İSLÂM VE BATİ

İbrahim Kalın

İslâm ve batı

MM

0069894

İbrahim Kalın, Doç. Dr.

İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu (1992). George Washington Üniversitesi'nde "Mulla Sadra's Theoıy of Knowledge" başlıklı doktorasını tamamladı (2003). College of the Holy Cross, Georgetown ve Bilkent üniversitelerinde İslâm düşüncesi ve İslâm-Batı ilişkileri üzerine dersler verdi. SETA Vakfimn kurucu başkanlığını (2005-2009) ve Başbakan başdanışmanlığı (2009) yaptı. 2012 yılında Başbakanlık müsteşar yardımcılığı görevine getirildi.

İslam îelsefesi, İslam-Batı ilişkileri ve Türk dış politikası üzerine yayımlanmış kitap ve makaleleri bulunan Kalm'ın başlıca eserleri Knovledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010) ve İslâm ve Batidir (İSAM Yayınlan, ilk bs. 2007; 2007 Türkiye Yazarlar Birliği Fikir Ödülünü kazanmış ve Yunanca ve Amavutçaya tercüme edilmiştir).

İSAM Yayınları 31 Temel Kültür Dizisi 8

İslâm ve Batı İbrahim Kalın

Bu kitap

Türkiye Diyanet Vakfi Mütevelli Heyeti'nin 28.12.2004 gün ve 1163 sayılı kararıyla basılmıştır.

© Her hakkı mahfuzdur. Birinci Basım: Ocak 2007 Dördüncü Basım: Temmuz 2013 ISBN 978-605-4829-03-3

İSAM Yayıncılık Sosyal Hizmetler San. ve Tic.Ltd.Şti. İcadiye Bağlarbaşı Cad. No. 40 34662 Üsküdar/İstanbul Tel: (0216) 474 08 50 Faks: (0216) 474 08 74 www.isam.com.trbilgi@isam.com.tr Sertifika No. 15734

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic.Ltd.Şti. Almteri Bulvan 1256. Sk. No. 11 OSTİM Yeni Mahalle/Ankara Tel. (0312) 354 91 31 Sertifika No. 15402

Kalın, İbrahim

İslâm ve Batı/İbrahim Kalın. - İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 220 s.; 20 cm. - (İSAM Yayınları; 31. Temel Kültür Dizisi; 8) Kaynakça var. ISBN 978-605-4829-03-3

İçindekiler

Önsöz • 7 Giriş • 11

Birinci Bölüm İSLÂM VE BATI Kelimelerin Büyüsü • 23

İkinci Bölüm ÜÇ İSLÂM ALGISI

Teolojik, Siyasî ve Kültürel Meydan Okuma • 43

Üçüncü Bölüm İSLÂM VE BİZANS

Medeniyetlerin Geçişkenliği Sorunu • 57

Dördüncü Bölüm ORTA ÇAĞLAR

Haçlılar, Skolastik Düşünce ve Bir Dönemin Sonu

Beşinci Bölüm ENDÜLÜS

Bir Büyük Parantez ve İslâm'ın Batıya Etkisi • 87

Altıncı Bölüm

MODERNLİĞE DOĞRU

Reform, Rönesans yahut "Kaçın Türkler Geliyor!" • 107

Yedinci Bölüm

YENİ BİR DÜNYANIN EŞİĞİNDE

Avrupa Kolonyalizmi, Seyyahlar ve Oryantalizm • 125

Sekizinci Bölüm

KAYIP BİR MEDENİYET

İslâm Dünyası Avrupa'yı "Keşfediyor" • 145

Dokuzuncu Bölüm MODERN DÜNYA

Yakınlaşırken Uzaklaşan Dünyalar • 159

Onuncu Bölüm

GELECEK VE GERİLİM Çatışma, Uzlaşma ve Ötesi • 173

Ek: Sultan Abdülhamid, Lew Wallace ve Bir Oryantalizm Hikâyesi • 185

Notlar • 199 Kaynakça • 211

Önsöz

İslâm ve Batı ilişkilerini ele alan bu çalışma, basit ama zorlu bir soruna eğilmeyi hedefliyor: Birey ve toplumların, "ben" tasavvurları, "öteki" algılarını nasıl ve ne dereceye kadar belirler? Ötekini Sartre'm ifadesiyle "cehennem" olarak görmekle bir fırsat ve zenginlik olarak görmek arasındaki fark nereden kaynaklanıyor? Tabiatı kendine akraba sayan ve hayvan isimlerini sıfat olarak kullanan bir Kızılderili'nin, "ben" tasavvuru ve "öteki" algısı arasında nasıl bir irtibat varsa, ötekini cehennem olarak gören bireyin ben tasavvuru ile öteki algısı arasında da öyle bir irtibat olsa gerektir. Kendini ontolojik mânâda evrenin merkezinde gören bir topluluk, herhalde başkalarını "barbar", "parya" olarak görmekten çekinmeyecektir.

Hiçbir birey ve toplum boşlukta yaşayamaz. Tarih, varoluşumuzun hem bir şartıdır hem de sonucu. İnsansız tarih, ancak doğa tarihinin konusu olabilir ama bu bize insan oluşumuz hakkında çok az şey söyler. Tarih insanlığın ortak hâfızasıdır; fakat bu hâfızayı tarih yapıcıları kadar tarih yazıcıları da belirler. Bugün İstanbul'dan New York'a, Bağdat'tan Pekine herkesin gündemini işgal eden İslâm-Batı ilişkileri, bu ortak hâfızayı

nasıl kullanmamız ve paylaşmamız gerektiği konusunda önemli ipuçları sağlayan bir uygulama alanıdır. Batı-dışı toplumların tarihin dışına itilmişlik duygusuyla yaşadığı, gerildiği ve bunun bir sonucu olarak ölçüsüz, radikal ve marjinal fikirlerde çıkış yolu aradığı bir dünyada, insanlık nasıl bir paylaşım modeli üzerinde anlaşacak? Çin'den Latin Amerika'ya, Afrika'dan İslâm dünyasına toplumlar farklılıklarını tahripkâr bir ayrılıkçılığa dönüştürmeden bir arada yaşamanın formülleri üzerinde anlaşmak zorundalar.

Bu bizi İslâm-Batı ilişkileri konusunda bir dizi başka sorular sormaya itiyor: İslâm ve Batı toplumları arasındaki etkileşim alanları, rekabet hissi, çatışma alanları ve uzlaşma zeminleri hangi dinamiklerden besleniyor? Bu süreçte din, tarih, siyaset, etnik kimlikler ne kadar rol oynuyor? Bu tarihi sadece bir savaşlar ve çatışmalar tarihi olarak okumak ne kadar doğru? Bu iki kültür ve medeniyet havzası birbirlerini bundan sonra nasıl görecek ya da görmeli?

Elinizdeki kitap bu sorulara yaklaşık 1400 yıllık bir tarihin sunduğu imkânlar çerçevesinde cevaplar bulmaya çalışıyor. Bunun için kavramsal ve tarihî iki aracı, etkin bir şekilde kullanmaya çalıştık. "Birinci Bölüm" "İslâm" ve "Batı" kelimelerini mercek altına alıyor. Soyut bir insanlık medeniyeti kavramıyla, mutlaklaştırılmış bir İslâm-Batı karşıtlığı tuzaklarına düşmeden iki kültür ve medeniyet havzasının dayandığı temeller inceleniyor. "İkinci Bölüm", İslâm'ın tarih sahnesine çıkmasıyla başlayan üç temel tehdit algısını ele alıyor. Bu tehdit algısının etkileri ileriki bölümlerde de tartışılacaktır. "Üçüncü Bölüm", Roma'nın doğuya bakan yüzü Bizans İmparatorluğu'yla genç İslâm medeniyetinin etkileşimi

üzerinde duruyor. X. yüzyılın sonlarına kadar süren bu ilişki, iki medeniyet arasında dinamik bir kültür alışverişinin mümkün olduğunu gösteriyor.

"Dördüncü Bölüm", Orta Çağlarda Hıristiyan Avrupa'da hâkim olan İslâm algısını irdeliyor. Burada İslâm medeniyetinin skolastik düşünce ve ardından Rönesans üzerindeki etkisi tartışılıyor. "Beşinci Bölüm", İslâm-Batı ilişkileri tarihinde önemli bir paranteze, Endülüs'te yaşanan "convivencia" tecrübesine eğiliyor. Bu bölüme aldığımız Endülüslü bilgenin anlattıklarını ilgiyle okuyacağınızı düşünüyoruz. "Altıncı Bölüm" reform, Rönesans ve aydınlanma dönemlerinde bütün Avrupa'yı saran "Türko-fobia" üzerinde duruyor ve tevarüs edilen şiddet yanlısı, şehvet düşkünü ve yayılmacı İslâm imajının Avrupa'daki Osmanlı ve Türk tasavvurunu nasıl şekillendirdiğini inceliyor. "Yedinci Bölüm", Avrupa kolonyalizminin geleneksel "dârü'l-İslâm" coğrafyasının önemli bir kısmını fiilen işgal ettiği dönemi ve etkilerini ele alıyor. Buraya aldığımız Napolyon'un ünlü Mısır Seferi sırasında yayımladığı ferman ve buna Mısırlı tarihçi Cebertî'nin verdiği cevap, kayda değer bir okuma metni. Bu bölümde ayrıca Avrupa'nın popüler ve akademik İslâm algısının seyyahlar ve oryantalistler aracılığıyla nasıl oluşturulduğu da tahlil ediliyor. "Sekizinci Bölüm", XIX. yüzyıl ve sonrasında Müslüman aydın, yazar, seyyah ve devlet adamlarının nasıl bir Avrupa/Batı tasavvuruna sahip oldukları üzerinde duruyor. "Dokuzuncu Bölüm", İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde İslâm-Batı ilişkilerinin seyrini inceliyor ve yeni gerginlik alanlarına dikkat çekiyor. "Onuncu Bölüm" ilişkilerin bugünkü seyrine bakıyor ve mevcut gerginliklerin aşdmasına yönelik çözüm önerilerinde bulunuyor.

Kitabın sonuna eklediğimiz "Sultan Abdülhamid, Lew Wallace ve Bir Oryantalizm Hikâyesi", İslâm ve Batı kültürüne mensup farklı bireylerin hiç beklenmedik anlarda ve alanlarda farklılıklarını aşıp "ortak iyi"de buluşabileceklerini gösteriyor. Bir Osmanlı sultanıyla bir Amerikalı diplomat arasındaki bu ilişki, İslâm ve Batı kelimelerinin birbirlerini mutlak mânâda yadsımak zorunda olmadığını gösteren çekici (ve gerçek!) bir hikâyedir. Kültürel ön yargıların, kategorik ret ve kabullerin tahayyül dünyamızı ve yaşam alanımızı alabildiğine daralttığı şu günlerde, kendimiz kalarak ötekine açılmayı öğrenmek zorundayız. Umarız bu mütevazı çalışma bu yönde atılacak adımlar için bir ilham kaynağı olur.

İbrahim Kaim

S

N

İlk Nobel edebiyat ödülünü alan ve İngiliz sömürgeciliğine yazdığı övgülerle tanınan İngiliz şairi Rudyard Kipling (1865-1936), ünlü şiirinde "Doğu doğudur, Batı batıdır/Ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir; ta ki yer ve gök, Tanrının büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar" dediğinde, Batının Doğu algısının temel özelliklerinden birini dile getiriyordu. Buna göre iki kültürün ayrılığı doğal bir hâli, birleşmesi ise ilahî müdahale gerektiren istisnaî bir durumu ifade eder. Batının Doğuyu ve İslâm dünyasını bir "öteki" olarak görmesi, İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı VII. yüzyıla kadar geri gider. Orta Çağlarda İslâm'ı dinî ve teolojik gerekçelerle bir öteki haline getiren Avrupa medeniyeti, modern dönemde aynı şeyi din-dışı ve seküler argümanlar kullanarak yapacaktır. Fakat

bunun tek taraflı bir tutum olmadığını ifade etmek gerekiyor. Doğu da Batıyı bugün bir öteki olarak algılıyor. Kendisinin tarihine, coğrafyasına, doğal kaynaklarına, giyim-kuşamma, siyasî yönetimine müdahale eden bir öteki. Bu iki toplumun kesişen tarihleri, aynı zamanda iki algılama biçiminin de tarihi. Gerçekle mitin, hakikatle tasavvurun iç içe geçtiği bir tarih. Bu çalışmada bu tarihin ana hatlarını inceleyeceğiz.

<g

•i

'M I ■t ?!

İslâm-Batı ilişkileri, günümüzün en temel sorunlarından biridir. ıı Eylül Saldırılarından çoğulculuk tartışmalarına, Danimarka'daki karikatür krizinden Hollywood filmlerine, kadın ve insan haklarından misyonerlik faaliyetlerine, Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslüman azınlıklardan Orta Doğu siyasetine kadar pek çok konuyu bu sorunun bir türevi olarak görmek mümkün. 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.

Batının İslâm algısını, onun Avrupa merkezli tarih anlayışından, hâkim medeniyet olma duygusundan ve Greko-Roman ve Yahudi-Hıristiyan köklerinden bağımsız ele alamayız. Batı medeniyetinin ben tasavvurunu belirleyen bu unsurlar, aynı zamanda onun öteki algısını da şekillendiriyor. Bu ötekinin bir dost, müttefik, ortak, düşman, rakip yahut tehdit olarak algılanması felsefi, tarihî ve siyasî pek çok etkene bağlı. Bu algılamanın mutlak, değişmez ve homojen olduğunu düşünmek günümüzün en yaygın hatalarından biridir. Batı'nmki gibi uzun bir tarihi ve karmaşık medeniyet yapısını tek bir cümleye indirgemek ne mümkün ne de anlamlıdır. Buna rağmen Batının İslâm algısının ana renklerini ve ara tonlarını belirleyen faktörleri tesbit etmek mümkündür. Değişim, her zaman değişmeyen bir şeylerin varlığını da tazammun ettiğine göre, Batılı İslâm algısının birtakım sabitelerine işaret edilebilir. Örneğin VIII. yüzyılda İslâm karşıtı ilk polemikleri kaleme alan Şamlı Yuhanna ed-Dımaşkî'nin (Johannes Damascenus) Hz. Peygamber'i "sahte peygamber" olarak suçlamasıyla, iki

binli yıllarda Amerikalı Evangelist Jerry Falwell'in Hz. Peygamber'in "terörist" olduğunu söylemesi arasında göz ardı edemeyeceğimiz bir süreklilik vardır.

İslâm dünyasının Batı algısına baktığımızda benzer sorunlarla karşılaşıyoruz. İslâm dünyası için "Batı", iki asırlık bir olgu. XI ya da XVI. yüzyılda İslâm coğrafyasında yaşayan bir aydın yahut sanatçı için "Batı" diye bir şey yoktu. Frenkler, Germenler, Bizans yani Romalılar, Yahudiler ve Hıristiyanlar şüphesiz vardı ve biliniyordu. Ama kelimenin modern mânâsında bir Batı henüz teşekkül etmiş değildi. "Orta ümmet"[1] olarak kendisini dünya coğrafyasının orta kuşağında gören İslâm dünyası, Doğuya da Batıya da eşit mesafedeydi. Batı onun için hep cevap verilmesi, tepki gösterilmesi, mücadele edilmesi gereken bir öteki değildi. 1300 yılında İsfahan'da yaşayan bir Müslüman âlimin mekân algısı açısından Çin neyse, Fransa da oydu. Kuranın "ne doğu, ne batı" (Nûr,

24/35) diye tasvir ettiği evrensel hakikat tasavvuru, Doğu ve Batı kalıplarını aşan bir niteliğe sahiptir. Bu mânâda İslâm toplumları kendilerini hiçbir zaman "doğuda" ya da "doğulu" addetmediler. "Doğu", ancak Asya'nın küçük bir uzantısı olan Avrupa'nın kendisini "Batı" olarak tanımlamasından sonra ortaya çıkan bir tanımdır. Sizce, 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" demiyoruz?

Doğu ve Batı kavramlarının Batı kökenli olması, İslâm-Batı ilişkilerini doğru anlamamıza imkân tanıyacak sağlıklı ve kuşatıcı bir dilin inşasını zorlaştırıyor. İslâm ve Batı gibi iki büyük kelimeyi ihtiyat kaydı

olmadan ve itinasız bir şekilde kullanmak, pek çok hataya neden oluyor. Tarihî ve sosyal açıdan baktığımızda yekpare ve değişmeyen bir İslâm dünyasından ve Batı'dan bahsetmek mümkün değil. Her iki dünya da kendi içinde dinamik bir yapı arz ettiği gibi, sürekli birbiriyle etkileşim hâlinde bulunuyor. Birinin tarihini okumak, diğerinin tarihini okumak demektir.[2]

Bugün İslâm coğrafyasında yaşayan herhangi bir kişinin Avrupa yahut Amerika'yı, modern dönemdeki gelişmelerden bağımsız değerlendirmesi mümkün değildir. İslâm medeniyetinin gerilemesi, Avrupa emperyalizminin İslâm topraklarında yayılması ve sömürgecilikle başlayan sektiler kopuşun bir norm haline gelmesi, XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaşayan bir Türk yahut Mısırlının Avrupa algısını belirleyen temel faktörlerin başında geliyordu. Bugün küreselleşme, Amerikan yayılmacılığı, Avrupa'nın tek yanlı Orta Doğu siyaseti ve göçmen politikaları İslâm-Batı algısı üzerinde benzer bir etkiye sahiptir. Akif'in "tek dişi kalmış canavar" dediği medeniyet, Batılı olmayan bütün toplumlara bir şekilde sirayet etmiş durumdadır. İslâm dünyası da dahil olmak üzere, bu toplumların modern tarihleri, aynı zamanda modernitenin ve Batının yaşadığı büyük kırılmaların da tarihidir.

Türkiye'nin Avrupa Birliğine tam üye olma çabası, konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Türkiye'nin Avrupa'yla ilişkilerinin uzun ve özel tarihi, İslâm-Batı ilişkileri tarihinin de merkezinde bulunuyor. Avrupalılar yaklaşık dört yüzyıl boyunca "İslâm" deyince Osmanlıyı, Kur'an deyince "Türklerin İncili'ni anladılar. Martin Lut- her yahut Kristof Kolomb'u harekete geçiren saikler arasında "Müslüman Türk" olgusunun bulunduğunu artık

bütün tarihçiler kabul ediyor. Avrupa'nın modern tarihi, aynı zamanda bir Avrupa-Osmanlı ilişkileri tarihidir.

Bize göre asıl önemlisi şu: Yaşadığımız AB süreci, Türkiye'de pek çok kavramın gözden geçirilmesine yol açtı ve açıyor. Devlet, ulus, sivil toplum, etnik kimlikler, din, din-devlet ilişkileri, modernleşme, Avrupa ve Avrupalılar, Avrupa'da yaşayan Türk ve Müslüman azınlıklar, çok kültürlülük gibi pek çok kavramı bugün yeniden tartışıyoruz. Bu süreçte İslâm-Batı ilişkilerinin de yeni bir boyut kazanacağına şüphe yok. AB'ye stratejik gerekçelerle girmek isteyen Türkiye, buna bir kültür ve medeniyet boyutu eklemenin daha anlamlı olacağını düşünüyor. Böylece Türkiye Batının en büyük siyasî organizasyonu içinde Müslüman kimliğiyle bir varlık iddiasında bulunmayı hedefliyor. Bu mayanın tutup tutmayacağını zaman gösterecek. Kesin olan bir şey varsa, o da Avrupa ve

Türkiye'nin karşılıklı algılama biçimlerinin bu süreçte değişeceği ve evrileceği. Bu değişimin ne kadar köklü olacağını ve ortak iyinin inşasına katkıda bulunup bulunmayacağını pek çok etken belirleyecektir.

Bu çalışmada İslâm ve Batının iç içe geçmiş tarihinin ana hatlarını tasvir etmeye çalışağız. 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. Böylece dün olduğu gibi bugün de kendi hakkımızda 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. Batı'nm İslâm algısı medya mensupları, akademisyenler, uzmanlar, gözlemciler, araştırma kurumları, lobi şirketleri, film yapımcıları, edebiyat insanları ve siyasetçiler gibi son derece karmaşık ve yaygın 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 başlarlar. Çağdaş medya çalışmalarının da gösterdiği gibi imaj, gerçekliğin yerine geçer. İmajı kontrol eden, gerçekliği de kontrol etmeye başlar. Bu bakımdan İslâm ve Batı arasındaki ilişkilerin, çoğu zaman bir imajlar savaşı olduğunu unutmamak gerekiyor.

Bu çalışmada Batının İslâm algısının sorunlu yönlerini 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'nm İslâm algısı, sadece onun bir başka medeniyet hakkında oluş-turduğu birtakım gerçek ya da hayalî imgeler bütününü ifade etmez. Bunlar aynı zamanda Batı'nm nasıl bir ben tasavvuruna ve ben bilincine sahip olduğunu da gösterir.

Kendisini tarihin merkezinde gören, insanlığın son tekâmül aşaması olarak tanımlayan, ahlâktan bilime

her şeyin en iyisini ve doğrusunu kendisinin yaptığına inanan bir Avrupa ya da Amerika'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 konusudur. Rudyard Kipling, Batı insanının bu misyonunu "Beyaz Adamın Yükü" şiirinde açık bir şekilde dile getiriyordu. Kipling'den bir asır sonra bu algılama biçiminin hâlâ yaygın olduğunu görüyoruz.

İslâm dünyasının ben tasavvuruna bakacak olursak, öncelikle klasik dönemle modern zamanları

birbirinden ayırmamız gerekiyor. Klasik İslâm medeniyeti, hakikatin evrenselliğine inanmış, kendi dışındaki din ve kültürleri kucaklayabilecek esnekliğe sahip bir dünya görüşüne dayanıyordu. Yahudi ve Hıristiyan gibi, Müslüman olmayan topluluklara hukukî bir statü verilmesi, temel hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, İslâm'ın diğer dinleri mutlak mânâda bir "öteki" olarak kategorize etmediğini gösteriyor. Kültürel olarak İslâm, benzer bir esnekliğe sahip olageldi. Müslüman âlimler dinî ya da fikhî anlamda kesin ve mutlak bir "İslâm kültürü" tanımı yapmadılar; çünkü İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet böyle bir şeye izin vermiyordu. Bunun yerine "Dinle ve ortak iyiyle çatışmadığı müddetçe bütün kültür formları mübahtır" ilkesi takip edildi. Bir başka ifadeyle, dinî değerlerle evrensel değerler arasında bir

bütünleyicilik ilişkisi öngörülmekteydi. Bu ölçüye uyan her âdet, gelenek ve kültür formu 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 saçma bir kültür olarak reddedilen İslâm dünyası, moderniteye belli tepkiler göstermek zorundaydı. Modernitenin kaynağı olan Batı, bu tepkilerin odak noktası oldu. Yaklaşık iki asırdır Müslüman kitleler kendilerini tarihin dışında, kültürel geri kalmışlık sendro- muyla hareket eden özneler olarak görüyorlar. 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 hem Batı hem de Doğu (Çin ve Hint medeniyetleri) 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 bağlıdır. Kendi tarihinin öznesi olan bir İslâm dünyası, geçmişiyle barışık, geleceğine ihtiyatla, ama güvenle bakabilen bir dünya olacaktır. Bunun içinse 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 yanlı bir değerlendirmedir. Bu uzun tarihte medeniyetler çatışmasını körüklemek isteyenlerin kullanabileceği pek çok malzeme vardır. İslâm karşıtı Bizans polemiklerinden Haçlı seferlerine, Dante'nin İlahî

Komedyasından Endülüs-îslâm 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. İleride de değineceğimiz gibi, İslâm ve Batıyı kardeş medeniyetler olarak gören pek çok Batılı ve Müslüman düşünür var. Ünlü Doğu-Batı Divanı'nı Sadi Şirazî'ye ithaf eden 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 Hıristiyanlardan alınan cizyeyi geri ödedikleri yahut

1968'den sonra İsrail'in yayılmacı politikalarına karşı Müslüman ve Arap Hıristiyanların aynı cephede yer aldıkları gerçeğini göz ardı edemeyiz.

