluşunun “himaye” ile “bahşetme” temalarına fazlasıyla bağımlı oluşu. Esasında Lübnan tecrübesinin bu denli kendine has olmasının en önemli sebeplerinden biri de bu.

Bu çalışmanın arkasını yasladığı teorik arka plan; söylem, temsil, kültür bahisleri ve bunların göstergebilimsel bir yaklaşımla ele alınmasıyla Said'in *Şarkiyatçılık*'ının eleştirel bir yeniden kullanımı, Lübnan'ın *unique* mevcudiyetini orijinal bir şekilde ortaya koymayı mümkün kıldı. ‘Teorik Giriş’te sorunsallaştırıldığı üzere, esasında modernist milliyetçilik kuramının bazı önermeleri kabul edilse de, örneğin millet kategorisinin inşa edilebilir niteliği ve “geleneğin icadı” gibi kavramsallaştırmalar çalışma için gayet önemli olsa da, inşacılık da dâhil olmak üzere herhangi bir milliyetçilik kuramı tam anlamıyla çalışmanın ana iskeletinde yer almadı. Bu, çalışmanın; artık farklı milliyetçilikleri ve milli aidiyet kalıplarının kendilerine has formasyonlarını incelemek adına bilindik milliyetçilik kuramlarının yavaşça terk edildiği, postyapısalcı kavram setlerine dayanan daha “felsefi” teorik çerçevelerin yaygınlaştığı bir sosyal bilimler anlayışına açılan bir yolda konumlanmasını mümkün kıldı. Milletlerin, milliyetçiliklerin ve millet anlatılarının söylemsel düzeyde temellendirilmesi, yani bir milletin pratikte inşasından önce söylemsel bir sahada belirli karakteristikler çerçevesinde düşünülebilir olması durumu, literatürde henüz yeni yeni – ve büyük oranda teorik düzlemde - tartışılan bir mesele. Dolayısıyla bu çalışma, mevzubahis yaklaşımı temele alması ve bunu Ortadoğu’daki milliyetçilik araştırmaları için bir laboratuvar görünümünde olan Lübnan örneğine uygulamaya çalışmasıyla, orijinal bir girişimi ifade ediyor.

Lübnan fikrinin en temelindeki çekirdek olarak Fenike mitinin şekillenışı, 19. yüzyılın ikinci yarısında yazan dört Fransız isme (Renan, Reclus, Bérard ve Barrès) ve onların oluşturduğu bir söylemsel sahaya dayandırılmakla beraber, bu özcü fikrin yani modern dönem Lübnanlılarının Fenikelilerin uzantısı olduğu savının arka planında duran gelenekler de hesaba katıldı. İtiraf etmem gerekir ki bu, en azından iki açıdan eleştirilebilecek bir yaklaşım. İlk olarak Said'in *Şarkiyatçılık*'taki söylem kullanımının en zayıf karınlarından biri olarak Şarkiyatçı söylemin “değişmeden kaldığı” illüzyonu yani sözgelimi Dante ile Kissinger'ın Şark'ı ötekileştiren aynı söylem biçimini paylaştıkları düşüncesi, bu çalışma için de yöneltilebilecek bir eleştiriydi. Herodot'un,

Polibios'un, Bochart'ın ya da Renan ile Gouraud'nun aynı söylemin, Lübnan'ı Fenike'ye sabitleyen aynı temsiliyet mekanizmasını aynı şekillerde benimsedikleri ve bu mekanizma içerisinde aynı şekilde ifade ürettikleri savı, tabii ki savunulamaz. Öte yandan başta Renan olmak üzere, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız Şarkiyatçı gelenek içerisinde bulunan isimlerin Fenike'yi ve Lübnan'ı algılayış biçimlerini anlayabilmek için, bu yazarların entelektüel art alanlarını ortaya koymak da bir zorunluluk. Dolayısıyla Renan'ın, Reclus'nün, Bérard'ın ve Barrès'in çizdikleri Fenike ve Fenikeli (dolayısıyla Lübnan ve Lübnanlı) imajlarını Grek, Romen ve İbrânî ya da Orta Çağ Şarkiyatçılığını göz önünde bulundurarak fakat dönem farklılıklarını da hesaba katarak değerlendirmek gerekir. Şarkiyatçılık merkezli ikinci ve bence daha önemli eleştiriyse adı anılan dört Fransız ismin, Foucault'nun diliyle konuşursak dört "söylemsellik kurucusu"nun, aynı motivasyonla hareket etmediklerini vurgulamak ve "niyet" meselesini göz önünde bulundurmaktır. İlgili bölümlerde de dikkat çekildiği üzere Renan'ın Lübnan'a gidişi doğrudan politik bir yönlendirmeyle gerçekleşti. Reclus anarşist ve dolayısıyla kolonyal politikalara mesafeli bir coğrafyacıydı. Bérard kariyerinin başlarında "uçuk" bir arkeolog görünümünde olsa da sonraları deneyimli bir politikacı haline geldi ve kolonyal siyasetlerle bir şekilde irtibatlıydı. Son olarak Barrès, Fransız sağının en önde gelen kuramcılarının biriydi ve Doğu Hristiyanlarının Fransız imparatorluğu içerisinde konumlandırılmaları meselesini fazlasıyla ciddiye alıyordu. Doğal olarak bu dört ismin Lübnan-Fenike denkliğinin kurulmasına sağladıkları katkı farklı amaçlara hizmet ediyordu ve Reclus ile kısmen Bérard'da görüldüğü gibi bu, çoğu zaman "kasıtsız" bir katkıydı.

Bu çalışmanın önemli bir özelliği de Lübnan fikrinin Batılı temellerinin yanında yereldeki birtakım faktörleri de analiz nesnesi olarak kabul etmesi ve Avrupalı Şarkiyatçılar, gezginler ya da politika yapımcılarla Lübnanlı (çoğunluğu Mârûnî) entelektüeller arasındaki etkileşime dikkat çekmesiydi. Bu etkileşim; Şarkiyatçı söylemin doğrudan muhatabı "Genç Fenikeliler" grubunu oluşturan Lübnanlı orta-üst sınıfın yanında söz konusu ilişkide bir nevi aracılık işlevi gören Cizvit ve Protestan misyonerlerle birlikte erken 20. yüzyılda diasporada bulunan Lübnanlı ya da Suriyeli entelektüelleri de içerir. Fakat belki de en önemlisi ve esasında daha detaylı bir çalışmanın başlı başına merkezini oluşturabilecek kadar ilgiyi hak edeniyse bu süreçte Mârûnî Kilisesi'nin rolüdür. Görüldüğü gibi Kilise, henüz modern öncesinde, Lübnan'ın çevresindeki diğer etnik ve dini trendlerden farklı, "istisnai" bir karakterde

bulunduğu yönündeki teamülü kabul etmiş ve bunu tarihyazım geleneğinin merkezi sütunlarından biri saymıştır. Lübnan-Fenike temsili, Lübnanlıların ve dolayısıyla Mârûnîlerin kökenlerini pagan bir toplulukla özdeşleştirme anlamına geldiğinden Kilise tarafından bir süre kuşkuyla yaklaşılmış fakat Paris Barış Konferansı'na katılan Mârûnî Patriği Hoyek örneğinde görüldüğü üzere savaş sonrasında pragmatik bir yaklaşımla kabul edilmiştir.

Fenikecilik, Lübnan fikrini mümkün kılan Şarkiyatçı söylemin doğrudan bir sonucu olarak Genç Fenikelilerin ortaya çıkmasına yol açarken ve bu sayede her ulus-devletin kurumsallaşma sürecinde ihtiyaç duyduğu *myth-maker intellectual* grubunu meydana getirirken aynı zamanda yeni kurulan *Grand Liban*'ın da “devlet aklı” hüviyetinde işlemiştir. Merkezi Lübnan ulus-devlet milliyetçiliği ya da teritoryal Lübnan milliyetçiliği olarak Fenikecilik, en temelde Lübnan'ın kendine özgü istisnai mevcudiyetini kurmaya çalışmış, bu doğrultuda da Lübnan'ın neden Suriye'nin ya da daha geniş bir Arap siyasal örgütlenmesinin parçası olmaması gerektiğini ispatlamaya girişmiştir. 1919 yılı içerisinde yalnızca altı sayı halinde çıkan *La Revue Phénicienne*, Genç Fenikelilerin fikirlerini tam olarak anlamayı mümkün kıldığı gibi Lübnan-Fenike temsilinin ve bu eşleştirme pratiğinin Lübnanlı entelektüeller nezdindeki karşılığını yorumlamayı da mümkün kılar. Bu çalışmada kabul edilen bir diğer teorik varsayım, milli kimlikten ve “millilik”ten önce milli kültürün inşa edildiği, daha doğrusu “kodifiye” edildiği tezi, bu noktada Genç Fenikeliler grubunun işlevini ortaya koyar. Tarih, dil ve coğrafya disiplinleri, kodifiye edilen milli kültürün en önemli parçaları olarak “milli” bir anlama gelecek şekilde yorumlanırken bu faaliyet, doğrudan profesyonel (ve organik) entelektüeller olarak Fenikecilerce yerine getirilir. Ek olarak Hobsbawm'ın meşhur “geleneğin icadı” fenomeni, gündelik hayat içerisinde sorgulanmadan kabul edilen ve içselleştirilen birtakım fetiş unsurların (milli bayrak, milli marş, kâğıt ya da madeni paralar ile pullar üzerindeki semboller) ulus-devletle bütünleşme sürecine sağladıkları katkıyı gündeme getirir. Lübnan örneğinde “sedir” gibi Fenikelilikle bağlantıyı kuran güçlü bir obje, kamusal hayatın hemen her yerinde karşılaşılan milli bir sembol halini alır.

Nihayetinde bu çalışma, Lübnan'ın fikrî ve siyasi düzeyde nasıl ortaya çıktığını sorunsallaştırması hasebiyle kabaca 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 1940'lara kadar geçen süreci konu ediniyor. Bu süreçte Fenikecilik, en temelde bir Mârûnî fikriyatı olsa da görüldüğü üzere Lübnan içerisindeki her cemaati kapsayacak, çokkültürlü bir

beraberlik geleneğinin oluşturulması amacına da hizmet eder. Bu çalışmanın kapsamını aşsa da 1950’lerde Şihabizm’in sağladığı ivmeyle bu gelenek bir ölçüde toplumun önemli bir kısmına yayılma şansı da bulur. Fakat Ortadoğu’daki karışıklıklar, özellikle İsrail-Filistin gerilimi Lübnan’ı derinden etkilerken 1975’te patlak veren İç Savaş, Lübnan siyasetindeki tüm dengeleri değiştirir ve toplumsal yapı ile milli kültürün unsurlarını da bambaşka denklemlere dâhil eder. Bu süreçte Fenikeciliğin geçirdiği değişim oldukça önemlidir ve başlı başına ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak eder. Said Akl’ın kişisel yaşam öyküsü üzerinden de okunabilecek bu değişim içerisinde Fenikecilik, Lübnan toplumunun tamamını kapsamayı hedef edinen kozmopolit bir fikriyattan Mârûnî aşırı milliyetçiliğinin popülist söylemini besleyen bir retorik deposuna evrilir.

Suriyeli büyük şair Nizar Kâbbani’nin şu satırları, bu çalışmayı sonlandırmak için fazlasıyla uygun gözüküyor. Lübnan’ın Fenike şeklinde tahayyül edilmesi fakat bu temsiliyet sürecinin ardı arkası kesilmeyen bir krizler silsilesiyle başarısızlığa mahkûm olması, Beyrut’un ağzından şöyle dile dökülüyor:

“Ben Beyrut...

İlk çocukluğumdan beri, Fenikeli olduğuma inandırdılar beni.

Farazdak’tan, İmruulkays’tan, Cerir’den korkuttular beni.

Çocukluğumdan beri amcaoğullarımın Virgile, Dante, Racine, Victor Hugo olduğunu söylediler ve bir kızın amcaoğullarıyla evlenmesi aile geleneklerindendi.

Çocukluğumdan beri, denizlerin kızı olduğumu; dedelerimin Malta’da, Sardunya’da, Marsilya’da, Rodos’ta, Kıbrıs’ta, Arvad’da gömülü olduğunu yerleştirdiler kafama.

Deniz öyküleriyle, deniz kulüpçülükleriyle kafamı ütülediler. Öyle ki Akdeniz’den geçen her balık kendini aile bireylerinden sayar oldu. Karaya çıkan her kumral denizciyi nişanlım saydım.

Çöle gelince kumamdı o benim. Ürünleri de hurma, Arap yağı, koyun yünü, acı kahve, çakıl taşları boyunca yürüyen uzun uzun şiirler...

Bu petrolden önceydi. Petrolden sonraysa, duygularım petrolsüleşti, yaklaşımlarım çölsüleşti. Son hatıra fotoğrafımda kefiyem ve agelim bile var.

Eski nişanlıma, nişanı bozduğumu, çünkü deniz yaşamının bana uygun olmadığını, balık etinin bende alerjiye yol açtığını bildirdiğim mektubu göndereli kaç yıl oldu.

Ailem elbette kumral Avrupalıyla nişanı bozmamı uygun bulmadı ama benliklerinin derinliklerinde yeni petrole aşıma da karşı çıkmadılar.”¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁸ Nizar Kâbbani, **Ben Beyrut**, çev. İbrahim Demirci, (İstanbul: Hece Yayınları, 2016): 18-19.

KAYNAKÇA

Dergiler ve Süreli Yayınlar

La Revue Phénicienne

The Syrian World

Correspondent d'Orient

Nouvelle Géographie Universelle

The Missionary Herald

Al-Hoda

Études

Birincil Kaynaklar

Adib Pacha, Auguste. "Aperçu Historique sur le Liban: Depuis les Origines jusqu'au début de la Grande Guerre". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 3 (1919): 136-141.

_____. **Le Liban après la Guerre**. Caire: Imprimerie Paul Barbey, 1919.

Akl, Said. **Cadmus**. Beirut: 1944.

American University in Cairo. **L'Alliance Libanaise d'Egypt et la Question du Liban**. Le Caire: Imprimerie J. Kawa, 1921.

Anderson, Rufus. **History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, to the Oriental Churches, c. I**. Boston: Congregational Publishing Society, 1872.

Antonius, George. "Syria and the French Mandate". **International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)**. c. 13. s. 4 (1934): 523-539.

_____. **The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement**. New York: J.B. Lippincott Company, 1939.

Appian. **Roman History, c. I**. çev. Horace White. Massachusetts: Harvard University Press, 1913.

Autran, Charles. **Phéniciens: Essai de Contribution à l'Histoire Antique de la Méditerranée**. Paris: P. Geuthner, 1920.

Azar, Jean Abbe. **Les Marounites, d'Après le Manuscrit Arabe**. Cambrai: Imp. Lib. de l'Archeveche, 1852.

Barrès, Maurice. **Scènes et Doctrines du Nationalisme**. Paris: Félix Juven, 1902.

_____. **La Colline Inspirée**. Paris: Plon, 1913.

_____. **Une Enquête aux Pays du Levant**. Paris: Plon, 1923.

_____. **Mes Cahiers, c. II**. Paris: Plon, 1949.

Bérard, Victor. **De l'Origine des Cultes Arcadiens: Essai de Méthode en Mythologie Grecque**. Paris: Thorin & Fils, 1894.

_____. **Les Phéniciens et l'Odyssée, c. I**. Paris: Libraire Armand Collin, 1902.

_____. **La Mort de Stamboul: Considérations sur le Gouvernement des Jeunes-Turcs**. Paris: Librairie Armand Colin, 1913.

Besson, Joseph. **La Syrie et la Terre Sainte au XVIIe Siècle** Paris: Victor Palme Libraire, 1862.

Bliss, Daniel. "Letter from Mr. Bliss (17 February 1860)". **The Missionary Herald**. c. 56. s. 6 (1860): 166-168.

_____. **The Reminiscences of Daniel Bliss**. haz. Howard Bliss. New York: Fleming H. Revell Company, 1920.

Bliss, Frederick Jones. **The Religions of Modern Syria and Palestine: Lectures Delivered Before Lake Forest College on the Foundation of the Late William Bross**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.

Cédar. "Les Impressions d'un Jeune Phénicien d'aujourd'hui". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 1 (1919): 30-33.

Chateaubriand, François-René de. **Génie du Christianisme**. Paris: Garnier Frères, 1844.

_____. **Itinéraire de Paris à Jérusalem**. Tours: Alfred Mame et Fils, 1884.

Chiha, Michel. "Entretiens de Patrice". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 2 (1919): 91-92.

_____. **Domestic Politics**. Beirut: Éditions du Trident, 1964.

_____. **Lebanon at Home and Abroad**. çev. Leo Arnold ve Jean Montegu. Beirut: Fondation Chiha, 1994.

Cibran, Halil. "To Young Americans of Syrian Origin". **The Syrian World**. c. 1. s. 1 (1926): 4-5.

- _____. "You Have Your Lebanon and I Have My Lebanon [1920]". **The Treasured Writings of Kahlil Gibran** ed. M. L. Wolf, A. R. Ferris ve A. D. Sherfan. New York: Castle Books, 1980: 751-753.
- Comité Central Syrien. **La Syrie devant la Conférence**. Paris: Rue Laffitte, 1919.
- Corm, Charles. "De la Lumière! De la Lumière!". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 2 (1919): 109-111.
- _____. "L'Ombre s'étend sur la Montagne". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 1 (1919): 11-12.
- _____. "Méditations Nationalistes". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 3 (1919): 174-179.
- _____. **L'Art Phénicien: Petit Répertoire**. Beyrouth: Editions de la Revue Phénicienne, 1940.
- _____. **6000 ans de Génie Pacifique au Service de l'Humanité**. Beirut: Editions de la Revue phénicienne, 1988.
- _____. **La Montagne Inspirée**. Beyrouth: Edition de la Revue Phénicienne, 1934.
- Cory, Isaac Preston. **Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and Other Authors**. London: Reeves & Turner, 1876.
- de Damas, Amédée. **Souvenirs du Mont Liban, c. II**. Paris: Félix Girard, 1870.
- de Sacy, Antoine Isaac Silvestre. **Mélanges de Littérature Orientale**. Paris: E. Ducrocq, 1861.
- Dentu, Édouard. **La Syrie devant l'Europe**. Paris: Imprimerie de L. Tinterlin, 1861.
- Direction. "Explication". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 3 (1919): 129.
- Disraeli, Benjamin. **Tancred: Or, The New Crusade**. London: Longmans, Green, and Company, 1871.
- el-Dibs, Yusuf. **Perpétuelle Orthodoxie des Maronites**. çev. l'Abbe Th. Vazeux. Beirut: Imprimerie Moderne, 1896.
- _____. **Kitab Tarikh Suriyya, c. I**. Beirut: Dar Nazir 'Abbud, 1994 [1893].
- Diodorus of Sicily. **Bibliotheca Historica, c. II**. çev. Charles Henry Oldfather. Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- _____. **Bibliotheca Historica, c. III**. çev. Charles Henry Oldfather. Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
- es-Sawda, Yusuf. **Fi Sabil Lubnan**. İskenderiye: Matba'a Madrasa al-Farir al-Sana'iya, 1919.

