
10.
BASKI
İBRAHİM
KALIN
BEN,
ÖTEKİ
VE ÖTESİ
İSLAM - BATI
İLİŞKİLERİ
TARİHİNE GİRİŞ
insan

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

– İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş –

insan yayınları : 673
tarih dizisi : 22

© insan yayınları

birinci baskı: haziran 2016
onuncu baskı: mart 2017

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-805-4

ben, öteki ve ötesi
-islâm-batı ilişkileri tarihine giriş-
ibrahim kalın

editör
nurullah koltaş

son okuma
abdurrahman badeci

içdüzen
mürettibhane

kapak tasarımı ve uygulama
harun tan

baskı-cilt
imak ofset
merkez mah. atatürk cd. göl sk. no: 1 (itfaiye karşısı)
yenibosna 34192 bahçelievler / istanbul
tel. 212 - 656 29 26 faks. 212 - 444 62 18
e-posta: info@imakofset.com.tr
matbaa sertifika no: 12531

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

– İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş –

İBRAHİM KALIN

İnsan

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansını, George Washington Üniversitesi'nde beşerî bilimler ve mukayeseli felsefe alanında Molla Sadra'nın varlık görüşü ve bilgi felsefesi üzerine yazdığı teziyle doktorasını tamamladı (2002). College of the Holy Cross, Georgetown Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'nde İslâm düşüncesi ve İslâm-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde akademik araştırmalar yaptı.

2005-2009 yılları arasında SETA Vakfı'nın kurucu başkanlığını yaptı. 2009 yılında Başbakan Başdanışmanlığı, 2012 yılında Başbakanlık Müsteşar Yardımcılığı, 2014 itibarıyla da Büyükelçi sıfatıyla Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreter Yardımcılığı ve Cumhurbaşkanlığı Sözcülüğü görevine atandı.

Yazarın, İslâm felsefesi, İslâm-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunmaktadır. Çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm ve Batı* (İSAM Yay., 2007; kitap, Türkiye Yazarlar Birliği 2007 Fikir Ödülüne layık görüldü, Yunanca ve Arnavutçaya tercüme edildi); *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (Küre Yay., 2013); *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition* (Oxford University Press, 2010) (Türkçesi: *Varlık ve İdrak: Molla Sadrânın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yay.,, 2015); *Mulla Sadra* (Oxford University Press, 2013). John Esposito ile birlikte hazırladığı, *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21*st *Century* (Oxford University Press, 2011) (Türkçesi: *İslamofobi 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, İnsan Yay., 2015); M. Ghazi bin Muhammad ve M. Hashim Kamali ile birlikte hazırladığı, *War and Peace in Islam: The Uses and Abuses of Jihad* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2013) adlı çalışmaların, *Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2014) adlı iki ciltlik ansiklopedinin ve *Mulla Sadra, The Book of Metaphysical Penetrations, A Parallel English-Arabic Text of Kitab al-Masha'ir* (Brigham Young University, 2014) kitabının editörlüğünü yaptı.

Ulusal ve uluslararası gazete, televizyon ve haber ajansında yazı, yorum ve mülakatları yayımlanan İbrahim Kalın, müzikle ilgilenmekte ve Türk halk müziği icra etmektedir. Evli ve üç kız babasıdır.

İçindekiler

GİRİŞ 13

İSLÂM VE BATI:
KELİMELERİN BÜYÜSÜ 25
Europa'nın Hikâyesi 26
Avrupa Nedir? 29
Avrupa'yı Kurtarmak 30
Avrupa ve Varlık Sorusu 33
Avrupa'nın Hristiyan Kimliği 37
Batı Medeniyetinin Kökleri Meselesi 39
İslâm Medeniyeti 44
İslâm'ın Esnek Kültür Politikaları 47
Evrensel Tarih Tasavvuru 48
Modern Kırılmalar 51
Cehalet ve Kibir İddiası 52

İSLÂM, HRİSTİYANLIK VE BİZANS:
TEOLOJİK, SİYASÎ VE KÜLTÜREL MEYDAN OKUMA 59
Teolojik Meydan Okuma 60
Siyasî Meydan Okuma 67
Kültürel Tehdit Algısı 68

Medeniyetlerin Geçişkenliği Meselesi ... 73
İslâm-Bizans İlişkileri ... 75
Mektuplaşmalar Dönemi ... 78
Hârûn er-Reşîd ve Şarlman ... 83

HAÇLI SEFERLERİ:
UZUN BİR SAVAŞIN ÖĞRETTİKLERİ ... 87
Haçlı Seferleri Başlıyor ... 91
Kudüs'ün Fethi ... 94
Salâheddîn Eyyûbî ve 'Arslan Yürekli' Richard ... 97
Roland'ın Şarkısı ... 102
Gerçekleşmeyen Bir Hayal: Haçlı-Moğol İttifakı ... 105
Kılıç ve Kalem ... 110
Marco Polo Çin Yollarında ... 112
Haçlılar ve İslâm İmajı ... 114
Kur'ân Latincede ... 117
Şövalyeler Dönemi ... 118
Müslümanların Gözüyle Haçlılar ... 124

SKOLASTİK DÜŞÜNCE,
İSLÂM VE BİR DÖNEMİN SONU ... 129
Arapçadan Latinceye ... 132
12. Yüzyılda bir Rönesans ... 136
Ortak Kavramlar Dünyası ... 139
Sicilya'da İslâm ... 143
Ortaçağ Avrupası ve Hz. Muhammed ... 151

ENDÜLÜS:
CONVIVENCIA'DAN RECONQUISTA'YA ENDÜLÜS İSLÂMI ... 155
İslâm ve Avrupa Fikrinin Ortaya Çıkışı ... 157
Kurtuba ... 161
Endülüs İslâm Müziği ve Avrupa ... 164
Convivencia ... 167
Üç Tipoloji: *Morisko, Müdehar ve Mozarab* ... 172
Reconquista: Trajedinin Başlangıcı ... 175
Endülüs-Osmanlı İlişkileri ... 177
Oran Fetvası ... 182
Bitmeyen Bir Trajedi ... 186
Bugün Endülüs Tasavvuru ... 189

AVRUPA VE TÜRKLER 193
Machiavelli ve Osmanlı Modeli 195
Roma'nın Vârisleri 196
Hacı Bayram-ı Velî ve II. Manuel 199
Papa'dan Fatih'e Mektup Var 201
Truvalıların Torunları olarak Türkler 203
Da Vinci ve Michelangelo'nun İstanbul Merakı 207
Bir Portrenin Hikâyesi 210
Fatih ve Drakula 213
Korkunç Türk, Muhteşem Osmanlı 214
İki Yenilgi: İnebahtı'dan II. Viyana Kuşatmasına 217
İstanbul'dan Venedik'e 219
Tulipomania ya da Avrupa'da Lale Çılgınlığı 224
Yeni Türk İmajları 225
Cem Sultan: Avrupa esaretinde bir Osmanlı Şehzadesi 229
Osmanlı, Protestanlığı Destekledi mi? 233
Bir Macar Prensinin Osmanlı Maceraları 240
Modernliğe Doğru Türk İmajı 242

MODERNLİĞE DOĞRU:
REFORM, RÖNESANS VE YENİ DÜNYALAR 247
Rasyonel Bir Din Olarak İslâm 256
İklim ve Coğrafya 259
Cezayir'de Bir İspanyol Esir: Cervantes 265
İnebahtı ve Hindî Mahmud'un Avrupa'daki Esaret Yılları 269
Hasan el-Vezzân yahut Afrikalı Leo'nun Maceraları 272
Ve Kahve Avrupa'ya Gelir 276
Mehter ve Batı Müziği 279
Dil ve Kültür Dünyası 280
İstanbul'da İki Avrupalı Müzisyen 282

YENİ BİR DÜNYANIN EŞİĞİNDE:
AVRUPA SÖMÜRGECİLİĞİ, SEYYAHLAR VE ORYANTALİZM 287
Napolyon Bonapart'ın Mısır Macerası 291
Sömürgeciliğe Karşı Ümmetçilik ve İttihâd-ı İslâm 302
Hilâfet Meselesi 306
Misyonerlik 310
Oryantalizm 311

Avrupa Felsefesi ve Oryantalizm 318
Kant ve İslâm 320
Hegelci Tarih, Nietzsche ve İslâm 322
İslâm Amerika'da 324
Jefferson'ın Kur'ân'ı 327
Hacı Ali'den Hi Jolly'ye 330
Hayal ile Gerçek Arasında Seyyahların Dünyası 334
Bayan Montagu'nun Meydan Okuması 338
Türkofil İki Fransız: Lamartine ve Pierre Loti 342
Mekke ve Medîne'de Bir İngiliz 345
Arabistanlı Lawrence 348
Pera Palas'ın Modern ve Muhataralı Dünyası 350

YENİ DÜNYALAR, KAYIP MEDENİYETLER:
İSLÂM DÜNYASI VE MODERN AVRUPA 355
Kopernik Devrimi ve İslâm Dünyası 357
İslâm ve Bilim Meselesi: Namık Kemal, Renan'a Karşı 359
Müslüman Seyyahların Gözüyle Avrupa 365
Paris'te bir Osmanlı Sefiri 366
Bir Mefkûre Olarak Avrupa 368
Avrupa'da bir Osmanlı Sultanı 374
Çağdaş Türk Düşüncesi, Medeniyet ve Batı Sorunsalı 379
Nurettin Topçu'dan Cemil Meriç'e
Kültür ve Medeniyet Tasavvuru 382
Peyami Safa'nın Tarih İnşası 388
Avrupalı Müslüman Düşünürlerin Çağrısı: Guénon ve Esed 391
Muhammed Marmaduke Pickthall: Bir Devre Şahitlik Etmek 397
Üç Müslüman Kız Tanassur Edince 407

DEVR-İ CEDÎD:
YAKINLAŞIRKEN UZAKLAŞAN DÜNYALAR 411
'Yahudi Sorunu'ndan 'Müslüman Sorunu'na 420
Kadın, Demokrasi ve Özgürlük Meselesi 423
İslâm ve Batı Toplumlarında Cinsellik Tasavvuru 426
İslâm'ın "Görünürlüğü" Sorunu 429
Oksidentalizm Tuzağı 431
Filistin, İsrail ve İslâm-Batı İlişkileri 437
Nefret Söylemleri ve Irkçılığın Yeni Yüzleri 443
İslâmofobi: Kavram ve Kapsam 447

SONUÇ YERİNE:
BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ 453

EK I:
ENDÜLÜSLÜ MÜSLÜMANLARIN SULTAN BAYEZİD'E GÖNDERDİĞİ
ŞİİR-MEKTUP 465

EK II:
EBU'L-BEKÂ SÂLİH B. ER-RUNDÎ'NİN "FERYADNÂME"
OLARAK DA BİLİNEN ENDÜLÜS ŞİİRİ 473

EK III:
SULTAN ABDÜLHAMİD VE LEW WALLACE:
BEKLENMEDİK BİR DOSTLUK HİKÂYESİ 477

İSLÂM-BATI İLİŞKİLERİ TARİHİNİN ÖNEMLİ HADİSELERİ 487

KAYNAKLAR 499

İNDEKS 521

TEŞEKKÜR

Bu kitabın hazırlanmasında yardımlarından istifade ettiğim değerli mesai arkadaşlarım Elif Esen, Tuğba Soysal, Didem Yalçın, İsmail Cesur ve İbrahim Koca'ya, ayrıca katkılarından dolayı Nurullah Koltaş ve Harun Tan'a teşekkür ederim.

Bu kitabın yayımlanmasından kısa bir süre önce irtihal eden, İnsan Yayınları dahil pek çok hayır faaliyetinin vefakar emekdarı sevgili İlhan Akıncı ağabeyi rahmetle anıyorum.

GİRİŞ

Bu kitap, birbiriyle irtibatlı iki temel konuyu ele almayı amaçlıyor. Birincisi, İslâm ve Batı toplumlarının uzun bir tarihî sürece yayılan ilişkilerine göz atmak ve bu çok katmanlı ve çok boyutlu tarihin farklı yönlerine ışık tutmak. Bunu yaparken amacımız İslâm ve Batı tarihlerini ayrı ayrı ele almak değil. Zaten böyle bir çaba, bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşar. Amacımız, İslâm ve Batı toplumlarının birbirleriyle temas ettikleri yer ve zamanlara yoğunlaşmak ve bu etkileşimden ortaya çıkan sonuçları anlamlı bir çerçeveye oturtmak. Birbirine teğet geçen süreçlerden ziyade etkileşim içinde olan ve tedâhül eden İslâm ve Batı tarihlerinin dün ve bugün için ifade ettiği anlamları kavramaya çalışmak, birinci amacımız olacak.

İkinci amacımız; bu tarihî tecrübede ortaya çıkan 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkileri, kırılmaları ve gerilim alanlarını anlamaya çalışmak. Her 'ben' iddiası bir 'öteki'nin varlığını tazammun ederken, her 'öteki' vurgusu da bir 'ben' tasavvuru inşasını zorunlu kılar. Ontolojik olarak 'ben' ile 'öteki' arasındaki ayrımdan kurtulmak mümkün değil. Ama bu ayrımı mutlaklaştırarak sonsuz ve sınırsız düşmanlar üretmek de gerekmiyor. 'Öteki' üzerinden verilen hükümler, 'öteki' kadar ve belki de ondan çok 'ben' ile, 'biz' ile ilgili hükümlerin bir aynasıdır. Ötekini yok sayan, şeytanlaştıran yahut bir komşu olarak gören ben-tasavvurları, bize başka toplumlar ve tarihlerden çok kendi 'ben' idrâkimiz, tarihi anlayışımız ve medeniyet tasavvurumuz hakkında bir

fikir verir. İslâm ve Batı ilişkilerini ele alırken, arka planda yatan bu ben-öteki diyalektiğinin izdüşümlerini izlemeye çalışacağız.

Geçmişi ne karanlık ve soğuk bir çatışma ve yıkımlar tarihi olarak görmek, ne de romantize edip köksüz ve kimliksiz bir liberal ütopyanın aracı haline getirmek zorundayız. Tarihin ana akış süreçlerini tespit etmeye çalışırken standart eğilimlerin dışına çıkan ve bu yüzden genellikle göz ardı edilen detayları ve nüansları da ele almak, bize daha sağlıklı ve kapsamlı bir bakış açısı kazandıracaktır. İslâm ve Batı toplumlarının tarihi bize bu imkânları fazlasıyla sunmaktadır. Bu uzun tarihte en mutlakiyetçi ve çatışmacı yaklaşımlardan, en geçişken ve çoğulcu tecrübelere kadar pek çok örneğe rastlamak mümkün. Bu uçlar arasında bir sarkaç gibi gidip gelen İslâm-Batı ilişkileri tarihini bir yerde ve bir noktada sabitlemek ve dondurmak yerine, 'süreç analizi' yapmak ve olayları, insanları ve mekânları bu akmakta olan tarihin dinamik unsurları olarak görmek şüphesiz daha isabetli olacaktır.

Bu bakış açısı, İslâm-Batı ilişkilerinin sadece dününü doğru anlamak için değil, bugününü ve yarınını yapıcı bir şekilde ve 'ortak iyi' temelinde inşa etmek için de önem arz ediyor. Tarih hiçbir zaman sadece geçmişe ait bir şey değildir. Tarih, bizimle ve bugünle birlikte yaşamaya devam eder. Onu anlamlı ve yaşayan bir gerçeklik haline getiren, kendi müstakil kimliği ("nesnel gerçekler") kadar, bizim bugün kendimize, evrene ve varlığa nasıl baktığımızdır. Bu manada tarih, her dönemde var olan inşâ süreçlerinden bağımsız değildir. Burada yine bir 'orta yol' vurgusu yapmakta fayda var: Tarih bizden tamamen bağımsız, ölü bir kronolojiler yığını olmadığı gibi, bütünüyle keyfî değerlendirmelerimize ve ihtiyaçlarımıza göre şekil alan bir bukalemun de değildir. Hakikat, bu ikisinin arasında bir yerde bulunuyor. İslâm-Batı ilişkileri tarihinde ötekileştirme ve mutlak kötüleştirme tavırları kadar, etkileşim ve iş birliği dönemleri de dikkate alınmalıdır.

Örneğin, İngiliz sömürgeciliğine yazdığı övgülerle tanınan, ilk Nobel edebiyat ödülünün sahibi Rudyard Kipling (1865-1936), ünlü şiirinde "Doğu Doğu'dur, Batı Batı'dır/ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir; ta ki yer ve gök, Tanrı'nın büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar" dediğinde, Batı dünyasında hakim olan Doğu algısının temel özelliklerinden birini dile getiriyordu. Buna göre, iki kültürün ayrılığı doğal bir hali, yakınlaşması ise ilâhî müdahale gerektiren istisnaî bir durumu ifade eder.

Hollywood'un büyük yapımları arasında yer alan *Alexander the Great* (1965) ve *Alexander* (2004) fimlerinde Aristo, talebesi İskender'i Doğu'nun efsunlu dünyasına karşı uyarır. "Perslerin yaşam tarzı, bünyesinde ölüm ve korkunun tohumlarını taşır; Yunanlarınki ise hayat ve cesareti..." Hisleri-

ne ram oldukları için akıldan uzaklaşan Doğulu toplumlar, Batı'nın yani Yunan'ın aklî kabiliyetlerine ve tefekkür derinliklerine hiçbir zaman ulaşamazlar. Bu yüzden İskender dikkatli olmalıdır; zira "Doğu bir şekilde insanları ve onların rüyalarını yutar...".[1]

Avrupa'nın Doğu'yu ve İslâm dünyasını bir 'öteki' olarak görmesi, İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı yedinci yüzyıla kadar geri gider. Ortaçağlarda İslâm'ı dinî ve teolojik gerekçelerle bir 'öteki' haline getiren Avrupa medeniyeti, bu ötekileştirmeyi modern dönemde din-dışı ve seküler argümanlar kullanarak yapmaktadır. Bu yüzden soğuk savaşın ardından İslâm, giderek bir güvenlik sorunu olarak kurgulanmış ve "İslâm tehdidi", uluslararası ilişkilerden göçmen yasalarına kadar her alanda kullanılan elverişli bir siyaset aracı haline gelmiştir. Modern Batı medeniyetinin milliyetçi, dinî ve seküler aşırı uçları, İslâm'ı ve Müslümanları ötekileştirerek kendilerine bir güvenlik ve meşruiyet alanı yaratmaya çalışıyorlar.

Fakat ötekileştirmenin tek taraflı bir tutum olmadığını, en başta ifade etmek gerekir. İslâm dünyası da Batı'yı bir 'öteki' olarak algılıyor; kendisinin tarihine, coğrafyasına, doğal kaynaklarına, giyim-kuşamına, siyasetine, estetiğine, yaşam tarzına müdahale eden bir 'öteki'. Avrupa emperyalizminin tarihi dikkate alındığında, bu duygunun yersiz olmadığını söyleyebiliriz. Bununla beraber kendini her şeyden önce Avrupa merkezci modernleşmenin kurbanı olarak görmek de İslâm toplumlarının 'ben' idrâkine ilişkin farklı sorunların doğmasına neden oluyor. 'Ben' ile 'öteki' arasındaki ilişki, İslâm ve Batı tarihinin de önemli bir boyutunu oluşturuyor.

Bu iki toplumun kesişen tarihleri, aynı zamanda iki algılama biçiminin de tarihidir; gerçek ile efsanenin, olgu ile algının, kimlik ile imajın, hakikat ile tahayyülün iç içe geçtiği bir tarih. Savaş ve barış, adalet ve zulüm, baskı ve özgürlük, esaret ve bağımsızlık, dostluk ve düşmanlık, güven ve ihanet, bu tarihin sayfalarında karşımıza sıkça çıkan temalar. Bu çalışmada bu tarihin ana hatlarını inceleyeceğiz. Amacımız tek başına İslâm yahut Batı tarihini anlatmak değil. İki dünyanın tarihini, birbirleriyle kesiştiği noktalarda anlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Siyasî, fikrî yahut kültürel hangi bakış açısından bakarsak bakalım İslâm-Batı ilişkileri, günümüzün temel konularından biri. 11 Eylül saldırılarından çoğulculuk tartışmalarına, Danimarka'daki karikatür krizinden Hollywood filmlerine, kadın ve insan haklarından misyonerlik faaliyetleri-

1. Jerry Toner, *Homer's Turk: How Classics Shaped Ideas of the East* (Cambridge: Harvard University Press, 2013),s. 240.

ne, Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslüman azınlıklardan Orta Doğu siyasetine, yükselen İslâmofobiden İslâm ülkelerindeki Batı karşıtlığına kadar pek çok konuyu bu sorunun bir türevi olarak görmek mümkün. Türkiye'nin AB'ye üyelik serüvenini de bu çerçevede ele alan değerlendirmeler var. İki dünyanın kendi içinde yaşadığı kırılmalar, birbirleri hakkındaki algılama biçimlerini derinden etkiliyor. Bir Amerikalı askerin zihnindeki "Iraklı" tasavvuru, Ebû Gureyb Hapishanesi'ndekiler için bir kâbusa dönüşebiliyor. Aynı şekilde bir el-Kaide militanının inşa ettiği "Batı" algısı, Londra yahut Paris sokaklarında terörist saldırılara zemin oluşturabiliyor.

Batı'nın İslâm algısını, onun Avrupa merkezli tarih anlayışından, hakim medeniyet olma duygusundan ve Greko-Roman ve Yahudi-Hristiyan köklerinden bağımsız ele alamayız. Batı medeniyetinin 'ben' tasavvurunu belirleyen bu unsurlar, aynı zamanda onun 'öteki' algısını da şekillendiriyor. Bu 'öteki'nin bir dost, müttefik, ortak, düşman, rakip yahut tehdit olarak algılanması felsefî, tarihî ve siyasî pek çok etkene bağlı. Bu algılamanın mutlak, değişmez ve homojen olduğunu düşünmek, günümüzün en yaygın hatalarından biri. Batı gibi uzun bir tarihi ve karmaşık medeniyet yapısını tek bir cümleye indirgemek ne mümkün, ne de anlamlı. Lâkin Batı dünyasında hakim olan İslâm algısının ana renklerini ve ara tonlarını belirleyen faktörleri tespit edebiliriz. Değişim, her zaman değişmeyen bir şeylerin varlığını da tazammun eder; bu manada Batılı İslâm algısının birtakım sabitelerine işaret etmek mümkün. Örneğin, sekizinci yüzyılda İslâm karşıtı ilk polemikleri kaleme alan Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (St. John of Damascus) Hz. Peygamber'i "sahte peygamber" olarak suçlamasıyla, 2000'li yıllarda Amerikalı evanjelist Jerry Falwell'in Hz. Peygamber'in "terörist" olduğunu söylemesi; yahut Papa XVI. Benedikt'in, Regensburg konuşmasında İslâm'ın özünde şiddet barındırdığını ve bu yüzden rasyonel bir din olmadığını iddia etmesi arasında göz ardı edemeyeceğimiz bir süreklilik var. Bu tür suçlamaların, gerilim ve çatışma ortamını derinleştirdiğinde şüphe yok.

İslâm dünyasının Batı algısına baktığımızda, karşımıza bir dizi benzer sorun çıkıyor. Müslüman dünya için "Batı", aslında iki asırlık bir olgu. 11. ya da 16. yüzyılda İslâm coğrafyasında yaşayan bir aydın yahut sanatçı için "Batı" diye bir şey yoktu. Frenkler, Cermenler, İspanyollar, İtalyanlar, Venedikliler, Cenevizliler, Yahudiler ve Hristiyanlar vardı ve biliniyordu. Ama kelimenin modern manasında bir Batı henüz teşekkül etmiş değildi. Kendisini "orta ümmet"[2] olarak dünya coğrafyasının orta kuşağında gören İslâm dünyası,

2. Bakara Sûresi'nin 143. ayetinde geçen bu ifade İslâm'ın bir "orta yol dini" olduğuna atıfta bulunur. Bununla, Müslüman toplumların her tür aşırılıktan kaçınması tavsi-

Doğu'ya da Batı'ya da eşit mesafedeydi. Batı onun için, hep cevap verilmesi, tepki gösterilmesi, mücadele edilmesi gereken bir muhatap değildi. 1200 yılında İsfahan'da yaşayan bir Müslüman alimin mekân algısı açısından Çin neyse, Fransa da oydu. Kur'ân'ın "*ne doğu, ne batı*" (Nûr, 35) diye tasvir ettiği evrensel hakikat tasavvuru, doğu ve batı kalıplarını aşan bir niteliğe sahip. Bu manada İslâm toplumları kendilerini hiçbir zaman "doğuda" ya da "doğulu" addetmediler. "Doğu", ancak Asya kıtasının bir uzantısı olan Avrupa'nın kendisini "Batı" olarak tanımlamasından sonra ortaya çıkan kurgusal ve işlevsel bir tanım. Mekân algısı Avrupa merkezci hâle geldikçe kullandığımız coğrafî terimler de sınırlayıcı bir nitelik kazanıyor. Örneğin insanlık tarihinin merkezinde yer alan coğrafyaya bugün neden "Orta Doğu" diyoruz? Japonya, hangi coğrafî tasnife göre "Uzak Doğu" kabul ediliyor? Tersinden düşünecek olursak, mesela Amerika'ya neden "Uzak Batı" ya da "Uzak Doğu" demiyoruz?

Doğu-Batı ikileminin modern bir olgu olduğunu, Kur'ân ve tarih de teyit ediyor. Mekke'de Müslümanlara ilk kez namaz emri geldiğinde yönlerini Mescid-i Aksâ'ya dönmeleri emredilmişti. Hz. Peygamber 622 yılında Medîne'ye hicret edene kadar bu durum böyle devam etti. Daha sonra Mekke'deki kadim kıbleye, Kâ'be'ye dönülmesi emredildi. Medîne Yahudileri bu değişimin nedenini sorduklarında Kur'ân-ı Kerim Bakara Sûresi'nin 115. ayetiyle cevap verdi: "*Doğu da Allah'ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti ve nimeti geniştir; O, her şeyi bilendir.*" Böylece Kur'ân, doğu ve batı kavramlarının görece ve arızî niteliğini vurgulamış ve asıl meselenin doğuyu da batıyı da aşan hakikate yönelmek olduğunu ifade etmiştir.

Doğu ve batı kelimeleri birer kavram ve sembol olarak kullanılmaya elbette devam etti. Fakat 'batı' ve 'doğu' kavramları bugün yüklediğimiz anlamları haiz değildi. Müslümanlar için Kâ'be 'doğu' demek değildi; tıpkı Kudüs'ün de 'doğu' olmaması gibi. Kutsal mekânlar bu tür basit coğrafî sınırlamaların ötesindedir.

Moderniteden evvel Müslüman düşünürler, dünyayı anlamlandırmak için Doğu-Batı gibi kategorik kavramlar kullanmadılar. Müslüman bilim insanları, felsefeciler, âlimler, hakikati ararken dünyaya bir bütün olarak baktılar ve Hintli, Çinli, Afrikalı, Sasani, Yahudi, Hristiyan kimliğine bakmadan herkesten istifade ettiler. Antik dönemin ilim ve irfanını elekten geçirip kendilerine gö-

---

ye edilir. "Orta ümmet" ifadesi coğrafî olarak İslâm toplumlarının yaşadığı bölgeleri de ima eder.

re uygun ve gerekli olanları aldılar. Diğer dinlere, ırklara ve coğrafyalara karşı basmakalıp önyargılarla ayrımcı bir tutum içine girmediler. Bakara Sûresi'nde geçen "*doğu da Allah'ındır batı da*" ayeti, Avrupalı düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Büyük Alman şair Goethe, Doğu-Batı ayrımının üstesinden gelmek (belki de bu ayrımı hatırlatmak?) için bu ayeti iktibas ederek ünlü şiir kitabının ismini *Doğu-Batı Dîvânı* koymuştu. 18. yüzyılda Avusturyalı şarkiyatçı ve tarihçi Joseph Hammer-Purgstall, bahsettiğimiz doğu-batı ayetini sık sık eserlerinde alıntılamış ve vefatından önce mezar taşına bu ayeti yazdırmıştı.

İslâm medeniyetinin zamana meydan okuyan eserlerini bugünkü manada 'Doğulu' diye tanımlamak elbette hata olur. İbn Sînâ'ya bugün 'Orta Doğu' adı verilen bölgede yaşadı diye 'Doğulu filozof' demek ne kadar manasızsa, Endülüs'te yaşayan İbn Rüşd'e 'batılı filozof' demek de o kadar anlamsız. Osmanlı tarihinin önemli bir kısmı Güney Avrupa'da geçmiş, ayrıca Yahudiler ve Hristiyanlar asırlar boyunca Suriye, Irak, Kudüs, Mısır gibi bölgelerde Müslümanlarla beraber yaşamıştır. Her kategorik ayrım gibi Doğu-Batı karşıtlığı da sadece tarih ufkumuzu daraltır.

Modern dönemde Doğu-Batı dikotomisini aşmak için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Doğu kelimesinin çağrıştırdıklarını akılda tutarsak, özellikle Müslüman düşünürlerin 'Doğulu' olarak sınıflandırılmayı reddettiklerini ifade etmek gerekir. Cemâleddîn Afgânî'den Muhammed Abduh'a, Mehmed Akif Ersoy'dan Said Halim Paşa'ya, Muhammed İkbal'den Bediüzzaman Said Nursî'ye pek çok düşünür açıktan ya da dolaylı olarak İslâm'ın ve Müslümanların sadece 'Doğu'nun bir parçası olarak görülmesine karşı çıktılar. Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm* adlı eserinde, bu konuyu sistematik bir şekilde ele alır ve İslâm'ın ne Doğu ne de Batı kategorisine indirgenemeyeceğini savunur. İslâm'ın temel kavramlarını ve öğretilerini, salt 'Batılı' bir dille anlatmaya çalışmak, genellikle hatalı sonuçlar doğurur. Kur'ân'ın kullandığı '*dîn*' kelimesi Batı dillerindeki '*religion*' değildir. Tevhîd, dünya, ahiret, dua, ibadet, namaz, zekât vb. kavramları birebir tercüme etmek, bizi ancak eksik ve hatalı bir terminolojiye götürür. İslâm'ı Batı'nın dünyevîliğinin ve Doğu'nun mistisizminin ötesinde gören Müslüman düşünürler, bu manada hem oryantalizme hem de oksidentalizme karşıdırlar.

Doğu ve Batı kavramlarının Batı kökenli olması, İslâm-Batı ilişkilerini doğru anlamamıza imkân tanıyacak sağlıklı ve kuşatıcı bir dilin inşasını zorlaştırıyor. Aynı şekilde İslâm ve Batı gibi iki büyük kelimeyi ihtiyat kaydı olmadan ve itinasız bir şekilde kullanmak, pek çok hataya neden olabilir. Tarihî ve sosyal açıdan baktığımızda yekpare ve değişmeyen bir İslâm dünyasından ve Batı'dan bahsetmek mümkün değil. Her iki dünya da kendi içinde dina-

mik bir yapı arz ettiği gibi, sürekli birbiriyle etkileşim halinde bulunuyor. Birinin tarihini okumak, diğerinin tarihine kapı aralamak demek.[3]

Bugün İslâm coğrafyasında yaşayan herhangi bir kişinin, Avrupa yahut Amerika'yı, modern dönemdeki gelişmelerden bağımsız değerlendirmesi mümkün değil. İslâm medeniyetinin gerilemesi, Avrupa emperyalizminin İslâm topraklarına yayılması ve sömürgecilikle başlayan seküler kopuşun bir norm haline gelmesi, 18 ve 19. yüzyıllarda yaşayan bir Türk yahut Mısırlının Avrupa algısını belirleyen temel faktörlerin başında geliyordu. Bugün küreselleşme, Amerikan dış politikası, kültür emperyalizmi yahut Avrupa'da yükselen İslâm karşıtlığı, İslâm-Batı algısı üzerinde benzer bir etkiye sahip. Mehmed Akif'in "tek dişi kalmış canavar" dediği (Batı) medeniyeti, Batılı olmayan bütün toplumlara bir şekilde sirayet etmiş durumda. Bu toplumların modern tarihleri, aynı zamanda moderniteyle ve Batı'yla iç içe geçmiş büyük kırılmaların tarihidir.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olma çabası, konumuz açısından ayrı bir öneme sahip. Türkiye'nin Avrupa'yla ilişkilerinin uzun ve özel tarihi, İslâm-Batı ilişkileri tarihinin de merkezinde bulunuyor. Avrupalılar yaklaşık dört yüzyıl boyunca 'İslâm' deyince Osmanlı'yı, Kur'ân deyince "Türklerin İncili"ni anladılar. Martin Luther yahut Kristof Kolomb'u harekete geçiren saiklerin başında 'Müslüman Türk' korkusu geliyordu. Avrupa'nın modern tarihi, aynı zamanda bir Avrupa-Osmanlı ilişkileri tarihidir.

Fakat asıl önemli nokta şudur: Yaşadığımız AB süreci, Türkiye'de pek çok kavramın gözden geçirilmesine yol açıyor. Devlet, ulus, sivil toplum, etnik kimlikler, din-devlet ilişkileri, modernleşme, Avrupa ve Avrupa'da yaşayan Türk ve Müslüman azınlıklar gibi kavramları bugün yeniden tartışıyoruz. Aynı şekilde Avrupalılar da kültür, kimlik, aidiyet, vatandaşlık, çoğulculuk, çok kültürlülük, sekülarizm, dinî hayat gibi kavramları gözden geçiriyorlar. Bu sü-

---

3. Bu durum pek çok algılama biçimine teşmil edilebilir. Sözgelimi İslâm toplumları içinde dönem dönem ortaya çıkan ve "çağın ruhunu" yansıtan algılama biçimlerine Arapların Türk imaji, Türklerin Arap algısı, İranlıların Rus tasavvuru yahut Afganlıların Afrikalı algısında rastlamak mümkün. Buradaki temel nokta hep aynıdır: Algı ve gerçeklik arasındaki çizgi giderek belirsiz hale gelir. Farklı fakat konumuzla irtibatlı iki örnek için bkz. Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2006) ve Lizi Behmoaras, *Türkiye'de Aydın Gözüyle Yahudiler (Söyleşiler)* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993). "Öteki" algısının siyasi-sosyolojik yansımaları hakkında Avrupa ve Fransa'ya yakından bakan bir çalışma için bkz. Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005).

reçte İslâm-Batı ilişkilerinin de yeni bir boyut kazanacağına şüphe yok. AB'ye stratejik ve ekonomik gerekçelerle girmek isteyen Türkiye, Batı'nın en büyük siyasî organizasyonu içinde Müslüman ve Türk kimliğiyle bir varlık iddiasında bulunmayı hedefliyor. Buna mukabil kültürel ve dinî gerekçelerle Türkiye'nin Avrupa'da bir yerinin olmadığını söyleyen Avrupalılar, farklı bir kimlik tasavvurundan hareket ediyor. Avrupa Birliği'ne ekonomik ve teknik bir anlam yükleyen ülkeler, Türkiye'nin AB üyeliğine destek verirken; Avrupa tasavvurunu dinî, tarihî, kültürel ve kimlik-temelli tanımlardan hareketle şekillendiren Almanya ve Fransa gibi ülkeler buna karşı çıkıyor. Dolayısıyla ister salt siyasî-ekonomik düzlemde kalsın, isterse de bir kültür ve medeniyet boyutuna sahip olsun, Türkiye'nin AB üyeliği önemli bir test alanı olarak karşımızda duruyor. Bu mayanın tutup tutmayacağını zaman gösterecek. Kesin olan bir şey varsa, o da Avrupa ve Türkiye'nin karşılıklı algılama biçimlerinin bu süreçte değişeceği ve evrileceğidir. Bu değişimin ne kadar köklü olacağını ve ortak iyinin inşasına katkıda bulunup bulunmayacağını pek çok etken belirleyecek.

Bu çalışmada İslâm ve Batı'nın iç içe geçmiş tarihinin ana hatlarını tasvir etmeye çalışacağız. Bunu yaparken, bu iki dünyayı ayrı ayrı değil, birbirleriyle olan ilişki ve etkileşimleri açısından ele alacağız. Yaklaşık on üç asır geriye giden bu uzun tarihi anlamak için 'ben' tasavvuru, 'öteki' algısı, zaman ve mekân tasavvuru, sembolik dil, imgeler ve siyasî terminolojiler üzerinde duracak, onların inşa ettiği anlam dünyalarına nüfuz etmeye çalışacağız. Kendimiz ve başkaları hakkında ne tür kimlik ve benlik tanımlamaları yaptığımıza biraz daha yakından bakmaya çalışacağız.

Burada imaj üretimi dediğimiz sürecin ana parametrelerine de değinmek gerekiyor. Batının İslâm algısı medya mensupları, akademisyenler, uzmanlar, gözlemciler, araştırma kurumları, lobi şirketleri, film yapımcıları, edebiyat insanları ve siyasetçileri de içeren son derece kapsamlı ve karmaşık bir aktörler ağı tarafından üretilmektedir. Böylesine karmaşık bir ağın ürettiği imajlar, bir zaman sonra 'sahte', 'yalan' yahut 'kasıtlı' olmanın ötesinde bir nitelik kazanır. İnsanlar kendilerine sunulan imajlara, samimi bir şekilde inanmaya başlar. Çağdaş medya çalışmalarının da gösterdiği gibi imaj ve algı, gerçekliğin yerine geçer. Algıyı belirleyen, gerçekliği de kontrol etmeye başlar. Bu bakımdan İslâm ve Batı arasındaki ilişkilerin çoğu zaman bir algı ve imajlar savaşı olduğunu da unutmamak gerekiyor.

Bu çalışmada Batı'nın İslâm algısındaki sorunlu yönleri tartışırken, İslâm dünyasındaki Batı tasavvurunun problemli yönlerine de temas edeceğiz. Kitabın ana tezlerinden biri bu olacak: İslâm ve Batı toplumları barışçıl ve adil yaşam formülleri üzerinde düşünürken, birbirlerini ne kadar tanıdıklarının

muhasebesini yapmak zorundalar. Öteki algısı, bir kişinin ve toplumun 'ben' tasavvuruna sıkı sıkıya bağlıdır. Batı'nın İslâm algısı, sadece onun bir başka medeniyet hakkında oluşturduğu birtakım gerçek-dışı ya da hayalî imgeler bütününü ifade etmez. Bunlar aynı zamanda Batı'nın nasıl bir 'ben' tasavvuruna ve 'ben' bilincine sahip olduğunu da gösterir. Ötekine bakarken, aslında aynada kendimize bakarız.

Kendisini tarihin merkezinde gören, ahlâktan bilime her şeyin kaynağının kendisinde olduğuna inanan bir Batı'nın, Afrikalılara, Çinlilere yahut Latin Amerikalılara evrim sürecinin alt basamaklarında kalmış, 'medenîleştirilmeye' muhtaç, dolayısıyla sömürülmeyi hak eden ilkel toplumlar olarak bakması şaşılacak bir durum değildir. Arkeoloji, antropoloji ve psikoloji gibi modern bilimlerin bu Avrupa merkezci ve ırkçı ideolojilere bilimsel malzeme sağlaması, bu sürecin en yüz kızartıcı gerçeklerinden biridir. Çağdaş sosyal bilimlerin bu karanlık tarihten ne kadar kurtulabildiği ayrı bir tartışma konusu.

Yukarıda andığımız Rudyard Kipling, Batı insanının bu misyonunu, "Beyaz Adamın Yükü" şiirinde açık bir şekilde dile getiriyordu.

Dök ortaya en iyi mahsulünü
Gönder oğullarını sürgüne
Efendilerinin istediği hizmete

(...)

Yüklen beyaz adamın yükünü
Vahşidir barışın savaşları
Doldur tıka basa açlığın ağzını
Ve emret hastalığa durmasını
Sen hedefine en yakın olduğunda
Sona erer ötekilerin arayışı
Tembelden ve budala kâfirden gözünü ayırma
Düşürür senin bütün umutlarını suya

Tarihin yükünü sırtlanmış olduğuna inanan beyaz adam, ilkel ve vahşi toplumları medeniyet seviyesine taşımak için gerekirse onların iradesine rağmen hareket etmeli ve zor kullanmalıdır. "Vahşidir barışın savaşları..." demek, ilkel varlıkları "adam etmek" için kanlı savaşları (emperyalizmi) göze almak demektir. Böylece Avrupalı beyaz adam, aslında büyük bir özveride bulunmaktadır! 19. ve 20. yüzyıllara damgasını vuran bu Avrupa merkezci zafer

dili, etkilerini 1950'li yılların sonlarına kadar muhafaza etmiştir ve farklı biçimlerde bugün de devam etmektedir.

İslâm dünyasının 'ben' tasavvuruna baktığımızda, klasik dönemle modern zamanlar arasında önemli farkların olduğunu görürüz. Klasik İslâm medeniyeti, hakikatin evrenselliğine inanmış, kendi dışındaki kültür ve gelenekleri kucaklayabilecek esnekliğe sahip bir dünya görüşüne sahipti. Yahudi ve Hristiyan topluluklara hukukî statü verilmesi ve temel hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, diğer dinî cemaatlerin mutlak manada bir 'öteki' olarak kategorize edilmesini engellemiştir. Tarih boyunca İslâm geniş bir kültürel haritaya sahip olmuş ve esnek kültür politikalarının yeşermesine imkân sağlamıştır. Müslüman alimler dinî ya da fıkhî anlamda kesin ve mutlak bir "İslâm kültürü" tanımı yapmamıştır; çünkü İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet, örf ve adetler konusunda bir dizi temel ilke belirlemiş, fakat herhangi bir kültür formunu din diye empoze etmemiştir. Bunun yerine "eşyanın aslı ibâhâdır (nötralitedir)" ilkesinden hareketle "dinle, akılla ve ortak iyiyle çatışmadığı müddetçe bütün kültür formları mübahtır" kuralı uygulanmıştır. Bu noktada dinî ilkelerle evrensel değerler arasında bir bütünleyicilik ilişkisi öngörülmekteydi. Bu ölçüye uyan her âdet, gelenek ve kültür, insanlığın ortak mirası olarak kabul edildi.

Modern zamanlar, İslâm dünyasında önemli kırılmalara yol açtı. Toprakları işgal edilen, onurlu ve özgür vatandaşları köleleştirilen, tarihi ve medeniyeti geri ve anlamsız bir kültür olarak reddedilen İslâm dünyası, moderniteye belli tepkiler vermek zorundaydı. Modernitenin kaynağı olan Batı, bu tepkilerin odak noktası oldu. Yaklaşık iki asırdır Müslüman kitleler kendilerini tarihin dışında, kültürel geri kalmışlık sendromuyla hareket eden özneler olarak görüyor. Şanlı bir geçmiş ve güçlü bir 'ben' bilinciyle, mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik daralma arasındaki gerilim, tepkisellik olarak ortaya çıkıyor. 'Kurban edilmişlik' psikolojisi, Müslüman dünyayı modernite karşısında umutsuzluğa, kırgınlığa, öfkeye mahkûm ediyor. Batı, İslâm dünyasının 'modern ötekisi' haline gelmiş durumda. İslâm dünyasının kendi değerlerine dayanan bir gelecek inşa etmesi, bu psikolojiden kurtulmasına bağlı. Kendi tarihinin öznesi olan bir İslâm dünyası, geçmişiyle barışık, geleceğine güvenle bakabilen bir dünya olacaktır. Bunun için Müslüman dünyanın Batı algısını gözden geçirmesi ve bir 'öteki' olarak Batı'yı aşması gerekiyor.

Son olarak şu hususun altını çizelim: İslâm ve Batı medeniyetleri arasındaki ilişkinin bir savaşlar ve çatışmalar tarihinden ibaret olduğunu söylemek, en hafif deyimiyle eksik ve yanlış olur. Şüphesiz bu uzun tarihte medeniyetler çatışmasını körüklemek isteyenlerin kullanabileceği pek çok malzeme var. İs-

lâm karşıtı Bizans polemiklerinden Haçlı seferlerine, Dante'nin *İlahi Komedya*'sından Endülüs-İslâm medeniyetini ortadan kaldıran *reconquista* hareketine kadar pek çok örnek zikretmek mümkün. Fakat bu tip bir okumayla bütün insanlık tarihini bir çatışmalar tarihi olarak görebilir ve önemli nüansları gözden kaçırabiliriz. Reel-politik gerçekler, İslâm ve Batı'nın uzun tarihinde belirleyici bir rol oynamış, zaman zaman şaşırtıcı ittifakların kurulmasına yol açmıştır. Örneğin dokuzuncu yüzyılda Sicilya ve Palermo'yu ele geçiren Müslüman komutanlar, Longobardi ve Bizans'a karşı mücadele eden Napoli idarecilerinin daveti üzerine çatışmalara katılmışlardı. Aynı şekilde Endülüs'te hakimiyet mücadelesi veren Müslüman emirler ve valiler, Şarlman ve diğer Hristiyan krallardan yardım istemekten geri durmamışlardı. İleride göreceğimiz gibi, benzer ilişkiler Selçuklular, Osmanlılar ve Avrupalı devletler arasında da kurulmuştur. Açıklık, uzlaşı ve ittifak sadece reel-politik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmamıştır. Bir arada yaşama kültürü ve ortak iyiyi inşa çabası, İslâm-Batı ilişkilerine kültürel ve insanî bir derinlik kazandırmıştır. Kültür, sanat, mimari, edebiyat, teoloji, hukuk alanlarında da önemli yakınlaşmaların, etkileşimlerin ve alışverişlerin olduğunu not etmek gerekir. Tarihi, bu çok katmanlı boyutlarıyla beraber okumak, bize geçmiş ve bugün hakkında önemli ipuçları sağlar.

İleride de değineceğimiz gibi, İslâm ve Batı'yı komşu, rakip, muadil hatta 'kardeş' medeniyetler olarak gören düşünürler de var. Ünlü *Doğu-Batı Divanı*'nı Sa'dî-i Şirâzî'ye atfeden Goethe'yi yahut Hz. Muhammed'i tarihin kurucu kahramanları arasında gören İngiliz tarihçisi Carlyle'ı yok sayamayız. Aynı şekilde Müslüman ve Yahudilerin, Haçlılara karşı Kudüs'ü müdafaa etmek için omuz omuza savaştıkları, Müslüman idarecilerin asayiş ve güvenliği sağlayamadıkları için Yahudi ve Hristiyanlardan alınan cizyeyi geri ödedikleri yahut 1968'den sonra İsrail'in yayılmacı politikalarına karşı Müslüman ve Arap Hristiyanların ve din ayrımı olmadan pek çok Avrupalı ve Amerikalının aynı cephede yer aldıkları gerçeğini de göz ardı edemeyiz. Bu tür örnekleri arttırmak mümkün.

Aralarındaki önemli farklara rağmen, İslâm ve Batı medeniyetleri çatışmak zorunda değiller. Bir arada yaşamanın asgarî şartı, herkesin kendi kalarak ortak iyide uzlaşmasıdır. Adil, katılımcı ve eşitlikçi bir dünya düzeninin anlamı, herkesin aynı şekilde düşünüp yaşaması değil, farklı görüşlerin bir arada var olma iradesini göstermesidir. Bir arada yaşama ahlâkı ve kültürü, zor olmakla beraber imkânsız bir hedef değildir. İslâm ve Batı medeniyetleri, "*iyilikte yarışan topluluklar*" (Mâide, 48) oldukları zaman, bölgesel ve küresel barışa katkıda bulunacak ve belki de Kipling'i haksız çıkartacaklardır.

İSLÂM VE BATI:
KELİMELERİN BÜYÜSÜ

İslâm ve Batı ilişkilerini ele alırken, kullandığımız kelimeler konusunda dikkatli davranmamız gerekiyor. Bir gerçekliği temsil etmesi gereken kelimeler, bazen onu anlamamızın önündeki en büyük engel haline gelebiliyor. 'İslâm' ve 'Batı' kelimeleri, tarihten dine, kültürden sanata, felsefeden bilime ve siyasete kadar pek çok unsuru ifade ediyor. Bugün İslâm deyince, Batılı zihinlerde belli imgeler oluşuyor: Kâ'be, namaz kılan insanlar, başörtüsü, Filistin meselesi, terör, savaş, vs. Batı dediğimizde de zihnimizde bir dizi imaj canlanıyor: Gelişmiş ve kalabalık şehirler, teknoloji, emperyalizm, Hollywood, müzik klipleri, kiliseler, ailenin çöküşü, terör, vs. Bu olguların hepsi bir gerçekliğe tekabül ediyor. Fakat insan, toplum ve tarih gibi karmaşık, sürekli değişen, dinamik ve birbirine bağlı unsurları tek bir kelime altında toplamak mümkün mü? Kelimelerin soyut ve indirgemeci rahatlığına sığınmak, gerçeklikten uzaklaşma riski taşımıyor mu?

Bu sorulara doğru cevap verebilmek için, öncelikle kullandığımız kelimeler konusunda bir açık-seçikliğe sahip olmamız gerekiyor. 'İslâm' kelimesiyle başlayalım. 'İslâm', İslâm dininin kendisi için kullandığı ve Kur'ân'da geçen bir kelime. "Allah'a teslim olmak yoluyla barış ve huzura kavuşmak" anlamına geliyor. Dinî manada, Kur'ân'ın öngördüğü inanç ve yaşam biçimini ifade ediyor. Tarihî ve kültürel manada ise, bu inanç ilkelerinin zaman ve mekân boyutunda farklı biçimlerde ortaya çıkışını dile getiriyor. İslâm, diğer bütün dünya dinleri gibi, mensuplarına sadece bir "iman edilecekler listesi" sunmu-

yor. Bu inançların ve diğer ahlâkî ilkelerin bir yaşam biçimi haline gelmesini de öngörüyor. İslâm medeniyeti ve kültürü dediğimiz şey de, bu ilkelerin Müslüman aktörler elinde zamana ve mekâna nüfuz etmiş, ete kemiğe bürünmüş halidir. Nasıl ki medeniyet, bir dünya görüşünün zaman ve mekânda hayat bularak ete-kemiğe bürünmesiyse, aynı şekilde İslâm medeniyeti de İslâm dünya görüşünün maddî, kültürel, kurumsal ve estetik bir kimliğe bürünmesidir.[1] İslâm dediğimizde, hem bir inanç sistemini, hem de bir kültür ve medeniyeti kastediyoruz. Gerek Ortaçağlarda gerekse bugün, İslâm kelimesi İslâm'ın bu iki yönüne atıfta bulunur.

'Batı' kelimesine baktığımızda farklı birtakım sorunlarla karşılaşıyoruz. Öncelikle kelimenin modern zamanlarla yaşıt olduğunu ifade etmeliyiz. Her ne kadar *Occident* (Batı) kelimesi "güneşin battığı yer" anlamında Avrupa dillerinde 14. yüzyıldan beri kullanılıyorsa da, kelimenin modern manasını 18. yüzyıldan itibaren kazanmaya başladığını görüyoruz. Öte yandan *Occident* kelimesinin ifade ettiği coğrafî Batı, "Asya'nın batısı" anlamını da taşıyor. Ortaçağlarda Avrupa kendisini "Asya'nın Batısı" olarak görmekteydi. Bu manada Batı diye müstakil bir coğrafyadan bahsetmek mümkün değil. Merkezde Asya var. Batı (Avrupa), Asya'nın batı ucuna tekabül ediyor.

Europa'nın Hikâyesi

Amerika'nın ortaya çıkışına kadar Batı (Occident, Garb) dediğimiz coğrafya temelde Avrupa'yı ifade etmekteydi. Bugün de Batı kültür ve medeniyeti dediğimizde ağırlıklı olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan kültürel, sanatsal, bilimsel ve siyasî birikime atıfta bulunuyoruz. Fakat Avrupa kelimesinin mitolojik kökleri bile onun Asya ile olan derin bağlarını ortaya koyuyor. Yunan mitolojisindeki meşhur bir hikâyeye göre Zeus, Finikeli bir asilzade olan Europa adlı genç bir kıza âşık olur. Europa'nın çok sevdiği beyaz bir boğa şekline girerek ona yaklaşır. Boğayı gören Europa, hayvanın yanına gelerek onunla oynamaya başlar ve sonra ona biner. Bunu fırsat bilen Zeus kanatlarını açarak havalanır ve Europa'yı kaçırır. Bir rivayete göre Zeus, Europa'yı Girit adasına getirir ve burada gerçek kimliğini açıklar. Bir başka rivayete göre ise, kaçırıldığını anlayan Europa, Zeus'a kendisini bırakmasını ak-

1. Medeniyet kavramını bir başka çalışmamızda etraflı bir şekilde ele aldık. Bkz. İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Akıl ve Erdem* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 121-185.

si halde atlayacağını söyler. Çığlıklarına cevap alamayan Europa, kendini beyaz boğa sûretindeki Zeus'un üzerinden boşluğa bırakır. Düştüğü yer, bugün Avrupa toprakları olarak bilinen yerdir. Bu trajik olaydan sonra bu topraklara Europa adı verilir ve kelime, Şarlman'ın hükümran olduğu 8. yüzyıldan itibaren bütün Avrupa dillerinde kullanılmaya başlar. "Europa'nın kaçırılması", Batı mitolojisinde ve edebiyatında hep canlı bir hatıra olarak kalmış ve bir fikir olarak Avrupa'nın diğer kültür ve milletlerle olan ilişkisini tasvir eden farklı sembollere ilham kaynağı olmuştur.

Maamafih, *Europa* kelimesinin etimolojisi hakkında farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre *Europa*, Yunanca'da *euros* (geniş) ve *pa*, *opsis* ya da *optikos* (göz, yüz ya da bakış) kelimelerinden oluşur ve "geniş bakabilen", "açık-zihinli" anlamına gelir. Bununla birlikte bazı tarihçiler Europa'nın Akadcadaki *erebu* kelimesinden geldiğini ve "batmak, inmek" manasını taşıdığını da ileri sürmüşlerdir. Hangi rivayeti esas alırsak alalım, Avrupa'nın ortaya çıkışı hem mitolojik rivayetlerde, hem etimolojik analizlerde, hem de ileride göreceğimiz gibi tarihî kaynaklarda her zaman Asya ile yakından irtibatlı olmuştur.

Kültürel-siyasî bir varlık olarak Avrupa'nın ortaya çıkışı, Avrupa fikrinin oluşumuyla eş zamanlı bir geçmişe sahiptir. Avrupalı tarihçilere göre Avrupa, ancak muayyen bir kimliğe ve kadere sahip bir varlık olarak kurgulandıktan sonra tarih sahnesine çıkmıştır. Fakat bu kimlik, çoğu zaman bir 'öteki' karşısında inşa edilmiştir. Bir "fikir olarak Avrupa" konusunda 1947 yılında ilk eserlerden birini kaleme alan İtalyan tarihçi Federico Chabod'a göre, "Avrupa kavramı, Avrupa-olmayan şeyler tarafından inşa edilir ve hususî kimliğini bu Avrupa-olmayan varlıklarla karşı karşıya gelmek sûretiyle kazanır".[2] Avrupa fikrinin şekillenmesinde başat rol oynayan bu karşıtlıklar, pek çok şeyin Avrupa'nın ötekisi olarak inşa edilmesiyle sonuçlanmıştır. Tarihinin farklı dönemlerinde 'barbarlar' (Yunanca konuşmayı bilmediği için 'bır-bır-bır' şeklinde ilkel ve barbarik sesler çıkartan yabancılar), Persler, Asyalılar, Afrikalılar, Araplar, Müslümanlar, Yahudiler, Osmanlılar, modern dönemde göçmenler, azınlıklar, Hindistanlılar, Pakistanlılar ve diğer gruplar, Avrupa'nın ötekisi olarak kurgulanmış ve siyasî, dinî, kültürel, medyatik ve sinematik kategorileştirmelerin konusu olmuştur.[3]

---

2. Federico Chabod, *L'Idea di Europa* (1947), nakleden Richard Swedberg, 'The Idea of 'Europe' and the Origin of the European Union – A Sociological Approach', *Zeitschrift für Soziologie*, 23 (Ekim 1994), s. 379 (378-387).
3. Lusia Passerini, 'From the Ironies of Identity to the Identities of Irony', Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) içinde, s. 201 vd. Ayrıca bkz. F. Barker, P.

Avrupa'nın tarihini bütün olarak bir ötekileştirme projesi olarak tarif etmek, şüphesiz abartılı bir tutum olacak ve Avrupa'ya tarih üstü ve adeta metafizik bir rol vermek anlamına gelecektir. Avrupa, ortaya çıkış sürecinde başka kültürlerden, Asya'dan, İslâm dünyasından, Afrika'dan önemli etkiler almıştır. Fakat Avrupa fikrinin tebellür etmesiyle beraber muayyen bir Avrupalılık kimliği zuhûr etmiş ve Avrupa'nın teşekkülüne katkı sunan diğer unsurları bastırma yoluna gitmiştir. Örneğin, Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkışında ve Aydınlanma akımının belli bir kimliğe kavuşmasında İslâm felsefe ve bilim geleneğinin önemli bir etkisi olmuştur. Keza 19. ve 20. yüzyıllarda Asyatik kültürlerden, Budizm ve Hinduizm gibi dinî geleneklerden yapılan tercümeler de modern Avrupa düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Amerika'ya baktığımızda da benzer bir durum çıkar karşımıza. 19. yüzyıl Amerikan düşüncesinde merkezî bir rol oynayan Henry David Thoreau ve Ralph Waldo Emerson gibi Transandalistler, hem Doğu kültüründen hem de İslâm düşüncesi ve şiirinden derin etkiler aldılar. İlerleyen bölümlerde daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere, Amerika'nın kurucu babaları arasında yer alan Thomas Jefferson gibi devlet adamları, İslâm hukukuna ve kültürüne yakın ilgi duymuş ve Amerikan siyasî sisteminin temelini oluşturan 4 Temmuz 1776 tarihli Bağımsızlık Bildirgesi'nin felsefî çerçevesini oluştururken Kur'ân'dan ve diğer İslâmî kaynaklardan yararlanma yoluna gitmişti. "Jefferson'ın Kur'ân'ı" olarak bilinen ve bugün Amerikan Kongre Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Kur'ân nüshası, bu iç içe geçmiş tarihin kayda değer örneklerinden biridir. Fakat bu tarih henüz yazılmadı. Sorun bilgi, belge yahut kaynak eksikliğinden değil, Avrupa ve Amerika tarihine hâlâ Avrupa merkezci bir gözle bakmamızdan kaynaklanıyor.

Avrupa'nın 17. yüzyıldan itibaren Avrupa dışındaki dünyayla olan siyasî, diplomatik, ticarî ve kültürel ilişkilerinin kolonyalist ve emperyalist bir nitelik arz etmesi, münasebetlerin mahiyetini belirlemiş ve tarih yazımını da şekillendirmiştir. Bundan belki de daha önemli ve kalıcı olan unsur ise, Avrupa'nın muhayyilesinde Avrupa dışı dünyanın "medenîleştirilmeye muhtaç bir öteki" olarak kurgulanmasıdır. 19. yüzyıl Avrupa kolonyalizmini meşrûlaştırmak için ortaya atılan 'medenîleştirme misyonu' (*la mission civilizatrice*; Osmanlıca tabiriyle *vazife-yi temeddün*), 'Beyaz Adam'ın Avrupalı olmayan dünyaya karşı

Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (ed.), *Europe and Its Others*, 2 Cilt (Colchester: University of Essex, 1985) ve P. Gifford ve T. Hauswedell (ed.), *Europe and Its Others: Essays on Perception and Identity* (Pieterlen: Verlag Peter Lang, 2010).

ahlâkî ve medenî bir görevi olarak tarif edilmiştir. Medenîleştirilmeye muhtaç bir kültürün, Avrupa kültürüyle eşit bir ilişkiye sahip olması elbette mümkün değildir. İlerleyen sayfalarda bunun çarpıcı örneklerine temas edeceğiz.

Avrupa Nedir?

Avrupa'nın kimliğine ilişkin tartışma, 20. yüzyılın başında hız kazanır. Neden? Zira sanayileşme, kapitalizm, geleneksel yapıların çözülmesinin yarattığı güven krizi ve milyonlarca insanın hayatına mal olan iki dünya savaşı, Avrupa'nın varlığına, benliğine ve geleceğine ilişkin yoğun bir muhasebenin yapılmasını da zorunlu hale getirir. Avrupa kavramının giderek tartışmalı ve muğlak hâle geldiğini gören Karl Jaspers, "Avrupa'yı Avrupa yapan bütün unsurları saymaya kalksak, buna güç yetiremeyiz" der. Fakat yine de ana unsurları bir araya getirerek dikkate değer bir tanım denemesinde bulunur:

> Eğer Avrupa ismini kullanacak olursak, o zaman Avrupa, İncil'dir ve kadim medeniyettir. Avrupa, Homer'dir, Aeschylus'tur, Sofokles'tir, Euripides'tir; Fidias, Eflatun ve Aristo ve Plotinus'tur; Virgil'dir, Horace'dır; Dante, Shakespeare, Goethe'dir; Cervantes ve Racine ve Moliere'dir; Leonardo, Raphael, Michelangelo, Rembrandt, Velasquez'dir; Bach'tır, Mozart'tır, Beethoven'dır; Aziz Augustine, Anselm, Thomas, Nicolas Cusanus, Spinoza, Pascal, Kant, Hegel'dir; Cicero'dur; Erasmus, Voltaire'dir. Avrupa, kubbelerdedir, saraylardadır, harabelerdedir; Kudüs'tür, Atina'dır, Roma, Paris, Oxford, Cenevre, Weimar'dır. Avrupa, Atina demokrasisidir; cumhuriyetçi Roma'dır; İsviçrelidir; Hollandalıdır; Anglosakson'dur. Kalbimize sıcak gelen her şeyi sayacak olsak, bunun sonu gelmez... Bu, her tür ölçümün ötesinde bir ruh, ahlâk ve inanç zenginliğidir.[4]

Bu listeye daha pek çok isim, akım, eser, şehir, sembol eklenebilir. Fakat Jaspers'in işaret ettiği gibi Avrupa'yı Avrupa yapan ve ortalama bir Avrupalının kalbine sıcak, zihnine yakın gelen her şey, en geniş manada 'Avrupa' kavramını inşa eden unsurlardır. Bu manada tek, statik ve homojen bir Avrupa'dan bahsetmek mümkün değildir. 'Avrupa' kavramını tahlil ederken, onun dinamik ve çok boyutlu yapısını akılda tutmak gerekir. Fakat bir olgu-

4. Karl Jaspers, 'Vom europaischen Geist', aktaran Rodolphe Gasche, *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept* (Stanford: Stanford University Press, 2009), s. 13.

nun çok katmanlı ve değişken olması, onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına da gelmez. Nitekim farklı siyasî, ideolojik ve kültürel yaklaşımlara sahip Avrupalı düşünürlerin, Avrupa kavramı hakkında çeşitli tahlillerde bulunurken bu iki hususu akılda tuttuklarını görüyoruz. Burada birkaç örnek üzerinde durabiliriz.

Modern Avrupa felsefesinde fenomenoloji ekolünün kurucusu olan Edmund Husserl, bu noktaya dikkat çekerek şöyle der:

> Birbirlerine ne kadar husûmet duyarsa duysun, Avrupa milletleri, ulusal farklılıkları aşan ve hepsine nüfûz eden bir ruhun iç akrabalık bağına sahiptir. Burada, kardeşler arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde hepimize yurt bilinci veren bir şey vardır.[5]

Husserl, ulusal, kültürel, dilsel ve tarihî farklılıkların ötesinde bütün Avrupa milletlerini Avrupa kimliği etrafında toplayan bir ideal, hedef, ufuk, görev bilinci ve ahlâkî tutumlar bütününden bahseder. Bu kimliğin özünde, insan aklını kullanarak iyi ve mükemmel bir hayata doğru yönelmek vardır. Aklın evrensel ilkelerine göre hareket eden insanlar topluluğu, aynı zamanda 'evrensel bilim'in de temellerini atmıştır. Husserl'e göre bu bilimin temeli tarihte ilk olarak kadim Yunan'da atılmış ve böylece Avrupa'nın manevî doğum yeri tarih sahnesine çıkmıştır.

Avrupa'yı Kurtarmak

Yunanlar, varlığa ve evrene karşı yeni bir duruşu temsil eden bu bakış açısına 'felsefe' adını verdiler. Fakat Husserl, kavramın aslî anlamı dikkate alındığında bunun 'evrensel bilim'den başka bir şey olmadığını söyler. Evrensel bilim, varlığı bir bütün olarak anlamlandırmaya çalışan zihnî-felsefî-bilimsel faaliyetler bütününü ifade eder. Bu manada kastedilen, aslında her şeyi kuşatan bir ilim kavramıdır. Modern pozitivist bilim anlayışının tersine, 'evrensel bilim', varlıklar arasındaki ilişkiyi ve varlığın insanla olan münasebetini, insanın ontolojik olarak sahip olduğu 'sonsuz görevler' manzumesinin bütünlüğü içerisinde telakki eder. Fizik, astronomi, felsefe, psikoloji ve diğer bütün bilim dalları, insanın kendini ve varlığı anlama ve anlamlandırma çaba-

5. Edmund Husserl, 'The Vienna Lecture: Philosophy and the Crisis of European Humanity', *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* içinde (Evanston: North Western University Press, 1970), s. 274.

sının birer tezâhüründen ibarettir. Husserl'e göre modern Avrupa bilimlerinin krizi, bu bütüncül perspektifi kaybetmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tarihî olarak bakıldığında kadim Yunan'ın dışındaki coğrafyalarda da bilim ve felsefe var olmuştur. Örneğin Hint ve Çin medeniyetleri, kayda değer bilimsel ve felsefî eserler ortaya koymuşladır. Hatta Yunan düşünürler, kendilerinden önceki Mısır ve Mezopotamya geleneklerine olan medyunluklarını açıkça ifade etmişlerdir. Fakat Husserl'e göre, evrensel bilim olarak felsefe kavramı tarihte ilk defa kadim Yunan'da ortaya çıkmıştır. Bunun temel nedeni, Yunanların *theoria* yani nazarî bakış açısını ilk defa sistematik olarak bilim ve felsefenin birincil hedefi olarak tanımlamış olmalarıdır. *Theoria* yahut nazariyata dayalı evren anlayışı, her tür fayda, işlevsellik ve araçsallık kaygısının ötesinde varlığı ve insanın onun içindeki yerini anlamaya yönelik zihnî-manevî-kültürel-sanatsal bir çabayı ifade eder. Bu, soyut ve hayatta karşılığı olmayan bir uğraş değildir. Tersine, teorik ve pratik, zihni ve bedensel, aklî ve hissî, bireysel ve toplumsal bütün insan eylemlerine yön veren bir temel ilke ve kuşatıcı çerçevedir. Bu çerçeve olmadan insanın aklını doğru kullanması ve Aristo'nun kastettiği manada "iyi hayat"a ulaşması mümkün değildir. Modern Avrupa bilimleri, *theoria*'yı ve bütünlük hissini kaybetmiş ve indirgemeci bir tavırla tabiat bilimlerini, 'evrensel bilim'in yerine ikame etmeye kalkışmıştır. Bu indirgemeci, parçalı ve giderek araçsal ve faydacı hale gelen varlık anlayışı, 'Avrupa insanlığı'nın (*European humanity*) en temel krizidir.[6]

Varlıkların hakikatini maddî özelliklerine ve faydaya indirgeyen pozitivizme ve fizikalizme karşı çıkan Husserl, materyalizme tepki olarak güç kazanan romantizmi ve sentimentalizmi de yetersiz ve hatalı bir açıklama modeli olarak görür. Temel sapma, evrensel bilimin de özünde yer alan 'akıl' kavramının anlaşılmasında yaşanmıştır. Husserl'in ifadesiyle, "Avrupa krizinin kökleri, yolundan sapmış bir akılcılıkta yatmaktadır". Birincil vazifesi soru sormak ve eleştirel düşüncenin ufkunu genişletmek olan akıl, Aydınlanma'nın tepkisel ve duygusal çalkantıları içinde asıl işlevini yitirmiş ve kendisi bir dogma haline gelmiştir. Aydınlanma çağında yeni bir anlam kazanan *ratio* ('akıl') kavramı, aynı zamanda bir dizi büyük felâketin de kapısını aralamıştır. Tabiat bilimlerinin son yüzyıllardaki maddî başarıları elbette yadsınamaz, der Husserl. Fakat sorun, bu bilimlerin bilimsel karakterinde yahut faydasında değil, onların insan hayatı için ne anlama geldiği meselesinde düğümlenmektedir. Modern insan, varlığın ve hayatın anlamına ilişkin en temel ve evrensel sorular karşısında hayatî derecede yanlış tercihlerde bulunmaktadır.

---

6. Husserl, *Crisis*, s. 279-282.

Zira bu varoluşsal soruları tabiat bilimlerinin cevaplamasını istemekte, onları (tabiat bilimlerinin kalıplarına uymadığı oranda) izafîleştirmekte ya da onları büsbütün bir kenara bırakarak kendini rasyonel, tam ve mutlu bir varlık olarak tanımlamaya çalışmaktadır. Bu tercihlerin her biri, bizi ancak akıl karşıtlığına, anlamsızlığa ve felâkete sürükler. Bu noktada Husserl, Avrupalılara şu can alıcı soruyu sorar: "Tarihin, bir zincirin sonsuz halkaları gibi sanal bir ilerleme ve acı hayal kırıklığından başka bir şey olmadığı böyle bir dünyada yaşamak mümkün müdür?"[7]

Avrupa'nın yapması gereken, aklın kadim Yunan'daki aslî anlamını yeniden keşfetmek ve onu, 'Avrupa insanlığı'nın tek kılavuzu olarak yeniden tesis etmek olmalıdır. Husserl'e göre "evrensel felsefe, bütün özel bilimleriyle, Avrupa kültürünün sadece kısmî bir tezâhürüne tekabül eder... Fakat bu kısım, işleyen beyin gibidir ve Avrupa'nın sağlıklı bir zihnî-manevî hayat sürmesi, onun (aklın) normal bir şekilde işlev görmesine bağlıdır."[8]

Husserl, istikametini kaybetmiş rasyonalizmin yerine fenomenoloji adını verdiği 'bilim'i yani evrensel bir felsefî yöntemi önerir. Bir dizi felsefî soyutlama yöntemini kullanan fenomenolojinin amacı, "varlıkların kendilerinin konuşmasına" imkân sağlamaktır. Varlıkların bi-zatihi kendilerini tezâhür ettirmeleri ve ortaya koymaları, bizi ontolojik indirgemeciliğe ve epistemik sübjektivizme karşı koruyacaktır. Bunun için eşyanın arızî özelliklerinin 'parantez içine alınması' (Husserl buna *epoche* adını verir), fenomenolojinin temel yöntemidir. Varlıkları, bilimsel tasniflerin, teknolojik tasarımların ve fayda-maliyet hesaplarının öncesinde ve ötesinde anlamak, ancak bu tür bir 'parantez içine alma' yöntemiyle mümkün olabilir. Avrupa'nın ve onun mensubu olan Avrupalıların geleceği, varlığı yeniden bütüncül bir bakış açısıyla yani 'evrensel bilim'in zaviyesinden idrâk etmelerine bağlıdır.

Husserl'in felsefî projesinin amacı, Batı medeniyetinin temel kimliğinin ve kurucu unsurlarının anlamlı ve tutarlı bir felsefî temelde yeniden inşa edilmesidir. Kökleri Yunan akılcılığına ve evren tasavvuruna giden Avrupa düşüncesi, Ortaçağlarda Hristiyan teolojisinin, Descartes sonrası dönemde ise materyalizmin etkisi altında istikametini kaybetmiş ve Batı medeniyetinin ruhuna ihanet etmiştir. "Avrupa bilimlerinin krizi", özünde bir varlık ve bilgi krizidir. Husserl'e göre, modern bilim ve felsefenin empoze ettiği indirgemeci materyalizm ve şaşkın rasyonalizm, varlığın anlamını nesnelerin fiziksel niteliklerine indirgeyerek Batı medeniyetinin yaratıcı ruhuna ve felsefî vizyonu-

7. Husserl, *Crisis*, s. 6-7.
8. Husserl, *Crisis*, s. 290-1.

na ağır bir darbe indirmiştir. Şimdi Avrupa'nın yapması gereken, Batı medeniyetinin kuruluş kaynağı olan kadim Yunan düşüncesine ve onun akılcı bakış açısına geri dönmektir. Bu, Avrupa tarihinin 'teleolojik' (*gâî*) yani bir gayeye matuf olan yürüyüşünün istikametini belirleyen temel ilke olmalıdır. Bu nihai gayeyi (*telos*) ve menzili göz ardı eden Avrupa bilimlerinin, kendi köklerine geri dönmesi ve evrensel akıl-bilim-felsefe sistemini yeniden kurması mümkün değildir.

Avrupa, bu dönüşü yapacak manevî-fikrî enerjiye sahip midir? Husserl, uzun mülâhazasının sonunda çıplak bir şekilde bu soruyu sorar ve ekler: "Avrupa'nın önündeki en büyük tehlike, yorgunluk ve bıkkınlıktır."[9] Savaşlar, toplumsal çatışmalar, kültürel bölünmeler, felsefî-bilimsel hatalar, şüphecilik, nihilizm ve benzeri sorunlar, Avrupa milletleri arasında büyük bir yıpranmışlık ve yorgunluk meydana getirmiştir. Avrupa ya Aydınlanma'dan devraldığı hatalı akılcılık öğretisinde ısrar edecek ve uçurumdan aşağı yuvarlanmaya devam edecek, ya da varlıkla olan ilişkisini yeniden tanımlayarak Avrupa'nın zihin tarihinde yeni bir sayfa açacaktır. Avrupa'nın 1930'lu yıllarda olduğu gibi bugün de bu enerjiye ve ufka sahip olup olmadığı tartışılmaya devam ediyor. Her hâlükârda Husserl'e göre bu tarihî kararın ilk adımı, Avrupa'nın manevî doğum yeri olan kadim Yunan'a tekrar geri dönmek olacaktır.

Avrupa ve Varlık Sorusu

Avrupa tasavvuru hakkındaki bu karamsar tablo, Heidegger'de yeni bir boyut kazanır. Husserl, Avrupa'yı Avrupa yapan tarihî köklerin Yunan'da olduğunu söylerken; Heidegger, Avrupa fikrinin ontolojik temellerine inmeyi önerir. Heidegger'e göre bir insanı insan yapan ve ona kimlik kazandıran şey, 'Varlık' (*Dasein*) ile kurduğu ilişkidir. 'Varlık sorusunun unutulması'nı Batı metafizik tarihinin en büyük felâketi olarak gören Heidegger, Sokrat-öncesi filozoflardan bu yana bu sorunun bir kenara itildiğini ve onun yerine sahte ve oyalayıcı soruların ikame edildiğini söyler. Ruh, akıl, idea, özne, cevher, madde ve benzeri tüm kavramlar, son tahlilde Varlık'ın türevlerinden ibarettir. Batı düşünce tarihinde Varlık'ı göz ardı ederek yapılan her felsefî girişim hezimetle sonuçlanmıştır. Akılcılık, tecrübecilik, ruhçuluk, maddecilik, Hegelcilik, Marksçılık, vb. bütün akımlar, aynı hatayı tekrar ettikleri için Avrupa'ya aslî kimliğini hatırlatma ve iade etme imkânından yoksundur.

---

9. Husserl, *Crisis*, s. 299.

Varlık sorusu, Avrupa'nın (ve millet ve medeniyet olma iddiasında bulunan bütün toplulukların) kalkış noktasıdır. Her şeyin 'başlangıcı' burasıdır ve yeni bir dünya, ancak bu başlangıca dönmek sûretiyle mümkün olacaktır. Fakat "başlangıca dönüş", bir geri gidiş, tarihte yaşanmış bir hadiseyi tekrar etmek demek değildir. Buradaki başlangıç, ontolojik bir başlangıçtır ve tarihin üzerindedir. Tarihi var eden ve ortaya çıkartan şey, bu başlangıçtır. Avrupa'nın bu başlangıca, yani Varlık'a geri dönmesi, geri gitmesini değil, yukarı doğru yükselmesini tazammun eder.

Heidegger, Varlık sorusunun, Batı medeniyetinin kaderini belirleyen en temel mesele olduğunu söyler. Filozoflar, mantıkçılar, teologlar ve bilim insanları varlık kelimesinin içini boşaltmış olabilir. Varlık'ı, kavramların en soyut ve geneli olarak tanımlamış olabilirler. Varlık; Tanrı, ruh, akıl yahut cevher ile özdeşleştirilerek bir 'şey'e indirgenmiş de olabilir. Bunların hiçbiri Varlık'ın ortaya çıkmasına ve doğru anlaşılmasına engel olmamalıdır. Batı düşüncesinin entelektüel tarihiyle hesaplaşması, bu tarihî hatayı tespit ederek başlamalıdır.

Heidegger, Varlık sorusunu unuttuğu için "dünyanın üzerine bir karanlığın çökmekte olduğunu" söyler. Hocası Husserl, "Avrupa insanlığının krizi"nden bahsederken, Heidegger daha kapsamlı ve korkutucu bir tablo çizer. Dünyanın üzerine çöken karanlık, Avrupa insanının var olma imkânını da ortadan kaldırmaktadır. "Dünyanın kararması"nın temel göstergelerini tespit etmek zor değildir: "...tanrıların dünyayı terk etmesi, yeryüzünün imha edilmesi, insanın standardize edilmesi ve kitle haline getirilmesi, vasat olanın her şeye hakim olması, özgür ve yaratıcı olan her şeye şüphe ve nefretle bakılması..." Dünyanın kararması, temelde 'ruh'un kararmasıdır. Zira Heidegger'e göre 'dünya' ile kastedilen, 'ruhun dünyası'ndan başka bir şey değildir. 'Dünyanın kararması', ruhun heba edilmesi, kaybolması, parçalanması ve tamamen yanlış anlaşılması demektir.

Bu bağlamda Avrupa, bir kerpetenin ağzı gibi aynı madalyonun iki yüzü olan Amerika ile Rusya arasında sıkışıp kalmış bir kıtadır. 'Varlık meselesi' açısından bakıldığında, Amerikan kapitalizmiyle Rus komünizmi aynı kapıya çıkar. İkisi de dünyanın kararmasına, ruhun parçalanmasına ve ademe mahkûm edilmesine katkı sunmaktadır. Her ikisinde de aslolan, niceliğin kendi başına bir nitelik kazanmasıdır. René Guénon'un ifadesiyle 'niceliğin egemenliği', birbirinin zıddı ve düşmanı gibi görünen kapitalizm ve komünizmin ortak noktasıdır. Ruhun araçsallaştırılarak kendinden daha az olan şeylere indirgenmesi, niceliğin egemenliğini kaçınılmaz kılmaktadır. Dünyanın karanlık, ruhsuz, boş ve anlamsız bir yer haline gelmesi, bu medeniyet anla-

yışının yıkıcı tezâhürlerinden sadece biridir. Heidegger burada tasvirini biraz daha keskinleştirir ve "bütün bu yaşananlar, (yıkıcı kötülük anlamında) şeytanî olanın (*demonic*) topyekün bir saldırısıdır" der.

Heidegger, bu karanlık sona doğru koşar adım giden Avrupa'nın tek çaresinin, Varlık meselesine geri dönmesi olduğunu söyler. Bu 'başa dönüş' ve 'asla rücu' sürecinde Almanların özel bir sorumluluğu vardır. Almanlar, Avrupa'nın merkezinde olduğu için baskının en ağırını hissetmektedirler. En fazla komşusu olanlar da Almanlardır ve bu yüzden millet olarak tehlikededirler. Buna rağmen, en metafizik bakış açısına sahip olan millet de yine Alman milletidir. Avrupa'nın toptan bir yıkımla tarih sahnesinden çekilmesini önleyecek tek şey, Almanların öncülüğünde Avrupa'nın geçmiş ve gelecek kaderini tayin eden en temel konuya yani Varlık meselesine geri dönmesi olacaktır. Aksi halde Husserl'in önerdiği şekilde kadim Yunan'a geri dönmek bile Almanları, Avrupalıları ve nihayetinde dünya milletlerini büyük felâketten kurtaramayacaktır.[10]

Husserl'in doğrudan, Heidegger'in de dolaylı olarak kadim Yunan üzerine yaptığı bu vurgu, Fransız şair ve yazar Paul Valéry'nin Avrupa mülâhazalarında da geniş bir yer tutar. Birinci Dünya Savaşı'nın sebep olduğu büyük yıkımın ardından bir dizi konuşma ve yayında Avrupa meselesini ele alan Valéry, Batı medeniyetini inşa eden üç temelin olduğunu söyler. Bunlar Yunan düşüncesi, Roma kültürü ve Hristiyan teolojisi ve ahlâkıdır. Yunan düşüncesi Batı'da bilim ve felsefenin temellerini atmıştır. Roma, bir hukuk, düzen ve kurallar bütünü olarak Avrupa'nın farklı milletlerini, etnik gruplarını ve siyasî yapılarını tek bir çatı altında toplamayı başarmıştır. Hristiyanlık, Avrupa insanının ruh ve vicdan dünyasını yeniden inşa etmiş ve ona, etnik ve kültürel sınırların ötesinde evrensel bir kimlik kazandırmıştır. Ancak bu üç kaynağın beslediği bir yapı, kelimenin tam manasıyla 'Avrupalı' tanımını hak edebilir. Birey, toplum, kültür, millet yahut bütün bir kıta olarak Avrupalılara temel kimliğini ve ruhunu veren, bu temel özelliklerdir.

Valéry'nin Avrupa analizine göre kadim Yunan, Avrupa insanının zihin dünyasını; Roma, sosyal hayatını ve hukuk tasavvurunu; Hristiyanlık da ruh ve ahlâk dünyasını inşa etmiştir. Bu üç unsurun sentezi bize 'Avrupalı' kavramını verir. Valéry'ye göre "Sezar'ın, Caius'un, Trajan'ın, Virgil'in, Hz. Mûsâ ve Aziz Paul'ün, Aristo, Eflatun ve Öklid'in isimlerinin aynı anda anlam ve otoriteye sahip olduğu yer... İşte burada karşımıza Avrupa çıkar. Sırasıyla Ro-

10. Bkz. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), s. 37-47.

manlaşmış, Hristiyanlaşmış ve zihni Yunanlar tarafından disipline edilmiş her ırk ve toprak, mutlak manada Avrupalıdır".[11]

Valéry'nin bu değerlendirmeleri bir tespit olmanın yanı sıra Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı yıkım karşısında kendine olan özgüvenini ve inancını yitirmeye başlayan Avrupa'ya moral vermeyi de hedefliyordu. Valéry'ye göre, Birinci Dünya Savaşı ortak bir 'Avrupa kültürü' fikrini yerle bir etmiş, bilim ve ahlâk derin yaralar almış, idealizm ortadan kalkmış, realizm inandırıcılığını yitirmiş ve inanç gelenekleri istikametlerini kaybetmiştir. Avrupa 1914'te "modernizmin sınırlarına" ulaşmıştır. Valéry'nin "gerçek manada bilim sadece Avrupa'da ortaya çıkmıştır; Avrupa hâlâ bütün dünyanın önündedir; Avrupa'nın tarihî misyonu..." gibi Avrupa merkezci mülâhazaları, Avrupa entelijensiyasının 20. yüzyılın başında girdiği tarih ve kimlik krizini ortadan kaldırmıyor, tersine derinleştiriyordu.[12]

Fakat bizim konumuz açısından önemli olan, Avrupa kimliği ve Batı medeniyeti üzerinde yapılan tartışmaların kriz dönemlerinde ivme kazanmış olmasıdır. Husserl, Heidegger, Valéry ve benzeri Avrupalı filozof, şair, yazar, düşünür ve siyasetçinin Avrupa kimliği etrafında yaptıkları tartışmalar, "Avrupalıları birleştiren şey nedir?" sorusu üzerine odaklanır. Birbirinden bu kadar farklı etnik, linguistik, tarihî, kültürel, mezhebî, sosyolojik, siyasî farklılıkları olan milletleri 'Avrupalı' kimliği altında birleştiren şey nedir? Avrupa tartışmasının arkasında yatan temel soru, budur. Avrupa'yı birleştiren özgürlük, bireysel tercih, hukukun üstünlüğü gibi cumhuriyetçi değerlerin olduğu görüşü, Avrupa tartışmalarında sıkça karşımıza çıkmaktadır.[13] Bu konuya aşağıda Batı medeniyetinin temel kurucu unsurlarını ele alırken döneceğiz. Fakat 'birlik' üzerine yapılan vurgu, farklılıkları, nüansları, marjinde olanları baskı altına alma riskini de beraberinde getirmiyor mu?

Avrupa kültürü meselesine bu zaviyeden bakan T. S. Eliot, "Edebiyat İnsanı ve Avrupa'nın Geleceği" başlıklı denemesinde, Avrupa milletlerinin millî birlik adına mikro milliyetçiliğe saplanmasının, pragmatizm adına da köksüz ve sınırsız bir evrenselciliğe yönelmesinin, Avrupa kültürünün geleceğini tehlikeye sokacağını söyler. Edebiyat insanları, yani Avrupa kültürünün ruhunu inşa ve ifade eden yazarlar, şairler, edebiyatçılar bu iki eğilime karşı dikkatli

---

11. Paul Valéry, *The European*, http://www.pro-europa.eu/attachments/article/153/paul-valery-the-european-.pdf
12. Paul Valéry, 'The Crisis of the Mind', *An Anthology* içinde (Princeton: Princeton University Press, 1977), s.97-99.
13. Anthony Pagden, *The Idea of Europe*, s. 4-5.

olmak zorundadır. Fakat Eliot'a göre asıl sorun, Avrupa'nın ekonomik büyümesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "modern sanayiciliğin aman vermez baskısı"dır. Sanayiciliğin bir sonucu olarak Avrupa'nın zihin dünyası giderek mekânik hale gelmekte ve hayata ve varlığa ilişkin sorunlara mühendislik çözümleri önermektedir.[14] Kapitalizmin sınır tanımaz yayılmacılığı ve her şeyi metalaştırması, sadece Avrupa kültürünü değil, bütün dünya kültürlerini aşındırmakta, işlevsiz ve içeriksiz hale getirmektedir. Birleşme kaygısıyla hareket eden Avrupa'nın kendi kültürünü ortadan kaldıran bu yıkıcı gücün yine Avrupa'nın ve Batı medeniyetinin içinden gelmesi, modern Avrupa tarihinin büyük ironilerinden biri olsa gerek. Bir tarafta daha fazla özgürleşen ve zenginleşen, ama diğer tarafta giderek kendini büyük bir boşluğun içinde hisseden modern Avrupalı, "Avrupa nedir?" tartışmasının merkezinde yer alan bölünmüş öznedir. Eliot'tan önce Nietzsche, bu öznenin içinde bulunduğu ruh halini çarpıcı bir dille ifade etmişti zaten:

> Dört bir tarafa bakabilmek için eskisinden çok daha özgürüz; artık önümüzde hiçbir sınır yok. Etrafımızda uzayıp giden muazzam bir alanı hissetmenin avantajına sahibiz... ve aynı zamanda muazzam bir boşluğu.[15]

Avrupa'nın Hristiyan Kimliği

Avrupa tarihine din dışı (seküler) zaviyeden bakan bu düşünürlerin mülâhazaları, şüphesiz modern Avrupa fikrinin teşekkülünde önemli bir yere sahip. Fakat din unsurunu yani Hristiyanlık ve Yahudilik'i bilinçli bir tercih olarak göz ardı ettikleri de aşikâr. Bu noktada Batı medeniyetinin dinî boyutuna da kısaca atıfta bulunmak gerekir. Hristiyanlık'ın ana yurdu olarak görülen Batı, aslında köken itibariyle pagan bir geçmişe sahip. Kadim Yunan, çok tanrılı mitolojik bir din anlayışına sahipti. Roma'nın Hristiyanlaşması yüzlerce asır sürmüştür. Kudüs'te ortaya çıkan Hristiyanlık, Avrupa'nın tamamına ancak 8 ve 9. yüzyıllardan sonra yayılabildi. Hristiyanlık'ın "Avrupa'nın dini" haline gelmesi de ortaçağlarda terettüp eden bir durumdur. Fakat bu da paradokslarla dolu bir durumu ifade ediyor. Çünkü Hristiyanlık, diğer İbrahimî din-

14. T. S. Eliot, 'The Man of Letters and the Future of Europe', http://www.pro-europa.eu/index.php/en/library/understanding-europe/97-τ-s-eliot-the-man-of-letters-and-the-future-of-europe
15. Nakleden Henri Lefebvre, *Introduction to Modernity* (London New York: Verso Books, 2011), epigraf sayfası.

ler gibi Orta Doğu ve Mezopotamya kökenlidir. Hristiyanlık tarihi açısından bakıldığında, Hristiyanlık'ın Batı'ya hasredilmesi, genellikle Doğu Hristiyanlığı'nın ikinci plana itilmesi sonucunu doğurmuştur. Oysa İslâm-Batı ilişkileri açısından Doğu Hristiyanlığı'nın ayrı bir önemi var; zira Müslümanlar bin yıldan fazladır Doğulu Hristiyanlarla iç içe yaşıyorlar. Müslüman topluluklar Hristiyanlık'ı büyük ölçüde Doğulu Hristiyanlar aracılığıyla tanırken, Doğulu Hristiyanlar İslâm ve Müslümanlar konusunda Batılı ve Avrupalı dindaşlarından farklı bir tecrübeye sahip oldular. Bu iki tecrübe arasındaki farkı bugün dahi görmekteyiz. Kudüs'te yaşayan bir Müslüman'ın Filistinli bir Hristiyan'a bakışıyla, Paris yahut Texas'ta yaşayan bir Hristiyan'a bakışı arasında önemli siyasî, sosyolojik ve kültürel farklar var. Aynı durumu, Doğulu Hristiyanların Müslümanlara bakışında da gözlemlemek mümkün. Aşağıda temas edeceğimiz gibi, İslâm-Batı ilişkilerini ele alırken bu farklı tarihî tecrübeleri göz önünde tutmak gerekiyor.

İki mukayese unsuru olarak İslâm ve Batı'dan bahsederken, bu iki medeniyetin köklerine ve tarihî evrimlerine kısaca değinmemiz gerekiyor. Hiçbir medeniyet statik ve monolitik bir bütün değildir. Her medeniyetin birtakım sabiteleri, değişmeyen ilkeleri vardır. Ama bu ilkeler zamana ve mekâna farklı biçimlerde yansır. İslâm kültür ve medeniyetinin Arap Yarımadası'nda aldığı şekille, Anadolu'da ve Hint alt kıtasında aldığı şekiller birbirlerinden farklıdır. Bu coğrafyalarda ortaya çıkan kültür ve estetik formları, üretim ve tüketim biçimleri, mimari tarzları, linguistik gelenekleri, önemli farklılıklar arz eder. Bu, kaosun değil, İslâm medeniyetinin iç zenginliğinin bir göstergesidir.

Aynı şekilde Batı medeniyeti dediğimizde, bunun da yine tarih ve coğrafya bakımından önemli farklılıklar sergilediğini ifade etmemiz gerekir. Batı medeniyetinin Büyük İskender ve Aristo zamanındaki kimliğiyle, coğrafî keşifler ve Kristof Kolomb sonrası dönemdeki kimliği aynı değildir. Ayrıntıya indiğinizde, aynı medeniyetin mensubu olan bir Fransızla bir Alman yahut Portekizli arasında önemli farklar vardır. Tıpkı bir Türk Müslümanla bir Malay Müslüman arasındaki doğal ve insanî farklar gibi. Dolayısıyla bu iki medeniyetten bahsederken, bunların kendi içlerindeki ve aralarındaki örtük ve açık-seçik farklılıkları her zaman akılda tutmak gerekir.

Bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, modern döneme kadar İslâm-Batı ilişkileri büyük oranda bir İslâm-Hristiyanlık ilişkileri tarihidir. Müslüman dünya, Hristiyanları, tıpkı Yahudiler gibi, Ehl-i Kitap'a mensup dinî bir topluluk olarak tanımış ve temel hak ve özgürlüklerinin korunması gerektiği ilkesiyle hareket etmiştir. Müslüman alimlerin, Hristiyanlık'ın farklı kolları, mezhepleri ve yorumları hakkında daha ilk yüzyıllardan itibaren de-

taylı bilgilere sahip olduklarını görüyoruz. Aynı şekilde Müslüman yöneticiler, düşünürler, sanatçılar ve seyyahlar, Avrupalı Hristiyanlarla Doğulu Hristiyanlar arasında önemli dinî, kültürel ve estetik farklılıkların bulunduğunu biliyorlardı. Bu yüzden Haçlı seferleri sırasında Batı ve Orta Avrupa'dan, Baltık ülkelerinden ve Balkanlar'dan gelen Hristiyan askerler, yöneticiler, seyyahlar ve tacirler ile Doğulu Hristiyanlar arasındaki farklar, Müslüman toplulukların gözünde daha belirgin hale gelecektir. Salâheddîn Eyyûbî döneminde yaşamış olan Üsâme ibn Munkız'ın *İbretler Kitabı*, Avrupa'dan gelen 'Frenkler' hakkında ilgi çekici gözlemlerde bulunur ve İslâm dünyasının zihnindeki Doğu ve Batı Hristiyanlığı ayrımının mahiyeti hakkında önemli fikirler verir. Aynı şeyi Avrupalıların Doğulu dindaşlarına yönelik yaklaşımlarında görüyoruz. Suriye ve Filistin topraklarına ayak basan ve Kudüs'ü ele geçiren Avrupalı Haçlılar, Doğulu Hristiyan cemaatlerin kültürel olarak kendilerinden çok Müslümanlara yakın olduklarını gördüklerinde hem şaşırmışlar, hem de rahatsız olmuşlardı.

Batı Medeniyetinin Kökleri Meselesi

Bu kısa girişten sonra İslâm ve Batı medeniyetlerinin tarihî köklerine kısaca değinebiliriz. Batı medeniyetinin köklerini iki ana kaynağa geri götürmek mümkün: Greko-Roman kültürü ve Yahudi-Hristiyan geleneği. Yunan (Grek) kültürü ve düşüncesi, Batı medeniyetinin Hristiyanlık öncesi dönemine tekabül eder, fakat aynı zamanda onun felsefî-bilimsel ve kozmolojik temellerini de oluşturur. Bugünkü Yunanistan'da ve Ege adalarında ortaya çıkan ve gelişen kadim Yunan kültürü, çok tanrılı bir dine sahipti. Her ne kadar Sokrat ve öğrencisi Eflatun'da tek Tanrı inancının güçlü bir ifadesini bulmak mümkünse de popüler Yunan dini, politeist idi. Küçük şehir devletlerine yayılan Yunan siyasî-toplumsal yapısı, Yunan olmayanları 'barbar' kabul ediyor ve 'doğal kölelik' fikrini savunuyordu. Aristo'ya göre Asyalı toplumlar, köle olmak için doğmuşlardı. Aristokratların yönetici olduğu Yunan siyasî modeli, bir 'seçkinler cumhuriyeti' idi. 'Doğal köle' olarak doğanlar, zihinlerini değil sadece bedenlerini kullanabildikleri için, onların evcil hayvanlardan bir farkı yoktur.[16]

Yunanlar bilim ve felsefe alanında önemli mesafeler katetmişlerdi. Rasyonel düşünce, empirik yöntem, bilimsel tasnif, formel mantık, ahlâk ve si-

16. Aristotle, *Politics*, 1254 b16 (London: Penguin Classics, 1992), s. 69.

yaset düşüncesi, tabiat felsefesi, kozmoloji, mitoloji alanlarında Yunan düşünürleri önemli bir geleneğin inşasına katkıda bulundular. Bu düşünce mirası, ileriki yüzyıllarda hem İslâm dünyasını hem de Ortaçağ Batı dünyasını derinden etkileyecektir. Günümüzde bu başarıların tamamına "Yunan mucizesi" deniyor. Avrupa merkezli tarih anlayışını benimseyen yazarlara göre "Yunan mucizesi", sadece Batı medeniyetinin değil, insanlık tarihinin en önemli hâdisesi.

Fakat Yunan mucizesini Aydınlanma dönemi Avrupa tarihçiliğinin bir kurgusu olarak gören önemli karşı tezler de var. Bu tarih okumasına göre "Yunan mucizesi", Akdeniz havzasına ve kadim Mısır medeniyetine büyük şeyler borçlu. Milattan önce 7-3. yüzyıllar arasında yeşeren Yunan kültür ve düşüncesi, İran ve Mısır medeniyetleri karşısında aslında çok küçük bir etki alanına sahipti. Bunu Pitagoras, Eflatun ve Aristo gibi Yunan düşünürlerinin eserlerinde açık bir şekilde görüyoruz. Pek çok Yunan tarihçisi, MÖ 7-3. yüzyıllar arasında Anadolu'nun tamamına hükmeden Pers İmparatorluğu'nun güç ve ihtişamından, korku ve hayranlıkla bahseder. Büyük İskender'in son Akamedyan kralı Daryüs'ü M.Ö. 333 yılında yenmesi dahi, Perslerin Yunanlar karşısındaki üstünlüğünü bütünüyle ortadan kaldırmamıştır.

Yunanların kadim Mısır'la ilişkisine baktığımızda daha çarpıcı bir tabloyla karşılaşıyoruz. İlk Yunan filozofu kabul edilen Tales, Mısır'da din adamlarından matematik ve felsefe talim eder. Yunan düşüncesinin kurucularından olan ve Ege'nin Anadolu yakasındaki Samos adasında dünyaya gelen Pitagoras, Tales'in tavsiyesi üzerine "matematik ve metafizik" öğrenmek için Mısır'a gider. Geri döndüğünde Batı ve İslâm fikriyatını derinden etkileyen bir düşünce mektebi kurar. Parmenides'in ataları, Perslerin baskısından kurtulmak için Foçalılarla beraber Korsika adasına göç eder ve Elea şehrini kurar. Elea düşünce okulunun ortaya çıktığı bu şehirde Parmenides, bir taraftan Mısır bilim ve metafiziği, öte taraftan Yunan kültürüyle büyür. Eflatun, Mısır bilgelerine gerçek bilginin sahipleri olarak bakar. Kendisinden sonraki bütün ütopyalara ilham kaynağı olan Eflatun'un Atlantis Efsanesi, Mısır kökenlidir. Dahası, Eflatun'un Mısır'a bizzat gittiği de rivayet edilir. Kadim Mısır, Yunan'ın ilham kaynağıdır. Atina, Yunan felsefe ve kültür havasının merkezidir. [17]

---

17. Bu konuda uzun tartışmalara yol açan önemli bir çalışma için bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization*, 3 Cilt (Rutgers: Rutgers University Pres, 1987). Peter Kingsley, Yunan felsefesinin pür bir rasyonalizm olarak başlayıp evrildiği fikrine karşı çıkar ve onun kadim Mısır ve Anadolu'dan al-

Batı medeniyetinin ikinci önemli kaynağı, Hristiyanlık'tır. Diğer İbrahimî dinler gibi Hristiyanlık'ın da temel amacı, tek Tanrı inancını yeniden tesis etmekti; fakat sonraki tarihi farklı mecralara yöneldi. Yahudi hukukunu büyük ölçüde kabul eden Hz. İsâ ve ilk Hristiyanlar, Hz. İsâ'nın niteliği ve misyonuyla ilgili teolojik sorunlardan dolayı Yahudi din adamları tarafından kovuşturmaya tabi tutuldular. Bunu, gücünü yitiren Roma Devleti'nin Hristiyanlık'a yönelik baskıları takip etti. Eski Roma'nın ihtişamını geri getirmek isteyenler, Hristiyanlık'ı bu dönemde sapık bir din olarak gördüler. Pagan Romalılar, imparatorluğun düşüşünden Hristiyanları sorumlu tuttular. Hristiyanlık'ın ilk üç asrı, baskı ve kovuşturmalarla dolu bir dönem oldu.

Bir "mazlumlar dini" olarak tarih sahnesine çıkan Hristiyanlık, Avrupalı milletlerin dinî, felsefî, siyasî, ekonomik, edebî, sanatsal ve kültürel inanç ve pratiklerini şekillendirdi. Konstantin'in 313 yılında Hristiyanlık'ı resmen tanıması ve Gratian'ın emriyle Hristiyanlık'ın kısa sürede İmparatorluğun resmî dini haline gelmesi, Batı medeniyetinin önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Bu tarihî olayın ardından Hristiyanlık bir azınlık dini olma vasfını yitirmiş, Katolik Kilisesi tedricî olarak güç kazanmış ve ortaçağlarda kralları hükmeden bir kurum haline gelmiştir. Kilisenin sahip olduğu ekonomik ve siyasî güç, Hristiyan teolojisini derinden etkileyen bir faktördür. Bazı çağdaş Hristiyan düşünürlere göre bir "imparatorluk dini" haline gelen Hristiyanlık, bu yeni konumuna adapte olabilmek için büyük bir bedel ödemek zorunda kalmış, teolojisini yeniden kurgulamış ve aslî kimliğinden uzaklaşmıştır. Bu yüzden Cox'a göre, "ortaçağların Hristiyan medeniyeti" olarak bilinen şey, aslında Hristiyan öğretilerinden ziyade Roman ve Helenistik kültüre yakındır.[18] "Öteki yanağını çevir" diyen Hz. İsâ'nın takipçileri olan Hristiyanların güç ve iktidar ile olan imtihanı, diğer dinî gruplarınkinden daha az çetin olmamıştır.

Batı medeniyeti, pagan Yunan kültürünü temsil eden Atina ile Hristiyanlık'ı temsil eden Kudüs arasında tarih boyunca diyalektik bir ilişki ve gerginlik yaşamıştır. Batı medeniyetinin ana felsefî ve manevî eğilimlerini bu iki kutup arasında gidip gelen bir sarkaç gibi düşünebiliriz. İlk çağlarda Batı medeniyetine ana rengini veren Atina iken, Ortaçağlarda bunun yerini Roma ve

---

dığı derin etkilere dikkat çeker. Bkz. Peter Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom* (California: The Golden Sufi Center, 1999). Kingsley, Batı felsefesinin kurucu babaları Parmenides ve Empedokles'i de bu gözle okur. Bkz. P. Kingsley, *Reality* (California: The Golden Sufi Center, 2003).

18. Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Touchstone, 1984).

Kudüs almış; modern dönemlerde ise Atina tekrar belirleyici güç haline gelmiştir. Bu süreçte Batı medeniyeti din ile bilim, akıl ile vahiy, inanç ile mantık, kısacası Atina ile Kudüs arasında sağlıklı ve dengeli bir ilişki kurabilmek için farklı yollar denedi. Bu senteze en fazla yaklaşılan dönem, Ortaçağlar oldu. Fakat Hristiyan teolojisinin cevapsız bıraktığı sorular, Katolik Kilisesi'nin siyasî ve ekonomik güç arzusuyla birleşince, ortaya artık Batı medeniyetinin manevî ve felsefî ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir din kültürü çıktı. Batı medeniyetinin Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinde yaşadığı büyük dönüşüm, bu tarihî mirasla bir hesaplaşmanın tarihidir.

Bu noktada, Avrupa fikri ile Hristiyanlık arasındaki ikircikli ilişki, bizim tartışmamız açısından önem kazanmaktadır. Zira Avrupa'yı Hristiyanlık temelinde tanımlamak ancak bir noktaya kadar doğrudur. Avrupa tarihinde mündemiç bulunan seküler tarihi göz ardı ederek Avrupa-Batı medeniyetinin iç dinamiklerini ve çelişkilerini ele almak mümkün değildir. Avrupa'nın sekülerleşmesini, Avrupalıların Hristiyanlık tecrübesinden bağımsız değerlendirmek hatalı ve eksik bir yaklaşım olur. Seküler bir dünya görüşünün ortaya çıkmasını sağlayan şartlar, büyük ölçüde Hristiyan dinî tarihinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve hem farklı sentezlerin hem de derin kırılmaların yaşanmasına neden olmuştur.[19] Atina ile Kudüs arasındaki gerilim, iki bin yıl boyunca Avrupa kültür ve düşünce dünyasının temel kırılma noktalarından biri olmuştur. İlk dönem Kilise rahiplerinden Tertullian'ın "Atina ve Kudüs arasında ortak olan bir şey var mı?" sorusu, retorik bir soru olmaktan ziyade imanın yanında ikinci bir kaynağa ihtiyaç olmadığına atıfta bulunuyordu. Ortaçağlarda St. Augustine, St. Thomas Aquinas ve halefleri, Hristiyan inancını esas alarak Eflatun ve Aristo gibi kadim Yunan düşünürlerini farklı bir çerçevede yorumlamaya çalıştılar. Hristiyan inancıyla Helenistik kültürün karşılaşmasının sonucu olarak ortaya çıkan dinî-felsefî sentez, şüphesiz Batı düşünce tarihi açısından önemli tazammunlara sahiptir.[20]

Avrupa'nın radikal sekülerleşme tecrübesi, onun Hristiyan kimliğini de sorgulanır hale getirmiştir. Batılı aydınlara göre, bugün Avrupa'nın dinî manada gerçekten Hristiyan olduğunu söylemek zordur. Avrupa'da kiliseye de-

19. Bu konuda teolojik-sosyolojik bir değerlendirme için bkz. Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1968), s. 15 vd.

20. Her fırsatta bu noktanın altını çizen Papa XVI. Benedikt, Hristiyanlık'ın bu sentez sayesinde Yahudilik, İslâm ve diğer dinî geleneklere karşı bir üstünlük sağladığını savunur. Bkz. Joseph Cardinal Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius Press, 2004).

vamda görülen düşüş, dinî inancın ve pratiklerin zayıflaması, seküler yaşam tarzının norm haline gelmesi gibi göstergeleri esas alan gözlemciler, Avrupa'nın dinî manada bir Hristiyan kulübü olmadığını savunuyorlar. St. Thomas Aquinas, Dante, St. Bonaventure gibi Hristiyan düşünürler bugün yaşasalardı, dinî-ahlâkî mülâhazalar açısından kendilerini Avrupa'dan ziyade İslâm dünyasına yakın hissederlerdi. Modern Avrupa'nın seküler ve din dışı siyasî-kültürel kodları, Ortaçağ Avrupa düşüncesinin önde gelen isimlerini muhtemelen hayretler içinde bırakırdı.

Fakat bu, Hristiyanlık'ın Avrupa kimliğinin kurucu unsurlarından biri olduğu gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Hem dinî-teolojik, hem de tarihî-kültürel manada Hristiyanlık, Avrupa'nın temel kimlik unsurlarından biridir ve bu, özellikle Avrupa-dışı kültürler ve dinler söz konusu olduğunda hemen hatırlanan ve hatırlatılan bir unsurdur. Örneğin, 11 Eylül saldırılarından sonra İslâm'ın ve Müslümanların Avrupa'nın geleceği için en büyük tehdit olduğunu savunan ve İslâmofobik aforizmalar telaffuz etmekten çekinmeyen İtalyan yazar Oriana Fallaci, kendisini "Hristiyan bir ateist" olarak tanımlamaktaydı. Fallaci'ye göre, Avrupa'yı İslâm'a karşı koruyan tek kültürel ve entelektüel zırh, Hristiyanlık'tır.[21] Aynı şekilde kendisini "iflah olmaz bir ateist" olarak tarif eden İngiliz tarihçi Niall Ferguson, Hristiyanlık'ın Avrupa'da zayıflamasından endişe duyduğunu; zira bunun radikal İslâm'a karşı dinî direncin tamamen ortadan kalktığı bir dünyanın doğmasına neden olduğunu söyler.[22]

Modern dönemde Batı medeniyeti kendi içinde farklı kırılmalar yaşadı. Bu iç kırılmalar, Batı dışı toplumlarla ve özellikle İslâm dünyasıyla yakın ilişki içerisinde gerçekleşti. Batı'nın modern tarihi, aynı zamanda Batı dışı toplumlarla olan ilişkisinin tarihidir. Avrupa kolonyalizmi, Batı'nın seküler evren anlayışının siyasî, ekonomik ve coğrafî alanlara yansımasının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu dönemde Batı sadece İslâm dünyasını değil, Kuzey ve Güney Amerika'yı, Çin'i, Hint alt kıtasını, Afrika'yı ve Uzak Doğu Asya'yı sömürgeleştirdi. Modern Batı'nın 'öteki' algısı ve fizikalist evren anlayışı, 'beyaz adamın yükü'nü, 'medenîleştirme misyonu' olarak tanımlamasına imkân tanıyordu. Batı'nın İslâm dünyasıyla olan sömürgecilik ilişkisi de bu şekilde gelişti. Bugün bu sömürgecilik ilişkisinin etkileri, popüler kültürden ekonomik küreselleşmeye kadar pek çok alanda devam ediyor. Aşağıda da değine-

21. Oriana Fallaci, *The Force of Reason* (New York: Rizzoli, 2006).
22. Kenan Malik, 'Rethinking the Idea of 'Christian Europe'', http://kenanmalik.wordpress.com/2011/08/19/christian-europe/

ceğimiz gibi, İslâm-Batı ilişkilerinin gerginlik alanlarından biri, bu sömürgecilik mirasının hâlâ devam ediyor olmasıdır.

İslâm Medeniyeti

İslâm medeniyetinin köklerine baktığımızda, farklı bir tarihî süreçle karşılaşıyoruz. İslâm'ın ortaya çıktığı Arap Yarımadası, büyük bir kültür ve medeniyet tarihine sahip değildi. Sasani (Fars) ve Bizans (Roma) gibi iki büyük siyasî gücün ve kadim kültürün ortasında, ama ikisinden de uzak olan bu coğrafya, İslâm medeniyetinin tarihî gelişimi açısından önemli bir avantaj sunmaktaydı. Dağınık ve zayıf bir kültür coğrafyasında ortaya çıkan İslâm dini, kendi kültür ve medeniyet kodlarını özgür bir şekilde oluşturma şansına sahip oldu. Yaklaşık yüz yıl sonra İslâm'ın coğrafî sınırları genişleyip ilk Müslümanlar farklı kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya geldiklerinde, kuşatıcı bir dünya görüşüne ve güçlü bir 'ben' bilincine sahip idiler.

İslâm medeniyetinin kurucu unsurları, aynı zamanda İslâm dininin temel kaynaklarıdır. Yeni bir vahiy olarak gönderilen Kur'ân ve onun hayata geçirilmiş hali olan Hz. Peygamber'in Sünneti, sadece ilk Müslümanlar topluluğunun değil, aynı zamanda klasik İslâm medeniyetinin de temellerini oluşturur. Kısa sürede gelişen İslâm mimarisi ve sanatı, kelam ve felsefe, tasavvuf düşüncesi, dinî ilimler, hukuk kavramı, Müslüman olmayan dinî ve kültürel gruplarla ilişkiler, siyasî yönetim biçimi ve temel ekonomik kurallar, bu iki kurucu kaynaktan beslenmiştir.

Burada uzun bir izahata girmeden, kısaca şu birkaç hususun altını çizmekte fayda var. İslâm öğretilerinin temelini tevhîd ve nübüvvet inancı oluşturur. Tek tanrı ilkesini ifade eden tevhîd, varlığın tek bir kaynaktan geldiğini ve tekrar O'na döneceğini söyler. Allah'ın varlığı ve birliği, yaratılış alemindeki hikmet ve düzeni de temellendirir: Mutlak bilgi ve kudret sahibi olan Allah, kendi kemâlini yaratılış aleminde görmek ve kullarını imtihan etmek için alemleri yaratmış ve amacını tahakkuk ettirmek için de belli kural ve kaideler koymuştur. İman, adalet ve ahlâk temeline oturan bu ilkeler, hem kozmik hem de politik düzenin çatısını oluşturur. Bu ilkeler, alemdeki düzeni muhafaza eder ve insanların yaratılış amaçlarına uygun akıl ve erdem sahibi varlıklar olarak yaşamalarını sağlar. Bu ilkeler ihlâl edildiğinde yeryüzünde fitne ve fesad çıkar; düzen kaosa dönüşür ve yıkım başlar. Özünde "unutkan" bir varlık olan insan ('*insan*' kelimesi '*nisyan*' kökünden gelir), Allah ile yaptığı ahdi unuttuğu için başına pek çok felâket gelmiştir. Rahmet sahibi olan Al-

lah, insanlara bu misakı/ahdi hatırlatmak için peygamberler gönderir ve onları yeniden doğru yola davet eder. En başta olanı hatırlayan ve gereğini yapanlar, en sondaki akıbetlerini de teminat altına almış olurlar.

İslâm, Hz. Âdem ve ondan sonra gelen peygamberleri, tevhîd ve nübüvvet tarihinin aslî unsurları olarak kabul eder. Farklı zamanlarda farklı milletlere gönderilen peygamberlerin hepsi, aynı mesajı getirmiştir. Hz. Muhammed, nübüvvet zincirinin son halkası ve "mührü"dür. "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun Resûlüdür" demek olan kelime-i tevhîd, İslâm inancının en temel rüknüdür. Hz. Peygamber ve O'nun Sünneti olmadan İslâm inancını yaşamak ve hayata geçirmek mümkün değildir. Diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed de evrensel bir mesajla bütün insanlığa bir rahmet, uyarıcı, yol gösterici, en güzel örnek ve ışık saçan bir kandil olarak gönderilmiştir.

Tevhîd inancı ve adalet ilkesi, İslâm düşüncesinin ve hayatının her alanını kapsar. Kelamdan fıkha, müzikten mimariye, devlet idaresinden şehirciliğe kadar İslâm kültür ve medeniyetinin tezâhür ettiği bütün alanlarda bu temel inanç ve ilkelerin somut yansımalarını görmek mümkündür. Geniş İslâm coğrafyasında birbirinden çok farklı dil, ırk ve kültürleri 'İslâm medeniyeti' başlığı altında toplamamıza imkân tanıyan gerçek de budur: İslâm inancı, İslâm medeniyetinin hem vahdetinin hem de kesretinin temelini oluşturur. Tevhîd (birlik), tekdüzelik olmadığı gibi kesret (çokluk) da anarşi ve kaos demek değildir. "Kesrette vahdet" ilkesi, çokluğun ötesindeki derin birliğe işaret eder. Farklı sûretlerin altında yatan mana, tevhîdin evrensel hakikatine şehadet eder.

İslâm metafiziğinin ortaya koyduğu bakış açısı, konumuz açısından da önem arz etmektedir. Her şeyin Allah tarafından sonlu varlıklar olarak yaratılmış olması, Yaratan ile yaratılan arasında hiyerarşik bir bağımlılık ilişkisi kurar. Vâcib-i Mutlak olan Allah, mümkinü'l-vücûd olan varlıkları yaratmıştır. Her sonlu varlık gibi, dünya hayatı da sona erecek ve aslına rücu edecektir. Varlıklar, var olma sebeplerini ve gerçek anlamlarını kendilerinden değil, her şeyi kuşatan aşkın bir hakikatten alırlar. Ontolojik manada varlık alemi kendi kendine yeterli (*self-sufficient*) olmadığı gibi, yine kendisine atıf yapan (*self-referential*) bir çerçevede anlamlı hale gelemez. Bu manada eşyanın hakikati, zâhirde görünenden başka bir yerde aranmalıdır. Hakikat, ancak maddî-fizikî nitelikler aşıldığı zaman kendini izhâr eder. Elbette varlıkların hakikati sabittir ve müstakil bir anlama sahiptirler. Alem, bir hayal yahut yanılsama değildir. Fakat akıl sahibi varlıklar olarak aramamız gereken hakikat, görünen sûretlerin ötesindedir. Duyulardan farklı olarak aklın en önemli işlevi de sûretlerin ötesindeki hakikati idrâk etmek ve varlıklar arasındaki bütün-

lük ilişkisini kavramaktır. Bunun önemli sonuçlarından biri şudur: Hakikat, varlıkların toplamından daha fazla bir şeydir. Zâhir ile bâtın, manâ ile sûret, cevher ile araz, görünen (şehâdet) ile görünmeyen (gayb) arasında kurulan ilişki, varlık aleminin düzeni ve amacı hakkında bize önemli ipuçları sağlar. Beşerî ve toplumsal boyuta uyarlandığında bu ilke, kapsamlı ve derinlikli bir kültür ve medeniyet tasavvurunun doğmasına zemin hazırlamış ve İslâm toplumlarının bir "açık ufuk" ruhuyla hareket etmelerini sağlamıştır.

Kur'ân ve Sünnet, İslâm medeniyetinin inanç ve ahlâk sistemini, yaşam biçimini ve hukuk düzenini belirlemiş; sosyal, siyasî ve kültürel hayata ilişkin diğer konular, Müslüman topluluğun yorum ve inisiyatifine, yani ictihadına bırakılmıştır. Hristiyanlık'ın tersine İslâm, kendisinden önceki bir hukuk geleneğini devralmadı; bunun yerine geniş manada 'şeriat' adını alan kapsamlı bir hukuk ve ahlâk sistemi inşa etti. Şüphesiz İslâm hukukuyla İslâm öncesi dinî hukuk kuralları arasında belli benzerlikler vardır. İslâm-öncesi Yahudi hukukunun bazı kuralları, İslâm döneminde benimsenmiştir. Fakat bunlar İslâmî çerçevede yeniden tanımlanmış ve yeni bir hukuk sistemi inşa edilmiştir. Böylece hızla gelişen ve yayılan İslâm toplumları kendilerine has bir hukukî ve kültürel kimlik geliştirme imkânına kavuşmuştur.

Kısa sürede Arap Yarımadası'nın dışına yayılan İslâm, Arap olmayan toplumlar tarafından benimsendi. Fars, Türk, Afrikalı, Hintli, Afgan, Orta Asyalı, Çinli ve Malay pek çok topluluk hızla İslâm'a girdiler ve hem dinî hem de kültürel manada bir İslâmlaşma süreci yaşadılar. Bu süreçte farklı topluluklar müslümanlaşırken, aynı zamanda klasik İslâm kültürünün zengin mozayiğini de oluşturmaya başladılar. Bir medeniyet ve dünya kültürü haline gelen İslâm, muhtelif coğrafya ve kültürlerde farklı renk ve biçimlerde hayat alanı buldu. Doğu Afrika'dan Endonezya'ya, Bosna'dan Afganistan'a Fas'tan Irak'a, Anadolu'dan Endülüs'e kadar farklı İslâmî kültür formlarının ortaya çıkmasının temel sebebi budur. Bu, küresel bir medeniyet haline gelen her dinin yaşadığı doğal bir süreçtir.[23]

Bu kültürel çeşitlenmeye karşı İslâm'ın temel dinî ve ahlâkî ilkeleri muhafaza edilmiş, böylece İslâm dediğimiz bütünün farklı etnik ve kültürel bağlamlarda yok olmasının önüne geçilmiştir. Bu manada İslâm, evrensel dinî ilkelerle yerel kültürler arasında bir çatışma görmez. Bu durumun ortaya çıkışında İslâm'ın din, insan ve kültür anlayışı merkezî bir rol oynamıştır. Müs-

23. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm tarihinde ortaya çıkan farklı kültür alanlarını altı kısma ayırır: Arap, Fars, Türk, Hint, İndo-Malay ve Afrika. Bunların bir tahlili için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'ın Kalbi* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

lümanlığın iki temel kaynağı Kur'ân ve Sünnet, dinin temel ilkeleri konusunda açık-seçik ve yer yer hususî ilkeler koyarken, kültürel adet ve gelenekler konusunda genel prensipler belirlemiş ve bu ikisi arasındaki uyumu Müslüman birey ve toplumların sağlaması hedeflenmiştir.

İslâm'ın Esnek Kültür Politikaları

Klasik düşünürlerin ve ulemanın altını çizdiği gibi, İslâm'ın temel ilkeleriyle çatışmadığı müddetçe bütün kültürel adet ve gelenekler 'mübah'tır; yani din açısından nötr bir niteliğe sahiptir. Onları alıp uygulamak ya da terk etmek, ilgili topluluğun tercihine bırakılmıştır. Bu manada klasik İslâm kültürü, dinin belirlediği ilkeler çerçevesinde esnek ve dinamik bir yapıya sahip olmuştur. İslâm'ın birbirinden tamamen farklı coğrafî, etnik, linguistik ve kültürel ortamlarda yayılması ve kök salması, bu esnek kültür politikaları sayesinde gerçekleşmiştir.

Müslüman düşünürlerin İslâm-öncesi düşünce ve bilim geleneklerine ilgi göstermesi de aynı çerçevede ele alınabilir. Antik Yunan ve Helen düşüncesini, Hint ve Çin bilimlerini İslâm dünyasına kazandıran, geliştiren ve bunlara dayanarak yepyeni bir bilim ve felsefe geleneği inşa eden Müslüman ilim adamları, hakikatin evrenselliği ve sürekliliği ilkesinden hareket ediyorlardı. Eflatun ve Aristo'nun pagan Yunan toplumunda yetişmiş olması yahut Hint matematikçilerinin çok tanrılı Hint kozmolojisini benimsemiş olması, onların bilim ve düşünceye yaptığı katkının önünde bir engel olarak görülmüyordu.

Bütün bunlar, klasik İslâm medeniyetinin "dinî ve kültürel öteki"ne karşı müsamahalı ve hoşgörülü bir tavır geliştirmesini sağlamıştır. Hukukta Ehl-i Kitap ve zımmî kavramlarıyla hayat bulan çoğulculuk ve hoşgörü yaklaşımı, kültür alanında farklı geleneklerin İslâm dairesine tedricî olarak girmesiyle derinlik kazandı. Böylece İslâm medeniyeti, kendisine özgü dünya görüşü ve sosyal-hukukî yapısıyla bir tarafta yeni bir toplum ve kültür üretirken, öte tarafta irtibata geçtiği bütün kültürleri kendi medeniyet havzasında eritmeyi başardı.

Bu neticenin ortaya çıkmasında İslâm'ın yayılış serüveni önemli bir rol oynamıştır. Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Arap Yarımadası'nın dışına yayılan İslâm, döneminin bütün büyük dinleri ve kültür gelenekleriyle bir şekilde irtibata geçti. Cahiliye Arapları, İran ve Mezopotamya'daki Mazdekler, çeşitli Hristiyan mezhepleri (Nesturîler, Monofizitler, Orto-

doks Melkitler, Kuzey Afrika'daki Ortodoks Latinler), Yahudiler, Filistin'deki Samaritler, Mandeanlar, Harranlılar, Maniciler, Budistler ve Hindular, Afrika'daki kabile dinleri, Türklerin de eski dini olan Şamanizm ve bütün bunların çeşitli alt kolları, İslâm'ın ilk iki asrında karşılaştığı önde gelen dinî ve kültürel grupları teşkil eder.[24] Dinler tarihinde bu kadar kısa sürede bu kadar farklı gruplarla temas etmiş başka bir dine rastlamıyoruz.

Evrensel Tarih Tasavvuru

Bu hızlı yayılma döneminde Müslüman hukukçuların Ehl-i Kitap kavramını esnek bir şekilde kullandığını ve yeni karşılaşılan dinlere uyarladığını görüyoruz. Bunun kayda değer örneklerinden biri, dönemin Hanefî ve Mâlikî ulemasının Hinduları da Ehl-i Kitap'tan kabul etmesidir.[25] Hindular konusunda benzer bir tavra, ünlü kelamcı ve dinler tarihçisi İbn Hazm'da da (994-1064) rastlıyoruz. Kendisinden önce Hindistan'a gidip bu kıtanın ilk antropolojik envanterini çıkartan ve *Kitâb tahkîk mâ li'l-hind* adlı ünlü kitabını yazan Bîrûnî gibi, İbn Hazın da Hinduların ("Brahmanların") görünürdeki çok tanrılı inanç sistemlerine rağmen, temelde tek tanrıya inandıklarını söyler: "Berâhime (Brahmanlar) tıpkı bizim gibi Tanrı'nın tek olduğuna inanırlar, fakat peygamberliği reddederler".[26] Hindular için "Din konusunda bizden bütünüyle farklıdırlar; çünkü biz onların inandığı hiçbir şeye inanmayız" diyen Bîrûnî, bu temel farka rağmen, Hint düşünce ve kültürünü en ince ayrıntısına kadar incelemeye devam eder. Bîrûnî'ye göre "adalet, tıpkı

---

24. Bkz. Jean Jacques Waardenburg, 'World Religions as seen in the Light of Islam' *Islam Past Influence and Present Challenge*, A. T. Welch ve P. Cachia (ed.), (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), s. 248-9.
25. Bkz. Yohannan Friedmann, 'Medieval Muslim Views of Indian Religions', *Journal of American Oriental Studies*, xcv/2, 1975, s. 214-221; aynı yazar, 'The Temple of Multan. A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry', *Israel Oriental Studies*, II (1972), s. 176-182. Bkz. Yohannan Friedmann, 'Medieval
26. İbn Hazın, *Kitâbu'l-fasl fî'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihâl*, neşreden A. Halife (Kahire: Mektebe ve Matba'at-i Ali Sabih, 1964), s. 69. İbn Hazm'ın Yahudilik, Hristiyanlık ve Asya dinleri hakkındaki görüşleri için bkz. Ghulam Haider Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitâb al-fasl fî al-milal wa al-ahwâ wa al-nihâl* (Islamabad: IIIT ve Islamic Research Institute, 1999). Bir diğer düşünce tarihçisi ve Milel yazarı olan Şehristânî'nin Hint dinleri hakkındaki görüşleri için bkz. Bruce Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions* (The Hague and Paris: Mouton, 1976).

sadakat gibi, bizatihi kendisi için arzu edilen bir şeydir" ve Hinduların inanç ve adetlerini olduğu gibi aktarmak, adalet ve sadakatin gereğidir. Bu yüzden Bîrûnî, "Bu inanç ve adetler Müslümanlara bütünüyle kabul edilemez görünse bile, biz sadece bunların Hinduların inançları olduğunu söyler, müdafaasını onlara bırakırız" der.[27]

Diğer din ve kültürlere yönelik bu bakış açısının şekillenmesinde "İlim Çin'de bile olsa talep ediniz" ve "Hikmet, mü'minin yitiğidir; onu nerede bulursa alır" gibi hadislerin ve dinî telkinlerin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Burada 'ilim' ile genel manada bilginin (düşünce, bilim, edebiyat, sanat), 'Çin' ile de uzak diyarların kastedildiği anlaşılıyor. Aynı şekilde hikmet, zengin etimolojik çağrışımlarıyla hakikatin bilgisini ve doğru hüküm vermeyi ifade eder. Hakikatin evrenselliği fikri pek çok Kur'ân ayetinde de vurgulanmıştır. "*Her ümmetin bir resûlü vardır*" (Yûnus, 47) ve "*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinde bir elçi olmasın*" (Fâtır, 24) diyen Kur'ân'ın, Müslümanların İslâm öncesi ve sonrası başka kültürler hakkındaki algılamalarını derinden etkilediğini söylemek mümkün.

İslâm düşünce tarihinde bunun kayda değer tezâhürleri olduğunu belirtelim. Örneğin, 10. yüzyılın ünlü düşünürlerinden Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 981), farklı toplumların faziletlerini anlatırken, üç kadim topluluğa farklı yetenekler atfeder. Sicistânî'ye göre "Hikmet, Yunanların zihnine, Arapların diline, Fârisîlerin kalbine ve Çinlilerin eline indirilmiştir".[28] Buna göre Yunanlar felsefe ve spekülatif düşüncede, Araplar dil ve hitâbette, Fârisîler şiir ve sanatta, Çinliler de teknoloji ve el sanatlarında temayüz etmişler ve insanlığın ortak kültürüne katkıda bulunmuşlardır. *Tabakâtu'l-ümem* ("Toplumların Sınıfları") kitabının yazarı Said Endelusî, toplumları ilme yaptıkları katkıya göre iki sınıfa ayırır:

> Aralarındaki inanç farklılıklarına rağmen bütün toplumlar iki sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, ilmi geliştirmiş, ilim sanatının gelişmesini sağlamış ve bilimsel bilginin değişik yönlerini yaymıştır. İkinci sınıf ise, ilme yeteri kadar katkıda bulunmamış ve böylece ilmî açıdan üretken toplumlar sınıfına girme şerefine ulaşamamıştır.[29]

---

27. el-Bîrûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hind*, (E. C. Sachau, *Alberuni's India*) (New Delhi, 1983), s. 19-20.
28. Nakleden Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Muqâbesât*,(Beyrut: Daru'l-Edeb, 1989), s. 127.
29. Said Endelusî, *Tabaqâtu'l-umam*, (*Science in the Medieval World "Book of the Categories of Nations"*), (Austin: University of Texas Press, 1991), s. 6.

Bir diğer ünlü yazar Câhız (ö. 869) *Cimriler Kitabı*'nda, Yunanlar hakkında söylenmiş şöyle bir söz aktarır: "Bizanslı Yunanların bütün toplumların en cimrisi ve tamahkârı olduğunu ispat eden şeylerden biri de, dillerinde (Yunancada) cömertlik kelimesinin bulunmamasıdır". Câhız, Tâhir el-Esîr adlı birinden aktardığı bu sözü bir başka değerlendirmeyle tamamlar ve bazı kimselerin İranlıların sahtekârlığına delil olarak Farsçada, Arapça *nasîhat* ("samimi tavsiye") kelimesinin bulunmadığını söylediklerini nakleder. Çünkü "insanlar sadece kullanma ihtiyacı duydukları şeylere isim verirler; böyle bir kelimeye gerek olmadığında, ona duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar".[30] Câhız'ın bu ince polemik üzerinden, her toplumun artı ve eksileri olduğunu vurgulamak istediği anlaşılıyor. Benzer bir bakış açısıyla, düşünce tarihinde uzun bir yürüyüşe çıkan İbn Miskeveyh (ö. 1030), *el-Hikmetü'l-Hâlide* ("Ezelî Hikmet") adlı eserinde bütün kültürlerden derlediği hikmetli sözleri, insanlık tarihinin ortak mirası olarak değerlendirir. İbn Miskeveyh'e göre kitabının amacı, "bütün din ve uluslardan bilgelerin hikmetli sözlerini" toplamak ve gelecek nesillere aktarmaktır.[31]

Hakikatin tarih boyunca farklı toplum ve dillerde ifade edildiğine duyulan inanç, Müslüman filozofların Yunan, Hint, Çin ve diğer düşünce geleneklerine eleştirel fakat ön yargısız yaklaşmalarına imkân sağlamıştır. Hakikat merkezli tarih ve kültür okumalarının en açık-seçik ifadelerinden birini, Müslümanların 'ilk filozofu' kabul edilen Kindî'de (ö. takriben 866) buluyoruz:

> Hak bilirliğin gereği olarak bize düşen, hakikî ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır... Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak kuşatabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler bir araya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.
>
> O halde bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı... Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı bo-

30. el-Câhız, *The Book of Misers (Kitâbu'l-bukhalâ)*, (İngilizceye tercüme eden R. B. Serjeant, Garnet Publishing Limited, 1997), s. 172.
31. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetu'l-hâlide* (*Câvidan hired*), (Tahran, 1358 H.), s. 25.

> yunca elde etmesi mümkün değildir... Nereden gelirse gelsin, ister bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini beyan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur.[32]

İşrâkîlik ekolünün kurucusu Şihâbeddîn Sühreverdî (ö. 1191), bunu 'hikmet tarihi'nin değişmez ilkelerinden biri olarak vaz' eder:

> Hikmetin bu (bahsettiğimiz) dönemde bulunmadığını zannetme. Hayır! Alem, hikmetten ve onu açık-seçik delillerle ifade eden bilge kişiden hiçbir zaman yoksun olmaz. Bu kişi, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir ve bu, yer ve gökler var olmaya devam ettiği müddetçe böyle kalacaktır.[33]

Bu cümleyi şerh eden Sühreverdî'nin ünlü talebesi Şehrazûrî şöyle der:

> İlâhî inayet, bu evrenin varlığını irade ettiğinden, onun iyilik üzere olmasını da emretmiştir. Evrenin iyiliği ise ancak bir din ve hukuk getiren peygamberler ve hikemî ve rasyonel bilgide derinleşmiş hakîmler sayesinde mümkündür.[34]

Modern Kırılmalar

Bu evrensel ve çoğulcu bakış açısı, klasik İslâm medeniyetine derin bir özgüven aşılamış ve Müslüman düşünürlerin dünya kültür mirasıyla yapıcı ve üretken ilişkiler kurmasını sağlamıştır. Mamafih klasik dönemin sona ermesi ve modernitenin yükselişi, Batı toplumlarında olduğu gibi İslâm medeniyetinde de büyük kırılmaların yaşanmasına neden oldu. Müslüman toplumlar Avrupa emperyalizmine ve yayılmacılığına karşı uzun ve kanlı mücadeleler verdiler. Böylece modern Avrupa'yla olan ilk ilişkileri, çatışma ve direniş odaklı oldu. İngilizler, İtalyanlar yahut Fransızlar sadece İslâm topraklarını işgal etmediler; aynı zamanda klasik İslâm geleneğiyle irtibatını kopartmış siyasî ve fikrî elitler ürettiler. Modernleşme adına yaşanan sekülerleşme ve kültürel yabancılaşma, İslâm toplumlarında Batı'ya karşı derin bir şüphe yarattı. Bugün bu şüphe, yaşadığımız post-kolonyal dönemde de devam ediyor.

---

32. Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 141.
33. Şihâbeddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, Neşreden Hüseyin Ziai (Tahran, 1993), s. 11.
34. *A.g.e.*, s. 11.

Müslüman toplumların modernleşme tarihi, Avrupa kolonyalizminin tarihiyle eş-zamanlı bir nitelik arz eder. 19 ve 20. yüzyıllarda uzun süre işgal altında yaşayan Müslüman toplumlar, son iki asırdır Batı medeniyetine haklı olarak bir 'öteki' olarak bakıyor. Buradaki 'öteki', bizim dışımızdaki ve uzağımızdaki bir toplum ya da kültürü değil, 'ben' idrâkimizi belirleyen karşıt unsurları ifade ediyor. Sömürgeciliğin çağdaş biçimleri, bu karşıtlık hissini sürekli canlı tutuyor. Bir açıdan bakıldığında, bunu bir direniş tarzı olarak görmek mümkün. Filistin gibi siyasî sorunlardan ekonomik bağımlılık ve İslâmofobiye kadar pek çok alanda yaşanan krizler, bu direnişin sosyo-politik zeminini oluşturuyor. Lakin bu durum, kendini sürekli Batı'nın karşısında tanımlamak zorunda kalan bir özne ihdas etme riskini de bünyesinde taşıyor. Klasik İslâm medeniyetiyle modern Batı toplumları arasında sıkça ve genellikle hatalı bir zeminde yapılan mukayeseler, bu 'psikolojik bağımlılık' halinin bir yansıması olarak görülmelidir.

İslâm ve Batı medeniyetlerinden bahsederken, bu iki medeniyetin yukarıda kısaca temas ettiğimiz ana özelliklerini ve tarihî oluşumlarını akılda tutmamız gerekiyor. Her iki medeniyetin uzun ve karmaşık tarihlerini, evrim ve kırılmalarını, iniş ve çıkışlarını göz ardı ederek sağlıklı bir tahlil yapmamız mümkün değil. Nasıl bin dört yüz yıllık İslâm tarihi tek bir kelime ya da kavrama indirgenemeyecek kadar renkli, zengin ve çok yönlü ise, aynı şekilde Batı medeniyeti de kendi içinde farklı renk ve tonlara sahiptir. Şüphesiz Batılıların İslâm'ı homojen ve tekdüze bir yapı olarak görmesi büyük bir hatadır. İletişim araçlarının bu kadar geliştiği dünyamızda, insanların İslâm ve Müslüman toplumlar hakkında ön yargılara ve çarpık algılara sahip olması, affedilebilir bir hata değildir. Fakat aynı şekilde tersinden bir oryantalizmle Batı'nın tekdüze, homojen ve monolitik bir dünya olduğunu söylemek de yanlıştır. Kitabın ilerleyen sayfalarında bu nüansların bir kısmına temas edeceğiz. İki dünya arasında daha iyi bir iletişim ve belki de bir yakınlaşma olacaksa, bu nüans ve ayrıntılara azamî özen göstermek zorundayız.

Cehalet ve Kibir İddiası

Bu bölümü kapatmadan önce bir noktayı tavzih etmekte fayda var. Kabaca 8 ila 15. yüzyıllar arasında Müslüman dünyanın Avrupaya olan ilgisi, dinî polemikler, siyasî yazışmalar ve ticarî ilişkilerle sınırlı kalmıştır. Bu dönemde dünyaya sunacak fazla bir şeyi bulunmayan Avrupa, Müslüman fi-

kir adamlarının gündemine ancak dolaylı yollardan ve zayıf bir şekilde girebilmiştir. Felsefe ve bilim anlamında Yunan kaynaklarını Fransız, Alman yahut İtalyanlardan değil, kadim Yunan'dan alan Müslüman düşünürler, Bizans dönemi Batı düşüncesine eğilmek için özel bir nedene sahip değildi. Hristiyan teolojisiyle ilgili tartışmalar Avrupalı yazarlardan ziyade Müslüman kelamcılar ile İslâm ülkelerinde yaşayan Hristiyan teologlar arasında cereyan ediyordu. Müslüman alimler ve tarihçiler, Hristiyanlık'ın temel inançlarını İncil üzerinden ve doktrin tartışmaları bağlamında zaten biliyor ve takip ediyorlardı. Bunun için St. Augustine yahut St. Thomas okumak zorunda değildiler.

Dahası bu dönemde bilim, felsefe, düşünce, sanat, eğitim ve ticaretin merkezi İslâm dünyasıydı ve Avrupalılar Müslüman kültür ve ticaret merkezlerini merakla ve hayranlıkla izlemekteydiler. Bu husus, 16. ve 17. yüzyıla kadar İslâm kaynaklarında Avrupa konusuna neden fazla yer verilmediğini kısmen izah etmektedir. 'Frenkler' olarak bilinen Avrupalı Hristiyanlarla temas eden Müslüman idareciler ve tacirler, bu ilişkide herhangi bir olağanüstülük görmemiş ve savaş yapmadıkları dönemlerde Avrupalıları tıpkı Afrikalılar, Hintliler yahut Asyalılar gibi ticaret ortakları olarak mülâhaza etmişlerdi. Dolayısıyla bunun iddia edildiği gibi İslâm dünyasının kendi içine kapalı olması, bilgisiz kalmayı tercih etmesi, kibre kapılması yahut İslâm dışı kültürlere kerih bir gözle bakmasıyla ilgisi yoktur.

Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (1981) adlı kitabında bu iddiaları temellendirmek için İslâm tarihine ilişkin eklektik okumalar yapar ve birtakım tartışmalı sonuçlara ulaşır. Lewis'e göre İslâm, bir din ve medeniyet olarak başka kültürlere ilgi duymayacak kadar ben-merkezci ve gururlu idi. Avrupalılar siyasî ve dinî (Lewis bunlara "fetih ve din değiştirme" der) gerekçelerle hasım ve rakipleri olan İslâm hakkında bilgi toplama ihtiyacı hissederken, Müslümanlar böyle bir tecessüs ve merak duygusundan uzaktılar. Lewis'in ifadesiyle "ortaçağ demir perdesi", iki dünya arasında aşılmaz duvarlar inşa etmişti. Hristiyanlık tahrif edilmiş bir din, Avrupa da geri ve barbar toplumların vatanı olduğuna göre, bunlar hakkında bilgi edinmek için neden zahmet edelim ki? Dahası Müslümanların din ve medeniyet adına tanıdığı her şey zaten kendisinde mevcuttu. Bu sınırların dışına çıkıp başka kültürlerden ve toplumlardan bir şey öğrenmek, ancak abesle iştigal etmek olurdu. "Müslümanlar neden bu kadar ilgisizdi?" diye soran Lewis, bunun yanlış soru olduğunu söyler. Başka kültürlere ilgi duymamak, insanlık için 'normal' bir durumu ifade eder. Sıradışı olan, başka toplum ve kültürlere ilgi duymak ve onları tanımaya çalışmaktır. Ve bu sıra-

dışı tecessüs ruhu, tarihte sadece Avrupalılar arasında ortaya çıkmış muazzam bir istisnadır.[35]

Entegral ve güçlü bir inanç sistemine sahip olduğu için İslâm'ın kendi dışındaki toplum ve kültürlere adeta yasak ve hummalı gözüyle baktığı iddiasını ne teolojik ne de tarihî verilerle temellendirmek elbette mümkün değil. Yukarıda verdiğimiz birkaç örnek bile, kapalılık, cehalet ve kibir iddialarının hakikatle bir ilgisinin olmadığını, daha ziyade iddia sahiplerinin zihin kodlarını ele verdiğini gösteriyor. Lewis'in, Batı'nın İslâm dünyasına ve diğer kültürlere yönelik olarak büyük ve saygıdeğer bir tecessüs ruhuyla hareket ettiği iması da ciddiye alınacak türden değil. İleride daha detaylı olarak ele alacağımız gibi, Batılı ilim adamları arasında asil duygularla hareket eden pek çok şahsiyet bulunmaktadır. Doğu'yla yahut İslâm dünyasıyla ilgili kalem oynatan herkes otomatikmen Avrupa emperyalizminin bir memuru değildir. Fakat Lewis'in emperyalist siyaset bağlamını, Fransız ve sanayi devrimlerini, Avrupa yayılmacılığını ve misyonerlik faaliyetlerini yok sayarak Batılı İslâm algısını asaletli bir tecessüs ruhuyla izah etmeye çalışması, burada detaylarına giremeyeceğimiz başka bir siyasî tartışmanın tezâhürü olarak görülmeli. Lewis'in bahsettiği 8 ila 15. yüzyıllar arasında Avrupa'da İslâm ve Müslüman toplumlar hakkında üretilen bilginin ne kadar kısıtlı, yanlı ve temelsiz olduğuna da ayrıca değineceğiz. Bir başka ifadeyle, İslâm dünyası Avrupa ve Batı dini-kültürü hakkında karanlıktayken, Avrupa'da muazzam bir İslâm bilgi birikimi diye bir şey yoktu. Son olarak, Lewis'in Batı hakkında bilgi sahibi olmayı, gerçek ve bilimsel tecessüs ruhunun kriteri olarak takdim etmesi de ayrıca sorgulanması gereken Avrupa merkezci bir iddia. Zira Müslüman tarihçiler ve coğrafyacılar sadece Avrupa değil, aynı zamanda Afrika, Kafkaslar, Hindistan ve Çin hakkında da detaylı bilgiler derlediler; dünya haritacılığında çığır açtılar ve yerküre hakkındaki bilgimizi genişlettiler. İddia edildiği gibi İslâm mensuplarına bağnaz ve kapalı bir dünya görüşü dayatsaydı, "dünya tarihi" kavramı herhalde ilk defa İslâm dünyasında ortaya çıkmazdı.

Burada kesin olan bir şey varsa o da Müslüman din adamlarının, tarihçilerin ve coğrafyacıların Hristiyanlık ve Avrupa hakkındaki bilgi birikiminin, Avrupa'nın İslâm ve Müslüman dünya hakkındaki bilgisinden bu dönemlerde de daha fazla olduğudur. Daniel König'in *Arabic-Islamic Views of the Latin West* (2015) adlı eserinde açıkça ortaya koyduğu gibi, Müslüman

35. Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W. W. Northon, 2001), s. 9.

devlet adamları, diplomatlar, tarihçiler, coğrafyacılar, din alimleri, seyyahlar ve tacirler Roma, Bizans, Vizigotlar, 'Frenkler', İspanya ve İberya Yarımadası, Vatikan, Papalık tarihi ve Akdeniz hakkında sanıldığından çok daha kapsamlı bilgilere sahiptiler. İslâm coğrafya tarihinden örnek vermek gerekirse, Müslüman coğrafyacılar Avrupa'yı "Urufa" olarak biliyorlardı ve Afrika, Asya ve Çin'le beraber Avrupa kıtası ve etnik grupları hakkında çeşitli bilgilere sahiptiler. İbn Hurdâzbih (ö. 911), Avrupa ve oradan ithal edilen ürünler hakkında bilgi verir. İbn Rüste (ö. 903), Roma hakkında bilgi verirken Venedik şehrine de atıfta bulunur. Büyük tarihçi, seyyah ve coğrafyacı Mes'ûdî (ö. 956), 'Frenkler', Galiçyalılar, Lombardlar ve Slavlar hakkında detaylı bilgiler aktarır. Bekrî (ö. 1094), Haçlı seferlerinden önce Batı ve Orta Avrupa şehirleri hakkında bilgiler verir. İdrisî (ö. 1165), İbn Sa'îd el-Mağribî (ö. 1286), Ebu'l-Fidâ' (ö. 1331) ve el-Umerî (ö. 1349) gibi yazarlar, Avrupa doğal ve siyasî coğrafyası hakkında kayda değer bilgiler aktarırlar. Ya'kûbî (ö. 905) ve Taberî (ö. 923) gibi "evrensel tarih" yazarları da Hz. Âdem'le başlattıkları insanlık tarihini anlatırken, Kutsal Roma İmparatorluğu ve Latin-Hristiyan diyarları hakkında da önemli detaylar verirler. Endülüs tarihini yazan Müslüman tarihçiler, İslâm öncesi İspanya tarihi hakkında kısa da olsa bazı değerlendirmelerde bulunurlar.[36] Dolayısıyla Müslüman dünyanın Arap Yarımadası ve Ortadoğu dışında kalan bölgeler ve toplumlar hakkında bilgi sahibi olmadığı, kibrinden ve üstünlük duygusundan dolayı da zaten bilgi sahibi olmak istemediği iddialarını artık bir kenara koyabiliriz.

Avrupa toplumlarıyla olan ilişkilerini daha ziyade dinî kimlik ve Hristiyanlık üzerinden kuran İslâm düşünürleri, birlikte yaşadıkları Hristiyan din adamlarıyla ve topluluklarla temas kurmuş ve polemiklere girmiştir. Teolojik konuların dışında bilim, felsefe, sanat ve diplomasi gibi alanlarda dinî kimlikler etkileşim ve alışverişi engellememiş, Müslüman talebeler Hristiyan hocalardan tıp yahut mantık öğrenmiş; Yahudi ve Hristiyan cemaat mensupları muhasebeci, doktor, mütercim yahut elçi olarak devlet görevlerinde bulunmuşlardır. Avrupa ile kurulan diplomatik ilişkiler, bekleneceği üzere, pratik ihtiyaçları karşılamayı amaçlamış, fakat siyasî ve kültürel muhayyilenin genişlemesine de katkı sunmuştur. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya gönderdiği elçiler burada ilk akla gelen örneklerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla Avrupa'ya

36. Bu çalışmalar için bkz. Daniel König, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2015), s. 8 vd. İslâm coğrafyacılığının genel bir değerlendirmesi için bkz. Maqbul Ahmad, "Coğrafya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 8, s. 50-62.

giden ilk Osmanlı sefiri, 1416'da akdedilen bir anlaşmanın tasdikli sûretini götürmek üzere Venedik'e gitmiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda Lehistan, Macaristan, Rodos, Floransa, Napoli, Venedik, Avusturya ve Fransa'ya pek çok elçi gönderilmiş, ama bunlardan geriye eserler kalmamıştır. Bir elçinin yolculuğunu, gördüklerini, temaslarını ve izlenimlerini anlattığı 'sefâretnâme' türünün ilk örneği ise 1655'te Viyana'ya giden Kara Mehmed Paşa'nın sefâretnâmesidir. İleride daha detaylı ele alacağımız üzere bu tarihten sonra kaleme alınan sefâretnâmeler, Avrupa toplumları hakkında yeni bilgilerin elde edilmesine imkân sağlamıştır.[37]

17. ve 18. yüzyıllardan itibaren Avrupa'nın yükselişe geçen bir medeniyet haline gelmesiyle birlikte İslâm dünyasının bu yeni aktöre olan ilgisinin arttığını görüyoruz. Bu ilginin ilk ve temel sâiki, askerî ve siyasî idi. Zira Avrupa'yla doğrudan temasta olan Osmanlılar, Avrupa ordularının savaş meydanlarında artan üstünlüğünün sebeplerini anlamak ve buna göre tedbirler almak zorundaydılar. Fakat meselenin teknik bir üstünlükten ibaret olmadığı, askerî ve ekonomik alandaki başarıyı sağlayan şeyin, yeni bir dünya görüşü ve zihniyet yapısı olduğu fikri Müslüman aydınlar arasında giderek daha yoğun ve açık bir şekilde tartışılıyordu. Avrupa sömürgeciliğinin İslâm ülkelerine yayılması ve 19. yüzyılda İslâm coğrafyasının yarıdan fazlasının fiilen Avrupalı ülkelerin sömürge idaresine girmesiyle beraber, Avrupa/Batı tartışmaları varoluşsal bir mesele haline gelir. Batı'nın neden yükseldiğinden İslâm'ın neden gerilediğine, sömürgeciliğe karşı mücadeleden sentez arayışlarına ve modernleşme hareketlerine kadar pek çok yeni unsur İslâm-Batı ilişkilerinin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılar. Bu gelişmelere paralel olarak İslâm dünyasında Avrupa/Batı medeniyeti hakkında yazılan eserlerin sayısında 18. ve 19. yüzyıllarda büyük bir artış olmuştur. Modernleşmek için Avrupalılaşmaktan başka çare olmadığını düşünen idareciler, Avrupa'da tahsil gören öğrenciler, zihni ve gönlü Avrupa'ya kaçan aydınlar ve diğer toplum kesimleri, bu yeni literatürün oluşmasında önemli roller oynadılar.

Bu yeni durumun önemli neticelerinden biri, İslâm'ın 'çağdaş' (*contemporary*) durumunu ele alırken başvurulan kavramsal çerçevenin kahir ekseriyetle Batı ile beraber şekillenmeye başlamasıdır. Batı'nın yanında, karşısında ya da ötesinde bir konum geliştirmeye çalışan Müslüman düşünürler, böylece farkında olarak veya olmayarak Batı parantezinde bir pozisyon almak

37. Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987).

durumunda kaldılar. Batı'yı içselleştirirken, onu reddederken yahut sentez arayışlarına yönelirken Batı modernleşmesi dışında kavramsal imkânlar oluşturamadılar. "Batı gibi olmalıyız" derken de "Batı'yı taklit etmemeliyiz" itirazında bulunurken de kendi durumunu Batı üzerinden izah etmek gibi bir cenderenin içine düşmüş oldular. Bu tür analizlerde tartışılan asıl konu Avrupa yahut Batı medeniyeti değil, Müslüman öznenin kendini dünyada konumlandırma çabasıdır. Batı, bu ontolojik ve etik arayışın arka fonunu oluşturur. İslâm-Batı ilişkilerini ele alırken, bu hususun akılda tutulması önem arz etmektedir.[38]

38. Bu konuyu bir başka yerde ele almıştım. Bkz. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 45 vd.

İSLÂM, HRİSTİYANLIK VE BİZANS: TEOLOJİK, SİYASÎ VE KÜLTÜREL MEYDAN OKUMA

İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı 7. yüzyılda Hristiyanlık, Avrupa'nın ortalarından Arap Yarımadası'na kadar yayılmış bir dindi. İslâm ve Hz. Muhammed hakkında ilk bilgi sahibi olan Hristiyanlar, doğuda yaşayan Süryanî, Nesturî, Monofizit ve Melkit gibi farklı gruplardan oluşuyordu. Katolik Kilisesi'nin ve Avrupa'da yaşayan Hristiyan toplulukların İslâm ve onun elçisi hakkında ilk bilgilere ulaşması ise, birkaç asır alacaktır. Aşağıda da değineceğimiz üzere, Ortaçağ Batı dünyasının temel sorunlarından biri, İslâm ve Müslümanlar hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgiden yoksun olmasıdır. Ne iki asırdan fazla süren Haçlı seferleri, ne de yedi asır süren Endülüs-İslâm tecrübesi bu cehalet ve bilgi eksikliğinin önüne geçebilmiştir. İçinde yaşadığımız küresel iletişim ve küreselleşme çağında da bu sorun devam ediyor.

Hristiyan dünyası, İslâm'ı en başından itibaren dinî-teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak algıladı. İbrahimî geleneğin son halkası olduğunu söyleyen İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlık'la ortak noktaları bulunmasına rağmen, onlara önemli eleştiriler de yöneltmekteydi. İslâm'ın kısa sürede Arap müşrikleri ve Doğu Hristiyanları arasında yayılması, rekabet duygusunu daha da güçlendirdi. Bunu, siyasî tehdit algısı takip etti. Diğer dünya dinleriyle kıyaslandığında büyük bir hızla yayılan İslâm, Hz. Muhammed'in ölümünden yüz yıl sonra Kuzey Afrika, İran, Irak, Suriye, Afganistan ve Anadolu'ya

kadar yayıldı. İslâm ordularına karşı sürekli toprak kaybeden Bizans'ın kurtarılması, Avrupa'nın ortak davası haline geldi. 10. yüzyıldan itibaren siyasî meydan okumayı, kültürel tehdit algısı izleyecektir. Güçlü bir kültür ve medeniyet üreten İslâm dünyası, 10. yüzyıldan 16. yüzyılın sonlarına kadar bütün Avrupa'yı etkisi altında bulunduran bir bilim, düşünce ve eğitim geleneği inşa etti. Bu güçlü ilim faaliyeti, sadece skolastik Hristiyan dünyasını değil, Ortaçağ Yahudi düşüncesini de derinden etkilemiştir. İslâm düşünürlerinin etkisi altında şekillenen Yahudi kelamı ve felsefesi bunun tipik örnekleri arasında zikredilebilir. Şimdi bu üç algılama biçimine yakından göz atalım.

Teolojik Meydan Okuma

İbrahimî dinler geleneğinin son halkası olan İslâm, yeni bir din olduğunu iddia etmemiş, bunun yerine kendisinden önceki vahiylerin getirdiği tevhîd öğretisini teyit ettiğini söylemiştir. Tevhîd inancının evrenselliği ve sürekliliği, İslâm düşüncesinin temel ilkelerinden biridir. Bunun altını çizmek için Kur'ân, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar uzanan peygamberler tarihi ve çeşitli kavimler hakkında detaylı bilgiler verir, mukayese ve tahliller yapar. Kur'ân'da anlatılan Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Süleyman, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlerin hayatları, aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitapları Eski ve Yeni Ahid'de ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Kur'ân'ı ilk defa duyan Hristiyanların ilk tepkisi de bu noktada odaklanır: Kur'ân'ın anlattığı tarih, aynı zamanda Tevrat ve İncillerin tarihidir. İki tarihî anlatım arasında yer yer önemli farklılıklar vardır. Örneğin İncil, Hz. İbrahim'in kurban olarak sunduğu oğlunun İshâk olduğunu söylerken, Kur'ân bu kişinin İsmail olduğunu belirtir. Detaylardaki bu farklara rağmen, Kur'ân'ı okuyan bir Hristiyan'ın ortak tarihî referansları görmezlikten gelmesi mümkün değildir.

Hristiyanlar açısından asıl şaşırtıcı olan husus, Kur'ân'da Hz. İsâ ve Hz. Meryem'e geniş bir yer verilmiş olmasıdır. İslâm, Hz. İsâ'yı Tanrı'nın oğlu değil, elçisi olarak görür. Her ne kadar Hz. İsâ'nın dünyaya gelişi mucizevî bir şekilde gerçekleşmişse de, ne Hz. Meryem ne de Hz. İsâ ilâhî özelliklere sahiptir. Müslümanlar, Hz. İsâ'yı *ulü'l-azm,* yani büyük peygamberlerden biri kabul eder ve ona büyük saygı duyarlar. Kur'ân, Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesi hadisesini de farklı bir şekilde açıklar. Kur'ân'ın yorumuna göre Hz. İsâ çarmıhta ölmemiş, Allah'ın katına yükseltilmiştir. Çarmıh sembolizmi üzerinden üretilen trajik teolojinin İslâm'da yeri yoktur. Hz. İsâ, Âdemoğulları'nın kefa-

reti için ölmemiş, tersine onlara yol göstermek ve doğru ile yanlış arasındaki farkı göstermek için mücadele etmiştir. Öte yandan Hz. Meryem, Kur'ân'da ismen pek çok defa zikredildiği halde İncil'de ancak birkaç kez anılır. 'Feminen maneviyat'ın en önemli temsilcisi kabul edilen Hz. Meryem, Müslümanlar için kutsal tarihin önemli figürlerinden biridir; fakat hiçbir zaman "Tanrı'nın Annesi" gibi bir sıfatla anılmamıştır.

Son olarak, Kur'ân'ın ortaya koyduğu ahlâk sistemi, Tevrat ve İncil'in ahlâk sistemleriyle önemli benzerlikler arz eder. Kur'ân bütün ilâhî dinler gibi, insan oluşun asgarî şartını ahlâkîlik olarak tanımlar. Zulüm, hırsızlık, yalancılık, haksız yere öldürme gibi günahları yasaklayan İslâm, insanları Allah'a ibadet etmeye, iyilik yapmaya, ana-babaya karşı iyi davranmaya, sadaka vermeye, fakir ve yetimleri korumaya ve ortak iyiyi kurumlar aracılığıyla yaygınlaştırmaya davet eder. Bu temel ahlâkî ilkeler, dünya dinleri arasında ortaktır. Bu noktada İslâm'ı sapık bir mezhep olarak gören Hristiyan teologlar, özünde yanlış bir öğretinin bu ahlâkî ilkeleri neden ve nasıl temellendirdiği sorusunu sormuşlar ve bu soruya verdikleri cevaplar, Hristiyan ve Batı düşüncesinin İslâm algısını şekillenmesinde merkezî bir rol oynamıştır. Aşağıda ele alacağımız üzere, teolojik meydan okuma algısı, bu ilişkinin kırılma noktalarından birini teşkil eder.

Bu tehdit algısının tersine ilk Müslümanlar, Hristiyanları kendilerine diğer dinî gruplardan daha yakın görmüşlerdir. İlk dönem İslâm tarihinde yaşanan bir dizi hadise, Müslümanlık ile Hristiyanlık arasında farklı ve özel bir ilişkinin geliştiğini gösteriyor. Burada özellikle Hz. Muhammed ve sahabe ile Hristiyanların ilişkiye geçtiği beş hadise öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed'in daha 12 yaşındayken amcası Ebû Tâlib'le beraber Suriye'ye bir ticaret kervanında seyahat ederken başına gelen olaydır. İbn İshâk'ın aktardığına göre, bugün Ürdün sınırları içinde bulunan bir mevkide yaşayan Bahira (Sergius) adlı Hristiyan keşiş yahut rahip, kervanla beraber yürüyen Hz. Muhammed'in üzerinde bir bulut kümesinin hareket ettiğini; kervan durduğunda bir ağacın dallarını açarak Hz. Muhammed'e gölgelik olduğunu görür. Bu mucizevî olay üzerine Bahira, seyahat halindeki Kureyşlileri yemeğe davet eder. 12 yaşındaki Hz. Muhammed'e yakından bakar ve onda 'nübüvvet mührü'nü görür. Bunun üzerine amcası Ebû Tâlib'e, ona iyi bakmasını ve korumasını söyler.[1] Böylece Hz. Muhammed'in peygamberliğini işaret eden ilk kişi, bir Hristiyan din adamı olmaktadır.

---

1. İbn İshâk, *es-Sîre*, (Rabat, 1967), s. 53-57 ve İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, (Kahire, 1955), I, s. 180-183.

İkinci önemli hadise, Hz. Muhammed'in ilk vahiy geldiğinde yaşadığı tecrübedir. Vahiy meleği Cebrâil (a.s.)'ı gören ve ilk vahyi alan Hz. Muhammed, bu hadisenin ağırlığı henüz üzerindeyken evine gelir ve yaşadıklarını eşi Hatice'ye anlatır. Hz. Hatice olayın mahiyetini anlamak için Varaka ibn Nevfel adlı Hristiyan bir akrabasına gitmesini tavsiye eder. Hz. Muhammed'i dinleyen Varaka, ona vahiy geldiğini, kendisine görünenin Cebrâil olduğunu, kendisinin peygamberlikle müjdelendiğini ve korkmaması gerektiğini söyler. Bu hadisede de, Hz. Muhammed'in nübüvvetini teyit eden ilk ilim sahibi kişi, bir Hristiyan'dır.

Üçüncü önemli hadise, Mekkeli müşriklerin baskı altına aldığı Müslümanlardan bir grubun, Hz. Muhammed'in talimatıyla Habeşistan Kralı Necâşi Ashame'ye (ö. 630) sığınmasıdır.[2] Hz. Peygamber 615 yılında, "Orada ülkesinde hiç kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar işbaşındadır; gidin ve Allah, içinde bulunduğunuz durumdan bir çıkış yolu gösterinceye kadar o doğruluk ülkesinde kalın" tavsiyesinde bulunur ve bunun üzerine dördü kadın on beş kişilik bir muhâcir grubu Habeşistan'a hicret eder. Bu grubun Necâşi Ashame tarafından iyi karşılanması üzerine bir yıl sonra daha kalabalık bir grup oraya gider. Bu durumdan rahatsız olan Kureyşliler, Necâşi'ye bir heyet göndererek muhâcirleri geri isterler. Necâşi muhâcirleri iade etmek yerine Kureyş heyetiyle Ca'fer b. Ebû Tâlib'in öncülüğündeki Müslüman muhâcirleri açık bir tartışma yapmaya davet eder. Ebû Tâlib'in Kureyşlilere karşı Necâşi'nin huzurunda yaptığı konuşma, İslâm tarihinin en çarpıcı sahnelerinden biri olarak hafızalara kaydedilir. Necâşi, Müslüman muhâcirleri iade etmeyeceğini söyleyerek Mekkelileri eli boş geri gönderir. Hz. Peygamber 628 yılında Necaşi'ye bir elçi göndererek İslâm'a davet eder. Necâşi Müslüman olur; vefat haberi geldiğinde Hz. Peygamber Medîne'de gıyabî cenaze namazını kıldırır.[3] Adil ve müşfik bir Hristiyan kralının önce Müslüman muhâcirlere kucak açması, ardından İslâm'a girmesi, ilk dönem Müslümanları ile Hristiyanlar arasında yakın ve sıcak bir ilişkinin gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Dördüncü önemli hadise, Hz. Peygamber'in 627 ya da 628 yılında Necran bölgesinden gelen Hristiyan heyetine Mescid-i Nebî'nin içinde ibadet etmelerine izin vermesidir. Kaynakların bildirdiğine göre, siyasî bir anlaş-

---

2. 'Necâşi' kelimesi Habeşçede 'hükümdar' manasına gelir ve Habeşistan krallarına verilen genel isimdir. Hz. Peygamber'in gönderdiği sahabe grubunu kabul eden Habeşistan kralının adı kaynaklarda Ashame b. Ebcer olarak geçmektedir.
3. Levent Öztürk, 'Necâşi Ashame', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, s. 476.

ma yapmak üzere Medîne'ye gelen heyet, Hz. Peygamber'in ikindi namazını eda etmesinin ardından, kendi ibadetleri için izin ister. Hz. Muhammed heyete kendi namaz kıldığı yerde ibadet edebileceklerini söyler. Ardından görüşmeler başlar. Necran heyeti Hz. Peygamber'in İslâm'a davet teklifini kabul etmez. Teslîs, haç önünde tazim ve domuz eti yenmesi gibi konularda tartışmalar yapılır. Netice itibariyle Necran heyeti geri döner. Fakat Hristiyanların Müslümanların ibadet yeri olan camide ibadet etmelerine izin verilmesi, hem dinî müsamaha hem de İslâm-Hristiyan ilişkileri açısından dikkat çekici bir hadise olarak tarih kaynaklarında yerini alır.[4]

Bu silsileden olmak üzere beşinci önemli hadise, Mekke'nin fethinden sonra yaşanır. Ezrâkî'nin aktardığına göre Hz. Muhammed, 630 yılında Mekke'yi fethettiğinde ilk olarak Kâ'be'ye gider ve Kâ'be'nin içindeki bütün putların temizlenmesini emreder. Fakat bir resmin üzerine elini koyarak olduğu gibi bırakılmasını söyler. Bu resim, kucağında çocuk Hz. İsâ bulunan Hz. Meryem figürüdür.[5] Bu hadise, Hristiyan ibadet yerlerinin koruma altına alınması için önemli bir tarihî referans olmuş ve Hz. Ömer'in Kudüs'e girdiği gün de uygulanmıştır.

Bu olaylar dizisine, bir sonraki bölümde ele alacağımız, Hz. Peygamber'in Bizans kralı Herakleios'a çeşitli mektuplar göndermesini de ekleyebiliriz. Hristiyanlara karşı duyulan bu sempati, Bizans'ın da Hristiyan olması nedeniyle ilk dönem Müslümanlarının Sasanîlere karşı Bizans'ın tarafını tutmalarına zemin hazırlamıştır. Bütün bu hadiseler ışığında, Kur'ân'da bahsedilen Hristiyanlar ve 'Rum' olarak ifade edilen topluluklar, genel olarak Bizans ile özdeşleştirilmeye başlamıştır. Mamafih bütün bu gelişmelere rağmen İslâm karşıtı Hristiyan polemikleri 8. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlamış ve Ortaçağlarda hiddet ve şiddetinden bir şey kaybetmemiştir. İslâm söz konusu olduğunda coğrafî yakınlık yahut bilgi kaynaklarının çokluğu, sağlıklı bir tasavvura sahip olmak için yeterli olmamaktadır.

8. ve 9. yüzyıllar, İslâm karşıtı teolojik polemiklerin yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bede (ö. 735), Yuhanna ed-Dımeşkî (Johannes Damascenus) (ö. 749) ve öğrencisi Theodore Ebû Kurra (ö. 820 ve ya 830) gibi Hristiyan teologları, eserlerinde İslâm, Kur'ân ve Hz. Muhammed'den bahseden

---

4. Bu ve diğer hadiselerin İslâm-Hristiyanlık ilişkileri açısından bir değerlendirmesi için bkz. Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), s. 19-24.
5. Muhammed b. Abdillah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, (Gottingen, 1858), s. 111.

ilk düşünürlerdir.[6] Konumuz açısından Yuhanna ed-Dımeşkî hususî bir öneme sahip. Çünkü Dımeşkî, Ortaçağlar boyunca hakim olacak teolojik İslâm algısının *ilk önemli* temsilcisidir. Doğu Hristiyan teolojisi üzerine önemli eserler yazan Dımeşkî, Emevî sultanının sarayında görevli olarak çalışır. Babası Sergios Mansur, sarayın malî işlerinden sorumlu bir memurdur. 720 yılında Kudüs'te inzivaya çekilen Dımeşkî, burada kaleme aldığı eserlerinde ilk defa İslâm dinine "İsmailîlerin sapıklığı" ("*heresy of the Ishmaelites*") olarak atıfta bulunur. Arapların Hz. İsmail soyundan geldiğine inanan bu Hristiyan düşünürü için İslâm, yeni bir vahiy değil, Hristiyanlık'ın içinden çıkmış sapık bir mezheptir. Yine Dımeşkî'ye göre Hz. Muhammed bir "sahte peygamberdir; şans eseri Eski ve Yeni Ahid'i görmüş, bir Aryan din adamıyla (burada Hristiyan din adamı Bahira'ya atıf yapılıyor) karşılaştığını iddia etmiş ve böylece kendi sapık mezhebini kurmuştur".[7] Dımeşkî, İslâm'a aynı zamanda "Deccal'in habercisi" olarak atıfta bulunur. Bu ağır itham ve kesin ret tavrı, Ortaçağlar boyunca yayılmış ve modern zamanlara kadar devam etmiştir.[8]

Bu dönemin bir diğer önemli Hristiyan teoloğu Ebû Kurra, eserlerini Arapça, Yunanca ve Süryanice olarak yazmış; muhtemelen 824 yılında Abbâsî halifesi Me'mûn'un huzurunda Müslüman kelamcılarla bir tartışmaya katılmış ve bu tartışmayı konu alan Arapça eseri günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eser, dokuzuncu yüzyılda Müslüman ve Hristiyan alimlerin birbirlerinin dinleri hakkında detaylı bilgilere sahip olduğunu ve ateşli tartışmalara ve polemiklere girmekten kaçınmadıklarını göstermektedir. Temel dinî inançlardaki farklılıklara rağmen Yuhanna ed-Dımeşkî ve Theodore Ebû Kurra gibi Hristiyan teologların bu tür tartışmalara özgürce katılması, eserler kaleme alması ve kendi doğrularını hem kendi cemaatlerine hem de Müslüman muhataplarına ifade edebilmesi, dinî özgürlükler ve kozmopolit kültür açısından not edilmesi gereken hususlardır. Hocası Dımeşkî gibi Ebû Kurra da teslîs konusunda Müslümanların yönelttiği eleştirilere çeşitli cevaplar verir. Eserinden anlaşıldığı kadarıyla halifenin huzurunda yapılan tartışma sırasında Kur'ân'dan yanlış alıntılar yaptığı ve bazı ayetleri hatalı tefsir ettiği için ciddi eleştirilere

---

6. Theodore Abu-Qurrah ve İslâm hakkındaki görüşleri için bkz. Adel-Theodore Khoury, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam: Textes et Auteurs* (Louvain: Editions Nauwelaerts, 1969), s. 83-105.
7. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"* (Leiden: E. J. Brill, 1972), s. 73.
8. Bu iddialar Dımeşkî gibi başka Hristiyan polemikçiler tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. Clinton Bennett, *In Search of Muhammad* (London: Cassell, 1998), s.77 vd.

maruz kalır ve kendini zora sokar. Fakat konular ilerledikçe Ebû Kurra'nın kendi tartışma tekniklerini geliştirdiğini ve zor sorulara daha ustalıklı cevaplar vermeye başladığını görüyoruz.[9]

Bu tür polemik eserlerde İslâm ve Müslümanlar, Hristiyan teologların şiddetli saldırılarının hedefi haline gelir. Fakat zaman zaman bu kaidenin dışında değerlendirmelerin yapıldığına da şahit oluyoruz. Bunlar arasında en çarpıcı olanı, Sebeos adlı Ermeni tarihçinin *Ermeni Tarihi* adlı eserinde geçen Hz. Muhammed ile ilgili paragraftır. 661 yılında yazıldığı tahmin edilen eser, Hz. Peygamber'e ismen atıfta bulunan ilk İslâm dışı kaynaklardan biridir ve bu açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Sebeos, kitabının 42. bölümünde Sasanî Devleti'nin yıkılışını, Yahudilerle 'İsmailîler' (yani Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in soyundan gelen Araplar) arasındaki ilişkileri, Bizans ile Araplar arasındaki ilk çatışmaları ve Bizans'ın tedricî olarak zayıflamasını ve yenilmesini ele alır. Bu bölümde Hz. Peygamber'in ortaya çıkışına atıfta bulunur ve dönemin diğer polemik eserlerine nazaran daha objektif ve olumlu bir tablo çizer:

> "Bu vakit İsmail'in bu çocukları arasından Mahmet (Muhammed) adında ticaret yapan bir kişi, adeta Tanrı'nın emriyle onları hakikat yoluna davet etmek için ortaya çıktı. Onlara İbrahim'in Tanrısını tanımalarını öğretti; zira kendisi Mûsâ'nın (nebevî) tarihi konusunda oldukça bilgiliydi. Bu emir yüce bir makamdan geldiği için, tek bir emirle dinî birliklerini sağladılar. Bâtıl inançlarını terk ederek, ataları İbrahim'e de görünen ve *el-Hayy* olan (Yaşayan) Tanrı'ya yöneldiler. Mahmet onlara bozulmuş et yememelerini, şarap içmemelerini, yalan konuşmamalarını ve zinadan kaçınmalarını emretti. Ve şöyle dedi: "Yemin olsun ki Tanrı bu toprakları İbrahim'e ve onun nesline vadetti. Ve bu vakitte İsrail'i (vadettiği toprakları) severek vadettiği şeyi gerçekleştirdi. Fakat şimdi siz İbrahim'in çocuklarısınız ve Tanrı, İbrahim'e ve onun nesline olan vaadini gerçekleştiriyor. Sadece İbrahim'in Rabbini samimi olarak sevin ve gidip Tanrı'nın atanız İbrahim'e verdiği toprakları alın. Savaşta size kimse karşı koyamayacaktır, çünkü Tanrı sizinledir."[10]

---

9. Ebû Kurra'nın görüşleri için bkz. S. H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750-c. 820 A. D.), A Metholodological Comparative Study in Christian Arabic Literature*, basılmamış doktora tezi, The Catholic University of America, Washington DC, 1978; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 138-145.
10. *The Armenian History attributed to Sebeos*, tr. R. W. Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1999, s. 95-96.

Bu tasvirden sonra Sebeos, İsmail'in çocukları olarak isimlendirdiği Arapların, Arap Yarımadası'nın dışına çıkarak İsrail/Filistin topraklarına kadar ilerlediğini ve Tanrı'nın onlara vadettiği bu toprakları vermediği için Rumlara ('Greeks') yani Bizans'a karşı savaş açtıklarını anlatır. Bu ifadelerin tarihen doğruluğunu bir kenara koyacak olursak, Hristiyan bir tarihçi olarak Sebeos'un Hz. Muhammed'in bi'setini ve Arapların onun liderliğinde bir araya gelmesini Hristiyan dini tarihi içerisinde ele alması ve Müslüman olan Araplara Hz. İbrahim'in torunları olarak atıfta bulunması önemli bir noktadır. Zira daha sonraki dönemlerde İslâm karşıtı Hristiyan polemikleri İslâm'ın sahte bir din olduğu tezinden hareketle bu ortak tarihî referansları bütünüyle ortadan kaldırma yoluna gidecektir.

Teolojik polemiklere rağmen Doğu Hristiyanları, Müslümanlara karşı topyekün bir ret ve çatışma tavrı içinde olmamışlardır. Bunun en çarpıcı örneğini, Haçlı seferleri sırasında Hristiyan Arapların Avrupalı savaşçılara karşı aldıkları tavırda görüyoruz. Memlük yönetimi altında Müslümanlarla barış içinde yaşayan Hristiyan Araplar, 'Frenkler' olarak bilinen Haçlılarla işbirliği yapmaya yanaşmadılar. Yabancı ve uzaktaki bir Kilise tarafından yönetilmektense, Müslüman idaresi altında kendi özerkliklerini korumayı yeğleyen ve yerel barışın bozulmasına karşı olan Doğulu Hristiyanlar, birkaç istisnaî hadise dışında, genellikle ya Müslümanların yanında saf tuttular ya da çatışmaların dışında kaldılar.[11]

İslâm'ın Ehl-i Kitap dinlere yaklaşımı, bu tür tavırların ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. İslâm, Yahudi ve Hristiyanların tevhîd inancını zedelediğini ifade etmekle beraber onlara hukukî bir statü vermiş ve dinî özgürlüklerini güvence altına almıştır. Dinler tarihinde bir ilk olan bu uygulama, İslâm'ın Hristiyan hakimiyeti altındaki bölgelere hızla yayılmasını sağlamış ve Hristiyanların İslâm karşıtı muhalefetini kısmen yumuşatıcı bir etkiye sahip olmuştur. İslâm, Yahudilik'e karşı tevhîd inancının evrenselliğini vurgulamış ve ilâhî vahyin sadece belirli bir ulusa ait olamayacağını vurgulamıştır. Bu yüzden Yahudilerin 'seçilmiş topluluk' inancını reddeden İslâm, Yahudi din adamlarının muhalefetiyle karşılaşmıştır. Katolik Kilisesi'nin kendini Tanrı ile birey arasında zorunlu ve mutlak bir aracı olarak vaz' etmesine karşı çıkan İslâm, yine pek çok saldırının hedefi olmuştur. Mekkeli müşrikler arasında olduğu gibi Ortaçağ Avrupasında da

11. Batı ve Doğu Hristiyanlığı'nın Haçlılar dönemindeki bu tarihi karşılaşması için bkz. Youssef Courbage ve Phillipe Fargues, *Christians and Jews under Islam* (Londra: I. B. Taurus, 1997), s. 46-49.

İslâm, "avamın ve ayak takımının dini" olarak görülmüş ve tahfif ve istihza konusu yapılmıştır.

Siyasî Meydan Okuma

Dinî ve teolojik meydan okumaya kısa sürede siyasî tehdit algısı eklenecektir. İslâm fetihlerinin kısa sürede Avrupa kıyılarına uzanması, tehdit algısını güçlendiren unsurların başında gelmektedir. Müslüman devletlerin askerî ve siyasî düzenlerinin etkinliği, hem bir hayranlık hem de korku kaynağı olmuştur. Adalet, fetih ve zenginlikle birlikte gelen "en iyi düzen" tartışmaları da siyasî tehdit algısını derinleştirmiştir. Müslüman beylik, devlet ve imparatorlukların ortaya koyduğu siyasî yönetim modelleri, 16. yüzyılın sonlarına kadar etkisini muhafaza etmiş ve Avrupa siyasî yapılarını da etkilemiştir.

Hristiyanlık'ın yayılmasıyla mukayese ettiğimizde İslâm'ın farklı bir tecrübeye sahip olduğunu görüyoruz. Avrupa'nın bir Hristiyan kıtası haline gelmesi yaklaşık bin yıl sürmüştür. Kuzey Avrupa ve özellikle Kuzey İngiltere, 9. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyanlık'a direnmiş, Hristiyanlık öncesi geleneklerinden vazgeçmemiştir. Bunun tersine İslâm, 8. yüzyıldan itibaren hızla yayılmış ve çok geniş bir coğrafî alana hükmetmeye başlamıştır. Emevî ordularının Güney Avrupa'ya ilk olarak 711 yılında ayak basması, bu sürecin hızı hakkında bize bir fikir verebilir. Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-1258) döneminde İslâm dünyasının sınırları Kuzey Afrika, Mezopotamya, İran ve Horasan bölgelerine ulaşırken, Büyük Selçuklu Devleti (1038-1157), Anadolu Selçuklu Devleti (1076-1308) ve Osmanlılar (1299-1908) zamanında Balkanlar, Anadolu ve Orta Asya ile Afrika'nın içlerine kadar genişlemiştir.

Bu hızlı siyasî ve coğrafî yayılım, Batı Hristiyan dünyasında büyük infiallere yol açmış, kıyametin yaklaştığı inancını güçlendirmiştir. Daha önce Hristiyan devletlerin himayesi altında olan toprakların Müslüman idaresine geçmesi, Katolik Kilisesi'nin Avrupa'daki yöneticiler üzerinde baskı uygulamasına fırsat vermiştir. İslâm'ın bir "kılıç dini" olduğu ve şiddet yoluyla yayıldığı inancının bu dönemde Avrupa'da elverişli ve ikna edici bir argüman haline geldiğini görüyoruz. Haçlı seferlerinin düzenlenmesinde "güneyden gelen İslâm tehdidi" etkin bir şekilde kullanılmıştır. İslâm'ı sapık bir öğreti, Hz. Muhammed'i de büyücü ve sahte bir peygamber olarak gören Avrupalılar için İslâm'ın hızlı ve güçlü yayılmasını izah edecek iki temel argüman da böylece ortaya çıkmış oluyordu: Şiddet ve cinsellik.

Hz. Muhammed'in insanları zorla Müslüman yaptığı, İslâm'a girmeyi reddedenleri öldürttüğü şeklindeki söylentiler, kısa sürede büyü ve cinsellik ile birleştirildi. Buna göre Hz. Muhammed, zaten yarı akıllı ve bedevî olan Arapları kendi dinine çekmek için büyüyü kullanmış; erkekleri kandırmak için de onlara kadınlar üzerinde her tür cinsel özgürlük ve tasarruf hakkını tanımış, onlara bu dünyada cariyeler, cennette huriler vadetmiştir. Cinsellik vurgusunun Hz. Muhammed'in şahsına yönelik saldırılarda da geniş yer tuttuğunu görüyoruz. Hz. Muhammed'in birden fazla kadınla evlenmiş olması, tarihî ve sosyal şartlarından bağımsız olarak ele alınmış ve onun –haşa- şehvet düşkünü olduğu fikri yayılmıştır. Yine Hz. Muhammed'in genç yaştaki Hz. Âişe'yle evlenmesi de pek çok polemiğin konusu olmuştur. Şiddet ve cinsellik temaları, Ortaçağlar boyunca İslâm ve Hz. Muhammed hakkındaki imajın değişmeyen unsurları olacaktır. Aynı iki temanın Hollywood filmlerinden karikatürlere kadar bugün İslâm toplumları ve Araplar hakkında kullanılıyor olması dikkat çekici bir husus.

Kültürel Tehdit Algısı

Teolojik ve siyasî meydan okuma algısına 9. ve 10. yüzyıllardan sonra kültürel tehdit algısı eklenecektir. Bu dönemde İslâm medeniyetinin bilim, düşünce ve sanat alanlarında önemli atılımlar yaptığını; İslâm öncesi düşünce ve bilim geleneklerini özümseyerek yeni bir sentez ürettiğini görüyoruz. 16. yüzyılın ortalarına kadar dünyanın en büyük bilim ve düşünce merkezleri İslâm topraklarında bulunmaktaydı. Endülüs'te Yahudi ve Hristiyan aileler, çocuklarının iyi bir eğitim alması için Müslüman medreselerini ve araştırma merkezlerini tercih etmekteydi. Arapça, Yahudiler ve Hristiyanlar arasında da bir bilim ve düşünce dili olarak kabul edilmişti. İbn Meymûn (Moses Maimonides) gibi ünlü Yahudi ilahiyatçılarının eserlerini Arapça kaleme almış olması, bu etkinin boyutlarını gösteriyor.

İslâm düşünce ve kültürü, özellikle Güney Avrupa'nın okumuş kesimleri arasında 9. yüzyıl gibi erken bir dönemde etkili olmaya başlamıştı. Kurtuba Piskoposu Alvaros 854 yılında derin bir serzenişte bulunuyordu:

> Benim Hristiyan kardeşlerim, Arapların şiir ve aşk hikâyelerinden zevk alıyorlar. Müslüman kelamcı ve filozofların eserlerini, onları reddetmek için değil, Arapçayı doğru ve seçkin bir şekilde konuşmak için inceliyorlar. Bugün Kutsal metinlerimiz üzerine yazılmış Latince şerhleri okuyan

> Kilise dışından birini nerede bulabilirsiniz? İncilleri, Peygamberleri ve Havarileri okuyan kim var? Heyhat! Yetenekleriyle temayüz etmiş genç Hristiyanlar Arapçadan başka bir dil yahut edebiyattan haberdar bile değiller. Arapça kitapları büyük bir dikkat ve heyecanla okuyorlar. Büyük masraflar yaparak bu kitapları topluyor ve her yerde Arap kültürüne övgüler yağdırıyorlar.[12]

Arapça bilim ve felsefe eserlerinin Latinceye tercüme edilmeye başladığı 11. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesi ve kültürü, Avrupa üzerinde etkili olmaya başladı. Antik Yunan'a ait pek çok eseri ilk olarak Arapça tercümelerinden okuyan Latin düşünürleri, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İhvân-ı Safâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Ebû Bekir er-Râzî gibi filozofların eserlerini okumakta ve fikirlerini tartışmaktaydı. Önemli felsefî konularda Müslüman düşünürlerin görüşlerini göz ardı etmek mümkün değildi. Ortaçağ dinî düşüncesine damgasını vuran ve "Batı'nın Gazâlîsi" diyebileceğimiz St. Thomas Aquinas, *Summa Theologia* adlı eserinde İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e iki yüzden fazla yerde isim vererek atıfta bulunur.

İslâm düşüncesinin Latin entelektüelleri ve din adamları üzerindeki derin etkisini pek çok alanda görmekteyiz. Latin İbn Rüşdcülüğü diye ün salan düşünce hareketi, 13 ve 14. yüzyıllarda Avrupa'da hararetli tartışmalara ve skolastik düşünürler arasında kamplaşmalara yol açacaktır. Latin İbn Rüşdcülüğünü Hristiyan teolojisine ve dolayısıyla Katolik Kilisesi'nin otoritesine karşı bir tehdit olarak gören Paris Piskoposu Tempier, 1217 yılında bir deklarasyon yayınlar ve Ortaçağlarda "şârih" olarak bilinen İbn Rüşd'ü ve onun Latin takipçilerini sapıklıkla suçlar. 219 maddeden oluşan deklarasyonda Latin İbn Rüşdcülüğünün Hristiyan teolojisine göre reddedilmesi gereken yönleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. İslâm düşüncesinin Hristiyan dünya üzerindeki etkisine son vermeye kararlı olan Piskopos Tempier, Paris meydanında İbn Rüşd'ün kitaplarını toplu olarak yakar.[13]

Bu dönemde öncelikle Endülüs, yani Güney Avrupa üzerinden gerçekleşen kültürel etkileşim sonucunda Avrupalı düşünürler, İslâm bilim, eğitim ve düşünce geleneğinden önemli aktarımlar yapmışlardır. Müslüman bilim adamlarının optik, cerrahi, astronomi ve matematik alanındaki çalışmaları,

---

12. Alvaro, *Indiculus luminosus*, Bölüm 35, aktaran Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam* (Şikago/Londra: The University of Chicago Press, 1946), s. 57.
13. Tempier'in yasakladığı 219 madde için bkz. Arthur Hyman ve James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973), s. 584-591.

16 ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan bilim devriminin temellerini atmıştır. Örneğin Kepler'in ünlü astronomik tabloları, İbn Şâtir ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi bilim adamlarının geliştirdiği ve Arapçada 'zîc' denilen tablolara dayanmaktaydı.

Müslüman eğitim kurumları, medreseler ve medrese dışındaki araştırma kurumları, tercüme odaları ve aynı zamanda bilimsel araştırma kurumları olan rasathane ve hastaneler, Avrupa'daki kolej ve üniversite sisteminin gelişimini doğrudan etkilemiştir. Örneğin 'kampüs sistemi', ilk olarak medreselerde uygulanmıştır. Doktora, kürsü, cübbe gibi uygulamalar, yine İslâm eğitim sisteminden alınmıştır.[14] Çağının en büyük skolastik düşünürlerinden biri olan Albertus Magnus'un 1245'te Paris'e geldiğinde üzerinde bir 'Arap kıyafeti' (muhtemelen hoca cübbesi) olduğu rivayet edilir.[15]

Felsefe ve düşünce alanında da derin etkilerin olduğunu görüyoruz. Müslüman Peripatetikler İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün dışında pek çok Müslüman düşünür ve bilim adamının eserleri Latinceye tercüme edilmiş ve yeni akımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun çarpıcı örnekleri arasında İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzan* adlı felsefî romanı zikredilebilir. "Doğal teoloji" türünün ilk örneği olarak kabul edilen Hayy ibn Yakzan hikâyesi, Edward Pococke (ö. 1727) tarafından Latinceye *philosophus autoditacticus* ("kendi kendine öğrenen filozof") adı altında tercüme edilir.[16] Eser, Hobbes gibi filozofları etkilediği gibi Daniel Defoe'nun ünlü romanı *Robinson Cruzo*'ya da ilham verir. Bazı tarihçilere göre *Robinson Cruzo*, büyük oranda *Hayy ibn Yakzan*'dan uyarlanmıştır. İbn Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid* adlı eserinde geliştirdiği 'bireysel yaşam' felsefesi, Latinler arasında birey ve toplum ilişkileri üzerine farklı görüşlerin ileri sürülmesine imkân sağlar.

Ortaçağların en önemli edebiyat ve teoloji eserlerinden biri kabul edilen Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, Hz. Muhammed'in mirâcını anlatan 'mirâcnâme' literatürünün izlerini yansıtır. İspanyol rahip ve İslâm araştırmacısı Miguel Asin Palacios'un 1919'da yayımladığı ve büyük tartışmalar yaratan eseri *İslâm ve İlahi Komedya*, Dante'nin bu büyük eserini doğrudan İslâm kaynaklarından esinlenerek kaleme aldığını savunur. Palacios'a göre *İlahi Komed-*

---

14. İslâm eğitim kurumlarının Batı'ya etkisi konusunda bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learnin in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburh University Pres, 1981).
15. Franco Cardini, *Europe and Islam* (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), s. 101.
16. Hayy'ın Latince mütercimi Pococke, babası olan ve *Specimen historiae arabum*'un yazarı diğer Edward Pococke (ö.1691) ile karıştırılmamalıdır.



Aşağıda, Atina Okulu tablosunda olduğu düşünülen kişiliklerin bir listesi yer almaktadır. 5 numarada İbn Rüşd gösterilmektedir. Diğerleri ise şu şekildedir 1: Citium'lu Zeno 2: Epikür 3: (Mantua'lı II. Federico?) 4: Boethius veya Anaksimandros veyahut Empedokles? 5: İbn Rüşd 6: Pisagor 7: Alcibiades veya Büyük İskender? 8: Antisthenes veya Ksenofon? 9: Hypatia (Francesco Maria della Rovere?) 10: Aeschines veya Xenophon 11: Parmenides? 12: Sokrates 13: Heraklitos 14: Platon (Leonardo da Vinci) 15: Aristoteles 16: Diyojen 17: Plotinus (Donatello?) 18: Öklid veya öğrencileriyle Arşimed 19: Zerdüşt 20: Batlamyus? R: Apelles (Raphael) 21: Protogenes (Il Sodoma, Perugino veya Timoteo Viti). Fotoğraf: Wikipedia

ya'da tasvir edilen cennet, cehennem, âraf ve bunlar arasındaki yolculuklar, İslâm'daki isrâ ve mirâc hadiselerinden bağımsız ele alınamaz. Kurtubalı Müslüman filozof ve mutasavvıf İbn Meserre ve yine Endülüslü büyük mutasavvıf ve düşünür İbn Arabî'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye* adlı eseri, Dante'nin inşa ettiği teolojik-edebî kurgunun ana çerçevesini belirler. Elbette Dante, Hristiyan inanç dünyasının ana referanslarını esas alır; kurduğu ahiret hiyerarşisi Kilisenin temel inançlarını yansıtır. Fakat Palacios'a göre, Dante'nin edebî şaheseri, Müslümanları ve diğer "kâfirleri ve sapıkları" cehenneme koymasına rağmen, ilham kaynağı olarak İslâm kültüründen derin izler taşır.[17]

Ortaçağlar boyunca Avrupa'da hor görülen ve sık sık kovuşturmaya uğrayan Yahudi düşünürler de İslâm düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. "Aklı Karışıklar için Kılavuz" (*Delâletu'l-hâirîn*) adlı meşhur kelam-felsefe kitabının müellifi İbn Meymûn (ö. 1204), ayrıca Saadia Gaon (ö. 942), Solomon ibn Cebirol (ö. 1070), Bahya ibn Pakuda (ö. 11. yüzyılın ortaları) ve Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ına önemli bir şerh yazan İbn Kemmûne (ö. 1284) gibi Yahudi kelamcı ve filozofları, Ortaçağ Yahudi düşüncesini İslâm tefekkür geleneğinden derin etkiler alarak oluşturmuşlardır.

Bu derin kültürel etki, modern çağlara kadar devam edecektir. Avrupa rasyonalizmine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Romantik hareket, Ömer Hayyâm, Sa'dî-i Şirâzî ve Hâfız gibi Fars edebiyatının büyük ustalarının etkisinde kalmıştır. Aynı etki, Amerikan düşüncesinin önde gelen iki filozofu olan ve "transandantalistler" olarak bilinen Emerson ve Thoreau'nun eserlerinde de açık bir şekilde görülür.[18] Yine modern dönemlerde Arap ve Fars edebiyatının başlıca eserleri Batı'da etkisini sürdürmüştür. "Bin Bir Gece Masalları" ve bu büyük edebî eserden alınan Alâeddîn ve Sihirli Lambası, Sinbad, Şehrazat ve Ali Baba ve Kırk Haramiler gibi karakter ve hikâyeler, çağdaş Batı edebiyatında yaşamaya devam etmektedir.

Kültürel etkileşimin bu kadar yoğun yaşanmasına rağmen, teolojik ve siyasî tehdit algısı, Ortaçağ Avrupasının İslâm tasavvurunu pek çok açıdan belirlemiştir. Rönesans'la beraber belirginleşen bir tavrın ilk nüvelerini bu dönemde görüyoruz: Avrupalılar, bir din olarak İslâm'ı, bir kültür ve mede-

17. Miguel Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (London, 1926). Palacios'un eseri Dante uzmanları ve İtalyan edebiyatçıları arasında uzun tartışmalara neden olmuştur. Menocal, bu tartışmanın önemine dikkat çeker. Bkz. Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History*, s. 115-32.

18. Bkz. John D. Yohannan, *Persian Poetry in England and America: A 200-Year History* (Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977).

niyet olarak İslâm'dan ayırmış; birincisine şiddetle karşı çıkarken, ikincisine hayranlıkla yaklaşmış ve ondan etkilenmiştir.

Bu ayrım yer yer o kadar keskin bir nitelik kazanmıştır ki, İslâm hakkında bölük pörçük bilgiye sahip olan Avrupalılar, İslâm kültür ve medeniyetinin başarılarının İslâm dinine rağmen gerçekleştirildiğine inanmıştır. İslâm filozoflarının etkisine kayıtsız kalamayan Roger Bacon (ö. 1294) gibi Skolastik düşünürler, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aslında Hristiyan olduğunu, gizlice vaftiz olduklarını ve sadece Müslümanların şiddetinden emin olmak için kendilerini zâhirde Müslüman olarak gösterdiklerini iddia eder. Zira Bacon'a göre, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi birinci sınıf filozofların, İslâm gibi bir dine mensup olması düşünülemezdi. İslâm dini ile İslâm kültürü arasındaki bu zıtlık ilişkisi, Ortaçağlardan günümüze kadar Batılı İslâm algısını belirlemeye devam edecektir. Böylece İslâm'ın teolojik, siyasî ve kültürel bir tehdit olarak algılanmasının temelleri, iki medeniyetin ilişkiye geçtiği 8 ve 9. yüzyıllarda atılmıştır. Lakin bu yüzyıllar aynı zamanda İslâm ve Bizans toplumlarının sanıldığından daha fazla alışveriş halinde olduğu bir dönemdir.

Medeniyetlerin Geçişkenliği Meselesi

Toplumlar, kendilerinden önceki düşünce birikimlerini eleştirel bir şekilde özümseyip yeni sentezler üretebildikleri ölçüde evrensel bir medeniyet tecrübesine sahip olabilmişlerdir. Kadim Mısır, Hint, Çin, Aztek ve İnka gibi 'yerel medeniyetler'in tersine, İslâm ve Batı medeniyetleri hem diğer kültür ve düşünce birikimlerini büyük ölçüde benimseyerek dönüştürmüş, hem de evrensellik iddiasında bulunmuşlardır. İslâm ve Batı medeniyetleri arasında devam eden gerginliğin temel sebeplerinden biri de budur: Her iki medeniyet de etnik, kültürel ve dini manada lokal kalmayı reddetmekte, evrensel bir 'medeniyet grameri' inşa etmeye çalışmaktadır. İslâm ve Batı, evrensellik iddiasında bulunan iki medeniyet olarak birbirlerinin farkında olan iki öznedir.

Medeniyet kavramı, bir "dünya görüşünün" (*Weltanschauung*) zaman ve mekân yani tarih ve coğrafya boyutunda tezâhür ve tecessüm etmiş halidir. Bu geniş anlamıyla medeniyet, insan hayatına ilişkin maddî ve manevî bütün temel unsurları kapsar: Düşünce, bilim, sanat, mimari, yönetim, ekonomik üretim ve paylaşım, adetler, inançlar, vd. İnsanlık, bütün bireylerin katıldığı ortak payda iken, medeniyetler farklı kimlik ve aidiyet çerçeveleri sunarlar. Bu manada İslâm ve Batı gibi birbirinden farklı ve eş-zamanlı medeniyet tecrübelerinden bahsedebiliriz.

Fakat her medeniyet tecrübesi, evrensel bir ideali hedeflese de kendisine özgü niteliklere de sahiptir. Aksi halde farklı medeniyetlerden bahsetmemiz mümkün olmazdı. İslâm medeniyeti başlığı altında topladığımız bütün dinî, siyasî, ekonomik, sanatsal, bilimsel ve toplumsal unsurlar, İslâm medeniyetinin kurucu ilkelerinin rengini taşır. Eş-zamanlı medeniyet tecrübeleri, ilke düzeyinde benzerlikler taşıyabilir; ama bu ilkelerin zaman-mekân boyutunda nasıl şekil aldığına baktığımızda, her medeniyetin kendine özgü bir karakteri olduğu görülür.[19]

8. ve 9. yüzyıllarda yeşermeye başlayan İslâm medeniyetinin Sasanî ve Bizans kültürlerinden aldığı etkilere bu açıdan bakabiliriz. Kadim İran ve Roma-Bizans geleneklerinin kök saldığı topraklara yayılan İslâm toplumları, esnek kültür politikaları izlediler ve bu geleneklerden siyaset, devlet yönetimi, diplomasi, bilim ve sanat alanlarında belirli etkiler aldılar. İlk dönem kelamcılarının Hristiyan teologlarla yaptığı felsefî tartışmalar, klasik İslâm kelamının oluşmasına önemli katkılarda bulundu. Antik Yunan eserlerini Arapçaya tercüme eden Süryanîler ve Hristiyan Araplar, aynı zamanda kelam ve felsefe alanında kayda değer bir birikime sahiptiler. İslâm düşüncesinde "Birinci Hoca" kabul edilen Aristo'dan sonra "İkinci Hoca" olarak bilinen Fârâbî'nin mantık hocaları Yuhanna İbn Haylan (ö. 910) ve Ebû Bişr Matta İbn Yûnus (ö. 940), Bağdat'ın önde gelen Hristiyan ilim adamlarıydı. Aynı şekilde Fârâbî'nin ünlü öğrencisi Yahyâ İbn Adî el-Mantıkî (ö. 984), Monofizit mezhebine mensup bir Hristiyandı. Yahyâ İbn Adî'nin öğrencisi ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1000 civarında) ise Fârâbî ekolünün en önde gelen Müslüman filozoflarından biriydi.

Hz. Muhammed hayattayken Hristiyanlarla Müslümanlar arasında dinî düşünce ve diyalog alanında önemli etkileşimler yaşanmış ve böylece İslâm-Bizans ilişkilerine tarihî-fikrî bir zemin hazırlanmıştır. Bir tahmine göre, İslâm geldiğinde Doğu Arap dünyasında 15 milyon civarında Hristiyan, 200 bin civarında Yahudi bulunmaktaydı. Hristiyanların sayısı Hristiyan Arapların İslâm'a girmesiyle azalacak, ama Hristiyan kalmayı tercih eden topluluklar var olmaya devam edecektir. Muâviye zamanında Medîne'deki güvenlik gücünde 200 kadar Hristiyanın görev yapıyor olması, bu dönemin tipik özelliklerinden biridir.

---

19. Bkz. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-idraki", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, No: 3, (1997/1), s. 1-53.

İslâm-Bizans İlişkileri

Hz. Muhammed'in vefatından önce Bizans'la diplomatik ilişkiler geliştirildiğini de görüyoruz. Bizans imparatoru Herakleios'a (610-641) gönderilen elçiler ve mektuplar, İslâm-Bizans ilişkilerinin Hz. Muhammed zamanında başladığını gösteriyor. Hz. Peygamber, Mekkelilerle Hudeybiye Anlaşması'nı imzaladıktan sonra dönemin önde gelen devlet başkanlarına mektuplar göndermiştir. İslâm kaynaklarında muhafaza edilen 628 tarihli kısa mektup şöyledir:

> Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Allah'ın kulu ve elçisi Muhammed'den Bizans İmparatoru Herakleios'a. Hidayete uyanlara selam olsun. İslâm'ı kabul et ki kurtuluşa eresin ve Allah da ecrini iki kat versin. Eğer kabul etmezsen sorumluluğun altındaki insanların (çiftçilerin, tebaanın, Ariuscuların) günahını sen çekersin. "*Ey Ehl-i Kitap! Sizin ve bizim aramızda müşterek olan söze gelin: 'Sadece Allah'a kulluk edelim ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da birimiz diğerini rab edinmesin.' Eğer yüz çevirirlerse 'şahid olun biz Müslümanız' deyin.*"[20]

İslâm-Bizans diplomatik ilişkilerinin ilk adımını atan bu mektup, aynı zamanda İslâm ile Hristiyanlık arasındaki dinî diyalog ve temasın çerçevesini çizmektedir. Mektubun sonunda yer alan Âl-i İmrân Sûresi'nin 64'üncü ayeti, Hristiyanları Müslümanlarla 'ortak kelime'de buluşmaya, her tür şirki reddetmeye ve insanlar arasında adaleti kurmaya davet eder. Klasik tefsir kitapları bu ayetin İslâm-Hristiyanlık ilişkilerindeki özel yerine dikkat çeker.[21]

---

20. Aktaran, Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 51-2. Mektup, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Buhârî ve Müslim'in hadis kitapları ve Taberî'nin *Târîh*'i gibi klasik kaynaklarda yer almaktadır.

21. Modern dönemde İslâm-Hristiyanlık ilişkileri farklı kollardan ilerlemiştir. 'Ortak kelime' (*kelimetün sevâ*) kavramı üzerine inşa edilen dinî diyalog girişimlerinin en önemlisi, *A Common Word between Us and You* adını taşıyan girişimdir. Papa XVI. Benedikt'in 2006 yılındaki Regensburg konuşmasının ardından bir mektup olarak kaleme alınan metin, daha sonra İslâm-Hristiyanlık ilişkilerini kapsayan geniş bir deklarasyon haline getirilmiştir. Bu deklarasyon ve çağrı, Katolik Kilisesi başta olmak üzere Protestan ve Ortodoks Hristiyan cemaatleriyle Müslüman topluluklar arasında karşılıklı anlayış ve doğru bilgi alışverişini hedefleyen bir teşebbüs olarak geniş yankı bulmuştur. Konuyla ilgili temel metinler, imza atan kişi ve kurumlar ve yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bkz. www.acommonword.com Ayrıca bkz. İbrahim Kalın, "Islam, Christianity, the Enlightenment: A Common Word and Muslim-Christian Relations", Waleed al-Ansary ve David Linnan (ed.), *Muslim and Ch-*

Hz. Peygamber döneminde İslâm-Bizans ilişkileri, kültürel ve diplomatik ilişkilerin yanı sıra ilk dönem İslâm tarihi açısından önem arz eden iki askerî hadiseye de sahne olmuştur. Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderdiği Hâris b. Umeyr el-Ezdî'nin, Bizans'a bağlı Gassanî emiri Şurahbil b. Amr tarafından Mute'de öldürülmesi, elçilerin dokunulmazlığı ilkesini ihlâl etmiş ve 629 yılında 3 bin kişilik bir İslâm ordusunun Bizans topraklarına gönderilmesine neden olmuştur. Mute Savaşı, Arap Yarımadası'nda (Hicaz'da) şekillenmeye başlayan Müslüman toplumun siyasî bağımsızlığını ve güvenliğini sağlamak için Bizans'a karşı başlattığı bir askerî seferberlikti. Müslümanlar Mute Savaşı'nda üç önemli komutanını kaybetmiş ve Hâlid b. Velîd'in komutasında geri çekilmek durumunda kalmıştır. Bizans'la ikinci askerî karşılaşma, 630 yılında Tebük Seferi münasebetiyle gerçekleşmiştir. Fakat bu seferde ordular savaşmamış, 30 bin kişi olduğu rivayet edilen kalabalık İslâm ordusu, savaşmadan Medîne'ye dönmüştür. Herhangi bir mukatele ve çatışma olmamasına rağmen Tebük Seferi, yeni Müslüman topluluk için önemli bir askerî-siyasî zafer olarak görülmüştür.[22]

Bizans'la olan siyasî ve diplomatik ilişkiler, dört halife, Emevîler ve Abbâsîler döneminde de devam etmiştir. Hz. Ömer döneminde Suriye ve Filistin toprakları İslâm sınırlarına dahil edildi. Bu durum karşısında Hz. Ömer'le iyi ilişkiler geliştirmek isteyen Bizans İmparatoru Herakleios'un çeşitli hediyeler ve elçiler gönderdiği bilinmektedir. Taberî'nin aktardığına göre Herakleios, Hz. Ömer'e bütün ilimleri özetleyen bir cümle, tüm varlıkların özünü oluşturan nesne, hak ve bâtıl arasındaki sınır ve yerle gök arasındaki mesafe gibi konularda sorular sormuştur. Bu meyanda Hz. Ömer'in eşi Ümmü Gülsüm'ün İmparatorun eşi Martina'ya hediyeler gönderdiği, Bizans imparatoriçesinin de mukabelede bulunduğu rivayet edilen bilgiler arasındadır.[23] Bu dönemde İslâm halifeleri ile Bizanslı yöneticiler arasında sıkça elçi ve mektup teatilerinin yapıldığını görüyoruz.

---

ristian Understanding: Theory and Application of "A Common Word" (New York: Palgrave MacMillan, 2010), s. 41-56.

22. Ahmed Cevdet Paşa, Tebük Savaşı'nı anlatırken "Münafıkların başı olan Abdullah ibn Übey ibn Selûl ise 'Roma İmparatorluğu'nu Muhammed oyuncak mı sanıyor? Onun ashabıyla beraber tutulup esir olacağını gözle görmüş gibi biliyorum' diyerek halka korku ve dehşet veriyordu" der. Bu, İbn Selûl'ün savaşmaya isteksiz olması bir tarafa, Roma İmparatorluğu'nun o zamana kadar Araplar arasında nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemli bir noktadır. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Târîh-i Hulefâ* (İstanbul: Elips Kitap, 2013), s. 202.
23. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 64.