İslâm ve Batı medeniyetleri, aralarındaki önemli farklara rağmen çatışmak zorunda değildirler. 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 varolma kararlılığını göstermesidir. İslâm ve Batı medeniyetleri, "iyilikte yarışan topluluklar" (Mâide, 5/48) oldukları zaman, bölgesel ve küresel barışa katkıda bulunacak ve belki de Kipling'i haksız çıkaracaklardır.

mt

İslâm ve Batı ilişkilerini ele alırken kullandığımız kelimeler konusunda dikkatli olmamız gerekiyor. Bir gerçeği belirtmesi gereken kelimeler, bazen neredeyse o gerçeği anlamamızın önündeki en büyük engel hâline gelebiliyor. "İslâm" ve "Batı" kelimeleri tarihten dine, kültürden sanata, felsefeden bilime ve siyasete kadar pek çok unsuru ifade ediyor. Bugün İslâm denince, insanların zihninde belli imgeler oluşuyor: Mekke, namaz kılan insanlar, intihar saldırıları, örtülü kadınlar vs. Batı dediğimizde de bir dizi imaj zihnimizde canlanıyor: Gelişmiş ve kalabalık şehirler, teknoloji, askerî müdahaleler, müzik klipleri, kiliseler, ailenin çöküşü vs. Bu olguların hepsi bir gerçeğe tekabül ediyor. Fakat insan, toplum ve tarih gibi karmaşık, sürekli değişen, dinamik, 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 ihtiyacımız var. İslâm kelimesiyle başlayalım. İslâm, İslâm dininin kendisi için kullandığı ve Kur'an'da geçen bir kelime. "Allah'a teslim olmak yoluyla barış ve huzura

kavuşmak" anlamına geliyor. Dinî mânâda, Kurban rn öngördüğü inanç ve yaşam biçimini ifade ediyor, arı ve kültürel mânâda ise, bu inanç ilkelerinin zaman ve mekân boyutunda farklı biçimlerde ortaya çıkışını dı e getiriyor. İslâm, diğer bütün dünya dinleri gibi, mensuplarına sadece bir "iman edilecekler Üstesi" sunmuyor J u inançların ve diğer ahlâkî ilkelerin bir yaşam biçimi ha v- ne gelmesini öngörüyor. İslâm medeniyeti ve ku ur dediğimiz şey de bu ilkelerin Müslüman aktörler elin e zamana ve mekâna nüfuz etmiş, ete kemiğe bürünmüş

hâlinden ibarettir. Nasıl ki medeniyet, bir dünya görüşünün zaman ve mekân koordinatlarında hayat bulması ve "maddî" bir nitelik kazanmasıysa, aynı şekilde islam medeniyeti de İslâm dünya görüşünün böyle maddi ve tarihî bir kimliğe bürünmesidir. İslâm dediğimizde, hem bir inanç sistemini hem de bir kültür ve medeniyeti kastediyoruz. Gerek Orta Çağlarda gerekse bugün islam kelimesi, İslâm'ın bu iki yönüne atıfta bulunur. Her ne kadar bu iki boyutu birbirinden ayırmak sanıldığı kadar kolay değilse de, "İslâm" dediğimizde hangi düzlemden bahsettiğimizi iyi belirlememiz gerekir.

"Batı" kelimesine baktığımızda farklı birtakım sorunlarla karşılaşıyoruz. Öncelikle kelimenin modern zamanlarla yaşıt olduğunu ifade edelim. Her ne ka ar

"Occident" (Batı) kelimesi "güneşin battığı yer" anlamında Avrupa dillerinde XIV. yüzyıldan beri kullanılıyorsa da, kelimenin modern mânâsım XVIII. yüzyıldan itibaren kazanmaya başladığını görüyoruz. Öte yan an "Occident" kelimesinin ifade ettiği coğrafî Batı, "Asya nın batısı" anlamını da taşıyor. Orta Çağlarda Avrupa kendisini "Asya'nın batısı" olarak görmekteydi. Bu mana a Batı diye müstakil bir coğrafyadan bahsetmek mumkun 26

değil. Merkezde Asya var. Batı (Avrupa), Asya'nın batı ucuna tekabül ediyor. Bugün bu Asya merkezli dünya haritası fikri yeniden canlanma emareleri gösteriyor ama Avrupa-merkezli tarih ve coğrafya algısı hâkimiyetini koruyor.

Batı kelimesinin aynı zamanda dinî bir anlamı var. Hıristiyanlığın ana yurdu olarak görülen Batı, aslında köken itibariyle pagan bir geçmişe sahip. Doğuda, yani Kudüs ve civarında ortaya çıkan Hıristiyanlık, Avrupa'da yayıldıktan sonra "Batı'nın dini" haline geldi. Fakat bu da paradokslarla dolu bir durumu ifade ediyor. Çünkü Hıristiyanlık, diğer İbrâhimî dinler gibi Orta Doğu ve Mezopotamya kökenlidir. Hıristiyanlığın bir "batı dini" olduğunu söylemek için modern zamanları beklemek gerekiyor. Fakat asıl sorun, Hıristiyanlığın Batıya hasredilmesi halinde, Doğu Hıristiyanlığının genellikle göz ardı edilmesidir. Oysa Doğu Hıristiyanlığı daha eski bir tarihe sahip. Ayrıca hem Ortodoks Kilisesi hem de Doğu Katolikliği, kadim Hıristiyan geleneklerini daha fazla muhafaza edebilmişlerdir. Son olarak İslâm-Batı ilişkileri açısından, Doğu Hıristiyanlığının ayrı bir önemi var. Çünkü Müslümanlar bin yıldan fazladır Doğu Hıris- tiyanlarıyla (ve Yahudilerle) iç içe yaşadılar. Müslüman topluluklar Hıristiyanlığı büyük ölçüde Doğu Hıristiyan- ları aracılığıyla tanırken, Doğu Hıristiyanları İslâm ve Müslümanlar konusunda Batılı ve Avrupalı dindaşlarından farklı bir tecrübeye sahip oldular. Bu iki tecrübe arasındaki farkı bugün dahi görebilmekteyiz. Kudüs'te yaşayan bir Müslümanın Filistinli bir Hıristiyana bakışıyla, Paris yahut Texas'ta yaşayan bir Hıristiyana bakışı arasında önemli farklar var. Aynı durum, Doğulu Hıristiyanların Müslümanlara bakışında da gözlenmektedir.

İslâm ve Batı medeniyetlerinin tarihî köklerine dönmeden önce, bu iki kelime arasındaki ilişkiye de kısaca temas etmekte fayda var. İslâm kelimesinin hem bir dini hem de medeniyeti ifade ettiğini söyledik. Batı ise ağırlıklı olarak bir medeniyeti ve coğrafyayı dile getiriyor. Bir din (İslâm) ile bir kültürün (Batı) aynı düzlemde ele alınması, bazı karışıldık ve yanlış anlamalara yol açabilir. Üstelik modern dönemde Batı, artık (Batı) Avrupa'da yerleşmiş olan bir kültürü değil, belli bir yaşam biçimi- ni, dünya görüşünü, siyasal sistemi, ekonomik düzeni, kültür formunu ifade ediyor. Batı dediğimiz şey, artık Londra yahut New York sokaklarıyla sınırlı değil. Batıyı İstanbul sokaklarında, Tahran caddelerinde, Delhi meydanlarında, Tokyo metrosunda görmek mümkün. Bu yüzden Batı kelimesini gelişigüzel kullanmak büyük riskler taşıyor. Fakat dilin imkânlarını daha fazla zorlamamak için bu kelimeleri bu kitap boyunca kullanmaya devam edeceğiz. Tabii ki çok boyutlu anlam alanlarını akılda tutarak.

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, yani değişmeyen ilkeleri vardır. Ama bu ilkeler zamana ve mekâna farklı biçimlerde yansır. İslâm kültür ve medeniyetinin Arap Yarımadasında aldığı şekille, Anadolu'da ve Hint Alt Kıtası'nda aldığı şekiller birbirlerinden farklıdır. Bu coğrafyalarda ortaya çıkan kültür ve sanat formları, üretim ve tüketim biçimleri, mimarî 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 kabul 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 Müslü- manla 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.

Bu kısa girişten sonra İslâm ve Batı medeniyetlerinin tarihî köklerine kısaca değinebiliriz. Batı medeniyetinin köklerini iki ana kaynağa geri götürebiliriz: Greko-Ro- man kültürü ve Yahudi-Hıristiyan geleneği. Yunan kültürü ve düşüncesi, Batı medeniyetinin Hıristiyanlık öncesi dönemini kapsar. Bugünkü Yunanistan'da ve Ege adalarında ortaya çıkan ve gelişen eski Yunan kültürü, politeist yani çok tanrılı bir dine sahipti. Her ne kadar Sokrates ve öğrencisi Eflatunda tek Tanrı inancının güçlü bir ifadesini bulmak mümkünse de, popüler Yunan dini politeist idi. Küçük şehir devletlerine yaydan Yunan siyasî-toplumsal yapısı, Yunan olmayanları barbar kabul ediyor ve doğal kölelik fikrini benimsiyordu. Aristokratların yönetici olduğu Yunan siyasî modeli, bir "seçkinler cumhuriyeti" idi.

Yunanlılar bilim ve felsefe alanında önemli mesafeler katetmişlerdi. Rasyonel düşünce, empirik yöntem, bilimsel tasnif, formel mantık, ahlâk ve siyaset düşüncesi, tabiat felsefesi, kozmoloji, mitoloji alanlarında Yunan düşünürleri önemli bir geleneğin inşasına katkıda

bulundular. Bu düşünce mirası, ileriki yüzyıllarda hem İslâm dünyasını hem de Orta Çağ 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 hadisesidir.

Yunan mucizesini aydınlanma dönemi Avrupa tarihçiliğinin bir kurgusu olarak gören önemli karşı tezler var. Bu tarih okumasına göre "Yunan mucizesi", Akdeniz havzasına ve kadim Mısır medeniyetine büyük şeyler borçlu. Milattan önce VII-III. yüzyıllar arasında yeşeren Yunan kültür ve düşüncesi, kadim 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 VII-III. yüzyıllar arasında Anadolu'nun tamamına hükmeden Pers İmparatorlu- ğu'nun güç ve ihtişamından korku ve hayranlıkla bahseder. Büyük İskender'in son Akamedyan Kralı Daryüs'ü MÖ 333 yılında yenmesi dahi, Perslerin Yunanlılar karşısındaki üstünlüğünü ortadan kaldırmadı.

Yunanlıların kadim Mısır'la ilişkisine baktığımızda, daha çarpıcı bir tabloyla karşılaşıyoruz. İlk Yunan filozofu kabul edilen Tales, Mısır'da din adamlarıyla matematik ve felsefe çalışmıştır. Yunan düşüncesinin kurucularından olan ve Ege'nin Anadolu yakasındaki Samos Adası'nda 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. Parme- nides'in ataları, Perslerin baskısından kurtulmak için

Foçalılarla beraber Korsika Adası'na göç eder ve Elea şehrini kurarlar. 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 Eflatunun Atlantis efsanesi, Mısır kökenlidir. Dahası Eflatunun Mısır'a bizzat gittiği de rivayet edilir. Kısacası Mısır, Yunan'ın ilham kaynağıdır.[1]

Yunan düşünce ve kültürünün merkezi olan Atina, aynı zamanda Batı medeniyetinin felsefe-bilim yönünü temsil eder. Batı medeniyetinin ikinci önemli kaynağı Hıristiyanlıktır. Diğer İbrâhimî dinler gibi Hıristiyanlığın da temel amacı tek Tanrı inancını yeniden tesis etmekti. Yahudi hukukunu büyük ölçüde kabul eden Hz. İsa ve ilk Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın niteliği ve misyonuyla ilgili teolojik sorunlardan dolayı Yahudi din adamları tarafından kovuşturmaya tabi tutuldular. Bunu, gücünü yitiren Roma Devleti'nin Hıristiyanlığa yönelik baskıları takip etti. Eski Romanın ihtişamını geri getirmek isteyenler, Hıristiyanlığı bu dönemde sapık bir din olarak gördüler. Böylece Hıristiyanlığın ilk üç asrı, baskı ve kovuşturmalarla dolu bir dönem oldu.

Bir "mazlumlar dini" olarak tarih sahnesine çıkan Hıristiyanlık, Batı medeniyetini dinî, felsefî, siyasî, ekonomik, edebî, sanatsal ve kültürel alanlarda belirleyen ana kaynaklardan biridir. Roma Kralı Konstantin'in 313 yılında Hıristiyanlığı resmen tanıması ve Hıristiyanlığın kısa sürede (Roma İmparatoru Gratian'in emriyle) imparatorluğun resmî dini hâline gelmesi, Batı medeniyetinin önemli dönüm noktalarından biridir. Bu tarihî olayın ardından Hıristiyanlık bir azınlık dini olma vasfını

il v M •«■•>>: v tr "

S ■'■ 7 y , i b- ■ .'i

■Y

yitirmiş, Katolik kilisesi tedricî olarak güç kazanmış ve Orta Çağlarda krallara hükmeden bir kurum haline gelmiştir. Kilisenin sahip olduğu ekonomik ve siyasî güç, Hıristiyan teolojisini derinden etkileyen bir faktördür. Pek çok Hıristiyan tarihçisine göre imparatorluk dini haline gelen Hıristiyanlık, teslisten Katolik Hıristiyanların ruhani lideri papanın masumluğuna kadar, Hz. İsa'nın öğretileri arasında yer almayan birtakım yeni teo- lojik ilkeler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda Hıristiyanlık, gücü elinde bulunduran bir din olabilmek için büyük bir bedel ödemek zorunda kalmış, teolojisini yeniden kurgulamış ve aslî kimliğinden uzaklaşmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Batı medeniyeti pagan Yunan kültürünü temsil eden Atina ile Hıristiyanlığı temsil eden Kudüs arasında tarih boyunca diyalektik bir ilişki ve gerginlik yaşamıştır. Batı medeniyetini bu iki kutup arasında gidip gelen bir sarkaç gibi düşünebiliriz. İlk çağlarda Batı medeniyetine ana rengini veren Atina iken, Orta Çağlarda bunun yerini Roma ve Kudüs almış; modern dönemlerde ise Atina tekrar belirleyici güç haline gelmiştir. Bu süreçte Batı medeniyeti din ile bilim, akıl ile vahiy, yani Atina ile Kudüs arasında sağlıklı ve dengeli bir ilişki kurabilmek için farklı yollar denemiştir. Bu senteze en fazla yaklaşılan dönem Orta Çağlardı. Fakat Hıristiyan teolojisinin cevapsız bıraktığı sorular, Katolik kilisesinin 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.

Modern dönemde Batı medeniyeti kendi içinde farklı kırılmalar yaşadı. Bu iç kırılmalar, Batılı-olmayan dünyayla ve özellikle İslâm dünyasıyla yakın ilişki içerisinde gerçekleşti. Batı'nın modern tarihi, aynı zamanda Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinin tarihidir. Avrupa kolonyalizmi, Batının yeni ve modern 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 dünyasını, Afrika'yı ve Uzak Doğu Asya'yı sömürgeleştirdi. Modern Batı'nın "öteki" algısı ve fizikalist evren anlayışı, "beyaz adamın yüku'nü, "medenîleştir- me misyonu" olarak tanımlamasına imkân tanıyordu. Batı'nın İslâm dünyasıyla olan sömürgecilik ilişkisi de bu şekilde gelişti. Bugün bu sömürgecilik ilişkisinin etkilerini popüler kültürden ekonomik küreselleşmeye kadar pek çok alanda görmeye devam ediyoruz. Aşağıda da değineceğimiz gibi, İslâm-Batı ilişkilerinin gerginlik alanlarından biri, bu sömürgecilik mirasının hâlâ devam ediyor olmasıdır.

İslâm medeniyetinin köklerine baktığımızda, farklı bir tarihî süreçle karşılaşıyoruz. İslâm'ın ortaya

çıktığı Arap Yarımadası, büyük bir kültür ve medeniyet tarihine sahip değildi. Sâsânî (Fars) ve Bizans (Roma) gibi iki büyük siyasî gücün ve kültürün ortasında, ama ikisinden de uzak olan bu coğrafya, İslâm medeniyetinin tarihî gelişimi açısından önemli bir avantaj sunmaktaydı. Çünkü nötr hatta zayıf bir kültür zemininde 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 ve özgüvene sahip idiler. Sâsânî, Çin yahut Roma kültürünün ortasında doğan ve yayılmaya çalışan bir İslâm, herhalde çok farklı bir tarihî tecrübeye sahip olurdu. Nitekim Hıristiyanlığın yaşadığı temel tarihî sorunlardan birinin bu olduğuna yukarıda kısaca temas ettik.

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

Kur an 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 insiyatifine, yani içtihadına bırakılmıştır. Hıristiyanlığın tersine İslâm, kendisinden önceki bir hukuk geleneğini devralmadı; bunun yerine geniş mânâda şeriat adını verdiğimiz kapsamlı bir hukuk sistemi inşa etti. Şüphesiz İslâm hukukuyla İslâm öncesi hukuk kuralları arasında belli benzerlikler vardır. Fakat yeni dinin hukuk kuralları olarak şeriat ve ondan neşet eden fıkıh Yahudi, Hıristiyan yahut pagan Arap olmaktan çok, Müslüman bir nitelik taşır. Bu, hızla gelişen ve yayılan İslâm toplumlarının kendilerine has bir hukukî ve kültürel kimlik geliştirmesini sağlamıştır.

Kısa sürede Arap Yarımadasının dışına yayılan İslâm, aynı zamanda Arap olmayan pek çok etnik grubun dini hâline geldi. Fars, Türk, Afrikalı, Hintli, Afgan, Orta Asyalı, Çinli ve Malay pek çok topluluk hızla İslâm'a girdiler ve hem dinî hem de kültürel mânâda bir İslâmlaşma süreci yaşadılar. Bu süreçte farklı topluluklar Müslüman- laşırken aynı zamanda klasik İslâm kültürünün zengin mozayiğini de oluşturmaya başladılar. Bir medeniyet ve dünya kültürü hâline gelen İslâm, ister istemez, farklı coğrafya ve kültürlerde farklı renk ve biçimlerde hayat alanı buldu. Bugün dahi Afrika Müslümanlığı Malay İslâm'ından, Boşnak Müslümanlığı Afgan Müslümanlığından kültürel ve yer yer dinî mânâda önemli farklılıklar gösterir. Bu, medeniyet hâline gelen her dinin yaşadığı doğal bir süreçtir.[2]

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 mânâda 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. İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'an ve sünnet, dinin temel ilkeleri konusunda açık-seçik ve yer yer hususî ilkeler koyarken, kültürel âdet ve gelenekler konusunda genel prensipler belirlemiş ve bu ikisi arasındaki uyumu Müslüman birey ve toplumların sağlaması hedeflenmiştir.

Klasik din bilginlerinin altını çizdiği gibi, İslâm'ın temel ilkeleriyle çatışmadığı müddetçe bütün kültürel âdet ve gelenekler mübahtır; yani din açısından nötr bir niteliğe sahiptir. Onları alıp uygulamak ya da terk etmek, ilgili topluluğun tercihine bırakılmıştır. Bu

mânâda klasik İslâm kültürü, dinin belirlediği ilkeler çerçevesinde son derece 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 gerekçelere dayanır. Antik Yunan ve Helenizm 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 katkılarının kabulü 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 zimmî kavramlarıyla hayat bulan hoşgörü yaklaşımı, kültür alanında farklı geleneklerin İslâm dairesine tedricî olarak girmesiyle derinlik kazandı. Böylece İslâm medeniyeti, kendisine özgü dünya görüşü ve sosyal-hu- kukî yapısıyla bir tarafta yeni bir toplum ve kültür üretirken öte tarafta irtibata geçtiği bütün kültürleri kendi medeniyet havzasında eritmeyi başardı.

Bunda İslâm'ın yayılış serüveninin önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre sonra Arap Yarımadasının dışına hızla

yayılan İslâm, döneminin bütün büyük kültür ve dinleriyle bir şekilde irtibata geçti. Bu kültürler uzun bir liste oluşturuyor: Cahiliye Arapları, İran ve Mezopotamya'da- ki Mazdekler, çeşitli Hıristiyan mezhepleri (Nestûrîler, Monofizitler, Ortodoks 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.[3]

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 ehl-i kitaptan kabul etmesidir.[4] Hindular konusunda benzer bir tavra ünlü kelâmcı ve dinler tarihçisi İbn Hazm'da (994-1064) da rastlıyoruz. Kendisinden önce Hindistan'a gidip bu kıtanın ilk antropolojik envanterini çıkaran ve ünlü Kitâbü Tahkiki mâ li'l- Hind kitabını yazan Bîrûnî gibi, İbn Hazm da Hinduların (Brahmanlarm) görünürdeki çok tanrılı inanç sistemlerine rağmen, temelde tek tanrıya inandıklarını söyler: "Berâhime (Brahmanlar) tıpkı bizim gibi tanrının tek olduğuna inanırlar; fakat peygamberliği reddederler."[5] 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 sadakat gibi, bizatihi kendisi için arzu edilen bir şeydir" ve Hinduların inanç ve âdetlerini olduğu gibi aktarmak adalet ve sadakatin gereğidir. Bu yüzden Bîrûnî "Bu inanç ve âdetler Müslümanlara bütünüyle kabul edilemez görünse bile, biz

İ

1b

■

1 1

s 'i

İ fil

Vı

■Cf

sadece bunların Hinduların inançları olduğunu söyler, müdafaasını onlara bırakırız" der.[6]

Diğer din ve kültürlere yönelik bu bakış açısının şekillenmesinde "İlim Çin'de bile olsa talep ediniz" hadisi gibi dinî telkinlerin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Burada "ilim" ile genel mânâda bilginin (düşünce, bilim, edebiyat, sanat), "Çin" ile de uzak diyarların kastedildiği anlaşılıyor. Hakikatin evrenselliği fikri pek çok Kur'an âyetinde de ifade edilir. "Her ümmetin bir resulü vardır" (Yûnus, 10/47) ve "Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinde bir elçi olmasın" (Fâtır, 35/24) diyen Kur'an'ın Müslümanların İslâm öncesi ve sonrası başka kültürler hakkındaki algılamalarını derinden etkilediğini söyleyebiliriz.

İslâm kültür ve edebiyat tarihinde, bunun kayda değer tezahürleri olduğunu belirtelim. Örneğin X. yüzyılın ünlü düşünürlerinden Ebû Süleyman es-Sicistânî, farklı toplumların faziletlerini anlatırken, üç kadim topluluğa farklı yetenekler atfeder. Sicistânî'ye göre "Hikmet Yunanlıların zihnine, Arapların diline, Fârisîle- rin kalbine ve Çinlilerin eline indirilmiştir."[7] Buna göre Yunanlılar felsefe ve spekülatif düşüncede, Araplar dil ve hitabette, Fârisîler şiir ve sanatta, Çinliler de teknoloji ve el sanatlarında temayüz etmişler ve insanlığın ortak kültürüne katkıda bulunmuşlardır. Tabakâtü'l-ümem (Toplumların Sınıflan) kitabının yazarı Sâid el-Endelüsî (ö. 1070), toplumları ilme katkılarına 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."[8]

Bir diğer ünlü yazar Câhiz (ö. 869) Kitâbü'l-Buhalâ'da (Cimriler Kitabı), IX. yüzyıl gibi erken bir dönemde Yunanlılar hakkında söylenmiş şöyle bir söz aktarır: "Bizanslı Yunanlıların bütün toplumların en cimrisi ve tamahkârı olduğunu ispat eden şeylerden biri de dillerinde (Yunancada) cömertlik kelimesinin bulunmamasıdır." Câhiz, Tâhir el-Esîr adlı birinden aktardığı bu sözü bir başka değerlendirmeyle tamamlar ve bazı kimselerin İranlıların sahtekârlığına delil olarak Fars- çada Arapçadaki "nasihat" (samimi tavsiye) kelimesinin bulunmayışına dikkat çektiklerini nakleder. Çünkü "İnsanlar sadece kullanma ihtiyacı duydukları şeylere isim verirler; böyle bir kelimeye gerek olmadığında, ona duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar."[9] Câhiz'in 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, 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.[10]

Hakikatin tarih boyunca farklı toplum ve dillerde ifade edildiğine duyulan inanç, Müslüman filozofların Yunan, Hint ve diğer düşünce geleneklerine bakışını derinden etkilemiştir. İşrâkîlik ekolünün kurucusu Şehâbeddin Sühreverdî, bunu "hikmet tarihi"nin değişmez ilkelerinden biri olarak vazeder: "Hikmetin bu (bahsettiğimiz) dönemde bulunmadığını zannetme. Hayır! Âlem 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 varolmaya devam ettiği müddetçe böyle kalacaktır."[11] Bu cümleyi şerh eden Sühreverdî'nin ünlü talebesi Şeh- rezûrî şöyle der: "İlahî 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 hakimler sayesinde mümkündür."[12]

Batı medeniyeti gibi İslâm medeniyeti de modern dönemde köklü kırılmalar yaşadı. Geleneksel dünya görüşünün terkedildiği modern dönemde, Müslüman toplumlar Avrupa emperyalizmine ve yayılmacılığına karşı uzun mücadeleler vermek zorunda kaldılar. İngiliz ve Fransızlar başta olmak üzere, Avrupalılar sadece İslâm topraklarını işgal etmediler; aynı zamanda klasik İslâm geleneğiyle irtibatını koparmış yeni siyasî ve fikrî elitler ürettiler. Modernleşme adına yaşanan sekülerleş- me ve köksüzleşme, İslâm toplumlarında Batıya karşı derin bir şüphe yarattı. Bugün bu şüphe, yaşadığımız kolonyalizm sonrası dönemde de devam ediyor.

Müslüman toplumların modernleşme tarihi, aynı zamanda Avrupa kolonyalizminin tarihidir. XIX ve XX. yüzyıllarda uzun süre işgal altında yaşayan Müslüman toplumlar, son iki yüzyıldır Batı medeniyetine bir "öteki" olarak bakıyor. Buradaki "öteki" bizim dışımızdaki bir toplum ya da kültürü değil, "ben-idrakimizi" belirleyen karşıt unsurlardan birini ifade ediyor. Klasik İslâm medeniyetiyle modern Batı toplumları arasında yapılan mukayeseler, bu "psikolojik bağımlılık" hâlinin bir yansımasıdır. Bu tavır daha popüler düzeyde komplo teorileri şeklinde ortaya çıkıyor ve böylece Müslüman toplumlardaki hemen bütün sorunlar dış güçlerin bir

oyunu olarak görülüyor. Bu "dış güçler"in Çin ya da Afrika değil, Avrupa ve Amerika olması bir tesadüf değildir.