- Fénelon, Francois de. **Telemachus, Son of Ulysses**. çev. Patrick Riley. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Flaubert, Gustave. **Doğu Seyahati (1849-1851)**. çev. Z. Canan Özatalay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018 [1849].
- Ganem, Şükrü. "Une Lettre de Chekri Ganem". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 1 (1919): 46-48.
- _____. "Introduction". **La Syrie**. ed. George Samne. Paris: Editions Bossard, 1921:
- Girardin, Saint-Marc. **La Syrie en 1861: Condition des Chrétiens en Orient**. Paris: Libraire Académique, 1862.
- Gladstone, William Ewart. **Juventus Mundi: The Gods and Men of the Heroic Age**. London: Macmillan and Company, 1869.
- Gobineau, Arthur de. **Oeuvres**. Paris: Pléiades, 1983.
- _____. **İnsan Irklarının Eşitsizliği**. çev. Serkan Acar. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021 [1855].
- Gouraud, Henri Joseph Eugène. **La France en Syrie**. Paris: Revue de France, 1922.
- Hanotaux, Gabriel. "Préface". **Traditions Françaises au Liban**. ed. René Ristelhueber. Paris: Libraire Félix Alcan, 1918.
- Heredotos. **Tarih**. 15. bs. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Hitti, Philip Khuri. **The Syrians in America**. New York: George H. Doran Company, 1924.
- _____. **The Near East in History: A 5000 Year Story**. Princeton: D. Van Nostrand Company, 1961.
- _____. **A Short History of Lebanon**. New York: Macmillan, 1965.
- _____. **Lebanon in History: From the Earliest Times to the Present**. New York: Macmillan, 1967.
- Homerios. **Odysseia**. 8. bs. çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Homerios. **İlyada**. 10. bs. çev. Azra Erhat, A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Hoyek, Elias Pierre. "Les Revendications du Liban: Mémoire de la Délégation Libanaise a la Conférence de la Paix". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 4-5-6 (1919): 236-241.
- Italicus, Silius. **Punica, c. I**. çev. J. D. Duff. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

Jackson, John William. "The Aryan and the Semite". **The Anthropological Review**. c. 7. s. 27 (1869): 333-365.

Jalabert, Louis. "L'Amitié Française au Liban". **Études**. c. 159. s. 1 (1919):

Jessup, Henry Harris. **Fifty-Three Years in Syria, c. I**. New York: Fleming H. Revell Company, 1910.

_____. **Fifty-Three Years in Syria, c. II**. New York: Fleming H. Revell Company, 1910.

Jones, William. "Discourse the Ninth: the Origin and Families of Nations". **The Works of Sir William Jones, c. III**. ed. John Shore. London: John Stockdale and John Walker, 1807: 185-204.

Khairallah, K. T. **La Syrie**. Paris: E. Leroux, 1912.

_____. **Le Problème du Levant: Les Régions Arabes Libérées, Syrie-Irak-Liban**. Paris: E. Leroux, 1919.

Lamartine, Alphonse de. **Voyage en Orient, c. I**. Paris: Hachette et Cle, 1835.

_____. **Voyage en Orient, c. II**. Paris: Hachette et Cle, 1835.

Lammens, Henri (H. Levantin). "Quarante ans d'Autonomie au Liban". **Etudes**. c. 92. s. 1 (1902): 31-53.

_____. "Qoran et Tradition, Comment fut composée la vie de Mahomet". **Recherches de Science Religieuse**. c. 1. s. 1 (1910): 27-51.

_____. **Fatima et les filles de Mahomet: notes critiques pour l'étude de la Sira**. Roma: Sumptibus Ponificii Instituti Biblici, 1912.

_____. **L'Ancienne Frontière Entre la Syrie et le Hidjaz (Notes de Géographie Historique)**. Caire: Imprimerie de L'Institut Francais, 1918.

_____. "L'Évolution Historique de la Nationalité Syrienne". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 4-5-6 (1919): 197-207.

_____. **La Syrie: Précis Historique, c. I**. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1921.

_____. **La Syrie: Précis Historique, c. II**. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1921.

_____. **Études sur le siècle des Omayyades**. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1930.

_____. "Mardaites". **Encyclopedia of Islam**. c. 3. Leiden: Brill, 1936: 272-273.

_____. **Islam: Beliefs and Institutions**. çev. Denison Ross. New York: Routledge, 2008.

Lawrence, Thomas Edward. **The Seven Pillars of Wisdom**. Delhi: Oxford University Press, 2020.

- Levenq, Gabriel **La Syrie: Geographie Élémentaire**. Beirut: Imprimerie Catholique, 1923.
- Livingstone, David. **Missionary Travels and Researches in South Africa**. New York: Harper & Brothers, 1858.
- Martin, Pierre. **Tarikh Lubnan**. çev. Raşid el-Khuri el-Shartuni. Lubnan: Matba'at el-Abaa el-Yasu'yyin, 1889.
- Mela, Pomponius. **Description of the World**. çev. Frank E. Romer. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- Michelet, Jules. **History of the Roman Republic**. çev. William Hazlitt. London: David Bogue, 1847.
- Moutran, Nadra. **La Syrie de Demain**. Paris: Plon-Nourrit et Cie., 1916.
- Mukarzel, Naum. **Tarikh Hanib'al**. New York: Al-Hoda Press, 1924.
- Mukarzel, Salloum. "The Phoenicians: Ancestors of the Syrians". **The Syrian World**. c. 1. s. 1 (1926): 10-13.
- _____. "History of the Syrians in New York". **The Syrian World**. c. 2. s. 5 (1927): 3-14.
- Murad, Nicolas. **Notice Historique sur l'Origine de la Nation Maronite**. Paris: Adrien le Clere, 1844.
- Nerval, Gérard de. **Doğu'da Seyahat**. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012 [1842].
- Nujaym, Bulus (P. Jouplain). **La Question du Liban**. Paris: A. Rousseau, 1908.
- _____. "La Question du Liban: Étude de Politique Économique et de Statistique Descriptive". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 2 (1919): 66-81.
- Pallary, Paul. "Note Sur les Urnes Funéraires Trou-vées à Salammbô près Carthage". **Revue Tunisienne**. c. 154. s. 1 (1922): 206-211.
- Poissonnier, Alfred. **Expédition de Syrie: La Nouvelle Croisade**. Paris: Chez E. Ledoyen, 1860.
- Poujoulat, Baptistin. **La Vérité sur la Syrie et l'Expédition Française**. Paris: Gaumes Frères et J. Duprey, 1864.
- Prichard, James Cowles. **The Natural History of Man**. London: H. Baillière, 1845.
- Quatremère, Etienne Marc. **Mélanges d'Histoire et de Philologie Orientale**. Paris: E. Ducrocq, 1862.
- Reclus, Elisée. "La Phénicie et les Phéniciens". **Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie**. c. 12. s.1 (1900):

_____. **Nouvelle Géographie Universelle, c. IX.** çev. A. H. Keane. Paris: Libraire Hachette, 1884.

_____. "The Progress of Mankind". **The Contemporary Review, 1866-1900.** c. 70. s. 1 (1896): 761-783.

_____. **L'Homme et la Terre, c. I.** Paris: Libraire Universelle, 1905.

_____. **L'Homme et la Terre, c. II.** Paris: Libraire Universelle, 1905.

_____. **L'Homme et la Terre, c. V.** Paris: Libraire Universelle, 1905.

_____. **L'Homme et la Terre, c. VI.** Paris: Libraire Universelle, 1906.

_____. **Evrım, Devrim ve Anarşist İdeal (1898).** çev. Osman Yener ve Murat Devres. İstanbul: Can Yayınları, 2016.

Reclus, Onésime. **France, Algérie et Colonies.** Paris: Libraire Hachette, 1886.

Renan, Ernest. "Mémoire sur l'Origine et le Caractère Véritable de l'Histoire Phénicienne qui Porte le Nom de Sanchoniathon". **Mémoires de l'Institut National de France.** c. 23. s. 2 (1858): 241-334.

_____. **Essais de Morale et de Critique.** Paris: Michel Levy Frères, 1859.

_____. **Nouvelles Considérations sur le Caractère Général des Peuples Sémitiques et en Particulier sur Leur Tendance au Monothéisme.** Paris: Imprimerie Impériale, 1859.

_____. **Études d'Histoire Religieuse.** Paris: Michel Lévy Frères, 1863.

_____. **Mission de Phénicie.** Paris: Imprimerie Impériale, 1864.

_____. **Mission de Phénicie: Planches.** Paris: Imprimerie Impériale, 1864.

_____. **Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques.** Paris: Calman Lévy, 1878.

_____. **Qu'est-ce Qu'une Nation?** Paris: Calman Lévy, 1882.

_____. **L'Avenir de la Science: Pensées de 1848.** Paris: Calman Lévy, 1890.

_____. **The War Between France and Germany.** çev. M.F.N. Giglioni. New York: Columbia University Press, 2018.

"Republic of Lebanon at the New York World's Fair". **The Book of Nations: New York World's Fair.** ed. William Bernbach ve Herman Jaffe. New York: Winker & Kelmans, 1939.

Ruppın, Arthur. **Syria: An Economic Survey.** çev. Nellie Straus. New York: The Provisional Zionist Committee, 1918.

- Samné, Georges. "Le Chérifat de la Mecque et l'Unité Syrienne". **Revue Hebdomadaire**. c. 28. s. 1 (1919): 429-449.
- _____. "L'Organisation de la Syrie et le Statut du Liban". **Correspondance d'Orient**. c. 14. s. 269-270 (1921): 625-637.
- _____. **La Syrie**. Paris: Editions Bossard, 1921.
- _____. "Vers le Petit Liban". **Correspondance d'Orient**. c. 18. s. 345 (1926): 100.
- Shaw, Robert. **Cosmotheologies**. Washington: Beckett & Company, 1889.
- Smith, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites: the Fundamental Institutions**. New York: Macmillan Company, 1927.
- Strabo. **Geography, c. VII**. çev. Horace L. Jones. Massachusetts: Harvard University Press, 1951.
- Tabet, Jacques. "Ce qu'était Notre Patrie". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 1 (1919): 17-21.
- The Immigration Commission. **Dictionary of Races or Peoples**. Washington: Government Printing Office, 1911.
- Thomson, William McClure. **The Land and the Book, c. II**. New York: T. Nelson & Sons, 1882.
- _____. **The Land and the Book, c. III**. New York: T. Nelson & Sons, 1886.
- Thucydides. **The Peloponnesian War**. çev. Martin Hammond. New York: Oxford University Press, 2009.
- Tyan, Ferdinand. **Sous les Cedres du Liban: La Nationalité Maronite**. Paris: Imprimerie Librairie de Montligeon, 1905.
- _____. **The Entente Cordiale in Lebanon**. London: T. Fisher Unwin Ltd., 1916.
- _____. **France et Liban: Défense des Intérêts Français en Syrie**. Paris: Perrin, 1917.
- Tyre, William of. **A History of Deeds Done Beyond the Seas, c. II**. çev. Emily A. Babcock ve A. C. Krey. New York: Columbia University Press, 1943.
- Vitry, Jacques de. **Histoire des Croisades**. çev. M. Guizot. Paris: Chez J-L-J Brière Libraire, 1825.
- Volney, François de Chasseboeuf. **Travels through Syria and Egypt, c. I**. London: G.G.J. and J. Robinson, 1787.
- _____. **Travels through Syria and Egypt, c. II**. London: G.G.J. and J. Robinson, 1788.

Wellhausen, Julius. **Prolegomena to the History of Israel** çev. J. Sutherland Black ve Allan Menzies. Edinburgh: A. & C. Black, 1885.

Zabbal, Aziz. "Le Passé Commercial de la France en Syrie". **La Revue Phénicienne**. c. 1. s. 3 (1919): 166-168.

Zumoffen, Godefroy. **La Phénicie avant les Phéniciens: l'Age de la Pierre**. Beirut: Imprimerie Catholique, 1900.

_____. **Géologie du Liban**. Paris: Henry Barrere, 1926.

Akademik Tezler

Antakly, Waheeb George. "American Protestant Educational Missions: Their Influence on Syria and Arab Nationalism, 1820-1923". Doktora Tezi. American University, 1977.

Brodski, Yehonathan. "The Sheikh of Princeton: Philip Hitti and the Tides of History". Doktora Tezi. University of Texas, 2015.

Burns, Francois. "Maurice Barres: Myth-Maker of Modern French Nationalism". Doktora Tezi. The Catholic University of America, 1968.

Campbell, Robert Bell. "The Arabic Journal 'Al-Mashriq': Its Beginnings and First Twenty-Five Years under the Editorship of Pere Louis Cheikho, Sj". Doktora Tezi. University of Michigan, 1972.

Chapman-Adisho, Annette Renee. "Mission Civilisatrice to Mandate: The French and Education in Syria and Lebanon". Doktora Tezi. University of Louisville, 1998.

Dagon, Jane Victoria. "Ernest Renan and the Question of Race". Doktora Tezi. Louisiana State University, 1999.

Elias, Amin. "Le Cenacle Libanais (1946-1984): Une Tribune pour une Libanologie Inscrite dans son Espace Arabe et Méditerranéen". Doktora Tezi. Université du Maine, 2013.

Falk, Edward Allaire. "Arabs into Frenchmen: Education and Identity in Late Ottoman Syria". Doktora Tezi. University of California, 2017.

Frayha, Nemer. "Religious Conflict and the Role of Social Studies for Citizenship Education in the Lebanese Schools Between 1920 and 1983". Doktora Tezi. Stanford University, 1985.

Garnand, Brien K. "The Use of Phoenician Human Sacrifice in the Formation of Ethnic Identities". Doktora Tezi. The University of Chicago, 2006.

Glazier, Ira Albert. "Lamartine Revolutionist: Theory and Practice". Doktora Tezi. University of Chicago, 1951.

- Green, Alberto Ravinel Whitney. "The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East". Doktora Tezi. University of Michigan, 1973.
- Gül, Serkan. "The French Catholic Missionaries in Lebanon Between 1860 and 1914". Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2015.
- Hojairi, Mouannes. "Church Historians and Maronite Communal Consciousness: Agency and Creativity in Writing the History of Mount Lebanon". Doktora Tezi. Columbia University, 2011.
- Jackson, Simon "Mandatory Development: The Political Economy of the French Mandate in Syria and Lebanon, 1915--1939". Doktora Tezi. New York University, 2009.
- Khazaal, Natalie Michaylova. "Sectarianism, Language and Language Education in Lebanese Theater, Television and Film". Doktora Tezi. University of California, 2007.
- Ludescher, Tanyss Carol. "'The Orient is Ill': Kahilil Gibran and the Politics of Nationalism in the New York Syrian Colony, 1908–1920". Doktora Tezi. University of Connecticut, 2010.
- Martin-Fernandez, Amata. "National, Linguistic and Religious Identity of Lebanese Maronite Christians through their Arabic Fictional Texts during the Period of the French Mandate in Lebanon". Doktora Tezi. Georgetown University, 2009.
- McGetchin, Douglas Timothy. "The Sanskrit Reich: Translating Ancient India for Modern Germans, 1790–1914". Doktora Tezi. University of California, 2002.
- Mekdashy, Zouhair. "The Monetary System of Lebanon". Doktora Tezi. American University of Beirut, 1956.
- Salameh, Franck. "Inventing Lebanon: Lebanonism in the Poetry and Thought of Saïd Akl". Doktora Tezi. Brandeis University, 2004.
- Salibi, Kamal S. "Studies on the Traditional Historiography of the Maronites on the Period 1100-1516". Doktora Tezi. University of London, 1953.
- Sheehan, Richard Dady. "Orientalism in the Works of Gustave Flaubert". Yüksek Lisans Tezi. Fordham University, 1953.
- Webster, Olivia. "Identity, Religion and Empire: the Civic Coins of Roman Phoenicia". Doktora Tezi. University of Nottingham, 2019.
- Womack, Deanna F. "Conversion, Controversy, and Cultural production: Syrian protestants, American missionaries, and the Arabic Press, ca. 1870-1915". Doktora Tezi. Princeton Theological Seminary, 2015.

İkincil Kaynaklar

- Abadia, Oscar-Moro. "Bir Kolonyal Söylem Olarak Arkeoloji Tarihi". **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**. ed. Ayşe Boren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019: 51-81.
- Abdel-Malek, Anouar. "Orientalism in Crisis". **Orientalism: A Reader**. ed. Alexander Lyon Macfie. New York: New York University Press, 2000: 47-56.
- Abou-Hodeib, Toufoul. **A Taste for Home: The Modern Middle Class in Ottoman Beirut**. California: Stanford University Press, 2017.
- Abu-Manneh, Butrus. "The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism: the ideas of Butrus al-Bustani". **International Journal of Middle East Studies**. c. 11. s. 3 (1980): 287-304.
- Abu Khalil, As'ad. **Historical Dictionary of Lebanon**. London: Scarecrow Press, 1998.
- Acar, İrfan C. **Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Addi, Lahouari. **Radical Arab Nationalism and Political Islam**. çev. Anthony Roberts. Washington: Georgetown University Press, 2017.
- Adra, Hoda. **Flaubert et Liban**. Beirut: Université Libanaise, 1985.
- Ahmad, Aijaz. **In Theory: Classes, Nations, Literatures**. London: Verso, 2000.
- Akarlı, Engin. **The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Akyürek, Hüseyin Aziz (der. Polat Safi). **İstihbarat Savaşları: Birinci Dünya Savaşı'nda Suriye ve Lübnan'da Casusluk Faaliyetleri**. İstanbul: Kronik Yayınları, 2019.
- Al-Azmeh, Aziz. "Nationalism and the Arabs". **Arab Studies Quarterly**. c. 17. s. 1/2 (1995): 1-17.
- al-Fikayki, Abd al-Hadi. "The Shu'ubiyya and Arab Nationalism". **Political and Social Thought in the Contemporary Middle East**. ed. Kemal Karpat. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968: 80-87.
- Aldrich, Robert. **Greater France: A History of French Overseas Expansion**. New York: Macmillan, 1996.
- Almond, Ian. **The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard**. New York: I.B. Tauris, 2007.
- Alonso, Ana Maria. "The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community". **Journal of Historical Sociology**. c. 1. s. 1 (1988): 33-57.