Emevîler döneminde 'er-Rûm' yani Bizans ile olan ilişkiler fetih, savaş, diplomasi ve kültürel etkileşim alanlarında devam etmiştir. Muâviye döneminde Arap orduları 678 yılına kadar İstanbul'u dört yıl muhasara altında tutmalarına rağmen fetih gerçekleşmemiş ve Muâviye, gerek Anadolu'da gerekse Lübnan'da yaşadığı kayıplar neticesinde geri çekilmek ve Bizans imparatoru ile anlaşma yapmak zorunda kalmıştır. Otuz yıl geçerli olması öngörülen bu anlaşmaya göre Muâviye, Bizans İmparatoruna yıllık 3 bin dinar, 50 savaş esiri ve 50 Arap atı vermeyi taahhüt etmiştir. İslâm tarihi kaynakları, Muâviye ile Bizans İmparatoru arasında elçi ve mektup teatisi, hediyeleşme, iddia, latife ve bilmece türü mübadelelerin olduğunu kaydeder. Bir rivayete göre İmparator, Muâviye'ye bir mektup yazarak Allah katında en değerli söz, bir rahim olmaksızın dünyaya gelen dört canlı varlık, kabriyle birlikte gezen kişi ve sadece bir defa güneş görmüş yer hakkında sorular sorar. Bir başka rivayette 60 kadar soru tevcih eder. Muâviye bu soruları cevaplaması için İbn Abbâs'tan ricada bulunur ve ondan "Muhammedîleri İsevîlere karşı gülünç duruma düşmekten kurtarmasını" ister.[24] Bu tür rivayetler, İslâm-Bizans ilişkilerinin sadece savaş ve fetihten ibaret görülmediğini; dinî, kültürel, sosyal vd. alanlarda farklı ilişkilerin geliştirilmek istendiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Rum diyarı Bizans'ın bir sembol ve örnek olarak kullanılması da sık rastlanan bir durumdur. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*'in "Nefs ve Akla Ait Meseleler" bölümünde, insanların bu dünyada bir beden hapishanesinde olduklarını, bu hapishaneden kurtulmak için ilâhî hakikat ve maneviyat yolundan gitmeleri gerektiğini anlatır. Ve şu çarpıcı benzetmeyi yapar:

> Bu dünyaya gelen herkes hapishanede bulunan alelade bir mahpus değildir. Bazıları, oraya hapistekileri kurtarmak için girer; tıpkı Müslüman esirleri kurtarmak için Rum topraklarına girenler gibi. İşte nübüvvet yolundan giden nefsler de bu oluş ve bozuluş alemine, madde denizindeki tabiat hapishanesine tıkılmış, cismanî ve şehevî zevklere esir olmuş bu nefsleri kurtarmak için gelmiştir...[25]

Bizans (Rum) mecazının felsefî bir tartışmada kullanılması, klasik dönem Müslüman dünyasının kültürel coğrafya tasavvuru hakkında bize önemli ipuçları verir. Aşağıda da göreceğimiz üzere İslâm-Bizans ilişkileri, bazı tarihçilerin iddia ettiğinin tersine, sadece savaş ve askerî rekabetten ibaret değildir.

---

24. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 73-74.
25. *Resâil İhvâni's-Safâ* (Beyrut: Dâr-ı Sadır, 1999), Cilt 3, s. 218.

Mektuplaşmalar Dönemi

8. ve 9. yüzyıllarda dinî düşünce alanındaki etkileşim giderek artmış, pek çok Bizanslı teolog İslâm karşıtı polemik eserler kaleme alırken, Müslüman kelamcılar ve din alimleri de bunlara cevap vermişlerdir. Bu tartışmalara yer yer Müslüman idareciler de katılmıştır. 639 veya 644 yılında Antakya patriği I. Ioannes ile Müslüman bir komutan arasında geçtiği rivayet edilen tartışma, İslâm-Bizans dinî polemiklerinin tespit edilebilen ilk örneğidir.

Ömer b. Abdülazîz (717-720) üç yıl süren kısa hilâfet döneminde adil, dindar ve merhamet sahibi bir yönetici olarak ün salar ve bu ünü Bizans İmparatoru III. Leon (717-741) ile olan ilişkilerine de yansır. Esirlerin karşılıklı olarak bırakılması için yürütülen diplomatik girişimler, elçilerin gönderilmesine ve yeni ilişki kanallarının açılmasına vesile olur. İslâm kaynaklarının aktardığına göre iki hükümdar arasındaki dostane ilişki öyle bir seviyeye ulaşır ki Ömer b. Abdülazîz'in hastalandığını öğrenen III. Leon, bir mektup yazarak Halifenin hastalığından duyduğu üzüntüyü dile getirir ve Bizans'ın meşhur doktorlarından birini gönderir. Zehirlenme teşhisi koyan Bizanslı doktorun tedavi teklifini kabul etmeyen Abdülaziz, İmparatora teşekkür ederek doktoru ülkesine geri gönderir. Kaynaklar, Ömer b. Abdilaziz'in, tedavi teklifini doktor Bizanslı olduğu için değil, kardeşinin, oğlunun ve kâtibinin vefatından sonra girdiği psikolojik halden dolayı reddettiğini kaydederler.[26]

Ömer bin Abdülazîz ile III. Leon arasında gerçekleştiği rivayet edilen mektuplaşma, İslâm-Hristiyan dinî diyalog ve polemiklerinin en erken örneklerinden birini teşkil eder. Ömer b. Abdülazîz, mektubunda İslâm inancı açısından Hristiyanlık'ın teslîs, enkarnasyon, haç kullanma ve cennet-cehennem hayatıyla ilgili temel öğretileri hakkında bir dizi eleştirel soru yöneltir. III. Leon cevabî mektubunda, sert ve müstağnî bir üslup takınır ve sorulara otoriter bir dille cevap verir. 720 yılından önce gerçekleşmiş olması gereken bu mektuplaşmada öne çıkan konular ve yaklaşım tarzı, daha sonraki yüzyıllarda şekillenecek olan dinî polemiklerin ana çerçevesini belirlemiş görünmektedir. Zira Ömer b. Abdülazîz, Hristiyanlık'ın temel inanç ve pratiklerinin akla ve daha önceki vahiylere aykırı olduğunu söylerken, III. Leon da İslâm gibi sonradan çıkmış bir dinin, Tanrı'nın oğlunun getirdiği kutsal mesajı eleştirmek gibi bir yetkisinin olmadığını ileri sürer. Bizans İmparatoru aynı zamanda Müslümanları Hristiyan dinini anlamamakla ve sadece işlerine gelen delilleri dikkate almakla suçlar.

---

26. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 84.

Bu mektupların gerçekten yazılıp yazılmadığını tarihî olarak tevsik etmek mümkün değildir. İslâm tarihi kaynakları bu mektuplardan bahsetmez. Batılı kaynaklar arasında Ermeni tarihçi Ghevond'un *Ermeni Tarihi* adlı eseri III. Leon'un mektubuna yer verir. Tarihçiler Ghevond'un naklettiği mektupların orijinal olmadığı, muhtemelen sonraki yıllarda tedvîn edilerek aktarıldığı görüşündeler. Bununla beraber mektuplarda öne çıkan temalar ve kullanılan diyalektik yöntem, hem İslâm-Bizans ilişkilerini hem de ilk dönem İslâm-Hristiyan dinî diyaloğu hakkında önemli ipuçları sağlamaktadır.[27]

Mektupları kaleme alan iki hükümdarın kişiliği de bu bağlamda dikkate değerdir. Ömer b. Abdülazîz, Emevîlerin en adil, dindar ve sevilen halifesi olarak bilinir. İslâm'ın tebliğ edilmesi konusundaki samimi çabaları kaynaklarda sıkça zikredilir. Dolayısıyla halifenin böyle bir süreç başlatması şaşırtıcı değildir. Dahası bu dönemde Emevî yönetimi altında yaşayan Hristiyanlarla iletişim halinde olan yöneticilerin Hristiyan Bizans imparatoruna böyle bir el uzatması garip karşılanmamalıdır. Aynı şekilde III. Leon da döneminin dindar ve saygın bir imparatoru olarak bilinmekteydi. Kaynaklar III. Leon'un gençliğini Maraş'ta geçirdiğini ve İslâm inanç ve pratiklerini bizatihi müşahede etme imkânına sahip olduğunu kaydetmektedir. Bazı tarihçiler, III. Leon'un Yunanca ve Arapçayı akıcı bir şekilde konuştuğunu da nakleder.

Ömer bin Abdülazîz, mektubunda bir dizi dinî, tarihî, metinsel ve eskatolojik sorular sorar. Bunlar arasında Hz. İsâ ve Havarilerinin bu dünyaya neden aç ve açık olarak geldikleri; Hz. İsâ'nın kendi ifadelerine rağmen, Hristiyanların onun beşer olduğunu neden kabul etmedikleri; Eski ve Yeni Ahidlerin insanlar tarafından yazıldığı ve dolayısıyla ilâhî olamayacağı; Eski Ahid'de neden cennet ve cehennem hakkında açık seçik ifadelerin bulunmadığı; Hz. İsâ'nın İncil'de Hz. Muhammed'in gelişine atıfta bulunduğu halde Hristiyanların bunu neden kabul etmedikleri; Tanrı'nın ete-kemiğe bürünmesinin ve kan ve etten müteşekkil ana rahminde bulunmasının mümkün olmadığı; bir zamanlar işkence aleti olarak kullanılan haçı neden kutsadıkları gibi tespit ve sorular dikkat çeker.

III. Leon mektubunda bu sorulara detaylı cevaplar verir. Her bir cevap, polemik üslûbunun giderek sertleştiğini gösterir. Metinler bu sorulara muhatap olmanın yol açtığı rahatsızlığı açıkça hissettirmektedir. III. Leon, Müslü-

27. Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), s. 269-332; yeniden basıldığı yer: N. A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, (Hatfield, 1993), s. 47-131.

manların Hristiyan inancını doğru anlamadıklarını ve Ömer bin Abdülazîz'in de anlamak için yeteri kadar çaba sarf etmediğini ileri sürer. Burada öne çıkan ana konular, sonraki yüzyıllarda derinleşecek olan İslâm karşıtı Hristiyan polemiklerinin de temelini oluşturacak ve modern döneme kadar devam edecektir. Bunları kısaca dört başlık altında toplayabiliriz: İslâm'ın ilâhî bir din olmadığı; Müslümanlığın dinî emir ve yasaklarının akla değil şehevî duygulara ve arzulara hitap ettiği; şiddet yoluyla yayıldığı ve son olarak İslâm'ın maddî ve siyasî başarılarının dinî ve ahlâkî manada doğru ve haklı olduğu anlamına gelmediği iddialarıdır. Dinî kökenli bu argümanlar ve ithamlar, zamanla seküler Batı kültürünün de parçası haline gelecek ve İslâm imajının şekillenmesinde merkezî bir rol oynayacaktır.

Konumuzla ilgili bir diğer önemli metin, Hârûn er-Reşîd'in İmparator VI. Konstantinos'a gönderdiği davet mektubudur.[28] Klasik tarihçilerden İbn Tayfur'un naklettiği uzun mektubun temel özelliği, teolojik ve siyasî temaları birleştirmesidir. Halife er-Reşîd, Bizans İmparatorunu İslâm'a davet etmek için bir dizi dinî, tarihî ve aklî argümana başvurur ve Allah'a şirk koşmamak ve O'ndan başkasına ibadet etmemek konusunda Âl-i İmrân Sûresi'nin 64. ayetini naklederek "*aramızdaki ortak kelime*"de buluşalım der. Kur'ân'ın tahrif edilmemiş son vahiy, Hz. Muhammed'in de Allah'ın gönderdiği son peygamber olduğunu vurgulayarak Bizans İmparatorunu hakikati kabul etmeye davet eder. Bu meyanda "tebşîr" yani İncil'in Hz. Muhammed'ın bi'setini haber verdiği konusuna da değinir. Halife'nin Bizanslı muhatabına Hristiyan kaynakları üzerinden hitap etmesi dikkat çekici bir noktadır ve bu, sonraki yıllarda Müslüman alimlerin sıkça başvurduğu bir yöntem haline gelecektir. Bu aynı zamanda, Müslüman yöneticilerin ve ilim adamlarının İncil, Tevrat ve Hristiyan tarihi hakkında kapsamlı bilgilere sahip olduğunu da teyit etmektedir. Bu dinî tebliğ bölümünden sonra Halife er-Reşîd, Bizans İmparatorunu İslâm'ı kabul etmeye ya da cizye ödemeye davet eder. Bu anlaşma, Bizans'a güvenlik, düzen ve ticaret alanlarında birtakım faydalar ve imtiyazlar getirecek ve Hristiyan tebanın menfaatine olacaktır. Dolayısıyla Hârûn er-Reşîd'e göre İmparator Konstantinos'un aklen ve siyaseten Halifenin teklifini kabul etmesi gerekir.[29]

Yukarıda temas ettiğimiz bu yazışmalar benzer temalar üzerinde durur. Müslümanlar Hristiyanlık'ın teslîs, çarmıha gerilme, haç önünde eğilme gibi

---

28. Bu metinler için bkz. *The Early Christian-Muslim Dialogue*, N. A. Newman (Hatfield, Penn: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993).
29. Hârûn er-Reşîd'in mektubunun bir özeti için bkz. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s.134-138.

inanç ve ritüelleri hakkında eleştirel sorular yöneltir; bunların tarihî kaynaklar ve Kur'ân tarafından nakzedildiğini söyler ve Hristiyanları İslâm'a davet ederler. Buna mukabil Hristiyanlar, kendi inançlarını savunur; Müslümanların hata içinde olduğunu ve Hz. İsâ'nın mesajını anlamadığını dile getirirler. Bu döneme ait İslâm karşıtı Hristiyan polemiklerinde daha önce temas ettiğimiz, şiddet ve cinsellik konuları gündeme getirilir ve İslâm'ın Hristiyanlık'tan çıkma muharref bir din, Hz. Muhammed'in de "sahte" bir peygamber olduğu konuları işlenir. Bu eleştirilere karşı döneminin en parlak kalem erbabından olan Mu'tezile alimi Câhız (ö. 869) *er-Redd ale'n-Nasâra* ("Hristiyanlara Reddiye") adlı eserinde Hristiyan polemiklerine cevap verir. Câhız'dan yaklaşık beş asır sonra İbn Teymiyye (ö. 1328) *el-Cevâbu's-sahîh* adlı kapsamlı eserinde aynı eleştirel geleneği devam ettirir.[30]

Dinî-siyasî etkileşim alanında İslâm-Bizans ilişkilerinin bir diğer kayda değer yönü, Hristiyan düşünce tarihinin büyük tartışma konularından biri olan ikonoklazm hareketinin ortaya çıkışıdır. İkonoklazm ("put kırıcılık"), Hz. İsâ, Hz. Meryem ve Havariler gibi Hristiyanlık'ın kutsal figürlerinin tablolar yahut freskolar halinde resmedilmesine karşı çıkan bir harekettir. İkonoklastlar, Hristiyan tasvirlerinin Ahd-i Atik ve On Emir'de yer alan "tasvir yapmayacaksın!" emrine aykırı olduğunu, putperestliği çağrıştırdığını ve ilk dönem Hristiyanları arasında bulunmadığını ileri sürmekteydiler. Buna mukabil tasvirleri müdafaa edenler, kutsal resimlerin sembolik olduğunu; tasvir ettiği kutsal figürlerin "bereketini" taşıdığını ve dolayısıyla putperestlikle karıştırılmaması gerektiğini savunmaktaydılar. İkonoklastik hareket 726-823 yılları arasında Bizans teologları ve idarecileri arasında büyük tartışmalara ve bölünmelere yol açmıştır.

Bir döneme damgasını vuran bu hareketin neden ve nasıl ortaya çıktığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında sıkça zikredilen İslâm etkisi, bizim konumuzla doğrudan ilgilidir. Yahudiler ve Hristiyan-

30. Müslüman-Hristiyan diyaloğu konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Konunun tarihi ve teolojik boyutları şu çalışmalardan takip edilebilir: Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu* (İstanbul: İz Yayınları, 2005), s. 96-139; Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University New York Press, 1989), pp. 280-308; "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome", *Muslim World*, No. 3-4 (Temmuz-Ekim, 1998), s. 218-237; Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York: Orbis Books, 1989); Ismail Raji al-Faruqi (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982). Ayrıca bkz. Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism* (Bloomington: World Wisdom Books, 1985).

lar, İslâm'ın putlara ve naturalist tasvirlere karşı olduğunu yakînen biliyorlardı. Yahudiler bunu Müslümanlarla ortak bir nokta olarak görürken, özellikle Bizanslı Hristiyanlar, bunu lüzumsuz bir bağnazlık olarak telakki ediyordu. Müslümanların Hristiyan tasvirlerine yönelik putperestlik eleştirileri, onlara göre, Kilisenin ruhî ve estetik inceliklerini anlamamaktan kaynaklanıyordu. Mamafih bu yasağın hat, tezhîb ve tezyînât gibi farklı İslâm sanatlarının gelişimi üzerindeki olumlu etkisi de biliniyordu. İslâm kültürünün etkisinde kalan Hristiyanlar, tasvirlerden bağımsız bir dinî hayatın imkânını Müslüman dinî hayatında ilk elden gözlemleme fırsatı bulmuşlardı. Dinî figürlerin tasvirine karşı çıkmak, manevî estetiği reddetmek anlamına gelmiyordu ve Müslümanların dinî yaşamı, bunun en somut göstergelerinden biriydi.

İkonoklastik hareket, İslâm-öncesi tartışmaları esas alarak Hristiyan tasvirlerin put olduğunu ve kaldırılması gerektiğini savunuyordu. "Tasvir yapmayacaksın" emrinin yanı sıra ne Hz. İsâ ne de havariler ikonalara başvurmuş ve bunların kutsiyeti ve lüzumu hakkında bir hüküm beyan etmişti. Dahası, eğer Hristiyanlar, Müslümanlara karşı zafer elde etmek istiyorlarsa, önce O'nun emirleri doğrultusunda bir hayat yaşamaları gerekir. 9. yüzyılda hüküm süren Bizans Kralı V. Leo, Hristiyanların pagan milletler karşısında yenilgi üzerine yenilgi almasını, ikonalara ibadete etmesine bağlıyordu.[31] Haçın tersine putperestliğe davetiye çıkartan ikonalar, kimseye fayda getirmeyen, üstelik kişinin manevî odaklanmasını engelleyen maddî araçlardan ibaretti ve hem dünya hem de âhiret saadeti için bunlardan kurtulmak gerekliydi. Öte yandan Hz. İsâ hiçbir tasvire sığmayacak kadar kutsal ve aşkın bir varlıktır. Tasvirlerin onun hakikatinin yerini alacağını düşünmek, büyük bir metafizik hatadır.

Bu tartışmanın büyük ölçüde Bizans Hristiyan alemi içinde cereyan ettiğini söylemek mümkün. İkonaların her türüne karşı olan dinî ve siyasî çevreler 9. yüzyıldan sonra etkilerini kaybettiler. Yahyâ ed-Dımeşkî gibi teologların ikonaları müdafaa etmesi, bu süreçte etkili olmuş görünmektedir. Öte yandan ikonoklastların argümanları ile İslâm'ın tasvirlere yaklaşımı arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Müslümanların putperestlik eleştirilerine cevap veren Hristiyan teologlar, bu benzerliklerin farkındaydılar ve kendi tezlerini ispatlamak için müstakil risaleler yazmayı zaruret addetmişlerdi. Öte yandan Suriye, Irak ve Filistin gibi bölgelerde Müslümanların idaresinde ve onlarla birlikte yaşayan Doğu Hristiyanları da bu tartışmadan haberdardı ve Batı-Bizans Hristiyan aleminden gelen lehte ve aleyhteki dinî yönlendirme-

31. Peter Brown, *The Rise of Western Christendom* (Oxford: Blackwell, 1996), s. 241.

ler onlar için ayrı bir önem arz ediyordu. Her hâlükârda ikonolast hareketiyle İslâm'da tasvir yasağı arasındaki dikkat çekici benzerlikler, daha kapsamlı çalışmaların yapılmasını hak ediyor.[32]

8. yüzyılın sonunda Toledo (Tuleytula) Başpiskoposu Eliprando'nun ortaya attığı 'Adoptionism' öğretisi de İslâm'ın tevhîd inancı üzerine yaptığı tavizsiz vurgudan ilham almış görünmektedir. Bu öğretiye göre, Tanrı tek bir 'kişi'den (*persona*) oluşur ve bu tek 'kişi', İsâ'yı 'evlat edinmiştir'. Eliprando'nun amacı, Hristiyanlık'ın geleneksel teslîs doktrinini bütünüyle reddetmeden tek Tanrı inancını formüle etmeye çalışmaktı. Bu girişimin Eliprando'nun komşusu Müslüman düşünür ve teologlar üzerinde nasıl bir etki yaptığını bilmiyoruz. Lakin kesin olan şey, teslîsi sulandırma girişimi olarak görülen bu düşünceye karşı polemikçi Hristiyan teologlar tutumlarını daha da sertleştirmiş ve 'adoptionism'i bir sapkınlık olarak reddetmişlerdir.

Müslümanlar, Bizanslıların bilim, sanat ve kültür alanlarında önemli bir mirasa sahip olduğunu biliyorlardı. Her ne kadar Bizanslılar felsefe alanında yeni atılımlar yapamamışlarsa da, kadim Yunan düşüncesinin ana eserlerini muhafaza etmişlerdi. Tercüme hareketi döneminde Yunanca eserlerin çoğu Bizans üzerinden Arapçaya aktarılmış ve böylece Bizans, kadim Yunan düşüncesinin İslâm dünyası üzerinden yeniden Avrupa'ya aktarılmasında dolaylı, ama önemli bir rol oynamıştır.

Hârûn er-Reşîd ve Şarlman

Bu çerçevede sekiz ila onuncu yüzyıllar arasında Emevîler ve Abbâsîlerle Bizans arasında yaşanan siyasî çekişme ve çatışmaların, aynı dönemde gerçekleşen yoğun kültürel etkileşime bir engel teşkil etmediğini görüyoruz. Avrupalı okuyucuların *Bin Bir Gece Masalları*'ndan tanıdığı *Emîru'l-mü'minîn* Hârûn er-Reşîd ile Avrupa'nın en güçlü imparatoru Şarlman arasındaki siyasî ve diplomatik münasebetler, dinî fetih ve cihad fikriyle reel-politiğin nasıl iç içe bir seyir izlediğini gösteriyor. Şarlman kendi hesabına Abbâsî halifesiyle iyi ilişkiler kurmak zorunda olduğunun farkındaydı. Güney İspanya'da farklı Müslüman emirler arasındaki rekabet, Hârûn er-Reşîd'i Endülüs siyasetinin bir tarafı haline getiriyor ve Şarlman, bu rekabeti kendi lehine çevirmek istiyordu. Aynı şekilde Kudüs'ün idaresini elinde bulunduran Halife, Batı Hris-

32. İkonoklastik hareketin tarihi ve İslâm etkisi konusunda bkz. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 163-176.

tiyanlarının hamisi olan Roma İmparatoru için stratejik bir konuma sahipti: Kudüs'e dinî ziyaret için giden Hristiyanların hamiliğini yapmak ve onların can ve mal güvenliğini sağlamak, Avrupa'nın siyasî-dinî coğrafyasına hakim olmak isteyen her kralın elde etmek istediği bir statüydü.

Şarlman bu düşüncelerle –ve muhtemelen "Doğunun Sultanı, Müslümanların Halifesi ve İnananların Lideri" olan mevkidaşının nasıl bir kişi olduğunu da merak ederek– 797 yılında Hârûn er-Reşîd'e hediyelerle birlikte bir heyet gönderir. Heyetin hususî bir konusu yoktur; amaç temas kurmaktır. Heyet yola çıkar, ama kendilerinden uzun bir süre haber alınamaz. Detaylarını bilmediğimiz birçok olay ve maceradan sonra 801 yılında Hârûn er-Reşîd'in gönderdiği mukabil heyetin Pisa'ya ulaştığı Şarlman'a haber verilir. Huzura çıkan heyet, İmparator'un gönderdiği heyetten bir kişinin hayatta kaldığını ve Bağdat'ta ağırlandıktan sonra çeşitli hediyelerle geri gönderildiğini söyler. Gönderilen hediyeler arasında hiç umulmadık bir şey vardır: Roma tarih kitaplarında sıkça zikredilen, ama yüzlerce yıldır Avrupa'da kimsenin görmediği bir fil! Ebû Abbas adı verilen fil, Şarlman'ın en sevdiği hayvanlardan biri haline gelir. Rhine bölgesinin çetin kış şartlarına fazla dayanamayan fil, uzun yaşamaz ve 810 yılında vefat eder. Bu hârikulâde hayvan, sadece Avrupa imparatorunun değil, halkın da merakını ve sevgisini celb eder. Öldüğünde hakkında efsaneler anlatılır.[33]

Müslüman idareciler ve ilim adamları, Arapça kaynaklarda *bilâdu'r-rûm* ("Roma ülkesi") olarak geçen Bizans topraklarından gelen Yunanca eserleri, belli bir filtreden geçirdikten sonra sahiplenmiş, tercüme etmiş ve İslâm düşüncesine uyarlamışlardı. Örneğin Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Bizans İmparatoru Konstantinos'tan eski Yunan bilim ve düşüncesine ait eserler istemiş ve İmparator da Öklid'in ünlü geometri eseri *Elementler*'i göndermiş; kitap Arapçaya *Kitâbu'l-hendese* ya da *Kitâbu'l-usûl* olarak tercüme edilmiştir. Bu eser, kısa sürede Ortaçağ biliminin temel metinlerinden biri haline gelecektir. Aynı şekilde Hârûn er-Reşîd döneminin en önemli bilim ve düşünce adamı olan Câbir ibn Hayyân (ö. 815), halifeden ricada bulunarak İstanbul'dan kitaplar getirtmiştir. Büyük mütercim Huneyn ibn İshâk (809-873), Bizans topraklarına gitmiş ve pek çok Yunanca eserle geri dönmüştür.

Bizans'tan Yunanca eser isteme adeti el-Me'mûn zamanında da devam etmiş ve bu eserler el-Me'mûn'un 832 yılında kurduğu araştırma ve tercüme merkezi Beytü'l-Hikme'de Arapçaya çevrilmiştir. Me'mûn, Kıbrıs'ın Bizanslı komutanı ile yaptığı bir anlaşmaya şart olarak kendisine Yunanca eserle-

33. Cardini, *Europe and Islam*, s. 14-15.

rin gönderilmesini derc eder. Me'mûn, ünlü Bizanslı matematikçi ve filozof Leo'yu (ö. 869) Bağdat'a getirtmek için Bizans İmparatoruna mektuplar yazar; ama erken davranan Bizans İmparatoru, Leo'nun maaşını arttırarak onun İstanbul'da kalmasını sağlar.[34] Bu dönemde Bizans üzerinden kadim Yunan düşüncesine duyulan ilgi efsanevî boyutlar kazanır ve Me'mûn'un ünlü Aristo rüyasıyla zirveye ulaşır. Rivayete göre Me'mûn, rüyasında gördüğü Aristo'ya bazı sorular sorar. Aldığı cevaplar üzerine Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesini ister.

Bilimsel ve felsefî düşüncenin yanı sıra sanat, mimari ve edebiyat alanlarında da Müslümanlarla Bizanslılar arasında önemli etkileşimlerin yaşandığını görüyoruz. Mimari ve oymacılık gibi el sanatlarında Bizanslı ustaların şöhreti Arap Yarımadası'nda İslâm'dan önce de bilinmekteydi. Hristiyanları dinî inançlarından dolayı kıyasıya eleştiren Câhız, Bizanslıların mimari, oymacılık, marangozluk, resim, güzel yazı ve müzik alanlarındaki başarılarından övgüyle söz eder. Bizanslı ustalar, İslâmî pek çok mimari eserin yapımında görev almıştır. Örneğin, Hz. Muhammed zamanında Kâ'be'nin tamirinde Bizanslı ustalar çalışmıştır. Medîne'de Mescid-i Nebevî'nin kandillerle aydınlatılması, Hristiyanlık'tan İslâm'a giren Temim b. Evs ed-Dârî tarafından önerilmiş; Hz. Muhammed de bu sahabe için "Sen bizi aydınlattın, Allah da seni nurlandırsın" diye dua etmiştir.

Emevîler döneminde Dımeşk'ın başkent seçilmesinden sonra Müslümanlar, Bizans mimari geleneğiyle yakın temasa geçtiler. Terk edilmiş ya da kullanılmayan kiliselerin önemli bir kısmı camiye çevrildi. Bu süreçte Bizans mimarisinin kubbe gibi önemli unsurları adapte edildi. Örneğin, Şam'daki ünlü Emeviyye Camii, eski bir kilise olan Hz. Yahyâ (St. John the Baptist) Katedrali'nin kalıntıları üzerine inşa edilmiş ve İslâm mimarisinin en ihtişamlı eserlerinden biri haline gelmiştir.[35]

İslâm mimarisinin bir diğer şaheseri olan Kudüs'teki Kubbetu's-sahrâ ve Hz. Ömer Camii, dönemin mimari kültüründen izler taşır. Mescid-i Aksâ adını verdiğimiz alanda bulunan ve 692 yılında Emevî halifesi Abdülmelik tarafından yaptırılan Kubbetu's-sahrâ, Hz. Muhammed'in mirâca yükseldiği yer olarak kabul edilir. İslâm'ın ilk kıblesi olan Mescid-i Aksâ bu noktada büyük bir dinî öneme sahiptir. Mimari açıdan Kubbetu's-sahrâ geometrik özellikleri, çinileri, hatları ve ışığın kullanımıyla İslâm mimarisinin güzide yapılarından biridir. Bu yapının inşasında da Bizanslı ustalar görev almıştır.

---

34. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 198.
35. Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: MacMillan, 1960), s. 221.

Düşünce ve sanat alanındaki bu etkileşimin karşılıklı olduğunun altını çizmeliyiz. Özellikle Abbâsîlerin, devletin başkentini Suriye'den Bağdat'a taşımasıyla, Bizans etkisi giderek azalacak ve yerini Sasanî yani İslâm öncesi İran etkisine bırakacaktır. Bu süreçte Farsların İslâm'a girmesi ve Sasanî etkisinin artması önemli bir rol oynamıştır. Fakat Bizans etkisinin azalmasında, İslâm kültür ve medeniyetinin kendi sesini ve kimliğini bulması da belirleyici olmuştur. 9. yüzyılın ortalarından itibaren etkileşim ters istikamette gerçekleşecek ve Bizans, özellikle mimari alanında İslâm kültüründen etkiler almaya başlayacaktır. Bunun en kayda değer örneği, 829-842 yılları arasında hüküm süren İmparator Theophilos'un, Bağdat'taki Abbâsî sarayını model alarak yaptırdığı ve bugün Bostancı civarında olduğu tahmin edilen ünlü Bryas Sarayı'dır.[36]

9. ve 10. yüzyıllardan itibaren büyük hamleler yapan İslâm kültürü, Avrupa'nın güneyine yayılacak ve Avrupa kültürünü eğitim, bilim, felsefe, mimari ve şehircilik alanlarında etkileyecektir. Bunu takip eden yüzyıllarda İslâm dünyası hızla gelişecek, Fas'tan Endonezya'ya kadar geniş bir coğrafyada onlarca etnik ve linguistik geleneği içinde barındıran bir dünya medeniyeti haline gelecektir.

İslâm medeniyetinin yükselişe geçtiği ve küresel kimlik kazandığı 10. ve 11. yüzyıllarda Avrupa, yarı kapalı bir medeniyet olarak hayatiyetini sürdürmüştür. Kilisenin dinî ve siyasî otoritesinin yayıldığı, Skolastik düşüncenin kurumsallaştığı, bilimsel çalışmaların gerilediği ve feodal çatışmaların derinleştiği bu dönemde, İslâm-Batı ilişkileri farklı kulvarlarda ilerlemeye devam etmiştir. Bu dönemin ana eğilimlerini tespit etmek için hem Avrupa hem de İslâm tarihinin dönüm noktalarından biri olan Haçlı seferlerine ve yüzyıllara süren etkilerine kısaca göz atmamız gerekiyor.

36. Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 220-2.

HAÇLI SEFERLERİ: UZUN BİR SAVAŞIN ÖĞRETTİKLERİ

Kabaca 1000-1500 yıllarını kapsayan klasik ve geç Ortaçağlarda İslâm-Batı ilişkileri birkaç koldan ilerlemiştir. Kuzey ve Batı Avrupa, İslâm dünyasına kapılarını kapattığı halde bilim ve felsefe alanlarında Müslüman düşünürlerden derin etkiler almıştır. Güney İspanya ve Sicilya'da yaşanan "*convivencia*" tecrübesi Müslüman, Yahudi ve Hristiyanları bir araya getirmiş ve ortak bir kültürün inşasına imkân sağlamıştır. Öte yandan 11. yüzyılın sonunda başlayıp 13. yüzyılın ikinci yarısında sona eren Haçlı seferleri, Avrupalı Hristiyanları İslâm topraklarına getirmiş, Müslümanlara da 'Frenkleri' savaş meydanlarında, barış müzakerelerinde, pazar ve çarşılarda, kalelerde, yolculuklarda tanıma imkânı vermiştir. İki asırlık bu mücadele dönemi, iki kültür üzerinde derin etkiler bırakmış ve hatırası modern zamanlara kadar korunmuştur.

Her ne kadar Haçlı seferleri deyince akla Doğu-İslâm topraklarına yapılan askerî seferler geliyorsa da Avrupalı Hristiyanlar ve yöneticiler orta, Kuzey ve Güney Avrupa'ya da çeşitli Haçlı seferleri düzenlemişler ve bu bölgelere açtıkları savaşları Haçlı sancağı altında tanımlamaya çalışmışlardır. 1187'de Kudüs'ün tekrar Müslümanların eline geçmesiyle beraber Haçlı seferleri Doğu'nun yanı sıra Avrupa'nın güney bölgelerine de yönelmeye başlar. 1187-1260 arasında İspanya ve Kuzey Afrika'ya seferler düzenlenir. Endülüs Müslümanlarına karşı yürütülen mücadele, diğer Haçlı seferlerinden farklı görül-

mez. 1236'da Kurtuba, 1248'de İşbiliye ve 1253'te Belensiye alınır. 1492'de Avrupa'nın son Müslüman ve Yahudi toplulukları *'reconquista'* seferberliği çerçevesinde yurtlarından ihraç edilir. Güney İspanya'nın yanı sıra Baltık bölgesine de Haçlı seferleri düzenlenir; 12. ve 13. yüzyıllarda Estonya, Finlandiya ve Polonya'ya karşı savaşlar açılır. Papanın düşmanı kabul edilen ve sapık addedilen gruplara karşı Almanya, Fransa, Aragon, Bohemya, Bosna ve İtalya'ya seferler tertip edilir. Yunanlara ve Ortodoks Ruslara karşı da seferler düzenlendiği bilinmektedir.[1] Bu geniş manada Haçlı seferleri ve Haçlı askerleri, Avrupa tarihinde güçlü bir dinî ve siyasî içerik kazanmış ve Hristiyanlık'ın askerî tarihinin en iyi bilinen sembollerinden biri haline gelmiştir.

Haçlı seferleri, 1095 yılının Kasım ayında Fransa'nın Clermont şehrinde Papa II. Urban'ın başkanlık ettiği bir toplantıyla başlar. Toplantının bittiği 27 Kasım günü Papa, meydanda dramatik bir konuşma yapar ve bütün Avrupa'yı kutsal toprakları "dinsiz sapıkların" yani Müslümanların elinden kurtarmaya davet eder. Konuşmasında dinî argümanlar kullanan II. Urban, Kudüs'ün de içinde bulunduğu kutsal toprakların Hristiyanlara ait olduğunu, Hz. İsâ'nın burada doğup vaftiz edildiğini, ilk kilisenin burada kurulduğunu ve "Tanrı'nın Krallığı"nı yeniden tesis etmek için bu toprakların mutlaka Hristiyan idaresine geçmesi gerektiğini söyler. Hristiyan Avrupa derhal harekete geçmeli ve kutsal toprakları tekrar Kilisenin idaresine katmalıdır.

Papa'nın etkili bir vaaz olarak irad ettiği konuşması 11. yüzyılın sonunda Avrupa'nın genel düşünce dünyasını ve İslâm dünyasına yönelik tutumları anlamak açısından önemli ipuçları sunar. Haçlı seferlerini dinî bir temele oturtmak için kullanılan argümanlar, Hristiyanlık'ın savaşa ve kıtale bakış açısını ortaya koyması açısından da önemlidir. Haçlı seferleri, Avrupa'daki diğer savaşlardan farklı olarak, bizzat Kilisenin sevk ve idare ettiği ve kıtalararası siyasete müdahil olduğu bir süreçtir.

Papa II. Urban, Haçlı seferlerine gerekçe olarak Kudüs'te Hz. İsâ'nın medfun olduğuna inanılan yere yapılan Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kilisesi'nin Fâtımî sultanı Hakîm bi-Emrillah tarafından yıktırılmasını ve Filistin'deki Hristiyanlara baskı yapılmasını gösterir. Fâtımî sultanının, 11. yüzyılın başında giriştiği bu uygulama, hem Fâtımî hem de genel İslâm tarihi açısından istisnai bir durumdur. Hakîm'in eksantrik kişiliği, tarih ve biyografi kaynaklarında detaylı bir şekilde anlatılır. 1005 yılında *Dâru'l-ilm* adlı bilim merkezini

1. Jonathan Riley-Smith, "The Crusading Movement and Historians", Jonathan Riley-Smith (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 4-5.

kuran, *Mescidü'l-hakîm* adlı büyük caminin inşasını tamamlayan Hakîm, aynı zamanda Şîîlik'in bir alt kolu olan Dürzîlik'in ortaya çıkışında da etkin bir rol oynamıştır. Kutsal Mezar Kilisesi'ni yıktıran aynı Hakîm, birkaç yıl sonra yıktırdığı bazı kiliseleri yeniden yaptırır ve Hristiyanlara karşı tekrar müsamahalı politikalar izlemeye başlar. Papa II. Urban'ın çelişkilerle dolu Hakîm dönemini önemli bir fırsat olarak değerlendirdiğinde şüphe yok.

Hristiyanlık'ı benimsemiş Avrupa halkları, Haçlı seferleri gibi ulus ve devlet ötesi bir çağrıya kulak vermeye hazırdılar. İnsanların dünyaya günahkâr geldiği ve bundan kurtulmak için bu dünyada iyi ameller yapması gerektiği, lâkin nihai hükmün Hz. İsâ'ya ait olduğu inancı, Hristiyan otoritelerinin dinî bir savaş çağrısı yapmalarını kolaylaştıran bir unsurdu. Öte yandan Bizans İmparatorluğu kutsal savaş, kahramanlık, şövalyelik, onur, savaşçılık gibi kavramları, Hristiyanlık'ın dinî argümanlarına ve onayına ihtiyaç duymadan seküler bir çerçevede zaten kullanmaktaydı. Fakat özellikle Konstantin'den sonra kadim Roma-Bizans savaş kültürüyle Kilisenin takdis edici otoritesi birleşecek ve kime karşı yapılırsa yapılsın, imparatorluğun bütün savaşlarına dinî bir renk katacaktır. Bu manada Roma-Bizans'ın Müslüman dünyasına karşı başlattığı savaş –Haçlı seferleri ve diğerleri– bir dinler çatışması olmaktan ziyade bir güç mücadelesinin ifadesiydi. Kilisenin onayı ve takdisi, kitleleri harekete geçirmek ve kamuoyu vicdanını kendi tarafına çekmek için gerekliydi. Bu iki kültürün –Roma-Bizans ve Hristiyanlık- bu şekilde bir araya gelmesi, 11. yüzyıl Avrupa tarihinin önemli kırılma noktalarından biridir.

Bu çerçevede Papa II. Urban, ilk defa St. Augustine'in formüle ettiği ve daha sonra St. Thomas Aquinas'ın geliştireceği 'haklı/meşru savaş' (*jus ad bellum*) kavramını kullanarak yaptığı çağrıya dinî ve siyasî bir temel oluşturmaya çalışır. Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin geliştirdiği 'haklı/meşru savaş' teorisi, prensipte şiddeti en son çare olarak görür ve saldırı, katliam ve nefs-i müdafaa gibi gerekçeleri savaş için temel sebep kabul eder. Aynı şekilde savaş esnasında uyulması gereken bir dizi kural belirler ki bunlara da *jus in bello* adı verilir. Bu ilkeler ışığında büyük bir dinî seferberlik ve savaş başlatabilmek için II. Urban, Hz. İsâ'nın doğduğu ve yaşadığı yer olması hasebiyle kutsal kabul edilen Kudüs'ün barbar ve despotik Tanrı-tanımazların elinde acı çektiğini, burada yaşayan Hristiyanların zulüm gördüğünü, kadınlarının kirletildiğini, çocuklarının kaçırıldığını, kiliselerinin yakıldığını, vs. anlatan bir söylem geliştirir ve şöyle der:

> Tanrı'ya tamamen düşman olan bir kavim Hristiyanların topraklarını işgal etmiş ve insanları kılıçla, işgalle ve ateşle hükmü altına almıştır. Bu

> insanlar şen'î amellerinin kirlettiği kutsal adak yerlerini yıkmıştır. Hristiyanları zorla sünnet etmiş ve buradan çıkan kanı, kutsal adak yerlerine ya da vaftiz çanaklarına saçmışlardır. Ve işkence yapmak istedikleri kişilerin karınlarını deşmiş, hayatî organlarını parçalamış, bir kazığa bağlayarak onları sürüklemiş ve kırbaçlamış, böylece onları öldürmeden önce bütün iç organlarını dışarı çıkartmıştır. Kadınlara karşı uygulanan şiddete ne diyeyim? Bu şiddet o kadardır ki onun hakkında konuşmak, susmaktan daha kötüdür.
>
> Milletler arasında Tanrı size savaşta fevkalâde bir üstünlük, büyük bir kalp, size karşı gelen herkesi susturabilecek hafif ve güçlü bir beden vermişken, bunun intikamını almak ve bu durumu düzeltmek kime düşüyor?[2]

Oysa bu iddiaların hiçbiri tarihî gerçeklerle bağdaşmıyordu. Zira Doğu Hristiyanları ve özellikle Kudüs ve civarında yaşayan gayr-ı Müslim topluluklar baskı altında değillerdi. Herhangi bir sistematik yahut toplu öldürme söz konusu olmadığı gibi, Yahudi ve Hristiyanlar Ehl-i Kitap olarak "zımmî" hukukunun kendilerine sağladığı haklardan istifade etmekteydi. Doğu Hristiyanları Abbâsî Devleti'nde ve diğer beylik ve sultanlıklarda bürokrat, doktor, maliyeci, muhasib, mütercim, vb. olarak görev yapmaktaydılar ve bu durumu Roma yahut Vatikan yönetimine tercih ediyorlardı. Bu manada Haçlı seferleri için yapılan çağrıda kullanılan dil ve üretilen efsaneler, Papalık düzeyinde İslâm karşıtı propaganda faaliyetlerinin ilk örneğidir.

Papa II. Urban'ın davetine göre, bu seferin amacı sadece kişisel günahlardan kurtulmak değil, aynı zamanda Hz. İsâ için zorluklara katlanmak ve belki de onun yolunda ölmek sûretiyle cenneti garantilemekti. Buna, Avrupa'da yayılmaya başlayan İslâm karşıtı polemikler, efsaneler, ön yargılar ve husumet eklenince asker, asilzade, sıradan vatandaş, tüccar, meraklı ve maceracı insanların oluşturduğu orduların kısa sürede yola çıkması işten bile değildi. Böylece Kilise hiyerarşisi dışında kalan ve dinî bir yetki ve sıfata sahip olmayan insanlar da büyük bir dinî eylemin içinde, hatta merkezinde rol alma şansına sahip olmaktaydı. Kendisi de basit bir kökenden gelen II. Urban'ın kitleleri harekete geçirmek için bu hissi etkili bir şekilde kullandığı görülüyor.[3] Bu hissiyatla harekete geçen kitleler "Tanrı'nın emri, Tanrı'nın emri" sloganıyla yollara döküldüler.

---

2. Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana*, RHC Occ. III, s. 727-8'den aktaran Thomas Asbridge, *The First Crusade: A New History* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 1.
3. Bkz. Thomas Asbridge, *The First Crusade*, s. 31-39.

Fakat Haçlı seferlerinin sadece dinî gerekçelerle yapıldığını söylemek hata olur. Papa'nın dinî otoritesini siyasî bir güç haline getirme kaygısının yanı sıra başka etkenlerin de süreçte önemli bir rol oynadığını ifade etmek gerekir. Bunların başında Batı ve Doğu Hristiyan topluluklarını birleştirme çabası gelir. Asırlardır ayrı dinî ve siyasî otoritelere bağlı olan Hristiyan cemaatlerinin birleşmesi, Avrupa devletleri için tarihî bir fırsat olabilirdi. Papa, Avrupa'nın dinî ve siyasî birliğini sağlama konusunda imparator ve derebeylerinin tam desteğine sahipti ve kendini onlardan güçlü görüyordu. Dinî birlik, Avrupa'nın siyasî sınırlarını Arap Yarımadası'na kadar genişletebilirdi. Bu manada Haçlı seferlerinin asıl misyonu, Papa, krallar ve derebeylerinin öncülüğünde bir "birleşik Avrupa" yaratmaktı.

Avrupa'yı tek bir siyasî önderlikte, Hristiyanlık'ı da Katolik Kilisesi'nin dinî otoritesi altında birleştirme projesi, Nesturîler başta olmak üzere Doğulu Hristiyan cemaatlerinin kahir ekseriyeti tarafından reddedilecektir. Nesturîler, İznik Konsili'nin sonuç bildirgesine ilk karşı çıkan gruptu. Nesturîlik, Antakyalı bir din adamı olan Nestorius tarafından kurulmuştu. Nesturî inancına göre Hz. İsâ, Tanrı'nın kelimesinin kendisinde tecellî ettiği bir insandır. Monofizitler ise İskenderiye Piskoposuna bağlı olup Hz. İsâ'nın tamamen ilâhî bir tabiata sahip olduğuna inanıyorlardı. Bu dönemde Irak'ta yaşayan Hristiyanların büyük çoğunluğunun Nesturî olduğu tahmin ediliyor. Hristiyanlık'ı resmî din haline getiren Roma imparatorları, İstanbul'un Hristiyanlık'ın ikinci başkenti olmasını ve bütün dünya Hristiyanlarının kendilerine bağlı olmalarını istiyorlardı. Hz. İsâ'nın Baba ve Oğul'dan oluşan hem ilâhî hem de insanî iki tabiatı olduğu öğretisi bütün Hristiyanlara empoze edildiğinde, gösterilen tepkiler dinî olduğu kadar aynı zamanda siyasî idi. Teolojik tartışmaların ötesinde Doğu Hristiyanları, Roma yahut İstanbul'un hakimiyetini kabul etmeye yanaşmıyordu.

Haçlı Seferleri Başlıyor

1096 yılında başlayıp 1270 yılında sona eren Haçlı seferlerinden sekiz tanesi önemlidir. 1096-1099 yılları arasında yapılan ve bütün seferler içinde Batılılara tek zafer getiren ilk seferde Haçlılar Kudüs'ü ele geçirdiler ve Suriye ve Filistin'de "Latin Devletleri"ni kurdular. Bu devletler; Urfa Kontluğu (1098-1144), Antakya Eyaleti (1098-1268), Kudüs Krallığı (1099-1187), Trablus Kontluğu (1109-1289), Edessa Eyaleti (1098-1144) ve Kilikya'daki Ermenistan Krallığı'dır (1098-1375). Bu eyalet ve kontluklar, Anadolu'nun

doğu ve güney bölgelerinde ve Suriye-Filistin hattında kurulmuş ve Haçlı seferlerinin devam etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat bu siyasî yapılar zaman içinde zayıflayarak ortadan kalkmıştır.

Beş haftalık bir kuşatmadan sonra 1099 yılında Haçlıların eline geçen Kudüs, uzun tarihinin en dramatik ve acılı anlarından birini yaşadı. Haçlılar hiçbir ayrım yapmadan şehirde büyük bir katliam yaptılar. Kubbetu's-sahrâ'ya ve Mescid-i Aksâ'ya sığınan Müslüman halk dahi bu katliamdan kurtulamadı. Müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle şehirdeki Yahudiler de katledildi; sinagogları yakılarak ateşe verildi. Mescid-i Aksâ talan edildi ve değerli eşyalar çalındı. Müslümanların mabedleri kilise, misafirhane, depo, vb. yerlere çevrildi. Kudüs'te yapılan katliam, Batılı kaynaklarda dahi büyük bir trajedi olarak anlatılır. Tarihçi Raimundus Aguliers, şehrin ele geçirilmesinden bir gün sonra Harem-i Şerif mahallesine giderken ceset yığınları arasından geçtiğini ve akan kanın dizlerine kadar sıçradığını aktarır. Altın ve mücevher gibi kıymetli taşların bulunduğu gerekçesiyle pek çok Müslüman Kudüslünün karınlarının deşildiği rivayet edilmektedir. Kaynaklar, şehrin birkaç gün içinde ceset ve kan kokusuyla dolduğunu; salgın hastalıkların başlaması ihtimalinden dolayı temizlik yapılması talimatı verildiğini aktarır. Müslümanların cesetlerini bir araya getirip topluca yakmak işi de şehirde kalan Müslümanlara zorla yaptırılır.[4]

Birinci Haçlı Seferi'nin Kudüs'ün ele geçirilmesiyle neticelenmesinin çeşitli sebepleri olduğunu ifade etmek gerekir. Avrupa tarihinde ilk defa dinî bir ihtirasla yola çıkan on binlerce Hristiyan birkaç yıl içinde böyle büyük bir zafere imza atacağını muhtemelen tahmin etmiyordu. İlk Haçlıların büyük bir direnişle karşılaşmadan Anadolu'yu ve Suriye topraklarını geçerek Filistin'e kadar gelmesinde İslâm dünyasının 11. yüzyılın sonunda içine düştüğü siyasî dağınıklık ve iç ihtilaflar da önemli bir rol oynamıştır. Şam, Halep ve Musul'da bulunan Müslüman güçleri birlik olabilseydi, Haçlı ordusunu Antakya civarında durdurabileceklerdi. Fakat Selçuklular, Abbâsîler ve Fâtımîler arasındaki siyasî çekişme, merkezî ve birleştirici bir gücün ortaya çıkmasına imkân vermedi. Melikşah'ın 1092 yılında vefat etmesinin ardından Selçuklu Devleti'nin bölünmeye başlaması da bunda etkili oldu. Müteakip dönemlerde ve özellikle Salâheddîn Eyyûbî'den sonra birlik içinde hareket eden İslâm dünyası, yeni Haçlı seferlerinin başarılı olmasını engellemiştir.[5] Müslü-

4. Asbridge, *The First Crusade*, s. 318-320.
5. Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburg: Edinburg University Press, 1999), s. 47-48.

man yönetici ve komutanların hazırlıksız yakalanmasındaki bir diğer etken, 'Frenkler' olarak bilinen Haçlı ordularının, zafiyet içindeki Bizans ile aynı kabul edilmesiydi. Kudüs ve civarı kaybedilinceye kadar ne Selçukluların, ne Abbâsîlerin, ne de Fâtımîlerin Haçlıların gerçek gücü ve kapasitesi hakkında doğru bir bilgiye sahip olmadığı anlaşılıyor.

Bunun en canlı örneği, ilk Haçlı ordusuna karşı önemli askerî başarılar elde eden Selçuklu sultanı I. Kılıçarslan'dır. 1096'da İznik'i kuşatan Haçlılar, Selçuklular için bir sürpriz olmuştu. Zira Haçlılar, Bizans'la münasebetlerinden tanıdıkları 'efrenc'lerden farklıydılar. Dilleri, kılık kıyafetleri, komuta yöntemleri, askerî taktikleri daha önce görmedikleri niteliklere sahipti. Avrupa'dan gelen bu insanların sayısını ve gerçek niyetini de kimse bilmiyordu. Malatya civarında Danişmendoğulları'yla uğraşmak zorunda kalan Kılıçarslan, ilk Haçlı ordusunun İznik çıkartması karşısında hazırlıksız yakalanmış ve eşinin ve çocuklarının esir alınmasına engel olamamıştı. Buna rağmen Selçuklu sultanı, Haçlı ordusunu yenmeyi başarır. 1097 yılında ikinci bir ordunun yaklaşmakta olduğu haberi gelince Kılıçarslan ve komutanları, bir yıl önceki başarılarını esas alarak bu tehdidi fazla önemsemezler. Fakat Haçlıların gerçek gücü ve boyutu burada ortaya çıkar. Kılıçarslan'ın büyük bir başarıyla uyguladığı vur-kaç taktikleri, Haçlı ordusuna önemli kayıplar verir, ama Anadolu topraklarını geçerek Kudüs'e ulaşmalarını engelleyemez.[6]

İkinci Haçlı Seferi 1147-1149 yılları arasında yapılır. Avrupa'nın en kalabalık ordusunun katıldığı bu sefer, Haçlılar açısından hiçbir önemli netice vermemiştir. 1188-1192 yılları arasındaki üçüncü seferin amacı, 2 Ekim 1187'de kaybedilen Kudüs'ü tekrar Hristiyan hakimiyeti altına almaktı. Dördüncü sefer 1201-1204 yılları arasında gerçekleşir. Haçlılar bu sefer sırasında İstanbul'u talan ederler. Venedik'te toplanan Haçlı ordusu, deniz yoluyla İstanbul'a gelir ve gemilerini Haliç'e çeker. Hazırlıksız yakalanan Bizans imparatoru, sağa sola saldıran çapulcu grupları kontrol altına alamaz. Şehir 13 Nisan 1204'te Haçlıların eline geçer ve yağmalanır. Bizans ve Avrupa kaynaklarının bildirdiğine göre İstanbul'daki saraylar, kiliseler, manastırlar, kütüphaneler, işyerleri talan edilir. Mücevherat, tablo, ikon gibi kıymetli eşyalar parçalanır veya çalınır. Venedikliler ele geçirdikleri kıymetli eşyaları Venedik'e götürürler. Kudüs'ü kurtarmak için yola çıkan Haçlılar, İstanbul'u talan etmekle yetinirler. Neticede zaten zayıflamakta olan Bizans İmparatorlu-

---

6. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye: 1071-1328* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002; 7. Baskı), s. 98-111 ve Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes* (New York: Schocken, 1984), s. 3-18.

ğu, Dördüncü Haçlı Seferi'yle beraber artık çökmeye başlar. Paradoksal bir şekilde bu hadise, Anadolu Selçuklu Devleti'nin hakimiyetini tahkim etmesine yardımcı olur. Zira artık Avrupa'dan ve Bizans'tan bir askerî tehdidin gelmeyeceğini gören Selçuklular, Akdeniz'de Antalya ve civarını, Karadeniz'de Samsun ve Sinop'u ele geçirir.[7]

1217-1221 yılları arasında yapılan beşinci sefer, Mısır'ı hedef alır. Haçlılar yenilir ve Müslümanlarla anlaşma imzalamak zorunda kalırlar. 1228-1229 yıllarına rastlayan altıncı sefer, Alman İmparatoru II. Frederik'in Kudüs'ü kısa bir süreliğine hakimiyeti altına almasıyla sonuçlanır. Fakat bu uzun sürmez ve Kudüs tekrar Müslüman idaresine geçer. Yedinci ve sekizinci Haçlı seferleri sırasıyla 1248-1254 ve 1270 yıllarında gerçekleşir. Her iki seferde de Haçlılar büyük yenilgiler alır. Avrupalılar yorulmuştur. Haçlı seferleri, artık sadece tarihî bir semboldür.[8] Kudüs'ü yeniden ele geçirme umutlarını yitiren Avrupalılar, bölgede küçük Latin krallıkları kurarlar. Fakat Kudüs, Hristiyan Avrupa'nın kızıl elması olmaya devam eder. Son Haçlı seferini düzenleyen Fransız Kralı 'Aziz' Louis, dünya gözüyle göremediği ama ele geçirmek için ömrünü harcadığı Kudüs'ten son nefesine kadar vazgeçmez. Ölüm döşeğinde ağzından dökülen son kelimeler "Kudüs, Kudüs!" olur.[9]

Kudüs'ün Fethi

Bu dönemin en kayda değer hadisesi şüphesiz Kudüs'ün tekrar Müslümanların eline geçmesidir. Kudüs'ün Müslümanlardan alınması, Haçlı seferlerinin ana sebebi olarak kabul edilmiş, binlerce insan bu fikre inanarak hayatlarının en büyük macerasına çıkmış ve büyük bedeller ödemişlerdi. 1099 yılında alınan Kudüs, 1187 yılına kadar Hristiyanların idaresinde kaldı. Kilise, Avrupalı krallar ve doğudaki Haçlı devletleri, tarihin akış seyrinin artık kendilerinden yana olduğuna inanıyordu. Bu kurgu, Salâheddîn Eyyûbî (1138-1193) adında bir kumandanın tarih sahnesine çıkmasıyla değişecektir.

---

7. Işın Demirkent, "Haçlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1996), Cilt 14, s. 539.
8. Haçlı seferlerine İslâm-Batı ilişkileri açısından bakan derli toplu bir değerlendirme için bkz. Rollin Armour, *Islam, Christianity and the West: A Troubled History* (New York: Orbis Books, 2003), s. 63-79.
9. Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008; 3. Baskı), Cilt III, s. 249.



Bir Salâheddîn Eyyûbî tasviri.

Eyyûbîler hanedanının kurucusu ve ilk hükümdarı olan Salâheddîn Eyyûbî, Tikrit'te dünyaya geldi. Siyasî ve askerî hayatının önemli bir kısmını Mısır, Suriye ve Irak'ta birlik ve istikrarı sağlamaya hasretti. Fâtımî Devleti'ne son vererek bölgede siyasî birliği tesis etti. Haçlılara karşı ilk seferini 1177'de Gazze-Askalan bölgesine yaptı. 1185'te Musul ve civarını tahkim etti ve ordusunu güçlendirdi. Uzun yıllardır hayalini kurduğu Kudüs'ü fethetmek için artık yeterli güce sahip olduğunu gören Salâheddîn Eyyûbî, Kudüs Krallığı'nın iç çatışmalarını da iyi değerlendirerek harekete geçti. Mısır, Suriye ve diğer vilayetlerden gelen askerlerle birlikte 12 bin kişilik bir süvari ordusu teşekkül etti. 3-4 Temmuz 1187'de Hittin adlı bölgede Haçlıları ağır bir yenilgiye uğrattı. Ardından bugün Filistin topraklarında bulunan Akka, Taberiye, Nablus ve Gazze dahil irili ufaklı bir dizi şehri ele geçirdi. 20 Eylül 1187'de Kudüs'ü kuşattı. Mirac kandiline denk gelen 27 Receb 583 yani 2 Ekim 1187 günü Kudüs'e girdi. Vefat ettiği 4 Mart 1193 tarihine kadar hem Kudüs'ü hem de civar şehirleri Haçlı ordularına karşı korudu. İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard'ın 1191'de Akka'yı ele geçirmesi dahi Salâheddîn'in kurduğu Kudüs hattına herhangi bir zarar vermedi.

Kaynakların ittifakla aktardığına göre Salâheddîn Eyyûbî adaletli, dirayetli, dindar, cömert, vakur ve iyi eğitim almış bir kişiydi. Siyasî ve askerî hayatında büyük başarılara imza atan Kudüs fatihi, ilmî ve sanatsal çalışmaları bizzat takip ederek destekledi. Filistin, Hicaz, Yemen ve Mısır'da çok sayı-

da kale, köprü, medrese, cami ve zaviye inşa ettirdi. O'nun döneminde Mısır ve Suriye, İslâm dünyasının önemli ilim ve fikir merkezleri haline geldi. Mekke ve Medîne'nin imarıyla hususî olarak ilgilendi ve "Hâdimü'l-Haremeyn" (Mekke ve Medîne'nin hizmetkârı) ifadesini ilk defa kullanan devlet adamı oldu.[10]

Salâheddîn Eyyûbî, sadece "Kudüs Fatihi" olarak İslâm dünyasında değil, Avrupa'da da bir efsane haline gelir. Şehri aldıktan sonra geniş bir 'eman' yayınlar ve kendisine karşı savaşan Tapınak ve Hospitalier Şövalyeleri dahil herkesin can ve mal güvenliğini garanti altına alır. Hristiyanların çok cüz'î miktarlarda fidye ödeyerek Kudüs'ü terk etmelerine izin verir. Lakin savaş sırasında katliam yapanların öldürülmesini emreder. Kudüs Kralı Guy de Lesignan'ın hayatını bağışlar; fakat pek çok Müslümanın kanına giren ve Hristiyanların da tepkisini çeken Renaud de Chatillon'u bizzat kendisi öldürür. Mescid-i Aksâ ve diğer İslâmî mekânları tekrar aslî fonksiyonlarına irca eder. Haçlılar tarafından kovulan ve uzun bir süredir Kıbrıs'ta bulunan Yahudi hahamını Kudüs'e davet eder. Hristiyanlara ait dinî mekânların idaresini Ortodoks Kilisesine teslim eder. Kudüs'te barış ve adaleti tesis etmeye çalışan Salâheddîn Eyyûbî, böylece siyasî ve dinî bütün tarafların takdirini toplar. Cephede savaştığı düşmanlarına karşı sulh masasında asil ve âlicenab tutumuyla dikkat çeken Salâheddîn, Ortaçağlar boyunca Avrupa'da en iyi bilinen Müslüman kahraman haline gelir. Müslüman filozoflar örneğinde gördüğümüz gibi Salâheddîn de yer yer gizli bir "Hristiyan şövalye" olarak anlatılır. Dante, Salâheddîn'i Limbo'daki "erdemli paganlar" arasına yerleştirir. Walter Scott'ın *The Talisman* (1825) adlı eserindeki Salâheddîn betimlemesi, Kudüs fatihine gösterilen romantik ilginin dikkat çekici örneklerinden biridir. Ridley Scott'ın *Cennetin Krallığı* (2005) filminde Salâheddîn, tarihî gerçeklerle uyumlu bir şekilde adil ve dirayetli bir komutan olarak tasvir edilir.[11]

Hittin Savaşı'ndan sonra Kudüs, altı buçuk asır boyunca Müslümanların hakimiyeti altında kalmıştır. İngiliz General Edmund Allenby, Aralık 1917 yılında Kudüs'ü Osmanlılar'dan aldığında, Arslan Yürekli Richard'ın yarım kalmış projesini tamamladığını ima eder.[12]

---

10. Ramazan Şeşen," Salâheddîn Eyyûbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 36, s. 337-340.
11. Batı edebiyatında Salâheddîn Eyyûbî teması için bkz. Margaret Jubb, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography* (London: Mellen Pres, 2000).
12. Allenby'nin Kudüs'e girdiği gün, İngiliz mizah dergisi *Punch* bir karikatür yayımlar: 'Son Haçlı Seferi' başlığını taşıyan karikatürde, İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard zırhını giymiş bir şekilde atının üzerinde ve elinde kılıçla şöyle der: "Rüyam niya-

Hittin Savaşı'nın yapıldığı yerin hem Haçlılar hem de Filistin tarihinde özel bir yeri var. Taberiyye Gölü'ne sekiz kilometre mesafede bulunan Hittin, Salâheddîn Eyyûbî'nin hatırasını taşır. Salâheddîn, Haçlı ordularını yendikten sonra Kudüs'ün kapılarını açan bu zaferin anısına Hittin'in en yüksek noktasına Kubbetu'n-nasr adında bir bina yaptırır. Bina zaman içinde camiye dönüşür ve yüzyıllar boyunca Hittin zaferinin sembolü olarak hizmet verir. Şuayb Peygamber'in makamının burada olduğu kabul edilir. 1948'de İsrail'in eline geçen Hittin o tarihten itibaren sistemli bir nüfussuzlaştırma politikasına tabi tutulur. İsrail, Dürzîlerin Şuayb Peygamber'in makamını ziyaret etmesine, daha sonra da makamın himayesini üstlenmelerine izin verir. Buna mukabil, Salâheddîn'in yaptırdığı caminin restore edilmesi engellenir. 1990'lı yıllarda 73 yaşındaki Ebû Cemel adlı bir Filistinli, Hittin'de Filistinli çocuklar için bir yaz kampı yapmak ister ve bu vesileyle camiyi restore edebileceğini düşünür. Fakat İsrail hükümetinin bürokratik engel ve oyalamaları neticesinde bu proje hayata geçmez. Bugün Hittin, İsrailli işgalci yerleşimcilerin hayvanlarını otlattığı bir yer olarak kullanılıyor.[13]

Salâheddîn Eyyûbî ve 'Arslan Yürekli' Richard

Salâheddîn Eyyûbî'yi anlatırken İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard'dan bahsetmemek olmaz. Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesi üzerine Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa 1189 yılında büyük bir orduyla yola çıkar. Balkanlar'ı ve Orta Anadolu'yu geçerek Toroslar üzerinden Silifke'ye kadar gelir. Silifke çayını geçerken boğularak ölmesi üzerine ordusu dağılır. Fakat Avrupalıların kutsal topraklara olan ilgisi ortadan kalkmaz. 1189'da babası Henri'nin ani vefatı üzerine tahta geçen Richard ve Fransız Kralı II. Philippe August, 1190'da Vezelay'da buluşur ve güçlerini birleştirerek Kudüs'e doğru yola çıkarlar. Ayrı yollardan Akka'ya gelen Fransız ve İngiliz kralları, şehri 11 Temmuz 1191'de ele geçirir. Akka'nın düşmesi, hem Salâheddîn hem de bölgedeki Müslüman emirler için beklenmedik bir gelişme olur. Akka'nın paylaşılması konusunda İngilizlerle Fransızlar arasında ihtilaf çıkınca Fransa Kralı ülkesine geri döner ve böylece bütün kumanda Richard'a geçer.

Akka'nın düşmesi Salâheddîn'i hem öfkelendirmiş, hem de endişelendirmişti. Zira şehir, onun onayı olmadan teslim edilmişti. Salâheddîn bir an-

---

het gerçek oldu". Bkz. Frederick Quinn, *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s. 127.

13. Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, (Oxford: Oneworld, 2008), s. 218.

laşmayla esirlerin mübadelesini temin etmek ister. Bunun için kendi elindeki esirleri bırakır. Richard'ın amacı ise Akka'da kalmak değil, bir an önce güneye doğru ilerleyerek Kudüs'ü almaktır. Bütün asillerin serbest bırakılmadığı bahanesini ileri süren Richard, Akka'da bulunan 2700 Müslüman esirin eş ve çocuklarıyla beraber kılıçtan geçirilmesini emreder. Bu korkunç katliamdan geriye bir ceset yığını kalır. Parçalanmış ve kokmaya başlayan cesetleri şehrin girişinde bırakan Haçlılar güneye doğru ilerlemeye başlarlar. Katliam haberi Kudüs'te bulunan Salâheddîn Eyyûbî'ye ulaştığında artık barış görüşmelerinin bir anlamının kalmadığı anlaşılır.[14]

Akka zaferi Richard'ı ve askerlerini umutlandırmıştır, ama Kudüs'e ele geçirmek için büyük bir taarruz yapacak kuvvetleri yoktur. Bunun farkında olan Salâheddîn, Akka'daki katliama rağmen diplomatik yolları ustaca kullanmaya devam eder. Kendisiyle yüz yüze görüşmek isteyen Richard'ın talebini "Krallar ancak bir anlaşma yaptıktan sonra görüşürler; zira birbirlerini tanıdıktan ve bir lokma ekmeği paylaştıktan sonra savaş yapmaları makul değildir" diyerek reddeder. Richard, şöhreti Avrupa'ya kadar ulaşan Salâheddîn'i bizzat tanımak istediğini gizlemez. Salâheddîn ve komutanlarına göre, İngiliz kralının amacı barış yapmak değil, Müslüman ordularının gerçek gücünü ölçmektir. Müslüman tarafı da yeni Haçlı kuvvetlerinin kapasitesini öğrenmek istemektedir. Salâheddîn görüşmeleri yürütmek üzere kardeşi Melik el-Adil'i görevlendirir. Bu noktada Salâheddîn, Haçlı ordusunu Akka'dan başlamak üzere Filistin sahillerinden bütünüyle söküp atamayacağının farkındadır. Üstelik malarya hastalığı kendisini bitkin düşürmekte ve eski kudreti hakkında emirleri arasında şüphelerin doğmasına neden olmaktadır. Salâheddîn durumun farkındadır; birinci hedefi, Kudüs'ü tahkim etmektir. Ve bunu, tek bir askerini cepheye sürmeden başarmanın yollarını arar.

Richard ile Salâheddîn arasındaki diplomatik müzakereleri yürüten el-Adil, 1191 yılının Eylül ayında İngiliz kralından bir mesaj alır. Kral iki taraftan pek çok kayıpların olduğunu, şehirlerin yerle bir edildiğini ve bir anlaşma yapmanın zamanının geldiğini söyler. Bunun için üç şart öne sürer: Kudüs, Gerçek Haç ve toprak. Buna göre, Kudüs Hristiyanlara teslim edilecek; Salâheddîn'in elinde bulunan ve bizzat Hz. İsâ'dan kalma olduğuna inanılan Gerçek Haç, Richard'a verilecek ve Ürdün'ün batısından itibaren Akdenize kadar olan kısım Haçlılara bırakılacaktır. Salâheddîn bu şartları duyunca tebessüm eder; kâtibi çağırır ve şu cevabı yazdırır:

---

14. Demirkent, "Haçlılar", s. 537; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, s. 47.





Arslan Yürekli Richard ve Salâheddîn
(Hulton Arşivi/Getty Images; Mary Evans Picture Library/Everett Koleksiyonu)

> Kudüs, sizin için olduğu kadar bizim için de kutsaldır, fakat bizim için daha önemlidir; zira Peygamber Efendimiz mirâc'a buradan yükselmiştir ve ümmet kıyamet gününde burada cem olacaktır... Toprak meselesine gelince, buralar her zaman bizim vatanımız oldu. Sizin işgaliniz ise geçicidir. Müslümanlar zaafa düştüğü için buraları ele geçirdiniz. Savaşacak gücümüz olduğu müddetçe size burada rahat yok... Gerçek Haç ise elimizde büyük bir ganimettir ve onu ancak İslâm'ın hayrına olacak bir iş için size iade ederiz...[15]

Salâheddîn'in bu net cevabı, Richard'ı bu sefer yeni ve şaşırtıcı bir teklif yapmaya sevk eder. Buna göre, Salâheddîn'in kardeşi Melik el-Adil, İngiliz kralının kız kardeşi Joanna ile evlenecek; kralın ele geçirdiği Askalan ve diğer sahil bölgeleri çeyiz olarak verilecek; karı ve koca Kudüs'te oturacak; Hristiyanların serbestçe ziyaretlerine izin verilecek; Gerçek Haç iade edilecek; esirler serbest bırakılacak ve Tapınak ve Hospitalier şövalyelerine Filistin'deki mülkleri geri verilecektir. Bütün anlaşmalar yapıldıktan sonra Richard, ülkesine geri dönecektir. Teklifi duyan Salâheddîn, bunun bir şaka ya-

15. Malouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, s. 212.

hut savaş hilesi olduğunu düşünüp gülümser. Lakin kardeşinin teklife olumlu baktığını görür ve itiraz etmez. "Evet" cevabı karşı tarafa iletilir. Bu arada kralın kız kardeşi böyle bir teklifin yapıldığını duyduğunda dehşete kapılır; ortalığı birbirine katar ve bir Müslüman emirle asla evlenmeyeceğini söyler. İşlerin sarpa sardığını gören Richard, bu sefer el-Adil'e Hristiyan olmasını söyler. El-Adil, tıpkı abisi gibi bu teklife müstehzî bir tebessümle karşılık verir. Plan suya düşer. Richard, kız kardeşi Joanna yerine, yeğeni Bretagne prensesi Eleanor'u vermeyi teklif eder. Hatta bunun için Papa'dan bir 'izin belgesi' almayı bile planlar. Ama bu girişim de sonuç vermez. Böylece Salâheddîn, Richard'ın, kardeşi el-Adil'i kendisine karşı kullanma hesabını da boşa çıkartır. El-Adil ve Richard, bir akşam ziyafetinde bir araya gelir; karşılıklı iltifat ve hediyeleşmelerde bulunur ve ayrılırlar.

Bu sırada Salâheddîn boş durmaz ve Richard ile ilişkileri gergin olan Tire hakimi Conrad ile gizli müzakereler yürütür. Amacı, Richard'a karşı bir ittifak kurmak ve Haçlı cephesini bölmektir. Arslan Yürekli Richard, Salâheddîn ile yüz yüze görüşmek için yeniden randevu talep eder. Salâheddîn ise aynı cevabı verir:

> Krallar ancak bir anlaşma yapıldıktan sonra buluşur. Her hâlükârda ben senin dilini anlamam, sen de benimkini. Bu yüzden ikimizin de güveneceği bir tercümana ihtiyaç vardır. Bu yüzden bu adam (şu andaki elçi) aracı olarak görevine devam etsin. Bir anlaşmaya varırsak, bir araya geliriz. O zaman aramızdaki dostluk bâkî olur.[16]

Müzakereler devam eder; fakat Richard artık yorulmuştur. Dahası, İngiltere'de kardeşinin haddini aşan tasarruflarda bulunduğu haberleri, onu rahatsız eder. Son bir hamle yaparak hiç olmazsa Askalan'ı ona bırakması için Salâheddîn'e adeta yalvarır. Aksi halde bu kışı da bölgede geçirmek zorunda kalacağını söyler. Bu üstü örtülü tehdit karşısında Salâheddîn, Richard'ın elçisini karşısına oturtarak, Kral'a şunları aktarmasını söyler:

> Krala de ki: Askalan'ı ona vermem söz konusu olamaz. Kışı burada geçirme meselesine gelince, bu zaten kaçınılmaz görünüyor; zira, kralın bu toprakları terk ettiği anda her şeyi kaybedeceğini gayet iyi biliyor. Kışı gerçekten burada, ailesinden ve ülkesinde uzakta mı geçirmek istiyor? Hay hay! Ben kışı da, yazı da, bir sonraki kışı ve bir sonraki yazı da burada geçirmeye hazırım. Zira burası benim vatanım. Burada çocuklarımla

16. Malouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, s. 213.

> ve akrabalarımla beraberim. Kış için bir ordum, yaz için başka bir ordum var. Ben artık yaşlı bir adamım ve dünya zevkleriyle işim olmaz. Cenab-ı Hak ikimizden birine zafer nasip edene kadar beklerim![17]

Bu cevap üzerine Richard daha fazla mesafe katedemeyeceğini anlar ve 1192 yılının Eylül ayında beş yıllık bir anlaşmaya razı olur. Haçlılar, Tire ve Yafa arasını alır ve karşılığında Salâheddîn'in Kudüs dahil bütün bölgedeki hakimiyetini tanır. Anlaşma üzerine Haçlı savaşçıları ziyaret için Kudüs'e gider. Salâheddîn gelenleri âlicenab bir şekilde karşılar. Bazılarını kendi sofrasına davet eder. Haçlıların ısrarlı davetlerine rağmen Arslan Yürekli Richard, Kudüs'e gitmeyi reddeder. Böylece fethetmek için geldiği Kudüs'ü hiç göremeden ve hayranlığını gizlemediği Salâheddîn ile yüz yüze görüşemeden ülkesine geri döner.[18]

Anlaşmadan birkaç ay sonra Salâheddîn'in durumu kötüleşir. Batıda Maimonides, Yahudi aleminde Rambam olarak tanınan ve *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz* (*Delâletü'l-hâirîn*) kitabının yazarı ünlü Yahudi düşünür Mûsâ ibn Meymûn, Salâheddîn'in kişisel doktoru olarak Şam'da huzura çağrılır. Fakat bütün müdahalelere rağmen Kudüs fatihi, 4 Mart 1193'te 55 yaşındayken vefat eder. Salâheddîn'in biyografisini yazan Bahâeddîn'in aktardığına göre, Emir'in başında Kur'ân okunur. "*Allah'tan başka ilah yoktur ve biz sadece O'na güveniriz*"ayetine gelindiğinde Salâheddîn tebessüm eder, yüzü aydınlanır ve ruhunu teslim eder.[19]

Salâheddîn'in erken ve beklenmedik vefatı, Suriye ve Kudüs başta olmak üzere bütün İslâm alemini büyük bir üzüntüye gark eder. Ölümünün Avrupa'da nasıl yankılandığını bilmiyoruz. Fakat Salâheddîn'i Kudüs ve civarında gören, onunla selamlaşan, sofrasında yemek yiyen, kendisini görmediği halde şöhretini duyan pek çok Haçlı askeri, rahip ve din adamı ve Yahudi hahamları ondan saygıyla ve övgüyle bahsederler. Hem tarihî bir şahsiyet hem de kültürel bir sembol olarak Salâheddîn, İslâm dünyasının ve Avrupa'nın hafızasında asırlar boyunca canlı kalır. Modern dönemde Filistin için verilen özgürlük mücadelesi, onun hatırası etrafında şekillenmiştir. Kudüs'ü ve Filistin topraklarını İsrail işgalinden kurtarmak için mücadele edenlerin kendilerini Salâheddîn'in evlatları olarak görmeleri bir tesadüf değil. Avrupalılar da bu

---

17. Malouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, s. 214.
18. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, III, s. 65.
19. Malouf, *The Crusades Through Arab Eyes*, s. 216-7; Hamilton Gibb, *The Life of Saladin* (London: Saqi Books, 2006; ilk baskı 1973), s. 88-90; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları,1987).

mirasın farkında olduklarını her fırsatta ifade ettiler. 11 Aralık 1917'de İngiliz General Edmund Allenby, Yafa'yı Osmanlı'dan teslim aldığında, Avrupa basını hadiseyi Üçüncü Haçlı Seferi'ne atıflar yaparak verir. Daha dramatik bir sahne ise 1920'de yaşanır ve Fransız Generali Henri Gouraud, Şam'a girdiğinde atının üzerinde doğrudan Salâheddîn'in Emevîyye Camii'nin yanındaki türbesine giderek "Ey Salâheddîn! İşte döndük. Benim buradaki varlığım, haçın hilâle galebe çalmasının teyididir" der.[20]

Roland'ın Şarkısı

Kudüs etrafında şekillenen mücadelenin siyasî ve askerî yönü kadar kültürel boyutu da önemlidir. Her bir Haçlı seferi, İslâm dünyası ve Müslümanlar hakkında Avrupa'ya yeni hikâyelerin, efsanelerin, hatıraların ve doğru-yanlış anekdotların aktarılmasını sağlamıştır. Bu dönemde Avrupalılar arasında yayılan popüler eserlerde ve şarkılarda tarihin birkaç defa yazıldığına şahit oluruz. Haçlılar açısından Müslümanlara karşı verilen mücadele öylesine önemlidir ki Avrupa'nın siyasî ve askerî tarihi sekizinci yüzyılın sonunda ve dokuzuncu yüzyılın başında hükümran olan Şarlman döneminden itibaren yeniden kaleme alınır. Fransız edebiyatının bilinen en eski şiiri olan *La Chanson de Roland* (Roland'ın Şarkısı), 778 yılında Pirenneler civarındaki Renceval şehrine askerî sefer düzenleyen Şarlman'ın (rivayete göre) Müslümanlara karşı kazandığı zaferi bir kahramanlık hikâyesi olarak anlatır. Şiirde savaş büyük bir çarpışma olarak anlatılır, ama tarihen bunu tevsik etmek mümkün değil. Bu dönemde Müslümanların Renceval bölgesine büyük bir orduyla çıkartma yapması soru işaretlerini de beraberinde getiriyor. Fakat burada önemli olan, tarihî doğruluktan ziyade *Roland'ın Şarkısı*'nın vermek istediği duygudur.

Dört binin üzerinde dizeden oluşan şiir, Şarlman'ın Müslümanlara karşı verdiği savaşı ve Roland'ın üvey babası Ganelon'un ihanetini anlatır. Saragosa'yı Şarlman'a kaybetmek üzere olan Müslüman Emir, bir elçi göndererek Frenklerin Fransa'ya dönmeleri halinde Hristiyan olacağını ve hazinelerini Şarlman'a vereceğini söyler. Savaşmaktan yorgun düşen Şarlman ve askerleri teklifi kabul eder ve müzakereleri yürütmek üzere bir elçi atar. İyi bir savaşçı olan Roland, üvey babası Ganelon'un gitmesini önerir. Buna öfkelenen Ganelon, Müslüman emire Frenklerin ordusunun geri dönüş güzergâhını bildirir ve

20. James Reston, *Warriors of God: Richard the Lionheart and Saladin in the Third Crusade* (New York: Anchor Books, 2002), s. xviii.

böylece artçı birlikleri pusuya düşürebilecekleri yerin haberini verir. Roland bu birliğe komuta etmektedir. Planlandığı gibi Roland ve askerleri pusuya düşürülür. Frenkler cesurca savaşırlar, ama sayıları yetmez. Roland yardım çağrısında bulunmayı reddeder. Yardım istemek için artık çok geçtir. Roland yardım borusunu üflerken ölür ve ruhu azizler tarafından cennete götürülür. Şarlman geldiğinde savaş meydanında Roland'ın cesedini bulur. Müslüman ordunun peşine düşer ve onları Ebro Nehri'ne sürerek hepsini öldürür. Bu arada Babilon Kralı Baligant, Müslüman kumandana yardım etmek için İspanya'ya gelir. Şarlman onu da yener, Saragosa'yı alır ve Fransa'ya geri döner. Olaydan sonra Ganelon'un ihaneti ortaya çıkar ve Ganelon ölüme mahkûm edilir.

Roland'ın Şarkısı, ortaçağ Hristiyan cengâverliğini anlatan en meşhur eserdir. Şarkı, birinci ve ikinci Haçlı seferleri sırasında popüler hale gelmiş ve aradan geçen üç yüz yıllık sürede yaşananlara aldırış etmeden günün en önemli meselesi olan Kudüs'ün geri alınması ve Müslümanların hezimete uğratılması istikametinde güncellenmiş, revize edilmiş ve yeniden yazılmıştır. 12. yüzyılın başlarında kaleme alınan şarkı, Avrupa'nın kurucu babası kabul edilen Şarlman'ın Hristiyan misyonu ile Müslüman dünya arasındaki çatışmanın canlı bir şahidi haline gelir ve böylece Haçlı seferlerinin arka planı olarak okunur. Buna göre, Kilisenin çağrısına kulak veren Avrupalılar, üç asır önce Şarlman'ın yerine getirdiği tarihî misyonu kendi dönemlerinde hayata geçirmek için mücadele vermektedirler: Müslümanların ilerleyişini durdurmak ve kutsal toprakları Kilisenin hizmetine sokmak.[21]

Haçlılar döneminde popüler hale gelen eserlerde belirgin bir Müslüman ve Türk imajının inşa edildiğini görüyoruz. Şarlman ve diğer Bizans imparatorlarının sekizinci yüzyıldan itibaren Müslümanlara karşı savaştığı bilinmekteydi. *Roland'ın Şarkısı* ve benzeri eserlerde Müslüman Araplar barbar, vahşi, despotik, şehvet düşkünü, irrasyonel, yobaz, tutucu, Tanrı düşmanı vs. olarak tasvir edilmişlerdi. Haçlı seferleriyle beraber bu resme Türk imajı da eklenir. Zira Salâheddîn Eyyûbî'den önce Haçlılara karşı duran ilk Müslüman topluluk, Türklerdi. Papa II. Urban'ın çağrısı üzerine plansız ve kontrolsüz bir şekilde yola çıkan ve Pierre l'Ermite'in kumandasında İstanbul'da bir araya gelen ilk Haçlı grubu, İznik civarında Selçuklu Türklerine saldırmış ve I. Kılıçarslan tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmıştı. Haçlı orduları Filistin'e gitmek için Anadolu topraklarını kullanmak zorundaydılar ve Anadolu Selçukluları'yla sık sık karşı karşıya geldiler. Suriye ve Musul atabekleri olarak

21. La Chanson de Roland ve diğer şarkı ve şiirler için bkz. Michael Routledge, "Songs", Smith (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, s. 91-111.

da bilinen Türk Zengîler Devleti sultanı İmâdeddîn Zengî ve oğlu Nûreddîn Mahmud Zengî, Haçlı ordularının amansız düşmanıydılar ve şöhretleri Avrupa'nın içlerine kadar yayılmıştı. Salâheddîn Eyyûbî'den sonra Memlüklü Sultanı Baybars, Haçlıların ilerlemesini büyük oranda durdurmuştu. Son Haçlıları 1291 yılında Akka'dan süren komutan da Türk Memlük Devleti Sultanı Eşref Halil'di.[22] Haçlılar ile Türk ve diğer komutanlar arasında iki asırdan fazla süren askerî mücadele, Avrupa'da Türk imajının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Osmanlıların Balkanlara ve Avrupa'ya ayak basmasından bir buçuk asır önce Avrupa'nın 'korkunç Türk' imajı zaten inşa edilmişti. Müslüman ile Türk kimliklerinin özdeş görülmesi de bu döneme geri gider. Zira Hristiyan Avrupa'nın gözünde Türk, Kürt, Arap, Çerkez, Tatar bütün Müslüman topluluklar son kertede hasım bir dinin mensuplarıydılar.

Bu dönemde yaşanan gerilimlere paralel olarak ve bazen onlara rağmen, Doğulu Arap ve Hristiyan cemaatlerinin ve Yahudilerin Haçlılara karşı zaman zaman Müslüman ahalinin yanında yer almayı tercih ettiklerini görüyoruz. Bunda, Müslüman idarecilerin esnek din-kültür politikaları kadar, Orta Doğu'daki cemaatlerin Roma'da bulunan Papa'nın merkezî otoritesine karşı dinî ve siyasî bağımsızlıklarını koruma arzusunun da payı vardır. Bu noktada Haçlılar, bütünüyle yanlış bir varsayımla hareket etmekteydi: Müslümanların elinde zulüm gören ve Roma-Papa idaresini arzulayan bir Doğu Hristiyan cemaati hiçbir zaman var olmadı. Bu yüzden Haçlılar kalabalık ordularıyla gelip Latin devletlerini kurdukları dönemlerde bile yerel Hristiyan cemaatleri mobilize edip kendi taraflarına çekmede başarılı olamadılar. Dahası Haçlıların acımasız savaş taktiklerinden Müslümanlar kadar Arap Hristiyanlar da nasiplerini almıştı. Bu dönemde kültürel olarak Araplaşmış olan Doğu Hristiyanları, kılık-kıyafetleri, adetleri ve konuştukları dilden dolayı Avrupalı Haçlılar tarafından bazen Müslüman sanılarak öldürülmüş ve bu olay pek çok kez tekerrür etmişti. Avrupalı Haçlıların Doğu Hristiyanlarına karşı duyduğu güvensizlik ve nefret her alanda görülmekteydi. Adını bilmediğimiz bir Haçlı askerinin şu ifadesi oldukça çarpıcı: "Türkleri ve putperestleri kutsal topraklardan sürdük; ama Rum (Yunan), Ermeni, Süryanî ve Yakubî sapıklardan kurtulamadık".[23] Kısacası Haçlılar, Doğu Hristiyanlarına karşı, en az Müslümanlara olduğu kadar uzak ve acımasızdılar.

Fakat burada da birkaç tarihin aynı anda cereyan ettiğini tekrar belirtmeliyiz. İki asırdan fazla doğuda Müslüman topraklarında yaşayan Frenkler,

22. Demirkent, "Haçlılar", s. 525-546.
23. Bkz. Courbage ve Fargues, *Christians and Jews under Islam*, s. 44-56.

süreç içerisinde Arap-İslâm kültürüne asimile oldular. Siyasî hakimiyetlerini garantiye alan Hristiyan yöneticiler, idareleri altındaki Müslüman (ve kısmen Yahudi) tebaya karşı daha müsamahalı davrandılar. Özellikle 13. asrın ortalarına doğru, Hristiyan yönetimi altındaki Müslümanlar belli bir huzur ve güvene sahiptiler. Bu döneme ait İslâm tarihi kaynakları, bu Müslüman toplulukların görece iyi durumunu detaylı bir şekilde anlatır. Bu yıllarda Kudüs civarını ziyaret eden Endülüslü seyyah İbn Cubeyr, "Frenklerin yönetimi altında huzur içinde yaşayan Müslümanlar"dan bahseder ve tek yükümlülüklerinin "hasat zamanı ürünlerinin yarısını vermek ve bir dinar ve yedi kırtaslık bir vergi ödemek" olduğunu söyler. Ve ekler:

> Müslümanların talihsizliği, dindaşlarının yönettiği ülkelerde yöneticilerin adaletsizliklerinden sürekli şikâyet etmeleridir. Oysa burada adaletine her zaman güvendikleri Frenklerin davranışlarından ancak memnun kalmaktadırlar.[24]

İbn Cubeyr, İslâm-Batı ilişkileri tarihinde karşımıza sıkça çıkan 'eş-zamanlı tecrübeler' hakkında da kıymetli gözlemlerde bulunur: Müslüman ve Hristiyan orduların birbirlerini savaş meydanlarında kırmasına rağmen, sıradan vatandaşlar ticaret, alışveriş, vergi, seyahat, sanat, zenaat, ilim, vb. konularda özgürce hareket etmekteydiler. Nitekim 1184 yılının Ağustos ayında Salâheddîn Eyyûbî'nin büyük bir orduyla Kerak'a doğru yola çıktığını aktaran İbn Cubeyr, bu askerî hazırlık ve gerilim döneminde Müslüman ve Hristiyan seyyahların, kervanların ve tüccarların hem Müslüman ve hem de Hristiyan ('Frenk') topraklarında hiçbir engelle karşılaşmadan özgürce hareket ettiklerini söyler.[25]

Gerçekleşmeyen Bir Hayal: Haçlı-Moğol İttifakı

13. yüzyılın ikinci yarısında Haçlıların Kudüs ve Suriye civarındaki hakimiyetinin sona ermesi, bölge halkı için bir rahatlama dönemi olabilirdi.

---

24. *The Travels of Ibn Jubayr*, tr. Roland Broadhurst (London, 1952), s. 316-7. Courbage ve Fargues, *a.g.e.*, s. 48'de, Amin Malouf, *The Crusades Through the Arab Eyes* s. X'da aynı paragrafı nakleder. Müslüman tarihçilerin Haçlı seferleri hakkındaki değerlendirmelerini içeren önemli bir derleme için bkz. Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (New York: Barnes and Nobles, 1993).
25. *The Travels of Ibn Jubayr*, s. 300-1.

Bunun yerine, Müslümanlar tarihlerinin en büyük ve kanlı istilâcılarıyla karşılaştılar: Moğollar. Moğol orduları 13. yüzyılın başında Mezopotamya bölgesine nüfuz etmeye başlamışlardı. Suriye bölgesine yönelik saldırıları 1250'li yıllarda ivme kazandı ve pek çok şehrin ele geçirilip talan edilmesiyle neticelendi. Hülâgû'nun komutasındaki Moğol güçleri, 1256'da Haşhaşîlerin merkez üssü olan ünlü Alamut kalesini aldı. 1258'de Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsî Devleti'ne son verdiler. Moğolların Bağdat'ta yaptığı talan ve katliam, tarih kaynaklarında hazin ve etkileyici bir dille anlatılır. Kadim Mezopotamya coğrafyasının ve İslâm medeniyetinin parlayan yıldızı Bağdat'ta binlerce insan kılıçtan geçirilir; mabedler, saraylar, evler, iş yerleri yerle bir edilir; kütüphaneler yakılır ve kitaplar nehre atılır. Moğol istilâsı sırasında Dicle'nin günlerce kan ve mürekkep renginde aktığı anlatılır. Haçlıların 1099'da Kudüs'te yaptığı yıkım, 1258'de Bağdat'ta bu sefer Moğolların eliyle tekrar edilir.

Bu dönemde İslâm dünyası bir tarafta batıdan gelen Haçlı orduları, diğer tarafta doğudan gelen Moğolların saldırılarına maruz kalmıştır. Her ne kadar bu dönemde Haçlılar eski güçlerini büyük oranda yitirmiş olsalar da Moğolların gelişi Avrupa'da ve doğudaki Haçlı devletleri arasında yeni beklentilerin doğmasına neden olmuştur. 13. yüzyılın başında tedavüle giren ve Avrupa şehirlerinde konuşulan bir söylentiye göre, Moğollar Müslüman ordularını tek tek bertaraf ettikten sonra Kudüs'ü ele geçirmişlerdi ve kutsal şehri Hristiyanlara teslim etmek için hazırlık yapıyorlardı.[26] Papa, Haziran 1221'de gönderdiği bir mektubunda "Kutsal Ülke'yi (Kudüs'ü) kurtarmak üzere uzak doğudan gelen savaş birliklerinden" bahsetmekteydi.[27]

Avrupalılar Moğollar hakkında çok kısıtlı bilgilere sahipti. Nasıl bir millet oldukları, kural ve törelerinin ne olduğu, sosyal ve dinî yaşamları, vs. konularında güvenilir bilgileri yoktu. Fakat yaygın olan bir kanaate göre, Moğollar arasında pek çok Hristiyan vardı ve bunların bir kısmı Moğol Devleti'nin en üst kademelerine kadar yükselmişti. Moğol Hanına giden Avrupalı elçiler de bu inancı teyit eder mahiyette bilgiler veriyordu.[28] Mamafih bu bilgilerin eksik, yanlış ve abartılı olduğunu aktaran şahitler de yok değildi. 1253'te Fransız Kralı IX. Louis'nin temsilcisi olarak Moğol Hanı Möngke'ye gönderilen ve kendisine Moğolları Hristiyanlaştırma gö-

26. Cardini, *Europe and Islam*, s. 75.
27. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Cilt III, s. 211, dipnot 11.
28. Peter Jackson, *The Mongols and the West:1221-1410* (Edinburgh: Pearson/Longman, 2005), s. 97.

revi verilen Fransisken misyoner William of Rubruck, uçsuz bucaksız Moğol topraklarını geçtikten ve Karakurum'a vardıktan sonra, Asya'nın derinlerindeki bu topraklarda gördüğü dinî çoğulculuktan ve kozmopolit şehirlerden hayretle ve biraz da kerâhetle bahseder. Moğollar Şaman dinine mensup olmakla beraber, siyasî kazanımları önceleyerek neredeyse sınırsız bir dinî tolerans politikası izlemektedirler. Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Budistler ve tabii Şamanlar ve diğer din mensupları özgürce yaşamakta, yönetici sınıfı arasında yer alabilmekte ve devlet politikalarını etkileyebilmektedir. William of Rubruck, bu gözlemlerini Moğollar ve Asya hakkında önemli bilgiler içeren seyahatnamesinde detaylı bir şekilde anlatır ve 13. yüzyıl Avrupasına Moğol dünyası için bir kapı aralar. Fakat şunu da açık bir şekilde not eder: Moğollar için hangi dine mensup olduğunuz önemli değildir. Asıl olan siyasî sadakat ve tabiyettir. Bu yüzden Şamanlar kadar Müslümanlar ve Hristiyanlar da eşit imkânlara sahip olabilirler. Bu, Moğolların Hristiyan olduğu ya da Hristiyanları diğerlerine tercih ettiği anlamına gelmez. Nitekim William, Möngke Han'ın kendisine "Nasıl Tanrı bize elin farklı parmaklarını vermişse, insanlara da farklı yollar göndermiştir" dediğini aktarır.[29]

Kendisi Şaman olmakla birlikte Hristiyanlara toleranslı davranan, çocuklarının Hristiyan Keraitlerin kızlarıyla evlenmesine izin veren Cengiz Han, Hristiyan Avrupa'nın doğudaki müttefiki olabilir; dahası Haçlıların ve Moğolların İslâm topraklarındaki bu buluşması, tarihin seyrini değiştirecek bir gelişme haline gelebilirdi. Moğol istilâsı sırasında Avrupalı Hristiyanların en büyük umudu, "Ta(r)tarlar" olarak bilinen Moğolların Hristiyanlık'a geçmesiydi. Bağdat şehrini alan ve Abbâsî Devleti'ni sona erdiren Cengiz Han'ın torunu ve İlhanlı Hanı Hülâgû'nun Hristiyanlık'a eğilimi olduğu bilinmekteydi. Hülâgû'nun gizlice Hristiyan olduğu söylentisini güçlendiren göstergeler de yok değildi. Hülâgû'nun eşi Dokuz Hatun, aslen Türk kökenli Keraitler soyundandı ve diğer Keraitler gibi o da Nesturî bir Hristiyan'dı. Bunun yanı sıra Hülâgû, Bağdat'ın teslimini müzakere etmek için kendisine temsilci olarak Nesturî din adamı II. Masisa'yı seçmişti. Hülâgû'nun Bağdat'ı yerle bir etmesi İslâm dünyasında derin bir sarsıntıya neden olmuş, fakat Hristiyanlar arasında büyük bir sevinçle karşılanmıştı. Stephan Orbelian, Hülâgû ve Dokuz Hatun'dan yeni Konstantin ve yeni Helena olarak bahsediyor,

---

29. William of Rubruck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55 with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine* (London: The Hakluyt Society, 1900; yeniden basım New Delhi: Asian Educational Services, 1998), s. 235.

Bağdat'ın İkinci Babil olacağı söyleniyordu. Moğollar, İsâ'nın düşmanlarını bertaraf eden iyilik güçlerinin yeni adıydı![30]

Bu gelişmeleri takip eden Avrupalılar, 1220'lerden itibaren hem merkezi Karakurum'da bulunan Moğol hanlarına, hem de daha sonra İran'ı ele geçiren İlhanlılara çeşitli elçiler, mesajlar ve hediyeler gönderirler. Temasların ana ekseni aynıdır: Hristiyan krallar ve din adamları Moğol hanlarını kendi dinlerine davet ederler, Moğol hanları da onları Moğol hükümranlığına tabi olmaya. Bu elçi ve yazışma trafiği, bir tarafta ortak düşmana karşı ittifak cephelerine kapı aralarken, diğer tarafta yeni algı biçimlerinin, tasavvurların, efsanelerin, fantezilerin ve kurguların ortaya çıkmasına neden olur.

Bu dönemde yayılan bir efsaneye göre, Keşiş Yohannes (Prester John) adında erdemli ve güçlü bir Hristiyan kral, doğuda bir yerde (çeşitli rivayetlere göre Moğolistan, Çin, Hindistan ya da Etiyopya'da) bulunan büyülü krallığından çıkıp gelecek ve Müslümanlara karşı Haçlılara yardım edecektir. Keşiş Yohannes'in krallığı, Büyük İskender'in Ye'cüc ve Me'cüc'e karşı inşa ettiği İskender'in Kapısı ve ölümsüzlük getiren Gençlik Pınarı gibi mucizeleri de beraberinde getirmektedir. Pagan milletler arasında bir yerlerde olduğuna inanılan Yohannes'in krallığı, Moğollar'ın batıya doğru ilerlemeleri üzerine popülerlik kazanır. İlk günlerde bu efsanevî Hristiyan krallığın, Moğollar olduğuna inanılır. Bu inancın yayılmasında, Haçlıların Müslümanlar karşısındaki askerî hezimetlerinin payı olduğu kadar, Avrupa Hristiyanlarının inşa ettiği hayalî kurguların ve milenyalist beklentilerin de payı vardır. 1221 yılında beşinci Haçlı seferinden eli boş dönen Akra Piskoposu Jacques de Vitry, Keşiş Yohannes'in büyük bir orduyla yola çıktığını ve İran'ı fethettikten sonra Bağdat'a doğru yürüdüğünü haber verir. Bahsettiği kişi, Cengiz Han'dan başkası değildir.[31]

Bu efsaneler, Haçlı seferlerinde başarısız olan Hristiyan Avrupalıların Müslümanlara karşı apokaliptik bir beklenti içinde olduklarını gösteriyor. Cephede savaş kaybeden ve Müslümanlara karşı maddî üstünlük sağlayamayan Hristiyanlara Tanrı elbette bir gün yardım edecekti. Bu yardımın doğudan gelmesini engelleyen bir mania da yoktu. Lakin bu beklenti ve umutlar, Cengiz Han'ın 1227'deki ani ölümünden önce bile yavaş yavaş sarsılmaya başlamıştı. Zira Moğollar sadece Bağdat, Rey, Kum, Zencan, Kazvin, Hemedan, Bakü ve Merağa gibi İslâm şehirlerini yerle bir etmediler. Aynı zamanda Kafkaslar'daki Hristiyan Gürcü, Ermeni, Kıpçak ve Rus şehirlerini de ta-

30. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Cilt III, s. 259.
31. Jackson, *The Mongols and the West*, s. 20-1 ve 97-99.

lan ettiler. Moğolların Kore'den İran'a, Sibirya'dan Hint Okyanusu'na kadar uzanan muazzam imparatorluğu, Avrupa'nın uzak şehirlerinde yaşayan krallar, prensler, vassallar ve Vatikan yetkilileri için de bir korku kaynağı haline gelmeye başlamıştı.

Bu korkuya rağmen Papalığın ve Avrupa krallarının Müslümanlara karşı Moğollarla ittifak yapmak için girişimlerde bulunmaya devam ettiklerini görüyoruz. 1245'te Papa IV. Innocent, Moğol Hanına iki elçi gönderir. Fransisken Jean du Plan Carpin başkanlığındaki heyet, 1246 Ağustos'unda Karakurum yakınındaki Sıra Ordu'ya ulaşır ve Büyük Kurultay'da Güyük'ün tahta çıkışına tanıklık eder. Güyük, Papa'nın elçilerini dostça kabul eder. Fakat Papa'nın mektubunda kendisini Hristiyanlık'a davet ettiğini görünce sinirlenir ve Papa'ya, kendisinin hükümranlığını tanıyarak Avrupa'nın bütün hükümdarlarıyla beraber kendisine biat etmek üzere yanına gelmesini emreden bir mektup yazdırır. Aksi halde Moğol Hanı, Avrupa'nın kapılarına kadar yürüyecek ve hayatlarında tatmadıkları acıları onlara yaşatacaktır. Doğuda güçlü bir Hristiyan müttefik bulma planları bir kez daha ertelenmek durumunda kalır.[32]

İlhanlı Devleti'nin İslâm şehirlerini ele geçirmesi ve Kudüs'e doğru ilerlemesi, bölgedeki Hristiyan devletleri arasında yeni ittifak sistemlerinin kurulması fikrini doğurdu. 1243'te Gürcistan Kraliçesi Rusudan, İlhanlılara tabi oldu. Bunu 1247'de Kilikya Ermeni Kralı Hethum takip etti. Hethum, diğer küçük Hristiyan devletlerinin de Moğol-İlhanlı idaresi altına girmesini öneriyordu. Bunun için kardeşi Sempad'ı Karakurum'a gönderdi. Sempad'ın Moğollar hakkında yazdığı olumlu mektuplar, Avrupa'da kısa süreli de olsa bir Moğol sempatisi oluşmasını sağladı. Bu dönemde Moğollara karşı amansız bir mücadele veren Memlük sultanı Baybars, Hristiyan devletlerini Moğollarla ittifak yapmaya karşı uyarıyordu. Baybars, 1271'de VI. Bohemond'a gönderdiği mektupta sert bir dil kullanır ve Moğol komutanı Abaka ile ittifakına son vermezse bunun sonuçlarına katlanacağını söyler.[33]

Siyasî ittifak kurma çabalarının dinî boyutu her zaman tek taraflı yürümemiştir. Hülâgû'nun torunu Olcaytu (ö. 1316), atalarının yolundan ayrılarak Müslüman olur, fakat ezelî düşmanı Memlüklere karşı Hristiyan Avrupa'yla ittifak arayışlarına devam eder. 1305'te Fransa Kralı IV. Philip'e, İngil-

---

32. Güyük'ün mektubu ve diğer yazışmalar için bkz: Christopher Dawson, *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (New York: 1955), s. 86. Ayrıca bk. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Cilt III, s. 221.

33. Rene Grousset, *Histoire des Croisades III, 1188-1291* (Paris: Perrin, 1936), s. 650.

tere Kralı I. Edward'a ve Papa V. Clement'e mektuplar yazar. Bu çağrı üzerine Avrupalılar yeni bir Haçlı seferi için harekete geçer, ama bir netice alamazlar. Timur, 15. yüzyılda benzer bir çabanın içerisine girer ve Memlüklere ve Osmanlılara karşı Avrupalılarla ittifak yapmaya çalışır. Timur'un özellikle Osmanlılara karşı kazandığı askerî zaferler Avrupa'da yeni beklentilerin doğmasına neden olur. Fakat Timur'un 1405 yılındaki vefatı, bu umutları da suya düşürür. Bu tarihten sonra Haçlı-Moğol ittifakı arayışları terk edilir. Fakat Avrupalı yazarlar ve din adamları, başka yöntemleri devreye sokmaya başlarlar.

Kılıç ve Kalem

12. yüzyılın iki önemli Hristiyan düşünürü St. Bernard of Clairvaux ve Raymond Lull, Müslümanların sadece kılıç zoruyla değil, aynı zamanda ikna yoluyla Hristiyanlaştırılmasını öngörmekteydi. İkinci Haçlı Seferi'nin düzenlenmesinde önemli bir rol oynayan ve Sisteryan tarikatının kurucusu olan St. Bernard, Müslümanlar arasında misyoner faaliyetlerinin azlığından şikâyet ediyor ve şöyle diyordu: "Hristiyan inancının onlara kendiliğinden gelmesini mi bekliyoruz? Kimin şans eseri imana geldiği görülmüş? Eğer biz onlara anlatmazsak, nasıl imana gelecekler?"[34] St. Bernard, Avrupa'daki Yahudilerle uğraşmaktansa Müslümanlara yönelmek gerektiğini düşünüyordu; zira Yahudilerin Hristiyan olma vakti Tanrı tarafından takdir edilmişti ve bu vakti "öne almak mümkün değil"di.[35] Aksi yönde hareket etmek, Tanrı'nın planına karşı çıkmak anlamına gelecekti. Bu yüzden Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma çabası 11. ve 12. yüzyıllarda hız kazanmış, fakat hiçbir netice vermemişti. Haçlı seferlerinin bir amacı da doğudaki Müslümanları gerek ikna, gerek kılıç yoluyla Hristiyan yapmaktı. Haçlı seferleri sırasında bundan da netice alamayan Katolik Kilisesi ve misyoner tarikatları, başka yollar denemek zorundaydı. Moğolların ortaya çıkması ve İslâm dünyasının en büyük ve güçlü şehirlerini tek tek ele geçirmesi, farklı bir beklentinin doğmasına neden oldu. St. Bernard'ın 'misyon' çağrısı, Moğolların tarih sahnesine çıkmasıyla yeni bir boyut kazanacaktır.

---

34. *De consideratione*, III, I, 3-4, zikreden Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Attitudes toward the Muslims* (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 61.
35. Robert Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion", *The American Historical Review*, Vol. 76, No. 5 (1971), s. 1390 (1386-1434).

Bu çerçevede Moğolların istilâ hareketini bir fırsat olarak gören kuzey bölgelerindeki Frenk komutanlar, Moğollarla işbirliği yaptılar ve Moğol yürüyüşünü kolaylaştırdılar. Fakat bu uzun sürmeyecek, Kutuz komutasındaki Memlüklerin Moğolları 1260'ta Ayn Calut'ta yenmesinin ardından işbirlikçiler cezalandırılacak ve Kilikya'daki Ermenistan Krallığı'na ve Antakya Prensliği'ne son verilecektir. Dahası Hristiyanların tek umudu olan Olcaytu, kendisine sunulan İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik ve Budizm dinleri arasından İslâm'ı seçerek Batı'daki apokaliptik beklentileri sona erdirir.[36] Her ne kadar Moğollar 1258 yılında Bağdat'ı almış ve Abbâsî Devleti'ne son vermişlerse de, kısa sürede asimile olarak İslâm'ı kabul edecek, böylece kanlı mirasları tarihe gömülecektir. Haçlı hatırası ise sembolik bir uyarıcı olarak günümüze kadar yaşayacaktır.

Müslümanların kitleler halinde kalem ya da kılıç yoluyla Hristiyan olacağı inancı, 12. ve 13. yüzyıl Avrupasının en yaygın ve heyecan verici düşüncelerinden biriydi. Kâhinler kehânette bulunurken, St. Bernard ve Aziz Peter gibi din adamları meselenin teolojik yönü üzerinde çalışıyordu. Filozof kimliğiyle öne çıkan Roger Bacon ise gözünü bütün dünyada ün salmış Müslüman filozoflara dikmişti. Bacon'a göre İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük İslâm filozofları zaten gizlice Hristiyan olmuşlardı. Şimdi bu fırsatı kullanıp Müslümanları, ayrıca Moğolları, Budistleri ve diğer paganları Hristiyanlaştırmanın tam zamanıydı. Bunun için güçlü argümanlara, sağlam delillere ve doğru bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardı. Hristiyan olmuş Müslüman tiplemesi, tarihî bir gerçek olmaktan ziyade hayal gücüne dayanıyordu; ama Avrupa'nın bu dönemde en fazla rağbet gören temalarından biriydi. Halk edebiyatında bunun iyi bilinen bir örneği, İslâm'ı bırakarak kendi aklı ve iradesiyle –yani Bacon'ın delilleriyle ikna olarak– Hristiyanlık'ı seçen Renouard idi. Renouard halk muhayyilesinde öyle bir şöhrete kavuşur ki Dante onu *İlahi Komedya*'da büyük epik savaşçıların arasına koyar. Marco Polo, *Seyahatname*'sinin giriş bölümünde, Bağdat'taki halifenin nasıl 'gizlice' Hristiyan olduğunu anlatır. Bu dönemde Kubilay Han'ın idaresindeki Çin'de misyoner faaliyetleri artmış, Çin vilayetlerinde kiliseler açılmış ve bazıları Hristiyan olmuştu. Mo-

36. Olcaytu'nun Budizm ve Hristiyanlık'ı etraflı bir şekilde inceledikten sonra İslâm'ı kabul etmesi ve Şîa mezhebini benimsemesi, hem Müslüman-Hristiyan ilişkileri hem de Şîîlik tarihi açısından tarihî bir olaydır. Moğolların İslâm'ı kabul edişine gösterilen Hristiyan tepkiler için bkz. David Bundy, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", John Victor Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam* (New York/London: Garland Publishing, 1996), s. 33-53.

ğolların da aynı yolu izleyeceğini düşünen Avrupalıların heyecanı, birleştirici bir unsur haline gelmişti. Fakat Müslümanların kalem ya da kılıç yoluyla din değiştireceği inancı 13. yüzyılda zirveye ulaştıktan sonra inişe geçecek ve bir müddet sonra Avrupa'nın gündeminden çıkacaktır.

Marco Polo Çin Yollarında

Avrupa ile Moğolların Müslüman devletlere karşı siyasî-askerî ittifak arayışları, ticarî ve kültürel alanda yeni ilişkilerin doğmasına neden olmuştur. Bunun tarihte bilinen en meşhur örneği, Marco Polo'nun Çin seyahatidir. 1260 civarında Venedikli iki tüccar kardeş, Nicolo ve Maffeo, Güney Rusya'da bulunan Altın Ordu Devleti ile ticaret yapmak için yola çıkar. Uzun ve belirsiz yolculukları onları birkaç yıl sonra Kubilay Han'ın makamına götürür. Kubilay Han, Venedikli tacir kardeşleri dinler, Papalık hakkında bilgiler alır ve Venediklileri şaşırtan ve heyecanlandıran bir talepte bulunur: Papa'nın kendisine, "İsâ'nın yolunu bilen, Yedi İlimlerde mahir ve münazara yapabilecek kabiliyette" yüz tane Hristiyan din adamı göndermesini ister.[37] Kubilay Han'ın amacı Hristiyanlık'ı yaymaktan ziyade, idaresi altındaki farklı Hristiyan gruplar ve diğer din adamları üzerinde tam bir hakimiyet sağlamaktı. Moğol Hanı, ayrıca Kudüs'teki Kutsal Tapınak Kilisesi'nin üstünde yanan kandilden bir miktar yağ (bir başka rivayete göre Kudüs'ten bir miktar toprak) getirmesini ister. Nicolo, 1269 yılında Venedik'e geri döner ve 15 yaşındaki oğlu Marco'ya yeniden kavuşur. Bu vakitte Papa ölmüş, yeni Papa da henüz seçilmemiştir. Bu yüzden Nicolo Marco, Kubilay Han'ın talebini iletecek bir merci bulamaz. Üç yıl sonra, bu sefer oğluyla beraber tekrar yola çıkar ve 1275'te Kubilay Han'la buluşur. Marco Polo'nun 20 yılı aşkın süren Çin ve Orta Asya seyahati de böylece başlamış olur. 1295'te Venedik'e geri dönen Marco Polo, görüp geçirdiklerini yazmaya karar verir. Seyahatnamesini, hapishanedeyken bir hücre arkadaşının yardımıyla dikte ettirir.[38]

Marco Polo'nun 'seyahatleri', Avrupa'da Çin, Asya ve Moğollar hakkında en önemli bilgi kaynaklarından biri haline gelir. Marco Polo, hem Çin'de ve Moğol başkentinde gördüklerini, hem de gidiş ve geliş güzergâhında mü-

37. *The Travels of Marco Polo*, haz. Aldo Ricci (London: 1931), s. 6-7.
38. John Man, *Kublai Khan: The Mongol King who Remade China* (London: Bantam Books, 2006), s. 366 vd.

şahede ettiklerini Avrupalıların anlayacağı bir dille –Avrupa'nın diğer toplumlar ve kültürler hakkındaki varsayımlarını, önyargılarını, efsanelerini, beklentilerini dikkate alarak– anlatır. Aktardıklarının ne kadar gerçek, ne kadar hayal ürünü olduğu tarihçiler arasında her zaman tartışma konusu olmuştur. Kitabını dikte ettirdiği hapishane arkadaşı 'hayalet yazar'ın, seyyah Marco Polo'dan dinlediklerine neler ekleyip neler çıkarttığı da meçhuldür. Fakat kesin olan bir şey varsa o da Marco Polo'nun anlattığı Çin, Asya ve Moğolların, 13. yüzyıl Avrupasının Haçlı-Moğol ittifakı arayışlarına destek sağlayacak şekilde aktarılmış olduğudur.

Marco Polo'nun Kubilay Han'ın dinî çoğulculuk politikaları hakkında anlattıkları, kendisinden önce Möngke Han'ın huzuruna çıkan William of Rubruck'un aktardıklarını teyit eder mahiyettedir. "Avrupalıların zihninde Hristiyanlara karşı müsamahalı olan ve maiyyetinde Hristiyanlara yer veren Kubilay Han, neden Hristiyan olmadı?" sorusuna, Marco Polo şu cevabı verir: Kubilay Han, dünyada dört büyük peygamberin olduğunu söyler. Yahudiler Mûsâ'ya, Hristiyanlar İsâ'ya, Müslümanlar Muhammed'e, putperestler de Sagamoni Borcan'a inanırlar. "Ben bunların hepsine saygı duyarım" diyen Moğol Hanı, bunların hepsinin üstünde bir Mutlak Kadir'in olduğunu ve O'ndan kendisine yardım etmesini istediğini söyler. Kubilay Han'a göre, tebası arasında bu dinlere mensup insanlar bulunduğundan, bunlardan birini seçtiğinde diğer din mensupları bundan rahatsız olacak ve devletinde düzen kalmayacaktır. Kubilay Han'ın bu reel-politik yaklaşımını aktaran Marco Polo, yine de Moğol hanının Hristiyanlık'ı diğer dinlerden üstün tuttuğunu söyler. Ona göre Papa, Han'ın istediği yüz din adamını gönderebilseydi, Kubilay Han ve tebası kesin Hristiyan olacak ve Avrupa'nın doğudan gelmesini beklediği o büyük müttefik ve kudretli komutan, mutlaka Hristiyan Avrupa'nın yardımına koşacaktı.[39]

Bütün çabalara ve eskatolojik beklentilere rağmen, İslâm dünyasına karşı Haçlı-Moğol ittifakı hiçbir zaman gerçekleşmedi. Orta Asya halkları ve Moğollar hakkında eksik ve yanlış bilgilere sahip olan Avrupalılar, kendi siyasî tasavvurları çerçevesinde farklı imgeler inşa ettiler ve tarihin akışını bu imgelere göre okudular. Fakat Uzak Doğu'dan bekledikleri büyük kurtarıcı hiçbir zaman gelmedi. Orta Asya steplerinden şiddetli ve yıkıcı bir enerji ile gelen Moğolların tarih sahnesine çıkışı ne kadar ani ve beklenmedik idiyse, çekilmeleri de o kadar hızlı ve kesin oldu. Bir dönem Müslüman devletleri yıkan, şehirlerini yerle bir eden ve halklarını esir alan Moğollar, 14. yüzyıldan

39. *The Travels of Marco Polo*, s. 110-2.

itibaren etkin bir siyasî güç olmaktan çıktılar. Bir kısmı Müslüman olurken, bir kısmı da kendi topraklarına geri çekildi. Böylece İslâm-Batı ilişkilerinde oynaması beklenen büyük rolleri de tarihin kayıt defterine küçük bir not olarak düşüldü.

Haçlılar ve İslâm İmajı

Haçlılar, İslâm topraklarına kitleler halinde ayak basan ilk Avrupalılardı. Kutsal toprakları Müslümanların elinden kurtarmak için yola çıkan Avrupalı askerler, şövalyeler, finansörler, din adamları ve sıradan insanlar, İslâm topraklarına geldiklerinde Müslüman şehirlerini, yollarını, pazarlarını, kervansaray, cami ve saraylarını ilk elden görme imkânına sahip oldular. Seferler boyunca Doğu İslâm topraklarından Avrupa'ya pek çok şey gitti: Hikâyeler, efsaneler, kelimeler, kitaplar, haritalar, ipekli ve pamuklu kumaşlar, kâğıt, koku, şeker kamışı, baharat, ipek halı, Doğu tarzı çanak-çömlek, yeni mimari tarzlar ve daha pek çok maddî-kültürel meta. Avrupa'ya gelen efsane ve söylentiler, bir tarafta İslâm kültürüne yönelik bir merakın ve yer yer hayranlığın doğmasına neden olurken, öte tarafta Müslümanların zevk, lüks ve şehvet içinde yaşadıkları yönündeki ön kabulleri güçlendirmekteydi. Dinî argümanlara dayalı nefret duygusuna zaman içinde kültürel hayranlık duygusu eklendi. Bazı tarihçilere göre Haçlılar, Müslümanların savaş meydanlarındaki askerî yeteneklerinden o kadar etkilenmişlerdi ki bu kadar iyi savaşan insanların kendilerinin uzak akrabaları, bir tür 'kayıp kabile' mensupları olabileceklerini dahi düşündüler.[40] Örneğin, Salâheddîn Eyyûbî'nin annesinin nesebi üzerinden asil Fransız kanına sahip olduğu inancı, Ortaçağların yaygın efsanelerinden biriydi. Asaletin kan bağı ve irsiyet yoluyla aktarıldığına inanılan bir çağda, savaş meydanındaki hayranlığın bu tür 'karışık duygulara' ve şüphelere yol açmasına şaşırmamak lazım.

Bu ikircikli ruh hali, Katolik Kilisesi'nin Avrupa üzerindeki etkisini yitirmeye başladığı 15. yüzyıldan sonra ilginç sonuçlar doğuracaktır. Bunların en önemlisi, giderek din dışı bir atıf çerçevesini benimseyen Avrupalı aydınların ve edebiyatçıların, Kilise'nin karşısında İslâm medeniyetine olumlu atıflarda bulunmaya başlamasıdır. Her ne kadar İslâm dünyası hakkında sınırlı bilgiye sahip olsalar da, Avrupalı kalem erbabı, Hristiyanlık'ın mutlak doğrunun

40. Marcus Bull, "Origins", Jonathan Riley-Smith (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, s. 18.

kendisinde olduğu iddiasına karşı, başarılı bir kültür ve hayat formu olarak İslâm'dan bahsetmiş ve Rönesans'ın İslâm algısının temelini atmıştır. Ortaya çıkan sonuç şudur: Rönesans, din olarak İslâm'dan nefret eder; ama kültür ve medeniyet olarak ona hayranlık duyar.

Buna rağmen Haçlılar döneminde ortaya çıkan ve yaygınlaşan İslâm ve Müslüman imajı, önceki dönemlerden daha iyi değildi ve İslâm dünyasının gerçeklerinden çok '*Christendom*'ın yani Hristiyan Avrupa aleminin zihin haritasını ortaya koyuyordu. Ortaçağlarda olduğu gibi İslâm yine sapık ve akıl dışı bir din, Müslümanlar da barbar, despot, akılsız, irrasyonel, şehvet düşkünü, şiddet yanlısı, vs. insanlar olarak tasvir ediliyordu. Bu imajın inşa sürecinde bir dizi kavram setinin ve fantastik kurguların belirleyici olduğunu söylemek mümkün. Bunlar arasında özellikle iki tanesi, 'paganlık' ve 'büyü', merkezî bir yere sahip. Ortaçağ Hristiyan tahayyülünde pagan, her tür kötülüğün kaynağı ve sembolü olarak görülür. Pagan sadece sapık bir dine mensup değildir; o aynı zamanda şeytanın sevk ve idaresi altındadır. Şeytanın askerleri olan paganların dış görünüşleri siyah, kaba-saba, boynuzlu, büyük dişli dev yaratıklar şeklindedir. Pagan, şeytana tapar ve bu yüzden büyüyle de yakından ilgilidir. İnançlı Hristiyanlara karşı her tür kötülüğü planlarken, günahların en büyüklerinden biri olan büyüye başvurur. Ona insanüstü güç veren şey de bu büyüdür. 'Sarasen' olarak adlandırılan Müslümanlar, savaşlardaki başarılarını şeytanın onlara verdiği bu büyü gücüne borçludur. Pagan-şeytan-büyü bağlantısından dolayı Müslüman, ya insanüstü, ya gayr-ı insanî ya da insanaltı bir niteliğe sahiptir. Savaşlarda galip geldiğinde insanüstü niteliği öne çıkar, ama bu olumlu bir şey değildir. Zira bu başarısını şeytana ve büyüye borçludur. İnsanlık dışı ve insanlık altı nitelikleri kendini onun barbarlığında, vahşetinde ve şehvetinde gösterir.[41]

Büyü, sihir ve bâtınî güçlerin Müslümanlık'la özdeşleştirilmesi, Ortaçağ Avrupa tasavvurunun yaygın temalarından biridir. Müslümanların maddî ve askerî başarıları bu kötücül ve lanetli güçlere dayandığı için, bu konuda Hristiyanların dikkatli olmaları gerekir. Dahası İslâm'ın hızla yayılması da büyü ile ilişkilendirilmiştir: Hz. Muhammed, takipçilerini büyü yoluyla kandırmış ve onlara dünyada ve ahirette sahte cennetler vadetmiştir. Bu inancın bir tezâhürü olarak Avrupa'da pek çok büyü-sihir kitabı ortaya çıkmış ve bunların çoğunlukla İslâm kaynaklı olduğu varsayılmıştır. Arapçadan tercüme edilen astroloji, büyü, sihir vb. konularla ilgili kitaplar Avrupa'da yayılmış ve İslâm'ın büyü ve sihri dinen yasakladığı unutularak, büyücülüğün İs-

41. Cardini, *Europe and Islam*, s. 79-81.

lâm'ın temel kaidelerinden biri olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır. Bunun tipik örneklerinden biri, Batı'da *Picatrix* olarak bilinen büyü ve sihir konulu en büyük kitap koleksiyonudur. Mecritî'nin *Gâyetu'l-hakîm fi's-sihr* kitabına dayanan *Picatrix*, Latincede birkaç katı genişlemiş ve üzerine pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu eserlerde kötücül büyücüler, genellikle Arap-Müslüman isimleriyle anılır.

Bütün bu 'şeytanî' nitelikler, bir tarafta Müslümanların maddî ve dünyevî başarılarını izah ederken, diğer tarafta Hristiyanlara kısmî bir rahatlama duygusu verir. Zira savaş meydanında Müslümanların kılıcıyla can veren Hristiyan askerler ve şövalyeler, herhangi bir düşmana değil, şeytanın desteklediği ordulara karşı mücadele etmektedirler; yenilmelerinin sebebi de budur. Fakat böyle bir kötülüğe karşı mücadele ettikleri için her birinin ölümü özeldir, kutsaldır ve epik boyutlardadır. Böylece Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki her savaş, iki milletin yahut ordunun değil, mutlak iyi ile mutlak kötünün, aydınlık ile karanlığın karşı karşıya gelmesidir. Tapınak Şövalyeleri gibi Ortaçağ Hristiyan tarikatlarının dünya görüşü ve ahlâk kodu, bu tasavvura dayanmaktaydı. Bu yüzden Haçlı seferleri esnasındaki insanî temaslara ve etkileşimlere rağmen İslâm ve Müslümanlar paganlık, şeytanî güç, büyü, sihir, şiddet, şehvet gibi temalarla beraber anılmaya devam etti.

Bu izah biçimleri ancak bir noktaya kadar makul ve etkili olmuştur. Şeytanîleştirme propagandasının yanı sıra Müslümanların asaletinden, cesaretinden ve doğruluğundan bahseden mülâhazalara da rastlıyoruz. Örneğin, Birinci Haçlı Seferi'nde İznik ve civarındaki Selçuklu Türkleriyle ilk defa karşı karşıya gelen Avrupalılar, hasımlarının savaş meydanındaki disiplin ve cesaretinden etkilenmişti. Bu yüzden Türklerin askerî üstünlüğü ve kahramanlığı, Ortaçağların sıkça karşımıza çıkan temalarından biridir. Fakat son tahlilde hasım kabul edilen Türklerin bu başarısını, düşman muhayyilesi içinde izah etmek gerekiyordu. Ortaçağlar boyunca önce Selçuklu ardından Osmanlı Türkleri hakkında uydurulan ve popüler kültürün bir parçası haline gelen efsane, hikâye, mit ve tipolojilerin kaynağı burasıdır. Örneğin, Birinci Haçlı Seferi'ne katılan Normandiyalı bir şövalye, Türklerin savaş meydanında ne kadar kahramanca çarpıştıklarını anlattıktan sonra sözü, Türklerin ve Frenklerin Truvalıların torunları olduğu efsanesine getirir. Truva bağlantısından dolayı, bu iki milletin ortak düşmanı, Yunanlardır. Bu, Avrupalıların o dönemde Bizans İmparatorluğu'na duydukları husumetin tipik tezâhürlerinden biridir. Fakat Ortaçağ muhayyilesi içinde Türklerin Frenklerle aynı asalet kökenine sahip olması, gelecek beklentileri açısından da önemli tazammunları haizdir. *Gesta Francorum* adlı bir eserin de müellifi olan Normandiyalı Şö-

valye, bu bahsi kapatırken, Türklerin Hristiyan olması halinde önlerinde hiçbir şeyin duramayacağını söyler.[42]

Kur'ân Latincede

Haçlılar döneminin beklenmedik ve dikkat çekici gelişmelerinden biri, Kur'ân'ın ilk defa Latinceye tercüme edilmesi olmuştur. Tercümeyi yaptıran, dönemin büyük ilahiyatçılarından Aziz Peter'dir. Tercümeyi yapma görevi, Ketton'lu Robert (ö. 1156) adlı bir İngiliz'e verilir. İngiliz mütercim, Muhammed adlı bir Müslüman'ın da yardımıyla yaptığını söylediği oldukça serbest ve eksik tercümesini, 1147 yılında tamamlar ve Peter'a takdim eder.[43] Tercümenin amacı, tahmin edebileceğimiz gibi, "Sarasenler"in kutsal kitabı Kur'ân'ı doğru anlamak değil, düşmanı yakından tanımak, onu kendi silahıyla alt etmektir. Peter'ın sipariş ettiği tercümeler, Ortaçağ Avrupasında yapılmış ilk ve en önemli tercümelerdir ve bunların ileride ele alacağımız Endülüs'le doğrudan irtibatı vardır. 1142 yılında İspanya'ya giden Peter, burada Müslümanların ve Hristiyanların barış içinde birlikte yaşadıklarını görür. Orada Toledo'lu Peter adında yetenekli bir mütercimle tanışır ve Hristiyan teolog ona, Kindî'nin *Risâle*'si de dahil olmak üzere bir dizi Arapça eseri Latinceye tercüme ettirir. Böylece Toledo, Kurtuba ve Sevilla'yla birlikte Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerin en önemli merkezlerinden biri haline gelir.[44]

Peter'in bu küçük tercüme hareketini başlatması, Müslümanların ikna yoluyla Hristiyanlık'a dönecekleri inancına dayanmaktaydı. Dindaşlarından gelebilecek tenkitleri tahmin eden Peter, bu girişimini şöyle gerekçelendirir:

> Bu çalışma lüzumsuz görülebilir, zira düşman bu tür silahlara karşı korunmasız değildir. Fakat şu kadarını söyleyeyim ki büyük Kralın Cumhuriyetinde bazı şeyler savunma, bazıları süs, bazıları da her ikisi için-

42. Cardini, *Europe and Islam*, s. 83.
43. Ketton'ın terümesi için bkz. Marie-Thérèse d'Alverny, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age" *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16 (Paris: Librairie J. Vrin, 1948); makale yazarın şu kitabına alınmıştır: *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval* (Great Britain: Variorum, 1994), I, s. 69-131. Yazar burada Toledo'lu Mark'ın yaptığı Latince Kur'ân tercümesini de değerlendirir. Ayrıca bkz. James Kritzeck, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *Islamic Quarterly*, II: 4 (1955), s. 309-312.
44. Peter'ın tercüme faaliyetleri için bkz. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1964), s. 24-36.

> dir. Barış timsali (Hz.) Süleyman savunma için silahlar yapmıştı ve bunlar kendi zamanı için gerekliydi. Dâvûd (peygamber) ibadethane için süsler yapmıştı, fakat bunları onun zamanında kullanma imkânı yoktu... Aynı şey bizim çalışmamız için de geçerlidir. Müslümanlar bu çalışma yüzünden Hristiyan olmasalar da en azından bilgi sahibi kişilerin, en ufak şeylerden etkilenen Kilisedeki zayıf kardeşlerine destek olmaları gerekir."[45]

Peter'in bu inancı öylesine köklüdür ki *Müslümanların Mezhep yahut Sapkınlıklarına Karşı* adlı kitabında, kendisiyle Müslümanlar arasında çarpıcı mukayeseler yaparak onlara neden kılıçla değil de akıl yoluyla ulaşmak istediğini açıklar. Bu ünlü paragrafta Peter, bir Avrupalı olarak kendisine ait 'ben' bilincini, Müslüman kültür ve medeniyetinin tam karşısına koyar ve Doğu-Batı ayrımının çarpıcı örneklerinden birini verir:

> Sizden uzaklarda, başka bir dili konuşan, sizinkinden farklı bir yaşam biçimine sahip olan, sizin örf ve adetlerinize yabancı biri olarak Batı'nın uzak diyarlarından Doğu'da ve Güney'de yaşayan sizlere bu (satırları) yazmam ve hayatımda hiç görmediğim ve muhtemelen hiçbir zaman görmeyeceğim kişilere kelimelerle saldırmam garip görünebilir. Fakat ben size, bazılarımızın çoğu zaman yaptığı gibi, silahla değil, sözle; kaba kuvvetle değil, akılla; nefretle değil, sevgiyle saldırıyorum.[46]

Her hâlükârda Kur'ân'ın Latinceye tercüme edilmesi, tarihî nitelikte bir olaydır. Zira tercüme, İslâm kültürü hakkında başka çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamış; eksik ve hatalı yanlarına rağmen, Hristiyan yazarların dayandığı temel bir metin haline gelmiştir. Müteakip asırlarda Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerine yapılan Kur'ân tercümelerinde de referans olarak kullanılmıştır.[47]

Şövalyeler Dönemi

Haçlı seferlerinin İslâm-Batı ilişkileri açısından beklenmedik neticelerinden biri de Ortaçağların en önemli iki Hristiyan savaşçı tarikatı olan Tapınak

---

45. Nakleden R.W. Southern, *Western Views of Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1962), s. 38-9. s. 38-9.
46. Nakleden Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, s. 161.
47. Cf. Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1991), s. 47-53.

Şövalyeleri (Knights Templar; Arapça kaynaklarda *Dâviyye* olarak geçer) ve Hospitalier Şövalyeleri (daha sonra Rodos Şövalyeleri ve son olarak Malta Şövalyeleri; Arapça kaynaklarda *İsbitâriyye* olarak zikredilir) tarikatlarının ortaya çıkışıdır. İki tarikat da Haçlı ordularının 1099 yılında Kudüs ve civarını ele geçirmesinden sonra kurulmuş ve uzun bir müddet Avrupa ile Suriye ve Filistin arasında dinî-askerî, malî ve kültürel bir köprü vazifesi görmüştür. Tapınak Şövalyeleri, Avrupa'nın içlerinden Kudüs'e kadar kurduğu geniş ağ sayesinde döneminin en güçlü teşkilâtı haline gelmiş ve hem Haçlı askerlerine lojistik ve muharip destek sağlamış, hem de Hristiyanların kutsal kabul ettiği toprakları ziyaret eden Avrupalı ziyaretçilere güvenlik hizmeti sunmuştur. Hospitalier Şövalyeleri daha uzun bir ömre sahip olmuş ve günümüze kadar devam etmiştir.

Tapınak Şövalyeleri'nin kuruluşu 1120 yılına geri gider. Tarikatın kurucusu olan Fransız şövalye Hugues de Payens, Kudüs kralı II. Baldwin'e ve Kudüs Başpiskoposu Warmund'a, Avrupa'dan Kudüs'e gelen ziyaretçileri haydutlara ve eşkıyaya karşı korumak için bir dinî teşkilât kurmayı teklif eder. Teklif kabul görür ve yeni tarikata Mescid-i Aksâ'nın Krala ait olan saray kısmında bir yer tahsis edilir. Kendilerine verilen yerin Hz. Süleyman Tapınağı'nın üstünde olduğuna inanan yeni teşkilâtın mensupları, bu mekâna atfen tarikatlarının adını Tapınak Şövalyeleri koyarlar. Bu yüzden Haçlılar, bugün Hz. Ömer Camii'nin ve Kubbetu's-sahrâ'nın bulunduğu Mescid-i Aksâ'ya 'Süleyman Tapınağı' olarak atıfta bulunmuşlardır. Başlangıçta kısıtlı imkânlara sahip olan Tapınak Şövalyeleri kısa sürede Avrupa'nın ortalarından Filistin ve Suriye'ye kadar Hristiyan aleminin en büyük, en güçlü, en zengin ve en organize teşkilâtı haline gelir. St. Bernard'ın kurduğu Sisteryan tarikatını model alan Tapınak Şövalyeleri az yemek, yemek yerken konuşmamak, haftada üç defadan fazla et yememek, mallarını paylaşmak, cinsel ilişkiye girmemek, yalan ve hırsızlıktan uzak durmak gibi dinî ve askerî kurallara bağlı yaşamakla mükelleftirler. Üzerinde kırmızı haç olan beyaz bir cübbe giyerler.[48]

Muharib şövalyeler Haçlılara ciddi askerî destek vermekte ve bazı durumlarda öncü güç olarak görev yapmaktaydılar. Haçlı ordularının Hittin Savaşı'ndan on yıl önce 1177 yılında Salâheddîn Eyyûbî'ye karşı Montgisard Muharebesi'nin kazanılmasında kilit bir rol oynadığı bilinmektedir. Bu zafer, Tapınak Şövalyeleri'nin Hristiyan alemindeki şöhretini arttırmış ve kralların

48. Desmond Seward, *The Monks of War: The Military Religious Orders* (London: Penguin Books, 1995), s. 30-31.

ve din adamlarının desteğinin devam etmesini sağlamıştır. Tapınak Şövalyeleri'nin güçlenmesinde en önemli rolü oynayan Hristiyan din adamı, şüphesiz yukarıda adı geçen St. Bernard of Clairvaux'dur. Müslümanlara karşı aklî argümanlarla misyonerlik faaliyeti yapılması gerektiğini savunan St. Bernard, aynı zamanda İkinci Haçlı Seferi'nin düzenlenmesi için çaba sarf etmiş ve Tapınak Şövalyeleri'ne destek olmuştur. 1130'ların başlarında kaleme aldığı 'Yeni Şövalyelik Yoluna Övgü' adlı mektubunda St. Bernard, Tapınak Şövalyeleri'nin Hristiyanlık tarihinde yeni bir yolu temsil ettiğini ve Tanrı'ya adanmış rahiplerden ve askerlerden daha üstün bir vasfa sahip olduklarını söyler. Zira bu yolun mensupları, kendilerini hem kılıç yoluyla maddî olarak korumakta, hem de nefs tezkiyesi yoluyla manevî olarak Tanrı'ya adamaktadırlar. Dünyevî şövalyelerin yaptığı, kendi zayıf nefslerinin elinde oyuncak olmaktan ve savaşçılık oynamaktan öteye gitmez. Oysa gerçek manevî şövalyenin amacı, kendini Tanrı'ya adamak sûretiyle asil bir karaktere sahip olmaktır. Bu yolda ölmek ve öldürmek, ne günahtır ne de beyhudedir. Kötü birini öldüren bir şövalye, katil değildir; zira o, bir kötülüğü ortadan kaldırmak sûretiyle Kilise'ye ve insanlığa hizmet etmektedir: "Hristiyan kişi pagan birinin öldürülmesinden şan ve şeref duyar; çünkü böylece İsâ şereflenir." St. Bernard bununla "Her paganı yani Hristiyan olmayan kişileri ve özellikle Müslümanları öldürün çağrısında bulunmuyorum" der; fakat daha büyük kötülüklerin engellenmesi için kâfirlerin ortadan kaldırılması kaçınılmazdır. St. Bernard, Tapınak Şövalyeleri'ni ve diğer Hristiyan askerlerini İsâ için kılıçlarına sarılmaya davet eder:

> Ey şövalyeler! Güven içinde ilerleyin ve sağlam bir kalple İsâ'nın haçının düşmanlarını geri püskürtün. Şunu bilin ki ne ölüm ne de hayat sizi sadece İsâ Mesih'te bulunan Tanrı sevgisinden alıkoyabilir. Her tehlike karşısında "Yaşasak da ölsek de biz Rabbimize aitiz" deyin. Böyle bir savaştan zaferle dönmek ne büyük şereftir! Burada şehit düşmek ne büyük kutsiyettir! Ey cesur savaşçı! Eğer yaşar ve Tanrı için galip gelirsen, buna sevin. Fakat ölür ve Tanrı'ya kavuşursan, bunun şerefi daha da büyüktür. Şüphesiz hayat verimli bir şeydir ve zafer kazanmak şereflidir; fakat kutsal bir ölüm ikisinden de daha önemlidir. Tanrı yolunda ölenler mukaddes ise, Tanrı için hayatını verenler ne kadar mukaddestir, sen düşün![49]

---

49. St. Bernard of Clairvaux, 'In Praise of the New Knighthood', *The Works of St. Bernard of Clairvaux*, Volume 7, Treatises III, (Michigan: Cisterian Publications, 1977), s. 128.

Tapınak Şövalyeleri'nin muharip olmayan mensupları kutsal mekânları ziyaret, finans, toprakların işletilmesi, haberleşme gibi hizmetler sunmakla mükelleftiler. Avrupa'da ilk 'çek' sistemini kuranların Tapınak Şövalyeleri olduğu söylenir. Avrupa'dan yola çıkan ziyaretçiler, para ve değerli eşyalarını yanlarında taşımak yerine Tapınak Şövalyeleri'ne teslim etmekte, bunun karşılığında bir belge ('çek') almakta, gideceği yere ulaştığında bu belgeyi ibraz ettirmekte ve yanında para taşımadan seyahat edebilmekteydi. Böylece Avrupa'da bankacılık sisteminin ilk nüvesi teşkil etmeye başlar. Bunun yanı sıra Haçlı seferlerine katılan zengin Avrupalılar, mal ve mülklerinin işletmesini Tapınak Şövalyeleri'ne bırakmakta ve bunun karşılığında senet türü belgeler almaktaydılar. Bu sayede büyük bir zenginliğe kavuşan tarikat, İngiltere'den Macaristan'a, Suriye'den Filistin'e kadar çok geniş bir coğrafyada muazzam bir finans sistemi kurdu. Papa II. Innocent'in 1139 yılında yayınladığı *Omne Datum Optimum* adlı genelge ile Tapınak Şövalyeleri, yerel kanunlardan ve vergilerden muaf tutuldu. Böylece tarikat onlarca şehirde kanunî sınırlama olmadan ve vergi ödemeden şube açma, bağış toplama ve iş yapma imkânına kavuştu.

Fakat Mısır, Suriye ve Filistin bölgesindeki Müslüman yöneticilerin ve orduların Salâheddîn Eyyûbî'nin komutası altında birleşmesiyle beraber tarihin seyri farklı bir mecrada akmaya başlar. 1187 yılında Kudüs'ü geri alan Salâheddîn, Haçlıların bölgedeki askerî ve ekonomik hükümranlığına son verir. Kudüs'ün 1229 yılında kısa süreliğine geri alınması genel tabloyu etkilemez ve Haçlılar, Suriye ve Filistin topraklarından tamamen çekilmek zorunda kalır. Bu gelişmeler Tapınak Şövalyeleri'ni ve diğer askerî-dinî Hristiyan tarikatlarını doğrudan etkilemiş ve iç çekişmelerin de katkısıyla ortadan kalkmalarına neden olmuştur. Merkezlerini Akra'ya taşıyan Tapınak Şövalyeleri daha sonra Tarsus, Atlit ve Kıbrıs-Limasol gibi yerleri üs olarak kullandılar. Haçlı seferlerinin sona ermesi ve şövalye tarikatlarının askerî önemini yitirmesi, Hristiyanlar arasında büyük kavgaların doğmasına neden oldu. İngiltere ile girdiği savaş yüzünden Tapınak Şövalyeleri'ne yüklü miktarda borcu bulunan Fransa Kralı IV. Philip, Papa V. Clement'e baskı yaparak Tapınak Şövalyeleri'ne karşı Avrupa çapında büyük bir kovuşturma başlattı. Tarikat mensupları gizli ayinler yapmak, dinsizlik, sapıklık, eşcinsellik, hırsızlık, dolandırıcılık gibi ağır suçlarla suçlandılar; işkence altında 'itiraflar'da bulundular; ama daha sonra bu ifadelerini reddettiler.

Müslümanlara karşı 'sempati' besledikleri söylentisi, Tapınak Şövalyeleri'nin güçlü olduğu yıllarda da muhalifleri tarafından dile getirilmekteydi. Öyle ki tarikat mensuplarının taptığı ikonlardan birinin adının 'Baphomet' ol-

duğu, bunun da İslâm Peygamberi Hz. Muhammed ile ilişkili olduğu bile ileri sürülmüştü. Şüphesiz bu iddia tarihî gerçeklere dayanmıyor. Bu, muhtemelen şövalyelerle Üsâme ibn Munkız gibi Müslüman şahsiyetler arasında kurulan sınırlı ama önemli dostlukların beslediği bir düşünceydi. Her hâlükârda bu tür örnekler, insanî-kültürel etkileşimin savaş ortamında da devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Fransa Kralı 13 Ekim 1307'de Tapınak Şövalyeleri liderlerinin tutuklanmasını emretti. Papalık yayınladığı bir genelge ile Avrupa'daki bütün tarikat mensuplarının tutuklanmasını ve mallarına el konulmasını talep etti. Engizisyon mahkemesinin verdiği karar neticesinde tarikatın son 'büyük üstadları' Jacques de Molay ve Geoffroi de Charney, 1314 yılında Paris'te diri diri yakıldı. Kurtulabilenler Hospitalier tarikatına katıldılar ve yaşamlarının geri kalanını sessiz bir şekilde geçirdiler.[50]

Tapınak Şövalyeleri, Batı'da dinî düşünce ve edebiyat tarihinde her zaman merak konusu olmuştur. Tarikatın yasaklanmasından sonra neler olduğu, müntesib şövalyelerin intikam peşine düşüp düşmediği, tarikatın yer altında yaşamaya devam edip etmediği ve Hz. Süleyman Tapınağı'nda ele geçirdikleri varsayılan hazineleri ne yaptıkları gibi konular hikâye, roman, efsane ve filmlere konu olmuştur. Umberto Eco'nun *Foucault's Pendulum*, Dan Brown'ın *The Da Vinci Code* ve *The Lost Symbol*, Robyn Young'ın *Brethren* adlı romanları; Steven Spielberg'in yönettiği ve Harrison Ford ve Sean Connery'nin başrol oyandığı *Indiana Jones and the Last Crusade*, Jon Turteltaub'un yönettiği ve Nicolas Cage'in başrolü oynadığı *National Treasure* filmleri, ayrıca *Assassin's Creed*, *The Secret World* ve *Broken Sword* gibi bilgisayar oyunları, bu popüler kültür eserleri arasında zikredilebilir.

Tapınak Şövalyeleri gibi Hospitalier Şövalyeleri de Haçlıların Kudüs'ü ele geçirmesiyle ortaya çıktı ve Ortaçağlar boyunca benzer bir misyona sahip oldu. Müslümanlara karşı verdikleri savaşlarla tanınan Hospitalier Şövalyeleri, Tarsus ve Antakya'dan Kudüs'e kadar pek çok yerde kaleler, askerî üsler, askerî depolar, cephanelikler, kiliseler inşa ettiler. Hristiyan Kudüs Krallığı'nın 1291'de yıkılmasından sonra Kıbrıs'a gittiler; ardından Rodos'u kendilerine üs edindiler. Burada Rodos Şövalyeleri olarak anılmaya başla-

---

50. 2001 yılında ortaya çıkartılan Chinon belgesine göre Papa V. Clement, 1308 yılında Tapınak Şövalyeleri'nin masumiyetini kabul etmiş ve dinsizlik ve sapıklık suçlamalarını reddetmiştir. Vatikan'ın bugünkü resmî pozisyonuna göre Tapınak Şövalyeleri'ne yapılanlar haksızlıktı ve Papa, akrabası olan Fransız Kralı Philip'in yoğun baskısı altında bu yola başvurmak zorunda kalmıştı.

yan grup, 1444'te Mısır Sultanı, 1480'de Fatih Sultan Mehmed tarafından muhasara edildi. 1522'de Kanunî Sultan Süleyman büyük bir orduyla Rodos adasına çıktı ve Rodos Şövalyeleri'nin buradaki hakimiyetine son verdi. Sonraki yıllarda Rodos ve Malta Şövalyeleri ile Osmanlı donanması arasında çeşitli muhabereler yapılmış ve Hristiyan şövalyeler ile Osmanlı askerleri Tunus, Trablus ve Malta'da karşı karşıya gelmiştir. Sicilya Kralı V. Charles, Rodos'tan çıkan şövalyelere 1530'da Malta, Gozo ve Trablus'u verir ve böylece bu tarikatın tarihindeki üçüncü aşama olan Malta Şövalyeliği dönemi başlar. 1565 yılındaki Malta kuşatmasını püskürtmeyi başaran Malta Şövalyeleri, dönemin en güçlü padişahı olan Kanunî yönetimindeki Osmanlılara karşı bu zaferi kazanmak sûretiyle Avrupa'da yeniden büyük bir şöhrete kavuşur. Dahası, Osmanlıların deniz hakimiyeti ve yenilmezliği sorgulanır hale gelir. Nitekim 1571 İnebahtı Deniz Savaşı'nın kaybedilmesi, bu algıyı daha da güçlendirecektir.

Sonraki dönemlerde Malta Şövalyeleri dinî kimliğini tamamen yitirmiş ve özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Akdeniz'de korsanlık yapmaya başlamışlardır. Avrupa'da dinî reform hareketleri, sekülerleşme ve Vatikan'ın otoritesinin sarsılması gibi gelişmeler karşısında dinî şövalyelik kurumu anlam ve önemini tamamen yitirmeye başlayacaktır. Günümüzde Malta Şövalyeleri'nin resmî merkezi Roma'dadır. Bir hayır kuruluşu olarak faaliyet gösterdiğini söyleyen tarikat, yüzün üzerinde ülkede sağlık hizmetleri vermekte ve insanî yardım faaliyetleri yapmaktadır. Kökenleri Haçlı seferlerine giden Tapınak Şövalyeleri, Hospitalier (Rodos ve Malta) Şövalyeleri, Teutonik Şövalyeleri ve benzeri dinî-askerî Hristiyan tarikatları, İslâm'ın 11. ve 12. yüzyıllardaki hızlı yayılımının bir neticesi olarak ortaya çıkmış ve hilal-haç çatışmasını, kimliğinin kurucu bir unsuru olarak kabul etmiştir. Bu tarikatlar özellikle 13. ve 17. yüzyıllar arasında Ortadoğu'da ve Akdeniz'de, Müslüman toplumlarla ve Osmanlılarla savaş ve barış dönemlerinde ilişki ve etkileşim içerisinde olmuşlardır. Salâheddîn Eyyûbî'nin kahramanlığını, şövalye ruhunu, cömertliğini ve asaletini vurgulayan Batılı eserlerin kaynakları arasında, onunla ve askerleriyle bizzat temasa geçen Haçlı askerleri, şövalyeler, tacirler ve seyyahlar bulunmaktaydı. Kısaca ifade etmek gerekirse, Avrupa'da şövalyelik tarihini ele alırken dinî-askerî tarikatların İslâm toplumlarıyla olan bu etkileşimini göz ardı etmek şüphesiz mümkün değildir.[51]

---

51. Şövalye tarikatları, Haçlılar ve İslâm dünyasıyla ilişkiler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alan John Forey, *Military Orders and Crusades* (Hampshire: Variorum, 1994) ve aynı müellif, *The Military Orders From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries* (Basingstoke: Macmillan Education, 1992).

Runciman'a göre, genel açıdan bakıldığında Haçlı seferleri Avrupa açısından "muazzam bir fiyasko" ile sonuçlandı.[52] Zira, takriben üç yüz yıl boyunca yapılan seferler, ne Hristiyanların birliğini sağladı ne de İslâm'ın yayılmasını engelleyebildi. Haçlılar İslâm dünyasının içlerine kadar gelen ilk Avrupalılar olmalarına rağmen, Avrupa'nın İslâm imajı ve Müslüman algısı olumlu bir gelişme göstermedi. Avrupa'dan gelen Haçlılar, Doğu Hristiyanlarıyla yapıcı ilişkiler kuramadılar. Esir düşen bazı Haçlılar, Müslümanlık'ı kabul ederek Memlük ordusunda önemli mevkilere geldiler.[53] Avrupa'ya dönenler, ailelerine ve dostlarına yaşadıkları acıları, sıkıntıları, hayal kırıklıklarını, heyecanları anlattılar.

Müslümanların Gözüyle Haçlılar

'Frenkler' ve 'Sâlibiyyûn' olarak anılan Haçlılar, İslâm dünyasının Avrupa ve Batı Hristiyanlığı hakkındaki tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Savaş meydanında karşılaşmak, tanımanın ve tanışmanın en iyi yolu değildir şüphesiz. Hele ki bu karşılaşma iki asırdan fazla bir süreye yayılıyorsa, Anadolu, Şam, Irak ve Filistin topraklarında yaşayan Müslüman toplumların, Avrupa halkları hakkında savaşçı ve hasmane bir algıya sahip olması kaçınılmazdır. Şamlı şair İbn Hayyât (ö. 1123), Haçlı ordularının seferberlik hareketini "Müşrikler, taşan nehirleri bile korkutan bir sel gibi akarak/ Sürüklenen dağlar gibi bir orduyla Frenk diyarından kopup geldiler" ifadeleriyle tasvir eder.[54] Akın akın gelen Haçlı ordularının geçtikleri şehir ve kasabalarda yaptıkları talan, hem Batılı hem de İslâm kaynaklarında detaylı bir şekilde anlatılır. Haçlıların, Doğu'da yaşayan pek çok Hristiyan cemaat arasında da rahatsızlık ve husûmet yarattığı bilinmektedir. Müslümanların bu süreçteki en büyük avantajı, Hristiyanlık hakkında temel bilgilere sahip olması ve Müslümanlar arasında azınlık olarak yaşayan Hristiyan bireylerle temas kurabilmesiydi. İslâm'ın Ehl-i Kitap kabul edilen Yahudi ve Hristiyanlara hukukî bir statü vermesi ve temel dinî inançlarını, can ve mallarını güvence altına alması da Müslümanların, Avrupa'dan gelen Hristiyanlarla olan münasebetlerinde önemli bir unsurdu. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350), Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hristiyanlar için geçerli olan zımmî hukukunun tavizsiz

52. Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Cilt III, s. 396.
53. David Nicolle, *The Crusades* (Michigan: Fritzboy Dearborn Publishers, 2001), s. 81.
54. İbn Hayyât, *Dîvân*, s. 182, nakleden İbrahim Ethem Polat, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), s. 175.

bir şekilde uygulanmasını savunurken, adalet ilkesinin gözetilmesini tavsiye eder ve Müslüman olmayanlara karşı savaşın ancak karşı tarafın saldırması durumunda meşru olacağını söyler.[55] İbn Kayyim'in bu satırları, Haçlı seferlerinin etkisini yitirdiği, fakat hatırasının yaşamaya devam ettiği bir dönemde yazdığını akılda tutmak gerekir. Müslüman hukukçular, savaş meydanında ve barış ortamında Hristiyanlara ve dolayısıyla Avrupalı Haçlılara karşı adaletli davranılmasını salık vermiş, aşırılıklara kaçılmasını yasaklamıştır. Müslüman liderler ve komutanlar genellikle bu ilkeye riayet etmişleridir.

Müslüman yazarlar, tarihçiler ve şairler, Haçlılara karşı savaşan Müslüman liderlere, komutanlara ve askerlere övgüler yazmış ve onların savaş meydanındaki cesaretini teşvik etmiştir. İbn Münîr, İbn Kayserânî, İmâdeddîn el-İsfehânî, Kadı el-Fâdıl, İbn Sa'atî, Üsâme ibn Munkız, İbn Senâ el-Mülk, İbnü'l-Kalânisî, İbnü'l-Esîr, Kemâleddîn ibnü'l-Adim, Bahâeddîn ibn Şeddâd, İbn Abdizzâhir ve Makrîzî gibi yazarlar ve tarihçiler, Müslüman komutanları överken Haçlı seferleri dönemi hakkında da bize önemli bilgiler aktarmışlardır. Bu yazarların eserlerinde İmâdeddîn Zengî, Nûreddîn Zengî, Salâheddîn Eyyûbî ve Sultan Baybars gibi komutanların askerî başarıları, mücadeleleri ve cesaretleri hakkında methiyeler, şiirler ve ağıtlar yer alır.[56] Bu komutanlar, Haçlı ordularına karşı savaşan birer kahraman olarak takdim edilir ve İslâm'a yaptıkları hizmetlerden övgüyle bahsedilir. Edebî bir form olarak bu eserler soyluluk, zekâ, cesaret, kahramanlık, sadakat ve ihlâs gibi temaları öne çıkartır ve Kudüs'ün alınması gibi tarihî olayları tasvir ederken, aynı zamanda Müslüman okuyucuya yüksek ahlâkî idealler hakkında hatırlatmalarda bulunur.

Bu eserlerde Haçlılar hakkında kayda değer bilgilere rastlıyoruz. Haçlıların muharebe taktikleri, kılık-kıyafetleri, ünlü komutanları, kralları, bazı adet ve gelenekleri, dinleri, kadın-erkek ilişkileri, vb. konularda yapılan tasvirler, büyük oranda tarihî gözlemlere dayanırken, aynı zamanda birer 'tipoloji' haline getirilmiş ve böylece Haçlılar, Frenkler ve Avrupalı Hristiyanlar hakkında belli bir tasavvurun inşa edilmesine zemin sağlamıştır. Yer yer Haçlılar hakkında olumlu değerlendirmeler yapılmakla birlikte, çoğunlukla Haçlıların güvenilmez, kaba saba, yalancı, temizlik konusunda lakayt, vb. oldu-

55. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâm ehli'z-zimme*, neşreden Subhi es-Sâlih (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-âlemîn, 1983), Cilt I, s. 17.

56. Bu kaynaklar için bkz. Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (New York: Barnes and Noble, 1993; ilk baskı 1957) ve İbrahim Ethem Polat, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006).

ğu ifade edilmiştir. Burada dikkat çekici olan nokta, bu tür negatif tasvirlerin Hristiyanlar hakkında kökten olumsuzlayıcı ve total bir ötekileştirmeye yol açacak özcü mülâhazalara dönüşmemiş olmasıdır. Avrupadaki Müslüman algısı genellikle teolojik temelli bir şeytanîleştirme ve ötekileştirme olarak karşımıza çıkar. Yalancı, kaba-saba gibi somut ve tikel gözlemlere dayalı negatif tasvirler, bu büyük anlatının destekleyici unsurlarıdır. Ama merkezde tarih-üstü ve teolojik ötekileştirme kategorileri vardır. Müslüman kaynaklarda Haçlılarla ilgili yapılan tasvirlere baktığımızda ise olumsuz değerlendirmelerin somut ve tikel örneklere dayandığını ve teoloji temelli bir şeytanîleştirme ameliyesine dönüşmediğini görürüz.

Buna bir örnek olarak Şamlı şair İbn Sa'atî'nin Salâheddîn Eyyûbî için yazdığı şiirde karşımıza çıkan Haçlılar tiplemesine bakabiliriz. Haçlıların verdikleri sözü tutmadığını ve ahde vefa göstermediğini söyleyen İbn Sa'atî, onları şu sözleriyle hicveder:

Sancakların karşısında düşmanların siyah ciğerleri tiril tiril titredi
Nice haç ve kiliseler, Salâheddîn karşısında aciz kaldı
Yemin ederken yalan yere yemin eden bir topluluk
Nasıl olur da peygamberlerin yurdunda yaşayabilir?[57]

İbnu'l-Kayserânî, Nûreddîn Zengî için yazdığı bir methiyede benzer bir gözlemde bulunur ve bir Haçlı dükünün ihanetine atıfta bulunur:

Hilekâr Comes'ın bağırışını görüyorum
Azdı ve zulmetti
Hukuk gözetmeden yapılana ihanet etti
Ama artık saklanacağı bir ini kalmadı
Hainin kurduğunu, iyilik helâk etti.[58]

Bu tür şiirlerin yanı sıra, Haçlıların gündelik yaşamları, adet ve örfleri hakkında da çeşitli tasvirlerin yapıldığını görmekteyiz. Bu tasvirler, hem 12. ve 13. yüzyıllarda Haçlıların günlük hayatları, hem de Müslüman yazarların onlara bakış açıları hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Bu yazarlar arasında Üsâme ibn Munkız'in özel bir yeri var. Salâheddîn Eyyûbî döneminde yaşamış olan ve gözlemlerini *Kitâbu'l-İ'tibâr* adlı eserinde bir ara-

57. İbn Sa'atî, Dîvân, nakleden Polat, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*, s. 183.
58. Polat, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*, s. 184.

ya getiren Üsâme ibn Munkız, "Frenkler" dediği Haçlılar hakkında dikkatli ve yer yer renkli gözlemlerde bulunur. Her ne kadar onları dinî inançları ve gündelik adetleri nedeniyle aşağılarsa da, Frenklerin arasında cesur, sözüne sadık, dürüst insanların bulunduğunu belirtir. Kendi başından geçen bir hadiseyi aktarırken, dost edindiği bir şövalyenin, ülkesine geri dönerken Üsâme'nin 14 yaşındaki oğlunu kendisiyle göndermesini ve böylece Avrupa'da "savaşçılarla (tanışarak) bilgelik ve şövalyelik" öğrenebileceğini söyler. Üsâme bu söz karşısında şaşırır ve oğlunu böyle bir maceraya göndermek istemez. Lakin şövalye arkadaşını kırmamak için ona şu cevabı verir: "İnan ben de hep bunu düşünürdüm. Beni bundan alıkoyan tek şey, ninesinin ona çok düşkün olmasıdır. Öyle düşkün ki mesela şimdi onu kendisine geri götüreceğime dair yemin almadan benimle gelmesine izin vermedi." Bu cevap üzerine şövalye, Üsâme'ye annesini üzmemesini ve ona itaat etmesini söyler.[59]

Üsâme'nin 'Frengistan' dediği Avrupa'dan gelen savaşçılarla, bölgede uzun süredir yaşamakta olan Hristiyanları birbirinden ayırması önemli bir noktadır. Zira diğer kaynaklar da İslâm topraklarına savaşmak için gelen Avrupalı Hristiyanların zaman içinde yerel kültür ve adetleri benimsediklerini; bir kısmının kültürel olarak asimile olduğunu ve bazılarının da Müslümanlığı seçerek kendi ülkelerine hiç dönmediğini bildirmektedir. Bu noktaya dikkat çeken Üsâme, "Frenkler arasında Müslümanlara alışıp uyum sağlayanlar da vardır. Bunlar Frenk topraklarından yeni gelmiş olanlara nazaran daha iyidir" der.[60] Buna örnek olarak da bir dostunun başından geçen bir hadiseyi aktarır. Üsâme'nin Theodoros Sophianos adlı arkadaşı, Üsâme'nin dostunu Antakya'daki Frenk arkadaşının evine davet eder. Sofra kurulur. Üsâme'nin dostu yemek istemez. Bunun üzerine ev sahibi şövalye şöyle der: "Gönül rahatlığıyla yiyebilirsin. Ben Frenk yemekleri yemem. Yemekleri, kendi pişirdiklerinden başka bir şey yemeyen Mısırlı kadınlarımız pişiriyor. Ayrıca evime kesinlikle domuz girmez."[61]

Üsâme, kültürel alışverişe örnek teşkil eden bu tür konuların yanı sıra Haçlıların tedavi yöntemleri hakkında da bilgi verir ve Avrupa'dan gelen Frenklerin çoğunun tıp ve cerrahî müdahale alanlarında geri olduğunu söyler. Ayrıca Frenk erkeklerinin kadınlarını kıskanma ve namuslarını koruma konusunda lakayt ve özensiz olduklarını aktarır. Haçlıların cehalet ve kaba-

59. Üsâme ibn Munkız, *İbretler Kitabı*, tercüme eden Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), s. 182.
60. Üsâme ibn Munkız, *a.g.e.*, s. 182.
61. Üsâme ibn Munkız, *a.g.e.*, s. 189.

lıklarına örnek olarak, Mescid-i Aksâ'da namaz kılarken bir Frenk'in kendisine saldırmasını ve doğuya doğru namaz kılması için fizikî müdahalede bulunmasından bahseder. Diğer Haçlılar adama birkaç kez müdahale eder ve Üsâme'yi serbest bırakmasını söyler. Üsâme şu notu düşer: "O iblis herifin kıbleye doğru ibadet eden birini gördüğündeki davranışı, yüzünün renginin değişmesi, titremesi, hâlet-i rûhiyesi beni hayrete düşürmüştü."[62]

Nûreddîn Zengî'nin ve Salâheddîn Eyyûbî'nin sekreterliğini yapan ve tarih ve edebiyat alanında önemli eserlere imza atan İmâdeddîn İsfahânî, Frenk kadınları konusunda iki farklı hikâye anlatır. Her iki hikâye de tarihî nüansları yansıtması açısından önemlidir. İmâdeddîn birinci bölümde, Avrupa'dan getirilen fahişelerden bahseder. Sayıları üç yüzü bulan fahişeler, savaşan Haçlı askerlerini eğlendirmek için gönderilmiştir. Yazarımız, kutsal savaş ve Kudüs için yola çıktıklarını söyleyen Haçlıların böyle bir ahlâksızlığı nasıl meşru gördüklerini anlamakta zorlanır. Birkaç zayıf Müslümanın da fahişelerin cazibesine kapılıp şehvet âlemlerine katıldığını söyler ve bu işe karışan Hristiyanları ve Müslümanları zemmeder. Bunun ardından Hristiyan kadınların zaman zaman savaşlara büyük bir cesaret ile katıldığını ve bu vesileyle cennete gitmek istediklerini söyler. Bu kadınlar savaşta en az erkekler kadar yiğitçe savaşırlar. Miğferlerini çıkartana kadar onların kadın olduğunu kimse anlamaz. Bunlar arasında savaşta başarılı olanlar bulunduğu gibi, yaralanan, esir düşen, köle olarak satılan ve dul kalan kadınlar da vardır. İmâdeddîn, Haçlılar arasında çok sayıda yaşlı ve dul kadının bulunduğuna dikkat çeker ve bunların bazen bir yük ve ayak bağı olarak görüldüğünü söyler.[63]

Haçlılar dönemi, İslâm-Batı ilişkilerinde uzun bir döneme tekabül eder. Siyasî müzakereler, savaşlar, askerî zaferler ve hezimetler, ticarî ve kültürel etkileşim, dinî algılar ve insanî ilişkiler ağı etrafında şekillenen bu dönem, hem Avrupa hem de İslâm tarihi açısından önemli sonuçlar doğurmuş ve etkileri modern zamanlara kadar devam etmiştir. Haçlı seferleri sırasında ve takip eden asırlarda yaşanan hadiseler, İslâm ve Avrupa toplumları arasında yeni ilişki biçimlerinin ve etki alanlarının da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Burada özellikle 12.-14. yüzyıllar ayrı bir öneme sahip. Zira Ortaçağ Avrupa Hristiyan düşüncesi bu dönemde tebellür etmiş ve kendi kimliğini bulmuştur. Fakat bu dönem aynı zamanda Batı düşünce ve kültürünün İslâm medeniyetinden en fazla etki aldığı zaman dilimlerinden biridir. Şimdi bu dönemin ana eğilimlerine kısaca göz atalım.

---

62. Üsâme ibn Munkız, *a.g.e.*, s. 183.
63. Nakleden Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, s. 204-7.

SKOLASTİK DÜŞÜNCE, İSLÂM VE BİR DÖNEMİN SONU

Modernite-öncesi Avrupa düşüncesinin şekillenmesinde İslâm kültür ve medeniyetinin etkisi ve rolü ne olmuştur? Bu soruya sağlıklı bir cevap verebilmek için özellikle 12.-14. yüzyıllarda İslâm ve Batı düşüncesi arasında meydana gelen etkileşime ve alışverişe yakından bakmak gerekir. Zira Ortaçağ düşünce tarihinin bu münbit döneminde Avrupalı filozoflar, ilahiyatçılar, bilim adamları, edebiyatçılar ve sanatçılar İslâm kültür ve medeniyetinden derin etkiler aldılar. Bazen kendi dünyalarına ait meseleleri İslâmî referanslar ve mecazlar marifetiyle ifade ettiler. Bazen İslâm düşünce geleneğinden gelen özgün meseleleri kendi düşünce iklimlerinde tartışmaya açtılar. Bu kritik üç yüz yılda yaşananları burada detaylı bir şekilde ele almamız elbette mümkün değil. Fakat konumuz açısından önem arz eden ana başlıkları kısaca inceleyeceğiz. Bu sınırlı araştırma bile bize bu dönemdeki etkileşimin ve tedâhül süreçlerinin boyutları hakkında önemli ipuçları sağlayacaktır.

Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler Avrupa düşünce dünyasını şekillendirmeye başlamadan önce, şüphesiz Ortaçağ Avrupa düşüncesinin kendine has dinî, felsefî ve kültürel bir kimliği vardı. Batıda Latin, doğuda Bizans-Yunan karakteriyle öne çıkan Batı medeniyeti, bir tarafta Kilisenin ortaya koyduğu inanç sistemini, Avrupa'nın pagan halkları ve kabileleri arasında yaymaya çalışıyor; diğer tarafta eski Roma ve Bizans hukuk sistemini, sanatını ve düşüncesini Hristiyan inancına göre dönüştürmeye ve içselleştirmeye

çalışıyordu. 10. yüzyıla kadar Avrupa'da bilim ve düşüncenin temel özelliklerini şu başlıklar altında özetlemek mümkün: Kadim Yunan düşüncesi etkisini yitirmiş; felsefe, spekülatif bir uğraş olarak ikinci plana itilmiş ve bazı Kilise teologları tarafından inanç karşıtlığı olarak reddedilmiş; Hristiyan ilahiyatı 4. yüzyılda yaşamış olan St. Augustine ve takipçilerinin eserlerini esas kabul etmiş; ilk dönem Hristiyan papazlarının inşa ettiği Patristik düşünce temel düşünme yöntemi haline gelmiş ve Avrupa'nın kültür, sanat, düşünce, hukuk ve siyaset dünyasını Bizans kültürü belirlemeye başlamıştı. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun siyasî ve ekonomik gücü, coğrafî genişliği ve kültürel derinliği ile kıyaslandığında Bizans bile, bazı dönemlerde sergilediği hayat pırıltısına rağmen yüzyıllar boyunca çöküş mücadelesi veren bir imparatorluk görüntüsüne sahipti. Bu yüzden Gibbon, biraz da ön yargılı ve mübalağalı bir şekilde Bizans'ın, Yunan'ın ve Roma'nın isimlerini 'lekelediğini' söyler. Fakat Gibbon'un dikkat çektiği nokta önemlidir: Kadim Yunan ve Roma dönemleriyle kıyaslandığında Bizans, yükselen bir medeniyeti değil, varlık mücadelesi içinde aşama aşama yok olan bir kültürü temsil eder.[1]

Artz'ın klasik eseri *The Mind of the Middle Ages*'da belirttiği gibi, miladî bin yılından önce Avrupa'da büyük düşünce akımlarına, felsefe ekollerine, bilim merkezlerine yahut üniversitelere rastlamıyoruz. Bu tarihten sonra Avrupa'da ortaya çıkan bütün büyük düşünürler, filozoflar, teologlar, sanatçılar ve hatta mistikler İslâm dünyasından gelen kültür ve medeniyet birikiminin etkisi altında kaldılar.[2] Bazıları bu etkiyi açıkça ve esnek bir şekilde kabul etmiş ve içselleştirmiş, bazıları kökten reddetmiş, bazıları da kadim Yunan mirasına ulaşmak için Arapçayı ve İslâm bilim ve felsefesini bir vasıta olarak kullanmıştır. Neticede ister nefretle ister hayranlıkla olsun, yüksek Ortaçağ dönemi olarak bilinen 1000-1500 yılları arasında Avrupa düşünce ve kültür hayatı, İslâm dünyasına bîgâne ve ilgisiz kalamamış ve İslâm medeniyetinden derin etkiler almıştır. Bu etkileşim sürecinin izlerini ortaçağların en popüler eserleri arasında yer alan *Roland'ın Şarkısı*'nda, Dante'nin *İlahi Komedya*'sında, St. Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sında ve Siger de Brabant'ın ve Dacia'lı Boetius'un İbn Rüşdcü eserlerinde görmek mümkündür.

İslâm medeniyetinin erken ve orta dönem Ortaçağ Avrupası üzerindeki etkisinin boyutlarına göz atmadan önce, bazı Hristiyan düşünürlerin dile ge-

---

1. Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, (Londra, tarih yok, 7 cilt), Cilt V, s. 169-170.
2. Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey A.D. 200-1500*, 3rd edition, (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), s. 132-178.

tirdiği temel bir felsefî-teolojik soruyu burada sormamız gerekiyor: Hristiyanlık'ın dışında kalan ve pagan ve dinsiz kabul edilen toplumların ürettiği eserlerde, örneğin Müslümanların kitaplarında 'hakikat'ten bir parça yahut iz olabilir mi? Eğer Hristiyanlık, hakikati bir bütün olarak ihtiva ediyorsa –ki "Kilisenin dışında kurtuluş yolu yoktur" öğretisi bu inancı ifade eder–, diğer dinlere, felsefe ve kültürlere ihtiyaç yoktur. Nitekim Tertullian gibi ilk dönem Kilise babaları, kadim Yunan felsefesine bu gözle bakmışlar ve dinî açıdan felsefeyi lüzumsuz ve hatta zararlı bir unsur olarak tanımlamışlardı. Hz. İsâ her sorunun cevabı ise, o zaman felsefeye ne gerek var? Eğer felsefe dinî hakikatten daha az bir şeyse, ona zaten ihtiyaç yok demektir. Yok eğer, felsefe daha fazla bir şey olduğunu iddia ediyorsa, o zaman zaten yoldan çıkmış ve sapkınlığa düşmüş demektir.

Yine de şu soru zihinlerde var olmaya devam etti: Eğer paganların eserlerinde bir nebze de olsa hakikat kırıntısı varsa, o zaman bunu almak, tercüme etmek ve kullanmak doğru mudur? Bir tarafta kadim Yunan ve Roma düşüncesi, diğer tarafta İslâm medeniyeti karşısında kendini konumlandırmaya çalışan Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, bu soruya makul ve meşru bir cevap vermek durumundaydı. Zira dinen mutlak bağımsızlık ve yetkinlik iddiasında bulunmak, aklen önümüzde duran sorunların gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Bu sorunun farkında olan teolog, yazar ve mütercimler, Arapça eserlerin tercüme edilmesini meşrulaştırmak için çeşitli formüller ürettiler. "Düşmanın silahıyla silahlanmak" en önde gelen yaklaşımdı. Burada düşmanın silahlarının daha üstün olduğu zımnen kabul edilmiş oluyordu; ama önemli olan netice almaktı. 12. yüzyılın önde gelen mütercimlerinden Daniel of Morley daha kapsamlı bir teori geliştirir. Ona göre, Tanrı nasıl kadim Mısır firavunlarının sınırsız zenginliğini ele geçirmek için Hz. Mûsâ'yı ve İsrailoğullarını gönderdiyse, şimdi Hristiyanlar da "pagan filozofların hikmetini ve belâgatını almalı" ve bu değerleri "kâfirlerden alıp kendimizi ve inancımızı zenginleştirme..." yoluna gitmelidir.[3]

Bu yola başvurulduğunda bile düşmanın ait olduğu yeri unutmamak gerekir: Paganlık ve sapıklık. Bir din olarak İslâm hakkındaki bu keskin yargı St. Thomas Aquinas gibi düşünürlerin eserlerinde de sistematik bir şekilde karşımıza çıkar. *Summa contra gentiles* adlı meşhur eserinde İslâm'a bazı atıflarda bulunan Aquinas, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* adlı risalesinde, İslâm hakkındaki ünlü dört tezini dile getirir. Buna göre İslâm, hakikatin tahrifi neticesinde ortaya çıkmıştır; İslâm, savaş ve şiddet

3. Cardini, *Europe and Islam*, p. 86.

dinidir; İslâm, cinsel sapkınlık üzerine kurulmuştur; ve son olarak Hz. Muhammed, (hâşâ) sahte bir peygamberdir.[4] İslâm hakkında uydurulan efsaneleri ve yanlış bilgileri esas alan Aquinas'ın bu hükmü, Ortaçağlar boyunca bir din olarak İslâm hakkındaki genel algıyı belirlemiş ve din temelli anlayış, diyalog ya da hoşgörü zeminini imkânsız hale getirmiştir. İslâm kültür ve medeniyetine duyulan zoraki hayranlık, bu dinî reddiyecilik temelinde ortaya çıkmıştır.

Arapçadan Latinceye

İspanya, İngiltere ve İberya Yarımadası'nda yoğunluk kazanan Arapçadan Latinceye tercüme faaliyetleri, Ortaçağ Avrupa tarihinin önemli kırılma noktalarından biridir. 12. ve 13. yüzyıllarda büyük bir ivme kazanan tercüme hareketi, Kur'ân-ı Kerim'in Latince tercümesinden felsefî ve bilimsel eserlerin tercüme ve şerh edilmesine kadar geniş bir literatürün ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Lakin Arapçadan yapılan tercümeler sayesinde Avrupalı aydınlar, teologlar ve bilim adamları, sadece düşmanın zihin dünyasını keşfetmekle kalmadılar; aynı zamanda yüzlerce yıldır Avrupa'nın düşünce haritasında kayıp olan kadim Yunan'ın bilim ve felsefesini de yeniden keşfettiler. Dahası, Oryantalistlerin iddiasının aksine, Müslüman düşünürler Yunan yazılı mirasını sadece muhafaza edip vakti geldiğinde Avrupa'ya teslim etmediler. Tersine, kadim Yunan düşüncesini, yaratma ve ahiret fikri ekseninde ele aldılar ve onu teistik metafizik bağlamında yeniden ürettiler. Felsefî açıdan Eflatun ve Aristo'nun paganizmden çıkıp tek Tanrı inancıyla buluşması, Thomas Aquinas gibi Hristiyan teologlardan çok önce Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların elinde gerçekleşti. Aristo'nun neo-Eflatuncu bir bağlamda ve dini kozmoloji ve metafizikle barışık bir çerçevede yorumlanmasını ilk sağlayanlar da Müslüman düşünürlerdi. Bu bağlamda Ortaçağ Avrupa felsefesini Eflatun ve Aristo'nun İslâm dünyasındaki serüveninden bağımsız ele almak mümkün değildir. Batı'da 'Şârih' olarak bilinen İbn Rüşd'ün Aristo tartışmaları ve genel olarak felsefe alanındaki etkisi, birkaç asır devam etmiştir. İbn Rüşd'e karşı en sert eleştirileri getiren Ortaçağ filozofları bile İbn Rüşd'ün düşünce sistemine ve yazdığı şerhlere kayıtsız kalamamıştır.

12. yüzyıl tercüme hareketinin temel saiki, her şeyden önce yükselen İslâm medeniyetinin ortaya koyduğu entelektüel ve bilimsel birikimin ortaya koyduğu meydan okumaydı. Bağdat'tan Kurtuba'ya, Şam'dan Granada'ya, İs-

4. Cardini, *Europe and Islam*, p. 89.

kenderiye'den Fez'e kadar en iyi okullar, hastaneler, rasathaneler, kütüphaneler, temiz ve aydınlık şehirler ve diğer yüksek kültür unsurları Dâru'l-İslâm'da bulunmaktaydı. Avrupalı bilim adamlarının, edebiyatçıların, yöneticilerin, tüccarların, hatta din adamlarının bu ticaret, kültür ve medeniyet merkezlerine bîgâne kalması elbette mümkün değildi. Dahası Müslümanlar, Batı'nın yitik hikmetine, yani kadim Yunan düşüncesinin temel eserlerine sahiptiler. Sokrat öncesi filozofların, Eflatun'un ve Aristo'nun Avrupa'da unutulmaya yüz tutan eserleri, Arapça tercümelerde muhafaza edilmekteydi. Asıl önemlisi, Müslümanlar ademiyete mahkûm edilmiş kadim Yunan düşüncesine hayatiyet kazandırmış; tercüme, şerh ve hâşiyelerle canlı bir tefekkür geleneği inşa etmişlerdi. Felsefî düşüncenin yanında kadim Yunan'a geri giden tıp, matematik ve astronomi geleneği de yine Müslüman bilim adamları tarafından yaşatılmakta ve geliştirilmekteydi. Böylece Eflatun ve Aristo gibi kadim Yunan düşünürleri, Endülüslü ve Doğulu Müslümanlarla Avrupalı ve Doğulu Hristiyanların farklı zaviyelerden sahiplendiği ortak bir miras haline geldi. Bu süreçte Yahudi mütercim, düşünür, şârih ve bilim adamları da önemli bir rol oynadı. Ortaçağ Yahudi bilim ve düşünce insanlarına bu imkânı sağlayan şüphesiz İslâm toplumlarının sunduğu müsamaha ve çoğulculuk ortamıydı. Zira Ortaçağ Hristiyan dünyası, Hz. İsâ'nın katilleri olarak gördüğü Yahudilere ticaretten bilime hiçbir alanda hayat hakkı tanımamıştı.[5]

Bu bilim-felsefe birikimine ticarî, diplomatik ve siyasî ilişkileri de eklemek gerekir. Haçlı seferleri sırasında İslâm dünyasına giden ve Müslümanlarla direkt temas imkânına sahip olan Avrupalı siyasîler, askerler, tüccarlar ve din adamları Arapça bilmiyordu. Fakat savaş ya da barış zamanında iş yapmak için Arapça bilmek giderek pratik bir zorunluluk haline gelmişti. Bu dönemde Batı Hristiyan aleminde Arapça bilenlerin sayısı parmakla gösterilecek kadar azdır. Buna rağmen tercüme hareketinde önemli rol oynayan John of Seville, Dominicus Gundissalinus, Herman of Dalmatia, Tivoli'li Plato, Ketton'lu Robert, Mark of Toledo, Gerard of Cremona ve Michael Scott gibi önde gelen mütercimler, klasik İslâm medeniyetinin felsefî ve kültürel birikiminin Avrupa'ya aktarılmasında merkezî bir rol oynadılar.

Matematik, cebir, geometri, astronomi, tıp, doğa tarihi, mekanik, kimya ve simya, felsefe, kelam, tasavvuf, şiir, düşünce tarihi ve diğer alanlarda Arap-

5. Aristo'nun Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin ortak mirası haline gelme süreci ve bu süreçte Müslüman mütercim, filozof ve yöneticilerin katkıları için bkz. Richard Rubenstein, *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages* (Orlando: A Harvest Book, 2003).

çadan Latinceye ve İbraniceye yapılan tercümeler, 12. ve 13. yüzyıl düşünce dünyasına damgasını vurmuş ve Avrupa'da yeni bir düşünce, bilim ve sanat hareketinin doğmasına neden olmuştur.[6] 'Arap rakamları' olarak bilinen sayı sembollerinin Avrupa'da kullanılmaya başlanması, matematik ve trigonometrinin yanı sıra vergilendirme ve gümrük işlemleri gibi pratik konularda büyük mesafelerin alınmasına imkân sağlamıştır. Zira Roman rakamlarıyla çok haneli ve karmaşık matematik işlemlerinin yapılması imkânsız derecesinde zordu ve ileri düzeyde uzmanlık bilgisi gerektiriyordu. Arap rakamlarının Avrupa'ya gelişi 1202 yılında Pisa'lı Leonardo Fibonacci'nin *Liber abaci* kitabıyla başlar. 'Sıfır'ın Avrupa dillerine girmesi yeni imkânlara kapı aralamış ve kısa sürede bütün kıtada kullanılmaya başlamıştır. Astronomi ve tıp alanında da benzer bir sürecin yaşandığını görüyoruz. Galileo ve Kepler'in önerdiği yeni evren modelinin temelleri zaten Müslüman astronomi alimleri tarafından atılmıştı. Dahası, Müslüman astronomlar ve coğrafyacılar, dünyanın yuvarlak kabul edildiği modeller üzerinde çalışmış ve alternatif hesaplamalar yapmışlardı. Asıl önemlisi, Müslüman bilim adamları bunu yalın bir bilimsel veri olarak ortaya koymuş ve farklı evren modellerine dinî-kelamî anlam yükleme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Bu yüzden dünya-merkezli evren modelinden güneş-merkezli evren modeline geçiş Batı'da büyük bir teolojik krize sebep olurken, İslâm dünyasında bilimsel-kozmolojik bir mesele olarak ele alınmış ve dinî-teolojik tartışmalara neden olmamıştır. Buna mukabil, Kilise'nin Aristocu-Batlamyuscu astronomi modelini esasa alan dünya-merkezli evren tasavvuru, Hz. İsâ'nın bu dünyaya gelmiş olması fikrinden hareketle dünyanın merkezde olmadığı astronomik modelleri şiddetle reddetmiş ve bunları kendi teolojik sistemine bir saldırı olarak kabul etmiştir.

Müslüman bilim adamlarının yürüttüğü ileri düzeydeki bilimsel çalışmaların Avrupa'ya ulaşması uzun sürmedi. Dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan ünlü astronomi alimi Ebû Abbâs el-Fergânî'nin Batı astronomisi üzerindeki etkisi kapsamlı ve derin oldu. Çağının en büyük astronomi eseri olan *Kitâb fî hareketi's-semâviyye ve cevâmi' ilmi'n-nucûm*, gökkürenin dairevî olduğundan, kuzey ve güney kutuplarından ve dolayısıyla dünyanın sferik bir şekle sahip olduğundan bahseder. Batlamyus'un modeli üzerinde pek çok düzeltme yapan ve yeni bilimsel veriler ortaya koyan Fergânî'nin bu eseri, 1135'te John of Seville tarafından Latinceye tercüme edildi. Eserin İbranice tercümesi de

6. Arapçadan Latince ve İbraniceye yapılan tercümeler ve İslâm bilim ve felsefesinin Avrupa'ya etkisi için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

yine bu dönemde yapıldı. John of Hollywood, 1233'te tamamladığı astronomi eseri *Sphaera Mundi*'de Fergânî'nin sunduğu bilimsel verileri ve teorileri kullandı. Özellikle dünyanın yuvarlak olduğu fikri, Avrupa'daki hakim paradigmaya ters bir görüştü, fakat aynı zamanda çığır açan bir bilimsel gelişmeydi. Nitekim Kristof Kolomb'un Hindistan'a ulaşmak niyetiyle yola çıkmasını sağlayan bilimsel-coğrafî arka plan da Müslüman bilim adamlarının ortaya koyduğu dünya tasavvuruna dayanmaktaydı.

Fergânî'nin Avrupa'daki etkisi sadece bilim çevreleriyle sınırlı kalmadı. O'nun Dante (d. 1265) üzerindeki etkisi de kayda değerdir. İslâm kültürüne ve astronomisine aşina olan Dante, Fergânî'nin eserini Latince'den okumuş ve *Convivio* ve *Vita Nuova* adlı eserlerinde ona atıfta bulunmuştur. Elbette bu etkinin zirveye çıktığı yer, Dante'nin *İlahi Komedya*'sıdır. İtalyan edebiyatının ve Ortaçağ Hristiyan sembolizminin en büyük eserlerinden biri kabul edilen *İlahi Komedya*'nın sadece cennet ve cehennemi konu alan edebî kurgusu değil, aynı zamanda bilimsel-astronomik temeli de İslâm bilim geleneğinden ve hassaten Fergânî'nin eserlerinden hareketle inşa edilmiştir.[7]

Tıp alanında Müslümanların ulaştığı ileri seviye biliniyordu; fakat Avrupalılar, Haçlı seferleri sırasında bunu bizzat müşahede etme imkânı buldular. Koruyucu tıptan ilaç bilimine, cerrahiden psikolojik tedaviye kadar çok geniş bir alana yayılan İslâm tıbbı, Avrupa'da hayal bile edilemeyen tedavi teknikleri geliştirmiş ve bunları pek çok defa test etmişti. Üsâme ibn Munkız, Haçlıların bazı yaraları tedavi etmede başarılı olduğunu teslim eder; fakat İslâm tıbbının çok daha ileri düzeyde olduğunu 'Frenklerin' de kabul ettiğini söyler. İslâm dünyasındaki 'dârüşşifa' yani hastaneler, gerek fizikî şartları gerekse tedavi yöntemleri ve sağlık hizmetleri açısından dünyanın en ileri kurumlarıydı. Mekke, Medîne, Bağdat, Şam, Kudüs, Konya, Kayseri ve Sivas gibi büyük şehirlerde 11. yüzyıldan itibaren kurulan dârüşşifalar, tedavi, cerrahî ve koruyucu sağlık alanlarında önemli merkezler haline gelmişti. Dârüşşifalar Osmanlılar döneminde daha ileri bir seviyeye ulaştı ve özellikle 15. yüzyıldan itibaren Bursa, İstanbul, Edirne ve Manisa gibi şehirlerde büyük sağlık kampüsleri halinde hizmet vermeye başladı.[8] Avrupalılar bu geliş-

---

7. Bkz. Salah E. Zaimeche ,'Al-Farghani', *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, ed. Ibrahim Kalın (Oxford: Oxford University Press, 2014), Cilt I, s. 235-238.

8. Kısa bir değerlendirme için bkz. Miri Shefer-Mossensohn, "Hospitals and Medical Institutions", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, ed. İbrahim Kalın (Oxford: Oxford University Press, 2014), Cilt I, s. 283-290. İslâm tıp tarihi hakkında daha detaylı çalışmalar için bkz. Ahmet Ağırakça, *İslâm Tıp*

melerden haberdardı. İbn Sînâ'nın Batı dillerine *Canon of Medicine* olarak aktarılan *el-Kânun fi't-tıb* eseri ve Râzî'nin Batı'da *Continens* olarak şöhret salan *el-Hâviyât* kitabı da bilinmekteydi. Fakat Avrupa'da hastane adı verilmeyi hak eden sağlık kurumlarının ortaya çıkması ancak 16. yüzyıldan sonra mümkün olmuştur.[9]

12. Yüzyılda bir Rönesans

Kısaca ifade etmek gerekirse Müslümanların tıp, astronomi, matematik ve coğrafya gibi bilimlerde ortaya koyduğu birikim, Ortaçağ Avrupa düşüncesine doğrudan etki yapmış ve yeni imkânların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu geniş müktesebât, Charles Haskins'in "12. Yüzyıl Rönesansı" adını verdiği büyük bir kültürel ve ekonomik inkişâf döneminin zeminini hazırlamıştır. Haskins'in 12. yüzyıl için yaptığı analizi, bir sonraki yüzyıla da teşmil etmek gerekir. Zira 12. yüzyılda başlayan etkileşim ve hareketlenme, asıl meyvelerini 13. yüzyılda verecektir. İslâm ve Batı tarihinin diğer dönemlerinde olduğu gibi 13. yüzyılda da birkaç paralel tarih aynı anda yaşanmıştır: Bir yanda çatışma, savaş ve Moğolların Müslümanları alt ederek Hristiyan Batı'yla ittifak kuracağı beklentisi; diğer tarafta diplomasi, ticaret, bilim, eğitim, felsefe, tıp, astronomi, matematik ve sanat alanlarında geniş bir alışveriş.

Bu noktaya dikkat çeken Fuat Sezgin, 12. yüzyılda zirveye ulaşan tercüme hareketinin, İslâm idaresindeki Güney İspanya ve İberya Yarımadası'nda

---

Tarihi: Başlangıçtan VII./XIII Yüzyıla Kadar (İstanbul, 2004); Gönül Çantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992); Miri Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions 1500–1700*. (Albany: State University of New York Press, 2009).

9. Matematik, astromomi ve tıp alanlarında İslâm biliminin ulaştığı nokta ve Batı'ya etkisi konusunda şu eserlere başvurulabilir: Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (World of Islam Publishing, 1976); Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: Kazi Publications, 2007); Howard Turner, *Science in Medieval Islam* (Austin: University of Texas Press, 1995); George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: The MIT Press, 2011); Donald Hill, *Islamic Science and Engineering* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994); Jim al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance* (London: Penguin Books, 2012); Michael Hamilton Morgan, *Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists* (Washington DC: National Geographic, 2007). Lutterworth, 1955), s. 98-99.

Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların geliştirdiği 'ortak çalışma geleneği' ile mümkün hale geldiğini söyler.[10] Tuleytula şehri, 1085 yılında Müslümanların elinden çıkıp Kastillerin idaresine geçmiş olmasına rağmen, tercüme, şerh ve diğer bilimsel çalışmaların merkezi olmaya devam etmiştir. Aynı şekilde Norman Kralı I. Roger'in 1091 yılında Müslümanlardan aldığı Sicilya adasında İslâm bilim ve düşünce hayatı devam etmiş, hatta II. Roger döneminde İslâm biliminin Avrupa'ya aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Dönemin hakim bilim ve yüksek kültür paradigması İslâm medeniyeti olduğundan, siyasî ve askerî alandaki gerilim ve çatışmalara rağmen, Fârâbî, İbn Sînâ, Harezmî, Mecritî, Battânî, Câbir ibn Hayyân ve Fergânî gibi Müslüman bilim adamı ve düşünürlerin eserleri tercüme ve tetkik edilmekteydi. 12. ve 13. yüzyıllara damgasını vuran Haçlı seferlerine rağmen bilim, düşünce, tercüme ve sanat alanında İslâm medeniyeti Avrupa'nın düşünce hayatını, eğitim kurumlarını, sanat merkezlerini etkilemeye devam etmiştir.

Avrupa'da İslâm bilim ve düşünce geleneğiyle ilk ciddi temaslar 9. ve 10. yüzyıllarda İspanya'da yani Endülüs'te başlar. Papa II. Sylvester (999-1003) adıyla Katolik Kilisesi'nin başına geçen Gerbert of Aurillac, İslâm bilim geleneğini doğrudan inceleyen ilk önemli isimlerden biridir. Batılı kaynaklar II. Sylvester'in Katalonya'da bilimsel çalışmalar yaptığını, Müslüman bilim adamlarının kütüphanelerinde çalıştığını ve mantık ve Latin edebiyatının yanı sıra matematik ve astronomi tahsil ettiğini aktarır. Bir efsaneye göre Sylvester, Kurtuba'da Müslüman ilim adamlarından gizlice 'yasak bilimleri' öğrenir ve bunları kendi derslerinde ve vaazlarında kullanır. Bu tür rivayetler, İslâm bilim geleneğine duyulan gizli ve müstereddit hayranlığın bir tezâhürü olarak görülmelidir.

11. ve 12. yüzyıllarda Latince tercüme hareketi ivme kazanmış ve 13. yüzyılda zirvesine ulaşmıştır. Özellikle II. Frederik döneminde Sicilya'da karşımıza çıkan tercüme ve şerh hareketi, Ortaçağ Avrupa düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. İmparator'un talimatıyla Latince'ye önemli tercümeler yapan Michael Scott (ö. 1232 ve ya 1236), tarih boyunca hem takdir hem de tezyif ve karalama kampanyalarının öznesi olmuştur. Scott'un "paganların kitaplarını" tercüme etmek ve bâtınî ilimlere dalmak suretiyle birtakım olağanüstü güçlere sahip olduğu efsanesi, hakkında pek çok rivayetin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu rivayetlerinden etkilenen Dante, Scott'u *İlahi Komedya*'sında *Inferno*'ya yani Cehenneme koyar. Kendisi de bir Hristiyan olan Scott'un suçu, Müslümanların eserlerini okuyarak ge-

10. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik* (Ankara: 2007), Cilt I, s. 139.

lecek hakkında kehanette bulunmak ve büyücülük yapmaktır![11] Bu tür efsane rivayetler, Scott'un ilmî ve tarihî öneminden bir şey eksiltmiş görünmüyor. Başpiskopos olma teklifini birkaç kez reddeden Scott, kendini matematik, felsefe ve doğa tarihi çalışmalarına adamayı tercih etmiştir. İskoçyalı olan Scott, Aristo'nun eserlerini İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün şerh ve yorumlarıyla beraber okumuş ve II. Frederik'in 'aydınlanmış imparatorluk' idealine önemli katkılar sunmuştur. Nitekim felsefî ve bilimsel konulara meraklı olan İmparator II. Frederik, –İbn Seb'în'e gönderilen sorulara benzer bir şekilde– Scott'a yeryüzü, doğa tarihi, cennet ve cehennem, ruh ve dünyanın sonu gibi konularda çeşitli sorular yöneltmiştir. Popüler efsaneleri bir kenara bırakacak olursak, Michael Scott'un hem bir düşünür ve bilim adamı, hem de bir kültür aktarıcısı olarak İslâm-Batı tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu teslim etmek gerekir.[12]

Bu noktada Franco Cardini'nin "13. Yüzyıl, Batı'da İslâm-yanlısı (pro-Islamic) bir yüzyıl mıydı?" sorusu, dikkat çekici bir nitelik kazanmaktadır. Gerek Avrupa'nın kendi içinde yaşadığı dönüşüm, gerekse İslâm medeniyetinin giderek yetkin ve evrensel bir kimliğe bürünmesi, bu dönemin farklı bir zaviyeden ele alınmasına imkân tanımaktadır. Haçlı seferlerinin hedeflerine ulaşamadan sona ermesi, iki asır boyunca devam eden etkileşim, Arapçadan yapılan tercümelerin derin etkisi ve son olarak Endülüs İslâm tecrübesinin ortaya koyduğu *convivencia* kültürü, bazı ön yargıların ve peşin hükümlerin bir nebze de olsa azalmasını sağlamış görünmektedir. Bunda, 13. yüzyıldan itibaren varlığını hissettirmeye başlayan hümanist geleneğin de etkisinin olduğu söylenebilir. Katolik Kilisesi'nin nüfuz alanı dışında kalan ve dünya tarihine, evrene ve diğer toplumlara farklı bir gözle bakmaya çalışan çevreler hep var olmuştur. Hristiyan geleneğin dışında yaşanan hümanist kıpırdanmalar, 15. ve 16. yüzyıllarda güç kazanacak ve İslâm da dahil olmak üzere başka din ve kültürlere karşı daha toleranslı ve sempatik yaklaşımların benimsenmesine imkân sağlayacaktır. Bu konuya ileride tekrar değineceğiz.

---

11. Bkz. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), s. 61.
12. Michael Scott, popüler kültürde bir cazibe unsuru olmaya devam etmektedir. Bu etkiyi özellikle çağdaş İskoç edebiyatında ve tarihî fantazi romanlarında görüyoruz. James Hogg'un *The Three Evils of Man* adlı romanı, Scott'u kara büyü yapan bir figür olarak tasvir eder. Michael Scott Rohan'ın *The Lord of Middle Air* romanında Scott, baş karakterdir. Yazar Scott Rohan, Michael Scott'un torunu olduğunu da iddia eder. Benzer eserlerde Scott genellikle büyü ve kehanet işleriyle uğraşan bir karakter olarak tasvir edilir.

Arapçadan yapılan tercümelere baktığımızda İslâm bilim ve düşünce geleneğinin önemli eserlerinin önce Latinceye, ardından diğer Avrupa dillerine aktarıldığını görüyoruz. Toledo, Sevilla, Montpellier, Toulouse, Beziers, Narbonne, Marsilya, Sicilya ve Lisbon gibi şehirler, bu tercüme hareketinin ana merkezleri olmuşlardır. Afrikalı Konstantin, Tivoli'li Plato, Adelard de Batlı, Dalmaçyalı Hermann, Robert de Retines, Santallalı Hugo, Dominicus Gundissalinus, Gerard of Cremona, Burges'li Rudolf, Alfred de Sareshal, Michael Scott, Tripoli'li Philip, Peter Gallego, Alman Hermann gibi mütercimler 12. yüzyıldan itibaren yüzlerce eseri Arapçadan Latinceye tercüme etmiş, yapılan tercümeleri düzeltmiş ve Avrupa dillerine kazandırmıştır. Tercüme hareketine Juan Hispano (İbn Dâvûd), Abraham bar Hiyya, Judah ben Saul ve Moses ibn Tibbon gibi Yahudi mütercimler de önemli katkılar sağlamıştır.[13]

11. ve 12. yüzyıllarda hız kazanıp 16. ve 17. yüzyıllara kadar devam eden bu büyük tercüme faaliyetinde, İslâm bilim ve felsefe geleneğinin kurucu isimleri olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Fatik, İbn Tûmert, İbnu's-seyyid Batalyevsî ve Tebrizî gibi müelliflerin eserleri çevrilmiştir.[14] Bu çeviriler Avrupa'daki bilim ve kültür merkezlerinde yeni tartışmaların ve keşiflerin yapılmasına ve farklı ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerde olduğu gibi, Arapçadan Latinceye ve diğer Avrupa dillerine yapılan tercümeler de sadece birer tercüme olarak kalmamış; yazılan şerh ve hâşiyeler ve bunları takip eden tartışmalar neticesinde geniş ve dinamik bir düşünce hayatının ve bilim faaliyetinin başlamasına vesile olmuştur. 12. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki bir entelektüel, ilahiyatçı yahut bilim adamının Müslüman muadillerinin fikirlerine ve eserlerine atıfta bulunmadan herhangi bir tartışma yapması mümkün değildi.

Ortak Kavramlar Dünyası

Bu etkileşim, İslâm ve Batı toplumlarının zihin dünyalarında yeni iletişim kanallarının açılmasına imkân sağlamış mıdır? Bu çalışmalar Batı'nın İslâm algısı üzerinde nasıl bir etki yapmıştır? Müslüman düşünürler, Avrupa

13. Mütercimler ve tercümeler için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 177-216.
14. Bu müelliflerin tercüme edilen eserleri için bkz. Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, s. 219-352.

düşüncesi üzerindeki derin etkilerinin ne kadar farkındaydılar? Farkında olsalardı, bunu ne kadar ya da ne şekilde önemserlerdi?

Bu soruların tek cümlelik, yalınkat cevaplarının olmadığını ifade etmemiz gerekir. Ortaçağ düşünürleri için İslâm medeniyeti hem kadim Yunan düşüncesi hem de 'çağdaş' bilim ve felsefe çalışmaları için önemli bir bilgi kaynağı idi. Tarihî, teolojik ve siyasî önyargılara rağmen, Müslüman bilim ve düşünce adamlarının eserlerine ilgisiz kalmaları mümkün değildi. Fakat İslâm medeniyetinin başarıları, Avrupa intelijensiyası için aynı zamanda fikrî bir tehdit ve meydan okumaydı. Bu tehdit algısının teolojik temelleri meseleyi daha da karmaşık hale getirmekteydi; zira Hristiyan Avrupa'nın sapık ve pagan olarak gördüğü bir topluluğun bilim, felsefe, mantık, edebiyat, sanat ve teknoloji alanlarındaki evrensel başarılarını izah etmek kolay bir iş değildi. Hasım bir kültürün başarılarını teslim ve takdir etmek, ya İslâm medeniyetinin paganlığı hakkındaki fikirlerini ya da paganlığın aklî ve ahlâkî değeri hakkındaki hükümlerini değiştirmelerini zorunlu kılıyordu. Bu yüzden Roger Bacon gibi düşünürler, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların aslında Müslüman olmadığını, gizlice dinlerini değiştirdiğini, sırf İslâm'ın kılıcından korktukları için zâhirde Müslümanmış gibi göründükleri efsanesini ortaya attılar. Bu kadar ileri gitmeyenlerin getirdiği bir diğer izah ise, en az bunun kadar dikkat çekiciydi: Felsefe ve bilimde çığır açan Müslüman düşünürler bu başarılarını İslâm sayesinde değil, İslâm'a rağmen elde etmişlerdi! Bu dönemde pek çok kişinin bu tür efsanelere inanmasına şaşırmamak gerekir. Zira bütün bir zihin haritasının temel kodlarını değiştirmeden bu paradoksları izah etmek mümkün değildi.

Bu paradoksları ve gerilimleri not etmekle beraber şu noktanın da altını çizmemiz gerekiyor: Ortaçağlar boyunca Avrupalı ve Müslüman düşünürlerin kavram dünyası, evren tasavvuru, felsefî kaziyyeleri, ontolojik mülâhazaları, epistemik hiyerarşileri ve ahlâkî tartışmaları, Aydınlanma-sonrası dönemle kıyaslandığında birbirine daha yakın ve daha irtibatlı idi. Aralarındaki teolojik ve felsefî ihtilaflara rağmen St. Thomas Aquinas ile İbn Sînâ'nın, St. Bonaventure ile İmam Gazâlî'nin, St. Anselm ile Fârâbî'nin birbirleriyle anlamlı bir muhâvere ve fikir alışverişinde bulunması mümkündü. Aquinas'ın *Summa Theologica*'sının cevher, araz yahut nedensellikle ilgili bölümlerini okurken, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına kolaylıkla geçiş yapabilirsiniz. Aquinas'ın, Tanrı'nın varlığı hakkındaki ünlü 'beş yol'u yahut delili (ki bunlar hareket etmeyen hareket ettirici, ilk sebep delili, imkân delili, derece delili ve nizam delili olarak bilinir), Kindî, Fârâbî yahut İbn Sînâ'nın eserlerinde karşımıza çıkan vâcibu'l-vücûd delilleriyle büyük benzerlikler arz eder. Aquinas'ın bu



İbn Rüşd ile Porfiri arasında hayali münazara tasviri.

delillerin önemli bir kısmını Müslüman filozoflardan aldığını biliyoruz. Bunu mümkün kılan, sadece Müslüman düşünürlerin tarihî olarak Aquinas'tan önce yaşamış olması değildir. Buradaki temel sebep, Müslüman düşünürlerin Tanrı'nın varlığı, dış dünyanın gerçekliği, hakikatin bilinebilirliği, mantık kurallarının evrenselliği ve bilginin imkânı gibi metafiziğin temel konularında Yunan düşünürlerini 'teistik' ve 'teleolojik' bir çerçevede okuyup yeniden üretmesidir.

Müslüman filozofların elinde pagan ve politeist unsurlarından arındırılan Eflatun ve Aristo'nun düşünce sistematiği, İbrahimî dünya görüşü ve yaratma fikri çerçevesinde yeniden inşa edildi. Kadim Yunan filozoflarını kimin daha 'doğru' okuduğu sorusu burada anlamsız hale gelmektedir. Çünkü farklı okumalara tabi tutulmak ve bazen taban tabana zıt düşünce sistemlerine kaynaklık etmek, bütün büyük düşünürlerin kaçınılmaz kaderidir. Önemli olan bu tür okumaların ne kadar tutarlı ve derinlikli olduğu sorusudur. Bu manada İbn Rüşd'ün, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Aristo'yu Eflatun'un 'sadık bir müridi' haline getirdiği için şiddetle eleştirmesini normal karşılamak gerekir.

Zira kendisi de Meşşâî geleneğe mensup olan İbn Rüşd, kendinden önceki Meşşâîlerin Aristo'yu olduğundan daha metafizik ve mistik bir bakış açısıyla okumasına karşı koyar ve bunun Birinci Öğretmen'in 'tahrif edilmesi' anlamına geldiğini savunur.

Bu tür ihtilâfları, aynı paradigmanın iç çatışmaları ve gerginlikleri olarak görmek daha isabetli bir tutum olacaktır. Bizim konumuz açısından önem arz eden husus, Müslüman filozofların eserlerinin Avrupa'ya aktarılmasıyla beraber ortaya çıkan felsefî-kavramsal çerçevenin sağladığı entelektüel imkânlardır. Bu noktaya dikkat çeken Etienne Gilson, Latin düşünürlerin İbn Sînâ'nın eserlerini okumadan önce kapsamlı bir metafizik kozmolojiden yoksun olduğunu ve Eflatun'un *Timaeus*'undaki na-tamam evren tasavvuruyla yetinmek zorunda kaldıklarını söyler.[15] İbn Sînâ'yı Latinceden okuyan Avrupalı düşünürler, ilk defa kuşatıcı ve tutarlı bir metafizik ve bilimsel kozmoloji sisteminin varlığından haberdar oldular. İbn Sînâ'ya yönelttikleri ikincil eleştirilere rağmen, onun sistemini büyük oranda adapte ettiler.[16] Teslîs inancının icbar ettiği teolojik farklılıklar elbette felsefî ve kozmolojik alanlara da sirayet etti. Nitekim Skolastik kozmolojinin en büyük meydan okumalarından biri, teslîs inancına uygun bir evren tasavvuru ve ontoloji inşa etmek olmuştur. Buna rağmen Latin düşünürlerini, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların düşünce sistemlerini kendi teolojik varlık tasavvurları içerisinde anlamlı hale getirmek için büyük bir çaba harcadılar. Müslüman filozofların ve Latin-Skolastik düşünürlerin ortak kavramsal-felsefî zemini, bu tarihî buluşmanın bir neticesi olarak ortaya çıktı.