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 değildir. 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 genel geçer hükümler, önyargılar ve çarpık algılara sahip olması,

affedilebilir bir hata değildir. Fakat aynı şekilde tersinden bir oryantalizmle Batının tekdüze, homojen ve monolitik bir dünya olduğunu söylemek de yanlıştır. Kitabın ilerleyen sayfalarında bu nüansların bir kısmına temas edeceğiz. Şimdi İslâm ve Batı medeniyetleri hakkındaki bu açıklamalardan sonra, İslâm'ın Batı'da nasıl algılandığına bakabiliriz. İki dünya arasında daha iyi bir iletişim ve belki de bir yakınlaşma olacaksa, bu nüans ve ayrıntılara azamî bir özen göstermek zorundayız.

İkinci Bölüm

ÜÇ İSLAM ALGISI

TEOLOJIK, SIYASÎ VE KÜLTÜREL MEYDAN OKUMA

İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı VII. yüzyılda, Hıristiyanlık Avrupa'nın ortalarından Arap Yarımadasına kadar yayılmış bir dindi. İslâm ve Hz. Muhammed hakkında ilk bilgi sahibi olan Hıristiyanlar, doğuda yaşayan Hıristiyanlardı ve bunlar Süryânî, Nestûrî, Monofizit ve Melkit gibi farklı etnik ve mezhebi gruplardan oluşuyordu. Katolik kilisesinin ve Avrupa'da yaşayan Hıristiyan toplulukların İslâm ve onun elçisi hakkında ilk bilgilere ulaşması ise birkaç yüzyıl alacaktır. Aşağıda da değineceğimiz gibi, Orta Çağ Batı dünyasının temel sorunlarından biri, İslâm ve Müslümanlar hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgiden yoksun olmasıdır. Ne iki yüzyıldan fazla süren Haçlı seferleri ne de yedi yüzyıl süren Endülüs-İslâm tecrübesi bu cehalet ve bilgi eksikliğinin önüne geçebilmiştir. Bugünkü Avrupa ve Amerikan kamuoyunun genel eğilimleri ve bilgi seviyesi, bu sorunun hâlâ devam ettiğini gösteriyor.

Hıristiyan dünyası İslâm'ı en başından itibaren dinî-teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak algıladı. İbrâhimî geleneğin son halkası olduğunu söyleyen İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ortak noktaları bulunmasına rağmen, onlara önemli eleştiriler de yöneltmekteydi.

İslâm'ın kısa sürede Arap müşrikleri ve Doğu Hıristi- yanları 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. X. yüzyıldan itibaren siyasî meydan okumayı, kültürel tehdit algısı izleyecektir. Güçlü bir kültür ve medeniyet üreten İslâm dünyası, X. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonlarına kadar bütün Avrupa'yı etkisi altında bulunduran bir bilim, düşünce ve eğitim geleneği inşa etti. Bu güçlü ilim faaliyeti, sadece skolastik Hıristiyan dünyasını değil, Orta Çağ Yahudi düşüncesini de derinden etkilemiştir. İslâm düşünürlerinin etkisi altında şekillenen Yahudi kelâmı ve İşrâkîliği bunun tipik örnekleri arasında zikredilebilir. Şimdi bu üç algılama biçimine yakından göz atalım.

İbrâhimî dinler geleneğinin son halkası olan İslâm, yeni bir din olduğunu iddia etmemiş, bunun yerine kendisinden önceki vahiylerin getirdiği tevhit öğretisini teyit ettiğini söylemiştir. Tevhit inancının evrenselliği ve sürekliliği, İslâm düşüncesinin temel ilkelerinden biridir. Bunun altını çizmek için Kur'an, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar uzanan peygamberler tarihi ve çeşitli kavimler hakkında detaylı bilgiler verir; mukayese ve tahliller yapar. Kur'an'da anlatılan Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Süleyman, Hz. Mûsâ ve Hz. îsâ gibi peygamberlerin hayatları, aynı zamanda Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitapları Eski ve Yeni Ahit'te ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

Hıristiyanların ilk tepkisi tam da bu noktada ortaya çıkar: Kur'an'ın anlattığı tarih, aynı zamanda Tevrat ve İnciller'in tarihidir. İki tarihî anlatım arasında yer yer önemli farklılıklar vardır. Örneğin İncil, Hz. İbrahim'in kurban olarak sunduğu oğlunun İshak olduğunu söylerken, Kuran bu kişinin İsmâil olduğunu belirtir. Detaylardaki bu farklara rağmen, Kur'an'ı okuyan bir Hıristiyanm ortak tarihî referansları görmezlikten gelmesi mümkün değildir.

Hıristiyanlar açısından asıl şaşırtıcı olan husus, Kur'an'da Hz. îsâ ve Hz. Meryem'e yapılan atıflardır. İslâm, Hz. İsa yı Tanrı'nın oğlu değil, elçisi olarak görür. Her ne kadar Hz. îsâ'nın dünyaya gelişi mucizevî bir şekilde gerçekleşmişse de ne Hz. Meryem ne de Hz. îsâ ilahî özelliklere sahiptir. Müslümanlar, Hz. îsâ'yı büyük peygamberlerden biri kabul eder ve ona bu şekilde saygı duyarlar. Aynı şekilde Kur'an, Hz. îsâ'nın çarmıha gerilmesi hadisesini farklı şekilde açıklar. Kur'an'ın yorumuna göre Hz. îsâ çarmıhta ölmemiş, Allah'ın katma yükseltilmiş, onun yerine çarmıhta bir başkası ölmüştür. Öte yandan Hz. Meryem Kur'an'da ismen pek çok defa zikredildiği halde, İncil'de ancak birkaç kez anılır. Feminen maneviyatın en önemli temsilcisi kabul edilen Hz. Meryem, Müslümanlar için kutsal tarihin önemli figürlerinden biridir; fakat hiçbir zaman "Tanrı'nın annesi" olarak nitelenmemiştir.

Son olarak Kur'an'ın ortaya koyduğu ahlâk sistemi, Tevrat ve İncil'in ahlâk sistemleriyle önemli benzerlikler arz eder. Kur'an bütün ilahî dinler gibi, insan oluşun asgarî şartını ahlâkîlik olarak tanımlar. Hırsızlık, yalancılık, haksız yere öldürme, zulüm gibi günahları yasaklayan İslâm, insanları Allah'a ibadet etmeye, iyilik

.O

J R

TI 1

i

i .ı â

■i "I

ili

ıı,f «r

İh'

yapmaya, ana-babaya karşı iyi davranmaya, sadaka vermeye, fakir ve yetimleri korumaya, ortak iyiyi kurumlar aracılığıyla yaygınlaştırmaya davet eder. Bu temel ahlâkî ilkeler, dünya dinleri arasında ortaktır. Bu noktada İslâm'ı sapık bir mezhep olarak gören Hıristiyan teologlar, özünde yanlış bir öğretinin bu ahlâkî ilkeleri neden ve nasıl kurumsallaştırdığı sorusunu sormuşlar ve bu soruya, Batının İslâm algısı açısından kayda değer cevaplar vermişlerdir.

VIII ve IX. yüzyıllar, İslâm karşıtı teolojik polemiklerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Bede (ö. 735), Yuhanna ed-Dımaşkî (Johannes Damascenus) (ö. 749) ve öğrencisi Theodore Ebû Kurre (ö. 825) gibi Hıristiyan teologları, eserlerinde İslâm, Kur'an ve Hz. Muhammed'den bahseden ilk düşünürlerdir.[1] Eserlerini Arapça, Yunanca ve Süryânîce yazan Ebû Kurre, Abbâsî Halifesi Me'mûn'un sarayında Müslüman kelâmcılarla pek çok tartışmaya katılmıştır. Konumuz açısından Yuhanna ed-Dımaşkî hususî bir öneme sahiptir. Çünkü Dımaşkî Orta Çağlar boyunca hâkim olacak teolojik İslâm algısının ilk önemli temsilcisidir. Doğu Hıristiyan teolojisi üzerine önemli eserler yazan Dımaşkî, Emevî sultanının sarayında görevli olarak çalışır. Babası Segios Mansûr, sarayın malî işlerinden sorumlu bir memurdur. 720 yılında Kudüs'te inzivaya çekilen Dımaşkî, burada kaleme aldığı eserlerinde ilk defa İslâm dinine "İsmâiloğullarmm sapıklığı" olarak atıfta bulunur. Arapların İsmâil soyundan geldiğine inanan bu Hıristiyan düşünürü için İslâm yeni bir vahiy değil, Hıristiyanlığın içinden çıkmış sapık bir mezheptir. Yine Dımaşkî'ye göre Hz. Muhammed bir "Sahte peygamberdir; şans eseri Eski ve Yeni Ahit'i görmüş, bir Aryan din adamıyla (burada Hıristiyan din

adamı Bahîrâ'ya atıf yapılıyor) karşılaştığını iddia etmiş ve böylece kendi sapık mezhebini kurmuştur."[2] Dımaşkî, islâm'a aynı zamanda "deccalin habercisi" olarak atıfta bulunur. Bu algılama biçimi Orta Çağlar boyunca devam edecek ve bugüne kadar uzanacaktır.

Bütün bu polemiklere rağmen Doğu Hıristiyanla- rı, İslâm'ın teolojik ve hukukî yaklaşımları karşısında topyekün bir red ve çatışmaya yönelmemişlerdir. Bunun en çarpıcı örneğini Haçlı seferleri sırasında Arap Hıristiyanlarının Avrupalı savaşçılara karşı aldıkları tavırda görüyoruz. Birkaç asırdır Memlûk yönetimi altında Müslümanlarla barış içinde yaşayan Hıristiyan Araplar, "Frenk"ler 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 oryantal Hıristiyanlar, birkaç istisnaî hadise dışında, genellikle ya Müslümanların yanında saf tuttular ya da çatışmaların dışında kaldılar.[3]

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm Yahudi ve Hıris- tiyanları tevhid inancını zedelemekle suçladığı halde, onlara hukukî bir statü vermiş ve din özgürlüklerini güvence altına almıştır. Dinler tarihinde bir ilk olan bu tavır, İslâm'ın Hıristiyan hâkimiyeti altındaki bölgelere hızla yayılmasını sağlamış ve Hıristiyanların islâm karşıtı muhalefetini kısmen yumuşatıcı bir etkiye sahip olmuştur. İslâm, Yahudiliğe karşı tevhid inancının evrenselliğini vurgulamış ve ilahî vahyin belirli bir ulusun dini olması fikrine karşı çıkmıştır. Yahudilerin "seçilmiş topluluk" inancını reddeden İslâm, Yahudi din adamlarının muhalefetiyle karşılaşmıştır. Katolik kilisesinin Tanrı ile birey ve toplum arasında zorunlu bir

aracı olarak gördüğü din adamları sınıfını da reddeden İslâm, Orta Çağ Avrupası'nda yer yer "avamın dini" olarak görülmüştür.

Bu dinî ve teolojik meydan okumaya kısa sürede siyasî tehdit algısı eklenecektir. Yahudiliğin aksine İslâm hiçbir zaman bir "diaspora dini" olmamıştır. İstisnaları olmakla beraber Müslüman toplulukların azınlık hâlinde yaşaması, modern dönemde ortaya çıkan bir durumdur. Müslüman toplumlar, Yahudilerin tersine, "coğrafî bölünmüşlük" sorunuyla da genellikle karşılaşmamışlardır. Klasik dönemde olduğu gibi bugün de İslâm coğrafyası belli bir toprak bütünlüğü ve sürekliliği arz eder. Bu, İslâm kültür ve medeniyetinin çok geniş bir coğrafyada kök salmasının önemli sebeplerinden biridir.

Hıristiyanlığın yayılmasıyla mukayese ettiğimizde, İslâm'ın farklı bir tecrübeye sahip olduğunu görüyoruz. Avrupa'nın bir Hıristiyan kıtası haline gelmesi yaklaşık bin yıl sürmüştür. Kuzey Avrupa ve özellikle Kuzey İngiltere, IX. yüzyılın ortalarına kadar Hıristiyanlığa direnmiş, Hıristiyanlık öncesi geleneklerinden vazgeçmemiştir. Bunun tersine İslâm, VIII. yüzyıldan itibaren hızla yayılmış ve çok geniş bir coğrafi alana hükmetmeye başlamıştır. Emevî ordularının Güney Avrupa'ya ilk olarak 711 yılında ayak basması, bu sürecin hızı hakkında 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 Hıristiyan dünyasında büyük infiallere yol açmış, kıyametin yaklaştığı inancını güçlendirmiştir. Daha önce Hıristiyan devletlerin himayesi altında olan toprakların Müslüman idaresine geçmesi, Katolik kilisesinin Avrupa'daki yöneticiler üzerinde baskı uygulamasına fırsat vermiştir. İslâm'ın bir "kılıç dini" olduğu, yani şiddet yoluyla yayıldığı inancının bu dönemde Avrupa'da ikna edici bir söylem 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 yayılımmı 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 birleştirilecektir. 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 son derece yaygın olduğunu görüyoruz. Hz. Muhammed'in birden fazla kadınla evlenmiş olması, tarihî ve sosyal şartlarından bağımsız ele alınmış ve onun şehvet düşkünü olduğu fikri yayılmıştır. Yine Hz. Muhammed'in Hz. Âişe'yle genç yaşta evlenmesi de pek çok polemiğin konusu olmuştur. Şiddet ve cinsellik temaları, Orta Çağlar 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 husustur.

Teolojik ve siyasî meydan okuma algısına IX ve X. 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. XVI. yüzyılın ortalarına kadar dünyanın en büyük bilim ve düşünce merkezleri İslâm topraklarında bulunmaktaydı. Endülüs'te Yahudi ve Hıristiyan aileler çocuklarının iyi bir eğitim alması için Müslüman medreselerini ve araştırma merkezlerini tercih etmekteydi. Arapça, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında da bir bilim ve düşünce dili olarak kabul edilmişti. İbn Meymûn (Moses Maimonides) gibi ünlü Yahudi ilâhiyatçılarının eserlerini Arapça kaleme almış olmaları, bu etkinin boyutlarını göstermektedir.

İslâm düşünce ve kültürü, özellikle Güney Avrupa'nın okumuş kesimleri arasında IX. yüzyıl gibi erken bir dönemde etkili olmaya başlayacaktır. Bu dönemde yaşamış Alvaros adlı İspanyol'un aşağıdaki yakarışı bunu teyit ediyor:

Benim Hıristiyan kardeşlerim, Arapların şiir ve aşk hikâyelerinden zevk alıyorlar. Müslüman kelâmcı 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 Hıristiyanlar 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.[4]

Arapça bilim ve felsefe eserlerinin Latinceye tercüme edilmeye başlandığı XI. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesi ve kültürü, Avrupa üzerinde etkili olmaya başladı. Antik Yunana ait pek çok eseri ilk olarak Arapça tercümelerinden okuyan Latin düşünürleri; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İhvân-ı Safâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, Ebû Bekir er-Râzî gibi filozofların eserlerini okumakta ve fikirlerini tartışmaktaydı. Önemli felsefi konularda Müslüman düşünürlerin görüşlerini göz ardı etmek mümkün değildi. Orta Çağ dinî düşüncesine damgasını vuran ve "Batı'nm Gazzâlîsi" diyebileceğimiz St. Thomas Aquinas, Sununa 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, XIII ve XIV. yüzyıllarda Avrupa'da hararetli tartışmalara ve skolastik düşünürler arasında kamplaşmalara yol açacaktır. Latin İbn Rüşdcülüğü'nü Hıristiyan teolojisine ve dolayısıyla Katolik kilisesinin otoritesine karşı bir tehdit olarak gören Paris Piskoposu Tempier, 1217 yılında bir deklarasyon yayımlar ve Orta Çağlarda "şârih" olarak bilinen İbn Rüşd u ve onun Latin takipçilerini sapıklıkla suçlar. 219 maddeden oluşan

deklarasyonda Latin İbn Rüşdcülüğü'nün Hıristiyan teolojisine göre reddedilmesi gereken yönleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. İslâm düşüncesinin Hıristiyan dünya

üzerindeki etkisine son vermeye kararlı olan Piskopos Tempier, Paris Meydanı'nda İbn Rüşd'ün kitaplarını toplu olarak yakar.[5]

Bu dönemde öncelikle Endülüs, yani Güney Avrupa üzerinden gerçekleşen kültürel etkileşim sonucunda Avrupalı düşünürler, İslâm bilim, eğitim ve düşünce geleneğinden önemli aktarımlar yapacaklardır. Müslüman bilim adamlarının optik, cerrahî, astronomi ve matematik alanındaki çalışmaları, XVI ve XVII. yüzyıllarda ortaya çıkan bilim devriminin temellerini atacaktır. Örneğin Kepler'in ünlü astronomik tabloları, İbnü'ş-Şâtir ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi bilim adamlarının geliştirdiği ve Arapçada "zîc" denilen tablolara dayanmaktaydı.

Müslüman eğitim kurumları, yani 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.[6]

Felsefe ve düşünce alanında da İslâm'ın Batı üzerinde derin etkilerinin olduğunu gürüyoruz. Müslüman Peripatetikler İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün dışında pek çok İslâm filozofunun eseri de Latinceye tercüme edilmiş ve böylece yeni felsefî edebiyat türleri geliştirilmiştir. İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân adlı felsefî romanı, "doğal teoloji" türünün en başarılı örneği olarak benimsenmiş ve Daniel Defoe'nun ünlü romanı Robenson Cruzoe'da edebî bir form kazanmıştır. Edward Pococke the Younger (ö. 1727), İbn Tufeyl'in eserini Latinceye Philosophus

Autodidacticus (Kendi Kendine Öğrenen Filozof) adı altında tercüme etmiştir.[7] Orta Çağların en önemli edebiyat ve teoloji eseri olan Dante'nin İlahî Komedya sı, Hz. Muhammed'in miracını anlatan Miraçname literatürünün izlerini yansıtır. İbn Bâcce'nin Tedbîrü'l-mütevahhid adlı eserinde geliştirdiği "bireysel yaşam" felsefesi Latinler arasında tartışılmış, birey ve toplum ilişkileri üzerine farklı görüşlerin ileri sürülmesine imkân sağlamıştır.

Orta Çağlar boyunca Avrupa'da horgörülen ve sık sık kovuşturmaya uğrayan Yahudi düşünürler de İslâm düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. İbn Mey- mûn (ö. 1204), Saadia Gaon (Sâid b. Yûsuf el-Feyyûmî; ö. 942), Solomon İbn Cebirol (ö. 1058), Bahya b. Pakuda (ö. XI. yüzyılın ortaları) ve Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk adlı baş yapıtına önemli bir şerh yazan İbn Kemmûne (ö. 1284) gibi Yahudi kelâmcı ve filozofları, Orta Çağ 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 Şîrâzî ve Hâfız gibi Fars şiirinin büyük ustalarının etkisinde kalacaktır. Aynı etki, Amerikan düşüncesinin önde gelen iki filozofu olan ve "transandantalistler" olarak bilinen Emerson ve Thoreau'nun eserlerinde de açık bir şekilde

görülür.[8] Yine modern dönemlerde Arap ve Fars edebiyatının başlıca eserleri, Batı'da etkisini sürdürmüştür. Binbir Gece Masalları ve bu büyük edebî eserden alınan Alaaddin 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, Orta Çağ Avrupa'sının İslâm tasavvurunu pek çok açıdan belirlemiş, bu süreç günümüze kadar uzanmıştır. Rönesans'la beraber belirginleşen bir tavrın ilk nüvelerini bu döneme geri götürmek mümkündür. Avrupalılar bir din olarak İslâm'ı, bir kültür ve medeniyet olarak İslâm'dan kesin olarak ayırmış; birincisine şiddetle karşı çıkarken ikincisine hayranlıkla bakmış 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 (1214-1294) gibi skolastik düşünürler, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aslında Hıristiyan olduğunu, gizlice vaftiz olduklarını ve sadece Müslümanların şiddetinden emin olmak için kendilerini zâhirde Müslüman olarak gösterdiklerini söyleyecektir. Zira Bacon'a göre, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi birinci sınıf filozofların, İslâm gibi sapık ve irrasyonel bir dine mensup olması düşünülemezdi. İslâm dini ile İslâm kültürü arasındaki bu zıtlık ilişkisi, Orta Çağlardan günümüze kadar Batılı İslâm algısını belirlemeye devam edecektir. Böylece İslâm'ın teolojik, siyasî ve kültürel bir tehdit olarak algılanmasının temelleri, iki medeniyetin ilişkiye geçtiği VIII ve IX. yüzyıllarda atılmıştır. Bu yüzyıllar aynı zamanda İslâm ve Bizans toplumlarının sanıldığından daha fazla alışveriş hâlinde olduğu bir dönemdir.

Üçüncü Bölüm İSLÂM VE BİZANS

MEDENİYETLERİN GEÇİŞKENLİĞİ SORUNU

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 medeniyetlerin 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 dinî mânâda lokal kalmayı reddetmekte, evrensel bir "medeniyet grameri" inşa etmeye çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle İslâm ve Batı,

evrensellik iddiasında bulunan iki medeniyettir.

Medeniyet kavramı, bir dünya görüşünün (Wel- tanschauung) zaman ve mekân, yani tarih ve coğrafya boyutunda tezahür ve tecessüm etmiş hâlidir. Bu geniş anlamıyla medeniyet, insan hayatına ilişkin maddî ve manevî bütün temel unsurları kapsar: Düşünce, bilim, sanat, mimarî, yönetim, ekonomik üretim ve paylaşım, âdetler, inançlar vb. İnsanlık, bütün bireylerin katıldığı ortak payda iken, medeniyetler farklı kimlik ve aidiyet

çerçeveleri sunarlar. Bu mânâda İslâm ve Batı gibi birbirinden farklı ve eş zamanlı medeniyet tecrübelerinden bahsedebiliriz.

Medeniyet tecrübesi, evrensel bir ideali hedeflese bile, kendisine özgü niteliklere de sahiptir. Aksi halde farklı medeniyetlerden bahsetmemiz mümkün olamazdı. 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.[1]

VIII ve IX. yüzyıllarda yeşermeye başlayan İslâm medeniyetinin Sâsânî ve Bizans kültürlerinden aldığı etkilere bu açıdan bakabiliriz. Kadim İran ve Roma-Bi- zans geleneklerinin kök saldığı topraklara yayılan İslâm toplumları, esnek kültür politikaları izlediler ve bu geleneklerden teoloji, kültür, siyaset ve sanat alanlarında belirli etkiler aldılar. İlk dönem kelâmcıları- nın Hıristiyan teologlarla yaptığı felsefî tartışmalar, klasik İslâm kelâmının oluşmasına önemli katkılarda bulundu. Antik Yunan eserlerini Arapçaya tercüme eden Süryânîler ve Hıristiyan Araplar, aynı zamanda kelâm ve felsefe alanında kayda değer bir birikime sahiptiler. İslâm düşüncesinde "Birinci Hoca" Aristo'dan sonra "İkinci Hoca" olarak bilinen Fârâbî'nin (ö. 950) mantık hocaları Yuhanna b. Haylân (ö. 910) ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940), Bağdat'ın önde gelen Hıristiyan ilim adamlarıydı. Aynı şekilde Fârâbî'nin ünlü öğrencisi Yahyâ b. Adî el-Mantıkî (ö. 984), Monofizit mezhebine mensup bir Hıristiyandı. Yahyâ b. Adînin öğrencisi ve

Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin (ö. 1023) hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî ise Fârâbî ekolünün en önde gelen Müslüman filozoflarından biriydi.

Daha Hz. Muhammed hayattayken Hıristiyanlarla 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 Hıristiyan, 200 bin civarında Yahudi bulunmaktaydı. Hıristiyanların sayısı Hıristiyan Arapların İslâm'a girmesiyle azalacak; ama Hıristiyan kalmayı tercih eden topluluklar varolmaya devam edecektir Muaviye zamanında Medine'deki güvenlik gücünde 200 kadar Hıristiyanın görev yapıyor olması, bu dönemin tipik özelliklerinden biridir.[2]

Öte yandan Bizans ehl-i kitap olduğu için, ilk Müslümanlar Sâsânîlere karşı Bizans'ın tarafını tutmaktaydılar. Kur'an'da Bizans'a atıfta bulunan Rûm suresinin bu hissiyatı güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Hz Muhammed'in vefatından önce Bizans'la diplomatik ilişkiler geliştirildiğini de

görüyoruz. Bizans Hükümdarı Herakleios'a gönderilen elçiler ve mektuplar, İslâm-Bizans ilişkilerinin Hz. Muhammed zamanında başladığını gösteriyor. Yine bu dönemde Hz. Muhammed'in ashabından bir grup, Hıristiyan olan Habeşistan Kralı Necaşi'ye sığınmış ve kral tarafından ağırlanmışlardır. Her ne kadar Mûte Savaşında İslâm ve Bizans orduları karşı karşıya gelmiş ve Hz. Muhammed büyük bir ordu hazırlatarak Tebük Seferi'ne çıkmışsa da, bu gelişmelerde Müslüman elçilerin öldürülmesi ve Herakleios'un Müslümanlara karşı büyük bir savaş hazırlığı içinde olduğu söylentisi etkili olmuştur.