- Amadasi Guzzo, Maria Giulia. "The Language". **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**. ed. Brian Doak ve Carolina Lopez-Ruiz. New York: Oxford University Press, 2019: 360-402.
- Amian, Katrin. **Rethinking Postmodernism (s): Charles S. Peirce and the Pragmatist Negotiations of Thomas Pynchon, Toni Morrison, and Jonathan Safran Foer**. Amsterdam: Rodopi, 2008.
- Andersen, Niels Åkerstrøm. **Discursive Analytical Strategies: Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann**. Policy Press, 2003.
- Anderson, Benedict. **Imagined Communities** New York: Verso, 1991.
- _____. **Üç Bayrak Altında: Anarşizm ve Sömürge Karşıtı Tahayyül**. çev. Emine Bademci. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Anderson, Betty S. "Liberal Education at the American University of Beirut (AUB): Protest, Protestantism and the Meaning of Freedom". **Liberal Thought in the Eastern Mediterranean: Late 19. Century until the 1960s**. ed. Christoph Schumann. Leiden: Brill, 2008: 99-123.
- _____. **The American University of Beirut: Arab Nationalism and Liberal Education**. Austin: University of Texas Press, 2011.
- Andrew, Charles M. "The French Colonialist Movement During the Third Republic: The Unofficial Mind of Imperialism". **Transactions of the Royal Historical Society**. c. 26. s. 1 (1976): 143-166.
- Andrew, Charles M. ve A. S. Kanya-Forstner. "The French 'Colonial Party': Its Composition, Aims and Influence, 1885-1914". **The Historical Journal**. c. 14. s. 1 (1971): 99-128.
- _____. "The French Colonial Party and French Colonial War Aims, 1914–1918". **The Historical Journal**. c. 17. s. 1 (1974): 79-106.
- Ankersmit, Frank. "Pygmalion: Rousseau and Diderot on the Theatre and on Representation". **Rethinking History**. c. 7. s. 3 (2003): 315-339.
- _____. "Historiography and Postmodernism". **History and Theory**. c. 28. s. 2 (1989): 137-153.
- App, Urs. **The Birth of Orientalism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Armstrong, John A. **Milliyetçilikten Önce Milletler**. çev. Erdem Türközü. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Arnold, Lisa R. "'The Worst Part of the Dead Past': Language Attitudes, Policies, and Pedagogies at Syrian Protestant College, 1866-1902". **College Composition and Communication**. c. 66. s. 2 (2014): 276-300.

- Arsan, Andrew. "There is, in the Heart of Asia, ... an Entirely French Population': France, Mount Lebanon and the Workings of Affective Empire in the Mediterranean, 1830-1920". **French Mediterraneans: Transnational and Imperial Histories**. ed. Patricia M.E. Lorcin ve Todd Shepard. Lincoln: University of Nebraska Press, 2016: 76-101.
- Arzalier, Francis. "Changes in Colonial Ideology in France before 1848: From Slavery to Abolitionism". **The Abolitions of Slavery: From Léger Félicité Sonthonax to Victor Schoelcher**. ed. Marcel Dorigny. New York: Bergham Books, 2003: 261-271.
- Ash, Mitchell G. ve Jan Surman. "The Nationalization of Scientific Knowledge in Nineteenth-Century Central Europe: an Introduction". **The Nationalization of Scientific Knowledge in the Habsburg Empire, 1848–1918**. ed. Mitchell G. Ash ve Jan Surman. New York: Palgrave Macmillan, 2012: 1-30.
- Assmann, Jan. **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Astour, Michael C. . "The Origin of the Terms 'Canaan', ' Phoenician' and 'Purple'". **Journal of Near Eastern Studies**. c. 24. s. 4 (1965): 346-350.
- Atlioğlu, Yasin. **Savaşta ve Barışta Lübnan Marunîleri: Aziz Marun'dan İç Savaş'a Marunî Kimliği ve Çatışma**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Attie, Caroline Camille. **Lebanon in the 1950s: President Chamoun and Western Policy in Lebanon**. New York: I.B. Tauris, 2004.
- Aubet, Maria Eugenia. **The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade**. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Augé, Marc. **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.
- Auji, Hala. **Printing Arab Modernity: Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut**. Leiden: Brill, 2016.
- Avcı, Casim. "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004: 353-355.
- Ayalon, Ami. **The Press in the Arab Middle East: A History**. New York: Oxford University Press, 1995.
- Ayubi, Nazih N. **Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East**. London: IB Tauris, 1995.
- Badawi, Muhammad Mustafa. **A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry**. New York: Cambridge University Press, 1975.
- Baktıaya, Adil. **Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Ball, Warwick. **Roma in the East**. New York: Routledge, 2000.

_____. **Arabistan'dan Öteye: Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi**. çev. Ahmet Aybars Çağlayan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Barakat, Halim. "Social and Political Integration in Lebanon: A Case of Social Mosaic". **Middle East Journal**. c. 27. s. 3 (1973): 301-318.

Baram, Amatzia. "Territorial Nationalism in the Middle East". **Middle Eastern Studies**. c. 26. s. 4 (1990): 425-448.

_____. "A Case of Imported Identity: The Modernizing Secular Ruling Elites of Iraq and the Concept of Mesopotamian-Inspired Territorial Nationalism, 1922-1992". **Poetics Today**. c. 15. s. 2 (1994): 279-319.

Barkey, Karen ve George Gavrilis. "The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy". **Ethnopolitics**. c. 15. s. 1 (2016): 24-42.

Barnes, T. D. "The Family and Career of Septimius Severus". **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**. c. 16. s. 1 (1967): 87-107.

Barr, James. **A Line in the Sand: Britain, France and the Struggle for the Mastery of the Middle East**. London: Simon & Schuster, 2011.

Barry, William Francis. **Ernest Renan**. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

Barth, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Boston: Little, Brown and Company Press, 1969.

Barthes, Roland. **Image Music Text**. çev. Stephen Heath. London: Fontana Press, 1977.

_____. **Göstergebilim İlkeleri**. çev. Berke Vardar ve Mehmet Rifat. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Barthold, Wilhelm. **Müslüman Kültürü**. çev. M. Fatih Karakaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Batty, Roger. "Mela's Phoenician Geography". **Journal of Roman Studies**. c. 90. s. (2000): 70-94.

Baudrillard, Jean. **Simulations**. çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman. New York: Semiotext(e) 1983.

Baumgarten, Albert I. **The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary**. Leiden: Brill, 1981.

Bawardi, Hani J. **The Making of Arab Americans: From Syrian Nationalism to US Citizenship**. Austin: University of Texas Press, 2014.

Behdad, Ali. "Edward Said: The Founder of Postcolonial Discursivity". **Amerasia** c. 31. s. 1 (2005): 10-16.

- _____. "Orientalism and Middle East Travel Writing". **Orientalism and Literature**. ed. Geoffrey Nash. New York: Cambridge University Press, 2019: 185-202.
- Belsey, Catherine. **Postyapısalcılık**. çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Benz, Frank L. **Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions**. Rome: Biblical Institute Press, 1972.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**. çev. Vefa Saygın Öğütler. Ankara: Atıf Yayınları, 2018.
- Berkes, Niyazi. **İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm: Arap Ülkelerinde Gördüklerim Üzerine Düşünceler**. Ankara: Bilgi Yayınları, 1975.
- _____. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Berlinerblau, Jacques D. **Heresy in the University: The 'Black Athena' Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals**. New Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- Bernal, Martin. **Kara Athena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985**. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.
- _____. **Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics**. London: Duke University Press, 2001.
- Beshara, Adel. **Antun Sa'adeh: The Man, His Thought: an Anthology**. Reading: Ithaca, 2007.
- _____. "Introduction". **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**. ed. Adel Beshara. Oxford: Routledge, 2011: 1-15.
- Best, Steven ve Douglas Kellner. **Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmacılar**. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Betts, Raymond F. **Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890–1914**. New York: Columbia University Press, 1961.
- Biddiss, Michael D. "Gobineau and the Origins of European Racism". **Race**. c. 7. s. 3 (1966): 255-270.
- Bilgenoğlu, Ali. **Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri**. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2007.
- Billig, Michael **Banal Nationalism**. London: SAGE, 2004.
- Bodin, Jean. **Method for the Easy Comprehension of History**. çev. Beatrice Reynolds. New York: W.W. Norton & Company, 1969.

- Boehmer, Elleke. **Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors**. New York: Oxford University Press, 2005.
- Bompaire-Evesque, Claire. "Le Celtisme de Renan a Barrès". **Revue d'Histoire littéraire de la France**. c. 94. s. 1 (1994): 136-147.
- Bondi, Sandro Filippo. "Phoenicity, Punicities". **The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule**. ed. Josephine Quinn ve Nicholas C. Vella. Cambridge: Cambridge University Press, 2014: 58-69.
- Bora, Tanıl. **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**. İletişim: İletişim Yayınları, 2016.
- Bordeaux, Henry. "Maurice Barrès en Orient". **Revue des Deux Mondes (1829-1971)**. c. 26. s. 3 (1925): 531-560.
- Boren, Ayşe. "Arkeolojinin Politikası ve Etiği". **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**. ed. Ayşe Boren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019: 7-23.
- Bourdieu, Pierre. **Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları**. çev. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- _____. **Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)**. çev. Aslı Sümer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Bouvier, Agnès. "Au Rendez-Vous Allemand: La Rencontre Entre Flaubert et Renan Autour des Études d’Histoire Religieuse". **Flaubert**. c. 1 s. 4 (2010):
- Boyes, Philip J. "'The King of the Sidonians': Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon". **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**. c. 365. s. 1 (2012): 33-44.
- Brad, Rodica. "Le Voyage en Orient de Lamartine: le poète chrétien et la tentation du syncrétisme". **Revista Transilvania**. c. s. 9 (2019): 51-59.
- Brass, Paul R. **Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison**. New Delhi: Sage Publications 1991.
- Braude, Benjamin. "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods". **The William and Mary Quarterly**. c. 54. s. 1 (1997): 103-142.
- Braudel, Fernand. **Akdeniz: Mekan, Tarih, İnsanlar ve Miras**. çev. Necati Erkurt ve Aykut Derman. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Brecher, F. W. "French Policy toward the Levant 1914–18". **Middle Eastern Studies**. c. 29. s. 4 (1993): 641-663.
- Breisach, Ernst. **Historiography: Ancient, Medieval, and Modern**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

- Brennan, Timothy. "Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology". **The Arab World Geographer**. c. 7. s. 1-2 (2011): 47-64.
- Breuilly, John. **Nationalism and the State**. Manchester: Manchester University Press, 1993.
- _____. "Approaches to Nationalism". **Mapping the Nation**. ed. Gopal Balakrishnan. London: Verso, 1996: 146-175.
- Brombert, Victor H. **Novels of Flaubert: A Study of Themes and Techniques**. New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- Brown, Carl. "France and the Arabs: An Overview". **Franco-Arab Encounters**. ed. Carl Brown ve Matthew Gordon. Beirut: American University of Beirut Press, 1996: 1-31.
- Brubaker, Rogers. **Citizenship and Nationhood in France and Germany**. London: Harvard University Press, 1994.
- Buheiry, Marwan. "Bulus Nujaym and the Grand Liban Ideal, 1908-1919". **Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939**. ed. Marwan Buheiry. Beirut: AUB Publishers, 1981: 62-83.
- Bulut, Yücel. "Edward Said, Oryantalizm ve Eleştirmenleri". **Edward Said'le Yeniden Başlamak: Entelektüel, Sürgün ve Şarkiyatçılık**. ed. Fırat Mollaer. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021: 167-223.
- Burke III, Edmund. "A Comparative View of French Native Policy in Morocco and Syria, 1912–1925". **Middle Eastern Studies**. c. 9. s. 2 (1973): 175-186.
- Burkert, Walter. **Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri**. çev. Mehmet Fatih Yavuz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Bushrui, Suheil ve Joe Jenkins. **Kahlil Gibran: Man and Poet**. Oxford: Oneworld Publications, 2014.
- Buzpinar, Tufan. "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. Yüzyıl)". **İslam Arastirmalari Dergisi**. c. 10. s. (2003): 107-120.
- Carpenter, Rhys. "Phoenicians in the West". **American Journal of Archaeology**. c. 62. s. 1 (1958): 35-53.
- Cassirer, Ernst. **Language and Myth**. New York: Dover Publications, 1946.
- Castoriadis, Cornelius. **The Imaginary Institution of Society**. çev. Kathleen Blamey. Massachusetts: The MIT Press, 1997.
- Cerulo, Karen A. "Symbols and the World System: National Anthems and Flags". **Sociological Forum**. c. 8. s. 2 (1993): 243-271.

- Chahine, Richard. "Les Orientalistes Méconnus au Liban". **Archaeology and History in Lebanon**. c. 16. s. (2002): 66-79.
- Chakrabarty, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Champion, Timothy. "The Appropriation of the Phoenicians in British Imperial Ideology". **Nations and Nationalism**. c. 7. s. 4 (2001): 451-465.
- Chandler, Daniel. **Semiotics: the Basics**. New York: Routledge, 2005.
- Chaney, William R ve Malek Basbous. "The Cedars of Lebanon Witnesses of History". **Economic Botany**. c. 32. s. 2 (1978): 118-123.
- Chaoul, Melhem. "Zahlé : De la Za'ama Nationale à la Za'ama Dépendante". **Leaders et Partisans au Liban**. ed. Franck Mermier ve Sabrina Mervin. Paris: Karthala, 2012: 435-459.
- Chatterjee, Partha. **Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?** London: Zed Books, 1993.
- Chehab, Hafez. "Reconstructing the Medici Portrait of Fakhr al-Din al-Ma'ani". **Muqarnas**. c. 11. s. 1 (1994): 117-124.
- Chevallier, Dominique. "Lyon et la Syrie en 1919: Les Bases d'une Intervention". **Revue Historique**. c. 224. s. 2 (1960): 275-320.
- Choueiri, Youssef. **Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State**. New York: Routledge, 2003.
- Christelow, Allan. **Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria**. New York: Princeton University Press, 2014.
- Clark, John ve Camille Martin. **Reclus'nün Toplumsal Düşüncesine Giriş**. çev. Osman Yener ve Murat Devres. İstanbul: Can Yayınları, 2016.
- Cleveland, William L. **Modern Ortadoğu Tarihi**. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- _____. **Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak: Osmanlıcılıktan Arap Milliyetçiliğine Satı el-Husri**. çev. Burak Demiryakan. İstanbul: Edebi Şeyler Yayınları, 2018.
- Clifford, James. "Orientalism by Edward Said". **History and Theory**. c. 19. s. 2 (1980): 204-223.
- _____. **The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Clines, Robert John. "Fighting Enemies and Finding Friends: The Cosmopolitan Pragmatism of Jesuit Residences in the Ottoman Levant". **Renaissance Studies**. c. 31. s. 1 (2017): 66-86.

- Coakley, John. "Mobilizing the Past: Nationalist Images of History". **Nationalism and Ethnic Politics**. c. 10. s. 4 (2004): 531-560.
- Cohen, Anthony P. **Symbolic Construction of Community**. New York: Routledge, 1985.
- Cohen, William B. "The Colonial Policy of the Popular Front". **French Historical Studies**. c. 7. s. 3 (1972): 368-393.
- Collingwood, Robin George. **Tarih Tasarımı**. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Commings, David Dean. **Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria**. New York: Oxford University Press, 1990.
- Conklin, Alice L. "The French Republican Civilizing Mission". **European Imperialism: 1830 to 1930**. ed. Alice L. Conklin ve Ian C. Fletcher. Boston: Houghton Mifflin Company, 1998: 60-66.
- _____. **In the Museum of Man: Race, Anthropology and Empire in France, 1850–1950**. New York: Cornell University Press, 2013.
- Connelly, John. "Catholic Racism and Its Opponents". **The Journal of Modern History**. c. 79. s. 4 (2007): 813-847.
- Cook, Alexander. "Between the Old World and the New: C.F. Volney and the Politics of Travel Writing in France, 1782-1803". **Annales Historiques de la Révolution Française**. c. 385. s. 3 (2016): 87-108.
- Cortas, Wadad Makdisi. **O Sevdiğim Dünya**. çev. Gamze Varım. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Crawford, Robert W. "William of Tyre and the Maronites". **Speculum**. c. 30. s. 2 (1955): 222-228.
- Crone, Patricia. "The Rise of Islam in the World". **The Cambridge Illustrated History of the Islamic World**. ed. Francis Robinson. New York: Cambridge University Press, 1996: 2-31.
- Culler, Jonathan. **Saussure**. çev. Nihan Akbulut. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- _____. **Yazın Kuramı**. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Curtis, Michael. **Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri**. çev. Mehtap Çakır. İstanbul: Matbu Kitap, 2015.
- _____. **Three Against the Third Republic: Sorel, Maurras & Barrès**. New York: Routledge, 2017.
- Çelik, Zeynep. **Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs**. Los Angeles: University of California Press, 1992.

- _____. **About Antiquities: Politics of Archaeology in the Ottoman Empire.** Austin: University of Texas Press, 2016.
- Çetin, Atilla. "Fâris eş-Şidyak". **TDV İslam Ansiklopedisi.** c. 12. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995: 168-170.
- Çiçek, M. Talha. **Cemal Paşa Suriye'de: Birinci Dünya Savaşı Yılları.** çev. Fatih Sel. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- Çırakman, Aslı. "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi". **Doğu Batı: Oryantalizm I.** c. 5. s. 20 (2002): 181-199.
- Dakhli, Leyla. **Une Génération d'Intellectuels Arabes: Syrie et Liban, 1908-1940.** Paris: Karthala Editions, 2009.
- Danesi, Marcel. **Messages, Signs and Meaning: Basic Textbook in Semiotics and Communication.** Toronto: Canadian Scholars Press, 2004.
- Danış, Fahri. "Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği". **Orta Doğu'yu Kuran İdeolojiler.** ed. Zekeriya Kurşun. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019: 71-121.
- _____. "Anarşist Coğrafya'nın Temelleri ve Elisee Reclus". **Özne.** c. 32 s. 1 (2020): 165-183.
- _____. "Bourdieu'cu Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Başlangıç: Literatürün Eleştirisi ve Temel Varsayımlar". **Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi.** c. 2. s. 1 (2020): 19-64.
- _____. "Suriyecilik ve Arapçılık Karşısında Teritoryal Lübnan Milliyetçiliği". **Lübnan: Kimlik, Toplum ve Siyaset.** ed. Fahri Danış ve Yasin Atlıoğlu. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021: 97-139.
- Davies, Peter. **The Extreme Right in France, 1789 to the Present: From de Maistre to Le Pen.** New York: Routledge, 2002.
- Davis, Leo Donald. **The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology.** Minnesota: Liturgical Press, 1990.
- Dawisha, Adeed. **Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair.** Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Dawn, C. Ernest. "The Origins of Arab Nationalism". **The Origins of Arab Nationalism.** ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeve Simon. New York: Columbia University Press, 1991: 3-31.
- _____. **Osmanlıcılıktan Arapçılığa.** çev. Bahattin Aydın ve Taşkın Temiz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Deliyannis, Deborah Mauskopf. **Historiography in the Middle Ages.** Leiden: Brill, 2003.