Aynı şeyi İslâm dünyasında yetişen Yahudi düşünürler için de söyleyebiliriz. Mûsâ ibn Meymûn'un "Aklı Karışıklar İçin Kılavuz" (*Delâletü'l-hâirîn*) kitabını, Yahudilik'le ilgili kısımlarını parantez içine alarak, felsefî kelam geleneğinin ana hatları içerisinde okuyabilirsiniz. Tanrı'nın varlık delilleri, evrenin yaradılışı ve bir sonunun olması, madde-sûret ilişkisi, nedensellik, ruhun ölümsüzlüğü, nefsin melekeleri ve dereceleri konularında İbn Meymûn fel-

15. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed and Ward, 1989), s. 238 ve devamı.

16. İlginç olan şu ki benzer bir durum Gazâlî'nin kozmolojisinde de karşımıza çıkar. İbn Sînâ'yı diğer filozoflarla beraber acımasızca eleştiren ve İslâm inancını Yunan metafiziğine ram ettiği için tekfir eden Gazâlî, kendi kozmolojisinde İbn Sînâ'nın etkisinden kurtulamaz. Bu konuda bzk. Richard Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992) ve aynı müellif, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des etudes islamiques* 55-57 (1987-89), s. 271-85. Ayrıca bkz. Frank Griffel, *al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

sefî kelamın önde gelen temsilcilerinden biridir ve İslâm geleneğinde Fahreddin Razi gibi kelamcılarla mukayese edilebilir. Bu genel çerçeveyi akılda tutarak Fârâbî yahut Sühreverdî'nin mesela Hobbes ve Hegel'e kıyasla St. Thomas Aquinas ve Meister Eckhart'la daha fazla ortak noktalarda buluştuğunu söyleyebiliriz. Teslîs, çarmıha germe ve günahların affedilmesi gibi konularda ortaya çıkan teolojik farklılıklar, diğer felsefî, kozmolojik ve ahlâkî alanlarda mutlak bir ihtilaf yahut çatışma anlamına gelmez.

Bu nokta, hem İslâm-Batı ilişkilerinde hem de İslâm-Hristiyanlık diyaloğunda genellikle ihmal edilen bir konudur. Aydınlanma-öncesinde inşa edilen zengin felsefî kültür, bugün için güncel değerini yitirmiş olabilir. Bugün felsefenin kavram dili Aziz Peter'in yahut Nasîruddîn et-Tûsî'nin kavram dilinden şüphesiz farklılaşmış ve uzaklaşmıştır. İslâm dünyasındaki felsefe tartışmalarının fakirliği kısmen bu kavram diline nüfuz edecek ve onu canlı bir tefekkür ameliyesi haline getirecek çalışmaların azlığından kaynaklanmaktadır. Fakat bu, bin yıllık bir felsefe ve bilim geleneğinin bugüne dair hiçbir şey söylemediği anlamına gelmez. Tersine, İslâm düşünce geleneğini bütün imkânlarıyla kavramak ve yeniden okumak, hem günümüz İslâm dünyasına entelektüel katkı sunacak hem de İslâm-Batı ilişkilerinde yeni imkânların ortaya çıkmasına olanak sağlayacaktır.

Sicilya'da İslâm

Müslüman yöneticiler Sicilya adasına Akdeniz'deki stratejik konumundan dolayı yedinci asırdan itibaren yakın ilgi gösterdiler. Ada, Hristiyanlar arasındaki iç çekişmeler neticesinde 930'lardan itibaren Müslümanların eline geçmeye başladı ve 1091 yılına kadar İslâm idaresi altında kaldı. Bu dönemde ticaret, eğitim, seyahat, kültür ve sanat alanlarında önemli çalışmaların yapıldığını görüyoruz. 1091 yılında hakimiyeti devralan Normanlar, Müslüman nüfusa toleranslı davrandılar ve eski uygulamaları büyük oranda devam ettirdiler. Saray idaresi, resmî yazışma usûlleri, ordu düzeni, para basımı, şehir planlaması ve mimari gibi alanlarda İslâmî dönemdeki adet ve gelenekler ya aynen devam ettirildi ya da uyarlandı. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, felsefe ve bilim alanlarında önemli alimler yetişti. Pek çok yönden Sicilya, Endülüs İslâm kültürünün bir parçası haline geldi.[17]

---

17. Bkz. Fikret Işıltan, 'Sicilya', *MEB İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: ty), Cilt 10, s. 589-596; Aziz Ahmad, *A History of Islamic Sicily* (Ediburgh: Edinburgh University Press,

12. yüzyılda Sicilya'da Müslüman Araplar ve Hristiyan Avrupalılar arasında yaşanan etkileşimin dikkat çekici örneklerinden biri, dünya haritacılık tarihinin en büyük isimlerinden biri olan Şerif el-İdrisî'nin (1100-1165) hikâyesidir. Ünlü İdrisî hanedanına bağlı asil bir aileden gelen ve bugün Fas sınırları içerisindeki Sebte şehrinde 1100 yılında doğan İdrisî, eğitimini Merakeş ve Kurtuba'da tamamladı. Coğrafya ve botaniğe olan merakı sayesinde Güney Avrupa, Balkanlar, Kuzey Afrika ve Anadolu'da uzun seyahatlere çıktı. 38 yaşında Norman Kralı II. Roger'in daveti üzerine Sicilya'nın başkenti Palermo'da bilimsel çalışmalar yapmaya başladı ve yirmi yılı aşkın bir süre burada kaldı. Dünya haritacılık tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen ünlü eseri *Nüzhetü'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk* adlı hacimli eserini burada kaleme aldı. 1154 yılında tamamlanan bu eser, aynı zamanda *Kitâbu Rucâr* ve *el-Kitâbu'r-Rucârî* yani "Roger'in Kitabı" olarak da bilinir. İdrisî, bu verimli çalışma döneminde dünya haritacılık tarihinde çığır açan iki önemli eser daha ortaya koydu: Gümüş üzerine hâkkedilmiş yuvarlak dünya haritası ve 70 bölümden oluşan ve farklı bölgeleri ('iklim'leri) konu alan dünya haritası. Batı kaynaklarında *Tabula Rogeriana* olarak bilinen yuvarlak gümüş dünya haritası, Roger'in ölümünden sonra 1160 yılında bir isyan sırasında isyancılar tarafından parçalanarak bölüştürüldü.[18] Bazı kaynaklar, İdrisî'nin *Nüzhetü'l-müştâk*'tan sonra, bir diğer Norman Kralı olan I. Guillaume için *Ravzu'l-üns ve nüzhetü'n-nefs* adında bir başka coğrafya kitabı yazdığını rivayet ederler; fakat bu eserin şu ana kadar bir nüshası bulunamamıştır.[19] Mamafih, bu rivayet bile İdrisî'nin bilimsel çalışmalarını farklı Norman idarecilerinin himayesinde yapmakta bir beis görmediğini; ürettiği coğrafya ve botanik bilgisinin evrensel kullanıma açık olduğuna inandığını göstermektedir.

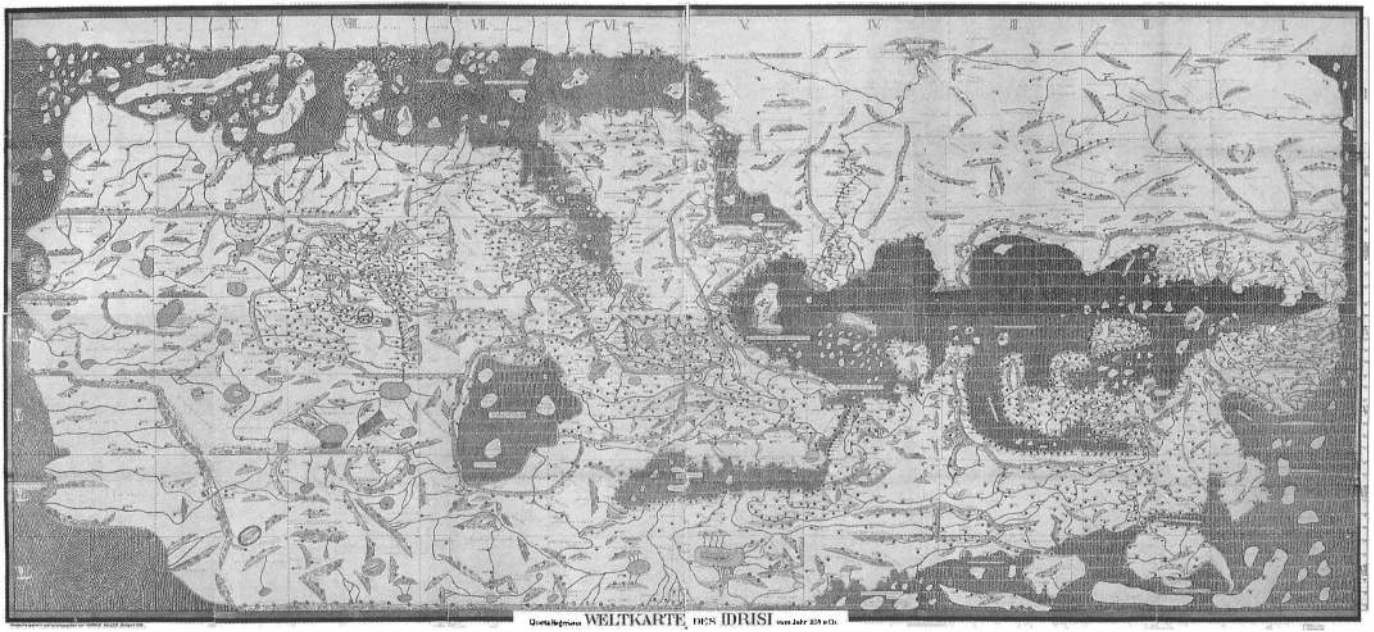
İdrisî'nin coğrafya kitapları ve haritaları, döneminin en önde gelen bilimsel çalışmalarıydı. El-Me'mûn döneminde gelişen ve Batlamyus haritacılığını esas alan İdrisî, dünyanın yuvarlak/dairevî olduğu ilkesinden hareket etmiş ve kuzey ve güney uç bölgelerini sferik dünya tasavvuruna göre belirlemişti. Fizikî coğrafyaya ilişkin verdiği bilgiler, detaylı gözlemlere ve farklı bölgelerden gelen seyyahların ve bilim adamlarının sağladığı bilgilere dayanmaktaydı. Hamidullah gibi bazı İslâm tarihçileri, İdrisî'nin Atlantik Ok-

---

1979) ve Alex Metcalfe, *The Muslims of Medieval Italy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

18. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt III, s. 5. İdrisî'nin yuvarlak gümüş dünya haritasının rekonstrüksüyonu, Fuat Sezgin tarafından yaptırılmıştır.

19. Ramazan Şeşen, 'Şerif İdrisî', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 21 (İstanbul, 2000), s. 493-495.



İdrisî tarafından 1154'de Sicilyalı II. Roger için çizilen ve en gelişmiş antik dünya haritalarından biri olan *Tabula Rogeriana*.
Orijinal atlasın 70 çift sayfalı nüshasından oluşturulmuş modern konsolidasyon.

yanusu hakkındaki tasvirlerinin, Müslüman coğrafyacıların Amerika kıtası hakkında Kolomb'tan çok daha önce detaylı bilgilere sahip olduğunu gösterdiğini ileri sürmüşlerdir.[20] Kolomb'un, döneminin Müslüman denizci ve haritacılarından azamî derecede istifade ettiği ve ekibine birkaç Müslümanı aldığı bilinmektedir. İdrisî'nin Atlantik Okyanusu ve bazı adalar hakkında verdiği bilgiler, Ortaçağ Avrupasında karanlık, sisli, tehlikeli ve canavarlarla dolu bir yer olarak kabul edilen Atlantik Okyanusu ve ötesi hakkında daha gerçekçi ve bilimsel verilere sahip olduğunu göstermektedir. İdrisî'nin haritaları üç asır boyunca aynen kopyalanmış ve dönemin bütün denizcileri, seyyahları ve coğrafyacıları tarafından kullanılmıştır. Modern dönemde İdrisî popüler romanlara da konu olmuştur. Tarık Ali'nin *A Sultan in Palermo* ve Jon Fasman'ın *The Geographer's Library* romanları, tarihî fantazi ve polisiye-macera türünde yazılmış eserlerdir ve iki romanın da merkez karakteri coğrafyacı, haritacı, botanikçi, filozof, simyacı, dilci ve seyyah İdrisî'den başkası değildir.

İdrisî'nin bilimsel kariyerini ve çalıştığı siyasî-kültürel ortamı nasıl izah etmek gerekir? Her şeyden önce Müslüman ilim adamlarının, seyyahların, tüccarların ve yöneticilerin coğrafyaya ve haritacılığa verdiği önem ve bu alanda ortaya koydukları devrim niteliğindeki bilimsel gelişmeler, İslâm'ın evrensel dünya tasavvurunun bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir. Doğudan batıya, kuzeyden güneye, semâdan arza, nebâtâttan insana kadar evrene bir bütün olarak bakan Müslüman bilim adamları, yerkürenin tam ve doğru bir haritasını çıkartmak için yoğun çalışmalar yaptılar ve yeni paradigmalar inşa ettiler. İdrisî'nin çığır açan haritaları ve kitapları, bilimsel bilgi birikiminin evrensel bir bakış açısıyla işlenmesinin kayda değer örneklerinden biridir. İlmî çalışmalarını siyasî mülâhazaların ve dönemsel gelişmelerin önüne koyan İdrisî, Norman Kralı II. Roger'in sarayında yirmi yıldan fazla sürdürdüğü araştırmalarında bu birikimi en etkin şekilde kullanmış ve siyasî, kültürel ve linguistik engelleri kolaylıkla aşmış görünmektedir. İdrisî'nin Sicilya'nın başkenti Palermo'da bu yirmi yıl boyunca başka neler yaptığı, hangi hadiselere şahitlik ettiği, bunlara nasıl tepki verdiği, kimlerle dostluk yaptığı, hangi şahıslarla ortak bilimsel çalışmalar yürüttüğü, Müslüman kimliğini nasıl muhafaza ettiği... vb. konulara dair elimizde maalesef fazla bilgi bulunmuyor. Fakat elimizdeki sınırlı bilgiler ışığında, İdrisî ile II. Roger ara-

20. Mohammed Hamidullah, "Muslim Discovery of America before Columbus", *Journal of the Muslim Students' Association of the United States and Canada* 4 (Winter 1968), (2): 7–9.

sındaki işbirliğinin İslâm-Batı ilişkileri tarihinde hususî bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Benzer bir tablo, Norman Kralı II. Roger'ın Sicilya'da izlediği politikalarda da karşımıza çıkıyor. 1130-1154 yılları arasında hüküm süren II. Roger, Sicilya'nın Müslüman idaresindeyken tesis edilen pek çok idarî uygulamasını pratik bir zorunluluk olarak aynen devam ettirmişti; zira idare ettiği nüfusun büyük çoğunluğunu hâlâ Arap Müslümanlar oluşturuyordu. Örneğin, Sicilya'nın Müslümanlar tarafından tutulan kadastro kayıtları Roger döneminde de Arapça tutulmaya devam etti. Roger'ın İslâm dünyasının ileri düzeydeki bilim ve teknolojisinden istifade etmek istediği açık; fakat onun İslâm kültür ve sanatına hayranlık duyduğu da anlaşılıyor. Zira "Roger'ın Palermo ve çevresinde sahip olduğu saraylar ve parklar, Arap zevkinden etkilenmiştir ve kısmen Arap mimari eserlerinin ve tesislerinin kalıntılarından yapılmıştır. Bu eserler Sicilyalı Arap şairlere konu olmuş, onların beyitlerinde Roger, parkları ve saraylarıyla birlikte övülmüştür".[21] II. Roger'ın Palermo'da 1142'de yaptırdığı su saatinin kitâbesi, Arapça, Yunanca ve Latince olmak üzere üç dilde kaleme alınmıştı. Bu tür kültürel tedâhüller ve mübâdeleler, bu dönemin sıkça rastlanan özelliklerinden biridir.

1185 yılında Sicilya'ya giden ve kendisinden daha önce bahsettiğimiz Endülüslü coğrafyacı, şair ve seyyah İbn Cubeyr, yaklaşık bir asır önce Hristiyanların eline geçen adanın kozmopolit ve çoğulcu hayatı hakkında dikkat çekici gözlemlerde bulunur. Seyyahımızın aktardığına göre, Sicilya Kralı William'ın âlicenablığı ve cömertliği bütün bölgeye yayılmıştır. Ayakbastı parası ve liman vergisi vermekte zorlanan her kim varsa –ister Müslüman olsun ister Hristiyan– bu kerim Kralın ikramıyla bunun yükünden kurtulmaktadır. Doğuda Kudüs Latin Krallığı'nda olduğu gibi Sicilya'da da Müslümanlar, Hristiyanlarla birlikte yaşamakta ve kendi topraklarını sürmektedir. Adanın en güzel şehri, Müslümanların "el-Medîne" (yani 'Şehir') adını verdiği Palermo'dur. Burada Müslümanların kendi toprakları, dükkânları, sokakları, camileri ve mezarlıkları vardır. Müslümanlara karşı adaletli ve şefkatli davranan Kral, onların yetenek ve emeklerinden de istifade etmesini bilmektedir. Onlara güveni öylesine tamdır ki mutfağında baş aşçılar arasında bile Müslümanlar bulunmaktadır. Bunlara ilaveten, sarayında Müslüman doktorlar ve gökbilimciler de çalışır. Kralın Arapça bildiği ve konuştuğu da rivayet edilir. Sarayındaki hizmetçilerin ve cariyelerin de çoğu Müslümandır; öyle ki sarayına ge-

21. Dietlind Schack, *Die Araber im Reich Rogers II*, Doktora Berlin, 1969, nakleden Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt I, s. 145.

len Hristiyan kadınlar bu Müslüman hizmetliler marifetiyle İslâm'a girer. Bir gün adada bir deprem olduğunda –İbn Cubeyr adaya vardıklarında Etna yanardağının patladığını aktarır– saraydaki pek çok kişinin İslâmî dualar ettiğini ve Hz. Peygamber'e salavat getirdiğini görür. Kral buna kızmak yerine, "Herkes ibadet ettiği Tanrı'ya dua etsin. İnananlar mutlaka huzura erecektir" der.

Kral, hem sarayındaki hem de şehrindeki Müslümanların özgürce ibadet etmelerine izin verir. Bazı yerlerde ezan da duyulur. Fakat Müslümanlar cuma namazı için toplanmazlar, zira cuma hutbesine izin verilmemiştir. Adadaki Hristiyan kadınlar, Müslüman kadınların gelenek ve göreneklerini takip ederler; onlar gibi giyinir, vücutlarını ve başlarını örter ve onlar gibi konuşurlar. Palermo, bu güzel ve verimli adanın incisi gibidir. Şehrin güzelliği, zenginliği, zarafeti sakinlerini ve ziyaretçileri her daim memnun eder. Müslüman ahali de burada huzur içinde yaşamaktadır. Fakat bu çoğulcu tolerans ortamının bazı handikapları da yok değildir. Örneğin, Müslüman bir anne ya da baba çocuğuna kızsa, o çocuk da cezadan kurtulmak için kendini bir kiliseye atıp vaftiz olmayı talep etse, bu da hemen yerine getirilir. Çocuk bir defa Hristiyan oldu mu artık Müslüman ebeveynin onun üzerinde hukukî vesayet hakkı kalmaz. İbn Cubeyr, bazı Müslüman ailelerin bu tür olaylara şahit olduğunu ve aynı şeyin kendi başlarına gelmesinden korktuklarını aktarır. Bu tür mahzurlara karşı İbn Cubeyr, Müslüman okuyucusunu uyarmaktan geri durmaz. Sicilya Kralı'nın çoğulculuk politikası inananları gevşekliğe sevk etmemelidir. Müslümanlar adil yöneticiye karşı vefalı olmalı, ama kendi dinlerinden ayrılmamalıdır.[22]

Endülüs'te ve Sicilya'da bilim, düşünce, siyaset, diplomasi, sanat ve diğer alanlardaki alışverişler bazen doğrudan olmuştur. Daha önce ele aldığımız Bizans dönemindeki yazışmalara benzer bir şekilde 12. ve 13. yüzyıllarda da çeşitli mektuplaşmaların olduğunu görüyoruz. Bunların en iyi bilinenlerinden biri, Sicilya'yı da topraklarına katan Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Frederik'in, Muvahhidî Sultanı Abdulvâhid er-Râşid'e (1232-1242) gönderdiği ve "Sicilya Soruları" olarak bilinen dört felsefî-teolojik sorudur. Bu sorular şunlardır: Alem, Aristo'nun iddia ettiği gibi, ezelî midir? Ezelî ise bunun delilleri nedir? Metafizik ilminin amacı nedir? Kategori nedir? Kategorilerin sayısı arttırılabilir veya azaltılabilir mi? Son olarak, nefs (ruh) ölümsüz müdür? Ölümsüzse bunun delili nedir? Bu sorulara ilaveten İmparator, nefsin ölümsüzlüğü konusunda Aristo'nun ünlü şârihi Afrodisiaslı İskender'in Aristo'ya hangi noktada muhalefet ettiğini sorar.

---

22. *The Travels of Ibn Jubayr*, s. 337-369.

Klasik felsefenin bu büyük sorularının bir kralın mektubuna konu olması ve Müslüman alimlere hitaben sorulması, bu dönemde rastlanmayan bir durum değildir. Müslüman alimler de bunu garip karşılamamış ve İmparatorun talebini yerine getirmek için kolları sıvamıştır. Bu pek de kolay olmayan felsefî sorulara cevap vermek için Mağrib ve Endülüs'ün önde gelen filozof ve sûfîlerinden Abdülhak ibn İbrahim ibn Muhammed İbn Seb'în (1217-1270) görevlendirilir. İbn Seb'în'in bir öğrencisi tarafından yazıldığı anlaşılan mukaddimede, II. Frederik'in soruları doğu illerine, Mısır, Suriye, Irak, Anadolu ve Yemen'e gönderdiği, fakat buralardan gelen cevaplarla tatmin olmadığı; Kuzey Afrika'da, Tunus ve Libya'da buna cevap verebilecek kimsenin olup olmadığını sorduğu, fakat olumsuz cevap aldığı aktarılmaktadır. Bunun üzerine İmparator, Fas ve Endülüs'e yönelir ve ona bu sorulara cevap verebilecek ilmî derinliğe sahip İbn Seb'în adında biri olduğu söylenir. İbn Seb'în, Muvahhidî Sultanı Abdulvâhid er-Râşid'in huzura çağrılır ve konu kendisine anlatılır. Soruları okuyan İbn Seb'în tebessüm eder ve cevap vereceğini söyler. II. Frederik'in özel temsilcisi birtakım hediyelerle beklemektedir. İbn Seb'în hediyeleri kabul etmez; bunu "Allah'ın rızası ve İslâm ümmetine yardım için" yapacağını söyler ve Şûrâ Sûresi'nin 23. ayetindeki "*Ben buna karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum*" kısmını okur.

Bu görev için İbn Seb'în'in seçilmesi şüphesiz bir tesadüf değil. İbn Seb'în, Yunan felsefesini ve Aristocu geleneği iyi bilen ve Fârâbî ve İbn Sînâ'nın fikirlerini yakından tanıyan bir düşünürdü. Fakat o ne bir Aristocuydu, ne de kelamcı. O, mütekâmil bir düşünce sisteminin ancak irfanî bir bakış açısıyla elde edilebileceğine kanaat getirmiş ve kendi fikir sistematiğini buna göre kurgulamış bir mütefekkirdi. Bir tarafta filozofların varlık, akıl ve evren hakkındaki görüşlerine eleştiriler getiriyor, diğer tarafta Aristo mantığının ontolojik temellerini ve epistemik sonuçlarını sorguluyordu. Hatta on kategoriye ve kıyasa dayanan Aristo mantığının yerine, sezgiye ve irfana dayanan bir 'işrâk mantığı' öneriyordu. Varlığı ve gerçekliği pür metafizik zaviyesinden ele alan İbn Seb'în, alemdeki her şeyin zaman ve mekânın üzerinde bulunan manevî bir hakikatin tezâhüründen ibaret olduğuna inanıyordu.

Nasıl İmparatorun sorduğu sorular siyasî ve kültürel sınırları aşıyorsa, İbn Seb'în'in verdiği cevaplar da muvakkat ve dönemsel sınırları aşar niteliktedir. İbn Seb'în, verilen görevi hakkıyla yerine getirmek için zengin düşünce birikimini hareket geçirir ve modern edisyonunda doksan sayfayı baliğ, orta büyüklükte bir risale kaleme alır. İlk defa 1941 yılında Şerafettin Yaltkaya tarafından neşredilen eser, *el-Kelâm ala'l-mesâili's-sıkılliyya* ('Sicilya Sorularına

Cevap Kitabı') adını taşır. Yaltkaya risaleyi 1934 yılında, Arapça metni Henry Corbin'in önsözüyle birlikte yayımlamadan önce Türkçeye tercüme eder.[23]

İbn Seb'în cevabî risalesinde klasik felsefe, mantık, metafizik, kozmoloji ve epistemoloji konusunda birikimini ortaya koyarak her bir soruya detaylı ve sofistike cevaplar verir. Alemin ezelî olmadığını, cüzlerden oluşan sonlu bir varlık olduğu için kadîm olamayacağını ve kendi varlık ilkesini, sonsuz ve kadîm bir varlıktan almak zorunda olduğunu anlatır. Metafiziğin ne olduğu konusunda İbn Seb'în şöyle bir tanım yapar: "Bil ki eski alimler ilm-i ilâhî adını, cisim olmayan mevcutları mütalaa ve nihai sebepleri tetkik mevzuuna verirler ve bunun gayesinin dahi insanın yaratılmasından maksut olan akıl ile birleşmek, bunun ile bir cevher haline gelmek (tecevhür etmek) sûretiyle insanî saâdet ve kemâli elde etmek olduğunu söylerler..."[24] Müellifimiz, kategoriler konusunda Aristocu geleneğin ortaya koyduğu ana çerçeveyi takip eder ve Aristo'nun konu hakkındaki görüşlerini özetler. Nefs hakkındaki soruya cevaben sert bir giriş yapar ve şöyle der: "Ey hak ve hakikat arayan başbuğ! Nefs hakkında bir sorgu sordun. Fakat hangi nefsi soruyorsun, bunu belli etmedin. Bunu belli etmen çok gerekli idi. Bu hususta böyle ulu orta sorgu sorman senin tahsil görmüş olmadığını ve bu işler ile uğraşmış bulunmadığını gösteriyor".[25] Bu ifadeler, kısmen İbn Seb'în'in kişisel üslûbundan, kısmen de nefs konusunun öneminden kaynaklanmaktadır. İbn Seb'în nefsin mertebelerinden, türlerinden ve ölümsüzlüğünden bahsederken Aristocu geleneğin bu konudaki tereddüt uyandıran yaklaşımlarını da eleştiriye tabi tutar.

İbn Seb'în'in bu sorulara verdiği cevaplar kadar, II. Frederik'in kişiliği de dikkate şayândır. Frederik, İslâm kültürüne olan sempatisinden dolayı hasımları tarafından 'Emîr' lakabıyla alaya alınır. Bazı kaynaklar onun Palermo'da Müslümanlar tarafından yetiştirildiğini, ayrıca Latince ve Yunancanın yanı sıra Arapça konuştuğunu aktarır. Michael Scott ve Antakyalı Theodore gibi büyük mütercimler, onun döneminde Sicilya'da önemli tercümelere imza atarlar ve İslâm medeniyetinin Latin Avrupa'ya aktarılmasında kilit bir rol oynarlar. II. Frederik'in Sicilya'daki Müslüman tebaya yönelik tolerans siyaseti de

---

23. Şerafettin Yaltkaya, *Sicilya Cevapları İbn-i Seb'in'in Sicilya Kralı İkinci Frederik'in Felsefî Sorgularına Verdiği Cevapların Tercemesidir*, İstanbul 1934. Bu tercüme daha sonra müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, çev. Şerafeddin Yaltkaya, haz. İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013).
24. İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 69.
25. İbn Seb'în, *a.g.e.*, s. 139.

takdirle izlenir. Bu sosyal ve kültürel müsamaha politikası, Roma İmparatorunun Memlük Sultanı ile iyi siyasî ilişkiler geliştirme kaygısıyla da yakından alakalıdır şüphesiz. Zira Sicilya merkezli kurduğu denge siyasetini Haçlıların baskısına rağmen bozmak istemeyen II. Frederik, sadece Mısır'la değil, Kuzey Afrika'daki Müslüman sultan ve emirlerle de ittifak sistemleri kurmayı amaçlıyordu. Netice itibariyle Sicilya krallarının Müslüman halk ve onların kültürüyle kurduğu yakın ilişki, hem reel-politik mülâhazaların hem de Endülüs tecrübesinin bir devamı olarak görülebilir. Bu noktada II. Frederik'in esnek kültür politikalarına rağmen siyasî ve askerî gerekçelerle Sicilya'da yaşayan Müslüman topluluğu sürmekten geri durmadığını da not etmeliyiz.

Ortaçağ Avrupası ve Hz. Muhammed

Avrupa ortaçağları boyunca Hz. Muhammed'in hayatı hakkında kaleme alınan eserler, muayyen bir yekûn tutar. İslâm Peygamberine doğrudan atıfta bulunan ilk Hristiyan düşünürü, daha önce işaret ettiğimiz Yuhanna ed-Dımeşkî idi. Fakat Hz. Peygamber hakkında Avrupa dillerinde kaleme alınan ilk kapsamlı eserler, Haçlı seferlerinin başladığı ve Kur'ân'ın Latinceye tercüme edildiği 11. ve 12. yüzyıllarda ortaya çıkar. Mainz'li Embricco'nun (ö. 1077) *Vita Mahumeti*, Compiegne'li Walter'ın 1137-1155 tarihleri arasında kaleme aldığı *Otia de Machomete* ve Nogent'li Guibert'in 12. yüzyılın başında yazdığı *Gesta Dei per Francos* adlı kitapları ilk akla gelen çalışmalardır.[26] Bekleneceği üzere bu çalışmaların hepsi, tarihî kaynaklardan çok, Bizans kökenli söylenti ve hikâyelere dayanan ve önceden belirlenmiş bir Peygamber imajını doğrulamak için kaleme alınmış eserlerdir. Zaten bu dönemde Avrupa'da Arapça kaynakları okuyup değerlendirebilecek çok az kimse vardır. Bu durumdan şikâyetçi olan Roger Bacon, XI. Louis'in, Mısır Sultanının gönderdiği Arapça mektubu tercüme edip Arapça cevap yazabilecek bir kişi bulamadığından hayretler içinde bahseder.[27] Nitekim Arapça, bir Avrupa üni-

26. Southern, *Western Views of Islam*, s. 30.
27. Bkz. James Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 2, Cilt 1 (London: Lutterworth, 1955), s. 98-99. Marie-Thérèse d'Alverny aşağıdaki önemli makalesinde aynı probleme dikkat çeker: "La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu de XIIe siécle" *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964, col. II Spoleto, Rome, 1965*; aynı müellif, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval*, V, s. 577-8.

versitesinde ilk olarak Paris'teki College de France'da 1587 gibi geç bir tarihte okutulmaya başlayacaktır.

Bu kitapların sunduğu Hz. Muhammed imajı, Ortaçağlardan günümüze kadar Avrupa'nın İslâm Peygamberi algısını belirlemiştir. Bu literatürde Hz. Peygamber, insanları büyü yoluyla kandıran, kendisi de psikolojik olarak hasta, şehvet düşkünü olduğu için çok kadınla evlenen ve takipçilerini de buna teşvik eden, düşmanlarına karşı merhametsiz, Hristiyanlık'ı ortadan kaldırmak isteyen bir sahte peygamber ve son olarak "Deccal" (anti-Christ) olarak karşımıza çıkar. Bütün bu kitapların ortak amacı bir şeyi ispatlamaktır: Hz. Muhammed gibi biri, Tanrı'nın elçisi olamaz. İslâm ve Hristiyan peygamberleri arasında yapılan mukayeseler Hz. Muhammed'i Hz. İsâ'nın tam zıddı bir şahsiyet olarak ortaya koyar. Hristiyanlık'ın 17. yüzyıldaki en hararetli müdafii olan Pascal (1623-1662), ünlü *Les Pensées* adlı eserinin "contre Mahomet" başlıklı bölümünde, Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber olduğu iddiasını yineler ve "insan ve tarih-üstü İsâ"nın Muhammed gibi "dünyevî" biriyle mukayese edilemeyeceğini ileri sürer.[28]

Peki, Hz. Muhammed'in başarılarını ve İslâm'ın hızla yayılmasını nasıl izah edeceğiz? Pek çok Ortaçağ ve Rönesans düşünürü, bunun için de kendilerince makul bir çözüm bulacaktır: Muhammed, en az dinî sapkınlık ve putperestlik kadar menfur bir şey olan büyüye başvurmuş, takipçilerini büyü yoluyla kandırmıştır. Bu inançla hareket eden Avrupalı yazarlar, Hz. Muhammed'in psikolojik hayatı hakkında yalan-yanlış spekülasyonlarda bulunmuşlar ve bu yönelim, modern dönemlere kadar devam etmiştir. İngiliz Krallığı'nın Hindistan'daki görevlilerinden ve daha sonra Edinburgh Üniversitesi rektörü olan ünlü Oryantalist William Muir (1819-1905), *Life of Mahomet* adlı son derece tartışmalı ve saldırgan kitabında Hz. Muhammed'e "psikopat" diyecek ve Hindistan Müslümanlarının büyük tepkisini alacaktır. Muir'in bu suçlaması, daha önceki Hz. Muhammed tasvirleriyle önemli paralellikler arz eder. Bize ulaşan kaynaklarda Hz. Muhammed'in cesedinin domuzlar (bir başka rivayette köpekler) tarafından yendiği ve ölmeden önce ruhunu kurtarmak için gizlice vaftiz olduğu ve Hristiyanlık'ı kabul ettiği şeklindeki efsaneler mide bulandırıcı detaylarla anlatılır.[29]

---

28. Blaise Pascal, *Les Pensées de Blaise Pascal* (Paris: Le club français du livre, 1957), s. 200-1. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hyaranlık
29. Ortaçağlardan Rönesansa kadar Hz. Muhammed hakkındaki algılama biçimleri için bkz. Bennett, *In Search of Muhammad*, s. 69-92 ve 93-135; ayrıca Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld, 1993), s. 100-

Bütün bu eserlerin ortak amacı, İslâm'ı reddetmek için önce onun kurucusunu zemmetmek ve peygamber olamayacağını göstermektir. Burada teolojik manada önemli bir noktanın altını çizmek gerekir. Hristiyanlar Hz. Muhammed'e saldırırken, bunu kendi teolojik kabullerinden hareketle yapıyorlardı. Zira Hristiyanlık, "İsevî" (Christic) bir dindir, yani merkezinde Hz. İsâ vardır. Dahası, Hz. İsâ Hristiyanlar için bir peygamber değil, Tanrı'nın oğlu, kelimesi ve tecessüm etmiş halidir. Bu yüzden Hristiyan teolojisinde din ile dinin kurucusu aynı ontolojik öneme sahiptir. Bu bakış açısını İslâm'a yönelten Hristiyanlar, İslâm'ı bir "Muhammedîlik" olarak görmüş ve Hristiyanlık'ta Hz. İsâ'ya verilen rolün, İslâm'da Hz. Muhammed'e verileceği varsayımından hareket etmişlerdir. Oysa bunun ne dinen ne de tarihen doğru olmadığını biliyoruz. Çünkü Hz. Muhammed, bütün kudsiyetine ve önemine rağmen, İslâm tarihinde hiçbir zaman ilahlaştırılmamıştır. Bu nokta bugün bile pek çok Batılı için karanlıkta kalmaya devam ediyor. Öte yandan Hz. İsâ, İslâm'da "ulü'l-azm" peygamberlerden biri kabul edilir. Hristiyanlara yönelik en şiddetli polemiklerde bile Hz. İsâ her zaman bu vasfıyla ele alınır.

Bütün bu saldırı ve polemiklerle beraber, Ortaçağlar hiç beklenmedik gelişmelere de sahne olmuştur. İspanya'nın güneyinde ve Sicilya adasında yeşeren Endülüs İslâm kültürü, Doğu-Batı kategorilerinin mutlaklığını sorgulayan ve iki dünyanın barış içinde yaşayabileceğini gösteren çarpıcı bir örnek olarak tarihe geçmiştir. Şimdi bu tarihe kısaca göz atalım.

---

130. Üç Oryantalistin Hz. Muhammed hakkındaki çalışmalarının eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt* (Leicester: The Islamic Foundation, 1996)

ENDÜLÜS: *CONVIVENCIA*'DAN *RECONQUISTA*'YA ENDÜLÜS İSLÂMI

İslâm-Batı ilişkileri tarihinin önemli fasıllarından biri, Endülüs İslâm tecrübesidir. Kabaca 711 ila 1492 yılları arasına yayılan bu dönemde, bugünkü İspanya'nın güneyinde ve İtalya'nın Sicilya adasında köklü bir Müslüman kültür gelişmiş ve bilim, düşünce ve sanat alanlarında önemli eserler vücuda getirilmiştir. İslâm felsefe ve bilimi, Kurtuba, İşbiliye ve Gırnata gibi şehirlerde zirveye ulaşmış, yer yer doğu İslâm topraklarını da etkilemiştir. İbn Seb'în, Kurtubî, İbn Hazın, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Arabî gibi alim ve düşünürler, Endülüs İslâm topraklarında yetişmiş ve İslâm medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

"Endülüs" kelimesinin kökeni konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakat yaygın kanaat, Endülüs'ün "Vandalların ülkesi" anlamında *Vandalusia*'dan türetilerek Arapçaya geçtiğidir.

Endülüs'te sanat ve mimari alanlarında yeni tarz ve teknikler geliştirilmiş ve Arap mimarisinin etkisine rağmen "Endülüs sanatı" diyebileceğimiz yeni ve müstakil bir estetik biçimi ortaya çıkmıştır. Kurtuba Camii ve Gırnata Sarayı, bugün hâlâ Güney Avrupa'nın en gözde mimari eserleri arasında yer almaktadır. Mimarinin yanı sıra hat, müzik ve minyatür alanlarında da özgün sentezlerin ortaya çıktığını görüyoruz.

Yaklaşık dört asır boyunca Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar, Endülüs'te üretken ve rekabetçi bir ortamda ortak bir kültürün inşasına katkı-

da bulunmuş ve birbirlerinden çeşitli etkiler almışlardır. Endülüs'ün bilim ve araştırma kurumları Avrupa'nın en önde gelen kuruluşları olarak bir cazibe merkezi haline gelmiş ve Kuzey Afrika ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinden yetenekli bilim, düşünce ve sanat adamlarını Müslüman şehirlerine çekmiştir. Endülüs şehirlerinin temizliği, bahçe düzenlemeleri, gece lambaları, sokakları, altın-kiremit renkli surları, havuzları, hamamları Avrupa'da dillere destan olmuştur. Müslüman Endülüs, Ortaçağların "karanlığı"nda bir gece lambası gibi Güney Avrupa'yı aydınlatmıştır.[1]

Endülüs'ün ortaya çıkışı, sembolik önemi de olan iki tarihî hadiseye dayanır. İlki, Emîr Mûsâ b. Nusayr'ın gönderdiği Kuzey Afrikalı kumandan Târık b. Ziyâd'ın (ö. 720) İberya Yarımadası'na adım atarak son Vizigot kralı Roderik'i (ya da diğer adıyla Rodrigo'yu) yendiği 711 yılıdır. Bugün kendi adıyla anılan Cebel-i Târık (Gibraltar) Boğazı'nı 30 Nisan 711 yılında geçen Târık b. Ziyâd, ünlü "Gemileri yakın!" konuşmasında askerlerine şöyle seslenir: "Ey insanlar! Kaçacak hiçbir yer yok. Arkanızda deniz, önünüzde düşman sizi bekliyor. Allah'a and olsun ki bugün sizin için sadakat ve sabırdan başka bir şey yoktur". Bu ruhla hareket eden Târık, 19 Temmuz 711'de (bazı kaynaklar 712 tarihini vermektedir) Guadalete Savaşı'nda Vizigot kralı Roderik'e karşı önemli bir zafer kazanır.[2] Bazı Avrupa tarihçilerine göre Târık, savaştan önce tarihte hiçbir komutanın yapmadığı bir şeyi yapar ve limanda bekleyen gemileri yaktırır. Târık, düşmanı yenmek ya da onuruyla ölmekten başka bir kadere razı değildir.

Roderik'in yenilgisi, İspanya tarihinde çeşitli efsanelere kaynaklık etmiştir. Meşhur bir hikâyeye göre, bir İspanyol kralı bir kule inşa eder, içine bir sır koyar ve kapısına da büyük bir kilit vurur. Kral, kendinden sonra gelen bütün haleflerinin kapıya yeni bir kilit koymasını ve böylece kuledeki sırrı korumasını vasiyet eder. Yirmi altı kral bu vasiyete uyar; her gelen, kulenin kapısına yeni bir kilit vurur. Böylece ilk kralın sırrı nesiller boyu korunur. Bir gün dik başlı bir genç kral, büyüklerin hilâfına, kilitleri açtırır ve kulenin içine girer. Gizli odanın duvarlarında ellerinde mızrakları, bellerinde kılıçlarıy-

---

1. Endülüs'te Müslüman ve Hristiyan topluluklar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkiler için bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 367-381 ve 397-420. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hyaranlık
2. 711 ve 712 yılına ait olaylarla ilgili en eski kaynak, *Chronicle of 754* adıyla bilinen ve bir Mozarab İspanyol tarafından kaleme alınan tarihtir. Bu kaynağın detayları ve dönemin olayları için bkz. Roger Collins, *The Arab Conquest of Spain 710-797* (Oxford: Blackwell, 1989).

la Arap süvarilerinin resimlerinin olduğunu görür. Odanın ortasında altın ve gümüşten yapılmış ve değerli taşlarla süslenmiş bir masa durmaktadır. Masanın üzerinde "Bu, Hz. Dâvûd'un oğlu, Kral Süleyman'ın –selam onun üzerine olsun- sofrasıdır" yazar. Masanın üzerinde bir vazo, vazonun içinde de ferman gibi katlanmış bir kâğıt vardır. Kâğıtta şu cümleler yazılıdır: "Bu odaya girilip sırrı faş edildiğinde ve bu vazodaki büyü bozulduğunda, duvarlarda resmi olan adamlar İspanya'yı işgal edecek, krallarını alt edecek ve ülkeyi ele geçirecektir". Bu gizli odanın sırrını fâş eden ve bütün belaları üzerine çeken, son Vizigot Kralı Roderik'ten başkası değildir![3]

Bu efsanenin hem Hristiyan hem de İslâm kaynaklarında geçiyor olması dikkat çekicidir. İspanya'yı kaybeden Hristiyan İspanyolların bu olayı izah etmeleri gerekiyordu. Geleneği hiçe sayan ve zor kullanarak tahta çıkan Roderik'in hatasının bedelini şimdi hep birlikte ödemek zorundaydılar. Efsane, bundan sonrası için de moral dersler içeriyordu: İşgalcilere karşı birlik, beraberlik ve dayanışma içinde olmalı ve büyüklerin sözünü dinlemek gerekti. Efsanenin değişik versiyonlarının İslâm kaynaklarında geçmesi de bir tesadüf değil. Zira buna göre, Müslümanların İspanya'yı fethi, Hristiyanların tarihî hikâyelerine dahi konu olmuş, adeta kaderin kaçınılmaz bir neticesi olarak kabul görmüştür.

Endülüs'le ilgili ikinci önemli tarih, Paris'in güneyinde Poitier kasabasında Frenklerle Emevîler arasında 732 ya da 734 yılında yapılan savaştır. Savaşın galibi Charles Martel (685-741), Avrupa'da Arapları yenen bir komutan olarak ün salar. Martel'in torunu Şarlman (Charlemagne) (742-814), dedesinden daha büyük şöhrete sahip olacak ve Frenkleri ve Lombardları birleştirerek Avrupa'nın ilk gerçek 'imparatoru' olacaktır. Şarlman'ın hüküm sürdüğü yıllar (768-814), Avrupa tarihine Karolingian Rönesansı olarak geçer. Bu dönemin tipik özelliklerinden biri, İmparatorun Katolik Kilisesi'yle yakın ilişkiler kurması ve Papa-İmparator ittifakının güçlenmesidir. Bu yüzden 800 yılında Papa III. Leo tarafından taç giydirilen Şarlman, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurucusu ve "Avrupa'nın babası" olarak anılır.

İslâm ve Avrupa Fikrinin Ortaya Çıkışı

Fransız tarihçisi Henry Pirenne'nin ünlü tezine göre bugün "Avrupa" dediğimiz coğrafî-siyasî-kültürel yapı, Şarlman zamanında güneyden gelen

3. Aktaran, Richard Fletcher, *Moorish Spain* (London: Phoneix, 1992), s. 15.

siyasî, askerî ve kültürel Arap-İslâm baskısı karşısında Avrupalıların kuzeye çekilmesiyle ortaya çıkmıştır. Pirenne, Avrupa'yı ortaya çıkartan saikin, İslâm'ın hızlı ve başarılı yayılımı olduğunu düşünür.[4] İslâm'ın Akdeniz'e ulaştığı 8. yüzyıla kadar Akdeniz bir 'Roma gölü' idi ve Avrupa ile Kuzey Afrika ve doğuyu birleştiriyordu. Bu jeo-politik yapı içinde Avrupa'yı tehdit eden bir güç yoktu; zira Sasanî İmparatorluğu eski gücünü zaten yitirmişti. Kuzey Avrupa, Balkanlar ve Akdeniz'in kıyılarında yerleşik olan farklı devlet ve toplumların bir ortak tehdide karşı ve müşterek bir kimlik etrafında toparlanması ve kendilerini 'Avrupalı' olarak tanımlaması, ancak Müslüman orduların Akdeniz'de hakimiyet kurmaya başlamasından sonra mümkün hale gelmiştir. Pirenne, Ortaçağ Avrupa şehirlerinin ortaya çıkışını da bu büyük tarihî dönüşüm bağlamında ele alır. Avrupa'nın kurucu siyasî gücü olan Karolingian-Frenk İmparatorluğu, güneyden gelen bu tehdide karşı tarihî bir rol üstlenmiş ve modern manada Avrupa'nın sınırlarını çizmeye başlamıştır. Pirenne'e göre, "İslâm olmasaydı muhtemelen Frenk İmparatorluğu hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktı; ve Muhammed olmasaydı, Şarlman diye biri de olmayacaktı".[5]

Pirenne tezi, Avrupa'nın ortaya çıkışıyla ilgili farklı teorilerin geliştirilmesine neden olmuştur. Pirenne'nin görüşü, İslâm dünyasının etkisini merkeze alırken, Avrupa'nın dış etkenlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı tezini de zımnen ifade etmekteydi. Buna göre, Avrupa'nın kimliğini, kendi dışındaki dünyayla olan teması ve etkileşimi belirlemiştir. Maurice Lombard'a göre Kurtuba'dan Kahire'ye, Kayrevan'dan Şam'a, Palermo'dan Bağdat'a bütün Akdeniz havzası ve geniş İslâm dünyası, gelişmekte olan dinamik ve kozmopolit şehirleriyle Avrupa'nın sahip olduğu kereste, demir, silah gibi ham madde ve mallar için büyük bir pazar potansiyeline sahipti. Bu imkânı değerlendirmek isteyen Avrupa'nın ticarî merkezleri, daha fazla üretmek ve ticaret yapmak durumundaydı. Dokuzuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar yaşanan pek çok savaş ve askerî sefer, ticaret ilişkilerinin gelişmesine bir engel teşkil etmedi. Bu ticarî ve materyal hareketlilik, Avrupa'nın içine kapanık bir kıta olmasını engellemiş ve yeni arayışlara yönelmesine imkân sağ-

---

4. Pirenne'nin bu ünlü tarih tezine çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan en önemlisi, Pirenne'nin Roma-Cermen merkezli Avrupa tarihi tezinden uzaklaşma kaygısı taşıdığı yönündedir. Pirenne'nin bugün hâlâ tartışılan tezi için bkz. Henri Pirene, *Hz. Muhammed ve Şarlman*, çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984).
5. Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade* (New Jersey: Princeton University Press, 1969), s. 27.

lamıştır. Avrupa'nın gelişme sürecini kendi iç dinamiklerine bağlayan ikinci tez ise iklim, nüfus hareketleri ve coğrafya gibi unsurları esas kabul etmiş ve Avrupa'nın kendine özgü şartlarını ve avantajlarını vurgulama yolunu tercih etmiştir.[6]

Poitier'deki savaşı kaybeden Emevîler, doğu İslâm topraklarına geri dönmek yerine, Avrupa'nın güneyine yerleşirler. Güney İspanya'yı kısa sürede yurt edinen Müslümanlar, 1492 yılında Endülüs'ün tarihine son veren *reconquista* hareketine kadar inişli-çıkışlı uzun bir tarihî tecrübe yaşadılar. Bu noktada Endülüs İslâm tarihinin ana dönemlerini şöyle ifade edebiliriz: 711-715 yılları, fetihler dönemidir. 715-756 yılları, "valiler dönemi" olarak anılır. Bu dönemde Arap Müslümanlar, Güney Avrupa'ya dağınık bir şekilde yerleşmeye başlarlar. 756-1031, Endülüs Emevî Devleti'nin iç çatışmaları sonlandırarak hüküm sürdüğü ve bugün Endülüs tarihiyle özdeşleştirilen pek çok eseri meydana getirdiği dönemdir. 1031-1090 yıllarına rastlayan "mülûkü't-tevaif" ("küçük devletler") döneminde, yirmiden fazla devletçik kurulur. Bu dönem, Endülüs'ün siyasî birliğinin zayıfladığı, iç çatışmaların ve toprak kaybının başladığı dönemdir. Dönemin önemli kayıplarından biri, 1085 yılında Tuleytula'nın düşmesidir. Rakiplerini yenerek güçlü bir merkezî yönetim kuran Murâbıtlar, 1090-1147 yılları arasında Endülüs'e hakim olurlar. Onları, 1147-1229 yılları arasında hüküm süren Muvahhidler takip eder. Muvahhidlerin kurucusu İbn Tûmert (ö. 1130), tevhîd inancını yaymak adına katı bir dinî politika izler ve müzik, sanat gibi 'dünyevî olgulara' olan karşıtlığıyla ün salar. Endülüs'ün son Müslüman devleti Gırnata Benî Ahmer Emirliği, 1231-1492 yılları arasında uzun bir süre hüküm sürer. Fakat bu hakimiyet, eski siyasî ve kültürel gücünü yitirmiş, küçülmüş ve üretken olmayan bir niteliktedir. Avrupa, Gırnata'nın düşüşünü 1453 yılında kaybedilen İstanbul'un rövanşı olarak kutlar.[7]

Endülüs'ün demografik yapısı, 9. ve 11. yüzyıllar arasında yaşanan büyük sosyolojik ve dinî değişimi çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. 711'den itibaren İberya Yarımadası'na gelmeye başlayan Araplar ve Berberîler, bölgenin İslâmlaşmasını uzun bir sürece yaymış görünüyorlar. Richard Bulliet'nin ihtida ve İslâmlaşma süreçleri üzerine yaptığı analiz Endülüs'e uyarlandığında, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: 800'lerin başlarında Müslüman nüfusun ora-

---

6. Cardini, *Europe and Islam*, s. 49.
7. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, s. 211-216. Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

nı yüzde onların altındadır. 900'lere geldiğimizde bu oran yüzde 25'lere ulaşır. 1000 yılına geldiğimizde ise oran yüzde 75'e çıkar. İberya Yarımadası'ndaki İslâmlaşma süreci, zecrî ve cebrî tedbirlerden ziyade, sosyolojik ve ekonomik ortamın bir neticesi olarak yükselişe geçmiş görünmektedir. Kuzey Afrika'dan gelen ve Endülüs'e yerleşen Müslüman Araplar ve Berberîler, nüfusun ancak belli bir bölümünü oluşturmaktaydı. 10. ve 11. yüzyıllarda nüfusun çoğunluğunun ihtida eden İspanyollar (ki bunlara "müvelled" denilmekteydi), Latinler ve diğer Avrupa milletlerinden insanlar olduğu anlaşılmaktadır.[8]

Endülüs'te gayr-ı Müslim topluluklar, Hristiyan ve Yahudilerden oluşuyordu. Fetihler sırasında yapılan anlaşmalar gereğince bu topluluklar *muâhidûn* ve *ehl-i zimme* gibi isimlerle anılmaktaydı. Ehl-i Kitap oldukları için dinlerini serbestçe yaşayabiliyor; mabedlerini, kültür ve geleneklerini muhafaza edebiliyorlardı. Standart bir uygulama olarak gayr-ı Müslimler devlete cizye, toprağı olanlar da haraç ödüyordu. Hristiyan kadınlar Müslüman erkeklerle evleniyor, bazıları Hristiyan kalmaya devam ediyordu. Kültürel kaynaşma ve etkileşim neticesinde Araplaşmaya başlayan İspanyollara 'Mozarab' (musta'rib) denilmeye başlanmıştı. Hristiyanlar ve Yahudiler devlet idaresinde, ticarette, diplomaside, ilim kurumlarında ve sosyal ve kültürel hayatta etkin bir rol oynuyor, ayrımcılıkla karşılaşmadan yüksek mevkilere gelebiliyordu. Özellikle Yahudiler, Endülüs'teki yeni düzenden memnundular. Zira Vizigotlar döneminde haklarından mahrum edilen, sürülen ve köleleştirilen Yahudiler, Endülüs İslâm idaresinde yok olma tehlikesinden kurtulmuşlar, toplum hayatında ve devlet yönetiminde görev alma imkânına kavuşmuşlardı.[9] Örneğin III. Abdurrahman'ın önce doktoru, ardından elçisi ve bakanı olan ve geniş bilgisi ve diplomatik kabiliyetleriyle dikkat çeken Hasdai bin Şarput, bunun çarpıcı örneklerinden biridir.[10] Bin Şarput, mevkisini ve etkisini kullanarak Endülüs Yahudi cemaatinin canlanmasında önemli bir rol oynamış ve Yahudi cemaati ile Müslümanlar arasında iyi ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Yahudilerin Avrupa'da gettolara mahkûm edildiği bir dönemde Endülüs'te Yahudi dinine mensup kişiler vezirlik makamına kadar yükselebilmekteydi. Örneğin el-Me-

---

8. Fletcher, *Moorish Spain*, s. 37 vd. Ayrıca bkz. Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979).
9. Menocal, 10. yüzyılda bir Yahudinin, Endülüs Sultanının Dışişleri Bakanı olarak atanabildiğine dikkat çeker. Bkz. Maria Rosa Menocal, *Ornament of the World*, (Boston: Little, Brown and Company, 2002), s. 30.
10. Jesus Pelaez del Rosal (ed.), *The Jews in Cordoba: X-XII Centuries* (Cordoba, 1988), s. 61-77.

riye Emîri el-Mu'tasım'ın, Saragoza'daki Hudi'lerin ve Rezini'lerin idaresinde vezirlik yapan Yahudiler vardı. Aynı şekilde Gırnata'da haciblik görevine getirilen kişi, İsmail b. Nağzale adlı bir Yahudi idi.[11]

Endülüs tecrübesi ve zaman zaman öne çıkan ortak Hristiyanlık tehdidi, Müslümanlar ve Yahudiler arasında farklı etkileşim ve işbirliği alanlarının doğmasına da zemin hazırlamış; felsefeden bilime, kelamdan tasavvufa, edebiyattan şiire kadar geniş bir alanda özgün eserlerin ortaya konmasını sağlamıştır.[12] Endülüs'ün zengin, çoğulcu ve kozmopolit ortamında Müslüman, Hristiyan, Yahudi, kadın, erkek, Avrupalı, Kuzey Afrikalı herkes sosyal ve kültürel hayata katılıyor ve yeni ilişkiler geliştirebiliyordu. Bunun bir tezâhürü olarak Müslüman kadınlar sohbet halkaları oluşturuyor, namazlarını camide kılıyor, çarşı ve pazarda güven içinde dolaşabiliyordu.

Kurtuba

Endülüs şehirleri arasında Kurtuba'nın özel bir yere sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Eski bir Roma şehri olarak Guadalquivir (Vadi'l-kebîr) nehrinin kenarına kurulan Kurtuba, 10. ve 11. yüzyıllarda İberya Yarımadası'nın ve muhtemelen Batı Avrupa'nın en kalabalık ve canlı şehriydi. Tarihçiler, şehrin 1000 yılında 300 ila 500 bin arasında bir nüfusa sahip olduğunu söyler. Bazılarına göre Kurtuba, 11. yüzyılda dünyanın en kalabalık şehirlerinden biriydi. Şehir sakinleri arasında Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler, Araplar, Franklar, Slavlar, Berberîler, Grekler, Gotlar ve İspanyol Romanlar bulunmaktaydı. Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti, o devirde dünyanın en kozmopolit şehriydi. Aynı dönemde Bizans'ın gözbebeği kabul edilen Konstantiniyye'nin nüfusu 100 bin civarındadır. Fakat Konstantiniyye'nin tersine Kurtuba, bu dönemde yükselişe geçmiş bir şehirdir. Kurtuba'nın asıl öykündüğü ve şöhretini yakaladığı şehir ise Bağdat'tır.[13]

Ticaret merkezleri, pazarları, ilim merkezleri, kütüphaneleri (II. Hakem'in yaptırdığı kütüphanede 400 bin kitabın olduğu tahmin edilmekte-

---

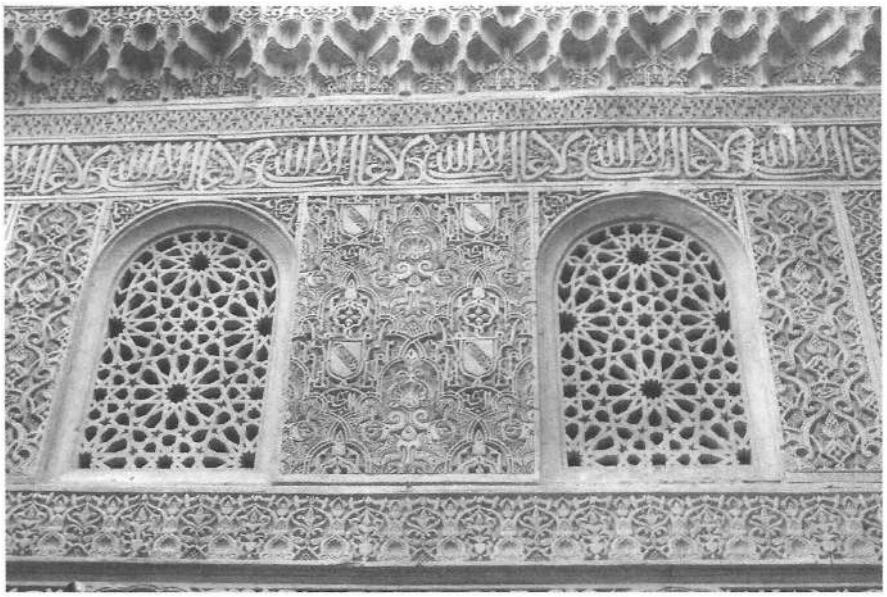
11. Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, s. 344-5.
12. Bu konuya eğilen bir çalışma için bkz. Steven M. Wasserstrom, "Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration", Mark D. Meyerson ve Edward D. English (ed.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), s. 69-87.
13. Bkz. C. F. Seybold, 'Kurtuba', *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1977), Cilt 6, s. 1023-25.



Kurtuba Camii

dir[14]), bahçeleri, ibadet mekânları, hamamları ve kervansaraylarıyla Kurtuba, İslâm şehirleri içerisinde de özel bir yere sahip olmuştur. Şehirde 200 bin ev, pek çok kütüphane, çarşı, 600 cami ve medrese, kilise ve havralar, 800 hamam, 50 hastane ve sanayi atölyeleri bulunmaktaydı. Pek çok ilim adamı yetiştiren Kurtuba, Avrupa, Afrika ve Asya'dan gelen ilim yolcuları için de bir cazibe merkeziydi. *Ikdu'l-ferîd* adlı klasik şiir antolojisinin müellifi İbn Abdürrabbih, arif-filozof İbn Meserre, İbn Hazm, İbn Tufeyl, Yahudi kelamcı ve doktor İbn Meymûn, Mâlikî fakihi İbn Rüşd ve torunu filozof İbn Rüşd, ayrıca Muhammed el-Kurtubî gibi müfessir ve hadis alimleri Kurtuba'nın zengin ve canlı ilim ortamında yetişmiş ve Avrupa ve İslâm dünyası üzerinde derin etkiler bırakmışlardır. Bugün İbn Meymûn'un evi olarak müzeye çevrilen mekân ile birkaç sokak ötede bulunan İbn Rüşd anıtı, adeta sırt sırta durmakta ve ziyaretçileri selamlamaktadır.[15] Kurtuba'ya hiçbir zaman gidemeyen ama methini ziyaret edenlerden duyan Alman yazar ve rahibe Hrosvita, Kurtuba'yı "dünyanın süsü" olarak tasvir eder.[16] Bir rahibenin nazarında sadece Avrupa'nın değil, dünyanın süsü olan Kurtuba, yüksek kültür, düşünce ve sanat peşinde olanların gözdesidir. Fakat bu övgü sadece Kurtuba için değildir; Endülüs bir bütün olarak bir deniz feneri gibi çevresini aydınlatmaktadır.

14. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, s. 159.
15. Bkz. Thomas Irving,'Kurtuba', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 26, s. 451-3.
16. Menocal, *Ornament of the World*, s. 32.



Elhamra, Granada. Kemerde "Lâ Gâlibe İllallah" yazıyor.

856 sütunlu Kurtuba Camii, Endülüs dinî mimarisinin en önemli eseridir. Yapımına 786'da I. Abdurrahman tarafından başlanan cami, zaman içinde yapılan ilavelerle büyümüş ve bugünkü etkileyici kimliğine kavuşmuştur. Sade ve mütevazi bir dış görünüşe sahip olan caminin iç tezyinâtı, revakları, sütunları ve mihrabı, Endülüs mimarî sentezinin zirve örneklerinden biridir. Cami, Endülüs tecrübesinin de ana özelliklerinden birini gösterir: Endülüs'ün ruhunu kavramak için dışarıdan bakmak yeterli değildir. Onun iç dünyasına girmek, onun havasını teneffüs etmek gerekir. Granada'daki Elhamra Sarayı gibi dış görünüşü mütevazi, iç tarafı son derece zengin olan eserler, İslâm kültüründe zâhir ile bâtın, hareket ile sükûn, tefekkür ile estetik zevk arasındaki dengenin ve bütünleşmenin kayda değer örnekleridir.

1236'da Kurtuba'nın Hristiyanların eline geçmesiyle Kurtuba Camii, mimari kimliği muhafaza edilerek kiliseye çevrilir. 16. yüzyılda orta bölümüne bir katedral eklenir; takip edilen dönemlerde de bazı yapısal değişikliklere gidilir. Buna rağmen cami aslî kimliğini muhafaza etmiştir. Yaklaşık sekiz asır önce kiliseye çevrilen Kurtuba Camii, bugün İspanyollar arasında dahi Mezquita yani 'Mescid' olarak bilinmektedir.

Yaklaşık elli yıl hüküm süren III. Abdurrahman (ö. 961), Endülüs Emevî idarecileri arasında en güçlü ve dirayetli olanıydı. Siyasî feraseti ve bitip tü-

kenmez enerjisiyle ülkesini büyüten ve tebasının saygınlığını ve itaatini kazanan III. Abdurrahman, ülkesini Avrupa'nın en güçlü merkezi haline getirmeyi başardı. Onun zamanında Endülüs şehirleri, ekonomik olarak dünyanın en zengin tarım, sanayi ve ticaret merkezleri haline gelmiş; Endülüslü tüccarlar Mısır, Bağdat ve Mekke gibi İslâm dünyasındaki büyük merkezlerle güçlü ve geniş bir ticaret ağı kurmuştu.

III. Abdurrahman, 936'da Kurtuba'nın dışında kendisi için yeni bir ikamet ve idare merkezi yaptırmaya karar verir. Endülüs mimarisinin şaheserleri arasında kabul edilen bu yeni yere, Medînetü'z-zehrâ ("Parlak, Işıltılı Şehir") der. Burada Müslüman ve Hristiyan elçileri kabul eder, misafirlerini ağırlar. İdarî bir merkez ve Sultanın özel ikametgâhı olarak kullanılan Medînetü'z-zehrâ, mimari planı ve tezyinâtı ile dillere destan olur.[17] Fakat 1009 yılında Berberîler şehri yağmalar ve bu muhteşem mekândan geriye çok az eser kalır. Kalıntılar bugün bir açık hava müzesi olarak ziyaret edilmektedir.

Endülüs İslâm Müziği ve Avrupa

Endülüs kültür tarihinin en önemli isimlerinden biri olan büyük müzisyen Ziryab (ö. 852) da Bağdat'tan Kurtuba'ya gelmiş ve dünyaca ünlü şöhretine burada kavuşmuştur. Hârûn er-Reşîd döneminin büyük müzisyenlerinden İshâk el-Mavsılî'nin talebesi olan Ziryab, hocasıyla olan ihtilafı üzerine Bağdat'ı terk eder. Bir müddet Mağrib illerinde dolaştıktan sonra 822'de Kurtuba'ya gelir ve şehrin girişinde bizzat Sultan II. Abdurrahman tarafından karşılanır. Kendisine sunulan imkânları etkin bir şekilde kullanan Ziryab, Kurtuba'da bir müzik okulu kurar. Bunu, İşbiliye, Tuleytula ve Gırnata gibi şehirlerdeki müzik okulları ve merkezleri takip eder. Geliştirdiği eğitim teknikleriyle döneminin en yetenekli müzisyenlerini yetiştirir. Eserlerinde Arap, Afrika ve İspanyol müziğinin bir sentezini oluşturur ve Endülüs müzik geleneğinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynar. On bin şarkıyı sözleri ve müzikleriyle hafızasında tuttuğu rivayet edilen Ziryab, halk arasında adeta efsanevî bir figür haline gelir ve müziğini 'cinlerden aldığı' söylenir. Hezarfen bir insan olan Ziryab, müzikteki tartışmasız otoritesinin yanı sıra yemek kültürü, kılık-kıyafet, güzel koku, temizlik ve estetik yaşam konularında da pek çok ye-

17. Holt, Lambton ve Lewis (ed.), *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989), Cilt 3, s. 305 vd. Ayrıca bkz. Menocal, *Ornament of the World*, s. 91-100.



Miladî 789-857 yılları arasında yaşamış ünlü müzisyen Ziryab.

niliğe öncülük eder. Muazzam müzik ve sanat yeteneğini Avrupa'nın en büyük ticaret, kültür ve sanat merkezi olan Kurtuba'da bütün insanların hizmetine sunar. Ziryab, bir müzisyen olmanın ötesinde zevk-i bedîînin ve sanatkâr ruhun Endülüs'te neşv ü nema bulmasının zirve örneklerinden biridir.[18]

Burada kısaca Endülüs müzik geleneğinin Avrupa müziğini ve özellikle "Trubador" geleneğini etkilediğini ifade etmekte fayda var. 11. yüzyılda ortaya çıkan ve kısa sürede İtalya ve İspanya'ya yayılan Trubador müziği, 12. ve 13. yüzyıllarda zirveye ulaşır. Bugün İspanya'da yaşamaya devam eden bu müzik türünün kaynağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında

18. Bkz. F. Arslan, F. Erkoçoğlu ,"Ziryab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 44, s. 464-5 ve Henry George Farmer, *A History of Arabian Music* (London, Luzac & Co. Farmer Yayınevi, 1929), s. 128 vd.



Ud çalan Hristiyan ve Müslüman müzisyenler; Kral Alfonso'nun emriyle düzenlenen Cantigas de Santa Maria (Wikimedia Commons).

"trubador" kelimesinin Arapça *z-r-b* (şarkı söylemek) yahut *d-r-b* (vurmak, vurarak ritm tutmak) fiillerinden geldiğini söyleyenler vardır. Gerek müzikal tarz, gerekse söz ve temalara bakıldığında Trubador müziğinin Endülüs Arap-İslâm müzik geleneğiyle irtibatlı olduğu görülür. Tarihî açıdan Trubadorların 12. ve 13. yüzyıllarda zirveye ulaşmış olması ve bunun Endülüs İslâm kültürünün en canlı dönemine rast gelmiş olması da şüphesiz bir tesadüf değildir.[19]

19. Bu etimolojik teorinin yol açtığı şiddetli tartışmalar, Avrupa-merkezci tarih yazımının hâlâ ne kadar baskın olduğunu gösteriyor. *Trubador* kelimesinin Arapça kökenli olma ihtimalini dahi bilimsel olarak dikkate almak istemeyen çevreler, aslında Avrupa müzik geleneğinin önemli şubelerinden birinin Arap-İslâm kökenli olma ihtimaline tepki gösteriyorlar. Bu konuyu Arap-İslâm kültürünün Ortaçağ Batı edebiyatı üzerindeki etkisi açısından ele alan Menocal'ın değerlendirmesi bu noktada ayrı bir önem taşıyor. Bkz. Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), s. ix-xv. *Trubador* kelimesinin kökeni hakkında tartışmalar için bkz. M. R. Menocal, "The Etymology of Old Provençal trobar, trobador: A Return to the: 'Third Solution'", *Romance Philology* 36: 137-53.

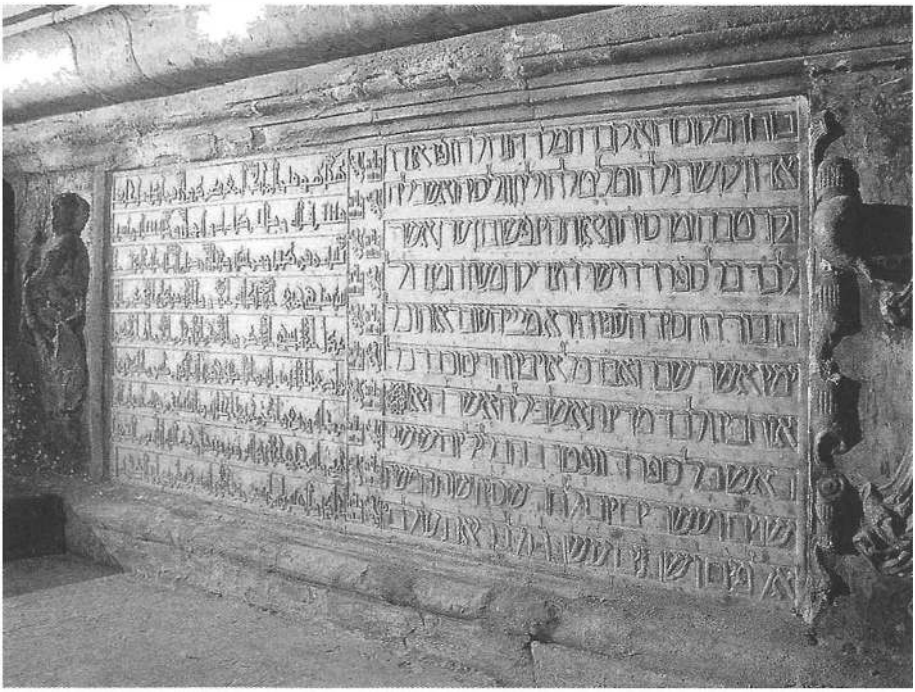


Maymonides'in Kurtuba'daki heykeli.

Convivencia

Endülüs İslâm devletlerinin çalkantılı siyasî tarihi, çok dinli zengin bir kültür ve medeniyet tecrübesinin yaşanmasına engel olmamıştır. Tersine, farklı siyasî güçler arasındaki barışçıl rekabetin kültürel gelişmeyi teşvik ettiği söylenebilir. Dinî ihtilaflara ve kültürel gerilimlere rağmen, Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların ortak katkılarıyla oluşan bu din ve medeniyet tecrübesine *convivencia* adının verilmesi anlamlıdır. Zira *convivencia*, "bir arada yaşama" tecrübesi demek. Bu tecrübenin temel özelliği, farklı din ve kültürlerin güçlü yanlarını ortaya koyarak farklılıkların iyi ve güzel olanda yarış için bir zemin oluşturmasıdır. İlk defa İspanyol dil bilimci Americo Castro tarafından 1940'lı yıllarda kullanılan *convivencia* tabiri, bazı tarihçilerin bunun bir "liberal efsane" olduğu yönündeki eleştirilerine rağmen, hem Ortaçağ Avrupa tarihinde hem de İslâm-Hristiyanlık ilişkilerinde özel bir döneme atıfta bulunur.[20]

20. Matthew Carr, *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain 1492-1614* (London: Hurst and Company, 2009), s. 25.



III. Ferdinand'ın mezar taşı

Arapça metnin tercümesi: Bu türbe; Kastilya (Castile), Toledo, León, Galiçya (Galicia), İşbiliye (Seville), Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia) ve Jaén'nin efendisi, Tanrı ondan razı olsun; tüm İspanya'yı yöneten, en sadık, en doğru sözlü, en sabırlı, en adil, en cesur, en merhametli, en asil, en hoşgörülü, en öngörülü, tevazuda en büyük, Tanrı'ya ve O'nun en büyük hizmetkârına en yaraşır olanı, büyük kral Don Ferdinand'ın türbesidir. Cuma akşamı burada ölmüş (Tanrı ona rahmet etsin) ve Tanrı da onu katına yükseltmiştir. Dostlarını şereflendirmiş ve yüceltmiş, İspanya'nın tamamının başkenti olup tüm düşmanlarını bozguna uğratarak yok ettiği Seville şehrini teslim almıştır. Hicrî 650'de Rebiülevvel'in 20. günü vefat etmiştir.

İbranice metnin tercümesi: Bu yer, tüm İspanya'yı zapt eden, namuslu, dürüst, sabırlı, kudretli, dindar, hoşgörülü, Tanrı'dan korkan ve ömrü boyunca O'na hizmet eden, tüm düşmanlarını dağıtıp yok eden, tüm dostlarını methedip onları şereflendiren, tüm İspanya'nın başkenti ve dünyanın kuruluşunun 5012. yılının Sivan ayının 22. günü cuma gecesi öldüğü Seville şehrini ele geçiren, Castile, Toledo, León, Galicia, Seville, Cordoba, Murcia ve Jaén şehirlerinin efendisi büyük kral Don Ferdinand'ın türbesidir.

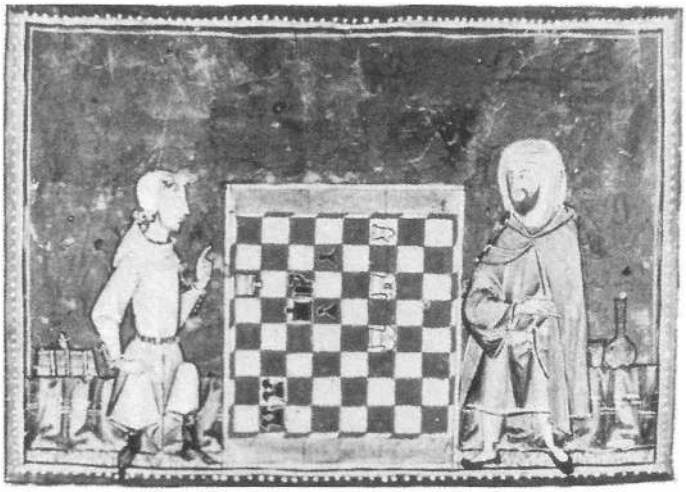
Convivencia, kültürel çoğulculuğa dayalı bir arada yaşama tecrübesinin çarpıcı örneklerinden biridir. Tuleytula şehrinde kilise, cami ve havralar bulunmakta, bu dinlerin mensupları felsefe ve bilim alanlarında, ayrıca ticaret ve diplomaside fikir alışverişi yapmaktaydılar. Yahudiler özellikle Müslüman idaresindeki topraklarda büyük özgürlüklere sahiptiler. Ticaret, bilim, dil ve diplomasi konusundaki yetenekleriyle temayüz eden Yahudiler, Müslümanlarla İspanyollar ve diğer Avrupalılar arasındaki en önemli köprüydü. Arapça, pek çok Yahudi düşünürün yazı diliydi. İbn Meymûn gibi Yahudi düşünürleri, eserlerini önce Arapça, sonra İbranice kaleme almaktaydı.

Endülüs topraklarında kullanılan diller arasındaki geçişkenlikler, pek çok alanda görülmekteydi. 1252 yılında ölen III. Ferdinand'ın başucunda Latince, İbranice, Arapça ve İspanyolca yazılmış bir levha bulunmaktaydı. Kültürler, diller ve estetik formlar arasındaki geçişler, popüler kültüre de yansımıştı. Vefat tarihi 1156 olarak verilen Miguel Semeno adında bir Hristiyanın mezar taşındaki Latince ibarede şöyle denilmekteydi: "Rabbimiz İsâ Mesih'in adıyla. Bu, Miguel Semeno'nun mezarıdır ve kendisi 4 Kasım 1194 (Miladî 1156) tarihinde vefat etmiştir." İlk bakışta bu, hususi bir özelliği olmayan Latince bir ibaredir. Fakat sıra dışı olan, bunun etrafında yer alan Arapça ibaredir: "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Mikayil b. Semeno 4 Kasım 1194 (Miladî 1156) tarihinde Allah'ın rahmetiyle bu dünyadan ahirete irtihâl etmiştir".[21] Mezar taşlarına yansıyan bu tedâhüller, beraber satranç oynayan yahut müzik icra eden Müslüman ve Hristiyan kişilerin tasvirlerinde de karşımıza çıkar.

Endülüs'te yaşayan farklı topluluklar, kendi kimliklerini koruyarak diğerleriyle beraber yaşayabileceklerine inanmışlardı. Bu manada *convivencia*, kimliklerin yok sayıldığı, dinî ve toplumsal aidiyetlerin ortadan kalktığı liberal bir ütopya değildir. Tersine Endülüs tecrübesinin başarısı, farklılıklarla birlikte bir ortak kültür inşa edebilmiş olmasıdır. Bir arada yaşamak için kimse kendi kimliğinden, dininden, kültüründen ve dilinden vazgeçmek zorunda değildi. Tersine kendi kimliklerini ifade ederken tam bir özgüvenle kalem oynattıklarını söyleyebiliriz. Fakat bu kimlikleri kuşanmış olmak, bilim, sanat, felsefe, ticaret ve diğer alanlarda alışverişe ve etkileşime açık olmaya bir engel teşkil etmemiştir.

Ferdinand'ın oğlu X. Alfonso, Tuleytula şehrinde "Tuleytula Tercüme Okulu" adıyla şöhret bulan bir girişime öncelik yapmış; burada Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler, önce Ortaçağ daha sonra Rönesans düşüncesinin teşekkülünü doğrudan etkilemiştir. Bu dönemde yapılan tercümeler, hem

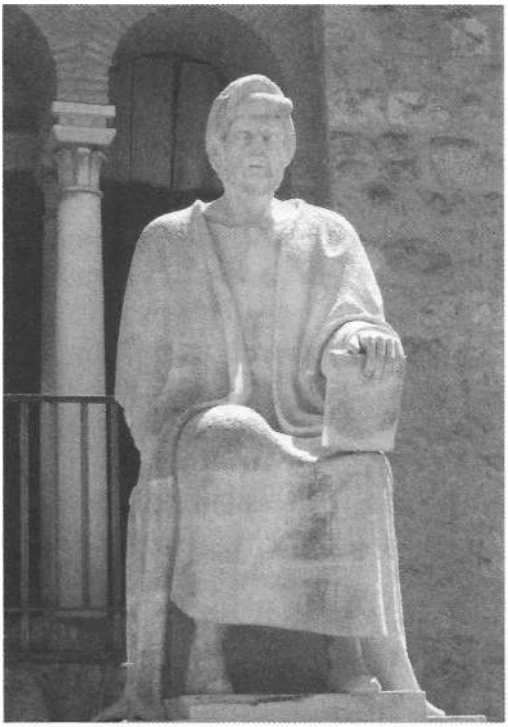
21. Fletcher, *Moorish Spain*, s. 140-1.



Haçlılar'ın İslâm dünyasından Avrupa'ya getirdiği yeniliklerden biri de satranç idi. Bir Müslüman ile bir Avrupalı satranç oynuyor.

klasik Yunan düşüncesine hem de İslâm felsefesine ait eserleri kapsamaktaydı. Ortaçağlar boyunca Eflatun ve Aristo gibi filozofların eserlerinin Yunanca asılları kaybolmuş ve sadece Arapça tercümeleri muhafaza edilebilmişti. Avrupalıların Yunan bilim ve felsefesini yeniden keşfetmesi, Arapçadan yapılan bu Latince tercümeler sayesinde ve Endülüs üzerinden olmuştur. 12. ve 13. yüzyıllarda Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi filozofların eserleri yaygın bir şekilde bilinmekte, tartışılmakta ve okutulmaktaydı. Kendisi de Kurtubalı olan İbn Rüşd'ün Avrupa üzerindeki etkisi son derece derin olmuş ve "Latin İbn Rüşdcülüğü" adı verilen felsefî bir akımın doğmasına ve daha sonra Katolik Kilisesi tarafından yasaklanmasına neden olmuştur. Müslüman, Hristiyan ve Yahudi mütercimler, filozoflar, kelamcılar, edebiyatçılar, bilim adamları ve sanatçılar, Endülüs'ün münbit ve özgür fikir ortamında birlikte çalışmalar yapmış ve büyük kültür ve medeniyet eserleri inşa etmişlerdir. Matematik, astronomi, tıp, kimya, tabiat tarihi, coğrafya, edebiyat, felsefe, kelam, tasavvuf, tarih ve diğer alanlarda ortaya konan telif ve tercüme eserler, Avrupa düşünce ve kültür tarihinin çehresini değiştirmiştir. Bu dönemde Arapçadan Avrupa dillerine yapılan tercümeler, Avrupa'da yeni fikir akımlarının ortaya çıkmasını sağlamış, felsefî ve teolojik tartışmaları yeni bir seviyeye taşımıştır.

Bu tercümelerin etkisini mercek altına alan ve yukarıda atıfta bulunduğumuz Haskins, bu dönemi Avrupa tarihinde "12. Yüzyıl Rönesansı" olarak



İbn Rüşd'ün Kurtuba'daki heykeli.

tanımlar.[22] Haskins bu teziyle iki noktanın altını çizer: Birincisi, Rönesans'ın başlangıcını 14. ve 15. yüzyılların öncesine tarihlemek gerekir; zira bu dönemde ortaya çıkmaya başlayan hümanist kültür, klasik Rönesans kimliğinin ilk tohumlarını teşkil eder. İkinci olarak Avrupa'daki büyük dönüşümün başlangıcı olan 12. Yüzyıl Rönesansı, İslâm kültür ve medeniyetinden derin etkiler almıştır. Zira bu dönemde Avrupa dillerine yapılan tercümeler Yunancadan değil Arapçadan yapılmış; kadim Yunan filozoflarından önce Müslüman filozofların ve bilim adamlarının eserleri, Avrupa'da filizlenmeye başlayan bilimsel-felsefî hareketlerin kaynağını oluşturmuştur. Menocal'ın dikkat çektiği gibi, klasik ve modern Avrupa'nın İslâm kültür ve medeniyetine olan borcu, genel olarak ifade edilenden daha derinlere gitmektedir.[23]

Endülüs'te yapılan tercümelerin Ortaçağ Hristiyan dünya üzerindeki etkisi, daha önce kısaca işaret ettiğimiz bir paradoksu anlamamızı da kolay-

22. Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1976; ilk baskı tarihi 1927), özellikle s. 278-367.
23. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History*, s. 10.

laştırabilir. Dinî ve siyasî argümanlara dayanarak İslâm'ı bir rakip ve hasım olarak reddeden Ortaçağ Avrupası, İslâm düşüncesi ve kültürünü büyük bir miras ve aynı zamanda entelektüel meydan okuma olarak kabul etmiştir. İbn Rüşdcülüğün Papalık tarafından heretik bir düşünce okulu olarak ilan edilmesi bu gerçeği değiştirmiyor; çünkü İslâm düşüncesinin etkisi başka alanlarda ve farklı biçimlerde devam etmiştir. Özellikle Skolastik düşünürlerin Eflatun ve Aristo'nun felsefî birikimiyle hesaplaşma çabası, daha önce Müslüman düşünürlerin inşa etmeye çalıştığı sentezler, formüller ve argümanlar aracılığıyla hayatiyet bulmuştur. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman düşünürlerin temel kaygısı, tek Tanrı inancına ve yaratma fikrine dayalı İbrahimî dinler geleneğine uygun bir felsefî-metafizik sistem kurmaktı. Çünkü aklın yakîn ile kabul ettiği bir inanç, inananlar açısından aynı zamanda kalbin itminan bulması anlamına geliyordu. Ortaçağ düşüncesinin farklı kolları bu senteze ulaşmak için kendi teolojik öncüllerini esas almıştır. Fakat Müslüman kelamcı ve filozofların bu alandaki katkılarını ne Hristiyan ne de Yahudi düşünürlerin göz ardı etmesi mümkündü. Bu etkinin boyutlarını klasik Hristiyan teolojisinin kurucusu St. Thomas Aquinas'ın (1225-1274) dışında Roger Bacon ve Albertus Magnus (1208-1280) gibi önemli filozofların ve İbn Rüşd'ün Avrupa'daki en sadık takipçisi olan Siger de Brabant'ın (1240-1294) ve hatta Müslümanlara karşı misyonerlik çağrılarıyla tanınan Raymond Lull'ın (1235-1316) eserlerinde görüyoruz. Endülüs, bu etkileşimin en önemli duraklarından biriydi.

Üç Tipoloji: *Morisko, Müdehar* ve *Mozarab*

Endülüs dönemini ele alırken, üç farklı grubu ifade eden *Morisko*, *Müdehar* ve *Mozarab* kelimelerinin günümüze kadar geldiğini hatırlatmakta yarar var. *Morisko*; *Moor*, *Maur* yahut *Moro* kelimelerinden türetilmiş bir kelime olup Kuzey Afrika'dan Güney İspanya'ya göç eden ve Endülüs'te yaşayan Müslümanlar için kullanılmaktaydı. Romalıların Batı Afrikalılara atfen kullandığı "Maurus" kelimesi, Moritanya ve Fas (Morocco) gibi ülke isimlerinde yaşamaya devam etmektedir. Bu manada *Morisko*ların, "Moritanya yahut Fas'tan gelenler" manasını taşıdığını söylemek mümkün. Müslümanların ve Yahudilerin Güney Avrupa'dan zorla çıkartıldığı 1492 yılından sonra İspanya'da kalan Müslümanlara da genel olarak *Morisko* adı verilmekteydi. Kuzey Afrika'dan gelen Arap ve Berberî Müslümanların yanı sıra, ihtida ederek İslâm'ı seçen İspanyol ve Latin Müslümanlara da *Moris-*

ko (Müslümanlar arasında "*müvelled*") denilmekteydi. Bu noktanın altını özellikle çizmek gerekiyor; zira etnik olarak Vandalların, Vizigotların, Hispaniklerin ve Latinlerin torunları olan Avrupalı Müslümanlar, Endülüs İslâmının şekillenmesinde merkezî bir rol oynadılar. Endülüs Müslümanlarını, Avrupa dışından gelmiş kabileler olarak göstermek tarihî gerçekleri göz ardı etmek olur. Mezopotamya, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika, Hindistan ve diğer bölgelerde olduğu gibi Güney Avrupa'da da İslâm'ın yayılması ve kök salması sadece göç, fetih ve iskân yoluyla değil, aynı zamanda Müslümanlaşma yoluyla olmuştur.

Müdehar (*Mudejar*), 9. ve 10. yüzyıllardan itibaren Güney Avrupa'da Hristiyan krallıkların yönetimi altında yaşayan Müslümanlara verilen addır. Arapça "*müdeccen*"[24] kelimesinden gelen *Müdehar*, bir yerde ikamet edip oraya alışan kişi manasını taşır. *Müdehar*ların Müslüman bölgelere hicret etmek yerine Hristiyan idaresi altında yaşamayı tercih etmesi, dikkat çekici bir durumdur. Bunda bazı Hristiyan idarecilerin toleranslı politikaları şüphesiz etkili olmuştur. Buna mukabil, Endülüs'te Müslüman siyasî gücünün zayıflamaya başlamasıyla beraber bu politikalar radikal bir şekilde değişecek ve Müslüman ahali, hicret etmek ya da zorla Hristiyanlık'a geçmek, aksi halde katledilmek tercihleriyle karşı karşıya kalacaktır. Özellikle 14. ve 15. yüzyıllardan itibaren *müdeccen* Müslümanların özgürlüklerinin kısıtlandığını, ibadetlerine yasak getirildiğini, ekonomik ve sosyal hayatta baskı altına alındıklarını görüyoruz. Katolik Kilisesi ve yerel din adamları, özellikle Kastilya ve Aragon krallarına *müdeccen*lerin Hristiyanlaştırılması için baskı yapmış, fakat Müslüman nüfusun ekonomik hayattaki önemini dikkate alan yöneticiler, bu çağrıları genellikle görmezlikten gelmeyi tercih etmiştir. Buna mukabil Aragon, Tuleytula ve Granada gibi yerlerde *müdeccen*lere yönelik kapsamlı ve agresif misyonerlik faaliyetleri devam etmiştir. 1492 ve sonrasında yaşanan toplu sürgün, katliam ve Hristiyanlaştırma faaliyetlerinin ardından *müdeccen*ler tamamen ortadan kalkmış ve Morisko Müslümanlarıyla aynı kaderi paylaşmışlardır.[25]

Son olarak *Mozarab* kelimesi, Arap-İslâm kültürünün etkisi altında kalan Avrupalıları ifade eder. *Mozarab*, Arapça "*müsta'rib*" yani Araplaşmış kelimesinden İspanyolcaya geçmiş ve Avrupalılar tarafından kısmen tahfif edici ve istihzaî bir şekilde kullanılmıştır. Yahudi ve Hristiyanları Ehl-i Kitap olarak güvence altına alan Müslüman idareciler, diğer İslâm topraklarında ol-

24. Kelime bazı Osmanlı belgelerinde "müdeccel" olarak geçer.
25. Mehmet Özdemir, "Müdeccenler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 31, s. 465-7.

duğu gibi Endülüs'te de zorla Müslümanlaştırma politikası izlememiştir. Tersine, Yahudiler ve farklı Hristiyan cemaatleri, dinlerini ve geleneklerini özgürce yaşama imkânı bulmuşlardır. Böylece *Mozarab* Hristiyanlar, dinlerini muhafaza ederken; fasih ve akıcı Arapça konuşma, yeme-içme, süsleme, kılık-kıyafet, edebiyat ve ev düzeni gibi konularda Endülüs-İslâm kültüründen derin etkiler almışlardır. Ayrıca el sanatları, mimari ve müzik alanlarında da önemli geçişkenlikler yaşanmış ve 'yüksek kültür' kabul edilen Endülüs İslâm medeniyeti, dinî rekabete ve siyasî gerilimlere rağmen Hristiyanlar arasında da kabul görmüştür. Örneğin, 9. ve 10. yüzyıllarda bütün Güney Avrupa ve Akdeniz sahillerinde yaygın bir şekilde kullanılan '*tari*' adlı gümüş paranın üzerinde Kufî stilde Arapça yazılar bulunmaktaydı. Gerçekte *tari*'nin üzerinde yazan Arapça bir ifade değil, Arapçaya benzetilmiş birtakım dekoratif şekillerdi. Benzer taklitler, Avrupalıların yaptığı ve Hristiyan figürlerini tasvir eden minyatürlerde, çanak-çömlek desenlerinde ve kumaşlarda da karşımıza çıkar. *Mozarab* Hristiyanlar Müslüman dünya ile Hristiyan âlemi arasında önemli bir rol oynamış; mütercim, elçi, diplomat ve aracı olarak çeşitli görevler üstlenmişlerdir.[26]

Bu dönemin dikkat çekici figürlerinden biri, Ortaçağ Avrupasının efsane isimlerinden biri haline gelen ve sonraki dönemlerde hakkında pek çok hikâye anlatılan 'el-Sid' (Al Cid) lakaplı Rodrigo Diaz de Bivar'dır. El-Sid, Tuleytula'nın ele geçirilmesinde Alfonso'ya kuvvetli destek verir. Bu zafer, onu Avrupa'da askerî bir kahraman haline getirir. Fakat el-Sid'in hikâyesi burada bitmez. Dönem dönem taraf değiştiren, pazarlıklar yapan, bazen Müslümanların yanında Hristiyanlara karşı savaşan el-Sid, 1094'te Belensiye'yi kendi başına ele geçirir ve öldüğü 1099 yılına kadar bu şehrin hakimi olur. İlginç olan, sonraki yüzyıllarda el-Sid'in pragmatist siyasî hamleleri unutulacak ve Müslümanlara karşı cesurca savaşan Hristiyan bir kahraman olarak anılacaktır. Efsaneye göre el-Sid, son savaşını da Müslümanlara karşı verir ve bu defa mezarından çıkarak düşman hatlarına amansızca saldırır. Arapçadaki 'es-seyyid' kelimesinden gelen el-Sid ismi, Haçlı seferlerinden önce Haçlı şövalye prototipinin ilk örneklerinden biri olarak kabul görecektir. Modern dönemde el-Sid çeşitli edebî eserlere, oyunlara ve filmlere konu olmuştur.[27]

---

26. Jorge Lirola, "Müsta'rib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, s. 123-4.
27. Tarihî bir figür olarak el-Sid için bkz. Bernard F. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain 1031-1157* (Oxford: Blackwell, 1992), s. 122-25. Ayrıca bkz. Menocal, *Ornament of the World*, s. 40.

Reconquista: Trajedinin Başlangıcı

1492 yılı, İslâm ve Avrupa tarihinin önemli ve trajik kesişme noktalarından biridir. Bu tarihte İspanya'da yaşayan Müslüman ve Yahudiler, Avrupa'dan kovuldular. İspanya kralı Ferdinand ve Kraliçe İsabella'nın orduları, *reconquista* olarak bilinen "yeniden fetih" harekâtını tamamladığında, sadece İslâm'ın Avrupa'daki tarihi sona ermedi; aynı zamanda Avrupa tarihinin gördüğü en kapsamlı bir arada yaşama tecrübesi olan *convivencia* da trajik bir şekilde tarihe gömüldü. Endülüslü Müslümanların ve Yahudilerin bu ortak kaderi esasen 13. yüzyılın ortalarından itibaren giderek kötüleşmeye başladı. 1215 yılında toplanan Lateran Konsili, Yahudileri toplumdan ayrıştırmak için onlara "rota" adı verilen sarı bir işaretin takılmasını zorunlu kılmıştı. Yahudilerin kollektif olarak pek çok suç işlediğine inanılıyordu: Yüksek faizle borç para vermek, veba gibi hastalıkları yaymak için su kuyularını zehirlemek, Hristiyan çocuklarını öldürmek ve kanlarını "easterda" dedikleri ekmeklere katmak ve ev sahiplerinin mallarını çalmak ve talan etmek.[28] Her ne kadar bu antisemitik tavır Hristiyanlık'ın kuruluş yıllarına geri gidiyorsa da, 13. ve 14. yüzyıl İberya Yarımadası'nda sistematik bir dışlama ve baskı politikasına dönüşmüştü. Özellikle 1492'ye tekaddüm eden yıllarda siyasî, fikrî ve dinî alanlarda yoğun ve kapsamlı çalışmaların yapıldığını ve *reconquista* için zemin hazırlandığını görüyoruz. 1400'lü yılların ikinci yarısında artış gösteren siyasî anlaşmalar, dinî vaazlar, fetvalar, mektuplar, polemikler ve raporlar, hem eski İslâm ve Yahudi-karşıtı dinî söylemleri canlandırmış, hem de İberya Yarımadası'nda küçük bir Haçlı seferi hareketinin başlatılmasına imkân sağlamıştır.[29] Böylece Yahudi, Müslüman ve Hristiyanların beş asırdan fazla süren ortak bir medeniyet inşa etme çabası, *reconquista* ile sona erdi. Avrupa'nın çok dinli ve çok kültürlü bir medeniyet havzası olma şansını bu tarihte yitirdiğini söylersek abartmış olmayız.

Reconquista ile birlikte Endülüs'ten göç etmek zorunda kalan Moriskolar büyük zorluklar yaşadılar. Yüzlerce yıl mesken tuttukları toprakları, evleri, mahalleleri, şehirleri, camileri, bağ ve bahçeleri terk etmek mecburiyetinde kaldılar. Çeşitli sebeplerle gitmeyenler yahut gidemeyenler, kaldıkları bölgelerde Hristiyan olmaya zorlandılar. Zahirde Hristiyanlık'ı kabul etmek zorunda kalanlara "yeni Hristiyanlar" (*cristianos nuevos*) adı verildi. Morisko-

28. Cardini, *Europe and Islam*, s. 138-9.
29. Bu dönemi ele alan bir çalışma için bkz. Ana Echevarria, *The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain* (Leiden: Brill, 1999).

ların İslâm'ı terk edip Hristiyan olması için zecrî tedbirler de uygulandı. İslâmî usûllere göre hayvan kesimi yapan mezbahalar ve kasaplar kapatıldı. İslâmî ibadetler, özellikle namaz ve oruç, Arapça isimler, kadınların İslâmî kurallara göre giyinmesi, tesettür, çocukların sünnet ettirilmesi, evlerde Kur'ân ve Arapça kitap bulundurulması vb. uygulamalara yasak getirildi. Bunlara uymayanlar ağır bir şekilde cezalandırıldı; cuma günü evini temizleyen yahut ağzından "Allah", "Muhammed" gibi lafızlar çıkan kişiler derhal engizisyon mahkemelerine sevk edildi. Suçlu bulunanlar para cezası, mal müsaderesi, sürgün, kürek mahkûmiyeti ve diri diri yakılma gibi ağır cezalara çarptırıldı. 1481-1517 yılları arasında binlerce Morisko'nun diri diri yakıldığı rivayet edilmektedir.[30]

Müslümanlar gibi Yahudiler de kitleler halinde Endülüs topraklarını terk etmek zorunda kaldılar. Bazıları Avrupa'nın diğer bölgelerine kaçarken, önemli bir kısmı, tıpkı Moriskolar gibi, Tunus ve Cezayir'e, ardından Selanik'e geldiler. Osmanlı Devleti'nin Sefardik İspanya Yahudilerini Selanik'e yerleştirme politikası, hem Osmanlı-Yahudi ilişkileri hem de Selanik'in şehir tarihi açısından tarihin önemli dönüm noktalarından biridir. Selanik'e gelen Yahudiler kısa sürede şehrin ticaret, zenaat ve kültür hayatının bir parçası oldular. 1667-8'de Selanik'i ziyaret eden Evliya Çelebi, şehirde meskûn bulunan Yahudilerden sanki yüzlerce yıldır orada bulunmuş bir topluluk gibi bahseder. Şehrin ekonomik ve kültürel hayatının canlanmasında önemli bir rol oynayan Sefardik Yahudileri, Osmanlı vatandaşları olarak devlet nezdinde de itibar gördüler. Yabancı dil yeteneklerini, Akdeniz havzasındaki networklerini ve girişimciliklerini devletin ve toplumun hizmetine sundular. Geride bıraktıkları Endülüs, belki artık uzak bir hayaldi. Fakat Selanik, İstanbul ve ötesine uzanan coğrafyanın sunduğu devlet, kültür ve ticaret imkânları yeni bir hayat kurmak için onları bekliyordu.[31]

Endülüs Müslümanları ve Yahudileri için her şey 1492 yılında son bulmadı. Güney İspanya'da yoğunlaşan Müslümanların var olma mücadelesi, 1609 yılına kadar devam etti. Endülüslü Müslümanlar, 1492 yılında üç tercihle karşı karşıyaydılar: Hicret, zorla Hristiyan olma yahut ölüm. Bu alternatiflerin hepsi, 1609 yılına kadar çeşitli biçimlerde gerçekleşti. Başarabilenler, bütün varlıklarını geride bırakarak Fas, Cezayir, Tunus ve Fransa gibi ülkelere göç ettiler. 1568 yılının sonunda büyük bir hazırlık döneminden son-

30. "Mehmet Özdemir, "Moriskolar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 288.
31. Bkz. Mark Mazower, *Salonica: City of Ghosts* (London: Harper Perennial, 2004), s. 46 vd.

ra başlatılan isyan, bir yıldan fazla sürdü, fakat 1570 yılında kanlı bir şekilde bastırıldı. 1609 ila 1614 yılları arasında sadece Tunus ve Cezayir'e yüz bin, toplamda ise takriben beş yüz bin Moriskonun "içerideki düşman" yaftasıyla Endülüs'ten hicret etmek zorunda bırakıldığı tahmin ediliyor.[32] Fakat İspanyol yöneticiler, yarım milyonu aşan Müslüman nüfusun Güney Avrupa'yı bir anda boşaltmasının ekonomik ve sosyal maliyetini sınırlamak için, göçü yer yer zorlaştırdılar. Göç eden Müslüman ailelerin önemli bir kısmı, göç yollarında haydutların saldırısına uğradı ve telef oldu. 1492'den sonra asırlardır yaşadıkları topraklarda kalmaya karar veren Müslümanların iki alternatifi vardı: Direnmek yahut din değiştirmek.[33]

Moriskoların ilk olarak 1496 yılında Gırnata kadısı İbnu'l-Ezrâk'ı Memlük Sultanına elçi olarak gönderdiklerini ve yardım talebinde bulunduklarını biliyoruz. 1517 yılında, yani Gırnatalı elçinin Mısır'a gelişinden yaklaşık 20 yıl sonra Memlük Devleti'nin yıkıldığını hesaba katarsak, Memlüklerin bu talebe neden olumlu cevap veremediklerini anlamamız nispeten kolay hale gelir. İlginç olan, Moriskoların Mısır'a elçi gönderdiğini haber alan İspanya Krallığı'nın da, Memlüklerle olan ilişkilerini tehlikeye atmamak için Peter Martyr adında Katolik bir elçiyi Mısır'a göndermesidir. Martyr, İspanya'daki hadiseleri kendi zaviyesinden izah eder ve Moriskoların "kendi iradeleriyle Hristiyan olduklarını" ve "isyan edip anarşi yaratanların uygun bir şekilde cezalandırıldığını" söyler. Dahası Martyr, İspanya Krallığı'nın ve müttefiklerinin o dönemde Akdeniz'de sağladığı askerî üstünlüğe atıfta bulunur ve zımnen Memlük Sultanını tehdit eder. Memlüklerin, Moriskoların taleplerine olumsuz cevap vermelerinde bu izahat ve tehditlerin rolü neydi? Bu soruya tatmin edici bir cevap vermek zor. Kesin olan bir şey varsa, o da Memlük Devleti'nin yıkılma sürecine girmiş olduğuydu. Bu çerçevede Moriskolar Mısır'dan umutlarını keserler.

Endülüs-Osmanlı İlişkileri

Aynı dönemde Moriskoların, İstanbul'a da pek çok elçi gönderdiklerini biliyoruz. Aslında Moriskoların *dâru'l-islâm*'dan ilk yardım talepleri, 1487

32. Bernard Vincent, "Les musulmans dans l'Espagne moderne", Jocelyne Dakhlia ve Bernard Vincent (ed.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe* (Paris: Albin Michel, 2011), s. 612 vd.
33. Bkz. Anwar G. Chejne, *Islam and the West: the Moriscos, A Cultural and Social History* (Albany: State University of New York Pres. 1983).

yılına geri gider. Gırnata'nın İspanyol ordularına kaybedilmesinden beş yıl önce Sultan II. Bayezid'in (1481-1512) huzuruna çıkan ilk Morisko elçisi, İspanya'daki Müslüman tebanın yaşadığı zorluk ve sıkıntıları Sultan'a arzeder. Durumun vahametini anlatmak için Endülüslü şair Ebu'l-Beka Salih b. er-Rundî'nin (ö. 1285) ünlü mersiyesini takdim eder. Rundî, mersiyesini Kurtuba, İşbiliye ve Ceyyan gibi şehirlerin 1220'li yıllardan itibaren kaybedilmesi üzerine kaleme almıştı. Şair burada Endülüs şehirlerinin ihtişam dönemiyle kendi yaşadığı yıllar arasındaki tezadı etkileyici tasvirlerle ortaya koyar:

Ah! Yarımadada İslâm'a göz değdi, yağdı belâ yağmur gibi.
Şimdi o canım Endülüs şehirlerinde, İslâm'ın ne namı var ne nişanı;
Sanki hiç olmamıştı, sanki baştan beri yoktu.

Belensiye'ye bir sor, Mürsiye'nin hali nicedir?
Şâtibe'nin başına gelenler? Ceyyan ne oldu?

Toprağı buram buram bilgi tüten Kurtuba
Bilginlerinin adı ta uzaklarda çınlayan Kurtuba'ya ne oldu?

Nerede Hıms'ın o ışıklı, o aydınlık bahçeleri, güneşi tazeleyen bahçeleri.
Tükendi mi çılgın çılgın akan şeker gibi tatlı nehirlerinin suyu?

Endülüs'ün tamamının düşmesinden yaklaşık iki buçuk asır önce kaleme alınmasına rağmen mersiye, yaklaşmakta olan felâketi adeta haber vermektedir. Sultan II. Bayezid'in huzuruna çıkan elçi, benzer bir durumla karşı karşıya olduklarını vurgulamak için bu mersiyeyi takdim eder ve Sultan'dan yardım ister. (Şiirin tam metni için bkz. EK I).

İstanbul ile Moriskolar arasındaki elçi ve mektup alışverişi Kanunî dönemi de dahil olmak üzere 17. yüzyılın başına kadar devam eder. 1492'den sonra İstanbul'a gelen Moriskolar, Memlüklere gönderilen Peter Martyr'in iddialarına cevap verirler. "Bizim bilerek ve isteyerek dinimizden vazgeçip Hristiyan olduğumuzu söylüyorlar" der, elçi: "Allah'a yemin olsun ki biz dinimizden dönmedik; söylediğimiz şeyleri, ölüm korkusundan söyledik. Hz. Peygamber bizim peygamberimiz, dini bizim dinimizdir".[34] Morisko elçisi

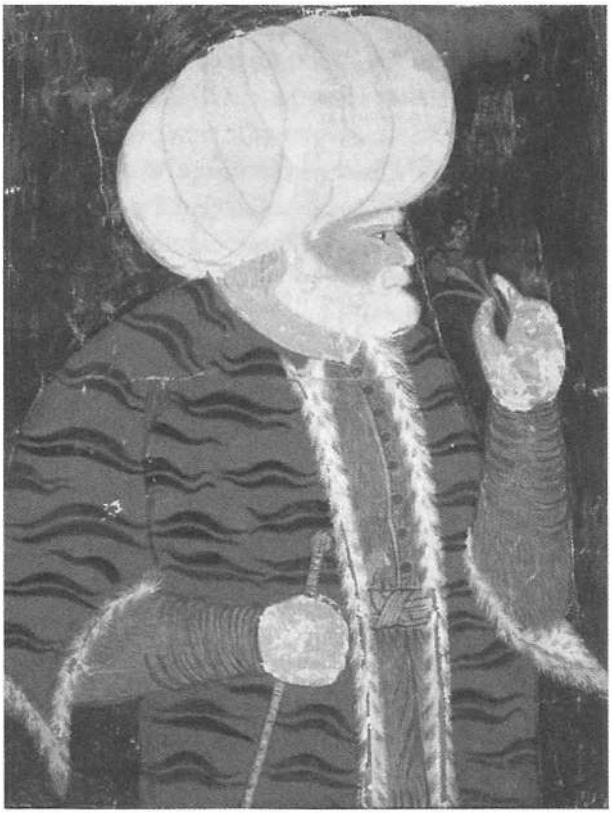
34. Abdulcelil Temimî, Moriskoların Osmanlı sultanına gönderdiği 18 mektubu *Devletu'l-usmâniyye ve kadiyyeti'l-muriskiyyîni'l-endelusiyyîn/Le gouvernement ottoman et le probleme morisque* (Zagvan, 1989) adlı eserinde neşretti. Osmanlı sultanlarının Morisko taleplerine yönelik fermanları için de bu çalışmaya bakılabilir.

son çare olarak Sultan'dan, daha önce örneğine rastlanmamış bir talepte bulunur ve İspanya Krallığı üzerinde diplomatik baskı oluşturmak için, kendilerine yapılan muamelenin aynısının Osmanlı idaresindeki Hristiyanlara yapılmasını ister. Ümit edilen, böyle bir baskının İspanya Kralını harekete geçirmesi ve zecrî politikaları terk etmesidir. Moriskoların maruz kaldığı zulüm ve ardından arz edilen bu talep, 1501-2 yılında Bayezid'e gönderildiği tahmin edilen Arapça kasidede detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. (Şiirin tam metni için bkz. EK II.) Fakat Osmanlı millet sistemi ve zımmî hukuku, böyle bir uygulamaya imkân tanımıyordu. Devletin kendi tebasını Hristiyan olduğu için "rehin" alması da söz konusu olamazdı. Öte yandan Osmanlılar, Akdeniz'de hakim bir güç olabilmek için bir asır daha beklemek zorundaydılar. Aynı yıllarda cereyan etmekte olan ve ileride değineceğimiz Cem Sultan hadisesi ve Osmanlıların Memlüklerle olan ihtilafları da Bayezid'in hareket alanını daraltmaktaydı. Yine de Bayezid, Kastilya Kralına ve Kraliçesine bir mektup gönderir ve Endülüs Müslümanlarına yönelik baskı ve sürgün politikasından vazgeçmelerini talep eder.[35]

Krala yazdığı mektuptan bir netice alamayan II. Bayezid, Moriskolara yardım için denizci Kemal Reis komutasında bir donanmayı 1505'te İspanya'ya gönderir. Kemal Reis, İspanya kıyılarına saldırılar düzenler ve bir grup Endülüslü Müslümanı alarak Kuzey Afrika ve İstanbul'a yerleştirir.[36] Asıl büyük tahliye harekâtını yapacak olan ise, Kaptan-ı Derya Barbaros Hayreddin Paşa'dır. Bu yıllarda ağabeyi Oruç Reis ile birlikte Akdeniz'de korsanlık faaliyetleri yapan Hayreddin, denizdeki nüfuzlarını İtalya kıyılarına kadar yaymışlardı. Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) desteğini alan iki denizci kardeş, İspanyolların elinde bulunan Cezayir'i fethettiler. Oruç Reis, Cezayir Beylerbeyi ilan edildi. Oruç Reis 1518 Tlemsen Savaşı'nda vefat edince Hayreddin, Osmanlı'nın himayesini talep etti. Bu talebi derhal kabul eden Yavuz, Hayreddin'e iki bin kişilik bir askerî birlik gönderdi. Böylece siyasî konumunu güçlendiren ve asker sayısını arttıran Hayreddin, İspanya kıyılarına seferler düzenlemeye başladı ve binlerce Moriskonun Cezayir ve Osmanlı topraklarına getirilmesini sağladı.

Yavuz döneminde başlayan ve Kanunî döneminde devam eden bu tahliye harekâtı neticesinde Endülüs'ten Kuzey Afrika ve Osmanlı topraklarına 100 bin civarında Moriskonun getirildiği tahmin edilmektedir. Dönemin nüfus

35. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, s. 305.
36. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 200.



Nigârî'nin Barbaros Hayreddin Paşa portresi.

oranları düşünüldüğünde, bunun ciddi bir rakam olduğunu vurgulamak gerekir. 1534'te Kanunî tarafından Kaptan-ı Derya görevine getirilen Barbaros Hayreddin Paşa'nın burada oynadığı tarihî rol kayda değerdir.[37]

Fakat Hayreddin Paşa'nın Cezayir'den İstanbul'a getirilmesi Osmanlı denizcilik tarihinde bir dönüm noktası olmakla birlikte Endülüs Müslümanları için büyük bir hâminin kaybedilmesi anlamına geliyordu. Nitekim bu husus, Cezayir'e yerleştirilmiş olan Moriskolar tarafından Kanunî'ye gönderildiği tahmin edilen bir feryatnâmede açıkça ifade edilmektedir. Feryatnâmede, üç yüz elli binden fazla Müslümanın İspanya'da zulüm altında yaşadığı aktarılmakta ve Hayreddin Paşa'nın Cezayir'deyken yaptığı hizmetlerden öv-

37. Barbaros Hayreddin'in genel olarak hayatı ve abisi Oruç (Aruj) Reis ile Akdeniz'deki faaliyetleri için bkz. Ernle Bradfors, *The Sultan's Admiral: Barbarossa – Pirate and Empire-Builder* (London: Tauris, 2009; ilk baskı 1969).

güyle bahsedilmektedir. "...Veziriniz Hayreddin'den yardım istedik, o da bize yardım etti. Onun yardımları sayesinde çok sayıda Müslüman, kâfirlerin elinden kurtarılarak İslâm topraklarına yerleştirildi" diye devam eden feryatnâmenin sonunda, Kanunî'den, Barbaros Hayreddin Paşa'yı tekrar Cezayir'e göndermesi talep edilir.[38]

Kanunî bu talebi yerine getirmez. Fakat Fransa'yla yakınlaşarak İspanya üzerinde baskı kurma politikasını etkin bir şekilde hayata geçirir. Eş zamanlı olarak Turgut Reis, Piyale Reis ve Salih Reis gibi önde gelen Osmanlı denizcilerini İspanya kıyılarına gönderir. Bu politikanın Endülüs Müslümanları üzerindeki baskıyı bir nebze de olsa hafiflettiğini söylemek mümkündür.

Kesin olarak tevsik edilmesi mümkün değilse de Osmanlı'nın, Moriskolar'ın 1568 isyanına yardım ettiğine dair kuvvetli emareler bulunmaktadır. İspanya Kralının 1567'de yayınladığı ferman, Moriskolara yönelik baskı ve zulüm politikalarını yeni bir boyuta taşımıştı. Buna göre Moriskoların yaşadığı mahallelere Hristiyan aileler yerleştirilecek, bu kişiler Moriskoların evlerine denetim amaçlı olarak istedikleri zaman girebilecek, on bir yaşın altındaki Müslüman çocukları ailelerinden alınarak kilise okullarına yerleştirilecek, Arapça konuşmak kesin olarak yasaklanacak, Müslüman kadınlar örtülerini çıkartacak ve Hristiyan kadınları gibi giyinecek ve düğün ve benzeri faaliyetlerde Müslüman Endülüs müziği kullanılmayacaktı. Döneminin en güçlü devletlerinden biri olan İspanya'ya karşı planlanan isyanın amacı, artık yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan Endülüs Müslümanlarına bir nebze de olsa nefes aldırmaktı. İstanbul adına hareket eden Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'nın, isyanın hazırlık sürecinde önemli roller üstlendiğine dair kuvvetli rivayetler bulunmaktadır. Konu, II. Selim'in (1566-1574) dikkatine getirilmiş, fakat Batı Akdeniz'e yönelik tüm seferler için stratejik bir önemi haiz bulunan Kıbrıs bu tarihlerde Cenevizlilerin elinde bulunduğu için Sultan büyük bir donanma gücünü İspanya'ya göndermekten sarf-ı nazar etmek zorunda kalmıştır. Gerçekten, Kıbrıs meselesi İspanya'ya yönelik büyük bir deniz seferi yapılmasını askerî ve taktik açıdan adeta imkânsız kılmış görünmektedir. Osmanlı donanmasının 1568 isyanında üç yıl sonra 1571 İnebahtı Deniz Savaşı'nı kaybetmesi de bu tür risklerin boyutları hakkında fikir vermektedir.[39]

Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin güçlenmesinden endişe eden İspanyollar, bunun önüne geçmek için Osmanlı ile temas kuran Moriskolara ağır cezalar verdiler. Engizisyon mahkemelerinde yapılan yargılamalar, sürgünler, zorla

38. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, s. 310.
39. Özdemir, *a.g.e.*, s. 314-8.

Hristiyanlaştırma faaliyetleri, müsadere ve benzeri tedbirler, Müslüman Endülüslülerin İspanya dışındaki çevrelerle ilişkisini kat'î sûrette kesmeyi hedefliyordu. Osmanlı payitahtı, 17. yüzyılın ortalarına kadar Endülüs'e yardım etmeye devam etti. Sultan I. Ahmed, İngiltere, Fransa, Venedik ve Fas kralarına mektuplar yazarak Osmanlı'ya sığınmak isteyen Moriskolara yardımcı olunması çağrısında bulundu.[40] Kuzey Afrika ve Osmanlı topraklarına yerleşen Moriskolar, üç ila beş yıl arasında değişen sürelerde vergiden muaf tutuldular ve denizcilik ve ziraat gibi farklı sektörlerde istihdam edildiler. Osmanlı sultanlarının Fas, Tunus ve Cezayir'e gönderdiği fermanlar, Moriskoların korunup kollanması, ayrımcılığa tabi tutulmamaları ve devlet ve ticaret hayatında kendilerine fırsat verilmesi gerektiğine işaret eder. Sonuç olarak, Osmanlı Devleti yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden ötürü Endülüs Müslümanlarına doğrudan büyük askerî yardımlarda bulunamamış, fakat elindeki imkânları seferber ederek üzerlerindeki baskının azaltılması ve İslâm ülkelerine tahliye edildikten sonra desteklenmeleri için büyük bir çaba göstermiştir.

Oran Fetvası

Bu dönemin kayda değer hadiselerinden biri, Oran (Vehran) fetvası olarak ün salan ve Cezayirli Mâlikî fakih Ubeydullah Ahmed el-Mağravî'nin Moriskoların sorularına cevaben verdiği fetvadır. Din değiştirme tehdidiyle karşı karşıya bulunan Moriskolar, Oran müftüsüne, içinde bulundukları şartlarda dinen ne yapmaları gerektiğini sorar. Mağravî'nin 1504 tarihli cevabî fetvası, hem Endülüs hem de fıkıh tarihi açısından ilginç bir metindir. Dinî inanç ve ibadetlerini yerine getiremeyen Müslümanların *dâru'l-harb* olarak tanımlanan bölgelerden, dinlerini özgürce yaşayabilecekleri *dâru'l-islâm*'a hicret etmeleri gerektiği, fukahânın umumiyetle tercih ettiği görüştür. Moriskolardan önce Aragon, Kastilya, Belensiye ve Sicilya gibi şehirlerde Hristiyan idaresi altında yaşayan ve *müdehar* olarak bilinen Arap-İspanyol Müslümanlara, bazı fakihlerin menfi gözle baktıklarını biliyoruz.[41] Geniş ve özgür *dâru'l-islâm* toprakları dururken, Hristiyan idaresinde ikinci sınıf vatandaş olarak ya-

40. Osmanlı'ya göç eden Müslüman ve Yahudiler için bkz. Lütfi Şeyban, *Mudejares ve Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007).

41. Müdehar ve Hristiyan idaresi altında yaşayan diğer Müslüman azınlıklar için bkz., James M. Powell (ed), *Muslims Under Latin Rule: 1100-1300* (Princeton: Princeton University Pres, 1990).

şamanın ve gayr-i Müslim idaresine boyun eğmenin nasıl bir izahı olabilirdi? Nitekim Cezayirli fakih Venşerisî, Moriskoların hicret etmesinin farz olduğunu düşünmekteydi.

Orijinali kayıp olan fakat Arapça bir kopyası bugün Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan fetvasında Mağravî, Moriskolara hicret edememeleri halinde ve mecbur kalmaları durumunda, "takiyye" yapabileceklerini söyler. Buna göre Moriskolar, kalben reddederek, ama zâhirde Hristiyan inancını kabul edebilir; "putlar" yani Hristiyan temsilleri önünde eğilebilir; namazlarını gizlice, ima yoluyla yahut gece kılabilir; temiz su bulamadıklarında sadece temiz bir duvara dokunarak teyemmüm yapabilir; yine mecbur bırakıldıklarında domuz eti yiyebilir, şarap içebilir; geliri fakirlere dağıtılmak şartıyla faiz alabilirler. Aynı şekilde ölüme zorlanmaları halinde, dinlerini kavlen reddedebilir; "İsâ Allah'ın oğludur ve çarmıhta ölmüştür" gibi sözleri mecbur kaldıklarında lafzen söyleyebilirler, ama kalben reddetmeleri gerekir. Hristiyan kadınlar Ehl-i Kitap olduğu için onlarla evlenmekte bir beis yoktur. Fakat Müslüman kızları zorla Hristiyan erkeklerle evlendirmek isterlerse, o zaman yukarıdaki kurallar aynen uygulanır. Son olarak –ki bu Oran fetvasının en ilginç kısımlarından biri- Hz. Peygamber'e açıkça sövmeye zorlanmaları halinde, "Muhammed" yerine "Mamad" ismini kullanmalıdırlar. Zira "Mamad", ismen Hz. Peygamber'e değil, "Mamad" adında gerçek olmayan birine atıfta bulunmuş olur ki bu, bir Müslümanı Peygamberine açıkça küfretmekten kurtaran bir çözümdür.

Mağravî, fetvasında Endülüs Müslümanlarının durumunun farkında olduğunu ima eden ifadeler kullanır. Onların bir an önce zulümden kurtulması ve özgürlüklerine kavuşması için dua eder. Karanlık bir dönemden geçen bu insanlara umut aşılamaya çalışır. Receb 910/1504 tarihli fetvasını şu cümlelerle noktalar: "Duam odur ki Cenâb-ı Hak, asil Türklerin taarruzlarının başarısı sayesinde, İslâm'ın özgür bir şekilde ve hiçbir zulüm ve cefa olmadan yaşanmasını sağlasın. Sizi Allah-u Teâlâ önünde temin ederim ki siz O'na kulluk ettiniz ve emirlerini yerine getirdiniz. Lütfen cevap yollayınız. Allah'ın selamı üzerinize olsun...". Ve mektubun sonuna "Gariplere gönderilmek üzere..." ibaresini koyar. "Garipler" yani *gurabâ*, İslâm düşüncesinde özel bir anlama sahip. Hadislerde geçen tabir, âhir zamanda büyük zorluklar içerisinde dinlerini yaşamak için büyük fedakârlıklar gösteren Müslümanlara atıfta bulunur. Cezayir sahillerinden İspanya topraklarına bakan Mağravî, Endülüs Müslümanlarını çağının garipleri olarak görmekte elbette haksız değildir.[42]

---

42. Fetvanın metni ve bir değerlendirmesi için bkz. L. P. Harvey, *Muslims in Spain 1500-1614* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), s. 60-3.

Oran fetvası, Güney İspanya'ya ulaşınca ne oldu? Moriskolar fetvayı nasıl karşıladılar? Takiyye yapmayı hemen kabul ettiler mi? Aralarında ne tür tartışmalar oldu? Takiyye yapmaya başladıklarında neler hissettiler? Çevrelerindeki Hristiyanları ve yöneticileri inandırabildiler mi? Kendilerine has ne tür stratejiler geliştirdiler? Bu soruların cevabı yeterince bilinmiyor. Fakat tarihini bildiğimiz birkaç neticeden bahsetmek mümkün. Öncelikle takiyye izninin, Moriskoların kamu alanındaki hayatlarını kolaylaştırmış olması muhtemel görünüyor. Zahirde Hristiyan, gerçekte (ve evinde) Müslüman olan Moriskoların, hayatta kalabilmek ve ailelerini korumak için, bu ruhsatı yaygın bir şekilde kullanmış olmalarını doğal karşılamak gerekir.

Fakat takiyye stratejisinin Hristiyan din adamlarını ikna etmediği anlaşılıyor. 16. yüzyılın ortalarından itibaren, İspanya'daki Hristiyan teologlar arasında Moriskoların vaftiz edilip Hristiyanlık'ı zâhiren benimsemelerine rağmen, gerçekten Hristiyan olup olmadıkları konusunda ciddi tartışmaların başladığını görüyoruz. Temel teolojik soru şuydu: Vaftiz edildiği halde bir insan gizlice başka bir dine –İslâm'a yahut Yahudilik'e- mensup olabilir mi? Böyle bir kişinin Hristiyanlık'ı makbul müdür? Bu soruya olumsuz cevap verenlerin tartışmaya hakim olduklarını söylemek mümkün. Zira 1609 yılına gelindiğinde, İspanya kardinali bütün Moriskoların "şüpheli bir grup" olarak öldürülmesi yahut İspanya'dan sürülmesi için son fetvasını verir. Moriskoların Avrupa'daki fiilî varlığı da aynı yıl resmî olarak sona erer.[43]

Moriskoların 1609 fermanından sonra bir topluluk olarak gittikçe zayıfladıklarını ve dinî-kültürel manada asimile olduklarını görüyoruz. Evlerin alt katlarında, çatı aralarında, Arapça harflerle fakat Romanca ve İspanyolca olarak yazılmış birkaç ilmihal ve tarih kitabından ibaret de olsa varlığını sürdüren İslâm, birkaç nesil sonra bütünüyle ortadan kalkacaktır. Bu tür eserler, *literatura aljamiado* ya da kısaca *al-jamia* adı verilen bir literatürün doğmasına neden olmuştur. Bunun son örneği, Segovia müftüsü İsâ de Gebir'in kaleme aldığı *Breviario Sunni* ya da *Kitab Segoviano* olarak bilinen ilmihal kitabıdır. Engizisyon mahkemeleri bu eserleri öylesine sıkı bir kovuşturmaya tabi tuttu ki 19. yüzyıla kadar bu tür kitapların varlığı dahi sorgulanır oldu. *Aljamiado* eserlerinin bir kısmı şans eseri keşfedildi. Bir kısmı toplu olarak yakılmaktan son anda kurtarıldı. Bugüne ulaşan eserler genellikle Kur'ân'dan bölümler, tefsir ve fıkıhla ilgili konular, Hz. Peygamber'in ve ashabın hayatın-

43. Bu dönemde Müslümanlara *morisco* adı verilirken, Yahudilere de *marrano* denilmekteydi. Her iki kelime de zahirde Hristiyan görünen, ama gizlice kendi dinini takip eden kişileri ifade etmek için kullanılıyordu.

dan kesitler ve genel kültürel temalar ihtiva eder. Bunlar arasında Hristiyanlık karşıtı bazı polemik eserler de vardır. Tarihî halk hikâyelerinde öne çıkan unsurlardan biri, zorluklar karşısında metanet ve umut sahibi olmaktır. İslâm tarihinden alınan kahramanlık hikâyeleri, Endülüs Müslümanlarının yaşadığı acı tarihî tecrübeyi bir nebze hafifletmek için anlatılır.

Bu popüler halk hikâyelerinden biri, Elsiz Bakire Karkayona'nın hikâyesidir. Rivayete göre Karkayona, bir altın güvercin vesilesiyle Müslüman olur. Buna sinirlenen pagan babası, ceza olarak Karkayona'nın ellerini keser. İnancını muhafaza etmek için bir mağaraya sığınan Karkayona, burada hayvanlarla dost olur ve onların getirdiği yiyeceklerle hayatta kalır. Bir gün Antakya Kralı, Karkayona'yı görür ve ona aşık olur. Fakat bir Müslüman kızın kraliçe olmasını çekemeyen bir grup, Karkayona'yı tekrar vahşi tabiata sürgün eder. Burada eski dostları olan hayvanlar tarafından kurtarılan Karkayona'nın elleri, inancının safiyeti ve metaneti sayesinde ona geri verilir. Bu arada Antakya Kralı Karkayona'yı bulur ve onu tekrar tahta çıkartır. Sarayındaki kötülük yapan kişileri de cezalandırır.[44]

Muhtemelen aile meclislerinde anlatılan bu ve benzeri hikâyeler, hem İslâmî hem de Avrupalı renkler taşır. Hikâyeler genellikle hayalî mekânlarda geçer, fakat İspanya ve Avrupa coğrafyasından izler taşır. Ahlâkî ve manevî dersler ise istisnasız bir şekilde İslâmî kaynaklara dayanır. Fakat hikâyelerin asıl işlevi, dinleyenlere sabırlı ve ümitvar olmalarını telkin etmektir. Bu vurgu bile, Endülüs Müslümanlarının 15. yüzyıldan itibaren yaşadığı acıların boyutları hakkında bir fikir vermek için yeterlidir. Neticede Müslüman kimliklerini evlerinde, özel sohbet halklarında gizlice yaşamaya çalışan Moriskolar, zamanla asimile oldular. Dinî irşad ve eğitim faaliyetlerinin giderek imkânsız hale gelmesi ve dinî kitapların ortadan kalkması neticesinde yeni nesil Moriskolar dinlerini ve geleneklerini unuttular. 18. yüzyıla gelindiğinde "dünyanın süsü" olan Endülüs'ten geriye neredeyse hiçbir şey kalmamıştı.

Reconquista hareketinden sonra Moriskoların Avrupa'daki algısı da köklü bir değişikliğe uğrar. Yakın bir zamana kadar bilim, felsefe, sanat, şiir, mimari ve estetiğin ustaları olarak görülen Moriskolar; bu sefer barbarlığın, ilkelliğin, inançsızlığın, şiddetin, vahşetin ve kabalığın birer sembolü olarak takdim edilirler. 1492'ye kadar giydikleri kıyafetten dinledikleri müziğe kadar

---

44. Bkz. Carr, *Blood and Faith*, s. 128. Elsiz Bakire Karkayona'nın hikâyesi ve Morisko kültüründeki yeri için bkz. Mary Elizabeth Perry, *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

her şeylerine gıptayla bakılan ve taklit edilen Endülüs Müslümanları, "barbar" yaftasıyla insanlık dışı yaratıklar olarak tasvir edilmeye başlanır. Bunun hazin ve çarpıcı örneklerinden birini Aragon'lu papaz Pedro Aznar Cardona'nın *Expulsion Justificada de los Moriscos* ("Moriskoların Sürgün Edilmelerinin Meşruluğuna Dair") adlı eserinde görürüz. Cardona'ya göre Moriskolar, "insanların en aşağılığı; erdem, edebiyat ve bilimlerin düşmanıdır... Şehir hayatının bütün incelik ve nezaketinden uzaktırlar... Çocuklarını vahşi hayvanlar gibi yetiştirirler... Kurdukları cümleler hantaldır, hitapları hayvanîdir, dilleri barbardır, kılık kıyafetleri komiktir..."[45]

16. yüzyıldan itibaren bu tür ırkçı ve aşağılayıcı Morisko-karşıtı söylemler yaygınlık kazanmıştır. *Don Kişot*'un yazarı Cervantes, *Köpeklerin Diyaloğu* adlı oyununda bu söylemin en kötü örneklerinden birini verir. Bütün mal varlıklarını ve güçlerini kaybetmiş olmalarına ve her yerde baskı altında tutulmalarına rağmen Moriskoları azılı bir grup, amansız bir tehdit olarak tasvir eder. İnebahtı Savaşı'nda yer alan ve beş yıl Cezayir'de esir kalan Cervantes, şüphesiz hem kendi hayat tecrübesini hem de Ortaçağ'ın tipik İslâm önyargılarını yansıtmaktadır. Her ne kadar İspanyol yazar *Don Kişot*'ta daha nüanslı Müslüman tiplemelere yer verse de, Moriskoların şeytanîleştirilmesi dönemin ruhuna uygun bir tutumdur. İspanyol edebiyatının ünlü yazarı da bu modadan nasibini almıştır.[46]Müslümanların sürülmelerinin ve öldürülmelerinin neden meşru ve haklı olduğunu anlatmaya çalışan bu söylemler, aynı zamanda İspanya ve Avrupa genelinde İslâm karşıtı yeni bir Hristiyan kimliği inşa etme projesinin de bir parçası haline geldi. Böylece asırlar boyunca Avrupa'da sanat, kültür ve bilimin taşıyıcısı olan Moriskolar, bir anda yeryüzünün lanetlilerine indirgendiler.

Bitmeyen Bir Trajedi

Yüz binlerce Morisko aileyle birlikte Müslüman doktorları, mühendisleri, tüccarları, çiftçileri, muhasebecileri, kâtipleri ve diğer meslek erbabını göçe zorlamanın ekonomik maliyeti ihmal edilebilir düzeyde değildi. İspanyol yöneticilerin 16. yüzyılın ortalarından itibaren bu ekonomik hesabı dikkate aldıklarını ve yer yer Kilise mensuplarıyla tartıştıklarını görüyoruz. Güney Av-

45. Carr, *Blood and Faith*, s. 211.
46. Miguel de Cervantes, *Exemplary Stories*, tr. Lesley Lipson (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 295 vd.

rupa'nın yeni fatihleri için ideal olan durum, Müslümanların Hristiyan gibi yaşaması, ama öte yandan hâlâ Moriskolar gibi çalışıp katma değer üretmesiydi. Bu imkânsız teklifin Endülüs Müslümanlarına ne tür zorluklar yaşattığını tahmin etmek zor değil.

Burada sözü bir Moriskoya bırakalım ve bu hazin tarihin bazı kesitlerini ondan dinleyelim. Aşağıdaki metin Mancebo de Arevalo adlı bir İspanyol Müslümana ait. Yazarımız, ziyaret ettiği bir hanımefendinin tavsiyesi üzerine Gırnatalı aristokrat bir Müslümanın ziyaretine gider. Hesapta olmayan bu ziyaret –zira yazarımız hac hazırlıkları yapmaktadır- yaklaşık iki ay sürer. Bu süre zarfında Mancebo ile Gırnatalı ev sahibi arasında pek çok konuşma geçer:

> Bayramı kutlamak için gittiğim Gırnata'da, Zilhicce ayının başında, veda etmek için (bayan) Mora de Ubeda'nın yanına gittim. Bana dedi ki: "Şimdi bize veda ediyorsun; birbirimizi bir daha haşir gününe kadar göremeyeceğiz. O yüzden bu levhayı [Kur'ân-ı Kerim kastediliyor] al ve onu kalbinde muhafaza et; çünkü onu bereketli kılan ve Muhammed'e (selam ve salavat O'nun üzerine olsun) veren Cebrâil'dir. Eğer Allah'ın izniyle Mekke'ye varırsan, orada Peygamber Efendimizin kabrinde benim için dua et [Burada yer olarak Kâ'be'nin mi, yoksa şehir olarak Medîne'nin mi kastedildiği açık değil]. Burada son günlerini geçirdiğini biliyorum, ama senden bir ricam var: Gidip Yüce Benegas'i ziyaret et; zira kendisi sıra dışı bir insandır. Benegas, Ali Sarmiento gibi bir dil uzmanı değildir; ama büyük bir Arap alimidir [Bu, etnik kimlikten ziyade, şahsın dinî ilimlerdeki bilgisine bir atıf olsa gerek]. Onun ziyaretine o kadar çok insan gider ki şaşırırsın. Hayal kırıklığına uğramayacağından emin olabilirsin; tersine, sana söylediğimden daha fazlasını göreceksin. Kendisi Gırnata'nın dışında Cuesta de la Higuera'da yaşar ve orada Vega civarında muhteşem bir çiftliği var. Ona benim selamlarımı ilet; zira o hem bir dost hem de akrabamızdır.

Arevalo, bu nazik daveti kırmaz ve planlarını değiştirir. Şöyle devam eder:

> Orada daha fazla vakit geçirmeyi düşünmediğim halde Mora'nın dediğini yaptım. Zilhicce ayının son günü, Yüce Benegas'ın evine vardım. Beni ancak asil bir insandan beklenecek şekilde karşıladı. Karşılıklı selam alışverişinde bulunduk. Üçüncü gün, bana bir Kur'ân verdi ve Kur'ân'dan iki cüz okuttu. Cüzleri bitirince Kur'ân'ı aldı ve bana şöyle dedi: "Yüce Mevlâ seni muhafaza etsin ve seni felâha ulaştırsın". Fakat benim hatalarımı düzeltmekten de geri durmadı; zira [Kur'ân tilaveti konusunda] çok disiplinli idi. Ben de bu tashihleri memnuniyetle kabul ettim. Birkaç

gün sonra, birbirimizi biraz daha yakından tanıyınca, bir cuma günü beni çiftliğine götürdü. Küçük bir derenin kenarına oturduk ve bana şöyle dedi: "Evladım, senin Gırnata'da olup bitenlerden haberdar olmadığını biliyorum. Şimdi bazı şeyleri hatırlayıp sana anlatırsam, şaşırma. Bunlar her saniye benim yüreğimde yankılanıp duruyor. Olanların sancısını kalbimde hissetmediğim tek bir an, saat yok. Ben Yahudilerin *Timola*'sını, putperestlerin *Faraida*'sını ve yıkım ve acıyla dolu daha başka hikâyeleri okudum. Bunların hepsi çok ağırdı ve herkes kendi kaybı için gözyaşı döktü. Fakat benim kanaatime göre Gırnata'nın evlatlarının çektiği acılar için kimse gözyaşı dökmedi. Söylediklerimden şüphen olmasın; zira ben onlardan biriyim ve olanların şahidiyim. Evli yahut bekâr, asil Müslüman kadınların aşağılandığını ve üç yüzden fazla bakirenin pazarda açık arttırma ile satıldığını bizzat gözlerimle gördüm.[47] Sana daha fazlasını söylemek istemiyorum, çünkü yüreğim dayanmıyor. Dinlerini kurtarmak için mücadele ederken üç oğlumu, iki kızımı ve eşimi kaybettim. Hayatta kalan kızım, benim tek tesellim. O zaman bu kızım dört aylıktı. İşte ailemi böyle kaybettim. Her şey Allah'ın iradesiyle olur. Allah beni affetsin. Evladım! Ben geçmişe ağlamıyorum; zira artık geriye dönüş yok. Ben asıl bundan sonrası için ağlıyorum; tabii eğer sana hayatını bağışlarlar da İspanya Yarımadası'nda olanları görebilirsen. Kur'ân'ın yüzü suyu hürmetine duam o ki bu sözlerim boşa çıksın. Hiçbiri benim tahmin ettiğim gibi olmasın. Buna rağmen, dinimiz öylesine zayıflayacak ki insanlar "Müezzinin sesine ne oldu?" diye soracaklar. "Atalarımızın dini nereye gitti?" diyecekler. Kalbinde acıma hissi olan insanlar için bu o kadar ağır ve acımasız bir şey ki! Beni en çok endişelendiren şey, bir gün Müslümanlar Hristiyanlardan ayırt edilemez hale gelecekler; onlar gibi giyinecekler ve onların yediklerinden ictinâb etmeyecekler. Allah'tan niyazım o ki [Müslümanlar] en azından [Hristiyanların] yaptıklarını yapmasınlar ve onların dinlerini kalblerine taşımasınlar...

Bütün bunları hadiselerden çok etkilendiğim için söylediğimi düşünebilirsin. Cenab-ı Hak, sonsuz rahmet ve sevgisi ile bu söylediklerimi gerçek olmaktan uzak tutsun; zira böylesi bir acıyı bilmek istemem. Eğer İsrailoğulları gözyaşı döktü diyorsak, bizim de gözyaşı dökmemiz büyük bir mesele midir?... Fakat, eğer biz bu kadar kısa bir sürede ayaklarımızı yere

47. Sultan Ahmed'in 1614'te Venedik valisine gönderdiği ferman, Gırnatalının verdiği bu bilgiyi teyid ediyor. Temimî'nin mezkûr eserinde (s. 19-20) yer alan bu fermanın giriş cümlesi şöyle: "Endülüs ahalisine hükm ki; südde-i saadet-destgâhuma arz-ı hal gönderüp küffâr-ı haksar-ı dalâlet-şiar İslâmlarda gözü olup ve Arabî tekellüm etmeyi yasak idüp ve hanımlara şer-i şerife muhalif bazı teklif eyleyüb zulm ve ta'addilerinin olduğu..."

> sağlam basamıyorsak, gelecek nesiller ne yapacak? Eğer babalar dinlerini ihmal ederlerse, torunlar o dini tekrar nasıl yükseltebilirler? *Eğer fetihler sultanı imanını muhafaza etmezse, onun haleflerinden ne beklenir?* Sana diyorum, evladım! Bizim çöküşümüz devam edecek. Yüce Mevlâ rahmetini bize yöneltsin ve bizi ilâhî bereketiyle korusun."

Benegas'ın acı ve hüzün dolu hikâyesini aktaran Arevalo, sözlerini şöyle tamamlar:

> Akşam namazının vakti gelmemiş olsa, [Benegas] konuşmaya devam edecekti. Onun yanında iki ay kaldım. Yemin ederim bu iki ay bana iki saat gibi geldi; zira hiç kimse onun kadar ince bir anlayışa sahip değildi. Zaman zaman beni azarlaması yahut emirler vermesi dışında, söylediklerine yahut yaptıklarına karşı hiçbir itirazım olmadı. Kur'ân, Arapça ve İbranice tefsirleri [İbranice tefsirlerle ne kastedildiği açık değil] onun kadar iyi okuyup açıklayan başka birini görmedim. Sesi de mükemmeldi. Kızı ise biraz farklıydı. Çok eğitimliydi, hafız-ı Kur'ân'dı ve muttakî bir hayatı vardı. Böylesi pür bir âlicenablığı görmek, büyük bir teselli idi. Bu baba ve kıza veda ettiğimde, iki taraf da gözyaşlarını tutamadı. Kızı bana bir yüzük, babası da küçük bir mücevher verdi ve şöyle dedi: "Evladım! Sana başka hediyeler vermek isterdim, fakat varlığımız artık tükeniyor. Bu mücevheri al. Ağırlığı 10 bin maravedi'dir. 100 bin maravedi de olsa, onu yine sana verirdim.[48]

Arevalo'nun aktardıkları, Endülüs tarihinin hazin sonu hakkında bize muayyen bir fikir vermektedir. Buna benzer pek çok hikâyenin nesilden nesile aktarıldığını tahmin etmek zor değil. Çoğu bugün kaybolmuş olan bu hikâyeler, Endülüs'ten de ötede, Güney Avrupa'da çok-kültürlü bir medeniyet tecrübesinin nasıl yok edildiğine şahitlik etmektedir.

Bugün Endülüs Tasavvuru

1609 ila 1614 arasında yaşananlar, Endülüs Müslümanlarının başına gelen son felâkettir. Bir asırdan fazla bir süre Moriskoları İspanya topraklarından sürmek yahut Hristiyanlaştırmak isteyen İspanyol idareciler, nihayet 1609'da Avrupa tarihinin en büyük tehcir hareketini başlattılar. Kral III. Phi-

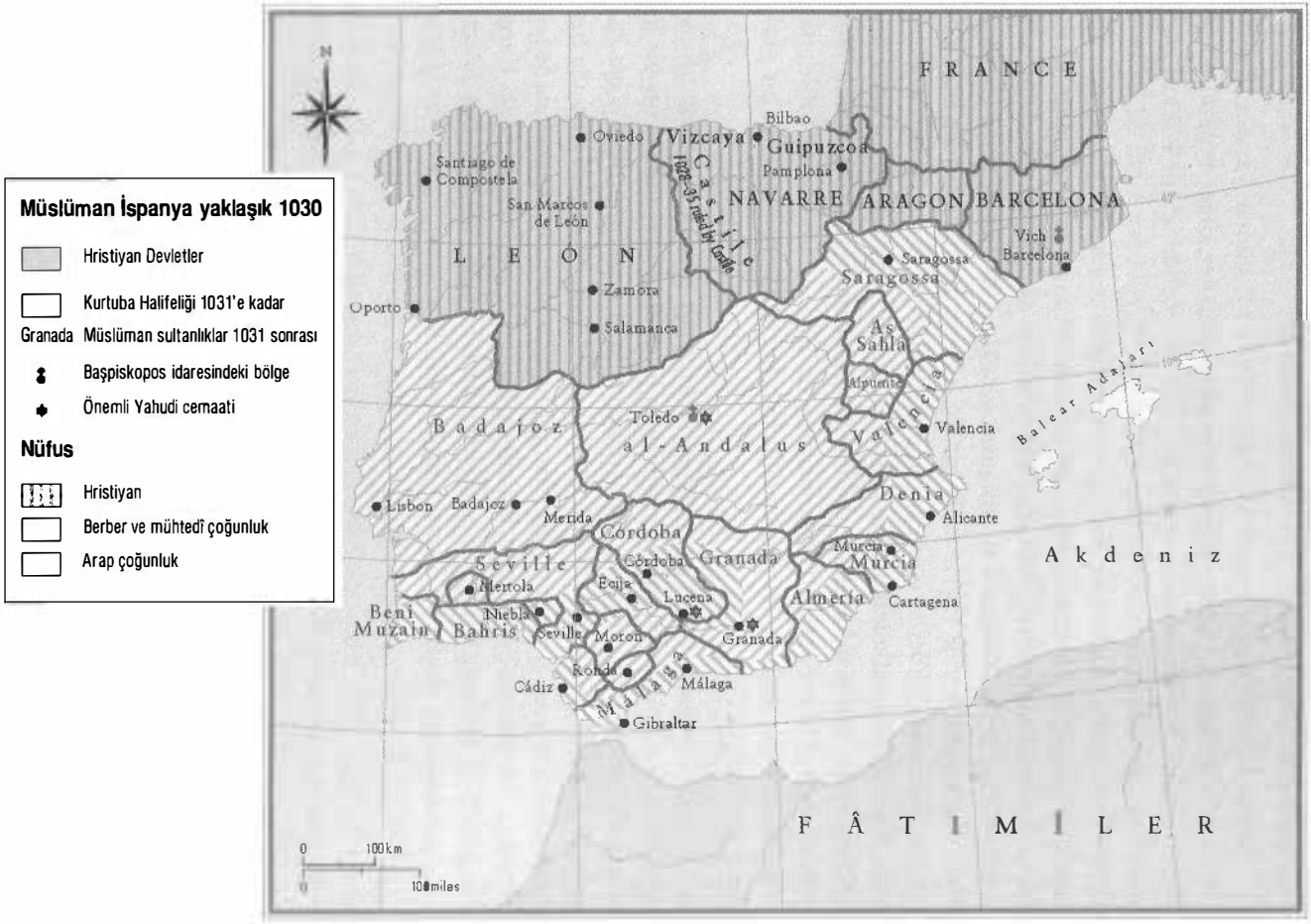
48. Nakleden L. P. Harvey, "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos". S. Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1994), s. 218-9

lip ve emrindekiler, Müslümanları –ki bunların çoğunu İspanyol kökenli Müslümanlar oluşturuyordu– İspanyol dinî ve millî birliğinin önündeki son engel olarak görüyordu. Tehcir, İspanya'yı Hristiyan bir millet olarak birleştirecek ve Avrupa'nın en güçlü devletlerinden biri yapacaktı. Fiiliyatta yaşanan ise modern ifadesiyle bir "etnik temizlik" idi.

Tehcir ve etnik temizlik hareketi, İspanya'nın tarihî kimliği üzerinde bugün de devam eden hararetli tartışmalara neden olmuştur. Ulusalcı İspanyol yazarlar ve tarihçiler "acı olmakla birlikte" bu tehcir, asimilasyon ve ölümlere alkış tutarken, diğerleri bunu İspanya ve Avrupa tarihinin en büyük felâketlerinden biri olarak görür. İspanya'nın ulusal ve dinî kimliği, Avrupa'da Müslüman-Hristiyan ilişkileri ve Doğu-Batı karşıtlığı, bu tarihin günümüze yansıyan ana tartışma konuları haline gelir. 1492 öncesi ve sonrası Endülüs olmak üzere adeta iki tarih tasavvuru ortaya çıkar. İspanyol milliyetçileri 1492-öncesi Endülüsünü İspanya'nın tarihinde bir karanlık nokta olarak görürken, 1492-sonrasını birlik ve beraberliğin başlangıcı olarak telakki eder. Siyasî, kültürel ve edebî bir referans olarak Endülüs, tarih, bugün ve geleceğe dönük hemen tüm tartışmalarda karşımıza çıkar. Üsâme bin Ladin "Endülüs trajedisinin bir daha yaşanmasını kabul etmiyoruz" derken, eski İspanya Başbakanı Jose Maria Aznar, "İspanya'nın el-Kaide ve terörizmle olan sorununu anlamak için 8. yüzyıla geri gitmek ve İspanya'nın İslâmî fetihlere direndiği zamanları hatırlamak gerekir..." der.[49]

Endülüs, İspanya'nın modern tarihinde yaşamaya devam etmektedir. *Reconquista*'nın Morisko mirasını İspanya tarihinden kazıma çabasına rağmen Endülüs İslâm kültürü İspanyol müziğinde, mutfağında, mimarisinde ve Arapçadan İspanyolcaya geçmiş yüzlerce kelimede yaşamaya devam ediyor. Asıl önemlisi Endülüs mirası, İspanya'nın tarihî ve toplumsal kimlik tartışmalarında da belirgin bir referans olarak karşımıza çıkıyor. İspanyol şair ve siyasetçi Gaspar Nunez de Arce gibi isimler, İspanya'nın 18. ve 19. yüzyıllardaki entelektüel ve kültürel gerilemesini *reconquista* hareketinin bir sonucu olarak görür. Eğer İspanya, Endülüs döneminde olduğu gibi çoğulcu, yaratıcı ve etkileşime açık kimliğini muhafaza edebilseydi, hem Aydınlanma hem de sanayi devrimi döneminde Avrupa ve dünya tarihinde farklı bir rol oynayabilirdi. Endülüs'ün mirası, modern İspanya tarihinde Franko döneminde de tartışılmaya devam etti. 1936-39 İspanya İç Savaşı'nın ardından ülke yönetimini ele geçiren Franko, bir tarafta *reconquista*'yı İspanyol tarihinin en önemli hadiselerinden biri olarak överken, diğer tarafta İkinci Dünya Savaşı'ndan

49. Carr, *Blood and Faith*, s. 4-5.



Endülüs Haritası

sonra Avrupa'da içine düştüğü yalnızlıktan kurtulmak ve Arap ülkelerine yakınlaşmak için Endülüs tarihine olumlu atıflarda bulunmuş ve kendini Arap monarşilerine "Sidi Franco" diye takdim etmiştir.[50]

Bugün İspanya'da bir buçuk milyondan fazla Müslüman yaşıyor. Bunların önemli bir kısmını Kuzey Afrika kökenli göçmenler, diğer bölümünü ise İspanyol asıllı Müslümanlar oluşturuyor. Her iki grubun içinde kökleri Moriskolara giden insanlar var. *Reconquista*'nın 500. yılı olan 1992'de İspanya Devleti, ülkedeki Müslüman, Yahudi ve Protestan cemaatleriyle bir dizi anlaşma imzalayarak onların varlığını bir anlamda resmen tanımış oldu. Katolik ve İspanyol milliyetçiliğinin son derece baskın olduğu bir ülkede bu adımın ayrı bir önemi olduğunu vurgulamak gerekir. 2006'da Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ve İspanya Başbakanı Jose Luis Zapatero, Birleşmiş Milletler çatısı altında Medeniyetler İttifakı girişimini başlattı. Batı ve İslâm ülkeleri arasında İspanya ve Türkiye'nin bu girişime öncülük etmesi, tarihî arka planı akılda tuttuğumuzda daha da anlamlı hale gelmektedir. Medeniyetler İttifakı girişimi, özellikle İslâm ve Batı toplumları arasında daha sağlıklı iletişim kanallarının kurulması için önemli bir platform vazifesi gördü.

Endülüs'ün hazin sonu, 19. yüzyıl düşüncesinde geniş yankı uyandırmıştır. Özellikle Osmanlı aydın ve yazarlarının Endülüs konusunda geniş bir literatür ürettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında en kapsamlı olanı Ziya Paşa'nın beş ciltlik *Endülüs Tarihi*'dir. Abdülhak Hamit, Endülüs hakkında beş tiyatro eseri kaleme alır. Şemseddin Sami, Muallim Naci, Samipaşazade Sezai, Halide Edib Adıvar, Şemseddin Günaltay, Zuhuri Danışman ve Sezai Karakoç gibi Türk edebiyatının önde gelen kalemleri, Endülüs hakkında ya müstakil eserler kaleme aldılar ya da eserlerinde Endülüs'e geniş yer verdiler. Dünden bugüne Endülüs, muhayyilemizde yaşamaya devam edecek görünüyor.

50. Carr, *Blood and Faith*, s. 324 vd.

AVRUPA VE TÜRKLER

Avrupalılar için Türkler, "ordusu bulunan bir devlet değil, devleti ele geçirmiş olan bir orduydu".[1] Osmanlı'nın Balkanlar ve Avrupa'daki askerî strateji destekli siyasî başarıları bu algının oluşmasında şüphesiz etkili olmuştur. Fakat daha derinlerde, Türklerin savaşçı bir millet olduğu ve İslâm'ın bayraktarlığını yaptığı inancı öylesine kök salmıştır ki, Avrupa muhayyilesinde Türkler ile kültürü, sanatı, medeniyeti, felsefeyi, hatta diplomasiyi ve siyaseti bir arada düşünmek adeta imkânsız hale gelmiştir. 11 ve 12. yüzyıllarda yaşayan ve eserlerinde Türklere geniş yer veren Attaliates, Skylitzes ve Kinnamos gibi Bizans tarihçileri, ana özellik olarak Türklerin "doğu illerinde (Anadolu ve kuzey Mezopotamya) yaptığı saldırılardan, talanlardan, yıkımlardan..." bahsederler.[2] Ortaçağ Bizans ve Hristiyan düşüncesinde "Türk" demek savaş, fetih ve ölüm demektir. Bu algı, modern dönemlerde de devam etmiştir. Goethe'nin çağdaşı ve mektup arkadaşı Alman şarkiyatçı Heinrich von Diez, ülkedaşlarının Türkler ve İstanbul hakkında sordukları anlamsız ve ibtidaî sorulardan bîzar olduğunu söyler. Bir mektubunda Goethe'ye "... Bir keresinde

1. Jean-François Solnon, *Sarık ve İstanbulin: Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık*, Ali Berktay (çev.), (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), s. 14.
2. Xavier Jacob, *Les Turcs au Moyen-Age: Textes-Byzantins* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), s.12.

Berlin'de biri bana Türkiye'de ayakkabı yapılıp yapılmadığını sordu. Cevabım şu oldu: Gördüğün gibi oradan yalınayak gelmedim..."[3] Aşağıda bu algının kökenlerine ve boyutlarına biraz daha yakında bakacağız. Türklerin Avrupa'nın zihin haritasındaki 'savaşçı millet' kurgusu, diğer bütün mülâhazaları gölgede bırakmıştır. Öyle ki İngilizcede yakıp yıkan sürü ve güruh anlamına gelen '*horde*' kelimesinin, Türkçe 'ordu' kelimesinden geldiği konusunda ittifak bulunmaktadır.

Osmanlılar Avrupa'ya birkaç koldan ve farklı yöntemlerle geldiler. 13. ve 14. yüzyıllarda Avrupa yöneticileri arasında yaşanan rekabet ve çatışmalar, doğuya karşı Avrupa'nın kalkanı olan Bizans'ın zayıflaması, ekonomik şartların Avrupa devletçiklerinin aleyhine olması, Haçlı seferlerinin getirdiği tükenmişlik duygusu ve askerî-siyasî birlik ve beraberlikteki zafiyetler gibi birçok unsur, Osmanlıların kısa sürede Avrupa içlerine uzanmasına imkân sağladı. Dönemin bir adeti olarak savaşlarda başka milletlerden insanların paralı asker olarak kullanılması, Avrupalı yöneticilerin de sıkça başvurduğu bir yöntemdi. Osmanlı komutan ve idarecileri bu imkânı etkin bir şekilde kullanacak, Avrupalı idareciler arasındaki şiddetli rekabeti kendi lehlerine çevirecek ve bu sayede önemli stratejik konumlar elde edeceklerdir. Bu noktada Bizans imparatorları, Türk-Osmanlı askerlerini kendi iç çatışmalarında ve daha büyük çaplı savaşlarında sık sık kullandılar. John Palaelogus ve rakibi John Cantacuzenus arasında 1340'lı yıllarda şiddetlenen savaş, Osmanlı askerlerine Avrupa'nın kapılarını açmış ve onlara Avrupa'nın iç çatışmalarını, rekabetlerini ve zaaflarını yakından tanıma imkânı vermiştir.[4] Fakat hem Avrupa'nın kendi içinden çürümeye başlaması, hem de Osmanlıların yeni ve dinamik askerî ve siyasî stratejiler izleyerek sınırlarını genişletmesi, bu tabloyu kısa sürede tersine çevirecektir. 14. yüzyılda Avrupa'nın 'hasta adamı', artık gücünü, enerjisini ve istikametini yitirmiş olan Bizans İmparatorluğu'ydu. Bizans İmparatorunun 1372'de Osmanlı'nın bir vassalı, yani sultana tabi bir yöneticisi haline gelmesi, yeni siyasî paradigmanın doğuşunu haber veriyordu.

Burada Osmanlı'nın izlediği Kilise siyaseti de önemli bir amil olarak zikredilmelidir. Halil İnalcık'ın dikkat çektiği gibi Osmanlılar, yönetimleri altındaki Ortodoks Kilisesi'ni himayelerine almak sûretiyle özellikle Balkanlar'da

---

3. Aktaran, Ian Almond, *History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche*, (New York/London: Routledge, 2010), s. 87.
4. Dorothy Vaughan, *Europe and the Turk, A Pattern of Alliances 1350-1700*, (Liverpool: University Press, 1954), s.17.

1300-1500 yılları arasında kendilerine bölgede muhkem bir yer edindiler ve pek çok müttefik kazandılar. Katolikleşmeye ve Katolik yöneticilere karşı olan Ortodoks Hristiyanlar –ki bunların başında Yunanlar ve Slavlar geliyordu– Osmanlı idaresini hem dinî hem de siyasî bir zırh olarak görüyordu. Ayrıca "eski feodal angaryaları kaldıran, köylünün toprak tasarrufunu mirî arazi rejimiyle garanti eden Osmanlı vergi-toprak sistemi" de, Osmanlı'nın Balkanlar'da ve Güney Avrupa'da uzun yıllar hüküm sürmesini sağlamıştır.[5] Aynı siyasetin bir devamı olarak Macaristan'ı fetheden Osmanlı ordusunun takriben üçte birini, Osmanlı'nın Rum-Ortodoks vatandaşları teşkil ediyordu.[6] Fethi takip eden yıllarda Macaristan ve civar illerdeki Osmanlı hakimiyeti, Macar, Boşnak, Yunan ve diğer Hristiyan toplulukların katkılarıyla inşa ve idame ettirilmiş görünmektedir. Osmanlılar, Orta ve Güney Avrupa milletlerinin Habsburg İmparatorluğu'na duyduğu husumeti de etkin bir şekilde kullanarak, farklı bölgelerde irili ufaklı gruplarını yanına çekmeyi başarabilmiştir.[7]

Machiavelli ve Osmanlı Modeli

Avrupalı devlet adamları ve siyaset bilimcileri, Osmanlı idarî sisteminin başarısının arkasında yatan sırrı da her zaman merak etmişlerdir. Bu konuda en kayda değer değerlendirmelerden birini Machiavelli'nin ünlü eseri *Prince*'te buluyoruz. Yeni ele geçirilen bir devleti kontrol altında tutmanın belli zorlukları olduğunu söyleyen Machiavelli, Büyük İskender'in Daryüs'ü yendikten sonra İranlıların neden ona başkaldırmadığı sorusunu sorar. Cevap olarak, tarihte ortaya çıkmış iki yönetim biçiminden bahseder. Birinci yönetim şeklinde hükümdar, ülkesini tek başına, ama yanındaki yardımcılarının desteğiyle yönetir. İkinci yönetim şeklinde ise hükümdar, ülkeyi kan bağıyla paye kazanmış olan baronlar ve asilzadelerle birlikte yönetir. Birinci yönetim şeklinin en başarılı örneği Osmanlı Devleti, ikinci yönetim şeklinin en sorunlu örneği ise Fransa İmparatorluğu'dur. Birinci modelde hükümdar, bütün teba tarafından mutlak yönetici kabul edilir. Bütün emirler, bakanlar, valiler, vs. hükümdar tarafından atanır. Dolayısıyla hükümdar, emri altında çalışan yöneticilere bir şey borçlu değildir. Bu yüzden de herkes onun başarısı için ça-

5. Halil İnalcık, 'Önsöz', Özlem Kumrular, *Türk Korkusu: Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni* (İstanbul: Doğan Kitap, 2008), s. 10-11.
6. L. Fekete, *Buda and Pest under Turkish Rule* (Budapest, 1976), s. 19.
7. Ian Almond, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians Across Europe's Battlegrounds* (Cambridge: Harvard University Press, 2011) s. 152.

lışır. İkinci modelde ise kral, baronlarla, lordlarla ve derebeyleriyle iktidarı paylaşmak ve onları idare etmek zorundadır.

Birinci modelin şöyle temel bir zaafı vardır: Bu devleti ele geçirmek çok zordur. Fakat bir defa ele geçirdiğinizde onu yönetmek kolaydır. Çünkü giden hükümdarın yerine yenisi gelmiş ve onun emrinde olan bütün emirler, bakanlar, vs. yeni hükümdara tabi olmuştur. İkinci modelde ise durum şudur: Bu tür devletleri ele geçirmek kolaydır, ama kontrol altında tutmak son derece zordur. Zira yeni gelen hükümdar/kral, daha önceki baronları, lordları, vs. memnun etmek zorundadır. Bu tespitlerden sonra Machiavelli şu ilginç gözlemde bulunur: Türklere saldıran kişi, karşısında birlik ve beraberlik içinde hareket eden bir millet bulur. Böyle bir işe kalkışan kişi, başkalarının da isyan edip kendisine katılacağı gibi bir yanılgıya asla düşmemelidir. Fakat bir şekilde Türk hükümdarı alt edebilirse, artık o devleti zabt u rabt altına alması kolaydır. Fakat bunu garanti etmek için yendiği hükümdarın ailesini ve yakınlarını da mutlaka ortadan kaldırmalıdır. Aksi halde intikam için yeni ordular toplamaları ve devletlerini geri almaları işten bile değildir.[8]

Modern pragmatik siyaset düşüncesinin kurucusu kabul edilen Machiavelli'nin bu mülahazalarının ne kadarının tespit, ne kadarının tavsiye ve taktik olduğunu okuyucuların takdirine bırakıyorum. Burada açık olan husus şudur: Türklerin gücü, kişisel cesaretlerinden yahut sayılarının çokluğundan ziyade, kurdukları sistemin gücünden kaynaklanmaktadır. Onları alt etmek isteyen Avrupalıların tek şansı, yukarıda işaret edilen zaaf noktasını keşfetmek ve bütün enerjisini buraya teksif etmektir. Fakat Türkleri yenecek, başlarındaki hükümdarı alt edecek ve bunu hayatta kalarak yapacak bir babayiğit var mıdır? Machiavelli'nin aslında biraz da tahrikkâr bir şekilde sormak istediği can alıcı soru budur.

Roma'nın Vârisleri

14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu topraklarında cereyan eden İslâm-Hristiyanlık rekabetinin siyasî arka planında, büyük Roma İmparatorluğu'nu kimin tevarüs edeceği sorusu vardı. Roma geleneğinin Bizans döneminde eski ihtişamını ve yaygınlığını kaybettiği doğrudur. Fakat küresel bir siyasî-sosyal

8. Niccolo Machiavelli, *The Prince* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 15-16.

düzen olarak Roma düzeni ya da *pax Romana* ("Roma barışı"), Müslümanların ve Hristiyanların önünde duran en büyük idarî modeldi. İki dinin mensupları da kendilerini Roma düzeninin varisi olmaya daha layık görüyordu. Hristiyanlar zaten Roma'yı Hristiyanlaştırmış ve onun tarihî başarılarını içselleştirmişti. Fakat Roma'nın ihtişamından Bizans'ın çöküşüne giden süreçte Hristiyanlık başlıca zanlılar arasında yer alıyordu. Öte yandan evrensel bir zaman ve mekân anlayışıyla hareket eden Müslümanlar, yeni dünya düzeninin kendi uhdelerinde kurulmakta olduğunu görüyorlardı. O zamana kadarki en büyük emperyal model olan Roma'nın gelecek varisi bundan sonra Müslümanlar olacaktı; zira Hristiyanlar eski enerjilerini ve kabiliyetlerini kaybetmiş, kendi aralarındaki büyük teolojik ihtilaflar ve siyasî çekişmeler neticesinde bölünmüş ve küçülmüşlerdi. 'Asabiyye'lerini kaybetmiş ve Roma'nın mirasını taşıyacak takatleri kalmamıştı. Buna karşın Osmanlılar doğu ve batı istikametinde ilerlemeye devam ediyor ve topraklarına dahil ettikleri bölgelerde kısa sürede düzen inşa ediyor, ticaret ve sanatın öncüsü haline geliyorlardı. Jean Bodin, 1576'da bu noktanın altını çizer ve Roma'nın gerçek varisinin Osmanlılar olduğunu söyler:

> Hristiyanların elinden Bizans'ı, imparatorluğun başkentini aldıktan sonra, Perslerden de Babil bölgesini alan... Roma'nın eski eyaletlerine Tuna ötesi diyarı da ekleyen Türklerin sultanını, Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak görmek çok daha adil olurdu.[9]

Bu bakış açısının Osmanlılar arasında yaygın bir şekilde var olduğunu görüyoruz. 1453 yılında İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmed, sadece Bizans'ın başkentini ele geçirmediğini, aynı zamanda Roma'nın tarihî mirasını da devraldığını biliyordu. Fatih'ten önce Yıldırım Bayezid'in Macaristan ve İtalya'yı fethetmek istediği ve bir gün atını Roma'nın (ve Vatikan'ın) meşhur St. Peter meydanında besleyeceğini söylediği rivayet edilir. Atalarının 'cihan hakimiyeti mefkûresi' ile hareket eden Fatih'in İstanbul'un fethinden sonra 'hakan', 'sultan', 'padişah' ve 'kayzer' unvanlarını kullanması şüphesiz tesadüf değildir. Bu dört unvan, Fatih'in kendinde birleştirdiği dört siyasî geleneği temsil eder: Hakan, Türk kaanlık geleneğini; sultan, Arap siyasî geleneğini; padişah, Fars devlet geleneğini ve son olarak kayzer, Roma emperyal-idare geleneğini temsil eder. Bu unvanlar sayesinde Fatih, Müslüman, Hristiyan, Türk, Arap, Fars ve diğer etnik gruplara mensup tebasını kucakladığı mesajını verir.

---

9. Nakleden Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 61.

Bu dinî ve siyasî evrensel bakış açısı Osmanlılar arasında hep var olagelmiştir. Bunun şayân-ı dikkat örneklerinden biri, Fatih'in İstanbul'u fethetmesinden yaklaşık yüzyıl önce Orhan Gazi'nin huzuruna çıkartılan Selanik'in Başpiskoposu Gregory Palamas'ın hikâyesidir. Çanakkale Boğazı'nda gemiyle seyir halindeyken bir fırtınaya yakalanan Palamas ve maiyeti, Gelibolu'ya çıkmak zorunda kalır ve kıyıda bulunan Osmanlı Türkleri tarafından esir alınır. Bugünkü Çanakkale'ye getirildikten sonra dört günlük bir yolculuğun ardından Bursa'ya götürülürler. Palamas burada, Orhan Gazi'nin torunu İsmail ile tanışır. Görüşme sırasında İsmail, Başpiskoposa Hristiyanlık hakkında çeşitli sorular yöneltir ve Hristiyanların İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'i kabul edip etmediklerini sorar. Palamas buna olumsuz cevap verir, fakat bu cevaba karşı İsmail'in gösterdiği olgun tavrı takdir eder. Bir müddet sonra Orhan Gazi'nin huzuruna çıkartılır. Orhan Gazi, "Bu kimdir, nasıl biridir?" diye sorar. Verilen cevap üzerine "Benim de bilgili, alim insanlarım var. İlmî bir müzakere yapmalarını isterim" der.

1355 yılının Temmuz ayında Orhan Gazi'nin huzurunda yapılan ilmî tartışmada Palamas, Hristiyanlık'ın temel inançlarını savunur. Müslüman tarafında ise Ahi teşkilâtına mensup olan ve kısaca 'Ahiler' olarak anılan kişiler yer alır. Palamas, Müslümanların anlamakta zorlandığını söylediği teslîs konusunu izah ederek bir giriş yapar. Ardından Hz. İsâ'nın aynı anda hem insan hem de Tanrı olamayacağı konusu tartışılır. Orhan Gazi'nin talebi üzerine Palamas'a, "Biz sizin peygamberinize inanıyoruz, siz bizim peygamberimize neden inanmıyorsunuz?" sorusu sorulur. Teolojik birkaç konu daha ele alınır. Palamas, Ahileri ikna ettiğine inanır. Müslüman muhataplarının ise Palamas'ın argümanlarından pek etkilenmediği anlaşılıyor. Tartışma başladığı gibi sakin bir şekilde sona erer. Orhan Gazi'nin ardından Ahiler, hürmetkâr bir şekilde ayrılırlar. Fakat birkaç dakika sonra beklenmedik bir hadise olur ve orada bulunanlardan biri geri gelip Başpiskopos'un gözüne bir yumruk atar. Ahiler gelip adamı tartaklayarak uzaklaştırırlar. Palamas'ın aktardığına göre, bu saldırgan, cezalandırılmak üzere Orhan Gazi'ye götürülür.

Palamas'ın kaleme aldığı risale, bu olayı aktarmasının yanı sıra dönemin Osmanlı hayatı hakkında önemli detaylar sunar. Onun aktardığına göre Bursa ve civarında karşılaştığı Osmanlı Müslümanları açık havada bulunmayı seven, enerjik, sade ve saygılı insanlardır. Orhan Gazi, halkın içinde yaşayan ve vatandaşların kolaylıkla ulaşabildiği bir liderdir. Palamas, Orhan Gazi'nin her cuma sadaka dağıttırdığını ve bunun için özel olarak birisini görevlendirdiğini de zikreder. Ayrıca Palamas'ın aktardıkları, Osmanlı'nın kuruluş ve yayılma döneminde merkezî bir rol oynayan Ahi teşkilâtı hakkında da önemli gözlem-

ler içerir. Palamas'tan takriben yirmi yıl önce Bursa'yı ziyaret eden İbn Battuta da Ahi teşkilâtının yaygın ve dinamik yapısı hakkında benzer gözlemlerde bulunur.[10] Bursa'dan sonra İznik'e giden Palamas, burada da 14. yüzyıl Osmanlı hayatı hakkında önemli detaylar aktarır. Şehirlerin canlı sosyal ve ekonomik hayatından hayranlıkla bahseder. Gittiği yerlerde Müslümanların ve Hristiyanların çok rahat bir şekilde birbirleriyle etkileşim içinde olduklarını kısmen takdirle, kısmen ihtiyatla not eder. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun varisi olan Bizans'ın Anadolu'daki son günlerine tanıklık eden Palamas, İslâm-Hristiyanlık ve İslâm-Batı ilişkilerinin tarihinde sıkça rastladığımız ama nadiren detaylarına sahip olduğumuz iç içe geçmiş tarihin şahitlerinden biri olarak çıkar karşımıza.[11]

Hacı Bayram-ı Velî ve II. Manuel

Bu çerçevede dikkat çeken bir diğer tarihi hadise, Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos (1350-1425) ile Hacı Bayram-ı Velî (1352-1430) arasında muhtemelen 1391 yılında Ankara'da cereyan eden meşhur tartışmadır. Papa XVI. Benedikt'in 2006 yılında Regensburg'da yaptığı konuşmayla gündeme gelen bu ilmî-teolojik tartışma, gerek İslâm-Hristiyanlık ilişkileri tarihi, gerekse Osmanlıların dinler arası ilişkilere bakışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu yıllarda Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in bir vassalı olan İmparator Palaiologos, siyasî kimliğinin yanı sıra teolojik konularda kendisini yetiştirmiş dindar bir yöneticidir. Vassallığının bir gereği olarak, Yıldırım Bayezid ile Anadolu'da bazı seferlere katılan Bizans İmparatoru, Osmanlı ordularıyla birlikte Ankara'ya gelir. Çetin kış şartları nedeniyle Osmanlı askerleri, uzun süre Ankara'da kalır. Bu zorunlu ikamet sırasında II. Manuel, eserinde "Pers Müderris" olarak atıfta bulunduğu bir alimle yirmi altı gece sürdüğü rivayet edilen dinî bir münazaraya girişir. Bu alimin Hacı Bayram-ı Velî

10. İbn Battuta, *Seyahatnâme'den Seçmeler*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: MEB Yayınları, 1986), s.7. İbn Battuta'nın seyahatleri ve 14. yüzyıl Anadolu toprakları ve İslâm dünyasının dünya tarihi açısından iki değerlendirme için bkz. Ross Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the 14th Century* (Berkeley: The University of North California Press, 1989) ve David Waines, *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).
11. Palamas ve hatıraları için bkz. Georgiades Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources", *Speculum*, Vol. 26, No 1. (Ocak 1951), s. 104-118.

olduğu konusunda tarihçiler arasında ittifak bulunmaktadır. Bu ilmî tartışma gecelerinde İslâm ve Hristiyanlık'ın temel dinî inançları, iki dinin cennet ve cehennem tasavvuru, imanın mahiyeti, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve kişiliği, teslîs, havariler ve kristoloji gibi konular ele alınır. Karşılıklı saygı ve hoşgörü ortamında geçen tartışmaları, şehir ahalisinden insanlar da izler.

II. Manuel, bu ilmî münazaraları daha sonra kaleme almış ve bir kitap haline getirmiştir. Bu eserde II. Manuel'in Hristiyanlık'ın üstünlüğünü göstermek için çaba sarf ettiği ve Müslüman muhatabını alt etmek gayretiyle hareket ettiği açıkça görülmektedir.[12] Hikâyenin Hacı Bayram-ı Velî kısmına ait elimizde herhangi bir kaynak olmadığı için tartışmaların tam olarak nasıl cereyan ettiğini ve nasıl sonuçlandığını kestirmek mümkün değil. II. Manuel'in, eserini kaleme alırken kendi zaviyesinden eklemeler yaptığını tahmin etmek zor değil. Hz. Peygamber ile ilgili olarak söylediğini iddia ettiği, "Bana Muhammed'in getirdiği yeni bir şey göster! İnancını kılıçla yayma emri gibi sadece insanlık dışı ve kötü şeyler bulacaksın" sözlerini, aynı bu şekilde Ankara'da Müslüman bir alimin evinde misafir iken ve ahalinin ortasında söylemesi pek muhtemel görünmemektedir. Papa XVI. Benedikt'in bu sözü 2006 yılında iktibas ederek tekrar gündeme getirmesi ve İslâm'ın bir kılıç ve şiddet dini olduğunu ima etmesi, günümüz dinamikleri açısından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.[13]

Osmanlıların önlenemez yükselişi Avrupalıların dönem dönem daha uzaktaki doğulu güç merkezleriyle işbirliği arayışlarına yönelmesine neden olmuştur. 12. ve 13. yüzyıllarda Moğolların Hristiyan olmasını ya da en azından Abbâsîlere ve Memlüklere karşı Avrupayla ittifak kurmasını bekleyen Avrupalılar, Osmanlılar konusunda da benzer bir beklenti içinde oldular. İran Şahını yanlarına çekmeye çalıştılar, ama bunda başarılı olamadılar. Timur'un Yıldırım Bayezid'i 1402 Ankara Savaşı'nda yenmesi, benzer umutların doğmasına neden oldu. Ama bu da beklenen neticeyi vermedi.[14]

Burada dikkat çekici olan nokta, 1451 yılında Osmanlı tahtına geçen Fatih'in, İstanbul'u fethettikten sonra Avrupa'daki bütün zaaf ve çöküş beklentilerine son vermesidir. Zira Fatih tahta çıktığında, yeni sultanın çok genç ve

---

12. Manuel II Paleologue, *Entreitens avec un Musulman*, ed. Theodore Khoury (Paris: Editions du Cerf, 1966).
13. Ankara'da cereyan eden bu ilmî tartışma için bkz. Mustafa Daş, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma", Seyfi Kenan (ed.), *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 345-355.
14. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 41.

toy olduğu, Osmanlı Devleti'ni yönetecek kabiliyeti haiz olmadığı ve bunun Hristiyan alemi için yeni bir fırsat olduğu inancı dile getirilmekteydi. Örneğin, kendisini 'Doğu' meselelerinde bir uzman olarak gören Francesco Filelfo, Fransa Kralı VII. Charles'a bir mektup yazar ve Osmanlı'ya karşı bir hamle yapmanın tam zamanı olduğunu söyler. Aynı beklenti, Sultan Selim 1520'de beklenmedik bir şekilde vefat ettiğinde de ortaya çıkacak ve Avrupalılar, babasının yerine geçen genç Kanunî Sultan Süleyman için, "Vahşi bir arslan, varis olarak geride körpe bir kuzu bıraktı" diyecektir![15] Fakat İstanbul'un düştüğü haberi Avrupa'ya ulaştığında, bunun büyük bir yanılgı olduğu anlaşılacak ve Osmanlı Sultanının aslında genç, kararlı ve "Hristiyanlık'tan nefret eden" bir kişi olduğu söylenecektir. Böylece Osmanlıların, Avrupa'nın kalbine yapması muhtemel yeni seferleri yüzünden herkesi tekrar korku saracaktır.[16]

Avrupalı casuslar, diplomatlar, tüccarlar ve stratejistler sadece Osmanlı'nın askerî gücünü hafife almakla kalmamışlardı. Aynı zamanda İstanbul ahalisinin durumu hakkında da fazla bir fikre sahip değildiler. İstanbul'da Osmanlı idaresini Bizans yönetimine tercih edenlerin sayısı, Haçlıların tahmin ettiklerinden çok daha fazlaydı.[17] Her ne kadar şehirde bulunan Hristiyanlar, Osmanlı ordularına direnmişlerse de, fethin hemen ardından büyük bir hadisenin yaşanmaması, dahası Fatih'in şehir ahalisini yanına çekmeyi başarması, Papa başta olmak üzere Avrupalı kralları ve prensleri zora sokmuştu.

Papa'dan Fatih'e Mektup Var

Papa II. Pius'un Fatih'e gönderdiği rivayet edilen meşhur mektubu bu tarihî bağlamda değerlendirmek gerekir. Papa'nın vaftiz daveti, Fatih'e uzatılmış stratejik bir el olmakla beraber aynı zamanda birbirine düşmüş ve asaletini yitirmiş Avrupalı prenslere ve feodal beylere yöneltilmiş keskin bir eleştiriydi. Avrupa'nın siyasî elitlerinden umudunu kesen Papa, Fatih'i "Doğunun ve Batının İmparatoru" olmak için Hristiyan olmaya davet eder. II. Pius'a göre Hristiyan olmuş bir Osmanlı Sultanı, Avrupa'da hiçbir mukavemet görmeyecek ve Hristiyan halkın teveccühünü kazanacaktır. Dünya hakimiyeti için Fatih'in "bir parça vaftiz suyuyla yıkanması" yeterli olacaktır!

---

15. Natalie Zemon Davis, *Trickster Tales: A Sixteents Century Muslim Between Worlds* (New York: Hill and Wang, 2006) s. 74.
16. Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk 1453-1517* (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1967), s. 2.
17. Cardini, *Europe and Islam*, s. 124.

Papa mektubuna bir tespitle başlar: Fatih, Avrupa'nın durumu hakkında şüphesiz bilgi sahibidir, fakat Avrupa halklarının savaş kabiliyetini göz ardı etmemelidir: "Bizim hakkımızda Hristiyan milletlerin gücünü bilecek kadar bilgin var. Savaş sanatında İspanya'nın ne kadar dayanıklı, Gaul'ün savaşçı, Almanya'nın kalabalık, İngiltere'nin güçlü, Polonya'nın cesur, Macaristan'ın aktif ve İtalya'nın zengin olduğunu bilmelisin." Bu siyasî uyarı dikkat çekicidir; zira Papa bir yanda Avrupa prenslerine çatmakta, fakat diğer tarafta Fatih'e karşı onların gücünü savunmaktadır. Bu tespitten sonra dinî konulara giren Papa, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında mevcut olan ortak noktalara dikkat çeker:

> Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında pek çok müşterek nokta bulunmaktadır: Alemin Yaratıcısı olan tek bir Tanrı, imanın zarurî olduğuna dair inanç, ceza ve mükâfât alemi (ahiret), ruhun ölümsüzlüğü ve Eski Ahid'in ortak bir temel olarak kabul edilmesi. Bütün bu konularda aynı görüşteyiz. Tek ayrıldığımız nokta, Tanrı'nın mahiyeti hakkındadır.

Bu girizgâhtan sonra Papa, Fatih Sultan Mehmed'e tarihî çağrısını yapar ve büyük bir soğukkanlılıkla İslâm-Batı ilişkileri tarihinin en çarpıcı ve hayretamiz satırlarını kaleme alır:

> Küçük bir şey, seni çağının en büyük, en güçlü ve en meşhur insanı yapabilir. Bunun ne olduğunu soracak olursan, onu bulmak zor değil. Bulmak için çok uzaklara gitmene de gerek yok. Bunu dünyanın her yerinde bulmak mümkün. Kendisiyle vaftiz olacağın, Hristiyan ibadetini yapacağın ve İncil'e iman edeceğin bir parça su. Bunu yap ve şan ve şöhrette ve güçte sana eşit olacak tek bir prensin olmadığını göreceksin. O zaman sana "Yunanların (Batı'nın) ve Doğu'nun İmparatoru" deriz. Şu anda cebren elinde tuttuğun topraklar bi-hakkın senin olacak ve bütün Hristiyanlar sana saygı duyacak ve seni hakem kabul edecektir. İslâm şeriatına tabi iken başarılı olman mümkün değil. Hristiyanlık'a dön; işte o zaman herkesin onayıyla çağının en büyük adamı olursun'.[18]

Papa, Fatih'i vaftiz olmaya davet ederek aslında hem dinlerini hem de vatanlarını kaybetmeye başlayan Avrupalı liderlere meydan okumakta ve Osmanlı üzerinden onları harekete geçirmeye çalışmaktadır: Eğer siz kutsal haça sahip çıkmazsanız, İstanbul'u fetheden ve Bizans'ı yıkan Osmanlı Sultanı,

---

18. Mektup için bkz. Minou Reeves, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making* (New York: New York University Pres, 2000), s. 111-2.

bir parça vaftiz suyunu alacak ve benim de desteğimle bütün Avrupa'ya hakim olacaktır!

Papa'nın mektubunu barışa bir çağrı olarak telakki eden Erasmus, savaşın hiçbir sorunu çözmediğine ve barışın ancak barışçıl yöntemlerle mümkün olacağına inanmıştı. Bu meyanda savaşçı Türklere karşı mücadele etmenin yolu, yeni Haçlı seferleri düzenlemek ve yeni savaş kampanyaları başlatmak değildi. Avrupa'nın böyle bir enerjisi ve heyecanı da yoktu zaten. Türklere karşı koymanın yolu, Hz. İsâ'nın öğretilerini tam ve samimi bir şekilde takip etmekten geçiyordu.[19]

Truvalıların Torunları olarak Türkler

Fatih'in İstanbul'u fethetmesinin ardından beklenmedik bir tartışma popüler hale gelir: Türklerin Truvalıların soyundan geldiği iddiası.[20] Türklerin, Avrupalıların tanıdığı kadim barbar milletlerden biri olduğuna dair görüşler daha önce ortaya atılmıştı. Theodore of Gaza, *On the Origins of the Turks* adlı eserinde Türkler ile kuzeyden gelen barbar kabileler arasında paralellikler kurar. 'Korkunç Türk' imajının köklerini bu tür eserlerde bulmak mümkündür. Dahası 'vahşi Müslüman' imajını devralan Türklerin askerî başarıları da bu algıyı güçlendirmek için etkin bir şekilde kullanılmaktaydı. Fakat dönemin en ilginç teorisi, Türklerin Truvalılarla aynı kökten geldiği inancıdır. Montaigne buna *Denemeler*'de değinir. Dönemin tarihçileri ve siyaset adamları konuya yakın alaka gösterir. Temel soru şudur: "Eğer Osmanlılar/Türkler Truvalıların torunları ise, o zaman biz nerede duruyoruz?"

Efsaneye göre, Truva'nın mitsel kurucusu ve Truva Kralı Priam'ın atası Teucer ya da Teukros, aynı zamanda Türklere adını veren tarihî şahsiyettir. Bu isim benzerliği, teorinin yaygınlaşması için elverişli bir zemin sağlamıştır. Türklerin yanı sıra Almanların, Fransızların ve İtalyanların da atalarının Truvalılar olduğu ileri sürülmüş ve böylece Türkler ile Avrupa milletleri arasında etnik-tarihî bir bağ kurulmak istenmiştir. Truva Savaşı'nın Avrupa tarihindeki hususî yerini akılda tutarak bu efsanevî tarih yazımının ve soykütüğünün önemli anlamlar taşıdığını ifade etmek gerekir. Truva Savaşı, Batı'yı temsil eden Yunanların, Doğu'yu ve Asyayı temsil eden Truvalıları yendiği savaştır. Truvalılar kahramanca direnmiş, komutanları Hektor bir efsane haline gel-

19. Cardini, *Europe and Islam*, s. 146.
20. Robert Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, s. 147 ve devamı.

miş, ama neticede savaşı kaybetmişlerdir. Truva'nın dillere destan olan ihtişamı ve zenginliği, Yunan zaferinden sonra unutulup gitmiştir. Bu arka planı iyi bilen bir Avrupalı için, 15. yüzyılda yükselişe geçen Osmanlı tehdidini tarihî bir bağlama oturtmak mümkün hale gelir: Truvalılar gibi Osmanlılar da bir gün mutlaka yenilecektir. Bu, sadece bir zaman meselesidir. Avrupalıların Türkleri yenmek için yapması gereken, birlik ve beraberlik içinde hareket etmek ve Sparta'nın askerî disiplinine sahip büyük bir güç hazırlamaktır.

Truva yenilgisinden sonra bazıları kuzeye, bazıları da Anadolu içlerine kaçan ve yüzlerce yıl sonra 'Müslüman Türkler' olarak geri dönen Truvalılar, Avrupanın tarihî hafızasından hiçbir zaman silinmemiştir. Yunanları kötülemek isteyen Almanlar, Fransızlar ve İtalyanlar, zaman zaman Truva meselesine geri dönmüş ve bunu menfi bir tarihî referans olarak kullanmıştır. 1437'de İstanbul'u ziyaret eden İspanyol seyyah Pero Tafur, Yunanistan'daki Yunanlara sempati duymakla beraber, İstanbul'daki Yunanları ağır ifadelerle eleştirir. Ona göre bu şehirdeki Yunanlar "günaha batmış ahlâksız bir güruh"tan ibarettir. Birkaç yıl sonra başlarına gelecek felâketi –yani İstanbul'un fethini– adeta hak etmektedirler. Buna karşılık Anadolu'da yaşayan Türkler "asil ve doğru bir millettir. Ülkelerinde asilzadeler gibi yaşarlar... Mutlu ve âlicenabdırlar, sohbet etmesi güzeldir... Öyle ki buralarda erdemden bahsedince, o kişinin bir Türk gibi olduğunu söylemek yeterlidir...".[21] Tafur'un bu sempatik ve müsbet değerlendirmelerini paylaşan çok az kişi vardır; zira Osmanlılar son tahlilde fetihçi bir güç olarak görülmekteydi. Fakat Türkler ile Truvalılar arasında bağ kurulurken, bunun aynı zamanda Yunan karşıtlığı üzerinden yapılması akılda tutulması gereken bir husustur.

Türkleri Truvalılara kadar geri götüren bu efsanevî tarih anlayışı, Osmanlı Devleti'ni de Avrupa tarihinin bir parçası haline getirmektedir. Fatih Sultan Mehmed'in, İstanbul'un fethine atfen söylediği rivayet edilen "İşte bugün Truva'nın intikamını aldık" sözü, bu algıyı elbette güçlendirmiştir. Rivayet bile olsa, bu sözün İstanbul'un fethini Avrupa tarihine referansla izah etmesi, Avrupa-Osmanlı ilişkilerinin diyalektik ve çok boyutlu yönünü teyit eden bir durumdur. Bu yaklaşımı benimseyen Mario Filelfo'nun 1470'lerde kaleme aldığı dört bin beyitlik şiiri, Fatih Sultan Mehmed'i Hannibal, Pirus, Kiros ve Makedonyalı Filip gibi büyük tarihî kahramanların arasına yerleştirir ve Yunanların Truva'ya yaptığı zulmün intikamının nihayet alındığını söyler.[22] Truva kökleri teorisini kendi lehine kullanmakta gecikmeyen Fatih, Papa V. Ni-

21. Nakleden Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 52.
22. Toner, *Homer's Turk*, s. 79.

kolas'a yazdığı rivayet edilen ve Avrupa'da neşredilen bir mektubunda, Türklerin ve İtalyanların aynı kökten, yani Truva'dan geldiğini söyler ve İtalyanların kendilerine karşı düşmanlık yapmasına anlam veremediğini söyler: "Bizim amacımız da Truva'yı eski ihtişamına kavuşturmak ve büyük Hektor'un intikamını almaktır..."[23]

Bizanslı tarihçi İmrozlu Kritovulos'un aktardığına göre, Fatih 1462'de Midilli kuşatmasından önce, bugün Çanakkale sınırları içinde bulunan Truva'ya uğrar ve burada Avrupa'da yankı bulan bir konuşma yapar. Konuşmasında Truvalı kahramanları över ve Truva'nın yıkımından dolayı Yunanları, Selaniklileri, Makedonları ve Moralıları ağır bir dille eleştirir. Fatih, Asya halklarına zulmeden Yunanların kendi eliyle cezalandırıldığına inanır. Rum tarihçi Laonikos Halkokondiles, Fatih'i teyit edercesine "hayatta kalan Bizanslıların İstanbul'un yıkımını 'Yunanların Troya'da gerçekleştirdikleri kitlesel öldürmenin barbarlarca alınan intikamı' olarak görmelerinden" yakınır.[24] Yunanlara duyulan öfke, sadece Truva'nın talan edilmesiyle sınırlı değildir. Kendilerinden başka herkese 'barbar' diyen Yunanlar, Avrupa milletlerinin nazarında müstağnî ve mütekebbir bir millettir ve zaman içinde Tales, Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi büyük düşünürlerin zihnî dehasından uzaklaşmıştır. Truvalıların soyundan geldiğine inanan İtalyanlar, Fransızlar ve diğer Avrupa milletleri, Osmanlı'nın Yunanlar karşısında elde ettiği askerî başarılardan zımnen memnuniyet duyarlar.[25]

Türklerin, Truvalıların soyundan geldiğini düşünen Avrupalı tarihçiler ve sanatçılar, sadece Osmanlıları Truvalılar olarak görmediler; aynı zamanda Truvalıları da Osmanlı penceresinden yeniden inşa ettiler. 14. ve 15. yüzyıllara ait resim ve minyatürlerde Truvalılar giderek Osmanlı kıyafetleri giyen figürler olarak tasvir edilir. Osmanlı türbanı, kaftanı, şalvarı ve kılıcı, adeta Truvalıları tefrik etmek için kullanılan unsurlar haline gelir. Bunlar, bir tarafta Truvalıların Asyatik-Doğulu kimliğinin, öbür tarafta Osmanlı-Türk bağlantısının altını çizmek için kullanılır. Böylece geriye doğru görsel-estetik bir okuma yapılarak hem kadim Truvalılar Türkleştirilir, hem de Türkler Truvalılaştırılır.[26] Fakat neticede Truvalıların Anadolulu ve Asyalı olması, kadim

---

23. Terence Spencer, 'Turks and Trojans in the Renaissance', *The Modern Language Review*, Vol. 47, No. 3 (1952), s. 331.
24. Giovanni Ricci, *Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa'sında Korku, Nefret ve Sevgi* (İstanbul: Kitabevi, 2005), s. 108.
25. Terence Spencer, 'Turks and Trojans in the Renaissance', s. 330.
26. Bu tasvirler için bkz. James G. Harper, 'Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in the fifteenth-cen-

Yunanlar ve onları takip eden Avrupalılar arasında yaygın olan, "istilâcı, galip, hakim ictimaî sınıfın Asya'dan gelme adamlardan müteşekkil olduğu fikri"[27] ile beraber birleşir. Dolayısıyla Osmanlılar ile Avrupa milletleri arasında etnik bir bağ ya da ünsiyet kurulması fikri, daha en baştan dönemin siyasî kaygılarına ve korkularına eklemlenir. Öte yandan Truva tezine karşı Türklerin kökeninin aslında İskitlere dayandığı tezi de tedavüle girer. Savaşçı, zalim, talancı ve istilâcı sıfatlarıyla anılan İskitler, 'barbar' Türklerin kökeni olmaya en layık millettir. Avrupa'da Türklerin İskitler'e dayandığı tezinin ideolojik arka planı, barbar, kaba-saba, zalim ve gayr-ı medeni Türk imajını temellendirme çabasıyla yakından ilgilidir.[28]

Burada sıkça karşımıza çıkan bir noktanın altını çizmekte fayda var. Osmanlıların Avrupa içlerine yayılması ve Balkanlar'ı ele geçirmesi, Avrupa'nın dinî ve siyasî çevrelerinde her zaman infial yaratmış ve yeni korkuların doğmasına neden olmuştur. "Seneye Türkler buraya da gelecek mi?" sorusu, Avrupa'daki Osmanlı algısının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Fakat bu dönemde Avrupa'nın iç çatışmaları ve husumetleri o kadar derindir ki Osmanlı'ya duyulan nefret, diğer rakip Avrupa milletlerine karşı da duyulmuştur. Öte yandan seküler Avrupa hümanistleri, savaşlarda kimin yenip kimin yenildiğinden çok, klasik Yunan-Avrupa kültürünün Osmanlılar gibi "barbar ve cahil" bir milletin eline geçmesinden dolayı üzüntü içindedirler. Osmanlılar Yunanistan'ı aldığında pek çok Avrupalı bunu, saldırgan ve şımarık Yunanların hak ettiği bir ceza olduğunu düşünmüştü. Onların asıl üzüldüğü, Helenistik kültürün en önemli merkezinin Müslümanların-Türklerin eline geçmiş olması ve büyük bir medeniyetinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalması olmuştur.[29] Aynı hissiyatın farklı bir yansımasını, Ludovico Ariosto'nun şu şiirinde buluyoruz: "Niçin İstanbul ve dünyanın/en iyi kesimi pis Türk'ün elinde?"[30]

Avrupalılar İstanbul'un kaybının şokunu yaşarken, Osmanlı devlet adamları kararlı ve pragmatik politikalar uygulamaya devam ettiler. Örneğin Fa-

---

tury Europe', A. J. Kabir ve D. Williams (ed.), *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 151-182.

27. Reşid Saffet Atabinen, *Türklerin Avrupalılarla Müşterek Troya Menşe'leri Efsanesi Üzerinde Araştırma* (İstanbul: TTOK İstanbul'u Sevenler Grubu, 1951), s. 10. Atabinen 1951'de kaleme aldığı bu küçük risalesinde, Türklerin Truva menşei meselesine dair Osmanlı kaynaklarında bir kayıda rastlamadığını söyler.
28. Bkz. Özlem Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 172-3.
29. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 25.
30. Nakleden, Ricci, *Türk Saplantısı*, s. 37.

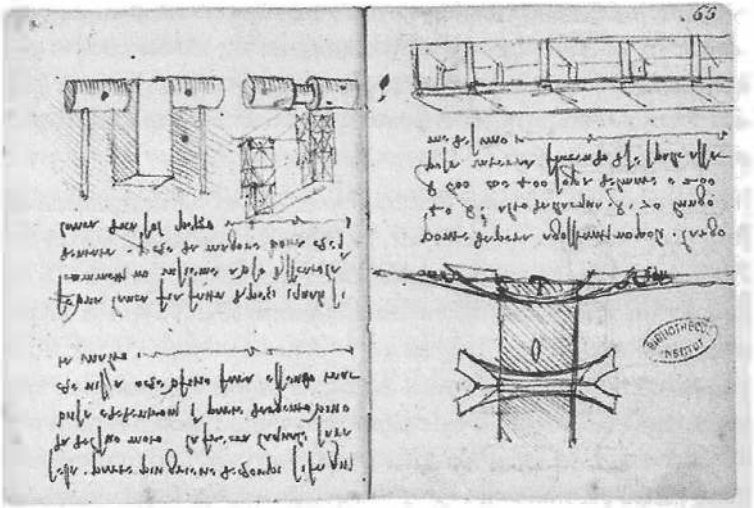
tih, İstanbul'un fethinde önemli bir rol oynayan yeni top teknolojisinin geliştirilmesi için yabancı ustaları istihdam etti. Urban adlı bir Macar usta, o güne kadar görülmemiş büyüklükte ve güçte toplar yapabileceğini ileri sürmüş ve Fatih bu imkânı kullanmaktan geri durmamıştır. Nitekim Urban'ın topları, fetihte önemli bir rol oynamıştır.

Fatih, çok dinli ve çok kültürlü bir devlet düzeni inşa etme konusunda da kararlı ve hızlı hareket etmiş görünmektedir. İstanbul'un fethinden sonra Ermeni, Rum ve Yahudi cemaatlerini yeni başkentine davet eden Fatih, 1478'de şehrin nüfusunun yetmiş bine yaklaşmasından memnuniyet duyuyordu. İstanbul'un bu nüfusunun yüzde kırktan fazlası, gayr-ı Müslimlerden oluşuyordu. Fakat bu durum sadece pay-ı taht ile sınırlı değildi. Kanunî döneminde yapılan nüfus sayımlarına göre Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında bulunan nüfusun yüzde 80'i Hristiyan, yüzde 19'u Müslüman ve yüzde biri, Yahudi idi. Balkan fetihleriyle Osmanlı idaresine giren Hristiyan nüfus, bu demografik yapının ortaya çıkmasında merkezî bir rol oynamıştır. Bu durumun, Osmanlı Sultanını İsâ düşmanı 'Deccal' olarak gören Avrupalıları fazlasıyla kızdırdığını tahmin etmek zor değil.[31]

Da Vinci ve Michelangelo'nun İstanbul Merakı

İstanbul'un jeo-politik, ticarî, kültürel ve sembolik değerinin farkında olan Osmanlı devlet adamları, şehri büyütmek ve geliştirmek için bütün imkânlarını seferber etmişlerdir. Örneğin Fatih'in izinden giden II. Bayezid, Haliç üzerinde bir köprü yapılmasını düşünmüş; fakat Leonardo da Vinci'ye inanacak olursak, bunu yapacak bir usta bulamadığı için vazgeçmiştir. Da Vinci, İstanbul'a hiçbir zaman gelmemiş; ama Haliç üzerine yapılmak üzere bir köprünün çizimlerini Sultan'a göndermiştir. Bu konuda rivayetler muhtelif olmakla birlikte, bu Rönesans dâhisinin projesinin gerçekçi bulunmadığı için reddedildiği tahmin edilmektedir. Da Vinci'nin Bayezid'e gönderdiği mektup ve çizimler, bugün Topkapı Sarayı arşivinde bulunmaktadır. Gerek bu mektuptan gerekse dönemin tarihî verilerinden anlaşıldığı kadarıyla Da Vinci, eserlerini hayata geçirmek için bir 'hâmi' (patron) arayışındaydı ve hizmetinde olduğu Cesare Borgia'nın huzuruna çıkan bir Osmanlı heyetinin ziyaretini fırsat bilerek, meşhur köprü projesini çizmiş ve Sultan Bayezid'e göndermişti. Da Vinci'yi Osmanlı Sultanının mı davet ettiği yoksa kendisinin mi bu

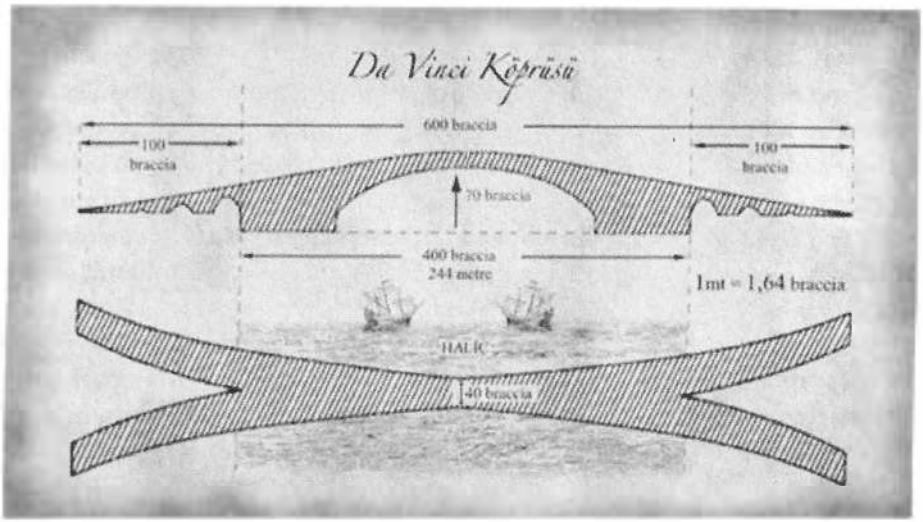
31. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 160.



Da Vinci Çizimleri

işe gönüllü olarak giriştiği konusunda net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat kesin olan şudur: Avrupa'nın en büyük sanatçılarından Da Vinci, İstanbul gibi dünyanın incisi olan bir şehre, Osmanlı idaresinde olmasına rağmen, ilgisiz kalamamıştır. Neticede Da Vinci Köprüsü İstanbul'da yapılamadı, fakat yüzyıllar sonra Norveçli sanatçı Vebjorn Sand tarafından daha küçük ölçekte sembolik olarak inşa edildi.

Da Vinci'nin sonuçsuz kalan bu projesinden dört yıl sonra 1506'da, Sultan Bayezid'in bu sefer Michelangelo'yu İstanbul'a davet ettiği ve Haliç üzerine bir köprü yapmasını istediği rivayet edilmektedir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Roma'daki hayatından hiç memnun olmayan ve Floransa'ya kaçan Michelangelo, Galata'daki Fransisken cemaatinin başrahibi üzerinden gelen daveti hayırhahlıkla değerlendirir ve İstanbul'a giderek Sultanın hizmetine girmeye karar verir. Hatta kendisine zulmeden Papaya karşı kaleme aldığı eserini, "Türkiye'den yazan Michelangelo'nuz" imzasıyla bitirir. Büyük ressam ve heykeltıraşın gerçekten İstanbul'a gitmeyi kafaya koyduğunu duyan Floransa sancaktarı Soderini, "Türk için yaşayacağına, Papanın yanında öl, daha iyi!" diyerek onu kalmaya ikna eder. Dahası, işi sağlama almak için sanatçıyı Floransa Senyörlüğü'nün resmî Roma elçisi olarak atar. Böylece Leonardo Da Vinci'den sonra Rönenans devrinin ikinci büyük ismi Michelangelo da İstanbul'a gitme şansını yakalayamamış ve belki de İslâm-Batı tarihinin en ilginç olabilecek karşılaşmalarından biri gerçekleşmemiştir. Zira Michelangelo, planladığı gibi İstanbul'a gitseydi, kendinden on dört yaş küçük



Da Vinci'nin Haliç köprüsü projesi

olan Mimar Sinan ile (1489-1588) karşılaşacak ve aralarında muhtemelen 16. yüzyılın en mühim karşılaşmalarından biri vuku bulacaktı.[32]

Osmanlı Devleti'nin bu dönemde önde gelen Avrupalı tüccar ve sanatçılar için bir cazibe merkezi olması, hem Avrupa'daki yeni arayışlar hem de Osmanlı'nın kurduğu düzenle ilgili olsa gerektir. Askerî ve siyasî başarılarını bir kültür ve medeniyet perspektifiyle pekiştiren Osmanlı devlet adamları, dünyaya da her zaman açıktılar. Onlar için fetih sadece toprak kazanmak ve ordularını güçlendirmekten ibaret değildi. Fetih, aslında yeni bir düzen kurmak anlamına geliyordu. Bunun en özlü ve çarpıcı ifadelerinden birini ünlü minyatürcü, tarihçi ve döğüş sanatları ustası Matrakçı Nasuh'un *Târîh-i Sultan Bâyezîd* adlı eserinde buluyoruz. Bâyezîd'in 1500'de Motun ve Koron'u aldığını aktaran Matrakçı Nasuh, "ba'dema... ol diyarı feth idüp nev nizâm ü taze intizâm virdükten sonra..." diyerek fetih felsefesinin dikkat çekici bir tasvirini yapar.[33] Buna göre fethin amacı, yeni bir düzen ve sistem kurmaktır. Bir yeni düzen kurmak için ise devletin ve toplumun asker ve paradan daha fazla araçlara ihtiyacı vardır. Osmanlı'nın 16. ve 17. yüzyıllarda sanat ve kültür alanlarında da bir cazibe merkezi olmasını bu çerçevede değerlendirmek yanlış olmaz.

32. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 142.
33. Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Sultân Bâyezîd*, haz. Reha Bilge (İstanbul: Arvana Yayınları, 2015), v. 26b, s. 75.