S ',, Ttifi

%î

61

Hıristiyanlarla ilgili iki önemli hadise, ilk Müslüman toplulukla Arabistan ve dışındaki Hıristiyan cemaatler arasında farklı bir ilişkinin geliştiğini teyit ediyor. Hz. Muhammed 630 yılında Mekke'yi fethettiğinde ilk olarak Kâbe'ye gider ve Kâbe'nin içindeki bütün putların kırılmasını emreder. Fakat bir resmin aynen bırakılmasını söyler. Bu resim, kucağında Hz. Isâ bulunan Hz. Meryem figürüdür. Bu hadise, Hıristiyan ibâdet yerlerinin koruma altına alınması için önemli bir tarihî referans olmuş ve Hz. Ömer'in Kudüs'e girdiği gün de uygulanmıştır. Öte yandan 631 yılında Necran'dan Medine'ye gelen bir grup Hıristiyan, Hz. Muhammed tarafından ağırlanmış ve ibâdet vakitleri geldiğinde Medine Müslümanlarının dinî ve idarî merkezi olan Mescid-i Nebevî'nin içinde doğuya dönerek ibâdet etmelerine izin verilmiştir.

VIII ve IX. yüzyıllarda dinî düşünce alanındaki etkileşim giderek artmış, pek çok Bizanslı teolog İslâm karşıtı polemikçi eserler kaleme alırken Müslüman kelâmcılar ve din âlimleri 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 en eski örneğidir. Ömer b. Abdülaziz (717-720) ile Bizans İmparatoru III. Leon (717-741) arasındaki uzun mektuplaşma, aynı geleneği devam ettirmiştir. Konumuzla ilgili bir diğer önemli metin, Hârûnürreşîd'in İmparator VI. Konstantinos'a gönderdiği mektuptur.[3] Bütün bu yazışmalarda benzer temalar işlenir. Müslümanlar Hıristiyanlığın teslis, çarmıha gerilme, haç önünde eğilme gibi inanç ve ritüelleri hakkında eleştirel sorular yöneltir,

62

bunların tarihî kaynaklar ve Kur'an tarafından nakze- dildiğini söyler ve Hıristiyanları İslâm'a davet ederler. Buna mukabil Hıristiyanlar, kendi inançlarını savunur, Müslümanların hata içinde olduğunu ve Hz. îsâ'nm mesajını anlamadığını dile getirirler. Bu döneme ait İslâm karşıtı Hıristiyan polemiklerinde, daha önce temas ettiğimiz, şiddet ve cinsellik konuları gündeme getirilir ve İslâm'ın Hıristiyanlıktan çıkma sapık bir din, Hz. Muhammed'in de sahte bir peygamber olduğu konuları işlenir. Bütün bu eleştirilere karşı döneminin en parlak düşünürü ve kalem erbabı olan Mu'tezile kelâmcısı Câhiz er-Red 'ale'n-Nasârâ (Hıristiyanlığa Reddiye) adlı bir eser yazar ve Hıristiyan polemiklerine cevap verir. Bu tür polemikler etrafında diyalog ve gerilim iç içe yaşanmaya devam

eder.[4]

Dinî etkileşim alanında İslâm-Bizans ilişkilerinin bir diğer kayda değer yönü, Hıristiyan düşünce tarihinin büyük tartışma konularından "ikonoklazm hareketi'nin ortaya çıkışıdır. İkonoklazm (put-kırıcılık), Hıristiyanlığın kutsal figürlerinin resmedilmesine karşı çıkan bir harekettir. İkonoklastlar, Hıristiyan tasvirlerinin Ahd-i Atik'e ve On Emir'e aykırı olduğunu, putperestliği çağrıştırdığını ve üstelik ilk dönem Hıristiyanları arasında bulunmadığını ileri sürmekteydiler. Buna mukabil tasvirleri savunanlar, kutsal resimlerin sembolik olduğunu ve putperestliğe yol açmadığını savunmaktaydılar. İkonoklastik hareket 726-823 yılları arasında Bizans teologları ve idarecileri arasında büyük tartışmalara ve bölünmelere yol açmıştır.

Bu döneme damgasını vuran ikonoklazm hareketinin neden ve nasıl ortaya çıktığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında sıkça zikredilen islâm

I[1]

1" %

• ı4;:

ı I'

'I,.. |

İL

etkisi, bizim konumuzla doğrudan ilgilidir. İslâm'ın pudara ve natüralist tasvirlere karşı olduğu Hıristiyanlar tarafından bilinmekteydi. Bu yasağın İslâm sanatının gelişimi üzerindeki olumlu etkisi de pek çok sanat eserinde görülmekteydi. İslâm inancıyla İslâm sanatı arasındaki bu yakın ilişkinin Doğu Hıristiyanları tarafından fark edilmesine şaşırmamak gerekiyor. İslâm kültürünün etkisinde kalan Hıristiyanlar, tasvirlerden bağımsız bir dinî hayatın imkânını Müslüman dinî hayatında ilk elden gözlemleme fırsatı bulmuşlardı. Her ne kadar ikonoklastik hareketi savunanlar argümanlarını İslâm öncesi verilere dayandırıyorlarsa da, bu argümanlarla İslâmî temalar arasındaki benzerlik kayda değerdir.[5]

İlk Müslüman Araplar ve onların VIII ve IX. yüzyıl- lardaki takipçileri, Bizanslıların bilim, sanat ve kültür alanlarında öncü bir rol oynadığını biliyorlardı. Her ne kadar Bizanslılar felsefe alanında yeni atılımlar yapama- mışlarsa da, antik Yunan düşüncesinin korunmasında dikkate değer bir katkı sağlamışlardır. Antik Yunan eserlerinin Arapçaya tercümesinde Bizans'tan aktarılan eserler önemli bir rol oynamıştır. Bu mânâda herhangi bir katkıda bulunmadan Antik Yunan düşüncesinin aktarılması görevini İslâm düşüncesinden çok, Bizans ifa etmiştir.

VIII ile X. yüzyıllar arasında Emevîler ve Abbâsîlerle Bizans arasında yaşanan siyasî çekişme ve çatışmaların, aynı dönemde gerçekleşen yoğun kültürel etkileşime bir engel teşkil etmediğini görüyoruz. Müslüman idareciler ve ilim adamları, Arapça kaynaklarda bilâdü'r-rûm (Roma ülkesi) olarak geçen Bizans topraklarından gelen Yunanca eserleri, belli bir filtreden geçirdikten sonra sahiplenmiş, tercüme etmiş ve İslâm düşüncesine

uyarlamışlardır. Örneğin Abbâsî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr, Bizans İmparatoru Konstantinos'tan eski Yunan bilim ve düşüncesine ait eserler istemiş ve imparator da Euclid'in ünlü geometri eseri Elementleri göndermiş, kitap Arapçaya Kitâbü'l-Hendese ya da Kitâbü'l- Usûl olarak tercüme edilmiştir. Bu eser, kısa sürede Orta Çağ biliminin temel metinlerinden biri haline gelecektir. Aynı şekilde Hârûnürreşîd döneminin en önemli bilim ve düşünce adamı olan Câbir b. Hayyân (ö. 815), halifeye İstanbul'dan kendisi için kitaplar getirtmiştir. Büyük mütercim Huneyn b. İshak (ö. 873), Bizans topraklarına gitmiş ve pek çok Yunanca eserle geri dönmüştür.

Bizans'tan Yunanca eser isteme âdeti Me'mûn zamanında da devam edecek ve bu eserler Me'mûn'un 832 yılında kurduğu araştırma ve tercüme merkezi Bey- tülhikme'de Arapçaya çevrilecektir. Me'mûn Kıbrıs'ın Bizanslı komutanı ile yaptığı bir antlaşmada kendisine Yunanca eserlerin gönderilmesini şart koşar. Yine Me'mûn ünlü Bizanslı matematikçi ve filozof Leo'yu (ö. 869) Bağdat'a getirtmek için Bizans imparatoruna mektuplar yazar ama erken davranan Bizans imparatoru, Leo'nun maaşını artırarak onun İstanbul'da kalmasını sağlar.[6] Bu dönemde Bizans üzerinden antik Yunan düşüncesine duyulan ilgi efsanevî boyutlar kazanacak ve Me'mûn'un ünlü Aristo rüyasıyla zirveye ulaşacaktır. Rivayete göre Me'mûn bir gece rüyasında Aristo'yu görür ve ona bazı sorular sorar. Aldığı cevaplar üzerine Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesini ister.

Bilimsel ve felsefi düşüncenin yanı sıra sanat, mimarlık ve edebiyat alanlarında da Müslümanlarla Bizanslılar arasında önemli bir etkileşim yaşandığını görüyoruz. Mimarlık ve oymacılık gibi el sanatlarında Bizanslı

! ^

■ i >

:

• ■ , J'

a

ü ; m

r»ı

V»

...

'I

ustaların şöhreti Arap Yarımadası'nda İslâm'dan önce de bilinmekteydi. Hıristiyanları dinî inançlarından dolayı kıyasıya eleştiren Câhiz, Bizanslıların mimarlık, oymacılık, marangozluk, resim, güzel yazı ve müzik alanlarındaki başarılarından övgüyle söz eder. Bizanslı ustalar, İslâmî pek çok mimarî eserin yapımında görev almıştır. Örneğin Hz. Muhammed zamanında Kâbe'nin tamiri için Bizanslı ustalar kullanılmıştır. Medine'deki Mescid-i Nebevî'nin kandillerle aydınlatılması Hıristiyanlıktan İslâm'a giren Temîm ed-Dârî tarafından önerilmiş, Hz. Muhammed de bu sahâbe için "Sen bizi aydınlattın; Allah da seni nurlandırsın" diye dua etmiştir.

Emevîler döneminde Suriye'de bulunan Dımaşk şehrinin başkent seçilmesinden sonra Müslümanlar Bizans mimarî geleneğiyle yakın temasa geçerler. Terk edilmiş ya da kullanılmayan kiliselerin önemli bir kısmı camiye çevrilir. Bu süreçte Bizans mimarîsinin kubbe gibi önemli unsurları adapte edilir. Örneğin Şam'daki ünlü Ümeyye Camii, eski bir kilise olan Hz. Yahya (St. John the Baptist) Katedrali'nin kalıntıları üzerine inşa edilmiş ve İslâm mimarîsinin en ihtişamlı eserlerinden biri hâline gelmiştir.[7]

İslâm mimarîsinin bir diğer şaheseri olan Kudüs'teki Kubbetü's-sahre ve Hz. Ömer Camii, dönemin mimarî kültüründen izler taşır. Mescid-i Aksâ adını verdiğimiz alanda bulunan ve 692 yılında Emevî Halifesi Abdülme- lik tarafından yaptırılan Kubbetü's-sahre, Hz. Muham- med'in miraca yükseldiği yer olarak kabul edilir. İslâm'ın ilk kıblesi olan Mescid-i Aksâ bu mânâda büyük bir dinî öneme sahiptir. Burası bugün üç İbrâhimî dinin hem buluşma hem de çatışma noktasıdır. Mimarî açıdan Kubbetü's-sahre geometrik özellikleri, çinileri, hatları

ve ışığın kullanımıyla İslâm mimarîsinin güzide yapılarından biridir. Bu yapının inşasında Bizanslı Hıristiyan ustalar görev almıştır.

Bu dönemde şekillenmeye başlayan İslâm mimarîsinin, Bizans yapı mimarîsinden belli etkiler almış olması doğaldır. Bu, İslâm medeniyetinin kendisine has bir mimarî ve sanat geleneğinin olmadığı anlamına gelmez. Zira Bizans da dâhil olmak üzere, farklı kültürlerden gelen etkiler İslâm medeniyet havzasında yeni bir ruh ve biçim kazanmıştır. Böyle köklü bir dönüşüm olmasaydı, bugün bir kiliseyi camiden, bir Osmanlı sarayını Roma-Bizans sarayından ayırt etmemiz mümkün olmazdı.

Düşünce ve sanat alanındaki bu etkileşimin karşılıklı olduğunun altını çizmemiz gerekiyor. Özellikle Abbâsîlerin devletin başkentini Suriye'den Bağdat'a taşımasıyla, Bizans etkisi giderek azalacak ve yerini Sâsânî yani İslâm öncesi İran etkisine bırakacaktır. Bu süreçte Farslarm İslâm'a girmesi ve Sâsânî etkisinin artması önemli bir rol oynamıştır. Fakat Bizans etkisinin azalmasında, İslâm kültür ve medeniyetinin kendi sesini ve kimliğini kazanması da belirleyici olmuştur. Nitekim IX. yüzyılın ortalarından itibaren etkileşim ters istikamette gerçekleşecek ve Bizans, özellikle mimarî 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 bugünkü Bostancı civarında yaptırdığı tahmin edilen ünlü Bryas Sarayı'dır.[8]

IX ve X. yüzyıllardan itibaren bir dünya medeniyeti hâline gelen İslâm kültürü, Avrupa'nın

güneyine yayılacak ve Avrupa kültürünü eğitim, bilim, felsefe, mimarî

ve şehircilik alanlarında etkileyecektir. Bunu takip eden yüzyıllarda İslâm dünyası hızla gelişecek, onlarca etnik ve linguistik geleneği barındıran bir dünya medeniyeti hâline gelecektir. XVI. yüzyılın sonuna kadar İslâm medeniyeti etkilenen değil, etkileyen bir medeniyet olmaya devam edecek ve Fas'tan Endonezya'ya kadar çok geniş bir coğrafyada farklı kültürel sentezler üretecektir. Doğu İslâm dünyası için Avrupa XVIII. yüzyıla kadar ötelerde bir yer olarak kalacak, iki dünya arasında kayda değer bir etkileşim söz konusu olmayacaktır.

Bu dönemde iki kültürün birbirleri hakkındaki algılama biçimleri, kendileri hakkındaki ben-tasavvurları tarafından belirlenmiştir. Örneğin Osmanlı, Avrupa ve Batı medeniyetini XIX. yüzyılın ortalarına kadar üstün bir medeniyetten çok, siyasî bir rakip olarak görecektir. Özellikle dinî değerler alanında İslâm dünyası XX. yüzyılın başlarına kadar öz güvenini koruyacak ve Avrupa kolonyalizmiyle siyasî bir sorun olarak mücadele edecektir.

Avrupa'nın "öteki" algısı, hem Orta Çağlar boyunca hem de modern dönemde yine kendisi hakkındaki "ben" tasavvuru tarafından belirlenmiştir. Katolik kilisesinin dışında kurtuluşun olmadığına inanan skolastik dünya, dinî ve kültürel ötekini her zaman bir hasım olarak görmüştür. İslâm medeniyetinin büyük eserlerini verdiği dönemlerde bu algı biçimi değişmeyecek, bilakis keskinleşecektir. Özellikle Haçlı seferleriyle beraber İslâm karşıtı polemiklerin artması, Hz. Muhammed aleyhinde kitapların yazılması ve yaygınlaşması, Osmanlının yük- selişiyle beraber yeni bir "Türk imaji"nm ortaya çıkması, bu algı biçiminin kalıcı sonuçlarından bazılarıdır. Bu sürecin ana eğilimlerini görmek için, Haçlı seferlerine ve skolastik döneme kısaca göz atmamız gerekiyor.

Kabaca 1000-1500 yıllarını kapsayan klasik ve geç Orta Çağlarda 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 Hıristiyanları bir araya getirmiş ve ortak bir kültürün inşasına imkân sağlamıştır. Öte yandan XI. yüzyılın sonunda başlayıp XIII. yüzyılın ikinci yarısında sona eren Haçlı seferleri, Avrupalı Hıristiyanları İslâm topraklarına getirmiş, Müslümanlara da "Frenk"leri savaş meydanında tanıma imkânı vermiştir. İki yüzyıllık bu mücadele dönemi, iki kültür üzerinde de derin etkiler bırakmış ve hatırası modern zamanlara kadar korunmuştur. Haçlı seferleri aynı zamanda Avrupa tarihinin iç dinamiklerini çarpıcı biçimde yansıtan bir hadisedir.

1095 yılında Fransa'nın Le Puy şehrinde bir konuşma yapan ve sefer çağrısında bulunan Papa II. Urban, bütün Avrupa'yı kutsal toprakları "dinsiz sapıklar'm yani Müslümanların elinden kurtarmaya davet eder. Konuşmasında dinî argümanlar kullanan Papa, Kudüs'ün de içinde bulunduğu kutsal toprakların Hıristiyanlara ait

olduğunu, Hz. îsâ'nın burada doğup vaftiz edildiğini, ilk kilisenin burada kurulduğunu ve "Tanrı'nın krallı- ğı'nı yeniden tesis etmek için bu toprakların mutlaka Hıristiyan idaresine geçmesi gerektiğini söyler. Papa konuşmasında ne Yahudilerin aynı kutsal topraklar üzerinde hak iddiasında bulunduğuna ne de Müslümanların bölgeye dört buçuk yüzyıldır hâkim olduğuna değinir. Geç hatırlamış olsa da Hıristiyan Avrupa derhal harekete geçmeli ve kutsal toprakları tekrar Tanrı'nın krallığına katmalıdır.

Papa II. Urban, Haçlı seferlerine gerekçe olarak Kudüs'te Hıristiyanlarca Hz. îsâ'nın medfun

olduğuna inanılan yere yapılan Kutsal Mezar (Holy Sepulchre) Kili- sesi'nin Fâtımî Sultanı Hâkim-Biemrillâh tarafından yıktırılmasını ve Filistin'deki Hıristiyanlara baskı yapılmasını gösterir. Fâtımî sultanının, XI. yüzyılın başında giriştiği bu uygulama, hem Fâtımî hem de genel İslâm tarihi açısından istisnaî bir durumdur. Hâkim'in eksantrik kişiliği, tarih ve biyografi kaynaklarında detaylı bir şekilde anlatılır. 1005 yılında Dârülilim adlı bilim merkezini kuran, Mescidu 1-Hâkim adlı büyük caminin inşasını tamamlayan Hâkim, aynı zamanda Şiî İslâm'ının bir alt kolu olan Dürzîliğin ortaya çıkışında da etkin bir rol oynamıştır. Kutsal Mezar Kilisesini yıktıran aynı Hâkim, birkaç yıl sonra yıktırdığı bazı kiliseleri yeniden yaptıracak ve Hıristiyanlara karşı tekrar müsamahalı politikalar izleyecektir. Papa II. Urbanın çelişkilerle dolu Hâkim dönemini büyük bir fırsat olarak değerlendirdiğinde şüphe yoktur.

Fakat Haçlı seferlerinin sadece dinî gerekçelerle yapıldığını söylemek mümkün değil. Papa'nm dinî otoritesini siyasî bir güç haline getirme kaygısının yanı sıra, başka etkenlerin de süreçte önemli bir rol oynadığının altını

çizmek gerekir. Bunların başında Batı ve Doğu Hıristiyan topluluklarını birleştirme çabası gelir. Yüzyıllardır ayrı dinî ve siyasî otoritelere bağlı olan Hıristiyan cemaatlerinin birleşmesi, Avrupa devletleri için tarihî bir fırsat olabilirdi. Papa, Avrupa'nın dinî birliğini sağlama konusunda imparator ve derebeylerin tam desteğine sahipti. Zira dinî birlik, Avrupa'nın siyasî sınırlarını Arap Yarımadası'na kadar genişletebilirdi. Bu mânâda Haçlı seferlerinin Avrupa tarihindeki asıl misyonu Papa, derebeyi ve kralların hedeflediği bir "birleşik Avrupa" yaratmaktı. "Doğudan gelen tehlike" olarak İslâm, bu süreci doğuran değil, tetikleyen bir etkendir.

Bu girişime Nestürîler başta olmak üzere, Doğulu Hıristiyan cemaatlerin çoğu karşı çıkacaktır. Nestürîler, Nicea (İznik) Konsülü'nün sonuç bildirgesine ilk karşı çıkan gruptu. Nestûrîlik, Antakyalı bir din adamı olan Nestorius tarafından kurulmuştu ve temel inancı Hz. îsâ'nın, kendisinde Tanrı kelimesinin tecelli ettiği bir insan olduğu yolundaydı. Monofizitler ise İskenderiye piskoposuna bağlı olup Hz. îsâ'nın tamamen ilahî bir tabiata sahip olduğuna inanıyorlardı. Bu dönemde Irak'ta yaşayan Hıristiyanların büyük çoğunluğunun Nestûrî olduğu tahmin ediliyor. Hıristiyanlığı resmî din haline getiren Roma imparatorları, İstanbul'un Hıristiyanlığın ikinci başkenti olmasını ve bütün dünya Hıristiyanlarının dinî ve siyasî olarak kendilerine bağlı olmalarını istiyorlardı. Hz. îsâ'nın Baba ve Oğul'dan oluşan hem ilahî hem de insanî iki tabiatı olduğu öğretisi bütün Hıristiyanlara empoze edildiğinde, gösterilen tepkiler dinî olduğu kadar aynı zamanda siyasî idi. Zira Doğu Hıristiyanları Roma yahut İstanbul'un hâkimiyetini kabul etmeye yanaşmıyordu.

İX,!! t'

1 -JI

»i,

Kabaca 1095 yılında başlayıp 1270 yılında sona eren Haçlı seferlerinden sekiz tanesi önemlidir. 1095-1099 yıllan arasında yapılan ve bütün seferlerin en başardısı olan ilk seferde Haçlılar Kudüs'ü ele geçirir, Suriye ve Filistin'de "Latin Devletleri"ni kurarlar.[1] İkinci sefer 1147-1149 yılları arasında yapılır. En büyük ordunun katıldığı bu sefer, Haçlılar açısından hiçbir netice vermemiştir. 1188-1192 yılları arasındaki üçüncü seferin amacı, Kudüs'ü 2 Ekim 1187'de fetheden Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi

yenmek ve Kudüs'ü tekrar Hıristiyan hâkimiyeti altına almaktı. Dördüncü sefer 1201-1204 yılları arasında gerçekleşir. Haçlılar bu sefer sırasında İstanbul'u talan ederler. 1217-1221 yılları arasındaki beşinci sefer, Mısır'a karşı yapılır. Haçlılar yenilir ve Müslümanlarla anlaşma imzalamak zorunda kalırlar. 1228-1229 yıllarına rastlayan altıncı sefer, Alman İmparatoru II. Frederik'in Kudüs'ü kısa bir süreliğine hâkimiyeti 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 artık yorulmuştur. Böylece Haçlı seferleri, bir sembol olarak tarihe geçer.[2]

Bu seferler arasında belki de en ilginç olanı Üçüncü Haçlı Seferi'dir. Hem İslâm hem de Batı tarih kaynaklarında ayrıntılı olarak anlatılan bu sefer, Avrupa ile Müslüman dünya arasındaki karmaşık ilişkilerin kayda değer örneklerinden biridir. 1187 yılındaki Hittîn Savaşı'nda Kudüs'ü geri alan Selâhaddîn-i Eyyûbî, sadece "Kudüs Fatihi" olarak İslâm dünyasında değil, Avrupa'da da bir efsane haline gelir. Selâhaddîn şehri aldıktan sonra geniş bir "eman" yayımlar ve kendisine karşı savaşan

Hıristiyan askerler dâhil, herkesin can ve mal güvenliğini garanti altına alır. Haçlılar tarafından kovulan ve uzun bir süredir Kıbrıs'ta bulunan Yahudi hahamını Kudüs'e

li ' : J i

geri davet eder. Uç din arasında barış ve adaleti tesis etmeye çalışan Selâhaddîn-i Eyyûbî, siyasî ve dinî, bütün tarafların takdirini toplar. İngiliz Kralı "Arslan Yürekli" Richard'a karşı asil ve alicenap tutumuyla da dikkat çeken Selâhaddîn, Orta Çağlar boyunca Avrupa'da en iyi bilinen Müslüman kahraman haline gelir. Müslüman filozoflar örneğinde gördüğümüz gibi Selâhaddîn de yer yer gizli bir "Hıristiyan şövalye" olarak anlatılır. Dante, Selâhaddîn'i Limbo'daki "erdemli paganlar" arasına yerleştirir. Walter Scott'ın The Talisman (1825) adlı eserindeki Selâhaddîn betimlemesi, Kudüs fatihine gösterilen romantik ilginin seçkin örneklerinden biridir. Ridley Scott'm Cennetin Krallığı (2005) filminde tekrar karşımıza çıkan Selâhaddîn, Doğu ve Batı tahayyülatmda bir ilham kaynağı olmaya devam ediyor.[3] Hittîn Savaşından sonra Kudüs, altı buçuk yüzyıl boyunca Müslümanların hâkimiyeti altında kalacaktır. İngiliz General Edmund Allenby 1917 yılında Kudüs'ü Osmanlılardan aldığında, âdeta Arslan Yürekli Richard'm yarım kalmış projesini tamamlamış olacaktır.