- Derrida, Jacques. **Monolingualism of the Other**. çev. Patrick Mensah. California: Stanford University Press, 1996.
- Doak, Brian. "Phoenicians in the Hebrew Bible". **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**. ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak. New York: Oxford University Press, 2019: 1062-1085.
- Dodge, Toby. "Introduction: Between Wataniyya and Ta'ifia; understanding the relationship between state-based nationalism and sectarian identity in the Middle East". **Nations and Nationalism**. c. 26. s. 1 (2020): 85-90.
- Doty, Charles Stewart. **From Cultural Rebellion to Counterrevolution: The Politics of Maurice Barrès**. Ohio: Ohio University Press, 1976.
- Douglas, Mary. **Natural Symbols: Explorations in Cosmology**. New York: Routledge, 2004.
- Doumet-Serhal, Claude. **Michel Chiha, 1891–1954**. Beirut: Fondation Chiha, 2001.
- Du Gay, Paul, Stuart Hall, Linda Janes, Anders Koed Madsen, Hugh Mackay ve Keith Negus. **Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman**. London: Sage, 2003.
- Dunbar, Gary S. **Elisee Reclus: Historian of Nature**. London: Archon Books, 1978.
- _____. "“The Compass Follows the Flag”: The French Scientific Mission to Mexico, 1864–1867". **Annals of the Association of American Geographers**. c. 78. s. 2 (1988): 229-240.
- Dvornik, Francis. **The Ecumenical Councils**. New York: Hawthorn Books, 1961.
- Eco, Umberto. "Unlimited Semiosis and Drift: Pragmaticism vs. ‘Pragmaticism’". **Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries**. ed. Kenneth Ketner. New York: Fordham University Press, 1984: 205-221.
- _____. **Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti**. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- _____. **Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı**. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Yeni Binyıl Yayınları, 1995.
- _____. **Serendipities: Language and Lunacy**. çev. William Weaver. New York: Columbia University Press, 1998.
- _____. "Kabalacılık, Llullculuk, Gizli Yazılar". **16. Yüzyıl: Rönesans Çağı**. ed. Umberto Eco. çev. Adnan Tonguç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019: 411-420.
- Edensor, Tim. **National Identity, Popular Culture and Everyday Life**. New York: Bloomsbury Publishing, 2002.
- Edwards, Mark J. "Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony". **The Classical Quarterly**. c. 41. s. 1 (1991): 213-220.

- El-Husseini, Rola. **Pax Syriana: Elite Politics in Postwar Lebanon**. New York: Syracuse University Press, 2012.
- El-Solh, Raghid. **Lebanon and Arabism, 1936-1945**. London: IB Tauris, 2004.
- Elayi, Josette. **The History of Phoenicia**. çev. Andrew Plummer. Atlanta: Lockwood Press, 2018.
- Elias, Norbert. **Uygarlık Süreci, c. I**. çev. Ender Ateşman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Emecen, Feridun. "Fahreddin, Ma'noğlu". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995: 80-81.
- Emrence, Cem. **Osmanlı Ortadoğu'sunu Yeniden Düşünmek**. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Entelis, John P. "Belief-System and Ideology Formation in the Lebanese Kata'ib Party". **International Journal of Middle East Studies**. c. 4. s. 2 (1973): 148-162.
- Eryılmaz, Bilal. **Osmanlı Devletinde Millet Sistemi**. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 1992.
- Fagan, Jody Condit. "The Black Athena Debate: An Annotated Bibliography". **Behavioral & Social Sciences Librarian**. c. 23. s. 1 (2004): 11-48.
- Fahrenthold, Stacy D. **Between the Ottomans and the Entente: The First World War in the Syrian and Lebanese Diaspora, 1908-1925**. New York: Oxford University Press, 2019.
- Fanon, Frantz. **Black Skin, White Masks**. çev. Charles Lam Markman. London: Pluto Press, 1986.
- Farah, Pierre. "La Faculté de Médecine de l'Université Saint-Joseph". **Bulletin de l'Academie Nationale de Medecine**. c. 191. s. 4-5 (2007): 779-780.
- Farhat, May. "A Mediterraneanist's Collection: Henri Pharaon's 'Treasure House of Arab Art'". **Ars Orientalis**. c. 32. s. 1 (2012): 102-113.
- Faris, Hani. "Constantine K. Zurayk: Advocate of Rationalism in Modern Arab Thought". **Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Dr. Constantine Zurayk**. ed. George Nicholas Atiyeh. Albany: SUNY Press, 1988: 1-42.
- Fawaz, Leila Tarazi. **Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut**. London: Harvard University Press, 2000.
- Ferretti, Federico. "'They Have the Right to Throw Us Out': Élisée Reclus' New Universal Geography". **Antipode**. c. 45. s. 5 (2013): 1337-1355.
- Ferretti, Federico, Philippe Malburet ve Philippe Pelletier. **Élisée Reclus et les Juifs: Étude Géographique d'un Peuple Sans État**. çev. 2011.

- Fetter, George "A Comparative Study of Attitudes of Christian and of Moslem Lebanese Villagers". **Journal for the Scientific Study of Religion**. c. 4. s. 1 (1964): 48-59.
- Finlay, John. "Flaubert in Egypt". **The Hudson Review**. c. 36. s. 3 (1983): 496-509.
- Firro, Kais. "Silk and Socio-Economic Changes in Lebanon, 1860-1919". **Essays on the Economic History of the Middle East**. ed. Elie Kedourie ve Sylvia G. Haim. London: Routledge, 1988: 25-50.
- _____. **Inventing Lebanon: Nationalism and the State under the Mandate**. New York: IB Tauris, 2002.
- _____. "Lebanese Nationalism versus Arabism: From Bulus Nujaym to Michel Chiha". **Middle Eastern Studies**. c. 40. s. 5 (2004): 1-27.
- Fitzgerald, Edward Peter. "France's Middle Eastern Ambitions, the Sykes-Picot Negotiations and the Oil Fields of Mosul, 1915-1918". **The Journal of Modern History**. c. 66. s. 4 (1994): 697-725.
- Fleming, Marie. **The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisée Reclus**. New York: Black Rose Books, 1988.
- Flynn, Thomas. "Foucault's Mapping of History". **The Cambridge Companion to Foucault**. ed. Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005: 29-49.
- Foucault, Michel. **The History of Sexuality: An Introduction, c. I.** çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- _____. "Of Power and Prisons". **Power, Truth, Strategy**. ed. Meaghan Morris ve Paul Patton. Sydney: Feral Publications, 1979: 109-146.
- _____. **Power/Knowledge**. çev. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham ve Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.
- _____. **Bilginin Arkeolojisi**. çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- _____. **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 2001.
- _____. **Yazar Nedir?** çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Francisco, Adam. **Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics**. Leiden: Brill, 2007.
- Frank, Maria Esposito. "Dante's Muhammad: Parallels between Islam and Arianism". **Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society**. c. s. 125 (2007): 185-206.
- Frayha, Nemer. "Education and Social Cohesion in Lebanon". **Prospects**. c. 33. s. 1 (2003): 77-88.

- Frazee, Charles A. **Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu, 1453-1923.** çev. Cemile. Erdek. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- "French Mandate for Syria and the Lebanon". **The American Journal of International Law**. c. 17. s. 3 (1923): 177-182.
- Freud, Sigmund. **Musa ve Tektanrılı Din.** çev. Oya Kasap. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Fromkin, David. **Barişa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?** çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2008.
- Furas, Yoni. "We the Semites: Reading Ancient History in Mandate Palestine". **Contemporary Levant**. c. 5. s. 1 (2020): 33-43.
- Galadza, Peter. "Eastern Catholic Christianity". **The Blackwell Companion to Eastern Christianity**. ed. Ken Parry. New York: Blackwell Publishing, 2007: 291-319.
- Ganim, John. **Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Garnand, Brien K. "Phoenicians and Carthaginians in the Western Imagination". **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**. ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak. New York: Oxford University Press, 2019: 1125-1147.
- Geertz, Clifford. **Kültürlerin Yorumlanması.** çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Gellner, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Blackwell, 1983.
- Gelvin, James. "Napoleon in Egypt as History and Polemic". **Napoleon in Egypt**. ed. Irene A. Bierman. Reading: Ithaca Press, 2003: 139-161.
- Gerber, Haim. "'Palestine' and Other Territorial Concepts in the 17th Century". **International Journal of Middle East Studies**. c. 30. s. 4 (1998): 563-572.
- Germana, Nicholas A. "Self-Othering in German Orientalism: The Case of Friedrich Schlegel". **The Comparatist**. c. 34. s. (2010): 80-94.
- Gershoni, Israel. "Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945: Old and New Narratives". **Rethinking Nationalism in the Arab Middle East**. ed. James Jankowski ve Israel Gershoni. New York: Columbia University Press, 1997: 3-26.
- Geulen, Christian. **İrkçılığın Tarihi.** çev. Simin Şahin. İstanbul: Runik Kitap, 2021.
- Gibson, Claire. **Semboller Nasıl Okunur? Resimli Sembol Okuma Rehberi.** çev. Cem Alpan. İstanbul: Yem Yayın, 2017.
- Gillouin, René. **Maurice Barrès**. Paris: E. Sansot et Cie, 1907.

- Girard, Aurélien. "Was an Eastern Scholar Necessarily a Cultural Broker in Early Modern Europe? Faustus Naironus (1628–1711)". **Confessionalisation and Erudition in Early Modern Europe: An Episode in the History of the Humanities**. ed. Nicholas Hardy ve Dmitri Levitin. New York: Oxford University Press, 2019: 240-263.
- Girard, Aurélien ve Giovanni Pizzorusso. "The Maronite College in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters". **College Communities Abroad: Education, Migration and Catholicism in Early Modern Europe**. ed. Liam Chambers ve Thomas O'Connor. Manchester: Manchester University Press, 2018: 174-197.
- Godlewska, Anne. "Map, Text and Image. The Mentality of Enlightened Conquerors: A New Look at the Description de l'Egypte". **Transactions of the Institute of British Geographers**. c. 20. s. 1 (1995): 5-28.
- Goode, James F. **Negotiating for the Past: Archaeology, Nationalism, and Diplomacy in the Middle East, 1919-1941**. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Gorton, Ted J. **Renaissance Emir: A Druze Warlord at the Court of the Medici**. London: Quartet Books, 2013.
- Grabill, Joseph L. **Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, 1810-1927**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.
- Grafton, Anthony. **Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship**. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Greaves, Anthony A. **Maurice Barrès**. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- Griffiths, Richard. **France's Purveyors of Hatred: Aspects of the French Extreme Right and its Influence, 1918–1945**. New York: Routledge, 2021.
- Groiss, Arnon. "Communalism as a factor in the rise of the Syria idea in the 1800s and the early 1900s". **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**. ed. Adel Beshara. Oxford: Routledge, 2011: 30-54.
- Gruen, Erich S. **Rethinking the Other in Antiquity**. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- _____. "Polybius and Ethnicity". **Polybius and his Legacy**. ed. Nikos Miltisios ve Melina Tamiolaki. Berlin: De Gruyter, 2018: 13-34.
- Gualtieri, Sarah. **Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora**. Los Angeles: University of California Press, 2009.
- Guba, David A. "Antoine Isaac Silvestre de Sacy and the Myth of the Hachichins: Orientalizing Hashish in Nineteenth-Century France". **The Social History of Alcohol and Drugs**. c. 30. s. 1 (2016): 50-74.

Guénon, René. **Modern Dünyanın Bunalımı**.   ev. Mahmut Kanık. Bursa: Verka Yayınları, 1999.

Gutting, Gary. **Foucault: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2005.

Guzzo, Maria Giulia Amadası. **Kartaca**.   ev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.

G  l, Serkan. "In the Service of God and France: The Syria Mission of the Lazarists in the Ottoman Empire". **Tarihçi**. c. 1. s. 1 (2021): 166-195.

Günay, Selçuk. "II. Abdülhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri". **Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi**. c. 17. s. 28 (1995): 85-108.

Güvenç, Bozkurt. **Kültürün ABC'si**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Haber, Marc, Claude Doumet-Serhal, Christiana Scheib, Yali Xue, Petr Danecek, Massimo Mezzavilla, Sonia Youhanna, Rui Martiniano, Javier Prado-Martinez ve Micha   Szpak. "Continuity and Admixture in the Last Five Millennia of Levantine History from Ancient Canaanite and Present-day Lebanese Genome Sequences". **The American Journal of Human Genetics**. c. 101. s. 2 (2017): 274-282.

Hagopian, Elaine C. "Maronite Hegemony to Maronite Militancy: the Creation and Disintegration of Lebanon". **Third World Quarterly**. c. 11. s. 4 (1989): 101-117.

Hakim, Carol. "Shifting Identities and Representations of the Nation among the Maronite Secular Elite in the Late Ottoman Period". **From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon**. ed. Thomas Philipp ve Christoph Schumann. Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2004: 239-257.

_____. **The Origins of the Lebanese National Idea**. Berkeley: University of California Press, 2013.

Hakimian, Suzy. "The Beirut National Museum and Collective Memory: Sanctuary, Repository or Interactive Space?". **Near Eastern Archaeology**. c. 73. s. 2-3 (2010): 182-188.

Hall, Linda Jones. **Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity**. New York: Routledge, 2004.

Hall, Stuart. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". **Critical Studies in Mass Communication**. c. 2. s. 2 (1985): 91-114.

_____. "Question of Cultural Identity". **Modernity and Its Futures**. ed. Stuart Hall, David Held ve Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992: 273-327.

_____. "The West and the Rest: Discourse and Power". **Formations of Modernity**. ed. Stuart Hall ve Bram Gieben. Cambridge: Polity Press, 1992: 275-333.

- _____. **Temsil İşi**. çev. İdil Dündar. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Hallaq, Wael B. **Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi**. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Halliday, Fred. "'Orientalism' and its Critics". **British Journal of Middle Eastern Studies**. c. 20. s. 2 (1993): 145-163.
- Hamilton, Alastair. "The Study of Tongues: The Semitic Languages and the Bible in the Renaissance". **The New Cambridge History of the Bible**. ed. Euan Cameron. New York: Cambridge University Press, 2016: 17-37.
- Hang, Xing. **Encyclopedia of National Anthems**. Maryland: Scarecrow Press, 2003.
- Hanna, Sami A. ve George H. Gardner. "'Al-Shu'ubiyah' Up-Dated: A Study of the 20th Century Revival of an Eighth Century Concept". **Middle East Journal**. c. 20. s. 3 (1966): 335-351.
- Hanssen, Jens. **Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital**. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hanssen, Jens ve Max Weiss. **Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda**. çev. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Harik, Iliya F. **Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845**. New Jersey: Princeton University Press, 1968.
- Harman, Ömer Faruk. "Mélanges de l'Université Saint Joseph". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 19. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004: 35-36.
- Harootunian, Harry. **Said'in Çatışkıları**. çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Harpham, Geoffrey Galt. "Roots, Races, and the Return to Philology". **Representations**. c. 106. s. 1 (2009): 34-62.
- Harris, William. **Faces of Lebanon: Sects, Wars and Global Extensions**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.
- _____. **Lebanon: A History, 600-2011**. New York: Oxford University Press, 2012.
- Harten, Stuart. "Rediscovering Ancient Egypt: Bonaparte's Expedition and the Colonial Ideology of the French Revolution". **Napoleon in Egypt**. ed. Irene A. Bierman. Reading: Ithaca Press, 2003: 33-47.
- Hartman, Michelle ve Alessandro Olsaretti. "'The First Boat and the First Oar': Inventions of Lebanon in the Writings of Michel Chiha". **Radical History Review**. c. 86. s. 1 (2003): 37-65.
- Hathaway, Jane. **Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları, 1516-1800**. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

- Hausman, Carl R. "Charles Peirce and the Origin of Interpretation". **The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce**. ed. Jacqueline Brunning ve Paul Forster. Toronto: University of Toronto Press, 1997: 185-201.
- Hazran, Yusri. "The Zajal: Popular Poetry and the Struggle over Lebanon's History". **Middle Eastern Literatures**. c. 16. s. 2 (2013): 169-188.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Philosophy of Right**. çev. T.M. Knox. New York: Oxford University Press, 1967.
- Helbig, Daniela K. "La Trace de Rome? Aerial Photography and Archaeology in Mandate Syria and Lebanon". **History of Photography**. c. 40. s. 3 (2016): 283-300.
- Henke, Suzette. "James Joyce: A Portrait of the Critics". **The Virginia Quarterly Review**. c. 53. s. 4 (1977): 772-776.
- Hentsch, Thierry. **Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı**. çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Herzstein, Rafael. "Saint-Joseph University of Beirut: An Enclave of the French-Speaking Communities in the Levant, 1875–1914". **Itinerario**. c. 32. s. 2 (2008): 67-82.
- _____. "The Oriental Library and the Catholic Press at Saint-Joseph University in Beirut". **Journal of Jesuit Studies**. c. 2. s. 2 (2015): 248-264.
- Heyberger, Bernard. "La France et la Protection des Chrétiens Maronites: Généalogie d'une Représentation". **Relations internationales**. c. 173. s. 1 (2018): 13-30.
- Heyberger, Bernard ve Chantal Verdeil. "Spirituality and Scholarship: The Holy Land in Jesuit Eyes (Seventeenth to Nineteenth Centuries)". **New Faith in Ancient Lands**. ed. Heleen Murre van den Berg. Leiden: Brill, 2006: 19-41.
- Higgins, Iain Macleod. **Writing East: The Travels of Sir John Mandeville**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Hinnebusch, Raymond. "Identity and State Formation in Multi-Sectarian Societies: Between Nationalism and Sectarianism in Syria". **Nations and Nationalism**. c. 26. s. 1 (2020): 138-154.
- Hobsbawm, Eric. **Age of Capital: 1848-1875**. London: Abacus, 1995.
- _____. **Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger. "Introduction: Inventing Traditions". **The Invention of Tradition**. ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger. New York: Cambridge University Press, 2000: 1-15.
- Hook, Derek. **Foucault, Psychology and the Analytics of Power**. London: Palgrave Macmillan, 2007.