Bir Portrenin Hikâyesi

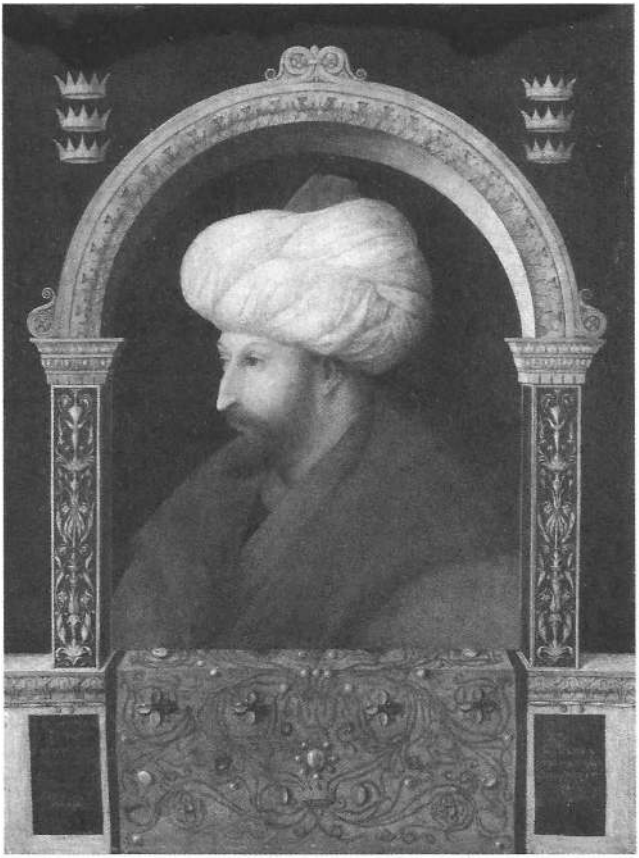
Fatih Sultan Mehmed'in Avrupaya olan siyasî, ticarî ve kültürel ilgisi İstanbul'un fethinden sonra da artarak devam etmiştir. Bunun çarpıcı örneklerinden birini Venedik Kralına yaptığı bir davette görüyoruz. Kralı oğlunun düğününe davet eden Fatih, İstanbul'a bir ressam, heykeltıraş ve bronz dökümcüsü de göndermesini ister. Venedik Konseyi derhal toplanır ve dönemin en büyük ressamlarından olan Bellini'yi 1479'da İstanbul'a gönderir. İstanbul'da yaklaşık 18 ay kalan Bellini, Sultanın portresini yapmadan önce saray hayatına ve İstanbul'un günlük yaşamına ilişkin çeşitli resimler yapar. Fatih, kendi portresinin yapılmasına izin vermeden önce Bellini'ye bazı siparişlerde bulunur ve Venedikli ressamın ustalığını test eder. Bellini, şöhretinin hakkını verir ve ünlü Fatih tablosunu çizer.

Bellini'nin 25 Kasım 1480'de tamamladığı Fatih portresi, Rönesans sanat akımlarının izlerini taşır ve realist kimliğiyle öne çıkar. Fatih, başında büyük bir beyaz sarıkla ve dörtte üç açıyla yan profilden tasvir edilmiştir. Bellini, Fatih'in sarığını ve üzerindeki kıyafetleri Osmanlı Sultanının ihtişam ve zarafetini yansıtacak şekilde çizer. Fatih'in yüzündeki dinginlik ifadesi dikkat çekicidir. Savaşçı, eli kılıçlı, kan döken, korkunç Türk imajına karşılık; burada özgüven, iç huzur ve sakinliğiyle öne çıkan bir Sultan vardır. Fatih'in başının etrafındaki çerçeve ve mermer kemer, Sultanın bir camdan baktığı izlenimini verir. Kemerin iki yanında havada asılı duran altı yaldızlı taç ve halı üzerindeki taç, imparatorluk sancağını oluşturan yedi tuğu temsil eder. Fatih'in tasarrufu altında bulunan büyük siyasî ve askerî güç, tabloya Latince bir ibareyle nakşedilir: *Victor orbis*, yani 'Cihan Fatihi'.[34]

Fatih, batılı bir ressama portresini yaptıran ilk Osmanlı padişahıdır. Büyük İskender'in varisi olduğuna inanan Fatih, böylece sadece siyaset ve askerî stratejide değil, sanatsal ve kültürel etkileşim alanında da yeni ufuklara açılmaktan yana olduğunu gösterir. Portresinin yanı sıra kendisi için bronz madalyonlar da döktürür. Bunlardan bir tanesi Bellini'ye aittir. Diğer madalyonlar Constanza de Ferrera ve Bertoldo di Giovanni gibi yine İtalyan sanatçılara aittir. Rönesans döneminin izlerini taşıyan madalyonlarda Fatih, Bellini'nin portresindeki gibi sarıklı olarak ve yan cepheden tasvir edilmiştir.

Bir rivayete göre, Fatih'in yerine geçen oğlu II. Bayezid, bazı alimlerin etkisiyle Bellini'nin Fatih portresini, saraydaki diğer portrelerle birlikte çarşıda sattırır. Tablo, Venedikli tacirler tarafından satın alınır. Böylece Venedik-

34. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 65.



Bellini'nin Fatih portresi

li usta ressamın eseri, kendi ülkesine geri döner. Eser bugün İngiltere'de Ulusal Galeri'de bulunmaktadır. Müteakip yıllarda çeşitli restitüsyonlara uğradığı anlaşılan eser, Fatih Sultan Mehmed'in özellikle Batı'da en fazla bilinen resmi haline gelmiştir. Bunun kadar meşhur bir diğer Fatih portresi, Osmanlı nakkaşı Sinan'a aittir.[35]

Nakkaş Sinan'ın gül koklayan Fatih minyatürü, Fatih'in kültürel etkileşime açık karakterinin çarpıcı örneklerinden biridir. Bellini'yi İstanbul'a davet eden Fatih, aynı zamanda Nakkaş Sinan Efendi'yi Batı resim sanatını incele-

35. Fatih'in gül koklayan portresinin, Nakkaş Sinan'ın talebesi Bursalı Ahmed'e ait olabileceği görüşü de ileri sürülmüştür. Bkz. Zeren Tanındı, "Sinan Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 37, s. 228.



Nakkaş Sinan'ın Fatih portresi

mek üzere Venedik'e gönderir. Sinan burada Maestro Paolo adlı bir ressam ile çalışır. İstanbul'a, iki resim geleneğine de hakim bir sanatçı olarak döner. Gül koklayan Fatih portresi, bu girişimin meyvesidir. Nakkaş Sinan'ın Fatih portresi, kudretli bir devletin başında büyük bir askerî ve ekonomik güce hükmeden Türk Sultanını son derece nezih, ince ve latif bir şekilde resmeder. Sultanın oturuşu, kaftanı ve sarığı, azamet ve kudreti de etkili bir şekilde yansıtır. Osmanlı minyatür sanatını ve Avrupa resim geleneğini yakînen bilen Nakkaş Sinan, celâl ve cemâl neşvesini tek bir resimde bir araya getirmeyi başarır. İslâm geleneğinde Hz. Peygamber ile birlikte tasavvur edilen gül, Fatih'in elinde ayrı bir manevî anlam kazanır.

Fatih ve Drakula

Fatih, 'cihan hakimi' olarak kendi halkı arasında popüler, Balkan ve Avrupa milletleri arasında da merak konusuydu. Girdiği savaşları kazanıyor, usta siyasî manevralarla istediğini masa başında elde ediyordu. Fakat bunun önemli istisnaları da vardı ve bunlardan biri, bugün Drakula efsanesi olarak bilinen hadiseyle yakından ilgilidir. 'Tepes' yani 'Kazıklı' diye şöhret salan Vlad Dracul (1430-1476), Osmanlı vassalı olan bir Rumen voyvodanın oğluydu. 1456'da kendisi vassal oldu. 1459'da Osmanlı'ya olan vergi borcunu ödemeyi reddetti ve Osmanlı ordusunun Erdel'e geçişine izin vermedi. Fatih, meseleyi diplomatik yollardan çözmeye çalıştı. Fakat Dracul, Fatih'in Eflak'a gönderdiği elçileri sarayının önünde kazığa oturtarak meydan okudu. Bu tarihten itibaren bütün düşmanlarını acımasızca kazığa oturtan Vlad, Avrupa'da 'Kazıklı Dracul' olarak anılmaya başladı.

Fatih, 1462'de muazzam bir orduyla Tuna Nehri'ni geçerek Eflak'a doğru ilerler. Vlad, geri çekilmek yahut af dilemek yerine, bir baskınla Fatih'i ve komutanlarını öldürmeyi planlar. Kalabalık Osmanlı askerleri ve etkin savaş teknikleri karşısında geri çekilmek zorunda kalır. Fakat yolda Fatih ve askerleri dehşet verici bir manzarayla karşılaşır. Üç kilometre uzunluğunda ve bir kilometre genişliğinde bir alanda esir edilmiş yaklaşık yirmi bin Türk ve Müslüman, kazıklara geçirilmiştir. Bir kaynağa göre "annelerine bağlanıp kazıklara oturtulmuş küçük çocuklar da vardı ve göğüs kafeslerinin içine kuşlar yuvalanmıştı".[36] Bu dehşetengiz manzara, savaşlarda pek çok ölüm görmüş olan Osmanlı askerlerini bile derinden sarsmıştı. Her ne kadar Fatih seferine devam ettiyse de gerilla taktikleriyle savaşan Vlad'ı bulmak mümkün olmadı. Tarihin cilvesine bakınız ki Vlad Dracul, aynı yıl Osmanlılar değil, Macaristan Kralı Mathias Corvinus tarafından esir alındı. Corvinus, Avusturya'ya karşı Osmanlıların desteğini almak istiyordu. Bu yüzden Vlad'ı yıllarca esir tuttu. Fakat kendisi Osmanlılara karşı savaşmaya başlayınca Vlad'ı serbest bıraktı; ona asker ve para vererek hizmetine aldı. Bosna ve Boğdan'da Osmanlı ordusuna karşı savaşan Vlad, 1476'da bir savaşta öldürülerek boynu vuruldu ve kellesi Fatih'e gönderildi.

Osmanlı için bir baş ağrısı olan Vlad Dracul, Romanya'da ve Avrupa'da Hristiyanlık'ın yavuz kumandanlarından biri olarak efsaneleştirilmek istendi. Savaşlardaki acımasız tutumu ve on binlerce masum insanı kazıklara oturtması kısmen örtülmek istendi. Mircae Eliade, Vlad tiplemesi üzerin-

36. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 82.

den şu değerlendirmede bulunur: "Romanya'nın Hristiyan Batı'nın kalesi olarak tarihsel bir misyona sahip olduğu fikri, tüm büyük Rumen prenslerinin bilincinde alttan alta varlığını korumuştur".[37] Ortaçağa ait Rumen ve Bulgar kaynakları Vlad'ı, acımasız yöntemler kullanmakla beraber Osmanlılara karşı korkusuzca savaşmış bir komutan olarak tasvir ederler. 18. ve 19. yüzyıl Rumen edebiyatında Vlad, giderek bir millî kahraman kimliğine bürünür. Buna karşın Alman ve Macar kaynakları Vlad'ı bir despot ve cani olarak anlatır. Zira Vlad, sadece Türkleri ve Müslümanları değil, kendisine karşı çıkan dindaşlarını da hunharca katletmekten ve kazıklara oturtmaktan çekinmemiştir. Vlad, günümüz Romanya'sında tartışmalı bir figür olmaya devam etmektedir.

Vlad Dracul'un vampir Drakula efsanesinin kaynağı haline gelmesi, İrlandalı yazar Bram Stoker'ın onun kanlı maceralarını bir vampirler prensi olarak anlattığı 1897 tarihli *Dracula* adlı romanıyla başlar. Drakula, kan içici bir vampir olarak popüler kültürün dikkat çekici ikonlarından biri haline gelir. Bugün Drakula filmleri, kostümleri ve efsaneleri tarihte yaşamış Vlad Dracul ile genellikle dolaylı ve uzaktan bir ilişkiye sahiptir. Fakat onun dehşet verici ve hunharca savaş taktikleri ve kazık sapkınlığı, kan emici vampir imajına çok da ters düşmemektedir.[38]

Korkunç Türk, Muhteşem Osmanlı

Her ne kadar Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettiği için Avrupa'nın zihin haritasına köklü bir şekilde kazınmışsa da "Osmanlı'nın ihtişamı"nı temsil eden asil tarihî şahsiyet, Kanunî Sultan Süleyman'dır. İncil'deki büyük peygamberlerden Hz. Süleyman'la adaş olan Süleyman, 'Kanunî' yani kanun-koyucu sıfatıyla şöhret salmıştı ve bu, onu Justinian gibi büyük Roma imparatorlarıyla aynı mertebeye koyuyordu. Fakat onun Batı dillerinde bugün de en çok bilinen ismi "Muhteşem Süleyman"dır. 1520-1566 yılları arasında uzun bir süre Osmanlı tahtında oturan Kanunî, ülkesinin zenginliği, ordusunun gücü ve topraklarının büyüklüğüyle Avrupa'nın hem korku hem de tutku nesnesi haline gelir. Montaigne ve Bodin gibi Avrupalı dü-

37. Nakleden, Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 83.
38. İlginç bir notu da burada ekleyelim: Vlad'ın memleketi olan Romanya'nın Transilvanya bölgesini doğal koruma altına almak isteyen İngiltere veliahtı Prens Charles, Vlad Dracul ile kan bağı olduğunu ileri sürmüş ve bu bağın kendisine bu bölgeyi koruma altına alma hakkını verdiğini söylemiştir.



Melchior Lorichs'in Kanunî Gravürü

şünürler, Kanunî'nin adaletini örnek bir siyasî erdem ve model olarak anlatırlar.[39] Titian, ünlü Kanunî portresini kendisine ulaşan bilgi ve tasvirlerden hareketle çizer. Hayranlık ve korku duyguları çağrıştıran Osmanlı sultanı, İskender ve benzeri büyük komutanlar gibi vakar ve haşmet içinde tasvir edilir. O herhangi bir kayzer, sultan yahut padişah değil, Muhteşem Süleyman'dır. Bunun en çarpıcı ifadelerinden birini, Melchior Lorichs'in ünlü Kanunî gravüründe görürüz. 65 yaşındayken çizildiği tahmin edilen bu gravürde Sultan Süleyman, zayıf ve ince yüzlü, yüz hatları net ve keskin, sakallı,

39. Muhteşem Yüzyıl dizisiyle tekrar gündeme gelen Kanunî ve dönemi, popüler kültür düzeyinde Arap ülkelerinden Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada merak ve ilgi konusu olmaya devam ediyor. Tarih ile efsanenin, gerçek ile hayalin, olgu ile fantazinin birbirine karıştığı bu tür durumlarda, İslâm-Batı ilişkileri de yeni boyutlar kazanır. Örneğin Süleyman'ın Müslüman bir Türk, gözde eşi Hürrem Sultan'ın ise Ukraynalı bir devşirme olması, dikkat çekici bir nokta olarak tekrar ifade edilir.

başında büyük bir sarık ve üstünde sade bir elbiseyle tasvir edilmiştir. Portrenin altında Arapça olarak güzel bir hatla yazılmış "es-Sultân ibni's-Sultâni's-Sultân Süleyman-Şâh ibni's-Sultân Selim Hân azza nasrahu" ibaresi yer alır. Bunun altında üç satır halinde Latince bir ibare vardır. Kanunî Sultan Süleyman, Avrupalı ressam Lorichs'in çizgilerinden dünyaya muhteşem bir dinginlik ve derinlik ile bakar.[40]

Bu dönemde Avrupa, Osmanlı medeniyetine, devlet düzenine ve refahına hayranlık duymakta, ama Osmanlı'nın kılıcından ve fetihlerinden korkmaktadır. 16 ve 17. yüzyıllarda Orta Avrupa siyasetini belirleyen temel amil, Osmanlı'nın kiminle ittifak kurduğu ve kimi düşman ilan ettiğidir. Avrupa siyasetinin Osmanlı esas alınarak şekillenmesi, bu dönemde şaşılacak bir durum değildir. Fransızlar, Almanlar, İngilizler, Habsburglar, Ruslar, Macarlar, Sırplar ve diğer Balkan ve Avrupa milletleri kendi siyasetlerini belirlerken Osmanlı'nın jeo-politik hamlelerini her daim dikkate almak zorundaydı.

Bunun tezâhürlerini sosyal ve dinî hayatta da görüyoruz. İstanbul'un fethinden sonra alarma geçen dinî çevreler, Hristiyanları daha fazla dua etmeye çağırır. Kilise ve manastırlarda yaklaşan Türk tehlikesine karşı toplu dualar edilir. Almanların *Türkenglocken* olarak bildiği 'Türk çanları', günde üç defa çalar ve Hristiyanların günde en az üç defa Rabbin Duası'nı yapmalarını ve İslâm'a karşı kendilerini tezkiye etmelerini salık verir.[41]

Kanunî'nin 1526'da Mohaç Savaşı'nı kazanarak bugünkü Macaristan topraklarını alması ve 1529'da Viyana'yı kuşatması, İstanbul'un fethinden sonra Avrupalı kralların, din adamlarının ve yazarların dikkatini tekrar Osmanlı Devleti'ne ve Türklere yöneltir. Türklerin bu önlenemez ilerleyişi, Avrupa'da Protestanlık'ın ortaya çıkması gibi iç çatışmalarla aynı zaman diliminde gerçekleşir ve bu, pek çok idarecinin, din adamının ve yazarın iç ve dış tehditler hakkında uzun değerlendirmeler yapmalarına neden olur. Hem Martin Luther'e karşı Katoliklik'i savunan din adamları hem de Vatikan'a karşı şüpheci bir tavır içinde olan hümanist yazarlar, Osmanlı-Türk tehdidi konusunda ittifak halindedirler. İster dinî ister hümanist bir zaviyeden bakılsın, Hristiyan Avrupa, Türk tehdidi karşısında birlik ve beraber-

---

40. Bu ve diğer Kanunî portreleri için bkz. Semavi Eyice, "Avrupalı Bir Ressamın Gözü ile Kanunî Sultan Süleyman, İstanbul'da bir Safevî Elçisi ve Süleymaniye Camii", *Kanunî Armağanı*, Seri VII, Sayı 55 (1970), s. 129-170; *Prof. Dr. Semavi Eyice Külliyatı I*, der. Sema Doğan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), s. 375-427.

41. Paula Sutter Fichtner, *Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam 1526-1850* (London: Reaktion Books, 2008), s. 24.

lik içinde olmalıdır. Fakat bu birliğin nasıl sağlanacağı en büyük ihtilaf konusudur. 16. ve 17. yüzyıl İngiliz edebiyatı, bu tartışma ve çekişmelerin örnekleriyle doludur.[42]

İki Yenilgi: İnebahtı'dan II. Viyana Kuşatmasına

16. yüzyılda bu tartışmayı kısa süreliğine de olsa ortadan kaldıran ve Avrupalılar arasında yeni bir ittifak umudu doğmasına neden olan en önemli hadise, 1571 İnebahtı Deniz Savaşı'dır. Osmanlı savaşı kaybettiğine ne kadar şaşkınsa, Avrupa da savaşı nasıl kazandığı konusunda o kadar hayret içindedir. Bu savaşla Osmanlı'nın bölgedeki deniz hakimiyeti ortadan kalkmaz. Fakat ilk defa Türklerin 'yenilmez' olduğu düşüncesi değişmeye başlar. Don Kişot'taki ifadesiyle "O gün, Osmanlı'nın gururu ve kibri kırılmıştır".[43] Braudel'e göre Avrupa donanmasının İnebahtı zaferi, Avrupa'da büyük bir depresyon döneminin ve Türklere karşı yaşanan aşağılık kompleksinin sona ermeye başladığının işaretidir. Zafer Avrupa'da büyük bir etki yapar ve yeni askerî sefer umutlarını yeşertir. Hiçbir masraftan kaçınılmaz ve görkemli kutlamalar yapılır. Beklentiler öyle bir noktaya ulaşır ki birleşik Avrupa ordularının sefere çıkması halinde Balkanlar'da Osmanlı idaresindeki Hristiyanların ayaklanacağı, Haçlı ordularının İstanbul'u aldıktan sonra Kudüs'e kadar gidebileceği inancı yayılır.[44] Osmanlı topraklarında yaşayan, İstanbul'un siyasî otoritesini kabul etmiş ve belki de bu yüzden 'günahkâr' addedilen Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğu Hristiyanlarının Türklere karşı ayaklandırılması fikri tekrar gündeme gelir.

Fakat diğer teşebbüsler gibi bu da sonuçsuz kalır. Voltaire, "İnebahtı Savaşı'nın sonucu ne oldu?" sorusuna her zamanki kıvrak zekâsı ve hicivci üslûbuyla cevap verir: "Sanki Türkler kazandı gibi..." Voltaire bu tespitiyle, 1571'den sonra da Akdeniz'in bir 'Türk gölü' olarak kalmaya devam ettiği gerçeğine telmihte bulunur. Nitekim İnebahtı zaferinin heyecan ve sarhoşluğu fazla sürmez ve Osmanlı, Avrupa siyasetinde belirleyici aktör olmaya devam eder. Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa, yenilgiyi geniş bir tarihî pers-

---

42. Bu konuda bkz. Matthew Dimmock, *New Turkes: Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England* (Surrey: Ashgate, 2005).
43. Maria Antonia Garces, *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2002), s. 27.
44. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York: Harper Torchbooks, 1973), Cilt II, s. 1103-4.

pektif içinde ele alır ve Venedik büyükelçisine şu meşhur tasvirini yapar: "Bizim uğradığımız kayıpla sizinki arasında bir fark var. Biz Kıbrıs'ı alarak sizin bir kolunuzu kesmiş olduk; siz de donanmamızı yok ederek sakalımızı tıraş ettiniz. Kesilmiş kol yerine gelmez, ama tıraş edilmiş sakal daha gür çıkar."[45]

Avrupa'da büyük heyecana yol açan bir diğer önemli hadise, Osmanlıların bozguna uğradığı İkinci Viyana Kuşatması'dır. 1683'te Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın kumandasında yüz binden fazla (bazılarına göre 200 bin) askerle yola çıkan Osmanlı ordusunun başlangıçtaki amacı, Avusturya'nın başkentini ele geçirmek değil, yeni oluşan birleşik Avrupa güçlerine karşı Osmanlı Macaristanını güvence altına almaktı. Osmanlı'nın Orta Macar kralı ilan ettiği İmre Tököli de 20 bin askeriyle Osmanlı ordusuna katılmıştı. Şehir iki ay kuşatma altında tutulmuş ve Viyanalılar bîtab düşmüştü. Kara Mustafa Paşa, 1529'da Birinci Viyana Kuşatması'nda yarım kalan fethi bu sefer tamama erdireceğine inanıyordu. Fetih, Osmanlı'nın Kanunî dönemindeki ihtişamını geri getirecekti. Viyana önlerinde otağ kuran Osmanlı, Avrupa'nın kalbine tekrar korku salmaya başlamıştı. Lakin Merzifonlu'nun hırsı ve askerî plan hataları, hem kendisine hem de Osmanlı'ya pahalıya mal olacak ve 1683 hezimeti, 1699 Karlofça Anlaşması'na kadar uzanan bir dizi askerî ve siyasî yenilginin kapısını açacaktır.

12 Eylül 1683 günü, beklenmedik bir gelişme olur ve Alman, Avusturyalı ve Polonyalı askerlerden oluşan ve Jan Sobieski komutasındaki büyük bir ordu (takriben 80 bin kişi), Kahlenberg Tepesi'nin yamaçlarından "yanardağlardan püsküren lavlar gibi" şehre doğru inmeye başlar. Osmanlı ordusu dağılır; geri çekilmekle kalmaz, aynı zamanda çadırlarını, toplarını ve erzak ve mühimmat depolarını da geride bırakır. Jan Sobieski, Avrupa'nın yeni kahramanı olur; adına şiirler ve methiyeler yazılır. Polonyalı kral, ülkesinde Hristiyanlık'ın en büyük savunucusu ve millî bir kahraman olarak anılmaya devam eder. Polonya 1919'da bağımsızlığını kazandığında, Polonyalı ressam Jan Matejko'nun Kahlenberg zaferini tasvir eden *Sobieski Viyana'da* adlı dev tablosu Papa'ya armağan edilir.[46] Osmanlı, 20. yüzyılda bile Avrupa'nın kendi iç tarihinde rol oynamaya devam eder.

Viyana yenilgisi önemli bir dönüm noktasıydı ve Avrupa'nın öz güvenini arttırmıştı. Fakat Osmanlı, 1683'ten sonra da Balkanlar'da siyasî hakimiyetini sürdürdü. 17. yüzyılda Osmanlı'yı durdurmak için uygulanan 'çevreleme siyaseti', pek çok Avrupalıyı İran Şahının kapısını çalmaya kadar götürdü.

---

45. Nakleden Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 194.
46. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 204.

Amaç, İstanbul'a karşı bir Avrupa-İran ittifakı kurmaktır. Fakat hiçbir zaman hayata geçirilemeyen Avrupa-Moğol ittifakı gibi, bu çabalar da sonuç vermez.

Osmanlı, bozgun zamanında bile Avrupalıların ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Osmanlı ordusunun Viyana'da bıraktığı ganimetler, Avrupalıların dilinde efsaneye dönülür. Jan Sobieski, Fransız eşine yazdığı mektupta sevincini gizleyemez: "Düşman tüm toplarını, çadırlarını ve paha biçilmez hazinelerini bize bıraktı [...] Sadrazamın atını ve tüm koşum malzemelerini kendime sakladım [...] Sadrazamın otağında bulunan nadir eserler hem çoktu, hem de tuhaf ve şaşırtıcıydı: çok ilginç papağanlar, birkaç cennetkuşu, küvetler, şadırvanlar, bize canlı bırakmaktansa öldürmeyi tercih ettiği birkaç devekuşu."[47] Viyana kuşatmasına katılan Kırım Hanı Giray Han'ın geride bıraktığı ganimetler de çok konuşulmuştur. Bugün Viyana, Varşova ve Krakov şehirlerindeki tarih müzelerinde bulunan görkemli Osmanlı eserlerinin çoğu, 12 Eylül 1683 günü Osmanlı'nın geride bırakmak zorunda kaldığı ganimetlerden oluşmaktadır.

İnebahtı Deniz Savaşı ve İkinci Viyana Kuşatması, Osmanlı için askerî yenilgiyle sonuçlandı. Fakat Osmanlılar 1683'ten sonra da Avrupa devletleriyle, tüccar ve sanatçılarıyla ilişki kurmaya devam ettiler. Venedik, bunun çarpıcı örneklerinden biridir.

İstanbul'dan Venedik'e

Hem İslâm ve Batı, hem de Osmanlı-Avrupa tarihinde Venedik özel bir yere sahiptir. Venedik'in Avrupa'nın en önemli liman şehirlerinden biri olması ve Venedik tacirlerinin sınır tanımayan ticarî aktivizmi Osmanlı'nın dikkatini çekmiş ve karşılıklı ilişkiler kısa sürede ivme kazanmıştır. Venedik doçu (hükümdarı), 14. yüzyıl gibi erken bir tarihte Edirne'nin fethini tebrik için I. Murad'a iki elçi gönderir. İstanbul'un fethinden önce karşılıklı olarak bir dizi anlaşma imzalanır. Bazen diğer Avrupa ülkelerine, mesela Cenevizlilere karşı ittifaklar yapılır. Fakat iki millet savaşmaktan da geri durmaz. 1416 Gelibolu Savaşı'nda Osmanlı donanması imha edilir. Müteakip mücadeleler Selanik, İstanbul ve diğer stratejik merkezlerde vuku bulur ve 1718'e kadar devam eder.

Askerî ve siyasî rekabet ve çatışmalara rağmen Venedik idarecileri, Osmanlı'yla ve İslâm dünyasıyla ticarî ilişkileri, siyasî ve kültürel mülâhazala-

47. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 231.

rın üzerinde görüyordu. Bu yüzden "Kâfirle iş tutulur mu?" türünden Kilise kökenli eleştiri ve itirazlara pek kulak asmadılar. İspanyolların gözünde Venedikli tacirler bu işi o kadar ileri götürmüşlerdi ki "Venedik, Türk'ün metresi oldu ve yurttaşları da yarı yarıya Türk sayılabilir" diyerek öfkelerini dile getiriyorlardı.[48] Osmanlı-Venedik ilişkileri tarihi, savaştan çok barış, diplomasi, kültür, ticaret ve casusluk faaliyetlerine sahne olmuştur. 1390-1733 yılları arasında Osmanlı ve Venedik arasında otuz ahidname imzalanmıştır.[49]

Venediklileri Doğu Akdeniz ve Osmanlı ile ticarete sevk eden hatta mecbur eden bir başka saik vardı: Avrupa'nın Akdeniz kıyıları, sanılanın aksine, verimli tarım topraklarına sahip değildi. Tersine, Orta ve Kuzey Avrupa gibi güney toprakları da yüzlerce yıl ya bataklık olarak ya da kurak ve taşlık araziler olarak kalmış ve tarıma elverişli bir ortam sunmamıştır. Avrupa, tarım ürünleri için çoğu zaman Avrupa dışındaki topraklara muhtaç olmuştur. Bu yüzden Kuzey Afrika ve Anadolu'yla olan ilişkiler ekonomik bir zorunluluğa dayanıyordu. Venedik, bu ticaret hattını tanzim eden en önemli merkezdi. Arap, Müslüman, Berberî, Türk yahut Hindistanlı kim olursa olsun satacak tahılı varsa, Venedik'in düşmanı değil, müşterisiydi.[50]

Ticaret geliştikçe, başka ilişkilerin yol alması da kaçınılmazdı. Venedik'in en önemli avantajı, giderek güçlenen ve Akdeniz'e ve Balkanlar'a hakim olan Osmanlı İstanbul'u ile doğrudan iletişim kurabilecek imkânlara sahip olmasıydı. Ticaret ve siyaset her zaman iç içe olduğu için Avrupalı yöneticiler Venedik'in bu konumunu kendi lehlerine kullanmaktan geri durmadılar. Venedikliler, İstanbul'da sürekli bir 'bailo/baylos/balyos' yani elçi bulundurdular. Fetihten sonra İstanbul'a gelen ilk Avrupalı elçi, Venedikliydi. Bu süreçte Venedik ticaretin, alışverişin ve kültürel etkileşimin olduğu kadar, siyasetin, istihbaratın, casusluğun, bilgi akışının, Doğu ve Batı hakkındaki kültürel ve ideolojik tartışmaların da merkezi haline geldi. Osmanlı idaresindeki İstanbul'la ilişkiler konusunda Venedikliler pragmatik hareket ettiler. 1400'lü yılların başından itibaren İstanbul'un düşeceğini mukadder görüyorlardı. Şehrin Türklerin eline geçmesinden endişe duymalarının sebebi dinî, kültürel yahut siyasî olmaktan ziyade ticarî idi. Türklerle iş yapmak ne kadar mümkün olacaktı? Karşısında iyi bir ticaret ortağı olduğunu anlayan Venedik, Avrupa devletlerinin ihanet suçlamalarının ortasında İstanbul'un yeni yöneticile-

48. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 185.
49. Maria Pia Pedani, *Osmanlı Padişahının Adına: İstanbul'un Fethinden Girit Savaşına Venedik'e Gönderilen Osmanlılar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), s. 177-8.
50. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 5.

riyle ilişkilerini iyi tutmayı başardı.[51] Milan Dükü Gian Galeazzo gibi İtalyan prensleri de bu Venedik yaklaşımını benimseyerek Osmanlı sultanlarıyla yakın ilişkiler kurdu.[52] Venedikli tacirler ve yöneticiler, Osmanlı gibi büyük bir askerî ve ekonomik gücü karşılarına almak yerine, diplomasinin imkânlarını kullanarak iyi ilişkiler geliştirmeyi hedeflediler ve Osmanlı'nın iç meselelerinde ve diğer ülkelerle ilişkilerinde tarafsız kalmayı tercih ettiler. Bu yüzden Bayezid'in telkin ve tazyiklerine rağmen Cem Sultan hadisesinde nispeten 'tarafsız' kalmalarına şaşırmamak gerekiyor.[53]

Venediklilerin ticarî pragmatizmini Osmanlılar karşılıksız bırakmadılar. 18. yüzyıldan önce Avrupa başkentlerinde elçi bulundurmayan İstanbul, fiilî bir istisna yapar ve 1550'lilerden itibaren Venedik'e birkaç hafta ya da aylığına görevlendirilmiş elçiler göndermeye başlar. 1384 ila 1762 yılları arasında yüz yetmişin üzerinde geçici Osmanlı elçisinin Venedik'e gönderildiği tahmin edilmektedir.[54] Gönderilenler arasında Müslüman ve Türk kişilerin yanı sıra Yunan, Balkan kökenli ve Yahudi olan Osmanlı vatandaşları da vardı. Bazen bir mektup iletmek, bazen bilgi toplamak, bazen de ticarî anlaşmaları takip etmek için Osmanlı elçileri Venedik'te boy gösterir. 1566'da Osmanlı elçisi İbrahim Bey, daha önce öğrenim gördüğü Padua şehrini ziyaret etmek için izin ister ve bu talebi kabul edilir.[55] Sokollu Mehmed Paşa, Venedikli diplomatlarla yakın ilişkiler kurar. Osmanlı sultanlarının portrelerinin çizilmesi için Venedik balyosuna sipariş verilmesini söyler. Ama asıl amacı Venedik diplomatları, tacirleri ve casusları üzerinden Avrupa hakkında bilgi almaktır.

1520'lerden itibaren Türk müteşebbislerin ticaret için Venedik'e gelmeye başladıklarını görüyoruz. Bu dönemde ve takip eden yıllarda Avrupa'nın başkentlerinde ve büyük şehirlerinde Türk ve Müslüman tüccar yahut diplo-

---

51. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 35.
52. Galeazzo'nun Osmanlı Beyine her yıl şahin, av köpeği ve elbise gibi kıymetli hediyeler gönderdiği, hatta 1396'da planlanan bir Haçlı seferinin detaylarını paylaştığı için ihanetle suçlandığı rivayet edilir. Bkz. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 37.
53. Pedani, *Osmanlı Padişahının Adına*, s. 98.
54. Elçilerin listesi için bkz. Pedani, *Osmanlı Padişahının Adına*, s. 170-176; ayrıca bkz. Nuri Yurdusev vd., *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004), s. 27.
55. Suraiya Faroqhi, 'Venedik, Akdeniz ve Osmanlı İmparatorluğu', *Venezia e Istanbul in Epoca Ottomana/Osmanlı Döneminde Venedik ve İstanbul* (Ministero Per i Beni e Le Attivita Culturali ve T.C. Kültür Turizm Bakanlığı, 18 Kasım 2009-28 Şubat 2010 İstanbul, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi), s. 39. Bu sergide İstanbul-Venedik ilişkilerinin tarihî seyrini ve kültürel etkileşimini gösteren pek çok eser teşhir edilmiştir.

matları görmek mümkün değildir. Zira çeşitli sebeplerle Avrupalı tacirler ve seyyahlar Osmanlı ve İslâm topraklarında serbestçe seyahat edebilmekteydi, ama Müslüman muadilleri bu imkândan yoksundu. İlişki ve ziyaretlerin artması üzerine 1573'te Türkler için *Fondaco dei Turchi* adında bir kervansaray yahut konaklama yeri açılır. 1621'de genişletilerek diğer Müslüman tacirlerin de kullanabileceği bir merkez haline gelir. Bu yıllarda Venedik'te aynı anda onlarca Müslüman taciri görmek artık mümkündür.

Karşılıklı ziyaretlerin ve alışverişin arttığı dönemlerde, Avrupalılar Osmanlı'ya pek çok hediyeler göndermiş, Osmanlı da bunu karşılıksız bırakmamıştır. Diplomatik hediyeler uzun bir liste oluşturur: İpek kumaşlar, elbiseler, halılar, cam işleri, saatler, nadir hayvanlar, lambalar ve benzeri eşyalar. Bunlar arasında cep ve duvar saatlerinin özel bir yeri vardı. Rivayete göre Kanunî, çın çın öten bu saatlere büyük ilgi göstermiş ve Avrupa'dan bolca siparişlerde bulunmuştur. Bazen ava çıktığında yanında on civarında saat taşıdığı da rivayet edilmektedir.[56] Buna mukabil, Avrupalılar da Türk halılarına büyük bir hayranlık duyuyorlardı. Avrupa pazarlarında yüksek fiyatlara satılan bu halılar, zenginlerin evlerini süslerken, bazen resmî merasimlerin de parçası oluyordu. Venedik, Türk halılarının en büyük tedarikçisi idi. Böylece deniz aşırı ticaret ile kültürel etkileşim içiçe geçmekteydi. Bu ürünler, aynı zamanda Venedik ile Osmanlı ile arasında alınıp satılan malların ana kalemlerini oluşturur.

Venedik-Osmanlı ilişkileri farklı tedâhüllerin ve etkileşimlerin gelişmesine imkân sunmuştur. Venedikli mücevher tüccarı Alvise Lodovico Gritti, Kanunî Sultan Süleyman ile yakın ilişkiler geliştirmişti. Bu ilişkiye binaen Kanunî, Gritti'yi Macaristan'a vali olarak gönderilir. İhtida ederek Müslüman olan Venedikli Hasan Paşa (Andrea Celeste, ö. 1591), Cezayir Beylerbeyi ve Kapudanpaşa (donanma komutanı) makamına getirilir. Hasan Paşa, köle olduğu dönemde meşhur İspanyol yazar Cervantes'in de efendisiydi. Venedikli Michiel ailesinden olan Gazanfer Bey, otuz yıl boyunca sarayda Kapıağası olarak görev yapmıştır. İlk adı Marcantonio Querini olan Mehmed Ağa Frenkbeyoğlu, 1600 isyanı sırasında Osmanlı sipahi kuvvetlerinin başında bulunuyordu. III. Murad'ın annesi Nurbanu Hatun'un aslen Venedikli olduğu rivayeti tarihen tevsik edilmemekle beraber Venedik kültürünün Osmanlı'da edindiği yeri işaret etmektedir.[57]

16. ve 17. yüzyıllar, İstanbul ile Venedik arasındaki elçiler trafiğinin yoğunlaştığı bir dönemidir. Kara Mehmed Paşa, 1665'te yüz elli kişilik bir he-

56. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 116.
57. Maria Pia Pedani, 'Venice and the Ottoman Empire', Gabor Agoston ve Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire* (New York: Facts on File, Inc., 2009).

yetle Venedik'e gider. 1669'da Süleyman Ağa şehre gelir ve XIV. Louis ile görüşür. Osmanlı elçileri her ziyarette şehrin ilgi ve merak konusudur. Kontlar, bürokratlar, elçiler, tüccarlar, sanatçılar, din adamları, sosyete mensupları, yabancı konuklar ve diğerleri Osmanlı elçilerini yakından tanımak için özel bir çaba sarf eder. "Doğunun mistiği" bu sefer karşımıza Osmanlı kıyafetleri, atları, sandukaları, halı ve kilimleri olarak çıkar. Pragmatik hareket eden Venedikliler, Osmanlı elçilerine gereken ilgiyi gösterir, bütün görüşme kapılarını açar, şehrin imkânlarını önlerine serer.

Buna paralel olarak Türkler hakkında kayda değer bir dizi eserin İtalyanca yazılmaya başladığını görüyoruz. İstanbul'la yoğun ticarî ilişkiler içerisinde bulunan Donato da Lezze, 14. ve 15. yüzyıllarda Türklerin tarihini ele alan *Historia Turchesca* adlı kitabını yazar. Giovan Battista Egnazio, 1516'da *De Caesaribus*'ta Türklerin tarihinden bahseder. Giovio, *Commentario delle cose de'turchi* adlı eserini 1531'de neşreder. Andrea Cambini'nin *Origine de turchi e imperio delli ottomani* adlı eseri 1528-1541 yılları arasında basılır. Türkler hakkındaki bu eserlere ilaveten İslâm kültürü ve tarihi hakkında İtalyanca bir dizi önemli eser daha kaleme alınır bu dönemde. Andrea Arrivabene'nin İtalyanca Kur'ân tercümesi 1547'de yayımlanır.[58]

Siyaset ve diplomasinin yanı sıra Osmanlılar ile Avrupalılar arasındaki ticarî, kültürel ve sanatsal ilişkilerin önemli merkezlerinden biri de Pera'dır. Cenevizlilerin 13. yüzyıldan itibaren yerleştiği Pera semti, İstanbul'un göbeğinde adeta küçük bir İtalyan kolonisiydi. Galata Kulesi, taştan evleri, kiliseleri ve *piazetta*'sı (küçük meydanı) ile Pera ve sakinleri, İstanbul'un fethi sırasında tarafsız kalmış ve gelişmelere göre tavır almıştır. Pera, fetihten sonra da müstakil kimliğini muhafaza etmiş ve İstanbul'daki küçük Avrupa olarak var olmaya devam etmiştir. Osmanlı'nın klasik ve güçlü dönemlerinde bir "casusluk ve günah" yeri olarak görülen semt, 19. yüzyılda Osmanlı'nın çarpık ve yüzeysel modernleşme tarihinin ana mekânlarından biri haline gelecektir. Kendine özgü Avrupai mimarisi, kozmopolit yapısı ve 'sosyete' kimliğiyle Pera, Cumhuriyet döneminde de kendine has özelliklerini muhafaza etmiştir.

Yunanca 'karşı yaka' anlamına gelen '*pera*' kelimesi, bugün İstanbul'da Beyoğlu olarak bildiğimiz semtin eski adıdır. Zaman içinde Beyoğlu, Pera'yı da kapsayan geniş bir semt haline gelmiştir. Beyoğlu isminin nereden geldiğine baktığımızda, İstanbul'un kozmopolit ve çok kültürlü tarihi tekrar karşımıza çıkar. Bir rivayete göre Fatih zamanında Müslüman olan Trabzon İmparatorluğu Prensi Aleksios Komnenos, İstanbul'un bu bölgesine yerleştikten sonra

58. Cardini, *Europe and Islam*, s. 187.

prens yahut 'beylik' sıfatına atfen Beyoğlu ismi kullanılmaya başlamıştır. Bir diğer rivayete göre ise Venedik elçisi olarak İstanbul'da görev yapan Andrea Gritti'nin oğlu Alvise Gritti, Pera'da muhteşem bir konakta oturur. İyi derecede İtalyanca, Yunanca ve Türkçe konuşan Gritti, babasının yolundan giderek İstanbul'un önde gelen siyaset ve ticaret adamlarıyla yakın ilişkiler kurar, sadrazamlarla görüşür. Hatta bir gün, bütün İstanbul halkını hayretlere düşüren bir hadise yaşanır ve Kanunî Sultan Süleyman, Gritti'nin Pera'daki konağına misafir olur. Gritti'nin babası Venedik doçu seçilince, kendisine 'Beyoğlu' denir. Ve Beyoğlu semtinin adı da ortaya çıkmış olur.[59] Adını semtten alan Pera Palas Oteli, 19. yüzyılda İstanbul'unda beklenmedik roller üstlenecektir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

Tulipomania ya da Avrupa'da Lale Çılgınlığı

Avrupa'da 16 ve 17. yüzyıllarda çılgın bir akım haline gelen lale merakını da bu kültürel-ticarî bağlamda ele almak gerekir. Osmanlıların geniş ve sofistike bir çiçek kültürüne sahip olduğunu İstanbul başta olmak üzere Türk şehirlerini ziyaret bütün Avrupalılar hemen fark ediyorlardı. Çiçek pazarları, çiçek bahçeleri, seyyar çiçek satıcıları, resmî merasimlerde ve ev ziyaretlerinde sergilenen çiçekler, minyatür ve ebru gibi sanatlarda sıkça kullanılan çiçek tasvirleri, bu engin kültürün gündelik hayattaki tezâhürleriydi. Türklerin yetiştirdiği çiçekler arasında lalenin özel bir yeri vardır ve bu özel çiçeğin Türk kültüründeki yeri 11. yüzyıla kadar geri gider. Bahçelerde yetiştirilip temaşa edilen, vazolara konup evlere, dükkânlara, resmî makam odalarına taşınan lale, aynı zamanda dinî ve mistik bir sembolizme de sahipti. Nesir hikâyelerden şiire, kumaş deseninden ebruya, çiniden minyatüre kadar pek çok yerde laleyi görmek mümkündür. Farsça kökenli *dülbend* kelimesinden türetildiği tahmin edilen lale, "sarık biçimindeki çiçek" anlamına gelmektedir ve Batı dillerindeki *tulip* kelimesi de buradan gelmektedir. 18. yüzyılda Lale Devri (1718-1730) olarak bilinen dönemde de Osmanlının lale kültürü zirveye ulaşmış ve Avrupa'da yankılanmaya devam etmiştir.[60]

Laleyi Avrupa'ya ilk defa kimin getirdiği konusu, tartışmalıdır. Genel kabul gören bir teoriye göre, Avusturya-Macaristan imparatorunun Kanunî Sultan Süleyman'a temsilci olarak gönderdiği Busbecq, Osmanlı topraklarında

59. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 147.
60. Turhan Baytop, Cemal Kurnaz, 'Lale', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 79.

gördüğü laleye hayran olmuş, ülkesine dönerken yanında lale soğanları götürmüş ve böylece lalenin Avrupa'daki serüveni başlamıştır. 1562'de ülkesine dönen Busbecq, lale soğanlarını dostlarına göndermiş ve bu yeni ve zarif çiçek kısa sürede Avrupa başkentlerinin en gözde bitkisi haline gelmiştir. Avrupa ülkeleri arasında Hollanda, lale çılgınlığının doruk noktasına ulaştığı yer olmuştur. Hollandalı zenginler tek bir lale soğanı almak için bir ev fiyatı kadar ücret ödemekten çekinmemişlerdir. Babalar, çok kıymetli bir hediye olarak kızlarının çeyizine lale soğanı koymaktaydı. Rembrandt'ın *Doktor Tulp'un Anatomi Dersi* adlı ünlü tablosu, laleye duyduğu hayranlıktan dolayı adını 'Bay Lale' (Flamanca *Tulp*) olarak değiştiren Amsterdam'ın önde gelen cerrahı Nicolaes Claes Pietersz'i resmeder.[61]

Yeni Türk İmajları

16-18. yüzyıllarda Avrupa'daki Türk imajı yeni şekiller alır ve zengin bir literatürün oluşmasına neden olur. Ortaçağlarda "Sarasen", Endülüs'te "Moor" kelimeleriyle ifade edilen Müslümanlar, 16. yüzyıldan itibaren giderek "Türk" tipiyle özdeşleştirilir. Osmanlıların Balkanların içlerine ve Güneydoğu Avrupa'nın sınırlarına kadar ilerlemesi, kıyametin bir işareti olarak görülür. Edebiyattan resme, siyasî metinlerden halk şarkılarına kadar çok geniş bir kültür yelpazesinde Türk imajı köklü bir yer edinir. 15. yüzyılda Cusa'lı Nicholas'ın çağdaşı olan Dionysius, "Ey Rabbim! Türkler Roma'yı ele geçirecek mi?" diye haykıracak, *Prens*'in yazarı Machiavelli ise *Mandragola* adlı eserindeki karakterlerden birine şunu söyletecektir: "Sence Türkler bu yıl İtalya'ya kadar gelecekler mi?"[62] Bu dönemde Avrupa'nın Türklerle olan ilişkisinin aşk ile nefret, hayranlık ile aşağılama, merak ile korku arasında gidip geldiğini gözlemliyoruz. "Korkunç Türk" imajının yanında Osmanlı-Türk kültürü aynı zamanda yüksek kültür unsurlarını da ihtiva etmekteydi. Türk kıyafetleri, kahvesi, halıları, hatları ve laleleri, Avrupa asilzadelerinin ve sosyetesinin en çok rağbet ettiği ürünler arasındaydı. Bu yüzden Fransız kraliçesinin himayesinde Türk halıları dokuyan Türk kadınların bulunmasına ve 16. yüzyılın ikinci yarısında Paris'te Müslüman tacirlerin bir halıcı dükkânı işletmesine şaşırmamak gerekiyor.[63] Aynı dönemde "İtalyan resminde, dinsel re-

61. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 128.
62. Cardini, *Europe and Islam*, s. 144.
63. Halil İnalcık, "Siyaset, Ticaret, Kültür Etkileşimi", *Osmanlı Uygarlığı*, ed. Halil İnalcık-Günsel Renda (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004), II, s. 1053.

simde ve Meryem Ana figürlerinin arkasında süsleme unsuru olarak Türk halılarının kullanılması" sıkça rastlanan bir durumdu.[64]

Osmanlının askerî bir tehdit olmaktan çıkması ve Avrupalıların baş edebildiği bir güç haline gelmesi, Avrupa'daki Türk imajının da tedricî olarak değişmesine neden olur. Özellikle İngilizler, Osmanlı'yı askerî bir hasım olarak takdim etmekten ziyade bir pazar ve ticaret ortağı olarak görmeye başlarlar. Kıta Avrupasından her zaman ayrık bir yerde duran İngiliz adasının sakinleri, yeni ticaret yollarının ve pazar arayışlarının Osmanlı topraklarından geçtiğinin farkındadır. Roma'nın modern varisleri olduğuna inanan İngilizler, elbette imparatorluk fikrinden uzak değildi. Hatta Roma tecrübesini, geçmişin hatalarından kurtulmak ve daha güçlü bir imparatorluk düzeni kurmak için kullandıklarına inanıyorlardı. Bu yeni emperyal bakış açısının önemli bir boyutunu, siyasî pragmatizm oluşturur. Ticaretin olduğu yerde tarih, kültür ve hatta siyaset geri plana düşer. İngiliz İmparatorluğu, bin yıllık Müslüman ve Arap imajını kısmen paranteze alarak Osmanlı Türklerine yeni imparatorluk penceresinden bakmaya başlar. Osmanlı hâlâ Doğu'dur ve Doğu, geri kalmışlığın, ataletin, barbarlığın, yobazlığın, akıl dışı inançların ve cinsel dürtülerin diyarıdır. Fakat Doğu, aynı zamanda bir pazardır.[65]

17. yüzyılda bazı İngiliz yazarlar, Osmanlı toplum ve devlet düzenine farklı bir gözle bakmışlardır. Kimileri Hristiyan aleminin tefrikalarından şikayet ederek Türklerin dinî birlik ve beraberliğine övgüler düzmüş, kimisi Türk kadınının iffetini methetmiş, kimisi de Türklerin devlet yönetmedeki başarısından sitayişle bahsetmiştir. George Sandys, anne-babaya ve yaşlılara saygı duyulmasından övgüyle söz eder: "Türkler anne ve babalarına büyük saygı duyarlar, aşağı olanın efendisine saygı duyduğu gibi. (Toplumda) genç yaşlıya, yaşlı olan da gence layık olduğu üstünlüğü, değeri verir."[66] Richard Knolles, 1603'te basılan *The Generall Historie of the Turkes* adlı eserinde Türklerin (Müslümanların) dinî birliğine atıfta bulunurken, Roma dahil bütün büyük güçlerin bir gün yıkılacağını

64. Giovanni Ricci, *Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupasında Korku, Nefret ve Sevgi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s. 28.

65. Toner, *Homer's Turk*, s. 75. İngiliz tacirlerin İslâm dünyasındaki ticaret merkezlerine olan ilgisi özellikle 17. yüzyılda ivme kazanır ve diplomasiden sanata kadar farklı alanlarda kapsamlı ilişkilerin geliştirilmesine imkân sağlar. Bu konuda bkz. James Mather, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2009).

66. George Sandys, *Sandys' Travailes*, nakleden Gülgün Üçel-Aybet, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 131.

söyler. Osborne, 1656 tarihli *Politicall Reflections upon the Government of the Turks* adlı eserinde, Hz. Muhammed'in Avrupa'da kötülenmesinin büyük bir talihsizlik olduğunu ve tarihî başarıları itibariyle İslâm Peygamberinin, Büyük İskender ve Sezar'dan farklı olmadığını kaydeder. Türklerin, Batı'nın klasik kültürüne aşina olmamasını bir zaaf yahut eksiklik olarak görmez. Tersine, bu tarihî yükleri sırtında taşımak zorunda olmayan Türkler, tebasına adaletle hükmedecek bir düzen kurmayı başarmıştır. Aynı şekilde Paul Rycaut, 1668'de basılan *The Present State of the Ottoman Empire* adlı eserinde, Osmanlıların ideal bir devlet düzeni kurduklarından bahseder. Hatta Batı'da sık sık eleştirilen devşirme sisteminin sosyal entegrasyon ve dikey mobilite açısından önemli bir uygulama olduğunu söyler. Bu methiyeleri düzen Rycaut ve diğer müelliflerin temel amacı, Osmanlı Devleti hakkında bilgi vermenin yanı sıra dönemin Avrupalı yöneticilerine dolaylı eleştiriler yöneltmektir.[67]

16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı topraklarını ziyaret eden Avrupalı seyyahlar, Türklerin ve Müslümanların takdir ettikleri dinî inançlarından ve toplumsal adetlerinden detaylı bir şekilde ve sitayişle bahsederler. Elinde kılıcıyla Avrupa'yı titreten Türk imajı elbette yaşamaya devam etmektedir. Fakat savaş zamanlarının dışında Türkler, diğer milletler gibi ve genellikle onlardan daha namuslu, çalışkan, dürüst ve misafirperver insanlardır. 1621 tarihli isimsiz bir seyahatname, Türkler arasında yaygın olan sadaka ve hayırseverlik kültürünü ele alır ve şöyle der: "Her Müslüman, gelirinin onda birini verirse iyi Müslümandır. Onlar bu emri iyi tutarlar. Sanırım dünyada bunlardan (Türkler) daha hayırsever ve hayır yapan millet yoktur."[68] Bazı seyyahlar Türklerin sadaka ve hayır işlerini kurumsallaştırdığını, cami ve medreseleri desteklemek için vakıflar kurduğunu ve fakir, hasta, yetim, kimsesiz insanların bu kurumlar marifetiyle desteklendiğini anlatır.

Türklerin temizliği bu dönem seyyahlarının dikkat çektiği bir diğer konudur. Türklerin bedenleri, kıyafetleri, evleri, sokakları, camileri, okulları, kısacası yaşadıkları her yer temiz ve bakımlıdır. Her yerde çok sayıda bulunan hamamlar ('Türk hamamı'), bu temizlik kültürünün en somut ve sık rastlanan tezâhürlerinden biridir. Hanlar, hamamlar, kervansaraylar ve onları sağladığı temiz ortam, Avrupalı seyyahların, diplomatların ve din adamlarının takdirini kazanır. George Wheeler, Türk hanlarının Avrupa'da da kurulması gerektiğini söyler:

---

67. Toner, *Homer's Turk*, s. 92 vd.
68. Nakleden, Üçel-Aybet, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları*, s. 343.

> Benim fikrimce bu hanlar yolculara sağladığı kolaylıklar bakımından bizim Hristiyan ülkelerimizde uygulanmalı. Çünkü bizim oteller, tavernalar ve birahaneler, bu sefahat ve ayyaşlık yerleri bizim dinimiz açısından utanç vericidir... İnsan buralarda ruhen, bedenen yıpranıyor ve saygınlığını kaybediyor...[69]

Aynı şekilde Türklerin misafirperverliği de her tür takdirin fevkindedir. Paul Lucas, İzmit civarına yaptıkları seyahati şu ifadelerle anlatır:

> Birkaç ormandan (İzmit çevresi) geçtik. Çok sayıda köy gördük. Bu köylerde bizi çok iyi ağırladılar, yemek verdiler. Yolcuları rahatlatmak ve yedirmek adeti, Müslümanların en şerefli adetlerindendir. Bu, yolcuya öyle rahatlık ve güven veriyor ki buralarda seyahat edenler çok rahattır. Parası olmayan fakirler (fakir yolcu) burada sıkıntıları ve yüklerinin azalacağına emin olurlar. (Konuksever) Türkler saf bir hayırsever olarak asla teşekkür beklemez ve karşılığını da istemezler.[70]

Bu tarz olumlu tasvirlere rağmen İstanbul'un fethiyle başlayan "Türk şoku", Osmanlı'nın "Avrupa'nın hasta adamı" ilan edildiği 19. yüzyıla kadar devam edecektir. 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupalı seyyahların ve Oryantalist ressamların inşa ettiği Türk kadını, harem, sultan, saray, Türk ordusu, yeniçeriler, çarşı, köle pazarları, kahvehaneler imajı, günümüze kadar varlığını sürdürecektir. Avrupa'nın kendi içinde yaşadığı kimlik ve 'ben' tasavvuru dönüşümüne paralel olarak bu imaj büyük farklılıklar arz edecek; bazen en yüksek erdemleri, bazense en vahşi ve akıl dışı nitelikleri temsil edecektir. Avrupa ve Amerika'nın Batılı olmayan toplumları tasvir ederken en çok başvurduğu şiddet ve şehvet temaları, Osmanlı'nın ve günümüz İslâm toplumlarının anlaşılmasında adeta bir 'şifre' vazifesi görecektir. 1970'lerden bu yana İslâm dünyası ve Müslümanlarla ilgili Holywood filmlerinde en çok bu iki temanın işlenmesi bir tesadüf değildir.[71]

Avrupa'nın Osmanlı/Türk imajını oluşturan tarihî olaylar arasında İstanbul'un fethi, Kanunî Sultan Süleyman'ın dillere destan devlet adamlığı ve zenginliği, Yeniçerilerin askerî cesareti yahut haremlerin "gizemli dünyası"

---

69. George Wheeler, *A Journey into Greece*, nakleden Üçel-Aybet, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları*, s. 353.
70. Paul Lucas, *Voyage de Sieur Paul Lucas*, nakleden Üçel-Aybet, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları*, s. 356.
71. Özellikle Müslüman kadın tiplemeleri için bkz. Mohja Kahf, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2006).

kadar, Osmanlı tarihinin en hazin hadiselerinden biri de yer almaktadır. Bu, 15. yüzyılın ikinci yarısında bütün Avrupa'da konuşulan Cem Sultan olayıdır. Türkler arasında da asırlar boyunca hatırlanan Cem Sultan hadisesi, Avrupa'da büyük yankılar uyandırmış, Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde yabana atılamayacak bir rol oynamıştır.

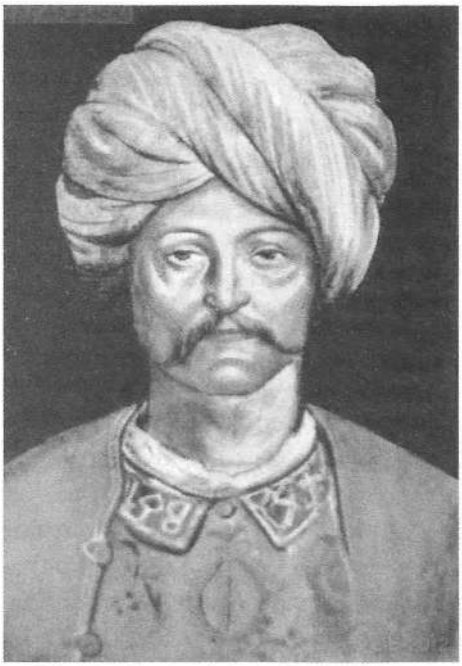
Cem Sultan: Avrupa esaretinde bir Osmanlı Şehzadesi

Fatih'in ölümünden (1481) sonra iki oğlu Bayezid ile Cem arasındaki iktidar mücadelesi, Bayezid'in tahta geçmesi, Cem'in ise Avrupa'ya siyasî mülteci ve tutuklu olarak gitmesiyle sonuçlandı. Babasının vefatı sırasında Konya'da bulunan Cem, kendisinden dokuz yaş büyük abisi Bayezid'e karşı siyasî bir mücadeleye girişir, fakat başarılı olamaz. Bursa'da sultanlığını ilan eder ve adına para bastırarak hutbe okutur. 1481 yılının Haziran ayında Yenişehir'de ağır bir yenilgiye uğradıktan sonra Konya'ya, oradan Tarsus'a ve Mısır Sultanının daveti üzerine Kahire'ye gider. Mısır'da ikamet ettiği sırada hac farizasını yerine getiren Cem, Osmanlı hanedan mensupları arasında hacı olan ilk ve tek şehzade/sultandır. İstanbul'a giderek tahtı ele geçirme planları boşa çıkan Cem, Rodos Şövalyelerinin başı Pierre d'Aubusson'un daveti üzerine Rodos'a gider, buradan Fransa'ya gönderilir ve 13 yıllık esaret hayatından sonra 1495'te Napoli'de hayata gözlerini yumar.[72]

Bayezid, Cem'in esareti boyunca kardeşinin güvenliği ve iyi muamele görmesi için Fransızlara, daha sonra Papa'ya büyük meblağlarda para ve hediyeler göndermiştir. Bir Osmanlı şehzadesini esir etmenin muazzam önemini kavrayan Avrupalılar, bunu siyasî bir kazanca dönüştürmeye çalışırlarsa da istedikleri düzeyde başarılı olamazlar. Buna rağmen "Osmanlı Sultanının kardeşini elinde bulunduran" Papa, Bayezid'in kendisine gönderdiği yıllık parayı ve Hz. İsâ'nın çarmıha gerildiği sırada kullanıldığına inanılan Kutsal Mızrak'ı hediye olarak kabul eder. Bir değerlendirmeye göre, Cem Sultan'ın esareti, Osmanlı'nın İtalya'ya kadar ilerlemesine engel olur.[73]

Cem, kendi ilan ettiği saltanatını ancak yirmi gün sürdürebildi. Taraftarları bunu büyük bir haksızlık olarak gördüler ve Cem Sultan'a bazen kılıçlarıyla bazen de kalemleriyle ve uzaktan muhabbetleriyle destek oldular. Bu haksızlık duygusu, hem Avrupa'da hem de Osmanlı topraklarında dillere destan

72. Mahmut H. Şakiroğlu, "Cem Sultan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, s. 283-4.
73. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 87.



Cem Sultan



Cem Sultan (Zizim Prens)

bir "Cem Sultan kültü"nün doğmasına neden oldu. Osmanlı tahtında sadece yirmi gün oturabilmesine rağmen onun "Sultan" olarak anılması, bu hissiyatı yansıtıyor. Avrupa'da Cem'in geçirdiği yıllar, popüler tahayyülün önemli bir parçası haline geldi ve "Korkunç Türk" imajına karşı farklı bir Türk-Osmanlı tipinin dipten dibe gelişmesine zemin hazırladı. Cem Sultan, Avrupa dillerinde "Zizim Prens" olarak anılmaya başladı.[74]

İyi bir eğitim almış olan ve özellikle şiir sanatında temayüz etmiş olan Cem Sultan, bu yeni imaja önemli katkılar sunmuştur. Kendisinin ve ailesinin yaşadığı trajedi –taht kavgası, isyan, sürgün, esaret ve aileden uzakta genç yaşta hayata veda– Osmanlı kaynaklarında hazin bir şekilde anlatılır. Avrupa kaynaklarında ise Cem Sultan romantik ve idealize edilmiş bir tip olarak çıkar karşımıza. Cem, gittiği her yerde merak konusu olur. Görüşmeleri, ziyaretleri, avcılığı, şiirleri, aşkları halk efsaneleri haline gelerek kulaktan kulağa dolaşır. Genç, yakışıklı, mağrur ve mağdur Osmanlı Şehzadesi, bir tarafta siyasî ent-

74. Bkz. R. C. Morris, *Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan*, çev. H. Türkkuşu (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006)

rikaların ve pazarlıkların ortasında yaşarken, diğer tarafta romantik aşkların ve maceraların merkezinde yer alır. "Güzel Helen" (La Belle Helene) ile yaşadığı rivayet edilen aşk, bu hikâyelerin en iyi bilinen örneklerinden biridir.

Cem, Fransa'daki esareti sırasında pek çok kez yer değiştirir. Papa, Fransızlar, Macarlar, feodal lordlar, Avrupalı tarikat şövalyeleri ve Memlükler, Osmanlı Şehzadesinin peşindedir.[75] Cem'i elinde tutan Aziz John Şövalyeleri, onu 1483'te Rochechinard'a getirirler. Burada kışı geçiren Cem, sıkı kontrol altındaydı. Kimlerle görüştüğü, kaçma planı yapıp yapmadığı an be an takip ediliyordu. Lakin Cem'in burada günlük hareketlerinde nisbeten daha serbest olduğu anlaşılıyor. Cem bir gün ava çıkar. Dinlenmek için atından indiği sırada birisi yaklaşır. Atının üstünde kendisine keskin bakışlarla bakan bu kişinin şövalye olduğunu zanneden Cem, bir müddet sonra uzun saçlı güzel bir kadının kendisine bakmakta olduğunu fark eder. Cem selam verir ve bu yabancıyla konuşmak ister. Fakat atından inmeyen kadın, geldiği gibi ortadan kaybolur. Bir müddet sonra Cem, ev sahibi Guy de Blanchefort ile satranç oynarken, misafirlerin geldiği haber edilir. Gelenler Jean de Sassenage ve kız kardeşi Philippine'dir. Cem, av sırasında gördüğü kızın Philippine olduğunu anlar. Philippine de onu tanır. Ayrılırlarken Philippine, Cem'e bakarak tebessüm eder. Durumu fark eden Blanchefort, Cem'e Philippine'nin Jacques de Sassenage adlı baronun kızı olduğunu söyler. Philippine, dillere destan güzelliği yüzünden Truvalı Helen'e atfen "Güzel Helen" olarak anılır.

Cem, Blanchefort ile birlikte Philippine ve babasını şatolarında ziyaret eder. Bu arada Philippine ile olan aşkları giderek şiddetlenir. Gizlice pek çok kez buluşurlar; birbirlerine aşk mektupları gönderirler. Bu gizli buluşmalarının birinde Philippine, artık Cem'i göremeyeceğini, babasının bir Fransız asilzadesiyle evlenmesi için hazırlıklara başladığını söyler. Cem önce bunu kabul etmek istemez. Fakat üzüntü içinde Philippine'in sözlerini bitirmesini bekler. Philippine, Cem'e karnında onun çocuğunu taşıdığını söyler. Aşıklar son bir kez sarılır ve ayrılırlar. Bir ay sonra Philippine'in düğünü yapılır. Cem geline muhteşem bir elmas takar ve baş ağrısı bahanesiyle müsaade ister. Philippine'i bir daha göremez. Zira kısa bir süre sonra şövalyeler Cem'i başka bir şehre nakleder. Cem ile Philippine'in aşkı "Prens Zizim ve Güzel Helen"in hikâyesi olarak dilden dile dolaşır. 1673 yılında *Zizime prince ottoman, amoureux de Philippine-Helene de Sassenage* adında bir roman yayınlayan Guy Allard, hikâyenin tarihî gerçeklere dayandığını söyler. Yıllar içinde Cem ile Philip-

75. Cavid Baysun, "Cem Sultan", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), C. 3, s. 75 (s. 69-81).

pine yahut Zizim ile Helen'in hikâyesi ve aşklarından dünyaya gelen çocuk, halk hikâyelerinin traji-romantik temalarından biri haline gelir. Bazı Fransız kaynaklarına göre Cem'in nesli, bugün meçhul bir Fransız ailesinde (belki de ailelerinde) devam ediyor![76]

Cem'in Roma'ya girişi de en az bu tür halk hikâyeleri kadar etkileyici bir şekilde anlatılır. Burada tarihî vesikaların pek çok detayı aktardığını ifade etmekte var. Fatih'in oğlu, Osmanlı Sultanının kardeşi ve tahtın iddiacısı olan Osmanlı şehzadesini görmek için halk Roma sokaklarına dökülür. Maiyyetiyle beraber ilerleyen Cem hakkında kaynaklarda pek çok tasvir yapılır: Genç, gürbüz, kendinden emin, keskin bakışlarla kalabalıkları süzen, boyda hafifçe uzun, geniş göğüslü bir adam. Bu genç adamı sabırsızlıkla bekleyenlerden biri de Papa VIII. Innocent'tır. Cem'i yanına almayı düşünen Papa, yeni bir haçlı seferini hayal eder gibidir.

Papa'nın protokol görevlileri Cem Sultan'a, odaya girdiğinde Papa'yı Türk usûlüne göre, yani sağ eliyle zemine dokunarak ve elini öperek selamlamasını söyler. Cem bu teklifi reddeder. Bunun yerine Papanın önünde durur, başını hafifçe eğer ve daha sonra sağ omzundan öper. Papa, Cem'e Roma'da güvende olacağını, buraya kendi emniyeti için getirildiğini ve neticenin hayırlı olacağını söyler. Birkaç gün sonra Cem ve Papa tekrar buluşurlar. Papa, Cem'in neden başka dinden olan bir ülkeye kaçtığını sorar. Cem niyetinin Fransa'ya değil, Macaristan'a gitmek olduğunu, Rodos Şövalyeleri'nin ve Pierre d'Aubusson'un söz vermesine rağmen esaret hayatı yaşadığını söyler ve Papa'dan kendisini derhal serbest bırakmasını ister. Cem, Mısır'a giderek annesi, eşi ve çocuklarıyla buluşmak istediğini söyler. Bu sırada duygusallaşır ve gözyaşlarını tutamaz. Bu tablo karşısında Papa'nın gözleri de yaşla dolar.

Papa, Cem'e moral vermek için gelecek planlarından bahis açar. Eğer tahttan vazgeçerse Mısır'a gitmesini, yok eğer İstanbul'daki kardeşine karşı mücadele edecekse Macaristan kralı Mathias Corvinus ile ittifak yapmasını tavsiye eder. Birkaç gün sonra Corvinus'un özel temsilcisi Roma'ya gelir. Papa ile birlikte Cem'e derhal Macaristan'a gitmesi söylenir. Fakat planı gören Cem, bunu kesin bir dille reddeder. "Eğer sizin dediğiniz gibi yapacak olsam, bu Macaristan'dan Hristiyan bir orduyla Müslümanlara karşı cenge çıkmam anlamına gelir. O zaman da ulema beni hain ilan eder. Ne pahasına olursa

76. Bkz. John Freely, *Jem Sultan: The Adventures of a Captive Turkish Prince in Renaissance Europe* (Harper Perennial, 2004), s. 113-117; Türkçesi *Cem Sultan-Rönesans Avrupasında Tutsak Bir Şehzade*, çev. Püren Özgören (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

olsun, hatta tahtı elde etmek için bile olsa ben dinimden asla dönmem" der. Bu sözleri duyan Papa sinirlenir ve İtalyanca Cem'e hakaretamiz birkaç söz söyler. Bu sırada biraz da olsa İtalyanca öğrenmiş olan Cem, Papa'ya cevabını aynı dilde verir. Bu cevap karşısında mahcup olan Papa, Cem'den özür diler ve odasına çekilir.[77] Papa'nın çeşitli vesilelerle Cem'i Hristiyan olmaya davet ettiği ve Cem Sultan'ın buna şiddetle karşı çıktığı da kaynakların sıkça rivayet konulardan biridir.

Cem Sultan'ın nasıl öldüğü uzun tartışmalara konu olmuştur. Fransız ordusunun eşliğinde Napoli'ye giderken ağır bir şekilde hastalanan Cem'in, Papa tarafından zehirlendiğine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu iddiaları ispat etmek mümkün görünmemektedir. Osmanlı tarihçileri genellikle zehirlenme teorisini benimserken, Avrupa kaynakları Cem'in bir hastalık neticesinde öldüğünü kaydeder. Kral VIII. Charles, Cem'in tedavisi için gayret eder fakat muvaffak olamaz. Ölüm döşeğindeki Osmanlı şehzadesine artık serbest olduğunu söylediğinde Cem Sultan, "Elhamdülillah azad ve halas sözü kulağımıza girdi" der. Kısa bir süre sonra 25 Şubat 1495'te Napoli'de hayata gözlerini yumar.

Kardeşinin vefat haberini alan Bayezid, kardeşi için gıyabî cenaze namazı kıldırır, ülkede üç gün yas ilan eder ve fakirlere sadaka dağıtır. Naşı, Napoli'de defnedildikten yaklaşık dört yıl sonra Bayezid'in talebi üzerine Bursa'ya getirilir. Cem Sultan'ın kitapları, atları, mücevherâtı ve diğer terekesi Bayezid'e teslim edilir. Trajik hayat hikâyesi dilden dile dolaşan Cem Sultan, Yeniçeriler ve Bektâşîler arasında haksızlığa uğramış bir şehzade/sultan olarak hatıralarda yaşamaya devam eder. İyi bir şair olan ve Türkçe ve Farsça divanlarının yanı sıra 5374 beyitten oluşan *Cemşîd ü Hurşîd* adlı bir divanı bulunan Cem Sultan, yaşadıklarını, hissiyatını ve hayallerini edebî eserlerine etkili bir şekilde yansıtır.[78] Trajik kahraman Cem Sultan, geride hem Osmanlı illerinde hem de Avrupa şehirlerinde anlatılan hazin bir hikâye bırakır.

Osmanlı, Protestanlığı Destekledi mi?

Avrupa muhayyilesindeki Türk imajını, nazik ve mazlum Cem Sultan'dan çok, kaba-saba, şehvet ve şiddet düşkünü, bilim ve felsefeden uzak ve acıma-

77. Baysun, "Cem Sultan", s. 77; Freely, *Jem Sultan*, s. 172-175.
78. Bkz. Cem Sultan, *Cemşîd ü Hurşîd*, Haz. Adnan İnce (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2000).

sız bir anonim Türk tipinin oluşturduğunu tekrar hatırlatmak gerekir.[79] Bu tiplemeyi hem dinî hem de siyasî argümanlarla popülerleştiren kişilerin başında, Batı'nın dinî tarihinde bir milat başlatmış olan Martin Luther geliyor. Luther'in Türk korkusu ve nefreti, Avrupa'nın 16. ve 17. yüzyıllardaki bütün siyasî söylemlerine nüfuz etmiştir. Fakat burada da tarihin cilvesi diyebileceğimiz beklenmedik ittifak ve çatışmalara rastlıyoruz.

Bir Alman ilahiyatçısı olan Martin Luther, 31 Ekim 1517'de Wittenberg'deki şapelin kapısına Roma'daki Katolik Kilisesi'nin öğreti ve talimatlarını eleştiren '95 Tez'ini astığında, hem Hristiyanlık'ın hem de Avrupa'nın tarihini değiştirecek bir adım attığının farkında mıydı bilmiyoruz. Kesin olan bir şey varsa o da, Luther'in bu 'protest' çıkışı hem dinî hem de siyasî boyutlara sahipti. 1510'da Roma'ya giden Luther, burada gördüğü manzara karşısında hayrete düşmüş; Vatikan'ın yolsuzluklara bulaşmış ve kokuşmuş yapısı karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğramıştı. Papa X. Leo'nun cezaların bu dünyada affedilmesi için para karşılığında 'tövbe beratı' (*indulgence*) verilmesi fetvası, Luther için bardağı taşıran son damla olmuştu. Bu beratların dindar ve fakir Almanlara para karşılığında satılmasına karşı çıkan Luther, Kilisenin diğer öğreti ve pratiklerini köklü bir eleştiriye tabi tutar ve ünlü 95 Tez'ini yayımlar. Luther, kısa sürede Vatikan'a karşı teşekkül eden dinî ve siyasî ittifakın sembol ismi haline gelir. Öğretileri önce Almanlar, ardından diğer Avrupalılar arasında yayılır.

Luther, kokuşmuş bir kurum olarak gördüğü Papalık'ın, Orta Avrupa'daki nüfuzunu her gün arttıran Osmanlı Türkleri karşısında başarı elde etme şansının olmadığını söyler. Luther, hem dinî hem de siyasî manada Avrupa'nın Papa'nın peşinden gitmesini beyhude bir uğraş olarak görür. Ona göre manevî olarak otoritesini ve meşruiyetini yitiren Papalık, Avrupa halklarını bir ideal

---

79. Türklerin bilim, felsefe, sanat ve düşünceden uzak olduğu, tek erdemlerinin at sırtında kılıç sallamaktan ibaret olduğu fikri modern dönemlere kadar devam edecektir. Th. Noldeke'in 1914'te yayınladığı bir makalesindeki şu değerlendirme kayda değerdir: "Sâmânîlerin yok olmasından sonra Türklerin yeni teşekkül eden İslâm medeniyetine girmesini, cihan tarihi itibariyle birinci derecede bir felâket telakki eylemeğe kendimi mezun addediyorum. Türkler ve hususiyle Moğollar, medenî eserler vücude getirmek şöyle dursun, eski ve yeni birçok medeniyetleri tahrip etmişlerdir. Türk padişahlarının hükümet merkezlerini ve sayfiyelerini mağrurâne süsledikleri nefis binalar ve diğer sanat mahsulleri, saray edebiyatından daha fazla ya doğrudan doğruya Acem mahsulü veya bunların Türkler tarafından vücude getirilmiş taklitlerinden ibarettir." *Der Islam*, c. XTV, 1-2, s. 158'den nakleden Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004; 2. baskı), s. 38, dipnot 40.

etrafında birleştirecek askerî ve siyasî vizyondan da yoksundu. Dolayısıyla Papa'nın bayrağı altında Türklere karşı savaşmak, bunun için asker ve para toplamak, plan yapmak, vs. anlamsız bir çabaydı. Burada Hristiyan bir teolog olmaktan ziyade bir Alman milliyetçisi olarak karşımıza çıkan Luther, Habsburg İmparatoru'nu destekleyen Papa'ya karşı Alman İmparatoru'nun yanında yer alır. Eğer Türklere karşı bir Haçlı seferi yapılacaksa bu, manevî olarak tükenmiş ve yozlaşmış Katolik Kilisesi'nin değil, Alman İmparatorunun liderliğinde yapılmalıdır. Türklere gerçek bir darbe ancak böyle bir planla vurulabilir. Diğer bütün çabalar, Papa'nın Avrupa siyasetindeki konumunu güçlendirmekten öteye gitmeyecektir. Buna karşın Papa da Türk tehdidini Avrupalı lordları ve asilzadeleri birleştirmek için kullanmak ister. Fakat her defasında başarısız olur. Avrupa'da durum artık kötünün de ötesindedir; Luther'e göre "asilzadelerin baskısı fakir halkı öylesine daraltmıştır ki artık bu insanlar Türk idaresini Hristiyan beylerin idaresine tercih edecek noktaya gelmiştir".[80] Teolojik olduğu kadar siyasî bir duruşu ifade eden bu Papa karşıtlığı, Protestan gelenekten gelen siyasî liderlerin ve düşünürlerin "Roma'yla savaş, İslâm'la barış" sloganı etrafında toplanmasına neden olacaktır. Modern dönemde Herder ve Nietzsche gibi figürler, baskıcı ve gerici bir güç olarak gördükleri Katolik Kilisesi'ne ve Papaya karşı "İslâm'la barış yapalım" çağrısında bulunacaktır.[81]

Tehdit algısı Türklerle ilgili tartışmaların temelinde bulunmakla beraber, bu durum aynı zamanda Avrupa'nın kendi içinde yürüttüğü bir iç muhasebeye de işaret ediyor. Öteki olarak Türk ve Müslüman tipini betimleyen, eleştiren yahut öven Avrupa, aynı zamanda yeni bir 'ben' tasavvuru ve kimlik oluşturmaya çalışıyordu. Katoliklerle Protestanlar arasındaki amansız mücadele çerçevesinde Türklerin bazen Deccal, bazen de Hristiyanlardan daha namuslu, dindar ve erdemli insanlar olarak görülmesi, bu sürecin diyalektik sonuçlarından biridir. Martin Luther'in Türklerin yükselişini Katolik Kilisesi'nin işlediği günahların bir cezası ve kefareti olarak görmesi, İslâm algısından çok, Katoliklik algısıyla ilgili bir duruma işaret eder. Luther'in papa ile sultanı aynı düzlemde ele almasına ve ikisini de Avrupa Hristiyanlığının gerçek düşmanları olarak görmesine bu yüzden şaşırmamak gerekir. Böylece Katolik-Protestan savaşının ana aktörü olarak gündeme gelen Osmanlı Sultanı, aslında Avrupa içinde yaşanan derin bir kırılmaya ayna tutmaktadır. Aynı şeyi, 16. yüzyılda şöhret bulan "Türkler, Reform'un müttefikidir" sloganında da görüyoruz. Luther'in başlattığı Reform hareketini bir sapıklık ve Kiliseye karşı isyan ola-

80. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 139.
81. Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 60.

rak görenler, Luther'i siyasî olarak mahkûm etmek için, Türklerin Reform'u yani Protestanlık'ı desteklediği fikrini yaydılar. Papanın yanında yer alan Reform-karşıtı çevrelere göre Luther, Osmanlı Sultanından daha tehlikeli bir düşmandı. Zira Sultan sadece bedenimizi öldürürken, Luther'in sapık öğretileri bundan çok daha elim bir şekilde ruhumuzu teslim almayı hedeflemekteydi.[82]

Söylenti bile olsa Osmanlı stratejistleri bu fırsatı kaçırmamış ve Katolik Kilisesi'ne ve temsil ettiği siyasî güce karşı Protestanları desteklemiştir. Katolik-Protestan savaşını yakından takip eden Kanunî Sultan Süleyman'ın çeşitli vasıtalar kullanarak Protestanlara ulaşmak istediği ve kendisini onların dostu, müttefiki ve hamisi bir sultan olarak takdim ettiği kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu meyanda Kanunî, özel temsilcisi Muharrem Çavuş'u Protestan prenslere gönderir ve Osmanlı Devleti'nin Papa'ya karşı Protestanlara yardıma hazır olduğunu açıkça ifade eder. Protestanların Papaya baş kaldırması halinde karadan ve denizden destek verileceğini de ilave eder:

> ...Flandre ve İspanya memleketlerinde Lüteran mezhebi üzere olan beyler ve bey-zadeler ve sâir Lüteran mezhebi âyânı... Biz Cenâb-ı Hakk'ın birliğine ve Muhammed Mustafa Efendimizin hak peygamberliğine âmme-i ehl-i İslâm itikad ve itimadımız olup siz dahi puta tapmayıp, kiliselerden putları ve sûret ve nakusları reddedip Hak teâlâ birdir ve Hazret-i İsâ peygamber ve kuludur deyu itikat edip ... Papa denilen bî-din, hâlikını bir bilmeyip ve Hazret-i İsâ aleyhisselama tanrılık isnad edip halkın nice kulların ol tarîk-i delâlete sevk edip nice kanlar dökülmesine sebep olmağla siz, Papaluya kılıç çekip merhamet-i şahanemiz sizin tarafınıza masruf olup kara ve deryadan her hal ile size muâvenet-i husrevânemiz zuhura gelmek ve ol zâlim-i bî-din elinden sizi halâs ve hak dine sevk etmek lazım gelmiştir; imdi size olan dostluk ve muhabbetimizin ilamı haylıdanberi maksûd-ı hümâyunumuz olmuştur. Hâlâ yüce âsitanemiz kullarından Muharrem nâm kulumuz ol tarafın dilini ve ahvâlini bilir ve itimad olunur kulumuz irsâl olundu. Vusul buldukta gerektir ki cümle beyler ve Lüteran beyzâdeleri ve âyânlarınız dostluğumuzu mukarrer bilip ve hüsn-i ittifakla mezkûr kulumuz ile mükâleme ve müşâvere edip ağızdan dediği ve kâğıt ile bildirdiği cemî-i kelimâtını mübarek ağzımızdan sâdır olmuş gibi mukarrer bilip dahi her ne yılda ve zamanda ittifakla Papa bî-dinine asker çekmek ve cenk etmek murad ediyorsanız ona göre itimad olunur adamlarınızı yüce âsitanemize gönderip mezbûr kulumuz ile maan ahvâlinizi bildiresiniz...[83]

---

82. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 139.
83. Kanunî'nin mektubu için bakınız *Feridun Bey Münşeatı*, c. II, s. 450, nakleden İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II. Cilt, s. 486-7.

İstanbul'un destek gerekçesi hem dinî hem de siyasîdir. Dinî olarak Protestanları kendilerine daha yakın gören Osmanlılar, siyasî olarak da bunu Vatikan ve müttefiklerine karşı önemli bir fırsat olarak değerlendirme niyetindedir.

Bazı Avrupalı seyyahların anlattığına göre, Hristiyanlar arasındaki bu bölünme İstanbul'da tartışılmış, hatta camilerde bu 'Hristiyan nifakının' derinleşmesi için dualar edilmiştir. Osmanlıların Protestanlık'ı, dinî ve siyasî olmak üzere iki sebepten dolayı kendilerine yakın gördüğünü söyleyebiliriz. Dinî gerekçe; Protestanların, tıpkı Müslümanlar ve Yahudiler gibi, dinî tasvirlere karşı olmasıdır. Buna Protestanların Tanrı ile insan arasında aracı kurumları reddetmesini de ekleyebiliriz. Kanunî döneminde ve sonrasında kurulan çeşitli temaslarda bu konunun mütemadiyen gündeme geldiğini ve Osmanlı umerâ ve ulemâsının Protestanlarla daha rahat diyalog kurabileceklerini düşündüklerini görüyoruz. Bazı yazışmalarda siyasî ortamı yumuşatmak amacıyla aslında İslâm ile Protestanlık arasında büyük ihtilafların olmadığı, her iki dinin de tasvirlere karşı çıktığı, vb. temaların işlendiğine tanıklık ediyoruz. Örneğin Sultan Murad, 1574'te İspanya ve Flanders'teki Protestanlara hitaben yazdığı bir mektupta, Protestanların dinî tasvirlere ve 'putlara' tapmaktan uzak durduğunu, Tanrı'nın tek olduğunu ve Hz. İsâ'nın O'nun elçisi olduğunu kabul ettiğini ve dinî inancı samimi bir şekilde yaşamak istediklerini; buna karşın Papa'nın Tanrı'nın birliğini reddettiğini, Hz. İsâ'ya ulûhiyet atfettiğini ve insanları tasvirlere ve 'putlara' tapmaya çağırdığını söyler.[84] Bu mektubu okuyan Protestanlar, Sultanın yaptığı Protestan inancı tarifini muhtemelen reddetmiş ve bunun bir siyasî hamle olduğunu düşünmüştür. Fakat Katolikler ile Protestanlar arasındaki ihtilafların, Osmanlıların dinî tasavvurları açısından dikkat çekici olduğunun altı çizilmelidir. Osmanlı açısından bu konunun salt siyasî gerekçelerle ele alınmadığını, dinî manada da bunun bir imkân olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca bu mesele, Osmanlıların Avrupa'daki dinî ve fikrî tartışmaları yakından takip ettiklerini, pozisyon aldıklarını ve süreçlere medhaldar olmaya çalıştıklarını da göstermektedir.[85] Bu konunun tam vuzûha kavuşması için daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Protestanlara yakınlık duyulmasının ve destek verilmesinin siyasî gerekçesi ise, Avrupa'nın siyasî merkezi olan Habsburg İmparatorluğu'nun Kato-

84. Aktaran Jonathan Burton, *Traffic and Turning: Islam and English Drama 1579-1624* (New Jersey: Rosemont Publishing, 2005), s. 62.

85. Kemal Karpat bu noktaya dikkat çekmektedir: Kemal Karpat (ed.), *The Ottoman State and its Place in World History* (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 8.

lik Kilisesi'yle müttefik olmasıdır. Bu dönemde bütün Avrupa'yı hükümranlığı altında birleştirmeye çalışan Habsburg İmparatorluğu, Osmanlı'nın da en büyük rakibi ve hasmıdır. Aynı şekilde Fransızların, Rusların ve Bavyeralıların bitmek bilmeyen saldırılarına ve düşmanlıklarına rağmen Habsburg'un en büyük hasmı da Osmanlı'dır.[86] Habsburg ile ittifak yapan herkes de doğal olarak Osmanlının düşmanıdır. Bu yüzden Osmanlılar, 16. ve 17. yüzyıllarda Katolik papazlara ve özellikle Cizvitlere, Papanın ve İmparatorun casusları gözüyle bakmışlar ve Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerine izin vermemişler ya da bunları yakın takibe almışlardır.[87] Yine bu yüzden Cizvitlerin İslâm beldelerindeki eğitim faaliyetleri ve okulları –ki Cizvitlerin en fazla yoğunlaştığı ve temayüz ettiği alan burasıdır– her zaman şüphe ile izlenmiştir. Buna mukabil Luteryenlerin ve Kalvinistlerin Macaristan gibi bölgelerde faaliyet gösterilmesine izin verilmiştir. Bazı tarihçilere göre, Osmanlı sultanlarının Protestanlara yakın durması ve Habsburg İmparatorluğu üzerinde baskı kurması, Protestanlık'ın Avrupa'da kısa sürede yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.[88] Aynı zaviyeden bakınca, bazı Avrupalıların Kanunî'nin Mohaç zaferiyle Macaristan'ı ele geçirmesini bir Protestan oyunu olarak görmesine şaşırmamak gerekiyor.[89]

Protestanlık'ın muhtemel bir müttefik olarak görülmesi, Luther'in şiddetli Türk karşıtlığı ile birlikte ele alınmalıdır. Luther, Türklere karşı amansız bir tutum içindeydi. Luther'in pek çok eserinde ve mektuplarında "...Türklere karşı..." ifadesi apokaliptik bir nitelik arz eder. Luther, "son nefesimi verene kadar Türklere ve Türklerin Tanrısına karşı çarpışırım" diyecek kadar nefret ve öfke doludur. Fakat aynı Luther, Türkler hakkındaki bir başka görüşünden dolayı Katolik Kilisesi tarafından bir kez daha zındık ve sapık ilan edilecektir. Luther'e göre, Avrupalıların Türklere karşı savaşması, Tanrı'nın insanların günahlarına karşı verdiği cezayı reddetmek manasına geliyordu. Bu yüzden Türklere karşı savaşmak sadece askerî açıdan beyhude bir çaba değildi; aynı zamanda teolojik olarak Tanrı'nın öfkesine karşı çıkmaktı.[90]

---

86. Fichtner, *Terror and Toleration*, s.12.
87. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 144.
88. Halil İnalcık, "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", Kemal Karpat (ed.), *The Ottoman State and its Place in World History* (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 53.
89. Almond, *Two Faiths, One Banner*, s.159.
90. Luther bu görüşünü, Katolik Kilisesi tarafından sapıklık olarak reddedilen ünlü Tezler'inde dile getirir. Luther'in 1517'de yayınlanan Tezler'i için bkz. Vaughan, *Europe and the Turk*, s. 135.

Osmanlıların Protestanlık hareketini desteklediği inancı, Martin Luther ve takipçilerine karşı güçlü bir koz olarak kullanılıyordu. Dönemin Almanyasında meşhur olan bir söze göre "*Der Türke ist der lutheranischen Glück*" idi, yani "Türk, Luteryenlerin şansıdır...". Cizvit papaz ve yazar George Scherer, 1620 yılında kaleme aldığı eserinde Katolik olmayan herkesi düşman olarak tanımlıyor ve şöyle diyordu: "Yahudiler, Türkler, Sapkınlar [Protestanlar] ve İblis, Haç hakkında ne düşünür? Yahudiler Haç'tan nefret eder, kâfirler aşağılar, Türkler yıkar, sapkınlar nefret eder ve İblis onun acısından kaçar...".[91] Türklerin, Katoliklerin geleneksel düşmanı olan Yahudiler, Protestanlar ve dinsizlerle aynı kefeye konması, dönemin dinî muhayyilesini yansıtması açısından önem arz ediyor. Fakat Protestanların Türklerle işbirliği yaptığı inancı, onların günahını iki katına çıkartır.

Osmanlıların hem dinî hem de siyasî gerekçelerle Protestanlık hareketini yakından takip etmesi ve kısmî sempati duyması, Ortodoks ve Katolik cemaatleriyle ilişkilerini sınırlı tuttuğu anlamına gelmez. Fatih, İstanbul'un fethinden sonra Ortodoks Ermeni Patriğini İstanbul'a getirir. Aynı şekilde Rum Ortodoks Kilisesi de İstanbul'daki dinî yapı içinde yerini alır. Katoliklerle ilişkiler de farklı mecralarda gelişmeye devam eder. Osmanlı idaresine giren Katolik cemaatler, Osmanlı sarayıyla temas halinde olmuştur. Özellikle Kanunî'nin Fransa'yla ittifak kurması ve bunun bir parçası olarak 1536'da Kapitülasyonlar vermesi, Katolik dünyayla kapsamlı ilişkilerin geliştirilmesine imkân sağlamış ve Osmanlı topraklarında yaşayan Katoliklerin birtakım imtiyazlar elde etmelerini de mümkün hale getirmiştir. Bu fırsatı etkin bir şekilde kullanan Fransızlar, 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı topraklarındaki misyonerlerin hamisi haline gelmiştir. Paradoksal bir şekilde Paris'te Kiliseye ve geleneksel Hristiyanlık'a karşı Aydınlanmayı, akılcılığı, pozitivizmi ve laisizmi savunan, Kilise'yi 'eski rejim'in müttefiki olarak gören ve din adamlarını idama göndermekten çekinmeyen Fransa, Osmanlı coğrafyasında ve Orta Doğuda Katolik ve Cizvit misyonerleri desteklemiştir.[92]

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı dış politikasının temel özelliklerinden biri, Avrupa'daki farklı siyasî ve dinî grupların desteklemesidir. Habsburg İmparatorluğu'na karşı Fransa'nın, bazen de Katoliklerin ve Protestanların desteklenmesi, bu ihtiyatlı ve pragmatik yaklaşımın bir tezâhürüdür. Nitekim Os-

---

91. Fichtner, *Terror and Toleration*, s. 55.
92. Bkz. Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Türkçesi, *Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923* (İstanbul: Küre Yayınları, 2009).

manlı yöneticileri, Balkanlar ve Güney Avrupa'daki siyasî ve askerî faaliyetlerini, yerel Hristiyan halkı da yanlarına alarak yürüttüler. İkinci Viyana Kuşatması'na katılan yaklaşık 120 bin kişilik Osmanlı ordusunda otuz bin civarında Rum, Ermeni, Bulgar ve Sırp'ın olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla Osmanlıların –Avrupalı Katoliklerin abarttığı düzeyde olmasa da– Protestanlık hareketini uzaktan uzağa desteklemesine şaşırmamak gerekiyor. Fakat bu, Protestanlık'ın kurucusu Martin Luther ve takipçilerinin amansız bir Türk-Müslüman karşıtı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmıyor.

Bir Macar Prensinin Osmanlı Maceraları

Osmanlı'nın ustaca uyguladığı ittifaklar siyasetinin dikkat çekici örneklerinden biri, Osmanlı'nın 1681'de Orta Macar Kralı olarak atadığı Erdel Prensi İmre Tököli'dir (1657-1705). Babası Istvan Tököli ile birlikte Habsburg İmparatorluğu'na karşı başkaldıran İmre Tököli, Osmanlı Devleti'ni bir hami olarak görüyordu. Osmanlılar da Tököli idaresinde vassal bir Macar devletine sıcak bakıyordu. Osmanlı, Tököli'yi 1682'de Orta Macar Kralı ilan etti ve kendisine on dört maddelik bir ahitname verdi. Tököli kısa bir süre sonra İkinci Viyana Kuşatması için Osmanlı ordusuna katıldı ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile buluştu. Görevi, Viyana'ya yardıma giden Leh Kralı Jan Sobieski'yi durdurmaktı. Fakat Tököli, Morava'da yenilgiye uğrar ve Osmanlılar nezdinde gözden düşer. Dahası, Viyana yenilgisinin müsebbibi olarak görülür. Erdel Prensi Mihali Apafi, Tököli aleyhine ihanet davası açar ve topraklarına el koyar. Daha sonra Osmanlılar tarafından tutuklanır. Bunun üzerine Kuruzlar olarak bilinen askerleri, Osmanlı'ya karşı Habsburg İmparatorluğu'nun safına geçer.

Tököli'nin inişli çıkışı hayatı 1690'da Apafi'nin ölümüyle yeni bir safhaya girdi. II. Süleyman, Tököli'yi Apafi'nin yerine Erdel Prensi olarak atadı. Tököli, yeniden Osmanlı ordusunun saflarında savaşmaya başladı. 1697'deki Zenta yenilgisinde, askerleri kanlı bir şekilde katledildi. Artık Macaristan bölgesinde tutunamayacağını anlayan Tököli, 1697'de İstanbul'a geldi. Fener tarafında bir konağa yerleşti. Birkaç yıl burada ikamet etti. 1699'da Karlofça Anlaşması'nın imzalanmasıyla beraber Tököli'nın sıkıntılı günleri yeniden başladı. Zira Avusturyalılar anlaşmayı fırsat bilerek Macar prensinin kendilerine iade edilmesini istiyordu.[93]

93. Sandor Papp,'İmre Tököli', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), Cilt 41, s. 277-8.

Avusturyalıların yoğun baskısına rağmen Padişah, Tököli'yi Avrupalılara iade etmez; ama İstanbul'dan ayrılarak İznik'te bir çiftliğe yerleştirilmesine karar verir. Eşiyle beraber yanında 1500 asker ve hizmetli olmak üzere İznik'e gelen Tököli, hayatının son yıllarını burada geçirir ve 1705'te İzmit'te vefat eder. İzmit'e yerleştirilmesiyle ilgili fermanda Tököli şöyle tarif edilir: "...iftihârü'l-ümerâi'l-milleti'l-izâmi'l-iseviyye Tököli İmre hutimet avâkibuhu bi'l-hayr zevcesi kraliçe ve sâir etbâiyle İznikmid'e nakli ve anda bir makul ve münasib mahalde iskân ettirilmek bâbında rikâb-ı hümâyun tarafından fermân-ı âli sâdır olmağla bir münasib konak tayin olunmak üzre..."[94]

Tököli'nin kısa, renkli ve trajik hayatını farklı şekillerde ele almak mümkün: Bir tarafta Müslüman Türklerle ittifak yaptığı için hain olarak görülen bir prens; öbür tarafta ülkesi Macaristan'ı Habsburg boyunduruğundan kurtarmak için her yolu deneyen bir vatansever. Sadık askerleri ve siyasî ittifaklarıyla ayakta durmaya çalışan Tököli, prenslikten krallığa, esaretten sürgüne uzanan hayatında pek çok badire atlatmış. Osmanlı-Macar ilişkilerinde önemli bir yere sahip olduğu tartışma götürmez. Viyana kuşatması fikrinin Tököli'den çıktığını söyleyen tarihçiler, kuşatma sırasında Osmanlı ordularına kumanda eden Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile olan ilişkisine dikkat çeker. Bu rivayete göre Tököli, Mustafa Paşa'yı, Paşa da Sultan'ı ikna etmiş ve böylece Habsburg İmparatorluğu'nun başkentini ele geçirme planı hayata geçirilmiştir. Geriye bakıldığında bunun büyük bir siyasî ve askerî hata olduğunu görmek zor değil. Tököli'nin bu neticedeki rolü kesin olmasa da Protestan bir Macar milliyetçisi olarak Katolik Avrupalılara karşı savaşmakta tereddüt etmediği de bir gerçek.

Ikinci Viyana mağlubiyeti, hem Tököli hem de Osmanlı için Balkanlarda sonun başlangıcı idi. Kuşatmadan on altı yıl sonra Osmanlı 1699'da Karlofça Anlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı ve Balkanlar üzerindeki hakimiyetini yitirmeye başladı. Tököli, 48 yaşında İzmit'in bir köyünde hayata gözlerini kapadığında, geride küçük ama sadık bir topluluk bırakmıştı. Bugün Tököli, hem Türkiye'de hem de Macaristan'da iki ülkenin ortak tarihinin önde gelen isimlerinden biri olarak anılmaya devam ediyor.[95]

---

94. Nakleden Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III. Cilt, II. Kısım, s. 78, dn 1.

95. Hayatının son yıllarını İzmit'te geçiren Macar Prensi'nin anısına bir anıt dikilmiş bulunuyor. İmre Tököli'nin yanı sıra Türk-Macar ilişkileri üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda kayda değer bir ivme kazanmış durumda. Bazı önemli çalışmalar için bkz. Seres István, *İmre Thököly ve Türkiye* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2006), Geza, Bela ve diğerleri, *II. Ferenc Rakoczi'nin Hayatı ve Türkiye'deki Sürgün Günleri* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2005), Robert, Andras ve di-

Modernliğe Doğru Türk İmajı

Avrupa, Türkleri İstanbul'un fethinden dolayı hiçbir zaman affetmedi. Nitekim II. Pius adıyla Papalık koltuğuna oturan Enea Silvio Piccolomini, İstanbul'un fethiyle ilgili şöyle der:

> Geçmişte biz Asya ve Afrika'da yani yabancı ülkelerde yara aldık. Fakat bu sefer kendi topraklarımızda, kendi evimizde, Avrupa'da hücuma maruz kalıyoruz. Doğru, Türkler Yunanistan'a Anadolu'dan çok zaman önce geçtiler; Moğollar Avrupa'ya kadar geldiler ve Araplar, Cebel-i Târık Boğazı üzerinden İspanya'nın belli bölgelerini ele geçirdiler. Fakat biz bugüne kadar Konstantinopol ile mukayese edilebilecek hiçbir şehir ya da mevzii kaybetmedik.[96]

Bizans'ın gözdesi, Doğu'nun Roması İstanbul'un kaybı, fetih tarihinden yüzlerce yıl sonra öfke, hüzün ve serzenişle hatırlanmaya devam edecektir. Avrupalı yazarlar, Türklerin yükselişini izah etmek için sayısız girişimlerde bulunacak, sonlarının gelmesi için de en beklenmedik tarihi kurgulara başvuracaklardır. Bu yönelimin en renkli örneği, *Tamburlaine* (*Timurlenk*) adlı oyununu 1587 yılında yayınlayan Christopher Marlowe'dur. Marlowe, ünü Avrupa'ya kadar ulaşan Moğol komutanı Timurlenk'i oyununun baş kahramanı yapar ve ona "aşağılık Türkleri" yeryüzünden silme görevini verir. Moğolların Türkler karşısındaki askerî başarısı, Avrupa için bir tesellidir. Öte yandan Marlowe, bir Rönesans adamıdır: Onun için tarihe yön veren şey, dinî fikirler yahut ilâhî müdahaleler değil, liderlerin sahip olduğu güç, azim ve yetenektir.

Marlowe'un Timurlenk'i, askerlerine Türklerin Kur'ân'ını yakmasını emreder ve şöyle haykırır: "İnsanların boşu boşuna Muhammed'e taptıklarını görüyorum/Halbuki benim kılıcım milyonlarca Türkü cehenneme göndermiş/Bütün din adamlarını, akrabalarını ve dostlarını katletmiştir/Buna rağmen

---

ğerleri, *Türkiye'de Kendilerine Sığınma Hakkı Tanınan Macar Mültecilerinin Özyaşamlarından Özetler* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2010), Celal İnal ve Naciye Güngörmüş, *Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-9 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2002), Ildiko, Dursun ve diğerleri, *Macar Generalleri Osmanlı Hizmetinde: Richard Guyonve György Kmety (Hurşid Paşa ve İsmail Paşa)* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2013) ve Agnes R. Varkonyi, *İlona Zrinyi: "Avrupa'nın En Cesur Kadını"* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2008).

96. Aktaran, Cardini, *Europe and Islam*, s. 128.

Muhammed bana dokunamamıştır".[97] Bir Budist/şaman olan Timurlenk, böylece Avrupa ve Hristiyanlık adına Türklerden intikam alan bir kahraman haline gelir. Moğol barbarlığı, Avrupa için bir intikam aracıdır.

Tersine çevrilmiş barbarlık teması ve buradan doğan "barbar Türk" imajı, ünlü Fransız edibi ve Rönesans düşünürü Francois Rabelais'in *Pantagruel* (1550) adlı epik eserinde zirveye ulaşacaktır. Eserin kahramanı Pantagruel, öğrencisi Panurge'ye, Türklerin eline nasıl esir düştüğünü ve sonra nasıl kurtulduğunu anlatmasını söyler. Ateşle işkence yapmanın İslâm'da yasak olduğunu bilmeyen ve hayal gücünü zorlayana Rabelais, kahramanının ağzından Türklerin nasıl işkence yaptıklarını ve vahşeti bir zevke dönüştürdüklerini anlatır. Kendisi de bir doktor olan Rabelais'in "tabiplerin prensi" olarak bilinen İbn Sînâ'yı okumuş olmasının, onun İslâm algısında herhangi bir iyileşmeye neden olmadığı anlaşılıyor. Ne de Rabelias'in "Rönesans hümanizmi" bir fayda sağlamış görünüyor.

Bu Türk imajı, biraz daha yumuşatılmış bir şekilde, İngiliz dilinin en büyük şairi Shakespeare'de de ifadesini bulacaktır. *Beşinci Henry* oyununda İngiltere Kralı Henry, Fransız Kralının kızı prenses Katherine'le evlenmek ister. Amacı, iki ülkeyi birleştirmektir. Evlilikleri, bu birlikteliği ebedîleştirecektir. Zifaf gecesinin iki kutsal gün arasında olmasını planlayan Henry, Katherine'e amacını doğrudan ve açıkça söyler: "Sen ve ben, Aziz Denis ile Aziz George günleri arasında, yarı Fransız, yarı İngiliz bir çocuk vücuda getirsek ve (o çocuk) Konstantiniyye'ye (İstanbul'a) gidip Türk'ü sakalından yakalasa!" İster siyasette, ister dinde, isterse de tiyatroda olsun, Osmanlı-Türk imajı, Avrupa'nın hemen her alanında karşımızda çıkar.

Rönesans ve Reform hareketlerinin Avrupa tarihine damgasını vurduğu 16. ve 17. yüzyıllar, bazı yönlerden yeni algılama ve ilişki biçimlerinin ortaya çıktığı, bazı yönlerden ise tevarüs edilmiş önyargıların güçlendiği bir dönemdir. 1258'de Moğolların Abbâsî Devleti'ni sona erdirmesiyle başlayan süreç, Arap siyasî ve kültürel gücünün gerilemesine, buna karşı Türk gücünün belirleyici bir unsur haline gelmesine neden olmuştur. Rönesans'ın vadettiği akılcılık, bilimcilik ve hümanizm, modern dünyanın doğuşuna zemin hazırlamış; fakat bu arada İslâm, Müslüman ve giderek Türk algısının çerçevesini de belirlemiştir. Avrupa ve Osmanlı, Batı ve İslâm dünyası, modern dünyaya bu tarihi yükü taşıyarak girmiştir.[98]

---

97. Christopher Marlowe, *Tamburlaine the Great*, yayına hazırlayan J. S. Cunningham (London, 1981), Bölüm V, s. 303'ten aktaran Reeves, *Muhammad in Europe*, s. 113.
98. Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz bu algılar, bugün de mevcuttur. Almanya'daki Türk imajının tarihî arka planı ve günümüzdeki yansımaları için bkz. Nevide Ak-

'Türk despotizmi' kavramı, bu algı biçiminin siyaset felsefesindeki önemli ifadelerinden biridir. Despotizm kelimesini ilk defa 1748'de *Kanunların Ruhu* adlı eserinde kullanan Montesquieu'ye göre, bu rejimde "hiçbir kanuna ve kurala bağlı olmayan bir tek kişi, her şeyi kendi iradesine ve kaprislerine göre yönetir". Asya'da yaygın olan bu yönetim biçiminin tarihteki en belirgin örneği, ona göre Osmanlı Devleti'ydi. Osmanlı hakkındaki bilgilerini daha ziyade dönemin seyyahlarının yazdıklarından devşiren Montesquieu, despotizmin Müslümanların inanç sistemlerine en uygun yönetim tarzı olduğuna inanıyordu. Ona göre, "padişaha tebası tarafından tapılmaktadır" ve "onu bir Tanrı gibi görmelerine neden olan bir tür putperestliğin" varlığı bu sonucu doğurmuştur. Zihnindeki muhayyel Osmanlı modelini 'despotizm' kavramını temellendirmek için kullanan Montesquieu, Osmanlı'daki hukuk sisteminden, şeriattan, padişahın gücünü sınırlayan ve denetim görevi gören divan, ulemâ, meşâyih, ordu ve halk gibi kuvvetlerden hiç bahsetmez. Alman düşünür Herder de Montesquieu'nün izinden gider ve Türklerin despotik bir düzene sahip olduğunu, bu yüzden fethettikleri topraklardaki büyük sanat eserlerini takdir edemediklerini ileri sürer.[99]

Montesquieu'nun bu temelsiz ve abartılı iddiasına cevap beklenmedik bir kalemden, Voltaire'den gelir. 1756 tarihli, *Töreler Üzerine Deneme* adlı eserinde Voltaire, Türk despotizmi kavramına şiddetle karşı çıkar: "Yanlış! Burada Türk hükümetinin despotik adı verilen saçma bir yönetim tarzına sahip olduğu, insanların hepsinin sultanın kölesi olduğu, kendilerine ait hiçbir şeyleri olmadığı, canlarının ve mallarının efendilerine ait olduğu konusundaki önyargıyı yıkmam gerektiğine inanıyorum...". Gururlu Türklerin törelerinin acımasız olduğu doğrudur, der Voltaire. Bu yüzden diğer milletleri küçük görürler. Fakat Montesquieu'nun iddia ettiği gibi Osmanlı kanunları "bir tek kişinin kaprisleri uğruna binlerce adamı, zevk için beslenen yabanî hayvanlar gibi yok etmesine izin verecek" bir yapıda değildir. Padişahın da Kur'ân'ın ortaya koyduğu temel kurallara uymak zorunda olduğuna dikkat çeken Voltaire, Osmanlı'da özel mülkiyetin bulunduğunu ve bu yüzden veraset kanunlarının yürürlükte olduğunu söyler. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu farklı din, dil ve etnisiteye sahip 'otuz farklı halktan oluşmuştur'. Böyle bir devletin, Montesquieu'nun hayal ettiği türden bir despotizmle yönetilmesi asla mümkün değildir.[100]

---

pınar Dellal, *Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihi ve Yazınsal Ürünlerde Türkler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), özellikle s. 7-29.

99. Bkz. Onur Bilge Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), s. 97.

100. Alıntılar için bkz. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 319-321.

Daha önce karşımıza çıkan Büyükelçi Ogier de Busbecq, Montesquieu ve Voltaire'den iki asır önce bu konulara değinmiş ve Avrupalıların Türk kültürünü ve İslâm'ı daha kolay anlaması için çeşitli mukayeselerde bulunmuştur. Busbecq, köleliğe karşı çıkar ama Osmanlı'da kölelere adil ve merhametli davranıldığını söyler. Avrupa'da yaygın olan "Aristokratlar, kralların despot olmasına engel olur; bu yüzden aristokrasi sınıfı gereklidir" iddiasını temelsiz bulur. Ona göre Osmanlı Devleti, böyle bir sınıfın çıkar ve taleplerine mecbur olmadığı için halka karşı daha adil davranabilmektedir.[101]

Türkler ile Avrupalıların 19. ve 20. yüzyıllardaki ilişkilerine ileride tekrar değineceğiz. Osmanlı'nın yıkılışından İstiklal Harbi'ne, Türkiye'nin NATO'ya girmesinden AB üyelik sürecine ve Avrupa'da yaşayan milyonlarca Türk'ün varlığına kadar çok geniş bir yelpazeye yayılan bu tarih, hem Türklerin hem de Avrupalıların 'ben' tasavvurunu ve 'öteki' algısını belirlemeye devam ediyor. Bunun çarpıcı örneklerinden birini, 1947 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'nü alan Fransız şair ve yazarı Andre Gide'de buluyoruz. 1914'te İstanbul ve Konya'yı ziyaret eden Gide, Avrupa merkezci bir kültürel üstünlük duygusuyla kaleme sarılır:

> Konstantiniyye (İstanbul) bütün önyargılarımı doğruluyor ve Venedik'le beraber kişisel cehennemime dahil oluyor. Bir mimari eseri, bir caminin cephesini takdir etmeye başladığınızda, (aynen şüphelendiğiniz gibi) onun Arnavut yahut İranlı olduğunu öğreniyorsunuz ... Türk kıyafetleri aklınıza gelebilecek en çirkin kıyafetler; doğrusunu söylemek gerekirse (Türk) ırkı da bunu hak ediyor ... (Egzotikliğe olan muhabbetimden, kendi kendimi şövenist bir şekilde mutlu ettiğim korkusundan ve belki de tevazudan dolayı) uzun bir süre birden fazla medeniyet olduğunu, sevgi ve heyecanımızı hak eden birden fazla kültürün bulunduğunu düşünmüştüm ... Şimdi görüyorum ki bizim Batı (az daha Fransız diyecektim) medeniyetimiz sadece en güzel değil, inanıyorum ki aynı zamanda *yegâne* medeniyettir – yani sadece bizlerin tevarüs ettiği o Yunan medeniyeti."[102]

Gide'in kadim Yunan'dan alıp modern Fransa ve Avrupa'ya taşıdığı bu tarih tasavvurunda Türk, Osmanlı ve Müslüman, Batı'nın üstünlüğü ve estetik zarafeti karşısına bir 'öteki' olarak konumlandırılır. Gide'in kültürel ırkçılığı, birden fazla medeniyetin var olma imkânını ortadan kaldırır. Doğu'yu

---

101. Fichtner, *Terror and Toleration*, s. 79.
102. Andre Gide, *Journals 1889-1949* (New York: Vintage Books, 1956), Cilt I, s. 177, 181.

egzotik bir nesne olarak görmesi bile, Doğulu Türklerin kültürleri hakkında olumlu bir şey söylemesine imkân vermez. Avrupa merkezciliğin tipik ifadelerinden biri olan bu tasvirler, dönemin Avrupa aydınlarının Batı emperyalizmine sunduğu fikrî ve estetik katkıdan öte bir anlam ve işleve sahip değildir. Osmanlı'yı parçalayan, İslâm ülkelerini sömürgeleştiren, Afrika'dan Hindistan'a dünyanın dört bir tarafında kendilerine köleler edinen Avrupalıların medeniyetten, kültürel üstünlükten, estetikten ve insanî gelişmişlikten bahsetmesi, bu tarihin acı çelişkilerinden biridir. Bu emperyalist saldırılara karşı Türklerin ve diğer Müslümanların verdiği cevabı, ilerleyen sayfalarda ele alacağız. Ret, direniş, savaş, uzlaşma, kabul, eleştirel ilişki, taklit ve asimilasyon gibi farklı şekillere bürünen bu cevaplar, aynı zamanda İslâm-Batı ilişkilerinin modern tarihinin temel unsurlarını oluşturur.

MODERNLİĞE DOĞRU: REFORM, RÖNESANS VE YENİ DÜNYALAR

Ortaçağlar gibi, Rönesans ve Aydınlanma da tarihsel çelişki ve tutarsızlıkların bir arada bulunduğu bir dönemdir. Osmanlı-Avrupa ilişkileri bu dönemde artarak devam etmiş ve yeni tarihsel kırılmalara zemin hazırlamıştır. Avrupa'nın İslâm dünyasına yönelik siyasî tehdit algısı, 15. ve 16. yüzyıllarda yoğunluk kazanır. Zira 1453'te İstanbul'u fetheden Osmanlılar bununla yetinmemiş, 1518'de Belgrad'ı, 1526'da Macaristan'ı almış ve Kanunî Sultan Süleyman dönemi (1526-1566) Avrupalılar gözünde efsanevî nitelikler kazanmıştır.

Bu yüzyıllarda Avrupa kendi içinde büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Hristiyan düşüncesinin zayıflaması sonucu Avrupalılar pagan Yunan düşüncesini ve Roma geleneğini yeniden keşfetmiş; coğrafî keşifler ve denizcilik sayesinde Afrika, Amerika ve Hindistan gibi yeni diyarlara açılmış; Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilim adamlarının çalışmaları bilim devriminin zeminini hazırlamış ve Protestanlık, adeta bütün bu gelişmelerin doğal bir sonucuymuş gibi, müstakil bir Hristiyan mezhebi olarak Avrupa'nın dinî ve siyasî tarihine damgasını vurmuştur.

Rönesans ve Aydınlanma dönemleri, Avrupa'nın hem fizikî hem de muhayyile gücü anlamında geleneksel sınırlarının dışına çıktığı ve yeni ufuklara açıldığı dönemlerdir. Özellikle Katolik Kilisesi'ne karşı artan muhalefet, yer yer paradoksal bir şekilde, İslâm'ın daha insaflı ve tarafsız bir gözle ele alın-

masına vesile olmuştur. Zira Katolik Kilisesi'nin mutlak hakimiyetine karşı çıkan seküler Avrupalı düşünürler, insanların Kilise ve Papa'nın dışında başka dinî kaynaklara dayanarak da erdemli ve mutlu olabileceklerini göstermek istiyorlardı. Müslümanlık, burada akla ilk gelen örneklerden biriydi. Fakat bu, İslâm-karşıtı polemiklerin ortadan kalktığı anlamına gelmiyor. Aşağıda Voltaire örneğinde de göreceğimiz gibi, seküler düşüncenin güç kazanmasıyla İslâm karşıtı söylemler dinî içeriğini yitirecek ve rasyonalist ve pozitivist bir nitelik kazanacaktır.

Müslüman dünyanın askerî ve siyasî manevralarla alt edilemeyeceğine inanan İspanyol Kardinal Segovia'lı John (ö. 1458), yeni bir strateji geliştirerek İslâm'ın teolojik argümanlarla bertaraf edilmesini önerir. Bunu yaparken John, kayda değer bir mantık yürütüyordu: İslâm ile Hristiyanlık arasındaki ihtilaf, savaş yoluyla çözülemezdi. Ona göre savaş, İslâm inancının bir parçasıydı. Oysa savaş ve şiddet, Hristiyanlık'ın özüne aykırıydı.[1] 16. yüzyılın ünlü yazarı Erasmus, bu fikri yaklaşık bir asır sonra tekrar dile getirecek ve "Kâfirlere Hristiyanlık'ın silahlarını değil, Hz. İsâ'nın erdemlerini göstermeliyiz" diyecektir. Hristiyanlık'ın Anabaptist kolunun en önemli teologlarından Balthasar Hübmaier ünlü manifestolarından birinde aynı temayı işleyecek ve Türklere 'sapıkların' bir prototipi olarak atıfta bulunacaktır:

> Bir Türk'ü yahut sapığı, amellerimizle, yani kılıçla yahut ateşle ikna etmemiz mümkün değildir; bunun tek yolu sabır ve duadır. Bu yüzden Tanrı'nın hükmünü sabırla beklemek zorundayız.[2]

Raymond Lull'ın 13. yüzyılda yarım kalan "Müslümanları ikna yoluyla Hristiyanlaştırma" projesini 15. yüzyılda canlandırmaya çalışan John, bu yeni misyon için güvenilir kaynaklara dayanması gerektiğini biliyordu. Bunun için yeni bir Kur'ân tercümesi yapmaya girişti. Fakat Kur'ân'ı doğrudan Arapçadan Latinceye tercüme edecek birini bulamadığı için, bir Moriskonun yardımıyla Kur'ân'ı önce İspanyolcaya çevirtti; sonra kendisi Latinceye çevirdi. Daha doğru ve güvenilir bir Kur'ân tercümesinin tek bir amacı vardı: Kur'ân'ın vahy edilmiş ilâhî bir kitap olmadığını ispatlamak.

---

1. Papa XVI. Benedikt'in 12 Eylül 2006 tarihinde Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı ve tepkiyle karşılanan konuşmasında din-şiddet ilişkisini aynı argümanlarla dile getirmesi şüphesiz bir tesadüf değil.
2. Henry C. Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1905)'den nakleden David George Mullan, *Religious Pluralism in the West* (Oxford: Blackwell Publishing, 1998), s. 96.

MACHVMETIS

SARACENORVM PRINCIPIS, EIVSQVE SVCCESSORVM VITAE, AC DOCTRINA, IPSEQVE

ALCORAN,

Quo uelut authentico legum diuinarum codice Agareni & Turcæ, alrjq; CHRISTO aduersantes populi regũtur. quæ ante annos CCCC, uir multis nominibus, Diui quoq; Bernardi testimonio, clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per uiros eruditos, ad fidei Christianæ ac sanctæ matris Ecclesiæ propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam transferri curauit.

His adiunctæ sunt CONFVTATIONES *multorum, & quidem probatissimorum authorum, Arabum, Græcorum, & Latinorum, una cum excellentiss. Theologi* MARTINI LVTHERI *præmonitione. Quibus uelut instructissima fidei Catholicæ propugnatorum acie, peruersa dogmata & tota superstitio Machumetica profligantur.*

Adiunctæ sunt etiam, Turcarum, quinon tam sectatores Machumeticæ uæsaniæ, quàm uindices & propugnatores, nominisq; Christiani acerrimos hostes aliquotiam seculis præstiterunt, res gestæ maximè memorabiles, à D CCCC annis ad nostra usq; tempora.

Hæc omnia in unum uolumen redacta sunt, opera & studio THEODORI BIBLIANDRI, *Ecclesiæ Tigurinæ ministri, qui collatis etiam exemplaribus Latinis & Arab. Alcorani recensumendauit, & marginib. apposuit Annotationes, quibus doctrinæ Machumeticæ absurditas, contradictiones, origines errorum, diuinæq; scripturæ de prauationes, atq; alia id genus indicantur. Quæ quidem in lucem edidit ad gloriam Domini* IESV CHRISTI, *& multiplicem Ecclesiæ utilitatem, aduersus Satanam principem tenebrarum, eiusq; omnium Antichristum: quemoportet manifestari, & confici spiritu oris* CHRISTI *Seruatoris nostri.*

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Cum Cæsareæ Maiest. gratia & priuilegio ad quinquennium.

Donò D. Joannis Oporini Typographi Basilien
Aº M. D. xlij. Mense

Kur'ân'ın Latince tercümesi.

Fakat Segovialı John'un amacı teorik ya da felsefî olmaktan çok, pratikti. Nihai amaç, Müslümanları Hristiyan olmaya ikna etmekti. Bunun için John, İslâm-Hristiyanlık tarihinde ilk diyebileceğimiz bir teklifte bulundu: Müslüman ve Hristiyan temsilci ve liderlerin katılacağı bir konferans ya da kendi ifadesiyle bir *contraferentia* düzenlemek. Bu konferans, iki dinin mensupları arasında fikir alışverişi yapılmasına imkân sağlayacaktı. John'a göre on yıl bile sürse, böyle bir konferansın maliyeti savaşmaktan daha az olacaktı. Böylece Segovia'lı John, Hristiyan olmayan biriyle konuşmanın tek amacının o kişiyi Hristiyanlaştırmak olduğu inancını kısmen yumuşatacak ve bu tür teşebbüslerin pratik faydaları üzerine yoğunlaşacaktır.

Segovia'lı John'un önerdiği konferans hiçbir zaman gerçekleşmedi. Fakat onun halefi Cusa'lı Nicholas (1401-1464), selefinin önerisini *De pace fidei* (İnançların Barışı Üzerine) adlı kitabında, hayalî bir 'konferansta' gerçekleştirmeye çalıştı. İstanbul'un fethinden birkaç hafta sonra kaleme aldığı eserinde Nicholas, dinlerin çokluğunu bir veri olarak kabul eder. Hayalî konferansa çeşitli milletlere mensup Hristiyanların yanı sıra Yahudi, Arap, Hintli, Farslı, Suriyeli, Türk, Tatar ve Ermeni temsilciler katılır. Toplantıyı, Hristiyanlık'ı da temsil eden "Kelime" (Hz. İsâ) yönetir. Çeşitli dinî argümanlar dinlenir. Fakat tartışmanın her safhasında diğer dinlerin nihai olarak Hristiyanlık'a işaret ettiği teyit edilir. Sonuçta bütün dinler nihai hakikatlerini ve asıllarını Hristiyanlık'ta bulurlar. Nicholas'a göre, Hristiyanlık'ın özü bütün dinlerde vardır, ama onlar bunun farkında değildir. Dinler arasındaki ihtilaflar, aşkın bir düzeyde tek bir Tanrı'da birleşilerek aşılabilir. Fakat bu dünyadaki ihtilafları çözmek için Hristiyanlık'a geri dönmek gerekir.

Her ne kadar Nicholas'ın 'konferans'ı sonuçta Hristiyanlık'ı haklı çıkarmayı ve diğer dinleri asimile etmeyi hedefliyorsa da, böyle bir hayalî sahneyi düşünmek bile Ortaçağ Hristiyan düşüncesi için azımsanmayacak bir aşamadır. Bu manada Cusa'lı Nicholas'ın, dinlerin çokluğu sorununu ele alan ilk Hristiyan teolog olduğunu söyleyebiliriz. Mamafih Nicholas, bu hayalî konferansından yaklaşık yedi yıl sonra Kur'ân hakkında detaylı bir kitap kaleme alır. *Cribratio Alkorani* (Kur'ân'ın Ayıklanması), Kur'ân'ın üç temele dayandığını ve bundan dolayı ilâhî kaynaklı olamayacağını ispat etmeye çalışır. Bu üç temel, sapık bir mezhep kabul edilen Nesturî Hristiyanlığı, Hz. Muhammed'in Hristiyan düşmanı olan Yahudi danışmanları ve son olarak Hz. Muhammed'in ölümünden sonra takipçilerinin uydurduğu hikâyelerdir. Böylece Nicholas, hayalî bir konferans vasıtasıyla farklı dinler arasında yeni iletişim kanalları açmaya çalıştığını söylerken, neticede İslâm karşıtı argümanları ve suçlamaları tekrarlamaktan öteye gitmez. Din temelli İslâm karşıtlığı, bu yüzyılda da canlılığını korur.

Cusa'lı Nicholas'ın izinden giden Avrupalı yazarlar, İslâm hakkında sert polemik eserler yazma geleneğini sürdürdüler. Dionysius of Ryckel adlı teolog, *Contra Alchoranum et Sectam Machometicam* risalesinde İslâm, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında Avrupa'da yaygın olan bilgi ve kanaatleri bir araya getirir. Osmanlı-Avrupa karşılaşmasının zirveye ulaştığı bu dönemde, İslâm ve Hz. Muhammed karalanmaya devam eder. Ketton'lu Robert'ın 1147 yılında tamamlanan Latince Kur'ân tercümesi, 1543'te ünlü Oporoni Yayınevi tarafından yeniden basılır. Yeni baskının editörlüğünü, Latince adıyla "Bibliander" olarak maruf olan İsviçreli teolog Theodore Buchmann üstlenir. Bibliander, Robert'ın tercümesinin yanına kendi yazdığı *Apologia*'yı, Martin Luther'e ait *Praemonito*'yu, Ricoldo da Montecroce ve Cusa'lı Nicholas'ın eserlerini de ekler ve ortaya *Sylloge Sciptorum Adverus Mahomedanos* adlı devasa antoloji çıkar. Bu hacimli eser 1543-1550 yılları arasında Basel'de basılır ve Avrupa'da İslâm araştırmalarının ve oryantalizmin ortaya çıkmasında etkili olur. Fakat dönemin diğer pek çok eseri gibi bunun da Hristiyan alemindeki İslâm bilgisine ve Müslüman algısına olumlu bir katkı yaptığını söylemek mümkün değil.

Kilise dışındaki düşünce dünyasında da benzer algılama biçimlerinin hakim olduğunu görüyoruz. 17. yüzyılın önde gelen matematikçi ve düşünürlerinden Pascal (1623-1662), Hristiyan inancının dönemindeki en azimli ve heyecanlı savunucularından biriydi. *Les Pensées* adlı eserinin bir bölümünü Hz. Muhammed'e ayıran Fransız yazar, burada, Hz. İsâ ile Hz. Muhammed arasında ilgi çekici mukayeseler yapar. Pascal, Hz. Muhammed'in "sahte peygamber" olduğu iddiasını tekrar ettikten sonra, Hz. İsâ'nın ilâhî otoriteyle konuştuğunu, mucizeler gösterdiğini, gelişinin önceden haber verildiğini ve yaptığı şeylerin insan ve tarih üstü olduğunu söyler. Ona göre Hz. Muhammed, bunların hiçbirini haiz değildir.[3]

Benzer bir tavra, döneminin en büyük 'hümanist'i kabul edilen ve İslâm dünyası hakkındaki en erken seyahatnamelerden birini kaleme alan George Sandys'in (1578-1644) ünlü kitabında rastlıyoruz. *1610 Yılında Başlayan Bir Seyahatin Rivayeti* adını taşıyan bu kitapta Sandys, Pascal'ın izinden gider ve İslâm dini, Kur'ân ve Hz. Muhammed hakkında Avrupalıların aşina olduğu hasmane ifadeleri tekrar eder. Osmanlı sadece sapkın bir din olan İslâm'ın bayraktarı değildir; aynı zamanda Avrupa'nın ötekisi olan Doğu'dur. İngiliz kralı James'i destekleyen Sandys, Osmanlı sultanı I. Ahmed'in klasik-Roman manasında bir 'tiran' olduğunu, İngiliz Kralının ise adalet ve merhameti

3. *Les Pensées de Blaise Pascal*, s. 200-1.

temsil ettiğini ileri sürer. Avrupa, klasik medeniyetin yani Roma İmparatorluğu'nun en yüksek değerlerini temsil ederken, bugün Doğu Roma toprakları üzerinde bulunan Osmanlılar geriliği, barbarlığı ve kabalığı temsil eder. Osmanlılar Homer'i, Virgil'i yahut Cicero'yu anlayacak zihnî derinlikten ve estetik incelikten yoksundur. İzmir'e ulaştığında, Osmanlıların kadim medeniyeti nasıl "yok ettiklerini" dramatik bir edayla anlatır. Ona göre Truva, iki defa harap edilmiştir: Önce Yunanlar, sonra Türkler tarafından. Böylece Yunanlara karşı Truvalıların intikamını alan Türk imajı, Sandys'in eserinde tersine çevrilir. İngiliz seyyaha göre, Osmanlı Türkleri Truva'nın ve onun şahsında kadim Avrupa medeniyetinin değerini anlamaktan uzak barbar bir toplumdur. İngiliz emperyal idealleri açısından bakıldığında, bu aynı zamanda şu anlama gelmektedir: Bugün kadim Yunan ve Doğu Roma topraklarını işgal eden Türkler, bu büyük mirası taşıyacak vasıflara sahip değildir. Eğer bir gün bu kadim medeniyeti kurtarmak adına İngilizler (ve Fransızlar, İtalyanlar, vd.) harekete geçerse bu; tarih, medeniyet ve insanlık adına atılmış bir adım olacaktır.[4] Nitekim 20. yüzyılın başında Arapları Osmanlı'ya karşı kışkırtan ve sözüm ona 'Arap Devrimi'nin fitilini ateşleyen Arabistanlı Lawrence, öyle bir Arap dünyası tasvir edecektir ki İngiliz emperyalizminin müdahaleleri siyasî, ahlâkî ve tarihî bir zorunluluk haline gelecek ve böylece meşrûiyet kazanacaktır!

İslâm dini ve Osmanlılar konusunda bu çarpık bakış açısına sahip olan Sandys, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflara övgüler yağdırır. Tıpkı Roger Bacon gibi Sandys'e göre de Müslüman filozoflar aslında ölüm korkusundan dolayı zâhiren Müslüman görünmüş, kendi samimi inançlarında ise İslâm'dan uzak durmuşlardır. İslâm kültür ve düşüncesinin evrensel başarılarını İslâm'a rağmen açıklama çabası, 17. yüzyılda yeniden gün yüzüne çıkacaktır.[5]

Bu algılama biçimindeki ilk önemli değişiklik, 17. yüzyılda Peter Bayle'in (1647-1706) ünlü *Dictionnaire historique et critique* (1697) (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük) adlı eseriyle ortaya çıkar. "Aydınlanma'nın cephaneliği" olarak adlandırılan bu eser, Fransız ansiklopedistlerinin ve Diderot ve Voltaire gibi Aydınlanma düşünürlerinin temel referans kaynaklarından biridir. Bayle, *Sözlük*'te Hz. Muhammed'e "Mahomet" başlığı altında 25 sayfa gibi uzun bir bölüm ayırır. Buna mukabil İbn Rüşd'e yedi, Kindî'ye yarım sayfalık yer ve-

4. Toner, *Homer's Turk*, s. 86-88.
5. Sandys'in eseri için bkz. Jonathan Haynes, *The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey begun An. Dom. 1610* (London/Toronto: Fairleigh Dickinson University Press, 1986).

rir. Her ne kadar Bayle, İslâm dini ve onun Peygamberi hakkında basmakalıp bazı yorumları tekrar etse de, Müslüman toplumlar hakkında çoğunlukla seyahatnamelere dayalı önemli gözlemlerde bulunur. Örneğin, Müslüman kültürün 'normalliğini' vurgulamak için Türk kadınlarının iffet ve namus konusundaki hassasiyetlerine atıfta bulunur ve bunları Avrupa'daki ahlâkî gevşeklikle karşılaştırır. Hristiyan prenslerin keyfî ve zorba uygulamalarına karşı Müslümanların müsamaha politikalarını över.[6] Bütün bunlar, Avrupa'nın 'ben' tasavvurunun Müslüman algısını doğrudan belirlediğini gösteriyor: Karşıtlıklara dayalı referans çatısı, İslâm dünyasıyla ilişkilerin de temel çerçevesini oluşturur. Avrupa, kendi içindeki hesaplaşmaları, İslâm, Müslüman ve Osmanlı referansları üzerinden yapar.

Aydınlanma döneminin en şöhretli siması Voltaire, çağdaşlarının izinden gider ve İslâm karşıtı söyleme edebî bir boyut kazandırır. Aydınlanma hümanizminin ve hoşgörünün timsali kabul edilen Voltaire, İslâm söz konusu olduğunda bunları bir kenara bırakır ve *Fanatisme ou Mahomet le Prophéte* adlı oyununda Hz. Muhammed'i fanatiklik, kabalık, sahtekârlık ve şehvet düşkünlüğüyle özdeşleştirir. Aşağıdaki tasvir, Voltaire'in Türk imajını da çarpıcı bir şekilde ortaya koyar:

> Bir deve tüccarının kendi ülkesinde isyana yol açması... Semadan haber aldığını iddia etmesi ve her sayfası sağduyuya hakaret olan anlamsız kitabını oradan aldığını ileri sürmesi; bu kitabı saygın kılmak için ülkesini ateş ve kılıçtan geçirmesi; babaların boğazını kesip kızlarına el koyması; mağlup olanlara kendi diniyle ölümden başka seçenek sunmaması... Türk doğmadıkça yahut hurafeler özündeki tabiat ışığını bütünüyle bertaraf etmedikçe, bir insanın bunları mazur görmesi mümkün değildir.[7]

Voltaire'in bu yaklaşımı muhtemelen pek çok taraftar bulmuştur. Voltaire gibi kalemi kuvvetli, mizahı keskin bir yazarı göz ardı etmek mümkün mü? "Voltaire demek, on sekizinci yüzyıl demektir" diyen Victor Hugo, edebî hayranlığın ötesinde bir olguya işaret ediyordu.[8] Bütün Aydınlanma filo-

---

6. Bayle'in eserinin yaygın olarak kullanılan İngilizce tercümesi için bkz. Peter Bayle, *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle* (Garland Publishing, Inc., New York/London, 1984), 4 cilt.
7. Prusya Kralına Mektup'tan nakleden N. Daniel, *Islam and the West*, s. 311.
8. Buna mukabil Mozart, babasına yazdığı bir mektupta, Voltaire'in ölümünü, seçebildiği en gaddar kelimelerle anlatacaktır: "Belki biliyorsundur: Şu meşhur dinsiz sapık Voltaire, tıpkı bir köpek gibi sefil bir şekilde ölmüş."

zofları gibi, Voltaire de tarihe yeni bir milat koymanın peşindeydi. Ona göre felsefe, din, tarih, siyaset, edebiyat yeniden yazılmalıydı. Bu yeni yazım, kilisenin, tarihin ve geleneğin gölgesinde değil, aklın saf ışığında hayat bulacaktı. Bu yüzden Voltaire'in oklarından Hristiyanlık da kurtulamamıştı. Fakat İslâm söz konusu olduğunda, Voltaire'in akılcılığından, hümanizminden, hoşgörüsünden pek bir iz kalmaz. Voltaire'in bu tonunu biraz yumuşatacak olan 18. yüzyılın büyük tarihçisi Gibbon, Hz. Muhammed'in tarihî başarısı karşısında duyulan hayranlığı gizlemez, ama abartılı bulur: "Muhammed'in yetenekleri takdirimizi hak ediyor; fakat başarısının cazibesine biraz fazla kapılmış gibiyiz. Bir grup yeni mühtedînin, hitabeti kuvvetli bir fanatiğin öğreti ve tutkularını can u gönülden kabul etmesine neden şaşırıyoruz ki?"[9]

Roma İmparatorluğu'nun Çöküş ve Düşüşünün Tarihi adlı eserin müellifi Gibbon, 18. yüzyıl Avrupasında Hz. Muhammed hakkında nispeten nesnel ve adil değerlendirmelerde bulunan ilk isimlerden biridir. Gibbon, Aydınlanma döneminde kaleme aldığı eseriyle, Avrupa tarih yazımında ve düşünce hayatında derin izler bırakmıştır. Eserinde İslâm'a ayırdığı bölümler bizim için de önem arz ediyor. Avrupa tarihine eleştirel ve hicvî bir zaviyeden yaklaşan Gibbon, İslâm tarihine temas ettiği yerlerde aynı bakış açısını muhafaza ederken, Avrupa'da hakim olan İslâm algısını da sorgular. Dinî ve tarihî mitolojileri büyük oranda bir kenara bırakarak, Hz. Muhammed'i, tarihin akışını derinden etkilemiş bir şahsiyet olarak ele alır. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasının ve kök salmasının nedenlerini araştırır ve bunu büyük oranda Roma kültür ve medeniyetine uyarladığı 'imparatorluk sosyolojisi' analizleri üzerinden yapar.

Gibbon'un eleştirel anlatısı tam da bu noktada başlar. Ona göre Roma İmparatorluğu'nun sonunu getiren unsurlar, paradoksal bir şekilde İslâm'ın yükselişini sağlamıştır. Bağnazlık, barbarlık ve katı bir din anlayışı, büyük Roma medeniyetinin ortadan kalkmasına neden olmuştu. Roma, barışçıl ve seküler değerlerini muhafaza etseydi, muhtemelen daha uzun süre yaşamaya devam edecekti. Bu hipotetik tarih anlayışını İslâm'a uyarlayan Gibbon, Müslümanların "bir elde Kur'ân, bir elde kılıç" inancıyla hareket ettiklerini ve bu yüzden kısa sürede pek çok takipçi kazandığını, ama rafine bir medeniyet inşa edemediklerini ileri sürer. Hristiyanlık'ın kurumsal tarihiyle mukayese edildiğinde İslâm'ın basitliği ve sadeliği takdire şayandır. Fakat neticede Müslümanlar kendilerini "Yunan ve Roma ile ilişki kurmaktan, ka-

9. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (New York: Harcourt, 1960), s. 693.

dim dönemlerin bilgisinden, zevk-i selimden ve fikir özgürlüğünden" mahrum etmişlerdir.[10]

Gibbon, Avrupa'da Hz. Muhammed ve İslâm tarihi hakkında uydurulan rivayetlerin ve efsanelerin farkındadır. Bunların sırf İslâm'a husumet olsun diye ve fanatik bir Hristiyanlık müdafaası için ortaya atıldığını da açıkça ifade eder. Ulaşabildiği İslâm kaynaklarını dikkate alır ve örneğin Hz. Muhammed'in bu kaynaklarda iyi, emin, samimi, güzel görünümlü, asil ve etkileyici bir kişi olarak takdim edildiğini söyler. Fakat Gibbon, Katoliklik'e ihtida etmesine rağmen nihai olarak bir deisttir ve dinin kurumsal bütün tezâhürlerine karşı şüpheyle yaklaşır. İslâm inancının sadeliğini ve rasyonelliğini övdüğü yerlerde, Hristiyanlık'ın sorunlu gördüğü taraflarını eleştirmekten geri durmaz. İslâm'ın metafizik öğretilerine ve tarihî pratiklerine de yer yer sert eleştiriler yöneltir. Örneğin, Hz. Muhammed'in tarihte sahip olduğu yeri teslim eder, fakat aynı zamanda onun bir "ümmî barbar" olduğunu söyler. Zira, Gibbon'ın felsefî ve estetik ön kabullerine göre, Hz. Muhammed eğitim almamış, okuma-yazma öğrenmemiş ve Mekke'de dar bir çevrede yetişmiştir. Bununla beraber onun tefekkür ve teemmüle, inzivaya, sadeliğe, sadakate verdiği önem dikkat çekicidir ve sadece Müslümanların değil, Avrupalı Hristiyanların da takdirini hak etmektedir.

Kur'ân'ın tedvînî, ana konuları, ahlâkî öğretileri, mucizeler, İsrâ ve Mirâc hadisesi, cennet ve cehennem, İslâm hukuku ve benzeri konulara değinen Gibbon, Hristiyanlık ile kıyaslandığında İslâm'ın metafizik ve pratik sadeliğinden hayranlıkla bahseder. Hristiyanların tersine Müslümanlar, Peygamberlerinin aslî mesajını muhafaza etmişlerdir. Oysa Aziz Peter ya da Aziz Paul bugün dünyaya gelse ve Vatikan'a gitse, oradaki Hristiyanların hangi tanrıya taptığını ve ne yaptığını sormak zorunda kalır. Müslüman Arapların, Türklerin ve İranlıların dinlerine olan hâlisâne bağlılıkları, Avrupa'daki lakaytlık ve profanlıkla kıyaslandığında takdire şayandır. Gibbon, Hristiyanlık'a yönelik eleştirileri bağlamında Avrupalı din adamlarının ve tarihçilerin ortaya attığı uydurma teorileri ve efsaneleri büyük ölçüde reddeder ya da sarkastik bir dille eleştirir. Lakin son tahlilde İslâm'ın da diğer dinler gibi rafine ve hümanistik bir medeniyet kurma imkânından yoksun olduğunu ima eder. Arapların mizacındaki sertliğin ve hararetin, yaşadıkları sıcak iklimin bir sonucu olduğunu söyler. Kur'ân'daki cennet tasvirlerinin duygulara hitap etmesinin, basit ve cahil Arapların ruh halinden kaynaklandığını ileri sürer. Netice itibariyle

10. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, s. 649. Ayrıca bkz. Toner, *Homer's Turk*, s. 126.

Gibbon, Aydınlanma döneminin tipik bir tarihçisi ve siyaset adamıdır; hem Roma İmparatorluğu hem de İslâm hakkındaki değerlendirmeleri çağının ruhunu birebir yansıtır. Genel olarak kurumsal dine karşı takındığı mesafeli tutum, İslâm için de geçerlidir. Fakat eleştirel tarihçi bakış açısı, Avrupa'da yaygın olan pek çok efsane ve hurafenin sorgulanmasına da imkân tanımıştır.[11]

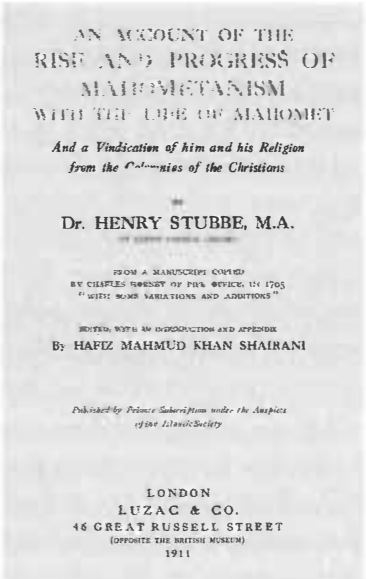
Rasyonel Bir Din Olarak İslâm

Voltaire ya da Gibbon, dönemlerinin tek yıldızları değildiler. 17. ve 18. yüzyıllar, İslâm dünyasında ve Osmanlı'da olduğu gibi, Batı'da da zıt ve çelişkili fikirlerin buluştuğu, çatıştığı ve ayrıştığı bir dönemdir. Bunun en kayda değer örneği, beklenmedik bir kitap yazarak İslâm'ı açıkça savunan Henry Stubbe'dir (1632-1676). Tipik bir "Rönesans insanı" olan Stubbe, tarihçi, kütüphaneci, ilahiyatçı ve doktor kimliğiyle öne çıkar. Stubbe'nin kitabı *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians* adını taşır.[12] Bu uzun isim dahi, kitabın muhtevası ve bakış açısı hakkında bize bir fikir vermektedir. Zira başlık, Ortaçağlar boyunca Hz. Peygamber hakkında üretilen iftira, yalan ve efsanelerin temelsizliğine ve Hz. Muhammed'in bu saldırılardan "tezkiye edilmesi" gerektiğine işaret eder. Stubbe, Hz. Muhammed hakkında dengeli değerlendirmeler yapmakla kalmaz, aynı zamanda İslâm'ın insan aklına ve tabiatına daha uygun bir din olduğunu söyler. Bunu yaparken Hristiyan teolojisine ve Katolik Kilisesi'ne dolaylı eleştiriler yöneltir. Aşağıdaki paragraf bu noktayı tavzih ediyor:

> Muhammed'in dininin özeti budur: Bir tarafta insanların anlamadığı ve genellikle aklın ve sağduyunun ilkelerine ters, müphem kavramlarla onların imanını kalabalıklaştırmayan; öte tarafta onlara bir sürü meşakkatli, pahalı ve hurafelerle dolu tören yapma yükünü yüklemeyen, fakat anlamlı bir ibadet şekli sunan bir din. Bu, insanların Tanrı'ya ve diğer insanlara olan borcunu ödemesini sağlayan en sağlam yoldur.

---

11. Detaylı değerlendirmeleri için bkz. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, s. 649-695.
12. 1911 yılına kadar el yazması halinde kalan Stubbe'nin kitabı, ilk defa Hafız Mahmud Han Seyranî tarafından yayımlandı. Stubbe ve kitabının bir değerlendirmesi için bkz. P. M. Holt, *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632-76) and His Book* (London: Dr. Williams's Trust, 1972).



AN ACCOUNT OF THE
RISE AND PROGRESS OF
MAHOMETANISM
WITH THE LIFE OF MAHOMET

And a Vindication of him and his Religion
from the Calumnies of the Christians

Dr. HENRY STUBBE, M.A.

FROM A MANUSCRIPT COPIED
BY CHARLES ROBERT OF THE OFFICE, IN 1705
WITH SOME VARIATIONS AND ADDITIONS

EDITED, WITH AN INTRODUCTION AND APPENDIX
By HAFIZ MAHMUD KHAN SHAIRANI

Published by Private Subscription under the Auspices
of the Islamic Society

LONDON
LUZAC & CO.
46 GREAT RUSSELL STREET
(OPPOSITE THE BRITISH MUSEUM)
1911

Stubbe'nin kitabı

Stubbe'nin yanı sıra Henri Boulainvilliers gibi yazarlar, İslâm Peygamberini büyük bir devlet adamı, kanun koyucu ve 'rasyonel' bir tarihî şahsiyet olarak takdim ederler.[13] Bu dönemin en önemli figürlerinden biri olan Emanuel Swedenborg (1688-1772), Stubbe'nin açtığı yoldan ilerler ve Hristiyanlık tarihinde bir ilke imza atar. Bu, İslâm'ın gelişinin ve yayılmasının "ilâhî ekonomi"nin bir parçası olarak görülmesidir. Hristiyan düşüncesinin ve mistisizminin son büyük temsilcilerinden olan Swedenborg, İslâm'ın amacını, Cahiliye dönemi Arapları arasında yaygın olan putperestliği önlemek olarak görür. Bu dönemde zayıf düşen Kilise'nin bu bölgedeki insanlara hidayet mesajını ulaştırması mümkün değildi. "Doğuluların tabiatına uygun" bir din olan İslâm, özünde Hristiyanlık'la uyum içerisindeydi. Bu tarih teolojisini "Doğu antropolojisiyle" birleştiren Swedenborg, İslâm'ın, Hz. İsâ'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu neden reddettiğini şöyle açıklar: "Doğulular Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğuna inanırlar, ama O'nun dünyaya gelişini ve insan sûretine bürünüşünü (enkarnasyon) anlayamazlar. Fakat bunu Hristiyanlar da anlamıyorlar".[14] Böylece İslâm'ın tarihî başarısı ve üç büyük dinden biri haline gelmesi, ilâhî planın bir parçası olarak izah edilerek nispeten rasyonelleştirilmiş olur.

13. Bkz. Bennett, *In Search of Muhammad*, s. 95.
14. Emanuel Swedenborg, "Divine Providence", *A Compendium of Swedenborg's Theological Writings* içinde (New York: Swedenborg Foundation, 1974), s. 521.

İslâm ile dinî ve seküler bağlamlarda rasyonel bir ilişki kurmaya çalışan Avrupalılar, bunu aynı zamanda kendi zihin dünyalarını yeniden inşa ve tanzim etmek için bir zemin olarak da kullandılar. Katolik Kilisesi'ni eleştirmek için ileri sürülen seküler-hümanist argümanlar, İslâm ve Müslümanları "izah etmek" için devreye sokuldu. 18. yüzyıl Avrupa düşüncesinde çoğulculuk düşüncesinin kökleri de bu izah çabasına geri gider. Aydınlanma döneminin en önemli Yahudi filozof, yazar ve dramatürü olan Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) meşhur *Bilge Nathan* adlı oyununda üç yüzük meselini kullanarak dinler arasında bir hakikat-bâtıllık hiyerarşisi olmadığını ve asıl meselenin herkesin kendi dinini erdemli bir şekilde yaşaması olduğunu söyler. Hikâye, üç dinin bir arada barış içinde yaşayabileceği tezini ispat etmeyi hedefler.

Salâheddîn Eyyûbî zamanında geçen hikâyeye göre, zengin bir tüccar olan Yahudi Bilge Nathan, Babilon ve Şam'a yaptığı kârlı bir ticaret seferinden sonra Kudüs'e döner. Eve geldiğinde evlatlık edindiği kızı Recha'nın yangında bir Tapınak Şövalyesi tarafından kurtarıldığını öğrenir. Salâheddîn'in canını bağışladığı şövalye ile Nathan'ın kızı arasında bir aşk ilişkisi başlar. Salâheddîn'in haznedarı el-Hafî ile Nathan iyi arkadaştır ve sık sık satranç oynamak için bir araya gelirler. El-Hafî, malî zorluklar çeken Salâheddîn'e Bilge Nathan'ın borç verebileceğini söyler; fakat Salâheddîn bunu kabul etmez. Mamafih şöhretini duyduğu Nathan'la tanışmak için onu huzuruna çağırtır. Kendisine "bilge" denen bu kişiyi tanımak istediğini söyler. Misafir huzura çıkartıldığında Salâheddîn beklenmedik bir soru sorar: Bilge Nathan'a göre hangi din daha doğru ve makbuldür? Nathan, soruya doğrudan cevap vermek yerine, üç yüzük hikâyesini anlatır. Doğuda yaşamış bir baba, taşıdığı kişiyi insanlar ve Allah katında razı ve mutlu kılan bir yüzüğü tevarüs eder. Yüzük nesilden nesile aktarılır ve ilâhî misyonunu icra eder. Bir gün yüzük, üç oğlu olan bir babaya kalır. Üç oğlunu da eşit derecede seven baba, tedbirsiz bir şekilde yüzüğü üç oğluna da ayrı ayrı vadeder. Sözünü tutmak için bir mücevher ustasına yüzüğün aynısından iki tane yapmasını söyler. Usta işini o kadar iyi yapar ki üç yüzük arasındaki farkı baba dahi ayırt edemez. Her bir oğluna bir yüzük verir. Böylece kimseyi kırmamış olur. Lakin babaları vefat ettiğinde çocuklar arasında ihtilaf çıkar. Her biri mutluluk yüzüğünün kendisinde olduğunu ispat etmeye çalışır, fakat başarılı olamaz. Meseleyi çözmek için bir hakîme giderler. Hikmet sahibi bir kişi olan hakîm, gerçek yüzüğü taşıyan kişinin Allah ve insanlar katında makbul ve muteber olacağını söyler. Kardeşlere ayrı ayrı bir dizi soru sorduktan sonra orijinal yüzüğün kaybolduğunu, ellerindeki üç yüzüğün de sonradan yapılmış olduğunu söyler. Fakat kardeşlere, ellerindeki yüzüklerin gerçekmiş gibi hareket etmelerini ve hakkını vermelerini tavsiye eder. Ahlâk, erdem, sabır ve şefkat üze-

rine kurulu bir hayat yaşayan ve kendini Allah'a adayan her bir kardeş, gerçek yüzüğe sahipmiş gibi muamele görecektir. Hikâyenin son bölümünde Nathan'ın kızı Recha ile Tapınak Şövalyesinin, Salâheddîn'in vefat eden kardeşi Esad'ın çocukları olduğu ortaya çıkar. Neticede üç dinin mensupları arasında beklenmedik akrabalık ilişkileri kurulur ve dinî hoşgörüye dayalı mutlu bir sona ulaşılır.

Lessing'in tiyatro oyunu, "cehâlet", "aydınlanma" ve "birlik" olmak üzere üç ana tema üzerine kuruludur. Cehâlet ve dogmatizm, ayrılık ve husumet doğurur. Farklı dinlerin mensupları birbirlerini tanımadıkları için ön yargıyla hareket ederler. Fakat gerçekler ortaya çıkınca aydınlanma anı gelir. İnsanlar, kimliklerini reddetmeden birbirlerini tanımaya başlarlar. Son aşamada aydınlanmış bireyler birlik ve beraberlik içinde yaşamaya başlarlar. Bir Aydınlanma düşünürü olan Lessing, dinler ve kültürler arasında barış ve hoşgörüye dayalı bir ilişki kurulmasının mümkün olduğuna inanır. Bir tarafta din karşıtı radikal akılcılığı, diğer tarafta kilise dogmatizmini reddeden Nathan'a göre en iyi din, "doğal din"e en yakın olan ve en az bozulmuş dindir. Kendini deist olarak tanımlayan Lessing, İslâm'ın temel öğretilerinin bu doğal dine en yakın din olduğunu söyler.[15]

İslâm'ın akla ve doğal dine en yakın din olduğu fikri, Aydınlanma döneminde yaygın olan bir kabullerden biridir. Hristiyan teolojisinin ve kilise ritüellerinin ağır havasını reddeden Avrupalı elitler, dogmatik kurallar ve kurumsal yapılar içinde boğulmamış bir dinî inancın ve ahlâk sisteminin mümkün olduğunu düşünüyorlardı. Bunun için Batı dışındaki dinî geleneklere, Uzak Doğu dinlerine ve Çin ahlâk öğretilerine yakın ilgi gösterdiler. Bu yeni arayış, bazı Avrupalı aydınları İslâm'ı araştırmaya yöneltmiş görünüyor. Yüzeysel ve sınırlı da olsa bu yeni yaklaşım tarzı Lessing, Voltaire, Rousseau ve Leibniz gibi düşünürler arasında kabul gördü. İslâm'ın basitliği ve sadeliği, onun hızlı yayılmasını da açıklayan bir sebep olarak zikredildi. Örneğin Leibniz, İslâm'ın Hristiyanlık'tan daha hızlı yayıldığını, çünkü hurafe ve efsaneden çok akla yakın olduğunu savunuyordu.[16]

İklim ve Coğrafya

18. yüzyıl tarihçiliğinin ana eğilimlerinden biri de, kültür tarihini iklim ve coğrafî şartlar üzerinden açıklamaktı. Bu kuralın hem Batı hem de Doğu ta-

15. Lessing, "On the Toleration of Deists", L-M, XII, 268-70 quoted in Dupre, *The Enlightenment*, p. 237.
16. Leibniz, *Essai de Theodicée ... Theodicy*, E. M. Huggerd (London, 1952), s. 51.

rihine tıtarlı bir şekilde uygulandığını söylemek mümkün. Coğrafî determinizm, hem Müslüman ülkelerin yükselişini hem de Avrupalıların izafî başarısızlığını ve geriliğini izah etmek için kullanıldı. Montesquieu'nün izinden giden Rousseau, coğrafî şartlarla yönetim tarzı arasında doğrusal bir ilişki kurar ve Doğuluların cumhuriyetçi bir yönetim tarzı için uygun olmadığını, zira özgürlüğün "bütün iklimlerin meyvesi" olmadığını ileri sürer.[17] Avrupalı aydınlar arasında moda haline gelen "Doğu despotizmi" fikri, aynı anda coğrafya, iklim, din, ırk ve zihin yapısı ile birlikte ortaya çıkan bir neticeydi. Bu yaklaşımı benimseyen Guillaume Thomas Raynal (1713-1796), 1772'de yayımlanan *Histoire Philosophique et Politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes* adlı eserinde, dünyanın farklı milletleri hakkında detaylı bilgiler verir ve Avrupa ticaretinin ve sömürgeciliğinin bu milletler üzerindeki etkisini tahlil eder. Avrupa merkezci bakış açısının başat temsilcilerinden biri olan Raynal, İslâm'ın tarihî başarısını, hızla yayıldığı sıcak iklimlerin elverişli koşullarına bağlar. Arapların (Müslümanların) kısa sürede büyük bir medeniyet inşa ettiği doğrudur. Zaten "yaratıcı bir muhayyilenin ürünü olan deha, belki de sıcak ülkelerde neşv u nema bulur; zira bu ülkelerde çeşitli ürünler, etkileyici manzaralar ve insanın heyecanını tahrik eden şaşırtıcı olaylar vardır...". Lakin deha, medenî olmak için tek başına yeterli değildir. Dehanın yetiştirdiği ürünleri seçip hasadını alan estetik zevk daha önemlidir ve bu "tat", sakin ve mutedil tabiata sahip ve ılıman bir iklimde yaşayan insanlarda bulunur. Raynal'a göre aklî bilgiyi, bilimi ve kültürü üreten de, aslında bu ılıman iklimlerde yaşayan mutedil tabiatlı insanlardır. Kısacası Araplar, sıcak iklimlerin etkisiyle birtakım kültürel başarılar elde etmiş olabilirler; fakat en yüksek aklî bilgiyi üretenler, şüphesiz ılıman iklimlerde yaşayan ve akıllarını soğukkanlı bir şekilde kullanabilen Avrupalılardır![18]

İnsanlık tarihini maddî şartlardan ziyade fikirlerin ve zihniyet dünyasının değiştirdiğine inanan kişiler için coğrafî determinizm, tıpkı biyolojik ve sosyolojik determinizm türleri gibi, ancak kısmî bir izah kabiliyetine sahip olabilir. Aksi halde insanlık tarihindeki büyük değişimleri ve kırılmaları açıklamak elbette mümkün olmaz. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz Rousseau, 1750'de yayımlanan *Discourse on the Arts and Sciences* adlı eserinde tekrar düşünce tarihçisi şapkasını takar ve insanlığın zihnî evrimi ile İslâm'ın tarih sahnesine çıkışı arasında dikkate değer bir bağlantı kurar. Rousseau'ya gö-

17. Rousseau, *Social Contract*, III, vii, s. 226; nakleden Kahf, s. 119.
18. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes*, Book III, 'Description of Arabia' P. Hyland (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, (London: Routledge, 2003) s. 305-6.

re, insanoğlunun kendi çabasıyla yükselmesini izlemek, muhteşem bir sahneye şahitlik etmektir. Güneşin güçlü ışıklarını en kesif bulutların bile üstüne çıkarak bütün evrene yayması gibi, aklın ışığı da bütün karanlıkları bir gün ortadan kaldıracaktır. Avrupa bir zamanlar karanlık bir barbarlığın pençesine düşmüş, cehalet her yeri istilâ etmiş ve bilginin yerine geçmişti. Durum o kadar vahim bir hal almıştı ki bunu tersine çevirebilmek ve insanları tekrar "akl-ı selime irca edebilmek için tam bir devrime ihtiyaç hasıl oldu. Bu, hiç beklediğimiz bir yerden geldi". Rousseau'ya göre bilim ve düşüncenin düşmanı olan Müslümanların bu devrime öncülük etmesi, tarihin büyük ironilerinden biridir.[19] Burada ironik olan, İslâm'ın böyle bir zihniyet devrimini meydana getirmesi değil, Aydınlanma filozoflarının kültür ve düşünce tarihini izah etmek için başvurduğu kategorilerin yapaylığıdır. Zira insanlık tarihini rasyonel ve bilimsel bir şekilde açıklamak isteyen Aydınlanma düşünürleri, İslâm söz konusu olduğunda akıl-dışı ve tarih-ötesi kavramsallaştırmalara başvurmayı tercih etmişlerdir.

Bu yüzden Aydınlanma filozoflarının İslâm kültür ve düşünce tarihinden aldıkları etki konusunda ketum davranmaları şaşırtıcı değil. Dinî ve kültürel açıdan hakir gördükleri bir medeniyete düşünce, bilim ve sanat alanında kredi vermek istemeyen Avrupalılar, düşünce tarihini de bu zaviyeden okumak ve yeniden inşa etmek durumundaydılar. İslâm düşünce ve bilim tarihi ile Avrupa Aydınlanması arasındaki ilişkinin tarihi henüz kâmilen ortaya çıkartılmadığı için, şimdilik bu ihtiyat kaydını not etmekle yetinelim. Lakin bu etkiyi kabul ve itiraf eden istisnaların hakkını da burada teslim etmek isteriz. Bunun kayda değer örneklerinden biri, İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzan hikâyesinin John Locke'ın düşüncesi üzerindeki etkisidir. Kısaca ifade etmek gerekirse Locke, Tanrı'nın insana bahşettiği doğal haklar hakkındaki fikirlerini, İbn Tufeyl'in eseri hakkında bilgi sahibi olduktan sonra olgunlaştırmıştır. Günlüklerindeki bir nota göre Locke, sürgündeyken Quakerlar tarafından misafir edilir. Sade ve evrenselci bir Hristiyanlık yorumunu benimseyen Quakerlar, İslâm, Kur'ân ve tasavvuf hakkında birtakım bilgilere sahip bir grup olarak bilinmekteydi. Locke, 1671'de Hayy bin Yakzan'ın İngilizce tercümesini *Philosophicus Autodidactus* yani "Otodidakt Filozof" alt başlığıyla yayımlayan Ewin Poecocke'un ev sahipliğinde yapılan bir toplantıya katılır. Burada Hayy ve hikâyesi hakkında duydukları, insan tabiatı, akıl-din ilişkisi, "doğal teoloji" ve doğal haklar konusundaki düşüncelerini derinden etkiler. Daniel

19. *Discourse on the Arts and Sciences* (1750) in P. Hyland (ed.), *The Enlightenment*, s. 262.

Defoe'nun 1719'da yayımlanan *Robinson Cruso* romanından takriben yarım asır önce Hayy bin Yakzan'ın hikâyesi, Avrupa ilim ve edebiyat dünyasına girmiş ve derin izler bırakmaya başlamıştır.[20]

Defoe'nun ünlü romanı *Robinson Cruso* ile İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* hikâyesi arasındaki benzerlik, tesadüf olmanın ötesinde ihtimalleri akla getirmektedir. 18. yüzyıl İngilteresinin renkli simalarından biri olan Defoe, meşhur bir tüccar, yazar, gazeteci ve ajan muhbir idi. Ticarî hayatı iniş çıkışlarla dolu bir yazar olarak pek çok eser kaleme aldı. Bunlar arasında 1718'de yayımladığı *A Continuation of the Letters Written by a Turkish Spy* adlı kitap, Paris'te yaşayan hayalî bir Türk karakteri üzerinden Avrupa'da hakim olan siyasî, toplumsal ve dinî eğilimleri hicveder. Montesquieu'nun *İran Mektupları*'ndan önce yayımlanan kitap, Doğu-Batı, Hristiyan-Müslüman, Türk-Avrupalı kimliklerinin Avrupa düşüncesinin şekillenmesinde oynadığı rolü işaret eder.

Robinson Cruso, erken dönem modern İngiliz edebiyatının en meşhur eserlerinden biridir, fakat *Hayy bin Yakzan*'ın felsefî derinliğine sahip değildir. İbn Tufeyl eserinde insan aklı, iradesi, hakikat, bilgi türleri, insan-tabiat ilişkisi, eğitim, insanın gelişimi, birey-toplum ilişkileri ve daha pek çok konuya temas eder. Hikâyenin temelinde insanın aklıyla, tabiatla ve dinle barışık bir şekilde kendi varlığını keşfetmesi süreci vardır. İbn Tufeyl, benimsediği kavramsal çerçeveyi "maşrıkî hikmet" olarak tanımlar. Akıl ile sezgiyi, mantık ile keşfî bilgiyi, çıkarım ile inancı birleştiren ve insanın kemalini hedefleyen bu felsefe, somut ifadesini Hayy'ın şahsında bulur. Buna mukabil Robinson Cruso, 18. yüzyıl İngiliz evren tasavvurunun, sınırlar-ötesi ticaret arayışının, 'öteki' algısının ve medenî-yabanî zıtlığının izlerini taşır. Cruso, inançlı bir Hristiyan'dır ve adada karşılaştığı Cuma'yı hemen vaftiz eder. İlkel kabile mensuplarının öldürülmesini ahlâken doğru bulmaz. Gelişmiş-medenî bir İngiliz olan Cruso ile ilkel-bedevî kişilerin inanç, düşünce ve yaşam biçimleri arasındaki tezatlar sıklıkla vurgulanır. Defoe'nun eseri, ahlâkî atıflarına rağmen modern İngiliz sömürgeciliğinin ana siyasî-kavramsal çerçevesini benimser görünmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında iki eser arasında doğrudan bir içerik ilişkisi kurmak mümkün görünmemektedir. Bununla beraber Defoe'nun, Avrupa entelektüel çevrelerinde iyi bilinen *Hayy bin Yakzan* hikâyesinden ilham almış olduğu ve etkilendiği de ifade edilmektedir.[21]

---

20. G. A. Russell, *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in the 17th Century England* (Leiden: Brill, 1994).
21. Bkz. İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 16, s. 551-554; *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, tercüme ve giriş Lenn Evan Goodman (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991).



Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı*'nın kapağı

Etkinin boyutu ve mahiyeti ne olursa olsun, bu dönemde İslâm kültür ve düşüncesi, Avrupalı aydınların yeni ufuklara yönelmesinde belirgin bir rol oynamıştır. Bu eğilimin belki de en seçkin temsilcisi Alman dilinin büyük şairi Goethe'dir (1749-1832). Goethe, İslâm kültürüne olan hayranlığını gizlememiş ve ünlü *Doğu-Batı Divanı*'nı, Fars İslâm edebiyatının büyük simalarından Sa'dî-i Şirâzî'ye ithaf etmiştir. Edebi ilginin ötesinde Goethe, İslâm dinine ve onun Peygamberine karşı da muhabbet beslemekteydi. Ünlü İngiliz tarih felsefecisi Thomas Carlyle'in rivayet ettiğine göre, İslâm hakkında bir dizi değerlendirmede bulunduktan sonra Goethe, "Eğer İslâm buysa, hepimiz İslâm'da yaşamıyor muyuz?" der.[22] Goethe'nin bu çağrısı Waldo Emerson ve Thoreau gibi ilk dönem Amerikan edebiyatının büyük isimleri tarafından ce-

22. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1840) ed. Carl Niemeyer (Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1966), s. 56.

vaplandırılacak ve edebiyat çevrelerinde bir İslâm-Fars kültürü hayranlığına kapı aralayacaktır.[23]

Şair ve düşünür Goethe, İslâm'a derin bir saygı ve sempati beslerken, siyasetçi ve yazar Goethe, Türkler ve Osmanlı hakkında keskin yargılara sahiptir. Türkler söz konusu olduğunda Goethe, tipik bir Alman ve endişeli bir Avrupalıdır. Osmanlı'nın Ruslar tarafından kuşatılmasından ve ricata zorlanmasından memnundur. İslâm metafiziğinin ve edebiyatının derinliği, asaleti ve inceliği, Türkler ve Araplar söz konusu olduğunda yerini barbarlığa, geri kalmışlığa ve medeniyet düşmanlığına bırakır. Goethe, "Fars İslâmı"na hayrandır. Ama Müslümanlığın diğer tezâhürlerini reddeder. Türksüz ve Arapsız bir İslâm, siyasetsiz ve devletsiz bir Müslümanlık hayali kurar.[24]

Montesquieu'nun 1721'de anonim olarak yayımladığı *İran Mektupları* (*Lettres Persanes*), fiktif Doğu'ya, İran'a ve Asya'ya göndermeler yaparak Avrupa'nın içinde bulunduğu ahlâkî çöküntüyü eğlenceli ve hicvedici bir dille anlatır. Avrupa'nın kök salmış ön yargılarının tersine Doğu ya da İran –hayalî de olsa– birtakım olumlu, anlamlı ve medenî değerlerin yaşadığı bir yerdir. Aydınlanmanın temsil ettiği evrensel aklın ve özgürlüğün bazı izlerini burada bulmak büyük bir sürpriz olmayacaktır. Lakin Montesquieu'nun Doğusu/İran'ı, pasif bir araçtır. O ancak Batı medeniyetinin mevcut durumuna ışık tuttuğu oranda anlamlı bir özne ve işlevsel bir araç haline gelir. Paris'ten yazılan hayalî Fars mektupları, Avrupa'ya tutulan bir aynadır. Asıl özne ayna değil, aynada görünen Batı'dır.

Montesquieu, eserin önsözünde, mektupları kaleme alan hayalî karakterler hakkında bilgi verir. Onları evinde ağırladığını ve kendileriyle uzun vakit geçirdiğini söyler. Bu vesileyle İran ve İslâm kültürü hakkında derin bilgiler edindiğini de ekler. Fakat bir Fransız olarak kendisi ile bu İranlı misafirlerin iki farklı dünyada yaşadıklarını da ifade eder: "...bana başka bir dünyaya ait bir kişi gibi baktılar; bu yüzden de benden hiçbir şeylerini gizlemediler. Aslında vatanından bu kadar uzakta olan insanların sırlarının olduğunu söylemek zordur..."[25] Edebî yeteneğini ve hayal gücünü ustalıkla kullanan Montesquieu, derin kültürel ve sosyo-psikolojik farklara rağmen uzak dünyaların insanları arasında köprüler kurulabileceğini de göstermek ister. Her ne kadar bu hayalî mektupların öncelikli konusu Fransız burjuvasının sahte kibarlıkla-

23. Bkz. Yohannan, *Persian Poetry in England and America*; Birinci Bölüm.
24. Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 71-88.
25. Charles Louis Baron de Montesquieu, *Persian and Chinese Letters* (Washington & London: M. Walter Dunne Publisher, 1901), s. 29.

rını ve köksüz asaletlerini eleştirmekse de, Montesquieu uzak ve yakın kavramlarını da bu vesileyle esaslı bir tenkide tabi tutar.

İsfahan'dan çıkarak Erzurum, Tokat ve İzmir üzerinden Paris'e gelen Usbek (Özbek) adlı kişi, dostlarına yazdığı mektuplarında Fransız sosyal hayatını, adet ve geleneklerini, dinî yaşamını, coğrafyasını bir tarafta İranlılarla ve Müslümanlarla, öbür tarafta diğer Avrupa milletleriyle kıyas ederek anlatır. Montesquieu, Usbek'in gerçekten İran'dan Fransa'ya gelmiş bir Müslüman olduğunu inandırıcı bir anlatımla ortaya koyar. Doğu, İran ve İslâm dini hakkında kayda değer bilgiler de verir. Fakat asıl maksadı, Batı'nın hikâyesini anlatmaktır. Böylece hem Fransızların ve Avrupalıların kendilerine eleştirel gözle bakmalarına imkân sağlar, hem de Doğu ve İslâm toplumları hakkında tarafsız ve nesnel bilgiler vermeyi hedefler. Evrensel akıl ile dogmatizmi, dünyaya açık olmakla bağnazlığı, yerellik ile evrenselliği, öğrenme arzusuyla önyargıları mukayeseli bir şekilde ele alır. Usbek'in mektupları ve kişisel hayatı üzerinden, aslında hem Doğu-İslâm toplumlarının hem de Fransız-Avrupa kültürünün bir eleştirisini yapar. Neticede Fransız toplumu Aydınlanma'nın evrensel ilkelerini henüz içselleştirmediği için eleştirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir; fakat İranlı-Müslüman Usbek, Avrupa'ya evrensel aklın ilkelerini öğretecek bilge kişi de değildir. Dolayısıyla Montesquieu, iki dünyanın da eleştirisini, kendi Aydınlanma projesinin mütemmim cüzü olarak görür.[26]

Cezayir'de Bir İspanyol Esir: Cervantes

Avrupalıların Osmanlı'yla olan doğrudan ve dolaylı ilişkileri bazen hiç beklenmedik yerlerde çıkar karşımıza. Modern İspanyol edebiyatının büyük ismi ve *Don Quixote*'un (Don Kişot) ünlü yazarı Miguel de Cervantes, bu temas noktalarından biridir. Cervantes, millî ve dinî duygularla 1571 yılında İnebahtı Deniz Savaşı'na katılır ve "O meşhur savaşta ben de vardım!" der.[27] Yaklaşık 60 bin kişinin katıldığı savaşta Cervantes, hasta olmasına ve kaptanın ısrarlı uyarılarına rağmen, inatla savaşır. Sol elinden yaralanır, fakat bunu bir nimet olarak görür ve "sol elimin zayıflamasını, sağ elimin güçlenmesi

26. Mektupların Türkçe tercümesi için bkz. Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. A. Tarcan ve U. Yönten (İstanbul: Ark Kitapları, 2004). *İran Mektupları*'nın mukayeseli bir analizi için bkz. Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travellers in Search of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2006), s. 144-156.

27. Kumrular, *Türk Korkusu*, s. 376.

telafi etti" der. Ve ünlü eserlerini yazmaya başlar. Savaştaki cengâver mücadelesinden her zaman gururla bahseden Cervantes, İslâm-Batı tarihinde kritik bir savaşa katıldığının ve tarihî bir anı yaşadığının farkındadır.

Cervantes, bir dizi olaydan sonra Napoli'den İspanya'ya giderken 1575 yılında korsanlar tarafından kaçırılır ve esir-köle olarak Cezayir'e götürülür. Burada beş yıllık bir esaret hayatı yaşar. Dört defa kaçma teşebbüsünde bulunur, ama her defasında başarısız olur. Daha sonra Trinitarian tarikatının aracılığıyla ailesi tarafından fidye ödenerek serbest bırakılır ve Madrid'e döner. Cervantes bu esaret dönemini *Don Quixote*'un 39-41. bölümlerinde edebî bir formda –ve hayalî bir senaryo olarak– anlatır. Cezayir'de geçirdiği beş yıl, Cervantes'in edebî hayatında önemli bir yer tutar; *El Trato de Argel* (Cezayir Anlaşması) ve *Los Banos de Argel* (Cezayir Hapishaneleri) gibi roman ve oyunlarını da buradan ilham alarak yazar.[28]

Cervantes'in Cezayir'deki esaret yılları, daha kendisi hayattayken büyük bir tartışmanın konusu olmuştur. Cervantes bu beş yıl boyunca ne yaptı? İddia edildiği gibi Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa ile yakın dostluk kurdu mu? Hatta bir rivayete göre, Müslüman olma noktasına bile geldi mi? Cervantes ile Hasan Paşa arasındaki ilişkinin gerçek mahiyetini teyit etme imkânımız maalesef yok. Fakat şu kadarını biliyoruz: Cervantes'in firar teşebbüslerine rağmen Hasan Paşa onu cezalandırmamış, tersine yanında tutmaya ve ona çeşitli imkânlar sunmaya devam etmiştir. Bazı tarihçilerin ifade ettiği gibi, bunun bir sebebi, Cervantes'in 'kıymetli bir esir' muamelesi görmüş olması olabilir. Zira Cervantes'in beş yılını geçirdiği Cezayir, Akdeniz korsanlarının kaçırdığı binlerce esirin ana merkezlerinden biriydi. Akdeniz'in farklı noktalarında ele geçirilen Müslüman, Yahudi ve Hristiyan esirler, yine Akdeniz'e yayılmış olan büyük bir esir pazarında muamele görüyorlardı. Müslüman ve Hristiyan korsanlar, bazen kendi devletlerinin himayesi altında, bazen o devletlere rağmen Akdeniz'in adı konulmamış hakimleri gibi hareket ediyorlardı. Korsanların elinde esir olmak, 16. yüzyıl Akdenizinin olağan hallerinden biriydi. Cervantes'in, eserlerinde bu 'esir' figürü üzerinde uzun uzun durmasının sebeplerinden biri de budur. Cervantes kendi esaretini hikâye ederken, aynı zamanda İspanyol sahillerinden Mağrib'e kadar Batı Akdeniz'in her köşesinde karşımıza çıkan esirlerin ve kaçakların hikâyesini de anlatır.[29]

Bu esaret döneminde Cervantes'in İslâm kültür ve medeniyeti, ayrıca Osmanlılar hakkında bilgi edindiğini ve bunu yer yer eserlerinde kullandığını

28. Cardini, *Europe and Islam*, s. 164-5.
29. Garces, *Cervantes in Algiers*, s. 66 vd.

görüyoruz. İslâm dünyası, kültür ve medeniyeti, coğrafyası, denizciliği, devlet idaresi ve diğer alanlarda Cervantes'in elde ettiği bu bilgilerin, *Don Quixote* gibi eserlerinin kaleme alınmasına önemli katkılar sağladığını söylersek abartmış olmayız. Bu etkinin boyutlarını ve derecesini ölçmek için daha kapsamlı edebî ve tarihî çalışmaların yapılması gerektiğini ifade etmeliyiz. Lakin yabancı bir ülkede esaret hayatı yaşamanın zorluklarına rağmen, Cervantes'in, Cezayir'de geçirdiği beş yıl boyunca onlarca ve belki de yüzlerce kişiyle görüştüğünü, konuştuğunu, küçük gruplarla sohbet yaptığını, bilgi alışverişinde bulunduğunu ve esirler dışında bazı yöneticilerle etkileşim halinde olduğunu görüyoruz.

Cervantes'in esaret günleri ortağı ve *Topografia, e historia general de Argel* adlı eserin sahibi olan, Portekizli din adamı Dr. Antonio de Sosa, bu yıllarda Cezayir'de farklı din, kültür ve etnik kökene sahip pek çok din adamı, hukukçu, tüccar, doktor ve öğretmenin bulunduğunu kaydeder. Hristiyanların Mağribli Müslümanlara ve Türklere kıyasla eğitim ve kültürde üstün olduğunu söyleyen Sosa, "Burada çok farklı bir milletle karşı karşıyayız... Bu vahşî ve yabanî insanlar kültürden ve aklın inceliklerinden habersizdir... Tek bildikleri şey çiftlik hayvanları gibi arzu ve şehvet içinde yaşamak..." der.[30] Bu tasvirde, Müslüman korsanların eline esir düşmüş bir Portekizli Hristiyan din ve kültür adamının öfkesi kadar, Avrupa'nın Müslüman ahlâk anlayışına ve günlük yaşamına yönelik ön yargılarının ve peşin hükümlerinin de payı var. Burada da kural aynıdır: Eğitim ve kültür seviyesi yükseldikçe ön yargılar derinleşmekte, şeytanlaştırma eğilimi güç kazanmaktadır. Sıradan Avrupalıların, tacirlerin, seyyahların, mütercimlerin Müslüman bireylerle olan günlük etkileşimi farklı ve daha insanî bir İslâm ve Müslüman algısı ortaya çıkartırken; kültürel ve ideolojik 'öteki' olarak kurgulanan Müslüman tipolojisi daha büyük algı kırılmalarına ve çarpıtmalara neden olur.

Sosa'nın ve Cervantes'in eserlerinde, Cezayir'de karşılaştıkları Müslüman şahıslar hakkında önemli bilgilere rastlıyoruz. 1574-1577 yılları arasında Cezayir Beylerbeyi olan Ramazan Paşa, Cervantes'in 'köle efendisi' olmasına rağmen, bu iki yazar tarafından adil bir yönetici ve kültürlü bir şahıs olarak tasvir edilir. Hristiyan iken Müslümanlığı seçen ve yönetim hiyerarşisinde kısa sürede yükselerek 1577'de İstanbul tarafından Cezayir Beylerbeyi olarak atanan Hasan Paşa da olumlu bir şahsiyet olarak anlatılır. İspanyolların "Muley Maluco" olarak tanıdığı Fas Sultanı Abdülmelik, Cervantes'in esaret yıllarının bir diğer önemli ismidir. Adil ve yetenekli bir yönetici ola-

30. Garces, *Cervantes in Algiers*, s. 87.

rak tasvir edilen Abdülmelik'in, anadili olan Arapçanın yanı sıra mükemmel derecede Türkçe ve çok iyi seviyede İspanyolca ve İtalyanca konuştuğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Abdülmelik aynı zamanda farklı kültürlere açık; sanat, müzik ve şiire meraklı ve elbette Cervantes gibi bir edebiyatçıyı takdir edecek incelik ve birikime sahiptir. Cervantes'i sarayına davet etmiş olması da bunu teyit etmektedir. Merakeş'teki İngiliz büyükelçisi, Sultan Abdülmelik'in İngiliz (Batı) müziğini sevdiğini ve 1577'de İngiliz müzisyenleri ülkesine davet ettiğini söyler. Kaynaklar, Sultanın farklı müzik aletlerini iyi derecede çaldığını ve raks yaptığını rivayet eder.[31]

İslâm kültürüne karşı mesafeli bir duruş sergilemelerine rağmen Sosa, Cervantes ve benzeri ilim, düşünce ve sanat insanlarının İslâm ülkelerindeki kültürel zenginlikten, kütüphanelerden, okullardan ve bilim araştırma merkezlerinden sitayişle bahsettiklerini biliyoruz. Bazen kitapların da çok farklı bir hikâyeye sahip olduğunu görüyoruz. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, 17. yüzyılın başında Fas ile İspanya arasında yaşanır. 1612'de Sultan Mulay Zeydan, bir dizi siyasî entrika neticesinde Fas'ın güneyindeki Sus şehrine göç etmek zorunda kalır. Giderken en kıymetli eşyaları arasında, rivayete göre dört bin el yazması kitaptan oluşan kütüphanesi de vardır. Sultanın diğer eşyalarıyla birlikte kitaplarını taşıması için Fransız bir kaptanla anlaşan Sultan, Sus şehrine gecikince, gemi ayrılır ve içindeki eşyalarla birlikte Fransa'ya yelken açar. Yolda İspanyol korsanlarının saldırısına uğrar. Gemiyi ele geçiren İspanyollar yüzlerce kitap dışında fazla bir ganimet bulamadıklarını görünce sinirlenirler. Fakat dilini anlamadıkları kitapları denize atmak yerine, o günlerde Madrid'in hemen dışında göz kamaştırıcı bir saray inşa eden Kral II. Philip'e hediye olarak göndermeyi kararlaştırırlar. Böylece El Escorial Sarayı, Fas'tan gelen bu nadide kitaplar koleksiyonuna kavuşur. 1612'de beklenmedik hadiseler neticesinde İspanya Kralının sarayına kadar giden bu Arapça el yazması eserler, bugün müze ve kütüphane olarak kullanılan El Escorial Sarayı'nda bulunmaktadır. Elimizdeki bilgilere göre buradaki Arapça kitaplar *Reconquista* ve Engizisyon döneminde toplanmamış, Sultan Mulay Zeydan'ın şahsî kütüphanesi olarak buraya gelmiştir.[32] Bu kolleksiyonda bulunan nadide eserler arasında Üsâme ibn Munkız'ın *Kitâbu'l-İ'tibâr* adlı kitabının özel bir yeri var. Bugün *Kitâbu'l-İ'tibâr*'ın modern edisyonlarının tamamı buradaki orijinal nüshaya dayanmaktadır.

---

31. Garces, *a.g.e.*, s. 91-92.
32. Garces, *a.g.e.*, s. 96-7.

İnebahtı ve Hindî Mahmud'un Avrupa'daki Esaret Yılları

İnebahtı Deniz Savaşı doğrudan ve dolaylı olarak pek çok insanın kaderini etkilemiş bir hadise. Geniş bir tarihî zaviyeden bakıldığında, savaşın kimin için zafer, kimin için hezimet olduğu konusu tartışmaya açık. Fakat kesin olan bir şey varsa, o da İnebahtı etrafında şekillenen sembollerin, duyguların ve tavırların bugüne kadar etkisini devam ettirdiği. Örneğin savaş sırasında Don Juan'ın ele geçirdiği Osmanlı sancağı, dört asır sonra 1965'te Türkiye'ye iade edildiğinde şüphesiz tarihî bir an yaşanmıştı. Bugün Beşiktaş Deniz Müzesi'nde sergilenen altın sırma işlemeli kırmızı ipekten yapılmış bu sancak, burada kısaca temas edeceğimiz Osmanlı devlet adamı ve şairi Hindî Mahmud'un hayatıyla da yakından ilgili. İnebahtı Savaşı'nda esir düşen ve Roma'da dört yıl esaret hayatı yaşayan Mahmud'un hikâyesi, 16. yüzyılda Osmanlı-Avrupa ve İslâm-Batı ilişkilerinin dikkate değer sayfalarından birini oluşturuyor.

1513-14'te Afyonkarahisar'da dünyaya gelen Mahmud, Şehzade Selim'in maiyetine girdikten sonra devlet kademelerinde yükselmiş ve ahkâm-ı şer'iyye kâtibi, divan kâtibi, müteferrika, elçi ve defterdar gibi çeşitli görevler üstlenmiştir. Şiire olan merakı ve kabiliyeti genç yaşlarda kendini göstermiş ve 'Hindî' mahlasını ona bizzat Şehzade Selim tavsiye etmiştir. 1571'de İnebahtı Savaşı için Osmanlı donanmasına katılan Hindî Mahmud, burada esir düşerek 1575 yılında Sultan III. Murad'ın Papa XIII. Gregori ile yaptığı esir mübadelesi anlaşması neticesinde tekrar özgürlüğüne kavuşmuştur. Mahmud, esaret yıllarını, bize ancak na-tamam olarak ulaşmış olan *Sergüzeştnâme-i Hindî Mahmûd* adlı manzum günlüğünde detaylı bir şekilde ve sanatkârâne bir dille anlatır.

Müteferrika olduktan sonra İnebahtı Savaşı'na katılan Mahmud, mihnet kapılarının da kendisi için o gün açıldığını söyler:

Müteferrika oldun vahdet içün
Bana açıldı kapu mihnet içün

Önde gelen bir grup kişiyle beraber esir alınan Hindî Mahmud ve beraberindekiler, gemilere doldurularak önce Messina'ya getirilirler. İlk günlerde çok kötü muamele gören esirlere, Don Juan'ın talimatıyla sıcak yiyecek ve giyecek verilir. Ayaklarındaki zincirler çözülür. Don Juan'ın muhalefetine rağmen, Papa V. Pius'un "üst tabaka esirlerin kendisine gönderilmesi" emri üzerine, aralarında Hindî Mahmud'un da bulunduğu esirler Roma'ya gön-

derilirler. Burada son derece iyi karşılanan esirler, Cem Sultan'ın Roma'daki esaret yıllarında kaldığı Sant Angelo Kalesi'nin hapishanesine konulurlar. Böylece bugün de hâlâ ayaktan olan bu mekân, yaklaşık seksen yıl sonra yine önemli Osmanlı esirlerine ev sahipliği yapar.

Hindî Mahmud, burada yaklaşık dört yıl kalır. Bu süre zarfında yaptıklarını, yaşadıklarını, duyduklarını ve hissettiklerini sürgünde bir şair olarak *Sergüzeştnâme*'sinde etkili bir şekilde anlatır. 1572'de Roma'da çıkan ayaklanmayı takip eder. İsyancıların hapishaneyi de basabileceği korkusuyla önde gelen esirlerden bazıları daha güvenli bir mekâna nakledilir. Bu ayrılış, Mahmud'a çok ağır gelir. İsyan bastırıldıktan sonra Mahmud, Roma ve Vatikan hakkındaki gözlemlerini yazmaya devam eder. "Delâlet ehli" papazların vaazlarını dinler. Hz. İsâ'ya ulûhiyet atfedilmesini ve çarmıha gerildiği hikâyesini sert bir dille eleştirerek anlatır. Hapisteyken ibadetlerini hiç aksatmaz. Oruç tutmalarına ve cuma namazı kılmalarına izin verilmesine sevinir. Hatta mahpusta ezan bile okunur. Sürgündeki hapishane, Mahmud ve arkadaşları için bir medrese-i Yûsufiyye olur:

Dâr-ı küfr içre ol Rahîm Allah
Virdi ruhsat ibadete Rahmân

diyerek Allah'a şükreder. 23 Temmuz 1572'te mevlid kandili münasebetiyle Mevlîd-i Şerif okunur, zikirler yapılır ve tesbihler çekilir. Bunu izleyen Hristiyanlar, hayran kalırlar. Hapisten kurtulmak için İhlâs Sûresi'ni okurlar ve her yüz okuyuşta dualar eder, her bin okuyuştan sonra da "amin" diyerek hüsn-i hâtime yaparlar.

Papa V. Pius 1572'de ölünce yerine XIII. Gregori geçer. Müellifimiz bu hadiseyi de detaylı bir şekilde anlatır. Yapılan merasimleri tasvir eder. Jülyen takvimini tanzim ederek bugünkü Gregoryen takviminin oluşmasını sağlayan Papa Gregori, 1575'te gerçekleşen esir mübadelesini de yapan kişidir. Sultan III. Murad'ın girişimleriyle yapılan anlaşma neticesinde Hindî Mahmud, 64 yaşında tekrar özgürlüğüne kavuşarak İstanbul'a döner. Ömrünün son yıllarını *Kısas-ı Enbiyâ* adlı 7867 beyitten oluşan büyük mesnevî eserini yazarak geçirir ve kitabı, kurtuluşuna vesile olan III. Murad'a hediye eder.[33]

Hindî Mahmud'un Roma'daki esaret yıllarında yaptığı gözlemler dinî, tarihî, kültürel ve edebî açılardan önemlidir. Fakat bunların ötesinde yabancı bir

33. Bkz. Hindî Mahmud, *Kısas-ı Enbiyâ*, İnceleme-Tenkitli Metin: Ahmet Karataş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

ülkede hapishanede yatan bir Osmanlı şairinin hissiyâtı ve tahayyülâtı konumuz açısından ilgiyi fazlasıyla hak etmektedir. Mahmud, esareti boyunca umudunu hiç kaybetmez; Allah'a yalvarır, Hz. Peygamber'e salât u selam eder ve Hz. Hızır, Emir Sultan ve Ahî Evran gibi büyüklerden yardım diler. Ramazan bayramını Roma'da hapiste geçirmekten duyduğu ızdırabı şu dizelerle anlatır:

Ehl-i küfr içre zâr ü ser-gerdân
Kalduk eyle meded bize dermân

'Iyd güni her kişi neşâtunda
Bize sicn oldı hâne-i ahzân

Her gice yalınuz olunmaz hiç
Derd-i hicrân bizüm ile yârân

"Kızıl Elma" dediği Roma'nın bir gün fethedileceğini söyler ve bunun için dua eder. 1572 isyanına atfen şöyle der:

Roma şehri harâb ola inşallâh
Ehl-i İslâm anı ide tâlân

Bir gün rüyasında Papa'nın Türk/Müslüman olduğunu ve İslâm ordularının Roma'yı fethettiğini görür:

Bunı dir ki Papa Türk oldu bilün
Ve Türk aldı Roma'yı dinle inan

İşidüp bunı dem-beste kalurlar
Bu vaz'a oldı hayran cümle gebrân

Ricâlü'l-gaybdür itdi işâret
'İnâyet eyleye bize o Rahmân[34]

Bu inanç ve hayâl ile hayatta kalmayı başaran Hindî Mahmud, 1575'te özgürlüğüne kavuştuğunda, aslında kendi şahsî hikâyesinin ötesinde bir tecrü-

34. Hindî Mahmud'un hayatı ve yukarıdaki alıntıları için bkz. Hindî Mahmud, *Sergüzeştnâme-i Hindî Mahmud*, İnceleme-Çeviri Yazı: Ahmet Karataş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).

be yaşamış olmaktaydı. Zira 16 ve 17. yüzyıllarda bu tür hadiseler sıkça karşımıza çıkacak ve acı-tatlı hatıralarıyla İslâm-Batı ilişkilerinin mikro tarihlerine kapı aralayacaktır. Bunun çarpıcı örneklerinden birini, Afrikalı Leo adıyla şöhret bulan Hasan el-Vezzân'da buluyoruz.

Hasan el-Vezzân yahut Afrikalı Leo'nun Maceraları

1483'te Granada'da doğup Fez'de büyüyen ve Kahire'den Fez'e dönerken İspanyol korsan Bobadilla tarafından 1518'de kaçırılan Hasan el-Vezzân, 16. yüzyıl Akdeniz dünyasında yaşanan paralel tarihlerin, iç içe geçişlerin, kültürel alışverişlerin ve çok katmanlı insan hikâyelerinin canlı şahitlerinden biridir. Cervantes'in hikâyesini andırır bir şekilde Hasan el-Vezzân da bir esir olarak başka bir kültür dünyasına intikal ettiğinde, ortaya hiç beklenmedik bir durum çıkar. Seyyah, coğrafyacı, fakih, diplomat ve kültür adamı Vezzân, ortaçağların Afrika hakkındaki en büyük eserlerinden biri olan *Afrika'nın Tasviri*'ni (İtalyancası: *La Descrittione dell'Africa*, Arapçası: *Vasfu İfrikiyye*) Roma'da Papa X. Leo'nun himayesinde –en azından zâhirde– bir Hristiyan olarak kaleme alır. Olağanüstü şartlarda sıra dışı bir dizi hadise sonucunda kaleme alınan bu eser, coğrafya ve kültürel antropolojinin ötesine geçer ve iki dünya arasında hayata tutunmaya çalışan Afrikalı Leo'nun hikâyesi haline gelir.

Endülüs'ün ve Mağrib'in zengin kültürel ortamını özümseyerek yetişen Hasan el-Vezzân, Fas Sultanı Muhammed Burtukalî'nin elçisi olarak görev yapar. Gençlik yıllarını Portekiz'de esir olarak geçirdiği için "Burtukalî" adını alan Fas Sultanı, el-Vezzân'ı çeşitli görevler için Kahire, İstanbul ve Akdeniz'in ve Afrika'nın diğer merkezlerine gönderir. Sultan Selim, 1517'de Mısır'ı alıp Memlük Sultanlığı'na son verdiğinde el-Vezzân, Burtukalî'nin temsilcisi olarak İstanbul'da bulunmaktadır. Mısır'dan gelen haberler üzerine Kahire'ye gider ve Memlük saltanatının son günlerini ve yeni Osmanlı idaresinin ilk günlerini yerinde müşahede eder. Burada Sultan Selim yahut temsilcisi ile görüşmüş olması muhtemeldir; fakat ne kendisi ne de haricî kaynaklar böyle bir görüşmeye doğrudan atıfta bulunmamaktadır.[35]

El-Vezzân, Kahire'deki büyük değişimi gözlemledikten sonra hac yapmak için Mekke'ye gider. Tekrar Mısır'a döner ve bu seyahatinde gördüklerini Fas Sultanına aktarmak üzere Fez'e doğru yola çıkar. Muhtemelen Tunus

35. Natalie Zemon Davis, *Trickster Tales: A Sixteents Century Muslim Between Worlds* (New York: Hill and Wang, 2006), s. 44-5.

açıklarında İspanyol korsan Don Pedro de Cabrera y Bobadilla'nın saldırısı sonucu "60 Türkle beraber" esir düşer. Bobadilla, korsanların adeti olduğu üzere, kimlerden fidye alınacağına ve kimlerin esir pazarına gönderileceğine karar vermek üzere yeni esirleri inceler. Hasan el-Vezzân'ın kim olduğunu öğrendiğinde, büyük bir hazineyle karşı karşıya olduğunu anlar. 1518 yılında Fas Sultanının elçisi –ve İspanyollar açısından Sultanın muhbiri– olan ve İstanbul ve Kahire ile irtibatları bulunan bir kişi, mutlaka yüksek kıymeti haiz olmalıdır. O yıllarda Bobadilla'nın kardeşi, Salamanca piskoposudur ve Roma'da ikamet etmektedir. Papa ile olan irtibat noktası, el-Vezzân'ın Vatikan'a hediye olarak gönderilmesi fikrini güçlendirir. Haber Roma'ya ulaştığında gönderilen esirin kimliği konusunda bir kargaşa yaşanır. Bazıları gelen kişinin Osmanlı Sultanının elçisi ve ajanı olduğunu söyler. Bazılarına göre ise elçi, Tunus Sultanının hizmetkârıdır. Neticede Hasan el-Vezzân, Roma'ya gelir ve Cem Sultan'ın 1483 ya da 1484'te başlayan İtalya esareti sırasında takriben altı yıl kaldığı Sant Angelo Kalesi'ne kapatılır. El-Vezzân'ın mutasavver Türk bağlantısı, Cem Sultan'ın Roma'ya getirilmesi gibi bir heyecana yol açmış olabilir. Zira Osmanlı Sultanının önemli bir adamının ele geçirilmesi, Akdeniz'deki güç ve hakimiyet mücadelesi açısından büyük tazammunları haiz olabilirdi. El-Vezzân'ın Cem Sultan olmadığı kısa sürede anlaşılır. Lakin Fas Sultanının bu zeki ve kültürlü elçisi, başka imkânlara kapı aralayacak görünmektedir.

Hasan el-Vezzân, sıradan bir seyyah ve elçi değildir. İyi yetişmiş bir ilim ve kültür adamı olarak gittiği yerlerde keskin gözlemlerde bulunur, ilim meclislerine katılır, siyasî gelişmeleri takip eder, yerel tarih hakkında bilgi alır, farklı bölgelerin antropolojik özelliklerini kaydeder –yanında her zaman bir dizi kitap ve yazı yazacak teçhizat vardır– ve böylece ülkelerin, kavimlerin ve milletlerin tarihi hakkında muazzam bir bilgi birikimi oluşturur. Vatikan'da önce İtalyanca daha sonra Arapça olarak kaleme aldığı *Afrika'nın Tasviri* kitabı, bu birikimi çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Fakat daha bu kitabı yazmaya başlamadan önce el-Vezzân'ın sıra dışı nitelikleri Roma'daki sahipleri tarafından keşfedilir. Bu keşfi yapanlar arasında en önemli kişi şüphesiz Papa X. Leo'dur. 1513'te Katolik Kilisesi'nin başına geçen X. Leo, İslâm dünyasına yeni Haçlı seferleri düzenlenmesi ve bütün Müslümanların Hristiyanlaştırılması konusunda kararlıydı. Bu yıllarda Sultan Selim'in Suriye ve Mısır'daki başarıları, Avrupa'yı yeniden alarma geçirmişti. Papa; İngiliz, Fransız ve İspanyol krallarının Osmanlı'ya karşı bir sefer düzenlemeleri için girişimlerde bulundu. Venedik üzerinden kıymetli istihbarî bilgiler geliyordu. Venedikli bir tüccar/elçinin 1518'de bildirdiğine göre, Sultan Selim, Büyük İskender'in ha-

yat hikâyesini okuyor ve tıpkı bu büyük kumandan gibi Afrika, Asya ve Avrupa'yı birleştirmek istiyordu. Osmanlı'nın deniz ve kara gücünün arttığı bir dönemde tek başına bu haber bile bütün Avrupa'da "Türkler bu yıl Roma'ya girecek mi?" korkusunun yayılması için yeterliydi.[36] Böyle bir ortamda, Hasan el-Vezzân gibi birinin ele geçirilmesi stratejik öneme sahipti. Onun birinci elden sahip olduğu bilgiler, alınacak kararların şekillenmesinde önemli bir rol oynayabilirdi. Papa'nın, el-Vezzân'ın sunacağı kıymetli bilgilerden istifade etmek isteyeceği açıktır. Fakat bir Müslüman elçinin vereceği bilgilere güvenmek ne kadar doğru olur?

Esaret yılları sırasında Hasan el-Vezzân'ın Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan Arapça eserleri okuduğunu, bazılarının gramer hatalarını düzelttiğini ve tashih ettiği kitapların başına ya da sonuna Arapça olarak kendi adını yazdığını biliyoruz. Bu meşguliyet, el-Vezzân'ı bir miktar rahatlatmış ve zihnini esaret hayatından bir nebze uzaklaştırmış olabilir. Fakat belirsiz bir kaderin elinde her gün acı çekmek ne kadar mümkün? Daha bir yıl önce dünyanın en güçlü yöneticisinin, Sultan Selim'in huzurunda bulunan; Fas Sultanının elçisi olarak Akdeniz'de, Afrika'da, Mağrib'de özgürce dolaşan Hasan el-Vezzân, bu esaret hayatından kurtulabilecek miydi? Siyasî entrikalar içinde hayatının bir garantisi var mıydı? Sıradan bir köle olarak satılıp hayatını bir vassalın çamur ve pislik içindeki bir çiftliğinde sona erdirmeyeceğinin garantisi var mıydı?

Bu sorular el-Vezzân'ın zihnini meşgul etmiş olsa gerektir. Kendisinin nasıl bir muhasebe ve plan yaptığını bilmiyoruz. Ancak Hristiyan olması için belli bir baskıyla karşılaştığını da kaynaklar aktarmaktadır. Neticede 6 Ocak 1520 günü Hasan el-Vezzân, Vatikan'daki Aziz Peter meydanında Papa X. Leo tarafından vaftiz edilir ve Papa'nın kendisine verdiği "Joannes Leo" ismini alır. Romalılar onu "Afrikalı Giovanni Leone" olarak tanır. Kendisi ise bu ismin Arapçasını benimser ve kendisine Yuhanna el-Esed ('Aslan' Yuhanna) adını verir.[37]

İlme ve dillere zaten meraklı olan el-Vezzân, kısa sürede İtalyanca ve Latince öğrenir; Roma, Napoli ve Bologna'da papazlara ve öğrencilere Arapça dersleri verir. 1525'te Joannes Gabriel'in Latince Kur'ân tercümesinin tashihlerini,[38] 1526'da da büyük eseri *Afrika'nın Tasviri*'ni tamamlar. Yaklaşık bin sayfalık hacimli kitabında, Afrika'nın bölgeleri, halkları, kabileleri, şehirleri, iklimi ve günlük yaşamı hakkında önemli bilgiler verir. Afrika kelimesi-

36. Davis, *Trickster Tales*, s. 61.
37. Davis, *a.g.e.*, s. 65.
38. Davis, *a.g.e.*, s. 81.

nin kökenine ilişkin ünlü teorisini, kitabının girişinde açıklar: Vezzân'a göre, kelimenin iki etimolojik kökeni vardır. Biri Yemen Kralı İfrikos'tan gelmektedir. Diğeri ise Arapça *faraka* kökünden gelen kelimedir ve Afrika kıtasının Avrupa ve Asya'dan Akdeniz'le "ayrıldığı" manasını taşır.[39] Diğer konular arasında müellifin Timbuktu hakkında verdiği bilgiler, ayrı bir ilgi ve merak konusu olur; zira 16 ve 17. yüzyıllarda Timbuktu, Avrupalıların Afrika tasavvurunda dünyanın en zor ulaşılan esrarlı mekânlarından biridir. Oysa el-Vezzân, Timbuktu'nun büyük bir ticaret ve kültür merkezi olduğunu ve her yıl binlerce insan tarafından ziyaret edildiğini, sakin ve detaylı bir şekilde anlatır.

El-Vezzân, Avrupalıların Afrika ve Müslüman toplumlar hakkındaki yanlış bilgilerini ve çarpık algılarını da tashih eder. Harem, cinsellik, zenginlik, şehvet vb. konulardaki abartılı fantazilerin hakikat olmaktan çok kurgu olduğunu söyler. Müslüman kadınların toplum hayatındaki rolünü özellikle vurgular: İslâm toplumlarında kadın haremde bekleyen bir seks objesi değildir. Tersine kadın, hayatın her alanında görev alır, ticaret yapar, ürettiklerini pazarda satar, anlaşmalar imzalar, finansman sağlar, vakıf kurar, hayır kurumlarında görev alır, eğitime katılır, bir zenaatkâr olarak çalışır... El-Vezzân, Müslüman kadının toplumdaki bu rolünü anlatırken, hem kendi seyahat ve gözlemlerine dayanır, hem de İslâm hukukunun kadına tanıdığı haklardan ve imkânlardan bahseder. Kadının sosyal ve ekonomik hayatta böyle bir yere sahip olması, 16. yüzyıl Avrupasında büyük bir hayret ve kuşkuyla karşılanmış olsa gerektir. Her hâlükârda el-Vezzân'ın bu bilgileri aktarırken Avrupalı muhataplarının cehalet ve ön yargılarının farkında olduğu anlaşılıyor.[40]

El-Vezzân'ın kitabı, kendisi hayatta ilen 1550'de Venedik'te basılır. Kitap kısa sürede 'best-seller' olur. Birkaç yıl içerisinde Latinceye, Fransızcaya, ardından İngilizceye çevrilir. *Afrika'nın Tasviri*, Avrupalı tarihçi, coğrafyacı ve kozmoğrafyacıların en önemli referans kaynağı haline gelir ve bu statüsünü dört asır boyunca muhafaza eder. Böylece Hasan el-Vezzân, büyük coğrafya alimi İdrisî ve ünlü seyyah İbn Battuta gibi, büyük bir seyyah, tarihçi ve coğrafyacı olarak tarihe adını yazdırır. 1550'de Roma'dan ayrılır ve ülkesine dönmek üzere yola çıkar. 1552 ya da 1554 yılında, yeniden Müslüman olarak bu dünyadan ayrılır.[41]

---

39. Davis, *a.g.e.*, s. 125.
40. Davis, *a.g.e.*, s. 220.
41. Mustafa Bilge, 'Hasan el-Vezzân', *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1997), Cilt 16, s. 359.