Haçlı seferleri döneminde, Doğu Hıristiyanları ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerin yer yer gerildiğini görüyoruz. Gerek ünlü Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zimmîlerle ilgili kitabı, gerekse Üsâme b. Münkız'ın İbretler Kitabı'nda anlattıkları, Müslümanların Haçlılara nasıl baktıkları konusunda önemli ipuçları veriyor. İbn Kayyim, ehlikitap yani Yahudi ve Hıristiyanlar için geçerli olan zimmî hukukunun tavizsiz bir şekilde uygulanmasını savunurken, adalet ilkesinin de

gözetilmesini tavsiye eder ve Müslüman olmayanlara karşı savaşın ancak karşı tarafın saldırması durumunda meşru olacağını söyler.[4] Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde yaşamış olan Üsâme b. Münkız ise, "Frenkler" dediği Haçlılar hakkında renkli gözlemlerde bulunur. Her ne kadar onları dinî inançları ve gündelik âdetleri nedeniyle aşağılarsa da, Frenklerin arasında da cesur, sözüne sadık, dürüst insanların bulunduğunu belirtir.[5]

Bu dönemde yaşanan kısmî gerilimlere rağmen, Doğulu Arap ve Hıristiyan cemaatlerinin ve

Yahudilerin Haçlılara karşı, Müslüman ahalinin yanında yer almayı tercih ettiklerini görüyoruz. Bunda, Müslüman idarecilerin esnek din-kültür politikaları kadar, Orta Doğudaki cemaatlerin Roma'da bulunan papanın merkezî otoritesine karşı dinî ve siyasî bağımsızlıklarını koruma arzusunun da payı vardır. Dolayısıyla Haçlılar, bütünüyle yanlış bir varsayımla hareket etmekteydi. Müslümanların elinde zulüm gören ve Roma-papa idaresini arzulayan bir Doğu Hıristiyan cemaati hiçbir zaman varolmadı. Bu yüzden Haçlılar kalabalık ordularıyla gelip Latin devletlerini kurdukları dönemlerde bile yerel Hıristiyan cemaatleri mobilize edip kendi taraflarına çekemediler. Dahası Haçlıların acımasız savaş taktiklerinden Müslümanlar kadar Arap Hıristiyanlar da nasiplerini almıştı. Bu dönemde kültürel olarak Araplaşmış olan Doğu Hıristiyanları, kılık-kıyafetleri, sakalları ve konuştukları dilden dolayı Avrupalı Haçhlar tarafından Müslüman sanılarak öldürülmüş ve bu tür olaylar pek çok kez tekerrür etmişti. Avrupalı Haçlıların Doğu Hıristiyanlarına karşı duyduğu güvensizlik ve nefret her alanda görülmekteydi. Adını bilmediğimiz bir Haçlı askerinin şu ifadesi oldukça çarpıcıdır: "Türkleri

ve putperestleri kutsal topraklardan sürdük; ama Rum (Yunan), Ermeni, Süryânî ve Ya'kûbî sapıklardan kurtulamadık."[6] Kısacası Haçlılar, Doğu Hıristiyanlarına karşı, en az Müslümanlara olduğu kadar, uzak ve acımasızdılar.

Burada da birkaç tarihin aynı anda cereyan ettiğini belirtmeliyiz. İki yüzyıldan fazla Doğu Arap topraklarında yaşayan Frenkler, süreç içerisinde bölgeye adapte olmuş ve bir dereceye kadar Arap-İslâm kültürünü benimsemişlerdir. Siyasî hâkimiyetlerini garanti altına alan Hıristiyan yöneticiler, idareleri altındaki Müslüman (ve kısmen Yahudi) tebaaya karşı daha müsamahalı davrandılar. Özellikle XIII. yüzyılın ortalarına doğru Hıristiyan 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 Cübeyr, "Frenklerin yönetimi altında huzur içinde yaşayan Müslümanlar "dan bahseder ve tek yükümlülüklerinin "hasat zamanı ürünlerinin yarısını vermek ve bir dinar ve yedi kıratlık 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."[7]

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Haçlıların Kudüs ve Suriye civarındaki hâkimiyetinin sona ermesi bölge halkı için bir rahatlama dönemi olabilirdi. Bunun yerine, Müslümanlar tarihlerinin en büyük ve kanlı istilacılarıy- la karşılaştılar: Moğollar. Haçlılar ve Moğolların İslâm topraklarındaki bu tarihî buluşması, derin izler bırakacaktır. Moğol istilası sırasında Avrupalı Hıristiyanların

mı

'"«II!

t ".z -

„ ı--"İ. | -Jl

K ",!

" -c

en büyük umudu, "Tatarlar" olarak bilinen ve Şaman dinine mensup Moğolların Hıristiyanlığa geçmesiydi. Bağdat şehrini alan ve Abbâsî İmparatorluğu'nu sona erdiren Cengiz Han'ın torunu ve Moğol Prensi Hülâ- gû'nun Hıristiyanlığa eğilimi olduğu bilinmekteydi. Üstelik Hülâgû'nun gizlice Hıristiyan olduğu söylentisini güçlendiren göstergeler de yok değildi. Hülâgû (daha sonra "Dokuz Hatun" adını alacak olan) Hıristiyan bir kadınla evlenmiş ve Bağdat'ın teslimini müzakere etmek için kendisine temsilci olarak Nestûrî din adamı II. Masisa'yı seçmişti.

XII. yüzyılın iki önemli Hıristiyan düşünürü Clair- vauxlı St. Bernard ve Raymond Lull, Müslümanların sadece kılıç zoruyla değil, aynı zamanda ikna yoluyla Hıristiyanlaştırılmasını öngörmekteydi. İkinci Haçlı Seferi'nin düzenlenmesinde önemli bir rol oynayan St. Bernard, Müslümanlar arasında misyoner faaliyetlerinin azlığından şikâyet etmekte ve şöyle demekteydi: "Hıristiyan inancının onlara kendiliğinden gelmesini mi bekliyoruz? Kimin şans eseri imana geldiği görülmüş? Eğer biz onlara anlatmazsak, nasıl imana gelecekler?"[8] St. Bernard'm bu 'misyon' çağrısı, Moğolların tarih sahnesine çıkmasıyla yeni bir boyut kazanacak; yeni ümitlerin doğmasına neden olacaktır.

Bu çerçevede Moğolların İslâm karşıtı istila hareketini bir fırsat olarak gören kuzey bölgelerindeki Frenk komutanlar, Moğollarla işbirliği yaptılar ve Moğol yürüyüşünü kolaylaştırdılar. Fakat bu uzun sürmeyecek, Memlüklerin Moğolları 1260'ta Aynicâlüt Savaşı'n- da yenmesinin ardından, işbirlikçiler cezalandırılacak ve Kilikya'daki Ermenistan Krallığı ve Antakya Eyaleti yerle bir edilecektir. Dahası Hıristiyanların tek umudu

olan Olcaytu, kendisine sunulan İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Budizm dinleri arasından İslâm'ı seçecek ve Batı'daki apokaliptik beklentilere son verecektir. 9 Her ne kadar Moğollar 1258 yılında Bağdat'ı alacak ve Abbâsî Devletine son vereceklerse de, kısa sürede asimile olarak İslâm'ı kabul edecek, böylece kanlı mirasları tarihe gömülecektir. Haçlı hatırası ise sembolik bir uyarıcı olarak günümüze kadar yaşayacaktır.

Haçlılar, İslâm topraklarına ayak basan ilk Avrupalılardı. Kutsal toprakları kâfirlerin elinden kurtarmak için yola çıkan Avrupalı asker, şövalye, finansör, din adamı 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, ipek, kâğıt, koku, baharat 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 önkabulleri güçlendirmekteydi. Dinî argümanlara dayalı nefret duygusuna zaman içinde kültürel hayranlık duygusu eklenecektir.

Bu ikircikli ruh hali, Katolik kilisesinin Avrupa üzerindeki etkisini yitirmeye başladığı XV. yüzyıldan sonra ilginç sonuçlar doğuracaktır. Bunların en önemlisi, Hıristiyanlık ve giderek din-dışı bir düşünce çerçevesini benimseyen Avrupalı aydınların ve edebiyat adamlarının, Katolik kilisesine karşı İslâm medeniyetine olumlu atıflarda bulunmaya başlamasıdır. Her ne kadar İslâm

dünyası hakkındaki bilgi sınırlı olmaya devam etmişse

İ
î "İli
'«III'

1»'

t

* f

İii

Ilı IH, II -41

I ı*K

".....

. H‖

de, pek çok Avrupalı düşünür Hıristiyanlığın mutlak doğrunun kendisinde olduğu iddiasına karşı, başarılı bir kültür ve hayat formu olarak İslâm'dan bahsedecek ve Rönesans'ın İslâm algısının temelini atacaktır: Rönesans din olarak İslâm'dan nefret edecek ama, kültür ve medeniyet olarak ona hayranlık duyacaktır.

Haçlılar döneminin en kayda değer ve beklenmedik gelişmelerinden biri, Kur'an'ın ilk defa Latinceye tercümesi olmuştur. Tercümeyi yaptıran, dönemin büyük ilâhiyatçılarından Aziz Peter'dir. Tercümeyi yapma görevi, Kettonlı Robert (ö. 1156) adlı bir İngiliz'e verilir. İngiliz mütercim, Muhammed adlı bir Müslümanın da yardımıyla yaptığını söylediği oldukça serbest ve eksik tercümesini 1147 yılında tamamlar ve Peter'a takdim eder.[10] Tercümenin amacı, tahmin edebileceğimiz gibi, "Sarasinler"in kutsal kitabı Kur'an'ı doğru anlamak değil, düşmanı yakından tanımak, onu kendi silahıyla altetmektir. Peter'ın sipariş ettiği tercümeler, Orta Çağ Avrupası'nda yapılmış ilk ve en önemli tercümelerdir ve bunların bir sonraki bölümde ele alacağımız Endülüs'le doğrudan irtibatı vardır. 1142 yılında İspanya'ya giden Peter, burada Müslümanların ve Hıristiyanların barış içinde birlikte yaşadıklarını görür. Orada Toledolu Peter adında yetenekli bir mütercimle tanışır ve ona, Hıristiyan teolog Abdül- mesîh b. İshak el-Kindî'nin ünlü Risâle'sı de dahil olmak üzere, birtakım Arapça eserleri Latinceye tercüme ettirir. Böylece Toledo, Kurtuba ve Sevilla'yla beraber Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerin en önemli merkezlerinden biri hâline gelir.[11]

Peter'in bu küçük tercüme hareketini başlatması, Müslümanların ikna yoluyla Hıristiyanlığa dönecekleri

inancına dayanmaktaydı. Dindaşlarından gelebilecek tenkitleri tahmin eden Peter, bu girişimini şöyle gerekçelendiler:

Bu çalışma lüzumsuz görülebilir, zira düşman bu tür silahlara karşı korunmasız değildir. Fakat şu kadarını söyleyeyim ki Büyük Kralın Cumhuriyeti'nde bazı şeyler savunma, bazıları süs, bazıları da her ikisi içindir. Barış timsali (Hz.) Süleyman savunma için silahlar yapmıştı ve bunlar kendi zamanı için gerekliydi. Davud (peygamber) ibadethane için süsler yapmıştı; fakat bunları onun zamanında kullanma imkânı yoktu... Aynı şey bizim çalışmamız için de geçerlidir. Müslümanlar bu çalışma yüzünden, Hıristiyan olmasalar da, en azından bilgi sahibi kişilerin en ufak şeylerden etkilenen kilisedeki zayıf kardeşlerine destek olmaları gerekir.[12]

Peter'in bu inancı, öylesine köklüdür ki Müslümanların Mezhep yahut Sapkınlıklarına Karşı adlı kitabında, kendisiyle Müslümanlar arasında çarpıcı mukayeseler yaparak onlara neden kılıçla değil, akıl yoluyla ulaşmak istediğini açıklar. Aşağıdaki 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 âdetlerinize yabancı biri olarak Batı'nın uzak diyarlarından doğuda ve güneyde 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 kuvvede değil, akılla; nefretle değil, sevgiyle saldırıyorum.[13]

J i t

r * dl

r 'V t

- -t

rfi

^«...mlıın

- """lı.

ı IB fi!!!

Arkasında yatan niyet ne olursa olsun, Kur'an'm Latinceye tercüme edilmesi, tarihî bir olaydır. Zira

bu tercüme, İslâm kültürü hakkında başka çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Eksik ve yanlış da olsa, bu Kur'an tercümesi, İslâm karşıtı polemiklerde Hıristiyan yazarların dayandığı temel metin olacak ve ileriki yüzyıllarda Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerine yapılan Kur'an tercümelerinde referans olarak kullanılmaya devam edecektir.[14]

Orta Çağlarda giderek önem kazanan bir diğer hadise, Hz. Muhammed hakkında oluşmaya başlayan Avrupa literatürüdür. Her ne kadar daha önce zikrettiğimiz Yuhanna ed-Dımaşkî İslâm Peygamberi'ne doğrudan atıfta bulunan ilk Hıristiyan düşünürüyse de, Haçlı seferlerinin başladığı ve Kur'an'ın Latinceye tercüme edildiği XI ve XII. yüzyıllarda Hz. Muhammed hakkında müstakil kitaplar yazılmaya başlanacaktır. Burada özellikle Mainzli Embricco'nun (0.1077) Vita Mahumeti, Compiegne'li Walter'm 1137-1155 yılları arasında kaleme aldığı Otia de Machomete ve Nogentli Guibert'in XII. yüzyılın başında yazdığı Gesta Dei per Frarıcos adlı kitaplarını zikredebiliriz.[15] Bekleneceği üzere bu çalışmaların hepsi, tarihî kaynaklardan çok, Bizans kökenli söylenti ve hikâyelere dayanan ve önceden belirlenmiş bir Hz. Peygamber imajını doğrulamak için kaleme alınmış eserlerdir. Zaten bu dönemde Avrupa'da Arapça kaynakları okuyup değerlendirebilecek çok az kimse vardır. Bu durumdan şikâyetçi olan ünlü skolastik filozofu Roger Bacon, XI. Louis'in Mısır sultanının gönderdiği Arapça mektubu tercüme edip Arapça cevap yazabilecek tek bir kişi bulamadığından hayretle bahseder.[16] Nitekim Arapça, bir Avrupa üniversitesinde ilk olarak Paris'teki

College de France'da 1587 gibi geç bir tarihte okutulmaya başlanacaktır.

Bu kitapların sunduğu Hz. Muhammed imajı, Orta Çağlardan 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, Hıristiyanlığı ortadan kaldırmak isteyen bir sahte peygamber ve nihayet "deccal" (anti-Christ) olarak karşımıza çıkar. Bütün bu kitapların ortak amacı bir şeyi ispatlamaktır: (Hz.) Muhammed gibi biri, Tanrı'nın elçisi olamaz. İslâm ve Hıristiyan peygamberleri arasında yapılan mukayeseler Hz. Muham- med'i Hz. îsâ'nın tam zıddı bir şahsiyet olarak ortaya koyar. Hıristiyanlığın XVII. yüzyıldaki en hararetli müdafii olan Pascal (1623-1662), ünlü Les Pensees adlı eserinin "Contre Mahomet" başlıklı bölümünde, Hz. Muhammed'in sahte bir peygamber olduğu iddiasını yineler ve "insan ve tarih-üstü îsâ"nın Muhammed gibi "dünyevî" biriyle mukayese edilemeyeceğini söyler.[17]

Peki Hz. Muhammed'in başarılarını ve İslâm'ın hızla yayılmasını nasıl izah edeceğiz? Pek çok Orta Çağ 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 kimi Avrupalılar, Hz. Muhammed'in psikolojik hayatı hakkında olur olmaz spekülasyonlarda bulunacaklar ve bu yönelim, modern dönemlere kadar devam edecektir. İngiliz Krallığının Hindistan'daki görevlilerinden ve daha sonra Edinburgh

c

• t

' ' i

lı .. i.

i -Jl

„ C

■IIIMm i - "1

Üniversitesi rektörü olan ünlü oryantalist William Muir (1819-1905), Life ofMahomet (Muhammed'in Hayatı) adlı son derece tartışmalı ve saldırgan kitabında Hz. Muhammed'e "psikopat" diyecek ve Hindistan Müslümanlarının büyük tepkisiyle karşı karşıya kalacaktır. 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, ölmeden önce ruhunu kurtarmak için gizlice vaftiz olduğu ve Hıristiyanlığı kabul ettiği şeklindeki efsaneler çarpıcı detaylarla anlatılır.[18]

Bütün bu eserlerin ortak amacı, İslâm'ı reddetmek için önce onun kurucusunu zemmetmek ve peygamber olamayacağını göstermektir. Burada teolojik mânâda önemli bir noktanın altını çizmek gerekir. Hıristiyanlar Hz. Muhammed'e saldırırken, bunu kendi teolojik geleneklerine uygun bir çerçevede yapıyorlardı. Zira Hıristiyanlık "İsevî" (Christic) bir dindir. Yani merkezinde Hz. îsâ vardır. Dahası Hz. îsâ Hıristiyanlar için bir peygamber değil, Tanrı'nın oğlu, kelimesi ve tecessüm etmiş halidir. Bu yüzden Hıristiyan teolojisinde din ile dinin kurucusu aynı ontolojik öneme sahiptir. Bu bakış açısını İslâm'a yönelten Hıristiyanlar, İslâm'ı bir "Muhammedîlik" olarak görecek ve Hıristiyanlıkta Hz. îsâ'ya verilen rolün İslâm'da Hz. Muhammed'e verileceği varsayımından hareket edeceklerdir. 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 Avrupalı ve Amerikalı için karanlıkta kalmaya devam ediyor.

Bütün bu saldırı ve polemiklere rağmen Orta Çağlar hiç beklenmedik gelişmelere de sahne oldu. İspanya'nın güneyinde ve Sicilya Adası'nda yeşeren Endülüs İslâm kültürü, Doğu-Batı kategorilerinin mutlaklığmı sorgulayan ve iki dünyanın barış içinde yaşayabileceğini gösteren çarpıcı bir örnek olarak tarihe geçecektir.

Beşinci Bölüm

ENDÜLÜS

BİR BÜYÜK PARANTEZ VE ISLÂM'IN BATI'YA ETKISI

îslâm ve Batı arasındaki ilişkinin salt bir çatışma ve savaş tarihi olmadığını gösteren önemli verilerden biri, Endülüs İslâm tecrübesidir. Kabaca 711 ile 1492 yılları arasına yayılan bu dönemde Güney Avrupa'da, yani bugünkü İspanya'nın güneyinde ve Sicilya Ada- sı'nda köklü bir Müslüman kültürü gelişmiş; bilim, düşünce ve sanat alanlarında önemli eserler vücuda getirilmiştir. İslâm felsefe ve bilimi, Kurtuba, Sevilla (İşbiliyye) ve Gırnata gibi şehirlerde zirveye ulaşmış, yer yer

Doğu-İslâm topraklarını da etkilemiştir. İbn Seb'în, Kurtubî, İbn Hazm, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnu 1-Arabî gibi âlim ve düşünürler Endülüs İslâm topraklarında yetişmiş ve İslâm medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Endülüs'te sanat ve mimarî alanlarında yeni tarz ve teknikler geliştirilmiş ve Arap mimarîsinin 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 mimarî eserleri arasındadır. Mimarinin yanısıra hat, müzik ve minyatür alanlarında da özgün sentezlerin ortaya çıktığını görüyoruz.

Konumuz açısından asıl önemli husus, Endülüslü Arap ve Arap olmayan Müslümanlarla Avrupalılar arasında tarihte eşine az rastlanır bir etkileşimin yaşanmış olmasıdır. Yaklaşık dört yüzyıl boyunca Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanlar özgür fakat rekabetçi bir ortamda ortak bir kültürün inşasına katkıda bulunmuş ve birbirlerinden çeşitli şekillerde etkilenmişlerdir. Bu dönemde Müslüman bilim ve araştırma kurumları Avrupa'nın en önde gelen kuruluşları olarak bir cazibe merkezi haline gelmiş ve Kuzey Afrika ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinden en aydın ve yetenekli bilim, düşünce ve sanat adamlarını Müslüman şehirlerine çekmiştir. Kur- tuba, Gırnata ve Sevilla gibi şehirlerin temizliği, bahçe düzenlemeleri, gece lambaları, sokakları, altm-kiremit renkli surları, havuzları, hamamları Avrupa'da dillere destan olmuştur. Müslüman Endülüs, Orta Çağların "karanlığı"nda bir gece lambası gibi Güney Avrupa'yı aydınlatmıştır.[1]

Endülüs İslâmı'nın ortaya çıkışını sembolik olarak önceden meydana gelmiş iki olaydan dolayı geri götürmek mümkündür: İlki, Kuzey Afrikalı kumandan Târik b. Ziyâd'm (ö. 720) İber Yarımadası'na adım atarak Vizigot Kralı Roderik'i yendiği 711 yılıdır. Bugün kendi adıyla anılan Cebel-i Târik (Gibraltar) Boğazını30 Nisan 711 tarihinde geçen Târik b. Ziyâd, ünlü "Gemileri yakın!" emrini verdiği konuşmasında askerlerine şöyle seslenir: "Ey İnsanlar! Kaçacak hiçbir yer yok. Arkanızda deniz, önünüzde düşman sizi bekliyor. Allah'a andolsun ki bugün sizin için sadakat ve sabırdan başka bir şey yoktur." Bu ruhla hareket eden Târik, 19 Temmuz 711 tarihinde Guadelete Savaşında Vizigot kralını büyük bir yenilgiye uğratır. Bazı Avrupa tarihçilerine göre Târik,

savaştan önce tarihte hiçbir komutanın yapmadığı bir şeyi yapar ve limanda bekleyen gemileri yaktırır. Târik, kendisi ve askerleri için düşmanı yenmek ya da onuruyla ölmekten başka bir kadere razı değildir.

İkinci önemli tarih, Paris'in güneyindeki Poitier kasabasında Frenklerle Emevîler arasında küçük bir savaşın yapıldığı 732 ya da 734 yılıdır. Savaşın galibi Charles Martel (685-741), Avrupa'da Arapları yenen bir komutan olarak ün salar. Martel'in torunu Şarlman (Charle- magne), dedesinden daha büyük şöhrete sahip olacak, Frenkleri ve Lombardları birleştirerek Avrupa'nın ilk gerçek "imparatoru" olacaktır. Şarlman'm hüküm sürdüğü yıllar (768-814), Avrupa tarihine Karolenj Rönesansı olarak geçecektir. Bu dönemin tipik özelliklerinden biri, imparatorun Katolik kilisesiyle yakın ilişkiler kurması ve papa-imparator ittifakının güçlenmesidir. Bu yüzden 800 yılında Papa III. Leo tarafından tahta çıkartılan Şarlman, Kutsal Roma İmparatorluğunun kurucusu ve "Avrupa'nın babası" olarak anılır. Fransız tarihçisi Henry Pirenne'nin ünlü tezine göre bugün "Avrupa" dediğimiz coğrafî-siyasî-kültürel bütün, Şarlman zamanında güneyden gelen Arap-İslâm baskısı karşısında Avrupalıların kuzeye çekilmesiyle ortaya çıkmıştır. Pirenne'ye göre Avrupa'yı ortaya çıkartan,

İslâm'ın hızlı ve başarılı yayılımıdır.[2]

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 Müslüman Endülüs'ün tarihine son veren "reconquista hareketi'ne kadar inişli-çı- kışlı uzun bir tarihî tecrübe yaşarlar. 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 yılında kurulan Endülüs Emevî Devleti, 1031 yılına kadar Güney İspanya'ya hâkim olur. 1031-1090 yıllarına rastlayan "mülûkü't-tavâif" (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, 1086 yılında Gırnatanın düşmesidir. Rakiplerini yenerek güçlü bir merkezî yönetim kuran Murâbıtlar, 1090-1147 yılları arasında Endülüs'e hâkim olurlar. Onları 1146-1248 yılları arasında hüküm süren Muvahhidler takip edecektir. Muvahhidlerin kurucusu İbn Tûmert (ö. 1130), tevhit inancını yaymak adına katı bir dinî politika izleyecek; zahit yaşamı, müzik ve sanat gibi "dünyevî olgular "a olan karşıtlığıyla ün salacaktır. Endülüs'ün son Müslüman devleti Gırnata Sultanlığı 1231-1492 yılları arasında uzun bir süre hüküm sürer. Fakat bu hâkimiyet, eski siyasî ve kültürel gücünü yitirmiş, küçülmüş ve üretken olmayan bir niteliktedir.

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 bile söylenebilir. Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların katkılarıyla oluşan bu din ve medeniyet tecrübesine "convivencia" adının verilmesi oldukça manidar. Zira "convivencia", "bir arada yaşama" tecrübesi demek. Bu tecrübeyi, Orta Çağların "erime potası" olarak görmek mümkün: Farklı din ve kültürlerin en güçlü yanlarını ortaya koyarak bir bütünün parçası haline gelmesi ve

T»

farklılıkların bir çatışma gerekçesi değil, iyi ve güzel olanda yarış için bir zemin oluşturması.

Endülüs İslâmı'nm ürettiği "convivencia" tecrübesi, kültürel çoğulculuğa dayalı, bir arada yaşama tecrübesinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Toledo şehrinde kilise, cami ve havralar bulunmakta, bu dinlerin mensupları özellikle felsefe ve bilim alanlarında fikir alışverişi yapmaktaydı. Yahudiler özellikle Müslüman idaresindeki topraklarda büyük özgürlüklere sahiptiler. Ticaret, bilim, dil ve diplomasi konusundaki yetenekleriyle temayüz eden Yahudiler, Müslümanlarla Vizigotlar arasındaki en önemli köprüydü. Arapça, pek çok Yahudi düşünürün yazı diliydi. Mûsâ b. Meymûn (Moses Maimonides) gibi ünlü Yahudi ilâhiyatçıları, eserlerini önce Arapça, sonra İbrânîce kaleme almaktaydı.

Latince, İbrânîce, Arapça ve İspanyolca arasındaki geçişkenlikler, pek çok alanda görülmekteydi. 1252 yılında ölen III. Ferdinand'm baş ucunda bu dört dilde yazılmış bir levha bulunmaktaydı. Ferdinand'm oğlu X. Alfonso, Toledo şehrinde "Toledo Tercüme Okulu" adıyla şöhret bulan bir girişime öncülük yapmış, burada Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler, önce Orta Çağ daha sonra Rönesans düşüncesinin teşekkülünü doğrudan etkilemiştir.