- Hottinger, Arnold. "Zu'ama in Historical Perspective". **Politics in Lebanon**. ed. Leonard Binder. New York: John Wiley & Sons, 1966: 85-107.
- Hourani, Albert. **Syria and Lebanon: A Political Essay**. London: Oxford University Press, 1946.
- _____. "Ottoman Reform and the Politics of Notables". **Beginnings of Modernization in the Middle East**. ed. William R. Polk ve Richard L. Chambers. Chicago: University of Chicago Press, 1968: 41-68.
- _____. **Europe and the Middle East**. Los Angeles: University of California Press, 1980.
- _____. **Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939**. New York: Cambridge University Press, 1983.
- _____. **Political Society in Lebanon: A Historical Introduction**. London: Centre for Lebanese Studies, 1986.
- _____. "The Arab Awakening Forty Years After". **Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87**. ed. Derek Hopwood. London: Palgrave Macmillan 1990: 21-40.
- Hroch, Miroslav. **Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi**. çev. Ayşe Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Hutchinson, John. "Cultural Nationalism and Moral Regeneration". **Nationalism**. ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith. Oxford: Oxford University Press, 1994: 122-132.
- Hutton, Christopher. "Orientalism and Race: Aryans and Semites". **Orientalism and Literature**. ed. Geoffrey P. Nash. New York: Cambridge University Press, 2019: 117-133.
- Ippolito, Christophe "Naissance d'une Nation: La Revue Phénicienne au Liban en 1919". **Revues Modernistes, Revues Engagées (1900-1939)**. ed. Benoit Tadie, Celine Mansanti ve Helene Aji. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011: 39-49.
- Irwin, Robert. **Oryantalistler ve Düşmanları**. çev. Bahar Tırnakcı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Isaac, Benjamin. **The Invention of Racism in Classical Antiquity**. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Jabarti, Abd Al-Rahman. **Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798**. çev. Shmuel Moreh. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006.
- Jackson, Samuel. "Phoenicians and Assyrians Versus the Roving Nomad: Western Imperialism, Western Scholarship and Modern Identity". **Gilgameş and the World of Assyria: Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the**

- University of Sydney, 21-23 July, 2004.** ed. Joseph Azize ve Noel Weeks. Leuven: Peeters Publishers, 2007: 207-225.
- Jackson, Simon. "Diaspora Politics and Developmental Empire: The Syro-Lebanese at the League of Nations". **The Arab Studies Journal**. c. 21. s. 1 (2013): 166-190.
- _____. "Compassion and Connections: Feeding Beirut and Assembling Mandate Rule in 1919". **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**. ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan. New York: Routledge, 2015: 62-76.
- Jalabert, Henri. **Jésuites au Proche-Orient: Notices Biographiques**. Beirut: Dar el-Machreq, 1987.
- Jankowski, James P. ve Israel Gershoni. **Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930**. New York: Oxford University Press 1986.
- Jenkins, Keith. **On 'What is History?': From Carr and Elton to Rorty and White**. New York: Routledge, 1995.
- Jung, Dietrich. "'Modernization in the Name of God': Christian Missionaries, Global Modernity, and the Formation of Modern Subjectivities in the Middle East". **Middle East Christianity**. ed. Stephan Stetter ve Moussa Nabo. New York: Palgrave Macmillan, 2020: 69-90.
- Kâbbani, Nizar. **Ben Beyrut**. çev. İbrahim Demirci. İstanbul: Hece Yayınları, 2016.
- Kafadar, Cemal. **İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**. çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Kaldellis, Anthony. "Neo-Phoenician Identities in the Roman Empire". **The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean**. ed. Carolina Lopez-Ruiz ve Brian Doak. New York: Oxford University Press, 2019: 1106-1124.
- Kamusella, Tomasz. **The Politics of Language and Nationalism in Modern Central Europe**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Karaman, Ömer Faruk. "Konsil". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002: 177.
- Karpat, Kemal. **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**. çev. Recep Boztemur. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Kaufman, Asher. "Pheonicianism: The Formation of an Identity in Lebanon of 1920". **Middle Eastern Studies**. c. 37. s. 1 (2001): 173-194.
- _____. "From La Colline Inspiree to La Montagne Inspiree: Maurice Barrès and Lebanese Nationalism". **The France and the Middle East: Past, Present and Future**. c. s. (2004): 225-246.
- _____. "'Tell Us Our History': Charles Corm, Mount Lebanon and Lebanese Nationalism". **Middle Eastern Studies**. c. 40. s. 3 (2004): 1-28.

- _____. "‘Too Much French, but a Swell Exhibit’: Representing Lebanon at the New York World's Fair 1939–1940". **British Journal of Middle Eastern Studies**. c. 35. s. 1 (2008): 59-77.
- _____. "Henri Lammens and Syrian Nationalism". **The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity**. ed. Adel Beshara. Oxford: Routledge, 2011: 108-123.
- _____. **Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon**. New York: IB Tauris, 2014.
- _____. "Colonial Cartography and the Making of Palestine, Lebanon and Syria". **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**. ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan. New York: Routledge, 2015: 225-244.
- Kavas, Ahmet. "Lammens, Henri". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003: 98.
- Kaviraj, Sudipta. "Said and the History of Ideas". **Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas**. ed. Sugata Bose ve Kris Manjapra. New York: Palgrave Macmillan, 2010: 58-81.
- Kawtharani, Wajih. "Nationalist Thought and the Vision of the Ottoman Period During the First Half of the 20th Century: The Example of Lebanon". **Ottoman Past and Today's Turkey**. ed. Kemal Karpat. Leiden: Brill, 2000: 253-271.
- Kayal, Philip M. ve Joseph M. Kayal. **The Syrian-Lebanese in America: A Study in Religion and Assimilation**. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- Kayali, Hasan. **Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire**. Los Angeles: California University Press, 1997.
- Kedourie, Elie. "The Capture of Damascus, 1 October, 1918". **Middle Eastern Studies**. c. 1. s. 1 (1964): 66-83.
- Keilo, Jack. "Putting Phoenicia on the Map: From the Greeks to Ernest Renan's Mission". **8th International Symposium of the ICA Commission on the History of Cartography**. Florence: Copernicus GmbH, 2021.
- Keith, Alison M. "Endengering Orientalism in Silius' *Punica*". **Brill's Companion to Silius Italicus**. ed. Antony Augoustakis. Leiden: Brill, 2010: 355-377.
- Kenanoğlu, Macit. **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Kendrick, T.D. **British Antiquity**. London: Methuen & Co. Ltd., 1950.
- Khawaja, Irfan. "Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's Orientalism". **Israel Affairs**. c. 13. s. 4 (2007): 689-713.
- Khazen, Farid el. **The Communal Pact of National Identities: The Making and Politics of the 1943 National Pact**. Oxford: Centre for Lebanon Studies, 1991.

Khoury, Elias. **Entelektüel ve Çifte Sürgün.** çev. Doğan Şahiner ve Sona Ertekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Khoury, Gérard D. **Une Tutelle Coloniale: Le Mandat Français en Syrie et au Liban: Ecrits Politiques de Robert de Caix.** Paris: Belin, 2006.

Khoury, Philip S. "Syrian Urban Politics in Transition: The Quarters of Damascus during the French Mandate". **International Journal of Middle East Studies.** c. 16. s. 4 (1984): 507-540.

_____. **Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920.** New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945.** New York: Princeton University Press, 1987.

Khuri, Fuad I. **Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam.** London: Saqi Books, 2014.

Klijnsmit, Anthony J. "Gerardus Joannes Vossius on Hebrew". **Studia Rosenthaliana.** c. 32. s. 1 (1998): 8-23.

Kramer, Martin. **Arab Awakening and Islamic Revival: the Politics of Ideas in the Middle East.** New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

Krampen, Martin, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok ve Thure von Uexküll (eds). **Classics of Semiotics.** New York: Springer 1987.

Kuntz, Marion Leathers. **Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things His Life and Thought.** The Hague: Springer Science & Business Media, 1981.

Lavenda, Robert H. ve Emily A. Schultz. **Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar.** çev. Dilek İşler ve Onur Hayırlı. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2018.

Le Douarin, Louis. "French Cartographic Services in the Levant: Putting Syria and Lebanon on the Map of the Empire". **Mapping Empires: Colonial Cartographies of Land and Sea.** ed. Alexander James Kent, Soetkin Vervust, Imre Josef Demhardt ve Nick Millea. Cham, Switzerland: Springer, 2020: 77-101.

Le Hir, Marie-Pierre. **The National Habitus: Ways of Feeling French, 1789–1870.** Berlin: De Gruyter, 2014.

Lee, Alexander ve Kenneth A. Schultz. "Comparing British and French Colonial Legacies: A Discontinuity Analysis of Cameroon". **Quarterly Journal of Political Science.** c. 7. s. 1 (2012): 1-46.

Lehmann, Reinhard G. . "Wilhelm Gesenius and the Rise of Phoenician Philology". **Biblische Exegese und hebräische Lexikographie.** ed. Schorch Stefan ve Waschke Ernst-Joachim. Berlin: De Gruyter, 2013: 209-266.

Lennon, Joseph. **Irish Orientalism: a Literary and Intellectual History.** New York: Syracuse University Press, 2004.

- Leopold, Joan. "Ernest Renan (1823–1892): From Linguistics and Psychology to Racial Ideology (1840s to 1860s)". **Historiographia Linguistica**. c. 37. s. 1-2 (2010): 75-104.
- Leoussi, Athena S. "Myths of Ancestry". **Nations and Nationalism**. c. 7. s. 4 (2001): 467-486.
- _____. "Nationalism and Racial Hellenism in Nineteenth-Century England and France". **Ethnic and Racial Studies**. c. 20. s. 1 (1997): 42-68.
- Lévi-Bruhl, Lucien. "Transition to the Higher Mental Types". **Myths and Mythologies: A Reader**. ed. Jeppe Sinding Jensen. New York: Routledge, 2014: 51-64.
- Levi-Strauss, Claude. **Yaban Düşünce**. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- _____. **Yapısal Antropoloji**. çev. Adnan Kahiloğulları. Ankara: İmge Yayınları, 2012.
- _____. **Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji**. çev. Akın Terzi. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Levine, Molly Myerowitz. "The Use and Abuse of Black Athena". **The American Historical Review**. c. 97. s. 2 (1992): 440-460.
- Levitin, Dmitri. "From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism and Christianity in European Historiography from Reformation to 'Enlightenment'". **The Historical Journal**. c. 55. s. 4 (2012): 1117-1160.
- Lewis, Bernard. "The Question of Orientalism". **New York Review of Books**. c. s. (1982): 49-56.
- _____. "Watan". **Journal of Contemporary History**. c. 26. s. 3 (1991): 523-533.
- _____. **Islam and the West**. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. **Semites and anti-Semites: an Inquiry into Conflict and Prejudice**. New York: W.W. Norton & Company, 1999.
- Liauzu, Claude. "Les Sociétés Musulmanes dans l'Oeuvre d'Élisée Reclus". **Hérodote**. c. 2. s. 117 (2005): 123-133.
- Lockman, Zachary. "The Egyptian Nationalist Movement and the Syrians in Egypt". **Immigrants & Minorities**. c. 3. s. 3 (1984): 233-251.
- _____. **Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Longrigg, Stephen Hemsley. **Syria and Lebanon under French Mandate**. London: Oxford University Press, 1958.

- Loomba, Ania. **Kolonyalizm Postkolonyalizm**. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- López-Ruiz, Carolina. **Tanrılar Doğduklarında: Yunan Kozmogonileri ve Yakın Doğu**. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- _____. "'Not That Which Can Be Found Among the Greeks:' Philo of Byblos and Phoenician Cultural Identity in the Roman East". **Religion in the Roman Empire**. c. 3. s. 3 (2017): 366-392.
- Lorcin, Patricia M.E. "Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past". **French Historical Studies**. c. 25. s. 2 (2002): 295-329.
- Lotman, Yuri M. **Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture**. çev. Ann Shukman. New York: IB Tauris, 1990.
- Löfgren, Orvar. "The Nationalization of Culture: Constructing Swedishness". **Ethnologia Europaea**. c. 19. s. 1 (1989): 101-116.
- _____. "Feeling at Home: The Politics and Practices of National Belonging". **Anthropological Journal on European Cultures**. c. 8. s. 1 (1999): 79-97.
- Lukitz, Liora. **A Quest in the Middle East: Gertrude Bell and the Making of Modern Iraq**. London: IB Tauris, 2006.
- Maalouf, Amin. **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- _____. **Fransız Akademisi'ne Kabul Konuşması**. çev. Orçun Türkay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Mahfouz, Joseph. **Short History of the Maronite Church**. çev. Sister Susan Foukx. Beirut: St. Paul Press, 2009.
- Makdisi, Ussama. "Reclaiming the Land of the Bible: Missionaries, Secularism, and Evangelical Modernity". **The American Historical Review**. c. 102. s. 3 (1997): 680-713.
- _____. **The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon**. Berkeley: University of California Press, 2000.
- _____. "Ottoman Orientalism". **The American Historical Review**. c. 107. s. 3 (2002): 768-796.
- _____. **Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East**. London: Cornell University Press, 2008.
- _____. "The Mythology of the Sectarian Middle East". **Center for the Middle East**. c. s. (2017):

- _____. "The 'Rediscovery' of Baalbek: A Metaphor for Empire in the Nineteenth-Century". **Baalbek: Image and Monument, 1898-1998**. ed. Hélène Sader, Thomas Scheffler ve Angelica Neuwirth. Beirut: Erton-Verlag, 1998: 137-156.
- Manela, Erez. **The Wilsonian Moment: Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism**. New York: Oxford University Press, 2007.
- Marenbon, John. "Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation". **Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe**. ed. Anna Akasoy ve Guido Giglioni. New York: Springer, 2013: 273-283.
- Massad, Joseph. "Affiliating with Edward Said". **Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation**. ed. Adel Iskandar ve Hakem Rustom. Berkeley: University of California Press, 2010: 33-49.
- _____. **Desiring Arabs**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Mavrogiannis, Theodore. "Herodotus and the Phoenicians". **The World of Herodotus**. ed. Vassos Karageorghis ve Ioannes Taiphakos. Nicosia: Foundation Anastasios G. Leventis, 2004: 53-71.
- McCallum, Fiona. "Walking the Tightrope: Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon". **Leaders et Partisans au Liban**. ed. Franck Mermier ve Sabrina Mervin. Paris: Karthala, 2012: 353-375.
- McCants, William F. **Kültür Mitleri: Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek**. çev. Merve Tabur. İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2018.
- Megill, Allan. **Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Meinhof, Ulrike Hanna ve Dariusz Galasiński. **The Language of Belonging**. New York: Springer, 2005.
- Millar, Fergus. "The Phoenician Cities: a Case-Study of Hellenisation". **The Cambridge Classical Journal**. c. 29. s. (1983): 55-71.
- _____. **The Roman Near East, 31 BC-AD 337**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Mills, Sara. **Discourse**. New York: Routledge, 2003.
- Mitchell, Timothy. **Colonising Egypt**. Berkeley: University of California Press, 1991.
- _____. "Secular Divination: Edward Said's Humanism". **Critical Inquiry**. c. 31. s. 2 (2005): 462-471.
- Mock, Steven. **Symbols of Defeat in the Construction of National Identity**. New York: Cambridge University Press, 2012.

- Mokarzel, Mary. **Al-Hoda, 1898-1968: The Story of Lebanon and Its Emigrants Taken from the Newspaper Al-Hoda**. New York: al-Hoda, 1968.
- Mollaer, Fırat. **Anti-Kolonyalizm Söylemi: Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**. Bursa: Dora Basım Yayın, 2021.
- Monroe, Elizabeth. **Britain's Moment in the Middle East, 1914-1971**. London: Vintage/Ebury, 1981.
- Moosa, Matti. "The Relation of the Maronites of Lebanon to the Mardaites and al-Jarājima". **Speculum**. c. 44. s. 4 (1969): 597-608.
- _____. **The Maronites in History**. New Jersey: Gorgias Press, 2005.
- Moosavinia, Sayyed Rahim, Karlis Racevskis ve Sasan Talebi. "Edward Said and Michel Foucault: Representation of the Notion of Discourse in Colonial Discourse Theory". **Journal of Research in Applied Linguistics**. c. 10. s. 2 (2019): 182-197.
- Moreh, Shmuel. "Napoleon and the French Impact on Egyptian Society in the Eyes of al-Jabarti". **Napoleon in Egypt**. ed. Irene A. Bierman. Reading: Ithaca Press, 2003: 77-99.
- Morris-Suzuki, Tessa. "The Frontiers of Japanese Identity". **Asian Forms of the Nation**. ed. Stein Tonneson ve Hans Antlöv. Richmond: Curzon Press, 1996: 41-66.
- Moscatti, Sabatino. "The Semites: a Linguistic, Ethnic and Racial Problem". **The Catholic Biblical Quarterly**. c. 19. s. 4 (1957): 421-434.
- _____. **Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?: relazione svolta nella seduta del 14 febbraio 1987**. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987.
- _____. **Fenikeliler**. çev. Sinem Gül. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Mott, Lewis Freeman. **Ernest Renan**. New York: D. Appleton, 1921.
- Munslow, Alan. **Tarihin Yapısökümü**. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- _____. **Discourse and Culture: The Creation of America, 1870-1920**. New York: Routledge, 2013.
- Mura, Andrea. "A genealogical inquiry into early Islamism: the discourse of Hasan al-Banna". **Journal of Political Ideologies**. c. 17. s. 1 (2012): 61-85.
- Murray-Miller, Gavin. "Imagining the Trans-Mediterranean Republic: Algeria, Republicanism, and the Ideological Origins of the French Imperial Nation-State, 1848-1870". **French Historical Studies**. c. 37. s. 2 (2014): 303-330.
- Muslih, Muhammad. **The Origins of Palestinian Nationalism**. New York: Columbia University Press, 1988.

- _____. "Rise of Local Nationalism in the Arab East". **The Origins of Arab Nationalism**. ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva Simon. New York: Columbia University Press, 1991: 167-189.
- Mutman, Mahmut. "Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not". **Doğu Batı: Oryantalizm II**. c. 4. s. 20 (2002): 105-115.
- Naff, Alixa. **Becoming American: The Early Arab Immigrant Experience**. Illinois: Southern Illinois University Press, 1993.
- Najjar, Alexandre. **Kahlil Gibran: Author of Prophet**. çev. Rae Azkoul. London: Saqi, 2008.
- Neep, Daniel. **Occupying Syria under the French Mandate: Insurgency, Space and State Formation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. **İyi ve Kötünün Ötesinde**. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Nisan, Mordechai. **The Conscience of Lebanon: A Political Biography of Etienne Sakr (Abu-Arz)**. London: Franck Cass, 2004.
- Norbu, Dawa. **Culture and the Politics of Third World Nationalism**. New York: Routledge, 2002.
- Nordbruch, Götz. **Nazism in Syria and Lebanon: The Ambivalence of the German Option, 1933-1945**. New York: Routledge, 2009.
- Norindr, Panivong. "Representing Indochina: The French Colonial Fantasmatic and the Exposition Coloniale de Paris". **French Cultural Studies**. c. 6. s. 16 (1995): 35-60.
- O'Malley, John W. **The Jesuits: A History from Ignatius to the Present**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- Oehler, Klaus. "An Outline of Peirce's Semiotics". **Classics of Semiotics**. ed. Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A Sebeok ve Thure von Uexküll. New York: Springer, 1987: 1-23.
- Ogle, Vanessa. **Zamanın Küresel Dönüşümü: 1870-1950**. çev. Defne Karakaya. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Oikonomidēs, Al. N. **Hanno the Carthaginian, Periplus or Circumnavigation (of Africa)**. çev. N Oikonomidēs. Chicago: Ares Publ., 1977.
- Olender, Maurice. **The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century**. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Olick, Jeffrey K., Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy. "Giriş". **Kolektif Hafıza Kitabı**. ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi ve Daniel Levy. Ankara: Dipnot Yayınları, 2019: 9-89.