Hasan el-Vezzân'ın hayat hikâyesi, pek çok esere ilham kaynağı olmuştur. Amin Maalouf, bu renkli, zorlu ve ibret dolu hikâyeyi *Leon l'Africain* (1986) romanında edebî bir kimliğe büründürür. Roman, şu sözlerle başlar: "Ben, Muhammed'in oğlu Hasan, 'terazici' (el-vezzân)... Ben, Jean-Leon de Medici... bir berberin sünnet ettiği, bir papanın vaftiz ettiği ben... şimdilerde bana Afrikalı diyorlar. Fakat ben ne Afrikalıyım, ne Avrupalıyım, ne de Arabistanlıyım. Bana Gırnatalı, Faslı, Zeyyatili de derler; ama ben hiçbir ülkeye, hiçbir şehre, hiçbir kabileye ait değilim. Ben yolun evladıyım; benim ülkem kervandır; hayatım, yolculukların en beklenmeyenidir..."[42] Bir edebiyatçının kaleminden dökülen bu fiktif sözler, Afrikalı Leo olarak şöhret bulan Hasan el-Vezzân'ın farklı dünyalar arasında yaşadığı maceraları, tecrübeleri, acıları, travmaları, heyecanları, hüzünleri ve sevinçleri tasvir etmektedir. Farklı dünyalar arasında köprü olmakla kendi olmak arasındaki gerilim, Afrikalı Leo'nun hayatını ve eserlerini şekillendirmiş görünmektedir. Belki de bu kurgu, Hasan el-Vezzân'ın yaşadıklarından çok bizim modern ön yargılarımızı ve yersiz beklentilerimizi ifade ediyor. Belki de yeryüzünün her noktasını kendine vatan edinebilen el-Vezzân, şartlar ne olursa olsun hayatını en doğru ve en dolu şekilde yaşamak için mücadele veriyordu. Geride bıraktığı tarihçe-yi hayat ve eserleri, onun Gırnata'dan Fez'e, İtalya'dan Fas'a uzanan hayatını boşa harcamadığını teyit ediyor.

Ve Kahve Avrupa'ya Gelir

Cervantes'den Hindî Mahmud'a ve Hasan el-Vezzân'a uzanan tarihin beklenmedik dönemeçleri, İslâm-Batı ilişkilerinin çok boyutlu ve geçişken yapısını bir kez daha ortaya koymaktadır. Algı düzeyinde yaşanan gelişmeler, maddî kültür alanında yaşanan hadiselerle birlikte çıkar karşımıza. Fikirlerin mi yoksa maddî şartların mı tarihte belirleyici olduğu tartışması bu tür kırılma anlarında yeniden hayatiyet kazanır. Fakat iki unsurun da ihmal edilemeyeceği ortadadır. Hele ki Doğu'nun Avrupa'dan maddî olarak daha zengin olduğu bu dönemde emtia alışverişinin belirleyici bir rol oynadığını görmek zor değil. Bu noktada 'Doğu'dan yani Hindistan, Arap dünyası ve Osmanlı topraklarından Avrupa'ya aktarılan pek çok emtia, hem fikrî ve algısal tutumları hem de siyasî ve ekonomik karar mekanizmalarını farklı biçimlerde etkilemiştir. Burada kahvenin özel bir yeri var. İlk defa 16. yüzyılın sonlarına doğ-

42. Amin Maalouf, *Leo the African* (London: Abacus, 1994), s. 1.

ru Avrupa şehirlerinde görülmeye başlayan kahve, Habeşistan'da ortaya çıkıp Yemen, Mısır ve Türkiye üzerinden Almanların, İtalyanların, Fransızların ve giderek diğer Avrupalıların gözde içeceklerinden biri haline gelir. Gittiği her yerde hem şüpheyle karşılanan hem de rağbet gören kahve, özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda Avrupa'nın gündelik hayatında ve salon kültürü üzerinde derin bir etkiye sahip olur.

Kahvenin yayılması, tıpkı Osmanlı kentlerinde olduğu gibi Avrupa'da da kolay olmamıştır.[43] "Korkunç Türklerin" içtiği bu "siyah ve acı içecek" önce şüpheyle karşılanır. Nitekim *kahve* kelimesi, bir iştikaka göre Arapçada "iştah kesen" manasında *kahy* kökünden gelmektedir. İstanbul'u ziyaret eden Venedikli diplomatlar ve seyyahlar kahvenin faydalı olduğunu savunurken, muhalifler iç organlara zarar verdiğini ve cinsel gücü zayıflattığına inanıyordu. 1611-12 yıllarında Anadolu'yu gezen İngiliz seyyah George Sandys de Türklerin küçük fincanlarda içtiği bu "kara ve acı" içecekten bahseder. Bu gözlemini, Türkler hakkında yaptığı tasvirler bağlamında dile getiren Sandys'e göre, Roma İmparatorluğu'nun sonunu getiren lüks ve ahlâkî çöküntünün bir benzeri, Türkler arasında da vardır. Türklerin kılık kıyafetleri, tembellikleri, şehvete düşkünlükleri ve nihayet "kahve" adını verdikleri garip içecek, işte bu sınıftan olan adetlerindendir.[44] Kahvenin Avrupa'da sebep olduğu kafa karışıklığı her düzeyde ortaya çıkmış görünüyor. Örneğin, Tuscany Büyük Dü-

---

43. Kahvenin caiz olup olmadığı konusunda ulema farklı görüşler dile getirmiştir. 16. yüzyılda iki büyük Osmanlı alimi Ebussuud Efendi ve Bostanzade Mehmed Efendi, sırasıyla lehte ve aleyhte iki zıt fetva vermiştir. Ebussuud Efendi örneğinde olduğu gibi, "Kahve haram ya da mekruhtur" fetvalarının, kahvenin kendisinden çok kahve içilen mekânlar ve buralardaki yasak faaliyetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil özellikle tasavvuf ehli, ibadet ve zikirlerde ruhu ve bedeni dinç tutmak için kahveyi faydalı bir içecek olarak görmüş ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Kahvenin haram, kahvehanelerin muzır yerler olduğu fetvalarına rağmen, 17. yüzyılda sadece İstanbul'da 600 civarında kahvehanenin olduğu tahmin edilmektedir. Kahvehaneler konusunda en sert tedbirler, IV. Murad zamanında alınmış ve 1633'te Cibali'de başlayan ve şehrin diğer kısımlarına yayılan yangına kahvehanelerde tütün içen kişilerin sebep olduğu gerekçesiyle, Osmanlı şehirlerindeki bütün kahvehaneler kapatılmıştır. Buna rağmen kahve evlerde, resmî toplantılarda, merasimlerde, tekkelerde ve benzer mekânlarda içilmeye ve ikram edilmeye devam etmiştir. Bkz. İdris Bostan, 'Kahve', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24 (İstanbul, 2001), s. 202-205. Kahvenin İslâm toplumlarındaki toplumsal serüveni ve bu bağlamdaki ilmî tartışmalar için bkz. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1985).

44. Toner, *Homer's Turk*, s. 89.

kü'nün baştabibi Francesco Redi, "acı ve günahkâr kahve"ye karşı şarabı tercih ettiğini söylüyordu.[45] Buna rağmen bazıları kahvenin, Avrupa'da yaygın olan alkolikliğe karşı tercihe şayan bir içecek olduğuna inanıyordu.

1669'da Süleyman Ağa'nın XIV. Louis'i ziyaretinden sonra kahve Paris'te ve Fransa'nın geri kalan kısmında hızla yayılır. İkinci Viyana Kuşatması'nı kaybeden Türklerin meşhur içeceği, Avrupa'yı adeta içeriden fetheder. Bir rivayete göre, kuşatmanın yarılmasından sonra Franz Georg Kolschitzinky adlı bir asker, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın cephaneliğinden çuvallar dolusu kahve tanesi getirir ve bunlarla Avrupa'nın ilk kahve dükkânını açar. '*Croissant*' da ilk defa bu dönemde pişirilir: Fransızca'da 'ay' demek olan *croissant*, bayraklarındaki sembolü ay olan Türklerin yenilgisini kutlamak için pişirilir ve kahveyle beraber ikram edilir. Böylece Viyana sırtlarında Türkleri ilk defa yenen Avrupa orduları, bu zaferi Türklerin iki sembolü, yani ay şeklindeki çörek ve Türk kahvesiyle kutlarlar!

Kahvehaneler, kısa sürede Avrupa şehirlerinin gözde mekânları haline gelir. Venedik'te ilk kahvehane 1615'te açılır. Bunu 1644'te Marsilya, 1650'da Londra, 1651'de Viyana ve 1669'da Paris takip eder. Viyana'da lisanslı ilk kahve dükkânını John Diadato adında bir tüccar açar. İstanbul'la olan bağlantılarını ve Ermeni tüccarlarla olan ilişkilerini etkin bir şekilde kullanan Diadato, bir tarafta Habsburg Devleti'ne hizmet eder, diğer tarafta kendi ticarî işletmesini yürütür. Kahve, onun en fazla rağbet gören ürünüdür.[46]

1700'e gelindiğinde Londra'da üç bin kahvehanenin olduğu ifade edilmektedir. *Stimulant* etkisiyle uyarıcı fonksiyonu gören kahve, sadece acı tadı ve cazibesiyle değil, aynı zamanda vesile olduğu sohbet, dedikodu, siyasî haberleşme ve edebî münazara boyutuyla da bir cazibe unsuruydu. 18. yüzyıl İngiliz edebiyatının önemli isimleri arasında yer alan Dryden, Addison ve Swift gibi isimler, kahvehanelerin meşhur müdavimleri arasındaydı. Durant'a göre, İngilizlerin ifade özgürlüğü kültürü, bu mekânlarda tekâmül etmiştir.[47]

Paris'te Cafe Procope, Diderot ve Voltaire gibi Fransız entelijensiyasının ve edebiyatçılarının sofistike ve 'artistik' bir şekilde kahvelerini yudumladığı uğrak yerlerinden biriydi. Montesquieu, 1721'de anonim olarak yayımladığı *İran Mektupları*'nda kahveden sitayişle bahseder. 18. yüzyılın başında sadece Paris'te yüzlerce kahvehane bulunmaktaydı. Kahvenin insanı uyaran ve uyan-

45. Cardini, *Europe and Islam*, s. 190.
46. Fichtner, *Terror and Toleration*, s. 92.
47. Will ve Ariel Durant, *The Story of Civilization* (New York: Simon and Schuster, 1963), Cilt 8, s. 275.

dıran etkisi, Aydınlanmanın insan aklını hareket geçirmesine benzer bir işleve sahipti: İnsan aydınlanacaksa, hem zihnen hem de bedenen uyanık olmalıydı ve bunu kahve kadar iyi yapabilen bir başka içecek yoktu.[48] Avrupa elitlerinin sosyal ve kültürel hayatına kısa sürede nüfuz eden kahve, etkisini hemen her alanda gösterir. Batı klasik müziğinin büyük bestekârı John Sebastian Bach, Kahve Cantata'sı 211'i Leipzig kadınlarına ve onların kahve merakına adar ve bu "garip ve cazip" içeceğin Avrupa kültüründe edinmeye başladığı itibarlı konumu böylece teyit eder.

Mehter ve Batı Müziği

Avrupa'daki Türk imajı sadece kılıç, harem ve kahve ile sınırlı değildi elbette. Mehter müziği, Avrupalıların duyduğu ilk ve belki de tek Türk müziği türüydü. Askerî yürüyüşlerde ve muharebe meydanlarında çalınan Mehter müziği, Türkler için normal bir dinleti müziği olmadığı halde Avrupalıların dikkatini çekmiş ve pek çok büyük besteciyi etkilemiştir. Mozart, Beethoven ve Haydn gibi müzisyenler, orkestra için yaptıkları bestelerinde sert, haşin, vurgulu ve yüksek volümlü bölümlere yer verdiklerinde, bunu genellikle Mehter müziğinden esintiler alarak yapmışlardır. Mozart'ın 1783'te bestelediği ünlü 'Türk Yürüyüşü' (*Rondo Alla Turca*) bestesi, hareketli ve dinamik bir müzikal duygu üzerine kuruludur. Beethoven'ın 1811'de bestelediği 'Atina Harabeleri' adlı eserinde yer alan bölüm de genellikle "Türk Yürüyüşü" olarak bilinir. Mozart'ta olduğu gibi Beethoven'ın 'Türk Yürüyüşü'nde de ritmik, hareketli ve vurgulu duygular öne çıkar. Bunları, Mehter müziğinin Avrupa müzik kulağındaki yansımaları olarak görmek mümkün. Türklerin askerî sefer müziği olan Mehter, elbette Türk müziğinin zengin melodik repertuarının tamamını temsil etmez. Fakat bu müziğin Avrupalı müzisyenler arasında uyandırdığı duyguları anlamak açısından bu noktanın önem arz ettiği açıktı. Son olarak Beethoven'ın 9. senfonisinin final kısmında yer alan en kalabalık ve volümlü kısım, genellikle *alla Turca* bir bölüm olarak kabul edilir.[49]

Mozart'ın 'Haremden Kaçış' adlı operası, döneminin Türk modasını yansıtan en dikkat çekici eserlerden biridir. 1782'de icra edilen eser, Selim Paşa adlı hayalî bir Osmanlı paşasının hareminden Konstanze adlı Avrupalı bir

48. Bkz. Will ve Ariel Durant, *The Story of Civilization*, (New York: Simon and Schuster, 1965), Cilt 9, s. 294.
49. Fichtner, *a.g.e.*, s. 95-6.

kadının ve nedimesinin kurtarılmasını konu alır. Selim'in sarayına gelen Pedrillo ve Belmonte, saraya mimar kimliğiyle girer, ama hareme bir türlü ulaşamazlar. Birçok hadiseden sonra kaçış gerçekleşir. Fakat dört kaçak, son anda yakalanır ve Selim'in huzuruna getirilir. Öfke içindeki Paşa, ölüm cezasına karar verdiğini açıklar. Avrupalı aşıklar, birbirleri için ölmekte tereddüt etmeyeceklerini söylerler. Kaçaklar infazlarını beklerken, Paşa fikrini değiştirir; kalbi yumuşar ve kaçakları bırakır. Avrupalı aşıklar, Selim Paşa'nın sarayını emniyet ve saadet içinde terk ederler. 'Haremden Kaçış' mutlu sonla biter.

Mozart, döneminde popüler olan Osmanlı saray hayatı, harem, aşk, şiddet, İslâm, Doğu, Batı, Avrupa centilmenliği ve benzeri temaları ustalıkla kullanır. Opera, Mehter müziğinden ciddi izler taşır. Mozart, İmparator için bestelediği eserinde 'Harem' imgesinin Avrupalıların zihninde çağrıştırdığı tasavvurları akılda tutarak etkileyici bir eser ortaya koyar. Fakat harem temasını Müslüman kadın ve cariyeler imgesi üzerinden değil, esaret altındaki Avrupalı iki kadın ve onları kurtarmak için hayatını tehlikeye atan kahramanlar üzerinden işler. Harem ağası 'Osmin' (Osman'dan bozma), dönemin eserlerinin tipik karakterlerinden biridir. Osmin, kaba-saba, şehvet ve mide düşkünü olmakla beraber, aynı zamanda operanın en komik ve eğlenceli tipidir. Böylece Mozart Doğulu ve Batılı tipler üzerinden oluşturduğu karşıtlıklarla izleyicilerini eğlendirirken, 18. yüzyıl Avrupa yüksek kültürünün Doğu'ya ve Osmanlı'ya bakışı hakkında da önemli ipuçları verir.

Türk Mehter müziğinin Batı klasik müziğine bu şekilde girmesine iki şekilde bakmak mümkün. Bir tarafta Türklerin savaş meydanındaki cesur, mücadeleci ve savaşçı ruhu müziğe kalabalık ve gürültülü bir serenat olarak yansır; öte tarafta *alla Turca*'nın bir müzik formu olarak Batı klasik müziğine girmiş olması önemli bir husustur. Bununla beraber Mozart ve Beethoven gibi Batı'nın büyük müzisyenlerinin sadece Mehter dışında Türk müziğinin diğer formları hakkında bir bilgi ve tecrübeye sahip olmaması, yeni sentezler ve tedâhüller adına tarihî bir kayıp olarak görülebilir.

Dil ve Kültür Dünyası

17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı ve Habsburg imparatorlukları arasında yoğunluk kazanan ilişkilerin önemli bir vechesini, dil ve kültür oluşturur. Habsburglar, Osmanlıların kendi dillerini bilen kişilerle daha iyi ve sıcak müzakere yaptıkları kabulünden hareketle, Türkçe bilen elçi, tüccar ve ilim adamlarını yetiştirmeye ve İstanbul'a göndermeye başlarlar. Fakat hem Türkçe hem

de bir Avrupa dilini bilen ve aynı zamanda yetenekli ve güvenilir olan kişiler bulmak, her zaman kolay bir iş değildi. Bazı tercümelerde Hırvatça ve İtalyanca ara dil olarak kullanılıyordu. Avrupa dillerini bilen Osmanlı tebası Yahudi ve Ermenilerin de zaman zaman vazife üstlendiğini görüyoruz.[50]

İmparatorluk diplomasinin yanı sıra Doğu'ya duyulan ilginin bu dönemde ilmî bir tecessüse dönüştüğünü de not etmek gerekir. Ortaçağ Avrupasının İslâm dünyası ve Osmanlı'nın yanı sıra Hint ve Çin medeniyetleri hakkında da çok eksik, kısıtlı ve yanlış bilgilere sahip olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bunu telafi etmek için 17 ve 18. yüzyıllarda yeni ilim ve araştırma kurumlarının açıldığını, Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dillerin öğretilmeye başlandığını ve tarihî ve kültürel eserlerin kaleme alınmaya başladığını görüyoruz. Bu çerçevede Habsburg Devleti, 1754'te, Imperial Royal Academy of Oriental Languages okulunu açar. Viyana Üniversitesi bünyesinde açılan okul, pek çok oryantalist yetiştirir ve Habsburg Devleti'nin uzman ihtiyacına cevap vermeye başlar.

Habsburg devrinin büyük isimlerinden biri olan tarihçi ve yazar Joseph von Hammer-Purgstall, sadece Viyana kültürünün değil, aynı zamanda Osmanlı-Habsburg ilişkilerinin ve Avrupa'daki erken dönem Osmanlı tarihçiliğinin önemli simalarından biridir. 1774'te Graz'da dünyaya gelen Hammer, Oryantal Akademi'de iyi bir eğitim alır. Avrupa dillerinin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenir. 1799'da yıllardır merakla takip ettiği İstanbul'a görevli olarak gider. Buradayken Mısır ve diğer Arap illerini ziyaret eder. Diplomatik görevinden çok ilmî çalışmalarına ağırlık verir ve yüzlerce eser ve belge toplar. Kitabî çalışmalarının yanı sıra Osmanlı ve Arap toplumlarını, yaşayan bir geleneğin dinamikleri içerisinde gözlemleme imkânına kavuşur. 1827-1835 yılları arasında on ciltlik ünlü eseri *Osmanlı Tarihi*'ni kaleme alır. Osmanlı tarihçilerinin de sıkça kullandığı bu eserin yanı sıra onlarca tercüme ve telif esere imza atar. Vefat ettiğinde, Osmanlı'dan esinlenerek yaptırdığı mezar taşının üzerine "Huve'l-bâkî" ibaresini kazıtır ve kendi ismini de "Yusuf von Hammer" olarak yazdırır.

Ortaçağ polemikçilerinden ve Avrupa merkezci oryantalistlerden farklı olarak Hammer, Osmanlı ve İslâm toplumlarına, dünya ve medeniyet tarihi zaviyesinden bakmaya çalışan bir tarihçidir. Yazılı metinler kadar geleneğin yaşanmış biçimlerine de dikkat çeker ve bir toplumu doğru anlamak için mutlaka onun şiir dünyasına da bakılması gerektiğini söyler. Alman filozofu Herder'in medeniyet tarihi anlayışının etkisiyle, Doğu toplumlarının kadim tarihlerinin insanlığın menşeine daha yakın olduğunu ve bu yüzden me-

50. Fichtner, *Terror and Toleration*, s. 118.

deniyet tarihçileri için ayrı bir önemi haiz olduğunu söyler. Mukayeseli bakış açısını muhafaza etmekle beraber, Doğu toplumlarını anlamak için Batı toplumlarından örnek verilmesini ve kıstas geliştirilmesini kusurlu bir metodoloji olarak görür. Her kültürün kendi özgün şartları içinde ele alınması gerektiğini salık verir. Aydınlanma felsefesinin 'evrensel akıl' teorilerinin etkisinde olan Hammer, rasyonalizmin soğuk kurgularıyla romantik tarih anlayışının temel kabullerini eserlerinde telif etmeye çalışır. Bir tarafta Osmanlı kültürünün belli unsurlarını eleştirirken, diğer tarafta İstanbul'da sabah ezanıyla uyandıktan sonra tekrar uykuya dalmasını, tatlı bir hatıra olarak yad eder.[51] 1809-1818 yılları arasında yayımladığı *Fundgruben des Orients* dergisinin her bir cildinin başına, "*Doğu da Batı da Allah'ındır; O istediğini doğru yola ulaştırır*" ayetini koyar.

Hammer, İslâm-Batı ilişkileri tarihinin çok boyutlu ve karmaşık yapısını işaret eden önemli örneklerden biridir. Hammer'in aldığı eğitim, içinden geldiği toplumsal yapı ve geride bıraktığı ilmî eserler, aynı zamanda Avrupa'nın farklı kültür ve siyaset katmanlarını ortaya koyması açısından da önemlidir. 18. yahut 19. yüzyıllarda İslâm ve Osmanlı hakkında yazan Avrupalı tarihçiler, edebiyatçılar ve filozoflar, elbette farklı bakış açılarına sahiptiler. Doğu, İslâm yahut Türkler hakkındaki bilgileri, ön yargıları ve yaklaşımları, Batı düşüncesinin kendi iç gerilimlerini ve eğilimlerini de yansıtmaktaydı. Bunu sadece bilim ve düşünce tarihinde değil, sanat alanında da görmekteyiz.

İstanbul'da İki Avrupalı Müzisyen

Osmanlı'nın inşa ettiği kültür ve medeniyet, Avrupalıların her zaman ilgisini çekmiştir. Yer yer hayranlık mertebesine çıkan bu ilgi, mimariden musikiye, kılık-kıyafetten kahveye kadar pek çok alanda beklenmedik ilişkilerin gelişmesine neden olmuş ve yeni etkileşim alanlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Osmanlı'ya hem nefret besleyen hem de dışardan hayranlık duyanların sayısının bir hayli kabarık olduğunu biliyoruz. Ama iki isim var ki bunlar özellikle müzik alanında Osmanlı'nın kültür ve sanat dünyasının içine girmiş, Osmanlı estetiğini benimsemiş ve bugün de yaşamaya devam eden eserler ortaya koymuştur. Burada kısaca ele alacağımız Albert Bobowski ve Dimitrie Cantemir, tarihte eşine az rastlanır bir kültürel yakınlaşma, kaynaşma ve iç içe geçiş örneğini temsil etmektedir.

---

51. Fichtner, *Terror and Toleration*, s. 136.

Aslen Leh (Polonyalı) olan Wojciech Albert Bobowski (ö. 1675), bir rivayete göre Kırım Tatarları tarafından esir alınarak İstanbul'a getirilir. Osmanlı başkentinin sunduğu imkânları değerlendiren Bobowski, Enderun'a alınır ve müzik, sanat ve dil yeteneklerini kullanarak kısa sürede yükselir. Minyatür sanatıyla ilgilenir. Sesinin güzelliği ve bestekârlığı ile dikkatleri üzerine çeker. Enderun'da on dokuz yıl kalır ve hânendelik yapar. Santur icrasıyla şöhret bulur. "Santurî" lakabı da buradan gelmektedir. Müslüman olan Bobowski, bugün çok bilinen ismiyle Ali Ufkî adını alır ve azad edilir. Bazı kaynaklar, Ali Ufkî Bey'in Lehçe, Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca, Latince, Yunanca, Arapça, Farsça ve Türkçe dahil ondan fazla dil bildiğini; bu yüzden IV. Mehmed döneminde Dîvân-ı Humâyûn baş mütercimliğine getirildiğini söyler. İlim, kültür ve sanat dünyasını yakından takip eden müellifimizin dostlarından biri, dönemin önemli ilim ve teknoloji simalarından Hezarfen Hüseyin Efendi'dir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Hezarfen Efendi'yi Antoine Galland ile tanıştıran da Ali Ufkî'dir.

Hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçiren Ali Ufkî Bey, Türk müziği makamlarında besteler yapmış ve telif ve tercüme eserler kaleme almıştır. İstanbul'da diplomasi, kültür ve sanat dünyasının merkezinde yer alan Ali Ufkî, yabancı sefirler, şarkiyatçılar, seyyahlar, tüccarlar ve kütüphanecilerle sık sık bir araya gelmiş ve bir tür kültürler arası elçi olarak görev yapmıştır. Antoine Galland, İstanbul'da Ali Ufkî ile tanıştığını ve ondan Türkçe dersi aldığını söyler. Bu çalışmalarının bir neticesi olarak, Kitâb-ı Mukaddes'i Fransızca çevirisinden Türkçeye tercüme etmiş ve bu tercüme 20. yüzyılın başına kadar kullanılmıştır. 1668 tarihli *The History of the Present State of the Ottoman Empire* kitabının yazarı Sir Paul Rycaut, ondan "akıllı ve anlayışlı bir Polonyalı" diye bahseder. Haddizatında Rycaut'un Osmanlı sarayı hakkındaki bilgilerinin ana kaynağı da Ali Ufkî'dir. Pierre Bayle de Ali Ufkî'ye ilgisiz kalmamıştır. Ünlü ansiklopedik sözlüğünde kendisine dair bilgiler verir ve şöyle der: "Meşhur Polonyalı mühtedî Ali Bey, ihtida edişini bir yana bırakırsak, ahlâkî açıdan dünyanın en dürüst ve namuslu insanlarından biridir".[52]

Ali Ufkî Bey, Türk müziğine önemli katkılar yapmış ve bu alandaki çalışmalarını *Mecmûa-ı Sâz ü Söz* adlı eserinde toplamıştır. *Ali Ufkî Edvârı* olarak de bilinen bu eserde şarkılar, ilahiler ve gazeller, İtalyanca açıklamalarıyla beraber yer alır. Bu eserin en önemli özelliği, Türk musikî eserlerini ilk defa Batı nota sistemine göre notaya almasıdır. O zamana kadar Türk müzis-

52. Nakleden Cem Behar, *Musikiden Müziğe: Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s. 31.

yenler, müziğin eğitim ve icrasında notalama yönteminden ziyade doğrudan meşk usûlünü benimsemişti. Ali Ufkî, özellikle yeni eserlerin öğrenilmesinde karşılaşılan zorlukları da dikkate alarak Türk müziği eserlerini notaya döker. Böylece saray müzisyenleri gözünde adeta büyülü bir kimliğe bürünür. Zira Ali Ufkî, notaya aldığı eserleri, aylar sonra bile hiç yanlış yapmadan ve bölümleri atlamadan aynen çalabilme becerisine sahiptir.

Nota sistemine karşı bir direnç olduğuna dikkat çeken Ali Ufkî Bey, Topkapı'daki saray hayatını anlattığı eserinde bu hususu şöyle dile getirir:

> Onlarda musikiyi notalamak harika, mucizevî bir şey olarak görülür ve musikinin okunup yazılabileceğini tasavvur edemezler. Bu kentte tanıdıklarımdan biri saraya girmeden önce İtalya'da bu konuda bir şeyler öğrenmişti ve padişaha musikisiyle hizmet ediyordu; hocalarından öğrendiği ve notaya geçirdiği parçaları aylarca sonra diğerleri çoktan unutmuşken, notalara bakarak doğru biçimde çalabilmesi ona büyük saygı kazandırmıştı. Kendisine ün kazandıran bu beceri hocaları tarafından da ödüllendirilmiş ve ona er başı ya da koro başı unvanını sağlamıştı. Bazı şarkıların sözlerini veya makamlarını unutan diğer iç oğlanları ona başvuruyor, defterini açıp belleklerini tazelemek için şarkıyı söylemesini veya çalmasını rica ediyorlardı...[53]

Ali Ufkî'nin musikî kitabında toplandığı eserler, özellikle 17. yüzyıl Türk müziğine dair önemli bir kaynak olma özelliğini bugün de muhafaza etmektedir. Bunun yanı sıra *Topkapı Sarayı'nda Yaşam* adıyla bilinen eseri, İstanbul ve saraydaki günlük hayat, teşkilât yapısı, görevliler, sarayın planı, dinî hayat ve ibadetler, devşirme sistemi, yemekler, ramazan ve oruç, hastaların tedavisi, şehzadelerin eğitimi, Türklerin at kültürü, hamamlar, Türk müziği ve oyun ve eğlence kültürü hakkında dikkate değer gözlemlerde bulunur. Eser, Ali Ufkî'nin çok yönlü kişiliğini, sanatçı kimliğini ve gözlem yeteneğini de ortaya koyar. Bu gözlemleri bazen hayranlık bazen de tahkir içerir. Müellifimiz adeta iki kültür dünyası arasında mekik dokur. Bazen Avrupa kültürünün üstün yanlarından, bazen Osmanlı'nın faziletinden bahseder. Mühtedî bir Polonyalı olarak İstanbul'un dinî ve kültürel hayatına dahil olur. Ama Kitâb-ı Mukaddes'i Türkçeye tercüme etme teklifini geri çevirmez. Dil ve müzik yeteneğini, her iki dünyanın da en iyisini alıp istifade etmek için kullanır.

---

53. *Topkapı Sarayı'nda Yaşam: Albertus Bobovius ya da Santurî Ali Ufkî Bey'in Anıları*, Haz. Stephanos Yerasimos ve Annie Berthier, çev. Ali Berktay (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002), s. 77-8.

Ali Ufkî Bey'in vefatından iki yıl önce 1673'te, bugünkü Romanya'da dünyaya gelen ve Türkçe ismiyle Kantemiroğlu olarak bilinen Dimitrie Cantemir, 17. ve 18. yüzyılın siyaset, diplomasi, müzik ve kültür hayatını birleştiren renkli bir kişiliktir. Boğdan Voyvodası Constantin Cantemir'in oğlu olan Dimitrie, siyasî hayatının ilk döneminde Osmanlı'nın yanında yer almış ve uzun yıllar İstanbul'da yaşamıştır. 1711 yılından sonra ise artık Osmanlıların zayıflamakta olduğuna kanaat getirerek Rus tarafına geçmiş ve Rus Çarı I. Petro'nun hizmetine girmiştir. Hayatının son yılları siyasî çalkantılarla geçen Kantemiroğlu, 1723'te Moskova'da hayata gözlerini kapatmıştır.

Büyük güçler arasında farklı ittifaklar kurarak var olmaya çalışan diğer beyler gibi Kantemiroğlu da siyasî hayatının önemli bir kısmını denge ve uyum siyasetiyle geçirmeye çalışır. Fakat ona Osmanlı dünyasında ve Avrupa'da şöhret kazandıran asıl özelliği, bir ilim ve kültür insanı olmasıdır. Bir Hristiyan voyvoda olarak İstanbul'da hem Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne hem de Enderun'a devam eder. Şehrin önde gelen hocalarından Türkçe, matematik, felsefe ve musikî dersleri alır. Bunlar arasında Aristo'nun eserlerini Yunanca aslından Türkçeye tercüme eden Yanyalı Esad Efendi de vardır. İstanbul'un kültür hayatının bir parçası haline gelen Kantemiroğlu, Fener'de Fethiye Camii civarında bulunan Boğdan Sarayı'nda, Ortaköy'deki yalısında ve Eminönü'nde yaptırdığı Sancaktar Yokuşu Sarayı'nda ilim, kültür ve sanat meclisleri düzenler ve buraya şehrin önde gelen siyaset ve kültür insanlarını davet eder. Dönemin ünlü minyatürcüsü Nakkaş Levnî de bu meclislerin müdavimlerinden biridir. Türk müziğine olan yakın ilgisinin yanı sıra resim çizen ve mimari bilgisini arttıran Kantemiroğlu, bu ilgilerini Rusya'ya sığındıktan sonra da devam ettirir ve oradayken yapılan bazı kiliselerin planlarını bizzat kendisi hazırlar.

Kantemiroğlu'nun ilmî kişiliği ona genel bir şöhretin yanı sıra Berlin Akademisi üyeliğini de getirmiştir. Akademinin talebi üzerine bazı eserler kaleme ele alan Kantemiroğlu, farklı dillerde hazırladığı çalışmalarında iki dünya hakkındaki engin bilgisini kullanarak yeni bir sentez arayışına yönelmiştir. Hayatın anlamı, evrenin amacı, İslâm dini, Kur'ân'ın eşsiz dil yapısı, Müslümanlığın müsamaha kültürü, Osmanlı tarihi ve Romen, Moldova ve Eflâk halkının tarihi ve kültürü üzerine yazdığı eserler, zengin ilmî birikiminin ve geniş bakış açısının kayda değer örneklerini oluşturur.

Kantemiroğlu'nun en önemli eseri, şüphesiz klasik Türk müziğine ciddi katkılar sunan ve *Kantemiroğlu Edvârı* olarak da bilinen *Kitâbu İlmi'l-Mûsikî alâ Vechi'l-Hurûfât* adlı kitabıdır. Türk müziğinin teori ve pratiğini detaylı bir şekilde ele alan Kantemiroğlu, daha önce Ali Ufkî Bey'in yaptığı gibi

klasik Türk müziğini notalama sistemine göre kayıt altına almayı önermiş ve bunun örneklerini eserinde sunmuştur. Çok iyi bir tanbur icracısı olan müellifimiz, notalama sistemini de Türk müziğinin en önemli sazı kabul ettiği tanbura göre yapmış ve makamların farklı özelliklerini ve usûlleri tahlil etmiştir. Eserinde üç yüz elliyi aşkın peşrev ve semaiyi derlemiştir. *Kantemiroğlu Edvarı*, 17. ve 18. yüzyıl Türk müziğine dair çok önemli bir kaynaktır ve değerini bugün de muhafaza etmektedir.[54]

Türk ve Batı müzikleri arasındaki etkileşimin farklı alanlarda da ortaya çıktığını ifade etmek gerekir. 19. yüzyılda Osmanlı devlet ve kültür insanları, Batı klasik müziğine bîgâne kalmamış ve takdirlerini ifade etmekten de sarf-ı nazar etmemiştir. Örneğin, Macar asıllı ünlü besteci ve piyano virtüözü Franz Liszt, Osmanlı'nın başkentinde konser vermek için 1838'de teşebbüste bulunduğunda Mustafa Reşid Paşa ve Lamartine tavassut eder ve ünlü müzisyen 1847'de İstanbul'a gelir. Şöhreti kendisinden önce şehre ulaşan Liszt, Çırağan'da Sultan Aldülmecid tarafından kabul edilir. Sultanla Fransızca yapılan sohbetin ardından, "Majestelerinin şöhretimden bu denli haberdar olması karşısında çok şaşırdım" der.[55] Bu çerçevede Sultan Abdülaziz'in de Batı müziğine ilgi duyduğunu ve besteler yaptığını hatırlayalım. Abdülaziz'in 'La Gondole Barcarolle' adlı bestesinin, Londra'yı ziyareti sırasında kendisinin ve Kraliçe Victoria'nın huzurunda icra edildiğini biliyoruz. Yine Abdülaziz'e ait olan *Invitation à la Valse* (Valse Davet) adlı beste de Avrupa'da hayret ve takdirle karşılanmıştı. Abdülaziz, "Donizetti Paşa" olarak bilinen ve bugün Taksim'deki St. Esprit Katedrali'nin mahzeninde medfun bulunan Giuseppe Donizetti'den dersler almıştı.

Bu bölümde el aldığımız Reform ve Rönesans dönemleri, İslâm-Batı tarihinde farklı ve zıt eğilimlerin bir araya geldiği ve birbirini etkilediği kayda değer bir zaman dilimidir. Önceki dönemlerde olduğu gibi, moderniteye adım atılırken de farklı birkaç tarih aynı anda yaşanmıştır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız sömürgecilik, oryantalizm ve siyasî-kültürel etkileşimin modern kodları bu dönemde ortaya çıkmış ve 19. ve 20. yüzyıllarda tarihin seyrini derinden etkilemiştir.

---

54. Bir siyaset ve kültür insanı olarak Kantemiroğlu hakkında derli toplu bilgi için bkz. Mihai Maxim, 'Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir)', *DİA*, Cilt 24, s. 320-323.
55. Nakleden, Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 478.

YENİ BİR DÜNYANIN EŞİĞİNDE: AVRUPA SÖMÜRGECİLİĞİ, SEYYAHLAR VE ORYANTALİZM

Modernite adını verdiğimiz yeni evren tasavvuru ve siyasî düzen, İslâm ve Batı toplumları için farklı anlam ve sonuçlar doğurmuştur. Modernite, Batı için geleneksel inanç ve kurumların terk edilmesini ve Avrupa merkezli bir küresel düzenin kurulmasını işaret eder. Reform, Rönesans, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi hadiseler, modernitenin Avrupa-içindeki seyrini belirleyen temel göstergelerdir. Fakat modernite, Batılı olmayan toplumlar için sistemin dışına itilme, marjinalleştirilme, işgal ve sömürgecilik sonuçlarını doğurmuştur. 18. yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanıp günümüze kadar devam eden "Batı'nın yükselişi", Batılı olmayan toplumların modernleşmesinden çok, sömürgecilikle çatışma, direniş, uzlaşma, asimile olma gibi farklı ilişki biçimlerinin öne çıktığı bir süreci ifade eder. 1850'li yıllarda İstanbul yahut Kahire'de yaşayan sıradan insanlar için Avrupa (ve modernite) Kartezyen akılcılığı, bilimin üstünlüğünü yahut Fransız Devrimi'nin "hürriyet, müsâvât, uhuvvet" sloganlarını değil, Avrupalı askerlerin Müslüman topraklarına ayak basmasını temsil ediyordu. 19. yüzyılın ortalarına geldiğimizde Afrika'dan Balkanlara, Kafkaslardan Asya'ya uzanan dâru'l-İslâm coğrafyasının takriben yüzde sekseni, Avrupalı devletlerin ve Rusya'nın fiilî işgali altında bulunuyordu. Coğrafî ve siyasî işgalleri kısa sürede kültür emperyalizmi izleyecektir.

Modernite karşısında şekillenen farklı tecrübeler, İslâm-Batı ilişkilerinin modern dönemdeki seyrini derinden etkilemiştir. 19. yüzyıl Avrupa sömürgeciliği, Müslüman toplumların modern Batı algısını belirlemiş ve yeni gerilim ve çatışma alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.[1] Bunun temel nedenlerinden biri, Avrupa sömürgeciliğinin tarih boyunca gördüğümüz savaş yahut işgallerden farklı bir nitelik arz etmesidir. "Medenîleştirme misyonu" (*la mission civilizatrice*/vazife-i temeddün) sloganıyla hareket eden Avrupalılar, başka toplumları sömürmenin ve kendilerine benzetmenin ("a-similasyon"), "Beyaz Adamın Yükü" olduğuna inanmışlardı. Bu tarihî misyon, evrensel bir düzenin kurulması için zorunlu görülüyordu. 19. yüzyılda formüle edilen ulus teorileri, ırk tasnifleri, antropoloji çalışmaları, tarih okumaları, edebiyat ürünleri, siyasî kavramlar, felsefe sistemleri, kültür ve medeniyet kurguları ve hatta moda tasarımcılığı, Avrupa merkezci yeni dünya görüşüne ve siyasî düzenine doğrudan ya da dolaylı yollardan katkıda bulunmaktaydı.

Hakim bir medeniyet olarak Avrupa'nın dünyanın geri kalan toplumlarından görece farkı ve üstünlüğü, bu dönemin pek çok Müslüman aydını arasında zımnen ya da açıkça kabul edilmişti. Ahmed Muhtar, 1912'de "ya Garplılaşırız ya mahvoluruz" diyordu. Aşırı görüşleriyle tanınan Abdullah Cevdet ise, Batıcılığı son merhalesine taşıyordu: "Bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir; bunu gülü ile dikeni ile isticlâb etmek mecburîdir."[2]

Avrupa'nın emperyalizmini ahlâkî ve son tahlilde arızî bir sorun olarak gören elitler, modernleşmek için Avrupa'ya benzemek gerektiğine de aynı kesinlikle inanmışlardı. 20. yüzyıldaki pek çok bağımsızlık savaşının ardından Batılılaşmanın bir resmî devlet politikası haline gelmesi, bu çelişkinin çarpıcı örneklerinden biridir. Emperyalist Avrupa'yla 'uygar Avrupa' arasındaki bu çelişki, modernite projesinin sorgulanmaya başladığı 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam edecektir. Batıcı aydınların "ya Batılılaşırız ya da

1. Avrupa kolonyalizmi ve İslâm dünyasında ortaya çıkan anti-emperyalist hareketler için bkz. Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1998), s. 40-50 ve Yvonne Yazbeck Haddad, "Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change and Empowerment", *Muslims and the West: Encounter and Dialogue*, Zafar Ishaq Ansari and John L. Esposito (ed.), (Islamabad: Islamic Research Institute, 2001), s. 274-295.
2. Alıntılar için bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), s. 235. Abdullah Cevdet'in bu cümlesiyle, aşağıda nakledeceğimiz Andre Gide'in ifadesi arasındaki benzerlik kayda değerdir.

helâk oluruz" yaklaşımı halklar arasında pek bir karşılık bulmamış, tersine hem işgalci Batı güçlerine hem de bu aydınlara karşı sert tepkilerin doğmasına neden olmuştur. Avrupa sömürgeciliğine karşı başlatılan direniş hareketleri, fikrî ve dinî mücadeleden vatan savunması için silaha sarılmaya kadar farklı şekiller almıştır.

Burada dikkat çeken bir husus, İslâm ülkelerini işgal eden ve siyasî-ekonomik olarak kendilerine bağlamak isteyen Avrupa devletlerinin siyasî taktikleri ve bunların İslâm-Batı ilişkileri üzerine olan etkisidir. İslâm ülkelerine hakim olmak için kendi aralarında yoğun bir güç mücadelesi veren İngilizler, Fransızlar, Hollandalılar ve diğer Avrupalılar, kendilerini İslâm muhibbi ve Müslüman dostu göstermek için ilginç yöntemler uyguladılar. Tıpkı Mısır'ı işgal eden Napolyon'un kendini "İslâm'ın mütevazi bir hizmetkârı" olarak takdim etmesi gibi, diğer sömürgeci güçler de İslâm hilâfetini temellük ve temsil etme yarışına girdiler. İşgal ettikleri Müslüman tebâyı yönetmek için bunu siyasî bir zorunluluk gören yöneticiler, Müslüman alimleri, medrese hocalarını, tarikat şeyhlerini ve aşiret reislerini yanlarına çekmeye çalıştılar. Fas'tan Suriye'ye, Hindistan'dan Endonezya'ya kadar toplumsal barışı sağlamak adına yerel düzeyde İslâm hukukunun uygulanmasına ve dinî vecîbelerin yerine getirilmesine izin verdiler. Dahası, "Müslümanların dostu ve İslâm hilâfetinin hâmisi" iddiasını temellendirmek için farklı söylemler de geliştirdiler.

Churchill gibi devlet adamlarıyla dostluk kuran, fakat zâhirde İngiliz sömürgeciliğine eleştiriler getiren şair ve yazar Wilfred Scawen Blunt (ö. 1922), bunun tipik örneklerinden biridir. Blunt, Rudyard Kipling'in "beyaz adamın yükü" tezine karşı çıkar ve bunun, kaderin Avrupalı beyaz adama yüklediği bir vazife değil, para kazanmak için uydurulmuş süflî bir yol olduğunu söyler. Cezayir, Mısır ve Suriye'ye giderek İslâm kültürünü ve Arapları yakından tanıma fırsatını bulur ve Arap milliyetçisi bağımsızlık hareketlerini destekler. Avrupa ülkelerinin sömürgecilik planlarına karşı çıkar. Fakat dönemin İngiliz siyasetinin bir parçası olarak Osmanlı hilâfeti ve Türk hakimiyeti yerine Arapların idaresinde bir yönetim biçimi kurulması için de faaliyet gösterir. 1882'de iki uzun makale kaleme alan Blunt'a göre, İngiliz İmparatorluğu, yönetimi altında bulunan milyonlarca Müslümanı dikkate alarak İslâm hilâfetini sahiplenmelidir. Osmanlı hilâfetinin çöküşü artık kaçınılmazdır. Bunun doğuracağı siyasî boşluğu derhal İngiliz Kraliçesi doldurmalı ve İngiliz İmparatorluğu'nu "dünyanın en büyük Müslüman gücü" haline getirmelidir. Bu hamle, artık Kraliçenin tebası haline gelmiş Müslümanların İngilizlere daha olumlu bakmasını sağlayacak ve belki de yeni kültürel

ve insanî etkileşim alanlarının doğmasına vesile olacaktır.[3] Hümanist görünümlü bu bakış açısının arkasında yatan emperyalist zihniyeti görmek zor değil. Arap ve Hindistanlı Müslümanları Osmanlı'ya karşı kışkırtma esasına dayanan İngiliz siyaseti, Türklerin başında olmadığı bir hilâfeti elverişli bir araç olarak görür. Blunt'ın hayal ettiği İngiliz-İslâm ittifakı, neticede İngiliz İmparatorluğu'nun öncülüğünde dünyanın yarısına hükmetme amacını taşıyordu. Bu siyasî bağlamda, kültürel yahut sanatsal alanlarda etkileşime girmek, ortak yaşam alanları inşa etmek vs., elbette sömürgecilik siyasetinden bağımsız ele alınabilecek çabalar değildir.

Siyasî ve ekonomik sömürgecilik, misyonerlik, oryantalizm ve ırkçılık temalarını bir araya getiren modern İngiliz tecrübesi, en somut ifadelerinden birini, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (English East India Company) örneğinde bulur. 16. yüzyılda krallık beratıyla kurulan ve bir dönem dünya ticaretinin yarısına hakim olan Doğu Hindistan Şirketi, Hint alt kıtasını 1757-1858 yılları arasında Britanya İmparatorluğu adına kendi özel ordularıyla fiilen yönetmiştir. Bir şirketin bir ülkeyi bu şekilde yönettiğinin tarihte bir başka örneği yoktur. İngiliz sömürgeciliğinin Asya'daki ileri karakolu olan şirket, özellikle Hindistan Müslümanlarının siyasî, sosyal ve ekonomik gücünü zayıflatan bir politika izlemiştir. Kıtanın tarıma dayalı ekonomisi, İngilizlerin ticaret politikalarıyla çökme noktasına gelir. Eğitimli nüfusun geleneksel dilleri olan Urduca ve Farsça, İngilizce karşısında giderek zemin kaybeder. İngilizlerin Müslümanlara karşı Hinduları kayıran politikaları, dinî ve toplumsal gerginliklere yol açar. Şirketin uyguladığı ağır vergi politikaları fakir halkı daha da fakirleştirir. Misyonerlik faaliyetleri yaygınlık kazanır ve giderek daha fazla tepki toplar. Şirket yöneticilerinin ırkçı yaklaşımları rutin hale gelir. Bu ve benzeri uygulamalar, Hindistan Müslümanları için artık dayanılmaz bir noktaya ulaşır ve 1857'de büyük bir ayaklanma başlar. Amaç, İngilizleri Hindistan'dan kovmak ve ülkeyi bağımsızlığına kavuşturmaktır. Doğu Hindistan Şirketi, tarihe "1857 İsyanı" olarak geçen ayaklanmayı, İngiliz Devleti'nin desteğiyle kanlı bir şekilde bastırır. İngilizlerin yaptığı katliamlar, Hindistan Müslümanları arasında derin travmaların yaşanmasına neden olur. Hakimiyetin yeniden kurulmasının ardından İngiliz Devleti, Doğu Hindistan Şirketi'nin Hindistan'daki imtiyazlarına son verir ve ülkenin yönetimini uhdesine alır. Şirketin hukukî varlığı 1873'te son bulur.[4]

---

3. Faisal Devji, "Islam and British Imperial Thought", David Motadel (ed.), *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 260.
4. Şirketin kısa bir tarihi için bkz. Azmi Özcan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22, s. 294-5. Şirketin tarihi hakkında geniş bir literatür bu-

Asya'nın ekonomik, tarihî ve sanatsal kaynaklarını sınırsız bir şekilde sömüren Doğu Hindistan Şirketi, modern sömürgecilik tarihinin öncü aktörlerinden biri oldu. Dünya ticaretinin yarısını, dünya nüfusunun üçte birini yöneten devlet destekli bir sömürge şirketinin büyük imkân ve kabiliyetler geliştirmesi elbette kaçınılmazdı. Bu yüzden Şirket, uzun tarihi boyunca binlerce yönetici, muhasebeci, mütercim, dilci, bilim adamı, tarihçi, etnograf, oryantalist ve din adamı istihdam etti. Sayısı iki yüz elli bini bulan özel güvenlik güçleriyle Hindistan gibi büyük ve zorlu bir coğrafyayı yönetti. Londra ile Hint alt kıtası arasında kurduğu köprü, hem İngiliz sömürgeciliğinin hem de modern İngiliz Asya çalışmalarının temelini oluşturdu. Merkeze gönderilen siyasî ve ticarî raporlar, 18 ve 19. yüzyıllarda İngiliz devlet adamları, bürokratlar, gazeteciler ve yazarlar tarafından mebzul derece kullanıldı.[5] İngiliz emperyal zihninde inşa edilen Hindistan, hem bir sömürge ve ticaret, hem de bir arzu ve tahakküm nesnesi haline geldi. Kelimenin en geniş manasıyla "talan", sömürgecilik politikasının temel itici gücüydü. Sömürge yönetimi altında yaşayan insanlar da bunun elbette farkındaydı. Bu yüzden İngilizcede talan manasına gelen "loot" kelimesinin, Hindice argosundan İngiliz diline geçmiş bir kelime olduğunu öğrenmek bize şaşırtıcı gelmemeli. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin bu tek kelimelik özeti, bu tarihin pervasız ve hazin mahiyeti hakkında yeteri kadar fikir veriyor olsa gerektir.[6]

Napolyon Bonapart'ın Mısır Macerası

Aslında bu, Hindistan'la sınırlı bir durum değildi. Avrupa sömürgeciliği, elinin uzanabildiği bütün dünyaya bir hayal, arzu ve tahakküm nesnesi olarak bakıyordu. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Fransa İmparatoru Napolyon Bonapart'ın 1798 Mısır çıkartması ve buna Mısırlı tarihçi Abdurrahman

---

lunmaktadır. Bunlar arasında özellikle bkz. John Keay, *The Honourable Company: A History of the English East India Company* (HarperCollins, 2010) ve Nick Robins, *The Corporation That Changed the World: How the East India Company Shaped the Modern Multinational* (London: Pluto Press, 2012); H. V. Bowen, *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

5. Gerald MacLean ve Nabil Matar, *Britain and the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 88 vd.

6. William Dalrymple, "The East India Company: The Original Corporate Raiders", http://www.theguardian.com/world/2015/mar/04/east-india-company-original-corporate-raiders



Napolyon Mısır'da.

el-Cebertî'nin (1753-1825) verdiği cevaptır. İngilizlere karşı harekete geçerek büyük bir donanmayla İskenderiye'ye giden Napolyon, Mısır'ın işgali için kapsamlı planlar yaptığında henüz 28 yaşındaydı. 300 gemi, 50 bin asker ve 151 ilim adamından oluşan devasa ordusuyla yola çıkan Napolyon'un amacı, Mısır'ı almak sûretiyle Büyük İskender gibi tarih yazan bir imparator olduğunu bütün dünyaya ispat etmekti. "Büyük şöhretler ancak Doğu'da elde edilir. Avrupa (bu iş için) çok küçük..."[7] diyordu, Fransız komutan.

Diplomatik hamleleriyle şöhret bulan Napolyon, İskenderiye'ye varır varmaz bütün Mısır'da dağıtılmak üzere Arapça bir ferman yayınlar. Fermanın amacı, hem Mısırlıların ayaklanmasını önlemek, hem de İngilizlere ve Memlük yöneticilerine karşı siyasî ittifaklar kurmaktır. Cebertî'nin daha sonra satır satır okuyarak yapı-çözümüne tabi tuttuğu ferman şöyle der:

> "Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla. Allah'tan başka ilâh yoktur. O'nun bir oğlu olmadığı gibi mülkünde ortağı da yoktur. Özgürlük ve eşitlik ilkesi üzerine kurulu olan Fransız Cumhuriyeti adına, Fransız ordularının başkumandanı General Bonapart, uzun bir süredir Mısır üzerinde

7. Juan Cole, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East* (New York, 2007), s. 17.

sulta kuran sancakların, Fransız topluluğuna karşı kötü ve aşağılayıcı bir şekilde davrandığını, tüccarlarına her tür eziyeti yaptığını, bundan dolayı da ceza vaktinin geldiğini bütün Mısır halkına ilan eder.

Ne yazıktır ki Gürcistan ve Çerkez dağlarından getirilen bu Memlükler, yeryüzünün en güzel beldesinde asırlar boyunca fecr ü fesad içerisinde hareket etmişlerdir. Fakat alemlerin Rabbi olan Allah, artık onların hükmünün sona ermesini takdir etmiştir.

Ey Mısırlılar! Size benim buraya dininizi ortadan kaldırmak için geldiğimi söylüyorlar. Bilin ki bu bir yalandır ve bu tür sözlere değer vermeyin. Onlara şunu söyleyin: Ben buraya sizin haklarınızı zalimlerin elinden almak için geldim. Ve ben Allâhu Teâlâ'ya Memlüklerden daha fazla kulluk eder, O'nun peygamberi Muhammed'e ve kitabı Kur'ân-ı Kerim'e onlardan daha fazla hürmet ederim.

Onlara aynı zamanda şunu söyleyin: Allah katında bütün insanlar eşittir. Üstünlük ancak akıl, fazilet ve ilimledir. Fakat insanları üstün kılan bu akıl, fazilet ve ilimden Memlükler ne nasip almışlar ki bu dünyada hayatı tatlı kılan her şeye sadece onlar sahip olmak istiyorlar? Nerede münbit bir toprak bulunsa, Memlükler el koyuyor. En güzel köleler, en iyi atlar, en güzel yurtlar hep Memlüklere ait oluyor. Eğer Mısır diyarı Memlüklerin mülkü ise, o zaman onlar da Allah'ın emrettigi vergiyi ödesinler. Fakat alemlerin Rabbi, insanlara karşı merhametli ve adildir. O'nun yardımıyla bu günden itibaren hiçbir Mısırlı önemli mevkilerden men edilmeyecek, onlar arasından akıllı, adil ve ilim sahibi kişiler kendi işlerini yönetecek ve böylece bütün halkın işleri adaletle yapılacaktır.

Eskiden Mısır topraklarında büyük şehirler, geniş kanallar ve canlı bir ticaret vardı. Bütün bunları yok eden, Memlüklerin hırs ve despotluğundan başka bir şey değildir.

Ey kadılar, şeyhler ve imamlar! Ey Şurbeciyya ahalisi! Halkınıza şunu söyleyin: Fransızlar da sadık Müslümanlardır. Ve bununla uyumlu olarak onlar Roma'yı işgal etmiş ve Hristiyanları İslâm'a karşı savaş yapmak için kışkırtan Papalık merkezini yerle bir etmiştir. Daha sonra Fransızlar Malta adasına gittiler ve Müslümanlara karşı savaşmak için Tanrı'dan emir aldıklarına inanan Şövalyeleri oradan kovdular. Dahası Fransızlar, kendilerini her daim Osmanlı Sultanı'nın –Allah onun saltanatını daim kılsın- en sadık dostu, düşmanlarının en yaman düşmanı olarak ilan etmiştir. Buna karşılık Memlükler, Osmanlı Sultanı'na itaat etmemiş ve emirlerini yerine getirmemişlerdir. Aslında onlar kendi hırslarından başka hiçbir şeye itaat etmemişlerdir.

Hiç gecikmeden bizimle uyum içinde hareket edecek Mısırlılar için rahmet üstüne rahmet vardır; çünkü onların durumu hemen düzeltilecek ve mevkileri yükseltilecektir. Aynı zamanda evlerinde oturup iki düşmandan

birinin tarafını tutmayan, fakat bizi yakından tanıyınca bütün kalpleriyle bize yardıma koşacak olanlar için de büyük nimetler vardır. Memlüklerle ittifak edip bize karşı savaşlarında onlara yardım edenleri ise büyük bir felâket beklemektedir; çünkü onlar hiçbir kaçış yolu bulamayacak ve onların hiçbir izi kalmayacaktır.

Birinci Madde
Fransız ordusunun geçtiği yerlere üç saat uzaklıktaki bütün köyler ordu komutanına, teslim olduklarını ve beyaz, mavi ve kırmızı renklerden oluşan Fransız bayrağını astıklarını söyleyen bir temsilci göndermekle mükelleftirler.

İkinci Madde
Fransız ordusuna karşı ayaklanan bütün köyler yakılacaktır.

Üçüncü Madde
Fransız ordusuna teslim olan bütün köyler Fransız bayrağını, ayrıca dostumuz Osmanlı Sultanının –ilelebed yaşasın– bayrağını asmak zorundadır.

Dördüncü Madde
Her köyün önde gelen kişileri Memlüklere ait bütün mülk, ev ve diğer mal varlıklarını derhal mühürleyecek ve hiçbir şeyin kaybolmaması için azamî gayret gösterecektir.
Şeyhler, kadılar ve imamlar makamlarında durmalıdır. Böylece bütün ahali kendi evinde huzur içinde olacak ve camilerde namazlar adet olduğu üzere kılınmaya devam edecektir. Bütün Mısırlılar Memlüklülerin iktidarını ortadan kaldırdığı için Allâhu Teâlâ'nın rahmet ve inayetine şükredecek ve yüksek bir sesle şöyle diyecektir: Allah Osmanlı Sultanının şanını daim kılsın! Allah, Fransız ordusunun şanını muhafaza etsin! Allah, Memlüklere lanet etsin ve Mısır halkını ıslah etsin.
İskenderiye ordugâhında, Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşunun (6. yılı olan) Messidor ayının 13. gününde, yani Hicrî (1213 yılının) Muharrem ayının sonunda (2 Temmuz 1798) kaleme alınmıştır."

Napolyon'un Mısır'a çıktığı gün İskenderiye'de bulunan Abdurrahman el-Cebertî, yaşanan hadiseleri *Acâibu'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr* adlı eserinde günbegün anlatır. Cebertî'nin kitabı, dönemin Mısır toplumu hakkında önemli ve yer yer eğlendirici bilgiler içerir. Fransız aydınlarının *Description*'da tasvir ettiği canlı, aydınlık, muhteşem yani işgal edilmeyi hak eden ve bekleyen Mısır portresi, Cebertî'de tam tersi bir değerlendirmeye konu

olur. O, 1798'e tekabül eden H. 1213 yılının bir "yıkım, bozulma, fesat, savaş ve fitne dönemi" olduğunu söyler.[8] Fransızların askerî üstünlüğüne karşı direnecek güçlerinin olmadığını gören Ceberti, dönemin cihad çağrılarına kalemiyle destek verircesine Müslüman Mısır'ın manevî değerlerine vurgu yapar. Fransız donanmasına karşılık Müslümanların sarsılmaz bir imanı olduğunu söyler. Batı'nın maddî gücü gerçektir, ama geçicidir. Asıl insanî değerler Mısır'ın Müslüman kültüründe yaşamaya devam etmektedir. Avrupa'nın maddî üstünlüğü, onun iyi ve doğru olduğu anlamına gelmez. Dahası Cebertî, tıpkı Ortaçağ Avrupa Hristiyanlarının İslâm'ı ve Osmanlıları Tanrı'nın günahkâr Hristiyanları cezalandırmak için gönderdiği bir bela olarak görmesi gibi, Mısır'ı işgal eden Fransızları da Allah'ın Müslümanları cezalandırmak için üzerlerine saldığını söyler. Buna göre, Müslümanlar dinlerinden uzaklaştıkları için, bu tür işgallerden kurtulamayacaktır. Avrupa emperyalizminin topyekûn saldırılarından kurtulmanın yolu da yine Müslümanların kendi nefslerinde olanı düzeltmesinden ve Kur'ân ve Sünnet'e geri dönmelerinden geçmektedir.

Napolyon'un fermanını dikkatle okuyan Cebertî, metin hakkında uzun bir değerlendirme yapar. Metindeki anlam tutarsızlıklarını eleştirir ve dil hatalarını düzeltir. Bundan maksadı, Fransızların sadece söylediklerinin değil, söyleyiş biçimlerinin de yanlış olduğunu göstermektir. Cebertî'ye göre Napolyon'un "Allah'tan başka ilah yoktur; O'nun bir oğlu olmadığı gibi..." cümlesiyle başlayan fermanı, Fransız komutanının, Müslümanlık dahil bütün dinlerle uyum içinde olduğunu ima etmektedir. Fakat Fransızlar Hristiyan olduğu ve teslîse inandıkları için, Napolyon'un bütün dinlere iman ettiğini ileri sürmesi, aslında onun hiçbir dine inanmadığını göstermektedir. Fransızların 'özgürlük ve eşitlik' öğretilerini eleştiren Cebertî, bu ilkenin çoğu zaman Fransızlar tarafından ihlâl edildiğini söyler ve ekler: "Onun '... herkes Allah katında eşittir' sözü bir yalan ve aptallıktan başka bir şey değildir". Zira Mısır'ı işgale gelen Fransızlar hiç de böyle bir tavır içinde değildir. Cebertî, Fransızların temizlik adetlerini ve kadın-erkek ilişkilerini de sert bir dille tenkit eder.

Mısırlı tarihçimizin asıl hedefi, Napolyon'un fermanının ve Mısır'daki mevcûdiyetinin siyasî ve dinî temellerini yıkmaktır. Bu yüzden Cebertî, metinde yer alan " ...sonunun gelmesini Allahu Teâlâ takdir etmiştir..." şeklindeki cümleyi büyük bir kibir ve küfür nişanesi olarak yorumlar. Böyle diyen

8. Abdurrahman el-Cebertî, *Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Kahire: Lecnetu'l-Beyâni'l-Arabî, 1967), Cilt 4, s. 284.



Napolyon Mısır'da.

Fransızlar, kendilerini "Allah'ın sırlarını kontrol eden kişiler" olarak görmektedirler; bu ise küfrün en kötü şeklidir, çünkü küfürden daha büyük bir nankörlük yoktur. Napolyon'un, "Ben sizin dininizi ortadan kaldırmak için gelmedim" sözü ise Cebertî'ye göre Bonapart'ın söylediği ilk yalandır. "Ben Allah'a Memlüklerden daha fazla kulluk ederim" sözü, Napolyon'un aklını kaçırdığının ve aptallığının bir göstergesidir. Aslında Napolyon'un bu ifadesi, "Benim Memlüklerden daha fazla param ve askerim var" demekten başka bir şey değildir. "...Papalık merkezini yerle bir ettik..." cümlesine gelince, bu da Fransızların hem Müslümanların hem de Hristiyanların düşmanı olduğunu ve hiçbir dine inanmadıklarını gösterir. Cebertî analizini şu cümlelerle bitirir: "Allah onların üzerine bela ve musibet yağdırsın; dillerini lallıkla helâk etsin; birliklerini bozsun, onları dağıtsın, akıllarını bağlasın, nefeslerini alsın. O, bunu yapmaya kadirdir ve (duamıza) cevap vermek ancak O'na aittir." [9]

Cebertî'nin Napolyon'a verdiği cevap, dönemin ruhunu çarpıcı bir şekilde yansıtır. Fransızların Müslüman alimleri ve emirleri etkileme gayreti, kısa

9. Cebertî'nin değerlendirmeleri için bkz. *Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt*, Shmuel Moreh (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997).

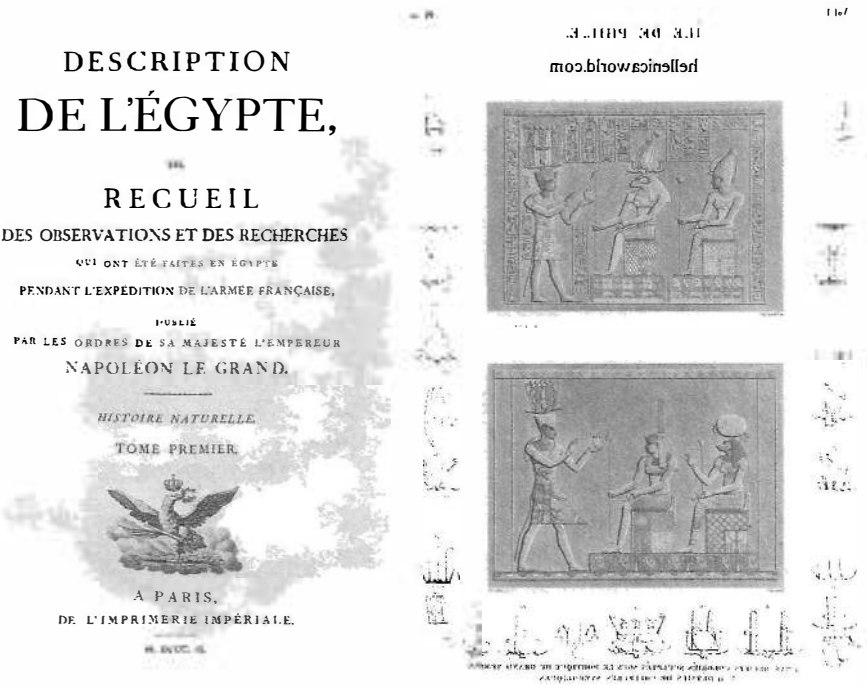
vadede bir sonuç vermez. Cebertî ve biraz sonra değineceğimiz Hasan el-Attâr gibi canlı şahitler, Fransızların sunduğu bilim ve medeniyet tasavvuruna genellikle kuşkuyla, ama bazen de hayranlıkla bakarlar. Örneğin Mısırlı alimler, Kahire'de kurulan Fransız Enstitüsü'ne ilk zamanlar uzak durur, daha sonra da isteksiz giderler. Fakat orada farklı ve ufuk açıcı birtakım çalışmaların yapıldığını da teslim ederler. Kendi topraklarında, işgal altında, Fransız Aydınlanmasının akılcı kibrine maruz kaldıklarının farkındadırlar. Frenklerin bilim ve teknolojideki görece üstünlüğü, onların işgalci bir güç olduğu ve ilâhî ve insanî hukuku ihlâl ettiği gerçeğini değiştirmez. Napolyon'dan aktarılan bir hadise bu noktada dikkat çekicidir.

Napolyon ve yanındaki Fransız ilim adamları, Mısırlı alimleri etkilemek ve biraz da gösteriş yapmak için bir gün onları bir kimyasal deney gösterisine davet ederler. M. Berthollet adlı kimyagerin yaptığı deneyin, misafirleri etkilemesi ve hatta eğlendirmesi beklenir. Fakat misafirler deneyi hiçbir tepki vermeden izlerler. Napolyon'un da hazır bulunduğu kimyasal deney bitince, Şeyh Bekrî, mütercim aracılığıyla Berthollet'e "güzel" der. Ve hemen ekler: "Sor bakalım; beni aynı anda hem Fas'ta hem de burada var edebilir mi?" Fransız kimyager omuz silkerek ve biraz da hayal kırıklığı içerisinde "hayır" cevabını verir. Bunun üzerine Şeyh Bekrî, "O zaman (denildiği gibi) bu zat bir yarım büyücü bile değil demek ki!" der.[10] Şeyh Bekrî'nin mesajı açıktır: Eğer maksadınız bizi bilimsel buluşlarınızla etkilemekse, bunda muvaffak olamayacaksınız.

Napolyon'un Mısır seferinde bulunan Avrupalı bilim adamlarının serüveni de ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Napolyon, askerî ve siyasî iktidarın ancak kültürel iktidar ile mümkün olacağını biliyordu. Bunun için Avrupa'nın seçkin bilim adamlarını da ordusuna katmıştı. Nitekim bu bilim adamları heyeti, Mısır'da yaptıkları çalışmaları 1809-1828 yılları arasında *Description de l'Egypte* adlı 24 ciltlik devasa eserde bir araya getirdiler. Eser, Avrupa emperyal vizyonunun rafine örneklerinden biridir. Avrupa intelijensiyası, işgal etmeye çalıştığı Mısır'ı en ince ayrıntısına kadar tasnif ve tahlil eder. Tanımlama ve sınıflandırma, sömürge gücünün etkin bir silahı haline gelir.

Fransız bilim adamları İskenderiye'yi ilk gördüklerinde hayal kırıklığına uğrarlar. Kitaplarda okudukları, Büyük İskender'in kurduğu, Aristo'nun botanik gözlemler yaptığı şehrin yerinde başka bir kültür, başka bir dünya bu-

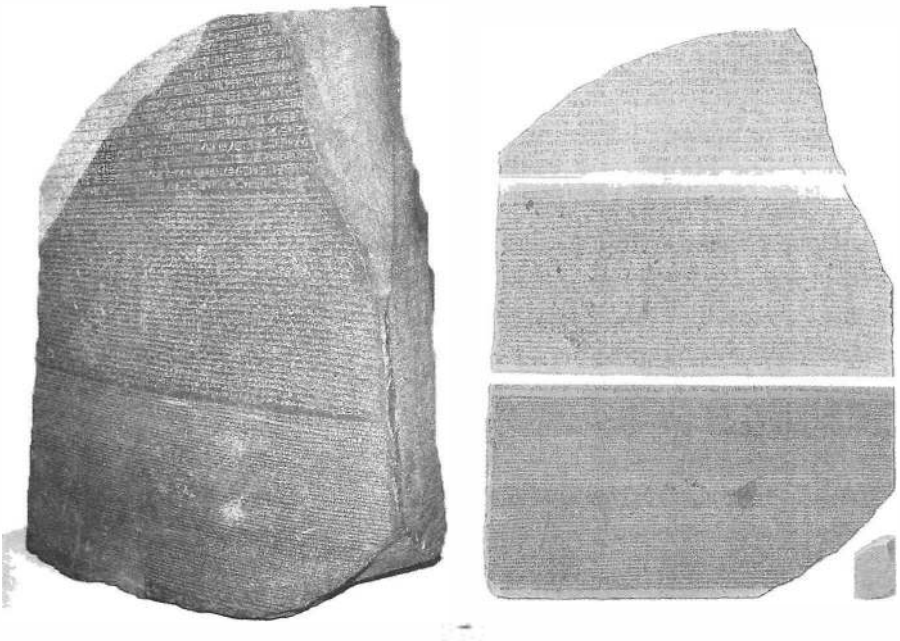
10. Bourrienne, *Private Memoires of Napoleon Bonaparte* (London, 1830), s. 279; nakleden J. W. Livingston, 'Shaykhs Jabarti and 'Attar: Islamic Reaction and Response to Western Science in Egypt', *Der Islam*, Bd. 74, 1997, s. 94-5 (s. 92-106).



Napolyon'la beraber Mısır'a giden Fransız bilim adamlarının yaptıkları çalışmaları derlediği *Description de l'Egypte* adlı 24 ciltlik eserin ilk sayfası.

lurlar. Yeni bir "İskenderiye Okulu" kurma hayalleri kısa sürede suya düşer. Laik Fransızlar için Kahire fazla dinî ve mistiktir. Sıcak, tozlu, yavaş ve temkinli akan bir hayat, dilini ve ritmini anlamadıkları bir kültürün dışlayıcı etkisi, bir kısmını yıldırır. Fakat diğerleri Doğu'yu aydınlatmak, aklın ışığını geri kalmış cahil insanlara ulaştırmak için çabalarlar. Kahire sokaklarındaki hayatın akışına kısmen nüfuz etmeye başlarlar. Birbirlerini bindikleri eşeklerin üzerinde Fransızca "salut, salut" diye selamlarken, Kahirelilerin muzip bakışlarına ve gülüşlerine şahit olurlar; ama yapacakları fazla bir şey de yoktur.

Mısır ulemasıyla ve yerel halkla temas kurmaya çalışırlar, ama bir türlü kabul görmezler. Zira gittikleri her yerde onlara işgal için geldiklerinin bilindiği hissettirilir. Tarih boyunca nice günler geçirmiş, nice işgalci güçler görmüş olan Mısır'ın onların da geri döneceği günü beklediğini fısıldarlar kulaklarına. Mısırlıları bilim ve teknolojiyle etkileme çabaları sonuç vermez. "Biz de Müslüman olmak istiyoruz" dediklerinde, kendilerine, "O zaman sünnet olun ve içkiyi bırakın" denir. Söylediklerine pişman olurlar. Bir gün Napol-



Rosetta Taşı

yon, "Asya'yı ele geçirmek için bir şalvar ve bir sarık takmak çok mudur?" diyerek bir Türk kıyafetiyle sokağa çıkar.[11] Lakin bu da sonuç vermez. Mısır halkı olup bitenin farkındadır.

Mısır seferinin en büyük keşfi, Rosetta Taşı'nın bulunmasıdır. 1799'un Temmuz ayında Fransızlar, Nil Nehri kenarında kanal çalışması yaparken, üzerinde birtakım şekil ve yazıların olduğu siyah bir taş bulurlar. Pierre-François Xavier Bouchard adlı mühendis, granit taşın kıymetli olacağını düşünerek Rosetta'daki (Reşit'teki) Fransız generale haber verir. Taş üzerindeki Yunanca yazılar hemen fark edilir ve tercüme edilir. Fakat demotik ve hieroglif diğer yazıların çözülmesi, ancak yirmi üç yıl sonra Champollion adlı Fransız dil bilimciye nasip olacaktır. M. Ö. 196 yılında Yunan Kralı V. Ptolemy'nin yazdırdığı kitâbe, yüzlerce yıl sonra keşfedildiğinde kadim Mısır ve Yunan tarihine ışık tutan muazzam bir buluş haline gelir. Taşın kıymetinin farkında olan İngilizler, bu ganimetin peşini bırakmazlar. İskenderiye'yi Fransızlardan aldıklarında, Napolyon'un Mısır seferinin belki de tek kazancı olan Rosetta/Reşit

11. Nina Burleigh, *Mirage: Napoleon's Scientists and the Unveiling of Egypt*, (New York: Harper Perennial, 2008), s. 79.

Taşı da İngilizlerin eline geçer. Taşın bugün Louvre Müzesi'nde değil de British Müzesi'nde olması tarihin cilvelerinden biri olsa gerek.[12] Rosetta Taşı'nın neden Mısır'da olmadığı ise apayrı bir tartışmanın konusu.

Napolyon işlerin kötüye gittiğinin farkındadır. Beklediği fetih gerçekleşmemiş, Mısır fatihi Büyük İskender hayali, Mısır çöllerinde kâbusa dönüşmeye başlamıştır. Sıcak, yorgunluk, toz ve salgın hastalıklarla boğuşan Fransız ordusundan yaklaşık on bin kişi kısa sürede hayatını kaybeder. Fransa'daki ve bölgedeki gelişmelerin tersine döndüğünü görür ve ülkesine dönme kararı alır. Ağustos 1799'da Kahire'den ayrılmadan önce, Suriye ve Filistin topraklarında bir sefere çıkar. Burada Osmanlı askerlerinin mukavemetiyle karşılaşır. İki gün süren yoğun çatışmalar neticesinde Napolyon, Caffe'yi ele geçirir. Burada, savaş esiri olan dört binden fazla Osmanlı askeri öldürülür. Kaynakların verdiği bilgiye göre, barut ve mermisini harcamak istemeyen Napolyon, Osmanlı askerlerinin deniz kenarına götürülerek tüfeklerin ucundaki süngülerle öldürülmesini emreder. Napolyon'un kendi sekreteri Bourrienne, "Bu sahne her aklıma geldiğinde titriyorum" diyerek dile getirir bu olayı.[13]

Mısır seferinin kariyerini ve şöhretini yok edeceğini gören Napolyon, Fransa'ya döndükten sonra Avrupa'da yeni maceraların peşine düştü. Konumuz Napolyon'un hayatı olmadığı için, bu safhaya girmeyeceğiz. Fakat Napolyon, 1821'de Rio'nun dört bin kilometre doğusundaki Güney Atlantik Okyanusu'nda bulunan Aziz Helena Adası'nda henüz 51 yaşındayken vefat ettiğinde, İngilizlerin elinde bir esirdi. Bu dünyadan ayrıldığında, geride sadece Avrupa tarihinin en tartışmalı miraslarından birini bırakmadı; aynı zamanda Fransız emperyalizminin Mısır'a uzanan tarihinde karanlık bir sayfaya da imza attı. Güç, tahakküm ve temellük hırsıyla başlayan Mısır seferi, İslâm-Batı ilişkileri tarihinde de derin izler bıraktı. Fransızların bir Osmanlı vilayeti olan Mısır'ı ele geçirmesi ve Filistin kıyılarında dört binden fazla silahsız Osmanlı askerini katletmesi, İstanbul'da gidişatın vehameti hakkında alarm zillerinin çalmasına neden olmuştu. Napolyon'un İskenderiye kıyılarında "Ben Osmanlı Sultanının sadık bir dostuyum" sözlerini sarf ettiği günlerde, Pây-ı Taht'ın Fransa Büyükelçisini hapse atması ve Fransa'ya savaş ilan etmesi de fayda vermemişti. Tarihin rüzgârları başka bir yönden esmeye başlamıştı.

Siyasî ve askerî alanda yaşanan bu hadiselerin düşünce ve kültür alanlarında farklı tepkilere neden olmasını belki normal karşılamak gerekir. Abdurrahman Cebertî'nin ve onlarca Mısırlı alim, fakih ve tarikat şeyhinin Fran-

12. Burleigh, *Mirage*, s. 113-4, 145 ve 212-18.
13. Burleigh, *a.g.e.*, s. 126.

sız işgaline karşı çıkması ve bunun için İstanbul'a mektuplar yazması elbette önemlidir. Fakat Müslüman alimlerin ilim, düşünce ve eğitim alanında bir çıkış yolu arayışında olduğu da bir gerçek. Bunun kayda değer örneklerinden biri, Cebertî'nin çağdaşı ve yakın dostu olan Hasan el-Attâr'ın (ö. 1835) Fransız işgalinin ardından takındığı tavırdır. Aslen Faslı bir alim olan Attâr, Cebertî gibi, Fransız askerlerinin Mısır topraklarında görmekten son derece rahatsızdır. Bu yüzden işgalin ardından o da Asyut'a gider. Fakat bir müddet sonra Kahire'ye döner ve Fransız ilim adamlarıyla temasa geçer. Onlara Arapça öğretir; kendisi de onlardan Fransızca ve modern bilimleri öğrenir. Fransızların Mısır'ı terk etmesinden sonra Hicaz, Suriye, Anadolu ve İstanbul'u kapsayan uzun bir seyahate çıkar. İşkodra'da evlenir ve bir müddet burada ikamet eder. 1813'te Mısır'a geri döner ve Ezher'de ders vermeye başlar. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın takdirini kazanır ve Mısır'ın ilk resmî gazetesi *el-Vekâ'i'u'l-Mısriyye*'nin başyazarlığına getirilir. 1830'da Ezher Şeyhi olur ve vefatına kadar bu görevi sürdürür.[14]

Dil, edebiyat, mantık, fıkıh, kelam ve astronomi gibi farklı alanlarda yetkin eserler veren Attâr, geleneksel İslâmî ilimlere ilave olarak Avrupa dillerini ve bilimlerini öğrenmenin artık kaçınılmaz olduğuna inanır. Ezher eğitim sisteminin başındaki kişi olarak "Artık ülkemizin değişmesinden başka çare yoktur... Henüz ülkemize gelmemiş olan yeni ilimleri öğrenmek zorundayız. Fransızların elde ettiği başarılar baş döndürücü mahiyette..." der.[15] Geleneksel bir alim olarak Attâr, bir paradoksla karşı karşıyadır: Bir tarafta modern Batılı bilimlerin İslâm eğitim kurumlarında öğretilmesini savunmakta, öte tarafta bu 'seküler' bilimlerin geleneksel İslâmî ilimlere bir meydan okuma olduğunu görmektedir. Attâr'ın İslâmî ve Batılı ilim geleneklerini telif etme çağrısı, İslâm dünyasında modern dönemdeki reform çağrılarının ilk kayda değer örneklerinden birini oluşturur. İşrâkîlik üzerinden İbn Arabî mektebine bağlanan Attâr, reform yanlısı Sûfî geleneğine uzak değildir. Şam ve İstanbul'daki temasları, bu konudaki kanaatini güçlendirir: Fransızların Mısır'ı işgali menfur bir tecavüzdür. Fakat İslâm dünyası ayakta kalacaksa, modern Batılı bilim geleneğine büsbütün bîgâne kalamaz. Attâr, çağdaşı pek çok düşünür gibi, Batı'yı araçsallaştırır ve asıl amacın ümmetin bekası olduğunu söyler.[16]

---

14. Hulusi Kılıç, "Attar, Hasan b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 4, s. 98-9.
15. Aktaran Livingston, "Shaykhs Jabarti and 'Attar", s. 97.
16. Attâr ve dönemi hakkında bir değerlendirme için bkz. Peter Gran, *The Roots of Islamic Capitalism* (Austin, Texas, 1979). Gran'in bazı değerlendirmeleri spekülatif olmakla beraber Attâr'ı tarihî ve entelektüel bağlamına oturtması bakımından önemlidir.

Sömürgeciliğe Karşı Ümmetçilik ve İttihâd-ı İslâm

Avrupa sömürgeciliğine karşı direnen Müslüman kitlelerin birleştirici unsuru, dinî ve siyasî manada ümmet ve ittihâd-ı İslâm fikriydi. Etnik, mezhebî ve coğrafî ayrımların ötesinde Müslüman toplumların işgalci Batılı güçlere karşı ortak vasfı, İslâm dinine mensup olmalarıydı. İslâm devletlerinin güçlü olduğu dönemlerde İslâm birliği gibi kuşatıcı siyasî üst-kimlikler ön plana çıkmamış, Müslümanların özgürlüğünü ve bağımsızlığını müstakil devletler, sultanlıklar ve emirlikler muhafaza etmişti. Fakat son büyük İslâm gücü olan Osmanlı'nın zayıflaması ve sömürgecilik döneminin başlamasıyla ittihâd-ı İslâm fikri güç kazanmış ve Fas'tan Endonezya'ya bütün İslâm aleminde ortak bir siyasî duruşu ifade etmeye başlamıştı. Enver Ziya Karal'ın ifade ettiği gibi, Osmanlı'da ittihâd-ı İslâm ve İslâmcılık fikrinin yayılmasının temel sebeplerinden biri, Avrupa'nın Osmanlı Hristiyanlarına yönelik tasarruflarda bulunmak istemesi ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirmeye çalışmasıydı.[17] Bu manada ittihâd-ı İslâm ve İslâmcılık hareketleri, antiemperyalist ve özgürlükçü hareketler olarak ortaya çıkmıştır.

19. yüzyılda Avrupa emperyalizmine karşı direnişin temel dayanak noktası, İslâmî uyanış hareketleridir. Özgürlük, bağımsızlık, vatan ve millet gibi kavramlar aynı zamanda dinî tazammunları haizdir. Avrupa sömürgeciliğine karşı direnen önderlerin ve kitlelerin bu mücadelede dinî-İslâmî argümanlara dayanması doğaldır. Din, insanlara güçlü bir 'ben' tasavvuru ve kimlik verdiği gibi, etkin bir sosyal mobilizasyon da sağlar. 19. yüzyılda bu mobilizasyonu –20. yüzyılda olduğu gibi– etnik ve seküler argümanlarla gerçekleştirmek mümkün değildi. Dahası bu kavramlarla dinî gelenek arasında çok köklü bağlar bulunmaktaydı. Bu yüzden İslâm dünyasında bütün antiemperyalist hareketlerin ortaya çıkışında İslâm, merkezî bir rol oynamıştır. Ümmetçilik ve ittihâd-ı İslâm fikri, antiemperyalizme karşı duruşun en somut ve yaygın ifadelerinden biridir.[18]

---

17. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, cilt. VIII, s. 540 vd (İstanbul: 1983).
18. İttihâd-ı İslâm, ümmetçilik ve anti-emperyalizm konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Önemli birkaç çalışma için bkz. Umar Ryad, "Anti-Imperialism and the Pan-Islamic Movement", David Motadel (ed.), *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014), s. 131-149; Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983); Landau, Jacob M. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon, 1994); Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague, 1979).

Dönemin siyasî şartlarıyla irtibatlı olarak ıslah, tecdîd, ümmet, cihad ve dâru'l-harb gibi kavramları ittihâd-ı İslâm mefkûresi etrafında yeni jeo-politik anlamlar kazanmıştır. Müslüman aydınlar ve yöneticiler, Avrupa kökenli milliyetçilik ve ayrılıkçılık/bağımsızlık hareketlerine karşı İslâm birliği ve kardeşliği fikrini savunmuşlardır. II. Abdülhamid, ittihâd-ı İslâm fikrinin siyasî alandaki en büyük aktörü ve hâmisidir. Osmanlı Sultanı; İngiliz, Fransız ve Rus yayılmacılığına karşı Hindistan'dan Arap Yarımadası'na ve Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada Müslüman alimleri, şeyhleri ve aşiret liderlerini bu fikir etrafında birleştirmeye çalışır. Abdülhamid'in amacı, bir tarafta Rus ve Avrupa sömürgeciliğinin İslâm ülkelerine yayılmasını önlemek, diğer tarafta eğitim, ulaşım, tarım ve ticaret gibi alanlara yatırım yaparak Müslüman toplumların ekonomik durumunu güçlendirmek ve direniş hattını tahkim etmektir. Bunun için "İslâm ümmeti" fikri etrafında Balkan kökenli, Arap, Kürt ve Hindistan Müslümanlarıyla yakın temaslar kurulur; önde gelen temsilcileri Osmanlı idaresinde üst düzey görevlere getirilir; ulema ve medreseler için ayrılan ödenekler arttırılır; Arapça, resmî işlerde daha yaygın kullanılır; hac ve umre ibadetlerine özel ihtimam gösterilir. Sembolik ve fiilî gücünü kaybetmiş olan hilâfet makamı, Abdülhamid'in bu girişimleri üzerine Müslüman halklar nezdinde tekrar güç kazanır. Dünyanın neresinde olursa olsun, zulme ve haksızlığa uğrayan bir Müslümanın hakkını savunacak bir halifenin bulunduğu fikri, halk kitleleri arasında yayılmaya başlar. Devletin kısıtlı imkânlarına rağmen Abdülhamid, Balkanlardan Hindistan'a, Endonezya'dan Japonya'ya kadar Müslümanların bulunduğu her noktaya ulaşmaya çalışır.[19] Bu çaba, Avrupa devletlerini ciddi manada rahatsız eder. Avrupa başkentleri, İstanbul'a gelen Müslüman heyetleri yakın takibe almaya başlar. Stanford Shaw'a göre, "İngilizlerin Mısır'ı işgalinden sonra Osmanlılara karşı Avrupa saldırganlığının kesilmesi ve emperyalist rekabetlerin askerî alandan ekonomik alana kaydırılması, bir dereceye kadar Abdülhamid'in, İslâmcılığı saldırganları uzaklaştırmak için bir silah olarak kullanmasına bağlanabilir".[20]

19. yüzyılın ikinci yarısında Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşîd Rıza, Mehmed Akif Ersoy, Namık Kemal, Said Halim Paşa ve Muhammed İkbal gibi fikir önderleri, hem Avrupa sömürgeciliğine karşı hem de İslâm dünyasının ıslah ve tecdîdi için bir üst kimlik olarak ümmet ve ittihâd-ı

19. Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm siyaseti bağlamında Hindistan Müslümanlarıyla olan ilişkisi için bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992).

20. Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (İstanbul: E Yayınları, 1983), Cilt II, s. 316.

İslâm düşüncesini savundular. Millî ve dinî cihad, antiemperyalist mücadelenin ana çatısı haline geldi ve Türkiye'nin İstiklal Harbi'nde olduğu gibi, bağımsızlık hareketlerine dinî-sosyal bir temel sağladı. İslâmcıların temel hedefi, Avrupa sömürgeciliğine karşı mücadele etmek ve Müslüman ülkelerin bağımsızlığına kavuşmasını sağlamaktı. Bunun için Müslüman halkların birlik içinde hareket etmesi zaruretti. Fakat siyasî gerçekler, bunun sanıldığı kadar kolay olmadığını gösteriyordu. Bu yüzden Afgânî, önce Müslüman milletlerin kendi bağımsızlıklarını elde etmeleri, sonra ümmet bayrağı altında toplanarak ittihâd-ı İslâm'ı kurmaları gerektiğini savunuyordu. Diğer tarafta Müslüman toplumların aslî kaynaklara geri dönmesi, ictihad kapısının yeniden açılması ve böylece ıslah ve tecdîd hareketinin başarıya ulaşması hedefleniyordu. Sömürgeciliği reddetmek gerekliydi, ama yeterli değildi. Müslümanların kendi iç bünyelerini yeniden inşa etmeleri ve büyük bir 'kurtuluş ve kalkınma' hamlesi yapmaları gerekiyordu.[21]

Geleneksel İslâm toplumlarının siyasî enternasyonalizmini ifade eden ümmet fikrinin 19. yüzyıldaki milliyetçilik dalgasını bir süre geciktirdiği, fakat önleyemediği doğrudur. Arnavut isyanı ve ardından gelen Arap ayaklanmaları, Müslüman milletler arasında yayılmaya başlayan milliyetçi hareketlerin güç kazandığını gösteriyordu. Osmanlı'yı hazırlıksız yakalayan bu gelişmeler, İslâm dünyasının tamamında büyük kırılmaların yaşanmasına neden oldu. Önce İttihatçı kimliğe bürünen, ardından Arap ve İslâm düşmanı radikal bir çizgiye savrulan laik-medeniyetçi Türk milliyetçiliği, bu hareketlere bir tepki olarak doğdu. Neticede Avrupa sömürgeciliğinin İslâm milletlerini bölmek için kullandığı modern milliyetçilik akımları, ümmet ve ittihâd-ı İslâm fikrini etkisiz hale getirmeyi başardı ve Osmanlı'yı parçalayarak onlarca ulus-devletin kurulmasına zemin hazırladı.

Mamafih antiemperyalist direniş hareketleri de yine bu dönemde ortaya çıkmıştır. Kafkaslar'da Şeyh Şamil (1798-1871), Cezayir'de Emîr Abdulkâdir (1808-1883), Sudan'da el-Mehdî ailesi, Nijerya'da Osman dan Fodio (1754-1817), Senegal ve Batı Afrika'da el-Hac Ömer Tal (1797-1864), Somali'de Şeyh Muhammed Hasan (1856-1920), Libya'da Senûsiyye tarikatı ve Ömer Muhtar (1858-1931), Hindistan'da Berelvî ailesi, İslâmî direniş ve ıslah-tecdîd hareketlerine önderlik ettiler. Tekke ve medrese ile irtibatlı, bazıları bizzat tarikat şeyhi olan bu şahsiyetler, bir tarafta Avrupa sömürge güçlerine karşı ülkelerini ve dâru'l-İslâmı savunurken, diğer tarafta Müslüman toplumla-

21. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), Cilt I, s. LVIII vd.

rın şuurlanması ve ıslahı için büyük bir mücadele verdiler. Ulaşabildikleri yerlerde yeni askerî teknolojileri etkin bir şekilde kullanan bu hareketler, direniş için halkı seferber ettiler ve bazı durumlarda düzenli ordulardan daha başarılı oldular. 19. yüzyılda İngiliz, Fransız ve İtalyan sömürge güçlerine karşı en etkin mücadeleyi, devletlerden ziyade bu grupların verdiğini söylemek abartı olmaz.[22]

Bu dönemde İslâm toplumları Batı medeniyetine, birinci elden muhatap oldukları Avrupa emperyalizminin penceresinden bakarken, Avrupa İslâm dünyasına farklı gözlerle bakmaya başlar. 17. ve 18. yüzyıl Avrupa düşüncesine hakim olan eğilimler, farklı toplum ve kültürlerin bilinmesi ve araştırılması için yeni ve görece olumlu bir zemin oluşturmuştu. Reform, Rönesans, Kopernik Devrimi ve coğrafî keşifler, yeni bir dünya görüşünün habercisiydi. Bu gelişmeler sonucunda Avrupalılar, Avrupa'nın ötesinde başka dünyaların bulunduğunu bizzat keşfetme imkânına sahip oldular. Bundan Hristiyanlık da nasibini aldı ve seküler felsefelerin yaygınlaşmasıyla hakikatin tek kaynağı olduğu iddiasını yitirdi. Bir tarafta Hristiyanlık'ın koyduğu metafizik sınırların, öte tarafta Avrupa kıtasının sunduğu coğrafî sınırların ötesini görebilen Avrupalılar, yeni ve farklı dünyaları keşfetmek, ardından işgal etmek ve sömürmek için artık hazırdılar. Müslüman toplumların 19. yüzyılda Avrupa'ya, Batılılaşmaya ve moderniteye gösterdiği farklı tepkileri bu tarihi arka plan içerisinde değerlendirmek gerekir.

Bu noktada Avrupa emperyalizmine gösterilen tepkiler, felsefî, insanî yahut kültürel manada tersinden bir oryantalizme dönüşmemiş ve Avrupa Hristiyanlığının topyekûn ötekileştirilmesi sonucunu doğurmamıştır. 19. yüzyılda yapılan cihad çağrılarının hedefi, Müslüman ülkelerde yaşayan Hristiyan azınlıklar hatta Hristiyan Avrupalılar değil, Avrupa'nın yayılmacı emperyalist politikalarıdır. Bunun en kayda değer örneklerinden biri, Mısır'da yaşanır. Libya'da İtalyanlara karşı yapılan cihad çağrısının kendilerine karşı bir kıyım hareketine dönüşeceğinden endişelenen Mısır Hristiyanları, Mısır ulemasına danışır ve kaygılarını iletir. Bunun üzerine Mısır uleması, Libya'da yapılan cihad çağrısının İtalyanlara karşı savaşan Libyalı Müslümanları bağladığını, Mısır'da yaşayan Hristiyanların endişe duymaması gerektiğini söyler. Gerçekten de Mısır Hristiyan cemaatleri herhangi bir saldırıya uğramaz.

---

22. Bu hareketlerin bir değerlendirmesi için bkz. John Voll, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", John Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 509-547.

Hilâfet Meselesi

Sömürgecilik döneminde hem Müslümanlar hem de Avrupalılar için stratejik önem taşıyan konuların başında hilâfet meselesi gelir. Abdülhamid'in sömürgeciliğe karşı hilâfeti ihya etme çabalarının farkında olan Avrupa devletleri, bunun önüne geçmek için siyasî, ilmî, medyatik ve toplumsal bir dizi projeyi hayata geçirir. Kuzey Afrika'dan Hindistan'a, Kafkaslar'dan İndo-Malay dünyasına kadar geniş bir coğrafyada milyonlarca Müslümanı sömürge yönetimi altında bulunduran Avrupa devletleri ve Rusya için hilâfetin dinî ve siyasî potansiyeli, ciddi bir tehdittir. Zira, siyasî ve askerî gücünü yitirmiş olmasına rağmen Osmanlı sultanının temsil ettiği hilâfet, Müslüman halkları harekete geçirebilecek ve sömürgeciliğe karşı ayaklandırabilecek mühim bir makamdır. Abdülhamid'in İstanbul'dan sevk ve idare etmeye çalıştığı ittihâd-ı İslâm politikalarının yanı sıra, özellikle Hindistan, Endonezya ve Malezya Müslümanları da hilâfeti bir çıkış yolu olarak görür ve kendi yerel imkânlarıyla örgütlenmeye çalışırlar. Bu dönemde pây-ı taht ile uzak İslâm toplumları arasındaki siyasî ve dinî trafiğini artmasının temel nedenlerinden biri de budur.

Osmanlı'nın ardı ardına aldığı askerî yenilgilere ve uyguladığı Batılılaşma reformlarına rağmen, İslâm dünyasında pek çok kişi Osmanlı halifesini İslâm dünyasının siyasî birliğinin en yüksek mercii olarak görmüş ve bu telakki, Tanzimat döneminde de devam etmiştir. 1876'da ilan edilen Kânûn-ı Esâsî'nin 3. Maddesi bu hususu açık bir şekilde ortaya koyar: "Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmîsi ve bi'l-cümle tebea-ı Osmâniyye'nin hükümdârı ve pâdişâhıdır". Bu ifadeye göre Osmanlı halifesi, devletin sınırları dışında kalan ve Rus ve Avrupa tahakkümüne giren Müslüman toplumların da dinî ve siyasî hâmisi ve temsilcisidir. Abdülhamid bu "kuvvey-i rûhâniyye"yi, Avrupalı devletlere karşı etkin bir şekilde kullanmak istemiştir. 1878-1880 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul'daki büyükelçisi olarak görev yapan Henry Layard, bu hususu şöyle ifade eder: "Sultan, halifelik sıfatı hakkında gösterdiği hassasiyeti başka hiçbir meselede göstermemektedir... Onun en büyük gayelerinden biri, unvanını muhafaza etmektir... Halife unvanını sultan unvanından daha kutsal ve ehemmiyetli görmektedir".[23] Abdülhamid kendi hâtırâtında da bu konuyu ele alır ve "Emîrü'l-mü'minîn" unvanının her şeyden daha önemli olduğunu söyler. Zira etnik milliyetçilik hareketlerine ve Batı yanlısı aydınlara karşı hem Osmanlı toplumunun iç bütün-

23. Layard Papers, nr. 38938/7, aktaran Azmi Özcan, "Hilafet, Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 17, s. 548.

lüğünü sağlayacak, hem de sömürgeciliğe karşı direniş hareketlerini güçlendirecek olan temel undur, din ve iman birliğidir.[24]

Abdülhamid, İslâm dünyasının birliği hedefi çerçevesinde Mekke ve Medîne'ye özel bir önem verir. *Hâdimü'l-harameyni'ş-şerîfeyn* ("iki kutsal şehrin hizmetkârı") unvanını öne çıkartarak hac ibadetinin rahat yapılması için yeni tedbirler alır, yolları yaptırır ve salgın hastalıkları önlemek için bölgeye doktorlar sevk eder. Bu tedbirler neticesini kısa sürede gösterir. 1850-1860 arasında 30 bin ile 160 bin arasında değişen hacı sayısı, 1900'e gelindiğinde 130 bin ile 250 bin arasında değişen bir rakama ulaşır.[25] Aslında Abdülhamid bir tarafta hacılara yardım ederken, diğer tarafta hac sırasında salgın hastalıkların yayıldığını bahane ederek Hicaz bölgesine müdahale etmeye çalışan Avrupalı devletlere karşı önlem almaktadır. Zira haccın manevî ve siyasî öneminin farkında olan Avrupa devletleri, Hicaz bölgesini kontrol altına almak için yoğun bir çabanın içindedir. Bu yüzden bu dönemde Cidde başta olmak üzere civar şehirlerde pek çok konsolosluk açılır. Amaç, bölgedeki siyasî ve toplumsal gelişmeleri yakından takip etmek ve ittihâd-ı İslâm politikalarına karşı Avrupa başkentlerini düzenli olarak bilgilendirmektir.

Avrupalıların temel korkusu, şudur: Halifenin cihad ve birlik çağrısı yapması halinde, sömürge idaresi altında bulunan Müslümanlar kimin emrine itaat edecektir? Milyonlarca Müslüman ahaliye hükmeden İngiltere, Fransa ve Rusya gibi devletlerin bir cihad çağrısı karşısında ne kadar şansı olabilir? Hindistan valisi Lytton, 1876'da İngiltere Başbakanı Benjamin Disraeli'ye gönderdiği bir mektubunda bu hususu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: "Eğer otuz bin Rus sınırı geçip de bize saldırırsa, Hindistan Müslümanlarına güvenebiliriz. Ama sultanın İngiliz hükümetine karşı cihad çağrısını yanlarında taşıyan üç Türk Bombay'a gelirse, tüm Müslümanlar bu çağrıya kulak verecektir."[26] Hindistan sömürge valisi, bu korkusunda haksız değildir. Daha önce Kuzey Afrika'da ve Kafkaslar'da yapılan cihad çağrıları netice vermiş ve sömürgecilik karşıtı hareketler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzden Avrupa devletlerinin ve intelijensiyasının hilâfet, cihad ve ittihâd-ı İslâm kavramlarını mercek altına almasına şaşırmamak gerekiyor. Abdülhamid'in bu kavramları kullanarak bir hareket başlatması ihtimali, onu Batılılar gözünde tehlikeli bir siyasî muhatap haline getirir.

---

24. Bkz. François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 268 vd.
25. Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 282.
26. Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm*, s. 134.

Bu noktada bir hususun altını kısaca çizmek gerekir. Abdülhamid, İslâm dünyasında ıslah, tecdîd ve reform tartışmalarının farkındadır. Bu yönde birtakım adımların atılması zarureti kendini zaten açıkça göstermektedir. Nitekim Abdülhamid de okul reformundan Hicaz Demiryolu projesine kadar bir dizi tedbiri hayata geçirmeye çalışmıştır. Fakat onun temel ve aciş önceliği, Osmanlı Devleti'nin ve İslâm dünyasının birlik ve beraberliğini sağlamaktır. Bu birlik olmadan ıslah ve tecdîd ne kadar mümkün ve anlamlı olabilir? Reform söylemlerinin siyasî bağlamı, Batı'yla uzlaşmayı ve süreç içerisinde sömürge düzenini zımnen ve fiilen kabul etmek anlamına gelebilir. Bu yüzden Abdülhamid, reform hareketlerine karşı son derece temkinli bir tavır sergiler. Diğer unsurların yanı sıra, Avrupa'da Abdülhamid karşıtı propaganda kampanyalarının ve despot ve "Kızıl Sultan" söylemlerinin yayılmasının arkasında bu tutumun etkili olduğunu not etmek gerekir.

Hilâfet meselesini potansiyel bir güç unsuru olmaktan çıkartmak, dönemin sömürge siyasetinin temel hedeflerinden biridir. Bu çerçevede oryantalizmin sunduğu katkılar bizim tartışmamız açısından ayrı bir öneme sahip. Hilâfetin aslında hiçbir zaman siyasî bir gücünün olmadığı, dinî bir sembol olmaktan öteye geçmediği ve Osmanlı sultanlarının hilâfetinin meşru olmadığı, zira Kureyş'ten gelmedikleri tartışması, 1880'lerden sonra büyük bir hız kazanır. Hollandalı Oryantalist C. Snouck Hurgronje, "Müslümanlar, Osmanlı Sultanının hilâfet teorisini karşılıklı mutabakat ile ve şartsız bir şekilde reddetmelidir. Artık hilâfet diye bir şey yoktur; zira Müslümanların siyasî birliği ilelebed bitmiştir. Siyasî birlik (diye bir şey varsa), bunu sağlayacak olan Halife değil, ulemadır" der.[27] Hurgronje, hilâfet düşüncesinin tamamen ortadan kaldırılması gerektiği fikrini savunan radikal bir tutum sergiler. Buna mukabil, hilâfet makamının önemine vurgu yapan, fakat yeni halifenin Arap olması gerektiğini savunan ikinci bir görüş daha vardır. 19 ve 20. yüzyıl Arap milliyetçiliği ile paslaşan bu bakış açısına göre, Osmanlıların hilâfet iddiası temelsizdir. "Halife Kureyş'tendir" tartışması bu noktada yeniden canlandırılır ve Osmanlılara karşı kullanılır. İngilizlerin amacı, kendi kontrollerinde olacak bir Arap aşiret reisini halife yapmaktır. Bunun için zihnî, fikrî ve siyasî ortamı hazırlamak gerekir.

Osmanlı karşıtı Arap milliyetçiliğinin temsilcilerinden biri olan Abdurrahman Kevâkibî, hilâfetin Araplar üzerinden devam etmesi gerektiğini sa-

27. Nakleden, Joseph A. Massad, *Islam in Liberalism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2015), s. 71.

vunur. Fakat yeni halife siyasî konularda söz sahibi olmayacak, sadece dinî meselelerde bir sembol olarak faaliyet gösterecektir. Kevâkibî'ye göre, din ile devlet iki ayrı konudur ve İslâm, devlet ve dünya işlerine karışmaz. Bu konuda Batılılar rahat olmalıdır. Batılılar hilâfetin sembolik bu anlamını bilseler, Arap hilâfetinden hiçbir zaman korkmayacaklar ve hem kendileri hem de İslâm ülkelerinde yaşayan Hıristiyan kardeşleri için seküler bir Arap hilâfetinin kurulmasını derhal destekleyeceklerdir.[28] Kevâkibî bu düşüncesini somutlaştırmak için Osmanlı sultanı yerine Mısır Hidivi Abbâs Hilmi'nin halife olmasını teklif eder.

İngilizlerin kulağına hoş gelen bu teklif, hiçbir zaman hayata geçirilmez. İngiltere, Mekke Emîri Şerif Hüseyin'in halife olma ihtimaline sıcak bakar. Bu konuda pek çok gizli görüşme yürütür. Lakin Mısır Kralı Fuad da muhtemel adaylardan biridir. Başka adayların çıkması da ihtimal dışı değildir. Fakat bizim açımızdan önemli olan, bu tartışmanın entelektüel ve siyasî boyutlarını bir bütün olarak görmektir. Osmanlı sultanının dört yüz yıldır taşıdığı halife unvanını gayr-ı meşru ilan etmek ve Arap hilâfeti kavramını temellendirmek için yapılan tartışma, sömürge siyaseti bağlamında ortaya çıkmış ve bir anlamda amacına ulaşmıştır. Abdülhamid'in 1908'de hal edilmesine ve halifeliğin 1924'te kaldırılmasına giden süreç, hilâfet makamını kudret ve işlevden yoksun bir kavram haline getirmiştir. 1924'te *The Caliphate* adlı kitabını yayınlayan İngiliz oryantalist Thomas Arnold, hilâfetin İslâm tarihinde hiçbir zaman büyük bir öneme sahip olmadığını, kavramın Kur'ân'da bulunmadığını, sonraki yüzyıllarda ortaya çıktığını vs. anlatırken de esasan bu çerçeveyi takip etmektedir. İlginç olan, benzer görüşlerin Müslüman yazarlar arasında revaç bulması ve meselenin bir anda bir iç tartışma haline gelmesidir. Arnold'un kitabından bir yıl sonra, *el-İslâm ve usûl'ul-hukm: bahs fi'l-hilâfe ve'l-hukûme fi'l-islâm* kitabının yayınlayan Ali Abdurrâzık, hilâfetin hiçbir Kur'ânî-İslâmî temelinin olmadığını söyler ve Arnold'ın kitabından sitayişle bahseder. Abdurrâzık, İslâm'da din ve dünya ayrımının esas olduğunu, dünya, devlet ve siyaset meselelerinde dinin söz hakkının bulunmadığını, vs. ileri sürerek aslında hilâfet tartışmasının ulaştığı nihai noktayı da ortaya koyar. Sonraki yıllarda Kral Fuad gibi isimler hilâfet meselesini tekrar gündeme getirir; ama İslâm dünyasındaki fikrî ve siyasî gelişmeler farklı bir istikamette ilerlemiş ve hilâfet tartışması artık anlam ve önemini yitirmiştir.

---

28. Massad, *a.g.e.*, s. 89.

Misyonerlik

Modern dönemde İslâm-Batı ilişkilerini etkileyen önemli hadiselerden biri, misyonerlik faaliyetleridir. Hristiyan kiliseleri misyonerliği inancın bir parçası olarak gördüklerinden, Afrika'dan Çin'e, Latin Amerika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar dünyanın her köşesinde misyonerlik faaliyetleri yürütmüşlerdir. Müslüman devletler, Hristiyan cemaatlerin haklarını güvence altına almakla birlikte misyonerlik faaliyetlerine genel bir ilke olarak izin vermemiştir. Modern dönem öncesinde Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri son derece sınırlı kalmıştır. Asisili Francesco'nun 1212'de Fas'a, 1214'te İspanya'ya ve 1219'da Haçlı ordusuyla birlikte Mısır'a yaptığı seyahatler, bu dönemin en kayda değer misyonerlik faaliyeti olarak bilinir. Francesco, Mısır'da sultanın huzuruna çıkmış ve onu Hristiyanlık'a davet etmiştir. Bu tür girişimlerin netice vermediğini gören Hristiyan din adamları ve kilise yetkilileri, farklı yöntemler denemişler, ama yine başarılı olamamışlardır.[29]

Misyoner grupları, İslâm ülkelerinin zayıfladığı ve Avrupa devletleri tarafından sömürgeleştirildiği dönemlerde misyonerlik faaliyetlerini yeniden arttırmıştır. Almanya, Fransa, İngiltere ve Rusya gibi ülkeler, Osmanlı topraklarında yaşayan Hristiyanların hamisi olduklarını ileri sürerek hem misyonerlik faaliyetlerine destek olmuş, hem de çeşitli imtiyazlar elde ederek Bâb-ı Âlî üzerinde baskı kurmaya çalışmışlardır. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa sömürgeciliği ve misyonerlik iç içe geçmiş ve birbirini destekleyen unsurlar haline gelmiştir.

Bir açıdan bunun paradoksal bir durum olduğunu ifade etmek gerekir; zira aynı dönemde Avrupa siyasî elitleri Aydınlanma'nın akılcı, seküler ve din karşıtı öğretilerini esas alıp Kilise'nin geleneksel otoritesine karşı çıkarken, Avrupa dışındaki coğrafyalarda Hristiyan misyonerlerini destekliediler. Dinî manada Hristiyanlaştırma ve kültürel manada Batılılaştırma, siyasî ve ekonomik alanlarda bağımlılık ve teslimiyet anlamına geliyordu. Böylece Katolik ve Protestan misyonerler son tahlilde Avrupa sömürgeciliğinin siyasî emelleri çerçevesinde hareket ediyordu. Misyonerlik faaliyetlerinin artması, Müslüman ve Müslüman olmayan ülkelerde siyasî ve ekonomik yapıların zayıflaması ile doğrudan irtibatlıydı. Fakat bu aynı zamanda Avrupa'nın dinî tarihinde bir dönüm noktasını da işaret ediyordu: Batı'da dinî, entelektüel ve siyasî hakimiyetini yitiren Kilise, bunu Batılı olmayan dünyaya yayılarak telafi etmek istiyordu.

---

29. Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 30, s. 193-199.

Cizvitlerin 16. yüzyılda başlattığı misyonerlik faaliyetlerine 18. ve 19. yüzyıllarda Protestan gruplar katılmaya başladı. İngiliz ve Amerikan misyonerleri, Anadolu'nun yanı sıra Mısır, Suriye, Ürdün, İran, Irak ve Filistin topraklarında hem Müslümanları hem de yerel Hristiyan cemaatlerini hedef alan çalışmalar yaptılar. Müslümanları Hristiyanlaştırma konusunda başarılı olamayan misyonerler, Rum, Ermeni, Süryanî, Nesturî, Kıptî ve diğer Hristiyanları etnik ve dinî temelde ayrıştırma yoluna gittiler. Kurdukları okullar vasıtasıyla binlerce öğrenciye ve ailelerine ulaşma imkânına sahip oldular.

Bazı misyonerler, siyasîlerin emperyal tasarımlarından bağımsız hareket ettiklerini düşünüyorlardı.[30] Uluslar-ötesi bir nitelik arz eden misyonerlik faaliyetleri, Hristiyan dinî kurumlarını baskı altına alan Avrupa devletlerinin üstünde bir konuma sahip olma iddiasındaydı. En azından ulaşmaya çalıştıkları kitlelere bunu anlatıyorlardı. Fakat Avrupa sömürgeciliği ile misyonerlik faaliyetlerinin çoğu zaman at başı gittiğini görmek zor değil. Wen Ching'in "Önce misyonerler, ardından Konsey, sonra da işgalci ordu geldi" ifadesi, bu durumu Çin tarihi bağlamında çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.[31] Cezayir'den Hint alt kıtasına ve Güneydoğu Asya'ya kadar İslâm ülkelerinde de benzer süreçlerin yaşandığını biliyoruz. Çeşitli biçimlerde devam eden misyonerlik faaliyetleri bugün de İslâm-Batı ilişkilerinde bir gerilim ve çatışma alanı olmaya devam ediyor. Bu konuya, Atatürk döneminde Bursa'da yaşanan bir hadise bağlamında tekrar döneceğiz.

Oryantalizm

Modern dönemde Batı toplumlarının İslâm algısının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan akademik çalışmalar, 18. yüzyıldan itibaren karşımıza oryantalizm olarak çıkar.[32] Genel olarak Doğu ve Uzak Doğu toplumlarını, özel olarak da İslâm tarihini konu edinen oryantalizmin kökleri 17 ve 18. yüzyıllara geri gider. İlk çalışmalar daha ziyade dil ve gramer ağırlıklıdır.

---

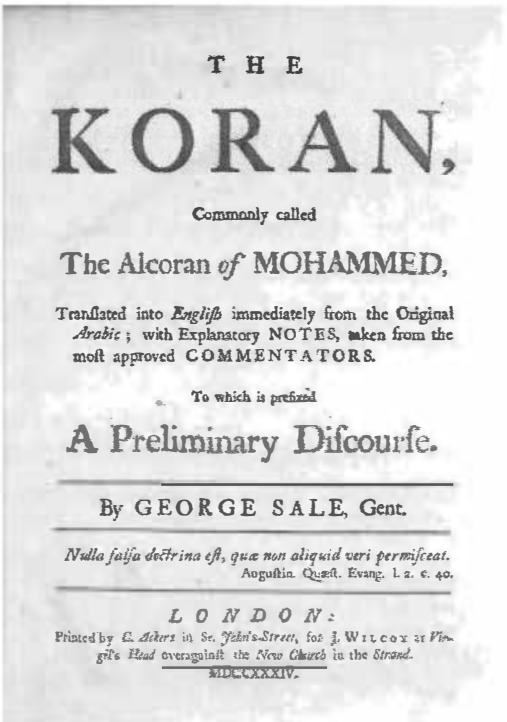
30. Sömürgecilik döneminde İncil ile ulusal çıkarlar arasında doğrudan bir irtibat olmadığını savunan bir çalışma için bkz. Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestan Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, 1990).
31. Wen Ching, *The Chinese Crisis from Within* (Londra, 1901), nakleden Motadel (ed.), *Islam and the European Empires*, s. 1.
32. Genel bir değerlendirme için bkz. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004).

Thomas von Erpen, 1613'te Leiden'de bir Arapça gramer kitabı neşreder. Johan Hottinger, Zürih ve Heidelberg'de bir gramer kitabı ve sözlük yayınlar ve tercüme neşirleri yapar. Roma'da bulunan Cebrâil es-Saynî ve Yûsuf bin Sim'ân es-Sim'ânî gibi Arap Hristiyanlar aynı çerçevede çalışmalar yaparlar. İslâm çalışmaları açısından 17. yüzyılın en önemli siması, İngiliz Edward Pococke'tur (1604-1691). Oxford Üniversitesi İslâm Araştırmaları Kürsüsü'nün ilk başkanı olan Pococke, İslâm dini, tarihi ve düşüncesi hakkında ulaşabildiği metinleri *Specimen Historiae Arabum* adlı eserinde bir araya getirir. Kitabına Gazâlî'nin bazı eserlerinin tercümesini de ekler. Çağının bilim standartlarıyla kıyaslandığında, Pococke'in ilmî başarısı kayda değerdir. Dahası Pococke, İslâm toplumlarını araştırmak için Müslüman dünyaya bizzat giden ilk Avrupalı ilim adamıdır. Bu amaçla Halep'te altı yıl kalır. Bugün Bodlean gibi İngiliz kütüphanelerinde bulunan son derece kıymetli el yazması eserleri toplayarak ülkesine getirir. Pococke döneminin misyoner faaliyetlerine de ilgisiz kalmaz. Modern uluslararası ilişkiler sahasının kurucusu kabul edilen Hollandalı hukukçu Hugo Grotius'un (1583-1645) Hristiyanlık'ı savunmak için yazdığı *De Veritate Religionis Christianae* (1632) adlı eserini Arapçaya çevirir. Pagan dinler olarak Yahudilik ve İslâm'a iki ayrı bölüm ayıran Grotius'un eseri, 19. yüzyılın sonlarına kadar rağbet görmeye devam eder.[33]

Pococke'in genç bir çağdaşı ve takipçisi olan George Sale (1697-1736), bu sürece 1734 yılında Kur'ân'ın ilk tam İngilizce tercümesini yayımlayarak katılır. Sale, tercümesine yazdığı önsözde, İslâm tarihi ve kültürü hakkında görece tarafsız değerlendirmeler yapar. Bu, ona, bir tenkit ve istihza konusu olarak "yarı-Müslüman" lakabını kazandıracaktır. Fakat Sale, tıpkı selefleri gibi, Kur'ân'a "çelişkiler, kutsal değerlere saldırılar, müstehcen konuşmalar ve gülünç hikâyeler"den müteşekkil bir kitap olarak bakar.[34] Böyle bir kitabı tercüme etmenin ne zararı olabilir!

17. ve 18. yüzyıllarda modern temelleri atılan İslâm çalışmaları, 19. yüzyılda büyük bir patlama yaşar. Yarım asırlık bir sürede on binlerce kitap, makale, dergi, konferans bildirisi, yüksek lisans ve doktora tezi yazılır; üniversite kürsüleri açılır; dersler verilir. Yapılan akademik çalışmalar, İslâm tarih ve kültürünün hemen her yönünü kapsar. Bin yıldan fazla bir süredir İslâm dünyasıyla bir şekilde irtibatlı olan Avrupa, yeni bir keşif ve fetih ruhuyla İslâm

33. Bkz. Mather, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World*, s. 161-173, Pococke'un çalışmalarını 17. yüzyıl Avrupasının kültürel bağlamı içinde ele alır.
34. Zikreden Fuad Sha'ban, *Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America* (North Carolina: The Acorn Press, 1991), s. 31. Sale'in çevirisi Amerika'da 1806 yılında basılan ilk İngilizce Kur'ân tercümesiydi.



THE

KORAN,

Commonly called

The Alcoran *of* MOHAMMED,

Tranſlated into *Engliſh* immediately from the Original *Arabic*; with Explanatory NOTES, taken from the moſt approved COMMENTATORS.

To which is prefixed

A Preliminary Diſcourſe.

By GEORGE SALE, Gent.

Nulla falſa doctrina eſt, quæ non aliquid veri permiſceat.
Auguſtin. Quæſt. Evang. l. 2. c. 40.

LONDON:
Printed by C. Ackers in St. John's-Street, for J. Wilcox at Virgil's Head overagainſt the New Church in the Strand.
MDCCXXXIV.

George Sale'in Kur'ân tercümesi.

tarihi ve kültürüne yönelir. Bu ilginin, Avrupa'nın bu dönemde yaşadığı büyük dönüşümle ilişkisini görmek zor değil. 19. yüzyılın sosyal, siyasî, ekonomik ve kolonyal yapısı, kelimenin en geniş manasıyla İslâm dünyasının bilinmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. "Bilgi güçtür" ilkesi, burada özel bir siyasî nitelik kazanır: Avrupa, sadece İslâm dünyasını sömürgeleştirmek için değil, aynı zamanda evrensel akıl ve modernite projesini gerçekleştirmek için de bilmek ve bilgiye dayalı iktidar araçları geliştirmek zorundadır. Ortada artık korkulan, merak edilen ya da nefret duyulan bir İslâm değil, bilinmeyi, sömürülmeyi ve yeniden inşa edilmeyi bekleyen bir dünya vardır.

Klasik oryantalizmin kurucusu olan Avrupalı ilim adamları uzun bir liste tutuyor. Bunlar arasında Fransız oryantalizminin babası Silvestre de Sacy (1758-1838), değerini bugün de koruyan *Arabic-English Lexicon* adlı sözlüğün yazarı E. W. Lane (1801-1876),[35] Hindistan'da görevli bir misyoner

35. Lane'in 1836'da basılan *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* adlı eseri, Arap-İslâm dünyasına bakışı açısından, bir klasik haline gelen *Lexicon*'undan daha önemlidir.

olan ve Hindistanlı Müslüman alimlerle pek çok polemiğe giren Alman Karl Pfander (ö. 1865), daha önce ele aldığımız J. von Hammer-Purgstall (1774-1856), büyük tartışmalara yol açan *Mahomet* kitabının yazarı William Muir (1819-1905), 19. yüzyılın önde gelen isimleri arasındadır.[36] Ernest Renan (1823-1892), hem oryantalizm hem de İslâm-Batı ilişkileri tarihinde önemli roller oynamış bir diğer ismidir. Renan, Sorbonne'da verdiği ünlü "İslâm ve Bilim" konferansında, İslâm'ın bilim ve felsefe üretemeyeceğini, düşünce adına ne varsa bunun İslâm öncesi Fars kültüründen geldiğini, yahut başka kültürlerden alındığını savunur. Bugün Bernard Lewis ve benzerlerinin iddia ettiği gibi, Renan da İslâm'ın ancak sekülerleşerek çağdaş, demokratik, özgür ve bilimsel, yani "modern-Batılı" bir kimlik kazanabileceğini ileri sürer. Renan'ın bu söylemi, 19. yüzyıl Avrupa aydınlarının İslâm'a bakışını keskin bir şekilde ortaya koyar. Renan'ın bu meşhur konuşması, Namık Kemal'den Cemâleddîn Afgânî'ye kadar pek çok aydının kaleme sarılmasına ve reddiyeler yazmasına sebep olur.[37]

Klasik oryantalizm, bir din ve medeniyet olarak İslâm'ın hemen her yönüyle ilgili kapsamlı araştırmalar ortaya koymuştur. Kur'ân, hadis, siyer, tabakat, kelam, felsefe, tasavvuf, mezhepler tarihi, kültür, sanat, bilim, teknoloji ve diğer alanlarda yayımlanan eserler, Batı üniversitelerindeki İslâm araştırmalarının temelini oluşturmuş ve genel olarak 'Ortadoğu Araştırmaları' başlığı altında toplanmıştır. Bazı üniversitelerde din araştırmaları, ilahiyat çalışmaları ve İslâmî etütler gibi başlıklar da kullanılmıştır. Fakat İslâm düşünce ve kültürünün çoğu Batı üniversitesinde 'Ortadoğu Araştırmaları' başlığı altında ele alınması, oryantalizmin indirgemeci bakış açısını ele vermesi açısından dikkat çekici bir noktadır. Örneğin, İslâm filozoflarının felsefe bölümlerinde değil, Ortadoğu ya da Yakın Doğu Araştırmaları bölümlerinde incelenmesi ve okutulması, sosyal bilimler metodolojisi açısından birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Eflatun ve Aristo, Yunan tarihi bölümlerinde değil, felesefe bölümlerinde okutulurken; Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Molla Sadra gibi filozoflar, ancak bazı Ortadoğu Araştırmaları bölümlerinde okutulur. St. Augustine, St. Thomas ve Meister Eckhart gibi Hristiyan düşünürler,

---

36. Albert Hourani'nin bu kişiler hakkındaki değerlendirmesi için bkz. *Islam in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 18-34.

37. "Renan Müdafaanameleri" hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan*, 2 (Istanbul, 1996), s. 1-94. Ayrıca İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem: Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), s. 371-80.

Ortaçağ tarih bölümlerinde değil, teoloji fakültelerinde okutulurken; Gazâlî, Fahreddîn Râzî ve İbn Arabî Müslüman düşünürler yine sınırlı sayıda ihtisas bölümlerinde okutulur. Kelam, mantık, tarih, şiir, şehircilik, bilim ve teknoloji gibi alanlar da bu talihsiz uygulamadan nasiplerini almışlardır.

Batı'da yapılan tasavvuf çalışmaları, burada ayrıca dikkat çekmektedir. İngiliz oryantalistleri arasında Edward William Lane, Edward Granville Browne, David Samuel Margoliouth, Reynold Alleyne Nicholson, Arthur John Arberry ve Margaret Smith gibi akademisyenler, tasavvufun ortaya çıkışı, kökenleri ve etkileri üzerine önemli çalışmalar yaptılar.[38] Bu çalışmalar, tasavvuf felsefesinin ve kültürünün Batı'da tanınmasına önemli katkılar sundu. Fakat felsefe ve kelam alanlarında olduğu gibi, tasavvuf üzerine yapılan çalışmalarda da öne çıkan ana unsur, genellikle "etki ve köken" sorunu olmuş ve İslâm tasavvufunun mutlaka İslâm öncesi birtakım kaynaklara dayanması gerektiği fikri işlenmiştir. Hristiyanlık'ın dünyadaki tek sevgi dini olduğu ve Tanrı'nın en temel sıfatının sevgi olduğu inancı, tasavvuf üzerine yapılan çalışmalarda etkili olmuştur. Zira, İslâm'ın bir emir ve kurallar dini olduğuna inanan ve sevgi ve merhamet boyutunun eksik bırakıldığını düşünen pek çok Batılı için tasavvufun sunduğu sevgi, aşk ve bağlanma metafiziği, standart kalıpların sorgulanmasına neden olmuş ve bu, akademik çalışmalara da yansımıştır. Bugün Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, İbn Arabî, Atâullah İskenderî ve Sa'dî-i Şirâzî gibi tasavvuf büyüklerinin eserleri Batı dillerinde yaygın olarak okunmakta ve ilgiyle takip edilmektedir. Bu, hem Hristiyan teolojisinin sevgi vurgusu, hem de nihilist popüler kültür karşısında kendine bir melce arayan kitleler açısından yeni imkânlar sunmakta ve İslâm'ın sevgi ve merhamet boyutunun tasavvuf üzerinden gündeme getirilmesini sağlamaktadır. Fakat oryantalist araştırmalar, İslâm'da iyi ve güzel olarak görülen her şeyi bir şekilde İslâm-öncesi ve İslâm-dışı kaynaklara dayandırma alışkanlığından genellikle kurtulamamıştır.

19. yüzyılda temelleri atılan klasik oryantalizm, 20. yüzyılda daha da güçlenecek ve muazzam bir İslâm araştırmaları literatürü meydana getirecektir. Edward Said'in tahminine göre, 1800 ila 1950 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da İslâm hakkında 60 binin üzerinde yayın yapılmıştır.[39] Ignác Goldziher (1850-1921), Snouck Hurgronje (1857-1936), Duncan Black Macdonald (1863-1943), Carl Becker (1876-1933), David Samuel Margoliouth

38. İngiliz Oryantalistlerinin tasavvuf üzerine yaptıkları çalışmalar için bkz. Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf* (İstanbul: Küre Yayınları, 2006).
39. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), s. 204

(1858-1940), Edward Granville Browne (1862-1926), Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), Louis Massignon (1883-1962), Hamilton A. R. Gibb (1895-1971) ve Henry Corbin (1903-1978) gibi isimler, modern akademik İslâm araştırmalarının temellerini attılar.[40] Onların bıraktığı miras bugün Avrupa ve Amerika'da bütün sorun ve avantajlarıyla yaşamaya devam ediyor.

Fakat oryantalizm, ne Batılıların İslâm'ı ne de Müslümanların Batı'yı daha iyi anlamasına katkı sağladı. Bu kadar uzun soluklu bir ilmî projenin daha olumlu ve soğukkanlı değerlendirmelere kapı aralaması beklenirken, oryantalizm büyük oranda tek taraflı, donuk, hayatiyetten yoksun, egzotik, geri kalmış ve çökmekte olan bir İslâm medeniyeti tasavvuru inşa etti. İstisnaları bulunmakla beraber pek çok oryantalist, İslâm'ın 'orijinal' bir nitelik arz etmediğini; dinî temellerinin Yahudilik, Hristiyanlık ve Arap paganizmine; kültürel başarılarının ise İslâm öncesi Yunan, Hint, İran ve Çin medeniyetlerine ait olduğunu ileri sürdü. Bu derin önyargının tipik örneklerinden birini, Baron Carra de Vaux'ün, Müslümanların ('Arapların') astronomi ve matematik alanındaki başarıları hakkında yaptığı değerlendirmede görmek mümkün. Arapların matematik ve fizik bilimlerinde büyük başarılar elde ettiğini kaydeden Vaux, Müslüman bilim adamlarının Arap harflerini kullanmak sûretiyle aritmetik bilimini kurduklarını, analitik geometrinin temellerini attıklarını ve trigonometriyi insanlığa kazandırdıklarını teslim eder. Fakat şu taraflı hükmü vermekten de geri durmaz: "Yunanlarda gördüğümüz kudretli dehayı, aynı bilimsel tahayyül yeteneğini, aynı 'heyecanı' ve aynı tefekkür orijinalliğini Araplarda görmeyi beklemek hata olur. Araplar her şeyden önce Yunanların mürididir; korudukları, işledikleri ve belli noktalarda geliştirip tekemmül ettirdikleri bilim ise, Yunan biliminin devamıdır".[41]

Vaux'un bu satırları, bir noktanın altını çizmektedir: İslâm, ancak dilsel ve tarihsel araştırmalarla anlamlı hale gelebilecek bir konudur. Onun kendine özgü bir düşünce dünyasından, evren tasavvurundan, varlık görüşünden, bilim geleneğinden yahut sanat ve estetik anlayışından bahsetmek mümkün değildir. İslâm medeniyetinin başarıları ne kadar tarihselleştirilip

---

40. Bu kişiler ve çalışmaları için bkz. Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penches sur l'Islam et se sont forme une image de cette religion*, (Paris, Mouton, 1963); A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Surrey: Curzon Press, 1997) ve Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (Seattle/London: University of Washington Press, 1987).

41. Carra de Vaux, "Astronomy and Mathematics", Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1931).

rölativize edilirse, orijinal katkıları o kadar sorgulanır ve ihmal edilebilir hale gelecektir. Böylece tarih ilmi, bir medeniyetin kimliğini ve etkilerini ortaya koymaktan ziyade, onun başka kültürlere olan borcunu ve dolayısıyla önemsizliğini ve sıradanlığını ortaya koymanın bir aracı haline gelir. Dahası, "İslâm tarihi, kendi iç dinamiğine göre açıklanmaz; Batı tarihinin ters yüz edilmiş bir imajı olarak görülür". İslâm şiddet dini ise bu, Hristiyanlık barış ve sevgi dini olduğu içindir. İslâm baskıcı ve patrimonyal ise bu, Batı özgürlükçü olduğu içindir. Oryantalizm, İslâm ve Müslümanları anlatan bir ilim dalı olmaktan ziyade, Avrupa'nın "ters yüz edilmiş bir imajı" üzerine yazılmış uzun bir şerhtir.[42]

Oryantalistlerin bu tasavvuru, İslâm'ın hem geçmişine hem de geleceğine sistematik bir şekilde uyarlanmıştır. Bunun tipik örneklerinden birini, Fransız sömürge dergisi *Questions diplomatiques et coloniales*'in Mayıs 1901 tarihli nüshasında buluyoruz. Derginin editörü Edmond Fazy, bir grup oryantalist yazara ve sömürge yöneticisine 20. yüzyılda İslâm'ın geleceğinin ne olacağını sorar. Cevaplar, bir dönemin zihniyet dünyasını yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Yukarıda bahsettiğimiz Carra de Vaux, dünyadaki siyasî konumu açısından ele alındığında "İslâm, artık ölü bir dindir" iddiasında bulunur. Avrupa sömürgeciliğine karşı ittihâd-ı İslâm fikrinin ve Osmanlı hilâfetinin ciddi bir tehdit oluşturduğunu söyleyen Fransız yazar, "sömürgecilik, zaman isteyen bir iştir ve ani bir hareket, ölümcül sonuçlar doğurabilir" der. Ona göre İslâm dünyasının moral birliği yıkılmalı ve Müslüman toplumlarında var olan etnik ve mezhebî farklılıklar körüklenmelidir. Vaux'un önerisi, kelimenin en geniş manasıyla "İslâm'ın parçalanmasıdır".

Fransız sömürge dergisinin sorularına cevap veren bir diğer isim, Macar oryantalist Ignác Goldziher'dir. Ona göre, Müslüman kelamcılar ve din alimleri, Batı'nın "aydınlanmış ve bilimsel din anlayışını" esas alarak yeni bir teoloji inşa etmek zorundadır. Akıl, rasyonalite, bilim ve bilimsellik kavramlarını katı bir Avrupa merkezci bağlamda kullanan Goldziher, bin yıllık İslâm ilim ve tefekkür geleneğinin, ancak Avrupalıların Yahudi ve Hıristiyan inançlarına uyguladığı yöntemleri esas alması halinde yaşama şansının olacağını ileri sürer. Goldziher'in bu tezi, diğer oryantalistler ve sömürge idarecileri tarafından da benimsenir: Avrupa'nın aklî ve bilimsel üstünlüğünü teyit etmenin ve sömürgecilik karşıtı hareketleri bastırmanın en emin yolu, İslâm dünyasında yeni bir zihniyet ihdas etmektir.[43]

---

42. Hişâm Cuayyıt, *Avrupa ve İslâm*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), s. 75-6.
43. Alıntılar için bkz. Massad, *Islam in Liberalism*, s. 67-9.

Avrupa Felsefesi ve Oryantalizm

Oryantalist yargı kalıpları sadece oryantalistlerin ve İslâm uzmanı Batılı ilim adamlarının eserleriyle sınırlı kalmamıştır. 17. yüzyıldan itibaren Avrupa felsefesinin belli başlı kulvarlarında ve tartışmalarında karşımıza çıkan felsefî oryantalizm, Avrupa'nın akıl, bilim ve hür düşüncenin merkezi olduğu; buna karşı Doğu'nun ve İslâm dünyasının kaderciliğin, dinî fanatizmin ve mutlakçılığın vatanı olduğunu ileri sürer. Leibniz, kader inancının Müslümanların ve Türklerin en temel özelliklerinden biri olduğunu söyler. Ama onun kader inancı ile kastettiği, kaderciliktir. Bu inanca göre iyilik ve kötülük, insanın başına gelecek felâketler, sağlık ve hastalık, hepsi ezelde belirlenmiştir. İnsanların bu kaderi değiştirmeye çalışmaları beyhude bir çabadır. Leibniz'e göre, bu inanca sahip olan Türkler hiçbir tehlikeden sakınmazlar; hatta veba salgını olan bir yere bile girmekten çekinmezler. Zira her şey kadere bağlıdır. İslâm'da insanın iradesi ve tedbir kavramlarından habersiz olan Leibniz, Osmanlı askerlerinin savaşlardaki cesaretini ve başarısını da bu kadercilik inancıyla menfî gerekçeler üreterek izah etmeye çalışır. *Théodicée*'nin yazarı ve monadolojinin kurucusu Leibniz, akıl-dışılık ve kadercilik inancını örneklemek için Türklerin kader inancını kullanır. Netice bellidir: Aklı temsil eden Batı'nın karşısında akıl-dışılığı kuşanmış bir Doğu vardır.[44]

Modern Avrupa düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Leibniz, bir tarafta Hristiyan teolojisine ve Skolastik geleneğe bağlıyken, diğer tarafta Aydınlanma'nın teistik kanadında yer alan bir düşünürdür. İslâm, Osmanlı, Türkler ve Müslüman Doğu hakkındaki mülâhazaları, bu geçiş döneminden önemli izler taşır. İslâm'ı Hristiyanlık'ın kötü bir kopyası olarak eleştiren Leibniz, Müslümanların akıl temelinden yoksun olduğunu da ileri sürer. Bir eserinde "İnancın temeli akıldır" der ve ekler: "Öyle olmasaydı, İncil'i Kur'ân'a yahut Brahmanların kadim eserlerine tercih eder miydik?"[45] Buna rağmen, diğer dinlere kıyasla İslâm'ın daha sade ve akla yakın bir din olduğu için tarihte hızla yayıldığını ve kök saldığını da itiraf eder.[46]

Türklerin önlenemez ilerleyişi İkinci Viyana Kuşatması'yla durmuş ve bu, Avrupa'daki Türk korkusunu kısmen hafifletmişti. Fakat Leibniz, Türk-

---

44. Leibniz için bkz. Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, s. 15-16.
45. Leibniz, *New Essays*, s. 494; aktaran Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 18.
46. Leibniz, *Essai de Theodicée ... Theodicy*, trc. E. M. Huggerd (London, 1952), s. 51.

lerin kaba saba, akıl cevherinden yoksun, kaderci ve şiddet yanlısı olduklarını ileri sürer ve bunu, etnik ve dinî kimliklerinin bir tezâhürü olarak görür. Milletlerin, dinlerin ve dillerin kökenleri konusunda özel bir felsefe geliştirmeye çalışan Leibniz, varlığın anlamını, ancak onların tarihî kökenlerini ortaya çıkartarak anlayabileceğimizi söyler. Buna göre tutarlı bir ontoloji, ancak kapsamlı bir tarih anlayışıyla inşa edilebilir. Avrupalı Hristiyanların medenî ve rasyonel varlıklar olmalarının temel sebeplerinden biri, onların güçlü bir tarih bilincine sahip olmalarıdır. Buna mukabil Müslümanlar ve Türkler, böyle bir tarih bilincinden yoksundurlar. Ona göre Müslüman Doğu, hem kendi kökenleri hem de başka milletler hakkında muğlak, tutarsız ve yüzeysel bir tarih birikimine sahiptir. Leibniz, adeta Hegelyen bir aforizmayla şunu ima etmektedir: Doğu, tarihe bîgâne kaldığı için tarih de Doğu'yu ademiyete mahkûm etmektedir![47]

Leibniz'in gençlik yılları yazılarında karşımıza çıkan tavizsiz İslâm ve Osmanlı karşıtlığı, dönemin ruhunu yansıtır. Yazar, *Mısır Planı* adlı eserinde Fransa Kralını Osmanlı'ya karşı askerî bir saldırı yapmaya ikna etmeye çalışır. Kitapta tasvir edilen Müslüman ve Türk tipi, kötülüğün ve barbarlığın tecessümü olarak dikkat çeker. Leibniz, Fransızları askerî bir harekâta ikna etmek için abartı yolunu seçmiş olabilir. Fakat bu tasvirlerin bir kısmı, olgunluk dönemindeki eserlerinde de devam edecektir. Nitekim Alman, Slav, Macar, Hun ve Türk milletlerinin aynı kökenden yani İskitler bölgesinden geldiğini söylediğinde ve Türklerle Avrupalılar arasında tarihî bir bağ kurduğunda bile, irrasyonel, şiddet yanlısı ve gayr-ı medenî Türk imajı Leibniz'in felsefî ve siyasî eserlerine hakim olmaya devam edecektir.[48]

Dönemin diğer eserlerinde olduğu gibi Lebniz'in yüzeysel ve yanlı yorumlarında da Doğu, Batı'yı daha parlak, daha üstün ve daha değerli göstermek için kullanılan bir araç ve bir arka plan haline gelir. Aydınlanma aklıyla inşa edilen yeni Batı'nın kendi zatında tarih-üstü bir değeri vardır. Diğer toplumlarla mukayese, Avrupa medeniyetinin ezici üstünlüğünü açık ve keskin bir şekilde tespit etmenin etkin yollarından biri haline gelir. Leibniz'den Herder'e, Montesquieu'den Hegel'e kadar pek çok Avrupalı filozof, Doğu'yu bir dipnot, bir yansıtma aracı, zıtlaştırıcı bir referans olarak kullanır. Nesnel tarihî gerçekler açısından bakıldığında İslâm medeniyetinin ve Osmanlı Devleti'nin askerî, siyasî ve ekonomik başarıları, negatif gerekçelerle izah edilir: Osmanlılar akıllı yahut medenî oldukları için değil fanatizme, hayvanî duy-

47. Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 15.
48. Almond, *a.g.e.*, s. 6-28.

gulara ve Doğu despotizmine mahkûm oldukları için bu başarıları elde etmişlerdir. Böylece Türk, Osmanlı ve Müslüman tipi, ontolojik olarak Hristiyan ve Aydınlanmacı (ve daha sonra seküler) Avrupa kimliğinin karşısında negatif anlam kazanan bir unsur haline gelir.

Sosyal etkileşim, bu temel sorunu aşmak için yeterli değildir. Herder'e göre Türkler, "üç yüz yıldan fazla bir süredir Avrupa'da bulunmalarına karşın, hâlâ Avrupa'ya yabancıdırlar. Kendisine ve dünyaya yük olmaya başlayan bin yıllık Doğu İmparatorluğu'na (Bizans'a) son verdiler; bilmeden ve istemeden sanatları Batı'ya, Avrupa'ya sürdüler... (ama) Avrupa'nın en güzel ülkelerini çölleştirdiler; bir zamanların akıllı Yunan halkını sadakatsiz ve aşağılık barbarlar durumuna soktular. Bu yüzden yaptıkları kötülükler, iyiliklerinden çok fazla oldu". Bu tarihî değerlendirmeden sonra Herder ekler: "Binlerce yıldan beri hâlâ Asyalı barbarlar olmak isteyen bu yabancıların Avrupa'da ne işi var?" [49] Bu tür kesin yargılara rağmen Müslüman Türk imajı, bir zıtlık ve kontrast unsuru olarak kullanılmaya devam eder. Herder, mektuplarından birini şu ifadeyle sonlandırır: "Bu satırları kutsal olana karşı biri, azılı bir pagan ve bir Türk olarak yazıyorum".[50]

Kant ve İslâm

Modern felsefenin kurucu isimlerinden biri olan Kant'ın İslâm, Araplar, Türkler ve İranlılar hakkındaki mülâhazaları, döneminin temel özelliklerini yansıtır ve herhangi bir orijinallik taşımaz. Diğer Aydınlanma düşünürleri gibi Kant için de İslâm incelenmeye değer ilginç ve farklı bir dinî gelenektir; ama son tahlilde ana tartışmanın ancak bir dipnotu, dibâcesi ve arka planı olabilir. Türklere yapılan kısmî atıflar, başka konular bağlamında gündeme gelir. Kant, *Anthropology* adlı eserinde düşünce süreçlerini tartışırken insanın bazen mantık silsilesini kaybettiğini ve birkaç adımı atladığını söyler. Bir konudan diğerine geçerken insan zihninin buna hazır olması gerekir. Konuşma yapan bir kişinin de konuyu değiştirirken muhataplarının zihnî süreçlerini dikkate alması ve adım adım ilerlemesi gerekir. Örneğin, odaya girdiğinde birdenbire "gazetelerde çıkan Türkiye ile ilgili son haberler hakkında konuşmaya başlamak, konunun nasıl buraya geldiğini bilmeyen kişilerin hayal gücünü fazlasıyla zorlayabilir". Sağlıklı bir iletişimin birinci şartı, konuşulanla-

49. Nakleden Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, s. 97.
50. Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 56.

rın belli bir kurallar dizisini takip etmesidir. Aksi halde bütün düşünce ve hitap kurgusu altüst olur ve iletişim imkânsız hale gelir.[51]

Kant'ın zihnî süreçlerle ilgili bir konuyu izah etmek için "Türkiye'den (yani Osmanlı'dan) gelen son haberleri" örnek olarak kullanması bir tesadüf değil. Zira Kant, bir konudan başka bir konuya geçerken insanın bildiği şeylerden daha uzaktaki bilmediği şeylere doğru ilerlemesi gerektiğini söyler. Türkiye/Osmanlı, bu uzakta ve az bilinen şeydir. Mamafih Türkler, Avrupa'nın zihin dünyasına sadece gazete haberlerinde yabancı olan bir yer değildir. Herder ve Hegel gibi Kant da Türklerin Yunanları boyunduruk altına almış olmasını medeniyet tarihinin büyük kayıplarından biri olarak görür. Kadim Yunan medeniyetinin eserlerini korumak bir yana, bağnaz bir tutumla onları yok eden Türklerin barbarlığını, kaba sabalığını ve irrasyonelliğini bundan daha iyi tasvir edecek bir vakıa yoktur. Her ne kadar Kant milletlerin 'ölçülü' olmasına örnek olarak Türkleri gösterse de Türkler, Avrupa medeniyetinin kaynaklarından biri olan Yunan mirasını ortadan kaldırmış ve böylece medeniyet tarihinde büyük kayıpların yaşanmasına neden olmuştur.

Kant'ın İslâm ve Müslüman milletler hakkındaki mülâhazalarının genellikle antropoloji ve coğrafî tarih bağlamında dile getirmiş olmasının temel sebebini de burada aramak gerekir. Bir Aydınlanma filozofu ve Alman kültür adamı olan Kant'ın, İslâm felsefe ve düşünce geleneğinden haberdar olmasını beklemek fazla iyimserlik olur. Diğer çağdaşları gibi Kant da İslâm'a bir fikir ve medeniyet konusu değil, bir antropoloji ve sosyoloji nesnesi olarak bakar. Türklerin ölçülü, Arapların soylu, İranlıların güzel ve yetenekli olduklarını söylerken de temel çerçevesi sosyal coğrafya ve antropolojidir.

Kant'ın İslâm hakkında yaptığı sınırlı gözlem ve tahlillerde dört ana unsur öne çıkar: Akla karşı şehvet ve hırs, tevazuya karşı gurur, hakikate karşı belâğat ve barışa karşı tahakküm ve zorbalık. Ortaçağ Avrupasının İslâm tasavvurunun bir uzantısı olan bu hükümler, Kant'ta ayrı bir boyut kazanır. Zira 'saf akıl'ın filozofu olan Kant, "sadece aklın sınırları içinde bir din" tasavvur ederken de İslâm'a kahir ekseriyetle akla uzak, hisse ve şehvete yakın bir din olarak bakar. İslâm Peygamberi'nin tarihî başarısını belâğat, tahayyül ve ikna kabiliyetiyle izah eder. Kur'ân, insanların aklına değil hislerine ve hayal güçlerine hitap ettiği için etkileyicidir. İslâm'ın zatî bir akliyeti yoktur; tersine, tıpkı Müslüman cenneti gibi, temel özelliği bu dünyada ve öte dünyada takipçilerine dünyevî zevk, sefa, güç ve tahakküm vadetmesidir. Kant, bu asılsız

51. Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, s. 59; Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 29.

değerlendirmeleri yaparken maddî hatalar da yapar. Örneğin, İslâm'ın şarabı yasaklarken afyona cevaz verdiğini söyler. Türklerin savaş meydanlardaki cesareti ve kahramanlığının da afyon kullanımından kaynaklandığını ileri sürer. Bu bilgilerin eksik ve yanlış olması önemli değildir. Önemli olan gördükleri işlevdir: Türklerin ve Müslümanların tarihteki dinî, siyasî, kültürel yahut askerî bütün başarılarının altında şehvet duygusu, iktidar hırsı ve afyon gibi akıl-dışı faktörler vardır. Ona göre Müslümanlar, "inançlarından dolayı kibir içinde olan insanlar"dır.[52]

Kant'ın İslâm ve Türkler hakkındaki yorumlarının antropolojik ve sosyolojik bağlamı, araçsaldır. Hz. Peygamber'in yakışıklı ve etkileyici biri olduğunu söylerken bile aslında onun saf akıldan uzak, insanları şehvet, hırs ve retorikle kendine bağlayan bir tarihî figür olduğunu ima eder. Gurur ve kibir, İslâm'ın başat özelliğidir; zira "inancının teyidini, pek çok milleti hükümranlığı altına almasında ve (onlara karşı elde ettiği askerî ve siyasî) zaferlerde görür".[53] Kant'ın bu eksik, önyargılı ve hasmane değerlendirmeleri Hegel gibi Alman filozoflarında da karşımıza çıkar.

Hegelci Tarih, Nietzsche ve İslâm

Hegel, Ortaçağlardan tevarüs edilen İslâm ve Müslüman tipolojilerini büyük oranda tekrar eder. Çağdaşı pek çok düşünür gibi o da İslâm medeniyeti konusunda ikircikli bir tutum içindedir: Müslüman birey ve toplumlar genellikle kaba saba, derin düşünceden yoksun, eğitimsiz, vb. iken, İslâm eserleri büyük bir estetik inceliğe sahiptir. Hegel bazen Avrupa'nın büyük edebî figürleriyle Müslüman şairleri mukayese eder. Goethe gibi o da İranlıları, Türklerden ve Araplardan ayrı bir yerde tutar. Fars Müslüman kültürünün edebî ürünlerine hayranlığını gizlemez. Okul bitirme tezini Osmanlı eğitim sistemi üzerine yazan Hegel, özellikle Türklere ve Osmanlı'ya karşı menfî bir tutum sergiler.

Hegel'in İslâm hakkındaki değerlendirmeleri genel felsefî sistemi içinde belli bir bütünlük arz eder. Tarihi, Ruh'un bir tezâhürü ve kendini-gerçekleştirme eylemi olarak gören Hegel, insanın özgürleşmesini de 'öteki' ile olan münasebeti üzerinden kurmaya çalışır. Ruh ve tarih ne kadar somut ve reel

52. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 172.
53. Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 42.

ise, onların etkileşimi ve vücuda getirdiği varlık düzeni de o kadar somut ve reeldir. Hegel'e göre, İslâm'ın Avrupa düşüncesinden ve Hristiyanlık'tan temel farkı, onun tamamen soyut bir kimliğe sahip olmasıdır. Bu soyutluk ve genellik, İslâm'ın teolojisine, ibadetlerine, sanatına, birey ve özgürlük anlayışına, kısacası her şeyine sinmiştir. Hegel bundan nefret eder. Soyut olan hiçbir şeyin bir gerçekliği yoktur onun için.

Hegel, İslâm'da tevhîd inancını da bu soyutçuluğun bir tezâhürü olarak görür. Mutlak soyut olan Tanrı'ya inanan Müslüman birey, tek bir noktaya bağlanır ve böylece çoğulculuğu, farklılaşmayı, çeşitliliği kaybeder. Tevhîd, bütün farklılıkları ortadan kaldırır. "Bütün bağlar ortadan kalkar. Bu birlik içinde Doğu'nun bütün bireyselliği dağılır; bütün kast farklılıkları, doğuştan gelen bütün haklar ortadan kalkar. Bireye ait hiçbir pozitif hak, hiçbir siyasî sınır yoktur artık. Mülk ve mülkiyet, bütün bireysel hedefler, hiç mesabesindedir... ve bu menfîlik kendini tezâhür ettirirken yıkıcı ve yok edici bir nitelik kazanır."[54] Hegel'in bu değerlendirmesi, "Doğu'da birey yoktur, cemaat vardır..." klişe hükmünün ilk ve açık ifadelerinden biridir. İslâm hakkında sınırlı bilgiye sahip olan Hegel'in, ne tarihen ne de fikren desteklenmesi mümkün olmayan bu yargıda karar kılmış olması bir tesadüf değil.[55]

'Doğu despotizmi' kavramını İslâm'da arayan Batılı araştırmacılar gibi Hegel de tevhîd inancını mutlakiyetçi, tektipleştirici ve baskıcı bir zaviyeden ele alır. Tanrı'nın mutlak birliği ve sonsuzluğu içinde kendi kimliğini ve öznelliğini kaybeden birey, özgür ve yaratıcı olamaz. Hegel, Avrupa'nın çoğulcu ve somut varlık tasavvuru karşısında İslâm'ın artık direnmesinin ve ayakta kalmasının mümkün olmadığını söyler. 1830'da verdiği derslerinde şöyle der: "Şu anda Asyatik ve Afrikaî bölgelere çekilmiş olan ve Hristiyan güçlerin kıskançlığı yüzünden sadece Avrupa'nın bir köşesinde tolere edilen İslâm, artık genel olarak tarih sahnesinden ebediyyen silinmiş ve Doğulu rahatlık ve sükûnete rücu etmiştir."[56]

Tarihin cilvesine bakınız ki Hegel'in bu soyutlayıcı, mutlaklaştırıcı, baskıcı ve nihayetinde hakikatten uzak İslâm tasavvuruna cevap, bir başka Alman filozof-şairinden, Nietzsche'den gelecektir. Aynı anda hem Hristiyanlık'a hem de moderniteye savaş açan Nietzsche, İslâm'da her ikisinin de antitezi-

---

54. Aktaran, Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 122.
55. Alman düşünürleri arasında Hegel ve Spengler'in İslâm hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Cuayyıt, *Avrupa ve İslâm*, s. 115-136.
56. Hegel, *The Philosophy of History*, aktaran Almond, *History of Islam in German Thought*, s. 111.

ni bulur. Ona göre İslâm, "hayata evet!" diyen bir dindir. Bu yaşam enerjisi, Hristiyanlık'ın teolojik ve ritüelistik debdebesi içinde kaybolup gitmiştir. "Roma'yla savaş, İslâm'la barış" cephesine tam destek veren Nietzsche, bu enerjinin yeniden keşfedilmesi ve yaşanması için İslâm'ın önemli bir fırsat sunduğunu söyler. İslâm kültürüne olan ilgisi, Batı medeniyetiyle olan hesaplaşmasının da arka planını oluşturur. Hayatının bir döneminde Tunus'a gidip Müslümanlar arasında birkaç yıl yaşamak istediğini söyler. Böylece geleneksel İslâm'ın tüm boyutlarıyla yaşandığı Tunus'tan bakarak, "Avrupalı olan her şey hakkındaki bakışım ve yargım keskinlik kazanacaktır" der.[57]

Nietzsche ve İslâm ilişkisi hakkında daha detaylı çalışmaların yapılması gerekiyor. Çağının bilinçaltının sesi olan Nietzsche, "İslâm'la barış" derken de, Avrupa dinî geleneğine ve moderniteye karşı çıkarken de yeni imkân ve ihtimallerin mümkün olduğuna inanıyordu. Sonsuz döngü, iktidar arzusu ve "süper insan" gibi kavramları felsefî ve edebî bir coşkuyla formüle eden Nietzsche, hayal ettiği yeni dünyada İslâm'a ve Doğu'ya nasıl bir yer biçmişti? Aydınlanma rasyonalizmini ve pozitivist bilimciliği aşmak için Batı-dışı düşünce geleneklerine ne kadar şans tanıyordu? Böyle bir imkân modernitenin seyri için ne anlama gelebilirdi? Şüphesiz bu soruları daha detaylı çalışmalarla ele almak gerekiyor. Her hâlükârda Nietzsche'nin ezber bozan çıkışları, hem Batı düşünce tarihi hem de İslâm-Batı ilişkileri açısından önemini korumaya devam ediyor.

İslâm Amerika'da

Avrupa kıtasının sınırları dışına çıktığımızda, İslâm-Batı ilişkilerinin temel alanlarından biri, Amerika kıtasıdır. "Yeni Dünya" olarak adlandırılan Amerika, Batı medeniyet tarihi içinde yeni bir tecrübeye işaret eder. Hannah Arendt'in dikkat çektiği gibi "Amerikan Devrimi", Avrupa devrimlerinden farklı temellere ve sonuçlara sahiptir. Amerika, bir kıta, toplum ve medeniyet olarak, kadim kıta Avrupa'nın aydınlanma, sekülerleşme ve devrim tecrübelerinden etki almış, fakat kendisine farklı bir güzergâh ve hedef belirlemişti. Aydınlanmanın radikal din-karşıtı ve rasyonalist-pozitivist eğilimleri, ırk telakkileri ve kültür anlayışı, Amerikan Devrimi bağlamında büyük oranda terk edilmiş, yumuşatılmış ve ciddi revizyonlardan geçmiştir. İngiliz tahakkümüne karşı yapılan Amerikan siyasî devrimine tekaddüm eden ve onun fikrî-top-

57. Almond, *a.g.e.*, s. 152.

lumsal temellerini hazırlayan "Amerikan Aydınlanması", cumhuriyetçilik, herkesin eşit haklara sahip olarak yaratıldığı, sosyal sözleşme, teşebbüs hürriyeti ve dinî müsamaha gibi fikirlere dayanıyordu. Bu Yeni Dünya'da, İslâm dahil diğer din ve kültürlere karşı daha müsamahakâr bir tavır takınılması beklenen bir durumdu.[58] Amerikan fikrî devrimi üzerinde derin etkiler bırakan İngiliz filozofu John Locke, 1689'da yayımladığı ünlü *Müsamaha Üzerine Mektup* adlı eserinde, dinî kimliği ne olursa olsun, herkesin eşit haklara sahip olması gerektiğini savunuyordu: "Eğer birbirimize karşı dürüstçe hakikati konuşmak gerekirse, ne pagan, ne Muhammedî, ne de Musevî olan bir kişi, sırf dininden dolayı Commonwealth'in sivil haklarından mahrum edilebilir".[59] Bu yaklaşımı yüzünden pek çok saldırıya maruz kalan Locke, çoğulculuk ve müsamaha ilkelerini savunurken, aynı zamanda Osmanlı idaresinde yaşayan Hristiyanların tam da bahsettiği bu imkânlardan fazlasıyla istifade ettiğini; buna karşın, Hristiyanlık adına hareket edenlerin bu hakkı başkalarına tanımadıklarını söyler.[60] Bu yaklaşımıyla Locke, İngiliz devletinde Hristiyan olmayan vatandaşların yaşayabileceğini savunan ilk düşünürlerden biri olarak İngiliz-Amerikan siyasî düşünce tarihinde Müslümanlara karşı daha müsamahalı yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır diyebiliriz.[61]

Felsefî ön kabuller ve tarihî tecrübeler arasındaki temel farklar, Amerika'nın İslâm'la olan ilişkisini şüphesiz etkilemiştir. Fakat bazı önemli istisnalar dışında, beklenen radikal kopuş gerçekleşmemiştir. Amerika'daki İslâm, Arap ve Türk imajı, Avrupa'daki sorunlu mirasın derin izlerini taşır. Avrupa'da olduğu gibi Amerika'da da popüler mahfillerde İslâm, Hristiyanlık'ın bir rakibi ve düşmanı, Papalığın kötü bir müttefiki ve nihayet medeniyet karşıtlığının ve barbarlığın bir timsali olarak görülmüştür. Beyaz Amerikalılar arasında zaman zaman Müslümanların da iyi insanlar olabileceği ve hatta cennete gidebileceği gibi 'heretik' fikirleri savunanlar olmuştur. Ortaçağlarda İskenderiyeli Origen (ö. 254) ve onun takipçisi olan ve Menocchio adıyla da

---

58. Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1963), s. 85 vd. Amerikan devriminin fikrî kökenleri için bkz. Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750-1820* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Belknap Press,1992); Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993)
59. John Locke, *Letter Concerning Toleration* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 144.
60. Bkz. Denise A. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, (New York: Alfred Knopf, 2013), s. 77 vd.
61. Gerald MacLean ve Nabil Matar, *Britain and the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 167-8.

bilinen Domenico Scandella (ö. 1601) gibi yazarlar, Hristiyanlık'ın yanı sıra başka dinlerin mensuplarının da hakikat üzere olabileceği ihtimalini dile getirmiştir. Fakat bunlar genellikle marjinal ve tehlikeli görüşler olarak reddedilmiş ve hakim dinî söylem karşısında etkileri son derece sınırlı kalmıştır.[62]

Eski ve yaşlı kıta Avrupa'dan kendini ayırmak ve yeni bir dünya kurmak için Amerika'ya gidenlerin İslâm ve Müslümanlar konusunda daha tarafsız ve önyargısız bir bakış açısına sahip olmaları beklenirdi. Zira kıta Avrupasının tersine, Amerika'da Osmanlılar yahut bir başka Müslüman güç, siyasî veya askerî bir tehdit oluşturmuyordu. Katolik geleneğin yüzyıllar boyunca inşa ettiği İslâm ve Müslüman kurgusuna karşı, Yeni Dünya'da daha bilgi temelli ve toleranslı bir bakış açısı geliştirmelerinin önünde bir engel de yoktu. 'Amerikan Aydınlanması', birey, toplum, din, hukuk, vb. alanlarda Avrupa'dan önemli farklılıklar arz ediyordu. Amerikalılar, Avrupa Aydınlanmasının genellikle din (Kilise) karşıtı ve dolayısıyla radikal seküler tavrına karşılık, Hristiyanlık'ın Protestan ve daha liberal yorumu konusunda farklı imkânlara sahiptiler. Fakat İslâm ve Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda, bu 'aydınlanma', yeni ve sağlıklı bir bilgilenmeye ve anlayışa pek fazla imkân sağlamış görünmemektedir. Thomas Jefferson, George Washington ve John Adams gibi Amerika'nın 'kurucu babaları', yeni Amerikan sistemini kurarken, eşitlik ve dinî çoğulculuk ilkeleri çerçevesinde Yahudilere ve Müslümanlara karşı daha müsamahalı davranılması gerektiğini ifade etmişler ve bu görüşlerinden dolayı yer yer sert eleştirilere maruz kalmışlardır.

Müslümanlar Amerika kıtasına başlıca iki yoldan geldiler: Kölelik ve göç. 16. yüzyıldan itibaren Senegal, Gambiya ve Nijer gibi ülkelerden getirilen ve köle olarak satılan Afrikalıların yaklaşık üçte birinin Müslüman olduğu tahmin edilmektedir.[63] Köleliğin gayr-ı insanî şartları altında bu Müslümanların dinlerini yaşamaları imkânsız derecesinde zordu. Özgürlük, vatandaşlık ve mülkiyet haklarından mahrum olan köleler, Hristiyanlık dışında başka bir dini yaşama hakkına da sahip değildi. Namaz, oruç, domuz eti yememe, içki içmeme gibi "görünür" dinî ibadetler, Afrikalı Müslüman kölelerin dinlerini yaşamalarını zorlaştırıyordu. Dahası, Amerikalı beyaz efendiler, İslâm gibi bir dininin köleler arasında bile olsa yaşanmasını ve yayılmasını engellemek için her tür zecrî tedbire başvurmaktaydı. Bütün bu zorluklara rağmen, köle-

62. Bkz. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, s. 42 vd.
63. Frederick M. Denny, 'Islam in the Americas', John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Cilt 3, s. 134.

leştirilen Afrikalı Müslümanların uzun bir süre dinî inanç ve ibadetlerini yaşatmak için büyük bir mücadele verdiğini kaydetmek gerekir.[64]

Jefferson'ın Kur'ân'ı

Amerikan Devleti ile İslâm dünyası arasındaki ilk resmî temas, Amerikan Başkanı Thomas Jefferson ile Tunus Beyi Hammuda arasında 1801 tarihli yazışmayla başlar. Amerikalıların ele geçirdiği bir Tunus gemisinin iadesini talep eden Tunus Beyi, ihtilafı diplomatik kanallardan çözmek için 1805 yılında Washington'a bir elçi gönderir. Sidi Süleyman Mellimelli adını taşıyan Tunuslu elçi, 6 Aralık 1805 tarihinde Beyaz Saray'da yemeğe davet edilir. Ramazan ayı olması münasebetiyle akşam yemeğini ancak gün batımından sonra yiyebileceğini söyleyen Mellimelli, böylece Beyaz Saray'daki ilk iftar yemeğinin konuğu olur. İftarda hazır bulunan John Quincy Adams, Tunuslu elçinin edeb ve erkâna riayet ettiğini ve "davranışlarının saygılı" olduğunu söyler.[65] Bu ziyaretin ardından Jefferson, Tunus Beyine bir mektup yazar ve gemi meselesi karşılıklı bir anlaşmayla çözülür. Bu hadiseden sonra Jefferson'ın, İslâm ve Müslüman dünyasıyla olan ilişkisi yeni bir boyut kazanır.

Jefferson'ın İslâm'a olan dinî ve siyasî ilgisi, birtakım söylentilerin yayılmasına da neden olur. Amerika'nın temsil ettiği "Yeni Dünya"nın çoğulculuk, cumhuriyetçilik ve eşit haklar üzerine kurulu olduğuna inanan Jefferson'ın, Müslüman bir elçiyi Beyaz Saray'da ağırlaması, bir Kur'ân tercümesi edinerek üzerinde tetkikler yapması ve bağnaz bir İslâm karşıtı tutum içerisine girmekten kaçınması, onun bir "gizli Müslüman" olduğu suçlamasına zemin hazırlamıştır. Jefferson, Amerikan siyasî tarihinde Müslüman olduğu iddiasıyla suçlanan ilk Amerikan başkanıdır. Yaklaşık iki buçuk asır sonra Amerikan başkanı Barack Hussain Obama'nın aynı suçlamayla karşılaşması dikkat çekicidir. Bu sorunlu bakış açısı, Amerikan çoğulculuğunun sınırlarını ortaya koyar-

64. Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York: New York University Press, 1998), s. 49-70.

65. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, s. 221. Tunuslu elçi Sidi Süleyman Mellimelli, Washington ziyareti sırasında, Amerikan devletiyle anlaşma imzalamak için şehirde bulunan Amerikan yerlilerinden bir grupla tanışır. Onlara dinlerinin ne olduğunu sorar. Aldığı ilk cevap karşısında hepsinin 'heretik' olduğu sonucuna varır. Fakat daha sonraki görüşmelerinde, Amerikan yerlilerinin 'Büyük Ruh/Tanrı'ya taptıklarını duyduğunda, bunu tek tanrı inancının bir ifadesi olarak yorumlar ve onların Arapların soyundan geldiğini ve 'kardeşleri' olduğunu söyler. Spellberg, s. 221-2.

ken, aynı zamanda Amerika'nın Müslüman vatandaşlarının bugün karşı karşıya olduğu meydan okumaların boyutları hakkında da bir fikir vermektedir.[66]

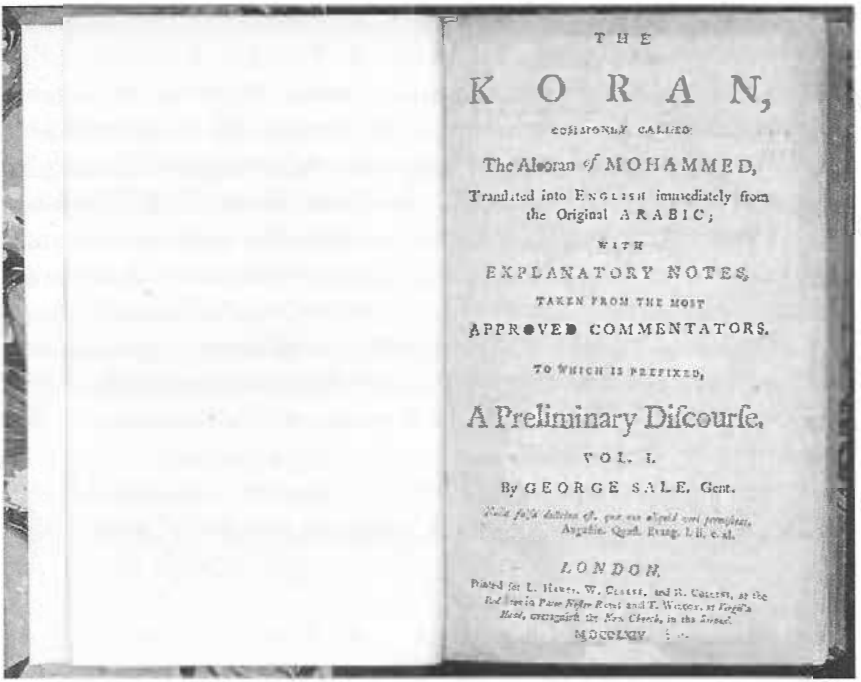
Jefferson'ın, Sale'in Kur'ân tercümesini incelemesinin nedenleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Yaygın bir kanaate göre, iyi bir hukuk talebesi ve kitap muhibbi olan Jefferson'ın amacı, Virginia'daki –ve daha sonra Amerika'daki– hukukî düzenlemeleri eleştirel ve kozmopolitan bir bakış açısıyla ele almaktı. Bu yaklaşım, Jefferson'ı İslâm dahil diğer hukuk gelenekleri ni yakından incelemeye sevk etmiştir. Dahası, Jefferson'ın yanı sıra Amerika'nın "kurucu babaları" olarak kabul edilen John Adams, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, James Madison ve George Washington gibi isimler, İslâm tarihi, hukuk geleneği ve Osmanlı devlet yönetimi hakkında yer yer eksik ve yanlış da olsa muayyen bir bilgiye sahiptiler. Amerika'nın yeni hukuk sistemi ve yönetim modeli hakkında yaptıkları detaylı tartışmalar, bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.[67]

Jefferson'ın geniş külliyatı içerisinde, İslâm tarihi, hukuku ve ilahiyatı hakkındaki değerlendirmeleri önemli bir yer tutar. Bu yazı ve notlardaki ana tema, dinî tolerans ve hukuk önünde herkesin eşit olduğu fikridir. Kilise öğretilerinin ağır teolojik tartışmaları karşısında kendini deist olarak konumlandıran Jefferson, Müslümanların ve Mûsevîlerin dinî inançlarından dolayı temel haklarından mahrum edilmelerinin yanlış olduğunu savunur. Fakat Voltaire'in İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki nefret dolu ve yanıltıcı yorumlarından kendini tamamen de kurtaramaz. Bazı değerlendirmelerinde, Sale'in Kur'ân yorumları, Voltaire'in din düşmanlığı ve Locke'un dinî müsamaha ve çoğulculuk fikirleri arasında gelgitler yaşar. Önerdiği yasa tekliflerinin evrensel nitelikte olduğuna ve herkesi kucakladığına inanır. Fakat çağdaşları gibi o da Afrika'dan zorla getirilen Müslüman kölelerin hür bireyler değil, alınıp-satılan bir meta olduğuna inanır. Nitekim, kendisinin 1774 yılında 187 kölesinin olduğu tahmin edilmektedir.[68] Amerika'da köleleştirilen Afrikalıların en az üçte birinin Müslüman olduğu düşünülecek olursa, bu köleler arasında Müslümanların da bulunduğunu not etmek gerekir.

Neticede Jefferson bir hukukçu ve devlet adamı olarak kendi döneminin şartları içerisinde Müslümanların, Mûsevîlerin ve Hristiyan olmayan di-

---

66. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, s. 9.
67. Azizah Y. al-Hibri, "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or a History of Borrowing?", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* I, No. 3 (1999), s. 492-527.
68. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, s. 121.



THE

KORAN,

COMMONLY CALLED

The Alcoran of MOHAMMED,

Translated into ENGLISH immediately from the Original ARABIC;

WITH

EXPLANATORY NOTES,

TAKEN FROM THE MOST

APPROVED COMMENTATORS.

TO WHICH IS PREFIXED,

A Preliminary Diſcourſe.

VOL. I.

By GEORGE SALE, Gent.

Nulla fuit doctior gens, quæ non aliquid sibi fingeret.
Augustin. Quæst. Evang. Lib. 2. c. 21.

LONDON,

Printed for C. Hitch, W. Strahan, and R. Ware, at the Red Lion in Paternoster Row and T. Wotton, at Virgil's Head, opposite the New Church, in the Strand.

MDCCXLIV.

Thomas Jefferson'a ait Kur'ân Tercümesi

ğer milletlerin temel haklarının tanınması gerektiğini, zira bunun evrensel hukuk anlayışının bir parçası olduğunu savunur. Fakat aynı Jefferson, Voltaire ve benzeri yazarların son derece menfî ve dışlayıcı İslâm anlayışını büyük oranda muhafaza eder. Hukukî ve siyasî müsamaha düşüncesi, İslâm ve Müslümanlar hakkında yaygın olan yanlış ve hasmane kanaatleri ortadan kaldırmak için yeterli değildir.

"Jefferson Kur'ân'ı" olarak bilinen Kur'ân tercümesi, Amerika'nın kuruluş tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Tarihin muğlak sayfaları arasında kaybolup giden ve sadece bir avuç uzmanın haberdar olduğu bu Kur'ân, 2007 yılında Amerikan Kongresi'nin ilk Müslüman üyesi olan Keith Ellison'ın bir talebi üzerine tekrar gündeme gelir. Minnesota eyaletinden seçilen temsilci Ellison, yemin töreninde bir Müslüman olarak Kur'ân'a el basmak istediğini söyler ve Kongre Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Jefferson'a ait Kur'ân'ın getirilmesini talep eder. Böylece Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni kaleme alan ve Amerika'nın üçüncü başkanı olan Thomas Jefferson'ın, Ekim 1765'te 16 şilinge edindiği Kur'ân-ı Kerim tercümesi, yaklaşık iki buçuk asır sonra yeniden tarihî bir vazife üstlenir.

Hacı Ali'den Hi Jolly'ye

İslâm-Batı ilişkileri açısından İslâm'ın Amerika'daki tarihi, siyasetten diplomasiye, ticaretten eğitime kadar geniş bir alana yayılır. Bunun nispeten eğlenceli ve çarpıcı örneklerinden biri, Amerikan halkı arasında "Hi Jolly" olarak ün salan Hacı Ali'nin hikâyesidir. Amerikan ordusu 1850'li yılların başlarından itibaren Arizona çölü ve diğer uzak bölgelere nakliye sorununu çözmek için develerden oluşan bir taşıma birliği kurulması fikrini tartışmaya başlar. Nihayet Kongre'den alınan izin ve bütçeyle Osmanlı Devleti'ne bir başvuru yapılır. Sultan Abdülmecid'in onayıyla ve bir rivayete göre kendisinin de iki deve hediye etmesiyle birlikte Tunus, Mısır ve Türkiye'den 30 civarında deve gemilere yüklenerek Texas Limanı üzerinden Arizona-California bölgesine getirilir. Bu mütevazi deve sürüsünün başında Suriye, Ürdün ya da Lübnan asıllı olduğu tahmin edilen Osmanlı vatandaşı Hacı Ali (1828-1902) vardır. Osmanlı ordusundaki görevini bırakarak Arizona'ya gelen Hacı Ali, burada kısa sürede bir efsane haline gelir. Görevini başarıyla yürütür. Fakat Amerikan İç Savaşı'nın sona ermesinin ardından, develerin Amerika'da yaygın olan atları ve diğer hayvanları korkuttuğu gerekçesiyle deve nakliye birliğinin kapatılmasına karar verilir.

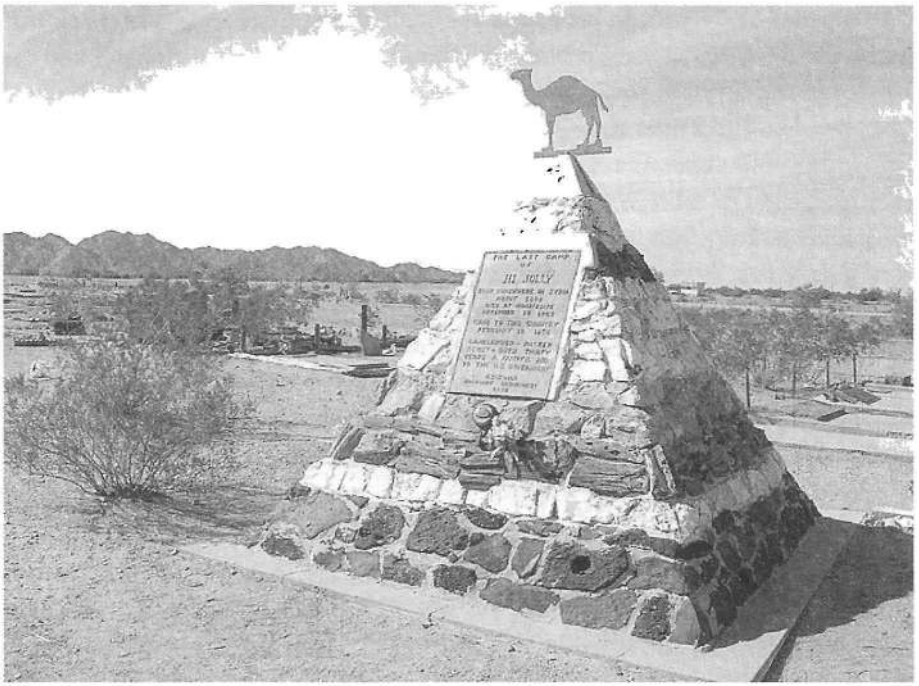


Hacı Ali/Hi Jolly

Develer 1864 yılında bir açık arttırmada satılır. Hacı Ali, yanında tuttuğu birkaç deveyle, Kolorado Nehri'yle kömür madenleri arasında nakliye işine devam etmeye çalışır. İşlerin kesat gitmesi üzerine elinde kalan develeri Gila Bend yakınlarında Arizona çölüne salar. Ve burada hayatının en önemli kararını verir: Ülkesine dönmek yerine Amerika'da kalır. Arizona'da Meksika asıllı olduğu tahmin edilen Gertrudis Serna ile evlenir ve iki çocuk sahibi olur. Ömrünün geri kalan kısmında maden işlerinde çalışır. 1902'de vefat ettiğinde, artık Arizona bölgesinde ün salmış biridir. Amerikan tarihindeki ilk ve tek 'baş deveci' olan bu Osmanlı vatandaşının hatırasını yaşatmak için Arizona Valisi Benjamin Moeur, 1935 yılında Hacı Ali'nin mezarını bir anıta çevirir. Bugün Quartzside Mezarlığı'nda bulunan anıt, bir piramit ve üstünde bir deve figüründen oluşmaktadır ve şehrin en fazla ziyaret edilen noktalarından biridir. Her yıl ocak ayında mezarının başında 'Hi Jolly' festivali düzenlenmektedir.

Hacı Ali'nin hikâyesi, kültürel karşılaşma, değişim, red ve kabul süreçlerinin tipik örneklerinden biridir. İslâm kültüründe son derece normal ve yaygın bir isim olan Hacı Ali isminin, 19. yüzyıl Amerikasında insanları tebessüme davet eden 'Hi Jolly' haline gelmesi, bir Osmanlı vatandaşının isminden ziyade Amerika'nın kültürel algılama biçimleri hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Bugün Amerikan halk şarkılarında, rivayetlerde ve filmlerde yaşayan Hacı Ali'nin hikâyesi, İslâm ve Amerikan kültürlerinin beklenmedik tedâhül ve kaynaşmalarına örnek teşkil edecek niteliktedir. Burada aynı anda bir kabul ve red vardır. Kabul, Hacı Ali'nin Amerika'da kalması, vatandaş olması, burada bir aile kurması, Müslüman kimliğini muhafaza etmesi, iki kızını Müslüman olarak yetiştirmesi ve bir Müslüman olarak ölmesi şeklinde tezâhür eder. Red ise, isminin 'Hi Jolly' haline gelmesi, (bazı rivayetlere göre) ırkçılığa karşı kendini korumak için Philip Tedro adında Yunan asıllı biri olduğunu söylemesi, hayatının belli dönemlerinde ayrımcılığa maruz kalması şeklinde çıkar karşımıza.

Hacı Ali'nin etnik ve dinî kökeni hakkında yapılan spekülasyonlar, geldiği Osmanlı dünyasının çok etnili ve çok dinli kozmopolit yapısını ortaya koymaktadır. Suriye, Lübnan yahut Ürdün asıllı olduğu tahmin edilen, Yunan kökenli bir Hristiyanken daha sonra Müslüman olduğu ileri sürülen Hacı Ali, aslında mensubu olduğu Osmanlı dünyasının zengin dinî ve kültürel yapısını yansıtır. Kendi diyarında son derece normal bir kimlik örgüsüne sahip olan kahramanımız, Amerika'da 'arabesk' bir kimliğe bürünür. Aslında onun hikâyesi, Arap-İslâm ve Amerikan kültürlerinin kaynaşmasından ortaya çıkan bir 'Amerikan arabeski'dir. Hi Jolly'den Şehrazad'a, Sahra'dan Elham-



Hacı Ali'nin Arizona'daki anıtı

ra'ya, Aladdinin sihirli lambasından Hâfız ve Sa'dî-i Şirâzî'ye, Thomas Jefferson'ın Kur'ân'ından Lew Wallace'in Abdülhamid'le olan ilişkisine kadar pek çok alanda karşımıza çıkan bu 'Amerikan arabeski', iki kültür arasında genellikle kabul edildiğinden daha fazla bir etkileşimin olduğunu teyit etmektedir.[69]

Bu arabesk durumun tebellür etmesi ve İslâm'ın muayyen bir dinî kimlik olarak kabul edilmeye başlaması, Afrika kökenli Müslümanların Amerikan tarihinde belirgin bir yer edinmesiyle mümkün hale gelmiştir. Drew Ali, Alexander Russell Webb, Elijah Muhammad gibi isimler, İslâm'ın Afrika kökenli Amerikan vatandaşları arasında yeniden hatırlanmasında ve yayılmasında etkin bir rol oynadılar. Afrika kökenli ('zenci') Müslümanlar, dinî kimliklerinin yanı sıra beyaz ırkçılığına karşı da mücadele ettikleri için Amerikan toplumunun geneli tarafından şüpheyle karşılandılar. Muhammed Ali ve Malcolm X gibi isimlerin İslâm Milleti (Nation of Islam) hareketine katılması, geleneksel İslâm karşıtlığının ırkçılıkla birleşmesine neden oldu. Böylece

69. Jacob Rama Berman, *American Arabesque: Arabs, Islam, and the 19th Century Imaginary* (New York: New York University Press, 2012), s. ix-xi.

etnik olarak İslâm'ı daha ziyade Araplar ve Türklerle özdeşleştiren Amerikan toplumu, bu sefer yeni bir olgu ile karşı karşıyaydı: Siyahî İslâm. Amerika'da ırkçılık ve ayrımcılık karşıtı sivil haklar hareketinin uzun ve zorlu tarihi dikkate alındığında Afrikalı-siyahî İslâm konusunda yaygın önyargıların ve hasmane tutumların bugün dahi devam ediyor olmasına şaşırmamak gerekiyor.

Avrupa'dan tevarüs edilen olumsuz Müslüman imajından Türkler de nasibini almıştır. 13 Ocak 1827 tarihli bir gazetede yapılan Türk tasviri, şiddetli olduğu kadar karanlıktır da: Barbar, baskıcı, talan edici, zevk düşkünü, medeniyetten uzak, edebiyattan, sanattan, müzikten bîhaber bir millet.[70] Avrupalıların tersine Türkler ve Amerikalılar savaş meydanlarında karşı karşıya gelmediler. Türklerin Amerika'da bir topluluk haline gelmesi ise ancak 1950'li yıllardan sonra söz konusu olmuştur. Dahası, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından NATO'ya katılan Türkiye, Batı ittifakı içinde Amerika Birleşik Devletleri'yle stratejik bir ilişki geliştirdi. Bu arka plana rağmen 20. yüzyılın ilk yarısında Amerika'daki Türk imajı genellikle olumsuz ve önyargılıdır. Bunun temel sebepleri arasında, Avrupa'dan aktarılan hasım din anlayışı, Amerikalı Protestan misyonerlerin aktardığı Türk ve Osmanlı hikâyeleri ve son olarak Yunan bağımsızlık hareketi ve Ermeni ayaklanmaları zikredilebilir. Osmanlı'ya başkaldıran bütün Hristiyanları "din kardeşleri" olarak gören Amerikalı din adamları ve lobi grupları, Yunan, Bulgar, Arnavut, Ermeni vd. ayaklanmalarını doğrudan ya da dolaylı olarak desteklediler. Ermeni soykırımı iddialarının köklerini de bu tarihî arka planda aramak gerekir.[71] Bununla birlikte ana hatlarını irdelemeye çalıştığımız İslâm-Batı ilişkileri tarihinin karmaşık yapısı, farklı yaklaşımlara da her zaman imkân sunmuştur. Kitabımızın sonuna ek olarak koyduğumuz yazıda da görüleceği üzere, Amerikan Büyükelçisi Lew Wallace ile Sultan Abdülhamid arasındaki ilişki, çok boyutlu ve çok yönlü tarihin çarpıcı örneklerinden birini teşkil etmektedir. Meşhur *Ben Hur* romanının yazarı, diplomat, asker ve mucit Lew Wallace'ın İstanbul'da geçirdiği beş yılın ardından Amerika'ya döndükten sonra Türkiye, Osmanlı Sultanı, Ermeniler ve Osmanlı Hristiyanları konusunda verdiği hak ve hakkaniyet mücadelesi, kayda değer bir hadise olarak hatırlanmaya devam ediyor. Bugün Amerika ile İslâm arasındaki ilişkinin karmaşık yapısını ele alırken, bu tarihî arka planı akılda tutmak gerekiyor. Bu konuya bir sonraki bölümde yeniden döneceğiz.

---

70. Aktaran Justin McCarthy, *The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice* (Utah: Utah University Press, 2010), s. 19.
71. Justin McCarthy bu noktaya özellikle dikkat çeker; bkz. McCarthy, *The Turk in America*, s. 93 vd.

Hayal ile Gerçek Arasında Seyyahların Dünyası

19. yüzyılda oryantalizm akademik bilgi açlığı hissedenlerin ihtiyacına bir nebze cevap vermiş olabilir. Fakat masa başında okunan belgelerle yetinmeyen pek çok Avrupalı bu dönemde Müslüman ülkelere gidecek, gözlemlerini kaleme alacak ve geniş bir seyahatname literatürü vücuda getirecektir. "Doğu'yu bilme" ihtiyacını kitap okuyarak gideremeyenler, böylece İslâm dünyasına giderek bin yıllık sır perdesini aralamaya çalıştılar. Jérôme Maurand, Nicolas de Nicolay ve Ogier Ghiselin de Busbecq gibi elçilerin yanı sıra John Sanderson, Sir Anthony Sherley, George Sandys, Jean-Baptiste Tavernier, Antoine Galland, Richard Burton, Alexander William Kinglake, George Curzon, Eliot Warburton, Gérard de Nerval, François-René de Chateaubriand, Gustave Flaubert, Lamartine ve Pierre Loti gibi Avrupalı yazar, siyasetçi ve seyyahlar, Haçlılar döneminde ortaya çıkan bir tecrübeyi modern bir bağlamda yeniden yaşadılar: İslâm dünyasına ilk defa ayak basan Avrupa'nın kentli aydınlarının Müslüman Doğu'yla karşılaşması, çağın ruhuna uygun yeni algılama biçimleri üretti.[72] Ortaçağların dinî argümanlarının yerini seküler, rasyonalist, ilerlemeci, aydınlanmacı ön kabuller almış, Müslümanlar artık Ortaçağ Avrupasının paganları olmaktan kurtulmuştur. Onları 'dînî öteki' haline getiren teolojik argümanlar, yerini büyük oranda hümanist, sosyolojik ve siyasî değerlendirmelere bırakmıştır.

Bu seküler dönüşüm, tevarüs edilen dînî ön yargıların yıkılmasında önemli bir rol oynamış; fakat başka sorunların doğmasına da engel olamamıştır. Yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan kentli ve seküler Avrupa aydınları, Doğu'yu ve İslâm dünyasını geri kalmış bir kültür olarak görmeye başlamışlardır. Önce bilim, ardından Fransız, son olarak da sanayi devrimini gerçekleştiren Avrupa, artık dünyaya 'hakim medeniyet' zaviyesinden bakmakta ve bütün dünyayı maddî ve entelektüel olarak kolonize edilecek bir yer olarak görmektedir. "Çağdaşlaştırma misyonu", Hegel'den Marx'a ve Fran-

72. Said, *Orientalism*, s. 166-197. Avrupalı seyyahların Osmanlı coğrafyasına olan ilgisi 1500'lü yılların başlarına kadar gider. Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. Gülgün Üçel-Aybet, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003). 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı topraklarını ziyaret eden önde gelen seyyahların listesi ve kısa biyografileri için bkz. *a.g.e.*, s. 36-97. 14. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı'yı ziyaret eden 450 civarındaki Avrupalı seyyahın yol güzergâhları ve eserleri için bkz. Stephane Yerasimos, *Les Voyageurs dans L'Empire Ottoman: XIV^e-XVI^e siecles* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991).

sız misyonerlerine kadar 19. yüzyıl Avrupa entelijensiyasının köklü inançları arasında yer alır.

Seyyahlar tarih boyunca İslâm ve Batı hakkında inşa edilen algıların ve tasvirlerin şekillenmesinde önemli bir rol oynadılar. Bazen tarihî önyargıları sorguladılar ve değiştirdiler; bazen de geleneksel efsaneleri derinleştirdiler. Seyahatnameleri, Osmanlı ve İslâm toplumları kadar, dönemin Avrupa zihin dünyası hakkında da bize önemli ipuçları sağlar. Seçtikleri konular, yaptıkları tasvirler, anlattıkları gerçek ve hayal mahsûlü hikâyeler, takdir ve hicivler, 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın İslâm dünyasına ve Doğu'ya yönelik karmaşık ve çok boyutlu yaklaşımlarının bir resm-i geçiti olarak da okunabilir. Burada 'nesnel' veriler ve tahliller aramaktan ziyade, tarihlerin ve kültürlerin kesişme noktasında ne tür kırılmaların, açılımların, genişleme ve daralmaların yaşandığına bakmak daha isabetli olur.

Avrupalı seyyahların dikkat çeken özelliklerinden biri, ziyaret ettikleri Müslüman ülkelerin "dünyevî" niteliklerini vurgulamalarıdır. İstanbul, Kahire, İsfahan, Fez gibi şehirlerdeki gündelik yaşam, dükkânlar, seyyar satıcılar, evler, bahçeler, camiler, tekkeler, semâ' ve zikir meclisleri, yemek gelenekleri, okullar, limanlar, kılık kıyafetler ve maddî kültüre ilişkin bütün diğer unsurlar, seyahatname literatürünün vazgeçilmez öğeleridir. Detaylara gösterilen bu özenin arkasında, Müslüman toplumlar hakkındaki genel geçer hükümleri sorgulama kaygısının yattığı söylenebilir. Nitekim seyyahlar, sık sık bu şehirlerde yaptıkları gözlemlerle kıyaslandığında, Avrupa'daki yaygın kanaatlerin ne kadar farklı ve yanlış olduğunu vurgularlar. Örneğin, 15 yıl kadar Türkiye'de yaşadıktan sonra 1807 yılında *The Present State of Turkey* adlı bir kitap yayımlayan İngiliz yazar Thomas Thornton, Avrupalı seyyahların Türkiye hakkındaki gözlemlerinden şikâyet eder ve çoğunun Türklerin adet, gelenek ve davranışlarını "yüzeysel ve hatta kasten hatalı bir şekilde gözlemlediklerini ve anlamadıkları şeyler hakkında tahminlerde bulunduklarını" söyler. Thornton'a göre, bu seyyahlar gözlemlerini "gerçek hayatın sahih tetkikine değil, kendi hayal güçlerinin muharref hülyalarına" dayandırmaktadırlar.[73]

Bunun örneklerinden birini, 1578-1581 yılları arasında İstanbul'da dört yıl geçiren Hristiyan misyoner ve vaiz Salomon Schweigger'in gözlemlerinde buluyoruz. Bir Alman, Avrupalı ve Hristiyan olarak Viyana'dan yola çı-

73. Thomas Thornton, *The Present State of Turkey or a Description of the Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire* (London, 1807), Önsöz.

kan ve Budapeşte, Belgrad, Sofya, Filibe ve Edirne üzerinden İstanbul'a ulaşan Schweigger, Sultan III. Murad (1574-1595) döneminde payitahtta kalır ve Osmanlı'nın siyasî, dinî ve gündelik hayatına ilişkin gözlemlerde bulunur. Gördüklerini genellikle yalın bir dille anlatan Schweigger, inançsız ve kaba bir güruh olarak telakki ettiği Türklerin, Osmanlı İmparatorluğu gibi büyük bir devleti nasıl kurduklarını merak eder. Kendi sorusunu yine kendisi cevaplar: Osmanlı'da hak ve hukuk değil, korku esastır. İnsanlar inandıkları için değil, korktukları için kanunlara uymaktadır. Osmanlı Sultanı mutlak güce sahiptir. En büyük 'despot' olarak her istediğini yapabilir. Karşı geleni yok eder. "Nitekim" der, Schweigger, " 'Türk' sözcüğü 'yıkıcı' anlamına gelmektedir; daha doğrusu 'vahşi, yırtıcı ve acımasız' demektir. Bu nedenle de kendilerine Türk denilmesinden pek hoşlanmazlar." Osmanlı'nın gittiği her yerde tahribat yaptığını savunan Schweigger, Osmanlı'nın gücünü, medeniyetini ve ihtişamını izah etmekte elbette zorlanır. Nitekim kendisi şöyle der: "Bu zorba devletin bunca yıl ayakta kalmış olmasına, ülkedeki güç ve nüfuz sahibi kimselerin başkaldırıp onu yıkmadıklarına şaşmamak elden gelmiyor".

Fakat Schweigger'in asıl meselesi, Osmanlı'nın Avrupa Hristiyanları için ifade ettiği anlamı ortaya koymaktır. Ortaçağ'daki diğer dindaşları gibi Schweigger de Tanrı'nın Müslümanları ve Türkleri Hristiyanları cezalandırmak ve hizaya getirmek için gönderilmiş bir 'kırbaç' olduğuna inanır. Osmanlı'nın zorba gücü, rehavete kapılan Hristiyanları bir arada ve diri tutmak için bir hatırlatmadır aslında: "Fakat öyle anlaşılıyor ki insanları cezalandırmak için Tanrı böyle bir afeti kullanmak gereğini duyuyor. Hristiyanları onunla korkutup tehdit ediyor. Ama bu afet Hristiyanları korkutmakla kalmıyor, aynı zamanda onur ve erdem sahibi olmak için çaba sarf etmelerine fırsat veriyor. Eğer Türklerin saldırısına uğrama korkusu olmasaydı, Hristiyan devletler kendilerini öyle güvende hissederlerdi ki artık hiçbir şeyden çekinmezler ve birbirleriyle çatışarak kan dökerlerdi."[74] Thornton'un yaptığı uyarıyı hatırlamakta fayda var: Avrupalı seyyahlar bizzat gördükleri hadiseleri de belli bir süzgeçten geçirerek tahrif ederler.

Fransız şarkiyatçı, edebiyatçı, mütercim, dilci ve kolleksiyoncu Antoine Galland (1646-1715), kariyerinde kitabî bilgiyle tecrübî bilgiyi birleştirebilmiş kişilerden biriydi. Arap-İslâm edebiyatının en meşhur eseri olan *Bin Bir Gece Masalları*'nı ilk defa Fransızcaya tercüme etti ve on iki cilt halinde yayımladı. Bu tercüme, Avrupalı okuyucunun zihnindeki İslâm kültürü tasavvu-

74. Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*, trc. S. Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), s. 157-8.



Antoine Galland'ın, *Bin Bir Gece Masalları* Fransızca tercümesi.

runun yeni boyutlar kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Galland'ın İslâm kültürü ve Osmanlı tarihi üzerine yaptığı çalışmalar, geniş bir ilmî birikimin ve keskin gözlem gücünün izlerini taşır. 1672-73 yıllarını İstanbul'da geçiren Galland, gözlem ve hatıralarını fazla yorum katmadan ve sade bir dille kaleme aldığı *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar* adlı eserinde toplar.[75] Kitapta padişahın resm-i geçit töreninden İstanbul'a gelen yabancı sefirlere, bulduğu nadide kitaplardan Türkçe, Arapça ve Farsça deyimlere, ramazan orucundan bayram kutlamalarına kadar farklı konularda bilgiler verir. İyi bir koleksiyoncu ve kitap kurdu olan Galland, tasvirlerinde ve hükümlerinde ölçülü ve soğukkanlı olmaya çalışır. Amacı, gördüklerini olduğu gibi aktarmak-

75. Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar 1672-1673*, trc. Nahid Sırrı Örik (Ankara: TTK Yayınları, 1998, 3. Baskı).

tır. Gördüklerinin ihtişamının, kendi edebî süslemelerinden daha önemli olduğunu ima eder.

Bayan Montagu'nun Meydan Okuması

Hayal ürünü Doğu tasvirleri devam ederken, bunları tashih etmek için çaba gösteren Avrupalı yazarlar da olmuştur. İslâm ülkelerine ve Osmanlı şehirlerine yaptıkları ziyaretlerde elde ettikleri birinci el bilgileri ve gözlemleri esas alan bu yazarlar, masa başında yazan Avrupalı müellifleri eleştirmiş ve Batılı okuyuculara sundukları Doğu tasvirlerine meydan okumuşlardır. Bu, aynı anda hem Avrupa içi yazınsal bir eleştiri faaliyeti, hem de kültürler arası anlayış ve empati çabası olarak temayüz eden bir külliyatın doğmasına neden olmuştur. Bu çalışmalarda İslâm ve Doğu toplumları hakkında tevarüs edilen kalıp yargılar, edebî mülâhazalar, efsaneler, gerçek gözlemler, medeniyet içi muhasebeler ve medeniyetler arası mukayeseler ana temalar olarak öne çıkar. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da hakim olan İslâm algısını sorgulamak hem kolay, hem de zor bir iştir. Zira bir tarafta Aydınlanma'nın geleneksel Hristiyanlığı sorgulaması diğer dinlere karşı daha toleranslı bir bakış açısının geliştirilmesine imkân sağlamış; fakat diğer tarafta yükselişe geçen sekülarizmin ve rasyonalizmin din konusundaki katı tutumundan bütün dinler nasibini almıştır. Dahası Aydınlanma hareketinde önemli roller oynayan Avrupalı aydın, yazar ve sanatçıların çoğu, sınıfsal olarak aristokrat ve varlıklı bir kökene sahipti yahut bu tür çevrelerden destek almıştı. Bunun bir sonucu olarak avamî ve vulgar olarak gördükleri Doğu kültürüne empatiyle yaklaşma çabaları ancak sınırlı bir netice verebilmiştir. Yine de İslâm, Arap, Türk ve Osmanlı hakkındaki kalıp yargıları değiştirmek için samimi bir çaba gösteren yazarların katkılarını dikkate almak gerekir.

Bu yazın türünün çarpıcı örneklerinden birini, 1716'da İngiltere'nin Osmanlı büyükelçisi olarak atanan Edward Wortley Montagu'nun eşi Mary Wortley Montagu'da buluyoruz. 1717 ve 1718 yıllarında Belgrad, Edirne ve İstanbul'dan İngiltere'deki dostlarına bir dizi mektuplar yazan Bayan Montagu, sadece Osmanlı kültürü ve Türkler hakkında keskin gözlemlere dayalı dikkat çekici detaylar üzerinden kalıp yargılara meydan okumakla kalmamış, aynı zamanda 18. yüzyıl Londra'sının edebiyat muhitlerinde kendine saygın bir yer edinmiştir. Montagu'nun mektupları, Alexander Pope, Edward Gibbon ve Voltaire gibi müellifler tarafından edebî bir zeminde tartışılmıştır. Vefatından sonra derlenen ve *Türk Sefaret Mektupları* (*Turkish Embassy Letters*)

adıyla şöhret bulan mektupları, 18. yüzyıldan bu yana müteaddit kereler basılmış, muhtelif araştırmalara konu olmuş ve kadın seyyahların seyahatname literatüründe önemli bir yer edinmiştir.

Montagu, İngiliz büyükelçisinin eşi olarak Osmanlı topraklarında sahip olduğu imtiyazın farkındadır ve bunu bir kültürel gözlem ve yakınlaşma vesilesi olarak kullanmak için büyük bir çaba gösterir. Doğu ziyaretleri sırasında yüzeysel ve eksik gözlemlerde bulunan Avrupalı erkek seyyahların tersine Bayan Montagu, Osmanlı toplum ve kültürüne daha derinden nüfuz etme imkânına sahiptir. Erkek seyyahların hiçbir zaman erişiminin olmadığı kadınların dünyasına serbestçe girer ve burada yeni dünyalar keşfeder. "Doğu boyunduruğu" efsanelerinin tersine, Osmanlı kadınlarının Avrupa kadınlarından daha özgür ve güvenli olduğunu söyler. Müslüman kadınların asalet ve zarafetinden hayranlıkla bahseder. Türkçeyi öğrendikçe onlarla kendi dillerinde konuşmaya başlamaktan büyük bir mutluluk duyar. Avrupa'daki bazı dostlarının ricası üzerine Türkçe bir aşk mektubunu, aslı ve İngilizce tercümesiyle beraber göndermeyi ihmal etmez. Türkçe aşk şiirlerindeki edebî kurguları takdirle karşılar; bunların İngiliz edebiyatından farklı olduğunu teslim eder. Ama ona göre, Türklerin aşkı, sevdayı ve sevgiliyi anlatmak için kullandıkları dil, büyük bir medeniyetin ve zengin bir gönül dünyasının tezâhürüdür. Türk kadınlarının kıyafetleri, evlerinin temizliği, misafirperverliği, gösterişten uzak samimiyetleri, adet ve göreneklerinin inceliği ve asaleti, her tür takdirin fevkindedir. Avrupalı erkek müelliflerin, bu dünyanın aslî güzelliklerini ve inceliklerini aktarması mümkün değildir.

Hümanist bir bakış açısı benimseyen Montagu, Türk kadınlarının (ve erkeklerinin), Avrupalılardan çok farklı olmadığını, neticede herkesin aynı insaniyet vasıfları üzerinden muamele görmesi gerektiğini söyler. Dinî ve kültürel farklılar gerçektir; fakat bunlar bir tahkir ve uzaklaşma sebebi olmak yerine bir zenginlik, merak ve karşılıklı alışveriş vesilesi olmalıdır. Avrupa'daki önyargıların farkında olan Montagu, bu noktanın altını çizmek için bazı noktalarda Türk kültür ve adetlerinin Avrupalılarınkinden daha iyi ve anlamlı olduğunu söyler. Ona göre Türkler, evlerinin dışını süslemeye pek meraklı değildir. Bu yüzden ilk bakışta evlerinin köhne olduğu düşünülebilir. Fakat o evlerin içine girdiğinizde sanatın, el işlemelerinin, marangozluğun, nezaketin ve işlev-estetik bütünlüğünün en güzel örneklerini görürsünüz. Montagu'nun Türk evleri hakkında yaptığı bu gözlem, genel olarak Doğu ve İslâm kültürleri için de geçerlidir. Bu dünyaya sınırlı bir zaviyeden, hariçten ve yüzeysel olarak bakan Avrupalıların İslâm toplumlarını anlaması ve onun insanî derinliğini kavraması mümkün değildir. Ger-

çek bir kültürel kavrayış ve takdir için farklı imkân ve kabiliyetlerle mücehhez olmak gerekir.

Montagu'nun anlattığı 'Osmanlı kadınının dünyası', Avrupa'da birtakım önyargıları ve kalıp yargıları eleştirirken, diğer tarafta istemeden bazı Oryantalist tasvirlerin güçlenmesine de neden olmuştur. Kadınların hamam günlerine katılan Montagu, buradaki gözlemlerini detaylı bir şekilde anlatır. Tasvirleri, Batılıların harem saplantılarından ve fantazilerinden uzaktır. Aktardığı bilgilerin amacı, Türk kadınlarının her hallerinin diğer kadınlar gibi normal, hayatın içinde ve olağan olduğunu göstermektir. Buralarda antropolog kimliğine bürünen Montagu, bu çabasında büyük oranda başarılı olmuş görünmektedir. Lakin bu gözlemci bakış açısına rağmen, Montagu'nun Türk hamamları hakkında anlattıkları Avrupalı bazı ressamların oryantalist resimlerine ve şuh tasvirlerine konu olmaktan kurtulamamıştır. Bu elbette Montagu'nun bir kusuru olmaktan ziyade, Avrupa elitleri arasında hakim olan nesneleştirici bakış açısının bir neticesidir.

Montagu, tecrübî yaklaşımını hayatın her alanına uygular. Türkiye'deyken bizzat tecrübe ettiği, çiçek hastalığına karşı kullanılan aşılama yönteminin aynısının İngiltere'de de uygulanması gerektiğini 1 Nisan 1717 tarihli mektubunda ifade eder. Avrupalıların böylesine önemli bir tıbbî imkândan yoksun olmasını hayretle ve üzüntüyle karşılar. 1718'de Londra'ya dönen Montagu, bu aşılama tekniğini kendi ülkesinde uygulamak için kolları sıvar. İngiliz tıp alemini ikna etmek için yoğun çaba harcar. Bunun için aynı aşılama yöntemini kendi çocuklarında uygular. Birkaç başarılı denemeden sonra doktorlar kerhen de olsa bu yöntemi kabullenmeye başlar. Gösterdikleri direncin bir sebebi, bu teklifin tıp dünyasının dışındaki bir kadından geliyor olması ise, bir diğer sebebi muhtemelen bu yöntemin Osmanlı'da uygulanıyor olmasıdır. Bazı doktorlar itirazlarında ısrar eder. Birkaç kişinin hayatını kaybetmesi üzerine tartışmanın şiddeti artar. Fakat sınırlı sayıdaki talihsiz ölümlere rağmen tedavi olan hastaların sayısı, tıp alemini ve genel kamuoyunu ikna etmek için yeterli olur. Böylece Bayan Montagu, Osmanlıların çiçek hastalığına karşı başarıyla uyguladığı aşılama yöntemini İngiltere'ye getiren kadın unvanını da kazanmış olur.

Montagu, mektuplarında sık sık Avrupalı seyyahların ve müelliflerin Osmanlılar, Türkler ve İslâm hakkında aktardıkları bilgilerin ne kadar eksik, yanlış ve tarafgir olduğunu anlatır. Avrupa'daki bağnaz inanç ve uygulamaları eleştirirken, aynı zamanda Müslümanlığın doğal ve olağan halleri üzerine gözlemlerde bulunur. Bazı durumlarda İslâm'ın daha makul ve insancıl bir din olduğunu söyler. Süleymaniye Camii'nin ihtişam ve asaletini sakin bir

dille anlatır. Valide Sultan Camii'nin en çok beğendiği ibadet mekânı olduğunu söyler. IV. Mehmed'in annesinin yaptırdığı ve bir kadının adını taşıyan bu muhteşem cami yanında St. Paul Katedrali bile sönük kalmaktadır. Camilerin yanı sıra İstanbul'daki tekkeler de görülmeye değer mekânlardır. Bayan Montagu bir semâ' ayinini anlattığı tasvirinde yalın gözlemlere sadık kalır. Yaptığı tasvirin semâ' ayininin güzelliğini, asaletini ve etkileyiciliğini aktarmakta yetersiz kaldığını da ilave eder.