Bu dönemde yapılan tercümeler hem klasik Yunan düşüncesine hem de İslâm felsefesine ait eserleri kapsamaktaydı. Orta Çağlar 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

3J

I

- 4

idi

olmuştur. XII ve XIII. yüzyıllarda Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi Müslüman filozofların eserleri yaygın bir şekilde bilinmekte, tartışılmakta ve okutulmaktaydı. Kendisi de İspanyalı olan İbn Rüşd un 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. Bu dönemde yapılan tercümeler, Avrupa'da yeni fikir akımlarının ortaya çıkmasını sağlamış, felsefî ve teolojik tartışmaları yeni bir seviyeye taşımıştır. Bu tercümelerin etkisini mercek altına yatıran C. H. Haskins, bu dönemi "XII. yüzyıl Rönesansı" olarak tanımlar.[3]

Endülüs'te yapılan tercümelerin Orta Çağ Hıristiyan dünyası üzerindeki etkisi, daha önce kısaca işaret ettiğimiz bir paradoksu anlamamızı da kolaylaştırabilir. Dinî ve yer yer siyasî argümanlara dayanarak İslâm'ı bir rakip ve hasım olarak reddeden Orta Çağ Avrupa- sı, İslâm düşüncesi ve kültürünü büyük bir miras ve entelektüel meydan okuma olarak kabul edecektir. İbn Rüşdcülüğün Papalık tarafından heretik bir düşünce okulu olarak ilan edilmesi, bu gerçeği değiştirmiyor; çünkü İslâm düşüncesinin etkisi başka alanlarda ve farklı biçimlerde devam edecektir. Özellikle skolastik düşünürlerin Eflatun ve Aristo'nun felsefî birikimiyle hesaplaşma çabası, daha önce Müslüman düşünürlerin inşa etmeye çalıştığı sentezler, formüller ve argümanlar aracılığıyla hayatiyet bulacaktır. Orta Çağlardaki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman düşünürlerin temel kaygısı, tek Tanrı inancına ve yaratma fikrine dayalı İbrâhimî dinler geleneğine uygun bir felsefi-metafizik sistem kurmaktı. Çünkü aklın yakin ile kabul ettiği bir

inanç, inananlar açısından aynı zamanda kalbin itminan bulması anlamına geliyordu. Orta Çağ düşüncesinin bu konuda başarılı olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu. Fakat Müslüman kelâmcı ve filozofların bu alandaki katkılarını ne Hıristiyan ne de Yahudi Avrupalı düşünürlerin göz ardı etmesi mümkündü. Bu etkinin boyutlarını klasik Hıristiyan teolojisinin kurucusu St. Thomas Aquinas'm (ö. 1274) dışında Roger Bacon ve Albertus Magnus (ö. 1280) gibi önemli filozofların ve İbn Rüşd'ün

Avrupa'daki en sadık takipçisi olan Siger de Brabant'ın (ö. 1294) ve hatta Müslümanlara karşı misyonerlik çağrılarıyla tanınan Raymond Lull'ın (ö. 1316) eserlerinde görüyoruz. Endülüs, bu etkileşimin en önemli duraklarından biriydi.

Endülüs dönemini ele alırken, üç farklı grubu temsil eden üç kelimenin günümüze kadar geldiğini hatırlatmakta yarar var. Bunlar "Morisko", "Müdehar" ve "Mozarab" kelimeleri. "Morisko", "Moor" kelimesinden bozma olup "Moritanya'dan gelenler" anlamında Kuzey Afrika'dan Güney İspanya'ya göç eden Müslüman Araplar ve Berberler için kullanılmaktaydı. Müslümanların ve Yahudilerin Güney Avrupa'dan zorla çıkartıldığı 1492 yılından sonra İspanya'da kalan Müslümanlara genel olarak Morisko adı verilmekteydi. Müdehar (Mudejar), IX ve X. yüzyıllardan itibaren Güney Avrupa'da Hıristiyan krallıkların yönetimi altında yaşayan Müslümanlara verilen addır. Son olarak Mozarab kelimesi, Arap-İslâm kültürünün etkisi altında kalan Avrupalıları ifade eder. Mozarab, Arapça "müsta'rib" yani Araplaşmış kelimesinden İspanyolcaya geçmiş bir kelime. Anlamı, bizim bugün kullandığımız "Batılılaşmış" (müstağreb) kelimesinin tersinden anlamına ne kadar da yakın!

1492 yılı, İslâm ve Avrupa tarihinin önemli ve trajik kesişme noktalarından biridir. Bu tarihte İspanya'da yaşayan Müslüman ve Yahudiler, Avrupa'dan kovuldular. İspanyol Kralı Ferdinand ve Kraliçe İsabella'nm orduları, "reconquista" olarak bilinen Güney Avrupa'nın "yeniden fethi" 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.[4] Endülüslü Müslümanların ve Yahudilerin bu ortak kaderi XIII. yüzyılın ortalarından itibaren giderek kötüleşmeye başladı. 1215 yılında toplanan Lateran Konsülü, Yahudileri toplumdan ayrıştırmak için onlara "rota" adı verilen sarı bir işaretin takılmasını zorunlu kılmıştı. Yahudilerin kolektif olarak pek çok suç işlediğine inanılıyordu: Yüksek faizle borç para vermek, veba gibi hastalıkları yaymak için su kuyularını zehirlemek, Hıristiyan çocuklarını öldürmek ve kanlarını "easterda" dedikleri ekmeklere katmak, ev sahiplerinin mallarını çalmak ve talan etmek.[5] Her ne kadar bu anti-semitik tavır Hıristiyanlığın kuruluş yıllarına geri gidiyorsa da, XIII ve XIV. yüzyıllarda İber Yanmadası'nda sistematik bir dışlama politikasına dönüşmüş ve Yahudilerle Müslümanları aynı kaderi paylaşmaya itmişti. Böylece Yahudi, Müslüman ve Hıristiyanların beş yüzyıldan 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.

Fakat her şey 1492 yılında birden son bulmadı. Güney İspanya'da yoğunlaşan Müslümanların varolma mücadelesi, 1609 yılma kadar devam etti. Endülüslü Müslümanlar, 1492 yılında üç tercihle karşı karşıyaydılar: Hicret,

cebren Hıristiyanlığa geçme ve ölüm. Bu alternatiflerin hepsi, 1609 yılma kadar çeşitli biçimlerde gerçekleşti. Başarabilenler, bütün varlıklarını geride bırakarak aralarında Fas, Cezayir, Tunus, İstanbul ve Fransa olmak üzere, çeşitli bölgelere göç ettiler. 1568 yılının sonunda büyük bir hazırlık döneminden sonra başlatılan isyan, bir yıldan fazla sürdü; ama 1570 yılında kanlı bir şekilde bastırıldı. 1609 ile 1614 yılları arasında sadece Tunus ve Cezayir'e 100 bin civarında Morisko'nun hicret ettiği tahmin ediliyor. Fakat İspanyol yöneticiler, yarım milyonu aşan Müslüman nüfusun Güney Avrupa'yı bir anda boşaltmasının ekonomik ve dinî maliyetini sınırlamak için, göçü alabildiğine

zorlaştırdılar. Göç eden Müslüman ailelerin önemli bir kısmı, göç yollarında haydutların saldırısına uğradı ve telef oldu. 1492'den sonra yüzyıllardır yaşadıkları topraklarda kalmaya karar veren Müslümanların iki alternatifi vardı: Direnmek yahut din değiştirmek. Bu Müslümanlar, tarihe "Morisko" adıyla geçtiler ve İslâm tarihinin en uzun ve zorlu varoluş mücadelelerinden birini verdiler.[6]

Moriskolarm ilk olarak 1496 yılında Gırnata Kadısı İbnü'l-Ezrâk'ı Memlûk sultanına elçi olarak gönderdiklerini ve yardım talebinde bulunduklarını biliyoruz. 1517 yılında, yani Gırnatalı elçinin Mısır'a gelişinden yaklaşık 20 yıl sonra Memlûk Devleti'nin yıkıldığını hesaba katarsak, Memlüklerin, tüm sempati ve yardım niyetlerine rağmen, neden bu talebe olumlu cevap veremediklerini anlamamız nisbeten kolay hâle gelir. İlginç olan, Moriskolarm Mısır'a elçi gönderdiğini haber alan İspanyol Krallığı'nın da, Memlüklerle olan ilişkilerini tehlikeye atmamak için Peter Martyr adında Katolik bir elçiyi Mısır'a göndermesidir. Martyr, İspanyadaki

hadiseleri kendi zaviyesinden izah eder ve Moriskola- rın "kendi iradeleriyle Hıristiyan 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 Memlûk sultanını tehdit eder. Memlüklerin Moriskolarm taleplerine olumsuz cevap vermelerinde bu izahat ve tehditlerin rolü neydi? Bu soruya tatmin edici bir cevap vermek zor. Fakat Moriskolar açısından sebepten ziyade sonuç önemliydi: XVI. yüzyılın başında Moriskolar Mısır'dan artık umutlarını keserler.

Aynı dönemde Moriskolarm, İstanbul'a da pek çok elçi gönderdiklerini biliyoruz. Aslında Moriskolarm "dârü'l-İslâm"dan ilk yardım talepleri, 1487 yılma geri gider. Gırnata'nın İspanyol ordularına kaybedilmesinden beş yıl önce Sultan Bayezid'in huzuruna çıkan ilk Morisko elçisi İspanya'daki Müslüman tebaanın yaşadığı zorluk ve sıkıntıları sultana arz eder. İstanbul ile Moriskolar arasındaki elçi ve mektup alışverişi, Kanunî dönemi de dahil olmak üzere, XVII. 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 Hıristiyan olduğumuzu söylüyorlar" der elçi. "Allah'a yemin olsun ki biz dinimizden dönmedik; söylediğimiz şeyleri, ölüm korkusundan söyledik. Hz. Peygamber bizim peygamberimiz, dini bizim dinimizdir."[7] Morisko elçisi son çare olarak sultandan, daha önce örneğine rastlanmamış bir talepte bulunur ve İspanyol Krallığı üzerinde diplomatik baskı oluşturmak için, kendilerine yapılan muamelenin aynısının Osmanlı

idaresindeki Hıristiyanlara uygulanmasını ister. Ümit edilen, Hıristiyanlar üzerindeki baskının İspanya kralını harekete geçirmesi ve böylece zecrî politikaların terk edilmesidir. Fakat bu çaba da bir sonuç vermez. Zira Osmanlı millet sistemi ve zimmî hukuku, böyle bir uygulamaya imkân tanımıyordu. Dahası Osmanlılar Akdeniz'de hâkim bir güç olabilmek için bir yüzyıl daha beklemek zorundaydılar. Neticede Moriskolar "dârü'l-İs- lâm"dan gelecek yardımdan ümitlerini keserler.

Bu dönemin en kayda değer hadiselerinden biri, Oran fetvası olarak ün salan ve Cezayirli Mâlikî fakih Ubey- dullah Ahmed el-Mağrâvî'nin Moriskolar hakkındaki yaklaşımıdır. Din değiştirme tehdidiyle karşı karşıya bulunan Moriskolar, Oran müftüsüne, içinde bulundukları şartlarda dinen ne yapmaları gerektiğini sorarlar. Mağrâvî'nin 1504 yılı içindeki cevabî fetvası hem Endülüs tarihi hem de fıkıh tarihi açısından ilginç bir metindir. Dinî inanç ve ibâdetlerini yerine getiremeyen

Müslümanların "dârü'l-harb" olarak tanımlanan bölgelerden, dinlerini özgürce yaşayabilecekleri "dârü'l-İs- lâm'a hicret etmeleri gerektiği, fukahaca umumiyetle tercih edilen görüştür. Moriskolardan önce Aragon, Kastilya, Valensiya ve Sicilya gibi şehirlerde Hıristiyan idaresi altında yaşayan ve Müdehar olarak bilinen Arap-İspanyol Müslümanlara, bazı fakihlerin menfî gözle baktıklarını biliyoruz.[8] Geniş ve özgür "dârü'l-İs- lâm" toprakları dururken, Hıristiyan idaresinde ikinci sınıf vatandaş olarak yaşamanın ve gayrimüslim idaresine boyun eğmenin nasıl bir izahı olabilirdi?

Mamafih bu geleneğin hilafına, Mağrâvî, Morisko- lara, hicret edememeleri halinde, takiyye yapmalarını

tavsiye eder. Buna göre Moriskolar zâhirde Hıristiyan

inancını kabııl edebilir; "putlar" yani Hıristiyan temsilleri önünde eğilebilirlerdi. Namazlarını gizlice kılabilir, zaruret halinde abdestlerini, sadece kıble tarafına bakarak alabilirlerdi. Haram olduğunu kalben teslim ettikleri müddetçe domuz eti yiyebilir, şarap içebilir; geliri fakirlere dağıtılmak şartıyla faiz alabilirlerdi. Aynı şekilde ölüme zorlanmaları halinde dinlerini açıkça, yani kavlen reddedebilirler; fakat kalben bu ikrarı derhal reddetmeleri gerekir. Son olarak -ki bu Oran Fetvası'nın en ilginç kısımlarından biri- Hz. Peygambere açıkça sövmeye zorlanmaları halinde, Moriskolar "Muhammed" yerine "Memed" ismini kullanmalıdırlar. Zira "Memed" (ya da Latince'deki yaygın yazılışıyla "Mahomet"), ismen Hz. Peygamber'e değil, "Memed" adında birine atıfta bulunmuş olur ki, bu bir Müslümanı Peygamber'ine açıkça küfretmekten kurtaran bir çözümdür.

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 Hıristiyanları ve yöneticileri inandırabildi- ler mi? Kendilerine has ne tür takiyye stratejileri geliştirdiler? Bu soruların cevabı henüz yeterince bilinmiyor. Fakat tarihini bildiğimiz birkaç neticeden bahsetmek mümkün. Öncelikle takiyye izninin, Moriskoların kamu alanındaki hayatlarını kolaylaştırmış olduğunu söyleyebiliriz. Zâhirde Hıristiyan, gerçekte (ve evinde) Müslüman olan Moriskoların hayatta kalabilmek ve ailelerini korumak için bu ruhsatı yaygın bir şekilde kullanmış olmaları çok tabii.

Takiyye stratejisinin Hıristiyan din adamlarını ikna etmediği anlaşılıyor. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren, İspanya'daki Hıristiyan teologlar arasında Moriskoların

vaftiz edilip Hıristiyanlığı zâhiren benimsemelerine rağmen, gerçekten Hıristiyan olup olmadıkları konusunda ciddi tartışmaların başladığını görüyoruz. Temel teolojik soru şuydu: Vaftiz edildiği hâlde bir insan gizlice başka bir dine -İslâm'a yahut Yahudiliğe- mensup olabilir mi? Böyle bir kişinin Hıristiyanlığı makbul müdür? Bu soruya olumsuz cevap verenlerin tartışmaya hâkim olduklarını söylemek mümkün. Zira 1609 yılına gelindiğinde, İspanyol kardinali bütün Moriskolarm "şüpheli bir grup" olarak öldürülmesi yahut İspanya'dan sürülmesi için son fetvasını verir. Moriskolarm Avrupa'daki fiilî varlığı da aynı yıl resmî olarak sona erer.[9]

Moriskolarm 1609 fermanından sonra bir topluluk olarak gittikçe zayıfladıklarını ve dinî-kültürel mânâda asimile olduklarını görüyoruz. Zira 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 eserleri "literatura

aljamiada" ya da kısaca "al-jamia" başlığı altında topluyoruz. Bu literatürün son örneği, Segovia Müftüsü İsa de Gebir'in kaleme aldığı Breviario Sünni ya da Kitab Segoviano olarak bilinen ilmihal kitabıdır.

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. Beraber okuyalım:

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'an-ı Kerim kastediliyor] al ve onu kalbinde muhafaza et; çünkü onu bereketli kılan ve Muhammed'e (selâm ve salâvat onun üzerine olsun) veren Cebrâil'dir. Eğer Allah'ın izniyle Mekke'ye varırsan, orada Peygamber Efendimiz'in kabrinde benim için dua et [Burada yer olarak Kâbe'nin mi, yoksa şehir olarak Medine'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 âlimidir [Bu, etnik kimlikten ziyade, şahsın dinî ilimler- deki bilgisine bir atıf olsa gerek]. Onun ziyaretine o kadar çok insan gider ki şaşırırsın. Hayal kırıldığına 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 selâmlarımı ilet; zira o hem bir dost hem de akrabamızdır.

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 selâm alışverişinde bulunduk. Üçüncü gün, bana bir Kur'an verdi ve Kur'an'dan iki cüz okuttu. Cüzleri bitirince Kur'an'ı aldı ve bana şöyle dedi: "Yüce Mevla seni muhafaza etsin ve seni felaha ulaştırsın." Fakat benim hatalarımı düzeltmekten de geri durmadı; zira [Kur'an 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, tek bir saat yok. Ben Yahudilerin Timola'sim, 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 Gırnatanın 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.[10] 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'n- da olanları görebilirsen. Kur'an'm yüzü suyu hürmetine duam o ki, bu sözlerim boşa çıksın. Hiç biri 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, Hıristiyanlardan ayırt edilemez hale gelecekler; onlar gibi giyinecekler ve onların yediklerinden içtinap etmeyecekler. Allah'tan niyazım o ki [Müslümanlar] en azından [Hıristiyanların] yaptıklarını yapmasınlar ve onların dinlerini kalplerine 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 İsrailoğulla- rı gözyaşı döktü diyorsak, bizim de gözyaşı dökmemiz büyük bir mesele midir?... Fakat eğer biz bu kadar kısa bir sürede ayaklarımızı yere 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 Mevla rahmetini bize yöneltsin ve bizi ilahî bereketiyle korusun.

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 an, Arapça ve İbrânîce tefsirleri [İbrânîce tefsirlerle ne kastedildiği açık değil] onun kadar iyi okuyup açıklayan başka birini görmedim. Sesi de mükemmeldi. Kızı ise biraz farklıydı. Çok eğitimliydi, hâfiz-ı Kur'an'dı ve muttaki bir hayatı vardı. Böylesi pür bir alicenaplığı 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 on bin maravedidir. 100 bin maravedi de olsa, onu yine sana verirdim.[11]

Endülüs'ün hazin sonu, XIX. yüzyıl düşüncesinde geniş yankı uyandırmıştır. Özellikle Osmanlı aydın ve yazarlarının Endülüs konusunda geniş bir literatür ürettiklerini görüyoruz. Bunlar arasında en kapsamlı olanı

Ziya Paşanın beş ciltlik Endülüs Tarihi'dir. Abdülhak Hamit, Endülüs hakkında beş tiyatro eseri kaleme alır. Şemseddin Sami, Muallim Naci, Samipaşazade Sezai, Halide Edip Adıvar, Şemseddin Günaltay, Yahya Kemal ve Sezai Karakoç gibi Türk düşüncesinin önde gelen kalemleri, Endülüs hakkında ya müstakil eserler kaleme aldılar ya da eserlerinde Endülüs'e geniş yer verdiler. Bu sınırlı örnekler bile Endülüs'ün muhayyilemizde yaşamaya devam edeceğini açıkça gösteriyor.

s

«aü' fjjl

s i

A

.1 «.V 7 ',

■ K C:

105

Orta Çağlar gibi, Rönenans ve aydınlanma da tarihsel çelişki ve tutarsızlıkların bir arada bulunduğu bir dönemdir. Osmanlı ile Avrupa arasındaki ilişkiler bu dönemde bütün yoğunluğuyla devam edecek, fakat bu, yeni tarihsel kırılmalara kapı aralayacaktır. Avrupa'nın İslâm dünyasına yönelik siyasî tehdit algısı XV ve XVI. yüzyıllarda artacaktır. Zira 1453'te İstanbul'u fetheden Osmanlılar bununla yetinmeyecek, 1518'de Belgrad'ı, 1526'da Macaristan'ı alacak ve Kanunî Sultan Süleyman dönemi (1526-1566) Avrupalılar gözünde efsanevî nitelikler kazanacaktır.

Bu yüzyıllar aynı zamanda Avrupa'nın kendi içinde büyük dönüşümler geçirmesine şahitlik edecektir. Hıristiyan düşüncesinin zayıflaması sonucu Avrupalılar pagan Yunan düşüncesini ve Roma geleneğini yeniden keşfedecek; keşifler ve denizcilik sayesinde Afrika, Amerika ve Hindistan gibi yeni diyarlara açılacak; Koperni- kus gibi bilim adamlarının çalışmaları devrim niteliğinde bilimsel ve felsefi gelişmelere yol açacak; Protestanlık sanki bütün bu gelişmelerin kaçınılmaz bir sonucuymuş gibi müstakil bir Hıristiyan mezhebi olarak Avrupa'nın dinî ve siyasî tarihine damgasını vuracaktır.

Rönesans ve aydınlanma dönemleri, Avrupa'nın hem fizikî hem de muhayyile gücü anlamında geleneksel sınırlarının dışına çıktığı ve yeni ufuklara açıldığı dönemler olacaktır. Özellikle Katolik kilisesine karşı artan muhalefet, yer yer paradoksal bir şekilde, İslâm'ın daha insaflı ve tarafsız bir gözle ele alınmasına neden olacaktır. Zira Katolik kilisesinin mutlak hâkimiyetine karşı çıkan sektiler Avrupalı düşünürler, insanların kilise ve papanın dışında başka dinî kaynaklara dayanarak da erdemli ve mutlu olabileceklerini göstermek istiyorlardı. Fakat bu, İslâm karşıtı polemiklerin ortadan kalktığı anlamına gelmiyor. Aşağıda Voltaire örneğinde de göreceğimiz gibi, seküler düşüncenin güç kazanmasıyla İslâm karşıtı söylemler dinî niteliğini yitirecek, rasyonalist ve pozitivist bir nitelik kazanacaktır. Şimdi bu dönemin önemli aktör ve hadiselerine göz atalım.

Müslüman dünyanın askerî ve siyasî manevralarla alt edilemeyeceğine inanan İspanyol Kardinal Segovi- alı John (ö. 1458), yeni bir strateji geliştirerek İslâm'ın teolojik argümanlarla önlenmesini önerdi. John bunu yaparken kayda değer bir mantık yürütüyordu: İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki çatışma savaş yoluyla çözülemezdi. Ona göre savaş, İslâm inancının bir parçasıydı. Oysa savaş ve şiddet, Hıristiyanlığın özüne aykırıydı.[1] XVI. yüzyılın ünlü yazarı Erasmus bu fikri yaklaşık yüzyıl sonra tekrar dile getirecek ve "Kâfirlere Hıristiyanlığın silahlarını değil, Hz. îsâ'nın erdemlerini göstermeliyiz" diyecektir. Hıristiyanlığın 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 Tanrının hükmünü sabırla beklemek zorundayız."[2]

Raymond Lull'ın XIII. yüzyılda yarım kalan "Müslümanları ikna yoluyla Hıristiyanlaştırma"

projesini XV. yüzyılda canlandırmaya çalışan John, bu (yeni) misyon için güvenilir kaynaklara dayanması gerektiğini biliyordu. Bunun için yeni bir Kur an tercümesi yapmaya girişti. Fakat Kur'an'ı doğrudan Arapçadan Latinceye tercüme edecek birini bulamadığı için Segovialı bir Moriskonun yardımıyla Kur'an'ı önce İspanyolcaya çevirtti; sonra kendisi Latinceye çevirdi. Daha doğru ve güvenilir bir Kur'an tercümesinin tek bir amacı vardı: Kuranın vah- yedilmiş ilahî bir kitap olmadığını ispatlamak.

Fakat Segovialı John'un amacı teorik ya da felsefî olmaktan çok, pratikti. Nihaî amaç, Müslümanları Hıristiyan olmaya ikna etmekti. Bunun için John, İslâm-Hıristiyanlık tarihinde ilk diyebileceğimiz bir teklifte bulundu: Müslüman ve Hıristiyan 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 Segovialı John, bir Hıristiyanın Hıristiyan olmayan biriyle konuşmasının tek amacının onu Hıristiyanlaş- tırmak olması gerektiği inancını kısmen yumuşatacak ve bunun yerine pratik faydalar üzerine yoğunlaşacaktır.

Segovialı John'un önerdiği konferans hiçbir zaman gerçekleşmedi. Fakat onun halefi Cusalı Nicholas (1401- 1464), selefinin önerisini De Pace Fidei (İnançların Barışı

Üzerine) adlı kitabında hayalî bir "konferans"ta gerçekleştirmeye çalışır. İstanbul'un fethinden birkaç hafta sonra kaleme aldığı eserinde Nicholas, dinlerin çokluğunu bir veri olarak kabul eder. Hayalî konferansa çeşitli milletlere mensup Hıristiyanların yanı sıra Yahudi, Arap, Hintli, Fars, Suriyeli, Türk, Tatar ve Ermeni temsilciler katılır. Toplantıyı, Hıristiyanlığı da temsil eden "Kelime" (Hz. îsâ) yönetir. Çeşitli dinî argümanlar dinlenir. Fakat tartışmanın her safhasında diğer dinlerin nihaî olarak Hıristiyanlığa işaret ettiği teyit edilir. Sonuçta bütün dinler nihaî hakikatlerini ve asıllarını Hıristiyanlıkta bulurlar. Nicholas'a göre Hıristiyanlığın 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 Hıristiyanlığa geri dönmek gerekir.