- Ortaylı, İlber. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Ouahes, Idir. "Catholic Missionary Education in Early Mandate Syria and Lebanon". **Social Sciences and Missions**. c. 30. s. 3-4 (2017): 225-253.
- _____. **Syria and Lebanon under the French Mandate: Cultural Imperialism and the Workings of Empire**. New York: IB Tauris, 2018.
- Özkirimli, Umut ve Steven Grosby. "Nationalism Theory Debate: The Antiquity of Nations?". **Nations and Nationalism**. c. 13. s. 3 (2007): 523-537.
- Parla, Jale. **Efendilik, Şarkiyatçılık ve Kölelik**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Parry, Graham. **The Trophies of Time: English Antiquarians of the Seventeenth Century**. New York: Oxford University Press, 1995.
- Patel, Abdulrazzak. **The Arab Nahdah: The Making of Intellectual and Humanism Movement**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Peacock, Mark. "Rehabilitating Homer's Phoenicians: On Some Ancient and Modern Prejudices Against Trade". **Ancient Society**. c. 41. s. (2011): 1-29.
- Petit-Dutaillis, Charles. "La Vie de Silvestre de Sacy". **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**. c. 82. s. 1 (1938): 64-73.
- Pharès, Joseph. "The National Museum of Lebanon in Beirut". **Museum International**. c. 55. s. 3-4 (2003): 38-43.
- Philipp, Thomas. **The Syrians in Egypt, 1725-1975**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag-Wiesbaden GmbH, 1985.
- Pinhas, Luc. "Aux Origines du Discours Francophone: Onesime Reclus et l'Expansionnisme Colonial Français". **Communication & Langages**. c. 140. s. 1 (2004): 69-82.
- Pipes, Daniel. **Greater Syria: The History of an Ambition**. New York: Oxford University Press, 1992.
- Podeh, Elie. **The Politics of National Celebrations in the Arab Middle East**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- _____. "The Symbolism of the Arab Flag in Modern Arab States: Between Commonality and Uniqueness". **Nations and Nationalism**. c. 17. s. 2 (2011): 419-442.
- Poliakov, Leon. **The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe**. London: Sussex University Press, 1974.
- Pommier, Jean. **La Pensée Religieuse de Renan**. Paris: F. Rieder, 1925.

- Porter, Dennis. "Orientalism and Its Problems". **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory**. ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman. New York: Routledge, 1993: 150-162.
- Prendergast, Christopher. **The Triangle of Representation**. New York: Columbia University Press, 2000.
- Prochaska, David. "Art of Colonialism, Colonialism of Art: The Description de l'Égypte (1809–1828)". **L'Esprit Createur**. c. 34. s. 2 (1994): 69-91.
- Provence, Michael. **The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism**. Austin: University of Texas Press, 2005.
- _____. **The Last Ottoman Generation and the Making of the Modern Middle East**. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Prudhomme, Claude. **Missions Chrésiennes et Colonisations (XVIe-XXe siècle)**. Paris: Les Editions du CERF, 2004.
- Pucci, Marina. "Archaeological Research in Pre-Classical Syria and the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology". **Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology**. ed. Amy Rebecca Gansell ve Ann Shafer. New York: Oxford University Press, 2020:
- Punter, David. **Metaphor**. New York: Routledge, 2007.
- Quinn, Josephine Crawley. **In Search of the Phoenicians**. New York: Princeton University Press, 2017.
- Quinn, Josephine Crawley, Neil McLynn, Robert M. Kerr ve Daniel Hadas. "Augustine's Canaanites". **Papers of the British School at Rome**. c. 82. s. (2014): 175-197.
- Rabah, Makram. **Conflict on Mount Lebanon: The Druze, the Maronites and Collective Memory**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Reardon, Bernard. **Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France**. New York: Cambridge University Press, 1975.
- Reichl, Susanne. "Flying the Flag: The Intricate Semiotics of National Identity". **European Journal of English Studies**. c. 8. s. 2 (2004): 205-217.
- Reid, Donald M. "The Symbolism of Postage Stamps: A Source for the Historian". **Journal of Contemporary History**. c. 19. s. 2 (1984): 223-249.
- Reilly, James A. **The Ottoman Cities of Lebanon: Historical Legacy and Identity in the Modern Middle East**. London: I.B Tauris, 2016.
- Reulecke, J. "Youth Movements, History of". **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. ed. Neil J. Smelser ve Paul B. Baltes. Oxford: Pergamon, 2001: 16671-16674.

- Revel, Judith. **Foucault Sözlüğü**. çev. Veli Urhan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Reyhan, Cenk. "Lübnan'da Siyasal Kültürün Osmanlı Kökenleri". **Amme İdaresi Dergisi**. c. 44. s. 3 (2011): 205-224.
- Roberts, Stephen Henry. **The History of French Colonial Policy**. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1963.
- Robin, Christian Julien. "La Mission d'Ernest Renan en Phénicie". **Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**. c. 22. s. 1 (2011): 125-154.
- Rogers, Sarah. "Daoud Corm, Cosmopolitan Nationalism and the Origins of Lebanese Modern Art". **Arab Studies Journal**. c. 18. s. 1 (2010): 46-77.
- Rondot, Pierre. "The Political Institutions of Lebanese Democracy". **Politics in Lebanon**. ed. Leonard Binder. New York: John Wiley & Sons, 1966: 127-141.
- Rose, Paul Lawrence. "Renan versus Gobineau: Semitism and Antisemitism, Ancient Races and Modern Liberal Nations". **History of European Ideas**. c. 39. s. 4 (2013): 528-540.
- Roussos, Sotirios. "Globalization Processes and Christians in the Middle East: A Comparative Analysis". **The Journal of the Middle East and Africa**. c. 5. s. 2 (2014): 111-130.
- Röllig, Wolfgang. "On the Origin of the Phoenicians". **Berytus** 31. c. s. (1983): 79-93.
- Ruiu, Adina. "Missionaries and French Subjects: The Jesuits in the Ottoman Empire". **A Companion to Early Modern Catholic Global Missions**. ed. Ronnie Po-Chia Hsia. Boston: Brill, 2018: 181-204.
- Ruiz, Mario M. "Orientalist and Revisionist Histories of 'Abd al-Rahman al-Jabarti". **Middle East Critique**. c. 18. s. 3 (2009): 261-284.
- Sader, Hélène. **The History and Archaeology of Phoenicia**. Atlanta: SBL Press, 2019.
- Sadjedi, Tahmouress. "Bicentenaire de la Naissance d'Etienne-Marc Quatremère". **Journal des Savants**. c. 1. s. 1 (1983): 19-32.
- Said, Edward. "Michel Foucault As an Intellectual Imagination". **boundary** 2. c. 1. s. 1 (1972): 1-36.
- _____. "Raymond Schwab and the Romance of Ideas". **Daedalus**. c. 105. s. 1 (1976): 151-167.
- _____. **The World, the Text and the Critic**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- _____. "Orientalism Reconsidered". **Cultural Critique**. c. s. 1 (1985): 89-107.

- _____. "Foucault and the Imagination of Power". **Foucault: A Critical Reader**. ed. David Couzens Hoy. London: Blackwell, 1986: 149-155.
- _____. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". **Critical inquiry**. c. 15. s. 2 (1989): 205-225.
- _____. "The Voyage In: Third World Intellectuals and Metropolitan Cultures". **Arab Nation, Arab Nationalism**. ed. Derek Hopwood. London: Palgrave Macmillan 2000: 79-101.
- _____. **Humanism and Democratic Criticism**. New York: Columbia University Press, 2004.
- _____. **Kış Ruhü**. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- _____. **Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem**. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- _____. **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- _____. "Mısır Ritüelleri". **Sürgün Üzerine Düşünceler**. çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2019: 169-179.
- Salameh, Franck. "You Have Your Lebanon and I Have Mine ". **Rocznik Orientalistyczny (Annual of Oriental Studies)**. c. 61. s. 1 (2008): 34-43.
- _____. **Language, Memory and Identity in the Middle East: The Case for Lebanon**. Plymouth: Lexington Books, 2010.
- _____. **Charles Corm: An Intellectual Biography of a Twentieth-Century Lebanese "Young Phoenician"**. Plymouth: Lexington Books, 2015.
- _____. "A Man for Others: The Life and Times of Lebanese Jesuit Henri Lammens (1862–1937)". **The Journal of the Middle East and Africa**. c. 9. s. 2 (2018): 213-236.
- _____. "'Young Phoenicians' and the Quest for a Lebanese Language: Between Lebanonism, Phoenicianism, and Arabism ". **Arabic and its Alternatives**. ed. Heleen Murre-van den Berg, Karène Sanchez Summerer ve Tijmen Baarda. Leiden: Brill, 2020: 111-130.
- Salibi, Kamal. **Maronite Historians of Medieval Lebanon**. Beirut: Ams Press, 1959.
- _____. "Islam and Syria in the Writings of Henri Lammens". **Historians of the Middle East**. ed. Bernard Lewis ve Louisa P. Holt. London: Oxford University Press, 1962: 330-343.
- _____. "The Traditional Historiography of the Maronites". **Historians of the Middle East**. ed. Bernard Lewis ve Louisa P. Holt. London: Oxford University Press, 1962: 212-225.

- _____. **The Modern History of Lebanon**. New York: Fraderick A. Praeger, 1965.
- _____. "The Lebanese Identity". **Journal of Contemporary History**. c. 6. s. 1 (1971): 76-86.
- _____. "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)". **Arabica**. c. 4. s. 3 (1957): 288-303.
- _____. **A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered**. London: I.B. Tauris, 2002.
- Sanders, Carol. **The Cambridge Companion to Saussure**. çev. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Sanders, Edith R. "The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective". **The Journal of African History**. c. 10. s. 4 (1969): 521-532.
- Schaller, Henry. **Crusader Orientalism: Depictions of the Eastern Other in Medieval Crusade Writings**. çev. 2018.
- Schayegh, Cyrus. **Ortadoğu ve Modern Dünyanın İnşası**. çev. Gül Atmaca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Schayegh, Cyrus ve Andrew Arsan. "Introduction". **The Routledge Handbook of the History of the Middle East Mandates**. ed. Cyrus Schayegh ve Andrew Arsan. New York: Routledge, 2015: 1-23.
- Schulze, Kirsten E. "İsrail ve Maruni Milliyetçilikleri: Bir Azınlık İttifakı 'Doğal' mı?". **Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar**. ed. Kirsten E. Schulze, Martin Stokes ve Colm Campbell. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998: 213-231.
- Schwab, Raymond. **The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery India and the East, 1680-1880**. çev. Gene Patterson-Black ve Victor Reinking. New York: Columbia University Press, 1984.
- Shalev, Zur. **Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700**. Leiden: Brill, 2012.
- Sharabi, Hisham. **Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914**. London: Johns Hopkins University Press, 1970.
- Sheban, Joseph. "Gibran's Painting and Poetry". **The Treasured Writings of Kahlil Gibran**. ed. M. L. Wolf, A. R. Ferris ve A. D. Sherfan. New York: Castle Books, 1980: 756-758.
- Sheehi, Stephen. **Foundations of Modern Arab Identity**. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Shehadeh, Lamia Rustum. "The Name of Syria in Ancient and Modern Usage". **The Origins of Syrian Nationhood: History, Pioneers and Identity**. ed. Adel Beshara. New York: Routledge, 2011: 17-30.

- Shibley, Gregory J. "Revisiting Hitti's Thoughts on Palestine and Arab Identity". **Arab Studies Quarterly**. c. 41. s. 2 (2019): 150-171.
- Shorrock, William I. "The French Presence in Syria and Lebanon Before the First World War, 1900–1914". **The Historian**. c. 34. s. 2 (1972): 293-303.
- _____. **French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon 1900-1914**. Wisconsin: Wisconsin University Press, 1976.
- Silberman, Neil Asher. "Vaat Edilmiş Topraklar ve Seçilmiş Halklar: Arkeolojik Anlatının Politika ve Poetikası". **Arkeoloji: Tarihin ve Kültürün Yapılandırılması**. ed. Ayşe Boren. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019: 23-51.
- Simmel, Georg. "Yabancı". **Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik**. ed. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2016: 27-35.
- Simon, James J. "The Role of the Administrative Council of Mount Lebanon in the Creation of Greater Lebanon: 1918-1920". **Journal of Third World Studies**. c. 13. s. 2 (1996): 119-171.
- Smith, Anthony D. "Nationalism and Religion: The Role of Religious Reform in the Genesis of Arab and Jewish Nationalism". **Archives de Sciences Sociales des Religions**. c. 35. s. (1973): 23-43.
- _____. **The Ethnic Origins of Nations**. Oxford: Blackwell, 1986.
- _____. "Ethnic and Territorial Nationalism". **Encyclopaedia of Nationalism**. ed. Athena Leoussi. London: Transaction Publishers, 2001: 62-64.
- Smith, Whitney. **Flags through the Ages and Across the World**. New York: McGraw-Hill, 1975.
- Sohier, Estelle. "Ré-imaginer la Méditerranée avec l'Odyssée, la Carte et la Photographie: Victor Bérard, un Géographe sur les Traces d'Ulysse". **Annales de Géographie**. c. 709-710. s. 3 (2016): 333-359.
- Sorek, Tamir. "The Orange and the 'Cross in the Crescent': Imagining Palestine in 1929". **Nations and Nationalism**. c. 10. s. 3 (2004): 269-291.
- Southgate, B. "Postmodernism and Historical Inquiry: Spoiled For Choice?". **Historically Speaking**. c. 6. s. 3 (2005): 10 - 12.
- Spagnolo, John P. "French Influence in Syria Prior to World War I: The Functional Weakness of Imperialism". **Middle East Journal**. c. 23. s. 1 (1969): 45-62.
- _____. "The Definition of a Style of Imperialism: The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut". **French Historical Studies**. c. 8. s. 4 (1974): 563-584.
- _____. **France and Ottoman Lebanon: 1861-1914**. London: Ithaca Press, 1977.

- Spencer, Philip ve Howard Wollman. **Milliyetçilik**. çev. Kübra Kelebekoğlu. İstanbul: Tohum Yayıncılık, 2020.
- Spires, Scott. "Lithuanian Linguistic Nationalism and the Cult of Antiquity". **Nations and Nationalism**. c. 5. s. 4 (1999): 485-500.
- Sprinker, Michael. **Edward Said: a Critical Reader**. çev. Cambridge: Blackwell, 1992.
- Starkie, Enid. **Flaubert the Master: A Critical and Biographical Study (1856-1880)**. New York: Atheneum, 1971.
- Starr, Chester G. **Antik Çağ'da Deniz Gücü**. çev. Gürkan Ergin. İstanbul: Homer Kitabevi, 2000.
- Sternhell, Zeev. "National Socialism and Antisemitism: The Case of Maurice Barres". **Journal of Contemporary History**. c. 8. s. 4 (1973): 47-66.
- Sternhell, Zeev, Mario Sznajder ve Maia Asheri. **The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution**. çev. David Maisel. New York: Princeton University Press, 1994.
- Stevens, Jacqueline. **Devletin Yeniden Üretimi**. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Stone, Christopher. "The Ba'albakk Festival and the Rahbanis: Folklore, Ancient History, Musical Theater, and Nationalism in Lebanon". **The Arab Studies Journal**. c. 11. s. 2/1 (2003): 10-39.
- _____. **Popular Culture and Nationalism in Lebanon: The Fairouz and Rahbani Nation**. New York: Routledge, 2008.
- Stone, Jon. "Introduction". **The Essential Max Müller: On Language, Mythology and Religion**. ed. Jon Stone. New York: Palgrave Macmillan, 2002: 1-25.
- Suermann, Harald. "Maronite Historiography and Ideology". **Journal of Eastern Christian Studies**. c. 54. s. 3 (2005): 129-148.
- Suleiman, Michael W. "The Mokarzel's Contributions to the Arabic-Speaking Community in the United States". **Arab Studies Quarterly**. c. 21. s. 2 (1999): 71-88.
- Suleiman, Yasir. **The Arabic Language and National Identity: A Study on Ideology**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Tadros, Mazin. "Joseph Besson, French Nationalism and Possessing the Holy Land: In Defense of the Jesuit Missionary Enterprise in Greater Syria, 1625–1660". **Through the Eyes of Beholder**. ed. Nabil Matar ve Judy Hayden. Leiden: Brill, 2013: 125-141.
- Tallis, Raymond. **Not Saussure: a Critique of Post-Saussurean Literary Theory**. London: Macmillan Press, 1988.

- Tannous, Afif. "The Village in the National Life of Lebanon". **Middle East Journal**. c. 3. s. 2 (1949): 151-163.
- Taşpınar, İsmail. "Mârûnîler". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003: 71-72.
- Tauber, Eliezer. **The Arab Movements in World War I**. London: Franck Cass, 1993.
- _____. **The Emergence of the Arab Movements**. London: Franck Cass, 1993.
- Thomas, Martin. "Introduction: Mapping the French Colonial Mind". **The French Colonial Mind, c. I**. ed. Martin Thomas. Lincoln: University of Nebraska Press, 2011: xi-xlvi.
- Thompson, Christopher W. **French Romantic Travel Writing: Chateaubriand to Nerval**. New York: Oxford University Press, 2012.
- Thompson, Elizabeth. **Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon**. New York: Columbia University Press, 2000.
- Thompson, John B. **Studies in the Theory of Ideology**. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Tibawi, Abdul Latif. **American Interests in Syria, 1800-1901: A Study of Educational, Literary and Religious Work**. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- _____. "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism". **Orientalism: A Reader**. ed. Alexander Lyon Macfie. New York: New York University Press, 2000: 57-76.
- Tibi, Bassam. **Arab Nationalism: A Critical Enquiry**. çev. Peter Sluglett ve Marion Farouk Sluglett. London: Macmillan Press, 1981.
- _____. **Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State**. London: Macmillan Press, 1997.
- Todorov, Tzvetan. **On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought**. çev. Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Traboulsi, Fawwaz. **History of Modern Lebanon**. London: Pluto Press, 2007.
- Traverso, Enzo. **Geçmişî Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Truzzi, Oswaldo. **Syrian and Lebanese Patricians in São Paulo: From the Levant to Brazil**. çev. Ramon J. Stern. Chicago: University of Illinois Press, 2018.
- Tuchman, Barbara W. **Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour**. New York: Random House, 1956.