İstanbul hayatının kozmopolit ve çoğulcu yapısından sitayişle bahseden Montagu, İstanbul'un Pera gibi semtlerinde Türkçe, Rumca, İbranice, Ermenice, Arapça, Farsça, Rusça, Slavca, Ulahça, Almanca, Felemenkçe, Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Macarca konuşulduğunu aktarır ve İstanbul'da biraz eğitim almış her kişinin, bu dillerin en az üç-dört tanesini rahatlıkla konuşabildiğine dikkat çeker. Bu dil-kültür zenginliği karşısında birkaç dil öğrendiği için kendini kültürlü zanneden Avrupalılar biraz mütevazi olmayı öğrenmelidir. Tıptan sanata, devlet idaresinden toplum ilişkilerine kadar Avrupalıların Osmanlılardan, Türklerden ve Müslümanlardan öğreneceği çok şey vardır. Hatta Bayan Montagu'ya göre, "bu insanlar bizim resmettiğimiz gibi kaba değiller. İhtişamları bizimkinden çok farklı, belki de daha hoş bir güzelliği olduğu doğru. Bence nasıl yaşanacağını biliyorlar..."[76]

İyi niyet sahibi olmak, yüzlerce yıllık algı biçimlerini değiştirmek için yeterli olmuyor. Oryantalistlerin masa başında ve akademik kurumlarda ürettiği tiplemeler, Bayan Montagu gibi istisnalara rağmen seyyahların eserlerinde farklı biçimlerde yeniden çıkar karşımıza. Hayal ve çarpıtma ürünü olan Doğu'nun gizemli sokakları, haremin buğulu havuzları, erkeklerin şehvet ve güç arzusu, kadınların işve ve cilveleri, sultanların, emirlerin ve valilerin sınırsız güçleri, servetleri, köle pazarları, cariyeler vs. kışkırtıcı imajlar olarak görsel bir nitelik kazanır. 19. yüzyıl Oryantalist ve naturalist resimlerinde zirveye ulaşan bu Doğu tasvirleri, günümüz Holywood filmlerinde yaşamaya devam ediyor. Bütün bunlar, Edward Said'in "Doğunun Doğululaştırılması" dediği

76. Lady Montagu, *Şark Mektupları*, çev. Asude Savan (İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2009). Montagu'nun mektupları ilk defa vefatından bir yıl sonra 1763'te Londra'da basıldı. Kısa sürede popüler bir eser haline gelen mektuplar sonraki yıllarda müteaddit kereler basıldı. Farklı yayınlar arasında mektupların yanı sıra çeşitli yazı ve değerlendirmeleri de içeren şu çalışmaya bakılabilir: Lady Mary Wortley Montagu, *The Turkish Embassy Letters*, ed. T. Heffernan ve D. O'Quinn (London: Broadview Press, 2012). Montagu'nun diğer mektuplarını içeren bir çalışma için bkz. Lady Mary Wortley Montagu, *Selected Letters*, ed. Isobel Grundy (London: Penguin Classics, 1997).

sonucu doğurur: Doğu, olduğundan daha egzotik, daha kaba, daha gizemli, daha şedid ve daha 'ilginç' bir yer haline gelir. Doğu, Batı'nın bir "arzu nesnesi" olarak yeniden inşa edilir. Bu Doğu, elbette Batı'daki baş döndürücü gelişmeleri takip edecek akıl, idrâk ve tecessüsten yoksundur.

Türkofil İki Fransız: Lamartine ve Pierre Loti

Avrupalı seyyah ve diplomatlar arasında iki Fransızın özel bir yeri var: Alphonse de Lamartine ve Pierre Loti. İkisi de Türk dostu olarak bilinen bu yazarlar, 19. yüzyıl Avrupa'sında hakim olan Türk fobisine ve nefretine karşı dikkate değer bir mücadele vermiş ve yeni bir Türk-Osmanlı tasavvuru inşa etmeye çalışmıştır. Aynı dönemde yaşamış olan Chateaubriand, Osmanlı'yı ve Türkleri kalın ve karanlık çizgilerle tasvir eder. Onun için İstanbul "barbar halkların başkenti" idi. Türkler ise bir "halk değil, bir imamın peşine takılmış ve bir yeniçeri tarafından boğazlanan bir sürü" idi.[77] Osmanlı, temel işlevi Avrupa siyasî düzeninin üstünlüğünü ifade etmek olan muhayyel Doğu despotizminin en müşahhas örneğidir.

Chateaubriand'ın adeta bir Haçlı kalemşörü ruhuyla ortaya koyduğu bu Türk ve Osmanlı tasvirinin tam karşısında, Lübnan eşrafının 'Frenk Emîri' lakabını verdiği şair, yazar, diplomat ve siyasetçi Lamartine vardır. Fransız romantik edebiyatının öncü isimlerinden biri olan Lamartine, *Meditations Poetiques* adı altında topladığı şiirleri ve hassaten meşhur "Göl" şiiriyle modern Fransız şiirinde yeni kapıların açılmasına zemin hazırlamıştır. 1832-3 yıllarında Lübnan, Suriye, Filistin ve İstanbul'a seyahat eden Lamartine, gözlemlerini *Voyages en Orient* adlı eserinde toplar. Doğu kültürü hakkındaki olumlu değerlendirmeleriyle dikkat çeken eser, aynı zamanda Lamartine'in Türk dostu kimliğini de ortaya koyan ilk önemli çalışmasıdır. 1833-51 yılları arasında aktif siyasete giren Lamartine, 24 Nisan 1849'da Sultan Abdülmecid ve Sadrazam Reşîd Paşa'ya bir mektup yazarak İstanbul'a yakın bir yerde modern tekniklerle tarım yapmak amacıyla kendisine bir arsa tahsis edilmesini ister. Lamartine'e, Aydın yakınlarında bir arazinin verilmesi uygun görülür. 1850'de Sultanın huzuruna çıkan Lamartine, minnettarlığını bizzat dile getirir. Fakat hayal ettiği tarım projesini hayata geçiremez. Hayatının son yıllarında maddî sıkıntılarla boğuşan Lamartine, 1869'da Pa-

77. Chateaubriand, *Itinéraire de Paris á Jerusalem*'den nakleden Jean-François Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 408.

ris'te ölür. Tarım ve çiftlik projesini hayata geçiremez, ama Türklere duyduğu ünsiyetin bir ifadesi olarak sekiz ciltlik *Türkiye Tarihi* kitabını 1854-55 yılları arasında yayımlar.[78]

Lamartine, Türkleri "hoşgörü sahibi tek halk" olarak görür. Doğu despotizmi tezini reddeder. Bazı noktalarda Türklerin Avrupalılardan daha üstün olduğunu söyler. 6 Temmuz 1850'de huzuruna çıktığı Sultan Abdulmecid'i "soylu, gururlu, ciddi, duyarlı... kendi arzularını dayatmaktan çok kendisini sevdirmek isteyen" bir kişi olarak tasvir eder. Sultan'ın Lamartine'i askerî okullardaki genç öğrencileri teftişinde kendisine eşlik etmeye davet etmesi, Fransız yazarı fevkalade heyecanlandırır. Mükemmel derecede Fransızca konuşan Türk öğrencilerle gurur duyar ve şöyle der: "Gençliği... bu şekilde Avrupa'daki bilgi düzeyine ve evrenselliğine erişmiş halklar için barbar kelimesini artık kullanılamaz". Fakat bu övgünün içinde bir üstünlük duygusu da gizlidir. Lamartine için medenîliğin kriteri, Avrupalı olmaktır. Fransızca bilen ve modern usulleri öğrenen milletlere elbette 'barbar' denemez![79]

Lamartine'in son tahlilde Avrupa merkezci bir bakış açısına dayanan bu yaklaşımı, Türk-karşıtı söylemleri nötralize etmede ne kadar başarılı olmuştur, bilemiyoruz. Fakat kendisinin samimi bir çaba gösterdiğini söylemek mümkün. Aynı çabayı daha yoğun bir şekilde ünlü roman ve oyun yazarı Pierre Loti'de (1850-1923) görüyoruz. Asıl adı Louis Marie Julien Viaud olan Loti, Fransız donanmasında deniz subayı olarak görev yaptı. 1870'te İzmir'e geldi ve Türkiye ve Türklerle yakın ilişki geliştirmeye başladı. Edebî başarılarından dolayı 1891'de Fransız Akademisi üyeliğine seçildi ve 1921'de Onur Nişanı aldı. Balkan savaşları, Birinci Dünya Savaşı, Ermeni meselesi, Sevr Anlaşması ve İstiklal Mücadelesi konularında Avrupa'nın emperyalist politikalarını sert bir dille eleştirdi ve Türkiye'nin yanında tavır aldı. Fransız edebiyatının ünlü şahsiyetinin bu siyasî duruşu, kendisine Türkiye'de pek çok dost, Avrupa'da ise mebzul sayıda düşman kazandırdı. Türkiye'ye her gelişinde büyük bir ilgi ve muhabbetle karşılandı. Abdülhamid tarafından kabul edildi. Eyüp sırtlarından Haliç'i ve İstanbul'u seyretmeyi sevdiği, Sarayburnu ve Beykoz'a sık sık gittiği bilinmektedir. Bugün kendi adını taşıyan Pierre Loti Tepesi, yerli ve yabancı ziyaretçilerin soluklandığı ve kendisi gibi şehri seyrettikleri önemli duraklardan biridir.[80]

---

78. Bkz. Emel Kefeli, 'Lamartine, Alphonse de', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 93-4.
79. Lamartine'den alıntılar için bkz. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 410-11.
80. Pierre Loti'nin hayatı ve eserleri için bkz. Kemal Kahraman, 'Loti, Pierre', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 213-4.

Loti, Avrupa'nın seküler modernleşmesine eleştirel bir gözle bakan ve en müşahhas halini Doğu'da gördüğü büyünün bozulmasından rahatsız olan bir hümanistti. Avrupa'nın materyalist kalkınma biçimlerine ve Osmanlı'ya yönelik emperyalist politikalarına karşı çıkıyordu. Bu yüzden, Türklerin modernleşmek adına Avrupa'yı taklit etmesini de eleştirdi. Avrupa'da kanıksadığı yaşam tarzının, estetik duyarlılığın ve şehir dokusunun çok sevdiği İstanbul'u bozacağından ve çirkinleştireceğinden korkuyordu. Bu konudaki hassasiyeti o derece ileriydi ki 1910'un son baharında Sultan V. Mehmed'in huzuruna çıktığında, onun Muhteşem Süleyman'ın torunu olduğuna inanmakta güçlük çektiğini söyler ve ekler: "Başındaki fes olmasa, gri takım elbise içindeki Sultanı gören, onu herhangi bir Fransız burjuvası sayabilirdi".[81] Loti, özellikle İstanbul sosyetesinin, modernleşmeyi Avrupa âdâb-ı muaşeretine indirgemesine şiddetle karşı çıkar. Adeta Türklere, "Bizi taklit ederek bütün kıymetinizi ve hususiyetinizi yitirecek ve sıradanlaşacaksınız" der. Fransız seyyah ve yazar, İsfahan'a yaptığı ziyarette de benzer gözlemlerde bulunur.[82] Loti gibi Flaubert de "Şark'ı ziyaret etme zamanıdır; çünkü artık yok oluyor, medenîleşiyor" diyerek Doğu'nun kaybolup gitmesinden duyduğu endişeyi dile getirir.[83]

Bu dönemde Batılılaşmacı ve medeniyetçi Türk elitlerinin gözü Avrupa'dan başka bir şey görmüyordu. Loti'nin görüşlerini, muhtemelen romantik ve nostaljik bir kalem ustasının kişisel arzuları olarak telakki ediyor ve pek de ciddiye almıyorlardı. Loti, Avrupa'nın haksız ve emperyalist politikaları karşısında Türklerin yanında yer almaya devam etti. 1911'de İtalyanların Trablusgarb'ı işgal etmelerine şiddetle karşı çıktı ve bu konuda yazılar kaleme aldı. Bu olay ve ardından gelen Balkan savaşları karşısında kudretli Avrupa devletlerinin hiçbir şey yapmamasını şu sözlerle eleştirdi: "Avrupa, her katliamda olduğu gibi yine olayı sakin sakin seyrediyor! Şu kocaman ve boş laflar ne gülünç: ilerleme, barışçılık, konferans ve hakemlik". Loti, 3 Ocak 1912 tarihli *Figaro*'daki yazısında şöyle diyordu: "Ben yalnız İtalyanları değil, hepimizi, kendine Hristiyan diyen bütün Avrupa halklarını üzün-

81. Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 498.
82. İsfahan'da kaleme aldığı şu cümle dikkate şayandır: "İlerlemek illetinden kurtulmuş bütün bu gizli köşelerden en sevimlileri biz Avrupalıların gözünde ancak Acemistan'da bulunur. Çünkü orada ağaçlar, fidanlar, kuşlar ve ilkbahar bizim memleketteki gibidir. Başka ülkede olduğunuzu anlamazsınız, ama çağlar boyu geriye gitmişsinizdir." Pierre Loti, *İsfahan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), s. 45.
83. Solnon, *a.g.e.*, s. 440.

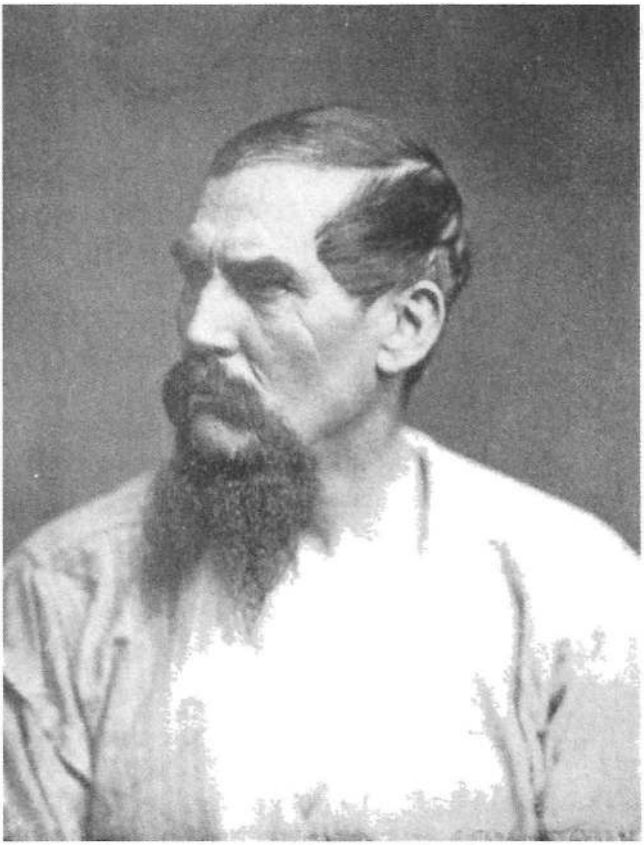
tüyle protesto ediyorum... Kendine Hristiyan diyen Avrupa'nın gözünde bütün ülkelerin Müslümanları, avlanmasına izin verilen av hayvanlarıdır." Loti, Avrupa siyasetinin Osmanlı'ya ve Türklere karşı adil ve dürüst olmadığından emindir ve bunu açıkça dile getirir. Avrupa'da Osmanlı ve Türkler hakkında ahkâm kesen, hayatında bir defa olsun Türkiye'ye gelmediği halde eski ön yargıları cahilce devam ettiren yazar ve gazetecilere sitem eder. Fakat tespit ve tenkitleri siyasetle sınırlı değildir. Ona göre sorun daha derinlerde yatmaktadır: "Her şeyden önce onlar Hristiyan değiller, zavallı Türkler! İşte bu, Avrupa'nın gözünde en büyük kusurdur... her zaman onlar haksız çıkarılacak, bedel her zaman onlara ödetilecektir..." Bu derin ön yargı ve husumet, Avrupa'nın Osmanlı'yı bölme politikalarına zemin hazırlamış ve elverişli bir araç olarak kullanılmıştır. Loti, bu emperyalist siyaseti her fırsatta eleştirir. Ve bunu sadece Avrupalılara değil, Türklere de hatırlatır: "...Türkiye, kendisine böyle davranılmasına razı gelmeyecektir... Türkiye, korkulacak bir savaşçıdır, gururlu ve kahraman ordusuyla kanının son damlasına kadar kendini savunacaktır..."[84]

Mekke ve Medîne'de Bir İngiliz

Lamartine ve Loti gibi Müslüman dünyasını yerinde görerek anlatmaya çalışan seyyahlardan biri de 1821-1890 yılları arasında yaşayan Sir Richard Burton'dır. Yazar, mütercim, diplomat, asker, seyyah, kâşif ve haritacı olan Burton, *Bin Bir Gece Masalları*'nı İngilizceye tercüme ederek on altı cilt halinde yayımladı. Hindistan'da memur olarak çalıştı; Orta Afrika'da Tanganika ve Victoria göllerini keşfetti. 1886'da Kraliçe Victoria tarafından şövalyelik ve "Sir" unvanı ile taltif edildi. Otuza yakın dil bildiği rivayet edilen Burton, seyahat ve resmî görevlerinin yanı sıra velûd bir yazı hayatına sahip oldu. Eserlerinde İngiliz etno-sentrizmini eleştiren yaklaşımlar geliştirdi. İngiltere'nin kolonyal politikalarına yer yer karşı çıktı. Dünyanın çeşitli bölgelerine seyahatler yaptı.

Bu seyahatlerin en meşhuru ve konumuz açısından en önemlisi, 1853 yılında Mekke ve Medîne'ye yaptığı ziyarettir. Hindistan'da geçirdiği yedi yıl boyunca Müslümanların inanç ve ibadetlerini öğrenme imkânı bulan Burton, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin iznini ve Kraliyet Coğrafya Topluluğu'nun

84. Pierre Loti, *Doğu Düşleri Sona Ererken* (Supreme Visions D'Orient), trc. Faruk Ersöz, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002), s. 13-4.



Sir Richard Francis Burton.

desteğini alarak Mekke ve Medîne'ye gitmek üzere yola çıkar. Gayr-ı Müslimlerin girmesinin yasak olduğu kutsal topraklara ancak bir Müslüman kılığında ve hac/umre yapmak amacıyla gidebileceğini bildiği için birtakım hazırlıklar yapar. Tipinin ve dilinin kendini ele vermemesi için "derviş" kıyafetine bürünür. Kendini önce Acem, daha sonra bir Mısırlı dostunun uyarısı üzerine Afganistanlı bir Patan olarak tanıtır. Halkın arasına tam olarak karışmak için kendine doktor süsü verir. Lakin doktorluk işinde o kadar başarılı olur ki yerel halk her tür hastalık için kapısını çalmaya başlar. Gençliğinden beri kocakarı tıbbı, bitkiler ve bâtıl inançlara ilgi duyduğunu söyleyen Burton, kimsenin hayatına zarar vermeden ve hiçbir şüphe uyandırmadan bu işi ustalıkla yaptığını anlatır.[85]

85. Sir Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah & Meccah* (New York: Dover, 1963), Cilt I, s. 12-3.

Seyahate çıkamadan önce İslâm dininin temel rükünlerini ezberler. Kur'ân okur; kendini rüku ve secdeye alıştırır. Londra'dan İskenderiye'ye geldiğinde bir şeyhin yardımıyla tarikat âdâbını öğrenir. Hatta şeyhi ona Bismillah-Şah adını verir. Önce Medîne'ye, daha sonra Mekke'ye gider. Kendi ifadesine göre Mekke'ye giden ve Kâ'be'yi gören hayattaki tek Avrupalı olduğunu gururla ve heyecanla ifade eder. Seyahat boyunca İslâm mimarisi, şehir ve çöl hayatı, kahvehaneler, ibadet mekânları, farklı milletler ve dinî vecibeler hakkında çeşitli gözlemlerde bulunur. Kitap boyunca Arap Yarımadası ve Arap-İslâm kültürü hakkında geniş bilgiler verir. Döneminin Avrupalı ve oryantalist yazarlarının eserlerine atıflar yapar; onların hatalarını düzeltir ve ilmî ve siyasî polemiklere girmekten de kaçınmaz.

Burton, kitabının başında neden böyle bir seyahate çıkma ihtiyacı hissettiğini açıklar. Başlıca amacının Müslümanların her şeyin üzerinde tuttuğu ve yabancıların merakını celbeden Mekke ve Medîne'yi bizzat görmek olduğunu söyler. Her zaman yeni şeyler öğrenmek arzusuyla hareket eden Burton için çağdaşı hiçbir Avrupalının adım atmadığı bu kutsal mekânları görebilmek, kendi başına zaten büyük bir başarıdır. Dahası tıpkı Pierre Loti gibi, "ilerleme ve medeniyetten bıkmış" biri olarak, başkalarının oradan buradan duyduğu şeyleri, yani "Müslümanların iç manevî hayatını gerçek bir Müslüman ülkede" bizzat müşahede etmek ister.[86] Fakat Burton'ın başka amaçları da vardır: Arabistan ile Hindistan arasında bir at ticaretinin başlatılıp başlatılamayacağı, Arap Yarımadası'nda göl yahut nehirlerin bulunup bulunmadığı ve Arapların etnik kökeni konusunda yeni bilgilere ulaşılıp ulaşılamayacağı. Farklı gibi görünen bu saikler aslında seyyah, araştırmacı ve mütecessis Burton ile İngiliz kolonyal düzeninin bir mensubu olan Burton'ın aynı hedefte birleştiğini gösterir.

Burton, seyahati tamamladığında artık kendisini bir "Hacı" olarak kabul eder. Bu konuda kendinden o kadar emindir ki kitabını "Richard F. Burton, el-Hac Abdulvâhid" imzasıyla bitirir.[87] Eseri İngiltere'de büyük yankı uyandırır. Yaptığının etik olup olmadığı konusunda hararetli bir tartışma başlar. Bazı yazarlar, Burton'ın kendini Müslüman gibi göstermesini, onlara ve İslâm'a karşı yapılmış bir saygısızlık olarak değerlendirir. Bu eleştirilere cevap veren Burton, haccın Hristiyanlara neden bu kadar kerih göründüğünü sorar. Bu-

86. Burton, *a.g.e.*, s. 2.

87. Burton, 1879'da kitabının üçüncü baskısına yazdığı önsözün sonuna "el-Hac Abdullah" ismini koyar. Abdulvahid'den Abdullah'a geçiş, Avrupadaki Hristiyan hassasiyetlerini dikkate alan bir değişiklik gibi görünmektedir.



Sir Richard Francis Burton'un *Bin Bir Gece* İngilizce tercümesi.

rada hafife alınan hiçbir şey yoktur. Tıpkı Hristiyanlar gibi Müslümanlar da mü'minlerin atası olan Hz. İbrahim'e inanmakta ve hürmet etmektedir. Dürüst insanlar, İslâm'ın temel öğretilerinin Hz. İsâ'nın mesajına pek çok Hristiyan mezhebinden daha yakın olduğunu kabul ve itiraf etmektedir. Hatta mevcut durum mukayese edildiğinde, "Müslümanların kendini Hristiyan addeden pek çok toplumdan daha müsamahakâr, daha aydınlanmış ve daha iyiliksever olduğunu" söylemek mümkündür.[88]

Arabistanlı Lawrence

Richard Burton, çağının kolonyal etkilerinden kurtulmaya çalışan mütecessis bir İngiliz aydını olarak görülebilir. Avrupa sömürgeciliğine karşı ne kadar dik ve tutarlı bir duruş sergilediği tartışılır. Fakat çağdaşı pek çok Avrupalıya kıyasla farklı bir yol izlemeye çalıştığını söylemek mümkün. Aynı vatanı paylaştığı Arabistanlı Lawrence ise Britanya İmparatorluğu'nun İslâm dünyasındaki sömürge siyasetinin sembol ismidir. Arap aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandırmak amacıyla Hicaz bölgesine giden İngiliz asker, ajan, diplomat ve yazarı Thomas Edward Lawrence (1888-1935), eksantrik kişiliği, İslâm ve Araplar hakkındaki geniş bilgisi, bedevî kültürüne olan sempatisi sayesinde "Arapların zihin dünyasını" en iyi bilen kişi olarak tanınıyordu. En azından, kendisini Londra'da ve Arap başkentlerinde böyle tanıtmayı başarmıştı. Lawrence'ın *Hikmetin Yedi Sütunu* adlı eseri 1926'da yayım-

88. Burton, *Personal Narrative*, s. xxiii.

landığında, pek çok Avrupalı nihayet Arapların dünyasına nüfuz edebilecek bir esere kavuştuklarını düşünüyordu. Lawrence'ın anlattıklarının ne kadarının gerçek, ne kadarının hayal ürünü olduğu meselesi bugün bile aydınlığa kavuşmuş değil. Fakat Lawrence'ın büyük bir hayal gücüne sahip olduğu ve siyasî ve edebî yetenekleriyle yeni bir Orta Doğu ve Arap dünyası haritası çizmeyi başardığı inkar edilemez.

Lawrence, "Arap İsyanı" olarak bilinen hadiselerin seyrinde oynadığı rolün tarihî nitelikte olduğunun farkındadır. Şerif Hüseyin isyanından kısa bir süre sonra, 10 Ekim 1916'da annesine yazdığı mektupta duygularını şöyle ifade eder:

> Mekke Şerifi'nin isyanı hakkındaki Reuter telegrafı umarım ilgini çekmiştir. Bu noktaya gelmemiz bir buçuk yıl sürdü, fakat şu anda çok iyi gidiyor. Yeni bir ulusun inşasına böyle katkı vermek ne kadar hoş bir şey. Türklerden o kadar nefret ediyorum ki kendi milletlerinin onlara karşı başkaldırmasını görmek insana ayrı bir keyif veriyor. Umarım bu hareket büyür ki öyle görünüyor. Yaptığımız iş hakkında sana bilgi vermemin neden imkânsız olduğunu umarım anlarsın; işte bu türden şeyler. Eğer başarılı olursa bu isyan, 1550'den bu yana Yakın Doğu'nun tarihindeki en önemli hadise olacak.[89]

Bu isyanın gerçekleşmesi ve Osmanlı'nın yıkılması için Lawrence, sadece ajanlık yapmamış, aynı zamanda birkaç cephede Osmanlı askerlerine karşı savaşmıştır.

Lawrence'in siyasî casusluk ve askerî faaliyetlerinin yanı sıra inşa ettiği Arap ve İslâm imajı ayrı bir yere sahip. Türklerden nefret ettiğini açıkça söyleyen Lawrence (bu kişisel nefretin sebebi olarak Lawrence'ın yaşadığını iddia ettiği olaylar ve psiko-cinsel fantezileri ayrı bir bahis konusu), kendini Araplara daha yakın görür. Arapların çöl kültürüne olan hayranlığını çeşitli vesilelerle ifade eder. Onun gözünde şehirli ve yüksek kültüre sahip bir İslâm'ın pek bir anlamı yoktur. Tersine, Lawrence, Arap-İslâm kültürünün zeminini oluşturduğunu düşündüğü bedevî yaşamını ve çöl hayatını gerçek, otantik, saf ve zaman-üstü bir değer olarak görür. Misyonu, bu kültürü anlamak, anlaşılır hale getirmek ve İngiliz İmparatorluğu'nun vesayeti altına almaktır. "Bu Araplara bir yabancı olarak gönderildim" der Lawrence. Lakin "...Onlar gibi düşünmem yahut inançlarını benimsemem elbette mümkün değildi. Fakat

---

89. T. E. Lawrence, *The Selected Letters* (London: Little Books, 2005), s. 87. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hyaranlık

görevim onları ileri götürmek ve her tür hareketlerini İngiltere için kârlı hale getirmekti. Onların karakterine bürünemesem de en azından kendiminkini gizleyebilir ve aralarında bir sürtüşme, ihtilaf yahut tenkit olmadan, adeta farkına varılmayacak bir şekilde dolaşabilirdim."[90]

Lawrence bu amacına kısa sürede ulaşır. Bir Arap şerifi gibi giyinir; Richard Burton kadar olmasa da Arapça konuşur; kendini Şerif Hüseyin başta olmak üzere Arap aşiret reislerine kabul ettirir; Arap kılığında bir İngiliz olarak kraliçesine sadık bir şekilde hizmet eder. 'Kültürel sempati' iddiasının arkasında öncelikli hedefi, üstlendiği siyasî görevi yerine getirmek ve Arapları Osmanlı'ya karşı ayaklandırmaktır. Lawrence bunda başarılı olur. Hicaz bölgesini İngiliz İrnparatorluğu'nun bir parçası yapmak için önemli başarılar elde eder. Bir tarafta Osmanlılara, diğer tarafta Fransızlara karşı Arap dünyasını İngiltere Krallığı'na bağlamaya çalışır. "Arap birliği" ideali, bu planı gerçekleştirmek için sadece bir araçtır. Nitekim hayatının sonlarına doğru şu itirafta bulunur: "Arapların birliği, bu yüzyılda ya da önümüzdeki asırda ancak çılgın bir adamın fikri olabilir. Bunu İngilizce konuşan milletlerin birliği ile mukayese etmek yanlış olmaz."[91]

Lawrence, emperyalist planlarını meşrulaştırmak ve hayata geçirmek için Arap dünyasını olduğundan daha kaotik, egzotik ve irrasyonel göstermek zorundaydı. Böyle bir dünyaya ancak ve ancak sömürgeci bir akıl nizam verebilirdi. Bunun için Osmanlı'nın yıkılması ve Arapların isyanı tarihî bir zaruret olarak vaz' edilmeliydi. Napolyon'un Mısır'ın işgalini meşrûlaştırmak için muhayyel bir Mısır inşa etmesi gibi, Lawrence de Arap aşiretlerini, çöl hayatını, özgürlük ve bağımsızlık fikirlerini yeniden kurgulamak durumundaydı. Yüzyıl sonra bile Lawrence'ın sömürge aklının sembol isimlerinden biri olarak hatırlanması, şüphesiz bu kurgunun çeşitli şekillerde devam ettiğini gösteriyor.

Pera Palas'ın Modern ve Muhataralı Dünyası

Batılı seyyah, akademisyen, edebiyatçı, diplomat, ajan ve tüccarların ziyaret ettiği yerler kadar ikâmet ettikleri yerler de belli algı ve imajların

---

90. T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (New York: Doubleday, 1966), s. 4.
91. Aktaran John E. Mack, *A Prince of Our Disorder: The Life of T. E. Lawrence* (Boston: Little, Brown, 1976), s. 251.

oluşmasında etkili olmuştur. Endülüs ve İsfahan gibi şehirlerin, Bâb-ı Âlî ve Topkapı Sarayı gibi devlet makamlarının, Ayasofya gibi dinî mekânların, Galata ve Fatih gibi semtlerin temsil ettiği tarih ve çağrıştırdığı duygular, İslâm-Batı ilişkilerinin maddî ve zihnî topografyasının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu mekânlar arasında Pera Palas'ın ayrı bir yeri var. Bu otelin tarihi, aynı zamanda İstanbul'un modern ve Avrupaî tarihinin bir parçasıdır.

1892'de İstanbul'da mukim Fransız mimar Alexander Vallaury tarafından tasarlanan ve 1895'te hizmete açılan Pera Palas Oteli, önce Orient Express yolcularını ağırlamak için kurulur, ama kısa sürede İstanbul'daki "Küçük Avrupa"nın adresi haline gelir. Pera'nın serbestiyetçi, kozmopolit ve biraz da 'günahkâr' iklimi, İstanbul sakinlerinin olduğu kadar yabancı ziyaretçilerin de ilgi ve merak konusudur. Otel, bu yeni iklimin en merkezî mekânlarından biridir. Pera Palas aynı zamanda İstanbul'da Avrupa standartlarına sahip, saraylar dışında sıcak suyu, elektriği ve elektrikli asansörü olan ilk oteldir.

Pera Palas Oteli'nden kimler geçmedi ki? Avrupa sinemasının ilk büyük isimlerinden Fransız oyuncu Sarah Bernhardt, sayısız fantezinin, hikâyenin ve komplo teorisinin konusu olan ve Fransızlar tarafından idam edilen egzotik dansöz ve casus Mata Hari, Stalin'in 1929'da sınır dışı ettiği Leon Troçki, *Orient-Express Cinayeti*'ni otelin 411 nolu odasında kaleme alan Agatha Christie, Amerikalı gazeteci ve edebiyatçı Ernest Hemingway, korku filmlerinin unutulmaz yönetmeni Alfred Hitchcock; ayrıca Pierre Loti, Ninette de Valois ve Mikis Theodorakis, Pera Palas'ın meşhur konuklarından sadece bazılarıydı. Bu mirasın bir parçası olarak Pera Palas, çok sayıda tarihî ve edebî eserin konusu olmuş, Doğu ile Batı'nın buluştuğu bir mekân olarak cazibesini hiçbir zaman yitirmemiştir. Ernest Hemingway'in *Klimanjaro'nun Karları* romanının ana karakteri Harry, Pera Palas'ta kalır. Graham Green'in 1969 tarihli *Teyzemle Seyahatler* romanının ana karakterleri de Pera Palas'ın müşterileri arasındadır.

Pera Palas, devlet ricalinin de rağbet ettiği bir mekân olmuştur. Avusturya-Macaristan İmparatoru Franz Joseph, Kral VIII. Edward, Kraliçe II. Elizabeth, İran Şahı Rıza Pehlevî ve Yugoslavya Devlet Başkanı Josip Tito, farklı dönemlerde Pera Palas'ın konuğu olmuştur. Atatürk, özellikle 1917'den sonra otelde sıkça kalmış ve 101 nolu odayı zaman zaman ofisi gibi kullanmış, önemli misafirlerini burada ağırlamıştır. Bu oda bugün Atatürk'ün şahsî eşyalarının da sergilendiği bir müze-oda olarak muhafaza edilmektedir.

Pera Palas'ın modern dünyası, tepeden inmeci, aceleci ve şekilci Türk modernleşmesinin çarpık ve çelişkilerle dolu tarihinin de bir parçasıdır. Avrupalıların ve Türklerin birbirleriyle olan uzun ve zorlu tarihi bu otelde pek çok defa karşı karşıya gelir. Bazen tedâhül, bazen çatışma, bazen uzlaşma, bazen de taklit ve hayranlık olarak ortaya çıkan yeni ilişki biçimleri, bir otelin sınırlarının çok ötesine geçer. "Yeni Dünya"dan gelen devlet adamı, tüccar, ajan, sürgün, yazar ve sanatçıların şehre getirdiği heyecan ve helecan, kurtuluşu Avrupalılaşmakta gören Türk elitlerine ne kadar cazip görünüyorsa, olup bitene şüpheyle bakan kişilere de o kadar meşkûk ve muhataralı görünür. "Avrupa'nın hasta adamı" olarak işgal edilen, parçalanan, oryantalize edilen ve kullanılmak istenen bir ülkenin evlatları, Pera Palas'ın modern ve muhataralı dünyasına korku ile umut, aşk ile nefret, bağlanma ile isyan arasında gidip gelen duygularla yaklaşır. 1913'te İstanbul'u ziyaret eden Marmaduke Pickthall şu gözlemde bulunur: "Türklerin sıkı ahlâklarının ve dinî adetlerinin tersine, Pera ve komşusu Galata büyük bir veba yeridir; Türkiye'yi çöküşe götürmekle tehdit eden parazit bir gelişmedir. Buna rağmen Pera ve sakinleri, Avrupa güçlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda korunmaya layık gördükleri her şeyi ifade eder."[92] Balkan bozgununun yaşandığı, yüz binlerce Müslüman'ın öldürüldüğü ve İstanbul Boğazı'nın Avrupalı savaş gemileriyle dolup taştığı bir dönemde Pera'nın şuh, vurdumduymaz ve şımarık havası Pickthall'ı rahatsız eder. Bir berber dükkânının camında Fransızca yazan "Pera Aristokrasisinin Randevu Yeri" ibaresini hayretle ve biraz da öfkeyle okur. "Aristokrasi kelimesinin manası hiç bu kadar ayaklar altına alınmamıştır" diye söylenir. Pera'da birkaç hafta kaldıktan sonra İstanbul'un ve "Türklerin gerçek hayatını" tanımak için –Türk dostlarını hayretler içinde bırakarak– o zaman köy ve sayfiye yeri olarak ikamet edilen Erenköy'de Misket Hanım adında ("Miss Kate" ismi ahali arasında "Misket Hanım" haline gelmiştir) Alman asıllı bir bayanın evinde bir oda kiralar. Pickthall gibi rikkat sahibi gözlemciler için Pera'nın hayal ve fantezi dünyası asla Türklerin ve Osmanlı Devleti'nin gerçek kimliğini temsil edemez. Pickthall, Batılı büyük güçlerin bütün saldırı ve tecavüzlerine rağmen Türkiye'nin "Asya ve Kuzey Afrika'ya uzanan ilerici bir hareketin başı" olduğunu söyler. Türkiye, aynı zamanda "İslâm dünyasının da umududur". Bu ülkenin bağımsızlığı, toprak bütünlüğü ve refahı desteklenmelidir. Buna mukabil, "Pera tavrı kabaca şunu ifade eder: dünya Avrupalılara aittir (yani Doğu Hristiyanlarına göre Hristiyanlara aittir); başka hiç kimsenin ondan istifade etme yahut bir farklı

92. M. Pickthall, *With the Turk in Wartime*, (London: J. M. Dent and Sons, 1914), s. 14.

bir mülâhazada bulunma hakkı yoktur".[93] Pickthall'a göre Avrupalıların ve İngiliz Devleti'nin biraz aklı varsa, Osmanlı'yı bölüp parçalamak yerine onu desteklemek için gayret sarf etmelidir.

Bugün İstanbul'un en tarihî otellerinden biri olan Pera Palas, geçen yüzyılın başındaki işlevini geride bırakmış durumda. Fakat bu tarihe aşina yerli ve yabancı ziyaretçilerin uğrak yeri olmaya devam ediyor.[94]

93. Pickthall, *With the Turk in Wartime*, s. 170.
94. Pera Palas Oteli'nin tarihî ve kültürel kimliğine ilişkin dikkate değer bir çalışma için bkz. Charles King, *Midnight at the Pera Palace: The Birth of Modern Istanbul* (New York: W. W. Norton and Company, 2014).

YENİ DÜNYALAR, KAYIP MEDENİYETLER: İSLÂM DÜNYASI VE MODERN AVRUPA

Geç dönem İslâm ve Osmanlı tarihi hakkındaki yaygın kanaatlerden biri, İslâm dünyasının 17. yüzyıldan sonra Batı'da yaşanan büyük dönüşümü takip edemediği ve bu nedenle modern Avrupa'nın yeni ekonomik ve askerî gücünü göremediği yolundadır. Buna göre, giderek içe kapanan ve medeniyet dinamizmini yitiren İslâm toplumları, modernite trenini kaçırmış ve kapatılması mümkün olmayan bir mesafenin ortaya çıkmasına bilerek veya bilmeyerek neden olmuşlardır. Rönesans, Reform, Bilim Devrimi, Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi, yeni ulus ve milliyetçilik fikirleri, anayasacılık, kapitalizm ve kıtalar arası ticaret, modern Avrupa'nın temellerini atarken; İslâm dünyası ve özellikle Osmanlı, bu gelişmelere ilgisiz kalmış ya da bütünüyle hazırlıksız yakalanmıştır. Bu manada İslâm dünyasının Avrupa'yı yeniden keşfi, aynı zamanda modernitenin keşfidir.

Farklı fikrî ve akademik çevrelerde yaygın olan bu kanaatin tarihî gerçeklerle bütünüyle örtüşmediğini ifade etmek gerekir. Öncelikle Osmanlı'nın Avrupa hakkındaki bilgi kaynakları hem çeşitlidir hem de Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna kadar geri gider. Resmî daimî elçiler, özel görevle gönderilen sefirler, muhbirler ve seyyahlar aracılığıyla Osmanlı'nın Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip ettiğini biliyoruz. Osmanlı'nın 18. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa siyasetine yönlendirici müdahalelerde bulunması, bu bilgi kaynakları

sayesinde mümkün olmuştur. Bilim, felsefe, siyaset, bürokrasi, askerî teknoloji ve sanayi alanındaki gelişmeler takip edilmiş, ama bunların birebir adaptasyon ve transferi konusunda temkinli davranılmıştır. İslâm toplumlarının Avrupa'daki bazı yeniliklere bilinçli bir şekilde direndiğini; sekülarizm, pozitivizm, milliyetçilik, sömürgecilik, ucuz iş gücü, kapitalizm ve kıtalar arası köle ticareti gibi inanç ve uygulamaların toplumsal dokuyu bozacağına ve faydadan çok zarar getireceğine inandıklarını söyleyebiliriz.

Müslüman toplumlar modern Avrupa'nın bilim ve teknolojisini ilk olarak seçkin araştırma merkezlerinde yahut dostane diplomatik ziyaretlerde değil, savaş meydanlarında tanıdılar. Değişime bu yüzden direnenler olduğu gibi, "düşmanın silahıyla silahlanmak" fikriyle hareket edenler de vardı. Tarihteki diğer büyük imparatorluklar gibi Osmanlı da ilke ile çıkarı, değer ile reel-politiği bir arada götürmeye çalışan bir devlet anlayışına sahipti. Osmanlılar devletin bekasını sağlamak ve düvel-i muazzamanın yani Avrupa devletlerinin ve Rusya'nın bitmek bilmez saldırıları karşısında ayakta durabilmek için eski savaş ve diplomasi usûllerini, tekniklerini, organizasyon yapılarını güncellemek ve güçlendirmek zorunda olduklarını biliyorlardı. Üç kıtada hüküm sürmüş, onlarca farklı etnik ve dinî grubu idaresi altında bir arada tutmuş ve İran'dan Afrika'ya, Kafkaslar'dan Balkanlar'a ve Avrupa'ya kadar farklı jeo-politik dengeleri gözeterek siyaset yapmış bir devletin değişim karşısında peşinen ve yeknesak bir şekilde 'bağnaz ve tutucu' bir tavır içine girmesi elbette söz konusu değildir. Osmanlı, değişimin zaruretinin farkındaydı, fakat değişim sürecini kendi dinamiklerine göre ve kendi belirleyeceği bir ritimde yönetmek istiyordu. Bu şartların terettüb ettiği ortamlarda yeni uygulamalar hızla hayata geçirilmiştir. Nitekim 1559'da Cermen İmparatorunun elçisi olarak Kanunî Sultan Süleyman'ın huzuruna çıkan Ogier Ghislain de Busbecq, "Dünyada hiçbir millet yabancıların icatlarından istifade etme konusunda Türkler kadar elini çabuk tutmamıştır" diyordu.[1] Şüphesiz Busbecq'in bu gözlemi, Osmanlı'nın değişimin mahiyetini ve hızını kendi dinamikleriyle belirleme kudretine sahip olduğu bir döneme işaret ediyor. Gücü elinde tutanın yenilikleri teşvik etmesi ve bunun dinamiklerini belirlemesi, akıllıca bir politika olarak görülebilir. Fakat güç kaybına uğramış ve kendi ekonomik ve toplumsal dinamiklerini kontrol edemeyen bir yapının ani radikal değişimlere direnmesi de bilinçli bir siyasî tercih olarak görülebilir. Osmanlı Devleti'nin ve diğer Müslüman ülkelerin 19. yüzyılda modernite ile böyle bir bağlamda ilişkiye geçmesi, değişim ve direnç dinamiklerini doğ-

1. Aktaran Solnon, *Sarık ve İstanbulin*, s. 112.

rudan etkilemiştir. Bu anlamda İslâm dünyasının moderniteyle hesaplaşma serüveni irrasyonel bir bağnazlık ve tutuculukla izah etmek mümkün değildir. İslâm dünyasının derin bir dogmatik uykuya daldığını ve bu yüzden modernite trenini kaçırdığını ileri sürmek için elimizde daha ikna edici delillerin bulunması gerekiyor.[2]

Kopernik Devrimi ve İslâm Dünyası

Kopernik devriminin Batı ve İslâm düşünceleri üzerinde çok farklı etkiler yapmış olması, bunun çarpıcı örneklerinden biridir. Evrenin merkezinde dünyanın değil güneşin bulunduğunu ortaya koyan (*helio-centric*) Kopernik sistemi, dünya-merkezli (*geo-centric*) evren anlayışını bir dogma olarak kabul eden Hristiyan teolojisinde büyük bir krize yol açmış ve kısa sürede Kilisenin otoritesinin sarsılmasına neden olmuştu. Kopernik'in 1543'te ölümünden kısa bir süre önce yayımladığı *De revolutionibus orbium coelestium* (Semâvî Kürelerin Hareketleri Üzerine) adlı eseri, modern bilim ve astronomi tarihinin dönüm noktalarından biridir. Kullandığı matematiksel-teorik yöntem kadar felsefî ve teolojik tazammunları açısından da büyük kırılmalara yol açan güneş-merkezli evren modeli, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin ve Batlamyus-Aristo kozmolojisinin karşısına dikilen en büyük meydan okumaydı. Zira Kilise otoriteleri, Hz. İsâ'nın gönderildiği bu dünyanın hem teolojik hem de fizikî manada evrenin merkezinde olduğunu kabul etmişlerdi. Batlamyuscu evren modeli ve Aristocu fizik anlayışı, dünya-merkezli evren modelini destekliyor ve alternatif modellerin geliştirilmesine imkân tanımıyordu. Örneğin Kopernikçi evren modelinde Aristo'nun formüle ettiği ve ortaçağlar boyunca isbât-ı vâcib delilleri arasında kullanılan "ilk hareket ettirici" kavramı, fuzulî bir varsayım haline geliyordu. Güneş-merkezli evren modeli öneren Yunan bilim adamı Aristarkos'un teorisi zaten çoktan reddedilmişti. Bu paradigmanın dışında bir model önermek, sadece bilimsel verileri değil, aynı zamanda dinî ve teolojik inançları da temelinden sarsmak anlamına geliyordu. Aynı şekilde dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ileri sürmek, fizikî bir varlık olan güneşi, mecazî manada "varlığın güneşi" kabul edilen Hz. İsâ'nın üstünde bir yere koymak anlamını ta-

2. "Bilim devrimi neden İslâm dünyasında (ve Çin'de) gerçekleşmedi?" sorusuna bu açıdan cevap bulmaya çalışan bir çalışma için bkz. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1993).

şıyordu. Bütün bunların anlamı şuydu: Yeni evren modeli sadece gezegenlerin yerini yahut astronomik hesapları değiştirmiyordu. Tersine daha köklü bir şekilde, insanın evren içindeki yerinin yeniden tespit ve tesis edilmesini zorunlu kılıyordu.

Kopernik devrimiyle beraber Batı düşüncesinde dinî inanç ile bilimsel-felsefî düşünce ilk defa radikal bir şekilde iki ayrı güzergâhta ilerlemeye başladı. Kopernik'in izinden giden Kepler, Galileo, Bruno ve Newton gibi bilim adamları bu kopuşu daha da derinleştirdiler. Tycho Brahe (ö. 1601), dünya-merkezli ve Kopernikçi güneş-merkezli evren modellerini tek bir sistemde birleştirmeye ve büyük kopuşu yumuşatmaya çalıştı.[3] Fakat artık cin şişeden çıkmış ve Kopernik modelini sapkınlık olarak gören Kilise otoriteleri, Bruno ve Galileo hadiselerinde gördüğümüz üzere, her tür zecrî tedbiri almaya karar vermişti. Hristiyan düşüncesine dayalı tutarlı ve kapsamlı bir tabiat felsefesinin ve kozmolojinin ortadan kalkmaya başlaması da bu döneme geri gider. Batı dinî düşüncesi açısından –ki detaylarına burada girmemiz mümkün değil– bu kopuş çok büyük maliyetler üretmiş ve seküler, hümanist ve sonsuz evren anlayışı karşısında geleneksel Hristiyan kozmolojisinin tamamen çökmesine neden olmuştur.[4]

Bilim tarihçileri, Kopernik sisteminin Nasîruddîn et-Tûsî ve İbn Şâtır gibi bilim adamlarının geliştirdiği modellerden etkilendiğini kabul etmektedirler.[5] Bu geleneğe dayanan Müslüman bilim adamları ve düşünürler, farklı teolojik ve felsefî kaziyyeleri esas kabul ettikleri için bu yeni modele farklı tepkiler vermişler, fakat bunlar dinî-teolojik bir krize yol açmamıştır. Bunun birkaç sebebi var: Öncelikle İslâm'da dünyanın evrenin merkezinde olduğuna dair dinî bir inanç yoktur. Üzerinde yaşadığımız dünya, Yara-

---

3. Brahe'nin modeli için bkz. Helge S. Kragh, *Conceptions of the Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe* (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 50-55; Richard H. Schlagel, *From Myth to Modern Mind: A Study of the Origins anf Growth of Scientific Thought* (New York: Peter Lang, 1996), s. 69 vd.
4. Kopernik modelinin ve bilim devriminin dinî ve felsefî sonuçları için bkz. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967), s. 1-18; Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 326-31; Richard Tarnas, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View* (New York: A Plume Book, 2007), s. 5-10; Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1957), s. 28 vd.
5. Bu konuda bkz. George Saliba, *A History of Islamic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam* (New York: New York University Press, 1994), özellikle s. 291-305.

tıcının mucizevî eserlerinden biridir ve insana "musahhar kılınmıştır". Fakat dünya, yaradılış hikmetinin ötesinde, evrenin merkezinde olmak gibi özel bir ontolojik-teolojik statüye sahip değildir. İkinci olarak, Müslüman bilim adamları dünyanın yuvarlak olduğu ve evrenin merkezinde bulunmayabileceği fikrine önceden beri aşinaydılar. Hem İslâm-öncesi astronomi bilgisi hem de kendilerinin yaptığı bilimsel araştırmalar, evrenin merkezinde güneşin olabileceği fikrini bir ihtimal olarak telkin ediyordu. Her ne kadar Müslüman astronomi alimleri dünya-merkezli evren modelini benimsemişlerse de evrene dünya ya da güneş merkezli bakmak, çok sıra dışı bir hadise değildi.[6]

Bu hususlar muvacehesinde Batı'da 'devrim' etkisi yapan Kopernik sistemi, İslâm dünyasında yeni bir bilimsel model olarak kabul edildi ve dinî yahut bilimsel bir krize yol açmadı. Bu tutumun kayda değer örneklerinden biri, aşağıda temas edeceğimiz Mısırlı edip ve düşünür Rifâ'a et-Tahtâvî'ye aittir. Fransa'da bulunduğu sırada modern Avrupa bilim ve düşüncesinden etkilenen Tahtâvî, eserlerinde Kopernik devrimi hakkında bilgi verir, ama bunun geleneksel İslâm bilimleri ve inancı için bir sorun teşkil etmediğini söyler.

İslâm ve Bilim Meselesi: Namık Kemal, Renan'a Karşı[7]

Bu dönemde ortaya çıkan İslâm ve bilim tartışmaları, Renan'ın Sorbonne konuşmasında ortaya attığı iddiaların ardından yeni boyutlar kazanır. Pek çok Müslüman alim, yazar ve aktivist, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını ve İslâm tarihinde ortaya çıkan büyük bilimsel başarıların dine rağmen değil, din sayesinde elde edildiğini savunur. Bu yazarlar arasında Namık Kemal'in hususî bir yeri var. Onun *Renan Müdafaanamesi* adlı eseri gelenek, modernlik, Batı, Osmanlı, İslâm, bilim, akıl, hikmet, milliyet ve milliyetçilik kavramlarının Namık Kemal'in lügatinde ne manaya geldiğini merak edenler için de vazgeçilmez bir metindir. Yenik bir medeniyetin asil bir savaşçısı olan Namık Kemal, *Müdafaaname*'de sadece Renan'ın ırkçı ve pozitivist saldırılarına ce-

---

6. İslâm astronomi geleneğinin nazarî ve amelî yönleri için bkz. Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik* (Ankara: TÜBA ve Kültür Bakanlığı, 2007), Cilt II; Seyyid Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustratde Study* (London: The World of Islam Festival, 1976), s. 91-126.
7. Konumuzla olan ilgisinden dolayı Namık Kemal ile ilgili bu bölüm *Akıl ve Erdem*, s. 371-380'den kısaltılarak buraya alınmıştır.



Namık Kemal,
Renan
Müdafaanamesi

vap vermekle kalmaz, aynı zamanda yeni bir modernite tanımı yapmaya çalışır. Tıpkı Afganî ve dönemin diğer İslâmcı düşünürleri gibi, o da Avrupa'nın Aydınlanmacı ve seküler modernleşme modeline karşı çıkar. Bunu, sadece Osmanlı ve İslâm milletleri için değil, insanlık için bir sapma olarak görür. Bu yüzden Renancı pozitivizmi ve seküler bilim anlayışını taaccüb ile karşılayıp reddeder. Şerif Mardin'in zannettiğinin tersine, Namık Kemal, Renan'ın argümanlarını anlamadığı için değil, Renan'ın bu argümanlarla nereye varmak istediğini gördüğü için reddeder.[8]

Renan, 1883 yılında Sorbonne'da ünlü "İslâm ve Bilim" konuşmasını yaptıktan sonra Cemâleddîn Afgânî başta olmak üzere dönemin pek çok aydını kaleme sarılır. Namık Kemal, *Müdafaaname*'yi adeta bir "ibadet hükmünde" kaleme aldığını söyler. Fuad Köprülü'nün aktardığına göre "Onu (Renan'ı), gönlümün istediği gibi tepeliyorum" demekten kendini alamaz. Burada bir Osmanlı aydınının fikir asaletiyle karşı karşıyayız: Orduları her cephede yenik düşmüş, ama aklı ve vicdanı hâlâ ayakta bir medeniyetin çocuğu olan Namık Kemal, Avrupa pozitivizmine ve ırkçılığına meydan okumaktadır.

---

8. Şerif Mardin'in değerlendirmesi için bkz. *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000; ikinci baskı), s. 324-326.

Namık Kemal, risalesine Renan'ın kısa bir tarihçe-i hayatını vererek başlar. Renan bir papaz olarak yetiştirilir. Sâmî dillerini öğrenir ve Hz. İsâ üzerine büyük yankılar uyandıran ve bugün hâlâ tartışılan bir kitap yazar. Fakat döneminin fikir akımlarından etkilenerek din karşıtı bir tavır alır. Namık Kemal'in ifadesiyle "her fenalığı dinin tesirâtına hamletmek isteyen ve her dinî bir meziyette kıyas eden gulât-ı münkirînden" biri haline gelir. Bu kısa hayat hikâyesi, Namık Kemal'in geliştireceği iki karşı argümanın temelini oluşturur. Birinci argüman, Renan'ın aslında Arapça bilmedigi, İslâm kültürü konusunda diğer Oryantalistler gibi eksik bilgilere sahip olduğudur. İkincisi, Renan'ın ilim ve fikir kariyerine hakim olan din-karşıtı söylem, onun İslâm kültürü konusunda "bî-tarafâne" ve "hakâyik-cüyâne" ("objektif") bir çalışma yapmasına imkân vermediğidir. Namık Kemal bu kanaatinde o kadar iddialıdır ki Renan'ın yanı sıra *Târîh-i Osmânî* müellifi Hammer'i bir başka örnek olarak zikreder ve "Diyânet-i İslâmiyye mebhâsine atf-i mekâl edince, Şark'a dair bir kitap okumayan ecnebîler kadar ve fakat onlardan daha garip bir vukufsuzluk göster(diğini)" söyler.

Namık Kemal bir adım daha ileri gider ve *Bibliotheque Orientale*'in yazarı Barthélemy d'Herbelot'u (ö. 1695) zikrederek Oryantalistlerin İslâm dini ve kültürü konusundaki cehaletine göndermede bulunur. Ona göre İslâm'ın 13 asırlık varlığına ve binlerce Batılının Arapça öğrenip İslâm kültürünü araştırmasına rağmen, İslâm'ın Batı zihninde hâlâ bu kadar çarpık bir yere sahip olmasına şaşırmamak mümkün değildir. Yazarımız burada basit bir mantıkla, aslında Batılıların İslâm'ı hiçbir zaman bi-hakkın anlayamayacaklarını söyler. Zira Batı'da İslâm'ı çalışanlar ya Hristiyan'dır ya da Hristiyanlık'a karşıdır. Hristiyan olan dinî ön yargılarından dolayı İslâm'ı anlamaz. Din karşıtı olanlar ise zaten hiçbir dini sevmedikleri için İslâm'dan nefret ederler. Netice? Oryantalizm boş bir sevdanın peşindedir!

Bu mukaddimeden sonra Namık Kemal asıl konuya döner. İlk olarak, Renan'ın dinî taassub ve fanatiklik iddiasına cevap verir. Renan'ın iddiasına göre, bu taassub İslâm toplumlarında bir dinî kibrin doğmasına yol açar ve Müslümanlar diğer din mensuplarını hakir görür. Namık Kemal bunlara kısa iki cevap verir. Öncelikle, Müslümanlar fizik ve matematik gibi ilimlerden uzak kalamazlar; çünkü Kur'ân evrendeki nizam ve ahengi mufassal bir şekilde anlatır ve mü'minleri bu konularda tefekkür etmeye teşvik eder. Namık Kemal'in buradaki düşünce çizgisi İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'inde geliştirdiği mantık silsilesiyle kayda değer bir benzerlik arzeder. Allah'ın ayetlerini anlamak bir mü'minin görevi olduğuna ve evreni bilimsel olarak anlamak felsefe ve hikmet olmadan mümkün olmadığına göre, bir hakikat arayışı olarak felsefe bir elit lüksü değil, dinî vecibedir.

Bugünkü anlamıyla felsefenin İslâm'ın ilk asrında ortaya çıkmadığı el-hak doğrudur. "Fakat", diye ekler Namık Kemal, bu ifade, "eğer ilimden murad yalnız riyâziyât ve tabiiyyât ise" doğrudur. Üstelik hikmet bahsinde elimizde *Nehcu'l-belâğa* gibi bir metin var. Bu metni, hikmet ve felsefî düşünce tarihinin dışında tutamayız. Namık Kemal'in burada *Nehcu'l-belâğa*'ya atıfta bulunması önemlidir; zira buna göre, İslâm'daki "hikmet" geleneğini Hz. Ali'ye geri götürmek gerekmektedir.

İkinci konu, Müslümanların diğer din mensuplarına bakışı meselesidir. Namık Kemal'e göre her din kendisinin hak üzere olduğuna inanır ve bunun böyle olması doğaldır. Asıl sorun, bir dinin 'öteki'ne nasıl baktığıyla ilgilidir. Bu noktada Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyanları Batılıların İslâm'ı gördüğü gibi göremezler; çünkü "sâir dinler kütüb-ü semâviyyeye müstenid ise, onlar İslâm indinde muhakkar değil mensuhturlar". Müslümanlık, kendinden önce gelen semâvî dinlere karşı daha kucaklayıcı ve saygılıdır. Zira her ne kadar kendi hakikatini esas kabul ediyorsa da, diğer semâvî dinlere karşı hürmetkârdır. Oysa diğer dinler İslâm'ı bir ahir zaman sapkınlığı olarak külliyen reddetmektedir. Öte yandan Namık Kemal'e göre aslında dini reddetmiş olan Renan'ın, Müslümanların diğer dinlere bakış açısından gocunması garip bir durumdur: Hem bütün dinleri reddedeceksin, hem de İslâm'ı, diğer dinleri hak saymıyor diye eleştireceksin!

Namık Kemal'in cevap verdiği bir diğer konu, İslâm'ın bünyesinde yeni bir biçim ve muhteva kazanan milliyet meselesidir. Renan'a göre İslâm, milliyet fikrini ortadan kaldırmış, böylece İslâm'a giren milletler kendilerine has millî kimliklerini yitirmişlerdir. Namık Kemal için bunda şaşılacak bir şey yok. Bilakis İslâm'ın ümmet ideali etrafında bir toplum inşa etme gayreti, onun için milliyetçilikten daha ileri bir düzeye işaret eder. Fakat Renan'ın görüşünü kabul etsek bile, diyor Namık Kemal, İslâm milletlerinin millî hasletlerini bütünüyle yitirdiğini söylemek tarihen mümkün değildir. Bu yüzden "İslâmiyet'e dahil olan akvâmın hemen kâffesi... hangisine sorulsa, İslâm sıfatını, mesela Çerkes veya Efgan ünvanına takdim eder ki bu tercih, edyân-i sâire mu'tekidlerince dahi câridir".

Namık Kemal *Müdafaaname*'nin ilerleyen sayfalarında, İslâm, milliyet ve milliyetçilik konusunu biraz daha açar ve Renan'ın Arap karşıtı ırkçı söylemine karşı bir milliyet olarak Arapları açıkca müdafa eder. Renan'ın İslâm kültür tarihiyle ilgili temel iddiasi, İslâm tarihindeki bütün kültür ve bilim eserlerinin hassaten Arap ve Müslüman olmayan kişiler tarafından vücuda getirildiği idi. Renan "Arap kafası"nın bilim ve felsefeyi anlamaktan "tıyneti gereği" aciz olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Bir Osmanlı aydını olarak

Namık Kemal, bu iddialara karşı milliyet meselesini bir kenara bırakır. Hatta "kavm-i necîb-i Arab"ı, İslâm enternasyonalizminin bir uzvu olarak takdim eder ve savunur. Diğer eserlerinde ve hassaten *Celâleddîn Harzemşah*'da yaptığı gibi, Namık Kemal ittihâd-ı İslâm fikrini, seküler Avrupa milliyetçilik ülküsüne karşı bir alternatif olarak sunar. Etno-seküler milliyetçiliğin zihin ve ruh dünyalarını tarumar etmeye başladığı bir dünyada Namık Kemal, İslâm cephesinin düşmemesi için mücadele eden bir askerdir.

İslâmiyet'in "mâni-i ma'ârif" olup olmadığı meselesi, 19. yüzyıl İslâm düşüncesinin temel konularından biridir ve Namık Kemal'in asıl ele almak istediği mesele de budur. Namık Kemal, konuya İslâmiyet'in ilk asrında fizik bilimlerin olmadığı iddiasıyla başlar. Bu konuda Renan'a hak verir. Fakat önemli bir not düşerek "ilim" kelimesinin 19. yüzyıl Müslüman aydınları arasında hangi anlamda kullanıldığına dair önemli bir ipucu verir. "Asr-ı evvelde İslâm arasında ilim münteşir değilmiş; eğer ilimden murad yalnız riyaziyât ve tabiiyât ise, filhakika değildi. Fakat bundan İslâmiyet'in mâni-i ma'ârif olması mı iktiza eder? Dîn-i Muhammedî, münteşir olduğu yerlerde halkı âlim bulmuş da cehle me sevk etmiş?".

Afgânî ve Abduh[9] gibi düşünürler, tıpkı Namık Kemal ve Bedîüzzaman gibi, 19. yüzyılda Avrupa'da zirveye ulaşan din-bilim çatışmasına bu açıdan bakmakta bir beis görmediler. Afgânî, Renan'a yazdığı cevabî mektubunda bütün İslâm dünyası adına serzenişte bulunur:

> Eğer İslâmiyet'in bilimlerin gelişmesine engel olduğu doğru ise, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağını söyleyebilir miyiz? Her din, bir şekilde baskıcıdır. Hristiyanlığın... bilim ve terakki yolunda hızla ilerlediği görülüyor. Müslüman toplumlar ise kendilerini dinin vesayetinden henüz kurtarabilmiş değiller. Fakat Hristiyanlık'ın Müslümanlık'tan asırlar önce geldiğini nazar-ı itibara alacak olursak, Müslüman toplumların önündeki engelleri bir gün aşacağını ve tıpkı Batı toplumu gibi medeniyet yolunda ilerleyeceğini ümid etmekten kendimi alıkoyamıyorum. Hayır... İslâmiyet'in bu ümitten mahrum edilmesini onaylamam mümkün değildir.[10]

---

9. Osman Emin'in Abduh'un bilim ve medeniyet anlayışı hakkındaki benzer yorumları için bkz. *Lights on Contemporary Moslem Philosophy* (The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958), s. 105-106 ve 140-141.

10. Afgani'nin *Journal de Debats*, May 18, 1883'de yayınlanan Renan'a cevabî mektubu. Nakleden Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 183.

Namık Kemal, benzer bir serzenişte bulunur ve sorar:

> M. Renan, içlerinde fikr-i ma'rifet mahvolmuş olan İspanyalıların telâfi-i mafat edeceğine nasıl ihtimal veriyor da bizim terakkimize ihtimal veremiyor? Avrupalılar, ruhban güruhunun âteş-i zulmune mukavemet ederek Arablardan iktibas eylediği maârif sayesinde bu dereceye gelmeğe muktedir olmuş iken, bizim Avrupa'nın fünûnundan istifade edip âlem-i kemâlâtta yine bir mevki-i imtiyaza vusûlümüze niçin ihtimal vermiyor ki, dînen tahsîl-i ma'rifetle mükellef olan İslâm arasında, tahsîl-i ilme düşman hukemâ ve ulemâ veya ilim ve hikmet kitabı yakacak Engizisyon cemiyetleri mevcut olmadığını kendisi de bilir!

İlim kelimesini fizik ve matematik bilimleri dahil bütün beşerî bilgiyi kapsayacak şekilde kullanan Namık Kemal, Renan'ın "İslâm gibi dogmatik bir dinde bilim ve felsefeye yer yoktur" iddiasini çürütmek için naklî deliller ileri sürer ve içinde ilim ve hikmet kelimelerinin geçtiği bir dizi ayet ve hadisi zikreder. Ve ekler:

> Hal böyle iken, mu'tekid olduğu din tarafından tahsil-i ilim ve hikmete me'mur olan bir millet efradının, "mubâlât-i dîniyyeden teberrî etmedikçe ilim ve hikmete meyledemiyeceğini" iddia etmek, zulmetin indifâını güneşin gurûbuna mevkuf addetmek kadar bedîhiyyu'l-butlân bir maskaralık değil midir?

Dolayısıyla Namık Kemal, muasırı olan diğer Müslüman aydınlar gibi, İslâm tefekkür geleneğindeki ilim kavramını, modern tabiat bilimleriyle eş anlamlı olarak kullanmakta bir beis görmez.

Namık Kemal'in Renan'a karşı ileri sürdüğü iki ana tezi hülasa edecek olursak, öncelikle bilim ve medeniyet tarihi, bir bayrak yarışıdır ve din ve milliyet ötesi bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden Avrupalıların "Bilim sadece bizdedir" gibi bir iddiada bulunması mantıken de tarihen de yanlıştır. İkinci olarak, İslâm tefekkür geleneğindeki ilim kavramı, ana hatlarıyla 19. yüzyıl Avrupa bilimine tekabül eder. Bu anlamda İslâm ne terakkiye manidir, ne de bilime. Dolayısıyla Renan'ın Müslüman dünyayı aşağılamak için geliştirdiği bilim tarihi tezinin bir gerçekliği yoktur.

Namık Kemal ve muasırı aydınlar, Renan gibi kaba saba pozitivistlerin ve Avrupa ırkçılarının karşısına hem tarihî-felsefî birikimleriyle hem de bir fikir namusuyla dikildiler. Avrupa merkezci varlık ve tarih tasavvuruna karşı kendi geleneklerinin aslî unsurlarına ve insanlık tarihinin ortak birikimine dayan-

dılar. Aklın, bilimin ve felsefenin kimsenin tekelinde olmadığını belirttiler ve Avrupa aydınlarının bu kavramları kullanarak Avrupa emperyalizmini meşrulaştırmaya çalışmalarına asla rıza göstermediler. Namık Kemal bu manada, bir medeniyet mücadelesinin, onur kavgasının asil ruhlu bir savaşçısıydı.

Müslüman Seyyahların Gözüyle Avrupa

Namık Kemal ve nesli bu mücadelede ne kadar başarılı oldu? Seslerini Avrupalı muhataplarına duyurabildi mi? Bu konuda farklı değerlendirmeler yapmak mümkün. Fakat Müslüman aydın, yazar, diplomat ve seyyahların bu dönemde Batı medeniyetinin meydan okumalarına bîgâne kalınamayacağı konusunda genel bir fikir birliği içinde olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Osmanlı devlet adamları ve aydınları, Avrupa'nın artık bir potansiyel fetih coğrafyası olmadığının farkındadır. 'Yeni Avrupa' bir kültür ve medeniyet havzası olarak ciddi bir meydan okumadır. Müslüman aydınların Avrupa düşünce ve kültürüne duyduğu ilgi, başlangıçta bu yapının nasıl bozulduğunu anlama çabasının bir ürünüdür. Avrupa'yı bilim, kültür ve medeniyetin yegâne kaynağı olarak gören Avrupa merkezci ve yarı-kolonyalist bakış açısı, çok sonraları gelişecek ve bekleneceği üzere büyük bir muhalefetle de karşılaşacaktır. Bu meyanda Ahmed Haşim, her zamanki rindâne tavrıyla Paris ve Frankfurt gezilerini kısa birer seyahatname halinde kaleme alır. Avrupa'nın bu iki büyük şehrinin 1920'lerde Ahmed Haşim'e nasıl göründüğü bizim araştırmamız açısından önemlidir. Paris herkesin gönlünde taht kurmuş bir şehirdir; fakat Haşim, Paris'i, "fahişelerin" ve "derin bir hüznün" kol gezdiği bir yer olarak tasvir eder.[11] Frankfurt'u gördükten sonra Haşim'in Avrupa şehirleri hakkındaki kanaati kesinlik kazanır: "Hayatında büyük bir Avrupa şehri gören bir adam, kendini, sonradan göreceği bütün büyük Avrupa şehirlerini evvelden görmüş sayabilir: Bu şehirler o kadar birbirinin eşidir."[12] Haşim'in ironik üslûbu, bu hükmün bir hayranlık mı, yoksa istihza ifadesi mi olduğunu kolayca ele vermez. Fakat yazarımız bir konuda kesin konuşur: "Almanya pembe ve büyük bir elmadır. Fakat içi kurtludur."[13] Ahmed Haşim'in gözüyle Avrupa, biçimi özün yerine ikame etmiş yeni bir yaşam tarzının habercisidir. O yüzden Haşim, ünlü "Müslüman Saati" denemesinde, Avrupa'dan gelen sa-

11. Ahmet Haşim, "Bir Seyahatin Notları", *Üç Eser* içinde, yayına hazırlayan Mehmet Kaplan (Ankara: MEB Yayınları, 2004), s. 63 ve 79.
12. Ahmet Haşim, "Frankfurt Seyahatnamesi", *Üç Eser* içinde, s. 180.
13. *A.g.e.*, s. 184.

atlerin vakit tasavvurumuzu kökten değiştirdiğini söyler ve bundan şikâyet eder. Bu etkinin önüne geçmek artık mümkün görünmemektedir. Avrupa, İslâm dünyasının önünde yeni bir cesametle ve farklı bir kimlikle durmaktadır.

18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa ülkelerine giden Müslüman elçi ve seyyahların gözlemleri, Avrupa hakkında hem resmî hem de popüler anlamda önemli bilgi kaynakları arasında yer alır. Kara Mehmed Paşa'nın 1655 tarihli *Viyana Sefâretnâmesi*'nden Mehmed Sadık Rifat Paşa'nın 1838 tarihli *İtalya Sefâretnâmesi*'ne, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın *Akvâmu'l-mesâlik fî ma'rifet-i ahvâli'l-memâlik*'inden Mısırlı Tahtâvî'nin *Tahlîs*'ine kadar pek çok eser, Avrupa ülkelerinin durumunu ve yeni gelişmeleri detaylı bir şekilde anlatır. Bu anlamda yeni bir bilgi birikiminin oluştuğunu ve Avrupa'yı tanıma ve tanıtmaya yönelik önemli adımların atıldığını söyleyebiliriz.[14]

Fakat asıl önemlisi, bu seyahatname literatürünün, modern Avrupa hakkında yeni bir algı biçiminin oluşmasında merkezî bir rol oynamasıdır. Avrupa ülkelerine giden Müslüman sefirler ve seyyahlar, sadece gözlemlerini yazmakla kalmadılar, aynı zamanda kendi toplumları hakkında önemli değerlendirmeler de yaptılar. Avrupa'nın İslâm ülkelerindeki modern algılanışı açısından bizi asıl ilgilendiren de budur. Zira bu literatüre yakından bakıldığında, basit bir hayranlık, taklit yahut uyarlama arzusunun ötesinde yeni arayışların olduğu görülür. Her hâlükârda Müslüman gözlemci, iki Avrupa ve iki İslâm dünyası arasında gidip gelmektedir: Bir tarafta bilim, ekonomi ve askerî teknoloji alanlarında büyük başarılar kaydetmiş bir Avrupa, öte tarafta emperyalist idealleri kıtalar ötesi boyut kazanmış bir Avrupa. Bir tarafta şanlı bir geçmişe sahip bir İslâm dünyası, öte tarafta mağlup edilmiş, zayıf düşmüş bir İslâm dünyası. Bu iki taraflı ikilem, Batıcı, Batı karşıtı, gelenekselci, modernist hemen bütün aydınların ve siyasî aktörlerin düşünce ve duygu dünyalarında derin izler bırakmıştır.

Paris'te bir Osmanlı Sefiri

Birkaç sefâretnâme örneği çerçevesinde, bu dönemdeki algılama biçimlerine daha yakından bakalım. 1720-21 yılları arasında Fransa'ya giden Yir-

14. Osmanlı sefâretnâmeleri için bkz. Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri* ve Hasan Korkut, "Osmanlı Sefâretnâmeleri Hakkında Yapılan Araştırmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk Siyaset Tarihi – Tanzimata Kadar*, Sayı 2, (Güz 2003), s. 491-511.



Yirmisekiz Mehmed Çelebi

misekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin *Fransa Sefâretnâmesi*, literatürün en kayda değer örneklerinden biridir. III. Ahmed döneminde Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya elçi gönderme ihtiyacına binaen Fransa'ya giden Çelebi Mehmed, yolculuk ve ziyareti sırasındaki gözlemlerini renkli bir üslupla kaleme alır. Fransa'ya vardığında büyük bir merak ve alaka ile karşılanan Çelebi, 12 yaşındaki Fransız kralı XV. Louis'e padişahın mesajını ve hediyelerini iletir. Osmanlı sefirinin kabulü sırasında Paris'te yapılan gösterişli merasim, Fransa'da uzun süre konuşulur. Çelebi, Kral'ın kabulünden sonra Paris'in hayvan ve botanik bahçelerini, üniversitelerini, kütüphanelerini, Goblin halı imalathanesini, rasathaneyi, matbaayı ve bir ayna fabrikasını ziyaret eder ve Fransız sosyetesiyle bir araya gelir. Davranışlarında bir Osmanlı devlet adamının bütün asalet ve inceliklerini sergileyen Çelebi, kısa sürede Paris eşrafının teveccühünü kazanır.

Çelebi'nin *Sefâretnâme*'sinin en ilginç bölümlerinden biri, Paris Operası'na yaptığı ziyarettir. Opera binasının ihtişamı karşısında hayranlığını gizleyemeyen Çelebi, Fransa'da gördüğü diğer yerlerin de etkisiyle hüzünlenir ve kendisinden sonraki bütün seyyahların tekrar edeceği bir işe girişir: Mukayese. Eğitimden şehir planlamasına, siyasî kurumlardan 'yüksek kültür' unsurlarına her alanda Avrupa'yla Osmanlı'yı ve İslâm beldelerini mukayese eder. Bu mukayesenin en meşhur ifadesi yaklaşık bir asır sonra Ziya Paşa tarafından dile getirilecektir. Osmanlı'nın son dönemindeki çözülmeyle Avrupa'nın yükselen gücünü mukayese eden Ziya Paşa, ünlü şiirinde şöyle der:

Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm
Dolaştım mülk-i İslâm'ı bütün virâneler gördüm

Fakat Çelebi Mehmed, bu tür genellemeler yapmaktan kaçınır. Duyduğu hayranlık yahut yaşadığı 'kültür şoku', onun kendi kültürüne karşı yabancılaşmasına sebep olmaz. Paris Operası'nın ihtişamlı binasını ve opera denen 'temâşâ'yı anlattıktan sonra, vakur bir şekilde şu hadisi zikreder: "Dünya mü'minin zindanı, kâfirin cennetidir". Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed için Avrupa'nın maddî başarıları, kendi dünya görüşünden ve medeniyet tasavvurundan vazgeçmek için yeterli bir gerekçe değildir. Fransız ordusunun askerî gücü karşısında kendi inancına ve kültürüne sığınan Cebertî gibi, Çelebi Mehmed de Avrupa'nın maddî başarılarının kendi başına nihai ve mutlak bir kriter olamayacağını söyler. Yine de Çelebi'nin bu hadisi burada zikretmesi ilginç. Zira maneviyatın yanında maddî medeniyet alanında da çok büyük başarılar kaydeden İslâmiyet'in mensubu bir devlet adamının dünyayı ceffelkalem küçümsemesi pek yaygın bir durum değildir. Çelebi, hiç arzu etmediği halde Avrupa'nın yeni bir yola girdiğinin ve bunun sonuçlarının Osmanlı ve İslâm dünyası için ağır olacağının farkındadır.[15]

Bir Mefkûre Olarak Avrupa

Bunun maddî hayat ve zihin dünyasındaki müşahhas yansımalarını çağdaş Arap edebiyatının ilk büyük temsilcisi kabul edilen Rifâ'a et-Tahtâvî'de (1801-1873) görüyoruz. Tahtâvî genç bir Mısırlı olarak 1826-31 yıllarını Pa-

15. Bkz. *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi*, Hazırlayan: Beynun Akyavaş, (İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993).

ris'te geçirir. Fransa hatıralarını kitaplaştırarak *Tahlîsu'l-ibrîz fî telhîsi'l-berîz* adı altında 1849 yılında yayınlar. Kitap kısa sürede çağdaş Mısır edebiyatının ve modernist düşüncenin kurucu metinlerinden biri haline gelir. Çağdaşı pek çok seyyah ve gözlemci gibi, Tahtâvî de Fransız toplumu hakkındaki değerlendirmelerini mukayeseler üzerinden yapar. Mukayeselerin amacı, Fransa ve Avrupa'ya meftûn olmak yahut öykünmekten çok, Mısır'daki sosyal ve siyasî aksaklıklara dikkat çekmektir. Tıpkı Fransa'da faaliyet gösteren Jön Türkler ve Tanzimat aydınları gibi, Tahtâvî için de Avrupa fikriyatı 'memleket eleştirileri' için bir referans noktasıdır. Mesele "her şey onlarda iyi, bizde kötü" denilerek basite indirgenecek mahiyette değildir. Onların iyileri olabilir. Temel sorun, bizde neden işlerin iyi gitmediğini doğru tespit etmektir. Dolayısıyla 19. yüzyıl Avrupası, dönemin Müslüman aydınları ve devlet adamları için bir ayna vazifesi görür: Önemli olan ayna değil, aynada görünen sûrettir.

Tahtâvî, eserinde Fransız toplumu hakkında detaylı bilgiler verir. Fransız siyasî sistemini, parlamentosunu, cumhuriyeti, anayasayı, kanunların üstünlüğünü, ifade özgürlüğünü, milliyetçilik duygusunu, eğitim sistemini ve bilimsel araştırmaları uzun uzun anlatır. Fransız anayasasının önemli bir kısmını tercüme eder. Amacı Muhammed Ali yönetimindeki Mısır'da bir anayasacılık fikrinin yaygınlaşmasıdır. Tahtâvî, el-Ezher gibi büyük eğitim kurumlarında sadece "naklî ilimlerin" okutulmasından şikâyet eder ve medreselerin "aklî ilimleri" de kapsayan bir müfredata geçmesini önerir. Kendisi de medrese kökenli olan ve Fransa'da imamlık yaparak geçinen Tahtâvî, Avrupa'nın başarısının eğitimde yattığına, bunun için Müslüman ülkelerdeki eğitim sisteminin elden geçirilmesi gerektiğine inanır. Geride bıraktığı eserler siyaset, edebiyat ve eğitim alanlarında yeni cereyanların ortaya çıkmasında etkili olur.

Tahtâvî gibi Tunuslu Hayreddin Paşa da 1867 yılında yayınlanan *Akvâmu'l-mesâlik fî ma'rifet-i ahvâli'l-memâlik* adlı eserinde benzer mukayeseler yapar. Avrupa'daki anayasacılık akımının, yöneticilerin yetkilerinin sınırlandırılması fikrine dayandığını söyler. İslâm ülkelerindeki vakıf sistemini, sivil toplum yapısının belkemiği olarak görür. Avrupa milliyetçiliğine ve ulus-devletçiliğine karşı ittihâd-ı İslâm fikrini benimser ve ekler: Fransız Devrimi, Hristiyanlık'a yani son tahlilde dine karşı yapılmış bir devrimdir. Bu yüzden Müslüman toplumlarda başarı şansı azdır. Fakat Hayreddin Paşa, özellikle Avrupa eğitim sisteminin görece üstünlüğünü kabul eder. Pek çok çağdaşı gibi o da "eğitim, eğitim, eğitim" der.

Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın paylaştıkları bu düşünce, 19. yüzyılın en yaygın inançlarından biridir. Bu yüzden yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti, Mısır ve İran, Avrupa'ya ve özellikle Fransa'ya öğrenci gönderme-

ye başlayacak ve bu öğrenciler İslâm ülkelerindeki reform hareketlerinin baş mimarları olacaklardır. Süreç içerisinde Avrupa'ya gidip eğitim gören Müslüman öğrenciler, ülkelerine yeni fikirlerle, ama çoğunlukla bulanık zihinlerle döndüler. Yaşadıkları kültür şokunu atlatamadan Avrupa'nın büyük bedeller ödeyerek formüle ettiği fikirleri kendi ülkelerine transfer etmeye çalıştılar ve kaçınılmaz olarak bocaladılar. Çünkü büyük sentezler yapabilecek entelektüel donanıma sahip değildiler. Bu yüzden Avrupa fikri kısa sürede yarı-mitolojik bir mahiyet kazandı. Avrupa, bir yeryüzü cenneti olarak görülmeye başlandı. Avrupa'nın ikinci sınıf edibleri, filozofları, bilim adamları en fazla tercüme edilen yazarlar haline geldiler. Matbaanın ve basılı yayınların yaygınlaşmasıyla bu fikirler giderek revaç buldu.

Bu dönemde Avrupa'yla İslâm dünyası arasındaki ilişkilerin yeni bir döneme girdiğini ve Avrupa sömürgeciliğinin Fas'tan Endonezya'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığını hatırlamakta fayda var. Bir tarafta maddî medeniyeti öbür tarafta savaş ve işgali temsil eden iki Avrupa tasavvurunun yarattığı zihin bölünmesi, dönemin seyyahları, aydınları, din adamları, siyasetçi ve diplomatları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Avrupalı ve Müslüman aydınlar arasında yaşanan fikrî karşılaşmalar ve çatışmalar genellikle bu zeminde vücut bulmuştur: Sömürgeci bir güç olarak askerî ve ekonomik gücünü Müslüman toplumlara dayatmış olan Avrupa güçlerinin bir de kültürel, dinî, sanatsal yahut etnik üstünlük taslamaları hiçbir şekilde kabul edilemez.

Bunun dikkate değer örneklerinden birini, Fransa Dışişleri Bakanlığı yapmış olan Gabriel Hanotaux'nun kaleme aldığı bir yazı ve Muhammed Abduh'un buna verdiği cevapta görüyoruz. *Le Journal* dergisinin 21 Mart 1900 tarihli sayısında 'İslâm' başlıklı bir makale yayımlayan Hanotaux, Fransa'nın birden fazla Müslüman ülkenin yönetimini ele geçirdiğini ve Fransa Cumhuriyeti'nde yaşayan herkesin İslâm ve Müslümanlar hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini söyler. Fransız bakana göre "Aryan, Hristiyan ve cumhuriyetçi (Fransızlar), Müslüman ve Semitik halklara hayatın ve medeniyetin ekmeğini ve tuzunu getirmelidir". İslâm karmaşık ve yaygın bir yapıya sahiptir. Sömürgeciliğe karşı mücadele eden gruplardan fakihlere, sıradan vatandaştan tarikatlara kadar çok farklı dinî ve sosyolojik yönleri vardır. Fransız İmparatorluğu'nun bu kitleyi yönetmek için İslâm'ı ve Müslümanları bilmeye ve tanımaya ihtiyacı vardır.

Hanotaux'ya göre İslâm kaderci bir dindir. Bu yüzden insanı Tanrı karşısında küçültür. Onun hiçbir öznelik vasfının ve iradesinin olmadığını söyler. Buna mukabil Hristiyanlık, insanı Tanrı'yla irtibata geçirmek sûretiyle yüceltir. İslâm ile Hristiyanlık arasındaki bu temel fark, önemli teolojik ve siyasî

sonuçları haizdir. Hanotaux, bu durumun anlaşılması ve teslim edilmesi gerektiğini söyler. Belki de bu, Müslümanların Fransız hükümranlığını kabul etmelerine yardımcı bile olabilir! Bu yüzden Hanotaux, *İslâm'ın Patolojisi* kitabının yazarı M. Kimon adlı kişinin "Kâ'be'yi yıkalım, Hz. Muhammed'in kabrini de Louvre Müzesi'ne koyalım" şeklindeki "radikal çözüm"üne karşı çıkar. İslâm'ı bir "hastalık" olarak gören bu bakış açısının karşısında bu dinin işlevsel bir rolünün olabileceğini düşünenler de vardır. Buna göre, Afrikalılar arasında İslâm, fetişizmle Hristiyanlık arasında bir geçiş noktası olabilir. Dahası İslâm inancı, "Fransız medeniyeti ve fethi için bir araç" da olabilir.

Hanotaux bu iki görüşün de eksik yanları olduğu kanaatindedir. Ona göre teolojik manada Hristiyanlık'ın üstünlüğü tartışma götürmez bir konudur. Siyasî olarak Fransa'nın Cezayir, Tunus ve Senegal gibi ülkeleri yönetebilmesi için İslâm'ı ve Müslümanları iyi tanıması, onların din ve kültür hayatına nüfuz etmesi gerekir. Bunun için kapsamlı ve derinlikli ilmî çalışmalar yapılmalıdır. Hanotaux'nun asıl teklifi ise, Fransa'nın idaresi altındaki Müslüman toplumları bir 'himaye' (*protectorate*) sistemiyle yönetmesidir. Böylece Fransa'nın kontrolünde olan Müslüman ülkeler, kendi dinî ve kültürel geleneklerini muhafaza edecek, fakat siyasî olarak Fransız Devleti'nin hükmü altında olacaktır. Hanotaux, bunun İslâm-Batı ve Müslüman-Hristiyan ilişkilerinde "devrim mahiyetinde" bir değişimin ve yeni bir sentezin habercisi olduğuna inanır. Bu modelde "iki medeniyet, iki din birbirine dokunur ve tedahül eder".[16]

Muhammed Abduh, Hanotaux'nun bu analizine sert bir cevap verir. Muhatabı gibi konuyu hem siyasî hem de dinî-teolojik açılardan ele alır. Medeniyet ve hukuktan bahsetmeden önce Fransızların sömürgecilikten vazgeçmeleri gerektiğini söyler. Hanotaux'nun medeniyet diye takdim ettiği şey, "iktidar, altın, kibir, gurur ve iki yüzlülük" üzerine kuruludur. Fransız Bakan'ın İslâm dini, tarihi ve medeniyeti hakkında hiçbir ciddi bilgiye sahip olmadığı açıktır. Kaderci olmak bir tarafa, İslâm, insanlık tarihinin en büyük bilim ve kültür geleneklerinden birini inşa etmiş; Hristiyan Avrupa'ya da yüzlerce yıl öncülük etmiştir. İslâm, bedevî ve barbar milletleri dönüştürmüş, onları medenî ve üretken topluluklar haline getirmiştir. Müslümanlar iki asır gibi kısa bir sürede bütün bilim ve düşünce alanlarında büyük eserler meydana getirmişken, Hristiyanlar 16 asır boyunca hemen hiçbir bilim dalında kayda değer bir eser ortaya koyamamışlardır. Bu tabloya bakarak, İslâm'ın kaderci ve

16. Hanotaux'nun makalesi ve alıntılar için bkz: *L'Europe et L'Islam*, M. Gabriel Hanotaux et Le Cheik Mohammed Abdou, Mohamed Talaat Harb Bey'in önsözüyle (Kahire: Imprimerie Jean Politis, 1905), s. 19-38.

bilgi karşıtı, Hristiyanlık'ın ise ilerici ve hür iradeci olduğunu söylemek nasıl mümkün olabilir? Abduh cevabî yazısını şu sözlerle tamamlar: "Bir gün gelecek ve İslâm bugünkü uykusundan mutlaka uyanacaktır. Bu, yirmi yıl da sürebilir, iki asır da. Ama o uyanış günü mutlaka gelecektir. Hiçbir Müslümanın bundan en ufak bir tereddüdü yoktur."[17] Muhammed Abduh'un bu özgüveni ve geleceğe ilişkin umutvar bakışı, aslında dönemin alim ve aydınlarının müşterek özelliklerinden biridir. Fakat tarih yazıcılığına hakim olan "büyük hezimet" anlatısı, bu önemli boyutu genellikle gölgelemektedir.

Avrupa karşısında benimsenen yeni tutumun kayda değer örneklerinden biri, Hayrullah Efendi'nin *Yolculuk Kitabı*'dır. Hayrullah Efendi (1818-1866) İstanbul'da iyi bir eğitim aldıktan sonra Osmanlı Devleti'nde üst düzey resmî görevlerde bulunur. 1863 yılında tedavi maksadıyla Avrupa'ya gider ve burada takriben bir yıl kalır. 1865'te Tahran orta elçiliğine atanır ve İran Şahı Nâsıruddîn Şah'ın huzuruna çıkar. 1866'da Tahran'da vefat eder ve bugün Tahran'ın içinde bulunan Rey şehrindeki Şah Abdulazim Türbesi'nin yanına defnedilir.

Yolculuk Kitabı, bir Osmanlı aydın ve devlet adamının gözlemlerini ihtiva ettiği kadar, aynı zamanda bir Avrupa rehberidir. Yazar kitabında Paris, Londra, Roma ve Viyana gibi belli başlı Avrupa başkentleri hakkında şehir topografyasından ulaşım ücretlerine kadar detaylı bilgiler verir. Bizim için önemli olan, Hayrullah Efendi'nin yukarıda işaret ettiğimiz "mukayese paradigması" çerçevesinde yaptığı değerlendirmelerdir. Pek çok çağdaşı gibi Hayrullah Efendi de Avrupa konusunda bir 'ötekileştirme' tavrı içine girmez.

Hayrullah Efendi, Avrupa'da gördüğü yeniliklerin yeni bir çağın habercisi olduğunun farkındadır. Bu yeniliklerin uzun bir tarihî sürece dayandığının da bilincindedir: "Senin medeniyet ile mamur gördüğün yerlerin dâire-i temeddüne girmesi ve sanayi ve hırefin ilerlemesi iki yüz elli senelik telâhuk-ı efkârın hülâsa ve semeresi olduğundan onların hepsini birden yapıp mecmuunun netice-i menfaatlerini görmeye bir ömr-i insanînin muhtemel olamayacağını bilmelisin". Bugün medeniyetin kaynağı olarak görülen Avrupa'nın kanlı ve karanlık bir tarihinin olduğuna dikkat çeken Hayrullah Efendi, "... bu asırda menbâ-ı temeddün ü terbiye gibi itikat olunan Avrupa'nın zaman-ı ûlâda vahşet ve cehaletin merkezi olup..." dedikten sonra kendi milleti adına bir şehadette bulunur: "Ve senin milletin olan Türkler ve dindaşın bulunan Araplar, kendi namlarını ibkâ edecek nice nice âsâr-ı nâfiaya muvaffak olmuşlardır. Yine olurlar."

---

17. *L'Europe et L'Islam*, s. 60.

Avrupa'nın yeni bir cazibe merkezi olduğunu kabul eden Hayrullah Efendi, Avrupa devletleriyle Osmanlı arasındaki ekonomik farkın pekâlâ giderilebileceğine inanır. Bu konuda Osmanlıların sergilediği atalet ve tembelliği millî bir ayıp olarak görür:

> Halbuki birbirimize arz-ı azamet u haşmet ettiğimiz ve havâyic-i zarûriyye dediğimiz melâbis ve eşyanın ekserisi esasen bizim memleketimizin mahsûl-i tabiîsi olduğu halde Frengistan'da ilm ve sanat vasıtasıyla nesc ve imal olunarak gözlerimize munakkaş atlas ve diba misilli bir sûret-i makbûle ile görünmektedir. Bunlar niçin bizim ülkemizde olamıyor? Biz hâlâ ne kadar mesela Frengistan'dan gelen şekerin şerbetiyle lezzet-yâb olmak ve düğün ve bayramlarımızda giyinip kuşandığımız elbise ve tezyinâtın kâffesinde Frengistan emtiasına mecbur ve muhtaç kalmak arına katlanacağız? Bizim memleketimiz yani Türkistanımızda çuha imaline yarar tiftik ve yapağı mı yoktur?

Osmanlı'nın ve İslâm dünyasının durumunu bu serzeniş dolu ifadelerle tasvir eden Hayrullah Efendi, tahliline döneminin en önemli sorularından birini sorarak devam eder: "Acaba Cenab-ı Hak Teâlâ bizim memâlikimizin kisb ve bereketini mi kaldırdı?".[18] Bu soru, 19 ve 20. yüzyıllarda sıkça dile getirilen "İslâm medeniyeti neden geri kaldı?" sorusunun bir başka ifadesidir. Batı'nın yükselen bir medeniyet haline geldiğini gören Müslüman aydınlar, kendi medeniyetlerinin işleyişine yahut araçlarına değil, özüne ilişkin bir problemin olup olmadığını açık ve samimi bir şekilde sormaktan çekinmemişlerdi. Bu soruya verilen farklı cevaplar modernizm, reformizm, gelenekçilik gibi farklı akımların doğmasına neden oldu.

Tam da bu noktada modern dönemde Müslüman aydınların Batı'ya yönelik geliştirdiği farklı tavırlar, aslında İslâm kültür ve medeniyeti hakkında yapılan tartışmaların bir parçası olarak çıkar karşımıza. Bu tersinden de doğrudur: İslâm tarihi, kültürü ve medeniyeti hakkında yapılan hararetli tartışmalar, aynı zamanda modern Avrupa'nın nasıl olup da hakim medeniyet olarak ortaya çıktığını izah etmeye çalışır. Namık Kemal'den Seyyid Emir Ali'ye, Mehmed Akif'ten Ferid Vecdî'ye, Prens Sabahattin'den Muhammed Abduh'a kadar bu döneme ait eserlerdeki 'savunmacı' (*apologetic*) üslûbun arkasında yatan da bu muhasebe kaygısıdır. Modern İslâm'ın 'ben' tasavvuru, Batı medeniyeti algısından ve ona yönelik geliştirilen tavırlardan bağımsız değil-

18. Alıntılar için bkz. Hayrullah Efendi, *Avrupa Seyahatnamesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 187-189.

dir. 19. yüzyıl İslâm dünyası yeni bir Avrupa'yla, dolayısıyla yeni bir dünyayla karşı karşıya olduğunun farkındadır. Bu yeni durumun kendisi hakkındaki tasavvur ve düşünceleri etkilediğini de görmektedir.

Osmanlı, bir tarafta emperyalizmin, diğer tarafta bilim ve teknolojinin merkezi olan Avrupa'ya karşı bîgâne değildir. Ama onunla nasıl bir ilişki geliştireceği konusunda bir arayış içerisindedir. Osmanlı Devleti'nin 1873'teki Viyana Sergisi'ne katılma kararı, bu arayışın tezâhürlerinden biri olarak görülebilir. Viyana'ya iki defa fetih için giden Osmanlılar, bu sefer kendi kültürlerini sergilemek için gidiyorlardı. Sergide mücevherler, bir köşk, yalı, kahvehane ve hamam, ayrıca minyatür ölçekte bir kapalı çarşı bulunuyordu. Ziyaretçilerin büyük ilgisini gören sergi İstanbul'da da memnuniyetle karşılanmış olmalı ki 1893 Chicago ve 1889 Paris sergilerine de katılım sağlandı. Osmanlı'nın amacı, Batı'da Türk kültürüne karşı yüzyıllar boyunca oluşan ön yargıları bir nebze de olsa tashih etmek ve sağlıklı kültürel iletişim kanalları açmaktı. Fakat Avrupalılar açısından bu, Türklerin kendilerini ilk defa Avrupa milletleriyle ve kültürüyle eşit düzeyde gördüklerinin itirafı anlamına geliyordu.

Avrupa'da bir Osmanlı Sultanı

Yeni ilişki biçimleri geliştirme arayışının en çarpıcı örneği, o tarihe kadar hiçbir Avrupalının ve muhtemelen Osmanlı'nın da aklına gelmeyen bir hadise ile çıkar karşımıza. Bu, Sultan Abdülaziz'in 1867'de Fransa'yı ziyaret etmesidir. 21 Haziran-7 Ağustos 1867 tarihleri arasında kırk yedi gün süren seyahat, Osmanlılar tarihinde bir ilktir. Zira daha önce hiçbir Osmanlı padişahı Avrupa ülkelerine bu tür bir ziyaret yapmamıştır. Ziyaretin vesilesi, Milletlerarası Paris Sanayi Sergisi'nin açılışıdır. Sultan Abdülaziz, Fransa İmparatoru III. Napolyon'un davetine icabet eder ve Fransa'ya, ardından İngiltere, Brüksel, Viyana ve Budapeşte'ye gider. Ziyaret ettiği başkentlerde Fransa İmparatoru III. Napolyon, İngiliz Kraliçesi Viktorya, Belçika Kralı II. Leopold, Prusya Kralı I. Wilhelm, Avusturya-Macaristan İmparatoru Francois-Joseph ve diğer yetkililerle görüşür. Sultan Abdülaziz'in bu temaslarının siyasî amacı, Avrupa devletlerinin ve Rusya'nın Osmanlı topraklarında yaşayan Hristiyan vatandaşlarına yönelik faaliyetlerini kontrol altına almak ve devletin toprak kaybını önlemektir.

Abdülaziz, 21 Haziran'da İstanbul'dan savaş gemilerinin eşliğinde *Sultaniye* gemisi ile yol çıkar. İki yeğeni de ona refakat etmektedir: Veliaht şehzade V. Murad ve şehzade II. Abdülhamid. Sultanın gemisi Toulouse'da demir atar.

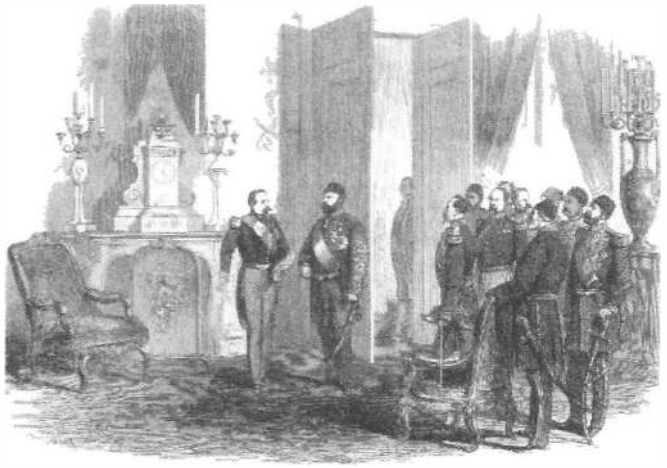


ARRIVÉE DU SULTAN A PARIS

Sultan Abdülaziz Avrupa'da

Paris'e trenle gidilir. Sultan şehre girdiğinde büyük bir kutlama ile karşılanır. Bütün Parisliler hayatlarında bir daha ellerine geçmeyecek bir fırsatı kaçırmamak adına Osmanlı Sultanını görmek için yollara çıkar. 3 Temmuz 1867 tarihli *Le Figaro* gazetesine göre "Paris ahalisi iki ayrı sınıfa bölünmüştü: sultanı görenler ve görmeyenler".[19] Sultan, Elysee Sarayı'nda kalır. Operaya gider. Çeşitli etkinliklere katılır. Sergiyi ziyaret eder. Gittiği her yerde ilgi odağıdır. Öyle ki on bir gün kaldığı Paris'ten ayrılırken Parisliler hüzne kapılır. Bir tanesi "Çar ve Sultandan sonra, Portekiz kralına, Bavyera kralına, İsveç kralına kim bakar ki? Yoldan geçerlerken insanlar ancak göz ucuyla süzüyorlar onları" der.[20] *Le Figaro* gazetesi Osmanlı sultanının Paris'te bıraktığı intibayı şu sözlerle özetler: "Osmanlı Sultanı, Fransızların kalbini de beraberinde götürüyor".[21]

19. Aktaran Solnon, *a.g.e.*, s. 402.
20. Aktaran Solnon, *a.g.e.*, s. 402.
21. Aktaran Ömer Faiz Efendi, bkz. Cemal Kutay, *47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü* (İstanbul: ABM Yayınevi, 2012), s. 67.



Sultan Abdülaziz'in III. Napolyon'u Elysée Sarayı'nda ziyareti, Paris 1867 (*L'Illustration,* 13 Haziran 1867).

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinde ona İstanbul şehremini (belediye başkanı) Ömer Faiz Efendi de refakat eder. Güngörmüş ve nüktedan bir Osmanlı beyefendisi olan Ömer Faiz Efendi, seyahat sırasında bir 'ruz-name' (günlük) tutar ve 47 günlük gezinin önemli hadiselerini kayda geçirir. Günlük gözlemlerini kaleme alırken, aynı zamanda Osmanlı ile Avrupa toplumlarını ve gündelik yaşamlarını mukayese eder. Paris'te Lyon Garı'nda Fransa İmparatoru III. Napolyon ile büyük bir kalabalığın kendilerini karşılamaya gelmiş olmasına şaşırır. Kıyafetlerinin çok farklı olduğunu not eder. Fransızlar da Osmanlı kıyafetlerine meraklı gözlerle bakmaktadır. Osmanlı kıyafetleri daha nezih ve hususîdir. Fakat Parisliler pek bir özelliği olmayan kıyafetleri içinde rahat görünmektedirler. Kalabalık "Yaşasın Türkiye, Yaşasın Fransa, Yaşasın Sultan, Yaşasın İmparator" nidalarıyla Osmanlı Sultanını ve maiyetini karşılar.

Ömer Faiz Efendi, Paris'te kadın ve erkeklerin hep beraber sokaklarda olmasına biraz hayret eder. Şehrin gece aydınlatıldığını, bu yüzden hayatın gece de devam ettiğini söyler. Elysee Sarayı etkileyicidir. Fakat bir sahne onları mahzun eder: "Sarayın bahçesinde mevzî tutmuş Fransız müstemleke askerleri içinde Cezayir taburunu da gördük. Üç yüz sene bizim olan Barbaros Hayreddin'in diyarının evlatları, şimdi eski hakanlarını başka bir devletin silahları elinde başka bir devletin üniforması ile selamlıyordu".[22]

22. Ömer Faiz Efendi'nin Ruznamesinden alıntılar için bkz. Cemal Kutay, *47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü*, s. 56.

Heyet, Avrupa Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı sonuçların farkındadır. Osmanlı geriden gelmektedir. Sergide teşhir edilen ürünler, Avrupa milletlerinin geldiği noktayı göstermektedir. Ömer Faiz Efendi, bütün dünyanın görmeye geldiği ve hayranlıkla izlediği bu serginin Paris'te değil de İstanbul'da yapılmasını ne kadar arzu ettiğini hissî bir dille ifade eder. Osmanlı, bu noktadan henüz uzaktır. Ama İstanbul'un Belediye Başkanı hemen ekler: Osmanlı da benzer bir hamleyi yapacak alt yapıya, ham maddeye, insan gücüne ve dirayete sahiptir. Yapılması gereken, bu unsurları etkin bir şekilde bir araya getirmektir.

Ömer Faiz Efendi'nin aktardığına göre ciddi ve görkemli bir şekilde hazırlanmış olan Türk bölümünü ziyaret eden Sultan Abdülaziz, biraz düşünceli ve mahzundur. Bunun sebebi, Avrupa ürünleri karşısında Türk eserlerinin zayıf ve yetersiz görünmesi midir; bilemiyoruz. Sultan böyle düşünmüş olsa bile, acaba Avrupalılar sergilenen Türk ürünleri hakkında nasıl bir kanaate sahip olmuştu? Bunu da tam olarak bilmiyoruz. Fakat tarihçilerin anlattığı "Halil Paşa'nın Türk Yumruğu" hadisesi, Avrupa ile Osmanlı arasındaki gelgitlerin, mukayeselerin, hüzün ve sevinçlerin aynı anda yaşandığını bir kez daha teyit ediyor.

Sultan Abdülaziz, o günlerde yeni üretilmiş ve takdir toplamış bir ürün olan ayaklı dikiş makineleri bölümünü ziyaret eder. Bunun biraz ilerisinde, eğlence amacıyla yapılmış ve kol ve adale kuvvetini ölçen bir alet yani 'dinamometre' vardır. Gücüne güvenen, aletin önüne gelip kırmızı çuha ile örtülü yuvarlağa vurur, vuruşun şiddeti de rakamsal olarak gösterilirmiş. Lakin Osmanlı Padişahının önüne geldiği bu aletin adı 'Türk Kafası' imiş! Abdülaziz bu ismi duyunca içerler. Fakat hiç bozuntuya vermeden Başyaveri Halil Paşa'ya döner ve "Haydi Halil... Göreyim seni... Şunlara Türk kolunun kuvvetini göster..." der. Kendisi bir pehlivan kadar güçlü ve heybetli olan Halil Paşa, üzerindeki ayniyyesini – pelerinini- çıkartır, dinamometrenin önüne gelir, Yaradan'a sığınır ve bir yumruk atar. Fransızların kol gücüne göre yapılmış olan alet, Halil Paşa'nın azametli yumruğu karşısında darmadağın olur. Etraftaki insanlar bu hadiseyi şaşkınlıkla ve hayranlıkla izler. Fransız Başyaver, Halil Paşa'nın yanına gelir ve "Bu, Türk kafası değil... Türkün kafasına vurulmaz... Bu ancak Avrupa kafası olmalı ki bir vuruşta dağıldı..." der![23]

Paris'te serginin yanı sıra, operaya giden ve şehri gezen Abdülaziz, Fransızların ilgi odağı haline gelir. Aynı ilgi, Osmanlı Sultanı Londra'ya vardığı zaman da devam edecektir. Burada kudretli İngiliz Kraliçesi Viktorya tarafın-

23. Cemal Kutay, *47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü*, s. 181-2.

dan karşılanan Sultan, Buckingham Sarayı'nda kalır. Kraliçenin onuruna verdiği resepsiyonlara katılır. Konsere gider. Meşhur olan bir rivayete göre resepsiyonda nezaketi, yakışıklılığı ve mükemmel Fransızcasıyla dikkat çeken Veliahd Murad Efendi ile yakından ilgilenen İngiliz Kraliçesi, onu bir İngiliz prensesiyle evlendirmek ister. Dışişleri Bakanı Fuad Paşa konuyu Sultan'a aktarır, ama derhal menfî cevap alır.

Sultan, Londra'da maiyetiyle birlikte onuruna verilen büyük bir konsere katılır. Konsere iştirâk eden Namık Kemal, Âgâh Efendi ve Ali Suavi, başlarındaki fes ve kıyafetlerinden dolayı Sultanın dikkatini çeker. Kim olduklarını sorduğunda Fuad Paşa, Sultanın tepkisine sebep olmamak için "Yeni Osmanlılar, Jön Türkler" gibi bir tabir kullanmadan, bu kişilerin Avrupa'ya tahsil yapmak için gelen Türk gençleri olduğunu söyler.

İngiltere'den sonra Belçika ve Almanya'ya uğrayan Sultan Abdülaziz, Macaristan'da da büyük bir ilgi ve görkemli törenlerle karşılanır. Resmî görüşmelerden sonra Peşte'de Gülbaba Türbesi'ni ziyaret eder. Türbeye girdiğinde bir Fâtiha okur ve kendisi için kurulan çadırda bir müddet istirahat eder. Çıkışta bir Macar kızı, Gülbaba Türbesi'nden alınmış bir miktar toprağı, kırmızı renkli atlas bir kese içinde Sultan'a takdim eder. Kesenin üzerinde şöyle yazar: "Macar halkı, 1849'daki âlicenab müdafaanın minnetini her zaman izhar edecektir".[24] Bu teşekkür ifadesi, Macar-Osmanlı tarihinde önemli bir hadiseye atıfta bulunuyordu: 1848'de Macarlar, Lajos Kossuth liderliğinde Avusturya'ya karşı baş kaldırmış, fakat isyan başarısız olmuş ve binlerce Macar, Tuna Nehri üzerinden Osmanlı topraklarına sığınmıştı.[25]

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati Osmanlı'nın Avrupa devletleriyle ve modern Batı kültürüyle yeni ilişkiler kurma çabasının dikkat çeken örneklerinden biriydi. Seyahat, Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının şüphelerini haklı çıkarmış ve Avrupa'nın kısa sürede aldığı mesafenin giderek Osmanlı'nın ve İslâm aleminin aleyhine büyüdüğünü teyit etmişti. Şehzade Abdülhamid'in bu seyahatte bulunmasının ayrı bir önemi var; zira Sultan Abdülhamid, Avrupa'da gördüklerini kendi devrinde kısmen uygulamaya çalışmış; fakat iç ve dış sebepler nedeniyle devletin küçülmesini ve dağılmasını gecik-

---

24. Cemal Kutay, *a.g.e.*, s. 99.
25. Osmanlı'ya sığınan Lajos Kossuth, 1849-1851 yılları arasında Kütahya'da ikamet eder. Diğer Macar mülteciler Vidin, Şumnu ve Kütahya'da misafir edilir. Bu dönemin hadiseleri için bkz. *Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri* (Sempozyum Kitabı; 15 Mart 2002, Kütahya).

tirmişse de buna engel olamamıştı. Bu gezi, Avrupalılar açısından da önem arz ediyordu. Osmanlı'nın askerî ve ekonomik olarak zayıfladığı yıllarda bile Osmanlı devletine, tarihine, sanatına ve kültürüne olan ilgi azalmamış, tersine bir Osmanlı Sultanını kendi şehrinde görebilmek, pek çok Avrupalı için ayrıcalıklı bir durum olmaya devam etmişti.

Çağdaş Türk Düşüncesi, Medeniyet ve Batı Sorunsalı

Abdülaziz'in Avrupa seyahati, Osmanlı zihin dünyasının Batı'ya yöneldiği bir dönemde yapılmıştı. Kendi geleneğinin farkında, tarihiyle gurur duyan, ama mevcut durumunun kötü olduğunu gören Osmanlı aydınlarının, tarih, gelenek, modernlik, millîlik ve Batıcılık sorunları karşısında bocalaması kaçınılmazdı. Batı'yı romantize eden Batıcılar, Müslüman kimliğini ve İslâm birliğini önceleyen İslâmcılar, etno-medeniyetçi bir ideoloji kurmaya çalışan Türkçüler ve bu ana akımlar arasında gidip gelen aydınlar, gelenek ile modernlik, İslâm ile Batı, Osmanlı ile Avrupa sorunsallarına bîgâne kalacak durumda değillerdi. Abdullah Cevdet gibi Batıcılar çözümü radikal Batılılaşmada buluyor; Said Halim Paşa ve Mehmed Akif Ersoy gibi İslâmcılar köksüz bir modernleşmenin devlet ve milleti felâkete sürükleyeceğine inanıyordu.

Medeniyet ile modernite ve teknoloji arasında kurulan doğrusal ilişki, her iki kavramın da Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde ve giderek Batılı olmayan toplumlarda yeni anlamlar kazanmalarına yol açmış ve "medenî olmak"la "modern olmak" eşanlamlı hale gelmiştir. Yaygın kanaate göre, medeniyete ulaşmanın yolu modernleşmeden ve Batılılaşmadan geçmektedir.[26]

Batılı olmayan toplumların Batı modernitesiyle olan hiyerarşik ilişkisi, önce Avrupa emperyalizminin, ardından kapitalizmin dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şekillenmiş ve çoğunlukla savunmacı bir nitelik arz etmiştir. Osmanlı-Türk modernleşmesi bu nokta-i nazardan incelenebilecek kayda değer bir tecrübedir. Osmanlı-Türk modernleşme tarihi ana hatları itibariyle merkezden çevreye ve tavandan tabana yayılan bir Avrupalılaşma-Batılılaşma tarihi olduğu için medeniyet, medenîlik ve medenîleşme kavramları, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Avrupa merkezci bir bağlamda kullanılmış ve medenîliğin ölçütü genellikle Tanzimat reformları sonrasında or-

26. Bu kısım, konumuzla olan ilgisinden dolayı 'Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş" adlı makalemizden uyarlanmıştır. Makalenin tamamı için bkz. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 121-185.

taya çıkan ve aydın zümre arasında yaygınlık kazanan "vulgar Batılılaşma" olarak tanımlanmıştır. Osmanlı'nın son döneminde Batılılaşmayı medenîleşmenin tek yolu olarak gören aydınlar da bu kabulden hareketle bir modernleşme-medenîleşme programı önermekteydiler. Ahmed Muhtar Paşa 1912 yılında "Ya garblılaşırız ya mahvoluruz" derken, Abdullah Cevdet, Batılılaşma konusunda daha radikal bir tavır sergiliyordu: "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeni ile isticlâb etmek mecburidir." Celal Nuri (İleri), tıpkı Peyami Safa gibi, Türklerin Batı medeniyetini girişini tarihî bir zorunluluk olarak görür; ama bunun yabancı bir medeniyete teslimiyet olarak yorumlanmasına kesin bir dille karşı çıkar.[27]

Vulgar modernizmin en çarpıcı örnekleri, "sosyete hayatı" olarak revaç bulacak olan yaşam biçiminin Batılılaşmış Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanması ve medenîliğin temel göstergelerinden biri haline gelmesidir. Batı tarzı giyinme, yeme-içme, balo, dans, kısaca Avrupaî bir âdâb-ı muâşeret geliştirme eğilimi, sadece Batıcı Osmanlı aydınları arasında yaygınlık kazanmamış, aynı zamanda Avrupalı seyyahların 19. yüzyılda kaleme aldığı eserlere de yansımıştır. İngiliz seyyah A. Slade, 1829'da Blonde gemisinde verilen baloya katılan Türklerin "medenî tutumu" hakkında şu gözlemde bulunur: "Ayrılmadan önce birkaç saat içerisinde medeniyet yolunda üç büyük adım attılar: Kadınlarla dans ettiler, alenen içki içtiler ve kumar oynadılar." Aynı şekilde İskoç seyyah Charles Macfarlane, medenîleşme ile içki içme arasında bağlantı kurar ve İzmir civarında kendisine refakat eden Türklerin onunla beraber içki içmesine "medeniyet yolunda ilerlemelerinin bir delili olarak" hayran kaldığını söyler.[28]

Batılı olmayan toplumlar için medeniyet kavramını sorunlu hale getiren konular, sadece kılık-kıyafetle sınırlı değildi. Medenîlik ile ırk arasında kurulan ilişki, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında yaygınlık kazanmış ve sosyal bilimlerde ırkçı teorilerin doğmasına neden olmuştur. Böylece "medenî olmak" iddiası, kültürel ve etnik ırkçılığa zemin sağlamış ve Avrupalı ülkelerin sömürgecilik politikalarına fikrî ve bilimsel meşruiyet sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Osmanlı'nın son dönem Batıcı aydınlarından olan Halil Hâlid, 1903 yılında yayımladığı *Bir Türkün Ruznâmesi* adlı eserinde, bu nokta-

---

27. Celal Nuri (İleri)'nin Batı medeniyeti ve Türk devrimi hakkındaki mülahazaları için bkz. *Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, haz. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
28. Alıntılar için bkz. Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, (İstanbul: Akademi Yayınevi, 1992), s. 24-25. D013 BM R ve r Perennis, 2001), XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hyaranlık

ya dikkat çeker ve "*Spectator* adlı bir gazetede rast geldiğim makalede, esmer ırkların medenî adetleri benimseme kabiliyetinden mahrum olduklarından bahisle Midhat Paşa [1822-1884] buna misal veriliyor; onun modern kıyafetlerden, bilhassa da pijama giymekten nefret ettiği anlatılıyordu" der. Hâlid, bu örneğin Batılıların Doğu hakkında sahip olduğu genel bir hükme dayandığını söyler ve "(...) bazı radikal gazeteler, Türk boyunduruğundan kurtulan Şark Hristiyanlarının süratle medenîleştiklerinden bahisle, Türklerin medenîleşmeye kabiliyetleri olmadığını yazıyorlardı" diye ekler.[29]

Hâlid'in dikkat çektiği bu örnekler, 19. yüzyılda medeniyet kavramının toplumları ve kültürleri ileri-geri diye tasnif etmenin en etkili araçlarından biri olarak kullanıldığını göstermektedir. Medeniyette en ileri noktaya varmış olmakla övünen ve fakat zâlimane ve adaletsiz politikalar izlemekten çekinmeyen Avrupalı ülkeleri eleştiren Halil Hâlid, Batı'nın medeniyet söylemini İslâm ülkelerine müdahale etmek için kullandığını söyler ve ekler:

> 'İnsaniyet' ve 'medeniyet' jargonlarının tahtında Hristiyan halkımızı himaye etme iddiası ile siyasetçiler üzerimize çullandılar. Papalık da bilvesile Hristiyanlık'a ait insaniyet ve medeniyet davasını tutarak uzunca bir süredir güttükleri Müslüman kudret ve nüfuzunu çözme projesinin icrasına suhulet buluyor.[30]

Hâlid, "medeniyet jargonu"nun ve "medenîleştirme vazifesi"nin temel işlevinin, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak olduğunun farkındadır. Bu yüzden Avrupalılara seslenerek, "Avrupalılar şunu da unutmasınlar ki Şarklılar dahi aynen kendileri gibi hürriyetlerine ve istiklâllerine düşkündürler ve 'iyi irade' veyahut 'medenîleştirme vazifesi' iddiası ile ecnebî bir devletin kendilerine amirlik taslamasından en kalbi hissiyatları ile nefret ederler" der.[31] Bu teyakkuz haline rağmen Halil Hâlid, bu medeniyet mefhumunu reddetmek yerine, onun bütün insanlığın ortak mirası ve kimliği olması gerektiğinde ısrar eder. Bu yüzden ilk fırsatta klasik medrese kıyafetlerini üstünden çıkarır ve Beyoğlu'ndan satın aldığı Avrupaî kıyafetleri, "kalitesine hiç bakmadan" derhal giyinir. Halil Hâlid'in bu çelişkili ruh hali, hayatın pratikleri içerisinde kültür, medeniyet, moda, modernlik, kimlik, 'ben' ve 'öteki' kavramlarının iç içe geçtiğini göstermektedir. 19. yüzyılda medeniyet ve kültür kavram-

29. Halil Hâlid, *Bir Türkün Ruznâmesi*, çev. Refik Bürüngüz, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 76-77.
30. Halil Hâlid, *a.g.e.*, s. 185.
31. Halil Hâlid, *a.g.e.*, s. 211.

larının birbirinin yerine kullanılması ve yer yer karıştırılması, vulgar modernleşme tarihimizin çarpıcı sonuçlarından biridir.

Bu nokta, bize Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşme tarihinde ortaya çıkan yüzeysel Batıcılık hakkında da bir fikir vermektedir. En radikal Batıcı Türk aydınları arasında dahi rastladığımız Batı medeniyetini yüzeysel bir şekilde kavrama ve adapte etme eğilimi, medeniyet fikrinin bir dünya görüşüne dayalı olmasından kaynaklanmaktadır. Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvuruna ne tam manasıyla nüfuz edebilen ne de onu bütünüyle kabul etmek isteyen Osmanlı aydınları, sanayi, teknoloji ve günlük yaşama ilişkin Avrupaî usulleri adapte etmek sûretiyle modern medeniyete dâhil olacaklarına inanıyorlardı. Fakat medeniyetlerin arka planını oluşturan dünya görüşü, varlık tasavvuru, evren anlayışı ve insan kavramı, bu tür yüzeysel uyarlamalara imkân tanımaz. Türk modernleşme tarihinin bir kırılmalar ve yarım sentezler tarihi olması, buradan kaynaklanmaktadır. "Vulgar moderleşme" bunun en çarpıcı sonuçlarından biridir. [32]

Nurettin Topçu'dan Cemil Meriç'e Kültür ve Medeniyet Tasavvuru

Modernleşme, Batılılaşma, medenîleşme ve millîlik kavramlarının çağdaş Türk düşüncesindeki serencamı, farklı yaklaşımların doğmasına neden olmuştur. Nurettin Topçu, medeniyetin, insanlığın ortak çabasıyla vücut bulan teknik birikimin hülasası olduğu görüşündedir.[33] Buna göre medeniyet evrensel, kültür ise millîdir. Modernleşmek için Batı medeniyetinden belli unsurları almak, millî kültür ile çelişen bir durum değildir. Topçu'nun temel zorluğu, 19 ve 20. yüzyıl Türk aydınlarının karşılaştığı problematik ile aynıdır: Kendimiz kalarak nasıl gelişmiş, güçlü ve bağımsız bir toplum olabiliriz? Gökalp'in kendi özgün şartlarında formüle ettiği bu soruya Nurettin Topçu 1960'lı yılların başında şöyle cevap vermişti: "Kendi mazimizin, kendi kaynaklarımızın mahsulü olan kültürü, garbın ve bütün insanlığın büyük eseri olan metodlarla yoğuracağız. Bu gıdayı kendi tarlamızda yetiştireceğiz. Bu eser bizim olacaktır."[34]

---

32. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 21-79.
33. Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961, s. 196 ve a.mlf., *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970, s. 15.
34. Nurettin Topçu, *a.g.e.*, s. 194; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Cilt III içinde, s. 143.

Pek çok çağdaşı gibi Topçu da "bütün insanlığın büyük eseri olan metodlar"ın, yani evrensel kabul edilen standartların son tahlilde Batı kaynaklı olduğu varsayımından hareket eder. Fakat kendine ait bir ruh ve zihin dünyası inşa etmek için de yoğun bir mücadele verir. Bu yüzden "isyan ahlâkı" kavramını önerir. Felsefenin Müslüman Türk toplumundan uzaklaştırılmasını büyük bir kayıp olarak görür. Felsefî düşünceyi imanın yerine koymak elbette büyük bir hatadır. Fakat felsefî tefekkür olmadan imanın derinliklerine nüfuz etmek ve yakîne ulaşmak da mümkün değildir.

Farklı biçim ve düzeylerde Batılılaşmaya mecbur bırakılan bir toplumun mensuplarının Batı medeniyetinin varlık tasavvuruna ve dünya görüşüne külliyen teslim olmayı reddetmesi, müstakil bir özne olarak kalma kaygısının sonucu olarak görülmelidir. Zira medeniyet değiştirmek, sanıldığı gibi bilim-teknoloji transferi, kültürel asimilasyon yahut siyasî ittifak ile ulaşılabilecek bir hedef değildir. Bunların arkasında yatan varlık tasavvurunu, dünya görüşünü, medeniyet algısını ve 'ben' idrâkini bir bütün olarak değiştirmek gerekir. Bu noktada Osmanlı aydınları ve Cumhuriyet elitleri, Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvuruna ne tam manasıyla nüfuz edebildiler, ne de ona bütünüyle teslim oldular. Bunun ontolojik olarak mümkün olmadığını, öykündükleri Avrupa medeniyetinin böyle bir "aşılamayı" kabul etmeyeceğini biliyorlardı. Batılılaşma hareketini destekleyen bir aydın olarak Niyazi Berkes, bu "ıstıraplı" gerçeği 1975'te şöyle ifade ediyordu:

> Bugünkü Türkiye ne bir Müslüman devleti, ne bir Batı ulusudur; ne Hristiyanlık camiasına ne sosyalist ya da kapitalist uluslar camiasına mensuptur. Ne Asyalıdır, ne Avrupalı. Gerçi Türkiye'nin bütün tarihi boyunca ekonomik ve siyasal ilişkileri Doğu'yla olmaktan ziyade Batı'yla olmuştur. Osmanlı tarihinin üstün eğilimi Doğu'ya doğru olmaktan çok, Batı'ya doğrudur. Fakat kültürce Doğulu kalış, Türkiye'yi Batı dünyasının bir parçası olmaktan alıkoymuştur. Son yarım yüzyılda ilişkilerin ekonomik ve politik yanları artmışsa da hep bu tek yanlı ve daima aleyhe işler olmuş; geleneği olmayan, Türk halkına çok pahalıya mal olan ıstıraplı ve şüpheli bir münasebet olarak kalmıştır. Avrupa, Türkiye'yi hiçbir zaman kendisinden bir parça saymamıştır. Bizim aramızda bunun tersine bir sanı varsa da buna bizden başka kimse inanmamaktadır.[35]

Berkes'le olan ideolojik farklarına rağmen Topçu da aynı endişeyi paylaşır:

---

35. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), s. 167.

> Garb medeniyetine dahil olan milletler arasında bulunduğumuzu söylüyoruz. Asyalı bir millet olmayı kabul etmiyoruz. Avrupa'nın kapısında değil, içinde bulunduğumuzu iddia ediyoruz... Millî kültürden sıyrılarak garbın medeniyet ve kültürüne teslim olma yolunda kullanılan yegâne metod... garbın taklidi olmuştur.[36]

Taklitçilik, Batı medeniyeti ile eleştirel ve sağlıklı bir ilişki geliştirilmesini imkânsız hale getirir. Bu yaklaşım aynı zamanda Müslüman dünyanın kendi geleneği ve medeniyet mirasıyla da bağlarını kopartır ve bölünmüş ve parçalanmış kimliklerin ortaya çıkmasına neden olur. Zira Batı kültür ve medeniyetinin taklit edilmesi hem İslâm dünyasını bir özne olmaktan çıkartır, hem de derin kimlik travmalarına yol açar. "Batı'nın bilim ve medeniyetini alalım, kültür ve ahlâkını bırakalım" yaklaşımı, naif bir söylem olmaktan öteye geçmez.

Bu sorunu "Batılılaşma hastalığı" (*garbzedegî*) terimiyle açıklayan İranlı edebiyatçı ve düşünür Celâl Âl-i Ahmed, bu marazî durumun otantik var olma biçimlerini bütünüyle ortadan kaldırdığını söyler. Ahmed'e göre, İran'da Şah döneminde devlet politikası haline getirilen Batılılaşma hastalığı, topluma materyalist, teknolojik ve bireyci bir varlık biçimi dayatmış ve bireylerin tarihle, gelenekle ve kendi hafızalarıyla olan bağlarını kopartmalarına neden olmuştur. Batı emperyalizmine karşı kültürel ve siyasî direniş hareketlerinin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşayan Ahmed, otantikliğin yapay makinelerde ve gösteriş kültüründe değil, bireyin iç dünyasında, maneviyatında, köy hayatının sadeliğinde, kilim desenlerinde, sonsuzluğu çağrıştıran mimaride ve geleneksel müzik namelerinde olduğunu söylemiştir. Çağdaş kültür diye dayatılan yaşam formları, aslında bir köksüzleştirme hareketinin üstünü örtme çabasından ibarettir.[37]

Bu noktada Cemil Meriç de kültür kelimesine eleştirel yaklaşır ve Osmanlı-Türk tarihinde bir karşılığının olmadığını söyler. Kültürü "katı ve fakir" bulur; onun karşısına medeniyeti değil, "irfan"ı koyar. İrfan; kültürü de, medeniyeti de, dünya görüşünü de içeren bir anlam zenginliğine sahiptir. Meriç'in irfan tanımı, insan ile varlık arasındaki ilişkinin maddî ve manevî yönlerini ihtiva edecek genişlikte olduğunu göstermektedir:

> Batı'nın kültürü var, bizim ise irfanımız. İrfan, insanoğlunun has bahçesi, ayırmaz, birleştirir. Bu bahçede kinler susar, duvarlar yıkılır, anlaşmazlıklar sona erer. İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak için ön

---

36. Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* s. 194; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, Cilt III içinde, s. 139.
37. Bkz. Celal Âl-i Ahmed, *Batılılaşma Hastalığı* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000).

> yargıların köleliğinden kurtulmak gerekir. İrfan, nefs terbiyesi, olgunluğa açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Kültür, irfana göre katı ve fakir. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü, yani hem ilim, hem iman ve hem de edep. Batı kültürün vatanı, Doğu irfanın. Ne Batı'yı tanıyoruz ne Doğu'yu; en az tanıdığımız ise kendimiz.[38]

Meriç'in irfana yüklediği anlam, son cümlesinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Kendimizi tanımak. Bu manada irfan, kültür ve medeniyeti de içerecek şekilde bir varlık tasavvuru ve 'ben' idrâki ameliyesini ifade eder. Meriç, bu kavramsal çerçeveyi hem İslâm hem de Batı düşüncesine uyarlar ve Türk modernleşmecilerinin sathî ve araçsal bir dünya görüşü inşa etme çabalarına şiddetle karşı çıkar. Modern Batı'nın sanatı, bilimi yahut felsefesi karşısında hayranlık içinde kendini kaybeden ve küçülen 'müstağrib' Türk aydını, Batı'yı Batı olarak görmeli, ama her şeyden önce kendi geleneğinin farkında olmalıdır. İnsanlık, tarih yahut medeniyet adına hümanizm felsefesinin peşine takılan Türk münevverleri, neye iman ettiklerinin farkında değildir. "İmanını kaybeden bir çağın dini" olan hümanizm, geleneksel dinlerin ve metafiziğin yerine geçmeye namzet bir dünya görüşü, bir hayat felsefesidir. Fakat kelimeler bizi aldatmasın, der Meriç. Sağcı solcu herkesin müntesibi olmaya çalıştığı hümanizm, "kavramdan çok kılıf; kelime değil, bukalemun".[39]

Batı modernleşmesinin merkez kavramı hümanizm ile İslâm arasında nasıl bir ilişki var? Meriç, insan sevgisi anlamında hümanizmin İslâm'da olduğu fikrine karşı çıkar. Zira romantik bir 'insan sevgisi', hümanizmin felsefî temellerini ve tarihî serüvenini karşılamaktan hayli uzaktır. Hümanizm hareketinin İslâm'da değil, Avrupa'da ortaya çıkmasının köklü sebepleri vardır. Bunları göz ardı ederek basit mukayeseler ve tarihî kaydırmalar yapmak, ya yüzeysel bir özentinin ya da zihinsel tembelliğin bir tezâhürü olabilir. Meriç sorgulamaya devam eder:

> Biz Rönesansı yaşamadığımız için mi hümanist olamadık? Unutmayalım ki Rönesans, tarihî bir gerçekten çok, bir İtalyan miti. Düşüncede yeniden doğuş ve atlayış olmaz. İslâmiyet'te kilise de yok; Allah'la kul arasında herhangi bir aracı da. İslâm düşüncesi hangi baskıya karşı direnecek, bağımsızlığını kime ispat edecekti?[40]

---

38. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 11.
39. Cemil Meriç, *Kırk Ambar: Rümuzu'l-Edeb,* Cilt I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 85.
40. Meriç, *Kırk Ambar*, s. 92.

Eğer basit manada bir insan sevgisinden, insancıllıktan yahut nezaketten bahsedeceksek, bunu elbette İslâm'ın dışında göremeyiz. "Hümanizm, insan haysiyetine saygı, insana tabiat içinde istisnaî bir değer vermekse, İslâmiyet tek gerçek hümanizmdir. "Humanités" edeb, efendilik, nefse hakimiyet, mukaddese saygı ise İslâmiyet ve bilhassa tasavvuf "humanités"nin ta kendisi. İnsan yalnız İslâmiyet'te eşref-i mahlûkattır." der Meriç. Ama insanı tanrının yerine koyma gayreti olarak hümanizme ve insan-merkezciliğe şiddetle karşı çıkar. Hümanizm insanı ilahlaştırırken İslâm, onu varlık dairesi içinde layık olduğu saygın bir yer verir. Ama asıl soru şudur: hümanizmin her şeyin merkezine koyduğu insan, nasıl bir varlıktır? Burada hangi insandan bahsediyoruz? Varlığı kendine verilmiş bir emanet olarak gören, karıncayı dahi incitmekten kaçınan, kuşların beslenmesi için vakıflar kuran, farklı milletleri, kültürleri ve dilleri Yaratıcının bir eseri olarak gören insan mı; yoksa tanrılardan çaldığı ateşle dünyayı kendine ram etmek için mücadele eden Prometheusçu, Faustçu, isyankâr, yıkıcı insan mı? Meriç, Türk düşünce hayatını adeta bir veba gibi saran hümanizm hastalığına karşı şok tedavi uygulanmasından yanadır. Bu yüzden de hükümleri keskindir. Hümanizmin sağ ve sol versiyonlarına şiddetle karşı çıkarken, Kemal Tahir'den de bir alıntı yapar: "Hümanizm, dünyanın en namussuz sömürüsü olan burjuva sömürüsünü örtbas etmek için ileri sürülmüş bir duman perdesidir".[41] Ve ekler: "İnsanı kendinde olmayan kabiliyetlerle donatarak yüceltmeye kalkışmak saçma. Modern Batı sık sık bu hataya düşmektedir. İnsanın gerçek haysiyetine saygı göstermek istiyorsak onu, bütün büyüklüğü ve sınırları içinde, olduğu gibi ele almalıyız...".[42] Meriç'e göre yapılması gereken, Batı'da "hümanizm" ile ifade edilen bakış açısını doğru bir çerçeveye oturtmak ve onu bu toprakların bereketiyle canlandırmak olmalıdır. Metafizik ve manevî köklerden bağını kopartmamış ve varlık dairesindeki yerini bilen bir insanlık tasavvuru elbette mümkündür. Bu manada "bu feyizli topraklar üzerinde yeni bir hümanizm yükselmelidir. Hümanizmin hazinesi büyüyor; hiçbir zerre kaybedilmemeli."[43]

Meriç, İslâm ve Batı düşüncelerinin tarihî tecrübeleri arasındaki farka dikkat çekerken, amacı sadece keskin mukayeseler yapmak ve düşünce tarihinin dolambaçlı yollarına ışık tutmak değildir. Onun asıl gayesi, Batı'yı doğru bir tarihî çerçeveye oturturken kendimize, bize ait olan değerleri açık ve

41. Meriç, *Kırk Ambar*, s. 85.
42. Meriç, *Kırk Ambar*, s. 94.
43. Meriç, *Kırk Ambar*, s. 126.

seçik bir şekilde ortaya koymaktır. Meriç, hümanizm bahsinde şunu da söyler: "Hümanizm, insan haysiyetine saygı, insana tabiat içinde istisnai bir değer vermekse, İslâmiyet tek gerçek hümanizmdir". Fakat hemen ekler: "Diyorlar ki hümanizm, insanı mükemmelleştirmek, varabileceği en yüksek irtifaa yükseltmek, yani gerçek insan, kâmil insan yapmak. Yalnız örnek kim olacak? Sokrat mı, Vinci mi, Erasmus mu, Goethe mi? Nietzsche'nin ideali insan-üstü idi; yakın tarihin kanlı tâcidarları bu rüyanın ne kadar tehlikeli olduğunu ispat ettiler." Meriç, "hangi insan, hangi akıl?" sorularının cevabını, *Işık Doğudan Yükselir* adlı eserinde araştırır. *Ex oriente lux* ifadesinin bütün sembolizmini, güçlü bir şekilde kullanır ve Doğu'ya yönelir. İslâm düşüncesinin inşa ettiği kâinât, insan ve akıl tasavvurlarını detaylı bir şekilde inceler. İslâm dünyasındaki ilk ansiklopedi dediği İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'ini takdim eder; Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* eseri üzerinden klasik İslâm düşüncesinin evren tasavvurunu ortaya koymaya çalışır. Amacı, günümüzün 'müstağrib' aydınına kendi geleneğini hatırlatmaktır.[44] Meriç bunu şöyle tasvir eder:

> On dokuzuncu asra kadar, Osmanlı ülkesinde bir ortak şuur vardı: İslâmiyet. Vahye dayanan bir hakikatler bütünü... Sosyal bir sınıfın yahut bir kavmin değil, ümmetin inançlarını dile getiriyordu. Ayıran değil, birleştirendi... Yûnus'un mısralarını kanatlandıran imanlar, *Mesnevî*'deki pırıltılar aynı ezelî nurdan. İslâmiyet Süleymaniye'de kubbe, Itrî'de nağme, Bâkî'de şiir.

Bu bütünlük bozulduğunda ortaya yeni bir tip çıkar: *Müstağrib*. Meriç'e göre "hem suda hem karada yaşayan bu hilkat garibesi, giderek büsbütün kopar mazisinden. Artık ne Asyalı, ne Avrupalıdır. Ne Müslüman, ne Hristiyan... Tek kitabın yerine binlerce kitap, tek hakikatin yerine binlerce yarı hakikat geçer." Bu kargaşa ortamında müstağrib aydın, yolunu tümden şaşırır:

> İrfanından kopan, ana dilini bile unutan müstağribler kafilesi kime, neye bağlanacak?... Müstağrib ne yeni bir dünya görüşü kurabilir, ne de Batı'nın cömertçe sunduğu türlü ideolojiler arasında seçim yapacak güçtedir. Seçmek için, anlamak lazım; anlamak için, karşılaştırmak. Mukayese, irfana dayanır.[45]

---

44. Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008). s. 52-108.
45. Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (İstanbul: Ötüken, 1980), s. 272-3.

Mukayese, sadece Türk ve Müslüman aydınların değil, Batı modernitesi ile karşı karşıya gelen ve ilişkiye geçen bütün Batılı olmayan düşünürlerin ortak refleksidir. Moderniteyi, Batı medeniyetini yahut Avrupa kültürünü mutlak bir atıf çerçevesi olarak kabul ettikten sonra mukayese yapmanın bir anlamı kalır mı? Cemil Meriç tam da bu hususun altını ısrarla çizer. İrfandan yoksun milletlerin bütün mukayese çabaları yüzeysel ve yapmacık kalmak zorundadır. İrfanını kaybetmiş bir milletin ne kendini anlaması, ne de tarihi anlaması mümkündür.

Peyami Safa'nın Tarih İnşası

Nurettin Topçu ve Cemil Meriç'in Batı ve modernite konusundaki temkinli ve eleştirel yaklaşımı, elbette Cumhuriyet devrimlerini yapan elitlerin zihin dünyasından temel noktalarda ayrılıyordu. İmparatorluktan kurtulup bir ulus-devlet kuran, bunun için de yeni bir ulus, kültür ve tarih inşa eden nesiller, attıkları radikal adımların farkındaydılar. Fakat bunu kaba saba bir Batı taklitçiliği yahut kültür emperyalizmi olarak görmüyorlardı. "Türk Devrimi", sömürgeci ve işgalci Avrupa devletlerine karşı yapılmıştı; ama yeni Cumhuriyeti yaşatmak için savaştığımız ve vuruştuğumuz bu muasır dünyanın bir üyesi de olmak zorundaydık.

Bu ikircikli ruh halinin fikrî ve ruhî travmasını radikal yöntemlerle aşmak isteyen düşünürler arasında Peyami Safa'nın özel bir yeri var. Safa'nın 1938'de yayımladığı *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı, Türk modernleşmesini ve Cumhuriyet devrimlerini geniş bir tarihî perspektiften ele alır. Asıl amacı, devrimleri değil, arkasında yatan tarihî zorunluluğu tahlil etmek olduğundan, tarih ağını geniş tutar ve Avrupa medeniyeti, kadim Yunan, Roma, İslâm, akılcılık, bilim, din, mistisizm gibi birçok konuya temas eder. Osmanlı'nın son dönemine hakim olan üç ana fikir akımı Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılığı eleştirel bir gözle ele alır.

Cumhuriyetin 'radikal kopuş' yöntemini benimsediğini söyleyen Safa'ya göre, "Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garbcılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinin de Osmanlılık sıfatıdır. Atatürk bu büyük ameliyatı yaptı".[46] Safa, bu ameliyatın Türkleri kendi öz kimlikleriyle tekrar buluşturmak için zarurî olduğuna inanır.

---

46. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), s. 53.

Buna tarihî ve fikrî bir temel kazandırmak için Doğu'yu, İslâm-Şark ve Budist-Şark diye ikiye ayırır. Budist-Şark, akıl, bilim ve hür düşünceden yoksun mistik ve kaderci bir zihin dünyasına sahip iken; İslâm-Şark, özünde akılcı ve aydınlanmacıdır. Fakat İslâm, zaman içinde bu aslî kimliğini kaybetmiş ve atalete düşmüştür. Buna mukabil Batı medeniyeti üç ana kaynaktan beslenmiştir: Bilimsel ve felsefî düşünceyi temsil eden kadim Yunan, toplumsal düzen ve hukuku temsil eden Roma, ve dinî-ahlâkî öğretileri temsil eden Hristiyanlık. Modern Avrupa da bu temeller üzerinde yükselmiştir. O zaman şu soruyu sormak kaçınılmaz hale gelmektedir: Çağdaş (Avrupa) medeniyeti ideali peşinde koşan Batılı olmayan toplumlar, bu üç kaynaktan beslenmeden medenîleşebilirler mi? Safa bu soruya Türk modernleşmesi bağlamında olumlu bir cevap verebilmek için, İslâm ve Hristiyanlık'ın özsel bir kayma yaşadığını söyler. Ona göre "Müslümanlık, Hristiyanlık'ın bir antitezi değil, tekâmülü olduğuna göre, İslâm-Şark'ın, Avrupa kafasını vücuda getiren üç büyük tesirden birini daha kuvvetle yaşamış olduğuna hükmetmekte bir yanlışlık yoktur". Bununla Safa, İslâm'ın "zâtî bir modernliğe" sahip olduğunu söylemek istemektedir. Soruyu şöyle sormak da mümkündür: "Hâsılı, niçin Hristiyan Garb, düşüncesinde Müslüman'dır ve İslâm-Şark, düşüncesinde Hristiyan'dır?" Bu tespite göre, İslâm ve Hristiyanlık aslî kimlikleri itibariyle yer değiştirmişlerdir. İslâm'da olması gereken özgürlükçü, bilimsel ve akılcı düşünce Hristiyanlık'a kaymış ve bu, Avrupa'nın yeni bir medeniyet hamlesi yapmasına imkân sağlamıştır.

Buradaki paradoks, İslâm'ın Hristiyanî tecrübeye yakınlaştığı ve 'Hristiyanlaştığı' ölçüde 'modern' ve medenî bir kimlik kazanma şansına sahip olmasıdır. Fakat Safa, Avrupa medeniyetinin, bir tarafta Greko-Romen ve öte tarafta Yahudi-Hristiyan geleneğine dayanmasına rağmen, bugün seküler bir kimliğe sahip olduğunun farkındadır. Asıl önemlisi Avrupa, Hristiyan kimliğini büyük ölçüde yitirdiği için bugün Avrupa medeniyet havzasına girmek Hristiyanlaşmak anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Batı medeniyetinin tarihî-felsefî köklerinden birinin Hristiyanlık olması, Hristiyan olmayan toplumlar için modernleşme/Avrupalılaşma sürecinde bir handikap olmaktan çıkmıştır. Buna göre, "Hristiyanlaşmadan Avrupalılaşma" projesinin en büyük ve belki de yegâne garantisi, sekülerleşmedir. Bu yüzden Safa şöyle der: "Garbdan getirdiğimiz medenî adetler arasında Hristiyan ananeleri de vardır. Garb takvimi ve Avrupa muâşereti Hristiyan'dır. Latin harflerini kabul ve –mesela Üniversite gibi– garb tabirlerini ve ıstılahlarını Arab'ınkine tercih ettikten sonra bütün adetleri ve sembolleriyle, *İslâm beynelmileliyeti* içinden çıkarak *Hristiyan beynelmileliyeti* içine girmiş oluyoruz. Fakat benimsediğimiz garb ananeleri, dinî mahiyetlerini kaybederek, tamamıyla *medenî* bir mahiyet almış-

lardır" (vurgular bana ait). Bu açıdan bakınca, inkılabların uygulamaya koyduğu çağdaşlaşma projesi, İslâm-Şark'ın bütün değerlerini reddetmeyi değil, sekülerleşerek "medenî bir mahiyet almış" olan değerleri benimsemeyi ifade eder. Fakat Safa'ya göre, İslâm zatında böyle bir 'medenî/seküler' nüve taşıdığı için, bu sentezin bir kan uyuşmazlığına yol açmaması gerekir.

Peyami Safa, Türk inkılâbının ana niteliğinin, milliyetçilik ve medeniyetçilik olduğunu söyler. Milliyet ile kastedilen, Osmanlılık manasında bir milletler bütünü ve medeniyet birlikteliği değil, yeni bir ulus-devlet kimliği etrafında tanımlanan Türklüktür. Aynı şekilde medeniyetten kasıt, teknolojik ve bilimsel araçların transferi değil, Avrupa zihin dünyasının bir bütün olarak benimsenmesi ve Türklerin tarih ve 'ben' bilincinin bu şuur merkezinde yeniden tanımlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Türk inkılâbı, kelimenin tam manasıyla bir devrimdir. Geçmiş akımların ve reform hareketlerinin basit bir devamı, tekâmülü yahut sentezi değil; radikal bir kopuşun ve yeni bir başlangıcın adıdır. İsmet İnönü bunu veciz bir şekilde ifade eder: "İnkılâbımız, dâhilî ve millî mahiyeti itibarıyla, Osmanlı ictimaî heyetinin vakit vakit gösterdiği ıslahât teşebbüslerinin bir devamı veya tekâmülü değildir".[47]

Fakat bu yeni başlangıcın atıf çerçevesi nedir? Bu, elbette modern Avrupa medeniyetidir. Dolayısıyla Safa, İslâm medeniyetinin bilim, hür düşünce, eşitlik ve adalet gibi "olumlu" yönlerine atıfta bulunurken, aslında Avrupa merkezli tarih okumasını devam ettirir: İslâm kültür ve medeniyet tecrübesi, evrensel Avrupa medeniyetine doğru ilerleyen, fakat tarihinin bir noktasında akamete uğrayan bir serüvenin adıdır. Bu tezin, Türk inkılâbı açısından özel bir anlamı var; zira bu nokta-i nazardan bakıldığında Türk inkılâbının yaptığı, aslında Şark-İslâm medeniyetinin yarım kalan aydınlanma hareketini tamama erdirmekten ibarettir. Safa'nın bunu ifade ediş şekli, en az tahlil ettiği inkılâb kadar radikal ve keskindir:

> Kemalizm iki büyük millî zaruretten doğdu: Biri Türk yurdunu ve Türk birliğini içeride bozgundan ve dışarıda salgından kurtaran Millî Savaş; öteki de bu yurdu ve birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla inşa. Burada bina ve kafa aynı istihâleyi geçiriyor. Avrupalılaşma, ahşap binaların ve ahşap kafaların yıkılması ve betonlaşmasıdır.

Safa'ya göre Türkiye'nin "sahip olduğu büyük imkân", sadece Avrupa medeniyeti trenine bir şekilde binmek değil, Avrupa'nın evrensel ilim, sanat, hu-

47. Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 58.

kuk, siyaset ve ahlâk değerlerini daha da evrensel hale getirmek, Avrupa'nın dar coğrafî sınırlarından Asya'nın uçsuz bucaksız topraklarına ulaştırmaktır. Safa'nın bu çırpınışında, bir asalet kaygısı olduğunu söyleyerek hüsn-ü zanda bulunabiliriz. Zira meseleyi bu şekilde ortaya koyduğunuzda Türk inkılâbının manası ve gayesi, bir başka medeniyete "yamanmak" değil, evrensel olan hakikatler zincirine katılmak olmaktadır. Fakat bu bakış açısının bizi nasıl bir zihinsel inhitâta götürdüğünü yine Safa'nın kendisi -pek de farkında olmadan- ifade eder. Ona göre Türk inkılâbına ve Türkiye'ye düşen tarihî rol şudur:

> Ve eğer, A. Suares, Asya'yı dişi ve Avrupa'yı erkek farz eden tasavvuruyla bir hakikat ifade ediyorsa, biz de, aynı cinsten bir hayalle iki kıtaya da zifaf döşeği olarak, ikisinin de birleştiği yeri, en hakim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası olan Türkiye'yi gösterebiliriz; yıllardır baygınlık geçiren harp sonrasının aradığı büyük terkibi kendimizde bulabiliriz.[48]

Safa'nın idealize ettiği Avrupa medeniyeti ve tarihi, eksik ya da yanlı olmanın ötesinde, tarih ötesi ve mutlak bir kimliğe sahip. Tarih bir şekilde bu medeniyete doğru aktığından bütün milletlerin yapması gereken bu yürüyüşe dahil olmaktır. Kendi geçmişimizi değerlendirirken kullanmamız gereken kıstas da budur. Avrupa merkezciliği evrensel bir tarihi zorunluluk olarak sunma çabası, Türk inkılâbına tarihî bir zemin sunamadığı gibi Avrupa'yı eleştirel bir zaviyeden ele almamıza da imkân tanımaz. Türk inkılâbına hususî bir yer bulmaya çalışan Safa, bilerek veya bilmeyerek Avrupa merkezci tarih anlayışını yeniden üretir. [49]

Avrupalı Müslüman Düşünürlerin Çağrısı: Guénon ve Esed

Batı'nın efsunlu dünyasına karşı uyarılarda bulunan kesimler arasında, Avrupalı Müslüman aydınlar hususî bir yer tutuyor. Avrupa'da doğan, Batı kültürüyle yetişen ve ihtida eden bu aydınların, hem Batı eleştirisi yapan diğer Avrupalı düşünürlerden hem de Batı'yı İslâm dünyasından bakarak eleştiren Türk, Arap, İranlı, vd. aydınlardan ayrışan önemli özellikleri var. İslâm'ı seçerek Batı'nın din dünyasında ayrılan bu düşünürler, aynı zamanda modernitenin kültür, insan, birey, toplum, tarih, estetik ve siyaset anlayışına

48. Safa, *a.g.e.*, s. 116.
49. Peyami Safa'nın daha etraflı bir analizi için bkz. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 380-88.

da köklü eleştiriler getirdiler. İslâmın tevhîd ve âhiret inancını benimsedikleri için bu eleştirilerini metafizik bir temele dayandırma imkânına da sahip oldular. Bu yüzden modern Batı'ya yönelik eleştirileri, kapitalist üretim ilişkilerini reddeden Marksistlerin yahut Avrupa düşüncesini varlık felsefesi açısından tenkit eden Heidegger'in antihümanist düşüncelerinden farklıdır ve ayrı bir öneme sahiptir.

Burada, kısaca üç düşünür üzerinde duracağız. Farklı millet, kültür ve bakış açılarını temsil eden bu Avrupalı Müslüman aydınların hayat tecrübesi ve ortaya koydukları eserler aynı zamanda bir neslin hikâyesinin farklı yönlerini de temsil eder.

"Gelenekselcilik" (*Traditionalism*) ekolünün kurucularından kabul edilen René Guénon (Müslüman adıyla Abdulvâhid Yahyâ, 1886-1951), modern Batı'nın büyük bir metafizik sapma yaşadığını ve siyasî, ekonomik, toplumsal ve estetik temel sorunların kaynağının burada aranması gerektiğini söyler. Modern dünya görüşü ve varlık tasavvuruna yönelik eleştirilerinde metafizik bakış açısını esas alır. Ona göre modern Batı medeniyeti, insanın evrendeki varlığını anlamlı kılan dikey-metafizik boyutu reddetmiş, bunun yerine yatay-dünyevî bir perspektifi mutlaklaştırarak yeni bir dünya kurmaya yönelmiştir. Fakat Katolik Kilisesi'nin otoritesini reddetmek ve insanı özgürleştirmek için ortaya konan hümanist-seküler proje, son tahlilde ortaçağların Tanrı-merkezci evren anlayışının yerine Prometheusçu bir ben-merkezciliği koymuş ve insanı özgürleştireyim derken onu –tehlikeli bir biçimde– ilâhlaştırma yoluna gitmiştir. Guénon, bu sapmanın insanlık tarihinde aslında arızî bir durum olduğunu ve Aydınlanma düşünürlerinin iddialarının tersine modern Batı medeniyetine ayrıcalıklı bir statü kazandırmadığı görüşündedir.

Guénon, her medeniyetin metafizik bir ilkeye dayandığını söyler. İslâm, Batı, Hint yahut Çin medeniyetlerine müstakil kimliğini veren, dayandıkları ve geliştirdikleri metafizik ilkeler manzumesidir. İnsanlık tarihine yön veren bu metafizik çerçeve, aynı zamanda büyük-kadim Geleneğin de esasını oluşturur. Evrenin bir başlangıcının ve sonunun olduğu; sonsuz olanın sonlu olandan önce geldiği; izafî olanın mutlak olana bağlı olduğu; tek ve mutlak Yaratıcının bütün varlıkları yarattığı; insanın bilme melekelerinin, behimî duygular ve indirgemeci bir akılla sınırlandırılamayacağı; varlığın hiyerarşik olduğu ve buna tekabül eden bir ilimler hiyerarşisi olduğu gibi temel metafizik ilkeler, bütün kültür ve medeniyetlerin tarihine yön vermiş olan kadim Geleneğin temel prensiplerini ortaya koyar. Bu ilkeleri yeniden tesis etmeden gök ile yer, ahiret ile dünya, Yaratıcı ile yaratılmış, bâtın ile zâhir, ruh ile madde, mana ile sûret, mutlak ile izafî, vâcib ile mümkün ve cevher ile araz arasında

doğru ve anlamlı bir ilişki kurmak mümkün değildir. İnsanın, sorumsuz ve mutlak efendisi değil, bir parçası olduğu evren ve tabiat alemi ile ilişkisini sahih bir çerçeveye oturtması da ancak bu ilkeler manzumesinin doğru anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bu yüzden de modern dünyanın metafizik krizini teknik ("daha fazla üretim, yeni teknolojiler..."), ekonomik ("daha fazla üretim, adil gelir dağılımı..."), psikolojik ("algı, hazza dayalı mutluluk...") yahut siyasî ("devrim, reform...") yaklaşımlarla aşmaya çalışmak sorunu çözmeyecek, daha da derinleştirecektir.[50]

Sühreverdî, İbn Arabî ve İbn Miskeveyh gibi Müslüman düşünürlerin "ezelî hikmet" (hikmet-i hâlide) olarak formüle ettiği büyük-kadim Gelenek fikri, geleneksel toplumların varlık tasavvurunu, dünya görüşünü ve kültür kodlarını belirler. Aslında burada ifade edilen bu metafizik yapının temelini, Hz. Âdem'le başlayan ve diğer peygamberlerle devam eden vahiy ve nübüvvet silsilesi oluşturur. İlâhî adalet ve yaradılış düzeni gereği evren, bu ezelî hikmetten hiçbir zaman mahrum bırakılmamıştır. Guénon'da yoğun bir metafizik içerik kazanan bu ilke, aynı zamanda evrensel hakikatin de bir ifadesidir. Farklı toplumların bu hakikati farklı şekillerde hayata geçirmesi, onların evrensel niteliğini ortadan kaldırmaz. Farklı kültür ve medeniyetler arasında sağlıklı bir iletişim kurulması, ancak bu evrensel metafizik ilkeler düzeyinde mümkün olabilir. Akıl, özgürlük yahut ilerleme adına bu ilkelerin reddedilmesi yahut içeriklerinin boşaltılması, Guénon'a göre çağdaş insanlığın karşı karşıya kaldığı en büyük badiredir.

Guénon, moderniteyi "niceliğin egemenliği" olarak tanımlar.[51] Varlığı, onun tezâhürlerinden biri olan maddeye; bilgi ve hikmeti, empirik verilere ve diskursiv akla; hakikat ve ahlâkı, işlevselliğe ve faydaya, estetiği hazza indirgeyen modern dünya görüşü, hem Doğu hem de Batı toplumlarının metafizik geleneğiyle çatışma halindedir. Doğu ile Batı arasında bir ayrım yapılacaksa –ki Guénon böyle bir ayrımı onaylar– bunun temellerini coğrafyada yahut bilimsel-teknolojik üstünlükte değil, metafizik ilkelerde aramak gerekir. Batı, Aydınlanmayla birlikte kendi büyük geleneğinden kopmuştur. Doğu toplumları ise kadim Geleneği yaşatmaya çalışmakta, ama bocalamaktadır. Doğu'nun Batılılaşması ve profanlaşması, niceliğin egemenliğinin bütün

---

50. Guénon özellikle *East and West* (Doğu ve Batı) ve *The Crisis of the Modern World* (Modern Dünyanın Bunalımı), (New York: Sophia Perennis, 2001) adlı eserlerinde bu konuyu ele alır.
51. Guénon bu konuyu, başyapıtı kabul edilen *The Reign of Quantity and the Signs of the Times,* (New York: Sophia Perennis, 2001) adlı eserinde derinlemesine ele alır.

dünyaya yayılması anlamına gelecektir. Bu yüzden Guénon, hem İslâm dünyasını hem de Çin ve Hint gibi kadim medeniyetleri, çağdaş maddecilik ve sahte maneviyatçılık tehlikelerine karşı uyarır. 1927'de kaleme aldığı *Modern Dünyanın Bunalımı*'nda şu temel soruyu sorar: "Doğu, modern etkilerin bir neticesi olarak geçici ve yüzeysel bir kriz mi yaşayacak; yoksa Batı, kendi çöküşüne bütün dünyayı dahil mi edecek?"[52]

Din ve metafizikten arındırılmış maneviyatçılık yahut "ruhçuluk" (*spiritism*), bir sapkınlıktır ve sahih maneviyat yollarının yerine ikame edilemez. Modern yaşam biçimini sorgulamadan ona maneviyat dekoru eklemeye çalışmak, geleneğe ihanet etmek olduğu gibi modernliğin mahiyetine ilişkin büyük bir cehalet sergilemek anlamına da gelir. Guénon'un kapsamlı ve tavizsiz modernite eleştirisinin köklerini de burada aramak gerekir. Hayatını bu ilke üzerine kuran Guénon, 1930'da Fransa'yı terk eder ve Mısır'a yerleşir. Vefat ettiği 1951 yılına kadar Kahire'de son derece mütevazi bir hayat yaşar. Maddî zorluklara rağmen çalışmalarına ara vermez. Bir tasavvuf şeyhi olan Muhammed İbrahim ile tanışır ve 1934'te kızıyla evlenir. Kendisini Avrupa'ya davet eden dostlarının ısrarlı tekliflerini reddeder, fakat geniş bir arkadaş ve yazar halkasıyla mektuplaşmak sûretiyle temaslarını sürdürür. Eserleri onlarca dile tercüme edilmiş olan Guénon, felsefî ve kültürel manada "Doğu"ya, Oryantalist olmayan bir zaviyeden nasıl bakılabileceğini gösteren önemli bir mütefekkir olarak düşünce dünyamızda mümtaz bir yere sahiptir. Batı-modernite eleştirisi, kapsamlı metafizik sistemi ve maneviyat tasavvuru, bugün hem Müslüman alemi hem de İslâm-Batı ilişkileri için önemini muhafaza ediyor.

Mark Twain, 1869'da yayımlanan *The Innocents Abroad, or the New Pilgrims' Progress* adlı gezi kitabında İzmir'le ilgili şu gözlemde bulunur: "Asya'daki ilk izleniminiz... tıpkı diğer doğulu şehirler gibidir. Müslüman evleri ağır ve karanlıktır ve kabirler kadar rahatsızdır... Her yerde çamur, her yerde sinek... Her sokak insanlarla dolu... Her tür ses insanın kulağına saldırır ve bunların üzerinde yüksek bir minareden yükselen müezzinin sesi, mü'minleri namaza davet eder..." Twain'e göre 'Şark lüksü' yahut 'Şarkın ihtişamı' denen şey, işte bunlardan ibarettir.[53] Twain, miskin, uyuşuk ve gizemli Doğu'ya karşı farklı bir Doğu resmi çizer. Şehirlerdeki hayat ve hareketlilik, "insanın kulağına saldıran" bir gürültü olarak gelir. Böylece oryantalizmin uyuşuk Doğusu, Amerikalı yazarda kontrolsüz ve dengesiz bir kakafoniye dönüşür. Kö-

52. René Guénon, *The Crisis of the Modern World* (New York: Sophia Perennis, 2001), s. 99.
53. Toner, *Homer's Turk*, s. 256.

ken olarak Avrupalı bir Yahudi olan ve Müslüman olarak Muhammed Esed ismini alan Leopold Weiss (1922-1992) ise bu hareketliliğin içinde Arapların ve Müslümanların "yaşam heyecanını" görür. Kahire yahut Kudüs'ün sokakları hiç de öyle vadesini doldurmuş, miskin ve hayattan bezmiş bir toplum görüntüsü vermez. Tersine buradaki yaşam arzusu, hayatın her alanında kendini gösterir.[54]

Esed, Avrupa ile İslâm dünyası arasındaki dinî ve kültürel mesafenin farkındadır. Henüz İslâm'ı kabul etmeden önce kaleme aldığı kitabının başında, Avrupa dışına çıkmanın nasıl bir risk oluşturduğunu tasvir eder: Bir Avrupalı Fransa, İtalya yahut Macaristan gibi bir Avrupa ülkesine seyahat ettiğinde, bu topluluklar arasındaki farklara rağmen kendini "evinde" hisseder. Burada eski ile yeni arasındaki farklar göz ardı edilebilir düzeydedir. "Avrupa'nın ruhu homojendir; üç aşağı beş yukarı hepimizin bildiği bir ilişkiler dairesi içinde yaşarız ve sanki mukadder bir ortak dili paylaşırcasına kollektif kimliklerimizi tanırız. Bu bir 'ortak kültür'dür. Fakat bu aynı zamanda manevî bir tembelliktir". Buna mukabil Avrupa dışına, hele Arap ve İslâm dünyasına gitmek demek, bizim olmayan, bizden farklı ve belki de –ki Esed'e göre en çok korkulan da budur– bizden daha asil ve üstün bir dünyayı tanımak anlamına gelebilir. Bu yabancı, uzak, kendi içine kapanmış dünyayı keşfetmeye çalışmak elbette soylu bir davranış olabilir. Bu yolda çaba sarf etmiş insanların hakkını da teslim etmek gerekir. Fakat genellikle olan şudur: Avrupalılar ya kendisine yabancı olanın da yaratıcı olabileceğini görmezlikten gelir, ya da onu sömürmek için uğraşır. Nitekim Esed'e göre Avrupalılar, İslâm dünyasına ya birtakım romantik peşin hükümlerle gelirler ve böylece Müslümanların yaşam tarzını anlayamazlar, ya da iyi niyetli olmak adına bu sefer kendi fikirlerinden bütünüyle vazgeçerler. Her iki durumda ortaya bir idrâk ve nüfuz sorunu çıkar.[55]

Keskin bir gözlemci olan Esed, Avrupa ve İslâm kültürleri konusundaki vukufiyetini, iki dünya arasında köprü kurmak için harekete geçirir. İnsanın yeryüzündeki ortak serüvenine ve imtihanına atıfta bulunarak, tarihî ve kültürel farklılıkları kendi bağlamları içinde anlamlandırmaya çalışır. 1922-23 yıllarında Kahire, Kudüs, Amman, Şam, İzmir ve İstanbul'u kapsayan seyahati, özellikle Arap dünyasını yakından tanımasını sağlar. Muzaffer Avrupa'nın kolonyal kibrini sert bir dille eleştirir. Araplar arasındaki Batı hayranlığına da eleştiriler yöneltir. Kudüs'te kaldığı süre boyunca siyonistlerle sert

54. Muhammad Asad, *The Unromantic Orient*, (Lahore: Suhail Academy, 2005),s. 25.
55. Asad, *The Unromantic Orient*, s. 34.

tartışmalar yapar. Siyonizmin Yahudilik'e bir ihanet olduğunu düşünür. Zira Yahudilik'in özü, sadece ve sadece Tanrı'ya ibadet etmek ve O'nun koyduğu ilkeler çerçevesinde adil ve erdemli bir hayat düzeni kurmaktır. Siyonistler ise bu dinî öğretiyi ve zengin geleneğini "sadece Yahudilere ait bir vatan kurma" çabasına indirgeyerek materyalizmin ve siyasî fırsatçılığın zirvesine çıkmaktadırlar. Ona göre siyonist liderler, İngilizlerin kolonyal amaçlarına hizmet etmek için Arapları ezdiklerinin elbette farkındadırlar. Bu yüzden Araplar, ne İngilizleri ne de siyonistleri hiçbir zaman affetmeyecektir.[56] Esed, siyonizmin arkasında "Yahudi nedamet duygusu"nun bulunduğunu söyler. Tanrı'ya baş kaldıran ve O'na ihanet eden Yahudi toplulukları, modern dönemde ahlâkî direklerini ve demir atacak iskelelerini kaybetmiştir. Yahudilerin, kendilerine ve tarihlerine anlam veren ahlâkî ilkelere geri dönmek yerine, Filistin topraklarında ne pahasına olursa olsun bir devlet kurmaya çalışmaları, modern Yahudilik için büyük bir kayıptır. Fakat siyonizm, aynı zamanda Avrupa ile Arap dünyasının ilişkilerini zehirleyen unsurların başında gelmektedir.[57]

Esed, "Bugün Avrupa'nın manevî tecrübesi için doğunun İslâm'ı neden bu kadar önemlidir?" diye sorar. Ona göre İslâm, Avrupa için Uzak Doğu'dan (Çin ve Hint'ten) binlerce kere daha önemlidir; zira mesele 'aydınlanma' değil, bir 'ahenk ve huzura' kavuşmak meselesidir. Batı'nın içinde bulunduğu kaosa ve tükenmişliğe, ancak İslâm dünyası ayna tutabilir. İslâm dünyası insanın Tanrı'yla, alemle, tabiatla ve diğer insanlarla kurduğu (kurabileceği) denge ilişkisini hâlâ muhafaza etmektedir. Burada var olmak bir yük değildir. Çünkü insan varlıkla ve tabiatla çatışma gayreti içinde değildir. Oysa Avrupa'da bitip tükenmek bilmeyen bir çatışma, savrulma, acı, bölünmüşlük ve hırs hakimdir. Avrupalıların 'tüketim' çılgınlığı, onları daha fazla huzura, erdeme ve mutluluğa götürmeyecektir.[58]

Esed bu gözlemlerini yaptığında, 25 yaşındaydı ve henüz Müslüman olmamıştı. Birkaç yıl sonra İslâm'ı kabul ettiğinde, çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen simalarından biri olacağını muhtemelen çok insan tahmin edebilirdi. Tıpkı klasik eseri *Mekke'ye Giden Yol*'da olduğu gibi, ilk matbu eseri *Romantik Olmayan Doğu*'da yaptığı gözlemler de kendi kişisel serüvenine olduğu kadar, bir dönemin ruhuna ve zihniyet dünyasına ayna tutar. Guénon'dan farklı bir felsefî bakış açısına sahip olmakla beraber, İslâm dünyasına musallat olan taklit ve teslimiyet hastalığına şiddetle karşı çıkar. Avrupa toplumla-

56. Asad, *a.g.e.*, s. 53.
57. Asad, *a.g.e.*, s. 28-30.
58. Asad, *a.g.e.*, s. 59.

rının tükettiği maddî değerler, kazanma hırsı, yayılmacılık ve ben-merkezcilik zaten büyük felâketlere yol açmış durumdadır. İslâm dünyası bu hataları tekrar etmek yerine, akıl ve erdeme dayalı bir hayat inşa etmek için kendi öz kaynaklarına yönelmeli ve giderek yıkıcı, profan ve rölativist bir nitelik kazanan modern dünyada kendi değerlerine sahip çıkmalıdır.

Muhammed Esed, uzun yıllar geçirdiği Arap Yarımadası ve Pakistan'da, Müslüman ülkelerin siyasî bağımsızlığı ve kültürel inkişâfı için gayret sarf etti. 1934'te yayımladığı *Islam at the Crossroads* adlı eserinde, Müslümanların Batı kültürünü taklit etmekten vazgeçmeleri ve kendi aslî geleneklerine dönmeleri gerektiğini savundu. On yedi yıllık bir çalışmanın ürünü olan *The Message of the Qur'an,* Batı dillerine yapılan Kur'ân tercümeleri arasında hususî bir yere sahiptir. Esed bu eserde sadece Kur'ân'ı tercüme etmez; aynı zamanda Zemahşerî ve Râzî gibi klasik müfessirleri kullanarak kendi tefsirini yazar. İslâm dünyasının modern meydan okumalar karşısında yapması gerekenleri bu tercüme/tefsir üzerinden anlatır. Esed'in tercüme/tefsiri, Mu'tezilî ve rasyonalist eğilimleri nedeniyle eleştirilere konu olur. Hatta bu yüzden Suud yönetimi ve ulemasıyla arası açılır. Hayatının son yıllarını Fas'ta ve Endülüs'te geçirir. 1992'de vefat ettiğinde Granada'daki Müslüman mezarlığına gömülür.

Bir başka Batılı mühtedî Müslüman'ın, "Batı'nın İslâma hediyesi" diye tasvir ettiği Muhammed Esed, Müslümanların bütün eksiklerine rağmen, İslâm'ın insanlığın ulaşabileceği en yüksek manevî ve toplumsal güç olduğuna inanır. İslâm'ın ortaya koyduğu bütüncül hayat anlayışının yeniden keşfedilmesi için mücadele eder. Çağdaş medeniyetin merkezinde yer alan materyalizm, sekülarizm ve bireycilik gibi akımları şiddetle reddeder. Bu tutumunun oluşmasında genç bir aydın, seyyah ve gazeteci olarak Avrupa'da yaşadığı tecrübenin payı büyüktür. Manevî ve metafizik köklerinden kopartılmış bir kültür ve siyasetin insanlığı felâkete götüreceğini söyleyen Esed, Müslüman dünyasına Batı'yla olan ilişkisinde asil, kararlı ve kendinden emin olmasını salık verir. Nitekim Pakistan adına diplomatik görevler üstlendiği yıllarda bu yaklaşım tarzının somut örneklerini verir. Hem İslâm dünyasına hem de İslâm-Batı ilişkilerine yaptığı katkıların bir takdir nişanesi olarak 2008'de Viyana'da BM 22. Bölgesine *Muhammad Asad Platz* adı verilir.

Muhammed Marmaduke Pickthall: Bir Devre Şahitlik Etmek

Avrupalı Müslüman düşünürler arasında Muhammed Marmaduke Pickthall'ın (1875-1936) özel bir yeri var. Pickthall'ın bir Müslüman İngiliz ro-

mancı, seyyah, gazeteci, yazar ve Kur'ân mütercimi olarak kendini adadığı şey, bizim konumuz açısından önem arz ediyor. Dedesi ve babası papaz olan ve dindar bir Hristiyan aile ortamında yetişen yetenekli bir İngiliz kalem erbabının Müslüman olması ve hayatının sonunda Kur'ân-ı Kerim'i İngilizceye tercüme etmesi elbette dikkate değer bir husustur. Fakat Pickthall'ı farklı kılan temel husus, insanlığın bir bütün olarak yöneldiği istikameti sorgulamasıydı. İngiliz emperyalizmine karşı çıkarken, Osmanlı Devleti'ni ve Türkleri Avrupa sömürgeciliğine karşı savunurken, seküler-materyalist kültürün insanlığın can damarlarından birini kuruttuğunu söylerken, yahut Hindistan ve Londra Müslümanları arasında diz çöküp namaz kılarken Pickthall'ın düşüncelerine ve eylemlerine yön veren ana fikir, ancak müteâl ve mutlak olan ile kurulan akıl ve samimiyet dolu irtibatın yeryüzündeki fanî hayat serüvenimize anlam verdiği inancıydı. Batı, ilerleme ve aydınlanma adına bu ilkeden vazgeçmeye çoktan karar vermişti. Doğu ve Müslüman toplumlar ise, büyük bedeller ödemek zorunda kalmalarına rağmen, bu hakikati hâlâ muhafaza ediyorlardı. Pickthall'ı Doğu'ya ve nihai olarak İslâm'a getiren bu tasavvurdu.

Pickthall, Kasım 1914'te Londra'daki Müslüman Edebiyat Topluluğu'nda yaptığı "İslâm ve İlerleme" başlıklı ünlü konuşmasının ardından Müslüman olduğunu ilan ettiğinde, yakın dostları pek şaşırmamıştı. Zira yıllardır devam eden Doğu ve İslâm ilgisinin onu sonunda ihtida makamına getireceği belli gibiydi. İngiliz edebiyatının H. G. Wells gibi büyük isimlerinin övgüsüne mazhar olan Pickthall, *Balıkçı Said*, *Enid*, *Dâru'l-İslâm* ve *Sabahın İlk Saatleri* gibi romanlarında sun'î ve yüzeysel kültür formlarının ve insan ilişkilerinin ötesinde yatan hakikati arıyordu. Genç romancı için bu arayış kutsal bir çabayı ifade ediyordu. Türk ve Osmanlı kültürüne karşı beslediği hususî muhabbetin arkasında da bu arayış yatıyordu: yüksek bir kültürü ve aşkın bir hümanizmi ifade eden İslâm kültürü, en zengin ifadelerinden birini Türk-Osmanlı kültüründe bulmuştu. Bu kültürü değerli kılan da onun temelinde yatan inanç sistemiydi.

Bu değerin korunması, Pickthall'ın siyasî düşüncesinin temelini oluşturur. Osmanlı Devleti'nin yıkılması, beraberinde çok daha vahim bir felâketi getirecek, milyonlarca insanın ölümüne sebep olacak, kadim düzenin yok olması anlamına gelecek ve insanlığın büyük bir umut kapısını kapatacaktır. İngiliz Kraliyeti'nin emperyalist Orta Doğu siyasetine karşı çıkarken Pickthall'ın birinci kaygısı, tanıdığı, sevdiği ve önemsediği Osmanlı'yı korumaktır. Sultan Abdülhamid'e karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne destek vermesini de bu çerçevede görmek gerekir. Ona göre vatanperver gençlerin başını çektiği, ulemâ ve meşâyihin desteklediği bu hareket, Osmanlı Devleti'ni Abdül-

hamid'den daha iyi koruyabilirdi. Sultan'ın Kanun-ı Esasî'yi ve Meclis-i Mebusân'ı askıya alması kötü gidişatı durduramayacaktı. Ona göre İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu şey, "anayasal hilâfet" diyebileceğimiz bir siyasî modeldi: Halife, dinî ve siyasî gücüyle bütün Müslümanları birleştirmeli, anayasa da bütün vatandaşların haklarını teminat altına almalıydı. Ancak böyle bir hareket tarzı yıkılmakta olan Osmanlı Devleti'ni kurtarabilir ve Osmanlı'yı tekrar İslâm dünyasının umudu haline getirebilirdi. Pickthall, İttihat ve Terakki'nin bu ideali gerçekleştirebileceğine inanıyordu.

İttihat ve Terakki hareketini ve Jön Türk devrimini ele aldığı *Sabahın İlk Saatleri* (*The Early Hours*) romanı (eserin adı Duhâ Sûresi'nin ilk ayetinden alınmıştır), Pickthall'ın bu samimi ve naif bakış açısını yansıtır. Romanın kahramanı Kameruddîn, Makedonyalı tipik bir Osmanlıdır: inanç sahibi, samimi, saf, mütevazi, idealist ve vefalı. Yazarın edebî tasvirleri, gözlemleri ve karakterleri, hem kaleminin gücünü hem de Osmanlı toplumuna olan aşinalığını çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Pickthall, Jön Türk devrimini tarihî bir zaruret ve büyük bir başarı olarak anlatır. Yer yer devrimin yol açtığı sıkıntılara değinir, ama bunları kuralı teyit eden istisnalar olarak takdim eder.

Doğu ile Batı'nın, İslâm ile modernliğin karşı karşıya geldiği anlarda ortaya çıkan zihin ve duygu kargaşası, Pickthall'ın edebî eserlerinde ve siyasî yazılarında zaman zaman öne çıkan bir temadır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Zeki Paşa'nın konağında verilen bir partide yaşananlardır. Şehirdeki Avrupalılara şirin görünmek ve modaya uymak isteyen Zeki Paşa, misafirlerini eğlendirmek için Pera'dan bir Batı müziği grubu getirir. Kendi müzik zevkini tatmin etmek için de Türk müzisyenler tutar. Salonun bir ucunda Batı müziği, diğer ucunda Türk müziği çalar. Ortaya çıkan uğultu, modernlik ve popülerlik adına sineye çekilir. Ama dahası var: Zeki Paşa ve eşi Avrupalı misafirlerine Fransızca olarak "Bizim hiçbir ön yargımız yok. Bizler modern insanlarız. Herkesin mutlu olmasını istiyoruz" derler. Bunun bir göstergesi olarak da salondaki Müslüman kadınlara örtülerini çıkartmalarını ve "Biz bir aileyiz" hissiyle hareket etmelerini söylerler. Bu sahne karşısında hayret ve utanç duygularıyla irkilen Kameruddîn, öfke içinde oradan uzaklaşır. Kameruddîn'in duyduğu infial, aslında bir neslin hissiyatını ifade eder. Fakat modernlik, medenîlik ve hoşgörü adına yapılan bu garabet işler zamanla norm haline gelir.[59]

Yavaş yavaş sirayet eden kültürel yozlaşmayı bir kenara bırakacak olursak, devrimin öncelikli hedefleri birlik, kardeşlik, düzen, güven ve ilerleme-

59. William Pickthall, *The Early Hours*, (Cambridge: Muslim Academic Trust, 2010), s. 225.

dir. Buna karşı çıkanlar, devlete ve millete kötülük yapanlardır. Neticede her devrim belli bir zamana ihtiyaç duyar. Bu devrimin de hedeflerine ulaşması için en az on yıllık bir barış ve huzur ortamına ihtiyacı vardır. Doğru, Osmanlı Devleti yıkılmaktadır; ama daha "sabahın ilk saatlerindeyiz". Henüz hiçbir şey bitmiş değil. Bu felâketten de bir hayır çıkacaktır mutlaka. Roman bu pozitif mesajla biter. Fakat daha sonra yaşanan hadiseler bu iyimserliği kısa sürede ortadan kaldırır. Avrupa devletlerinin ve Rusya'nın bitip tükenmez saldırıları, müdahale ve entrikaları, devrimi de devleti de zayıflatır ve sonunda Osmanlı dağılır. Yazarımız İttihat ve Terakki'nin Osmanlı yönetimi altındaki Müslüman halklara ve gayr-ı Müslim cemaatlere karşı milliyetçi-Turancı-seküler bir çizgiye gelmesini ve devletin çöküşünü hızlandırmasını büyük bir endişe ve belki de nedametle izlemiş olsa gerektir.

O yıllarda İngiliz Müslüman cemaatinin lideri olan Şeyh Abdullah Quilliam ile olan ihtilafı da buradan kaynaklanıyordu. Quilliam, Sultan Abdülhamid'in "İngiltere'deki adamı" olarak biliniyordu. Abdülhamid'in politikalarını destekliyor ve ancak akıllı ve dikkatli bir stratejinin devleti o büyük ateş çemberinden sahil-i selâmete çıkarabileceğine inanıyordu. Bunun için Sultan'ın görevlendirmesiyle Avrupa'da ve Balkanlar'da gizli görüşmeler yapıyor ve özellikle Balkanlar'daki Müslüman kitleyi bir arada tutmaya çalışıyordu. Nitekim 1912 Balkan savaşları ve ardından gelen büyük felaket, Quilliam'ın haklılığını teyit etti. Faklı zaviyelerden baksalar da bu iki İngiliz Müslüman düşünür için kaybedilen şey, imparatorluk toprağından daha fazla bir şeydi. Yüzlerce yıllık bir tecrübe ve birikim, derûnî bir kültür ve medeniyet, inanç ve erdeme dayanan bir insanlık tasavvuru yok ediliyordu.[60]

Çanakkale Boğaz Harbi'nde İngiliz donanması Osmanlı askerlerini bombalarken Pickthall safını çoktan belirlemişti. İngilizleri önce 1915'te Çanakkale'de, bir yıl sonra 1916'da Kutu'l-Amâre'de iki defa hüsrana uğratan Osmanlı ordusu, asil bir milletin var olma mücadelesini sırtlanmıştı. Pickthall umutluydu. Devletin en zor ve zayıf döneminde kazandığı bu iki zafer, yeni bir geleceğin habercisi olabilirdi. Fakat bir başka İngiliz, Arabistanlı Lawrence, Osmanlı'ya karşı cephe savaşlarını kaybeden İngiliz İmparatorluğu'na strateji savaşlarıyla zafer yaşatmaya kararlıydı. Ve Şerif Hüseyin'in başını çektiği Hicaz Araplarını Osmanlı'ya karşı ayaklandırarak bu amacına ulaştı. Pickthall, Lawrence'ı hem siyasî projeleri hem de Arap toplumuna yaklaşımları nedeniyle sert bir dille eleştirir. Onun tecessüs sahibi bir yazar yahut yetenekli bir diplomat değil, İngiliz emperyalizminin meş'um bir aktörü olduğu-

60. Abdulhakim Murad, *The Early Hours*, Önsöz, s. xviii.

nu düşünür. Son tahlilde İngiltere'nin Doğu ve İslâm dünyası politikasında Pickhtall'ın değil, Lawrence'ın son sözü söylemiş olması, modern tarihin kırılma noktalarından biridir. 1922'de yayınladığı *As Others See Us* adlı "Doğu hikâyeleri" kitabının kısa önsözünde, İngiltere'nin Doğu politikaları konusunda yaşadığı "*disillusion*"dan bahseder ve şöyle der: "İngiltere'nin Doğu politikasının üzerine çöken Çarlık gölgesi var olduğu müddetçe, Doğu halklarına karşı iyi niyet ve dostluk duygularının yeşermesi zordur. Ümit edelim bu bulut dağılsın ve iyi niyet geri gelsin!"[61]

Pickthall, Osmanlı-Türk toplumunu birinci elden tanıma fırsatı bulduğu için kendini şanslı hissediyordu. Erenköy'de geçirdiği süre zarfında sadece Türkçe öğrenmekle kalmadı; aynı zamanda İmparatorluğun başkentindeki büyük dönüşümü ve kopuşu, bütün entrikaları ve gaddarlığıyla yerinde izleme fırsatı buldu. Mahmud Şevket Paşa, 11 Haziran 1913'te Beyazıt'ta suikasta kurban gittiğinde Erenköy'de misafir olduğu Misket Hanım'ın evindeydi. Şahsî gözlem ve temaslarına dayanan *With the Turk in Wartime* adlı kitabı, yüreği hak ve adalet için çarpan bir aydının keskin gözlemlerini ihtiva eder. Müslüman olmadan önce kaleme aldığı eserinde ve diğer siyasî yazılarında İngiltere'nin Rusya ve diğer Avrupa devletlerine karşı Türkiye'nin yanında durması gerektiğini savunur. Zira Türkiye ile kurulacak doğru ilişki, İslâm dünyası ve Avrupa arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulmasına imkân tanıyacaktır. Kitabın önsözünde bu noktayı açık bir şekilde ifade eder: "Avrupa ile yakın temasta olan Türkiye, ilerlemeci hareketin Doğu'daki başıdır. Türkiye bu işin doğal lideri, en aklı başında olan kafasıdır. Zira Türkler Avrupa'yı anlayacak ve onu arkasındakilere anlatabilecek kabiliyettedir. Eğer müttefikimiz Rusya'nın ve diğer güçlerin arzuladığı gibi tutup bu başı kesersek, buradan yüz tane fanatik kafa çıkacak ve bizim çocuklarımızı yutacak bir canavar doğacaktır."[62]

Pickthall bütün Avrupa'ya şunu haykırır: Balkanlar'da Avrupa devletlerinin silahlandırdığı Hristiyan çeteler Osmanlı milletlerini katlederken, Ehl-i Kitap olarak devletin koruması altında olan tek bir Hristiyanın kılına dokunulmamıştır. Ermeni katliamı hikâyesi, Rusların ve Avrupalı devletlerin Osmanlının iç işlerine karışmak ve Hristiyan milletleri devlete karşı ayaklandırmak için kullandığı bir mizansenden ibarettir. [63] Pickthall, Avrupa devletleri-

---

61. M. Pickthall, *As Others See Us* (London: W. Collins Sons and Co. Ltd., 1922), Foreword.
62. Pickthall, *With the Turk in Wartime*, xii.
63. Pickthall, *With the Turk in Wartime*, s. 7. Pickthall diğer eserlerinde de "Ermeni soykırımı" iddialarının bilerek abartıldığını ve siyasî çıkar elde etmek için kullanıldığını söyler.

nin ve misyonerlerin propaganda faaliyetlerini örneklendirmek için, 1913 yılında İstanbul'a giderken gemide karşılaştığı bir Osmanlı Ermenisi ile arasında geçen konuşmayı aktarır. Yazarımız, Osmanlı topraklarındaki bütün Hristiyanların katledildiğini ileri süren bu kişiye birkaç soru sorar ve söylediklerinin hiçbirinin doğru olmadığını muhatabına söyler. Zira kendisi Balkanlar'ı ve Arap dünyasını yakından takip etmektedir ve bu iddiaları doğrulayacak hiçbir kanıt yoktur. Mahcup olan Osmanlı Ermenisi, tonunu yumuşatır. "Tabii, Müslüman Türkler arasında iyi insanlar da var..." der. Pickthall, bu propagandistin üzerine biraz daha gider ve şöyle der: "Saçmalıyorsunuz. Türkler olmasaydı Doğu Hristiyanlarından tek bir kişi hayatta olmazdı bugün. Latin Avrupa'nın bağnazlığı sizi yok edecekken Türkler geldi ve onların müsamahası sayesinde hepiniz kurtuldunuz."

İstanbul'daki bir kilisede "Kutsal haçı kim taşıyacak?" kavgası yüzünden papaz dahil herkes yumruk yumruğa birbirine girdiğinde, cemaati ayırmak için gelen ve sükûnu sağlayan, Osmanlı zabıtalarından başkası değildi.[64] Buna mukabil Osmanlı Ermenileri ve Rumlar arasındaki Türk husumeti, Pickthall'ın anlamakta zorlandığı konuların başında gelir. Osmanlı'nın Avrupa'da ve Balkanlar'da toprak kaybetmesine sevinen gayr-ı Müslim azınlıklar, aslında büyük bir hata içindedirler. Çünkü "Hristiyan kardeşliği" adına alkışladıkları bu zaferlerin kendilerine bir faydası yoktur. Osmanlı'nın zayıflaması Avrupalıların işine yarayabilir; ama Osmanlı vatandaşı Rum, Ermeni yahut Musevî cemaatlerine bir fayda sağlamayacaktır. Türkler, Rumların (Yunanların) Avrupa devletleriyle işbirliği yapmasına öfkelidir; ama hiçbirinde bir "Rum nefreti" yoktur. Fakat Avrupalılar ve onların Osmanlı tebası olan Hristiyan kardeşleri, Türklere karşı derin öfke ve nefret tohumları ekmektedir.[65]

Dindar ve seküler Avrupalılar, Hz. Peygamber başta olmak üzere Müslümanların bütün kutsallarına vahşice saldırırken, hiçbir Müslüman Hz. İsâ yahut havariler aleyhine tek bir söz etmemiştir. Tersine Müslüman Doğu, belki de fazlasıyla naif bir şekilde ve beyhude bir çabayla, hep uzlaşı ve barış yollarını aramıştır. Batı'nın temsil ettiğini ileri sürdüğü hak ve adalet, insanlık ve medenîlik bu değilse, nedir?

Pickthall zaman zaman Avrupa'ya öykünen Türklere de kızar. İlerleme, özgürlük ve refah adına Batı medeniyetini körü körüne taklit etmelerine karşı çıkar. Kendi toplumlarına yönelik eleştirilerini geniş bir bağlamda ele alma-

64. Pickthall, *a.g.e.*, s. 15.
65. Pickthall, *a.g.e.*, s. 87.

larını ve Avrupa'yı her yönüyle idealize etmekten kaçınmalarını tavsiye eder. Bir gün Haydarpaşa vapurunda bir Türk arkadaşının, "Biz bittik, tükendik. Bizde artık ne insanlık kaldı, ne medeniyet. Eğitimli yahut zengin olmanın da bir anlamı yok. Bizden umut kesildi. Bizim bir (Martin) Luther'e ihtiyacımız var..." mealindeki serzenişlerini sabırla dinler ve sonra arkadaşına dönerek şöyle der: "Sanırım sizin (temel hatanız) hiçbir zaman olamayacağınız ve aklı başında hiç kimsenin olmaması gereken bir şey, yani bir 'Avrupalı' olmaya çalışmanızdan kaynaklanıyor".[66] Pek çok Avrupalı, kendi ülkeleri hakkında muhtemelen benzer şekilde karamsar kanaatlere sahiptir. Fakat Türklerin böyle bir hâlet-i rûhiye içine girmesi Pickthall'ı hem üzer, hem de endişelendirir. Zira bu psikoloji, tam da Osmanlı'yı yıkmak için uğraşan güçlerin istediği şeydir.

Pickthall, 1910'ların İstanbul'unda, Pera'sında, pek çok defa şahit olduğu İslâm'ın terakkiye mani olduğu tartışmasını yersiz ve tehlikeli bulur. Ancak kölevarî bir öykünmenin ürünü olabilecek bu iddianın gerçeklerle bir ilgisi yoktur. İstanbul'da tanıştığı "hoca"ların ve İslâm dünyasından bildiği alimlerin kahir ekseriyeti ilim/bilim, özgürlük, kalkınma, hukukun üstünlüğü, vb. konularda açık zihinli ve "ilerici" kişilerdir. Fakat ilerleme adına tahrif ve kokuşmaya dönüşecek aceleci adımlar konusunda temkinli ve sabırlı davranmayı tercih ettikleri doğrudur. "Sabır mı? Bizim sabredecek vaktimiz yok..." diyen İttihatçı arkadaşına Pickthall'ın tavsiyesi yine aynıdır: Bugün Türkiye geçmişe göre çok daha iyi bir noktada bulunuyor. Acele eder ve yanlış adımlar atarsanız, Avrupa'nın büyük güçleri sizi affetmez ve "hasta adam"ın cenazesini önünüze koyar. İslâm ilerlemeye mani olmadığı gibi Hristiyanlık'tan daha müsamahalı, ufku açık ve makul bir dindir. Bunun aksi yönde söylenen her söz, Avrupa kaynaklı bir propaganda ve karalama kampanyasından başka bir şey değildir.[67]

Bunun arkasında yatan derin ön yargı bir tarafta din –Hristiyanlık- öbür tarafta emperyalizm ile ilgilidir. Avrupa Hristiyanlarının Müslümanlara bakışının tarih boyunca hep sorunlu ve yanlı olduğunu hatırlatan Pickthall, modern dönemde meselenin yeni boyutlar kazandığını ifade eder. Avrupalı güçler Osmanlı'yı yıkmak ve İslâm dünyasının parçalamak için eski ön yargıları ve dinî husumetleri kullanmaktan çekinmezler. Osmanlı yönetiminde barış içinde yaşayan Hristiyanları da kışkırtarak sürekli krizler üretirler. Amaçları dinlerine hizmet etmek değil, emperyalist ideallerini hayata geçirmektir.

---

66. Pickthall, *a.g.e.*, s. 181.
67. Pickthall, *a.g.e.*, s. 193 vd.

Bunun için Hristiyanlık'ın bir araç olarak kullanmaları ancak "insanlığa karşı işlenmiş bir suç" olarak tarif edilebilir.[68]

Türkler arasında yayılan umutsuzluk, Pickthall'ın, yarınların daha güzel ve aydınlık olacağı inancına en ufak bir gölge düşürmez. Kendisine her gün serzenişte bulunan Türk dostlarına "daha yolculuk yeni başlıyor" der. Avrupa'ya ise "Türklerin kıymetini bilin" der. Zira Müslüman Türkler, Avrupa ile barış ve huzur içinde yaşamak için en önemli adımları atabilecek tek millettir. Pickthall'ın Araplara sevgi ve saygısı tamdır. Fakat İslâm dünyasına liderlik edecek tek millet olarak Türkleri görür. Fakat "Heyhat! Ne yazık ki Avrupa'da kafa yok, sadece vücut organları ve mide var; burada biz kime ya da neye başvurabiliriz ki?"[69]

Pickthall hakikat arayışında ciddi ve samimidir. Daha 19 yaşındayken Şam'da Arapça ve din dersleri aldığı Şam Camii imamına Müslüman olmak istediğini söyler. Hocası şu cevabı verir: "Hayır oğlum; yaşın biraz daha ilerleyene ve ülkeni tekrar görene kadar bekle. Sen şu anda bizim aramızda yalnız yaşayan birisin; tıpkı Hristiyanlar arasında yalnız yaşayan bizim gençlerimiz gibi... Bir Hristiyan hoca bizim gençlerimize, benim sana şimdi davrandığımın dışında başka bir şekilde davransaydı, Allah bilir ben nasıl tepki verirdim?" Pickthall'ın hocası İngiltere'deki annesini ihmal etmemesini ve Müslüman olma düşüncesini onunla da istişare etmesini söyler. Pickthall'ın kendi değerlendirmesi dikkate değer: "Bu genç adam (19 yaşındaki Pickthall) o zaman Müslüman olsaydı, bundan daha sonra kesinlikle nedamet duyacak, dahası annesini ve dolayısıyla kendisini de mutsuz edecekti. Zira inancından tam emin olacak kadar İslâm dini hakkında düşünmüş ve yeterli bilgiye sahip olmuş değildi. Onu o zaman çeken şey, Doğu'nun romantikliği ve ihtişamlı görüntüsüydü. O genç yirmi yıl sonra gerçekten Müslüman oldu."[70]

Doğu egzotizminin ve oryantalizmin etkisini geriden bıraktıktan sonra Müslüman olan Pickthall, İslâm'ı bir özgürlük dini olarak görür: egonun tasallutundan, zorbanın baskısından, devletin tahakkümünden, maddenin esaretinden, sahte kibarlıkların asaletsizliğinden; kısacası insanı, eşref-i mahlûkât mertebesinden uzaklaştıran her şeyden özgürlük. Bu özgürlüğün pozitif tarafı negatif yönü kadar önemlidir. İslâm insanlara inancı, doğruluğu, mutluluğu, itminanı, bütün olmayı, asaleti, dostluğu, kardeşliği, vefayı ve vakarı öğretir.

---

68. Pickthall, *a.g.e.*, s. 205-6.
69. Pickthall, *a.g.e.*, s. 198.
70. Nakleden, Murad, *The Early Hours*, Önsöz, s. xi.

Mısır'dan Filistin'e, Suriye'den İstanbul'a ve Haydarabad'a kadar ayak bastığı bütün İslâm şehirleri ona bu bütünlük ve doygunluk hissini verir. Romanlarında sıkça tekrarlanan bir temadır bu aynı zamanda: Gerçek zenginlik (ve gerçek ilerleme, aydınlanma, başarı, vs.) daha fazlasına "sahip olmak" değil, elindeki bir avuç variyetle bile "var olmak"tır. Tarih, kültür, sanat, madde, para, güç, şehir, mimari, tabiat... İnsana dokunan ne varsa, aslında tek bir arayışın tezâhürlerinden ibarettir. "*Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır*" (Bakara 115) ayeti, Pickthall'ın düşünce dünyasını inşa eden bu metafizik bütünlüğü ve aşkınlığı tasvir eder.

Pickthall'ın Hindistan yılları, hakikat arayışına adanmış hayatının önemli dönemlerinden birine tekabül eder. Londra'dan tanıdığı Hindistan Müslümanları, kendisine *Bombay Chronicle* dergisinin editörü olmayı teklif ettiğinde tereddüt etmedi. Burada Hilâfet Hareketi'nin önde gelen isimleriyle birlikte oldu ve şiddet karşıtı bağımsızlık hareketini destekledi. Gandi ile yakın bir dostluk kurdu. Gandi gibi o da Hindistan'ın bölünmesine karşı çıktı. Hilâfetin yaşaması gerektiğine inandığı için Hindistan Hilâfet Hareketi'ni destekledi. 1924'te hilâfet ilga edilince büyük bir hayal kırıklığı daha yaşadı. Balkanlar'dan Hint alt kıtasına milyonlarca Müslümanın manevî değerlerini ve siyasî birliğini temsil eden bu makam ortadan kalkınca ümmeti kim nasıl bir arada tutacaktı? Pickthall, siyasî haritadaki bu büyük değişimin hayra alamet olmadığını düşünüyordu. Hindistan siyasetine bir nebze adım attıysa da asıl mesaisini ilim, fikir ve yazı işlerine harcıyordu. On yıl boyunca editörlüğünü yaptığı *Islamic Culture* dergisi, bu dönemin meyvelerinden biridir. Daha sonra Muhammed Esed'e devrettiği bu dergi bugün de yayınlanmaya ve İslâm araştırmaları alanında önemli bir kaynak olmaya devam ediyor. *The Cultural Side of Islam* adlı kitabı da yine bu dönemde Hindistan'da verdiği derslerin derlenmesinden oluşur ve kıymetini bugün de muhafaza eden bir çalışmadır.

Pickthall'ın hayatının son dönemi, aynı zamanda en önemlisidir. Kur'ân-ı Kerim'i İngilizceye çevirmeye karar verdiğinde, girişteği işin mehâbetinin elbette farkındaydı. Fakat (son) Haydarabad Emiri Osman Ali Han'ın himayesinde başladığı tercümeyi bitirdikten sonra ne tür zorluklarla karşılaşacağını tahmin etmiyordu. Pickthall, el-Ezher tarafından onaylanmadığı müddetçe, bir İngiliz mühtedînin yaptığı tercümenin Müslümanlar arasında kabul görmeyeceğini birinci elden tecrübe etmişti. Bu amaca matuf olarak Mısır'a gitti ve tercümesini Ezher ulemasına sundu. Ulema Kur'ân'ın tercüme edilemeyeceğini, manasının ancak ve ancak Arapça olarak anlaşılabileceğini ve her tür tercümenin tahrif, ihanet ve günah olacağını söylediğinde, Pickthall, bunun

ilmî ve dinî olmanın ötesinde bir anlamı olduğunu düşündü. Ezher ulemasıyla girdiği polemikleri daha sonra *Islamic Culture*'da kaleme aldığı uzun bir makalede özetledi. İlmî ve linguistik açıdan Pickthall'ın böyle bir işe liyakatli olduğunu kimse inkâr edemezdi. Pickthall bu anlamsız muhalefetin arkasında Arab-sentrik bir milliyetçiliğin olduğuna kanaat getirdi: Araplar hâlâ İslâm'ın tek bayraktarının kendileri olduğunu ve Arap olmayan Türk, Hind yahut Afrika Müslümanlarının din ve kültürde eksik olduklarını düşünüyorlardı. Bu bağnazlığı din yahut ihlas ile izah etmek mümkün değildi. Dahası, Arapların anlaması gereken daha acı bir gerçek vardı: Artık cihadın büyük öncüleri Araplar değil, Türkler, Balkan Müslümanları, Afrikalılar ve Hindistan Müslümanlarıydı. Bu basit siyasî gerçeği bile kabul etmeyen dar kafalı Arapların, Ezher'de hoca bile olsa, Kur'ân'ın İngilizceye tercümesinin neden önemli olduğunu anlamalarını beklemek beyhude bir umuttu.[71]

Pickthall'ın tercümesi 1930'da *The Meaning of the Glorious Koran* (Kur'ân-ı Kerim'in Anlamı) adı altında yayınlandığında dönemin önde gelen edebiyat dergileri bunu "büyük bir edebî başarı" olarak alkışladı. Bir kalem erbabı için bu elbette önemli bir takdir ifadesiydi. Fakat bir romancı, yazar, gazeteci ve topluluk lideri olarak pek çok başarıya imza atmış Pickthall için Kur'ân tercümesi, bir edebiyat uğraşısı değil, hayatının en önemli vazifesiydi. Bu vazifeyi hakkıyla yerine getirdiğinde şüphe yok. Eseri bugün de en önemli Kur'ân tercümelerinden biri kabul ediliyor ve okunmaya devam ediyor.

19 Mayıs 1936'da hayata gözlerini yumduğunda geride kıymetli bir miras bırakan Pickthall, daha insancıl ve daha adil bir dünya için mücadele eden inançlı Müslüman bir aydın olarak yeniden hatırlanmayı ve okunmayı fazlasıyla hak ediyor. *The Islamic Review* dergisinin vefatından birkaç ay sonra yayınladığı taziye mesajı bu noktaya atıfta bulunurken "hayatında da büyük bir insandı, ölümünde de" der. Doğu ve Batı'yı, İslâm dünyasını ve Avrupa'yı, İngiliz emperyalizmini ve sömürgecilik karşıtı mücadeleleri bizzat müşahede etmiş bir iman eri ve kalem erbabı olan Pickthall, Batı'ya emperyalizmin kötülüklerini anlatırken, Müslümanlara da dinlerinin ve medeniyetlerinin kıymetini bilmelerini salık veriyordu. Muhammed Marmaduke Pickthall, Batı'nın seküler-materyalist-emperyalist maceraları karşısında hiçbir aşağılık kompleksine kapılmadan, kendini bir merkeze rabtederek, farklı kültürel ve edebî zevkleri takdir edebilmeyi başarmış bir aydın ve edebiyatçı olarak aslında bugüne dair pek çok şey söylemeye devam ediyor.

---

71. Murad, *The Early Hours*, Önsöz, s. xxxii.

Üç Müslüman Kız Tanassur Edince

Yukarıda İslâm-Batı ilişkilerinin temel çatışma noktalarından birinin din meselesi olduğunu, hususen misyonerlik ve din değiştirme faaliyetlerinin en Batıcı ve modernist kesimler arasında dahi rahatsızlık yarattığını ifade etmiştik. Avrupalı aydınlar ve misyonerler modern Batı kültürünü Greko-Roman, Hristiyan ve seküler unsurların bir sentezi olarak görürken; Batılılaşma yanlısı Müslüman kanaat önderleri Hristiyanlık'ın, çağdaş-Batılı medeniyet değerleri üzerinde köklü bir etkisinin olmadığına kendilerini inandırmak istediler. Tarih, toplum, kültür, eğitim ve siyaset anlayışımız değişebilir –değişmelidir-; fakat bu asla bir din değiştirmek, Müslümanlığı bırakıp Hristiyan olmak anlamına gelmez, gelmemelidir.