Her ne kadar Nicholas'm konferansı sonuçta Hıristiyanlığı haklı çıkarmayı ve diğer dinleri asimile etmeyi hedefliyorsa da, böyle bir hayalî sahneyi düşünmek bile Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi için küçümsenemeyecek bir aşamadır. Bu mânâda Cusalı Nicholas'm dinlerin çokluğu sorununu ele alan ilk Hıristiyan teolog olduğunu söyleyebiliriz. Nicholas, bu hayalî konferansından yaklaşık yedi yıl sonra Kur'an hakkında detaylı bir kitap kaleme alır. Cribratio Alkorani (Kur'an'ın Ayıklanması), Kur'an'ın üç temele dayandığını ve bundan dolayı ilahî kaynaklı olamayacağını ispat etmeye çalışır. Bu üç temel, sapık bir mezhep kabul edilen Nestûrî Hıristiyanlığı, Hz. Muhammed'in Hıristiyanlığa düşman Yahudi danışmanları ve akıl hocaları ve son olarak Hz. Muhammed'in ölümünden sonra takipçilerinin uydurduğu hikâyelerdir. Nicholas bu girişimi çerçevesinde, tevarüs ettiği bütün

İslâm karşıtı argümanları tekrarlamayı da ihmal etmez. Din temelli İslâm karşıtlığı, bu yüzyılda da canlılığını korur.

İstanbul'un fethinden üç yıl sonra 1458'de Papa olan II. Pius, Segovialı John ile Cusalı Nicholas'm "konferans" düşüncesine yeni bir boyut katar ve Fatih Sultan Meh- med'e uzun bir mektup yazar. Mektup, dinî olmaktan ziyade siyasî bir nitelik arz eder. Papa, Fatih'i "Doğunun ve Batı'nın imparatoru" olmak için Hıristiyan olmaya davet eder. II. Pius'a göre Hıristiyan olmuş bir Osmanlı

sultanı, Avrupa'da hiçbir mukavemet görmeyecek ve Hıristiyan halkın teveccühünü kazanacaktır. Dünya hâkimiyeti için Fatih'in "bir parça vaftiz suyuyla yıkanması" yeterli olacaktır![3]

Kilise dışındaki düşünce dünyasında da benzer algılama biçimlerinin hâkim olduğunu görüyoruz. XVII. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden Pascal (ö. 1662), Hıristiyan inancının dönemindeki en azimli ve heyecanlı savunucularından biriydi. Les Pensees adlı eserinin bir bölümünü Hz. Muhammed'e ayıran Pascal burada, Hz. îsâ ile Hz. Muhammed arasında ilgi çekici mukayeseler yapar. Pascal, Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğu iddiasını tekrar ettikten sonra, Hz. îsâ'nın ilahî otoriteyle konuştuğunu, mucizeler gösterdiğini, gelişinin önceden haber verildiğini ve yaptığı şeylerin insan ve tarih üstü olduğunu söyler. Hz. Muhammed bunların hiçbirini haiz değildir.[4]

Benzer bir tavra, döneminin en büyük "hümanist"i kabul edilen ve İslâm dünyası hakkındaki en erken seyahatnamelerden birini kaleme alan George Sandys'in (ö. 1644) ünlü kitabında rastlıyoruz. 1610 Yılında Başlayan

■«I .; ■■ ■i ' '.

i

Vf;

Bir Seyahatin Rivayeti adını taşıyan bu kitapta Sandys, Pascal'ın izinden gider ve İslâm dini, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında düşmanca ifadeler kullanır. Fakat aynı zamanda İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflara övgüler yağdırır.[5] 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, XVII. yüzyılda yeniden günyüzüne çıkacaktır.

Bu algılama biçimindeki ilk önemli değişiklik XVII. yüzyılda Peter Bayle'in (ö. 1706) ünlü Dictionnaire His- torique et Critique (1697) (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük) adlı eserinde genel okuyucuyla buluşacaktır. "Aydınlan- ma'nm cephaneliği" olarak adlandırılan bu eser, Fransız ansiklopedistlerinin, Diderot ve Voltaire gibi aydınlanma düşünürlerinin temel referans kaynaklarından biridir. Bayie, "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 verir. Her ne kadar

Bayie, İslâm dini ve onun peygamberi hakkında bildiğimiz yorumları yaparsa da, Müslüman toplumlar hakkında çoğunlukla seyahatnamelere dayalı önemli gözlemlerde bulunur. Örneğin, Müslüman kültürün "normalliği'ni vurgulamak için Türk kadınlarının iffet ve namus konusundaki hassasiyetlerine atıfta bulunur ve bunları Avrupa'daki ahlâkî gevşemeyle karşılaştırır. Dahası Hıristiyan 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.

Aydınlanma döneminin en şöhretli siması Voltaire, çağdaşlarının izinden gider ve İslâm karşıtı söyleme edebî bir boyut kazandırır. Aydınlanma hümanizmini ve hoşgörüsünü bir kenara bırakan Voltaire, Fanatisme ou Mahomet le Prophete 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, XVIII. yüzyıl demektir" diyen Victor Hugo, edebî hayranlığın ötesinde bir olguya işaret ediyordu.[8] Bütün aydınlanma filozofları 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, akim saf ışığında hayat bulacaktı. Bu yüzden Voltaire'in oklarından Hıristiyanlık da kurtulamamıştı. Fakat İslâm söz konusu olduğunda, Voltaire'in akücılığından, hümanizminden, hoşgörüsünden pek bir iz kalmaz. Voltaire'in

bu tonunu biraz yumuşatacak olan XIX. 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 canı gönülden kabul etmesine neden şaşırıyoruz ki?"[9]

Yine de Voltaire'in çağının tek sözcüsü olduğunu düşünmek hata olur. XVII ve XVIII. yüzyıllar, İslâm dünyasında ve Osmanlı'da olduğu gibi, Batı'da da zıt ve çelişkili fikirlerin buluştuğu, çatıştığı, ayrıştığı bir dönemdir. Bunun en kayda değer örneği, beklenmedik bir kitap yazarak İslâm'ı açıkça savunan Henry Stub- be'dir (ö. 1676). Tipik bir "Rönesans insanı" olan Stub- be, tarihçi, kütüphaneci, ilâhiyatçı ve doktor kimliğiyle öne çıkar. Stubbe'nin kitabı An account ofthe rise and progress of Mahometanism with the life ofMahomet and a vindication ofhim and his religion from the calumnies ofthe Christians adını taşır.[10] Stubbe, Hz. Muhammed hakkında dengeli değerlendirmeler yapmakla

kalmaz, aynı zamanda İslâm'ın insan aklına ve tabiatına daha uygun bir din olduğunu söyler. Bunu yaparken Hıristiyan teolojisine ve Katolik kilisesine 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 ibâdet şekli sunan bir din. Bu, insanların Tanriya ve diğer insanlara olan borcunu ödemesini sağlayan en sağlam yoldur.

Bu dönemin en önemli figürlerinden biri olan Ema- nuel Svvedenborg (ö. 1772), Stubbe'nin açtığı yoldan ilerleyecek ve Hıristiyanlık tarihinde bir ilke imza atacaktır. Bu, İslâm'ın gelişinin ve yayılmasının "ilahî ekonomi'nin bir parçası olarak görülmesidir. Hıristiyan düşüncesinin ve mistisizminin son büyük temsilcilerinden olan Svvedenborg, İslâm'ın amacını, Cahiliye dönemi Arapları arasında yaygın olan putperestliği önlemek olarak görür. Bu dönemde zayıf düşen kilisenin bu bölgedeki insanlara hidayet mesajını ulaştırması mümkün değildi. "Doğuluların tabiatına uygun" bir din olan İslâm, özünde Hıristiyanlıkla uyum içerisindeydi. Bu tarihî teolojisini "Doğu antropolijisiyle" birleştiren Svvedenborg, İslâm'ın Hz. îsâ'nm Tanrı'nın oğlu olduğunu neden reddettiğini şöyle açıklayacaktır: "Doğulular Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğuna inanırlar, ama O'nun dünyaya gelişini ve insan suretine bürünüşünü (enkarnasyon) anlayamazlar. Fakat bunu Hıristiyanlar da anlamıyorlar."[11]

Bu yaklaşımın belki de en seçkin temsilcisi Alman dilinin en büyük şairi kabul edilen Goethe'dir (ö. 1832). Goethe, İslâm kültürüne olan hayranlığını gizlememiş ve ünlü Doğu-Batı Divanım, Fars-İslâm edebiyatının büyük simalarından Sa'dî-i Şirazfye ithaf etmişti. Edebî ilginin ötesinde Goethe, İslâm dinine ve onun peygamberine karşı da büyük bir 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.[12] Goethe'nin bu çağrısı Waldo Emerson ve Thoreau gibi ilk dönem Amerikan edebiyatının büyük isimleri tarafından cevaplandırılacak ve edebiyat çevrelerinde bir İslâm-Fars kültürü hayranlığına kapı aralayacaktır.[13]

I

i

Kg

'W t

R

XVI-XVIII. yüzyıllarda Avrupa'daki Türk imajı somut bir şekil alır ve bu konuda zengin bir literatür oluşur. Orta Çağlarda "Sarasin"; Endülüs'te "Moor" kelimeleriyle ifade edilen Müslümanlar,

XVI. yüzyıldan sonra giderek "Türk" tipiyle özdeşleştirilir. Türklerin, yani Osmanlıların Balkanların içlerine ve Güney Doğu 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. XV. yüzyılda Cusalı Nicholas'ın çağdaşı olan Dionysius "Ey Rabb'im! Türkler Roma'yı ele geçirecek mi?" diye haykıracak, ünlü siyaset risalesi Prens'in yazarı Machiavelli ise Mandragola adlı eserindeki karakterlerden birine şunu söyletecektir: "Sence Türkler bu yıl italya'ya kadar gelecekler mi?"[14]

İstanbul'un fethiyle başlayan "Türk şoku", Osmanlının "Avrupa'nın hasta adamı" ilan edildiği XIX. yüzyıla kadar devam edecektir. XVIII. ve XIX. 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 şimdi Amerika'nın) Batılı olmayan toplumları tasvir ederken en çok başvurduğu şiddet ve şehvet temaları, Osmanlının ve artık günümüz İslâm toplumlarının anlaşılmasında âdeta bir "şifre" vazifesi görecektir. 1970'lerden bu yana İslâm dünyası ve Müslümanlarla ilgili Holywood filimlerinde en çok bu iki temanın işlenmesi bir tesadüf değildir.[15]

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" kadar, Osmanlı tarihinin en hazin hadiselerinden biri de yer almaktadır. Bu, XV. yüzyılın ikinci yarısında bütün Avrupa'da konuşulan Cem Sultan olayıdır. Türkler arasında da yüzyıllar boyunca nedametle konuşulan Cem Sultan hadisesi Avrupa'da büyük yankılar uyandır- mış, Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde yabana atılamayacak bir rol oynamıştır.

Fatih'in ölümünden (1481) sonra iki oğlu Bayezid ile Cem Sultan arasındaki iktidar mücadelesi, Bayezid'in tahta geçmesi, Cem'in ise Avrupa'ya siyasî mülteci/ tutuklu olarak gönderilmesiyle sonuçlanmıştı. Babasının vefatı sırasında Konya'da bulunan Cem, kendisinden dokuz yaş büyük ağabeyi Bayezid'e karşı siyasî bir mücadeleye girişir fakat başarılı olamaz. Rodos şövalyelerinin daveti üzerine Rodos'a giden Cem, buradan Fransa'ya gönderilir ve 13 yıllık esaret hayatından sonra 1495'te Napoli'de hayata gözlerini yumar. Cem'in esareti boyunca Bayezid, kardeşinin güvenliği ve iyi muamele görmesi için Fransızlara büyük meblağlarda para gönderir. Bir Osmanlı şehzadesini esir etmenin muazzam önemini kavrayan Avrupalılar, bunu siyasî bir kazanca dönüştürmeye çalışırlarsa da başarılı olamazlar.

Cem, kendi ilan ettiği saltanatını ancak yirmi gün sürdürebilmişti. Fakat uğradığı haksızlık hem Avrupa'da hem de Osmanlı topraklarında dillere destan olmuş ve bir "Cem Sultan kültünün doğmasına neden olmuştur. Osmanlı tahtında sadece yirmi gün oturabilmesine rağmen, onun "sultan" olarak anılması, bu hissiyatı yansıtıyor. Avrupa'da

Cem'in geçirdiği yıllar; yediği, içtiği, giysileri, zerafeti, vs. popüler tahayyülün önemli bir parçası

haline gelmiş ve "korkunç Türk" imajına karşı farklı bir Türk-Osmanlı tipinin dipten dibe gelişmesine zemin hazırlamıştır.[16]

Avrupa muhayyilesindeki Türk imajını, nazik ve mazlum Cem Sultan'dan çok, kaba saba, şehvet ve şiddet düşkünü, bilim ve felsefeden uzak ve acımasız bir anonim Türk tipinin oluşturduğunu görmek zor değil.[17] Bu tiplemeyi hem dinî hem de siyasî argümanlarla popü- lerleştiren kişilerin başında, Batı'nm dinî tarihinde yeni bir milat başlatmış olan Martin Luther geliyor. Luther'in Türk korkusu ve nefreti, Avrupa'nın XVI ve XVII. yüzyıl- lardaki bütün siyasî söylemlerine nüfuz edecektir. Fakat burada da tarihin cilvesi diyebileceğimiz beklenmedik ittifaklara rastlıyoruz.

Protestanlığın kurucusu Martin Luther, Türklere karşı amansız tavrıyla ün salmıştı. Luther'in pek çok eserinde ve mektuplarında "... Türklere karşı..." ifadesinin apokaliptik bir nitelik kazandığını görürüz. 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 mânâsına geliyordu. Bu yüzden Türklere karşı savaşmak, sadece askerî açıdan beyhude bir çaba değildi; aynı zamanda Tanrı'nın öfkesine karşı çıkmaktı.[18]

Tehdit algısı, Türklerle ilgili bu 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, Türklerin (Müslümanların) bazen Deccal bazen de Hıristiyanlardan daha namuslu insanlar olarak görülmesi, bu sürecin diyalektik sonuçlarından biridir. Martin Luther'in Türklerin (İslâm'ın) yükselişini Katolik kilisesinin işlediği günahların bir cezası ve kefareti olarak görmesi, İslâm algısından çok, Katoliklik algısıyla ilgili bir duruma işaret eder. Aynı şeyi XVI. yüzyılda şöhret bulan "Türkler reformun müttefikidir" sloganında görüyoruz. Luther'in başlattığı reform hareketini bir sapıklık ve kiliseye karşı isyan olarak görenler, Luther'i siyasî olarak mahkûm etmek için, Türklerin reformu desteklediği fikrini yayacaklardır.

Söylenti bile olsa, Osmanlı stratejistleri bu fırsatı kaçırmayacak, Katolik kilisesine ve temsil ettiği siyasî güce karşı Protestanları destekleyeceklerdir. Bazı Avrupalı seyyahların anlattığına göre Hıristiyanlar arasındaki bu bölünme İstanbul'da çeşitli çevrelerde tartışılmış, hatta camilerde bunun için dualar edilmiştir. Osmanlıların Protestanlığı, dinî ve siyasî 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; ama bu konuda elimizde yeterli veri yok. Siyasî gerekçe ise Avrupa'nın siyasî merkezi olan Habsburg'un Katolik kilisesiyle müttefik olmasıdır. Bu yüzden Osmanlılar XVI ve XVII. yüzyıllarda Katolik

papazlara ve özellikle Cizvitlere, papanın ve imparatorun casusları gözüyle bakmışlardır.[19] Osmanlıların bu Protestanlık politikasının ne kadar etkili olduğunu tespit edebilmek için daha uzun

boylu bir araştırmaya ihtiyacımız vardır. Mamafih Osmanlıların siyasî başarıları, Orta Çağ Avrupası'nın dinî ön yargılarını besleyecek niteliktedir.

Türklerin cürmü yukarıda anlatılanlarla bitmiyor. Avrupa, Türkleri İstanbul'un fethinden dolayı hiçbir zaman affetmeyecektir. Bizans'ın gözdesi, Doğu'nun Roma'sı İstanbul'un kaybı, fetih tarihinden yüzlerce yıl sonra öfke, hüzün ve serzenişle hatırlanmaya devam edecektir. Avrupalı yazarlar, Türklerin yükselişini izah etmek için sayısız girişimde bulunacak, sonlarının gelmesi için de en beklenmedik tarihî kurgulara başvuracaklardır. Bu yönelimin en renkli örneği, Tamburlaine (Timurlenk) adlı oyununu 1590 yılında yayımlayan 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. Dahası Marlovve bir Rönesans adamıdır: Onun için tarihe yön veren dinî fikirler yahut ilahî müdahaleler değil, liderlerin sahip olduğu güç, azim ve yetenektir. Bazı tarihçilere göre, Marlowe'un bu Timurlenk idealleştirmesi, Machiavelli'nin Prensi yazmasında etkili olacaktır. İki yazar da gücü, ilkenin önüne koyan bir siyasî tarih ve düşünce arayışmdadır.

Marlowe'un Timurlenk'i, askerlerine Türklerin Kur'an'ını yakmasını emreder ve şöyle haykırır: "İnsanların boşu boşuna Muhammed'e taptıklarını görüyorum/

Halbuki benim kılıcım milyonlarca Türk'ü cehenneme göndermiş/Bütün din adamlarını, akrabalarını ve dostlarını katletmiştir/Buna rağmen Muhammed bana dokunamamıştır."[20] Bir Budist/Şaman olan Timurlenk, böylece Avrupa ve Hıristiyanlık adına Türklerden intikam alan bir kahraman haline gelir. Moğol barbarlığı, Avrupa için adaletin tecellisidir.

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 olduğu ayrıntısını unutan Rabelais, kahramanının ağzından Türklerin nasıl işkence yaptıklarını ve vahşeti bir zevke dönüştürdüklerini anlatır. Kendisi de doktor olan Rabelais'in "tabiplerin prensi" Müslüman İbn Sina'yı okumuş olması ne onun İslâm algısında herhangi bir iyileşmeye neden olmuş ne de benimsediği "Rönesans hümanizmi" bu konuda kendisine 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 Deniş 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!"

m

o

1

•S?

3

f[5]

ı Zi • *

Rönesans ve reform hareketlerinin Avrupa tarihine damgasını vurduğu XVI ve XVII. yüzyıllar, bazı yönlerden yeni algılama ve ilişki biçimlerinin ortaya çıktığı, bazı yönlerden ise tevarüs edilmiş ön yargıların güçlendiği bir dönemdir. 1258 yılında Moğolların Abbâsî Devletini sona erdirmesiyle başlayan süreç, Arap siyasî ve kültürel gücünün gerilemesine, buna karşı Türk gücünün belirleyici bir unsur hâline gelmesine neden olmuştur. Rönesansm vaadettiği 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 tarihî yükü taşıyarak girecektir.[21]

| H!

[1] ll İh

■ z*

v°

. I..

Modern Avrupa'nın dünyanın yeni merkezi olarak ortaya çıkışı, farklı ama birbiriyle irtibatlı iki tarihin de doğmasına neden olmuştur. Modernite adını verdiğimiz yeni evren tasavvuru ve siyasî düzen, Avrupa-Batı ve İslâm dünyası için farklı süreçleri ifade eder. Modernite, Avrupa merkezli bir küresel sistemin kurulmasını işaret ederken; İslâm dünyası, Hindistan, Afrika yahut Çin gibi Avrupalı olmayan toplumlar için sistemin dışına itilme, marjinalleştirilme ve son tahlilde fiilen işgal ve sömürüye uğrama anlamına gelir. XVIII. 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 devriminin "hürriyet, müsavat, uhuvvet" sloganlarını değil, Avrupalı askerlerin Müslüman topraklarına ayak basmasını temsil ediyordu. Bunu kısa sürede kültür emperyalizmi izleyecektir.

Modernite konusundaki bu farklı algılama biçimleri, İslâm-Batı ilişkilerinin modern dönemdeki seyrini

derinden etkilemiştir. XIX. yüzyıl Avrupa kolonyalizmi, Müslüman toplumların modern Batı algısını belirlemiş ve günümüze kadar devam eden bir "kurban edilmişlik" psikolojisinin doğmasına yol açmıştır.[1] Bunun temel nedenlerinden biri, Avrupa kolonyalizminin tarih boyunca gördüğümüz savaş

yahut işgallerden farklı bir nitelik arz etmesidir. "Medenîleştirme misyonu" (la mission civilizatrice/vazıfe-i temeddün) duygusuyla hareket eden Avrupalılar, başka toplumları sömürmenin ve kendilerine benzetmenin (asimilasyon), "beyaz adamın yükü" olduğuna inanmışlardı. Bu tarihî misyon, evrensel bir düzenin kurulması için zorunlu görülüyordu. XIX. yüzyılda formüle edilen ırkçı ulus teorileri, ırk tasnifleri, antropoloji çalışmaları, tarih okumaları, edebiyat ürünleri, siyasî kavramlar, felsefe sistemleri, kültür ve medeniyet kurguları ve hatta moda tasarımcılığı, Avru- pa-merkezci yeni dünya görüşüne ve düzenine doğrudan ya da dolaylı yollardan katkıda bulunmaktaydı.

Hâkim bir medeniyet olarak Avrupa'nın dünyanın geri kalan toplumlarından farkı ve üstünlüğü, bu dönemin pek çok Müslüman aydını tarafından bile zımnen ya da açıkça kabul edilmişti. Ahmed Muhtar 1912'de "ya Garplılaşırız ya mahvoluruz" diyordu. Aşırı görüşleriyle tanınan Abdullah Cevdet ise, şu sözleriyle pek çok çağdaşının hissiyatına tercüman oluyordu: "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeni ile isticlab 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. XX. 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 başlandığı XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam edecektir. Bu süreçte İslâm-Batı karşılaşmasının kayda değer pek çok örneğine rastlıyoruz.

Fransız komutanı Napolyon Bonapart'm 1798 Mısır Çıkarması ve buna Mısırlı tarihçi Abdurrahman el-Ce- bertî'nin (ö. 1825) verdiği cevap, bunun çarpıcı örneklerinden biridir. İngilizlere karşı harekete geçerek büyük bir donanmayla İskenderiye'ye giden Napolyon, Mısır'ın işgali için kapsamlı planlar yapar. Yanında kalabalık bir ilim adamı grubu da götürür. Bu heyette bulunan Jean-François Champollion (ö. 1832), kadim Mısır yazısı olan Hiyeroglifi çözecek ve Mısır bilimleri (Egyptology) sahasının kurucusu unvanını kazanacaktır. Öte yandan Mısır Çıkarması sırasındaki gözlemlerini yazan Fransız akademisyenler Description de l'Egypte adlı 24 ciltlik devasa bir eser vücuda getirir. Eser, Fransız emperyal vizyonunun en rafine örneklerinden biridir. Fransız entelijansiyası, işgal etmeye çalıştığı Mısır'ı en ince ayrıntısına kadar yazar, tahlil ve tasnif eder.

Diplomatik zekâsıyla şöhret bulan Napolyon, İskenderiye'ye varır varmaz bütün Mısır'da dağıtılmak üzere bir not/ferman yayımlar. Fermanın amacı, Mısırlıların ayaklanmasını önlemek ve İngilizlere ve Memlûk yöneticilerine karşı siyasî ittifaklar kurmaktır. Napolyon'un Mısır'a çıktığı gün, İskenderiye'de bulunan Abdurrahman el-Cebertî, yaşanan hadiseleri 'Acâibü'l-âsâr fi't-terâ- cim ve'l-ahbâr adlı eserinde günbegün anlatır. Cebertî'nin kitabı, dönemin Mısır toplumu hakkında önemli ve yer yer eğlendirici bilgiler içerir. Fransız aydınlarının

r- » ,

I

■ 1

■

/ v M

129

WMS

FIN

;x r

t")

1 1 ■»< j' £

...

ini

İffilîH[1]

V® 1

■ I-». 1

I

Descriptiorida tasvir ettiği canlı, aydınlık, muhteşem (yani işgal edilmeyi hak eden ve bekleyen) Mısır portresi, Cebertî'de tam tersi bir değerlendirmeye konu olur; o 1798e tekabül eden H. 1213 yılının tam bir "yıkım, bozulma, fesat, savaş ve fitne dönemi" olduğunu söyler.[3] Fransızların askerî üstünlüğü karşısında bir şey yapamayacağını anlayan Cebertî, dönemin cihat çağrılarına kalemiyle destek verircesine Müslüman Mısır'ın manevî değerlerini vurgular. Fransız donanmasına karşılık Müslümanların sarsılmaz bir imanı olduğunu söyler. Onun için 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.