- Tudeau-Clayton, Margaret. **This England, That Shakespeare: New Angles on Englishness and the Bard**. Surrey: Ashgate, 2010.
- Tuğ, Salih. "Hitti, Philip Khuri". **TDV İslam Ansiklopedisi**. c. 18. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998: 163-165.
- Turan, Namık Sinan. **İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Turnbull, H.G.D. "The Homeric Question". **Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute**. c. 2. s. 2 (1920): 143-153.
- Turner, Bryan. "Orientalism by Edward Said". **Iranian Studies**. c. 14. s. 1/2 (1981): 107-112.
- Tural, Nilgün. "Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?". **Doğu Batı: Oryantalizm II**. c. 4. s. 20 (2002): 115-135.
- Tülücü, Süleyman. "Şeyho, Luvîs". c. 39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010: 86-88.
- Udías, Agustín. **Jesuit Contribution to Science: A History**. New York: Springer, 2015.
- Uyar, Mesut. "Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War". **War in History**. c. 20. s. 4 (2013): 526-544.
- VanDeMark, Brian. **American Sheikhs: Two Families, Four Generations and the Story of America's Influence in the Middle East**. New York: Prometheus Books, 2012.
- Varisco, Daniel Martin. **Reading Orientalism: Said and the Unsaid**. Seattle: University of Washington Press, 2017.
- Vella, Nicholas C. "The Invention of the Phoenicians: on Object Definition, Decontextualization and Display". **The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule**. ed. Josephine Quinn ve Nicholas C. Vella. New York: Cambridge University Press, 2014: 24-41.
- Ventura, Lorella. **Hegel in the Arab World**. Cham: Springer, 2018.
- Vogel, Lester I. **To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the Nineteenth Century**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Volk, Lucia. **Memorials and Martyrs in Modern Lebanon**. Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- Vrolijk, Arnoud. "The Prince of Arabists and His Many Errors: Thomas Erpenius's Image of Joseph Scaliger and the Edition of the 'Proverbia Arabica' (1614)". **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. c. 73. s. (2010): 297-325.

- Walker, Dennis. "Sa'adeh and the Recovery of Antiquity: The Evolution of Nations in Macro-History". **Antun Sa'adeh: The Man, His Thought, An Anthology**. ed. Adel Beshara. Reading: Ithaca Press, 2007: 163-223.
- Watenpaugh, Keith D. "'Creating Phantoms': Zaki al-Arsuzi, the Alexandretta Crisis, and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria". **International Journal of Middle East Studies**. c. 28. s. 3 (1996): 363-389.
- Watt, William Montgomery. **Hız. Muhammed Mekke'de**. çev. Rami Ayas ve Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Webb, Jen. **Understanding Representation**. London: Sage, 2009.
- Weber, Eugen. **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914**. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- Wehr, Hans. **A Dictionary of Modern Written Arabic**. New York: Spoken Language Services, 1976.
- Westermann, Claus. "The Old Testament's Understanding of History in Relation to That of the Enlightenment". **Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography**. ed. Philips Long. Indiana: Eisenbrauns, 1999: 220-232.
- White, Benjamin. "The Nation-State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria". **Studies in Ethnicity and Nationalism**. c. 7. s. 1 (2007): 64-85.
- White, Hayden. **The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.
- _____. **Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem**. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Wilcox, Andrew. **Orientalism and Imperialism: From Nineteenth-Century Missionary Imaginings to the Contemporary Middle East**. çev. New York: Taylor & Francis, 2019.
- Wild, Stefan. "East of Lebanon: Colonial Borders". **From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon**. ed. Thomas Philipp ve Christoph Schumann. Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2004: 145-162.
- Wilkinson, Robert J. **Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: The First Printing of the Syriac New Testament**. Leiden: Brill, 2007.
- Williams, Ann. **Britain and France in the Middle East and North Africa**. London: Macmillan Press, 1968.
- Winiarczyk, Marek. **The "Sacred History" of Euhemerus of Messene**. çev. Witold Zbirohowski-Koscia. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Winter, Irene J. "Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope? [A Perspective on Early Orientalism]". **The Ages of Homer: A Tribute to Emily**

- Townsend Vermeule.** ed. J.B. Carter ve S. Morris. Austin: University of Texas, 1995: 247-271.
- Wodak, Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl ve Karin Liebhart. **Discursive Construction of National Identity.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Wolff, Anne. **How Many Miles to Babylon?: Travels and Adventures to Egypt and Beyond, 1300 to 1640.** Liverpool: Liverpool University Press, 2003.
- Womack, Deanna Ferree. "Lubnani, Libanais, Lebanese: Missionary Education, Language Policy and Identity Formation in Modern Lebanon". **Studies in World Christianity.** c. 18. s. 1 (2012): 4-20.
- Wood, Michael "The use of the Pharaonic past in modern Egyptian nationalism". **Journal of the American Research Center in Egypt.** c. 35. s. 1 (1998): 179-196.
- Woolf, Daniel. "Of Nations, Nationalism and National Identity: Reflections on the Historiographical Organization of the Past". **The Many Faces of Clio: Cross-Cultural Approaches to Historiography, Essays in Honor of George G. Iggers.** ed. Q. Edward Wang ve Franz L. Fillafer. New York: Berghahn Books, 2006: 71-104.
- Woolmer, Mark. **A Short History of the Phoenicians.** I.B. Tauris: 2017.
- Worcester, Thomas. "Jesuit Dependence on the French Monarchy". **The Cambridge Companion to the Jesuits.** ed. Thomas Worcester. New York: Cambridge University Press, 2018: 104-120.
- Wright, Sue. **Community and Communication: The Role of Language in Nation State Building and European Integration.** Toronto: Multilingual Matters, 2000.
- Xella, P. "Les Sources Indirects". **La Civilisation Phénicienne et Punique.** ed. Véronique Krings. New York: Brill, 1995: 39-57.
- Yarbrough, Stephen R. **After Rhetoric: the Study of Discourse Beyond Language and Culture.** Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999.
- Young, Robert. **White Mythologies: Writing History and the West.** London: Routledge, 1990.
- Zachs, Fruma. "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries in the Nineteenth-Century Levant". **Die Welt des Islams.** c. 41. s. 2 (2001): 145-173.
- _____. "From the Mission to the Missionary: The Bliss Family and the Syrian Protestant College (1866-1920)". **Die Welt des Islams.** c. 45. s. 2 (2005): 255-291.
- _____. **The Making of a Syrian Identity: Intellectuals and Merchants in Nineteenth-Century Beirut.** Leiden: Brill, 2005.

- _____. "Pioneers of Syrian Patriotism and Identity: A Reevaluation of Khalil al-Khuri's contribution". **The Origins of Syrian Nationhood: Histories, Pioneers and Identity**. ed. Adel Beshar. New York: Routledge, 2011: 91-107.
- Zamir, Meir. "Emile Eddé and the Territorial Integrity of Lebanon". **Middle Eastern Studies**. c. 14. s. 2 (1978): 232-235.
- _____. **The Formation of Modern Lebanon, 1918-1926**. London: Cornell University Press, 1985.
- Zei, Vida. "Stamps and the Politics of National Representation". **Javnost-The Public**. c. 4. s. 1 (1997): 65-84.
- Zeine, Zeine N. **The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East**. New York: Caravan Books, 1973.
- Zerubavel, Eviatar. **Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Zisser, Eyal. "The Mediterranean Idea in Syria and Lebanon: Between Territorial Nationalism and Pan-Arabism". **Mediterranean Historical Review**. c. 18. s. 1 (2003): 76-90.
- Zubaida, Sami. "The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq". **International Journal of Middle East Studies**. c. 34. s. 2 (2002): 205-215.



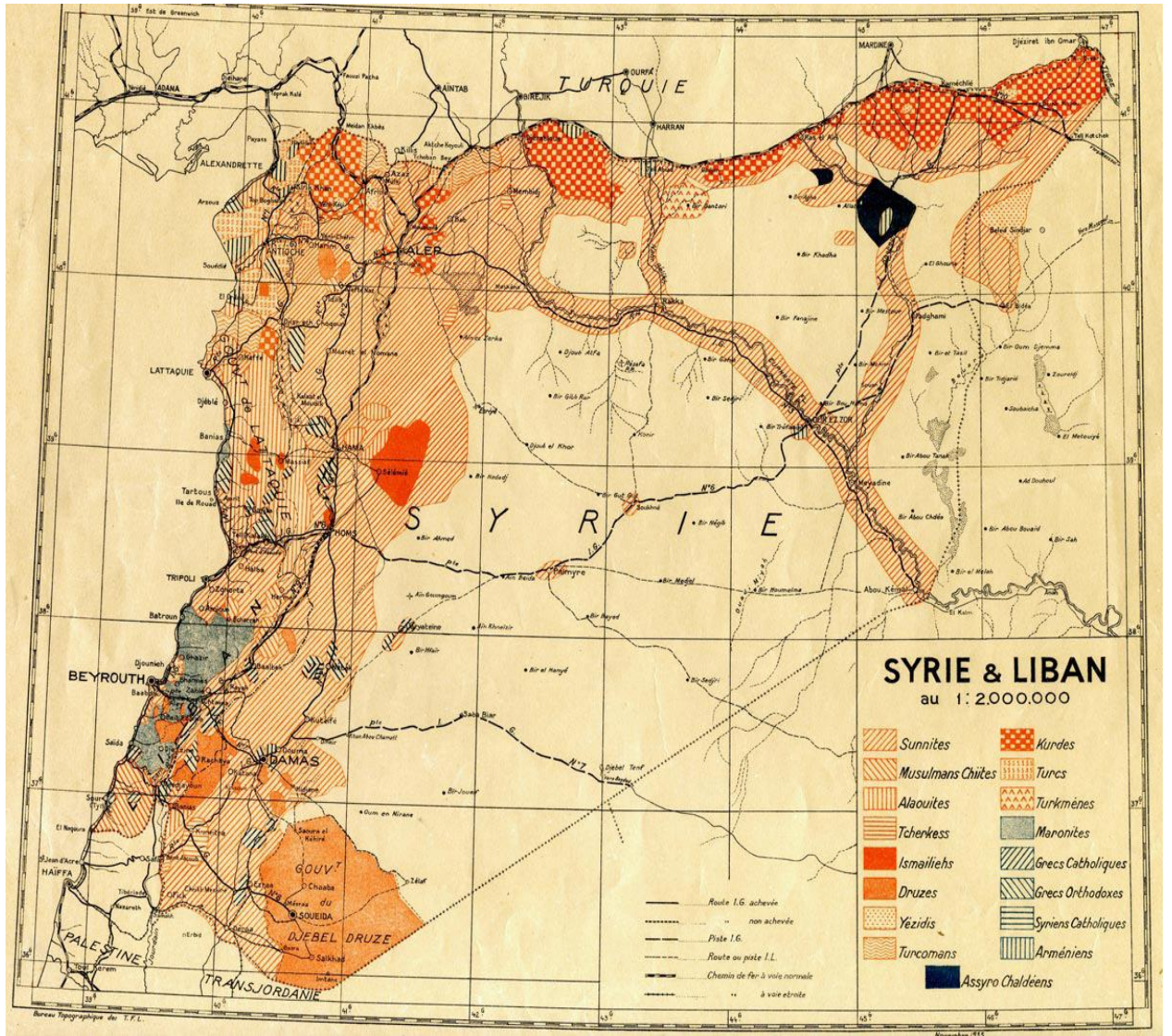
Şekil 1: *Mission de Phénicie*'deki Cebel-i Lübnan Haritası

Ernest Renan, **Mission de Phénicie: Planches**, (Paris: Imprimerie Impériale, 1864): Planch I.



Şekil 3: Sykes-Picot Antlaşması'na Göre Ortadoğu'daki Nüfuz Sahaları

“Sykes-Picot Agreement”, Wikipedia,
https://en.wikipedia.org/wiki/Sykes%E2%80%93Picot_Agreement#/media/File:MPK1-426_Sykes_Picot_Agreement_Map_signed_8_May_1916.jpg [19.04.2022].



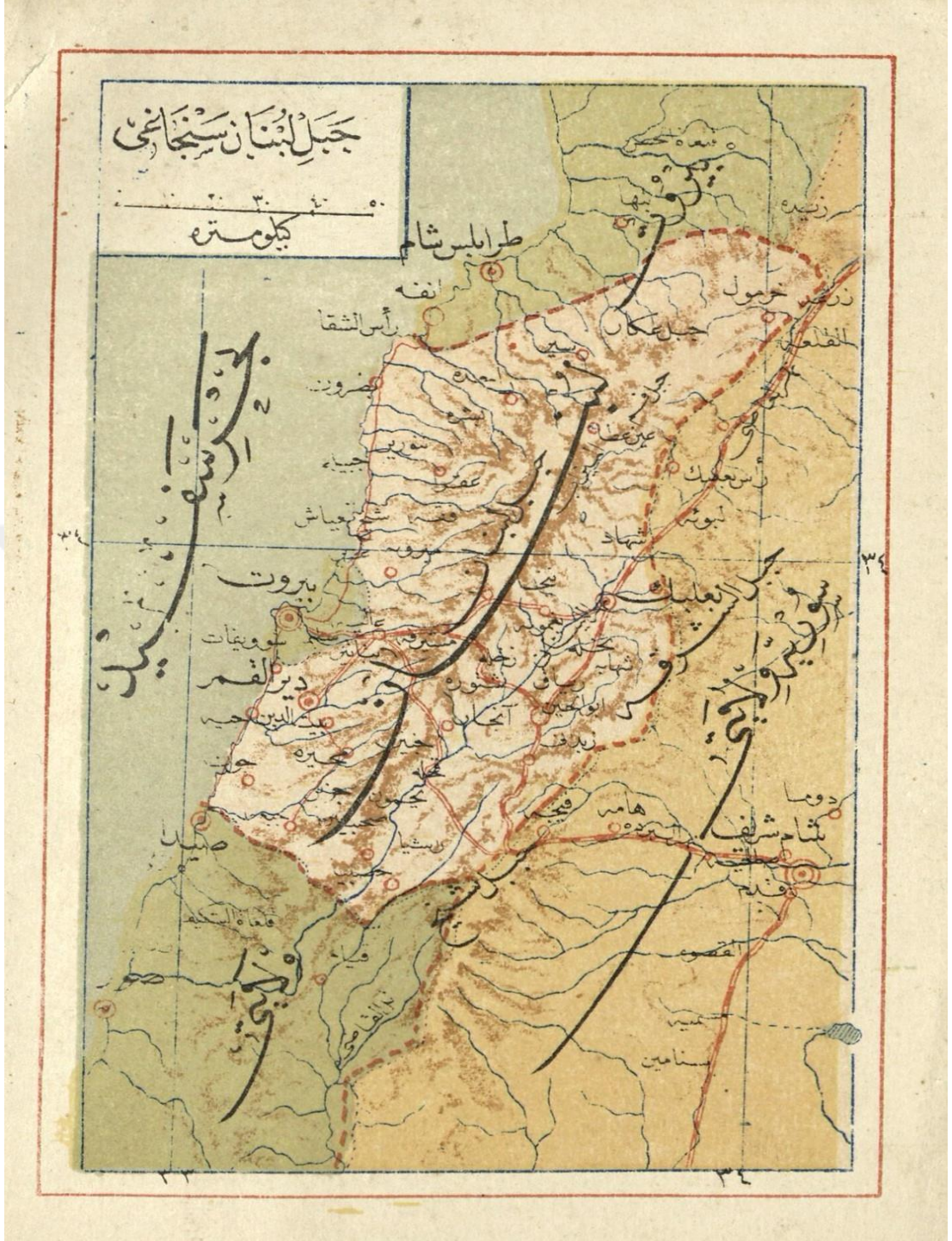
Şekil 4: Lübnan'daki Fransız Topografya Bürosu Tarafından Hazırlanan ve Etnik-Mezhepsel Grupların Dağılımını Gösteren 1935 Tarihli Harita

Carte des Communautés Religieuses et Ethniques en Syrie et au Liban, Échelle 1, 1935.



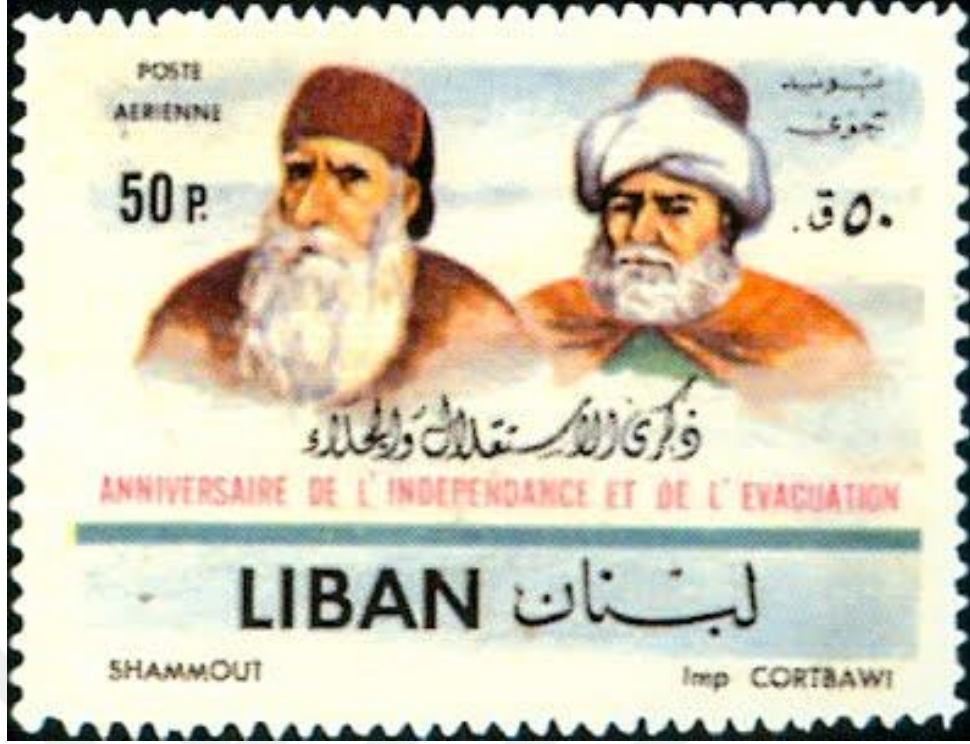
Şekil 5: Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı ile *Grand Liban* Sınırlarının Karşılaştırıldığı Harita

“Lebanon Centennial: The Greater Lebanon”, American University of Beirut, <https://aub.edu.lb/libguides.com/GreaterLebanon/Maps> [19.04.2022].



Şekil 6: I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu Tarafından Kullanılan 1915 Tarihli Cebel-i Lübnan Haritası

“Rare Map of Ottoman Lebanon during World War I”, The Afternoon Map, <http://www.midafternoonmap.com/2014/01/rare-map-of-ottoman-lebanon-during.html> [19.04.2022].



Şekil 7: 1961'de Lübnan Posta İdaresince Basılan Pul. Sağda Fahreddin Ma'n, Solda Beşir Şihâbî II.

“Fakhr-al Din II”, Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Fakhr_al-Din_II#/media/File:Emirs_Fakher_ad_din_II_&_Bashir_II_stamp.jpg [19.04.2022].