Bu yüzden siyasî ve felsefî eğilimi ne olursa Müslüman toplumların kendilerini modern Batı medeniyetine en uzak hissettikleri alan şüphesiz dinî hayat olmuştur. En radikal Batıcı aydınların bile Müslümanlık yerine Hristiyanlık'ı tercih etmemeleri bir tesadüf değildir. Tersine, İslâm'ı terk ederek Hristiyan olanlara genellikle şiddetli tepki verilmiştir. 1928 yılında Bursa'daki Amerikan Kız Koleji'nde üç Türk kızının Hristiyan olduğuna dair haberlerin duyulması üzerine yaşanan hadiseler, –en radikal Batılılaşma adımlarının atıldığı bir dönemde bile– dinî kimliğin ne kadar hassas bir nitelik arz ettiğini göstermektedir. Hadisenin öğrenciler ve müfettişler tarafından tespit edilmesinin ardından konu Atatürk'e kadar çıkar ve bizzat Atatürk'ün talimatıyla Bursa Amerikan Kız Koleji kapatılır; Amerikalı müdîresine ve iki öğretmene, üç gün hapis ve üç lira para cezası verilir. Aileler çocuklarını okuldan alır. Amerikan büyükelçisi devreye girer. Başkentine yazdığı telgraflarda bunun çok kötü bir gelişme olduğunu ve Türkiye'deki diğer Amerikan okullarını da olumsuz etkileyeceğinden korktuğunu söyler. [72]

Bursa Amerikan Koleji'ndeki üç Müslüman Türk kızının Hristiyan olduğu haberinin yayılması, yabancı okullara karşı olan güveni derinden sarsar ve genç Cumhuriyetin kültür, eğitim ve din politikaları hakkında hararetli bir tartışmanın başlamasına neden olur. Milli Eğitim ve Terbiye Dairesi Reisi Mehmed Emin, 2 Şubat 1928 tarihli *Hayat Mecmuası*'nda bir yazı kaleme alır ve Bursa'daki hadisenin münferid bir olay olarak görülebileceğini, fakat Türkiye'deki yabancı okulların "millî dayanışmaya" zarar verdiğini söyler. Bu okullar, Türk gençlerini kendi millî ideallerinden uzaklaştırmakta, ço-

72. Ayten Sezer Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), s. 71.

cuklarını bu okullara gönderen ebeveynler ise modernliği "yabancı dil, piyano ve muâşeret adâbı"ndan ibaret sanmaktadırlar. Fuad Köprülü "Hristiyanlaşma Hadisesi ve Kültür Buhranı" adlı 9 Şubat 1928 tarihli yazısında, sorunun basit bir mektep meselesi olmadığını, bunun Türkiye'nin içinden geçtiği derin "kültür buhranı"nın bir neticesi olduğunu savunur. Köprülü'ye göre, bu okullarda din değiştiren ve Protestan olan kızlar, "medenî Türk" olduklarını düşünmekte, kendilerine hücum edenleri de "medeniyetsizlikle, taassubla, cehaletle" suçlamaktadırlar. Temel sorun, Osmanlı-sonrası Türk toplumuna "yeni bir mefkûre", "yeni bir istikamet" verecek donanımdan yoksun olmamızdır. Köprülü, sözü, günün en tartışmalı konularından biri olan harf inkılâbına ve şekilciliğe getirir:

> Çağdaş Avrupa cemiyetlerinin müesseselerini, kıymetlerini –aradaki sosyal şartların çatışması nedeniyle– yalnız şeklî bir sûrette almaya çalıştık. 'İnkılâbımızı tamamlamak için artık Arap harflerini de atarak Latin harflerini almak' isteyenler, işte bu şekilperestliğin en açık numûnesidirler.[73]

Aynı dergide kaleme alınan bir başka yazıda şöyle denir:

> ... Tahlilimize evvela en Türk şehrimiz olan Bursa'da niçin bir "Amerikan" mektebi bulunduğundan başlamamız muvafık olur. Evet, neden Bursa'da bir Amerikan ailesi bile yokken bir Amerikan mektebi var? Ne için Adana ve İzmir'de, Kayseri'de ilh... Amerikan mektepleri var? Niçin İstanbul'da kızlı erkekli Amerikan, Fransız, İtalyan, İngiliz, Alman, Avusturya ilh... mektepleri var? ... Ecnebî mektebinin manası ecnebî kültürüdür. Ecnebî lisanı, ecnebî millî mefkûresi ve ecnebî dini... bu kültürün uknumlarıdır.[74]

Basit bir "mektep ve tedrisat meselesi" olmakla "derin bir kültür buhranı" olmak arasında gidip gelen üç Türk kızının Hristiyanlaşması meselesi, Türk modernleşmesinin kırılgan ve yüzeysel yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Dinden arındırılmış seküler bir ahlâk sistemi kurarak Hristiyanlaşmadan modernleşeceğine ve Batılılaşacağına inanan Cumhuriyet elitlerinin bu hadiseye verdiği tepki dikkate değerdir. Türkiye'de faaliyet gösteren yabancı okullar ve misyonerlik kurumları –okul, hastane, yardım kuru-

---

73. Mehmet Emin ve Fuad Köprülü'nün *Hayat Mecmuası*'ndaki yazıları için bkz. *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, Haz. Hüseyin Durukan (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1991), s. 275-284, 294-300, 301-305 ve 356-360.
74. "Tanassur Hadisesi", Hayat, 2 Şubat 1928, Sayı 62, C. 3, s. 1-3; nakleden Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar*, s. 72-3.

luşu, vb.– modern Batı kültür ve medeniyetinin Hristiyanlık inancından kolay kolay tefrik edilemeyeceğinin en somut örnekleriydi. Nitekim American Board, 1924 tarihli raporunda, "Hristiyan öğretmenler... Hristiyan düşünce ve yaşam temelinde yatan prensipleri öğrencilere aktaracaklardır. Böylece misyonerlik, Türk öğrencilerinin hayatına Hristiyan karakterini sokma fırsatına kavuşacaktır..." diyor ve ekliyordu: "Bir ortaokul veya hastane açılarak Hristiyanlık yayılabilir". Eğitim ve sağlık türü kurumlar üzerinden yürütülen misyonerlik faaliyetleri, din değiştirme girişimlerinde kültürel asimilasyon ve siyasî pozisyon almaya kadar geniş bir yelpazeye yayılıyordu. Okullarda verilen eğitim bunun zeminini hazırlıyordu. Herkes "ahlâklı ve zekî" bir nesil yetiştirilmesi konusunda hemfikirdi. Fakat bunun dinî ve siyasî alt kodlarına inildiğinde, karşımıza farklı bir tablo çıkmaktaydı. Bunun en açık ifadelerinden birini, Atatürk'ün talimatıyla siyasete giren ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin genel sekreterliğini yapan Kasım Gülek'te buluyoruz. 1920'li yıllarda Robert Kolej'de okuyan Gülek şöyle diyor: "Robert Kolej o zaman misyoner mektebiydi. Her gün İncil okuturlardı, kiliseye götürürlerdi. Biz dindar insanız, ben isyan ediyordum."[75]

Robert Kolej'in kurucusu olan Cyrus Hamlin, okulun misyonerlik ruhuyla kurulduğunu zaten açıkça ifade ediyordu. Uzun bir mücadeleden sonra okul için izin alan Hamlin, bu başarısını dramatik bir şekilde tasvir eder: Türkler dört asır boyunca Boğaz'ın iki tarafına hakim oldular ve hiçbir yabancı kuruluşun burada hakimiyet kurmasına izin vermediler. 1863'te kurulan Robert Kolej, bunun ilk ve en büyük istisnasıdır! Hamlin, bu imtiyazın kendilerine verilmesinin sebebini, Amerika'nın Osmanlı topraklarına yönelik hiçbir kötü emelinin olmamasına bağlar.[76] Hamlin ve arkadaşları, Robert Kolej'in kendi ilkeleri çerçevesinde başarılı olması, ama aynı zamanda Osmanlı toplumunda kabul görmesi için dikkatli bir yol izlerler. Katolik, Cizvit yahut Protestan okullarından farklı olarak, daha seküler ve yerel hassasiyetleri dikkate alan bir müfredat benimserler. 1876'da Sadrazam olan Midhat Paşa'yı yakından tanıdığını söyleyen Hamlin, hatırâtında Ahmed Vefik Paşa'ya da Kolej'in kurulmasına verdiği desteklerinden dolayı şükranlarını ifade eder. Robert Kolej, ilk yıllarında çeşitli sorunlarla karşılaşır. Gelişmesi ve kabul görmesi zaman alır. Fakat neticede okul, Osmanlı'nın son dönemine ve Cumhuriyet ilk yıllarına şahitlik eden önemli bir eğitim kurumu haline gelir. 1971'de kuru-

75. Alıntılar için bkz. Arığ, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar*, s. 156-7.
76. Cyrus Hamlin, *My Life and Times* (Boston: The Pilgrim Press, 1893), s. 450. Ayrıca bkz. Cyrus Hamlin, *Türkler Arasında* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2010), s. 234.

lacak olan Boğaziçi Üniversitesi'nin nüvesini teşkil eder. Uzun tarihi boyunca verdiği mezunlar, devlet ve toplum hayatında önemli yerlere gelir.

Bursa Amerikan Koleji hadisesi, misyonerlik faaliyetleri ve Kasım Gülek'in şahsında ifadesini bulan derin çelişkiler, Türk modernleşmesinin ve Batı'yla olan ilişkisinin büyük açmazlarına atıfta bulunan örneklerdir. Benzer çelişkilerin İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde mesela Mısır'da, İran'da, Hindistan'da da yaşandığını biliyoruz. Bir tarafta emperyalizme ve işgale karşı istiklâl mücadelesi veren, diğer tarafta modernleşmenin, kültürel asimilasyonun ve misyonerlik faaliyetlerinin ağır baskısı altında kalan Müslüman toplumlar, kendilerine has bir var olma biçimi, bir siyaset tarzı ve bir estetik ve kültür dünyası inşa etmek gibi büyük imtihanlarla karşı karşıyaydılar. Bunu ne kadar başarıp başaramadıkları elbette daha uzun araştırmaların konusudur. Fakat her hâlükârda bu büyük gerilimleri ve sınamaları dikkate almadan İslâm-Batı ilişkilerinin modern dönemdeki seyrini sağlıklı bir şekilde tahlil etmemiz mümkün değildir.

DEVR-İ CEDÎD:
YAKINLAŞIRKEN UZAKLAŞAN DÜNYALAR

İslâm ve Batı toplumları arasındaki etkileşimin tarihi, modern dönemde ulus devletlerin kurulması, bağımsızlık mücadeleleri, iki dünya savaşı, ardından BM, NATO ve Avrupa Birliği gibi uluslararası kuruluş ve ittifaklar marifetiyle yeni biçimler almıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle yükselişe geçen küreselleşme, İslâm-Batı ilişkilerini farklı şekillerde etkilemeye devam ediyor. Eğitim ve iş amacıyla gurbete çıkan Müslüman göçmenler, Avrupa ve Amerika'da kendilerine yeni yaşam alanları inşa ediyorlar. İnternet, sanal ağlar, yeni teknolojiler, konvansiyonel ve sosyal medya, karşılıklı algıları bazen tashih bazen de tahrif ederek yeni etkileşim alanları ortaya çıkartıyor. Her şeyi saniyeler içerisinde "sanal" (*virtual*) hale getiren sosyal medya araçları, Müslüman ve Batı toplumları arasında bazen yeni köprülerin kurulmasına bazen de mevcut uçurumların derinleşmesine neden olabiliyor.

11 Eylül hadiselerinden önce yapılan kamuoyu araştırmaları, Müslüman ve Batılı toplumların birbirlerine karşı derin şüpheler taşıdığını ve iki dünya arasındaki mesafenin giderek açıldığını göstermektedir. 1994 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Amerikalıların yüzde 42'si İslâm'ın şiddeti meşru gören bir din olduğuna inanıyordu. Örneklemin yüzde 47'si, Müslümanların Batı ve Amerika karşıtı olduğunu düşünmekteydi.[1] 2006'da yapılan bir araştırma-

1. Bkz. Michael Suleiman, *American Images of Middle East Peoples: Impact of the High Schools* (New York: Middle East Studies Association, 1977), nakleden Fred R. von.

ya göre, Amerikalıların yüzde 79'u, Avrupalıların yüzde 76'sı, ülkelerine gelen göçmenleri büyük bir tehdit olarak algılıyor. Atlantik Okyanusu'nun iki tarafında göçün bir tehdit olarak algılanması düşündürücü; çünkü bu bölgenin ekonomik başarısı uluslararası açılımlar kadar, dışarıdan gelen göçmen iş gücüne de bağlı. Tehdit olarak algılanan göçmenler arasında öne çıkan gruplardan birinin Müslüman göçmenler olması, bir tesadüf değil. 2011'de, 11 Eylül saldırılarının onuncu yılında yapılan bir araştırma, hem Batılı hem de Müslüman toplumların birbirlerine karşı genellikle olumsuz ve şüpheci bir gözle baktığını gösteriyor. İki taraf da ilişkilerin olumsuz olduğunu söylüyor ve karşı tarafı suçluyor. Avrupalı ve Amerikalı bireylerin çoğu Müslümanları fanatik ve şiddet yanlısı olarak görürken, Müslüman bireylerin çoğu Batılıları bencil, açgözlü ve ahlâkî değerlerden yoksun kabul ediyor.[2] Avrupalı ve Amerikalıların büyük çoğunluğu "İslâmî köktenciliği son derece önemli bir tehdit" olarak algılarken, yarıdan fazlası İslâm'ın değerlerinin demokrasiyle bağdaşmadığını düşünüyor. Burada "İslâm" ile kastedilenin sadece teolojik manada din olmadığını, aynı zamanda Müslüman ülkelerin temel dinî-kültürel değerleri olduğunu görmek zor değil. Ortalama bir Avrupalı yahut Amerikalının İslâm düşüncesi, felsefesi, hukuku, sanatı, vd. hakkında hüküm verebilecek kadar bilgi sahibi olmasını zaten bekleyemeyiz. Öte yandan Batı toplumlarında yaygın olan kanaate göre, halkı Müslüman olan ülkelerin demokratik, barışçıl ve kuşatıcı bir siyasî-sosyal yaşam biçimine sahip olması mümkün değil. Daha önce örneklerini gördüğümüz ve orta çağlardan beri devam eden Müslüman toplumların baskıcı, şiddet yanlısı, irrasyonel, kadın düşmanı vs. olarak tasvir edilmesi, İslâm'ın modern Batı'nın 'ötekisi' olarak kurgulanmasına doğrudan katkı sağlamış ve Soğuk Savaş'ın bitmesiyle ortadan kalkan 'kızıl tehlike'nin yerini 'yeşil tehlike' algısı almıştır.

Sinemadan müziğe, televizyondan eğlence kültürüne kadar geniş bir alana yayılan modern popüler kültür, bu ön yargıların ve düşmanca imajların ana taşıyıcısı haline gelmiş durumda. Tabiatı gereği yüzeysel, anlık ve tüketici olan popüler kültür araçları, bu kitap boyunca ele aldığımız ön yargıları, câhilâne yorumları, hasmane tutumları ve çatışmacı yaklaşımları yeni biçim ve tarzlarda üretmekte ve zihinsel ve duygusal mesafelerin daha da açılmasına neden olmaktadır. Anlık üretilip anlık tüketilen sosyal medya kampanyaları, yeni bir fikir sunmaktan yahut hataları düzeltmekten ziyade herkesin

---

Der Mehden, "American Perceptions of Islam" in *Voices of Resurgent Islam*, John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 21

2. Bkz. Pew Research Center, http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/

zaten sahip olduğu doğru-yanlış kanaatleri kontrolsüz ve çatışmacı bir mecrada paylaşmasına zemin hazırlamaktadır. Bununla beraber sosyal medyanın İslâm-Batı ilişkileri üzerindeki etkisi konusunda henüz kapsamlı ve derinlikli çalışmalar yapılmadığı için bu konuda temkini elden bırakmamakta fayda var. Bir iletişim, paylaşım ve algı aracı olarak işlev gören sosyal medyayı hem iyinin hem de kötünün bir enstrümanı olarak kullanmak elbette mümkün ve bunun pek çok örneğini her gün tecrübe ediyoruz.

Görsel kültürün en etkili mecralarından biri olan sinema dünyasında *Navy SEALS* (1990), *Killing Streets* (1991), *The Human Shield* (1992), *The Son of the Pink Panther* (1993), *True Lies* (1994), *Executive Decision* (1996), *The Siege* (1998) ve *Rules of Engagement* (2000) gibi Holywood filmleri tek tipleştirme sürecinin ilk akla gelen örnekleri olarak zikredilebilir. Bu filmlerde Arap ve Müslüman portreleri, genellikle kötülük, karanlık, gaddarlık, ihanet ve düşmanlık temaları üzerine kuruludur. Şiddeti estetize eden ve dolaylı olarak meşrulaştıran ve yücelten Amerikan sinemasının Müslüman bireyleri terörist olarak göstermesi elbette basit bir çelişki değildir. Burada Müslüman birey ve toplumlar sistematik olarak kötücül ve şiddet yanlısı figürler olarak tasvir edilir ve "yeşil tehlike" algısı derinlik kazanır. Bu noktada eğlence sanayiinin ürettiği bu filmleri izleyen ortalama Amerikalı ve Avrupalıların zihninde nasıl bir İslâm ve Müslüman imajının oluştuğunu tahmin etmek zor değil.[3] Sorun, hayâl perdesine yansıyan bu ürünlerin, gerçekliği algılama biçimini doğrudan doğruya belirlemesinden kaynaklanıyor. Bu filmlerdeki özellikle Arap tiplemeleri İslâm dünyası hakkında "hepsi birbirinin aynısı" fikrinin yerleşmesine neden olur. Böylece romanlardan filmlere Amerikan popüler kültüründe Araplara ve Müslümanlara saldırmak doğal bir şey olarak karşılanır. Yahudiler, zenciler yahut başka etnik gruplar için yapılamayan şeyler, Araplar için bir bedel ödemeden yapılabilir hale gelir. Avrupa ve Amerika'daki aşırı sağ ve ırkçı grupların bu söylemleri sıkça kullandığını ve toplumun genelinin ise tepki vermekte yetersiz kaldığını görüyoruz.

Kültürler arasında köprü kurmayı hedefleyen ve basmakalıp ön yargıları sorgulayan yapımların olduğunu da ifade etmek gerekir. *Robin Hood* (1991), *Malcolm X* (1992), *Thirteenth Warrior* (1999) ve *Kingdom of Heaven* (2005)

---

3. Bu popüler kültür tiplemeleri için bkz. Jack Shaheen, *The TV Arab* (Ohio: The Popular Press, 1984) ve aynı müellif, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture* (Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997). Ayrıca bkz. Michael Hudson ve Ronald G. Wolfe, *The American Media and the Arabs* (Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1980)

gibi filmler, Müslüman karakterleri nispeten daha olumlu bir çerçevede ele alır. Mamafih, olumsuz örneklerle kıyaslandığında bu tür yapımların yetersiz olduğu da açıktır. Bu neticenin tek sorumlusu elbette sadece Holywood değildir. Petrol zengini Körfez ülkelerinden Batı'da güçlü ağları olan iş adamlarına, yazar, düşünür, gazeteci ve sivil toplum kuruluşlarına kadar pek çok aktör, yanlış algıların düzeltilmesinde önemli bir rol üstlenebilir ve üstlenmelidir. İslâm dünyasının bu konulardaki ataletini ve beceri yoksunluğunu başkalarına yıkmak sorunların çözümüne katkı sunmaz.

Popüler kültürün yaygınlaştırdığı kötü ve karanlık Müslüman imajı, bir tehdit olarak takdim edilen siyasal İslâm söylemlerine de önemli bir meşruiyet alanı kazandırır. Bernard Lewis, Daniel Pipes, Martin Kramer, Steve Emerson ve Pamela Geller gibi yazarların çizdiği İslâm ve Müslüman tablosu, bir ötekileştirme tavrına ve tehdit algısına dayanır. 11 Eylül sonrasında Bush yönetiminin ustalıkla kullandığı korku politikaları, bu tehdit algılamalarının doğal bir uzantısı haline gelmiştir. "Medeniyetler çatışması" ifadesini ilk defa 1990 yılında yayınladığı bir makalede kullanan Bernard Lewis, giderek yaygınlaşan "Müslüman öfkesi"nin, Amerikan dış politikasından değil, köklü bir değer ve medeniyet çatışmasından kaynaklandığını ileri sürer. Lewis'e göre paranoya düzeyindeki bu öfkeyi, geleneksel Müslüman toplumların dinî referansları beslemektedir:

> Açıkça görüyoruz ki, belirli sorunları, politikaları ve bunları üreten devletleri aşan bir ruh hali ve hareketle karşı karşıya bulunuyoruz. Bu, medeniyetler çatışmasından başka bir şey değildir; bu, kadim bir rakip medeniyetin bizim Yahudi-Hristiyan mirasımıza, hâlihazırdaki seküler durumumuza ve bu ikisinin küresel yayılımına gösterilen belki irrasyonel, ama kesinlikle tarihî tepkisidir.[4]

Lewis'in tarih okumasında İslâm-Batı ilişkileri uzun bir "saldırılar ve karşı saldırılar, cihadlar ve haçlı seferleri, fetih ve karşı fetihler"den ibarettir.

İslâmı aynı anda hem Yahudi-Hristiyan hem de seküler Batı'nın tarihî ve modern ötekisi olarak kurgulayan Lewis, sorunun köklerinin İslâm'ın temel dinî ve hukukî öğretilerinde olduğunu; zira bu kaynakların çatışmacı ve mütehakkim bir dünya düzeni öngördüğünü ileri sürmektedir. Lewis'e göre, klasik İslâm düşüncesi dünyayı *dâru'l-islâm* ve *dâru'l-harb* olmak üzere iki

4. Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *The Atlantic Monthly* (September 1990), s. 47-60.

siyasî-dinî bloğa böler. Dâru'l-islâm, Müslümanların çoğunluk olduğu ve İslâm hukukunun –rıza ve ya zor yoluyla– uygulandığı yerlerdir. Dâru'l-harb ise, Müslüman olmayanların çoğunluğu oluşturduğu ve Müslümanların emniyette olmadığı yerlerdir. Lewis'in seçici bir tarih okumasıyla sunduğu teze göre, dâru'l-harb'in dinî bir vecibe gereği mutlaka fethedilmesi ve İslâm'ın hükmüne sokulması gerekir. Zira iddiaya göre İslâm, kendi dışında meşru bir dinî-kültürel alan kabul etmez. Bu yüzden de İslâm tarihi, "dinî ve kültürel öteki"ni tahakküm altına alma tarihinden ibarettir. Aynı şekilde Müslümanların cihad kavramı, militan bir ideolojinin temelini oluşturur. Cihad, sosyal alana taşındığında 'kutsal savaş' haline gelir. Bu savaşın muhatapları olan Yahudi ve Hristiyanların tek suçu, Müslüman olmamalarıdır. Nitekim Lewis'e göre, modern dönemdeki cihad hareketleri de cihadın bütün dünyayı İslâm'ın tahakkümü altına alma ideolojisi olduğunu ortaya koymaktadır. Lewis'in bu abartılı iddialarının, İslâm'ın temel öğretileri ve tarihî tecrübesiyle çeliştiği ortada.[5]

İslâm'ı yayılmacı bir dine ve militarist ideolojiye indirgeyen bu bakış açısı, özellikle 11 Eylül hadiselerinden sonra o kadar yaygın hale geldi ki, bunu basit bir ideolojik hezeyan olarak reddedip görmezlikten gelmek mümkün değil. Lewis ve benzerlerinin tarih okumalarındaki seçiciliğin bu ideolojik kurguya hizmet ettiği açık. Lewis, dâru'l-islâm ile dâru'l-harb arasındaki çatışmayı öne çıkartırken, *dâru's-sulh* and *dâru'l-ahd* gibi kavramları arızî, önemsiz ve araçsal kurumlar olarak zikreder. Oysa bunlar, Müslüman devletlerin Müslüman olmayan devletlerle yaptığı anlaşmalara atıfta bulunur ve iki ülkenin belli şartlar çerçevesinde barış içinde yaşayabileceğini gösterir.[6] Dönemin siyasî ve askerî şartlarına göre Müslüman ve Hristiyan devletler birbirleriyle hem savaşmışlar, hem de barış yapmışlardır. Savaş halini mutlaklaştırıp bunu İslâm'ın bir dayatması gibi sunmak, elbette hukukî ve tarihî gerçekleri yansıtmaktan ziyade, bu söylemi yayanların siyasî gündemlerini ele veriyor.

Bu yaklaşım tarzının Avrupa'nın ve Amerika'nın siyasî söylemleri üzerindeki etkisi, bugün İslâm-Batı ilişkilerini geren en önemli faktörlerin başında

---

5. İslâm hukuk ve kültüründe dâru'l-harb, barış, cihad, zımmîler vb. kavramların tahlili için bkz. İbrahim Kalın, "Islam and Peace: A Preliminary Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Sayı 11, 2004), s. 1-37.
6. Bkz. Ahmed Ebû Süleyman, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985). Mukayeseli bir değerlendirme için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994).

geliyor. George Bush döneminde 'neo-con'lar marifetiyle üretilen "İslâmo-faşizm" gibi söylemler, terörizmle mücadele adı altında savaş ve işgallerin devam etmesi, baskıcı rejimlere arka çıkılması, ulusal çıkar adına İslâmofobik söylemlerin körüklenmesi, Müslüman azınlıklara baskı uygulanması ve benzeri unsurlar, İslâm ülkelerinde zaten var olan şüpheleri daha da derinleştiriyor. Bu şüphe tavrının, Danimarka karikatür krizi yahut Guantanamo ve Ebû Gureyb hapishanelerinde yaşanan skandallar karşısında öfkeye dönüşmesi şaşırtıcı olmasa gerek. Amerikan Başkanı Ronald Reagan'ın 1980'de başkan seçildikten sonra *Time* dergisine verdiği şu demecin Müslümanlar arasında nasıl bir etki yaratacağını kestirmek zor değil: "Müslümanlar, bir Hristiyan yahut Yahudi'yi öldürmeden cennete gidemeyecekleri inancına geri dönüyorlar".[7] Bu tür ifadelere, Amerikan sağından ve Evanjelist cemaatlerinden gelen "İslâm kılıç dinidir", "Müslümanlar, Nazilerden daha tehlikelidir", "İslâm'ın amacı Batı medeniyetini yıkmaktır", vs. gibi ifadeleri eklediğinizde küresel bir "dinler ve medeniyetler çatışması" kaçınılmaz hale gelir. Bu çatışma ortamını hazırlayan ve destekleyen aktörler, hem İslâm hem de Batı toplumlarında mebzul sayıda bulunmaktadır. Amerikan yönetimlerinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uyguladığı Orta Doğu siyaseti ve İsrail-eksenli politikaları, bu sorunlu algının derinleşmesinde önemli bir rol oynamış ve "Amerikan oryantalizmi"ni beslemiştir.[8]

Detaylarına burada girmemiz mümkün değil, ama kısaca şu hususun altını çizmekte fayda var: Tarih boyunca din adına şiddete başvurulmuş ve bu, modern dönemde de devam etmiştir. Fakat 11 Eylül hadiseleriyle beraber İslâm sistematik bir şekilde terörizmle özdeşleştirilmeye başlamış ve Müslümanlar potansiyel terörist olarak resmedilmiştir. Ana akım Batı basını, bu algıyı güçlendiren haberler yapmaya devam etmektedir. Yahudi, Hristiyan yahut Budistlerin terör eylemleri âdi vakalar olarak ele alınmakta yahut onlarca kişiyi öldüren katilin psikolojik sorunları olduğu vs. söylenerek olay basit bir suç hadisesine dönüştürülmektedir. Oysa terör eylemini gerçekleştiren kişi Müslüman adını taşıyan biri olduğunda, olay anında bir terör eylemi olarak tanımlanmakta, küresel bağlantıları araştırılmakta, kişinin diniyle ve kültürüyle irtibatlar kurulmakta ve böylece "küresel İslâmî terör tehdidi" algısı sürekli ve her yeni olayla birlikte yeniden inşa edilmektedir.

---

7. Nakleden Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 69-70.
8. Amerikan Oryantalizmimi bu açıdan ele alan bir çalışma için bkz. Douglas Little, *American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2008).

Oysa Haçlı seferleri bir tarafa, yakın tarihe baktığımızda hemen bütün dünya dinleri adına şiddet ve terör eylemlerine başvurulmuş ve insanlar öldürülmüştür. Amerika'daki kürtaj kliniklerini bombalayan Papaz Michael Bray, 11 Eylül saldırılarına kadar Amerikan tarihindeki en büyük terör eyleminin mimarı olan ve Oklahoma'daki hükümet binasını bombalayan Timothy McVeigh, Amerikan hükümetine savaş açan ve Texas'ta takipçileriyle beraber katledilen David Koresh, Kuzey İrlanda'da Katoliklerle Protestanlar arasında onlarca yıldır devam eden çatışmalar, Bosna katliamı (1992-1995) sırasında Sırp Ortodoks Kilisesi'nin Müslüman Boşnakların öldürülmesine ve kadınlarına tecavüz edilmesine cevaz vermesi ve katliamı desteklemesi, Amerika'daki Evanjelist cemaatlerin Irak'ta on binlerce masum Iraklının ölmesini Tanrı'nın iradesinin tecellîsi olarak görmesi, Norveç'te Anders Breivik'in 2012'de "Hristiyan bir Avrupa kurmak" için 77 masum insanı öldürmesi ve yüzlerce kişiyi yaralaması, yakın tarihte Hristiyanlık adına pek çok cinayetin işlendiğini gösteriyor. Aynı şekilde 1994 yılında Brooklyn'li bir psikolog olan Baruch Goldstein'in el-Halil Camii'ne girerek sabah namazı kılan Filistinlilerin üzerine ateş açması ve camideki 38 kişiyi öldürmesi, İsrail Başbakanı İzak Rabin'in İsrail vatandaşı Yigal Amir tarafından öldürülmesi yahut Meir Kahane adlı Yahudi liderin Filistinlilerin öldürülmesine Yahudi din kitaplarına dayanarak cevaz vermesi, Yahudilik'in de terörizm üretebileceğini belgeliyor.[9] Fakat bu kişiler Hristiyanlık ve Yahudilik adına hareket ettiklerini itiraf etmelerine ve örgüt üyesi olmalarına rağmen, bunlara hiçbir zaman "Hristiyan terörist" yahut "Yahudi terörist" denilmemekte; bu kişiler için daha ziyade "aşırı sağcı" vs. gibi ifadeler kullanılmaktadır. Fakat Müslüman bireylerin dahil olduğu terör eylemleri söz konusu olduğunda "İslâmî terör, Müslüman terörist" klişeleri derhal dolaşıma sokulmaktadır. Böylece Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanların hepsinin potansiyel terörist ve suçlu olduğuna dair hukuk ve vicdan kurallarını aşan istifhamlar ortaya atılmaktadır. İstatistikler Amerika'da aşırı sağcı grupların, çetelerin ve adi suçluların çok daha fazla cinayete sebep olduğunu göstermekteyken, medyanın sansasyonel başlıkları ve siyasetin kasıtlı yönlendirmeleriyle bir korku ve nefret ortamı yaratılabilmektedir.[10]

---

9. Modern dönemde din adına meşru görülen ve işlenen terör hadiseleri için bkz. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley ve New York: University of California Press, 2000).

10. Bu konuda dikkat çekici istatistikler için bkz. http://www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Index%20Report%202014_0.pdf
Amerikan toplumundaki cinayet hadiseleri için bkz. http://edition.cnn.com/2014/04/14/opinion/bergen-sterman-kansas-shooting/

Bütün bu örneklere bakarak bu dinlerin özünde terörist, militan vs. olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa, aynı şekilde İslâm dünyasındaki şiddet olaylarına ve şiddet yanlısı örgütlere bakarak şiddet ve terörü İslâm'la irtibatlandırmak da o kadar hatalıdır. Batı dünyasının belli mecralarında İslâm ve terör kelimeleri üzerinden suçlayıcı ve çatışmacı algı biçimleri oluşturulurken, İslâm dünyasında Hristiyan yahut Yahudi terörü gibi kalıp ifadeler rağbet görmez; zira başka saiklerle yapılan şiddet eylemlerinin dinle ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı konusunda yaygın bir bilinç vardır. Fakat Müslüman dünyanın bu konuda gösterdiği hassasiyeti Batılı kanaat önderleri göstermemiş ve küresel bir "İslâmî terörizm" miti üretilmiştir. Bu mitin uluslararası siyasette ne kadar 'kullanışlı' bir malzeme haline geldiği izahtan varestedir.

Benzer bir durum, İslâm, demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve çoğulculuk tartışmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda kısaca işaret ettiğimiz gibi, dinî köktencilik ve medeniyetler çatışması söylemini benimseyenler, sorunun kaynağının İslâm'ın ve Müslüman toplumların temel değerlerinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Örneğin, "tarihin sonu" tezini ortaya atan Francis Fukuyama, "Batılı liberal kapitalist" toplum modelinin tarihin sonu olduğunu; zira insanlığın 'iyi yönetim' arayışının bu modelle sona erdiğini savunur. Ona göre, "insanlığın ideolojik evriminin son noktası ve insanların yönetim anlayışının son biçimi olarak Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi", tarihin geri çevrilemez akışının doğal bir sonucu ve gelecek ütopyasının habercidir. Buna göre, insanlığın bundan sonra daha iyi bir model ya da modeller üretmesi mümkün değildir (Fukuyama'ya göre gerekli de değildir). Bu kaçınılmaz sona direnen bütün güçler eninde sonunda yenilecek ve tarihte kalacaktır. Fukuyama, "tıpkı komünizm ve liberalizm gibi kendine has sistematik ve tutarlı bir ideolojisi, ahlâk anlayışı ve siyasî ve toplumsal adalet öğretisine sahip" İslâm'ın bu hegemonyaya direndiğini kabul eder. Ama ona göre "İslâm kültürleri, liberal demokrasiyi kendi alanında ve fikirler düzeyinde hiçbir sınamaya tabi tutamaz". Bu deterministik tarih yaklaşımı, Avrupa merkezciliği tarihin sonu olarak vaz'ederken, bu kalıba uymayan bütün kültür formlarını ve siyaset iddialarını tarihin ruhuna ve özüne karşı bir hareket olarak tanımlar. Böylece tarihin sonu geldiğinde –ya da o sona doğru ilerlerken– tarihselleşen İslâm'la evrenselleşen Batı'nın çatışması mukadder hale gelir.[11]

---

11. Alıntılar için bkz. Francis Fukuyama, "The End of History?", *National Interest* Sayı 16 (Yaz 1989), s. 3-18. Euben, Fukuyama'nın Batı-merkezci Hegelyan kehanetinin sonucu olan "tarihin sonu" tezinin, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra yaşanan gelişmeler ışığında anlamsız hale geldiğini söyler. Bkz. Roxanne L. Euben, *Enemy in*

İlk bakışta karşıt gibi görünen, fakat hakikatte benzer kabullerden hareket eden Huntington'ın medeniyetler çatışması tezi, uluslararası ilişkilerin ve ihtilafların ana ekseninin bundan sonra ulus-devlet çıkarları yahut stratejik hesaplar üzerinden değil, medeniyet tasavvurları ve kollektif kimlikler üzerinden şekilleneceğini ileri sürer. İslâm ve Batı toplumları arasında var olan tarihî, dinî ve kültürel farklılıklar, 21. yüzyılda iki dünya arasındaki temel çatışma alanlarını belirleyecektir. Müslüman ülkelerin çoğunda demokratik rejimlerin olmadığını, zira demokratik ve katılımcı bir kültürün bulunmadığını söyleyen Huntington, Müslüman toplumların kimliğini oluşturan İslâm'ın zaten demokratik değerleri kucaklayacak bir esnekliğe sahip olmadığını ileri sürer. Bu akıl yürütmeye göre tarih, Fukuyama'nın iddiasının tersine tek bir hedefe doğru ilerlemeyecek; tersine, farklı medeniyetlerin farklı kulvarlarında bazen barışarak, bazen birbirini yok sayarak, ama çoğunlukla çatışarak devam edecektir. Bu çatışmanın merkezinde de İslâm ve Batı vardır.

Araştırma verileri Fukuyama-Huntington tezinin temel kabullerini doğrulamıyor. Müslüman ülkelerde demokratik rejimlerin olmaması, Müslüman toplumların otoriter ve kapalı bir sistem arzusu içinde olduğu anlamına gelmez. Nitekim Pippa Norris ve Ronald Inglehart tarafından 1995-2001 yılları arasında 75 ülkede (bunların dokuzu Müslüman ülkedir) yapılan kapsamlı araştırma, demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi değerlerin İslâm ülkelerinde kabul edildiğini gösteriyor.[12] Arap Baharı döneminde baskıcı rejimlere karşı ayaklanan halk kitlelerinin de temel talebi adalet, eşitlik, demokratik temsil ve katılım gibi temel değerlerdi. Müslüman toplumların baskıcı-kapalı rejimleri tercih ettiği efsanesi, küresel güçlerin kendi çıkarlarını ve dış müdahalelerini güvence altına almak için inşa ettikleri ve sıkça kullandıkları sahte bir argümandır. 2011'den sonra Arap Baharı devrimleriyle ateşlenen demokrasi ve özgürlük ateşinin kısa sürede söndürülmesi ve Batılı devletlerin darbeler karşısında sessiz kalması, Arapların demokrasiye hazır olup olmadıklarından ziyade Batı'nın (ve aslında küresel sistemin) Arap dünyasında demokrasiye hazır olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Bu noktada medeniyetler çatışması tezinin, Soğuk Savaş döneminin sona erdiği ve tek kutuplu bir dünya tasavvurunun güç kazandığı bir dönemde önemli stratejik-kavramsal işlevler gördüğünü ifade etmemiz gerekiyor.

---

the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism (Princeton: Princeton University Press, 1999), s. 5.

12. Pippa Norris and Ronald Inglehart, "Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis," John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RWP02-015, April 22, 2002.

Güncel siyasî gelişmelere uyarlandığında bu tez, oldukça elverişli sonuçlar da doğurabilmektedir. Örneğin Huntington'ın 'kültürcü' tezini 2013 yılındaki Mısır darbesine uyarlayan Amerikalı bir köşe yazarı, askerî darbeyi savunurken Müslümanların demokratik yönetimi taşıyacak "temel zihnî unsurlardan" yoksun olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.[13] Bu yaklaşıma göre, Müslüman toplumlarında demokrasiyi inşa etmek, dinî ve kültürel açıdan mümkün değildir; bu yüzden Batı'nın işine gelen askerî darbeleri desteklemesinde bir beis yoktur.

Bu noktada medeniyetler çatışması gibi tezlerin arka planını oluşturan zihnî çerçeveyi doğru anlamak gerekiyor. Modern Batı'nın 'ötekisi' olarak kurgulanan İslâm, bu durumla ilk defa karşılaşmıyor. Daha önce İslâm'ın, Hristiyanlık'ın ötekisi olarak inşa edildiğini ele almıştık. Aydınlanma sonrası seküler Batı'nın ötekisi olarak İslâm ise, hem tarihî-dinî, hem de siyasî kimliği ile bir 'sorun' olarak tanımlanmış ve carî küresel sistemin ana kabullerine meydan okuyan bir güç olarak şüpheli muamelesi görmüştür. En yalın –ve yanıltıcı– ifadesiyle rasyonel, özgür, seküler ve çoğulcu bir yolda ilerleyen insanlığın önünde engel olarak duran bir İslâm tasavvuru inşa edilmiş ve böylece ötekileştirme siyasî bağlamda bir "Müslüman düşman üretme" ameliyesine dönüşmüştür.[14]

'Yahudi Sorunu'ndan 'Müslüman Sorunu'na

"Bu 'İslâm sorunu' tam olarak nedir?" diye sorduğumuzda, bunun modern Batı düşüncesine geri giden bir tarihi olduğunu görüyoruz. Batı düşüncesi –belki de diğer geleneklerde olduğu gibi– kendi sorunlarını yansıtabileceği bir ayna olarak 'İslâm sorunu'nu inşa etmiş görünmektedir. Demokratik katılım, eğitim, işsizlik, göç, ırkçılık, ailevî ve dinî değerlerin aşınması vb. konuları ele alırken, bunların mütemadiyen İslâm ve Müslüman topluluklarla ilişkilendirilmesi, aslında İslâm ve Müslümanlardan ziyade Batı'nın 'ben' tasavvuruyla ilgili bir konudur. Çağdaş Avrupa toplumları ve Amerika, İslâm ve Müslümanlar üzerinden kendi zihin ve toplum dünyasının temel sorunlarını tartışmakta, ama bunu bir yansıtma üzerinden yapmayı tercih etmektedir.

---

13. David Brooks, 'Defending the Coup', *New York Times*, 4 Temmuz 2013.
14. Bkz. Emran Qureshi ve Michael A. Sells, *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003), özellike Giriş bölümü.

Bu noktaya dikkat çeken Anne Norton, 19. yüzyılda Marx'ın formüle ettiği 'Yahudi Sorunu'nun yerini bugün 'Müslüman Sorunu'nun aldığını söyler. Yahudi sorunu Avrupa düşüncesinde her zaman zor ve rahatsız edici bir tartışma konusu olmuştur. Hristiyanlık, Yahudilik'i Hz. İsâ'nın katili olarak tanımlayarak antisemitizmin teolojik ve tarihî köklerini atmıştır. Gettolara sıkıştırılan ve Avrupa tarihine her tür katkısı yok sayılan Yahudiler, yüzlerce yıl bu yaftayla yaşamak zorunda kalmıştır. Ortaçağ Hristiyan dünya görüşünün baskı altına aldığı ve yok saydığı Yahudi meselesi, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte tekrar gündeme gelir. Zira, Aydınlanmanın ve Fransız Devrimi'nin akıl, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi ilkelerini hayata geçirmek için Yahudilerin dinî ve tarihî bir 'öteki' olmaktan çıkartılması ve eşit insanlar olarak modern-aydınlanmış toplumlara kabul edilmesi gerekiyordu. Katolik, Protestan, seküler yahut agnostik Avrupalılar için bu ideallerin ne anlama geldiği az çok bellidir. Peki bu kategoriye girmeyen Yahudiler ne olacak? Modern, medenî, rasyonel, çoğulcu, liberal, vs. olduğunu iddia eden Batılı toplumlar Yahudileri eşit vatandaşlar ve saygın bireyler olarak kabul etmeye hazır mı?

'Yahudi sorunu' olarak adlandırılan bu meselenin çözümü için klasik Yahudi düşmanlığı ve antisemitizm ile hesaplaşmak gerekir. Aydınlanma, bu hesaplaşmayı yapmış mıdır? Bu hesaplaşma, Avrupa merkezciliğin aşılmasına katkı sunmuş mudur? Modern Batı düşüncesinin bilinç altında derin izler bırakan antisemitizm uygulamalarını ve Holokost'u hatırladığımızda bu hesaplaşmanın arzu edilen neticeyi vermediğini görüyoruz. Holokost'un yol açtığı derin suçluluk duygusu, çağdaş Batı toplumlarını felsefeden sosyolojiye, siyasetten sanata, medyadan ekonomiye her alanda diken üstünde tutmaya devam ediyor. Mamafih Avrupa kökenli bir ideoloji olan antisemitizmin modern Avrupa ve Amerikan toplumlarında bütünüyle ortadan kalktığını söylemek mümkün değil.

'Müslüman Sorunu', 'Yahudi Sorunu'nun yerini nasıl aldı? Norton'a göre bugün Batı'da demokrasi, insan hakları, göç ve göçmenler, azınlıklar, çoğulculuk, cinsellik, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar etrafında yapılan tartışmalar, genellikle İslâm'ı ve Müslümanları tanımlamak ve mahkûm etmek gibi bir arka plana sahiptir. Aydınlanmanın yüksek ideallerinin Batı'da olduğunu, İslâm toplumlarının ise bu değerlerden yoksun olduğunu söylemek, bu tartışmanın en vasat biçimini temsil ediyor. Fakat Batılı siyasetçiler, kanaat önderleri ve medya mensupları bu kavramları tartışırken, aslında İslâm dini ve Müslüman topluluklardan çok Batı'nın Aydınlanma ideallerini ve onların pratik zorluklarını tartışıyor. Büyük genellemeler üzerinden verilen "Bizde var, onlarda yok" hükmü, Batılı siyasîleri ve aydınları rahatlatıyor. İslâm ülkeleri-

ne bakarak kendilerinin daha iyi olduğunu söyleyenler, akıl, özgürlük ve eşitlik değerleriyle çelişen politikalarını meşrûlaştırmak için kendilerine elverişli ve işe yarar bir zemin bulmuş oluyorlar. Batı'nın 'İslâm sorunu' üzerinden gündeme getirdiği tartışmalar, aslında Batılı toplumların ulusal ve yerel endişelerini, kaygılarını, ön yargılarını, umutlarını ve beklentilerini yansıtıyor.[15]

Bu durum, Konstantin Kafavis'in "barbarları beklerken" imgesini çağrıştırmaktadır. Yunan şairin ünlü metaforuna göre, muhayyel bir ülkede hayat durmuş, Senato çalışmalarına ara vermiş, insanlar şehrin girişinde toplanmış, hatta İmparator bile tacını takarak şehrin kapısına kadar gelmiş ve devlet erkânı sıraya dizilmiştir. Halk panik halindedir. Bütün bu kargaşanın sebebi sorulduğunda "Barbarlar geliyor!" denir. Barbarların kim olduğu, nereden geldiği, ne zaman geleceği bir muammadır. Ama kimse artık bu soruların cevaplarını da merak etmemektedir. "Barbarları bekleyen" imparatorluk, hayatın akışını değiştirmiş, yeni roller üstlenmiş ve olmadık tedbirler almıştır. Fakat bütün beklentilerin aksine akşam olur ve barbarlar bir türlü gelmez. Ülkenin sınırlarına kadar giden ulaklar, barbar diye birilerinin olmadığını haber verir. Şair, şehrin şaşkınlığını şu mısralarla ifade eder: "Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan? / Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza".[16] Hayalî bir düşman olan barbarların bir anda yok olması, şehrin olmayan düzenini alt üst eder. Sorunlar bir anda geri gelir. Şehir, artık sorunlarını olmayan barbarlar üzerinden değil, kendi gerçekleriyle yüzleşerek çözmek zorundadır. Sorunları, ötedeki hayalî bir düşman, hasım ve barbar üzerinden tartışmanın anlamsızlığı böylece teyit edilmiş olur.

İslâm'ın akıl dışı, şiddet yanlısı, terörist, antidemokratik, kadın düşmanı, yobaz, özgürlük karşıtı, vb. sıfatlarla bir arada anılması, İslâm dünyasının ya da Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlıkların gerçekliğinden ziyade, Batı toplumlarının zihinlerinin ve vicdanlarının derinlerinde yatan endişelerle ilgilidir. Dünyanın başka ülkelerinde olduğu gibi Batı toplumlarında da görülen ayrımcılık, ırkçılık, kadına karşı şiddet, aşırıcı hareketler, uyuşturucu bağımlılığı, ailenin zayıflaması, toplumsal şiddet, terör, işsizlik, yolsuzluk, eşitsizlik, din-sekülarizm çatışması ve benzeri konular, İslâm üzerinden tartışılmak sûretiyle dışarıda, 'ötede' bir alana taşınmakta ve böylece iç sorunlar dışsallaştırılmakta ve ötelenmektedir.

---

15. Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton: Princeton University Press, 2013).
16. Konstantin Kavafis, *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Adam, 1982), s. 17.

Kadın, Demokrasi ve Özgürlük Meselesi

Bunun çarpıcı örneklerinden biri, İslâm ve kadın meselesidir. Müslüman kadının ezildiği, baskı altında olduğu, kendini ifade edemediği ve özgürleştirilmesi gerektiği fikri, sadece Afganistan ve Irak gibi ülkelerin işgali için bir gerekçe olarak kullanılmamıştır. Özellikle başörtüsü meselesi, kadının modern liberal-kapitalist toplumlarda maruz kaldığı sistemik ve yapısal şiddeti gölgelemek ve hafifletmek için de elverişli bir tartışma haline gelmiştir. Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da her yıl binlerce kadın şiddete ve tecavüze maruz kalarak hayatını kaybetmekte, yaralanmakta ve büyük travmalar yaşamaktadır. Birleşmiş Milletler verilerine göre 2013'te dünya genelinde kadınların % 35'i şiddete maruz kalmıştır. ABD, Kanada, Avustralya, İsrail ve Güney Afrika'da kadın cinayetlerinin % 40'dan fazlasını bizzat eşler işlemektedir. Kadın ticareti dünyanın bütün ülkelerinde ortak bir sorundur; ama tahmin edileceği üzere ticaretin ana istikameti fakir ülkelerden zengin ülkelere doğrudur. Yine aynı araştırmaya göre, AB ülkelerindeki kadınların yarıya yakını cinsel tacize maruz kaldıklarını ifade etmektedir.[17]

Kadın hakları savunucuları ve feminist örgütler elbette bu konuları gündeme getirmekte ve şiddete maruz kalan kadınların haklarını savunmaktadır. Ve bu çabaya Doğulu, Batılı herkes destek vermektedir. Fakat Müslüman kadın ve örtüsü söz konusu olduğunda, konu feminist gruplar tarafından bile farklı bir zeminde ele alınır. Burada sorun, kadına karşı uygulanan şiddet olmaktan çıkar ve Batı-dışı bir bağlama taşınarak Müslüman kadının bir kurtuluş teolojisine muhtaç olduğu tartışmasına dönüşür. Böylece normal şartlar altında taban tabana zıt noktalarda duran çevreler, mesela Katolik muhafazakârlar, liberaller, feministler, solcular, sosyal demokratlar ve cumhuriyetçiler bir araya gelerek "Müslüman kadının kurtarılması ve özgürleştirilmesi" cephesini oluştururlar. Batı toplumlarında kadının maruz kaldığı şiddet toplumsal bir sorun olarak vaz'edilirken, Müslüman toplumlarında ideolojik-dinî-kültürel bir mesele olarak tahlil edilir.[18]

İslâm'ın Tanrı-merkezli, dindar, muhafazakâr, aile yanlısı, bireycilik karşıtı tavrı, modern seküler toplumların unutmak istediği değerleri hatırlatır. Bu hatırlama, sancılı bir süreç ortaya çıkartır. Zira İslâm'ın Batı toplumlarında ve küresel platformlarda görünürlük kazanması, seküler Aydınlanma pro-

17. 2013 BM Raporu için bkz. http://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures
18. Norton, *a.g.e.*, s. 45.

jesinin geride bırakmak istediği yaşam biçimlerinin, ilkelerin ve tartışmaların hatırlanmasına neden olur. Her toplumda görülen şiddet, terör, yoksulluk, yabancı düşmanlığı gibi sorunlar İslâm'a ve Müslüman toplumların hususî özelliklerine atfedilmek sûretiyle Aydınlanmanın kutsiyeti tebarüz ettirilir. Fakat asıl işe yarar netice, küresel adaletsizliğin, kolonyal ilişkilerin ve hiyerarşik ilişkilerin ürettiği sorunların Batı dışı toplumların özünden, yapısından ve tarihinden kaynaklandığı inancının canlı tutulması ve kabul görmesidir.

Bir sorunun ötekileştirilmesi, onun dışarıda, ötede, başka yerlerde ve ihdas edilmiş 'ötekiler' ve korkular üzerinden tartışılması anlamına gelir. Bu, zihnî ve vicdanî bir rahatlık sağlamanın en emin yollarından biridir. İslâm-demokrasi tartışmaları bir yönüyle bu dışsallaştırma-ötekileştirme tavrıyla yakından ilgilidir. Derrida, ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı kitabında İslâm'ı 'demokrasinin ötekisi' olarak tanımlar. İslâm'da olan demokraside, demokraside olan İslâm'da yoktur. Bu sadece kavramsal değil, tarihî olarak da böyledir. Demokrasinin sunduğu açık ufku İslâm'ın ortadan kaldırdığını savunan Derrida, seküler demokrasiyi ortaya çıkartan Greko-Hristiyan geleneğini ve küreselleşmeyi, İslâm geleneğinin dışında ve karşısında görür. Demokrasiyi sekülerleşmenin bir sonucu olarak tarif eder ve modern dünyada sadece İslâm'ın demokrasiyi reddettiğini ileri sürer. Bu yaklaşımını güncel konulara da uyarlar ve Cezayir'de 1991 seçimlerine yapılan askerî müdahaleyi "demokrasiyi korumak" adına meşrulaştırır. Derrida'ya göre, İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin (FIS) iktidara gelmesine izin verilseydi bu, demokrasinin sonu anlamına gelecekti.[19]

Derrida'nın Cezayir'de doğduğunu ve Arap dünyası ve İslâm kültürüyle teması olduğunu nazar-ı itibara aldığımızda, bu değerlendirmeler daha dikkat çekici hale gelmektedir. Mutasavver ve soyut bir İslâm'ı, mutasavver ve soyut bir demokrasi kavramının dışında tutmak, aynı zamanda İslâm dünyasını ve Müslüman toplumları, siyasal ve toplumsal olanın, rasyonalitenin ve medenîliğin dışına itmek anlamına gelmektedir. Modern seküler toplumların meta-değeri olarak kurgulanan demokrasi, kimin içerde kimin dışarda kalacağının da kıstasını oluşturmaktadır. Böylece Derrida "İslâm demokrasinin ötekisidir" diyerek bir çırpıda İslâm'ı ve temsil ettiği anlam katmanlarını rasyonel, meşrû ve ahlâkî alanların dışına itmektedir. Bu söylemsel hamleyle demokrasinin de İslâm'ın da bütün nüansları ortadan kalkmaktadır. Yapıçözümün kurucusu kabul edilen Derrida gibi bir düşünürün, İslâm söz konusu

19. Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (Stanford: Stanford University Press, 2005), nakleden Norton, *a.g.e.*, s. 119-120.

olduğunda totaliter ve tektipçi bir analiz yapması, 'İslâm sorunu'nun ulaştığı boyutları ortaya koyması açısından düşündürücüdür. Bu duruma dikkat çeken Joseph Massad, Batı'da hakim olan liberal söylemin, İslâm'ın ötekileştirilmesi sürecinde oynadığı rolün sanılandan ve kabul edilenden çok daha derinlere gittiğini söyler.[20]

Benzer bir durum, ifade hürriyeti bağlamında da karşımıza çıkmaktadır. İfade hürriyetinin felsefî ve hukukî sınırlarını çizmek zor ve tartışmalı bir konudur. Uluslararası düzeyde kabul edilmiş beyanname ve kanunlara rağmen, ifade hürriyetinin sınırlarının nasıl çizileceği ve pratikte nasıl uygulanacağı konusu, henüz bir neticeye bağlanmış değildir. Bir kesimin ifade hürriyeti olarak gördüğü şey, bir başka kesim tarafından kişilik haklarını ihlâl, kutsallara saldırı ve hakaret olarak görülebilmektedir. Avrupa ve Amerika'da yapılan İslâm karşıtı çeşitli filmler ve bunların İslâm dünyasında sebep olduğu infialler ilk akla gelen örnekler arasında yer alıyor. Selman Rüşdi'nin *Şeytanî Ayetler* romanı, Danimarka'daki karikatür krizi, Theo van Gogh'un *Teslimiyet* filmi, Geert Widers'in *Fitne* filmi, Amerika'da yapılan *Müslümanların Masumiyeti* filmi, ifade hürriyeti ile dinî-kültürel değerlere saygı arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır. Bunların yayınlanmasını savunanlar, ifade hürriyetlerini kullandıklarını söylerken, bu roman, karikatür ve filmlere konu olan –ve böylece 'subjektivize' edilen– Müslüman birey ve topluluklar, bunu dinî değerlere ve kutsallara yapılmış bir saldırı olarak görmektedir.

İfade hürriyeti şüphesiz temel insan haklarından biridir. İnsanların inançlarını ve düşüncelerini serbestçe ifade etmesi, demokratik kültürün temel unsurlarındandır. Fakat belli bir dinî grubun inançları ve kutsalları hedef alındığında ve hakaret ve saldırı haline geldiğinde bunu ifade hürriyeti kapsamında ele almak mümkün müdür? Buradaki temel sorun, bir tarafın ifade hürriyeti olarak gördüğü şeyin, karşı taraf nezdinde hakaret ve saldırı olarak değerlendirilmesidir. Özellikle Batı'da yaşayan Müslüman azınlıkların bu tür saldırı ve hakaretlere maruz kalması, ifade hürriyetinin ileri sanayi toplumlarında belli bir grubu tahrik etmek amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Norton'a göre "ifade/konuşma, sadece ve sadece Müslümanlara, İslâm'a yahut Kur'ân'a saldırmak için kullanıldığı zaman 'ifade özgürlüğü' haline gelmektedir".[21]

Bu mesele, sadece ifade özgürlüğünün değil, aynı zamanda dinî değer ve kutsallık kavramlarının da farklı toplumlarda farklı anlamlara sahip olduğunu göstermektedir. Farklı toplumların farklı kutsallık hiyerarşilerine sahip ol-

---

20. Bkz. Massad, *Islam in Liberalism*.
21. Norton, *a.g.e.*, s. 43.

duğu gerçeğini kabul etmemiz gerekmektedir. Modern toplumlarda din, gelenek, tarih yahut aile gibi kavramlar eski merkezî yerini yitirmiş olabilir. Bu, modern Batı toplumlarında hiçbir kutsalın kalmadığı anlamına gelmez. Buradaki hassas nokta şudur: Eskilerin yerine yeni kutsal ve dokunulmaz değerler geçmiş bulunmaktadır. İslâm toplumlarında kutsal kitap, peygamberler, dinî ve tarihî şahsiyetler, aile değerleri kutsiyetini hâlâ korumaktadır. Şüphesiz bu değerlerin muhafaza edildiği Batılı toplum yapıları da vardır. Fakat bireysel hak ve özgürlükler, mahrem hayat, seçme hürriyeti gibi değerler, ileri sanayi toplumlarında seküler bir karakter kazanarak kutsal ve dokunulmaz bir haklar manzumesine dönüşmüştür. Bunu bütün bireylerin temel hak ve özgürlüklerini garanti altına alan müşterek bir kazanım olarak kabul etmek gerekir. Fakat aynı şekilde Müslüman, Hindu, Budist, vd. toplumlarda farklı kutsal değerlerin olduğunu da teslim etmek, hem ifade hürriyetinin hem de inanca saygının bir gereğidir. İfade hürriyeti hakkını, başka dinî geleneklerin kutsallarına saldırmak amacıyla kullanmak, temel hak ve hürriyetlerin ancak suistimal edilmesi anlamına gelir. Seküler veya dinî kimliği ne olursa olsun, bu suistimale herkesin karşı koyması ve medeni bir müzakere zemininde buluşması gerekir.

Nitekim Avrupa'da ifade özgürlüğünü kısıtlayan ve inançları garanti altına alan yasal düzenlemeler ve uygulamalar da bulunmaktadır. Örneğin, 1989'da İngiliz Film Sansür Heyeti, *Visions of Ecstacy* adlı filmi Azize Teresa'yı müstehcen bir şekilde tasvir ettiği için yasaklamıştı. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin konuyla ilgili kararı dikkat çekicidir. Buna göre, ifade özgürlüğü aynı zamanda insanların kutsal kabul ettiği varlıklara karşı saygısızca ve hakaretamiz ifadelerden mümkün olduğunca sarf-ı nazar edilmesini gerektirir.[22] Dolayısıyla bir toplumun kutsal kabul ettiği değerlere ve şahsiyetlere saldırmak ve onları aşağılamak ifade özgürlüğü kapsamında görülemez.

İslâm ve Batı Toplumlarında Cinsellik Tasavvuru

Burada karşımıza çıkan temel kırılma noktalarından biri de cinsellik meselesidir. Batı dünyasında 1960'lı yıllarda başlayan cinsellik devrimi ve 'cinsel özgürleşme' hareketi, geleneksel inanç kalıplarını derinden sarsmış ve yeni cinsellik tasavvurlarının ve ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasına neden

22. Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 242.

olmuştur. Cinsel özgürleşme hareketi ile birlikte evlilik öncesi cinsel ilişki, çıplaklık, cinselliğin dışa vurumu, homoseksüellik ve kürtajın yasallaştırılması yaygın hale gelmiştir. Cinselliğin bir iktidar aracı olarak kullanılmasına başkaldıran feminist hareketler, kadın bedeninin metalaştırılmasını, kadının özgürleşmesi önündeki en büyük engellerden biri olarak görmüştür. Bu, kadının ataerkil baskılara karşı özgürlüğüne kavuşması anlamında aynı zamanda kapitalizme karşı verilen bir mücadele olarak kurgulanmıştır. Fakat paradoksal bir şekilde, kadının özgürleşmesi söylemi aynı zamanda kapitalist tüketim biçimlerinin içselleştirilmesi ve kadın bedeninin sofistike bir meta haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Cinsellik devrimini bir üretim ve tüketim ilişkisi olarak gören modern kapitalizm, kısa sürede yeni araçlarını devreye sokmuş ve farklı dozlarda bir pornografi kültürünü satılığa çıkarmıştır. Amerika'da 1953'te çıkmaya başlayan *Playboy* dergisi, pornografik kapitalizmin öncülüğünü üstlenmiştir. Cinselliği, müstehcenliğe indirgeyen modern kapitalist pornografi, kadının bedeninin kurtarılmasını amaçlayan cinsellik devrimini tepe taklak ederek cinselliği alınıp satılan bir meta haline getirmiştir. Bu tür yayınların modern Batı toplumlarında ortaya çıkması bir tesadüf olmasa gerektir.

Bu kısa arka planı akılda tutarak, modern cinsellik söylemlerinin İslâm ve Batı toplumlarının ilişkisini nasıl etkilediğine kısaca bakabiliriz. Cinselliğin İslâm toplumlarında bir tabu olduğu tezi sıkça dile getirilir. Kadının örtünmesinin temsil ettiği ve görünür hale getirdiği bu tabu inancına göre, Müslüman toplumlar cinselliği eve hapsetmek sûretiyle onu baskılamakta ve böylece cinsel özgürleşme imkânından kendilerini mahrum etmektedir. Burada özellikle cinselliğin dışa vurumu temel nokta olarak öne çıkmaktadır: Cinselliğimizi dışa vurduğumuz oranda özgürleşiriz.

Oysa bu kabulün yanlış bir temele dayandığını görmek zor değil. Cinselliğin müstehcenlik üzerinden kurgulanması ve özgürlüğün bir dışavurum ve dışsallaştırma olarak tarif edilmesi, modernitenin gerçekliği 'görünme' olarak temellendirmesinin bir uzantısıdır. Gerçekliğin görünür olana (fenomenlere) indirgenmesi, özgürleşmenin ve gerçekleşmenin (*realization*) de dışsal ve görünür vasıtalar üzerinden tanımlanması sonucunu doğurur. Oysa hakikatin ve gerçekliğin görünür olan şeylerden ibaret olmadığını hem klasik felsefe, hem modern bilim, hem de çağdaş sanat ve edebiyat açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Cinsel özgürlüğü ve gerçekleşmeyi, cinsel arzuların dışa vurumu olarak tanımlamak, modernitenin temel paradokslarından biridir.

Burada bir çelişkiye daha işaret etmek gerekir. Modern toplumların temel değerlerinden biri 'mahremiyet' (*privacy*) olduğu halde, bu ilke Müslü-

man kültüründe bir gerilik, baskı ve ilkellik olarak takdim edilmektedir. Böylece Batı'da kutsal kabul edilen bir değer –kişisel hayatın mahremiyeti–, Müslüman birey ve toplumlar söz konusu olduğunda bir kenara bırakılmakta ve hatta bir baskı aracı olarak kullanılmaktadır. Batılı cinsellik tarzlarını ve ilişkilerini mutlak bir değer olarak ortaya koyup buna uymayan bütün örnekleri mahkûm etmek, ancak hegemonik bir yaklaşımın sonucu olabilir. Kadının özgürleşmesini hedefleyen feminist hareketlerin başörtüsü ve genel olarak örtünme konusunda takındığı negatif tavır, bu ironik durumun dikkat çekici örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Oryantalist bakış açısının temel takıntılarından biri, Müslüman mahallesinin bir şehvet ortamı olarak kurgulanmasıydı. Daha önce ele aldığımız üzere, İslâm kadınına ve erkeğine bitip tükenmek bilmeyen cinsel arzular, şehvet, tecessüs ve fantezi gözlüğüyle bakan cinsel oryantalizm, bir tarafta İslâm'da cinselliğin olmadığını yahut bastırıldığını iddia ederken, diğer yanda her şeyin bir cinsellik ve şehvet aracı olarak kullanıldığını ve araçsallaştırıldığını ileri sürer. Kadın, bu araçsallaşmanın en önemli unsuru olarak takdim edilir. Oysa kadın bedeninin araçsallaştırılması ve metalaştırılması, din yahut gelenekten ziyade kapitalizmle ve modern tüketim kültürüyle ilgili bir sorundur. Cinselliğin pornografik bir dışa vurum olarak vulgarlaştırılması, cinsel kimliklerin özgürleşmesini değil, alenîleşmesi ve metalaşması sonucunu doğurmuştur.

İslâm kültüründe cinselliğin olmadığı yahut bastırıldığı iddiası şüphesiz cahilce ve ön yargılı bir değerlendirmeye dayanıyor. Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın insanları kadın ve erkek olarak yarattığını (Fâtır 35/11, Şûrâ 42/11), diğer canlıların da farklı cinsler halinde yaratmasının pek çok hikmetinin bulunduğunu ifade eder (Taha 20/53-53, Yâsin 36/36). Bütün canlıların kadın ve erkek olmak üzere "çiftler" (*ezvâc*) halinde yaratılmış olması, varlık düzeninin temel ilkelerinden biridir. Buna göre, kozmik düzenin kendisi çiftlerin buluşması, birleşmesi ve birbirlerini sevmesi eylemi üzerine kuruludur. Bu manada dengeli bir toplum ve medeniyetin inşası da dengeli bir cinsel hayatın yaşanması ile yakından ilgilidir.[23]

Öte yandan kadın ve erkek cinsleri aynı zamanda feminen ve maskülen olmak üzere farklı prototipleri temsil eder. Varlık düzeninin aslî bir unsuru olan bu prototipler, tahakküm edici bir hiyerarşiye değil, bütünleyicilik ilişkisine sahiptir. Cinsler arasındaki farklar temel hak ve hürriyetleri ortadan kaldırmaz ve bir cinsi diğerine karşı kayırmaz. Nitekim Kur'ân, cinsiyet ayrımı yapmaksızın insanlar için en yüksek değerlerin iman, erdem, bilgi, doğ-

23. Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Saqi Books, 2012), s. 7 vd.

ruluk, iffet, takvâ, sadakat, merhamet ve mağfiret olduğunu söyler (En'am 6/132, Zümer 39/9, Mücâdile 58/11).

Klasik tefsir, hadis ve fıkıh literatüründe cinsellik konusunda geniş bahisler vardır. Bu kaynaklarda cinsellik meşru ölçüler çerçevesinde tartışılmış, mutlu, tatminkâr ve iffetli bir cinsel hayatın şartları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İslâm, cinselliği insan hayatının doğal bir parçası olarak görmüş ve sadece üreme ve neslin muhafazası için değil, aynı zamanda eşler arasında bir yakınlaşma ve sevgi ilişkisi olarak tecvîz ve teşvik etmiştir. Kur'ân, kadın ve erkek arasındaki ilişkinin meşrûiyet, saygı, sevgi ve iffete dayandığı ilkesine atıfla "*Onlar sizin elbiseleriniz, siz de onların elbiseleri durumundasınız*" (Bakara 2/187) der. Zina ve fuhuş bu ilkeyi ihlâl ettiği için yasaklanmıştır.[24]

Dolayısıyla sorun cinselliğin var olup olmadığı meselesi değil, ne şekilde var olduğu, nasıl dışa vurulduğu ve mahremiyetin nasıl korunduğu meselesidir. İslâm'da cinsellik konusunda Batı basınında ve feminist çevrelerde yapılan tartışmalar, bu noktaları tamamen ihmal etmekte ve konuyu geniş ve mukayeseli bir çerçeveden ele almak yerine ötekileştirme yoluna başvurmaktadır.

İslâm'ın "Görünürlüğü" Sorunu

Batı toplumlarında İslâm'ın daha görünür hale gelmesi, geç modernitenin izah etmekte zorlandığı bir sorundur. Seküler bir geleceğe doğru ilerleyeceği varsayılan modern toplumlarda dinî, geleneksel ve kollektif değerleri savunan, mahremiyeti önemseyen, bireyciliği sorgulayan, tüketim kültürünü eleştiren bir sosyal olgunun varlığı, klasik modernleşme-sekülerleşme şemaları için ciddi bir meydan okumadır. Bu yüzden sosyal bilimciler yeni teoriler ve analiz çerçeveleri geliştirmeye çalışıyorlar. Nilüfer Göle'nin tespitiyle, İslâm'ın modernitenin 'çağdaşı' haline gelmesi ve görünürlük kazanması, modernitenin seküler sembolleriyle çelişiyor ve yeni çatışma alanları üretiyor.

Bu noktada İslâm'ın sosyolojik bir olgu olarak görünür hale gelmesi, hem modernitenin temel kabullerinin sorgulanmasına hem de seküler Avrupa toplumlarının farklı endişelere kapılmasına neden oluyor. Örneğin, Avrupa'daki camilerin dolu olması, buna karşın bin yıllık kiliselerin boşalması, 'İslâm istilâsı'na örnek olarak gösteriliyor. Oysa Avrupa'da bulunan on binlerce kiliseye nispetle Müslüman toplulukların kurduğu camilerin sayısı sınırlı sayıdadır. Daha az sayıdaki camilerin daha dolu olmasına şaşırma-

24. Bkz. Hayati Hökelekli, "Cinsiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, s. 21-24.

mak gerekiyor. Burada sorulması gereken soru, camilerin neden dolu olduğundan ziyade kiliselerin neden boş olduğudur. Avrupa'daki dindar kesimler bunu Hristiyanlık'ın gerilemesinin bir sonucu olarak görüp serzenişte bulunmakta haklı olabilirler. Fakat buradan bir İslâm karşıtlığı çıkartmaya çalışmak, yukarıda işaret ettiğimiz 'İslâm sorunu'nun bir türevi olarak görülebilir. Sağcı-muhafazakâr çevrelerin yanısıra liberal-seküler aydınların, camilerin doluluğuna ve genel olarak İslâm'ın Avrupa sokaklarında görünür hale gelmesine tepki vermeleri de yanlı bir tutumu ifade ediyor. Zira hem seküler hem de liberal ve çoğulcu olduğunu söyleyen çevrelerin, İslâm söz konusu olduğunda dinî ve kültürel çoğulculuktan kolaylıkla vazgeçmesi ve Avrupa'nın Yahudi-Hristiyan köklerini hatırlaması, temel bir çelişkiye ve köklü bir ön yargıya işaret etmektedir.

Burada "İslâm", bütün kategorileri altüst eden bir işlev kazanır: Avrupa ve Amerika'daki liberaller, tesettür gibi İslâmî sembollerin yasaklanmasını savunur; antisemitizme şiddetle karşı çıkanlar İslâmofobiye karşı sessiz kalır; ateist ve seküler aydınlar, Batı'nın "Yahudi-Hristiyan köklerine" geri dönmesi çağrısında bulunur; dindar Katolikler, irrasyonel bir din olarak gördükleri İslâm'a karşı Aydınlanmayı ve moderniteyi müdafaa eder; milliyetçiler, Müslüman topluluklara karşı kendi millî sınırlarının ötesine geçerek pan-Avrupacılığı savunur. Böylece çarpıtılmış, siyasîleştirilmiş ve ötekileştirilmiş İslâm algısı, normalde hemen her konuda ihtilaf halinde olan grupları aynı çizgide buluşturur. Siyasî-felsefî yelpazenin sol kanadında yer alan Habermas'ın, Avrupa'nın kimliğinde Hristiyan geleneğin sahip olduğu yere vurgu yapması bu açıdan dikkat çekicidir. Hristiyanlık'ın Batı medeniyetinin belkemiğini teşkil ettiğini söyleyen Habermas, "Hristiyanlık ve sadece Hristiyanlık özgürlüğün, vicdanın, insan haklarının ve demokrasinin nihai temelidir ve bunlar Batı medeniyetinin köşe taşlarıdır" der ve ekler: "Bu gün itibariyle (Hristiyanlık'a alternatif oluşturacak) bir opsiyona sahip değiliz. Bizi besleyen, bu kaynaktır. Bunun dışındaki her şey postmodern laf kalabalığıdır". Habermas'ın bu Hristiyanlık müdafaası, şüphesiz teolojik değil, tarihî ve kültürel bir zemine dayanmaktadır. Seküler bir toplum idealini esas alan Habermas, Hristiyan değerlerini, ahlâkını, kozmolojisini ve evren tasavvurunu Batı medeniyetinin çağdaş yönelimlerinin temel kaynaklarından biri olarak görür. Çoğulculuğu da bu eksene yerleştirir: "Yahudi-Hristiyan köklerimizi daha açık-seçik bir şekilde kabul etmek kültürler arası anlayışı engellemez, tersine mümkün hale getirir".[25]

---

25. Jurgen Habermas, *Times of Transition* (New York: Polity Press, 2006).

Habermas'ın Batı medeniyetinin Yahudi-Hristiyan köklerine vurgu yapması, tarihî-kültürel süreklilik açısından önem arz eden bir konudur. Hristiyan inancıyla demokratik, çoğulcu ve liberal değerlerin telif edilebileceğini savunan pek çok Batılı düşünür bulunmaktadır. Hristiyan teologların yanı sıra Charles Taylor gibi filozofların modernite ile Katoliklik arasında yapıcı ilişkiler kurma girişimlerini burada hatırlayabiliriz.[26] Bu çabalar, din-modernite ilişkisi meyanında önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir. Fakat Habermas'ın pozisyonunda dikkat çeken nokta, Avrupa'nın çoğulculukla olan imtihanını Yahudi-Hristiyan değerler üzerinden inşa etmesi ve bunu Avrupa'daki yaygın İslâm tartışması bağlamında yapıyor olmasıdır. Buna rağmen İslâm, Avrupa'daki din, gelenek, modernite, çoğulculuk ve demokrasi tartışmalarını doğrudan etkilemekte ve yeni diyalog ve etkileşim zeminlerinin doğmasına imkân sağlamaktadır. Avrupa merkezci düşünce kalıplarından ve liberal-seküler ön yargılardan arındırılmış bir İslâm ve Batı tartışması, modernlik, akıl, birey, özgürlük ve gelenek konularında daha derinlikli ve ufuk açıcı bakış açılarının gelişmesine katkı sunabilir.

Oksidentalizm Tuzağı

Bunun için Avrupa merkezciliğin aşılması kadar Müslüman dünyanın zihin dünyasının da ön yargılardan ve kolaycı düşünüş kalıplarından kurtulması gerekmektedir. Batı'da olduğu gibi İslâm toplumlarında da bir ötekileştirme tavrının yaygınlaştığını görüyoruz. Avrupa kolonyalizminin acı mirası, modern dünya sisteminin güç merkezlerinin Batılı ülkelerin elinde bulunması, Batılı devletlerin İslâm ülkelerindeki otoriter rejimleri desteklemesi, Avrupa merkezci kültür ve sanat formlarının evrensel normlar olarak dayatılması, bu sonucun doğmasında rol oynayan sebeplerin başında gelmektedir. Fakat Müslüman toplumların kendi hatalarının sonucunda ortaya çıkan şiddet, savaş, fakirlik, çevre kirliliği, alt yapı eksikliği, kötü şehirleşme ve düşük yaşam kalitesi gibi sorunlar, muhayyel bir Batı'ya havale edilerek çözülemez. Nasıl Batı toplumları kendi öz sorunlarını İslâm üzerinden tartışarak ötekileştirme ve dışsallaştırma hatasına düşüyorsa, aynı hatayı Müslüman toplumlar da kendi özgün şartlarında tekrar etmektedirler. Sorunların

26. Taylor'un sekülerleşme teorilerine yönelik eleştirileri aynı zamanda onun modernite ile Katolik inancını telif etme çabasıyla da yakında ilgilidir. Bkz. *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture* (Oxford: Oxford University Press, 1999) ve *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

çözümü, küresel güç ilişkilerini dikkate alarak köklü ve samimi bir muhasebe yapmaktan geçmektedir.[27]

Oksidentalizm, kelimenin en geniş manasıyla Batı toplumlarının basmakalıp hükümler ve ön yargılar üzerinden mahkûm edilmesini ve ötekileştirilmesini ifade eder. Batı kültürüne ve siyasetine yönelik eleştirilerin, tarihî bağlamından kopartılarak özcü-kültürcü reddiyeler haline dönüşmesi, oksidentalizmin temel özelliklerinden biridir. Batılı olan her şeyin hiçbir ihtiyat kaydı olmadan yüceltilmesi de, mutlak manada aşağılanması da aynı oksidentalist bakış açısının tezâhürleri olarak görülebilir. Zira her iki durumda da Batı her şeyin merkezine konulmakta ve lehte yahut aleyhte bütün değer hükümleri Batı hayranlığı yahut Batı nefreti üzerinden üretilmektedir. Bu noktada oksidentalizm, Japonya'dan Çin'e, Rusya'dan Afrika'ya ve İslâm dünyasına kadar geniş bir coğrafyada farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir.[28]

Nasıl oryantalizm İslâm dini ve kültürü hakkında tektipçi ve indirgemeci kategorilerin ortaya çıkmasına neden olduysa, oksidentalizm de Batı toplumlarının dinî, kültürel ve siyasî farklılıklarını yok sayarak tekdüze ve mahkûm edici bir tahlil çerçevesi içinde hareket eder. Bu bakış açısı Alman, Fransız, Amerikan yahut İskandinav toplumları arasındaki derin ve önemsenmesi gereken farklılıkları ortadan kaldırarak kültür ve tarihi, yüzeysel bir yeknesaklığa indirger. Batı tarihi, acemi bir şekilde inşa edilen tarih-üstü kimlik kategorilerinin sonsuz bir döngüsü olarak takdim edilir. Katolik, Protestan ve Ortodoks gelenekler arasındaki farklar yeteri kadar tetkik edilmediği için Batı dinî tarihi ve sekülerleşme süreci de eksik ve yanlış bir biçimde tahlil edilir. Batı tarihinin kendi içindeki kırılmalar ve çatışmalar bütünüyle ihmal edilir ve oryantalist tarih tasavvuruna benzer tahlil biçimleri birer zihinsel perde haline gelir. Kısacası oksidentalizm, tersinden bir oryantalizm olarak İslâm-Batı ilişkilerini doğru ve berrak bir şekilde anlamamızı zorlaştıran ve hatta imkânsızlaştıran bir tuzak haline gelir.

Bu tuzağın bir veçcesi, Batı karşıtlığı anlamında oksidentalizmin köklerinin paradoksal bir şekilde yine Batı'ya ve özellikle de Aydınlanma dönemine geri gittiği gerçeğidir. Ortaçağ dünyasına ve Kilisenin otoritesine başkaldıran Avrupalı asilzadeler, siyasetçiler, düşünürler ve bilim adamları, kendi projelerini de köklü eleştirilere tabi tutacak bir geleneğin temel-

---

27. Bu muhasebeyi Türk modernleşmesi bağlamında yapmaya çalıştık. Bkz. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, Bölüm I ve II.
28. Bkz. James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West* (Clarendon Press, 1995).

lerini attılar. Fransız Devrimi'nin "karşı devrimci" akımları doğurması gibi Aydınlanma hareketi de "Aydınlanma karşıtı" hareketlerin zeminini hazırlamıştır. Batı dünyasında ortaya çıkan Batı eleştirileri –ister dinî, ister seküler bir zaviyeden yapılsın– ideolojik ve siyasî düzlemde modern oksidentalizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aydınlanmanın rasyonalist, bilimci ve materyalist tezlerine köklü eleştiriler getiren Burke, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler, bu geleneğin önde gelen isimleri arasında yer alır. Örneğin Heidegger'in –ikisi de Batılı olan– kapitalizm ve sosyalizmi aynı madalyonun iki yüzü olarak gördüğünü ve materyalist-ruhsuz siyasî modeller olarak reddettiğini hatırlayabiliriz. Aynı şekilde, 19. ve 20. yüzyıl Avrupasında yükselişe geçen romantik ve idealist akımlar da modern Batı medeniyetinin toplumsal, kültürel ve sanatsal yapılarına sert eleştiriler getirmişlerdir. Dahası Marksizm, kapitalizme karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış ve modern Batılı siyasî-ekonomik düzeni sömürgeci, haksız ve zalim bir düzen olarak reddetmiştir. Batı içinden çıkıp yine Batı'yı eleştiren bu tür örnekleri çoğaltmak mümkün. Son tahlilde Batı paradigması içinde vücut bulan bu eleştiriler, Batı medeniyetine yönelik Batı dışı dünyadaki eleştirel söylemlerin güçlenmesine katkı sağlamıştır.

Burada önemli olan nokta, rasyonel ve sağlam temellere dayanan Batı eleştirisi ile yüzeysel ve indirgemeci Batı karşıtlığını birbirinden ayırmaktır. Modern seküler Batı medeniyetinin siyasî, ekonomik, kültürel ve toplumsal yönleri hem Batı içinden hem de Batı dışından gelen farklı bakış açılarıyla kıyasıya eleştirilmiştir. Bu eleştiriler hem Batı medeniyetinin kendi 'ben' tasavvurunun tebellür ve tashih edilmesinde, hem de dünya toplumlarıyla olan ilişkisini düzenlemede önemli ve yapıcı roller oynamıştır. Dolayısıyla bağnaz ve şeytanlaştırıcı bir düşmanlığa kapı aralamadan eleştirel bir ilişkiye girmek mümkündür ve bu ilke, hem İslâm dünyasını anlamak isteyen Batılı aydınlar, hem de Batı'yı anlamak isteyen Müslüman aydınlar ve diğer toplumlar için geçerlidir.

Fakat burada bir hususun altını çizmemiz gerekiyor. Batı-içi eleştirel söylemlerle Batı-dışı söylemler arasında bir hiyerarşi kurulması ve birinci grup eleştirilerin olumlu, yapıcı ve meşru kabul edilmesi, buna mukabil ikinci grup eleştirilerin gerici ve gayr-ı meşru ilan edilmesi elbette büyük bir hatadır ve hiçbir fikrî ve ahlâkî prensiple bağdaşması mümkün değildir. Bazı İslâm ülkelerinde Batı'ya yönelik her eleştiriyi kültür, medeniyet, demokrasi yahut çoğulculuk karşıtlığı olarak yaftalamak, ancak Celâl Âl-i Ahmed'in "garbzedelik" olarak tarif ettiği ruh haliyle izah edilebilir. Batı dünyasının içinden gelen en sert eleştirileri yaratıcı düşünce ve ifade özgürlüğü olarak gören, buna

karşın Müslüman, Çinli yahut Rus aydınların kapitalizm, liberalizm ve tüketim kültürü eleştirilerini bağnazlık, gericilik, yobazlık, vs. olarak takdim eden batıcı-liberal aydınlar, aslında peşinden gittikleri Batı değerlerine ihanet etiklerinin acaba ne kadar farkındadırlar? Avrupa ve Amerika'da dindar kesimlerin Batı'nın seküler ve materyalist kültürüne yönelttiği eleştiriler, seküler-liberal kesimlerin Hristiyan inancına ve kilise adetlerine yönelttiği eleştiriler ve bunların çeşitli varyasyonları, aslında Batı içinde canlı bir eleştiri geleneğinin varlığına işaret etmektedir. Bu eleştiri hakkının sadece Batı'ya tanınması ve Batı dışındaki dünyada adeta sansürlenmesi ve aşağılanması, Avrupa merkezciliğin ve Batıcılığın vulgar ve banal bir yansıması olarak görülmeli ve reddedilmelidir. Dolayısıyla oksidentalizmi reddederken, bunu tutarlı bir şekilde yapmak gerekmektedir.

Burada asıl üzerinde durulması gereken husus şudur: Nasıl oryantalizm, "İslâm sorunu" tartışmaları, İslâm-çoğulculuk meselesi ve benzeri konular İslâm'dan ziyade Batı toplumlarının kendi toplumsal dinamiklerini, siyasî önceliklerini ve zihnî eğilimlerini yansıtıyorsa, aynı şekilde oksidentalizm de büyük oranda Batı'dan ziyade Batılı olmayan toplumların aynadaki bir yansıması olarak öne çıkmaktadır. Batı hakkında verilen kesin hükümler ve üretilen tekdüze imajlar, son tahlilde bir yansıtma ve öteleme işlevi görür. Buradaki asıl özne Batı değil, tekdüzeleştirmeyi ve ötekileştirmeyi yapan Batı dışı toplumlardır. Kanlı bir tarihin, adil olmayan bir rekabetin, haksız işgallerin ve acımasız bir güç temerküzünün yol açtığı tepkisellik, Batı karşıtlığının temel saikleri arasında yer almaktadır. Fakat oksidentalizmin, Batı karşısında yaşanan bir "hezimet ve aşağılanma" duygusu ile yakından irtibatlı olduğu da doğrudur.[29]

Antiemperyalizm adı altında Batı kültür ve medeniyetine karşı basmakalıp hükümlere dayalı ve ötekileştirici bir oksidentalizme sığınmak, ne İslâm dünyasının Batı'yı ve mevcut küresel sistemi doğru anlamasına, ne de kendi sorunlarını rasyonel bir şekilde çözmesine imkân sağlayabilir. Popülist söylemlerde sıkça gördüğümüz gibi İslâm dünyasının bütün sorunlarını Batı'ya fatura etmek, bizi zihnî tembelliğe ve ahlâkî konformizme götürür. Oryantalizm nasıl bir tuzaksa, aynı şekilde oksidentalizm de bir tuzaktır. Batı kültürünü, ekonomik düzenini yahut küresel politikalarını eleştirmek ancak doğru bilgiye, ikna edici argümanlara ve sağlıklı bir tahlil çerçevesine dayandığı zaman anlamlı hale gelir. Batı eleştirisini, özeleştiriden kaçmak için bir araç

29. Ian Buruma ve Avishai Margalit, *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism* (London: Atlantic Books, 2004), s. 77-8.

olarak kullanmak ve zihnî tembelliği meşrulaştırmak, oksidentalizmin en büyük tuzaklarından biridir.

Oryantalizm, oksidentalizm ve Avrupa merkezcilik tuzaklarına düşmeden Batı düşüncesiyle eleştirel bir ilişkiye girmek elbette mümkündür. İnsan, tabiat, evren, siyaset, kültür ve medeniyet tasavvurları arasındaki farklar her zaman bir çatışma sebebi olmak zorunda değildir. Temel konulardaki görüş ayrılıkları, bir özneler hiyerarşisi ve tahakküm ilişkisi kurmadan eşitlik, adalet ve ortak iyi zemininde mülâhaza edilebilir. Zira eleştiri düşmanlık anlamına gelmediği gibi uzlaşmak da teslimiyet değildir. Mukayeseli ve disiplinler arası bir bakış açısıyla ele alındığında temel konulardaki tartışmalar yeni kavramsal ve siyasî imkânların doğmasına zemin de hazırlayabilir. Dinin toplum hayatındaki yeri, aile, gelenek, tarih, akılcılığın ve bireyciliğin sınırları, ahlâk, çoğulculuk ve benzer birçok konuda teşekkül eden zengin eleştiri birikimi, moderniteyi farklı biçimlerde tecrübe eden İslâm ve Batı toplumları arasında yeni iletişim kanallarının açılmasına vesile olabilir.

Kısa bir örnek vermek gerekirse İslâmî ve Batılı siyaset teorilerine mukayeseli bir zaviyeden bakan Roxanne Euben, Seyyid Kutub'un *Yoldaki İşaretler* kitabında sunduğu Batı eleştirisini, ibtidaî yahut "köktenci" bir reddiye değil, kapsamlı bir modernite ve popüler kültür eleştirisi olarak ele alır. Kutub'un 1940'lı yıllarda Amerikan toplumu hakkında yaptığı gözlem ve eleştiriler –bireycilik, tüketim kültürü, bencillik, ailenin zayıflaması, materyalizm, müstehcenlik, vs– daha sert ve kapsamlı bir şekilde pek çok Avrupalı ve Amerikalı yazar tarafından da yapılmaktaydı. Bu değerlendirmeleri, Mısırlı bir İslâmcının Amerika düşmanlığı olarak değil, Aydınlanma projesinin ve modernitenin sorunlarına yönelik ahlâkî-siyasî bir eleştiri olarak ele aldığımızda, daha sağlıklı ve etkileşime açık bir tartışma zeminine kavuşma imkânımız olur. Bu noktada Afgânî, Abduh, Kutub ve Humeynî gibi figürlerin (bunlara Muhammed İkbal, Mevdûdî, Said Nursî, Cemil Meriç, Mâlik bin Nebî, Ali Şeriatî, Seyyid Hüseyin Nasr, Tarık Ramazan gibi pek çok ismi ekleyebiliriz) moderniteye ve Batı kültürüne yaklaşımları, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Richard John Neuhaus ve Robert Bellah gibi isimlerin modernite eleştirileriyle aynı düzlemde mukayeseli olarak ele alınabilir. Bu tür çalışmalar modern rasyonalizmin sınırlarını ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda mevcut krizlerin aşılmasında daha derinlikli ve yaratıcı çözümlerin formüle edilmesine de yardımcı olabilir.[30]

---

30. Bkz. Euben, *Enemy in the Mirror*, s. 123-153. Buruma ve Margalit, "oksidentalist olmadan Batı'yı eleştirmek mümkün müdür?" sorusuna olumlu cevap verir ve örnek

Bu tür mukayeseli okumalar yaparken dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus, mukayese unsurlarının aynı düzlemden seçilmesi ve adil değerlendirmeler yapılmasıdır. Burada sıkça yapılan hata, Müslüman aydınların İslâm dünyasının idealleriyle Batı'nın gerçeklerini karşılaştırması, Batılı aydınların da Batı'nın idealleriyle İslâm dünyasının gerçeklerini karşı karşıya koyarak köklü zıtlıklar üretmesidir. Adalet, eşit paylaşım ve insan hakları konularında Müslüman bireyler İslâm'ın temel kaynaklarına ve tarihî tecrübeye atıfta bulunabilirler. Fakat mevcut durumu analiz etmek ve sorunları çözmek için kaynakları ve tarihi referans göstermek tek başına yeterli değildir. "İslâm'da adaletsizliğe izin verilmez" ifadesi doğru bir ilkeye işaret eder, ama İslâm ülkelerinde de adaletsizliğin olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Aynı şekilde Batılı yazarların çoğulculuk, hukukun üstünlüğü yahut demokrasi konularında ideal tiplerden ve modellerden bahsetmeleri yeterli değildir. Batı toplumlarında var olan Müslüman karşıtlığı, ayrımcılık, aile içi şiddet, emeğin sömürüsü ve benzeri sorunları ele almadan tutarlı ve anlamlı bir söylem geliştirmek mümkün değildir. Müslüman ve Batılı iki aydının (yahut edebiyatçının, siyasetçinin, bilim adamının, tüccarın, din adamının, ebeveynin vs.) kendi idealleriyle karşı tarafın gerçekleri arasında mukayese yaparak asıl sorunları görmezden gelmesi, bugün İslâm-Batı ilişkilerinde yaşadığımız temel sorunlardan birini oluşturmaktadır.

Bu bahsi kapatmadan önce memnuniyet verici bir gelişme olarak Avrupa merkezciliğin farklı yönlerini sorgulayan eserlerin son yıllarda artmaya başladığını ifade edelim. Jack Goody'nin *Teft of History* (2006) ve *Renaissances* (2010) adlı çalışmaları, önemli bir Avrupa tarihçisinin global bir gözle tarih üzerine önemli mülâhazalarını ihtiva etmekte ve 'dünya tarihi' perspektifini derinleştirmektedir. Maria Rosa Menocal'ın çalışmaları arasında özellikle *The Arabic Role in Medieval Literary History* (1987) ayrı bir yere sahip. Bu çalışmasında Menocal, ortaçağlardan modern döneme geçişte Avrupa edebiyat ve şiir tarihinin yeni bir bakış açısıyla ele alınmasının zorunlu olduğunu ileri sürer. Zira İslâm kültür ve medeniyetinin ve Arapçanın etkisini bü-

---

olarak Muhammed İkbal ile Seyyid Kutub'u karşılaştırır. Bu yazarlara göre, İkbal eğitimi, şahsî tecrübesi ve geniş bakış açısı nedeniyle oksidentalizm tuzağına düşmeden Batı'yı eleştirmeyi başarmıştır. Buna mukabil aynı şeyi Kutub için söylemek mümkün değildir. Bkz. Buruma ve Margalit, *Occidentalism*, s. 123. Bize göre bu mukayese hatalıdır. Seyyid Kutub'un düşüncelerinin vefatından sonra aşırı gruplar tarafından kullanılması ve şiddet yanlısı bir ideoloji olarak takdim edilmesi, Kutub'un kendi düşünce dünyasından ziyade Mısır ve Arap dünyasındaki gelişmelerle yakından ilgilidir.

tün boyutlarıyla ortaya koymadan İspanyol, İtalyan, Fransız ve diğer edebiyat geleneklerini doğru bir tarihî bağlama oturtmak mümkün değildir. John M. Hobson'ın *The Eastern Origins of Western Civilization* (2004) adlı eseri, Avrupa'nın 1492'de birden bire ortaya çıkmadığını, yükselişinin temel saiklerinin Avrupa içi devrimlerden ziyade ziyade Avrupa dışı dünyayla ve hassaten Uzak Doğu ve Çin ile olan etkileşiminde aranması gerektiğini ileri sürer. Aynı yazarın *The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory 1760-2010* (2012) adlı çalışması, modern uluslararası ilişkiler ve siyaset teorisine köklü eleştiriler getirir. Samir Amin'in *Eurocentrism* (1988) adlı kitabı, Avrupa merkezciliği Marksist bir zaviyeden eleştirir. Amin eleştirisinde Arap dünyasında hakim olan siyasî kültürü de tahlil eder. Pankaj Mishra'nın *From the Ruins of Empire: The Revolt Against the West and the Remaking of Asia* (2012) adlı eseri, 20 yüzyılın başında Asya'daki siyasî ve fikrî gelişmeleri esas alarak Avrupa merkezci tarih ve siyaset anlayışına önemli eleştiriler getirir. Yine bu çerçevede Ahmet Davutoğlu'nun *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*'si (1993), Avrupa merkezci siyaset felsefesini ve siyasî düşünce tarihini sorgulayan önemli bir çalışmadır. Bu alandaki çalışmaların artması, İslâm-Batı ilişkilerinin de daha sağlıklı ve derinlikli bir zeminde ilerlemesine imkân sağlayacaktır.

Filistin, İsrail ve İslâm-Batı İlişkileri

20. yüzyılda İslâm-Batı ilişkilerini geren ihtilaf konularından biri de, İsrail'in işgaliyle ortaya çıkan Filistin meselesidir. Meselenin İslâm-Batı ilişkileri üzerindeki etkisi genellikle Batılı uzmanların tahmin ve itiraf ettiklerinden çok daha derindir. İslâm dünyası Filistin meselesini basit bir toprak sorunu değil, bir adalet ve insanlık meselesi olarak görmekteyken, İsrail ve destekçileri konuyu Filistinlilerin, Arapların ve Müslümanların ötekileştirilmesi üzerinden kendi lehine çevirmeye çalışmaktadır. Düşmanlarla çevrilmiş bir coğrafyada barış, demokrasi ve yaşam mücadelesi verdiği söylemini yayan İsrail yönetimleri, Batı devletlerinin ve kamuoyunun desteğini yanına çekmek için siyasetten medyaya, ekonomiden lobilere, sinemadan diplomasiye geniş bir araçlar setini kullanmaktadır. Burada detaylarına giremeyeceğiniz çeşitli gerekçelerle İsrail'in hikâyesini satın alan Batı kamuoyu, böylece Orta Doğu'nun en büyük ihtilafında taraf olur ve bilerek veya bilmeyerek Arap ve İslâm dünyasını karşısına alır. Elbette Avrupa ve Amerika'da İsrail'in işgal politikaları-

na ve hukuk ihlâllerine karşı çıkan ve Filistin davasını destekleyen pek çok aydın, yazar, sanatçı ve siyasetçi bulunmaktadır. Fakat genel tabloya bakıldığında, Batılı ülkelerin İsrail'e verdiği destek, İslâm dünyasında bir çifte standart ve ihanet tavrı olarak görülmektedir. 1967'den sonra İsrail'in Kudüs'ü işgal ederek "ebedî başkenti" ilan etmesi, bu gerilimi had safhaya taşımıştır. İşgal altındaki Gazze ve Batı Şeria'nın yanı sıra Kudüs'te Mescid-i Aksâ'nın belli dönemlerde İsrailli işgalciler ("yerleşimciler") tarafından ele geçirilmek istenmesi, meseleyi siyasî olmanın ötesinde dinî bir boyuta da taşımaktadır.

1917 Balfour Beyannamesi ile başlayan ve 1948'te Filistin toprakları üzerinde bir İsrail devletinin kurulması ile sonuçlanan süreç, modern Orta Doğu tarihinin en büyük kırılmalarından biridir. Yüzlerce yıldır yaşadıkları vatanlarını bir oldu-bittiyle kaybeden Filistinliler, özellikle 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra büyük travmalar yaşadıkları bir döneme girdiler. Modern Arap siyasetinin tarihi aynı zamanda Filistin topraklarının işgal tarihidir. Mısır'da Cemal Abdunnâsır'ın yükselişinden Suriye ve Lübnan siyasetine, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün ve Hamas'ın kurulmasından Hizbullah'ın ortaya çıkışına, İslâm İşbirliği Teşkilatı'nın 1969'da Kudüs'te meydana gelen hadiseler üzerine kurulmasından Amerika'nın Orta Doğu politikasına kadar çağdaş Arap siyasî tarihinin her önemli başlığı bir şekilde Filistin meselesiyle ilgilidir.[31] Filistin, hiçbir zaman sadece Arapların meselesi olarak görülmemiş, Türkiye'den Endonezya'ya bütün İslâm dünyasında yakından takip edilen bir konu olmuştur. Arap dünyasında birleşik Arap kuvvetlerinin İsrail ordusu karşısındaki kayıpları, modern Arap ve Orta Doğu tarihinin büyük travmalarından biri haline gelmiştir.[32]

Batılı devletlerin siyonizm hareketine ve İsrail'e verdiği destek, 1917'den bu yana İslâm-Batı ilişkilerinin temel gerilim hatlarından birini oluşturmaktadır. Siyonizm hareketi, ortaya çıktığı andan itibaren Orta Doğu dışından "büyük güçlerin" (İngiltere ve Amerika) desteğini alarak Filistin toprakları üzerinde bir Yahudi devleti kurma projesini hayata geçirmiş ve bunu açıkça ifade etmekten de çekinmemiştir.[33] 1917-1948 arasında ağırlıklı olarak İngilte-

31. Filistin meselesinin çağdaş Arap siyasî tarihindeki yeri ve İslâm-Batı ilişkilerine etkisi konusunda genel bir değerlendirme için bkz. Milton Viorst, *Storm from the East: The Struggle Between the Arab World and the Christian West* (New York: The Modern Library, 2006).
32. Olivier Roy, *The Politics of Chaos in the Middle East* (London: Hurst and Company, 2007), s. 74.
33. Baos Evron, *Jewish State or Israeli Nation?* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 133.

re'nin desteğiyle büyüyen hareket, 1948'de İsrail devletinin kurulmasından sonra ağırlık merkezini Amerika'ya kaydırmıştır. Soğuk Savaş döneminde sadece Amerikan devletinin değil, zengin ve etkili Yahudi iş adamlarının, siyasetçilerin, medya mensuplarının ve sanatçıların da desteğine başvuran siyonizm hareketi, Orta Doğu'nun göbeğinde Batı'yla ilişkilerini güçlendirirken Arap ve İslâm dünyasıyla gerilim ve çatışma siyaseti izlemiştir. Bu çerçevede "bölge dışı büyük güçlerle ittifak" stratejisi, Arap ve İslâm dünyasında sömürgeciliğin ve Haçlı seferlerinin yeni bir versiyonu olarak görülmektedir. Avrupa'nın Holokost karşısında hissettiği 'suçluluk duygusu' ve Amerika'nın bölgesel çıkarları, İsrail devletini ve onun yayılmacılık siyasetini meşrulaştırırken; Filistin topraklarının işgal edilmesini, Filistin halkının aşağılanmasını ve sürgün edilmesini haklılaştıran bir işlev görmektedir. Amerikan sağının ve Hristiyan çevrelerin İsrail'e dinî ve siyasî gerekçelerle tam destek vermesi, Amerikan toplumuyla İslâm dünyası arasındaki temel gerilim hatlarından biridir.[34]

Bugün Amerikan devleti ve kamuoyu üzerinde etkili olan İsrail lobisinin de çabalarıyla, Batılı ülkelerin Orta Doğu politikası, büyük bir gerilim kaynağı olmaya devam ediyor.[35] "İslâmî köktencilik/terörizm" söyleminde olduğu gibi, burada da kültürel ve ırkçı tiplemelerin etkin bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Filistin sorununa adil ve barışçıl bir çözümün önündeki tek engelin Filistinliler olduğu tezini sürekli işleyen lobi, bu söylemi yaymak için her tür imkânı seferber etmektedir. 1962 tarihli *Lawrence of Arabia* filminden alınan bir cümleyle ifade edecek olursak, Batı'nın nazarında Araplar, "akıllı bir Batılının himayesine muhtaç ve siyasetten anlamayan" aktörler olarak görülmektedir.[36] Bu betimleme, yer yer düpedüz ırkçılığa dönüşür. Böylece Filistin sorunu, İsrail'in işgal ve yayılmacılık politikalarına değil, Filistinli Müslüman Arapların güya demokratik olmayan geleneklerine, uzlaşmaz tutumlarına, geri kalmışlıklarına vs. atfedilir. Filistinliler "şiddet yanlısı, barış karşıtı, terörist..." gösterilerek asıl mağdurlar suçlu hale getirilmek istenir.[37] İsrail yanlı-

34. İsrail'in Amerikan'ın Orta Doğu siyasetinde ve algı biçimlerinde oynadığı belirleyici rol için bkz. Douglas Little, *American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008), s. 77-115.
35. İsrail lobisinin Amerikan dış politikası üzerindeki etkisi için bkz. John J. Mearsheimer ve Stephen M. Walt, *The Israel Lobby and US Foreign Policy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007).
36. Zikreden Ralph Braibanti, *The Nature and Structure of the Islamic World* (Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995), s. 6.
37. Bkz. Edward Said ve Christopher Hitchens (ed.), *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question* (London: Verso, 1988). Bu derlemedeki makaleler, Filistin halkının tarihi ve sosyolojik gerçekliğini inkar ederek İsrail'in işgal po-

sı bir yazara göre, sorun "işgal değil, (Yahudi) yerleşimciler değil; hele İsrail'in hunharca saldırıları hiç değil. Sorun Arapların başkalarıyla barış içinde yaşama yeteneğinden yoksun olması"dır.[38] İsrail lobisi, bu söylemi temellendirmek için vulgar oryantalizmin inşa ettiği çarpık İslâm ve Müslüman imajını mebzul derecede kullanır. Özellikle Amerika'da İslâmofobinin bayraktarlığını yapan isimlerin aynı zamanda İsrail lobisinin etkin isimleri arasında yer alması şüphesiz bir tesadüf değil.[39]

Filistin meselesi ile İsrail lobisinin ve vulgar oryantalizmin kesiştiği yer de burasıdır. Bunun tipik örneklerinden biri, 2005 yılında Amerikan Yahudi liderleri için bir rapor hazırlayan anket uzmanı Frank Luntz'un "Filistinlilere Arap deyin" tavsiyesidir. İlk bakışta önemsiz bir detay gibi görünen bu ifade şekli, İsrail'in işgal ve şiddet politikalarını meşrulaştırmak için sıkça başvurulan etkin bir propaganda aracıdır. Zira "Filistinli" kelimesi insanların zihninde "mülteci kamplarını, mahrumiyeti ve baskıyı" çağrıştırırken, "Arap" dendiğinde insanların aklına "zenginlik, petrol ve İslâm" gelir. "Filistinli", gerçek bir halkı, hem de zulme ve haksızlığa uğramış bir toplumu ifade eder. "Arap" ise, Batı toplumlarının kollektif hafızasında pek çok olumsuz referansı akla getirir. Dahası bu isimlendirme İsrail yönetimlerinin "pek çok Arap devleti var; Araplar Filistin sorununu çözmek istiyorsa Filistinlileri ülkelerine alarak bu meseleyi kökünden halledebilir" imasında bulunan yaklaşımlarına da psikolojik bir zemin hazırlar. Buna göre, Filistin halkı acı çekiyorsa bunun sorumlusu zengin, müreffeh ve demokratik İsrail değil, baskıcı ve duyarsız Arap rejimleridir. Luntz'a göre, Amerikan Yahudi örgütleri Filistinlilere karşı propaganda savaşında bu ayrımları stratejik bir araç olarak kullanmalıdır.[40]

Bu tavrın arkasında yatan acı ve rahatsız edici gerçek şudur: "Bir başka milleti işgal etmek, ırkçılığı gerektirir ve onu besler".[41] Siyonizmin Filistin-

---

litikalarını meşrulaştırmayı hedefleyen akademik çalışmalara da köklü eleştiriler getirir.

38. Köşe yazarı Mona Charen'den aktaran Robert Fisk, "Fear and Learning in America", *Independent*, 17 Nisan, 2002.

39. Burada özellikle Pamela Geller, Robert Spencer, David Horowitz, Steve Emerson gibi isimleri sayabiliriz. Bu kişilerin ve ilgili kurumların Amerika'daki "İslâmofobi endüstrisi"nde oynadığı rol için bkz. Nathan Lean, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fears of Muslims* (Pluto Press, 2012) özellikle s. 119-136 ve http://www.cair.com/images/islamophobia/Legislating-Fear.pdf Ayrıca bkz. John Esposito ve İbrahim Kalın, *Islamophobia and the Challenge of Pluralism in the 21st Century* (Oxford University Press, 2011).

40. Nakleden Peter Beinart, *The Crisis of Zionism* (New York: Picador, 2012), s. 45.

41. Beinart, *The Crisis of Zionism*, s. 24.

li, Arap ve Müslüman karşıtı ırkçı bir kimliğe bürünmesinin sebebini burada aramak gerekir. Onlarca yıldır devam eden haksız ve gayr-ı insanî bir işgali siyaseten, zihnen ve ahlâken meşrulaştırmak için, Müslüman Arapların ve Filistinlilerin her zaman suçlu, şiddet yanlısı, terörist, vs. olarak gösterilmesi gerekir. Bu ise bir grup insana karşı –aslında neredeyse bütün dünya Müslümanlarına yönelik– tekdüze, suçlayıcı ve son tahlilde ırkçı tiplemelerin inşa edilmesi ve medya yoluyla yayılması sonucunu doğurur. Filistin'de yaşanan büyük haksızlığa karşı çıkan herkes, derhal teröristleri desteklemekle vs. suçlanır. Öyle ki Jimmy Carter bile İsrail'in işgal ve ayrımcılık politikaları yüzünden bir "apartheid devleti" haline geldiğini söylediği için muazzam bir saldırıya maruz kalmış; yobaz, antisemitik, vs. olmakla suçlanmıştır. Bir eski Amerikan Başkanı bu tip bir muameleye maruz kalıyorsa, sıradan insanların ve tabii Filistinlilerin her gün maruz kaldığı saldırıları düşünün![42]

İslâm dünyasında İsrail devletine gösterilen tepki, antisemitizm gibi Yahudi düşmanı ve ırkçı bir söyleme dayanmaktan ziyade Filistin topraklarının işgal edilmesi ve Filistin halkının yok sayılmasıyla ilgili bir durumdur.[43] İslâm tarihinde çeşitli Yahudi topluluklarıyla gerilim ve çatışmalar yaşanmıştır. Bu tür tecrübelerin yer yer Yahudi karşıtı söylemleri cesaretlendirdiği de doğrudur. Fakat son tahlilde antisemitizm bir Hristiyan-Avrupa ideolojisidir. İsrail'e verilen tepki, Yahudilere yahut Yahudilik'e değil, bu devletin işgal ve ihlâl politikalarına verilen bir tepkidir. Elbette bu, İslâm dünyasında hiçbir antisemitik söylemin bulunmadığı anlamına gelmez. Yahudilere yönelik nefret söylemleri kesin olarak reddedilmelidir. Bir kişi, kurum ya da siyasî yapı, sadece Yahudi olduğu için ırkçı ve ayrımcı yaklaşımların konusu olamaz. Bu yüzden de Yahudi düşmanlığı ile İsrail'in politikalarını eleştirmeyi birbirinden ayırmak büyük önem arz etmektedir. Bu konuda İslâm dünyasındaki siyasetçilerin, aydınların ve din adamlarının gerekli hassasiyeti göstermesi siyasî ve ahlâkî sorumluluğun bir gereğidir.

İsrail'in işgal politikalarını eleştirmeyi antisemitizm olarak takdim etmek, İsrail lobisinin ve propaganda makinasının kullandığı etkili araçlardan biridir. Her itirazı "İsrail'in varlığını ortadan kaldırmaya dönük bir adım" olarak görmek, tartışmayı rasyonel zemininden kopartarak varoluşsal ve sıfır toplamlı bir düzleme taşır. Edward Said'den Jimmy Carter'a, işgale karşı çıkan; Filistin ve İsrail halklarının hak, adalet ve eşitlik temelinde yaşamasını savu-

---

42. Carter'ın Filistin sorunu hakkındaki görüşleri için bkz. Jimmy Carter, *Palestine: Peace not Apartheid* (New York: Simon and Schuster, 2007).
43. Armour, *Islam, Christianity and the West*, s. 147-166.

nan herkes antisemitik damgasını yer. Lobinin ustalıkla kullandığı bu argüman, İsrail hükümetlerine yönelik eleştirileri bir ırkçılık ve ayrımcılık olarak kurgular. Amaç, İsrail'in işgal politikalarına karşı eleştirilerin önüne geçmektir. Fakat asıl çifte standart şudur: Batı'dan gelen İsrail eleştirileri siyasî tezler olarak reddedilirken, İslâm dünyasından gelen itirazlar antisemitik, fundamentalist, şiddet yanlısı, aşırıcı, vs. olarak yaftalanır ve böylece Batı kamuoyunun derhal reddedeceği söylemler haline getirilir.[44] Dahası, İsrail'e yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda ifade özgürlüğü bir hak olmaktan çıkar. Basında uygulanan sistematik sansür ve, habercilerin ve yorumcuların içselleştirdiği oto-sansür, adil ve sağlıklı tartışmalar yapılmasını imkânsız hale getirir. Böylece Filistin meselesi, modern çağda gazetecilik standartları, ifade özgürlüğü ve adil temsil gibi İslâm-Batı ilişkilerinin merkezinde yer alan konularla iç içe girer. Bu duruma itiraz eden kişiler arasında Yahudi aydın, yazar ve akademisyenlerin olduğunu da not etmekte fayda var.[45]

İsmail Farukî, 1980'de kaleme aldığı *İslâm ve İsrail Sorunu* adlı eserinde, Filistin topraklarının işgaliyle ortaya çıkan İsrail sorununun aynı anda İslâm dünyası, Hristiyan âlemi ve Yahudiler arasındaki ilişkileri gerdiğini söyler. Balfour Beyannamesi sonrasında yaşananlar Haçlı seferlerinin bir devamı yahut modern sömürgeciliğin bir tezâhürü olarak görülebilir. Fakat "İsrail sorunu" hem bunlardır, hem de bunlardan fazla bir şeydir. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla bölgede ortaya çıkan jeopolitik boşluğu doldurma yarışına giren Batı-

---

44. Avrupa ve Amerika basınında İsrail'in hak ihlâlleri konusunda uygulanan sistematik sansür, buna mukabil Filistinlilerin haklarının baskı altına alınması ve perdelenmesi çok geniş bir konudur. Yer darlığından bu konuya burada giremeyeceğiz. Bunun İslâm-Batı ilişkileri ve imaj-üretim süreçleri açısından son derece önemli bir konu olduğunu ifade etmekle yetinmek durumundayız. Bu konuda birinci el kaynaklara ve tecrübeye dayandığı halde adeta ademe mahkûm edilmek istenen ilk kapsamlı çalışma için bkz. Christopher Mayhew ve Michael Adams, *Publish it Not: The Middle East Cover-up* (Oxford: Signal Books, 1975; yeni baskı 2006). Yazarlar İsrail aleyhine olabilecek haberlerin İngiliz basınında nasıl sansürlendiğini ve nötralize edildiğini detaylı bir şekilde anlatmaktadırlar. Batı medyasının Filistin ve İslâm dünyasındaki hadiseleri aktarırken uyguladığı perdeleme ve çerçeveleme yöntemleri için bkz. Edward Said, *Covering Islam: ow the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 2007; gözden geçirilmiş baskı). Said'in kullandığı başlık da oldukça anlamlı: "Covering" hem haber/gazetecilik yapma hem de "üstünü örtme" anlamlarını taşır.

45. Burada basın ve akademi dünyasından pek çok örnek vermek mümkün. Bunlar arasında bkz. Avi Shlaim, *Israel and Palestine* (London: Verso, 2009), s. 366-372. Ayrıca bkz. Norman Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (New York: Verso Books, 2000).

lı sömürge güçleri, Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurarak Orta Doğu'daki varlıklarını devam ettirmek istediler. Böylece modern sömürgeciliğin tarihi, Arap ve İslâm ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla sona ermedi; tersine Filistin meselesi üzerinden derinleşerek devam etti. Geleneksel Yahudilik'ten ayırt edilmesi gereken siyonizm, modern bir ideoloji olarak Avrupa'nın sömürgeci emellerine hizmet ettiği için destek görmüştür. Farukî'ye göre, Filistin toprakları üzerinde kurulan İsrail Devleti'nin Batı nezdindeki stratejik önemi buradan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Farukî, Yahudilik ve Yahudiler ile siyonizmin ve İsrail Devleti'nin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bu ayrımın altını bugün de ısrarla çizmek gerekir.[46]

Filistin topraklarının ve halkının işgal altında olduğu gerçeği, bir tarafta Müslüman-Yahudi, diğer tarafta İslâm-Batı ilişkilerini zehirleyen bir etkiye sahiptir. Batı Şeria, Kudüs yahut Gazze'de yaşanan her hadise, küresel bir etki yaratarak Müslümanlar, Yahudiler ve Batılılar arasındaki ilişkileri germekte ve rasyonel konuşma zeminini ortadan kaldırmaktadır. İsrail lobisinin Filistinlileri ve Arapları gayr-ı insanî ve şeytanî imajlar üzerinden mahkûm etmesi, Amerikan yönetimlerinin İsrail'e her yıl milyarlarca dolarlık askerî yardım yapması, genel olarak Batılı devletlerin İsrail'in uluslararası hukuku ihlâl eden politikaları karşısında sessiz ve tepkisiz kalması, elbette İslâm-Batı ilişkilerini de doğrudan etkilemekte ve şüphe, öfke ve husumet duygularının doğmasına neden olmaktadır. Filistin halkının hak ettiği özgür, bağımsız ve adil bir yaşam biçimine ve siyasî düzene kavuşması, sadece Orta Doğu siyasetinin temel sorunlarından birini çözmeyecek, aynı zamanda İslâm-Batı ilişkilerinin büyük gerilim hatlarından birini de ortadan kaldıracaktır.[47]

Nefret Söylemleri ve Irkçılığın Yeni Yüzleri

İslâm-Batı ilişkilerinin günümüzdeki temel sorunlarından birini de İslâm karşıtlığı üzerinden üretilen korkular ve nefret söylemleri oluşturmaktadır. Müslümanların Avrupa toplumlarını nüfus artışı ile istilâ edeceği ve Batı medeniyetine son vereceği paranoyası, siyasetçilerden din adamlarına, televizyon yorumcularından edebiyatçılara kadar geniş bir kitlede karşımıza çıkabi-

46. Bkz. Ismail Raji al Faruqi, *Islam and the Problem of Israel* (London: Islamic Council of Europe, 1980). Edward Said de siyonizmi benzer bir eleştiriye tabi tutar. Bkz. Edward Said, *The Question of Palestine* (New York: Vintage Books, 1980).
47. Bu konuyu çeşitli eserlerinde ele alan Said'in görüşleri için bkz. Edward Said, *From Oslo to Iraq and the Roadmap* (London: Bloomsbury, 2004).

liyor. Bir din olarak İslâm'a ve bir topluluk olarak Müslümanlara karşı beslenen korku, ön yargı ve nefret, aslında klasik ırkçılıktan farklı değildir; tersine ondan daha kapsamlı ve tehlikelidir. Zira klasik ırkçılık etnisite temelli bir ayrımcılığı ifade ederken, İslâmofobi aynı anda dinî, etnik ve kültürel ırkçılığı ve ayrımcılığı bir araya getirmektedir. Bu manada bir ırkçılık türü olarak İslâmofobi, Yahudi karşıtlığını ifade eden antisemitizmle aynı düzlemde ele alınabilir. Yahudi karşıtlığına benzer bir şekilde İslâmofobi de hem dinî, hem de etnik ve kültürel nefreti ve gayr-ı insanîleştirmeyi ifade etmektedir. Dahası, geçmişte antisemitizm üzerinden yapılan siyasî manevralar ve algı operasyonları artık İslâm karşıtlığı üzerinden yapılıyor.

11 Eylül 2001 saldırılarından sonra yükselişe geçen İslâmofobinin köklerini daha eskilere götürmek mümkün. Ortaçağlarda ve Aydınlanma döneminde karşımıza çıkan İslâm temelli korku ve fanteziler, modern İslâmofobinin temellerini oluşturmaktadır. Yeni iletişim araçlarının da etkisiyle modern dönemde konu geniş kitlelere mal olmuş ve çok farklı vecheler kazanmıştır. İslâm karşıtlığının ve korkusunun siyasî, ekonomik, kültürel, dinî, popüler ve medyatik boyutları her gün genişlemekte ve küçük bir Fransız kasabasındaki belediye seçiminden Orta Doğu barış sürecine kadar farklı alanlara sirayet edebilmektedir. Kendisini demokrasi, çoğulculuk ve hoşgörünün vatanı olarak gören Batı toplumlarında yükselişe geçen İslâmofobinin kullanışlı bir araç haline gelmesi de üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. 'Müslüman sorunu' meselesinde olduğu gibi İslâmofobi de İslâm ve Müslümanlardan ziyade Batı toplumlarının kendi iç çatışmalarının, gerginliklerinin, kaygılarının ve güven sorunlarının yaşandığı bir alandır.

Bunu özellikle siyaset alanında açık bir şekilde görüyoruz. Müslüman göçmenlerin Avrupa toplumlarını istilâ edeceği inancı, sağ-muhafazakâr ve yabancı karşıtı siyasî partilerin sık kullandığı argümanlardan biridir. Danimarkalı bir siyasetçi, "Eğer hiçbir şey yapılmazsa 30-40 yıl içerisinde Avrupa'da Müslüman nüfus çoğunluk haline gelecek. Bu, kültürümüzün ve Avrupa medeniyetinin sonu anlamına gelecektir" dediğinde, bilimsel ya da sosyolojik bir tespit yapmaktan ziyade siyasî bir mesaj vermektedir.[48] Sağcı ve göçmen karşıtı bir politikacının bu tür siyasî mesajlar vermesi şaşırtıcı değil elbette. Fakat Avrupa'nın yaşlanan nüfusuna karşı Müslüman göçmenlerin daha fazla çocuk yaptığını söyleyen çevrelerin, İslâm'ın Avrupa'yı 'nüfus bombası' ile yıkmak istediğini ima etmesi, toplumsal çatışmaya ve husumete çıkartılmış bir davetiyedir. Avrupa yerel ve ulusal siyasetinin İslâm korkusu ve

48. Aktaran Philip Jenkins, *God's Continent*, s. 6.

Müslüman nefreti üzerinden tanzim edilmesi, İslâm'dan çok Avrupa'yla ilgili bir sorundur. Zira Avrupa'nın ciddi bir meselesi olan yaşlanma ve yeni nesiller, azınlık bir topluluk üzerinden tartışılmakta ve yeni korku ve nefret söylemleri üretilmektedir.

Bu bağlamda 'Eurabia' tabiri de dikkat çekicidir. 1970'li yıllarda Avrupa ile Arap kültürü arasında köprü kurmak amacıyla yayımlanan bir derginin başlığı olarak kullanılan Eurabia, daha sonra Avrupa'nın Müslüman istilâsına kurban gideceği kehanetinde bulunan İslâmofobların popüler kelimelerinden biri haline geldi. Bat Ye'or ve Bernard Lewis gibi isimlerin kullandığı şekliyle bu tabir, tarihî Avrupa'nın sona ermesini ve Müslümanların eline geçmesini ifade ediyor. Buna karşı durmak için de Avrupalı siyasî liderler ve kurumlar, özellikle göçün kontrol edilmesi ve önlenmesi için göreve çağrılıyor. Böylece Avrupa'nın kendine has bir sorunu olan yaşlanma, yabancılaşma, bireycilik ve aile kurumunun tasfiye edilmesi, ortalama bir Avrupa vatandaşının ekonomik ve siyasî gücüne sahip olmayan bir topluluk üzerinden tartışılmakta ve bir başka alana yansıtılmaktadır.

Naif Avrupalıların İslâm tehlikesi karşısında uyuduğunu ileri süren İslâmofobik yayınların ana temasını da bu yükselen tehdit algısı oluşturmaktadır. Avrupa toplumlarını her zaman liberal, demokratik, çoğulcu, özgürlükçü vs. olarak tanımlamayan; buna karşı Müslüman toplulukları her zaman tutucu, kapalı, köktenci ve müsamahasız olarak tarif eden bu tür çalışmalar, Nazi tarihine atıfta bulunarak vahim bir duruma göz yumulduğunu ima etmektedir. İtalyan yazar Oriana Fallaci, 11 Eylül'den sonra yayımladığı kitabında şöyle demektedir: "Şu andaki durum, özünde siyasî olarak 1938'de Münih'te yapılan anlaşmadan farksızdır. O zaman İngiltere ve Fransa meseleyi kavrayamamıştı. Şimdi Müslümanlar konusunda aynı şeyi yapıyoruz. İslâmcılık, yeni Nazi faşizmidir."[49]

Öfke ve Gurur kitabının yazarı Fallaci'ye göre Avrupa, çok kültürlülük, bir arada yaşama, hoşgörü, vs. sloganları altında Avrupalılık iddiasından vazgeçiyor. "Çok, çok, ama çok öfkeliyim" diyen Fallaci, Avrupa'nın ayağa kalkmasını ve Batı'yı savunmasını istiyor ve ekliyor: "(11 Eylül, Madrid ve Londra'daki) terörist eylemleri yapanların ve onlara göz yuman solcu aydınların yüzüne tükürüyorum." Fallaci, bu ırkçılık travmasında yalnız değil. 2002 yılında öldürülen Hollandalı siyasetçi Pim Fortuyn, Fallaci kampının tipik örneklerinden biri. Homoseksüel olduğunu ilan eden Fortuyn, İslâm ve Müslüman göçmenler konusundaki ırkçı görüşleriyle tanınıyordu. 1997 yılında *Kül-*

49. Aktaran Philip Jenkins, *a.g.e.*, s. 13.

türümüzün İslâmlaşmasına Karşı kitabını yazan Fortuyn, "İslâm geri bir kültürdür; kanunlar el verse tek bir Müslüman göçmenin Hollanda'ya girmesine izin vermem" diyor ve ekliyordu: "Ben, İslâm'a karşı soğuk savaşın sürdürülmesinden yanayım". Fortuyn 2002 yılında, Hollanda seçimlerine bir hafta kala çevreci bir aktivist tarafından öldürüldüğünde, bu olay Hollanda'da bir şok etkisi yarattı. Fakat Theo Van Gogh cinayetinden sonra yaşanan travma yaşanmadı. Kimse sol ve çevreci hareketleri, Avrupa'nın temellerini yıkacak bir tehdit olarak ilan etmedi.

Fallaci'den çok önce General Charles de Gaulle, 1960'lı yıllarda Fransa'nın Cezayir'le olan bağlarını kopartması gerektiğini; aksi halde Hristiyan Fransa'nın Müslümanların tahakkümüne gireceğini, hatta adım atılmazsa çok sevdiği Colombey les Deux Eglises ('İki Kilise Colombey'i') adlı köyünün bir gün Colombey les Deux Mosquees ('İki Cami Colombey'i') haline geleceğinden bahsediyordu.[50] Christopher Caldwell, De Gaulle'den yarım asır sonra kaleme aldığı *Reflections on the Revolution in Europe* adlı eserinde, Müslümanların Avrupa'ya göçünün bir tür kolonizasyon olduğunu; zira Avrupa medeniyetinin temellerini tehdit ettiğini ileri sürer. Caldwell'e göre İslâm, Avrupa'nın en temel değerlerinin altını oymakta ve Avrupa kültürünü güçlendirmek yahut zenginleştirmek yerine, onun yerine kendisini ikame etmeye çalışmaktadır. Bu "tespit"lerin neyi ima ettiği ve ne tür politikalar salık verdiği bir sır değil.[51]

Bazen en yüksek dinî otoritelerin de bu algıyı güçlendiren tavırlar sergilediğini görüyoruz. Papa XVI. Benedikt'in 2006'da Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı konuşma ve yol açtığı tepkiler, İslâm dünyasıyla Batı arasındaki ilişkilerin ne kadar kırılgan olduğunu teyit ediyor. Papa'nın konuşmasında İslâm'a yaptığı atıfları kısaca hatırlayalım. Birincisi, son Bizans imparatorlarından II. Manuel Palaiologos'tan naklettiği şu söz: "Muhammed yeni ne getirmiş bana göster? Burada sadece şer ve gayr-ı insanî şeylerin olduğunu görüyoruz. Muhammed'in tebliğ ettiği inancın kılıç zoruyla yayılmasını emretmesi bunlardan sadece biri". Bu iddiayı aktardıktan sonra Papa şu yorumu yapıyor: "İmparator daha sonra, inancı zorlama yoluyla yaymanın neden akıl karşıtı bir şey olduğunu açıklamaya devam eder. Şiddet, Tanrı'nın ve insanın tabiatına aykırıdır."

Papa'ya göre "Avrupa coğrafya değil, ortak bir inanç üzerine kurulu" bir idealdir. Papa, Türkiye'nin AB üyeliğine de bu temel üzerinden karşı çıkar.

---

50. Aktaran Philip Jenkins, *a.g.e.*, s. 110.
51. Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West* (New York: Anchor, 2010).

Türkiye gibi Müslüman bir ülkenin Avrupa'nın din ve maneviyat haritasında yeri yok. Öte yandan Avrupa'yı Avrupa yapan bilimsel araştırma ruhunun Doğu'dan değil, Yunan'dan geldiğini söyleyen Papa, Yunan rasyonalitesiyle Hristiyan inancının tarihî buluşmasını, Batı medeniyetini ortaya çıkartan asıl mucize olarak görür. Papa'ya göre Hristiyanlık, kadim Yunan'ın değil de Doğu'nun felsefî etkisi altında kalsaydı, Avrupa medeniyetinin temellerinden biri eksik kalırdı.

Bu sentezi Batı medeniyet tarihinin dönüm noktalarından biri olarak gören Papa, "saf bir Hristiyanlık" üretmek adına Yunan düşüncesine ve dinî metafiziğe yapılan saldırıları, Avrupa medeniyetinin temellerini hedef alan bir girişim olarak görüyor. "Hristiyan selefîliği" bu tavrıyla ne akla hizmet etmektedir, ne de dine. Akıl-inanç konusunda iyi bir Tomist olduğu bilinen Papa, Yunanların geliştirdiği rasyonalite kavramının Hristiyan inancının aklî temelini güçlendirdiğini savunur. Bu yüzden akla göre hareket etmek, Tanrı'nın iradesine göre hareket etmektir. Bunun tersi de doğrudur: Tanrısal eylem, rasyonel eylemdir. İslâm, şiddet yoluyla yayılmayı tercih ettiği ve şiddet irrasyonel bir şey olduğu için, İslâm'da akıl ile inanç arasındaki kritik ilişki ortadan kaldırılmış, radikal bir fideizm benimsenmiştir. Bunu desteklemek için, Papa, konuşmasında İbn Hazm'ı da ismen zikreder. İslâm'da Tanrı'nın aşkınlığı (*tenzîh*) o kadar vurgulanmıştır ki, O'nun herhangi bir akıl, mantık yahut tabiat gibi bir kayıtla mukayyed olduğunu söylemek bile bu aşkınlığa gölge düşürmek olur.

Papa'nın yüzeysel ve amatör İslâm tarihi yorumunun detaylı bir tenkidini burada yapmamız mümkün değil. Fakat şu hususun altını çizmemiz gerekiyor: Katolik Kilisesi'nin ruhanî liderinin, İslâm dini hakkında indirgemeci ve hatalı yorumlar yaparak din, şiddet ve rasyonellik kavramlarını birbirine karıştırması, en hafif ifadesiyle İslâmofobik iklimi yaygın hale getirmektedir.

İslâmofobi: Kavram ve Kapsam[52]

Burada çok kısaca İslâmofobi meselesine değinmemiz gerekiyor. Bir başka çalışmamızda etraflı bir şekilde aldığımız bu konu, İslâm-Batı ilişkilerinin mo-

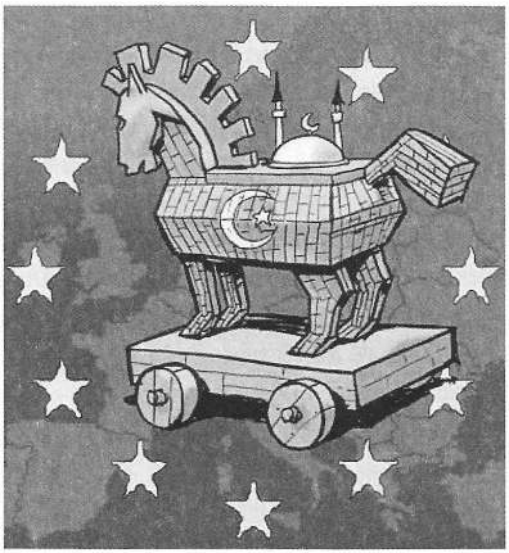
52. Burada "Islamophobia and the Limits of Multiculturalism" *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, John Esposito and Ibrahim Kalin (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2011), 3-20'den istifade ettik. Bu makalemizin Türkçe tercümesi için bkz. *İslâmofobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu* (İstanbul: İnsan Yayınları 2015), s. 39-62.

dern serüvenini belirleyen sorunların başında geliyor. Önce kelimenin kendisiyle başlayalım. "İslâmofobi" kelimesi ilk defa 1990'larda kullanılmaya başlandı ve İslâm ve korku kelimelerini bir araya getirdiği için çeşitli eleştirilere konu oldu. *İslâmofobi: Hepimiz İçin Bir Tehdit* başlıklı 1997 Runnymede Raporu, dönemin İngiltere İçişleri Bakanı Jack Straw tarafından Kasım 1997'de hazırlatıldı. Rapor, İslâmofobiyi "İslâm'a ve Müslümanlara karşı olumsuz ve aşağılayıcı düşünce ve inançlar atfeden... nefret ve düşmanlık" olarak tanımlar. Burada korku, nefret ve düşmanlığa dikkat çekilmesi önemlidir. Fakat bu tanımın yetersiz olduğunu da ifade etmek gerekir. Zira İslâm ve Müslüman karşıtlığı bazı durumlarda son derece bilinçli ve kasıtlı bir sosyal-siyasî proje olarak hayata geçirilmektedir.

11 Eylül saldırılarından sonra hazırlanan ilk önemli rapor, Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığını İzleme Merkezi (the European Monitoring Center on Racism and Xenophobia – EUMC) tarafından yayınlandı. *11 Eylül Sonrası Avrupa Birliği'nde İslâmofobi Konulu Özet Rapor* başlığını taşıyan çalışma, on beş Avrupa Birliği ülkesinde Müslümanlara karşı işlenmiş ırkçılık ve ayrımcılık eylemlerini belgelendirmekteydi. Rapora göre "Müslüman topluluklar ve saldırıya açık diğer gruplar, 11 Eylül'den beri artan bir düşmanlığın hedefi olmuşlardır. Genel ahali arasında var olan korku duygusu, AB üyesi ülkelerde hâlihazırda var olan önyargıları daha da kötüleştirmiş ve taciz ve saldırı eylemlerini arttırmıştır."

Danimarka'daki karikatür krizi ve sonrasında yaşananlar dini hassasiyetlerin ve kültürel farklılıkların önemini işaret etmektedir. Papa XVI. Benedict'in Regensburg Üniversitesi'nde yaptığı konuşma, Hristiyanların dinî lideri tarafından İslâm'a karşı yapılmış sinsi bir saldırı olarak görülmeye devam ediyor. Amerikan Başkanı George W. Bush'un, "İslâmî faşizm (Islamo-fascism)" gibi menfur bir ifadeyi kullanması da güven duygusunu zedeleyen ve husumet aşılayan bir tutum olarak kınanmayı hak ediyor. 2008 Amerikan seçimlerinde Barack Hüseyin Obama'nın "Müslüman geçmişi" ve "Müslüman kimliği" üzerine yapılan hayalî spekülasyonlar, dinî dışlayıcılık ve kültürel ırkçılığın tipik örnekleri olarak hatırlanıyor.

Bu korku ve husumet faktörü, bazı ülkelerin Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıkmasında da kendini gösteriyor. Avrupa Birliği Komisyonu, 2004 yılında Türkiye'nin üyelik süreci hakkında olumlu bir rapor yayınladığında Avrupa Birliği İç Pazar Komisyon üyesi Frits Bolkestein'in Bernard Lewis'ten alıntı yaparak "Avrupa, Eurobia haline geliyor" demesi dikkat çekici bir örnek olarak zikredilebilir. Bolkestein, "Bunun böyle olup olmayacağını bilmiyorum, ancak (Lewis) haklı ise Viyana'nın 1683'te (Os-



Türkiye'yi Truva Atı olarak gösteren bir karikatür.

manlılardan kurtarılarak) hürriyetine kavuşması boşa gitmiş olacaktır" demişti.[53] Bir komisyon üyesinin, Osmanlıların Viyana kapılarındaki yenilgisine atıfta bulunarak bugünkü Avrupa'yı çarpık bir şekilde tasvir etmesi şüphesiz bir tesadüf değil.

2006 tarihli EUMC raporuna göre, "Müslümanların eğitim seviyeleri ortalamanın altında, işsizlik oranları ise ortalamanın üstünde iken, kötü iskân koşullarının bulunduğu bölgelerde orantısız bir şekilde temsil edilmektedirler". Rapor şu noktaya dikkat çekmektedir: "Veriler, göçmenlerin istihdamda aynı derecede ırkçılık ve ayrımcılığa maruz kalmadığını gösteriyor. Müslümanlar ise ayrımcılıktan özellikle etkilenmiş görünmektedir".[54]

Medyada Müslümanlarla ilgili olayların tek taraflı ve genellikle sorumsuz bir şekilde verilmesi, İslâmofobik söylem ve eylemleri beslemektedir. İslâmî sembol ve figürler, sadece marijinal internet sitelerinde değil, ana akım medyada da çarpıtılmakta yahut tahfif edilmektedir. Haberlerde, tartışma programlarında, siyasî ve dinî konuşmalarda İslâm ve Müslümanlarla ilgili olum-

53. David Gow ve Ewen MacAskill, "Komisyon üyesi, Türkiye'nin üyeliğe kabulünün Avrupa Birliği'nin sonu anlamına geleceğini söyledi". *The Guardian* (8 Eylül 2004). http://www.guardian.co.uk/world/2004/sep/08/turkey.eu

54. Avrupa Birliği Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı Gözlem Merkezi (European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia), *Muslims in the European Union*, 8, 46 (2006). http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf

suz basmakalıp ifadeler sıkça kullanılmaktadır. Bu tür ifadeleri Yahudiler, siyahîler veya diğer gruplar için kullanamazsınız; fakat Müslümanlar söz konusu olduğunda neredeyse bütün standartlar ortadan kalkmaktadır. Bir Amerikalı medya uzmanının manidar ifadesiyle, "bir Arap'a istediğin gibi vurabilirsin; onlar serbestçe saldırabileceğin düşmanlardır. Fakat bunu bir Yahudi'ye veya siyahî vatandaşa asla yapamazsın."[55] Ocak 2004'te Avrupalı bir gazeteci, "Araplar halkımızı kimyasal ve biyolojik silahlarla tehdit ediyorlar. Batı'daki ve Amerika'daki şehirlere intihar bombacılarını göndereceklerini söylüyorlar. Bizi dehşete düşürmeye ve hayatımızı sekteye uğratmaya çalışıyorlar" diye yazmaktaydı.[56] Burada ironik olan, bu cümleleri kaleme alan gazetecinin İran'ın bir Arap ülkesi olduğuna inanması.

Bir grup insanı ve onların inanç, kültür ve etnik kökenlerini hedef aldığı için İslâmofobi bir ırkçılık türü haline gelmiştir. Müslümanlara karşı nefret ve ayrımcılığın artmasıyla birlikte ırkçılık sadece ırkın değil, ayrıca etnik köken, dil, kültür ve dinin bir bileşkesi haline gelmiştir. Biyolojik aşağılamaya dayalı eski ırkçılık; etnik, kültürel ve dinî ırkçılık şeklinde yeniden ortaya çıkmıştır. "Irksal açıdan aşağı olma" ifadesinin yerini "dinî açıdan aşağı olma" ifadesi almıştır.[57] Bu anlamda İslâmofobiyi Araplara, Asyalılara ve siyahlara karşı duyulan etnik ve ırkçı nefretten ayrıştırmak mümkün değildir.[58]

Avrupa Konseyi'nin Irkçılık ve Hoşgörüsüzlük Komisyonu (European Commission against Racism and Intolerance – ECRI) tarafından yapılan ırkçılık tanımı, Müslümanların ırkçı ayrımcılığa tabi tutulduğunu teyit etmektedir. ECRI'nin Aralık 2002 tarihli 7 numaralı Genel Politika Tavsiyesi'ne göre ırkçılık; "ırk, renk, dil, din, milliyet veya millî veya etnik köken gibi bir temelin, bir kişi veya grubun aşağılanmasını veya üstünlüğünün haklı göster-

---

55. Sam Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination* (San Francisco: Harper and Row, 1986), 29, 30; şu eserde alıntılanmıştır, Shaheen, *Arab and Muslim Stereotyping*, 12.
56. Bkz. Hugh Muir ve Laura Smith, *Islamophobia*, (Londra: Trentham Books, 2004), s. 8.
57. Bkz. Ramon Grosfoguel ve Eric Mielants, "Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonia/Capitalist/Patriarchal World-System", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 1, 2006, s. 1-12.
58. Amerika'daki Arap karşıtı ırkçılık için bkz. Steven Salaita, *Anti-Arab Racism in the United States: Where It Comes From and What It Means For Politics Today* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006).

mek" anlamına gelmektedir. Aynı belge "doğrudan ırka dayalı ayrımcılığı... hiçbir mantıklı mazereti olmayan ırk, renk, dil, din, milliyet veya millî veya etnik köken gibi bir zemine dayalı olarak yapılan ayrımcı muamele" olarak tanımlamaktadır.[59] Sadece bu tanım bile, pek çok ülkede yasal müeyyide gerektiren ırkçılık suçu ile İslâmofobinin iç içe geçtiğini göstermektedir. Fakat ırkçılık ve ayrımcılığa yönelik çeşitli kanunlar ve cezalar varken, İslâmofobi konusunda hiçbir yasal çerçevenin bulunmaması, İslâmofobi suçunun sıradanlaşmasına ve unutturulmasına zemin hazırlamaktadır.

İslâmofobi meselesinin modern zihin dünyasındaki izlerini sürmek için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç var. Burada kısaca İslâm karşıtlığı ve Müslüman nefreti ile modern 'ben' tasavvuru ve 'öteki' algıları arasındaki irtibata değindik. İslâm-Batı ilişkilerini doğru bir çerçeveye oturtmak ve algı ile gerçeklik arasındaki mesafeyi kapatmak için bu tür kapsamlı tahliller kaçınılmazdır. Zira bu kitabın başından beri ifade ettiğimiz üzere, İslâm ve Batı toplumlarının 'ben' ve 'öteki' tasavvurlarını dikkate almadan yaşanan gerilimleri ve muhtemel uzlaşı ve çıkış noktalarını bulmamız mümkün olmayacaktır.

---

59. *International Action against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region* (OSCE ve ODIHR, 2004).

SONUÇ YERİNE:
BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ

Burada ele aldığımız İslâm-Batı ilişkileri tarihinin teyit ettiği bir nokta var: İki medeniyetin birbirleri hakkındaki algı ve tasavvurları, aynı zamanda kendilerinin de aynadaki birer yansıması. Bir 'öteki' olarak kurgulanan İslâm algısının arkasında Batı toplumlarının farklı dönemlerde öne çıkan tasavvurları, korkuları, öncelikleri, hayalleri, hesap ve çıkarları yatıyor. Aynı şey İslâm dünyası için de geçerli. Batı merkezciliğe ve sömürgeciliğe karşı çıkmak adına üretilen ben-merkezci tepkiler, ne İslâm ahlâk ve düşünce geleneğiyle, ne de Müslüman toplumların bugünkü gerçekleriyle uyum içinde. Batı'yı, Müslümanları ötekileştirdiği için eleştiren kişilerin aynı hatayı işleyerek monolitik, indirgemeci ve hasmane bir Batı algısı geliştirmesi, çağımızın ironilerinden biridir. Eksik ve yüzeysel bilgilere dayalı olarak inşa edilen ve siyasî-ideolojik bir araç olarak kullanılan Batı imajı, zaten kısıtlı ve sorunlu olan iletişim imkânlarını ortadan kaldırmakta ve yeni husumet ve çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Asıl tehlikeli olan, Batı'yı bir günah keçisi ilan edip İslâm dünyasının kendi sorunlarını ötelemek ve onlarla yüzleşmekten kaçınmaktır. Bu tavır bir fayda sağlamadığı gibi, sonuçta bizi zihnî tembelliğe, ahlâkî konformizme ve sahte bir güven duygusuna götürür. Tarihî ve güncel gerçeklikler dikkate alındığında, hem İslâm hem de Batı toplumlarının eş zamanlı olarak aynaya bakması ve muhasebe yapması gerekiyor.

Bu kitap boyunca 'ben' tasavvuru ve 'öteki' algısının zihnî, siyasî, kültürel ve estetik yönleri üzerinde detaylı bir şekilde durduk. İki dünya görü-

şünün ve bunlara mensup olan milletlerin bu tasavvur ve algılar üzerinden birbirleriyle ne tür ilişkiler kurduğunu; nerelerde anlaşıp nerelerde ihtilaf ettiklerini ve birbirlerinden neler alıp neler verdiklerini incelemeye çalıştık. Savaş ve barış zamanlarında, dostluk ve düşmanlık tavırlarında, çatışma ve bir arada yaşama dönemlerinde 'ben' tasavvuru ve 'öteki' algısının oynadığı rolü ve geçirdiği değişimi tahlil ve tenkit ettik. İslâm ve Batı toplumlarının sadece dününü değil, bugününü ve yarınını da anlamak için bu kavramlar üzerinde hassasiyetle durmamız gerekiyor. Zira tarihi, geçmişte yaşanmış olayları öğrenmek için değil, bugünümüzü anlamlandırmak ve geleceğimize şekil vermek için okuruz. İslâm ve Batı toplumlarının 'ben' tasavvuru ve 'öteki' algısı, geçmişten geleceğe uzanan bu süreçlerin merkezinde yer almaktadır.

Konumuz açısından önem arz eden 'ben' tasavvuru ve 'öteki' algısı arasında üç ilişki biçiminin modern toplumsal ilişkileri şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, mutlak bir 'ben' ile mutlak bir 'öteki'nin çarpıştırılmasıdır. Mutlak manada iyi, haklı ve mükemmel bir ben, mutlak manada kötü, eksik ve haksız bir 'öteki'nin karşısına konmakta ve böylece kazananı ve kaybedeni olmayan bir savaş başlamaktadır. Ötekinin mutlaklaştırılarak bir antitez olarak inşa edilmesi, aslında bireylerin 'ben' tasavvurunu tahrif etmekte ve şizofrenik, çatışmacı ve parçalı kimliklerin doğmasına neden olmaktadır. Mutlakiyetçi ve dışlayıcı hareketlerin benimsediği bu bakış açısı, İslâm-Batı ilişkilerinin modern tarihinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Dönemsel gelişmelere bağlı olarak yükselişe geçen, ama dip bir akıntı olarak hep var olan yabancı karşıtı ırkçı eğilimlerin ortaya koyduğu "öteki olarak Müslüman" tipolojisi, bunun ilk akla gelen örneklerinden biridir.

İkinci ilişki biçimi, mutlaklaştırılmış bir 'ben' ile yok sayılan ve yok edilmek istenen 'öteki' arasındaki ilişkidir. Kendi dışındaki özneleri yok sayan bir 'ben' tasavvuru, çatışmanın da ötesinde bir yok etme tavrını tazammun eder. Kendini aslî ve merkezde, diğerlerini arızî ve periferide gören bir tarih ve kültür anlayışı hak ve adaleti değil, gücü ve zorbalığı esas alır. 18. yüzyıldan itibaren yükselişe geçen ve 19. yüzyılda zirveye ulaşan Avrupa sömürgeciliği, Avrupa dışındaki dünyaya tam da bu zaviyeden bakmaktaydı. Bu, şüphesiz bir tahakküm ve sömürge ilişkisidir ve Batılı ve Batılı olmayan herkes tarafından reddedilmelidir. Hak, adalet ve eşit temsile dayalı bir dünya tasavvuru olmadan adil ve sürdürülebilir bir küresel düzen kurmak mümkün değildir. Dünyaya Avrupa merkezci, ırkçı ve emperyalist zaviyeden bakanlar, bu tahakküm ve sömürge ilişkisini kurarken insanlık tarihinin en büyük suçlarını da işlediler. Modern tarih, bu bakış açısı ve ona verilen tepkilerin örnek-

leriyle dolu. Kendi dışındaki varlıklara bir efendi-köle hiyerarşisi dayatmaya çalışan siyasî ve ekonomik projelerin serencamını biliyoruz.

Üçüncü ilişki biçimi, içeriği boşaltılmış bir 'ben' tasavvuru ile sulandırılmış bir 'öteki' arasında olduğu varsayılan ilişkidir. Evrenselci-liberal söylemlerde öne çıkan bu yaklaşım, kimlik ve aidiyet kavramlarını minimize ederek toplumsal barışı temin etme iddiasında bulunur. Bu yaklaşıma göre, herkes kendi kimlik iddiasından vazgeçerek ortak bir noktada buluşabilir. Küreselleşme, çoğulculuk ve kozmopolitlik de zaten güçlü kimlik tasavvurlarının bir kenara bırakılmasını salık verir. Fakat küreselleşmeyle birlikte tarih, kültür, kimlik, ortak aidiyet, toplumsal hafıza gibi kavramlar önemsiz ya da işlevsiz hale gelmemiş, tersine yeni anlamlar kazanmıştır. Küreselleşme klasik batıcı-modernleşmeci ve lineer gelişme modeline meydan okuyan bir yöne sahipse de onun "büyük ölçüde modern Batılı yaşam biçimlerini yaygınlaştırdığı" da bir olgusal gerçek olarak not edilmelidir.[1] Hak, adalet ve özgürlük gibi evrensel değerleri kendi özgün şartlarında yaşayan toplumlar, küreselleşmenin dayattığı tekdüze davranış biçimlerine, estetik formlara ve tüketim alışkanlıklarına elbette ram olmak zorunda değildir. Çoğulculuk ve hoşgörü adına kimlik, aidiyet ve 'ben' tasavvuru kavramlarını görmezlikten gelmek, sahihlik (*authenticity*) ve meşruiyet (*legitimacy*) sorunlarını da beraberinde getirir. Küresellik ve çoğulculuk sloganıyla kendi kimliğinden feragat etmek, toplumları birbirine yakınlaştırmamakta, tersine yeni meşruiyet krizlerinin doğmasına neden olmaktadır. Örnek olarak gösterilen Batılı liberal toplumlar da bu kuralın dışında değildir. Kendi içinde belli kültür kodlarını hoşgörüyle karşılayan Avrupa toplumları, Müslüman azınlıklar yahut göçmenler söz konusu olduğunda derhal Avrupalı, Hristiyan, laik, vs. olduğunu hatırlamakta ve bir ötekileştirme tavrı içine girebilmektedir. Aynı şekilde İslâm tarihinin çoğulcu tecrübesine atıf yapan Müslümanlar da Batı'yla yahut Yahudi ve Hristiyanlarla ilişkiler söz konusu olduğunda dışlayıcı ve ötekileştirici tutumlar sergileyebilmektedir.

Bu cendereden kurtulmak mümkün mü? Birçok sorunun kaynağı gibi görünen bu 'ben' ve 'öteki' kategorilerini bütünüyle ortadan kaldıramaz mıyız? Ontolojik ve siyasî olarak bunun mümkün ve gerekli olmadığını gösteren pek çok delil var. Her ilişki, birden fazla özne arasında cereyan eder. Bakış açınıza göre bunlardan biri 'ben', diğeri de 'öteki'dir. Varoluşsal olarak bu dairenin dışına çıkmak mümkün değildir. Bu kitap boyunca ele aldığımız tarihî tecrü-

1. Fred Dallmayr, *Alternative Visions: Paths in the Global Village* (New York: Rowman and Littlefield, 1998), s. 1.

be dinî, seküler, kapitalist, çoğulcu, vs. hangi evreden geçerse geçsin toplumların kendilerine ait muayyen bir 'ben' tasavvurunun bulunduğunu ve dünyaya bu zaviyelerden baktıklarını teyit ediyor. İnsanın kendisine yarı tanrısal bir konum biçerek varlığa ve diğer insanlara bütün perspektiflerin ve kategorilerin üzerinde bakma iddiasında bulunması da aynı şekilde sorunlu bir yaklaşımdır. Buradaki temel mesele, 'ben' ve 'ben' olmayan arasındaki ilişkiyi doğru bir çerçeveye oturtabilmektir. 'Ben' ve 'öteki', 'biz' ve 'ötekiler' kimdir ve neye tekabül eder? Bunlar arasındaki fark her zaman bir uçuruma dönüşmek zorunda mıdır? Bunun, sadece farklı kültürler ve toplumlar arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili sosyolojik bir konu olmadığı açıktır. Mesele varoluşumuzun özüne taalluk etmektedir. Farklı kültür havzalarıyla olan ilişkimizi ontolojik manada varlıkla ve aşkın hakikatle olan ilişkimizden ayrı ele alamayız. Bu noktada İslâm düşünce geleneğinde yapılan felsefe tanımı ve bu tanımın çağrıştırdıkları bize önemli ipuçları sunmaktadır. Bu hususu tavzih etmek için *Akıl ve Erdem*'den bir alıntı yapmama izin verin:

* * *

"Sadra'ya göre felsefe, 'varlıkların hakikatini -insanın gücü ölçüsünde- olduğu gibi bilmek sûretiyle nefsin kemâle ulaştırılması'dır. Varlıkların hakikatini olduğu gibi bilmek için zanna değil, kesin delillere yani burhana ihtiyacımız vardır. Varlıkları, Kant'ın yaptığı gibi, sadece bize göründükleri gibi yani birer fenomen olarak tanımlamak, varlığın önüne kendimizi koymak anlamına gelir. Sadra gibi klasik bir düşünür için bu, aklı başında bir filozofun kaçınacağı en büyük hatalardan biridir. Klasik düşünürler için varlıkları anlamlı kılan, onların bize yahut başkasına nasıl göründükleri değil; Kant'ın *numen* dediği mahiyetlerinin temsil ettiği anlam ve mertebedir. Evrensel bilginin peşinde olan hekim-filozofu, fizik nesnelerin spesifik niteliklerini araştıran bilim adamından ayıran temel fark da budur.

Bu felsefe tanımına göre, varlıkların hakikati hakkında doğru bilgiye sahip olmak, nefsin kemâli için bir ön şarttır. Hakikatin olmadığı yerde kemâl olmaz. Buna göre epistemoloji ile ahlâk, teoloji ile psikoloji bir bütünün parçasıdırlar. "Kendini bilen Rabbini bilir" sözünü şiâr edinen Sadra, ma'rifetullah olmadan 'ben'in bilgisinin eksik kalacağını, 'ben'i bilmeden de Tanrı'yı bilmenin mümkün olamayacağını söyler. Çünkü kendini bilmek demek, Descartes'ın zannettiğinin tersine, bireysel zihnin iç prosedürlerini bilmek demek değildir. Kendini bilmek, nefsi/egoyu evrenin merkezine koyarak 'ben' merkezli bir varlık tasavvuru geliştirmek de değildir. İnsan ancak kendini her şeyi kuşatan varlığın bir parçası olduğunu kavradığı zaman ben-bilgisine ve 'ben' idrâkine kavuşabilir. Aklın evrensel kurallarını ifade eden rasyonalite, bu var-

lık tasavvurunun bir parçasıdır. Varlığın ontolojik önceliklerinden bağımsız bir akıl ve rasyonalite kavramından bahsetmek mümkün değildir. Buna mukabil Descartes, 'ben' bilgisini, aklın uymak zorunda olduğu rasyonalite kurallarının tavzih edilmesi olarak tanımlamıştı. Buna göre, insan zihninin nasıl işlediğini bilmek, gerçeklik hakkında "açık seçik" bir fikre sahip olmanın yegâne yoludur. Böylece Kartezyen zihnin ontolojisi, sübjektif bir epistemolojinin doğmasını zorunlu kılar.

Sadra'ya göre 'ben'i, 'ben' olmayandan (*non-self*) böyle yalın kat çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Zira insan, varlığın bir parçasıdır ve ancak onunla beraber telakki edildiği zaman anlamlı bir varlık haline gelir. Dahası, insanı yahut ben'i kavramsal bir soyutlamayla varlık bütününden ayırmanın bize sağladığı bir felsefî kazanım da yoktur. İnsanın akleden, hisseden yahut eylemde bulunan herhangi bir yönünü ele aldığımızda, kendi dışındaki varlık alemiyle olan irtibatını da zorunlu olarak ele alırız. Bu yüzden 'ben' (*nefs*) dediğimizde ben-olmayan hakkında zaten bir sürü şey söylemiş oluruz. Akıl, dil, düşünce, his, öfke, keder, endişe, sevgi olmadan ve bunların konusu olan dış dünyayı dikkate almadan 'ben' diye bir özden bahsetmek mümkün değildir.

Fakat Sadra, romantiklerin yaptığı gibi, 'ben'i 'ben' olmayanla irtibatlandırıp işi orada bırakmaz. 'Ben'in yer aldığı varlık bağlamını derinlemesine tahlil eder. Bu tahlili yapmak için *Esfâr* boyunca yoğun bir felsefî terminoloji kullanır. 'Ben'in varlığı öncelemesi mümkün olmadığından, 'ben'in kendini varlıkla beraber tanımaya çalışması ve hatta kendinden önce varlığın ne olduğu konusunda açık seçik bir fikre sahip olması gerekir. Zira varlığın ne olduğunu bilmeyen kişi, "O halde varım" cümlesini söyleyemez.

Öyleyse 'ben' bilgisine, varlık bilgisinden başlamak gerekiyor. Varlık, 'ben' dahil her şeyi kuşatıp öncelediğine göre, bir özne olarak 'ben'in varlıkla ne tür öznel ilişkilere girdiğini araştırmadan önce, varlığın 'ben'e sağladığı ontolojik imkânları araştırmamız gerekir. "Ben varım" dediğimizde, aslında biz 'ben'den çok, 'varlık'a ilişkin bir şey söylemiş oluyoruz. Zira buradaki aslî ve birincil eylem, benin "Ben varım" iddiasından çok, varlığın bu önermeyi mümkün kılan "var kılma eylemi"dir.

Bir başka şekilde söyleyelim: "Düşünüyorum, o halde varım" dediğimizde aslında biz, bir totoloji yapmış oluyoruz. Çünkü "düşünüyorum" dediğimiz anda, zaten düşünen, yani düşünebilmek için önce var olmak zorunda olan bir özneden bahsediyoruz. Descartes'ın '*cogito*'sunun hatası, kendini var olmaktan çok düşünen bir varlık olarak görmesiydi. Daha doğrusu, kendini önce düşünen, sonra var olan bir özne olarak algılamasıydı. Bu tavır, düşü-

nen özneyi etrafındaki varlıklar dünyasından ontolojik olarak kopartmakla kalmaz; aynı zamanda onu 'ben' olmayana karşı yabancılaştırır. 'Öteki', varlığımızı mümkün kılan ve derinleştiren mütemmim cüz olmaktan çıkar, hakkında düşündüğümüz ve konuştuğumuz bir 'şey' haline gelir.

Batı felsefesinde Descartes'la başlayan radikal sübjektivizmin İslâm düşünce geleneğinde neden ortaya çıkmadığının ipuçlarını burada bulabiliriz. Ontolojinizi zihnin iç süreçlerine göre kurguladığınızda, dünyayı 'ben' merkezli olarak yeniden tanımlamak zorunda kalırsınız. Burada 'ben' merkezlilik, ahlâkî manada bencillikten çok daha derin bir soruna işaret eder. Düşünen özneyi varlığın merkezine koymak ve var olma eylemini düşünme melekesi üzerinden temellendirmek demek, var olmanın ancak benim düşünme, hükmetme ve irade etme tercihlerime göre anlam kazanması demektir. Kendini varlık alemine karşı böyle kurgulayan Kartezyen özne, kendi dışındaki bütün varlıklara yarı tanrısal bir nokta-i nazardan bakmaya başlar. Thomas Nagel'in çarpıcı ifadesiyle söyleyecek olursak bu özne, varlığa "bütün bakış açılarının ve mevzilerin üzerinde" bakma ("*view from nowhere*") iddiasında bulunan küçük bir tanrı haline gelir. Bu ontolojik indirgemeciliğin dramatik neticesi, her şeyin merkezinde olduğunu düşünen öznenin muazzam bir epistemik kibre kapılmasıdır. Evrenin merkezine dünyayı yerleştirdiği için Ortaçağ kozmolojisini eleştiren modern düşünce, evrenin merkezine güneşi koyarken, varlığın merkezine de işte bu özneyi koyar. Ama bunun ne kadar farkında olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Böyle bir öznenin çıkacağı serüven, kendinde başlayıp yine kendinde biter. Onun ulaşacağı hedef "yukarı"da değil, "ileride"dir. Burada tarih ayaklarımızın altında değil, gerimizde kalan bir süreçtir. Bu yüzden modern aklın felsefe serüveni, onun varlık içinde ne kadar yalnız ve terk edilmiş olduğunu yüzüne vuran bir hüsran ile sonuçlandı. Fizik alemin sırlarını keşfeden insan, ötelere gittikçe iç dünyasının boşluğunu daha çıplak bir şekilde görmeye başladı. Kartezyen özne, kendi dışındaki varlıkları da kendi elleriyle kurguladığın inandığı için, tarihin en büyük felsefe hastalığından kendini kurtaramadı: Can sıkıntısı! Pek çok sosyal bilimci modern varoluşçuluktan nihilizme, hippi hareketlerinden anarşizme, eğlence kültüründen tüketim çılgınlığına kadar ileri sanayi toplumlarında ortaya çıkan toplumsal hareket ve eğilimlerin arkasında bu boşluk ve anlamsızlık hissinin olduğunu söylüyor.

Fakat Sadra bizi başka bir yolculuğa davet eder. Eğer bilmek, son tahlilde varlığı bilmek ve böylece varlığa bir adım daha yaklaşmaksa, o zaman felsefenin anahtar kelimesi "özne" olamaz. Hatta bilgi bile, eğer "bilenin bir sıfatı ve mülkü" olarak tanımlanıyorsa, felsefe serüvenimizin kılavuzu olamaz.

Evet, bu sefere çıkan biziz. Yetmiş bin alemi seyr u temaşa edecek olan biziz. Bunun için zihnimizi ve kalbimizi hazır hale getiren de biziz. Ama bu seferde bizi aşan bir şey var. Bu seferin bütün gayesi bizi, bizim de bir parçası olduğumuz, ama bizden daha büyük bir gerçeklik olan "varlık" ile yüz yüze getirmek.

'Ben', ancak 'ben' olmayan aşkın bir gerçekliğin mümkün kıldığı ontolojik bir zeminde anlamlı hale geliyorsa, o zaman 'ben'i bilmek için önce bu zemini bilmek gerekir. Bu yüzden Sadra, "varlığı bilmeden, kendini bilemezsin" der. Fakat varlık, en nihayetinde Tanrı'nın oluş-bozuluş âlemine dönük yüzü olduğundan, yani O'nun "ol!" (*kün!*, *esto!*) emrinin bir tecellîsi olduğundan, varlığı bilmek, Tanrı'nın bir yönünü, belki de en önemli yönünü bilmek demektir...[2]

Varlığı bilmek, Tanrı'nın kendi eseriyle cilveleşmesinin yollarını bilmekse, o zaman Tanrı'yı bilmeden 'ben'i de bilemeyiz. 'Ben' idrâki bizi varlığa, varlık bizi Tanrı'ya, Tanrı da bizi tekrar 'ben'e geri getirir. Kendine geri dönen 'ben' yahut *nefs*, artık sıradan bir 'ben'/*nefs* değildir; zira o, "büyük varlık dairesini" kat ederek kendine geri dönmüş bir öznedir..."[3]

* * *

Metafizik düzlemden toplumsal bağlama taşıdığımızda bu ilke bize şunu söyler: 'Öteki' ile ilişki özünde dışlayıcı, düşmanlaştırıcı, yıkıcı ve yok edici bir ilişki olmak zorunda değildir. Tersine, 'öteki' 'biz'i/'ben'i zenginleştirir; kendimizi başka aynalarda görmemize imkân sağlar. Bize yeni keşif ve inşa imkânları sunar. Daha da önemlisi 'öteki' ile ilişki, kendimizi keşfetme ameliyesi ile yakından irtibatlıdır. Montaigne, "ötekilerden söz ettiğim ölçüde aslında hep kendimden söz ediyorum" der.[4] Başka kültür ve medeniyetleri tanımak, onlarla temasa geçmek, onlarla barışmak ya da savaşmak, son tahlilde kendimize ait tasavvur ve tasarruflar zemininde teşekkül eden ilişki biçimleridir. Nitekim "gözlem yapmak/izlemek" manasındaki *theoria* kökünden gelen "teori" kelimesi, farklı toplumların ve adetlerinin izlenmesi, gözlemlenmesi ve not edilmesi anlamını taşır. Herodot'a göre *theoros* (teorist/nazariyatçı),

---

2. Modern seküler-hümanist dünya görüşünün aşkın gerçeklik karşısındaki tutumu, insan ilişkilerini bir sosyolojizme indirger. "Bizler, aşkın olanla ilişkiden vazgeçildiği, 'öteki'nin din sayıldığı ve insanlar arasında yatay denilen ilişkilere ayrıcalık tanındığı bir çağda yaşıyoruz." Schnapper, *Öteki ile İlişki*, s. 9. Bu parametreler değişmeden 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkinin yeni ve aşkın bir boyut kazanması mümkün olmayacaktır.
3. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 303-7.
4. Nakleden Schnapper, *Öteki ile İlişki*, s. 6.

kendi şehrinin elçisi olarak diğer Yunan şehirlerinin dinî tören ve bayramlarına katılmak üzere gönderilen kişidir. Kelime zamanla, farklı toplum ve milletlerin din ve kültürleri hakkında bilgi toplayarak gözleme dayalı kavramsal değerlendirmeler yapmak anlamını kazanmıştır. *Theoria* kelimesinin Arapçaya *nazariyye* olarak tercüme edilmesi, şüphesiz sadece etimolojik kökenle ilgili değildir. *Nazariyye*; nazar etmek, bakmak, bakılan şeydeki sûret ve manayı kavramak ve bunu belli bir sistematik içinde ifade etmek demektir. Bakılan şeyin bizden farklı bir dizi özne ve nesneyi ihtiva etmesi ayrıca önemlidir. Bu manada teori üretmek, başkaları hakkında gözlem yapmakla başlayan ve özünde mukayese eylemine dayanan bir zihinsel-kavramsal çabadır.[5] Fakat bu 'teorik/nazarî' çabanın temelinde yatan saik, başkalarını gözlemleyerek kendimize ait doğru ve faydalı tasavvurlar ortaya koymaktır.

'Öteki' hakkında gözlem yapmak bizi her zaman ve zorunlu olarak ötekileştirici ve dışlayıcı bir tutuma sevk etmez. 'Ben' ile 'öteki' arasında bulunan fark yahut mesafe, bakış açımıza göre bizi dost ya da düşman yapabilir. 'Öteki' karşısında 'ben'i inşa eden unsurlar, idrâkimizi karartan bir duvara da dönüşebilir, bizi özgürleştiren ve yeni dünyalara açılan bir kapı da olabilir. Mesele, kendimizin müstakil ve muktedir bir özne olduğu kadar başkalarının da bu hakka ontolojik ve ahlâkî manada sahip olduğunu kabul etmekle ilgilidir. Gadamer'in "ufukların tedâhülü" olarak ifade ettiği düşünceyi hatırlayacak olursak, 'ben' ile 'öteki'nin sahip olduğu farklı ufuklar bir noktada buluşarak daha geniş ufukların ve renklerin keşfedilmesine imkân sağlayabilir. Özneler arasındaki "anlayış/idrâk" (*verstehen/understanding*) ameliyesinin kendisi de ufukların füzyonu ile mümkün hale gelir.[6] Dahası bir meseleyi anlamak demek, kendimizi ona "açık hale getirmek" demektir. Konuşmak ve anlamak, ancak karşımızdakinin de söyleyecek şeyleri olduğunu kabul ettiğimiz zaman mümkün hale gelir.[7]

Tarih boyunca ben-öteki ilişkilerinin bir hiyerarşi ve tahakküm ilişkisi bağlamında geliştiğini gösteren çeşitli örnek var. Kadim Yunanların Atinalı-barbar karşıtlığından modern dönemde efendi-köle ve beyaz-zenci ilişkisine kadar pek çok örnek, kendini dünyanın merkezinde gören öznelerin sömürgeci eğilimlerinin ne kadar yıkıcı olabileceğini gösteriyor. [8] Bu tür dışlayıcı ve

---

5. Euben, *Enemy in the Mirror*, s. 10-11.
6. Hans-George Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1989), s. 306.
7. Bu noktaya dikkat çeken bir değerlendirme için bkz. Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), s. 24, vd.
8. Bir örnek olarak bkz. Schnapper, *Öteki ile İlişki*, s. 36 vd.

mütehakkim tutumların hem teorik-kavramsal düzeyde hem de somut siyasî ve sosyolojik bağlamda reddedilmesi gerekir. Bunun zihin dünyasında ve pratik hayatta ne kadar mümkün olduğu, küreselleşen ve çeşitlenen dünyamızın en temel meselelerinden biridir. Her şeyin metalaştırıldığı, araçsallaştırıldığı ve alınıp-satıldığı bir dünyada bunun kolay bir vazife olmadığı ortadadır. Ben-öteki arasındaki ilişki, bir özne-nesne ilişkisine indirgendiği oranda insanî ve ahlâkî anlamını yitirir ve ırkçılığın ve sömürgeciliğin kaynağı haline gelir. Kendi dışındaki varlıkları (tabiatı, evreni) ve insanları (onların kültürlerini, geleneklerini, medeniyetlerini) nesneleştiren ve temellük edilecek bir meta olarak gören bir 'ben' tasavvurunun ne kendine ne de başkalarına bir faydası vardır. Her şeyi metalaştırmak ve sömürmek için yola çıkan bir toplum ve medeniyet, aslında daha en baştan kendi sonunu hazırlamaktadır.

Ötekini bir nesne değil bir özne olarak gören ve bunun ahlâkî, hukukî, siyasî ve ekonomik gereklerini yerine getiren bir düşünme biçimi, 'ben'in ve 'öteki'nin hakkını verir ve böylece daha sağlıklı ve sahici bir ilişkinin doğmasına imkân sağlar. Ben, kendi varlık alanını muhafaza ederken, başkalarının varlık alanını da kabul eder. Ne 'öteki'ni inkâr ederek ne de kendisinin yok sayılmasına izin vererek bir arada yaşamanın mümkün olduğunu gösterir. Öteki'nin varlığını kabul etmek, hem ahlâkî ve hukukî bir sorumluluk hem de sosyolojik bir zarurettir. İnsanın özne olmasına imkân veren eylemler (dil, sohbet, anlaşma, yardımlaşma, etkileşim, kültür, gelenek, hafıza, tarih...), ancak 'diyalojik' bir zeminde tahakkuk eder.[9]

Yapılması gereken, modernlik, evrensellik yahut çoğulculuk adına bize ait olan kimliğimizi, tarihimizi ve ortak değerlerimizi reddetmek değil; tersine bunları yapıcı, kucaklayıcı ve erdem üreten değerler olarak görüp ortak iyinin inşası için mücadele etmektir. İslâm kültür havzalarında formüle edilen "kesrette vahdet" prensibi, bu mücadelenin mümkün ve gerekli olduğunu göstermektedir. Burada vahdet yani birlik, tekdüzelik olmadığı gibi, kesret yani çokluk da anarşi ve kaos demek değildir. Vahdet, bir resimdeki farklı renk ve şekiller gibi tekil örneklerin, biçimlerin ve çoklukların ötesinde anlam ifade eden bütünlüğe atıfta bulunur. Kesret, ontolojik bir gerçeklik olarak kaos ve kakafoni değil, farklı imkânlar sunan ve hayatı zenginleştiren sûretler bütünüdür. Kesret âleminin mensupları olarak bize düşen, bu kavramlar arasındaki nüansları doğru anlamak ve ne vahdet adına kesreti, ne de kesret adına da vahdeti ortadan kaldırmaya çalışmak olmalıdır.

---

9. Bkz. Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995) içinde, s. 225-256.

Kesret-vahdet ilişkisi 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişki kadar bir toplumun kendi zihin dünyasını aydınlatması açısından da önemlidir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 1938 yılında yayımladığı "Türkiye'de İlmî ve Felsefî Hayatın İnkişâfı Şartları" başlıklı makalesinde bunu 'düşünce-toprak' ilişkisi bağlamında ele alır:

> Bizde fikriyât taklitlerinin daima taklit olarak kalması, kültür kaynaklarını Fransa'dan, Almanya'dan veya bilmem nereden almış olan Türk okumuşlarının kendilerine gelememelerinden, hidayete erişememelerindendir. Bu yüzden okumuşlarımız, hangi toprak üzerinde bulunduklarının, hangi toprağın çocuğu olduklarının farkında değildirler. Hayalen bir Avrupa memleketinin hava-i nesîmisini teneffüs ederler. Bunlar nihayet bir gün sendeleyerek desteklerini kaybetmeye mahkûmdurlar: Ya cemiyet onlara "hayırsız", "memleketine hayrı dokunmadı" damgasını basar; ya münevver, cemiyetin kendisini güya takdir etmeyişinden mütevellid bir melankoli ve vesvese içinde heder olur gider.
> (...)
> İctimaî meselelerde başka memleketlerin ihtiyaçları ve değerlerini değil, mevzubahs cemiyetin ihtiyaç ve değerlerini göz önüne almak, beynelmilel mahiyeti haiz ilmî ve felsefî düşünme tarzlarının taklidi daima, hazın ve imtisâsa ve ibdâa götürecek yolları bulmak lazımdır.[10]

Toprak-düşünce ilişkisi, Türk modernleşmesinin en sancılı konularından biridir ve asabiyetçi-devletçi ulusalcılıkla köksüz bir evrenselcilik arasında gel-gitlerin yaşandığı bir gerilim alanıdır. Toprak ile düşünce arasındaki ilişki, hem mekân tasavvurumuz hem de tefekkür ameliyemiz için önemli tazammunları haizdir. Topraktan gelip toprağa geri dönecek olan Âdemoğullarının mayasıyla olan ilişkisi, coğrafî olmanın ötesinde ontolojik bir irtibatı işaret eder. Kültürün, toplumun, medeniyetin, insanın üzerinde yaşadığı ve dünyadaki evini kurduğu toprak; coğrafî bir konumdan ziyade köklere, kuruluşa, sahici hamura, derinliğe ve gerçekliğe tekabül eder. Herhangi bir düşünce dünyasının toprakla olan bağını kopartması, zihinsel yabancılaşmanın en trajik durumlarından biridir. Bu yüzden Fındıkoğlu'nun toprak ile sahici düşünce arasında kurduğu ilişkiyi son tahlilde mutlak Batılılaşma olarak temellendirmesi, modern Türk düşüncesinin derin travmalarından biridir.[11]

---

10. Dr. Ziyaeddin Fahri, "Türkiye'de İlmi ve Felsefi Hayatın İnkişafı Şartları", *Çığır* Dergisi, 1938, s. 20-21.
11. Bkz. İbrahim Kalın, *Akıl ve Erdem*, s. 66-69.

Toprak ile düşünce arasında sağlam ve sağlıklı bir ilişki kurmak, düşünce ufkumuzu daraltmak demek değildir. Tersine toprak, bize köklerimizi hatırlatır; nereden beslendiğimizi gösterir. Fakat her kökün amacı açık bir ufka doğru yönelmek ve yükselmektir. Kökler bizi sınırlamaz, tersine özgürleştirir; zira sağlam köklere sahip olmadan semâya doğru yükselmek mümkün değildir. Kök ile ufuk arasında doğru ve dinamik bir ilişki kurmak, aynı zamanda birey ile topluluk, akıl ile erdem, zihin ile duygu, özgürlük ile disiplin, değişim ile süreklilik arasında doğru ilişkiler kurabilmek demektir. Derin köklerine dayanarak açık ufuklara yönelen bir düşünce geleneği, yerel ile evrensel olan arasındaki dengeyi de doğru kurma imkânına sahip olur. Küçük milliyetçilikler ile köksüz ('topraksız') liberal evrenselcilik arasında gidip gelen düşünce dünyamızın yeni ufuklara açılması, ancak bu dengeyi sağlamasıyla mümkün hale gelecektir.

Ayak bastığımız toprakla doğru bir ilişki kurmak, kendi özgün tecrübemizin evrensel bir nitelik kazanmasına da imkân sağlar. Bu, her sabah doğan güneşin dünyanın farklı coğrafyalarında farklı şekillerde tecrübe edilmesine benzer. Orta Asya'nın steplerinde bir göçebenin tecrübe ettiği güneş, rüzgâr ve yağmur, Afrika'nın ortalarındaki bir çiftçinin tecrübe biçimlerinden elbette farklıdır. Fakat tecrübe edilen şey evrenseldir. Güneş ışınlarının dünyanın farklı noktalarını farklı şekillerde aydınlatması ve ısıtması, 'güneş' olgusunun bölünüp parçalanması ve bütünlüğünü yitirmesi anlamına gelmez. Daha ziyade 'aydınlanma' tecrübesinin aynı anda tikel ve tümel, yerel ve evrensel, somut ve soyut olduğunu teyit eder. Farklı tecrübeleri bir bütün içerisinde anlamlı hale getiren, bütün mevzîî-lokal-mahallî noktaların üstünde ve ötesinde bir atıf çerçevesinin ve hakikat kıstasının varlığıdır. Türkiye toprağına düşen güneş ışığının elbette kendine özgü hususiyetleri vardır. Bize göre tam da bu 'hususiyet', evrensel, çağdaş, medenî vs. olma adına kıymetten düşürülmemeli, tersine önemsenmeli ve zenginleştirilmelidir. Millîlik adına güneşin evrenselliğini yok saymak, evrensellik adına güneşin aydınlattığı toprağı, ovayı, dağı, denizi yok saymak ya da marjinalleştirmek, Türkiye'nin zihinsel travmalarının sebeplerinden biridir. Oysa biz Türkçe olarak "iki kere iki dört eder" dediğimizde lafız olarak millî, mana olarak evrensel bir hakikati ifade etmiş oluruz. Aynı şey başka dillerde, başka kültür zeminlerinde ifade edilen hakikatler için de geçerlidir. Türk modernleşmesinin çoğunlukla yaptığı gibi başkalarının lafzını evrensel hakikat diye kabul ettiğimizde, kendi lafzımızdan da iştirâk ettiğimiz küllî manadan da kopmuş oluruz.

Türkiye'nin ve İslâm dünyasının öz güvenini yeniden kazanmasının ve köklü bir tefekkür çabasına girmesinin yolu buradan geçiyor: Kendi toprağı-

mıza, tarihimize, hafızamıza, toplumsal irfanımıza ve değerlerimize dayanarak bir tefekkür ameliyesine giriştiğimizde, ne hakikatten ne de evrensellikten kopmuş oluruz. İnsan, akıl, adalet, tarih, kültür, mekân, şehir ve mimari gibi kavramları yerellik yahut millîlik adına daraltmak ve küçültmek ne kadar hataysa, evrensellik adına bunların artık kendi köklerimizde bir karşılığının olmadığını iddia etmek de o kadar hatadır. İslâm-Batı ilişkilerine bu zaviyeden baktığımızda, yeni ve ufuk açıcı imkânların ortaya çıkmaya başladığını görürüz.

İnsanlığın elinde daha adil ve barışçıl bir dünya düzeni için pek çok imkân var. Bunun için bizden farklı olan insanlarla belli ahlâkî ilkeler çerçevesinde yaşamayı öğrenmemiz gerekiyor. 'Öteki'yle barış içinde olabilmekse, kendimizle barışık olmamıza bağlı. Kendisiyle barışık bir 'ben', aynı zamanda kendisinin üstündeki aşkın gerçekliği tanıyan ve içselleştiren bir akılla hayat bulabilir. Kendimiz kalarak evrensel değerlere sahip çıktığımız gün, yerel olanla evrensel olan arasındaki gerilimi de aşabiliriz. Diller, kültürler, adetler, tarihler, etnik kimlikler arasındaki farklılıkları yadsımadan aşabilecek bir atıf noktası, ancak bütün bunları kuşatan ama onların üstünde duran bir aşkın ilkeler bütünü ile sağlanabilir. İlkeler düzeyinde sağlanacak bir mutabakat, siyasî ve toplumsal gerilimleri aşma yolunda bize yardımcı olabilir ve yeni fırsat pencerelerinin açılmasını sağlayabilir. İslâm ve Batı toplumları bu tarihî sorumluluk duygusuyla hareket ettiğinde, dünya barışına büyük bir katkı yapma imkânına kavuşacaklardır.

EK I:
ENDÜLÜSLÜ MÜSLÜMANLARIN SULTAN BAYEZİD'E GÖNDERDİĞİ ŞİİR-MEKTUP

[Sultana selam]

1. Halifelerin en iyisini, efendimi, kıymetli ve devamlı bir selâmla selâmlarım.
2. Küffâra zillet elbisesini giydiren, şerefli ve âlicenab efendime selâm olsun.
3. Cenâb-ı Allah'ın ülkesini genişlettiği ve her yerde yardımı ile takviye ettiği efendime selâm olsun.
4. Ülkesinin başşehri muhteşem İstanbul'da efendime selâm olsun.
5. Allahu Azîmü'ş-Şan'ın, memleketini, itaatkâr Türk askerlerle süslediği efendime selâm olsun.
6. Efendim! Size selâm olsun. Allahu Teâlâ kadrinizi yüceltsin ve size, hiçbir millete vermediği, büyük topraklar ihsan etsin.
7. Şeyhülislâma ve diğer kıymetli, saygıdeğer ulemâya selâm olsun.
8. Dindarlara, Allah (c.c.)'tan korkanlara, görüş sahiplerine ve meşrevet ehline selâm olsun.

[Endülüs Müslümanlarının selamı ve başlarına gelen felâket]

9. Batı'da, Endülüs'te gurbet ellerde garip kalmış, Müslüman kölelerden size selâm olsun.
10. O kulları, Haçlı Hristiyanlar, alabildiğine geniş, derin, karanlık ve dalgalı bir umman gibi kuşattı.
11. Büyük ve feci bir felâkete düçâr olan biz zavallı kullardan selâm olsun.
12. Mutluluklarını kaybettikleri için, ağaran saçlarını yolan perişan yaşlılardan size selâm olsun.
13. Yaban eşeği, gâvur Avrupalılar tarafından başları, yüzleri zorla açılan Müslüman kadınlardan selâm olsun.
14. Gâvur sıpaların zorla ırzlarına tecavüz ettiği Müslüman kızlardan size selâm olsun.
15. Cebren, domuz ve leş eti yedirilen yaşlı hatunlardan size selâm olsun.
16. Hepimiz, bastığınız yerleri öperiz. Her an sizin için hayır duâ etmekteyiz.
17. Allahu Teâlâ mülkünüze zevâl vermesin. Size uzun ömürler nasip etsin. Her türlü kötülük ve sıkıntılardan muhafaza eylesin!
18. Allah (c.c.) size, düşmanlarınıza karşı yardım edip muzaffer etsin. Ahirette de Cennetiyle müşerref eylesin.

[Granada nasıl kaybedildi]

19. Efendim! Küffârın başımıza getirdikleri fenâ işleri, sayısız kötülükleri, büyük rezillikleri size şikâyet ediyoruz.
20. Efendim, ihanete uğradık, Hristiyanlaştırılmak istendik, zulmedildik, envâi çeşit fenalıklar gördük.
21. Biz, Muhammed Mustafa (a.s.)'ın dininden hâlis niyetimizle Haçlı orduları ile ceng ederdik.
22. Haçlı orduları ile savaşırken büyük sıkıntılarla karşılaşırdık. Öldürülür, esir alınırdık. Aç ve susuz kalırdık.
23. Haçlılar, büyük bir sel gibi bölük bölük gelip bize saldırdılar.
24. Daha önceden yaptıkları büyük hazırlıklarla, süvari ve piyadelerle üzerimize, büyük bir azim ve şiddetle çekirgeler gibi üşüştüler.

25. Biz, uzun zamanlar boyunca onlarla savaştık. Onların askerlerini bölük bölük öldürdük.
26. Fakat onların süvarileri her an çoğalmakta, bizimkiler ise eksilip azalmaktaydı.
27. Ne zaman ki zayıf düştük, ülkemizde karargâh kurdular, şehirlerimizi birer birer ele geçirdiler.
28. Çok büyük kuvvetlerle geldiler. Ülkemizin geçit vermez surlarını yıktılar.
29. Bütün kuvvetleriyle, büyük bir kararlılık ve azimle, günlerce hatta aylarca bizi muhasara ettiler.
30. Ne zaman atlarımız ve adamlarımız tükendi, kardeşlerimizden de hiçbir yardım göremez olduk.
31. Yiyeceklerimiz tükendi ve iyice darlığa düştük; daha fazla rezil ve rüsvay oluruz korkusuyla teslim olduk.
32. Oğullarımız ve kızlarımızın esir düşmelerinden veya en kötü bir şekilde öldürülmelerinden korktuk; boyun eğdik.

[Teslim anlaşmasının şartları]

33. Biz aşağıdaki şartlarla teslim olduk: Müslümanlar buraları fethettikleri zaman yerli Hristiyan halka nasıl iyi davrandılarsa bugün bize de aynı şekilde iyi davranılacak.
34. Ezanımız ve namazımız üzre devam etmek ve İslâm'ın emirlerinden hiçbir taviz vermemek şartıyla teslim olduk.
35. İçimizden arzu edenler, bütün servetleri alıp emniyet içinde denizi geçerek istedikleri yerlere göç etmelerine müsaade edilmek de şartlarımız arasındaydı.
36. Buna benzer tam elli beş şartla savaşı bırakıp boyun eğdik.
37. Onların büyüğü ve reisi: "Kesinlikle şartlarımız eksiksiz olarak yerine getirilecek" dedi.
38. Bize yazılı vesikalar gönderdiler. "Bunlar garanti ve güvence belgesidir" dediler.
39. "Memleketimizde mallarınızın başında kalınız. Eskiden olduğu gibi şimdi de sizlere hiçbir haksızlık yapılmayacak" dediler.

[İspanyollar anlaşmayı bozuyor]

40. Ne zaman iyice onların emrine girdik; verdikleri sözden caydılar, kalleşlik yaptılar bize vahşice davrandılar.
41. Bizi kandırmak için yaptıkları antlaşmayı bozdular. Hainlik yaptılar; cebren ve işkence ile bizi Hristiyanlaştırmak istediler.

[Zorla Hristiyanlaştırma politikası]

42. Kur'ân-ı Kerimlerimizi yaktılar, bir kısmını da pisliğin içine attılar.
43. Dinimize ait ne kadar kitap varsa hepsini alaylı ve hakaret edici bir edayla ateşe attılar.
44. Ne dinî bir kitap, ne de okumak için saklanılan bir Mushaf-ı Şerif bıraktılar.
45. Bizden, namaz kıldığı veya oruç tuttuğu duyulanların tamamını istisnâsız olarak ateşte yaktılar.
46. Bizden, onların kiliselerine gitmeyenleri, işkence ustalarına teslim ettiler. Onlara en ağır eziyetleri reva gördüler.
47. Onları yüz üstü yere çarptılar, mallarını ellerinden aldılar, en kötü zindanlara attılar.
48. Ramazan ayında defalarca cebren bir şeyler yedirerek orucumuzu bozdurdular.
49. Bizi Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e (haşa sümme haşa) sövmeye zorladılar. Onun ismini hiçbir zaman zikretmememizi söylediler.
50. Peygamber Efendimize salavât-ı şerife getiren bir cemaat duydular, onlara vahşice eziyet ettiler.
51. Bu Müslüman cemaate, bizzat onların büyük başları işkence ettiler: Dövdüler, mallarını ellerinden aldılar, zindanlara tıktılar ve ağır hakaretler ettiler.
52. Onların din adamlarının huzurunda can vermeyen mevtâmızı defnettirmediler.
53. Leş gibi, eşşek ölüsü gibi, mezbelelere attılar.
54. Buna benzer, onlardan daha nice kötülükler, ahlâksızlıklar, çirkeflikler ve bayağılıklar gördük.

55. Bizim rızamız ve irademiz dışında isimlerimizi gâvurca isimlerle değiştirdiler.
56. Eyvah!... Nasıl oldu da Hazreti Muhammed (s.a.v.)'in dini, dünyanın en alçağı olan Roma köpeklerinin dini ile değiştirildi?!...

[Kültür mirası yok ediliyor]

57. Eyvah!... Nasıl da güzel İslâmî isimlerimiz beyinsiz, yaban eşekleri Romalıların çirkef isimleriyle
58. Eyvah!... Her sabah, zibidiler, cebren çoluk çocuğumuzu kiliseye götürmeye başladılar!...
59. Onlara dinden dönmeyi, ahlâksızlığı ve iftiralarını öğretmeye başladılar. Zavallı yavrucaklar bunu engelleyemediler.
60. Eyvah!... O pâk ve temiz camilerimiz gavurların çöplüğü haline geldi!...
61. Eyvah!... Camilerimize çanlar asıldı. O güzel minarelerden Ezan-ı Şerif okunmaz oldu!...
62. Eyvah!... O muhteşem şehirlerimiz, çehre değiştirdi. Küfrün zulmetiyle kapkaranlık kesildi!...
63. Şu anda Haçlı Romalılara kale oldu beldelerimiz!... İçinde rahatça yaşıyorlar.
64. Eyvah!... Köle durumuna düştük!... Bizi Müslüman esir olarak kabul etmiyorlar ki, fidye verip kurtulalım.
65. Efendim!... Gözleriniz içinde düştüğünüz vahim durumu görseydi, iki çeşme gibi akardı.
66. Vay halimize!... Ne belâ ve musibetler gördük!... Ne kadar rezil ve rüsvay olduk!...

[Sultandan rica]

67. Efendim!... Allahu Teâlâ ve Mâhlûkatın Efendisi, seçilmişlerin seçilmişi Hazret-i Muhammed (s.a.v.)'in hakkı için...
68. O'nun efendilerin efendisi Âl'i (r.a.)'nin, kıymetlerin en kıymetlisi Ashâbı'nın hakkı için...

69. Amcası Hazreti Abbâs (r.a.)'ın ve onun, o çok değerli ağaran saçlarının hakkı için...
70. Bütün salihlerin, âriflerin ve bütün kerâmet sahibi velîlerin hakkı için:
71. Bizim düçâr olduğumuz musibetlere biz göz atın, biraz himmet edin ve umulur ki Cenâb-ı Allah (c.c.) bize biraz merhamet eder de bizi bu zilletten kurtarır.
72. Sözünüz dinlenir, emriniz yerine getirilir... İstediğiniz her şey hemen oluverir.
73. Hristiyanlık dininin merkezi emrinizin altındadır. Oradan her yere yayılır.
74. Allah (c.c.) rızası için olsun efendim; yüksek görüşlerinizle ve hüccet sayılan sözlerinizle biraz yardım edin!...
75. Siz hayırsever insansınız. Yücelik, büyüklük size yakışır. Her âfet anında Allah (c.c.)'ın kullarının imdâdına koşarsınız.
76. Lütfen, Roma'da oturan papalarına bir sorun; buna garanti ve güvenceden sonra, bize, bu kadar haksızlık, hıyânet ve zulümü nasıl reva gördüler?
77. Onlara ne yaptık da, bize, bu kadar işkence ettiler?... Halbuki bizden en ufak bir eziyet veya kötülük görmediler.
78. Bir zamanlar, onların Müslümanlara yenik düşen kardeşleri dinimizin emniyetinde ve vefâkar hükümdarlarımızın gölgesinde rahatça ve serbestçe yaşadılar.
79. Ne dinlerinden çıkarıldılar, ne de ülkelerinden uzaklaştırıldılar. Ne zulme uğradılar, ne de namusları çiğnendi.
80. Kim bir söz verir, sonra da cayarsa bütün dinlerde haram olan bir günah işlemiş olur.
81. Özellikle hükümdarlarının sözlerine bağlı olmaları gerekir. İhanet etmek sözünü tutmamak çok çirkin ve ayıp bir şeydir.

[Sultanın İspanyol Kralına mektubu]

82. Gönderdiğiniz mektup onların eline ulaştı. Haram olsun bir kelimesini bile yerine getirmediler.

83. Mektubunuzu alınca daha bir cesaretlendiler; taşkınlıkları daha da arttı.
84. Mısır'dan gönderilen elçiler geldi. Tabii onlara hiçbir şey yapmadılar. Ne namusları çiğnendi, ne de bir kötülük gördüler.
85. O elçilere dediler ki, bizi kasdederek: "Bunlar hiçbir zorlama ve icbar olmadan kendi istekleriyle Hristiyan oldular".
86. Kendilerine boyun eğen yalancı şahitleri dinlettiler. Vallahi biz, o yalancıların şahitliğini reddediyoruz!...
87. Bizim hakkımızda böyle konuşmak sûretiyle bize en büyük iftiraları etmiş oldular.
88. Ne var ki, öldürülme ve yakılma korkusu ile onların sözlerini "kalben tekzîb etmekle beraber" çaresizliğimizden kabul ettik.

["Dinimizden dönmedik"]

89. Bütün bunlara rağmen Allah (c.c.)'ın Rasûlü Hazreti Muhammed (s.a.v.)'in dininden asla taviz vermiş değiliz. Her ân Allah (c.c.)'ımızı tevhîd ediyoruz.
90. Vallahi, dinimizin değiştirilmesine asla râzı değiliz!.. Hele onların o teslîs inançlarından nefret ediyoruz!...
91. Şayet isteğimizle, yani hiçbir eziyet ve işkence görmeden dinlerini kabul ettiğimizi söylerlerse!...
92. Vahara şehrine bir sorunuz bakalım; sakinlerinin hepsini nasıl esir alıp, zillet ve mihnet içinde şehid ettiler?!...
93. Billifika şehrine de bir su'al edin bakalım; başlarına neler geldi?!... Sâkinleri nasıl büyük üzüntü ve korku içinde birer birer kılıçtan geçirildi.
94. Minyaka şehrinin insanları gibi Buşurra'nınkilerinin de tamamı kılıçtan geçirilip katledildi.
95. Endereş şehrinin insanlarını da komple yakıp kömür haline getirmediler mi?!...
96. Bu vahim durumumuzu, size şikâyet ediyoruz efendim! Maâlesef bu musibetlerin tamamı tefrikaya düştüğümüz için başımıza geldi.

[Özgürlük ya da hicret hakkı]

97. Efendim; umarız ki himmetimiz sayesinde, bize söz verdikleri gibi dinimiz ve namazımız üzere dâim kalmaya müsaade ederler...
98. Efendim; bunu yapmıyorlarsa, bıraksınlar varımızı yoğumuzu toplayıp dost ellerine; Batı Afrika'ya göç edelim.
99. Zirâ dinimizi muhafaza için göçetmemiz, kâfir olup rahatça yaşamaktan çok çok iyidir...
100. Zâtıâlinizden ricâmız budur!... Bütün ihtiyaçlarımızı ancak siz karşılayabilirsiniz!...
101. Başımıza gelen bunca belâ, musibet ve kötülüklerin sizinle son bulacağına inanıyoruz.
102. Allah (c.c.)'a şükür, sultanlarımızın en iyisisiniz. Meziyet ve faziletlerin zirvesinde bulunuyorsunuz.
103. Cenâb-ı Allah (c.c.), izzet ve şerefinizi artırsın, saâdet ve bolluk içinde hayırlı, uzun bir ömür nasib etsin.
104. Allahu Teâlâ devletinizi her türlü âfetten muhafaza eylesin; düşmanlara karşı yardımcınız olsun; mal, servet ve askerlerinizi çoğaltsın...

    Allah (c.c.)'ın selamı, rahmeti ve bereketi dâima sizinle olsun efendim...[1]

---

1. Sultan Bayezid'e gönderilen bu kaside, Ahmed İbn Muhammed el-Makarrî'nin *Ezhari'r-riyâz fî ahbâri'l-iyâz* (Kahire, 1939-42) I, s.107-15'te yer almaktadır. Bu mektubun İngilizce tercümesi ve bir değerlendirmesi için bkz., James Monroe, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", *al-Andulus*. 31, 1996, s. 281-303. Burada alıntı yaptığımız Türkçe tercüme için bkz. *Endülüs'ten Osmanlı'ya Mektup*, trc. Mehmet Can, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1999), s. 28-39. Şiirin bir başka Türkçe tercümesi için bkz. Lütfi Şeyban, *Mudejares ve Sefarades*, s. 238-244.

EK II:
EBU'L-BEKÂ SÂLİH B. ER-RUNDÎ'NİN "FERYADNÂME" OLARAK DA BİLİNEN ENDÜLÜS ŞİİRİ

Çıkan iner, kalkan düşer, her yükselişin var bir sonu
Niçin bunca gurur maldan, mülkten, addan, sandan insanoğlu.

Oluşta ne var ki olduğu gibi dursun, hiç değişmesin.
Sen de gök gibisin, bir gün masmavi güneşlik, bir gün bulutlu.

Bu dünya kime kalmış, yaramış ki kalsın yarasın sana da.
Yok hiçbir çizgisinde bu yeryüzünün ölmezlik rengi ve ölmezlik kokusu

Zaman değişmek bilmez kesin ölçülü ve hükümlüdür:
Geri döner, paralar sahibinin zırhını; kılıçlar ve kargılar ileri doğru işlemez oldu mu.

Zamanla bu, ona ne kılıç dayanır, ne meşhur kaleleri sultanların
Kınlar eskir, kaleler çürür, o kaleler dünyanın en sarp yurdu
Gımdan olsa da; Gımdan, şahin bakışlı ve kartal duruşlu.

Nerede, de bana, o taçlı hükümdarları Yemen'in?
De bana, onların taçlar içinde bile taç olan taçları ne oldu?

Şeddad'ın cennet diyerek kurduğu saraylar ülkesi İrem,
Sâsânîlerin ebedî sanılan devleti ne oldu?

Altınları yığdı yığdı da bir dağ yaptı Kârûn, hani o dağ?
Hani Âd, hani Adnan, hani Kahtan, dünya nimetlerinin köpüren yurdu?

Reddi mümkün olmayan bir hâle uğradılar.
Bir masal oldu onlar, bir varmış bir yokmuş, bir toz toprak bulutu

O taçlar, o devletler, o mülkler saltanatlar, bir rüyadır artık
Her biri, hayalden geçen gölge gibi, zamandan geçip durdu.

Gün oldu, zaman denen yaman er, sağa döndü Dârâ'yı uçurdu bir vuruşta;
Sola döndü Kisrâ'yı. Kisrâ'yı ne takı, ne sarayı kurtarabildi, korudu.

Saltanatının yeller esti yerinde yellere hükmeden Süleyman'ın;
Şiddetinden ötürü Sâb denen Münzir'se, don vurmuş ağaçlayın kurudu

Zamanın fâciaları çeşit çeşit türlü türlüdür: O ne zengin fâcia bezirgânı!
İki burçlu bir kaleyse o, sevinç bir burcu, hüzün bir burcu.

Her fâciayı unutmak mümkün, olup biten bütün bunları unutmak olabilir
Ama İslâm'ın başına geleni avutacak ne bir neşe olabilir, ne unuttura-
cak korku.

Endülüs'e öyle bir felâket çöktü ki, yok bir eşi.
Dehşetinden Medîne'de Uhud, Necid'deki Şehlan dağları yerinden oynadı,
Bir deprem ki yer yarıldı arz boyu.

Ah! Yarımadada İslâm'a göz değdi, yağdı belâ yağmur gibi.
Şimdi o canım Endülüs şehirlerinde, İslâm'ın ne namı var ne nişanı;
Sanki hiç olmamıştı, sanki baştan beri yoktu.

Belensiye'ye bir sor, Mürsiye'nin hali nicedir?
Şâtibe'nin başına gelenler? Ceyyân ne oldu?

Toprağı buram buram bilgi tüten Kurtuba
Bilginlerinin adı ta uzaklarda çınlayan Kurtuba'ya ne oldu?

Nerede Hıms'ın o ışıklı, o aydınlık bahçeleri, güneşi tazeleyen bahçeleri.
Tükendi mi çılgın çılgın akan şeker gibi tatlı nehirlerinin suyu?

Endülüs binasının temelinde birer köşe taşıydı bunlar
Bu güzelim vatan köşeleri kül haline geldikten sonra yaşamak boşun boşu,
İnsan yaşamaya ne borçlu?

Yüce İslâm, yârinden ayrılmış bir genç gibi.
Güçlü bir genç gibi, sessiz fakat gözünde gözyaşı dolu.

İslâm'dan boşalıp inkâr karanlığıyla dolan
Endülüs için, ulu İslâm, karalar bağladı, gece gündüz yas tuttu.

Cami kilisedir artık, hilâl yerine haç asılı
Nur yüzlü ezan yerine, bitmeyen bir çan sesi, bir baykuş uğultusu...

Mihraplar ki taştandır, minberler ki ağaçtan,
Canlı cansız ne varsa bu hâle inledi durdu.

Ey ibret dolu geçmişten ibret alacak yerde, günübirlik işlere dedikodulara batmış kişi!
Sen uyu bakalım; zaman için ne demek dinlenmek, ne demek uyku!

Ey göğsünü gererek "benim ülkem, saltanatım "diyen, kurumundan geçilmeyenler!
Siz Hıms'ı gördünüz mü? Hıms'tan sonra hangi vatan verir insana vatan fikrini, duygusunu?

Endülüs'ün başına gelen felâket tarihin bütün felâketlerini unutturdu;
Ama dünya durdukça unutulmayacak, yâd edilecek bir felâkettir bu!

Ve siz ey yarış yerlerinde şahin gibi uçan,
Yay gibi gergin Arap atlarının üstünde kurulu
Süvariler! Ve siz savaşın karanlığı toz dumanı içinde
Pırıl pırıl kılıçlarını savuran kahramanlar ordusu!

Ve hele siz denizaşırı ülkelerde, bin nimet içinde,
Saltanat içinde muhteşem bir hayat sürenler; bir hayat kesiksiz bir ömür boyu!

Endülüs'ten, Endülüs'ün zavallı halkından var mı haberiniz?
Her yer, onların felâketini duydu, sizin kulağınız sağır, gözünüz kör, kalpleriniz mefluç mu?

Ölen asker, esir kadın, ufuklara bakıp bizden
İmdat ummuş beklemişti, son ana dek. Hiç düşündünüz mü bunu?

Onların sesi, insan olanın yüreğini eritirken,
Siz Müslümanlar, onların kardeşi, kayıtsız, halinden memnun ve haz maymunu!

Yürekli, utanan, alçalmaktan korkan, kardeş için can veren kimse kalmadı mı yeryüzünde?
Hakk'ın yardımcısı, Hak peşinden giden, kendini Hakk'a adamış tek kişi yok mu?

Dünyanın efendisiydi bu millet, şimdi dünyanın kölesi.
Neler çekiyorlar? Yüzleri bile tanınmaz hâle geldi. Ya Rabbî ne kaderdir bu!

Kendi yurtlarında bey idiler, şimdi küfr ülkesinde uşak.
Ululuğun doruğundan eziliş uçurumuna yuvarlanan bu halka acıyan yok mu?

Alçalışın örtüsü kalın bir gece gibi sarmış dört yanlarını.
Başsız, şaşkın, olup bitene hayrette, gözleri büyümüş, bakışları korkulu

Sen de şahit olsaydın benim gibi onların
Yurtlarından koparılıp satılışlarına pazarda, ey Tanrı kulu

O hıçkırıklar senin de aklını komazdı yerinde benim gibi.
Canı vücuttan çeker gibi ayırdılar anadan yavrusunu.

Ya o kızlar ki, yakuttan ve mercandan dökülmüşlerdi sanki.
Ve sabah bir dağ ucundan yeni çıkan bir güneşin masumluğu

İçindeki o Meryem yüzlü kızları da saçlarından sürükleyip götürdüler
Kirli yakalarına. Haykırışları yırttı gökleri. Yürekleri parça parça, babalarsa kan kustu.

Daha ne anlatayım, yüreklerin erimesi için bir tanesi yeter anlattıklarımın:
Eğer o yüreklerde İslâm'dan ve imandan bir eser varsa elbet ey Tanrı dostu!

EK III:
SULTAN ABDÜLHAMİD VE LEW WALLACE:
BEKLENMEDİK BİR DOSTLUK HİKÂYESİ*

Amerika'nın Indiana eyaletine bağlı Crawfordsville şehrinde katıldığım bir konferanstan beklenmedik bir tarihî hatıra ve keşif ile döneceğim hiç aklıma gelmezdi. Konferans yaklaşık bir hafta sürdüğü için bize bu küçük şehri tanıtma ihtiyacı duyan ev sahiplerimiz, şehir dışından gelenler için cazip olabileceğini düşündükleri yerleri sayarlarken, meşhur *Ben Hur* romanının yazarı, asker, devlet adamı, ressam ve müzisyen Lew Wallace'ın (1827-1905) bugün müzeye çevrilmiş olan çalışma odasının ve kütüphanesinin yarım mil mesafede olduğunu söylediler. Bir klasik haline gelen ve pek çok defa tiyatroda oynanıp filmleri yapılan *Ben Hur* romanının yazarının çalışma yerini ziyaret etmenin ve Amerikan edebî ve popüler kültürünü biraz daha yakından tanımanın fena bir fikir olmayacağını düşündüm. Fakat konferans yetkililerinden Lew Wallace'ın 1881-1885 yılları arasında Amerika'nın Türkiye elçiliğini yaptığını duyduğumda "Eh, artık gitmek farz oldu" dedim.

Diplomatik kariyerinin yaklaşık beş yılını İstanbul'da Abdülhamid döneminde geçirmiş bir devlet ve kültür adamının müzesinde Türkiye'ye ait bir şeylerin bulunacağı düşüncesiyle ilk fırsatta müzeye gittim. Wallace'ın bizzat yaptırdığı ve aslî mimarisi korunmuş olan ve kaldığımız yere yürüme mesafesindeki müzeye girdiğimde, ümitlerim boşa çıkmadı. Küçük, fakat içi tıka-ba-

---

* *Dergah*, Cilt 15, Sayı 175 Eylül 2004 s. 16-18.

sa tarihî eserlerle dolu bir salon... Wallace'ın askerî, siyasî ve edebî hayatına ilişkin onlarca eser, tablo, madalya, vesika, diploma, kitap, müzik aleti, müellif nüshaları, şahsî ve resmî mektuplar ve en nihayetinde Wallace'ın yayınlanmış kitaplarının eski ve yeni baskıları, salonun değişik köşelerinde ve duvarlarında sergilenmiş. Salonun tavanını kaplayan kemer, Türk motifleriyle bezenmiş. Ana kapının sağ tarafındaki duvarda, Abdülhamid'in şehzadelerinden birine ait büyük bir yağlı boya tablo asılı. Sol taraftaki camlı dolabın içinde, Wallace'ın Türkiye'den getirdiği bir çift terlik, kahve fincanı, porselen demlik ve birkaç tane gravür var. Bunların ortasında, Abdülhamid'in henüz 40 yaşına varmadan çizilmiş orta büyüklükte kara kalem bir resmi var. Wallace'ın hatıralarında –ki buna aşağıda değineceğim– anlattığına göre, bu resimleri Sultan Abdülhamid Wallace'a birer hatıra olarak vermiş. Bunların yanındaki bir camekânın içinde, yine Abdülhamid'in Wallace'a bir onur nişanesi olarak verdiği 1268/1852 tarihli bir Mecidiye var. Ortası altın ve enfes bir işçiliği olan Mecidiye, Ben Hur Müzesi'ndeki en göz kamaştırıcı eserlerden biri.[1]

Katıldığım konferansın konusuyla hiçbir alakası olmamasına rağmen, bu hoş keşif üzerine Wallace'ın otobiyografisine bakmaya ve Abdülhamid'le olan ilişkisini biraz araştırmaya karar verdim. Müzedeki görevlinin anlattığı bir hadise de bu meyanda merakımı celbetmişti. Wallace'ın otobiyografisinde bulunan ve o yıllarda İstanbul'daki Robert College'da tarih hocalığı yapan E. B. Grosvenor'un naklettiği bu hadiseye göre Wallace, adet olduğu üzere, yeni Amerikan elçisi olarak sultanın huzuruna davet edilir.[2] Ziyaret 3 ya da 4 Eylül 1881 tarihinde gerçekleşir. Wallace, hadiseyi anlatan Grosvenor'u ve o günlerde İstanbul'u ziyaret etmekte olan Amerikan Kongresi üyesi S. S. Cox'u da yanına alarak Dolmabahçe Sarayı'na gider. Fakat asıl huzura çıkış burada değil, Yıldız Köşkü'nde olacaktır. Wallace başkanlığındaki Amerikan heyeti Dolmabahçe'de biraz dinlendikten sonra, bir grup Osmanlı askeri refakatinde Yıldız'a geçer ve burada beklemeye başlar. Grosvenor'un naklettiğine göre aradan on, on beş dakika geçer, fakat Sultan'a takdim edilecek hediyeler gelmez. Bu yüzden heyetin Padişahı görmesi de gecikir.

Fakat yabancı ziyaretçileri bekletmenin Osmanlı sarayında eski bir gelenek olduğunu ve asıl gayenin, gelen heyetlere Osmanlı'nın güç ve azametini göstermek olduğunu söyleyen Grosvenor, Wallace'ın bu gelenekten haber-

---

1. Diplomatların hediye kabul etmesi yasak olduğundan Wallace, Abdülhamid'in verdiği bu hediyeleri almak için görev süresinin sona erdiği 1885 yılına kadar bekleyecektir.
2. Grosvenor'un bu hadiseyi tafsilatlı olarak anlatan mektubu için bkz. Lew Wallace, *An Autobiography* (New York: Harper and Brothers, 1906), s. 957-963.



Lew Wallace, çalışma odasında. Arka tarafta kitapların önünde Abdülaziz yahut Abdülhamid'e ait bir portreyle...

dar olduğunu, fakat son yıllarda bundan büyük ölçüde vazgeçildiğini bildiğini ekler. Bu durumdan cesaret alan Wallace, Padişahın hizmetlilerinden İbrahim Bey'e "Lütfen yüce Sultan'a daha fazla beklemek istemediğimi söyleyiniz" der. Birkaç dakika sonra Wallace ve beraberindeki heyet, bir başka odaya alınır. Burada Plevne kahramanı Osman Paşa, Hariciye Nazırı Asım Paşa, Osman Bey ve Münir Paşa hazır beklemektedir. Biraz sonra Wallace ve yanındakiler Sultanın huzuruna alınır. Mütercimler aracılığıyla takdimler yapılır. Abdülhamid, Wallace'ı yeni görevinden dolayı tebrik ettikten sonra ona Amerika hakkında çeşitli sorular sorar. Bu "olağan" ziyaretten sonra Wallace, Abdülhamid'e "Amerikan halkının temsilcisi olarak Yüce Sultan'ın elini sıkmak istiyorum" der. Fakat mütercimler, bu talebin İstanbul'un diplomatik geleneklerine aykırı olduğunu bildiği için, dahası bunun Sultan'a karşı bir hakaret olabileceği korkusuyla, Wallace'in bu talebini tercüme etmek istemezler. Asım Paşa da olaya vakıf olur ve bunun uygun bir şey olmadığını söyler. Bu sırada Abdülhamid, "Neler oluyor? Ne konuşuyorsunuz?" der. Bunun üzeri-

ne durum kendisine izah edilir. Abdülhamid, hiçbir öfke ve şaşkınlık alameti göstermeden bir iki adım atar ve Wallace ile el sıkışır. Wallace'ın hayat hikâyesini yazan bir yazara göre, böylece altı asırlık saltanat tarihinde ilk defa bir sultan, bir "gâvur" ile el sıkışmış olur![3]

Bu hadiseden sonra Abdülhamid, Wallace ile diplomatik normların ötesinde bir dostluk geliştirir. Wallace, Abdülhamid'in bu teveccühü sayesinde, Sultan'ı pek çok kere ziyaret eder; ziyaretlerinde bol bol "Türk tütünü ve kahvesi" içerler. Bir keresinde Abdülhamid, Wallace için "Amerikalı doğru adamdır" ifadesini kullanır. Grosvenor, Sultanın ağzından çıkan bu cümleyi mektubunda aynen Türkçe haliyle zikreder ve bu ifadenin derinlik ve ciddiyetini İngilizcede ifade etmenin zorluğundan şikâyet eder. Abdülhamid'in bu iltifatının arkasında, Wallace'a duyduğu kişisel yakınlığın yanı sıra, o dönemde Amerika'yla ilişkilerini iyi tutma arzusunun olduğuna şüphe yok. Mısır ve Balkanlar meselesinden dolayı İngiltere ve Fransa'ya karşı büyük bir diplomatik savaş yürüten Osmanlı yönetimi, Amerika'nın tarafsız tutumundan hayli memnundur.