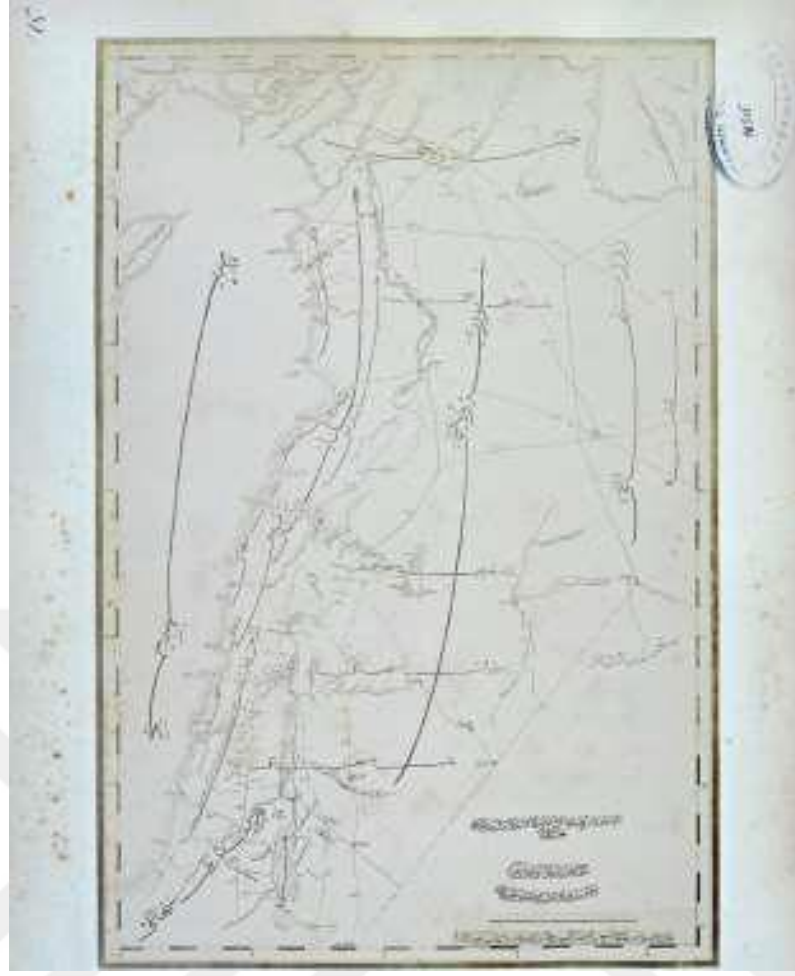
Şekil 8: Mârûnî Sanatçı Yusuf el-Hoyek'in 1930'da Beyrut'taki Şehitler Meydanı'na Yerleştiren *al-Bakiyatayn* Adlı Heykel Çalışması.

“Martyrs’ Monument, Beirut”, Wikipedia,
[https://en.wikipedia.org/wiki/Martyrs%27_Monument,_Beirut#/media/File:Youssef_Hoyek_-_Original_Martyrs_Square_statue,_Beirut,_Lebanon_\(1930\)_-_Depicting_a_Muslim_woman_\(R\)_and_a_Christian_woman_\(L\)_with_outstretched_hands_over_an_urn_or_tomb.png](https://en.wikipedia.org/wiki/Martyrs%27_Monument,_Beirut#/media/File:Youssef_Hoyek_-_Original_Martyrs_Square_statue,_Beirut,_Lebanon_(1930)_-_Depicting_a_Muslim_woman_(R)_and_a_Christian_woman_(L)_with_outstretched_hands_over_an_urn_or_tomb.png) [19.04.2022].



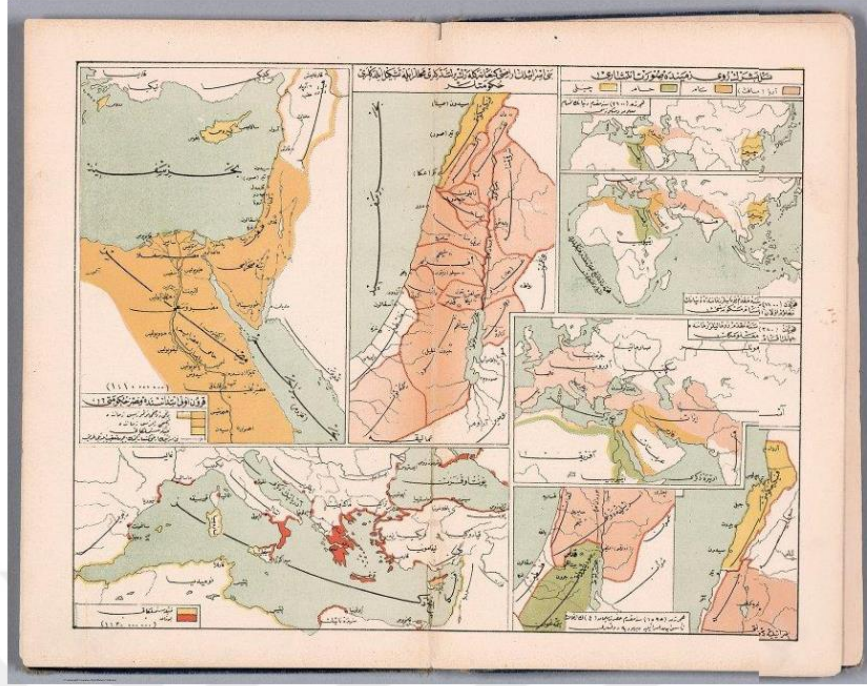
Şekil 9: İtalyan Sanatçı Marino Mazzacurati'nin 1960'da Şehitler Meydanı'na Yerleştirilen Heykel Çalışması.

“Martyrs’ Monument, Beirut”, Wikipedia,
[https://en.wikipedia.org/wiki/Martyrs%27_Monument,_Beirut#/media/File:Place
des_martyrs,_Beirut,_Monument_2016_1.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Martyrs%27_Monument,_Beirut#/media/File:Place_des_martyrs,_Beirut,_Monument_2016_1.jpg) [19.04.2022].



Şekil 10: Beyrut ile Akko arasının *Finikiyye* İsmiyle Gösterildiği 1887 Tarihli Bir Osmanlı Haritası

Jack Keilo, “Putting Phoenicia on the Map: From the Greeks to Ernest Renan’s Mission”, **8th International Symposium of the ICA Commission on the History of Cartography**, (Florence: Copernicus GmbH, 2021): 8.



Şekil 11: 1913 Yılında Mekteb-i Harbiye Matbaası'nda Basılan *Nesl-i Beşer* Başlıklı Coğrafya Kitabında Lübnan Bölgesi

David Rumsey Map Collection,
<https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~328804~90097294> [19.04.2022].



Şekil 12: Manda Dönemi Lübnanı'nın Resmi Bayrağı

“Greater Lebanon”, Wikipedia,
https://en.wikipedia.org/wiki/Greater_Lebanon#/media/File:Lebanese_French_flag.svg [19.04.2022].



Şekil 13: Mârûnî Patrikhanesi'nin Resmi Arması

“Maronite Catholic Church”, Martin’s Ecclesiastical Heraldry,
<https://ecclesiasticalheraldry.weebly.com/maronite-catholic-church.html> [19.04.2022].



Şekil 14: Mârûnî Kilisesi'nin Lazkiye Başpiskoposluğu'nun Resmi Arması

“Maronite Catholic Church”, Martin’s Ecclesiastical Heraldry,
<https://ecclesiasticalheraldry.weebly.com/maronite-catholic-church.html> [19.04.2022].



Şekil 15: 1924 Tarihli 2 Kuruş Değerinde Madeni Para

Darkcid'in Koleksiyonu, Numista,
<https://en.numista.com/catalogue/pieces5826.html> [19.04.2022].



Şekil 16: 1925 Tarihli 5 Kuruş Değerinde Madeni Para

Ulmo'nun Koleksiyonu, Numista,
<https://en.numista.com/catalogue/pieces3898.html> [19.04.2022].



Şekil 17: 1929 Tarihli 50 Kuruş Değerinde Madeni Para

Numista, <https://en.numista.com/catalogue/pieces8587.html>
[19.04.2022].



Şekil 18: 1929 Tarihli 1 Kuruş Değerinde Madeni Para

Apuking'in Koleksiyonu, Numista,
<https://en.numista.com/catalogue/pieces2312.html> [19.04.2022].



Şekil 19: 1941 Tarihli Yarım Kuruş Değerinde Madeni Para

Essor Prof'un Koleksiyonu, Numista,
<https://en.numista.com/catalogue/pieces7443.html> [19.04.2022].



Şekil 20: 1925 Tarihli 25 Kuruş Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0001.htm> [19.04.2022].



Şekil 21: 1925 Tarihli 50 Kuruş Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0002.htm> [19.04.2022].



Şekil 22: 1925 Tarihli 5 Lira Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0004.htm> [19.04.2022].



Şekil 23: 1925 Tarihli 10 Lira Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0005.htm> [19.04.2022].



Şekil 24: 1939 Tarihli 1 Lira Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0003.htm> [19.04.2022].



Şekil 25: 1939 Tarihli 50 Lira Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0007.htm> [19.04.2022].



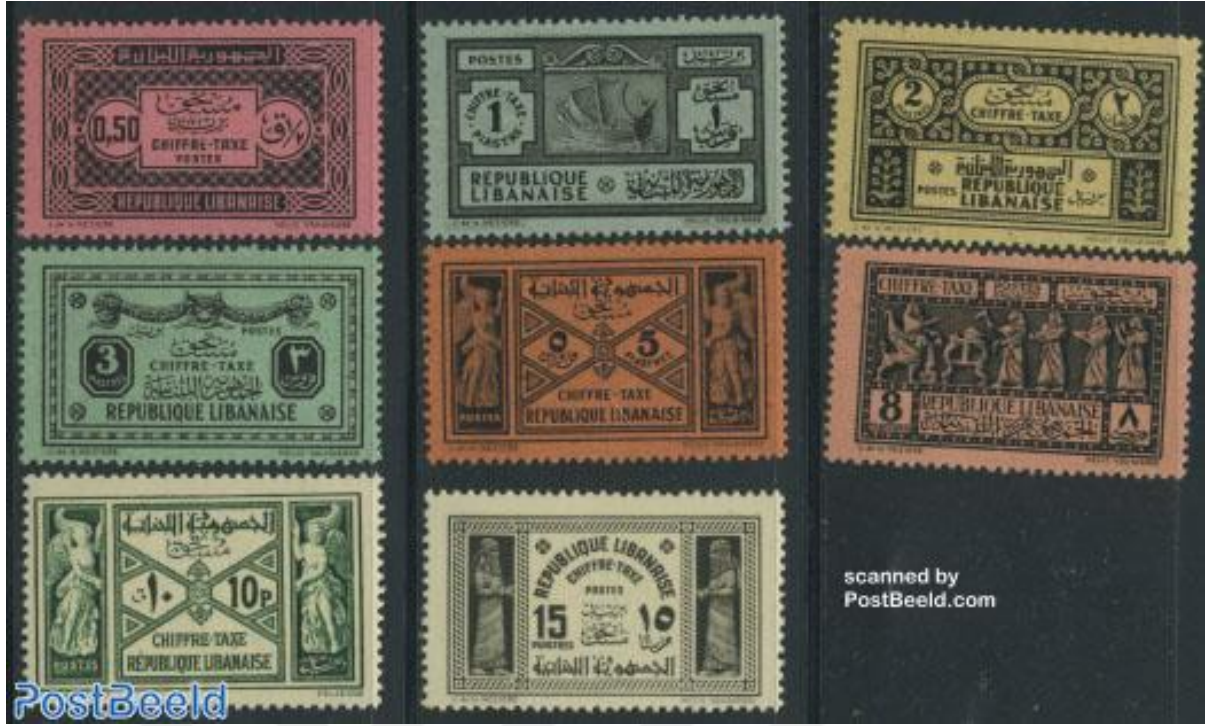
Şekil 26: 1939 Tarihli 250 Lira Değerinde Kâğıt Para

Bank Note Museum Koleksiyonu,
<http://www.banknote.ws/COLLECTION/countries/ASI/LEB/LEB0021.htm> [19.04.2022].



Şekil 27: 1925 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları

Postbeeld Koleksiyonu, <https://www.postbeeld.com/slb0058-definitives-views-13v> [19.04.2022].



Şekil 28: 1931 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları

Postbeeld Koleksiyonu, <https://www.postbeeld.com/slbt029-postage-due-8v> [19.04.2022].



Şekil 29: Cebel-i Lübnan Emiri Beşir Şihab II'nin 1941 Tarihinde Basılan Pulu

“Emir Bashir Shehab II”, Wikimedia Commons,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stamp,_Emir_Bashir_Shehab_II.jpg
[19.04.2022].



Şekil 30: 1947 Yılında Lübnan'da Basılan Posta Pulları

Postbeeld Koleksiyonu, <https://www.postbeeld.com/slbt029-postage-due-8v> [19.04.2022].



Şekil 31: Lübnan Deniz Kuvvetleri Resmi Logosu

“Lebanon Navy Forces”, Lebanon Army,
<https://www.lebarmy.gov.lb/en/content/navy-forces>
[19.04.2022].



Şekil 32: Beyrut Belediyesi Resmi Logosu

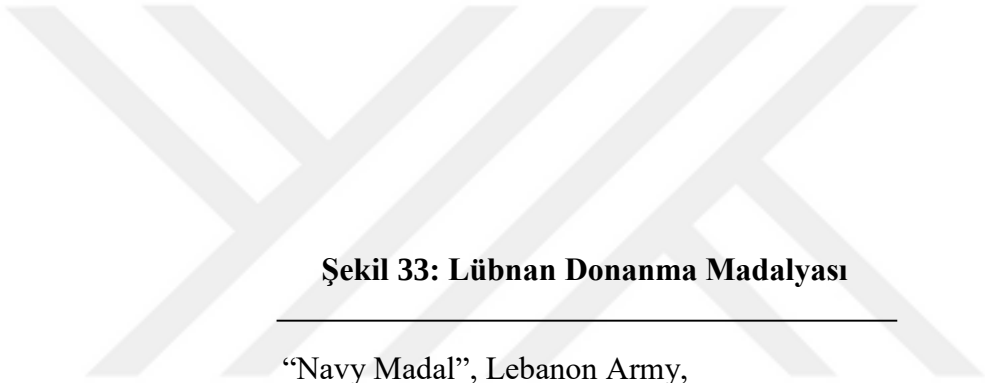


شارة
Barrette
Ribbon

Classe excellente
Excellent grade

الدرجة الممتازة

“Municipal Flags (Lebanon), The Chlewey Site, <http://fotw.chlewey.net/flags/lb-.html> [19.04.2022].



Şekil 33: Lübnan Donanma Madalyası

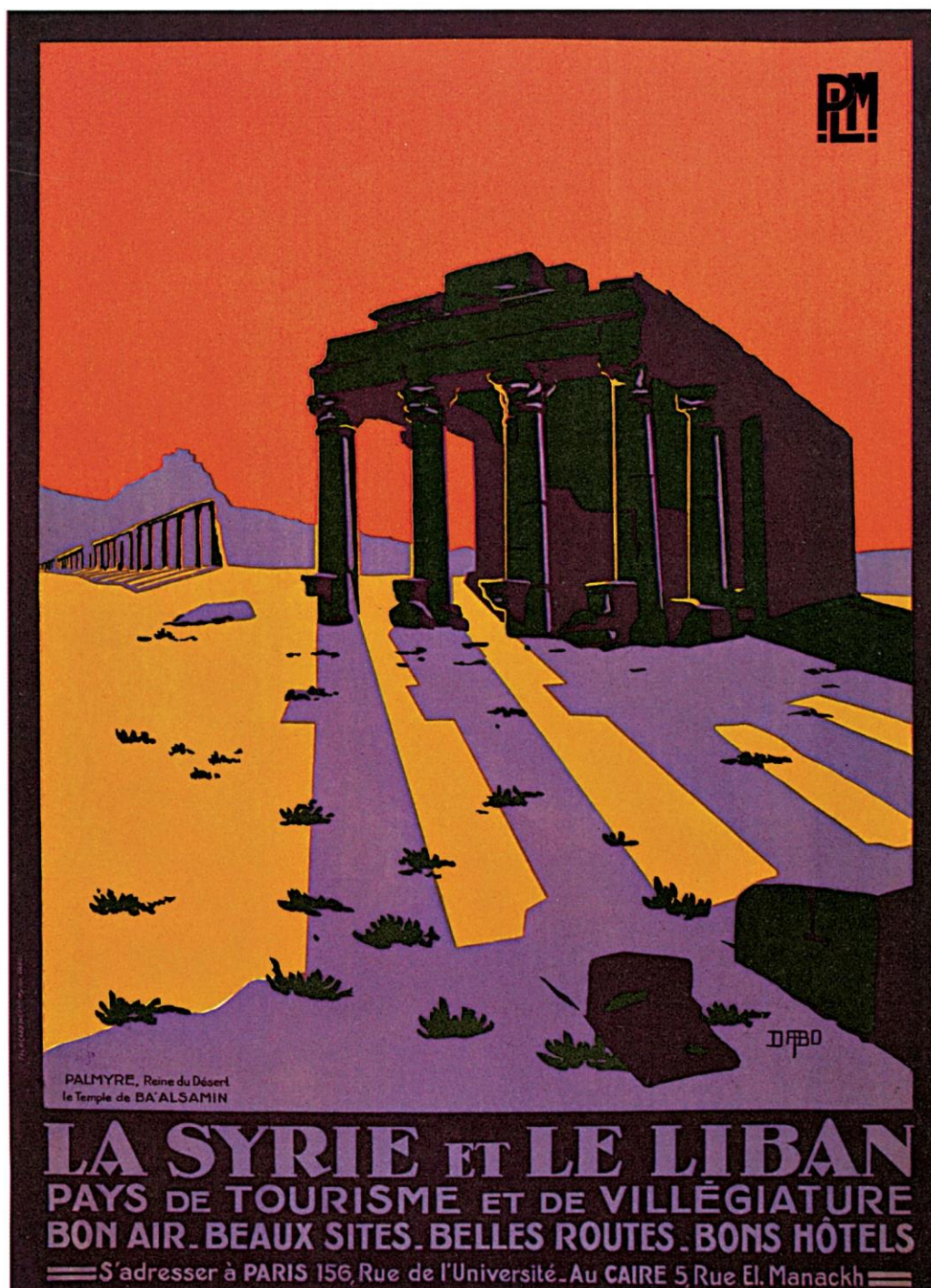
“Navy Madal”, Lebanon Army,
<https://www.lebarmy.gov.lb/en/content/navy-medal> [19.04.2022].



Şekil 34: Lübnan Sedir Nişanı

“National Order of Cedar”, Wikipedia,
https://en.wikipedia.org/wiki/National_Order_of_the_Cedar [19.04.2022].

Şekil 35: Lübnan Konulu Bir Seyahat Afışı



“Republic of Lebanon Vintage Tourism Reproduction”,
Amazon, <https://www.amazon.com/Republic-Lebanon-Tourism-Vintage-Reproduction/dp/B005J3SAJ6>
[19.04.2022].



Şekil 36: Fenike İmgelerinden Oluşan Hediyelik Eşyalar

“Die Phoenicians”, Amazon, <https://www.amazon.com.tr/Die-Phoenicians-adet-yap%C4%B1m%C4%B1-fig%C3%BCrler-heykelcikler/dp/B00IOW7CDO> [19.04.2022].