Fakat Wallace'ın hatıralarına ve mektuplarına inanacak olursak -ki inanmamak için elimizde herhangi bir delil yok-, Abdülhamid ile aralarındaki dostluk ve güven ilişkisinin çok kısa sürede geliştiğini söylemek mümkün. Abdülhamid bu dönemde Amerikan iç politikasını da yakından takip etmektedir. Wallace'la görüşmelerinde, Amerika hakkında ondan sürekli bilgi alır. Buna mukabil Wallace, 1885'teki başkanlık seçimlerinin Türkiye ve Avrupa'da neredeyse haber konusu bile yapılmamasından duyduğu üzüntüyü dile getirir ve "Simdi yeni bir başkanımız var. Bu şehrin gazeteleri hadiseyi not ettiler ve bu devrime, tıpkı İngiliz kuzenlerimiz gibi, sadece yedi satır yer verdiler. Etkimizin ne kadar önemli olduğuna bakın!" der.[4]

O dönemde, karşı partinin adayı yeni başkan olarak seçildiğinde, eski diplomatların görevlerinden alınması, Amerikan Dışişleri'nde yaygın olan bir uygulamaydı. Kendisi Cumhuriyetçi olan Wallace, 1885 yılında Demokrat Parti adayı Grover Cleveland başkan seçilince, geleneğe uyarak, İstanbul'daki elçilik görevinden istifa eder. Abdülhamid, Wallace'a "Ülkenizdeki seçimler umduğumuz gibi sonuçlanmadı" der ve onun İstanbul'da elçi olarak kalmaya devam etmesini istediğini söyler. Hatta bir görüşmesinde bu uygulamanın yanlış olduğunu söyler. Wallace, Sultan'a "Efendim; ben de kesin-

---

3. Irvin Mckee, *"Ben Hur" Wallace: the Life of General Lew Wallace* (Berkeley: University of California Press, 1947), s. 199
4. Lew Wallace, *An Autobiography*, s. 970.

likle sizinle aynı düşüncedeyim" der. Fakat bu geleneği aşamayacağını belirten Wallace, istifa mektubunu gönderir ve birkaç ay sonra memleketi Indiana'ya geri döner.[5]

Wallace ile Sultan Abdülhamid arasındaki bu yakın ilişkinin, Wallace'ın hatıralarına yansıyan kısmı ilginç anekdotlarla dolu. Wallace, İstanbul'da göreve başladıktan birkaç ay sonra Abdülhamid'e, *Ben Hur* romanının imzalı bir nüshasını takdim eder (Bu nüsha bugün acaba nerededir?). Sultan, kitabı memnuniyetle kabul eder ve Türkçeye tercüme edilmesini, zira kitabı okumak istediğini söyler. Kitabın o zaman Türkçeye tercüme edilip edilmediğini bilmiyoruz. Fakat *Ben Hur*'un alt başlığının "Hz. İsâ'nın Hikâyesi" olduğunu hatırlayacak olursak, böylesine dinî içerikli bir kitabı Wallace'ın Osmanlı Sultanına takdim etmekte bir beis görmediğini söylemek mümkün.[6]

Wallace'ın hatıralarında zikredilen en ilginç hadiselerden biri, Abdülhamid'in Wallace'ı yanına bir görevli olarak almak istemesi. Wallace'ın, Demokrat Parti adayının başkan olmasından sonra istifa mektubunu göndermesi üzerine, Abdülhamid ona, "Ülkenize olan hizmetinizi tamamladıktan sonra neden gelip benim hizmetime girmiyorsunuz?" der ve "Sizi Paris veya Londra'ya elçi olarak atarım" diye ilave eder. Wallace'a göre Sultan, bu teklifinde samimi ve ciddidir. Wallace bu teklifin kendisini sonsuz derecede şereflendirdiğini, fakat bu görevi kabul etmesinin mümkün olmadığını kibar bir dille söyler. Bunun üzerine Abdülhamid "O zaman (Amerikan) Başkan(ı) Cleveland'a bir mektup yazıp sizin burada devletinizin temsilcisi olarak kalmanıza izin vermesini talep edeceğim" der. Mamafih Wallace böyle bir şeyi, yürekten bağlı olduğu Cumhuriyetçi Parti'ye hiçbir zaman izah edemeyeceğini beyan eder ve Sultan'dan özür diler.

Wallace, Abdülhamid'in bu olağandışı iltifatına kayıtsız kalmaz. Sultan'a, kendi ülkesi Amerika'da hizmet edebileceğini söyler. Wallace'ın, Amerika'ya döndüğü 1885 tarihinden sonra onunla Abdülhamid arasındaki ilişkinin resmî ya da gayr-i resmî olarak devam edip etmediğini bilmiyoruz. Lakin yine Wallace'ın hatıratında aktardığına göre, Abdülhamid Amerikan elçisine, Amerika'ya döndükten sonra her ay kendisine bir mektup göndermesini ve oradaki gelişmeler hakkında haber vermesini söyler. Bu arada Wallace, Amerika dönüşünde İngiltere'ye uğrar ve burada "kuvvet, sadakat, iyi huy ve cesaret sahibi" bir köpek alıp Abdülhamid'e hediye olarak gönderir.

---

5. Lew Wallace, *a.g.e.*, s. 967.
6. Wallace'ın Sultan'a imzaladığı kitabın sunuş metni için, bkz. Lew Wallace, *a.g.e.*, s. 965.

Lew Wallace, Amerika'ya döndükten sonra askerî-siyasî kariyeriyle edebî kimliğini bir arada götürmeye çalışır. Fakat bir müddet sonra kendini siyasî hayattan büyük ölçüde çeker ve tekrar kitapların dünyasına dalar. Nihai gayesi, kendisine kültür dünyasında önemli bir yer kazandıran *Ben Hur* misali büyük bir roman yazmaktır. Kendi özel çalışmalarıyla doğrudan bir ilgisi olmamakla beraber, Wallace, Kongre Kütüphanesi'nin genel okuyucunun kullanımına açılması için Amerikan Kongresi'ne bir teklifte bulunur.[7]

Wallace yeni büyük bir eser yazma idealini, 1893 yılında yayınladığı *Hindistan'ın Prensi ya da Konstantiniyye Neden Düştü* (*The Prince of India or Why Constantinople Fell*) adlı tarihî romanıyla gerçekleştirir. Fakat bu roman, aynı zamanda Wallace'ın Sultan Abdülhamid'e olan minnet borcunu ödeme arzusunun bir tezâhürüdür. Roman, kendine has kurgusal ve hayalî yapısı içerisinde aslında Osmanlı hanedanını anlatmaktadır. Wallace kitabında, Amerikan okuyucusuna hem edebî bir metin sunar, hem de onları Osmanlı ve Osmanlılar konusunda eğitmeye çalışır. Kitabın konu edindiği olayların geçtiği 15. yüzyılda Batı'da şövalyelik/fütüvvet ruhunun ölmek üzere olduğunu, oysa aynı dönemde bu geleneğin Doğu'da zirveye ulaştığını hatırlatır. *Hindistan'ın Prensi*, bu geleneğe önemli atıflar içerir. Wallace, Türkiye'deki resmî görevini yürütürken, bu kitabı için tarihî ve kültürel malzeme topladığını ve Abdülhamid'in özel izniyle İstanbul'daki bazı arşivleri kullandığını ifade ediyor. (*New York Times* gazetesinin 24 Aralık 1893 tarihli haberine göre, Stephen Ludlow adlı bir Protestan papazı, Wallace'ın *Hindistan'ın Prensi* adlı kitabını, Aya Sofya arşivlerinde bulunan İbranice bir kitaptan intihal ederek yazdığı suçlamasında bulunur. Wallace, iddiayı şiddetle reddeder; delil olarak İstanbul'daki kütüphane müdüründen bir de mektup alır. Protestan papaz daha sonra başka bir dolandırıcılık hadisesine karıştığı için kendi kilisesi tarafından mahkemeye verilir).

Hatıratında aktardığına göre Wallace, 1890 yılında Abdülhamid'den ona hizmet etmesi için ikinci bir davet alır. Fakat bu dönemde Wallace artık siyasî hayattan bütünüyle çekilmiş ve kendini yazmaya adamıştır. Bu yüzden Wallace, Amerika'nın Brezilya elçisi olma görevini de reddeder. Onun için yıllardır özlemini çektiği yazı ve kültür hayatına dönmek, her tür siyasî payeden daha önemlidir. 19 Temmuz 1893'te New York'ta yaptığı bir konuşmada Wallace, "Gerçek Amerikan ruhu şu dört şeyde ortaya çıkar: sanat, edebiyat, icat, müzik. Bu yüzden her Amerikalı bir resim yapmaya, kitap yazmaya, yeni bir icat yapmaya veya bir müzik eseri bestelemeye çalışmalıdır" der.[8]

---

7. Konuyla ilgili haber için bkz. *New York Times*, 27 Ocak 1895, s. 14.
8. *New York Times*, 20 Temmuz 1893, s. 8.

Wallace, Abdülhamid'e yazdığı 14 Ocak 1890 tarihli mektubunda, *Hindistan'ın Prensi* kitabının müjdesini verir ve Sultan'ın uygun görmesi halinde kitabı ona ithaf etmek istediğini söyler. Wallace'a göre, "bu kitabın hulasası, Hristiyanların Baba dediği, el-Fatiha Sûresi'nde Rahmân ve Rahîm isimleriyle öylesine güzel bir şekilde tasvir edilen Tanrı'nın, herkesin anlayabileceği bir fikir, yeryüzündeki bütün insanların ibadet ederek etrafında birleşebileceği bir inanç" olduğunu göstermektir.[9] Fakat daha sonra Amerika'daki siyasî gelişmeleri göz önüne alarak ve belki de Sultan'a bir roman ithaf etmenin uygunsuz bir davranış olacağını düşünerek, *Hindistan'ın Prensi*'ni Abdülhamid'e ithaf etmekten vazgeçer. Mamafih Wallace'ın mektubunda değindiği, bütün insanların tek Tanrı inancı etrafında toplanabileceği fikri, onun üzerinde özellikle hayatının sonlarına doğru derin bir etki bırakmış olmalı. Zira Wallace'ın otobiyografisinin ikinci cildini, kocasının vefatından bir yıl sonra tamamlayarak yayınlayan Bayan Wallace, eşinin 1905 yılında hayata gözlerini kapadığını söyler ve bin küsür sayfalık eseri "O, yeni dünyayı, evrensel dini, Bir olan Allah'ı buldu" cümlesiyle hitama erdirir.

Wallace'ın Abdülhamid'e olan minnet borcunu ödemesinin ikinci safhasını, Amerika'da yaptığı çeşitli konuşmalarda görüyoruz. Amerikan misyonerlerinin Türkiye'deki faaliyetlerinin ve hassaten Ermeni meselesinin Amerikan kamuoyunun gündeminde olduğu 1890'lı yıllarda Wallace, çeşitli konuşma ve beyanatlarında soykırım iddialarının asılsız olduğunu söyler ve Osmanlı Sultanı'nın "asil, kibar, nazik, düşünceli ve saygıdeğer bir yönetici" olduğunda ısrar eder. *New York Times* gazetesinin 2 Haziran 1895 tarihli nüshasında çıkan bir haberde (s. 4), Wallace'ın "Osmanlı müdafaası" ile Türkiye'deki misyonerlerin ve Ermenilerin baskı ve soykırım iddiaları karşılaştırılır. *New York Times* muhabiri, "Şimdi kime inanmak lazım?" diye sorar ve asıl doğru raporun, Türkiye'deki dindaşlarından geldiğini söyler. Wallace'ın İstanbul'dayken Türkiye'deki Amerikan-Protestan misyonerleriyle belli bir ilişkisinin olduğunu biliyoruz. Fakat Wallace'ın, özellikle Ermeni iddiaları karşısındaki tutumu, misyonerlerin bu faaliyetlerinden kendisinin de nisbeten rahatsız olduğunu gösteriyor.

Wallace'ın Ermeni iddialarına karşı Osmanlı yönetimini savunması, bu hadiseyle sınırlı değil. 1890'ların sonlarına doğru Abdülhamid'e olan yakınlığı artık alenen bilinen Wallace, yaptığı her konuşmada Ermeni dinleyiciler tarafından şiddetle tenkit edilir. Boston Ermenileri, 20 Nisan 1900 günü ortak bir bildiriyle Wallace'ı kınar. Wallace'ın Chicago'da yaptığı bir ko-

9. Lew Wallace, *a.g.e.*, s. 998.

nuşma sırasında gerginlik iyice artar ve konuşma yarım kalır. Fakat Wallace geri adım atmaz. 21 Eylül 1900 tarihinde Washington'da yaptığı bir konuşmada Abdülhamid'i savunmaya devam eder. "Zannediyorum ki Türkiye'nin Sultanını bütün Amerikalılardan daha iyi tanıyorum" diye söze başlayan Wallace, konuşmasına şöyle devam eder: "(Sultan) doğru bir insandır ve onun bir vaadini bir defa bile olsun yerine getirmediğini görmedim... Türkiye'deki Hristiyanlar, Sultan'ın koruması altındadır ve onun koruması olmadan orada kalamazlar. Türkiye'de yaklaşık 3 milyon Yunan ve 4 milyon Ermeni Hristiyan bulunmaktadır ve Sultan onların hepsini kendi tebası addeder. Onlar olmasa Türk devleti yıkılır; zira bu (Hristiyanlar) ticaret ehlidir. Türk, bir savaşçıdır. Fakat yakılan tek bir Hristiyan kilisesi ve yıkılan bir misyoner evi yoktur ki Sultan onu yeniden inşa etmesin. Bunun böyle olduğunu biliyorum. Abdülhamid bilgili bir insan ve saygın bir diplomattır. Böyle olmasa, Osmanlı İmparatorluğu şimdiye çoktan paramparça olmuştu; çünkü Avrupa'daki herkes ona karşıdır. O, (bu Avrupa güçlerinin) birlik halinde hareket etmesine mani oluyor ve böylece tahtını muhafaza ediyor. O, Paris'te eğitim görmüştür ve Müslüman olmasına rağmen, Hristiyan düşünce ve duygularına sahiptir."[10]

Wallace'ın bu "Osmanlı müdafaası", sadece Abdülhamid'le sınırlı değil. Wallace, 10 Şubat 1887'de Brooklyn Müzik Akademisi'nde yaptığı bir konuşmada Türkiye'den ve Türklerden büyük övgüyle bahseder. "Türkiye'de sarhoş bir Türk'e hiçbir zaman rastlamadım" der ve ekler: "Türkler son derece kibar ve dindar insanlardır". Wallace konuşmasında, haremle ilgili hikâyelerin birer hayal ürünü olduğunu, çok kadınla evliliğin yaygın olmadığını, kimsenin bakabileceğinden daha fazla kadınla evlenmesine izin verilmediğini, kadınların evlerinde mahpus olduklarına dair düşüncenin yanlış olduğunu anlatır.[11] Wallace'ın ölümüne kadar bu düşüncelerinden geri adım attığına dair bir ize rastlamıyoruz.

* * *

Lew Wallace, İslâm-Batı ve Osmanlı-Amerika ilişkilerinde küçük bir yere sahip. Fakat bu küçük ayrıntılar, figürler, olaylar, tarihi doğru anlamamız

---

10. *New York Times*, 23 Haziran 1900, s. 7. Amerika'nın bir başka Türkiye elçisi olan A. W. Terrell, Wallace'ın bu ifadelerinin doğruluğuna şehadet eder ve Abdülhamid'in Ermeni olaylarıyla bir ilgisinin olmadığını söyler. Terrell, tıpkı Wallace gibi, hadiselerin bir grup "başıbozuk Kürt eşkıyası" tarafından çıkartıldığını iddia eder. Bkz. *New York Times*, 26 Nisan 1900, s. 1.
11. *New York Times*, 11 Subat 1887, s. 4.

için vazgeçilmez bir değere sahip. İslâm ve Batı kelimelerinin gittikçe katılaştığı ve kategorik hale geldiği günümüzde, bu iki dünyanın tarihî serüvenini şekillendiren ayrıntılara daha fazla dikkat etmemiz gerekiyor. Edward Said'in zihinlerimize kazıdığı oryantalizm haritasının büyük işaretlerinin ve hudutlarının yanı sıra, oradaki küçük akıntıları, ufak-tefek yerleşim birimlerini, belki de haritada olmayan nahiyeleri ve köyleri de bilmemiz gerekiyor. Aksi halde oryantalizm tuzağına tersinden düşmemiz işten bile değil. Elhak son tahlilde Abdülhamid bir Osmanlı'dır, Wallace da bir Amerikalı. Bu gerçek, her iki şahsın da 'öteki'ne nasıl baktığını doğrudan etkiler ve şekillendirir. Fakat bu, 19. yüzyılda ya da bugün, 'öteki' ile konuşmamızın önüne bir engel olarak çıkmamalı. 'Ben' ile 'öteki'nin birbirini biteviye dönüştürdüğü günümüzde, ben bu hikâyeden kendi adıma zevk aldım. Indiana'nın Crawfordsville şehrindeki bir haftalık konferansa katlanmak başka türlü mümkün olmazdı zaten!

İSLÂM-BATI İLİŞKİLERİ TARİHİNİN ÖNEMLİ HADİSELERİ

571: Hz. Muhammed Mekke'de dünyaya gelir.

583: Hz. Muhammed henüz 12 yaşındayken amcası Ebû Tâlib ile Suriye'ye seyahat eder. Bahira (Sergius) adlı Hristiyan bir din adamı, Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden ilk kişi olur.

610: Hz. Muhammed'e ilk vahiy gelir. Hz. Peygamber yaşadıklarını eşi Hz. Hatîce'ye anlatır. Hz. Hatîce olayın mahiyetini anlamak için Varaka ibn Nevfel adlı Hıristiyan bir akrabasına gitmesini tavsiye eder. Hz. Muhammed'i dinleyen Varaka, ona vahiy geldiğini, kendisine görünenin Cebrâil olduğunu, kendisinin peygamberlikle müjdelendiğini ve korkmaması gerektiğini söyler. Bu hadisede de Hz. Muhammed'in nübüvvetini teyit eden ilk ilim sahibi kişi, bir Hristiyan'dır.

621: İsrâ ve Mirâc mucizesi gerçekleşir. Bu hadiseyle Kudüs, Müslüman coğrafya tasavvurunun bir parçası haline gelir.

622: Hz. Muhammed ve sahabe, Mekke'den Medîne'ye hicret eder.

627 ya da 628: Hz. Peygamber, Necran bölgesinden gelen Hristiyan heyetinin Mescîd-i Nebî'de ibadet etmesine izin verir.

628: Mekkeli müşriklerin baskı altına aldığı Müslümanlardan bir grup, Hz. Muhammed'in talimatıyla Habeşistan Kralı Necâşi Ashame'ye sığınır.

628: Hz. Muhammed, Mekkelilerle Hudeybiye Anlaşması'nı imzaladıktan sonra dönemin önde gelen devlet başkanlarına mektuplar gönderir. Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderdiği mektup, İslâm toplumlarıyla Bizans arasındaki diplomatik ilişkilerin temelini atar.

629: Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderdiği Hâris b. Umeyr el-Ezdî, Bizans'a bağlı Gassânî emiri Şurahbil b. Amr tarafından Mute'de öldürülür ve Mute Savaşı başlar.

630: Bizans ile ikinci askerî karşılaşma olan Tebük Seferi yapılır.

661: Sebeos adlı Ermeni tarihçi, *Ermeni Tarihi* adlı eserinde Hz. Peygamber'e ismen atıfta bulunur. Bu, İslâm dışı kaynaklarda Hz. Peygamber'e yapılan en erken atıftır.

661: İslâm tarihinde Emevîler dönemi başlar.

678: Arap orduları dört yıl boyunca İstanbul'u kuşatır, fakat alamaz.

692: Emevî halifesi Abdülmelik, Kudüs'teki Kubbetu's-Sahrâ'yı tamamlar.

711: Emîr Mûsâ b. Nusayr'ın gönderdiği Kuzey Afrikalı kumandan Târık b. Ziyad, İberya Yarımadası'na adım atarak son Vizigot kralı Roderik'i yener.

720: Kudüs'te inzivaya çekilen Yuhanna ed-Dımeşkî, İslâm karşıtı Hıristiyan polemik eserlerinin ilk örneğini kaleme alır.

720 civarı: Halife Ömer bin Abdülazîz ile III. Leon arasındaki mektup teatisi başlar. Mektuplarda dinî, teolojik ve felsefî konular ele alınır.

726-823: Hıristiyan tasvirlerine karşı çıkan İkonoklastik hareketi, Bizans teologları ve idarecileri arasında büyük tartışmalara yol açar. Hareketin İslâm inancından etkilendiği görüşü öne çıkar.

732 (ve ya 734): Frenklerle Emevîler arasında meydana gelen ilk önemli muharebe olan Poitier Savaşı, Paris yakınlarında meydana gelir.

711-715: Endülüs'te "Fetihler Dönemi" yaşanır.

715-756: Endülüs'te "Valiler Dönemi" başlar.

800: Papa III. Leo tarafından taç giydirilen Şarlman, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kurucusu olur ve "Avrupa'nın babası" olarak anılır.

797-801: Hârûn er-Reşîd ile Şarlman arasında diplomatik ilişkiler başlar. Mektup ve hediyeler teati edilir.

822: Ünlü müzisyen ve sanat adamı Ziryab, Kurtuba'ya gelir.

824: Hristiyan teoloğu Ebû Kurrâ, Abbâsî halifesi Me'mûn'un huzurunda Müslüman kelamcılarla bir tartışmaya katılır ve Müslüman alimlere cevap mahiyetindeki eserini kaleme alır.

832: Abbâsî halifesi el-Me'mûn, Beytü'l-Hikme'yi kurar.

860 civarı: Câhız (ö. 869) *er-Redd ale'n-Nasâra* ("Hristiyanlara Reddiye") adlı eserinde Hristiyan polemiklerine kapsamlı cevaplar verir.

930: Müslümanlar Sicilya'yı ele geçirir.

1038: Büyük Selçuklu Devleti (1038-1157) kurulur.

1076: Anadolu Selçuklu Devleti (1076-1308) kurulur.

1091: Normanlar Sicilya'yı ele geçirir.

1095: Papa II. Urban, Fransa'nın Clermont şehrinde yaptığı konuşmada Haçlı seferlerinin düzenlenmesi için çağrıda bulunur. İlk Haçlı ordusu 1096'da yola çıkar.

1096: Selçuklu Sultanı I. Kılıçarslan İznik'i kuşatan Haçlı ordusunu püskürtür.

1099: Kudüs, Haçlıların eline geçer.

1147-1149: İkinci Haçlı Seferi yapılır.

1187: Salâheddîn Eyyûbî, Kudüs'ü Haçlılardan geri alır.

1188-1192: Üçüncü Haçlı Seferi düzenlenir.

1120: Tapınak Şövalyeleri kurulur.

1135: Ebû Abbas el-Fergânî'nin *Kitâb fî hareketi's-semâviyye ve cevâmi' ilmi'n-nucûm* adlı eseri John of Seville tarafından Latinceye tercüme edilir. Eser Avrupalı bilim adamları ve Dante üzerinde derin izler bırakır.

1147: Aziz Peter'in telkiniyle Ketton'lu Robert, Kur'ân'ı Latinceye tercüme eder.

1154: el-İdrisî, Sicilya'da keleme aldığı, dünya haritacılık tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen ünlü eseri *Nüzhetü'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk* adlı eserini tamamlar.

1201-1204: Dördüncü Haçlı Seferi yapılır. Haçlılar İstanbul'u talan eder.

1202: Arap rakamları Pisa'lı Leonardo Fibonacci'nin *Liber abaci* kitabıyla Avrupa'da kullanılmaya başlar.

1217: Paris Piskoposu Tempier, İbn Rüşd'ü ve Latin takipçilerini "sapık" ilan eder.

1217-1221: Beşinci Haçlı Seferi düzenlenir.

1228-1229: Altıncı Haçlı Seferi yapılır. Alman İmparatoru II. Frederik, kısa bir süreliğine Kudüs'ü alır.

1232 civarı: Roma İmparatoru II. Frederik, Muvahhidî Sultanı Abdulvâhid er-Râşid'e (1232-1242) bir dizi felsefî-teolojik soru gönderir. "Sicilya Soruları" olarak bilinen sorulara İbn Seb'în (1217-1270) cevap verir.

1236: Kurtuba, İspanyolların eline geçer.

1245: İcâzet, kürsü, cübbe gibi uygulamalar Avrupa eğitim kurumlarında kullanılmaya başlar. Albertus Magnus, 1245 yılında üzerinde bir 'Arap kıyafeti' (hoca cübbesi) ile Paris'e girer.

1253: Fransız Kralı IX. Louis, Avrupa-Moğol ittifakının imkânını araştırmak için Fransisken misyoner William of Rubruck'u Moğol Hanı Möngke'ye temsilci olarak gönderir.

1256: Moğol orduları Haşhaşîlerin merkez üssü olan Alamut Kalesi'ni alır.

1258: Moğollar Bağdat'ı ele geçirerek Abbâsî Devleti'ne son verir.

1275: Marco Polo, Çin ve Orta Asya seyahatine çıkar.

1291: Türk Memlük Devleti Sultanı Eşref Halil, son Haçlı ordusunu Akka'dan sürer.

1299: Osmanlı Devleti (1299-1908) kurulur.

1300'ler: İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb* adlı eseri, Gerard of Cremona tarafından Latinceye tercüme edilir; eser Avrupa tıbbı üzerinde derin izler bırakır.

1390: Osmanlı-Venedik ilişkileri resmen başlar ve ahidnameler imzalanır.

1391 civarı: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos (1350-1425) ile Hacı Bayrâm-ı Velî (1352-1430) arasında Ankara'da ilmî-teolojik bir tartışma cereyan eder. Papa XVI. Benedikt, 2006'daki konuşmasında bu hadiseye atıfta bulunarak yeni bir tartışma başlatır.

1402: Timur, Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i yener. Avrupalılar bunu büyük bir fırsata dönüştürmeye çalışır, ama çabaları neticesiz kalır. Timur, üç yıl sonra vefat eder.

1416: İlk defa bir Osmanlı sefiri, 1416'da akdedilen bir anlaşmanın tasdikli sûretini götürmek üzere Venedik'e gider.

1451: Fatih, Osmanlı tahtına geçer. Avrupalılar genç ve "toy" bir şehzadenin tahta geçişini sevinçle karşılar.

1453: İstanbul feth edilir.

1461: Papa II. Pius, Fatih Sultan Mehmed'e vaftiz olup Hristiyanlık'a girmesi için ünlü mektubunu gönderir.

1476: Kazıklı Voyvoda olarak bilinen ve Vampir Drakula efsanesinin kaynağı olan Vlad Dracul'un kellesi Fatih'e getirilir.

1480: İtalyan ressam Bellini, ünlü Fatih portresini tamamlar. Tablonun altında Latince *Victor Orbis* ("Cihan Fatihi") yazar.

1481: Fatih Sultan Mehmed'in vefatı üzerine iki oğlu Cem Sultan ile Bayezid arasında taht kavgası başlar.

1492: *Reconquista* hareketi başlatılır ve İspanya'daki Müslümanlar ve Yahudiler Avrupa'dan sürülür.

1495: On Üç yıllık sürgün ve esaret hayatından sonra Cem Sultan, Napoli'de vefat eder. Cem Sultan efsanesi Avrupa'da edebî ve popüler kültürün parçası haline gelir.

1501-2: Moriskolar, maruz kaldıkları zulmü anlatmak ve yardım talep etmek için Sultan Bayezid'e elçi gönderir.

1502: Leonardo da Vinci, Haliç üzerinde bir köprü yapmak için Sultan Bayezid'e mektup yazarak bir proje gönderir.

1504: Cezayirli Mâlikî fakih Ubeydullah Ahmed el-Mağravî, Moriskoların sorularına cevaben Oran (Vehran) fetvasını verir.

1505: II. Bayezid, Moriskolara yardım etmesi için Kemal Reis komutasında bir donanmayı İspanya'ya gönderir.

1517: Martin Luther, Wittenberg'deki şapelin kapısına Katolik Kilisesi'nin öğreti ve talimatlarını eleştiren '95 Tez'ini asar ve Protestanlık hareketini başlatır.

1518: Afrikalı Leo ismiyle şöhret bulan Hasan el-Vezzân, İspanyol korsan Bobadilla tarafından kaçırılır. Seyyah, coğrafyacı, fakih, diplomat ve kültür adamı Vezzân, ortaçağların Afrika hakkındaki en büyük eserlerinden biri olan *Afrika'nın Tasviri* (İtalyancası: *La Descrittione dell'Africa*, Arapçası: *Vasfu İfrikiyye*) adlı eserini 1526'da tamamlar.

1522: Kanunî Sultan Süleyman, Rodos Adası'na çıkarak Rodos Şövalyeleri'nin hakimiyetine son verir.

1526: Kanunî, Mohaç Savaşı'nı kazanarak bugünkü Macaristan topraklarını alır.

1529: Kanunî, Viyana'yı kuşatır.

1534: Barbaros Hayreddin Paşa, Kanunî tarafından Kaptan-ı Deryalık görevine getirilir. Hayreddin, Moriskoları Cezayir, Tunus, Selanik ve İstanbul gibi şehirlere yerleştirir.

1543-1550: 'Bibliander' olarak maruf olan İsviçreli teolog Theodore Buchmann, *Sylloge Sciptorum Adverus Mahomedanos* adlı eserini yayınlar ve Avrupa'da İslâm araştırmalarının ve oryantalizmin temellerini atar.

1562: Avusturya-Macaristan İmparatorunun temsilcisi Ogier de Busbecq, İstanbul'dan topladığı lale soğanlarını Avrupa'ya getirir. Lale, Avrupa başkentlerinin en gözde bitkisi haline gelir. Hollanda'da "lale çılgınlığı" (*Tulipomania*) akımı başlar.

1560 civarı: Kanunî, özel temsilcisi Muharrem Çavuş'u Protestan prenslere gönderir ve Osmanlı Devleti'nin Papa'ya karşı Protestanlara yardıma hazır olduğunu söyler.

1565: Malta Şövalyeleri, Kanunî Sultan Süleyman idaresindeki Osmanlı ordusunu Malta'da püskürtür.

1568: Moriskolar, baskı ve zulümlere karşı isyan başlatır. İsyan, 1570'e kadar devam eder, fakat kanlı bir şekilde bastırılır.

1571: İnebahtı Deniz Savaşı'nda Osmanlı donanması bozguna uğrar. Osmanlıların uzunca bir süredir ilk defa savaş kaybettiğini gören Avrupalılar büyük kutlamalar yaparlar.

1571: Osmanlı donanması Kıbrıs'ı alır.

1571: Osmanlı devlet adamı ve şairi Hindî Mahmud, İnebahtı Deniz Savaşı'nda esir düşer ve Roma'da dört yıl esaret hayatı yaşar.

1573: Venedik'te Türkler için *Fondaco dei Turchi* adında bir konaklama yeri açılır.

1574: Sultan Murad, İspanya ve Flanders'teki Protestanlara destek olmak için mektup yazar.

1575: Cervantes, İnebahtı Deniz Savaşı'na katıldıktan sonra esir olarak Cezayir'e götürülür.

1587: College de France'da Arapça okutulmaya başlanır.

1609: Endülüs Müslümanlarının nihai ölüm ve sürgün fermanı imzalanır.

1615: Venedik'te ilk kahvehane açılır. Bunu 1644'te Marsilya, 1650'da Londra, 1651'de Viyana ve 1669'da Paris takip eder.

1650 civarı: Leh (Polonya) asıllı olan Wojciech Albert Bobowski (ö. 1675), esir olarak İstanbul'a getirilir. Enderun'a girer ve müzik, sanat ve dil yeteneklerini kullanarak kısa sürede yükselir. Santurî Ali Ufkî adını alır. Çalışmalarını *Ali Ufkî Edvârı* olarak da bilinen *Mecmûa-ı Sâz ü Söz* adlı eserinde toplar. Nota sistemini Türk müziğine uyarlar.

1665: Kara Mehmed Paşa, Osmanlı Sefiri olarak yüz elli kişilik bir heyetle Viyana'ya gider. Dönüşte ünlü Sefâretnâmesini kaleme alır.

1671: İbn Tufeyl'in *Hayy ibn Yakzan* adlı felsefî romanı Edward Pococke tarafından Latinceye tercüme edilir ve felsefe mahfillerinde büyük yankı uyandırır.

1671: Tarihçi, kütüphaneci, ilahiyatçı ve doktor Henry Stubbe (1632-1676), *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians* adlı kitabını yayınlar.

1682: Osmanlı, İmre Tököli'yi Orta Macar Kralı ilan eder ve kendisine on dört maddelik bir ahitname verir.

1683: İkinci Viyana Kuşatması da başarısızlıkla sonuçlanır. Osmanlı ordusu geri çekilir.

1697: Peter Bayle (1647-1706), "Aydınlanma'nın cephaneliği" olarak adlandırılan ünlü eseri *Dictionnaire historique et critique*'i yayınlar. Sözlük'te İslâm hakkında pek çok madde yer alır.

1699: Karlofça Anlaşması yapılır. Osmanlı Devleti Batı'da ilk defa toprak kaybeder.

1704-1717: Antoine Galland, *Bin Bir Gece Masalları*'nı Fransızcaya tercüme eder.

1717-1718: Mary Wortley Montagu, *Türk Sefaret Mektupları* (*Turkish Embassy Letters*) adıyla yayımlanan mektuplarını kaleme alır.

1718-1730: Lale Devri, Pasarofça Anlaşması'nın imzalanması ile başlar ve Patrona Halil İsyanı ile sona erer. Savaşlardan yorulan Osmanlı siyasî ve askerî eliti, refah ve rahata yöneldiği için eleştirilir. Fakat bu dönemde pek çok ilmî ve sanatsal eser de ortaya konur.

1719: Daniel Defoe, İbn Tufeyl'in Hayy ibn Yakzan hikâyesinden izler taşıyan *Robinson Cruso* romanını yayınlar.

1720-21: Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi Fransa'ya elçi olarak gider ve dönüşte *Fransa Sefâretnâmesi* adlı eserini kaleme alır. Ziyareti Fransa ve Avrupa'da geniş yankı uyandırır.

1734: George Sale (1697-1736), Kur'ân'ın ilk tam İngilizce tercümesini yayınlar.

1757-1858: İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (*English East India Company*), Hint alt kıtasını Britanya İmparatorluğu adına kendi özel ordularıyla yönetir.

1765: Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni kaleme alan Thomas Jefferson, George Sale'in Kur'ân tercümesini 16 şilinge satın alır ve üzerinde detaylı çalışmalar yapar. Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu metni olan Bağımsızlık Bildirgesi, 4 Temmuz 1776'da yayımlanır.

1776: İngiliz tarihçi Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Çöküş ve Düşüşünün Tarihi* adlı eserinin ilk cildini yayınlar. Kitapta yer alan İslâm tarihi hakkındaki tahliller, Avrupa'daki İslâm tartışmaları üzerinde derin etkiler bırakır.

1783: Mozart Türk Yürüyüşü'nü (*Rondo Alla Turca*) besteler.

1798: Fransa İmparatoru Napolyon Bonapart, Mısır'a çıkartma yapar.

1799: Kahire'den ayrılmadan önce Suriye ve Filistin topraklarına sefere çıkan Napolyon, Caffe'yi ele geçirir. Burada savaş esiri olan dört binden fazla Osmanlı askerini öldürtür.

1800'lerden itibaren: Silvestre de Sacy (1758-1838), E. W. Lane (1801-1876), Karl Pfander (ö.1865), William Muir (1819-1905) ve Ernest Renan (1823-1892) gibi Avrupalı yazarlar, klasik oryantalizmin temellerini atarlar. Onları Ignác Goldziher (1850-1921), Snouck Hurgronje (1857-1936), Duncan Black Macdonald (1863-1943), Carl Becker (1876-1933), David Samuel Margoliouth (1858-1940), Edward Granville Browne (1862-1926), Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), Louis Massignon (1883-1962) ve Hamilton A. R. Gibb (1895-1971) gibi isimler takip eder.

1801: Amerika Birleşik Devletleri ile İslâm dünyası arasındaki ilk resmî temas, Amerikan Başkanı Thomas Jefferson ile Tunus Beyi Hammuda arasındaki yazışmalarla başlar.

1809-1828: Napolyon'la beraber Mısır'a giden Fransız bilim adamları yaptıkları çalışmaları *Description de l'Egypte* adlı 24 ciltlik eserde bir araya getirirler.

1819: Goethe (1749-1832), *Doğu-Batı Divanı*'nı yayınlar ve eserini Sa'dî-i Şirâzî'ye ithaf eder.

1827-1835: Joseph von Hammer-Purgstall, on ciltlik ünlü eseri *Osmanlı Tarihi*'ni yayınlar.

1850 ve sonrası: Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Mehmed Akif Ersoy, Namık Kemal, Said Halim Paşa ve Muhammed İkbal gibi fikir önderleri, Avrupa sömürgeciliğine karşı ve İslâm dünyasının ıslâh ve tecdîdi için ittihâd-ı İslâm düşüncesini savunurlar.

1850'lerden itibaren: Kafkaslar'da Şeyh Şamil (1798-1871), Cezayir'de Emîr Abdulkâdir (1808-1883), Sudan'da el-Mehdî ailesi, Nijerya'da Osman

dan Fodio (1754-1817), Senegal ve Batı Afrika'da el-Hac Ömer Tal (1797-1864), Somali'de Şeyh Muhammed Hasan (1856-1920), Libya'da Senûsiyye tarikatı ve Ömer Muhtar (1858-1931) ve Hindistan'da Berelvî ailesi, İslâmî direniş ve ıslah-tecdîd hareketleri başlatırlar.

1853: Richard Burton, 1853 yılında Afganistanlı bir Müslüman kılığına girerek Mekke ve Medîne'yi ziyaret eder.

1856: Amerikan halkı arasında 'Hi Jolly' olarak ün salan Osmanlı vatandaşı Hacı Ali (1828-1902), develeriyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne gelir. Arizona Valisi Benjamin Moeur, 1935 yılında Hacı Ali'nin mezarını bir anıta çevirir.

1850 ve sonrası: Drew Ali, Alexander Russell Webb ve Elijah Muhammad gibi isimler, İslâm'ın Afrika kökenli Amerikan vatandaşları arasında yeniden hatırlanmasında ve yayılmasında etkin bir rol oynar.

1857: Hindistan Müslümanları, İngilizleri Hindistan'dan kovmak ve ülkeyi bağımsızlığına kavuşturmak için büyük bir ayaklanma başlar. İngilizler ayaklanmayı kanlı bir şekilde bastırır.

1863: İstanbul'da Robert Kolej kurulur.

1867: Sultan Abdülaziz, kırk yedi gün süren Avrupa seyahatine çıkar.

1870: Fransız roman ve oyun yazarı Pierre Loti (1850-1923) İzmir'e gelir ve Türkiye ve Türklerle ömrünün sonuna kadar devam edecek bir ilişkinin temellerini atar.

1883: Ernest Renan, Sorbonne'da "İslâm ve Bilim" konulu bir konuşma yapar. Cemâleddîn Afgânî ve Namık Kemal, Renan'a karşı reddiyeler yazarlar.

1895: Fransız mimar Alexander Vallaury tarafından yapılan Pera Palas Oteli İstanbul'da açılır.

1915: Osmanlı orduları, İngilizleri ve Anzakları Çanakkale'de yenilgiye uğratır. Bir yıl sonra Irak'ta Kutü'l-Amâre zaferi kazanılır.

1916: Sykes-Picot Antlaşması imzalanır. İngilizler ve Fransızlar Orta Doğu'yu paylaşırlar.

1916-1918: Arabistanlı Lawrence olarak ün salan Thomas Edward Lawrence (1888-1935), Arap aşiretlerini Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandırmak için Hicaz bölgesine gider ve Şerif Hüseyin isyanını organize eder.

1917: İngilizler, Balfour Beyannamesi ile Filistin topraklarında bir İsrail devletinin kurulacağını ilan ederler.

1920'lerden sonra: Matisse ve Picasso gibi Avrupalı ressamlar, İslâm sanatlarından etkilenerek yeni teknikler ve akımlar geliştirirler.

1923: Türkiye Cumhuriyeti kurulur.

1928: Bursa'daki Amerikan Kız Koleji'nde üç Türk kızının Hristiyan olduğu duyulur. Okul Atatürk'ün emriyle kapatılır.

1930: İngiliz Müslüman edebiyatçı Muhammed Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (Kur'ân-ı Kerim'in Anlamı) adı altında Kur'ân tercümesini yayınlar.

1945: İkinci Dünya Savaşı sona erer. Birleşmiş Milletler Kurulur.

1945: Arap Birliği'nin nüvesini teşkil eden yapı altı üyenin öncülüğünde kurulur.

1948: İsrail devleti kurulur.

1950 ve sonrası: Avrupa sömürgesi olmaktan kurtulan pek çok Müslüman ülke siyasî bağımsızlığına kavuşur. Fakat askerî, ekonomik ve kültürel bağımlılık ilişkileri devam eder.

1952: Türkiye, NATO'ya üye olur.

1959: Türkiye, o zamanki adı Avrupa Ekonomik Topluluğu olan Avrupa Birliği'ne üyelik için başvuru yapar. 1963'te imzalanan Ankara Anlaşması ile üyelik süreci resmen başlar.

1961: Türkiye ile Almanya arasında "İşgücü Alımı Anlaşması" imzalanır. Türkler, "misafir işçi" olarak Almanya'ya ve diğer Avrupa ülkelerine gitmeye başlar.

1965: Amerikalı Zenci Müslüman lider Malcolm X, Manhattan'daki Audubon Salonu'nda konuşma yaparken suikaste uğrar ve hayatını kaybeder.

1967: Arap-İsrail Savaşı'nı birleşik Arap orduları kaybeder.

1967: Papa VI. Paul, Türkiye'yi ziyaret eder.

1978: İsrail, Güney Lübnan'ı işgal eder.

1978: İsrail ve Mısır, ABD'nin himayesinde Camp David anlaşmasını imzalar. İmzayı atan Sedat ve Begin, Nobel Barış Ödülü'nü alır. Sedat, 1981'de bir suikastte hayatını kaybeder.

1979: Rusya, Afganistan'ı işgal eder. Amerika Birleşik Devletleri, Rusya'ya karşı Mücahitleri destekler.

1979: Ayetullah Humeynî, 16 yıllık sürgünden sonra Tahran'a döner ve 11 Şubat'ta İran İslâm Cumhuriyeti ilan edilir.

1979: Papa 2. Jean Paul, Türkiye'yi ziyaret eder. 13 Mayıs 1981'de Mehmet Ali Ağca, Papa'ya suikast düzenler.

1988: el-Kaide terör örgütü kurulur.

1989: Berlin Duvarı yıkılır. Avrupa'da Doğu-Batı, ulusal sınırlar, çoğulculuk ve diğer konularda yeni tartışmalar başlar.

1990: Irak, Kuveyt'i işgal eder. 1991'de Kuveyt'in talebi üzerine Amerika Birleşik Devletleri öncülüğünde Birinci Körfez Savaşı başlar.

1991: Sovyetler Birliği dağılır. Orta Asya'daki Türk cumhuriyetleri bağımsızlıklarını kazanır.

1992: *Reconquista*'nın 500. yılında İspanya devleti, ülkedeki Müslüman, Yahudi ve Protestan cemaatleriyle bir dizi anlaşma imzalayarak onların varlığını tanıdığını açıklar. İspanya Yahudilerinin Türkiye'ye gelişinin 500. yılı çeşitli etkinliklerle anılır.

1992-1995: Bosna Savaşı. Müslüman Boşnaklar, soykırım ve etnik temizliğe tabi tutulur. Sırplar, 1389'da yapılan Birinci Kosova Savaşı'nın intikamını alacaklarını söyler.

1993: İnternet olarak bilinen "World Wide Web" genel kullanıcıların hizmetine açılır. Yeni iletişim biçimleri kısa sürede bütün dünyaya yayılır.

1994: Brooklyn'li bir psikolog olan Baruch Goldstein, Filistin'de el-Halil Camii'ne girerek sabah namazı kılan Filistinliler üzerine ateş açar ve 38 kişiyi öldürür.

1995: Amerikalı teröristler Oklahoma devlet binalarına saldırı düzenler ve 168 kişi yaşamını yitirir. Olay, 11 Eylül saldırılarına kadar, Amerikan topraklarında yaşanan en büyük terör saldırısı olarak tarihe geçer.

1997: "İslâmofobi: Hepimiz İçin Bir Tehdit" başlıklı Runnymede Raporu Londra'da yayınlanır.

1999: Süreç içinde farklı isimler alan DAEŞ, Irak'ta Ebû Mus'ab Zarkavî tarafından kurulur.

2001: 11 Eylül 2001'de New York ve Washington'a saldırılar düzenlenir. Saldırıyı el-Kaide üstlenir.

2003: Amerika Birleşik Devletleri, Irak'ı işgal eder. Ebû Gureyb Hapishanesi'nde ağır taciz ve işkencelerin yapıldığı ortaya çıkar.

2005: Danimarka'da karikatür krizi patlak verir.

2006: Papa XVI. Benedikt, Regensburg'da bir konuşma yapar ve konuşması büyük tepkilere yol açar. Papa aynı yıl içinde Türkiye'yi ziyaret eder.

2006: Türkiye ile İspanya, Birleşmiş Milletler Medeniyetler İttifakı Girişimi'ni başlatır.

2007: Amerikan Kongresi'ne Minnesota eyaletinden seçilen Müslüman temsilci Keith Ellison, yemin töreninde Jefferson'a ait Kur'ân'ın üzerine el basarak yemin eder.

2011: Arap dünyasında "Arap Baharı" adı altında demokrasi, eşitlik, özgürlük ve onur için halk ayaklanmaları başlar.

2012: Norveç'te Anders Breivik, "İslâm'ın Avrupa'da yayılmasını önlemek ve Hristiyan bir Avrupa kurmak" iddiasıyla 77 kişiyi öldürür, onlarca kişiyi yaralar.

2014: Papa Francis, Türkiye'yi ziyaret eder.

2014-2016: Irak ve Suriye'de etkin olan DAEŞ, Türkiye, Fransa ve Belçika gibi ülkelerde intihar saldırıları düzenler. İslâm karşıtı söylem ve hareketler güç kazanır.

2015: Çanakkale Savaşlarının 100. Yılı, yüze yakın ülkenin katılımıyla Çanakkale'de anılır. "Savaşın yüzyılından barışın yüzyılına" mesajları verilir.

KAYNAKLAR

1. *A Common Word between Us and You,* www.acommonword.com
2. Aasi, Ghulam-Haider, *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwa wa al-nihal,* Islamabad: IIIT ve Islamic Research Institute, 1999.
3. Ağırakça, Ahmet, *İslâm Tıp Tarihi: Başlangıçtan VII./XIII Yüzyıla Kadar,* İstanbul, 2004.
4. Ahmad, Aziz, *A History of Islamic Sicily,* Ediburgh: Edinburgh University Press, 1979.
5. Ahmad, Maqbul, "Coğrafya" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 8, s. 50-62
6. Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Târih-i Hulefâ*, haz. Zekeriya Akman, İstanbul: Elips Kitap, 2013.
7. Akyavaş, Beynun (haz.), *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi*, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993.
8. Âl-i Ahmed, Celal, *Batılılaşma Hastalığı*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
9. Alıcı, Mustafa, *Müslüman-Hristiyan Diyaloğu*, İstanbul: İz Yayınları, 2005.
10. Almond, Ian, *History of Islam in German Thought From Leibniz to Nietzsche,* New York/London: Routledge, 2010.
11. ————, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians Across Europe's Battlegrounds*, Cambridge: Harvard University Press, 2011.
12. Arberry, A. J., *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, Surrey: Curzon Press, 1997.

13. Arendt, Hannah, *On Revolution,* New York: The Viking Press, 1963.
14. Arığ, Ayten Sezer, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar (1923-1938)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
15. Aristotle, *Politics*, London: Penguin Classics, 1992.
16. Armour, Rollin, *Islam, Christianity and the West: A Troubled History*, New York: Orbis Books, 2003.
17. Arnakis, Georgiades, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources", *Speculum*, Vol. 26, No 1, (Ocak 1951), s. 104-118.
18. Arslan, F. ve Erkoçoğlu, F., "Ziryab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 44, s. 464-5.
19. Artz, Frederick B., *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey A.D. 200-1500*, 3rd edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
20. Asad, Muhammad, *The Unromantic Orient*, Lahore: Suhail Academy, 2005.
21. Asbridge, Thomas, *The First Crusade: A New History*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
22. Atabinen, Reşîd Saffet, *Türklerin Avrupalılarla Müşterek Troya Menşe'leri Efsanesi Üzerinde Araştırma,* İstanbul: TTOK İstanbulu Sevenler Grupu, 1951.
23. Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
24. Avrupa Birliği Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı Gözlem Merkezi (European Union Monitoring Center on Racism and Xenophobia), *Muslims in the European Union*, http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf 2006.
25. Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press, 1992.
26. Barker, F. vd. (ed.), *Europe and Its Others*, 2 Cilt. Colchester: University of Essex, 1985.
27. Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, İstanbul: Akademi Yayınevi, 1992.
28. Bayle, Peter, *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1984.
29. Baysun, Cavid, "Cem Sultan", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, C. 3, s. 75, s. 69-81.
30. Baytop, Turhan, Cemal Kurnaz, "Lale", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 79-81.
31. Behar, Cem, *Musikiden Müziğe: Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
32. Behmoaras, Lizi, *Türkiye'de Aydın Gözüyle Yahudiler (Söyleşiler)*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993.
33. Beinart, Peter, *The Crisis of Zionism,* New York: Picador, 2012.
34. Bennett, Clinton, *In Search of Muhammad,* London: Cassell, 1998.

35. Bergen, Peter ve Sterman, David, "*U.S. Right Wing Extremists More Deadly Than Jihadists*", 2014, http://edition.cnn.com/2014/04/14/opinion/bergen-sterman-kansas-shooting/
36. Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.
37. Berman, Jacob Rama, *American Arabesque: Arabs, Islam, and the 19th Century Imaginary,* New York: New York University Press, 2012.
38. Bernal, Martin, *Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization*, 3 Cilt, Rutgers: Rutgers University Pres, 1987.
39. Bilge, Mustafa, "Hasan el-Vezzân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 16, s. 358-60.
40. el-Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-Hind*, (E. C. Sachau, *Alberuni's India*), New Delhi, 1983.
41. Bostan, İdris, "Kahve", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, İstanbul, 2001, s. 202-205.
42. Bouhdiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, London: Saqi Books, 2012.
43. Bowen, H. V., *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-183,* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
44. Bradfors, Ernle, *The Sultan's Admiral: Barbarossa – Pirate and Empire-Builder,* London: Tauris, 2009; ilk baskı 1969.
45. Braibanti, Ralph, *The Nature and Structure of the Islamic World*, Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995.
46. Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II,* New York: Harper Torchbooks, 1973, Cilt II.
47. Broadhurst, Roland (trc.) *The Travels of Ibn Jubayr*, , London, 1952.
48. Brooks, David, "Defending the Coup", *New York Times*, 4 Temmuz 2013.
49. Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom,* Oxford: Blackwell, 1996.
50. Buaben, Jabal Muhammad, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester: The Islamic Foundation, 1996.
51. Bull, Marcus, "Origins", ed. Jonathan Riley-Smith, *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 13-33.
52. Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.
53. Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2004.
54. Bundy, David, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols" ed. John Victor Tolan, *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York/London: Garland Publishing, 1996, s. 33-53.
55. Burleigh, Nina, *Mirage: Napoleon's Scientists and the Unveiling of Egypt*, New York: Harper Perennial, 2008.
56. Burns, Robert, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion", *The American Historical Review*, Vol. 76, No. 5 (1971), s. 1386-1434.

57. Burton, Jonathan, *Traffic and Turning: Islam and English Drama 1579-1624*, New Jersey: Rosemont Publishing, 2005.
58. Burton, Sir Richard, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah & Meccah*, New York: Dover, 1963, Cilt I.
59. Buruma, Ian ve Margalit, Avishai, *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*, London: Atlantic Books, 2004.
60. el-Câhız, *The Book of Misers (Kitâbu'l-bukhalâ)*, trc. R.B. Serjeant, Garnet Publishing Limited, 1997.
61. Caldwell, Christopher, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West*, New York: Anchor, 2010.
62. Can, Mehmet trc., *Endülüs'ten Osmanlı'ya Mektup*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1999.
63. Cardini, Franco, *Europe and Islam*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
64. Carlyle, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1840) ed. Carl Niemeyer, Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1966.
65. Carr, Matthew, *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain 1492-1614*, London: Hurst and Company, 2009.
66. Carra de Vaux, "Astronomy and Mathematics", ed. Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford: The Clarendon Press, 1931.
67. Carter, Jimmy, *Palestine: Peace not Apartheid*, New York: Simon and Schuster, 2007.
68. el-Cebertî, Abdurrahman, *Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Kahire: Lecnetu'l-Beyani'l-Arabi, 1967,Cilt 4, s. 284.
69. Cem Sultan, *Cemşîd ü Hurşîd*, haz. Adnan İnce, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2000.
70. Chejne, Anwar G., *Islam and the West: the Moriscos, A Cultural and Social History*, Albany: State University of New York Pres. 1983.
71. Cole, Juan, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, New York, 2007.
72. Courbage, Youssef - Fargues, Phillipe, *Christians and Jews under Islam*, Londra: I. B. Taurus, 1997.
73. Cox, Harvey, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York: Touchstone, 1984.
74. ———, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: The Macmillan Company, 1968.
75. Cragg, Kenneth, *The Call of the Minaret*, New York: Orbis Books, 1989.
76. Cuayyıt, Hişâm, *Avrupa ve İslâm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
77. Cündioğlu, Dücane, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan*, 2, İstanbul, 1996.
78. Çantay, Gönül, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992.

79. d'Alverny, Marie-Thérèse, "La connaissance de l'Islam en Occident du IX[e] au milieu de XII[e] siécle" *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964, col. II Spoleto, Rome, 1965.*
80. ————, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age" *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, Paris: Librairie J. Vrin, 1948.
81. ————, *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Great Britain: Variorum, 1994, I, s. 69-131.
82. Dallmayr, Fred, *Alternative Visions: Paths in the Global Village,* New York: Rowman and Littlefield, 1998.
83. Dalrymple, William, "The East India Company: The Original Corporate Raiders", 2015, http://www.theguardian.com/world/2015/mar/04/east-india-company-original-corporate-raiders
84. Daş, Mustafa, "XIV. Asırda Dinler Arası İletişim: Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos ve Hacı Bayram-ı Veli'nin Ankara'da Yaptıkları Tartışma", ed. Seyfi Kenan, *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 345-355.
85. Davis, Natalie Zemon, *Trickster Tales: A Sixteents Century Muslim Between Worlds,* New York: Hill and Wang, 2006.
86. Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin 'Ben' idrâki", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* No 3, (1997/1), s. 1-53.
87. ————, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Maryland: University Press of America, 1994.
88. Dawson, Christopher, *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries,* New York: 1955.
89. de Cervantes, Miguel, *Exemplary Stories*, tr. Lesley Lipson, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 295 vd.
90. de Montesquieu, Charles Louis Baron, *Persian and Chinese Letters,* Washington & London: M. Walter Dunne Publisher, 1901.
91. del Rosal, Jesus Pelaez (ed.), *The Jews in Cordoba: X-XII Centuries*, Cordoba, 1988.
92. Dellal, Nevide Akpınar, *Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihi ve Yazınsal Ürünlerde Türkler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
93. Demirkent, Işın, "Haçlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, Cilt 14, s. 525-546.
94. Denny, Frederick M., "Islam in the Americas", ed. John Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World,* Oxford: Oxford University Press, 2009, Cilt 3, s. 134-139.

95. Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf,* İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
96. Devji, Faisal, "Islam and British Imperial Thought", David Motadel (ed.), *Islam and the European Empires*, Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 254-268.
97. Durant, Will ve Durant, Ariel, *The Story of Civilization*, New York: Simon and Schuster, 1963.
98. Durukan, Hüseyin (haz.), *Türkiye Nasıl Laikleştirildi*, İstanbul: Çıdam Yayınları, 1991.
99. Ebû Süleyman, Ahmed, *İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
100. Echevarria, Ana, *The Fortress of Faith: The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain,* Leiden: Brill, 1999.
101. Eliot, T. S., *"The Man of Letters and the Future of Europe"*, http://www.pro-europa.eu/index.php/en/library/understanding-europe/97-τ-s-eliot-the-man-of-letters-and-the-future-of-europe
102. Emin, Osman, *Lights on Contemporary Moslem Philosophy*, The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958.
103. Endelusî, Said, *Tabaqâtu'l-umam*, (Science in the Medieval World 'Book of the Categories of Nations'), Austin: University of Texas Press, 1991.
104. Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
105. ———, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travellers in Search of Knowledge,* Princeton: Princeton University Press, 2006.
106. Evron, Baos, *Jewish State or Israeli Nation?,* Bloomington: Indiana University Press, 1995.
107. Eyice, Semavi, "Avrupalı Bir Ressamın Gözü ile Kanûni Sultan Süleyman, İstanbul'da bir Safevi Elçisi ve Süleymaniye Camii", *Kanuni Armağanı*, Seri VII, Sayı 55 (1970), s. 129-170.
108. el-Ezrâkî, Muhammed b. Abdillah, *Ahbâru Mekke*, Gottingen, 1858.
109. Fahri, Ziyaeddin, "Türkiye'de İlmî ve Felsefî Hayatın İnkişâfı Şartları", *Çığır* Dergisi, 1938.
110. Fallaci, Oriana, *The Force of Reason*, New York: Rizzoli, 2006.
111. Farmer, Henry George, *A History of Arabian Music,* London, 1929.
112. al-Faruqi, Ismail Raji, *Islam and the Problem of Israel,* London: Islamic Council of Europe, 1980.
113. ———, (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.
114. Faroqhi, Suraiya, "Venedik, Akdeniz ve Osmanlı İmparatorluğu", *Venezia e Istanbul in Epoca Ottomana/Osmanlı Döneminde Venedik ve İstanbul*, Mi-

nistero Per i Beni e Le Attivita Culturali ve T.C. Kültür Turizm Bakanlığı, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, 2010.
115. Fazlıoğlu, Şükran, *Arap Romanında Türkler*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
116. Fekete, L., *Buda and Pest under Turkish Rule,* Budapest, 1976.
117. Ferguson, Robert A., *The American Enlightenment, 1750-1820*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
118. Fichtner, Paula Sutter, *Terror and Toleration: The Habsburg Empire Confronts Islam 1526-1850,* London: Reaktion Books, 2008.
119. Finkelstein, Norman, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, New York: Verso Books, 2000.
120. Fletcher, Richard, *Moorish Spain*, London: Phoneix, 1992.
121. Forey, Alan John, *The Military Orders From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*, Basingstoke: Macmillan Education, 1992.
122. ———, *Military Orders and Crusades*, Hampshire: Variorum, 1994.
123. Frank, Richard, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des etudes islamiques* 55-57 (1987-89), s. 271-85.
124. Frank, Richard, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazali and Avicenna,* Heidelberg: Carl Winter, 1992.
125. Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923,* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
126. Freely, John, *Jem Sultan: The Adventures of a Captive Turkish Prince in Renaissance Europe,* Harper Perennial, 2004.
127. Friedmann, Yohannan, "Medieval Muslim Views of Indian Religions", *Journal of American Oriental Studies*, xcv/2, 1975, s. 214-221.
128. ———, "The Temple of Multan. A Note on Early Muslim Attitudes to Idolatry", *Israel Oriental Studies*, II, 1972, s. 176-182.
129. Fukuyama, Francis, "The End of History?", *National Interest* Sayı 16 (Yaz 1989), s. 3-18.
130. Gabrieli, Francesco, *Arab Historians of the Crusade,* New York: Barnes and Nobles, 1993.
131. Gadamer, Hans-George, *Truth and Method*, New York: Continuum, 1989.
132. Galland, Antoine, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar 1672-1673*, trc. Nahid Sırrı Örik, Ankara: TTK Yayınları, 1998, 3. Baskı.
133. Garces, Maria Antonia, *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.
134. Gasche, Rodolphe, *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept,* Stanford: Stanford University Press, 2009.
135. Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012)
136. Gerges, Fawaz A., *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

137. Geza, Bela ve diğerleri, *II. Ferenc Rakoczi'nin Hayatı ve Türkiye'deki Sürgün Günleri* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2005)
138. Gibb, Hamilton, *The Life of Saladin,* London: Saqi Books, 2006, ilk baskı 1973.
139. Gibbon, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, Londra.
140. Gide, Andre, *Journals 1889-1949*, New York: Vintage Books, 1956.
141. Gifford, P. ve Hauswedell, T. (ed.), *Europe and Its Others: Essays on Perception and Identity,* Pieterlen: Verlag Peter Lang, 2010.
142. Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward, 1989.
143. Goddard, Hugh, *A History of Christian-Muslim Relations,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
144. Gow, David ve MacAskill, Ewen, *"Turkish accession could spell end of EU,* says commissioner", *The Guardian,* (8 Eylül 2004). http://www.guardian.co.uk/world/2004/sep/08/turkey.eu
145. Gran, Peter, *The Roots of Islamic Capitalism,* Austin, Texas, 1979.
146. Griffel, Frank, *al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
147. Griffith, S. H., *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750-c. 820 A. D.), A Metholodological Comparative Study in Christian Arabic Literature*, basılmamış doktora tezi, The Catholic University of America, Washington DC, 1978.
148. Grosfoguel, Ramon ve Mielants, Eric, "Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial/Capitalist/Patriarchal World-System", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Volume 1, 2006, s. 1-12.
149. Grousset, Rene, *Histoire des Croisades III, 1188-1291,* Paris: Perrin, 1936.
150. Guénon, René, *East and West,* New York: Sophia Perennis, 2001.
151. ———, *The Crisis of the Modern World*, New York: Sophia Perennis, 2004.
152. ———, *The Crisis of the Modern World*, New York: Sophia Perennis, 2001.
153. ———, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times,* New York: Sophia Perennis, 2001.
154. Gündüz, Şinasi, "Misyonerlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt 30, s. 193-199.
155. Habermas, Jurgen, *Times of Transition*, New York: Polity Press, 2006.
156. Haddad, Yvonne Yazbeck, "Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change and Empowerment", *Muslims and the West: Encounter and Dialogue*, ed. Zafar Ishaq Ansari and John L. Esposito, Islamabad: Islamic Research Institute, 2001.

157. Hâlid, Halil, *Bir Türkün Ruznâmesi*, çev. Refik Bürüngüz, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
158. Hamidullah, Mohammed, "Muslim Discovery of America before Columbus", *Journal of the Muslim Students' Association of the United States and Canada* 4 (Winter 1968), 2:7–9.
159. Hamlin, Cyrus, *My Life and Times*, Boston: The Pilgrim Press, 1893.
160. ———, *Türkler Arasında*, İstanbul: TBBD Yayınları, 2010.
161. Hanotaux, M. Gabriel et Le Cheik Mohammed Abdou, *L'Europe et L'Islam*, Mohamed Talaat Harb Bey'in önsözüyle, Kahire: Imprimerie Jean Politis, 1905.
162. Harper, James G., "Turks as Trojans; Trojans as Turks: Visual Imagery of the Trojan War and the Politics of Cultural Identity in the fifteenth-century Europe", ed. A. J. Kabir ve D. Williams, *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 151-182.
163. Harvey, L. P., "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos". S. Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: Brill, 1994, s. 201-234.
164. ———, *Muslims in Spain 1500-1614*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
165. Haskins, Charles H., *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1976, (ilk baskı tarihi 1927).
166. Haşim Ahmet, *Üç Eser*, haz. Mehmet Kaplan, Ankara: MEB Yayınları, 2004.
167. Hattox, Ralph S., *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press, 1985.
168. Haynes, Jonathan, *The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, London/Toronto: Fairleigh Dickinson University Press, 1986.
169. Hayrullah Efendi, *Avrupa Seyahatnamesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
170. Heft, James L., *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
171. Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven: Yale University Press, 1959.
172. Hermann, Róbert – Joó, András ve diğerleri, *Türkiye'de Kendilerine Sığınma Hakkı Tanınan Macar Mültecilerinin Özyaşamlarından Özetler* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2010)
173. al-Hibri, Azizah Y., "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or a History of Borrowing?", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* I, No. 3 (1999), s. 492-527.

174. Hill, Donald, *Islamic Science and Engineering*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
175. Hillenbrand, Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburg: Edinburgh University Press, 1999.
176. Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London: MacMillan, 1960.
177. Holt, P. M., *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632-76) and His Book*, London: Dr. Williams' s Trust, 1972.
178. Holt, P.M., vd. (ed.), *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1989, 4 Cilt.
179. Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1983.
180. ———, *Islam in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
181. Hökelekli, Hayati, "Cinsiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, s. 21-24.
182. Hudson, Michael ve Wolfe, Ronald G., *The American Media and the Arabs*, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1980.
183. Huff, Toby E., *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge: Cambridge University Pres, 1993.
184. Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: North Western University Press, 1970.
185. Hyland, P. ve diğerleri (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, London: Routledge, 2003.
186. Hyman, Arthur ve Walsh, James J., *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973.
187. Ibn, Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, trc. Lenn Evan Goodman, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991.
188. Institute for Economics and Peace, 'Global Terrorism Index', 2014, http://www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Index%20Report%202014_0.pdf
189. *International Action against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region* (OSCE ve ODIHR, 2004).
190. Irving, Thomas, "Kurtuba", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 26, s. 451-3.
191. István, Seres, *İmre Thököly ve Türkiye* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2006)
192. Işıltan, Fikret, "Sicilya", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt 10, s. 589-596.
193. İbn Battuta, *Seyahatnâmesinden Seçmeler* Ankara: MEB Yayınları, 1986.
194. İbn Hazım, *Kitâbu'l-fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ' ve'n-nihal*, neşreden A. Halife, Kahire: Mektebe ve Matba'at-i Ali Sabih, 1964.

195. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, Kahire, 1955.
196. İbn İshâk, *es-Sîre*, Rabat, 1967.
197. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâm ehli'z-zimme*, neşreden Subhi es-Salih, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-âlemîn, 1983.
198. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide* (*Cavidan hired*), Tahran, 1358 H.
199. İbn Muhammed el-Makarrî, *Ezhari'r-riyâz fî ahbâri'l-iyâz*, Kahire, 1939-42.
200. İbn Munkız, Üsâme, *İbretler Kitabı*, trc. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul: Ses Yayınları, 1992.
201. İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, çev. Şerafeddin Yaltkaya, haz. İsmail Dervişoğlu, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
202. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut: Dar-ı Sadır, 1999.
203. İleri, Celal Nuri, *Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri*, haz. Özer Ozankaya, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
204. İnal, Celal ve Güngörmüş, Naciye, *Doğumunun 200. Yıldönümünde Lajos Kossuth, 1848-9 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri* (Budapest: Macar-Türk Dostluk Derneği, 2002)
205. İnalcık, Halil, 'Önsöz', Özlem Kumrular, *Türk Korkusu: Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
206. ————, "Siyaset, Ticaret, Kültür Etkileşimi", *Osmanlı Uygarlığı*, ed. Halil İnalcık-Günsel Renda, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2004.
207. ————, "The Turkish Impact on the Development of Modern Europe", ed. Kemal Karpat, *The Ottoman State and its Place in World History*, Leiden: E. J. Brill, 1974, s. 51-60.
208. Jabarti, Abd Al-Rahman, *Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt*, ed. Shmuel Moreh, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.
209. Jackson, Peter, *The Mongols and the West:1221-1410*, Edinburgh: Pearson/Longman, 2005.
210. Jacob, Xavier, *Les Turcs au Moyen-Age: Textes-Byzantins*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
211. James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, 1995.
212. Jeffery, Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), s. 269-332.
213. Jenkins, Philip, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
214. Jubb, Margaret, *The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography*, London: Mellen Pres, 2000.
215. Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley ve New York: University of California Press, 2000.

216. Kahf, Mohja, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
217. Kahraman, Kemal, "Loti, Pierre", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 213-4.
218. Kalın, İbrahim, 'Islamophobia and the Limits of Multiculturalism' Esposito, John ve Kalın, İbrahim (ed.) *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Türkçe tercümesi: *İslâmofobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, trc. İsmail Eriş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.
219. ———, "Islam and Peace: A Preliminary Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Sayı 11, 2004), s. 1-37.
220. ———, "Islam, Christianity, the Enlightenment: A Common Word and Muslim-Christian Relations", ed. Waleed al-Ansary ve David Linnan, *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word'*, New York: Palgrave MacMillan, 2010, s. 41-56.
221. ———, *Akıl ve Erdem*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
222. Kant, Immanuel, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper Torchbooks, 1960.
223. Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
224. Karal, Enver Ziya *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962.
225. Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
226. Kavafis, Konstantin, *Kavafis'ten Kırk Şiir*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: Adam, 1982.
227. Keay, John, *The Honourable Company: A History of the English East India Company*, HarperCollins, 2010.
228. Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley: University of California Press, 1983.
229. Keen, Sam, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco: Harper and Row, 1986.
230. Kefeli, Emel, "Lamartine, Alphonse de", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 27, s. 93-4.
231. al-Khalili, Jim, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave us the Renaissance*, London: Penguin Books, 2012.
232. Khoury, Adel-Theodore, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam: Textes et Auteurs*, Louvain: Editions Nauwelaerts, 1969.
233. Kılıç, Hulusi, "Attâr, Hasan b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 4, s. 98-99.
234. Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
235. King, Charles, *Midnight at the Pera Palace: The Birth of Modern Istanbul*, New York: W. W. Norton and Company, 2014.

236. Kingsley, Peter, *Reality*, California: The Golden Sufi Center, 2003.
237. ————, *In the Dark Places of Wisdom*, California: The Golden Sufi Center, 1999.
238. Korkut, Hasan, "Osmanlı Sefâretnâmeleri Hakkında Yapılan Araştırmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk Siyaset Tarihi–Tanzimata Kadar*, Sayı 2, (Güz 2003), s. 491-511.
239. *Lajos Kossuth, 1848-49 Macar Özgürlük Mücadelesi ve Osmanlı-Macar İlişkileri*, Sempozyum Kitabı; 15 Mart 2002, Kütahya.
240. Koyre, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1957.
241. König, Daniel, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
242. Köprülü, Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004; 2. Baskı.
243. Kragh, Helge S., *Conceptions of the Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
244. Kritzeck, James, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *Islamic Quarterly*, II: 4 (1955), s. 309-312.
245. ————, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
246. Kula, Onur Bilge, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
247. Kumrular, Özlem, *Türk Korkusu: Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008.
248. Kutay, Cemal, *47 Gün: Sultan Abdülaziz'in Avrupa Günlüğü*, İstanbul: ABM Yayınevi, 2012.
249. Kutluer, İlhan ve Katipoğlu, Hasan, "Hay b. Yakzan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 16, s. 551-554.
250. Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon, 1994.
251. Lawrence, Bruce B., *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
252. ————, *Shahrastani on the Indian Religions*, The Hague and Paris: Mouton, 1976.
253. Lawrence, T. E, *The Selected Letters*, London: Little Books, 2005.
254. ————, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, New York: Doubleday, 1966.
255. Lean, Nathan, *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fears of Muslims*, Pluto Press, 2012.
256. Lefebvre, Henri, *Introduction to Modernity*, London New York: Verso Books, 2011.

257. 'Legislating Fear' http://www.cair.com/images/islamophobia/Legislating-Fear.pdf
258. Leibniz, *Essai de Theodicée*, E. M. Huggerd, London, 1952.
259. Lewis, Bernard, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly* (September 1990), s. 47-60.
260. ———, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
261. ———, *The Muslim Disovery of Europe*, New York: W. W. Northon, 2001.
262. Lirola, Jorge, "Müsta'rib", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, s. 123-4
263. Little, Douglas, *American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2008.
264. Livingston, J. W., "Shaykhs Jabarti and 'Attâr: Islamic Reaction and Response to Western Science in Egypt", *Der Islam*, Bd. 74, 1997,s. 92-106.
265. Locke, John, *Letter Concerning Toleration*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
266. Loti, Pierre, *Doğu Düşleri Sona Ererken* (Supreme Visions D'Orient), trc. Faruk Ersöz, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002.
267. ———, *İsfahan Seyahatnamesi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996, s. 45.
268. Maalouf, Amin, *Leo the African*, London: Abacus, 1994.
269. ———, *The Crusades Through Arab Eyes*, New York: Schocken, 1984.
270. Machiavelli, Niccolo, *The Prince*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
271. Mack, John E., *A Prince of Our Disorder: The Life of T. E. Lawrence*, Boston: Little, Brown, 1976.
272. MacLean, Gerald ve Matar, Nabil, *Britain and the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
273. Mahmud, Hindî, *Kısas-ı Enbiyâ*, İnceleme-Tenkitli Metin: Ahmet Karataş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
274. ———, *Sergüzeştnâme-i Hindî Mahmud*, çev. Ahmet Karataş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
275. Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburh University Pres, 1981.
276. Malik, Kenan, 'Rethinking the Idea of 'Christian Europe', http://kenanmalik.wordpress.com/2011/08/19/christian-europe/
277. Man, John, *Kublai Khan: The Mongol King who Remade China*, London: Bantam Books, 2006.
278. Manuel II Paleologue, *Entreitens avec un Musulman*, ed. Theodore Khoury, Paris: Editions du Cerf, 1966.
279. Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
280. ———, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

281. Massad, Joseph A., *Islam in Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
282. Mather, James, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World*, New Haven: Yale University Press, 2009.
283. Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Sultân Bâyezîd*, haz. Reha Bilge, İstanbul: Arvana Yayınları, 2015, v. 26b, s. 75.
284. Matthew, Dimmock, *New Turkes: Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England*, Surrey: Ashgate, 2005.
285. Maxim, Mihai, "Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, s. 320-2.
286. Mayhew, Christopher ve Adams, Michael, *Publish it Not: The Middle East Cover-up*, Oxford: Signal Books, 1975; yeni baskı 2006.
287. Mazower, Mark, *Salonica: City of Ghosts*, London: Harper Perennial, 2004.
288. McCarthy, Justin, *The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice*, Utah: Utah University Press, 2010.
289. Mckee, Irvin, *'Ben Hur' Wallace: the Life of General Lew Wallace*, Berkeley: University of California Press, 1947.
290. Mearsheimer, John J. ve Walt, Stephen M., *The Israel Lobby and US Foreign Policy*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
291. Menocal, Maria Rosa, "The Etymology of Old Provencal trobar, trobador: A Return to the 'Third Solution", *Romance Philology* 36: (1982), s. 137-53.
292. ———, *The Arabic Role in Medieval Literary History*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
293. ———, *Ornament of the World*, Boston: Little, Brown and Company, 2002.
294. Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir (Ex Oriente Lux)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
295. ———, *Kırk Ambar: Rümuzu'l-Edeb*, Cilt I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
296. ———, *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
297. ———, *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken, 1980.
298. Metcalfe, Alex, *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
299. Monroe, James, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", *al-Andulus*. 31, 1996, s. 281-303.
300. Montagu, Lady Mary Wortley, *The Turkish Embassy Letters*, ed. T. Heffernan ve D. O'Quinn, London: Broadview Press, 2012. Türkçe tercümesi için bkz. Lady Montagu, *Şark Mektupları*, çev. Asude Savan, İstanbul: Lacivert Yayıncılık, 2009.
301. Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. A. Tarcan ve U. Yönten, İstanbul: Ark Kitapları, 2004.

302. Morgan, Michael Hamilton, *Lost History: The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists*, Washington DC: National Geographic, 2007.
303. Morris, R. C., *Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan*, çev. H. Türkkuşu, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006.
304. Mossensohn, Miri Shefer, "Hospitals and Medical Institutions", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, ed. İbrahim Kalın, Oxford: Oxford University Press, 2014, Cilt I, s. 283-290.
305. ———, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions 1500–1700,* Albany: State University of New York Press, 2009.
306. Muir, Hugh ve Smith, Laura, *Islamophobia*, Londra: Trentham Books, 2004.
307. Mullan, David George, *Religious Pluralism in the West*, Oxford: Blackwell Publishing, 1998.
308. Nasr, Seyyed Hossein, "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome", *Muslim World*, No. 3-4 (Temmuz-Ekim, 1998), s. 218-237.
309. ———, *Islamic Science: An Illustrated Study,* World of Islam Publishing, 1976.
310. ———, *Knowledge and the Sacred*, Albany, NY: State University New York Press, 1989.
311. ———, *Science and Civilization in Islam,* Chicago: Kazi Publications, 2007.
312. ———, *İslâm'ın Kalbi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
313. Newman, N. A. (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, Hatfield, 1993.
314. Nicolle, David, *The Crusades,* Michigan: Fritzboy Dearborn Publishers, 2001.
315. Norman, Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford: Oneworld, 1993.
316. Norris, Pippa ve Inglehart, Ronald, "Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis" John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RWP02-015, April 22, 2002.
317. Norton, Anne, *On the Muslim Question*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
318. Özcan, Azmi, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 22, s. 294-5.
319. ———, "Hilafet, Osmanlı Dönemi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 17, s. 546-553.
320. ———, *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)* İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.

321. Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, s. 211-225.
322. ———, "Moriskolar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 289-291
323. ———, "Müdeccenler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 31, 465-7
324. ———, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih,* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
325. Öztürk, Levent, "Necâşi Ashame", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, s. 476-7.
326. Palacios, Miguel Asin, *Islam and the Divine Comedy,* London, 1926.
327. Papp, Sandor, "İmre Tököli", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* Cilt 41, s. 277-8
328. Pappe, Ilan, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld, 2008.
329. Pascal, Blaise, *Les Pensées de Blaise Pascal*, Paris: Le club français du livre, 1957.
330. Pedani, Maria Pia, "Venice", ed. Gabor Agoston ve Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire,* New York: Facts on File, Inc., 2009, s. 581-2
331. ———, *Osmanlı Padişahının Adına: İstanbul'un Fethinden Girit Savaşına Venedik'e Gönderilen Osmanlılar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
332. Perry, Mary Elizabeth, *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain,* Princeton: Princeton University Press, 2007.
333. Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History,* The Hague, 1979.
334. Pew Research Center, 'Muslim-Western Tension Persist', 2011, http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/
335. Pickthall, M., *As Others See Us*, London: W. Collins Sons and Co. Ltd., 1922, Foreword.
336. ———, *With the Turk in Wartime*, London: J. M. Dent and Sons, 1914.
337. ———, *The Early Hours*, Cambridge: Muslim Academic Trust, 2010.
338. Pirene, Henri, *Hz. Muhammed ve Şarlman*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
339. ———, *Medieval Cities: Their Origins and the Revival of Trade*, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
340. Polat, İbrahim Ethem, *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler,* Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
341. Powell, James M. (ed), *Muslims Under Latin Rule: 1100-1300*, Princeton: Princeton University Pres, 1990.
342. Quinn, Frederick, *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought,* Oxford: Oxford University Press, 2008.
343. Qureshi, Emran ve Sells, Michael A., *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy,* New York: Columbia University Press, 2003.
344. Ratzinger, Joseph Cardinal, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions,* San Francisco: Ignatius Press, 2004.

345. Reeves, Minou, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*, New York: New York University Pres, 2000.
346. Reilly, Bernard F., *The Contest of Christian and Muslim Spain 1031-1157,* Oxford: Blackwell, 1992.
347. Reston, James, *Warriors of God: Richard the Lionheart and Saladin in the Third Crusade,* New York: Anchor Books, 2002.
348. Ricci, Aldo (çev.), *The Travels of Marco Polo*, London, 1931.
349. Ricci, Giovanni, *Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa'sında Korku, Nefret ve Sevgi,* İstanbul: Kitabevi, 2005.
350. Robins, Nick, *The Corporation That Changed the World: How the East India Company Shaped the Modern Multinational,* London: Pluto Press, 2012.
351. Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle/London: University of Washington Press, 1987.
352. Roger, Collins, *The Arab Conquest of Spain 710-797,* Oxford: Blackwell, 1989.
353. Routledge, Michael, "Songs", ed. Jonathan Riley-Smith, *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, s. 91-111.
354. Roy, Olivier, *The Politics of Chaos in the Middle East,* London: Hurst and Company, 2007.
355. Rubenstein, Richard, *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages,* Orlando: A Harvest Book, 2003.
356. Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008, 3. Baskı, Cilt III, s. 249.
357. Russell, G. A., *The Arabick Interest of the Natural Philosophers in the 17th Century England*, Leiden: Brill, 1994.
358. Ryad, Umar, "Anti-Imperialism and the Pan-Islamic Movement", ed. David Motadel, *Islam and the European Empires,* Oxford: Oxford University Press, 2014.
359. Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
360. Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden: E. J. Brill, 1972.
361. Said, Edward ve Hitchens, Christopher, (ed.), *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, London: Verso, 1988.
362. Said, Edward, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* New York: Vintage Books, 2007 (gözden geçirilmiş baskı).
363. ———, *From Oslo to Iraq and the Roadmap,* London: Bloomsbury, 2004.
364. ———, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
365. ———, *The Question of Palestine*, New York: Vintage Books, 1980.

366. Salaita, Steven, *Anti-Arab Racism in the United States: Where It Comes From and What It Means For Politics Today*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
367. Saliba, George, *A History of Islamic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*, New York: New York University Press, 1994.
368. ———, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge: The MIT Press, 2011.
369. Schlagel, Richard H., *From Myth to Modern Mind: A Study of the Origins anf Growth of Scientific Thought*, New York: Peter Lang, 1996.
370. Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
371. Schuon, Frithjof, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, Bloomington: World Wisdom Books, 1985.
372. Schweigger, Salomon, *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*, trc. S. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
373. Schwoebel, Robert, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk 1453-1517*, Nieuwkoop: B. De Graaf, 1967.
374. Setton, Kenneth M., *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia: American Philosophical Society, 1991.
375. Seward, Desmond, *The Monks of War: The Military Religious Orders*, London: Penguin Books, 1995.
376. Seybold, C. F., "Kurtuba", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yayınevi, 1977, Cilt 6, s. 1023-1025.
377. Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Ankara: TÜBA ve Kültür Bakanlığı, 2007.
378. Sha'ban, Fuad, *Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America*, North Carolina: The Acorn Press, 1991.
379. Shaheen, Jack, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*, Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997.
380. ———, *The TV Arab*, Ohio: The Popular Press, 1984.
381. Shaw, Stanford J. ve Shaw, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, İstanbul: E Yayınları, 1983, Cilt II.
382. Shlaim, Avi, *Israel and Palestine*, London: Verso, 2009.
383. Smith, Jonathan Riley, "The Crusading Movement and Historians", Jonathan Riley-Smith (ed.), *The Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
384. Solnon,Jean-François, *Sarık ve İstanbulin: Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa XIV-XX Yüzyıllarda Çatışma ve Karşılıklı Hayranlık*, çev. Ali Berktay, İstanbul: Doğan Kitap, 2013.

385. Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
386. Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an*, New York: Alfred Knopf, 2013.
387. Spencer, Terence, "Turks and Trojans in the Renaissance", *The Modern Language Review*, Vol. 47, No. 3 (1952).
388. St. Bernard of Clairvaux, "In Praise of the New Knighthood", *The Works of St. Bernard of Clairvaux*, Volume 7, Treatises III, Michigan: Cisterian Publications, 1977.
389. Stanley, Brian, *The Bible and the Flag: Protestan Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester, 1990.
390. Suleiman, Michael, *American Images of Middle East Peoples: Impact of the High Schools*, New York: Middle East Studies Association, 1977.
391. Sühreverdî, Şihâbeddîn, *Hikmetü'l-işrâk*, Neşreden Hüseyin Ziai, Tahran, 1993.
392. Swedberg, Richard, "The Idea of 'Europe' and the Origin of the European Union – A Sociological Approach", *Zeitschrift für Soziologie*, 23 (Ekim 1994), s. 378-387.
393. Swedenborg, Emanuel, "Divine Providence", *A Compendium of Swedenborg's Theological Writings*, New York: Swedenborg Foundation, 1974, s. 521.
394. Sweetman, James Windrow, *Islam and Christian Theology*, London: Lutterworth, 1955.
395. Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas,* New York: New York University Press, 1998.
396. Şakiroğlu, Mahmut H., "Cem Sultan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, s. 283-4.
397. Şeşen, Ramazan, "Salâheddîn-i Eyyûbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 36, s. 337-340.
398. ———, "Şerif İdrisi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 21, 2000, s. 493-495.
399. ———, *Salâheddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
400. Şeyban, Lütfi, *Mudejares ve Sefarades: Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
401. ———, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
402. Tanındı, Zeren, "Sinan Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 37, s. 228.
403. Tarnas, Richard, *Cosmos and Psyche: Intimations of a New World View,* New York: A Plume Book, 2007.
404. Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
405. ———, *Dilemmas and Connections: Selected Essays,* Cambridge: Harvard University Press, 2011.
406. ———, *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

407. Temimi, Abdulcelil, *Devletu'l-usmâniyye ve kadiyyeti'l-muriskiyyîni'l-endelusiyyîn/ Le gouvernement ottoman et le probleme morisque,* Zagvan, 1989.
408. et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, Beyrut: Daru'l-Edeb, 1989.
409. Thomson, R. W. (trc.) *The Armenian History attributed to Sebeos*, Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
410. Thornton, Thomas, *The Present State of Turkey or a Description of the Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire*, London: 1807.
411. Toner, Jerry, *Homer's Turk: How Classics Shaped Ideas of the East*, Cambridge: Harvard University Press, 2013.
412. Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul 1970.
413. ————, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1961
414. Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye: 1071-1328,* İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002, 7. Baskı.
415. Turner, Howard, *Science in Medieval Islam,* Austin: University of Texas Press, 1995.
416. UN Women 2013 Raporu, http://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures
417. Unat, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
418. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
419. Üçel-Aybet, Gülgün, *Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları, 1530-1699*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
420. Valéry Paul, "The Crisis of the Mind", *An Anthology,* Princeton: Princeton University Press, 1977, s.97-99.
421. ————, "The European", http://www.pro-europa.eu/attachments/article/153/paul-valery-the-european-.pdf
422. Vaughan, Dorothy M., *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances 1350-1700*, Liverpool: University Press, 1954.
423. Vincent, Bernard, "Les musulmans dans l'Espagne moderne", ed. Jocelyne Dakhlia ve Bernard Vincent, *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe,* Paris: Albin Michel, 2011.
424. Viorst, Milton, *Storm from the East: The Struggle Between the Arab World and the Christian West*, New York: The Modern Library, 2006.
425. Voll, John, "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", ed. John Esposito, *The Oxford History of Islam,* Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 509-547.
426. von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1946.

427. von. Der Mehden, Fred R., "American Perceptions of Islam", John L. Esposito (ed.) *Voices of Resurgent Islam*, ed., Oxford: Oxford University Press, 1983.
428. Waardenburg, Jean Jacques, "World Religions as seen in the Light of Islam", *Islam Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch ve P. Cachia, Edinburgh: Edinburgh University Press.
429. ———, *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penches sur l'Islam et se sont forme une image de cette religion*, Paris, Mouton, 1963.
430. Waines, David, *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*, Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
431. Wallace, Lew, *An Autobiography*, New York: Harper and Brothers, 1906.
432. Wasserstrom, Steven M., "Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration", ed. Mark D. Meyerson ve Edward D. English, *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.
433. Watt, Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
434. Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, 1967.
435. William of Rubruck, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55 with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, London: The Hakluyt Society, 1900, (yeniden basım New Delhi: Asian Educational Services, 1998).
436. Wood, Gordon, *The Radicalism of the American Revolution,* New York: Vintage, 1993.
437. Yerasimos, Stephane, *Les Voyageurs dans L'Empire Ottoman: XIV^e^-XVI^e^ siecles*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
438. Yerasimos, Stephanos ve Berthier, Annie haz. *Topkapı Saray'ında Yaşam: Albertus Bobovius ya da Santurî Ali Ufkî Bey'in Anıları*, çev. Ali Berktay, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002, s. 77-8.
439. Yohannan, John D., *Persian Poetry in England and America: A 200-Year History*, Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1977.
440. Yurdusev, Nuri, *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?* Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004.
441. Z. Kedar, Benjamin, *Crusade and Mission: European Attitudes toward the Muslims*, Princeton: Princeton University Press, 1984.
442. Zaimeche, Salah E., "al-Farghani", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*, ed. Ibrahim Kalin, Oxford: Oxford University Press, 2014, Cilt I.

İNDEKS

11 Eylül 411, 414, 415, 416, 444, 445, 448, 497
~ saldırıları 15, 43, 412, 417, 448, 497

A

Abaka 109
Abbâs Hilmi (Mısır Hidivi) 309
Abbâsîler 67, 76, 92
AB (Bkz. Avrupa Birliği) 16, 20, 423, 446, 448
~ süreci 19
~ üyelik süreci 245
Abduh, Muhammed 18, 303, 363, 370, 371, 372, 373, 435, 494
Abdulkâdir, Emîr 304, 494
Abdullah Cevdet 288, 379, 380
Abdullah Quilliam, Şeyh 400
Abdulvâhid er-Râşid (Muvahhidî Sultanı) 148, 149, 490
Abdulvâhid Yahyâ (Bkz. René Guénon) 392
Abdunnâsır, Cemal 438
Abdurrahman, I. 163
Abdurrahman, II. 164
Abdurrahman, III. 160, 163, 164
Abdurrâzık, Ali 309
Abdülaziz, Sultan 78, 286, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 495
Abdülhak Hamit 192
Abdülhamid, II. 303, 306, 307, 308, 309, 332, 333, 343, 374, 378, 398, 400, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485
Abdülmecid, Sultan 330, 342
Abdülmelik (Emevî halifesi) 85, 488
Abdülmelik (Fas Sultanı) 267, 268
Abraham bar Hiyya 139
Acâibu'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr 294
A Continuation of the Letters Written by a Turkish Spy 262
adalet 15, 44, 45, 48, 49, 67, 125, 251, 390, 393, 401, 402, 418, 419, 435-437, 441, 454, 455, 464
Adams, John Quincy 326, 327, 328, 442
Addison 278
Âdem (a.s.) 45, 55, 60, 393

Adıvar, Halide Edib 192
Adil, Melik el- 98, 99, 100
Adoptionism 83
Aeschylus 29
Afgânî, Cemâleddîn 18, 303, 304, 314, 360, 363, 435, 494, 495
Afganistan 46, 59, 423, 496
Afrika 28, 43, 46, 48, 54, 55, 67, 162, 164, 242, 246, 247, 272, 273, 274, 275, 287, 310, 328, 332, 356, 406, 432, 463, 491, 495
Batı ~ 304, 472, 495
Doğu ~ 46
Güney ~ 423
Kuzey ~ 48, 59, 67, 87, 144, 149, 151, 156, 158, 160, 161, 172, 173, 179, 182, 192, 220, 303, 306, 307, 352, 488
Orta ~ 345
Afrikalılar 21, 27, 53, 371, 406
Batı ~ 172
Afrikalı Leo (Bkz. Hasan el-Vezzân) 272, 276, 491
Afrika'nın Tasviri (La Descrittione dell'Africa) 272, 273, 274, 275, 491
Âgâh Efendi 378
Aguliers, Raimundus 92
Ahd-i Atik 81
Ahî Evran 271
Ahiler (Bkz. Ahi teşkilâtı) 198
Ahi teşkilâtı 198
Ahmed Haşim 365
Ahmed, I. 182, 251
Ahmed Muhtar Paşa 288, 380
Ahmed Vefik Paşa 409
Âişe (r.a.) 68
Akdeniz 55, 94, 123, 143, 158, 174, 177, 179, 180, 181, 217, 220, 221, 266, 272, 273, 274, 275
Doğu ~ 220
~ havzası 40, 158, 176
akıl 31, 32, 33, 34, 42, 44, 45, 111, 115, 118, 149, 150, 226, 228, 261, 293, 318, 319, 322, 342, 350, 359, 387, 389, 397, 398, 419, 421, 422, 431, 446, 447, 457, 463, 464
evrensel ~ 33, 265, 282, 313
akılcılık 33, 239, 243, 254, 259, 388, 435
Kartezyen akılcılığı 287
Akka 95, 97, 98, 104, 490
Aklı Karışıklar için Kılavuz (Delâletu'l-hâirîn) 72
aklî ilimler 369
Akvâmu'l-mesâlik fî ma'rifet-i ahvâli'l-memâlik 366, 369
Alâeddîn ve Sihirli Lambası 72
Alamut 106, 490
Alamut Kalesi 490
Albertus Magnus 70, 172, 490
Alfonso, X. 169, 174
Ali Baba ve Kırk Haramiler 72
Ali Suavi 378
Ali Ufkî 283, 284, 285, 492
Allard, Guy 231
alla Turca 279, 280
Allenby, Edmund 96, 102
Almanlar 35, 204, 216, 234
Almanya 20, 88, 202, 243, 310, 365, 378, 462, 496
Altın Ordu Devleti 112
Alvaros, Kurtuba Piskoposu 68
Amerika 16, 17, 19, 26, 28, 34, 146, 228, 247, 310, 312, 315, 316, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 409, 411, 413, 415, 417, 420, 423, 425, 427, 430, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 442, 450, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 494, 495, 496, 497
~daki İslâm, Arap ve Türk imajı 325
Güney ~ 43
~nın bölgesel çıkarları 439
~nın Orta Doğu politikası 438

Amerikalılar 326, 333
Beyaz ~ 325
Amerikan 28, 263, 311, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 407, 408, 410, 413, 416, 417, 421, 432, 435, 439, 440, 441, 443, 448, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 494, 495, 496, 497, 498
~ arabeski 331, 332
~ Aydınlanması 325, 326
~ Devrimi 324, 325
~ dış politikası 19, 414, 439
~ düşüncesi 28, 72
~ İç Savaşı 330
~ kapitalizmi 34
~ mektepleri 408
~ oryantalizmi 416
~ popüler kültürü 413
~ sağı 416, 439
Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 329, 494
Bağımsızlık Bildirgesi 28, 494
Amerikan Kongre Kütüphanesi 28
Amerikan Kongresi 329, 478, 482, 498
Amin, Samir 93, 105, 276, 437
Amir, Yigal 417
Anabaptist 248
Anadolu 38, 40, 46, 59, 67, 77, 91, 92, 93, 94, 103, 124, 136, 144, 149, 173, 193, 196, 199, 204, 217, 220, 242, 277, 301, 311, 489
Orta ~ 97
Anadolu Selçuklu Devleti 67, 94, 489
Anadolu Selçukluları (Bkz. Anadolu Selçuklu Devleti) 103
analitik geometri 316
anarşizm 458
anayasacılık 355, 369
Ankara Savaşı 200, 490
Anselm, St. 29, 140
Antakya 78, 91, 92, 111, 122, 127, 185
Antakya Prensliği 111
anti-Christ (Bkz. Deccal) 152
antiemperyalizm 302, 434
antisemitizm 421, 441, 444
antropoloji 21, 288, 321
Apafi, Mihali 240
Aquinas, St. Thomas 42, 43, 69, 89, 130, 131, 132, 140, 143, 172
Aragon 88, 173, 182, 186
Arap Baharı 419, 498
Arap birliği 350
Arap, -lar 19, 27, 46, 49, 65, 68, 69, 70, 72, 76, 77, 103, 104, 105, 116, 144, 147, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 166, 172, 173, 182, 187, 192, 197, 215, 220, 226, 242, 243, 250, 260, 264, 281, 289, 290, 303, 304, 308, 313, 316, 320, 325, 331, 333, 336, 338, 347, 348, 349, 350, 362, 368, 372, 391, 395, 396, 400, 406, 408, 413, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 445, 450, 475, 488, 490, 496
~ aşiretleri 348, 350, 495
~ ayaklanmaları 304
Cahiliye Arapları 47
~ Devrimi 252
~ dili ve edebiyatı 143
~ dünyası 74, 252, 276, 349, 350, 395, 396, 402, 419, 424, 436, 437, 438, 498
~ hilâfeti 309
Hristiyan ~ 66, 74
~ Hristiyanlar 23, 104, 312
~ İsyanı 349
~ milliyetçiliği 308
Osmanlı karşıtı Arap milliyetçiliği 308
~ müşrikleri 59
~ paganizmi 316
~ rakamları 134, 489
~ siyasî geleneği 197
Arap milliyetçiliği 308
Arap Yarımadası 38, 44, 46, 47, 55, 59, 66, 76, 85, 91, 303, 347, 397

araz 46, 140, 392
Arberry, Arthur John 315, 316
Arce, Gaspar Nunez de 190
Arendt, Hannah 324, 325, 435
Arevalo, Mancebo de 187, 189
Ariosto, Ludovico 206
Aristarkos 357
Aristo 14, 29, 31, 35, 38, 39, 40, 42, 47, 74, 85, 132, 133, 138, 141, 142, 148, 150, 170, 172, 205, 285, 297, 314, 357
~cu fizik anlayışı 357
~cu gelenek 149, 150
~ mantığı 149
Aristocu-Batlamyuscu astronomi modeli 134
aristokrasi 245
aritmetik 316
Arizona 330, 331, 495
Arkeoloji 21
Arnavut isyanı 304
Arnold, Thomas 309, 316
Arrivabene, Andrea 223
Asım Paşa 479
astroloji 115
astronomi 30, 69, 133, 134, 135, 136, 137, 170, 301, 316, 357, 359
A Sultan in Palermo 146
Asya 17, 26, 27, 28, 48, 55, 107, 112, 113, 162, 205, 206, 242, 244, 264, 274, 275, 287, 290, 291, 299, 352, 391, 394, 437
Güneydoğu ~ 310, 311
Orta ~ 67, 112, 463, 490, 497
Orta Asya halkları 113
Orta Asya stepleri 113
Asyalı, -lar 46, 205, 320, 384, 387
~ toplumlar 39
Asyatik kültürler 28
Asyut 301
Atatürk 136, 233, 311, 351, 388, 407, 408, 409, 496
Atina 29, 40, 41, 42, 279
~ demokrasisi 29
Atlantik Okyanusu 144, 146, 412
Güney ~ 300
Atlantis Efsanesi 40
Atlit 121
Attaliates 193
Attâr, Hasan el- 297, 301
Augustine, Aziz 29, 42, 53, 89, 130, 314
Avrupa 15, 16, 17, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 67, 69, 70, 72, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 151, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 184, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 292, 295, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 351, 352, 355, 356, 360, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 385,

389, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 408, 411, 413, 415, 417, 421, 422, 423, 425, 426, 429, 430, 431, 434, 436, 437, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 454, 462, 480, 484, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498
~ âdâb-ı muaşereti 344
~ Aydınlanması 261, 326
Batı ~ 26, 87, 161
~ bilimlerinin krizi 31, 32
~daki Türk imajı 225, 226, 279
~ devletleri 91, 219, 220, 289, 303, 306, 307, 310, 311, 344, 356, 373, 374, 378, 388, 400, 401, 402
~ devrimleri 324
~ dinî geleneği 324
~ düşüncesi 28, 32, 129, 139, 258, 262, 305, 318, 323, 392, 421
Ortaçağ Avrupa düşüncesi 43, 129, 136
~ emperyalizmi 15, 19, 51, 54, 295, 302, 305, 365, 379
~ felsefesi 318
Güney ~ 18, 67, 68, 69, 87, 144, 155, 156, 159, 172, 173, 174, 177, 186, 189, 195, 240
Güneydoğu ~ 225
~ halkları 89, 124, 202, 234, 344
~ hümanistleri 206
~ insanlığı 31, 32, 34
~ intelijensiyası 140, 297
Kıta Avrupası 226, 326
~ kimliği 30, 36, 43, 320
~ kolonyalizmi (Bkz. Avrupa emperyalizmi) 28, 43, 52, 288, 431
Kuzey ~ 67, 158, 220
~ kültürü 29, 32, 36, 37, 86, 206, 265, 279, 284, 388, 446
Latin ~ 150, 402
~ medeniyeti 15, 252, 288, 319, 321, 380, 383, 388, 389, 390, 391, 444, 446, 447
~ merkezcilik 246, 391, 418, 421, 431, 434, 435, 436, 437
~ milletleri 30, 33, 36, 160, 195, 203, 205, 206, 213, 216, 265, 374, 377
Modern ~ 28, 30, 31, 37, 51, 318, 355, 359, 373, 390, 421
modern Avrupa felsefesi 30
~ muhayyilesindeki Türk imajı 233
"korkunç Türk" imajı 225, 230
~ müziği 165
~nın 'ben' tasavvuru 253
~nın sekülerleşmesi 42
~ orduları 56, 217, 278
Orta ~ 39, 55, 216, 234
Ortaçağ Avrupa felsefesi 132
Ortaçağ Avrupası 66, 72, 117, 130, 146, 151, 172, 174, 281, 321, 334
~ pozitivizmi 360
~ rasyonalizmi 72
~ sömürgeciliği (Bkz. Avrupa emperyalizmi) 56, 287, 288, 289, 291, 302, 303, 304, 310, 311, 317, 348, 370, 381, 398, 454, 494
~ toplumları 55, 56, 128, 376, 396, 420, 429, 443, 444, 445, 455
Yeni ~ 365
Avrupa Birliği (bkz. AB) 19, 20, 411, 448, 449, 496
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 426
Avrupa-İran ittifakı 219
Avrupa Konseyi 450
Avrupalı, -lar 18, 19, 20, 21, 23, 27, 28, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 53, 54, 56, 66, 67, 69, 72, 73, 83, 94, 101, 102, 103, 104, 106, 108,

110, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 124, 125, 129, 132, 133, 135, 140, 142, 144, 152, 158, 161, 169, 173, 185, 193, 194, 195, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 209, 214, 216, 217, 220, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 237, 240, 242, 247, 248, 251, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 275, 279, 280, 282, 287, 288, 289, 297, 305, 306, 307, 312, 313, 319, 324, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 349, 352, 364, 365, 370, 374, 377, 379, 380, 381, 383, 391, 392, 395, 397, 399, 401, 402, 403, 407, 412, 421, 432, 435, 445, 450, 455, 466, 489, 490, 492, 494, 495
~ Hristiyanlar 39, 53, 87, 107, 125, 127, 255, 319
Avrupalılaşma 56, 379, 389, 390
Avrupalılık 28, 445
Avrupalı ve Doğulu Hristiyanlar 133
Avrupa-Moğol ittifakı 219
Avustralya 423
Avusturya 56, 213, 218, 224, 351, 374, 378, 408, 492
Ayasofya 351
Aydınlanma 28, 31, 33, 42, 143, 190, 247, 252, 259, 265, 287, 310, 318, 321, 338, 379, 420, 421, 423, 433, 435, 493
~ aklı 319
~ çağı 31
~ dönemi 40, 253, 254, 256, 258, 259, 432, 444
~ düşünürleri 252, 261, 320, 392
~ felsefesi 282
~ filozofları 253, 261
Fransız Aydınlanması 297
~ hareketi 338, 390, 433
~ hümanizmi 253
~ rasyonalizmi 324
~ sonrası dönem 140
Ayn Calut 111
azınlıklar 19, 27, 182, 305, 402, 421, 455
Aziz Helena Adası 300
Aziz John Şövalyeleri 231
Aznar, Jose Maria 186, 190

B

Bâb-ı Âlî 310, 351
Babil 108, 197
Bach, John Sebastian 29, 279
Bacon, Roger 73, 111, 140, 151, 172, 252
Bağdat 74, 84-86, 106, 107, 108, 111, 132, 135, 158, 161, 164, 490
Bahâeddîn ibn Şeddâd 125
Bahira (Sergius) 61, 64, 487
Bahya ibn Pakuda 72
Bâkî 387
Bakü 108
Baldwin, II. (Kudüs kralı) 119
Balfour Beyannamesi 438, 442, 495
Balkan fetihleri 207
Balkanlar 39, 67, 97, 144, 158, 173, 193, 194, 195, 206, 217, 218, 220, 240, 241, 356, 400, 401, 402, 405, 480
Balkan savaşları 343, 344, 400
Baltık ülkeleri 39
balyos 220
bankacılık sistemi 121
Baphomet 121
Barbaros Hayreddin Paşa 179, 180, 181, 491
Barbarossa, Friedrich 97, 180
barbar Türk imajı 243
Basel 251
başörtüsü meselesi 423
Batalyevsî, İbnu's-seyyid 139
Batılılaşma 379, 380, 382, 383, 407
~ hastalığı 384

mutlak ~ 462
~ reformları 306
vulgar ~ 380
bâtın 46, 163, 392
Batlamyus 134
~ haritacılığı 144
Batlamyus-Aristo kozmolojisi 357
Batlamyuscu evren modeli 357
Battânî 137
Bat Ye'or 445
Bavyeralılar 238
Baybars, Sultan 104, 109, 125
Bayezid, II. 178, 179, 207, 210, 491
Bayle, Peter 252, 253, 493
Bayle, Pierre 283
Becker, Carl 315, 494
Bede 63
Bedîüzzaman 363
Beethoven 29, 279, 280
Bekrî, Şeyh 55, 297
Bektâşîler 233
Belçika 378, 498
Belensiye 88, 174, 178, 182, 474
Belgrad 247, 336, 338
Bellah, Robert 435
Bellini 210, 211, 491
'ben' 13, 52, 381, 385, 451, 454-460, 462, 464
~ bilgisi 457
~ bilinci 21, 22, 44, 118, 390
~ idrâki 13, 15, 383, 456
~ merkezlilik 458
~ olmayan (non-self) 456, 457, 458, 459
~ tasavvuru 13, 16, 20, 21, 22, 228, 235, 245, 253, 302, 373, 420, 433, 451, 453, 454, 455, 456, 461
Benedikt, XVI. 16, 42, 49, 63, 64, 75, 199, 200, 248, 446, 490, 497
Benî Ahmer Emirliği 159
ben-öteki arasındaki ilişki 461
ben-öteki ilişkileri 460
Berâhime (Brahmanlar) 48
Berberîler 159, 160, 161, 164
Berelvî Ailesi 304, 495
Berkes, Niyazi 383
Berlin 147, 194, 497
Berlin Akademisi 285
Bernard of Clairvaux, St. 110, 120
Bernhardt, Sarah 351
Berthollet, M. 297
Beşiktaş Deniz Müzesi 269
'Beyaz adamın yükü' 43
Beykoz 343
Beyoğlu 223, 224, 381
Beytü'l-Hikme 84, 489
Beziers 139
Bibliander (Bkz. Theodore Buchmann) 251, 492
Bibliotheque Orientale 361
bilâdu'r-rûm 84
Bilge Nathan 258
Bilim 137, 144, 147, 314, 356, 358, 359, 360, 364, 495
~ devrimi 70, 247, 355, 357, 358
evrensel ~ 30, 31, 32
modern Batılı bilim geleneği 301
modern Batılı bilimler 301
bilimcilik 243
pozitivist ~ 324
Bin Bir Gece Masalları 72, 83, 336, 345, 493
birey 47, 66, 70, 262, 322, 323, 326, 391, 413, 425, 428, 431, 463
bireycilik 397, 423, 435, 445
Birinci Dünya Savaşı 35, 36, 343
Birinci Kosova Savaşı 497
Birinci Körfez Savaşı 497
Birinci Öğretmen (Bkz. Aristo) 142
Birinci Viyana Kuşatması 218
birleşik Avrupa 91, 217, 218
Birleşmiş Milletler 192, 423, 496, 497
Bir Türkün Ruznâmesi 380, 381
Bîrûnî 48, 49
Bivar, Rodrigo Diaz de (Bkz. el-Sid) 174
Bizans 23, 44, 53, 55, 60, 63, 65, 66, 73-86, 89, 93, 94, 103, 129, 130,

148, 151, 161, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 234, 242, 320, 446, 488, 490
~ etkisi 86
~ kültürü 130
~ mimari geleneği 85
~ mimarisi 85
~ polemikleri 23
Bizans İmparatorluğu 89, 93, 116, 194
Blanchefort, Guy de 231
Blunt, Wilfred Scawen 289, 290
BM (Bkz. Birleşmiş Milletler) 152, 156, 349, 380, 397, 411, 423
Bobadilla, Don Pedro de Cabrera y 272, 273, 491
Bobowski, Albert (Bkz. Ali Ufkî) 282, 283, 492
Bodin, Jean 197, 214
Bodlean Kütüphanesi 312
Boetius, Dacia'lı 130
Boğaziçi Üniversitesi 410
Boğdan 213, 285
Boğdan Sarayı 285
Bohemond, VI. 109
Bohemya 88
Bolkestein, Frits 448
Bombay 307, 405
Bombay Chronicle 405
Bonaventure, St. 43, 140
Borgia, Cesare 207
Bosna 46, 88, 213
~ katliamı 417
~ Savaşı 497
Boston Ermenileri 483
Boşnaklar 497
Bouchard, Pierre-François Xavier 299
Boulainvilliers, Henri 257
Bourrienne (Napolyon'un sekreteri) 297, 300
Brabant, Siger de 130, 172
Brahe, Tycho 358
Brahmanlar 48
Braudel 217
Bray, Michael 417
Breivik, Anders 417, 498
Breviario Sunni (Bkz. Kitab Segoviano) 184
Britanya İmparatorluğu 290, 348, 493
British Müzesi 300
Brooklyn 417, 497
Brooklyn Müzik Akademisi 484
Brown, Dan 122
Browne, Edward Granville 315, 316, 494
Bruno 358
Brüksel 374
Bryas Sarayı 86
Buchmann, Theodore 251, 492
Buckingham Sarayı 378
Budapeşte 336, 374
Budistler 48, 107
Budizm 28, 111
Bulliet, Richard 159, 160
Burke 433
Bursa 135, 198, 199, 229, 233, 311, 407, 408, 410, 496
Bursa Amerikan Kız Koleji 407
Burton, Sir Richard 334, 345, 346, 347, 348, 350, 495
Busbecq, Ogier de 224, 225, 245, 334, 356, 492
Bush, George 414, 416, 448
büyü 68, 115, 116, 138, 152, 157
büyücülük 138
Büyük Selçuklu Devleti 67, 489

C

Câbir ibn Hayyân 84, 137
Cafe Procope 278
Ca'fer b. Ebû Tâlib 62
Caffe 300, 494
Cage, Nicolas 122
Câhız 50, 81, 85, 489
Cahiliye dönemi 257
Caius 35
Caldwell, Christopher 446
Cambini, Andrea 223

Canon of Medicine (Bkz. el-Kânun fi't-tıb) 136
Cantacuzenus, John 194
Cantemir, Constantin 285
Cantemir, Dimitrie (Bkz. Kantemiroğlu) 282, 285, 286
Cardini, Franco 70, 84, 106, 115, 117, 131, 132, 138, 159, 175, 201, 203, 223, 225, 242, 266, 278
Cardona, Pedro Aznar 186
Carlyle, Thomas 23, 263
Carpin, Jean du Plan 109
Carter, Jimmy 441
Castro, Americo 167
Cebel-i Târık (Gibraltar) Boğazı 156, 242
Cebertî, Abdurrahman el- 292, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 368
cebir 133
Celâl Âl-i Ahmed 384, 433
Celâleddîn Rûmî, Mevlânâ 315
Celal Nuri (İleri) 380
Celeste, Andrea (Bkz. Venedikli Hasan Paşa) 222
Cem Sultan 229, 230, 231, 232, 233, 270, 273, 283, 491
~ hadisesi 179, 221, 229
~ ile Philippine'in aşkı 231
Cemşîd ü Hurşîd 233
Cenevizliler 16
Cenevre 29
Cengiz Han 107, 108
Cennetin Krallığı 96
Cermenler 16
Cervantes, Miguel de 29, 186, 217, 222, 265-268, 272, 276, 492
Cevâbu's-sahîh, el- 81
cevher 33, 34, 46, 140, 150, 392
Ceyyan 178
Cezayir 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 222, 265, 266, 267, 289, 304, 311, 371, 376, 424, 446, 491, 492, 494
Chabod, Federico 27
Charles, VII. 201
Charles, VIII. 233
Charles, V. (Sicilya Kralı) 123
Charney, Geoffroi de 122
Chateaubriand, François-René de 334, 342
Chatillon, Renaud de 96
Chicago 69, 130, 136, 183, 199, 308, 374, 439, 450, 483
Ching, Wen 311
Christendom 82, 115
Christie, Agatha 351
Churchill 289
Cicero 29, 252
Cidde 307
cihad 83, 295, 303, 304, 305, 307, 415
~ hareketleri 415
Cimriler Kitabı 50
cinsellik 67, 68, 81, 275, 421, 426, 427, 428, 429
cinsel hayat 428, 429
cinselliğin dışa vurumu 427
cinsel özgürlük 68
~ devrimi 426, 427
Cizvitler 238, 311
Clement, V. (Papa) 110, 121, 122
Clermont 88, 489
Cleveland, Grover 480, 481
cogito 457
College de France 152, 492
Commentario delle cose de'turchi 223
Connery, Sean 122
Conrad (Tire hakimi) 100
Continens (Bkz. el-Hâviyât) 136
Contra Alchoranum et Sectam Machometicam 251
contraferentia 250
convivencia 87, 138, 167, 169, 175
Convivio 135
Corbin, Henry 150, 316
Corvinus, Mathias (Macaristan kralı) 213, 232
Cox, S. S. 41, 42, 478
Cribratio Alkorani (Kur'ân'ın Ayıklanması) 250

cumhuriyetçiler 423
cumhuriyetçilik 325, 327
Cumhuriyet devrimleri 388
Cumhuriyet dönemi 223
Cumhuriyet Halk Partisi 409
Curzon, George 316, 334
Cusanus, Nicolas 29

Ç

çağdaşlaşma 390
çağdaşlaştırma misyonu 334
Çanakkale 198, 205, 400, 495, 498
Çanakkale Boğaz Harbi 400
Çanakkale Boğazı 198
Çelebi Mehmed (Bkz. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi) 367, 368, 493
çevreleme siyaseti 218
Çin 17, 31, 43, 47, 49, 50, 54, 55, 73, 108, 111, 112, 113, 281, 310, 311, 316, 357, 392, 394, 396, 432, 437, 490
~ ahlâk öğretileri 259
Çinliler 21, 49
çoğulculuk 15, 19, 47, 133, 148, 258, 325, 327, 328, 418, 421, 431, 433, 434, 435, 436, 444, 455, 461, 497
dinî ~ 107, 113, 326
dinî ve kültürel ~ 430
çokluk (bkz. kesret) 45, 461

D

DAEŞ 497, 498
Danışman, Zuhuri 192
Daniel of Morley 131
Danimarka 15, 416, 425, 448, 497
Danişmendoğulları 93
Dante 23, 29, 43, 70, 72, 96, 111, 130, 135, 137, 489
Dârî, Temim b. Evs ed- 85
dâru'l-ahd 415
dâru'l-harb 182, 303, 414, 415
dâru'l-ilm 88, 125
dâru'l-islâm 177, 182, 414, 415
dâru's-sulh 415
dârüşşifalar 135
Daryüs 40, 195
d'Aubusson, Pierre 229, 232
Da Vinci Code, The 122
da Vinci, Leonardo 207, 491
Dâvûd (a.s.) 118, 157
Davutoğlu, Ahmet 74, 415, 437
de Bath, Adelard 139
De Caesaribus 223
Deccal 64, 152, 207, 235
Defoe, Daniel 70, 262, 493
De Gaulle, Charles 446
demokrasi 418, 419, 421, 424, 431, 433, 436, 437, 444, 498
De pace fidei (İnançların Barışı Üzerine) 250
De rationibus fidei contra Saracenos 131
derece delili 140
De revolutionibus orbium coelestium 357
Derrida 424
Descartes 32, 456, 457, 458
despotizm 244
determinizm
biyolojik ve sosyolojik ~ 260
coğrafî ~ 260
De Veritate Religionis Christianae 312
devşirme sistemi 284
d'Herbelot, Barthélemy 361
Dımeşk 85
Dımeşkî, Yuhanna ed- 16, 63, 64, 82, 151, 488
dışsallaştırma 424, 427, 431
Diadato, John 278
Dicle 106
Diderot 252, 278
Diez, Heinrich von 193
din, -ler 15, 16, 19, 22, 23, 37, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 60, 61, 64, 66, 69, 72, 78, 80, 81, 89, 91, 101, 104, 107,

108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 131, 132, 133, 138, 153, 167, 172, 173, 184, 199, 216, 223, 227, 236, 239, 242, 244, 248, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 267, 270, 291, 307, 309, 310, 312, 314, 317, 318, 321, 324, 325, 326, 328, 333, 338, 340, 359, 361, 362, 363, 364, 370, 371, 388, 391, 403, 404, 406, 407, 408, 411, 412, 416, 417, 422, 426, 428, 430, 431, 436, 441, 443, 444, 447, 450, 451, 459, 460, 468, 487
~ değiştirme 53, 177, 182, 407, 409
dinî-askerî tarikatlar 123
dinî fanatizm 318
dinî köktencilik 418
dinî müsamaha 63, 325, 328
doğal ~ 259
~ modernite ilişkisi 431
~ ve medeniyetler çatışması 416
Dionysius 225, 251
Dionysius of Ryckel 251
Disraeli, Benjamin 307
Dîvân-ı Humâyûn 283
doğa tarihi 133, 138
Doğu 14, 15, 17, 18, 23, 28, 39, 46, 54, 74, 87, 91, 104, 114, 118, 124, 153, 201, 202, 203, 220, 226, 242, 245, 251, 259, 262, 263, 264, 265, 276, 280, 281, 282, 292, 298, 311, 314, 318, 319, 320, 323, 324, 334, 335, 338, 339, 341, 342, 344, 345, 349, 351, 352, 381, 383, 385, 387, 389, 393, 394, 396, 398, 399, 401, 402, 404, 405, 406, 438, 447, 482, 494, 497
~ antropolojisi 257
~ Batı ayrımı 18, 118
~ Batı ikilemi 17
~ Batı karşıtlığı 18, 190
~ boyunduruğu 339
Budist-Şark (Doğusu) 389
~ despotizmi 260, 320, 323, 342, 343
Doğulu toplumlar 15
Doğunun Doğululaştırılması 341
~ egzotizmi 404
İslâm-Şark (Doğusu) 389, 390
~ tasvirleri 338, 341
Doğu Hindistan Şirketi 290, 291, 345, 493
Doğu Roma (Bkz. Bizans) 252
Dokuz Hatun 107
Dolmabahçe Sarayı 478
Donizetti Paşa (Giuseppe Donizetti) 286
Don Juan 269
Don Kişot 186, 217, 265
Dracul, Vlad 213, 214, 491
Drakula efsanesi (Bkz. Vlad Dracul) 213
Drew Ali 332, 495
Dryden 278
Durant 278, 279
dünya-merkezli (geo-centric) evren modeli 134, 357, 358, 359
Dürzîlik 89

E

ebru 224
Ebû Bişr Matta İbn Yûnus 74
Ebû Cemel 97
Ebû Gureyb 416
~ Hapishanesi 16, 497
Ebû Kurra 64, 65
Ebu'l-Fidâ' 55
Ebû Tâlib 61, 62, 487
Eckhart, Meister 143, 314
Eco, Umberto 122
ECRI (Bkz. Irkçılık ve Hoşgörüsüzlük Komisyonu) 450
Edessa Eyaleti 91
Edinburgh Üniversitesi 152
Edirne 135, 336, 338

~nin fethi 219
Edward, I. (İngiltere Kralı) 110
Edward, VIII. 351
Eflak 213
Eflatun 29, 35, 39, 40, 42, 47, 132, 133, 141, 142, 170, 172, 205, 314
Ege adaları 39
Egnazio, Giovan Battista 223
Ehl-i Kitap 38, 47, 48, 66, 75, 90, 124, 160, 173, 183, 401
ehl-i zimme 160
Elea 40
~ düşünce okulu 40
Eleanor 100
Elementler 84
El Escorial Sarayı 268
Elhamra Sarayı 163
Eliade, Mircae 213
Elijah Muhammad 332, 495
Eliot, T. S. 36, 37
Eliprando (Toledo Başpiskoposu) 83
Elizabeth, II. 185, 351
Ellison, Keith 329, 498
El Trato de Argel 266
Elysee Sarayı 375, 376
Embricco, Mainz'li 151
Emerson, Ralph Waldo 28, 72
Emerson, Steve 414, 440
Emerson, Waldo 263
Emevî, -ler 64, 67, 76, 77, 79, 83, 85, 157, 159, 161, 163, 488
~ orduları 67
Emeviyye Camii 85
Eminönü 285
Emir Ali, Seyyid 373
Emir Sultan 271
emperyalizm 25, 302, 403
empirik yöntem 39
Endelusî, Said 49
Enderun 283, 285, 492
Endonezya 46, 86, 289, 302, 303, 306, 370, 438
Endülüs 18, 23, 46, 55, 59, 68, 69, 83, 117, 137, 138, 148, 149, 151, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 225, 272, 351, 397, 466, 472, 474, 475, 476
1492-öncesi ~ 190
1492-sonrası ~ 190
~ dinî mimarisi 163
etnik temizlik hareketi 190
fetihler dönemi 159
hicret 173, 176, 177, 182, 183, 472
~ İslâm devletleri 167
~ İslâmı 155, 173
~ İslâm kültürü 143, 153, 166, 190
~ İslâm medeniyeti 23, 174
~ İslâm tarihi 159
~ mimarisi 164
mülûkü't-tevâif (küçük devletler) dönemi 159
~ Müslümanları 87, 110, 159, 162, 173, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 466, 492
~ müzik geleneği 164, 165
~ sanatı 155
~te "Fetihler Dönemi" 488
~ten hicret 177
~te "Valiler Dönemi" 488
Endülüs Emevî Devleti 159, 161
Engizisyon 181, 184, 364
~ dönemi 268
~ mahkemesi 122
enkarnasyon 78, 257
epistemik sübjektivizm 32
epistemoloji 150, 456
epoche 32
Erasmus 29, 203, 248, 387
Erdel 213, 240
Erdoğan, Recep Tayyip 192
Erenköy 352, 401

Ermeni, -ler 65, 79, 104, 108, 109, 207, 239, 240, 250, 278, 311, 333, 401, 402, 483, 484, 488
~ ayaklanmaları 333
~ katliamı 401
~ meselesi 343, 483
~ soykırımı iddiaları 333
Ermenistan Krallığı 91, 111
Erpen, Thomas von 312
Ersoy, Mehmed Akif 18, 303, 379, 494
Esad Efendi, Yanyalı 285
Esed, Muhammed 274, 391, 395, 396, 397, 405
Eski Ahid 60, 64, 79, 202
Esprit Katedrali, St. 286
Estonya 88
Eşref Halil (Memlük Sultanı) 104, 490
Etiyopya 108
Etna yanardağı 148
Euben, Roxanne 265, 418, 435, 460
Eurabia 445
Euripides 29
Europa 26, 27
Evanjelist cemaatler 416
Evliya Çelebi 176
evrenin yaradılışı 142
evrenselcilik 462, 463
evrensellik 73, 461, 463, 464
Eyüp 343
Eyyûbîler 95
ezelî hikmet 393
Ezher 301, 369, 405, 406
Ezrâkî 63

F

Fâdıl, Kadı el- 125
Fallaci, Oriana 43, 445, 446
Falwell, Jerry 16
Fanatisme o u Mahomet le Prophéte 253
Fârâbî 69, 73, 74, 132, 137, 139, 140, 141, 143, 149, 170, 314
~ ekolü 74
Fârisîler (Bkz. Farslar) 49
Fars, -lar 44, 46, 197, 263, 264, 314, 322
~ devlet geleneği 197
~ edebiyatı 72
~ İslâmı 264
Farukî, İsmail 442, 443
Fas 46, 86, 144, 149, 172, 176, 182, 267, 268, 272, 273, 274, 276, 289, 297, 302, 310, 370, 397
Fasman, Jon 146
Fâtımî Devleti 95
Fâtımîler 92
Fatih (Bkz. Fatih Sultan Mehmed) 197, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 223. 229, 232, 239, 490, 491
~in İstanbul'u fethetmesi 198, 203
~ minyatürü 211
~ portresi 210, 211, 212, 491
Fatih (semti) 351
Fatih Sultan Mehmed 123, 197, 202, 204, 210, 211, 214, 490, 491
Fazy, Edmond 317
felsefe 28, 30, 31, 33, 39, 40, 44, 47, 49, 53, 55, 69, 72, 74, 83, 86, 87, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 143, 155, 169, 170, 185, 234, 254, 262, 285, 288, 314, 315, 319, 321, 356, 361, 427, 456, 458, 493
evrensel ~ 32
klasik ~ 149, 150
modern ~ 320
feminist, -ler 423, 429
feminen maneviyat 61
~ hareketler 427, 428
Fener (semti) 240, 285
fenomen 456
fenomenoloji 30, 32
Ferdinand, III. 169, 175
Ferdinand (İspanya kralı) 175
Fergânî, Ebû Abbâs el- 134, 135, 137, 489

Ferguson, Niall 43, 325
Ferrera, Constanza de 210
fetişizm 371
fıkıh 143, 182, 301, 429
Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 462
Fibonacci, Pisa'lı Leonardo 134, 489
fideizm 447
Fidias 29
Filelfo, Francesco 201
Filelfo, Mario 204
Filibe 336
Filip, Makedonyalı 204
Filistin 48, 52, 82, 88, 91, 92, 95, 97, 98, 99, 101, 103, 119, 121, 300, 342, 405, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 497
Batı Şeria 438, 443
~ davası 438
Gazze 95, 438, 443
~ halkı 439, 440, 441, 443
~ meselesi 25, 437, 438, 440, 442, 443
~ toprakları 39, 66, 76, 95, 101, 121, 124, 300, 311, 396, 438, 439, 441, 442, 443, 494, 495
Filistin Kurtuluş Örgütü 438
Filistinliler 438, 439, 497
Finlandiya 88
fizikalizm 31
Flanders 237, 492
Flaubert, Gustave 334, 344
Floransa 56, 208
Floransa Senyörlüğü 208
Fondaco dei Turchi 222, 492
Ford, Harrison 122
Fortuyn, Pim 445, 446
Francesco, Asisili 105, 125, 201, 278, 310
Francois-Joseph (Avusturya-Macaristan İmparatoru) 374
Frankfurt 365
Franklar 161
Franklin, Benjamin 328
Franko 190
~ dönemi 190
Fransa 17, 19, 20, 56, 88, 97, 102, 103, 109, 121, 122, 176, 181, 182, 201, 229, 231, 232, 239, 245, 265, 268, 278, 291, 294, 300, 307, 310, 319, 359, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 374, 376, 394, 395, 445, 446, 462, 480, 489, 493, 494, 498
Fransız anayasası 369
Fransa İmparatorluğu 195
Fransız Devrimi 287, 355, 369, 421, 433
Fransisken cemaati 208
Frederik, II. 94, 137, 138, 148, 149, 150, 151, 489, 490
Frenkler 16, 39, 53, 55, 66, 93, 103, 104, 124, 125, 127
Fuad (Mısır Kralı) 309
Fuad Paşa 378
Fukuyama, Francis 418, 419

G

Gabriel, Joannes 274
Gadamer 460
Galata 208, 351, 352
Galata Kulesi 223
Galeazzo, Gian 221
Galiçyalılar 55
Galileo 134, 247, 358
Galland, Antoine 283, 334, 336, 337, 493
Gallego, Peter 139
Gambiya 326
Gandi 405
Gaon, Saadia 72
Garb medeniyeti (Bkz. Batı medeniyeti) 384
garbzedelik 433
Gâyetu'l-hakîm fi's-sihr 116
Gazâlî 69, 139, 140, 142, 312, 315
Gazanfer Bey 222
gelenekçilik 373
Gelenekselcilik (Traditionalism) 392

Gelibolu Savaşı 219
Geller, Pamela 414, 440
geometri 84, 133
Gerard of Cremona 133, 139, 490
Ghevond (Ermeni tarihçi) 79
Gırnata 155, 159, 161, 164, 177, 178, 187, 188, 276
Gırnata Sarayı 155
Gibb, Hamilton A. R. 101, 316, 494
Gibbon 130, 254, 255, 256, 338, 494
Gide, Andre 245, 288
Gilson, Etienne 142
Giovanni, Bertoldo di 205, 210, 226
Giovio 223
Giray Han (Kırım Hanı) 219
Goethe 18, 23, 29, 193, 263, 264, 322, 387, 494
Gogh, Theo van 425
~ cinayeti 446
Goldstein, Baruch 417, 497
Goldziher, Ignác 315, 317, 494
Goody, Jack 436
Gotlar 161
Gouraud, Henri 102
göçmen, -ler 15, 27, 192, 411, 412, 421, 444, 445, 455
Gökalp 382
Göle, Nilüfer 429
Graecos et Armenos 131
Granada 132, 163, 173, 272, 397, 466
Gratian 41
Green, Graham 351
Gregori, XIII. 269, 270
Gregoryen takvimi 270
Grekler 161
Greko-Hristiyan geleneği 424
Greko-Roman 16, 407
~ kültürü 39
Gritti, Alvise Lodovico 222, 224
Gritti, Andrea 224
Grosvenor, E. B. 478, 480
Grotius, Hugo 312
Guadalete Savaşı 156
Guadalquivir (Vadi'l-kebîr) 161
Guantanamo 416
Guénon, René 34, 391, 392, 393, 394, 396
Guibert, Nogent'li 151
Guillaume, I. 144, 316
Gundissalinus, Dominicus 133, 139
Gülbaba Türbesi 378
Gülek, Kasım 409, 410
Günaltay, Şemseddin 192
güneş-merkezli evren modeli 357
Gürcü 108
Güyük 109
Güzel Helen (La Belle Helene) 231

H

Habermas 430, 431
Habeşistan 62, 277, 487
Habsburg İmparatorluğu 195, 237, 238, 239, 240, 241, 278, 281
Habsburg, -lar 216, 235, 238, 241, 280, 281
~ devri 281
Hacı Ali 330, 331, 495
Hacı Bayram-ı Velî 199, 200
Haçlılar 39, 66, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 106, 114, 115, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 334, 466, 489
Haçlı-Moğol ittifakı 110, 113
Haçlı orduları (Bkz. Haçlılar) 103, 106, 466
Haçlı seferleri 39, 59, 66, 87, 88, 89, 90, 94, 103, 105, 110, 116, 124, 125, 128, 133, 135, 203, 273, 417
Hâfız 72, 332
Hakem, II. 161
hakikat 15, 17, 45, 65, 77, 131, 150, 258, 262, 275, 326, 361, 387, 391, 393, 404, 405, 463
Hakîm bi-Emrillah (Fâtımî sultanı) 88, 89
Halep 92, 312

Haliç 93, 207, 208, 343, 491
Hâlid b. Velîd 76
Halil Camii, el- 417, 497
Halil Hâlid 380, 381
Halil Paşa 377
Halkokondiles, Laonikos 205
Hamas 438
Hamidullah, M. 144, 146
Hamilton, Alexander 101, 136, 316, 328, 494
Hamlin, Cyrus 409
Hammer-Purgstall, Joseph von 18, 281, 282, 314, 361, 494
Hammuda (Tunus Beyi) 327, 494
Hannibal 204
Hanotaux, Gabriel 370, 371
hareket etmeyen hareket ettirici (ya da ilk hareket ettirici) 140
Harezmî 137
Hâris b. Umeyr el-Ezdî 76, 488
Harranlılar 48
Hârûn er-Reşîd 80, 83, 84, 164, 488
Hasan Paşa (Cezayir Beylerbeyi) 266, 267
Hasan Paşa, Venedikli 222
Hasdai bin Şarput 160
Haskins, Charles 136, 170, 171
Haşhaşîler 106, 490
Hatice 62
havariler 82, 200, 402
Haydarabad 405
Haydn 279
Hayreddin (Bkz. Barbaros Hayreddin Paşa) 179, 180, 181, 376, 491
Hayreddin Paşa, Tunuslu 366, 369
Hayrullah Efendi 372, 373
Hayyâm, Ömer 72
Hegel 29, 143, 319, 321, 322, 323, 334
Hegelcilik 33
Heidegger 33, 34, 35, 36, 392, 433
Heidelberg 142, 312
Hektor 203, 205
Hemedan 108
Hemingway, Ernest 351
Henry (İngiltere Kralı) 243
Herakleios 63, 75, 76, 488
Herder 235, 244, 281, 319, 320, 321
Hermann, Dalmaçyalı 139
Herodot 459
Hezarfen Hüseyin Efendi 283
Hızır (a.s.) 271
Hicaz 76, 95, 301, 307, 348, 350, 495
  ~ Arapları 400
  ~ Demiryolu projesi 308
hicret 173
Hi Jolly (Bkz. Hacı Ali) 330, 331, 495
hikmet 44, 49, 51, 359, 361, 362, 364, 393
Hikmetü'l-Hâlide, el- (Ezelî Hikmet) 50
Hilâfet (Bkz. İslâm hilâfeti) 78, 306, 308, 405
  anayasal ~ 399
  ~i ihya 306
  ~ makamı 303, 308, 309
Hilâfet Hareketi 405
Hindî Mahmud 269, 270, 271, 276, 492
Hindistan 48, 54, 108, 135, 152, 173, 246, 247, 276, 289, 290, 291, 303, 304, 306, 307, 313, 345, 347, 398, 405, 410, 482, 483, 493, 495
  1857 İsyanı 290
  ~ Müslümanları 152, 290, 303, 307, 405, 406, 495
Hindistanlılar 27
Hinduizm 28
Hindular 48
Hint 38, 43, 46, 47, 48, 50, 73, 290, 311, 316, 392, 394, 396, 405, 493
  ~ düşünce ve kültürü 48
  ~ kozmolojisi 47
  ~ ve Çin medeniyetleri 31, 281
Hint alt kıtası (Bkz. Hindistan) 291
Hint Okyanusu 109
hippi hareketleri 458
Hispanikler 173
Hispano, Juan (İbn Dâvûd) 139

Hitchcock, Alfred 351
Hittin 95, 97
Hittin Savaşı 96, 97, 119
Hizbullah 438
Hobbes 70, 143
Hobson, John M. 437
Hollanda 225, 446, 492
Hollywood 14, 15, 25, 68, 135
Holokost 421, 439
Homer 15, 29, 204, 226, 227, 252, 255, 277, 394
Horace 29
Hospitalier Şövalyeleri 96, 119, 122
Hospitalier tarikatı (Bkz. Hospitalier Şövalyeleri) 122
hoşgörü 47, 132, 200, 343, 399, 445, 455
Hottinger, Johan 312
Hristiyan, -lar 16, 17, 18, 22, 23, 32, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 47, 53, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 140, 143, 144, 147, 148, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 160, 161, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 190, 195, 197, 200, 201, 202, 207, 214, 216, 226, 228, 232, 233, 235, 237, 240, 247, 250, 251, 253, 256, 257, 259, 262, 266, 267, 270, 272, 274, 285, 295, 305, 310, 311, 312, 314, 315, 318, 320, 323, 325, 328, 335, 336, 344, 345, 347, 348, 357, 361, 370, 371, 374, 381, 387, 389, 398, 401, 402, 404, 407, 409, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 430, 431, 434, 439, 441, 442, 446, 447, 455, 466, 467, 471, 484, 487, 488, 489, 496, 498
Doğu Hristiyanları 59, 66, 82, 90, 91, 104
Doğulu ~ 38, 39, 66, 91, 133
~ dünyası 59, 60, 67, 133
~ düşüncesi 128, 193, 247, 358
Ortaçağ Hristiyan düşüncesi 131, 250, 357
~ düşüncesi ve mistisizmi 257
~ geleneği 39, 138, 389, 424, 430
~ kozmolojisi 358
Mısır Hristiyanları 305
~ milletler 202, 401
~ misyonerleri 310
Ortodoks ~ 75, 195
~ selefîliği 447
Hristiyanlaştırma 106, 110, 173, 182, 248, 310, 311, 468
Hristiyanlık 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 48, 53, 54, 55, 59, 61, 63, 64, 67, 75, 78, 80, 81, 83, 85, 88, 89, 91, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 120, 124, 131, 143, 152, 153, 161, 167, 173, 175, 184, 185, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 213, 218, 234, 243, 248, 250, 254, 255, 257, 259, 261, 305, 310, 312, 315, 316, 317, 318, 323, 324, 325, 326, 361, 363, 369, 370, 371, 372, 381, 383, 389, 403, 404, 407, 409, 417, 420, 421, 430, 447, 470
Doğu Hristiyanlığı 38, 66
geleneksel ~ 239
ikonalar 82
ikonoklastik hareket 83, 488
ikonoklastlar 82
ikonoklazm 81

Ortaçağ Hristiyan sembolizmi 135
Hrosvita 162
Hudeybiye Anlaşması 75, 488
Hudi'ler 161
Hugo, Santallalı 139
Hugo, Victor 253
Humeynî, Ayetullah 435, 496
Huneyn ibn İshâk 84
Huntington 419, 420
Hurgronje, C. Snouck 308, 315, 494
Husserl, Edmund 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Hübmaier, Balthasar 248
Hülâgû 106, 107, 109
hümanizm 243, 385, 386, 387

I

Ikdu'l-ferîd 162
Imperial Royal Academy of Oriental Languages 281
Inglehart, Ronald 419
Innocent, II. (Papa) 121
Innocent, IV 109
Innocent, VIII. (Papa) 232
Ioannes, I. (Antakya patriği) 78
Irak 18, 46, 59, 82, 91, 95, 124, 149, 311, 417, 423, 495, 497, 498
ırkçılık 290, 333, 420, 422, 442, 444, 445, 448, 449, 450, 451
klasik ~ 444
Irkçılık ve Hoşgörüsüzlük Komisyonu 450
ıslah 294, 303, 304, 308, 495
Itrî 387

İ

İberya Yarımadası 55, 132, 136, 156, 159, 160, 161, 175, 488
İbn Abbâs 77
İbn Abdizzâhir 125
İbn Abdürrabbih 162
İbn Arabî 72, 155, 315, 393
~ mektebi 301
İbn Bâcce 69, 70, 139, 170
İbn Battuta 199, 275
İbn Cubeyr 105, 147, 148
İbn Fatik 139
İbn Hayyât 124
İbn Hazın 48, 155, 162, 447
İbn Hurdâzbih 55
İbn İshâk 61
İbn Kayserânî 125
İbn Kayyim el-Cevziyye 124, 125
İbn Kemmûne 72
İbn Meserre 72, 162
İbn Meymûn 68, 72, 142, 162, 169
İbn Miskeveyh 50, 393
İbn Münîr 125
İbn Rüste 55
İbn Rüşd 18, 69, 70, 111, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 155, 162, 170, 172, 252, 314, 361, 489
İbn Rüşdcülük 172
Latin İbn Rüşdcülüğü 69, 170
İbn Sa'atî 125, 126
İbn Seb'în, Abdülhak ibn İbrahim ibn Muhammed 138, 149, 150, 155, 490
İbn Senâ el-Mülk 125
İbn Sînâ 18, 69, 70, 73, 111, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 170, 243, 252, 314, 490
İbn Şâtır 358
İbn Tayfur 80
İbn Teymiyye 81
İbn Tufeyl 69, 70, 139, 155, 162, 261, 262, 493
İbn Tûmert 139, 159
İbnu'l-Ezrâk 177
İbnü'l-Esîr 125
İbnü'l-Kalânisî 125
İbrahim (a.s.) 60, 65, 66, 348
İbrahimî 37, 41, 60, 172
~ dünya görüşü 141
~ gelenek 59

İbrahim, Muhammed 394
ictihad 304
idea 33
idealizm 36
İdrisî
~ hanedanı 144
İdrisî, Şerif el- 55, 144, 146, 275, 489
ifade özgürlüğü 278, 425, 426, 433, 442
İhvân-ı Safâ 69, 77, 387
İkbal, Muhammed 18, 303, 435, 436, 494
İkinci Dünya Savaşı 190, 333, 416, 496
İkinci Viyana Kuşatması 218, 219, 240, 278, 318, 493
İkinci Viyana mağlubiyeti 241
İlâhî inayet 51
İlahi Komedya 23, 70, 111, 130, 135, 137
ilerleme 32, 344, 347, 393, 398, 403, 405
İlhanlı Devleti (Bkz. İlhanlılar) 109
İlhanlılar 108, 109
ilk sebep delili 140
ilm-i ilâhî 150
imkân delili 140
İnalcık, Halil 194, 195, 225, 238
İncil, -ler 29, 53, 60, 61, 79, 80, 202, 214, 311, 318, 409
İnebahtı Deniz Savaşı 123, 181, 186, 217, 219, 265, 269, 492
İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (Bkz. Doğu Hindistan Şirketi) 290, 291, 345, 493
İngiliz İmparatorluğu 226, 289, 290, 349, 350, 400
İngiliz Krallığı 152
İngiliz, -ler 23, 43, 51, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 117, 216, 217, 226, 243, 251, 252, 262, 263, 268, 273, 277, 278, 289, 290, 291, 299, 303, 305, 307, 309, 311, 312, 315, 324, 325, 335, 339, 340, 345, 347, 348, 350, 353, 374, 377, 378, 380, 397, 398, 400, 405, 408, 426, 442, 480, 494, 495, 496
İngiliz emperyalizmi 252, 398, 400, 406
İngiliz sömürgeciliği (bkz. İngiliz emperyalizmi) 14, 262, 289, 290, 291
İngiltere 100, 109, 121, 132, 182, 202, 211, 214, 243, 303, 306, 307, 309, 310, 338, 340, 345, 347, 350, 374, 378, 400, 401, 404, 438, 445, 448, 480, 481
Kuzey ~ 67
İngiltere Krallığı (Bkz. İngiliz Krallığı) 350
İran 40, 47, 59, 67, 74, 86, 108, 109, 200, 218, 219, 262, 264, 265, 278, 311, 316, 351, 356, 369, 372, 384, 410, 450
~ ve Mısır medeniyetleri 40
İran İslâm Cumhuriyeti (Bkz. İran) 496
İranlılar (Bkz. Farslar) 320
irfan 384, 385
İsâ (a.s.) 41, 60, 63, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 98, 108, 112, 113, 120, 131, 133, 134, 152, 153, 169, 183, 198, 203, 207, 229, 236, 237, 248, 250, 251, 257, 270, 348, 357, 361, 402, 421, 481
çarmıha gerilme 60, 80
~ ve Havarileri 79
İsabella (Kraliçe) 175
İsâ de Gebir 184
İsfahan 17, 265, 335, 344, 351
İsfehânî, İmâdeddîn el- 125
İskender, Afrodisiaslı 148
İskender, Büyük 14, 15, 38, 40, 108, 195, 210, 215, 227, 273, 292, 297, 300
İskenderî, Atâullah 315
İskenderiye 91, 132, 292, 294, 297, 299, 300, 347
İskenderiye Okulu 298

İskitler 206, 319
İslâm 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 94, 96, 99, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 118, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 198, 199, 200, 202, 208, 211, 215, 216, 219, 222, 224, 227, 229, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 243, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 275, 276, 277, 280, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 295, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 338, 339, 340, 343, 347, 348, 349, 351, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 378, 379, 381, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 461, 464, 467, 474, 475, 476, 484, 485, 488, 492, 493, 494, 495, 496, 498
~ birliği 302, 303, 379
~ Bizans ilişkileri 65, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86
~ dünya görüşü 26
~ dünyası 15, 16, 18, 22, 28, 39, 40, 43, 47, 53, 54, 56, 60, 67, 83, 86, 87, 88, 92, 96, 101, 102, 106, 107, 110, 113, 114, 115, 123, 124, 130, 132, 133, 134, 135, 142, 143, 147, 158, 162, 164, 170, 199, 219, 226, 228, 243, 247, 251, 253, 256, 267, 273, 281, 288, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 317, 318, 327, 334, 335, 348, 352, 355, 357, 359, 363, 366, 368, 370, 373, 374, 384, 387, 391, 394, 395, 396, 397, 399, 401, 403, 404, 406, 413, 414, 418, 422, 424, 425, 432, 433, 434, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 446, 453, 463, 494
~ dünyasındaki Batı tasavvuru 20
~ dünyasının Batı algısı 16
~ dünyasının birlik ve beraberliği 308
~ dünyasının ıslah ve tecdîdi 303
~ düşünce ve bilim tarihi 261
~ eğitim sistemi 70
~ enternasyonalizmi 363
~ felsefesi 170
~ filozofları 73, 111, 314
~ geleneği 51, 143, 212, 424
~ hilâfeti 289
~ Hristiyan dinî diyaloğu 79

~ Hristiyanlık ilişkileri 38, 63, 75, 167, 199
~ Hristiyanlık rekabeti 196
~ hukuku 28, 46, 255, 275, 289, 415
~ın metafizik öğretileri 255
~ inancı 45, 78, 142, 248, 255, 371, 488
~ karşıtı Hristiyan polemikleri 63, 66, 80, 81
~ karşıtlığı 19, 250, 332, 430, 443, 444, 451
~ kelamı 74
~ korkusu 444
~ kültürü 22, 72, 73, 82, 86, 105, 114, 118, 135, 143, 150, 153, 163, 166, 173, 174, 190, 223, 263, 264, 268, 289, 324, 331, 336, 337, 347, 349, 361, 398, 424, 428
klasik İslâm kültürü 46, 47
~ kültür ve medeniyeti 38, 45, 73, 86, 129, 132, 171, 266, 373, 436
~ metafiziği 45, 264
~ mimarisi 44, 85, 347
~ orduları 60, 271
radikal ~ 43
~ sanatları 82, 495
siyasal ~ 414
~ sorunu 420, 422, 425, 430, 434
~ tasavvufu 315
~ tehdidi 15, 67
~ tıbbı 135
~ toplumları 15, 17, 19, 46, 51, 68, 74, 123, 133, 228, 265, 275, 277, 281, 304, 305, 306, 312, 335, 339, 355, 356, 361, 421, 426, 427, 431, 488
~ ümmeti 149, 303
İslâmcılar 379
İslâmcılık 302, 303, 304, 382, 384, 388, 445
İslâmî direniş 304, 495
İslâmî köktencilik 412, 439
İslâmî Kurtuluş Cephesi 424
İslâm İşbirliği Teşkilatı 438
İslâmî uyanış hareketleri 302
İslâmlaşma 46, 159, 160
İslâm Milleti (Nation of Islam) 332
İslâmofobi (Bkz. İslâm korkusu) 440, 444, 447, 448, 450, 451, 497
İsmail (a.s.) 60, 64, 65, 66
İsmail b. Nağzale 161
İsmail (Orhan Gazi'nin torunu) 198
İspanya 55, 87, 103, 117, 132, 137, 153, 155, 157, 165, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 192, 202, 236, 237, 242, 266, 268, 310, 491, 492, 497
Güney ~ 83, 87, 88, 136, 159, 172, 176, 184
modern ~ 190
Müslümanların İspanya'yı fethi 157
~ tarihi 55, 156, 190
~ Yahudileri 176, 497
İspanya İç Savaşı 190
İspanya Krallığı 177, 179
İspanyol, -lar 16, 70, 156, 160, 161, 163, 164, 167, 169, 172, 177, 178, 181, 182, 186, 187, 189, 190, 192, 204, 222, 248, 265, 266, 268, 272, 273, 437, 468, 470, 491
~ edebiyatı 186, 265
İsrail 23, 65, 66, 97, 101, 416, 417, 423, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 495, 496
1967 Arap-İsrail Savaşı 438
~ eleştirileri 442
~in işgal politikaları 437, 439, 441, 442
~in Kudüs'ü işgali 438
~ lobisi 439, 440, 441, 443
~ ordusu 438
~ sorunu 442

İsrailoğulları 188
İstanbul 77, 84, 85, 91, 93, 103, 135, 159, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 193, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 232, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 247, 267, 270, 272, 273, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 300, 301, 303, 306, 333, 335, 336, 337, 338, 341, 342, 343, 344, 351, 352, 353, 372, 374, 376, 377, 395, 402, 403, 405, 408, 465, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 488, 489, 490, 491, 492, 495
~un fethi 197, 204, 207, 210, 216, 219, 223, 228, 239, 242, 250
İstanbul Boğazı 352
İstiklal Harbi 245, 304
İşbiliye 88, 155, 164, 168, 178
İşkodra 301
İşrâkîlik 51, 301
işrâk mantığı 149
İtalya 88, 155, 165, 179, 197, 202, 225, 229, 273, 276, 284, 366, 395
İtalyan, -lar 16, 27, 43, 51, 72, 204, 205, 210, 221, 223, 225, 252, 305, 385, 408, 437, 445, 491
~ edebiyatı 135
ittihâd-ı İslâm 302, 303, 304, 307, 317, 363, 369, 494
~ politikaları 306, 307
İttihat ve Terakki 398, 399, 400
İzmir 252, 265, 343, 380, 394, 395, 408, 495
İzmit 228, 241
İznik 93, 103, 116, 199, 241, 489
İznik Konsili 91
İzzetbegoviç, Aliya 18

J

James (İngiliz kralı) 251
Japonya 17, 303, 432
Jaspers, Karl 29
Jay, John 328
Jefferson, Thomas 28, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 494, 498
~ Kur'ân'ı 329
Joanna 99, 100
John of Hollywood 135
John of Seville 133, 134, 489
John, Segovia'lı 248, 250
Joseph, Franz (Avusturya-Macaristan İmparatoru) 18, 42, 281, 351, 374, 494
Jön Türk devrimi 399
Jön Türkler 369, 378
Judah ben Saul 139
jus in bello 89
Justinian 214

K

Kâ'be 17, 25, 63, 85, 187, 347, 371
kadercilik 318
Kafavis, Konstantin 422
Kafkaslar 54, 108, 304, 306, 307, 356, 494
Kahane, Meir 417
Kahlenberg zaferi 218
Kaide, el- 16, 190, 497
Kalvinistler 238
Kanada 423
Kant 29, 320, 321, 322, 456
Kantemiroğlu (Bkz. Dimitrie Cantemir) 285, 286
Kânûn-ı Esâsî 306
Kanunî (bkz. Kanunî Sultan Süleyman) 123, 17-181, 201, 207, 214-216, 218, 222, 224, 228, 236-239, 247, 356, 491, 492
~ portresi 215
kapitalizm 29, 34, 355, 356, 427, 433, 434

Kapitülasyonlar 239
Karakoç, Sezai 192
Karakurum 107, 108, 109
Karal, Enver Ziya 302
Kara Mehmed Paşa 56, 222, 366, 493
Kara Mustafa Paşa, Merzifonlu 218, 240, 241, 278
karikatür krizi 416, 425, 448, 497
Karlofça Anlaşması 218, 240, 241, 493
Karolingian-Frenk İmparatorluğu 158
Karolingian Rönesansı 157
Kastiller 137
Kastilya 173, 179, 182
Katalonya 137
Katolik Kilisesi 41, 42, 59, 66, 67, 69, 75, 91, 110, 114, 137, 138, 157, 170, 173, 234, 235, 236, 237, 238, 247, 248, 256, 258, 273, 392, 447, 491
Katoliklik 216, 235, 255, 431
Katolik-Protestan savaşı 235, 236
Kayrevan 158
Kayseri 135, 408
kayzer 197, 215
Kazvin 108
kelam 44, 72, 74, 133, 142, 170, 301, 314, 315
kelime-i tevhîd 45
Kemâleddîn ibnü'l-Adim 125
Kemalizm 390
Kemal Reis 179, 491
Kepler 70, 134, 247, 358
Keraitler 107
kesret 45, 461
~ âlemi 461
kesrette vahdet 45, 461
~ vahdet ilişkisi 462
keşfî bilgi 262
Kevâkibî, Abdurrahman 308, 309
Kıbrıs 84, 96, 121, 122, 181, 218, 492
Kılıç Ali Paşa 181
Kılıçarslan, I. 93, 103, 489
Kıpçak 108
Kıptî 311
Kırım Tatarları 283
kızıl tehlike 412
Kilikya 91, 111
Kilikya Ermeni Kralı Hethum 109
kimlik 15, 19, 20, 27, 33, 35, 36, 43, 46, 55, 73, 86, 158, 190, 228, 235, 302, 303, 314, 331, 332, 381, 384, 389, 432, 455
Kimon, M. 371
kimya 133, 170
Kindî 50, 51, 69, 117, 132, 139, 140, 252
Kinglake, Alexander William 334
Kinnamos 193
Kipling, Rudyard 14, 21, 23, 289
Kiros 204
Kitâb-ı Mukaddes 283, 284
Knolles, Richard 226
Kolomb, Kristof 19, 38, 135, 146
Kolschitzinky, Franz Georg 278
Komnenos, Aleksios 223
komünizm 418
Kongre Kütüphanesi 28, 329, 482
Konstantin, Afrikalı 139
Konstantin (Bizans imparatoru) 41, 89, 107
Konstantiniyye 161, 243, 245, 482
Konstantinos (Bizans imparatoru) 84
Konstantinos, VI. 80
Konya 135, 229, 245
Kopernik 247, 357, 358
~ devrimi 305, 357, 358, 359
Kopernikçi evren modeli 357
~ sistemi 357, 358, 359
Kore 109
Koresh, David 417
Korsika 40
Kossuth, Lajos 242, 378
kozmoloji 40, 132, 142, 150
Ortaçağ kozmolojisi 458
kozmopolitlik 455
kölelik 326
doğal ~ 39
König, Daniel 54, 55

Köprülü, Fuad 234, 360, 408
Körfez ülkeleri 414
Krakov 219
Kraliyet Coğrafya Topluluğu 345
Kramer, Martin 414
kristoloji 200
Kritovulos, İmrozlu 205
Kubbetu'n-nasr 97
Kubbetu's-sahrâ 85, 92, 119
Kubilay Han 111, 112, 113
Kudüs 17, 18, 23, 29, 37, 38, 39, 41, 42, 63, 64, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 112, 119, 121, 122, 125, 128, 135, 147, 217, 258, 395, 438, 443, 487, 488, 489
Kudüs Krallığı 91, 95, 122
Kum 108
Kur'ân 17, 18, 19, 22, 25, 28, 44, 46, 47, 49, 60, 61, 63, 64, 80, 81, 101, 117, 118, 132, 151, 176, 184, 187, 188, 189, 223, 242, 244, 248, 250, 251, 254, 255, 261, 274, 285, 293, 295, 309, 312, 314, 318, 321, 327, 328, 329, 332, 347, 361, 397, 398, 405, 406, 425, 428, 429, 468, 489, 493, 494, 496, 498
Kureyş 62, 308
Kureyşliler 62
Kurtuba 68, 88, 117, 132, 137, 144, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 178, 474, 488, 490
Kurtuba Camii 155, 163
Kurtubî, Muhammed el- 155, 162
Kuruzlar 240
Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kilisesi 88, 89
Kutsal Mızrak 229
Kutsal Roma İmparatorluğu (Bkz. Roma İmparatorluğu) 55, 130, 157, 199, 488
kutsal savaş 89, 128, 415
Kutsal Tapınak Kilisesi 112
Kutub, Seyyid 435, 436
Kutu'l-Amâre 400
Kutuz 111
kültür 19, 20, 22, 26, 27, 35, 38, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 53, 60, 64, 72, 73, 74, 83, 86, 87, 104, 115, 118, 122, 127, 129, 130, 132, 133, 137, 138, 139, 143, 147, 151, 155, 160, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 174, 176, 186, 209, 215, 220, 225, 226, 252, 254, 259, 261, 263, 266, 267, 272, 273, 275, 276, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 297, 300, 314, 321, 324, 332, 334, 339, 341, 362, 365, 368, 370, 371, 373, 381, 382, 384, 385, 388, 390, 391, 392, 393, 395, 397, 398, 400, 405, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 418, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 450, 454, 455, 456, 459, 461, 462, 463, 464, 477, 482, 491
  çağdaş ~ 384
  eğlence kültürü 284, 412, 458
  ~ emperyalizmi 19, 287, 388
  görsel ~ 413
  Helenistik ~ 41, 42, 206
  kültürel asimilasyon 383, 409, 410
  kültürel yabancılaşma 51
  popüler ~ 43, 116, 138, 169, 214, 315, 412, 413, 435, 491
küreselleşme 19, 59, 411
  ekonomik ~ 43

L

La Chanson de Roland (Roland'ın Şarkısı) 102, 103
La Gondole Barcarolle 286
laisizm 239
Lale Devri 224, 493

lale kültürü 224
Lamartine, Alphonse de 286, 334, 342, 343, 345
Lane, Edward William 313, 315, 494
Lateran Konsili 175
Latin Amerika 310
Latin Amerikalılar 21
Latin, -ler 54, 55, 69, 70, 94, 129, 137, 142, 147, 150, 160, 172, 182, 389, 402, 408, 489
~ devletleri 91, 104
Ortodoks ~ 48
~ Skolastik düşünürler 142
Lawrence, Thomas Edward (Arabistanlı Lawrence) 252, 348, 349, 350, 400, 401, 439, 495
Layard, Henry 306
Lehistan 56
Leibniz 194, 259, 318, 319
Leiden 64, 175, 189, 237, 238, 262, 312
Leo, III. (Papa) 82, 85, 157, 234, 272, 273, 274, 276, 488, 491
Leo (matematikçi ve filozof) 82, 85, 157, 234, 272, 273, 274, 276, 488, 491
Leonardo (Bkz. Leonardo da Vinci) 29, 134, 207, 208, 489, 491
Leone, Afrikalı Giovanni 274
Leon, III. 78, 79, 488
Leopold, II. (Belçika Kralı) 374
Leo, V. 82, 85, 157, 234, 272, 273, 274, 276, 488, 491
Leo, X. (Papa) 82, 85, 157, 234, 272, 273, 274, 276, 488, 491
l'Ermite, Pierre 103
Lesignan, Guy de (Kudüs Kralı) 96
Les Pensées 152, 251
Lessing, Gotthold Ephraim 258, 259
Levnî, Nakkaş 285
Lewis, Bernard 53, 54, 164, 288, 314, 414, 415, 445, 448
Lezze, Donato da 223
liberal demokrasi 418
liberalizm 418, 434
Libya 149, 304, 305, 495
Limasol 121
Lisbon 139
Liszt, Franz 286
literatura aljamiado 184
Locke, John 261, 325, 328
Lombardlar 55
Lombard, Maurice 158
Londra 16, 66, 69, 130, 278, 286, 291, 311, 338, 340, 341, 347, 348, 372, 377, 378, 398, 405, 445, 450, 481, 492, 497
Longobardi 23
Lorichs, Melchior 215, 216
Loti, Pierre 334, 342, 343, 344, 345, 347, 351, 495
Louis, 'Aziz' (Fransız Kralı) 94
Louis, IX. 106, 490
Louis, XI. 151
Louis, XIV. 223, 278
Louis, XV. 367
Louvre Müzesi 300, 371
Lucas, Paul 228
Lull, Raymond 110, 172, 248
Luntz, Frank 440
Luteryenler 238, 239
Luther, Martin 19, 216, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 251, 403, 491
95 Tez 234, 491
Lübnan 77, 330, 331, 342, 438, 496
Lytton (Hindistan valisi) 307

M

Macaristan 56, 121, 195, 197, 202, 213, 216, 222, 224, 232, 238, 240, 241, 247, 351, 374, 378, 395, 491, 492
Osmanlı Macaristanı 218
Macarlar 216, 231, 378
Macdonald, Duncan Black 315, 494
Macfarlane, Charles 380
Machiavelli 195, 196, 225
MacIntyre, Alasdair 435

madde 33, 69, 77, 158, 392, 405, 493
~ sûret ilişkisi 142
maddecilik 33, 394
Madison, James 328
Madrid 266, 268, 445
Maffeo 112
Mağravî, Ubeydullah Ahmed el- 182, 183, 491
Mağrib 149, 164, 266, 272, 274
Mağribî, İbn Sa'îd el- 55
Mahmud Şevket Paşa 401
mahremiyet 427
Makedonlar 205
Makrîzî 125
Malatya 93
Malcolm X 332, 413, 496
Mâlik bin Nebî 435
Malta 119, 123, 293, 492
Malta Şövalyeleri (Bkz. Hospitalier Şövalyeleri) 119, 123, 492
Mandeanlar 48
Mandragola 225
maneviyatçılık 394
Maniciler 48
Manisa 135
Mansûr, Ebû Ca'fer el- 84
Mansur, Sergios 64
mantık 42, 55, 74, 137, 140, 141, 150, 248, 262, 301, 315, 320, 361, 447
formel ~ 39
Manuel Palaiologos, II. 199, 200, 446, 490
Mardin, Şerif 360, 382
Margoliouth, David Samuel 153, 315, 494
ma'rifetullah 456
Mark of Toledo 133
Marksçılık (Bkz. Marksizm) 33
Marksizm 433
Marlowe, Christopher 242, 243
Marsilya 139, 278, 492
Martel, Charles 157
Martyr, Peter 177, 178
Marx, Karl 334, 421
Masisa, II. 107
Massad, Joseph 308, 309, 317, 425
Massignon, Louis 316, 494
maşrıkî hikmet 262
Mata Hari 351
Matejko, Jan 218
matematik 40, 69, 133, 134, 136, 137, 138, 285, 316, 361, 364
materyalizm 32, 397, 435
Matrakçı Nasuh 209
Maurand, Jérôme 334
Mavsılî, İshâk el- 164
Mazdekler 47
McVeigh, Timothy 417
Meclis-i Mebusân 399
Mecritî 116, 137
medenîleşme 379, 380, 382
medenîleştirme misyonu 28, 43
medenîlik 343, 379, 380, 399, 402, 424
medeniyet 13, 16, 20, 21, 26, 34, 38, 44, 46, 47, 53, 56, 60, 72-74, 86, 115, 130, 133, 167, 170, 175, 189, 209, 245, 252, 254, 255, 260, 264, 281, 282, 288, 297, 314, 321, 324, 325, 334, 338, 355, 363-365, 368, 371-373, 379-385, 389, 390, 400, 403, 407, 414, 419, 433, 435, 447, 461
medeniyetçilik 390
medeniyetler çatışması 416, 418, 419, 420
Medeniyetler İttifakı 192, 497
Medîne 62, 63, 74, 76, 85, 96, 135, 147, 187, 307, 345, 346, 347, 474, 495
~ Yahudileri 17
~ye hicret 17, 487
Medînetü'z-zehrâ 164
Mehdî ailesi, el- 304, 494
Mehmed Ağa Frenkbeyoğlu 222
Mehmed Akif (Bkz. Mehmed Akif Ersoy) 18, 19, 303, 373, 379, 494
Mehmed Ali Paşa (Mısır Valisi) 301

Mehmed, IV. 283, 341
Mehmed Paşa, Sokollu 217, 221
Mehmed Sadık Rifat Paşa 366
Mehmed, V. 344
Mehter müziği 279
mekanik 133
Mekke 17, 63, 96, 135, 164, 187, 255, 272, 307, 309, 345, 346, 347, 349, 396, 487, 495
~nin fethi 63
Melikşah 92
Melkitler 48
Mellimelli, Sidi Süleyman 327
Memlük Devleti (Bkz. Memlükler) 104, 177, 490
Memlükler 231, 293
Memlük Sultanlığı (Bkz. Memlükler) 272
Me'mûn, el- 64, 84, 85, 144, 488, 489
Menocal, Maria Rosa 72, 160, 162, 164, 166, 171, 174, 436
Merağa 108
Merakeş 144, 268
Meriç, Cemil 382, 384, 385, 386, 387, 388, 435
Meryem (a.s.) 60, 61, 63, 81, 226, 476
Merzifonlu (Bkz. Kara Mustafa Paşa) 218, 240, 241, 278
Mescid-i Aksâ 17, 85, 92, 96, 119, 128, 438
Mescid-i Nebevî 85
Messina 269
Mes'ûdî 55
Meşşâîler 142
metafizik 28, 33, 35, 40, 82, 132, 142, 149, 150, 172, 255, 305, 392, 393, 394, 397, 405
Mevdûdî 435
Mezopotamya 31, 38, 47, 67, 106, 173, 193
Mısır 18, 31, 40, 94, 95, 96, 121, 123, 149, 151, 164, 177, 229, 232, 272, 273, 277, 281, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 309, 310, 311, 319, 330, 350, 369, 394, 405, 410, 436, 438, 471, 480, 494, 496
~ bilgeleri 40
~ bilim ve metafiziği 40
~ darbesi 420
~ edebiyatı 369
~ firavunları 131
Fransız işgali 300, 301
kadim ~ 40, 73, 131, 299
~ medeniyeti 40
~ uleması 298, 305
Michelangelo 29, 207, 208
Midhat Paşa 381, 409
Milletlerarası Paris Sanayi Sergisi 374
millî kültür 382
millîlik 379, 382, 464
milliyet 359, 362, 363, 364, 450, 451
milliyetçi hareketler 304
milliyetçilik 303, 304, 306, 355, 356, 359, 362, 363, 369, 390, 406
~ akımları 304
Arap milliyetçiliği 308
Avrupa milliyetçiliği 369
İspanyol milliyetçiliği 192
mikro ~ 36
Türk milliyetçiliği 304
Minnesota 329, 498
minyatür 155, 212, 224, 374
mirâc 72, 99
Mishra, Pankaj 437
mistisizm 388
misyoner grupları 310
misyonerlik 120, 172, 290, 310, 407, 408, 409
~ faaliyetleri 15, 54, 173, 290, 310, 311, 409, 410
İngiliz ve Amerikan misyonerleri 311
mitoloji 40
modernite 17, 22, 287, 288, 313, 355, 357, 360, 379, 388, 394, 431, 435

modernizm 373
vulgar ~ 380
modernleşme 15, 19, 52, 223, 360, 379, 380, 382, 389, 429
~ hareketleri 56
modernlik 242, 247, 359, 379, 381, 389, 394, 399, 408, 431, 461
Moeur, Benjamin 331, 495
Moğol Devleti 106
Moğol güçleri 106
Moğolistan 108
Moğol, -lar 105-113, 219, 234, 242, 490
~ barbarlığı 243
~ istilâsı 106, 107
Moğolların istilâ hareketi 111
~ orduları 106, 490
Mohaç Savaşı 216, 238, 491
Molay, Jacques de 122
Moliere 29
monadoloji 318
Monofizitler 47, 91
Montagu, Edward Wortley 338
Montagu, Mary Wortley 338, 339, 340, 341, 493
Montaigne 203, 214, 459
Montecroce, Ricoldo da 251
Montesquieu 244, 245, 260, 262, 264, 265, 278, 319
Montgisard Muharebesi 119
Montpellier 139
Moor 172, 225
Moralılar 205
Morisko, -lar 172, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 491, 492
1568 isyanı 181
1609 fermanı 184
Morisko Müslümanları (Bkz. Moriskolar) 173
Moritanya 172
Moses ibn Tibbon 139
Moses Maimonides (Bkz. İbn Meymûn) 68
Mozarab (musta'rib) 156, 160, 172, 173
~ Hristiyanlar 174
Mozart 29, 253, 279, 280, 494
~ın 'Haremden Kaçış' operası 279
~ın 'Türk Yürüyüşü' (Rondo Alla Turca) 279
Möngke (Moğol Hanı) 106, 107, 113, 490
muâhidûn 160
Muâviye 74, 77
~ dönemi 77
Muhammed Ali 332, 369
Muhammed Burtukalî (Fas Sultanı) 272
Muhammed Hasan, Şeyh 304, 495
Muhammedîlik 153
Muhammed (s.a.v.) 23, 45, 47, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 79, 80, 81, 85, 115, 122, 132, 151, 152, 153, 158, 198, 200, 227, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 371, 469, 471, 487, 488
Muharrem Çavuş 236, 492
Muir, William 152, 314, 494
Mulay Zeydan, Sultan 268
Murâbıtlar 159
Murad Efendi (Veliahd) 378
Murad, I. 219
Murad, III. 222, 237, 269, 270, 336, 492
Murad, V. 374
Mûsâ (a.s.) 35, 60, 65, 113, 131
Mûsâ b. Nusayr 156, 488
Mûsevîler 328
Mustafa Reşid Paşa 286
Musul 92, 95, 103
Mu'tasım, el- 161
Mute 76, 488
Mute Savaşı 76, 488
Mu'tezile 81
Muvahhidler 159
müdeccen 173
müdeccenlerin Hristiyanlaştırılması 173

müdehar, -lar 172, 173, 182
mümkinü'l-vücûd 45
Münih 445
Münir Paşa 479
Müslüman Edebiyat Topluluğu 398
Müslüman, -lar 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 38, 39, 44, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 125, 126, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 164, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 192, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 207, 213, 215, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 235, 237, 240, 241, 243, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 260, 262, 265, 266, 267, 271, 274, 275, 280, 283, 287, 288, 289, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 339, 345, 346, 347, 348, 352, 356, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 370, 371, 373, 379, 381, 383, 384, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 436, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 454, 455, 466, 467, 468, 469, 476, 484, 487, 488, 489, 491, 495, 496, 497, 498
~ azınlıklar 16, 19, 182, 416, 422, 425, 455
~ filozoflar 50, 74, 96, 111, 132, 141, 142, 171, 252
~ göçmenler 411, 412, 444, 445
~ Hristiyan ilişkileri 111, 156, 161, 190, 371
~ öfkesi 414
~ Peripatetikler (Bkz. Meşşâîler) 70
~ Sorunu 420, 421, 444
~ toplumlar 16, 51, 52, 54, 123, 124, 253, 275, 288, 302, 303, 304, 305, 306, 317, 326, 335, 356, 363, 369, 370, 371, 398, 407, 410, 412, 414, 418, 419, 420, 423, 424, 427, 431, 453
müstağrib 385, 387
müstehcenlik 427, 435
müvelled 160, 173
müzik 25, 85, 155, 159, 164-166, 169, 174, 268, 279, 280, 282-285, 384, 399, 478, 482, 492
klasik Türk müziği 285, 286

N

Nablus 95
Naci, Muallim 192
Nagel, Thomas 458
naklî ilimler 369
Namık Kemal 303, 314, 359-365, 373, 378, 494, 495
Napoli 23, 56, 229, 233, 266, 274, 491
Napolyon 289, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 350, 374, 376, 494

~un fermanı 295
~un Mısır seferi 297, 299
Napolyon, III. 374, 376
Narbonne 139
Nâsıruddîn Şah (İran Şahı) 372
Nasr, Seyyid Hüseyin 46, 81, 136, 359, 387, 435
NATO 245, 333, 411, 496
nazariyye 460
Necâşi 62, 487
Necran 62, 487
~ heyeti 63
nedensellik 142
nefs (Bkz. 'ben') 89, 120, 144, 148, 150, 385, 457, 459
nefsin melekeleri ve dereceleri 142
neo-con'lar 416
Nerval, Gérard de 334
Nestorius 91
Nesturî, -ler 47, 59, 91, 107, 311
~ Hristiyanlığı 250
~ inancı 91
Nesturîlik 91
Neuhaus, Richard John 435
Newton 358
Nicholas, Cusa'lı 225, 250, 251
Nicholson, Reynold Alleyne 315, 316, 494
Nicolay, Nicolas de 334
Nicolo 112
Nietzsche 37, 194, 235, 322, 323, 324, 387, 433
~ ve İslâm ilişkisi 324
nihilizm 33
Nijer 326
Nijerya 304, 494
Nikolas, V. (Papa) 204
nizam delili 140
Normanlar 143, 489
Norris, Pippa 419
Norton 353, 421, 422, 423, 424, 425
Norveç 417, 498
Nuh (a.s.) 60
numen 456
Nurbanu Hatun 222
Nursî, Said (Bkz. Bedîüzzaman) 18, 435
nübüvvet 44, 45, 77, 393
~ mührü 61

O

Obama, Barack Hussain 327, 448
Occident (Bkz. Batı) 26, 117, 151, 316
Oklahoma 417, 497
Oksidentalizm 431, 432
Olcaytu 109, 111
On Emir 81
ontolojik indirgemecilik 32, 458
Oran (Vehran) fetvası 182-184, 491
Orbelian, Stephan 107
Orhan Gazi 198
Orient Express 351
Origen, İskenderiyeli 325
Orta Doğu 17, 18, 38, 104, 349, 437, 438, 439, 443, 495
~ barış süreci 444
~ siyaseti 16, 398, 416, 439, 443
Orta Doğu siyaseti 16, 416
Ortaköy 285
Ortodoks 47, 48, 75, 88, 96, 195, 239, 285, 432
Ortodoks Kilisesi 194, 239, 417
Oruç Reis 179
Oryantalistler 361
Oryantalizm 244, 286, 290, 311, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 334, 361, 432, 434, 435, 485
cinsel ~ 428
felsefî ~ 318
Fransız oryantalizmi 313
klasik ~ 313, 314, 315, 494
vulgar ~ 440
Osborne 227
Osman Ali Han (Haydarabad Emiri) 405
Osman dan Fodio 304, 494
Osmanlı Beyliği (Bkz. Osmanlı Devleti) 355

Osmanlı Devleti 55, 176, 182, 195, 201, 204, 207, 209, 216, 236, 240, 245, 303, 330, 369, 372, 374, 399, 442, 490, 492, 493, 495
Osmanlı, -lar 19, 23, 27, 56, 67, 96, 102, 123, 135, 136, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 256, 264, 265, 266, 269, 270, 271, 273, 274, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 293, 294, 300, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 326, 328, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 348, 349, 350, 352, 353, 355, 356, 359, 360, 362, 365, 366, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 387, 388, 390, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 408, 409, 472, 478, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 490, 492, 493, 494, 495
~ Amerika ilişkileri 484
~ Avrupa karşılaşması 251
~ dış politikası 239
~ donanması 123, 181, 219, 269, 492
~ eğitim sistemi 322
~ Endülüs ilişkileri 181
~ Garbcılığı 388
~ Habsburg ilişkileri 281
~ hakimiyeti 195
~ hayatı 198, 199
~ idaresi 179, 195, 201, 207, 208, 217, 220, 239, 272, 303, 325
~ idarî sistemi 195
~ medeniyeti 216
~ ordusu 195, 213, 218, 219, 240, 330, 400, 492, 493
Osmanlı Hristiyanları 302
~ sipahi kuvvetleri 222
~ sultanları 178, 182, 221, 238, 308
~ tarihi 18, 179, 229, 236, 241, 281, 285, 302, 337, 355, 378, 383, 494
~ toprakları 179, 182, 217, 224, 226, 227, 229, 238, 239, 276, 310, 334, 339, 374, 378, 402, 409
~ Türk kültürü 225
~ Türk modernleşmesi 379
~ Türk tehdidi 216
~ Venedik ilişkileri 220, 490
~ vergi-toprak sistemi 195
~ Yahudi ilişkileri 176
Osmanlılık 388, 390
Osman Paşa 479
Oxford 29, 312

Ö

Öklid 35, 84
Ömer b. Abdülazîz 78, 79, 80, 488
Ömer Camii, Hz. 85, 119
Ömer Faiz Efendi 375, 376, 377
Ömer Muhtar 304, 495
Ömer (r.a.) 63, 76
Ömer Tal, el-Hac 304, 495
örf ve adetler 22
öteki 13, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 27, 28, 41, 43, 52, 235, 245, 262, 267, 322, 362, 381, 390, 421, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 485
~ algısı 21

'demokrasinin ötekisi' 424
dînî ~ 334
dinî ve kültürel ~ 47, 415
~ olarak Müslüman 454
ötekileştirme 14, 28, 126, 372, 414, 420, 424, 429, 431, 455
İslâm'ın ötekileştirilmesi 425
Müslümanların ötekileştirilmesi 437
ötekileştirilmiş İslâm 430
özgürlük 15, 36, 68, 101, 295, 323, 350, 393, 402, 403, 404, 419, 421, 422, 431, 455, 463, 498
özne 33, 52, 264, 383, 384, 434, 455, 457, 458, 460, 461
Kartezyen ~ 458
Müslüman ~ 57

P

paganizm 132, 316
pagan, -lar 37, 41, 47, 96, 115, 120, 129, 131, 140, 141, 185, 247, 312, 320, 325
~ milletler 82, 108
paganlık (bkz. paganizm) 115, 116
Pakistanlılar 27
Palacios, Miguel Asin 70, 72
Palaelogus, John 194
Palamas, Gregory 198, 199
Palermo 23, 144, 146, 147, 148, 150, 158
pan-Avrupacılık 430
Paolo, Maestro 212
Papalık 55, 90, 112, 122, 172, 234, 242, 293, 296, 381
Paris 16, 29, 38, 48, 69, 70, 109, 117, 122, 152, 157, 177, 200, 225, 239, 262, 264, 265, 278, 316, 342, 365, 366, 367, 368, 372, 374, 375, 376, 377, 481, 484, 488, 489, 490, 492
Paris Operası 368
Parmenides 40, 41
Pasarofça Anlaşması 493
Pascal 29, 152, 251
Patrona Halil İsyanı 493
Paul, Aziz 35, 255
Paul Katedrali, St. 341
pax Romana (Bkz. Roma düzeni) 197
Payens, Hugues de 119
Pehlevî, Rıza 351
Pera 223, 224, 341, 351, 352, 353, 399, 403
Pera Palas 224, 350, 351, 352, 353, 495
Pers İmparatorluğu 40
Persler (Bkz. Farslar) 27
Peter, Aziz 111, 117, 143, 255, 274, 489
Peter meydanı, St. 197, 274
Peter, Toledo'lu 117
Petro, I. 285
Peygamber (s.a.v.) 16, 17, 44, 45, 62, 63, 65, 75, 76, 99, 148, 151, 152, 178, 183, 184, 187, 200, 212, 251, 256, 271, 322, 328, 402, 468, 487, 488
Pfander, Karl 314, 494
Philip, II. 268
Philip, III. 189
Philip, IV. (Fransa Kralı) 109, 121
Philippe August, II. 97
Philippine 231
Philip, Tripoli'li 139
philosophus autoditacticus 70
Piccolomini, Enea Silvio 242
Pickthall, Muhammed Marmaduke 352, 397, 406, 496
Pierre Loti Tepesi 343
Pietersz, Nicolaes Claes 225
Pipes, Daniel 414
Pirenne, Henry 157, 158
Pirenneler 102
Pirenne tezi 158
Pirus 204
Pisa 84, 134, 489
Pitagoras 40
Pius, II. 201, 242, 490
Pius, V. (Papa) 269, 270

Piyale Reis 181
Plato, Tivoli'li 133, 139
Plotinus 29
Pococke, Edward 70, 312, 493
Poitier 157, 159, 488
Poitier Savaşı 488
Polo, Marco 111, 112, 113, 490
~nun 20 yılı aşkın süren Çin ve Orta Asya seyahati 112
~nun Çin seyahati 112
~nun 'seyahatleri' 112
Polonya 88, 202, 218, 492
Pope, Alexander 338
pornografi 427
post-kolonyal dönem 51
pozitivizm 356
pragmatizm 36, 226
Priam (Truva Kralı) 203
profanlaşma 393
Prometheusçu 386, 392
Protestanlar 235, 237, 239, 417
Protestanlık 216, 236, 237, 238, 240, 247
~ hareketi 239, 240, 491
Protestan gelenek 235
psikoloji 21, 30, 403, 456
Ptolemy, V. 299
putperestlik 81, 82, 152, 244, 257

Q

Quakerlar 261
Querini, Marcantonio (bkz. Mehmed Ağa Frenkbeyoğlu) 222

R

Rabelais, Francois 243
Rabin, İzak 417
Racine 29
radikal sübjektivizm 458
Ramazan Paşa (Cezayir Beylerbeyi) 267
Ramazan, Tarık 96, 101, 144, 271, 327, 435, 468
Raphael 29
rasyonalizm 32, 40
modern ~ 435
rasyonel düşünce 39
ratio 31
Raynal, Guillaume Thomas 260
Râzî, Ebû Bekir er- 69, 136
Râzî, Fahreddîn 315, 397
Reagan, Ronald 416
realizm 36
reconquista 23, 88, 159, 175, 190
Reform 42, 235, 236, 286, 287, 301, 305, 308, 355, 393
~ hareketleri 28, 123, 243, 308, 370, 390
reformizm 373
Regensburg konuşması 16, 75
Regensburg Üniversitesi 248, 446, 448
Rembrandt 29, 225
Renan, Ernest 314, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 494, 495
Renceval 102
Retines, Robert de 139
Rey 108, 372
Rezini'ler 161
Rıza, Reşîd 303, 494
Richard, Arslan Yürekli 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
Robert, Ketton'lu 90, 110, 117, 133, 201, 203, 241, 251, 325, 409, 435, 440, 478, 489
Robert Kolej 409, 495
Rochechinard 231
Roderik (Vizigot kralı) 156, 157, 488
Rodos 56, 122, 123, 229, 491
Rodos Şövalyeleri (Bkz. Hospitalier Şövalyeleri) 119, 122, 123, 232, 491
Roger, II. 137, 144, 145, 146, 147
Roger, I. (Norman Kralı) 137
Roma 29, 35, 37, 41, 44, 55, 74, 84, 89, 90, 91, 104, 123, 130, 131, 148, 151, 158, 161, 196, 197, 208, 214, 225, 226, 232, 234,

235, 252, 254, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 293, 312, 324, 372, 388, 389, 469, 470, 490, 492
~ düzeni 197
~ emperyal-idare geleneği 197
Eski ~ 41, 129
~ geleneği 196, 247
~ hukuk sistemini 129
~ kültürü 35
~ medeniyeti 254
Roma Devleti 41
Roma İmparatorluğu (Bkz. Roma Devleti) 76, 196, 197, 252, 254, 256, 277, 494
Romalılar 274
pagan ~ 41
Romanlar 161
Romantik hareket 72
romantikler 457
romantizm 31
Romanya 213, 214, 285
Rosetta Taşı 299, 300
Rousseau 259, 260, 261
Rönesans 28, 42, 72, 115, 136, 152, 171, 207, 210, 232, 242, 243, 247, 256, 286, 287, 305, 355, 385
12. Yüzyıl Rönesansı 136, 170, 171
~ düşüncesi 169
~ hümanizmi 243
Rudolf, Burges'li 139
Ruh 33, 322, 327
ruhçuluk (Bkz. maneviyatçılık) 33, 394
Rum 63, 77, 104, 195, 205, 207, 240, 311, 402
Rumlar 402
Rum Ortodoks Kilisesi (Bkz. Rum Ortodoks Patrikhanesi) 239
Rum Ortodoks Patrikhanesi 285
Runciman 94, 98, 101, 106, 108, 109, 124
Rundî, Ebu'l-Beka Salih b. er- 178
Rus, -lar 19, 108, 216, 264, 285, 303, 306, 307, 434
~ komünizmi 34
Rusudan (Gürcistan Kraliçesi) 109
Rusya 34, 285, 287, 306, 307, 310, 356, 374, 400, 401, 432, 496
Güney ~ 112
Rüşdi, Selman 425
Rycaut, Sir Paul 227, 283

S

Sabahattin, Prens 373
Sacy, Silvestre de 313, 494
Sa'dî-i Şirâzî 23, 72, 263, 315, 332, 494
Sadra, Molla 314, 456, 457, 458, 459
Sadrazam Reşîd Paşa 342
saf akıl 321
Safa, Peyami 380, 388, 389, 390, 391
Sagamoni Borcan 113
Said, Edward 315, 334, 341, 439, 441, 442, 443, 485
Said Halim Paşa 18, 303, 379, 494
Salâheddîn Eyyûbî 39, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 114, 119, 121, 123, 125, 126, 128, 258, 259, 489
Sale, George 312, 328, 493, 494
Sâlibiyyûn (Bkz. Haçlılar) 124
Salih Reis 181
Samaritler 48
Sâmî dilleri 361
Samipaşazade Sezai 192
Sami, Şemseddin 192
Sanayi Devrimi 287, 355, 377
sanayileşme 29
Sancaktar Yokuşu Sarayı 285
Sanderson, John 334
Sand, Vebjorn 208
Sandys, George 226, 251, 252, 277, 334
Sant Angelo Kalesi 270, 273
Saragoza 161
Sarasen, -ler 115, 117, 225
Sarayburnu 343

Sareshal, Alfred de 139
Sasanî İmparatorluğu 65, 158
Sasanî, -ler 65, 86, 158
~ etkisi 86
~ ve Bizans kültürleri 74
Sassenage, Jacques de 231
Sassenage, Jean de 231
Saynî, Cebrâil es- 312
Scandella, Domenico 326
Scherer, George 239
Schweigger, Salomon 335, 336
Scott, Michael 133, 137, 138, 150
Scott, Ridley 96
Scott, Walter 96
Sebeos 65, 66, 488
Sebte 144
Sefardik Yahudileri 176
sefâretnâme 56, 366
sekülarizm 19, 356, 397, 422
sekülerleşme 42, 51, 123, 324, 429, 431, 432
Selanik 176, 198, 219, 491
Selanikliler 205
Selçuklu Devleti 67, 92, 94, 489
Selçuklular 23, 92, 93, 94
Selçuklu Türkleri (Bkz. Selçuklular) 103, 116
Selim, II. 181
Selim, Sultan 179, 201, 272, 273, 274
Selim, Şehzade (Bkz. Sultan Selim) 269
Semeno, Miguel 169
Sempad 109
Senegal 304, 326, 371, 495
sentimentalizm 31
Senûsiyye 304, 495
Sevilla 117, 139
Sevr Anlaşması 343
seyahatname literatürü 334
seyyahlar 39, 55, 123, 222, 227, 277, 283, 334, 335, 336, 355, 366
Sezar 35, 227
sezgi 149, 262
Sezgin, Fuat 136, 137, 144, 147, 359
Shakespeare 29, 243
Shaw, Stanford 303
Sherley, Sir Anthony 334
Sırplar 216, 497
Sırp Ortodoks Kilisesi 417
Sibirya 109
Sicilya 23, 87, 123, 137, 139, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 182, 489
Sicilya Soruları 148, 490
Sicistânî, Ebû Süleyman es- 49, 74
Sid, el- (Al Cid) 174
sihir 115, 116
Silifke 97
Sim'ânî, Yûsuf bin Sim'ân es- 312
simya 133
Sinan, Mimar 209
Sinan, Nakkaş 211, 212
Sinbad 72
Sisteryan tarikatı 110, 119
Sivas 135
Siyahî İslâm 333
siyonizm 396, 443
~ hareketi 438, 439
Skolastik 60
~ düşünce 86, 129
~ düşünürler 69, 70, 73, 142, 172
~ gelenek 318
~ kozmoloji 142
Skylitzes 193
Slade, A. 380
Slavlar 55, 161, 195
Smith, Margaret 88, 103, 114, 315, 450
Sobieski, Jan 218, 219, 240
Soderini 208
Sofokles 29
Soğuk Savaş 411, 412, 418
~ dönemi 419, 439
Sokrat 33, 39, 205, 387
~ öncesi filozoflar 133
Solomon ibn Cebirol 72
Somali 304, 495
Sophianos, Theodoros 127
Sorbonne 314, 359, 360, 495

Sosa, Dr. Antonio de 267, 268
sosyal bilimler 314
sosyal medya 411, 412
sosyal sözleşme 325
sosyete hayatı 380
Sovyetler Birliği 497
soyutçuluk 323
sömürgecilik 14, 44, 52, 56, 260, 262, 286-291, 302, 303, 304, 306, 307, 310, 311, 317, 348, 356, 370, 380, 381, 398, 406, 439, 442, 443, 453, 454, 461, 494
~ dönemi 302, 306, 311
~ ilişkisi 43
~ karşıtı hareketler 307, 317
sömürgeciliğe karşı mücadele 56, 370
sömürge siyaseti (bkz. sömürgecilik) 309
Sparta 204
Spielberg, Steven 122
Spinoza 29
Stalin 351
Stoker, Bram 214
Straw, Jack 448
Stubbe, Henry 256, 257, 493
Suares, A. 391
Sudan 304, 494
sûret 46, 142, 236, 373, 392, 460
Suriye 18, 39, 59, 61, 76, 82, 86, 91, 92, 95, 96, 101, 103, 105, 106, 119, 121, 149, 273, 289, 300, 301, 311, 330, 331, 342, 405, 438, 487, 494, 498
Sühreverdî, Şihâbeddîn 51, 72, 143, 393
Süleyman Ağa 223, 278
Süleyman (a.s.) 60, 119, 122, 214
Süleyman, II. 240
Süleymaniye 387
Süleymaniye Camii 216, 340
Süleyman, Kanunî Sultan (Bkz. Kanunî) 123, 201, 214, 216, 222, 224, 228, 236, 247, 356, 491, 492
Süleyman, Muhteşem (Bkz. Kanunî) 214, 215, 344
Süleyman Tapınağı 119, 122
Sünnet 22, 46, 47, 295
süper insan 324
Süryanî, -ler 59, 74, 104, 311
Swedenborg, Emanuel 257
Swift 278
Sylvester, II. (Papa) 137

Ş

Şah Abdulazim Türbesi 372
Şam 85, 92, 101, 102, 124, 132, 135, 158, 258, 301, 395, 404
Şamanizm 48
Şamanlar 107
Şamil, Şeyh 304, 494
Şarlman (Charlemagne) 23, 27, 83, 84, 102, 103, 157, 158, 488
Şehrazat 72
Şehrazûrî 51
şeriat 46
Şeriatî, Ali 435
Şerif Hüseyin (Mekke Emîri) 309, 350, 400
~ isyanı 349, 495
şeytanîleştirme 126
Şîîlik 89, 111
şiir 18, 49, 68, 102, 133, 162, 185, 230, 281, 315, 387, 436
şövalye 96, 116, 119, 120, 123, 127, 174, 231, 258
~ tarikatları 121, 123
şövalyelik 89, 123, 127, 345, 482
Şuayb (a.s.) 97
Şurahbil b. Amr 76, 488
şüphecilik 33

T

Taberî 55, 75, 76
Taberiye 95
tabiat felsefesi 40
Tafur, Pero 204
Tâhir el-Esîr 50
Tahir, Kemal 386

Tahtâvî, Rifâ'a et- 359, 366, 368, 369
takiyye 183, 184
taklitçilik 384
Tales 40, 199, 201, 205, 272, 274
Tanrı-merkezci evren 392
Tanrı'nın aşkınlığı (tenzîh) 447
Tanrı'nın varlık delilleri 142
Tanzimat 382
~ aydınları 369
~ dönemi 306
~ reformları 379
Tapınak Şövalyeleri 96, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 489
Târık b. Ziyâd 156
tarihin sonu 418
Tarsus 121, 122, 229
tasavvuf 44, 133, 170, 261, 277, 314, 315, 386, 394
~ felsefesi 315
Tavernier, Jean-Baptiste 334
Taylor, Charles 431, 435, 460, 461
Tebrizî 139
Tebük Seferi 76, 488
tecdîd 303, 304, 308
~ hareketleri 304, 495
tecrübecilik 33
tehcir hareketi 189
tekkeler 335, 341
teknoloji 25, 49, 140, 283, 314, 315, 356, 366, 379, 382, 383
Tempier (Paris Piskoposu) 69, 489
teoloji 23, 70, 126, 315, 317, 456
doğal ~ 70, 261
Doğu Hristiyan teolojisi 64
Hristiyan teolojisi 35, 64
klasik Hristiyan teolojisi 172
teori 131, 285, 459, 460
tercüme hareketi 132, 137
Teresa, Azize 426
terör 25, 416, 417, 418, 422, 424, 497
terörizm 417, 418, 439
Tertullian 42, 131
teslîs 63, 64, 78, 80, 83, 142, 143, 198, 200, 471
Teucer 203
Teutonik Şövalyeleri 123
tevhîd 44, 45, 60, 66, 83, 159, 323, 392, 471
Tevhîdî, Ebû Hayyân et- 49, 74
Tevrat 60, 61, 80
Texas 38, 49, 136, 301, 330, 417
Theodorakis, Mikis 351
Theodore Ebû Kurra 63, 64
Theodore of Gaza 203
Theophilos (İmparator) 86
theoria 31, 459
Thoreau, Henry David 28, 72, 263
Thornton, Thomas 335, 336
tıp 55, 127, 133, 134, 135, 136, 170, 340
Tikrit 95
Timbuktu 275
Timur 110, 200, 242, 243, 490
Tire 100, 101
Titian 215
Tito, Josip 351
Tlemsen Savaşı 179
Toledo 83, 117, 133, 139
Topçu, Nurettin 382, 383, 384, 388
Topkapı 207, 284, 351
Topkapı Sarayı 207, 284, 351
Toprak-düşünce ilişkisi 462
Toroslar 97
Toulouse 139, 374
Tököli, Istvan 240
Tököli, İmre 218, 240, 241, 493
tövbe beratı (indulgence) 234
Trablus Kontluğu 91
Trajan 35
transandantalistler 72
trigonometri 134, 316
Trinitarian tarikatı 266
Troçki, Leon 351
Trubador, -lar 165, 166
Trubador müziği 165
Truva 116, 203, 204, 205, 206, 252
Truvalılar 203, 204, 205

Truva Savaşı 203
Truva yenilgisi 204
Tuleytula Tercüme Okulu 169
Tuna Nehri 213, 378
Tunus 123, 149, 176, 177, 182, 272, 273, 324, 327, 330, 371, 491, 494
Turgut Reis 181
Turteltaub, Jon 122
Tûsî, Nasîruddîn et- 70, 143, 358
tüketim kültürü 434, 435
Türkçülük 388
Osmanlı Türkçülüğü 388
Türkenglocken (Türk çanları) 216
Türkiye 16, 19, 20, 93, 159, 192, 194, 208, 241, 242, 244, 245, 269, 270, 271, 277, 288, 303, 304, 314, 320, 321, 330, 333, 335, 340, 343, 345, 352, 366, 376, 382, 383, 384, 390, 391, 401, 403, 407, 408, 438, 446, 447, 448, 449, 462, 463, 477, 478, 480, 482, 483, 484, 495, 496, 497, 498
Türkiye'nin AB üyeliği 20
Türk, -ler 19, 20, 38, 46, 56, 94, 103, 104, 107, 179, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 250, 252, 253, 262, 264, 265, 271, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 286, 288, 289, 299, 307, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 333, 334, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 352, 356, 366, 368, 372, 374, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 390, 391, 398, 399, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 409, 462, 465, 478, 480, 484, 490, 492, 493, 494, 496, 497
çağdaş Türk düşüncesi 379, 382
~ despotizmi 244
~ Devrimi 380, 388, 399
~ fobisi 342
~ halıları 222, 225, 226
~ inkılâbı 390, 391
~in temizliği 227
~ kaanlık geleneği 197
~ milliyetçiliği 304
~ modernleşmesi 352, 379, 382, 388, 389, 408, 410, 432, 462, 463
~ müziği 279, 280, 283, 284, 285, 286, 399, 492
Osmanlı Türkleri 116, 198, 234
Türklük 390
Twain, Mark 394

U

ulusalcılık 462
Umerî, el- 55
Urban 207
Urban II. (Papa) 88, 89, 90, 103, 489
Urfa Kontluğu 91
Uzak Doğu 17, 43, 113, 396, 437
~ dinleri 259
Uzak Doğu toplumları 311

Ü

ümmet 49, 99, 302, 303, 304, 362
orta ~ 16, 17
Ümmetçilik 302
Üsâme bin Ladin 190
Üsâme ibn Munkız 39, 122, 125, 126, 127, 128, 135, 268

V

Vâcib-i Mutlak 45
vâcibu'l-vücûd 140
vahdet (birlik) 45, 269, 461, 462

vahiy 42, 44, 62, 64, 80, 393, 487
Valéry, Paul 35, 36
Valide Sultan Camii 341
Vallaury, Alexander 351, 495
Valois, Ninette de 351
Vandallar 155, 173
Varaka ibn Nevfel 62, 487
varlık 20, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 44, 45, 46, 77, 130, 142, 149, 150, 316, 323, 357, 364, 379, 382, 383, 384, 385, 386, 392, 393, 428, 456, 457, 458, 459, 461
~ bilgisi 457
~ meselesi 34, 35
~ sorusu 33, 34
varlığı bilmek 458, 459
Varşova 219
Vatikan 55, 90, 109, 122, 123, 197, 216, 234, 237, 255, 270, 273, 274
Vatikan Kütüphanesi 183, 274
Vaux, Baron Carra de 316, 317
Vecdî, Ferid 373
Velasquez 29
Venedik 55, 56, 93, 112, 182, 188, 210, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 245, 273, 275, 278, 490, 492
Venedik Konseyi 210
Venedikliler 16, 93, 220, 223
Venedik-Osmanlı ilişkileri 222
Vezelay 97
Vezzân, Hasan el- 272, 273, 274, 275, 276, 491
Viaud, Louis Marie Julien (Bkz. Pierre Loti) 343
Victoria (Kraliçe) 286, 345
Virgil 29, 35, 252
Virginia 328
Vitry, Jacques de 108
Viyana 56, 216, 218, 219, 240, 241, 278, 335, 366, 372, 374, 397, 448, 449, 491, 492, 493
~ kuşatması 217, 218, 219, 240, 241, 278, 318, 493
~ kültürü 281
~ yenilgisi 218, 240
Viyana Üniversitesi 281
Vizigotlar 55, 160
Voltaire 29, 217, 244, 245, 248, 252, 253, 254, 256, 259, 278, 328, 329, 338

W

Wallace, Lew 332, 333, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485
Walter, Compiegne'li 151
Warburton, Eliot 334
Warmund (Kudüs Başpiskoposu) 119
Washington, George 65, 136, 264, 277, 316, 326, 327, 328, 413, 484, 497
Webb, Alexander Russell 332, 495
Weimar 29
Weiss, Leopold (Bkz. Muhammed Esed) 395
Wheeler, George 227, 228
Widers, Geert 425
Wilhelm, I. (Prusya Kralı) 374
William of Rubruck 107, 113, 490
William (Sicilya Kralı) 107, 147
Wittenberg 234, 491

Y

Yafa 101, 102
Yahudi, -ler 16, 17, 18, 19, 22, 23, 27, 38, 41, 48, 55, 60, 66, 68, 72, 74, 81, 82, 87, 88, 90, 92, 96, 101, 105, 107, 113, 124, 133, 137, 155, 160, 161, 162, 167, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 182, 192, 207, 221, 237, 239, 250, 258, 266, 281, 317, 362, 395, 396, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 430, 431, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 450, 455, 491, 497
~ düşmanlığı 421, 441

~ düşünürler 72, 142, 169, 172
~ Hristiyan geleneği 39, 389
~ hukuku 41, 46
~ karşıtlığı 444
~ kelamı ve felsefesi 60
~ mütercimler 139, 170
Ortaçağ Yahudi düşüncesi 60
~ Sorunu 420, 421
Yahudilik 37, 42, 48, 59, 66, 111, 142, 184, 312, 316, 396, 417, 421, 441, 443
geleneksel ~ 443
Yahyâ İbn Adî el-Mantıkî 74
Yahyâ (St. John the Baptist) Katedrali 74, 82, 85, 392
Ya'kûbî 55
Yaltkaya, Şerafettin 149, 150
Ye'cüc ve Me'cüc 108
Yemen 95, 149, 275, 277, 473
Yeni Ahid 60, 64
Yeniçeriler 233
Yeni Osmanlılar 378
Yıldırım Bayezid 197, 199, 200, 490
Yıldız Köşkü 478
Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi 366, 493
Young, Robyn 122, 360
Yuhanna İbn Haylan 74
Yunanistan 39, 204, 206, 242
Yunan, -lar 15, 26, 30, 31, 33, 36, 39, 40, 47, 49, 50, 53, 84, 104, 129, 130, 132, 133, 141, 142, 170, 195, 204, 205, 221, 245, 252, 254, 299, 314, 316, 320, 331, 333, 357, 422, 447, 460, 484
~ akılcılığı 32
antik ~ 47, 69, 74
~ Avrupa kültürü 206
~ bağımsızlık hareketi 333
~ bilimi 316
~ düşüncesi 35, 40, 83, 85, 130, 132, 140, 247, 447
klasik Yunan düşüncesi 170
~ felsefesi 40, 131, 149
kadim ~ 30, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 42, 53, 130, 132, 133, 140, 206, 245, 252, 321, 388, 389, 447, 460
kadim Yunan düşüncesi 33, 83, 85, 130, 132, 133, 140
kadim Yunan felsefesi 131
kadim Yunan filozofları 141, 171
~ kültürü 39, 40, 41
~ mirası 130, 321
~ mucizesi 40

Z

Zâhir 46
Zapatero, Jose Luis 192
Zarkavî, Ebû Mus'ab 497
Zemahşerî 397
Zencan 108
zenciler 413
Zengî, İmâdeddîn 104, 125, 128
Zengîler Devleti 104
Zengî, Nûreddîn 104, 125, 126, 128
Zeus 26, 27
zımmî hukuku 179
zîc 70
Ziryab (müzisyen) 164, 165, 488
Ziya Paşa 192, 368
Zizim Prens (Bkz. Cem Sultan) 230
Zürih 312

İslâm ve Batı'nın iç içe geçmiş tarihinin ana hatlarını ele alan bu çalışma, siyasî, askerî ve toplumsal ilişkilerin yanı sıra , 'ben' tasavvuru, 'öteki' algısı, zaman ve mekân tasavvuru, sembolik dil ve imgeler üzerinden inşa edilen anlamlar dünyasına eğilmeyi hedefliyor. Kitap İslâm ve Batı toplumlarının etkileşim içinde olan ve tedâhül eden tarihlerinin dün ve bugün ifade ettiği anlamları ortaya koymak için tarihten felsefeye, teolojiden sanata uzanan disiplinler arası bir yaklaşımı esas alıyor.

Her 'ben' iddiası bir 'öteki'nin varlığını tazammun ederken, her 'öteki' vurgusu da bir 'ben' tasavvuru inşasını zorunlu kılar. Fakat modern dikotomilerin tersine, bu ayrımı mutlaklaştırarak sonsuz ve sınırsız düşmanlar üretmek gerekmiyor. 'Öteki' üzerinden verilen hükümler, aynı zamanda 'ben' ile, 'biz' ile ilgili tanımlamaların da bir aynasıdır. Bu kitap, İslâm ve Batı ilişkilerini tahlil ederken, arka planda yatan ben-öteki diyalektiğinin izdüşümlerini takip etmeyi amaçlıyor.

"İbrahim Kalın'ın, İslamiyetin hızlı yayılışından beri Avrupa ve İslam ilişkisi, özellikle de Avrupa'nın karşısında Müslüman Türklerin konumu ile ilgili yazdıkları çok ilginç. Kitabın geniş bir kaynak bilgisi var. Bu kitap batı dillerinde Osmanlı dönemi ve modern Türkiye ile ilgili kaynaklar yanında Anglosakson ve Fransızca literatürün başka dillerinden yapılan tercümelerin geniş ölçüde kullanıldığı bir çalışma. Kalın, her tezin etrafında en ince teferruata kadar gidip, onları sıralamada şaşırmadan sunmayı biliyor. Beş yüz sayfalık kitap çok ilgiyle ve yormadan okunabilecek durumda. "

— İlber Ortaylı, Tarihçi yazar

"Ne Doğu, Doğu'dur artık; ne Batı, Batı. Bu ikisi artık birleşebilir! Kipling ve Peyami Safa'nın muhayyilesindeki Doğu-Batı'yı hâlâ merak edenler varsa, İbrahim Kalın'ı okusunlar: akıcı ve düşündürücü bir eser."

— Mustafa Özel, İstanbul Şehir Üniversitesi

"Geleneksel diyalektikte, "İsteseydim sizi tek bir millet yapardım..." ilâhî fermanının karşıt anlamını yakalama gereği olarak öteki ile beraber var olmanın yolları aranırdı. Öteki denilen şey ezilip yok edilecek bir şey değil, ancak kendisi ile yarışılacak bir şeydi. "Âdem'in çocukları birbirinin uzvu gibidir" diyen Sa'dî ve "Varlığı bilmeden kendini bilemezsin. Ve varlığı bilmek Tanrı'nın kendi eseriyle cilveleşmesinin yollarını bilmekse, o zaman ben-idraki bizi varlığa, varlık bizi Tanrı'ya, Tanrı da bizi tekrar ben'e geri getirir" diyen Molla Sadra gibi bilgelerden aldığı ilhamla Doç. Dr. Kalın, geleneksel ontolojinin karşısında yer alan modern zamanların hakim ötekileştirme eylemini sorgulamaktadır. İbrahim Kalın'ın modern ötekileştirmenin aynı zamanda yok etme haline gelmesi sürecini özellikle Müslümanın ötekileştirilmesi eylemi üzerinden okuyan bu mühim çalışmasını herkese tavsiye ederim."

— Mahmud Erol Kılıç, İslam İşbirliği Teşkilatına Üye Ülkeler Parlamentolar Birliği (İSİPAB) (PUIC) Genel Sekreteri