Cebertî'nin kitabı Napolyon'un yayımladığı fermanın tam metnini de içerir ki, bu bizim araştırmamız açısından son derece önemlidir. Fermanı aynen nakleden Cebertî, ardından ilginç bir

"metin kritiği" yapar. Cebertî'nin yapıçözümünü okumadan önce, Napolyon Bonapart'm fermanını okuyalım:

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 Bonaparte, uzun bir süredir Mısır üzerinde 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 yüzyıllar boyunca fecr ü fesat içerisinde hareket etmişlerdir. Fakat

âlemlerin 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 Allahu Teala'ya Memlüklerden daha fazla kulluk eder, O'nun peygamberi Muhammed'e ve kitabı Kur an-ı Kerime 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 mümbit bir toprak bulunsa, Memlükler el koyuyor. En güzel köleler, en iyi aüar, en güzel yurtlar hep Memlüklere ait oluyor. Eğer Mısır diyarı Memlüklerin mülkü ise, o zaman onlar da Allah'ın emrettiği vergiyi ödesinler. Fakat âlemlerin Rabb'i 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 Hıristiyanları 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

i

R

"r

-n

»

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 savaş-larında onlara yardım edenleri ise büyük bir felaket 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 Sultanı'nın -ilelebed yaşasın- bayrağını asmak zorundadır. Dördüncü Madde: Her köyün önde gelen kişileri Mem- lüklere 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 âdet olduğu üzere kılınmaya devam edecektir. Bütün Mısırlılar Memlüklerin iktidarını ortadan

kaldırdığı için Allahu Teala'nın rahmet ve inayetine şükredecek ve yüksek bir sesle şöyle diyecektir: Allah Osmanlı Sultanı'nın şanını daim kdsın! Allah, Fransız ordusunun şanını muhafaza etsin! Allah, Memlüklere lanet etsin ve Mısır halkını ıslah etsin.

Iskenderiyye Ordugâhı'nda, 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 bu fermanını dikkatle okuyan ve aynen eserine alan Cebertî, metin hakkında uzun bir değerlendirme yapar ve yapıçözümün renkli örneklerinden birini verir. Cebertî metindeki anlam tutarsızlıklarını eleştirirken pek çok dil hatasını da 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 dâhil, bütün dinlerle uyum içinde olduğunu ima etmektedir. Fakat Fransızlar Hıristiyan oldukları ve teslise 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 ihlal edildiğini söyler ve ekler: "Onun '... Herkes Allah katında eşittir' sözü bir yalan ve aptallıktan başka bir şey değildir." Cebertî, Fransızların temizlik âdetlerini ve kadm-erkek ilişkilerini de sert bir dille tenkit eder.

Fakat Mısırlı tarihçimizin asıl hedefi, Napolyon'un fermanının siyasî ve dinî temellerini yıkmaktır. Bu yüzden Cebertî metinde yer alan "... Sonunun gelmesini

i

f : '"" < . - <

■

■ , ' v. v-[1]

". V ' • • „ .••„

y ; >.'■■ :>■ h/il

v f ■ . ' 1

133

Allahu Teala takdir etmiştir..." şeklindeki cümleyi büyük bir kibir ve küfür nişanesi olarak yorumlar. Böyle diyen Fransızlar kendilerini "Allah'ın sırlarını kontrol eden kişiler" olarak görmektedirler; bu iseküfrün 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'm 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 Hıristiyanların düşmanı olduğunu ve hiçbir dine inanmadıklarını gösterir. Cebertî analizini şu cümlelerle bitirir: "Allah onların üzerine bela ve musibet yağdırsın; dillerini lal- lıkla helak etsin; birliklerini bozsun, onları dağıtsın, akıllarını bağlasın, nefeslerini alsın. O, bunu yapmaya kadirdir ve (duamıza) cevap vermek ancak O'na aittir."[4]

Cebertî'nin Napolyon'a verdiği cevap, dönemin ruhunu çarpıcı bir şekilde yansıtır. Fakat bu, Avrupa'ya o dönemde verilen cevaplardan sadece biridir. Avrupa kolonyalizmine karşı gösterilen farklı tavırlar, Müslü-

fe «MİMİ*[1]

man kitleler arasındaki Batı algısına farklı şekillerde yansımıştır. Fakat son tahlilde, Avrupa emperyalizmine karşı direnişin temel dayanak noktası dindir; zira bu E dönemde vatan, millet, ulusal onur gibi idealler aynı

zamanda dinî kavramlardır. Avrupa emperyalizmine karşı direnen önderlerin ve sıradan insanların bu mücadelede dinî argümanlara dayanmasına şaşırmamak gerekiyor. Çünkü din hem insanlara güçlü bir ben tasavvuru

ve kimlik verir hem de etkin bir sosyal mobilizasyon aracıdır. XIX. yüzyılda bu mobilizasyonu etnik ve sektiler argümanlarla gerçekleştirmek mümkün değildi. Dahası bu kavramlarla dinî gelenek arasında çok köklü bağlar bulunmaktaydı. Bu yüzden İslâm dünyasında hemen bütün anti-emperyalist hareketlerin ortaya çıkışında İslâm, merkezî bir rol oynamıştır.

Fakat Avrupa emperyalizmine gösterilen bu tepki, tersinden bir oryantalizme dönüşmemiş ve Avrupa Hıristiyanlığının topyekün ötekileştirilmesi sonucunu doğurmamıştır. XIX. yüzyılda yapılan cihat çağrılarının hedefi Müslüman ülkelerde yaşayan Hıristiyan azınlıklar, hatta Hıristiyan Avrupalılar değil, Avrupalı liderler ve onların cepheye sürdüğü askerlerdir. Bunun en kayda değer örneklerinden biri, Mısır'da yaşanır. Libya'da İtalyanlara karşı yapılan cihat çağrısının kendilerine karşı bir kıyım hareketine dönüşeceğinden endişelenen Mısır Hıristiyanları, Mısır ulemasına danışır ve kaygılarını iletir. Bunun üzerine Mısır uleması Libya'da yapılan cihat çağrısının İtalyanlara karşı savaşan Libyalı Müslümanları bağladığını, Mısır'da yaşayan Hıristiyanların endişe duymaması gerektiğini söyler. Gerçekten de Mısır Hıristiyan cemaatleri herhangi bir saldırıya uğramaz.

Dönemin siyasî şardarıyla irtibatlı olarak klasik İslâm kültürünün ümmet, cihat ve dârü'l-harb gibi kavramları yeni jeo-politik anlamlar kazanacak ve Avrupa kökenli milliyetçilik hareketlerine karşı ümmet kavramının önemi artacaktır. Geleneksel İslâm toplumlarının siyasî enternasyonalizmini ifade eden ümmet fikrinin XIX. yüzyıldaki milliyetçilik dalgasını önleyemediği doğrudur. Fakat bu, Cemâleddîn-i Efganî'den Mehmed Akif ve Muhammed İkbal'e kadar pek çok aydının bir üst kimlik

Hi*

'"İL t

ı lı : : • *

* l, >ı: <14 ■i' i'

M[1] 1*1, «i; '!'

- -1 fes

' İaril «Jlîs"

;is Mî »... «

olarak ümmet düşüncesine sarılmasına engel teşkil etmemiştir. Aynı şekilde cihat, anti-emperyalist

mücadelenin ana çatısı hâline gelecek ve Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'nda olduğu gibi, pek çok bağımsızlık hareketine dinî-sosyal bir temel sağlayacaktır. Aynı şekilde X. yüz- yddan itibaren merkezî önemini kaybeden dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb kavramları, yeni bir siyasî nitelik kazanacak ve Batıya karşı verilen siyasî, ekonomik ve kültürel bağımsızlık mücadelesinin dayanaklarından biri hâline gelecektir. Bu tarihî arka plan, bir sonraki bölümde de temas edeceğimiz gibi, modern İslâm toplumlarındaki Batı algısını derinden etkileyecektir.

Bu dönemde İslâm toplumları Avrupa'ya, birinci elden muhatap oldukları Avrupa emperyalizminin penceresinden bakarken, Avrupa, İslâm dünyasına farklı gözlerle bakmaya başlayacaktır. XVII ve XVIII. yüzyıl Avrupa düşüncesine hâkim 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 Hıristiyanlık da nasibini aldı ve seküler felsefelerin yaygınlaşmasıyla hakikatin tek kaynağı olduğu iddiasını yitirdi. Bir tarafta Hıristiyanlığın koyduğu metafizik sınırların, öte tarafta Avrupa kıtasının sunduğu coğrafî sınırların ötesini görebilen Avrupalılar, yeni ve farklı dünyaları keşfetmek ve neticede işgal etmek için artık hazırlardı.

Bunun önemli tezahürlerinden biri, oryantalizm adını verdiğimiz disiplinin ilk temellerinin bu dönemde

atılmasıdır.[5] Genel olarak Doğu ve Uzak Doğu toplumlarını, özel olarak da İslâm tarihini konu edinen oryantalizmin kökleri XVII ve XVIII. yüzyıllara geri gider. İslâm çalışmaları açısından XVII. yüzyılın en önemli siması İngiliz Edward Pococke'tur (ö. 1691). Oxford Üniversitesi İslâm Araştırmaları Kürsüsünün ilk başkanı olan Pococke Specimen HistoriaeArabum adlı eserinde, İslâm dini, tarihi ve düşüncesi hakkında ulaşabildiği metinleri bir araya getirir. Kitabına Gazzâlî'nin bazı eserlerinin tercümesini de ekler. Çağının bilim standartlarıyla kıyaslandığında Pococke'un ilmî başarısı kayda değerdir. Dahası Pococke, İslâm toplumlarını araştırmak için Müslüman dünyaya bizzat giden ilk Avrupalı ilim adamıdır. Fakat Pococke döneminin misyoner faaliyetlerine de ilgisiz kalmaz. Modern uluslararası ilişkiler sahasının kurucusu kabul edilen Hollandalı hukukçu Hugo Grotius'un (ö. 1645) Hıristiyanlığı 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, XIX. yüzyılın sonlarına kadar yayımlanır.

Pococke'un genç çağdaşı ve takipçisi George Sale (ö. 1736) bu sürece 1734 yılında Kur'an'ın ilk tam İngilizce tercümesini yayımlayarak katılır. Sale, tercümesine yazdığı ön sözde, İslâm tarihi ve kültürü hakkında görece tarafsız değerlendirmeler yapar. Bu, ona "yarı-Müslü- man" lakabını kazandıracaktır. Fakat Sale, tıpkı selefleri gibi, Kurana "çelişkiler, kutsal değerlere saldırılar, müs- tehcen konuşmalar ve gülünç hikâyeler'den müteşekkil bir kitap olarak bakar.[6] Böyle bir kitabı tercüme etmenin ne zararı olabilir!

XVII ve XVIII. yüzyıllarda modern temelleri atılan İslâmiyat çalışmaları, XIX. yüzyılda büyük bir patlama

€ o

yaşar. Yarım asırlık bir sürede on binlerce kitap, makale, dergi, konferans bildirisi, master ve doktora tezi yazılır; üniversite kürsüleri kurulur, dersler verilir. Yapılan akademik çalışmalar, İslâm tarih ve kültürünün hemen her yönüne temas eder. Bin yıldan fazla bir süredir İslâm dünyasıyla bir şekilde irtibatlı olan Avrupa, yeni bir keşif ve fetih ruhuyla İslâm tarih ve kültürüne yönelir. Bu ilginin, Avrupa'nın bu dönemde yaşadığı büyük dönüşümle ilişkisini görmek zor değil. XIX. yüzyılın sosyal, siyasî, ekonomik ve kolonyal yapısı, kelimenin en geniş mânâsıyla İslâm dünyasının bilinmesini bir zorunluluk hâline getirmişti. "Bilgi güçtür" ilkesi burada siyasî bir nitelik kazanır. Avrupa, sadece İslâm dünyasını sömür- geleştirdiği için değil, aynı zamanda evrensel akıl ve modernite projesini gerçekleştirmek için bilmek, bilgiye dayalı iktidar araçları geliştirmek zorundadır. Ortada artık korkulan, merak edilen ya da nefret duyulan bir İslâm değil, bilinmeyi ve yeniden inşa edilmeyi bekleyen bir dünya vardır. Oryantalizmin kurucu babaları, bu inşa hareketinin baş aktörleri arasındadır.

Klasik oryantalizmin kurucusu olan Avrupalı ilim adamları uzun bir liste tutuyor. Bunlar arasında Fransız oryantalizminin babası Silvestre de Sacy (ö. 1838), Arabic-English Lexicorı adlı sözlüğü değerini hâlâ koruyan E. W. Lane (ö. 1876),[7] Hindistan'da görevli bir misyoner olan ve Hindistanlı Müslüman âlimlerle pek çok polemiğe giren Alman Kari Pfander (ö. 1865), Osmanlı tarihinin yanı sıra Arap, Fars ve Türk şiiri üzerine yaptığı titiz çalışmalarıyla tanınan J. von Hammer-Purgstall (ö. 1856), büyük tartışmalara yol açan Mahomet kitabının yazarı William Muir (ö. 1905) ve Ernest Renan (ö. 1892) zikredilmeye değer.[8] Hem oryantalizm hem de

İslâm-Batı ilişkileri açısından dönemin bir diğer önemli ismi Ernest Renan'dır. 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. Tıpkı XX. yüzyılda Bernard Levvis'in savunduğu gibi, Renan da İslâm'ın ancak sekü- lerleşerek çağdaş, demokratik, özgür ve bilimsel bir kimlik kazanabileceğini ileri sürer. Renan'ın bu söylemi

XIX. yüzyıl Avrupa aydınlarının İslâm'a bakışını keskin bir şekilde ortaya koyar. Renan'ın bu konuşması, Namık Kemal'den Cemâleddîn-i Efganî'ye kadar pek çok aydının kaleme sarılmasına ve reddiyeler yazmasına sebep olacaktır.[9]

XIX. yüzyılda temelleri atılan "klasik oryantalizm",

XX. yüzyılda daha da güçlenecek ve muazzam bir İslâm araştırmaları literatürü meydana getirecektir. Edward Said'in bir tahminine göre 1800-1950 yılları arasında Avrupa ve Amerika'da İslâm hakkında 60 binin üzerinde yayın yapılmıştır.[10] Ignaz Goldziher (ö. 1921), Snou- ck Hurgronje (ö. 1936), Duncan Black Macdonald (ö. 1943), Cari Becker (ö. 1933), David Samuel Margoliouth (ö. 1940), Edward Granville Browne (ö. 1926), Reynold Alleyne Nicholson (ö. 1945), Louis Massignon (ö. 1962), Henry Corbin (ö. 1978) ve Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971) gibi isimler klasik oryantalizmi yeni ufuklara taşıdılar ve modern akademik İslâm araştırmalarının temellerini attılar.[11] Onların bıraktığı miras, bugün Avrupa ve Amerika'da bütün sorun ve avantajlarıyla yaşamaya devam ediyor.

Fakat oryantalizm ne Batılıların İslâm'ı ne de Müslümanların Batıyı daha iyi anlamasına katkı

sağladı.

r -

I »»»

l M „

• ♦ ;

JTto 31: i 4 ;r

r

Cp • <■»

"İ. T^

' ** - İT

• i. :r

Bu kadar uzun soluklu bir ilmî projenin daha olumlu ve soğukkanlı değerlendirmelere kapı aralaması beklenirken, oryantalizm büyük oranda tek taraflı, donuk, hayatiyetten yoksun, egzotik ve geri yahut çökmekte olan bir İslâm medeniyeti tasavvuru inşa etti. İstisnaları bulunmakla beraber, pek çok oryantalist, İslâm'ın "orijinal" bir nitelik arz etmediğini, dinî temellerinin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Arap paganizmine; kültürel başarılarının ise İslâm öncesi Yunan, Hint, İran ve Çin medeniyetlerine ait olduğunu ileri sürdü. Böylece İslâm, Batılı oryantalistler için tarihselleştirilip rölativize edilecek bir araştırma konusu hâline geldi. Bu yaklaşımın popüler kültüre yansımaları, İslâm ve Müslümanlar hakkında harem ve cariyelerden, kölelik ve sultanların ihtişamlı ve yarı mitolojik yaşamına kadar pek çok stereotipin yeniden üretilmesi şeklinde olmuştur.

Oryantalizmin bu sorunlu mirası, Batı toplumlarında hâkim olan İslâm ve Müslüman imajını bugün de belirlemeye devam ediyor. Gazete başlıklarından edebiyat ürünlerine, televizyon programlarından üniversite ders kitaplarına kadar çok geniş bir alana yayılmış olan bu algılama biçimi, İslâm dünyasını egzotik ve mistik bir öteki, açıklanmaya ve aydınlatılmaya muhtaç bir nesne olarak görüyor. Örneğin Orta Doğu'daki çatışmaların "İslâm'ın kanlı tarihinin", "eksik insanlık (hümanizm) anlayışının", "baskıcı kültürünün" vs. bir sonucu olduğunu ileri süren değerlendirmelere rastlamak sıra dışı bir durum değil. Edward Said'in ve takipçilerinin yaptığı köklü oryantalizm eleştirisine rağmen, "post-oryantalist" dönemin henüz somut neticeler vermediğini görüyoruz.

XIX. yüzyılda oryantalizm, akademik bilgi açlığı hissedenlerin ihtiyacına bir nebze cevap vermiş olabilir.

Fakat masa başında okunan begelerle yetinmeyen pek çok Avrupalı, bu dönemde Müslüman ülkelere

gidecek, gözlemlerini kaleme alacak ve geniş bir seyahatname literatürü vücuda getirecektir. "Doğuyu bilme" ihtiyacını kitap okuyarak gideremeyenler, böylece Doğuya, yani İslâm dünyasına giderek bin yıllık sır perdesini aralamaya çalıştılar. Sir Richard Burton, Scott, Kinglake, Disraeli, Curzon, Warburton, Nerval, Chardin, Chateaubriand, Flaubert, Lamartine, Pierre Loti ve Tavernier gibi Avrupalı seyyahlar, Haçlılar döneminde ortaya çıkan bir tecrübeyi modern bir bağlamda yeniden yaşadılar: İslâm dünyasına ilk defa ayak basan Avrupalı burjuva aydınlarının Müslüman doğuyla karşılaşması, çağın ruhuna uygun yeni algılama biçimleri üretti.[12] Orta Çağların dinî argümanlarının yerini sektiler, rasyonalist, ilerlemeci, aydınlanman ön kabuller almış, Müslümanlar artık Orta Çağ Avrupa'sının paganları olmaktan kurtulmuştur. Dahası onları "dinî öteki" hâline getiren teolojik argümanlar, yerini hümanist ve siyasî değerlendirmelere bırakmıştır.

Yukarıda sayılanların hiçbiri, yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan Avrupa aydınlarını, Doğuyu ve İslâm dünyasını geri kalmış bir kültür olarak görmekten alıkoy- mayacaktır. Modern felsefenin büyük ismi Kant bile Müslümanları "inançlarından dolayı kibir içinde olan insanlar" olarak görür.[13] Bu yüzden "çağdaşlaştırma misyonu", Hegel'den Marx'a ve Fransız misyonerlerine kadar XIX. yüzyıl Avrupa entelijansiyasmın köklü inançları arasındadır. Bunun çarpıcı ifadelerinden birini, 1947yılında Nobel Edebiyat Ödülünü alan Fransız şair ve yazarı Andre Gide'de buluyoruz. 1914 yılında İstanbul ve Konya'yı ziyaret eden Gide, Avrupa-merkezci bir kültürel üstünlük duygusuyla kaleme sarılır:

ı:;.i ; *

• ♦ E

• -' «iı i f - • .

5 i k;

Ilı t

mı «t f

• \ fes
^ „«•t:

* •

".î 1 '
S™

Konstantiniyye (İstanbul) bütün ön yargılarımı doğruluyor ve Venedik'le beraber kişisel cehennemime

dahil oluyor. Bir mimarî 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 şovenist 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.[14]

Avrupalı seyyahların dikkat çeken özelliklerinden biri de ziyaret ettikleri Müslüman ülkelerin "dünyevî" niteliklerini vurgulamalarıdır. İstanbul, Kahire, İsfahan, Fez gibi şehirlerdeki gündelik yaşam, dükkânlar, seyyar satıcılar, evler, bahçeler, camiler, tekkeler, sema ve zikir meclisleri, yemek gelenekleri, okullar, limanlar, kılık kıyafetler ve maddî kültüre ilişkin bütün diğer unsurlar, seyahatname edebiyatının vazgeçilmez öğeleridir. Detaylara gösterilen bu özenin arkasında, Müslüman toplumlar hakkındaki genel geçer hükümleri sorgulama yahut değiştirme kaygısının yattığı söylenebilir. Nitekim seyyahlar sık sık bu şehirlerde yaptıkları gözlemlerle kıyaslandığında, Avrupa'daki yaygın kanaatlerin ne kadar farklı ve yanlış olduğunu vurgularlar. Örneğin on beş yıl kadar Türkiye'de yaşadıktan sonra 1807 yılında The Present State ofTurkey adlı bir kitap yayımlayan İngiliz yazar Thomas Thornton, Avrupalı

seyyahların Türkiye hakkındaki gözlemlerinden şikâyet eder ve çoğunun Türklerin âdet, 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.[15]

Şu da bilinmeli ki, iyi niyet sahibi olmak, yüzlerce yıllık algı biçimlerini değiştirmek için yeterli olmuyor. Oryantalistlerin masa başında ve akademik kurumlarda ürettiği tiplemeler, seyyahların eserlerinde farklı biçimlerde yeniden çıkar karşımıza. Doğunun gizemli sokakları, haremin buğulu havuzları, doğulu erkeklerin şehvet ve güç arzusu, doğulu kadınların işve ve cilveleri, sultan, emir ve valilerin sınırsız güçleri, servetleri, köle pazarları, cariyeler vs. yeni ve daha etkileyici imajlar olarak görsel bir nitelik kazanır. XIX. yüzyıl oryantalist ve naturalist resimlerinde zirveye ulaşan bu Doğu tasvirleri, günümüz Holywood filmlerinde yaşamaya devam ediyor. Bütün bunlar, Edward Said'in "Doğunun Doğululaştırıl- ması" dediği sonucu doğurur: Doğu, olduğundan daha egzotik ve ilginç bir yer hâline gelir. Bu Doğu ve Doğulu hâle getirilen İslâm, Batı'daki baş döndürücü gelişmeleri

takip edecek merak ve tecessüsten yoksundur.

<

Geç dönem İslâm ve Osmanlı tarihi hakkındaki yaygın kanaatlerden biri, İslâm dünyasının XVII. 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 bugün dahi mümkün olmayan bir mesafenin ortaya çıkmasına bilerek veya bilmeyerek sebep olmuşlardır. Rönesans,

reform, bilim devrimi, sanayi devrimi, Fransız ihtilali, 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 mânâda İslâm dünyasının Avrupa'yı yeniden keşfi, aynı zamanda modernitenin keşfidir.

Bu yaklaşımda doğruluk payı olmakla beraber, bunun tarihî gerçeklerle bütünüyle örtüşmediğini de ifade etmek gerekir. Öncelikle Osmanlının 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 Osmanlının Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip ettiğini biliyoruz. Osmanlının XVIII. 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. Hatta İslâm toplumlarının Avrupa'daki pek çok yeniliğe bilinçli bir şekilde direndiğini; zira 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. Bu anlamda İslâm dünyasının moderniteyle hesaplaşma serüveni bu direniş tavrıyla başlar. İslâm dünyasının derin bir dogmatik uykuya daldığını ve bu yüzden modernite trenini kaçırdığını ileri sürmek için elimizde daha ikna edici delillerin bulunması gerekiyor.[1]

Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Kopernik devriminin Batı toplumu ve düşüncesi üzerinde yaptığı etkinin İslâm dünyasında görülmemesidir. Evrenin merkezinde Dünya'nın değil Güneş'in (helio-centric) bulunduğunu ortaya koyan Kopernik sistemi, Dünya merkezli (geo-centric) evren anlayışını bir dogma olarak kabul eden Hıristiyan teolojisinde büyük bir krize yol açmış ve kısa sürede kilisenin otoritesinin sarsılmasına neden olmuştu. Hıristiyan düşüncesine dayalı bir tabiat felsefesinin ortadan kalkması da aslında bu dönemde başlar. Kopernik sistemi hakkında bilgi sahibi olan Müslüman bilim adamları ve düşünürler, bu yeni modele farklı tepkiler göstermişler ve bu, herhangi bir teolojik

krizin doğmasını önlemiştir. Öncelikle İslâm'da Dün- ya'nm evrenin merkezinde olduğuna dair dinî bir inanç yoktur. İkincisi, kıblenin tayini yahut açık denizlerde yönün belirlenmesi gibi astronomik hesaplar açısından Dünya'yı ya da Güneş'i merkez kabul etmek arasında bir fark yoktur. Üçüncü olarak Müslüman bilim adamları Dünyanın yuvarlak olduğu ve evrenin merkezinde bulunmadığı fikrine önceden beri aşinaydılar. Bu yüzden Batı'da "devrim" etkisi yapan Kopernik sistemi, İslâm dünyasında sadece yeni bir bilimsel model olarak kabul edildi. Bu tutumun kayda değer örneklerinden biri, aşağıda temas edeceğimiz Mısırlı edip ve düşünür Rifâa et-Tahtâvî'ye aittir. Fransa'da bulunduğu sırada modern Avrupa bilim ve düşüncesinden etkilenen Tah- tâvî eserlerinde Kopernik devrimi hakkında bilgi verir, ama bunun geleneksel İslâm bilimleri yahut inancı için bir sorun teşkil etmediğini söyler.

Bununla beraber, İslâm ülkelerinde ve Osmanlı'da Avrupa'ya duyulan ilginin bu dönemde giderek arttığını, diplomatik ve ekonomik ilişkilerin ötesine geçtiğini görüyoruz. Özellikle Osmanlı devlet adamları ve aydınları, Avrupa'nın artık bir potansiyel fetih coğrafyası olmadığının farkındadır. "Yeni

Avrupa" bir kültür ve medeniyet havzası olarak bir meydan okumadır. Müslüman aydınların Avrupa düşünce ve kültürüne duyduğu ilgi, aslında hep bu dengenin 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 yüzden Ahmet Haşim her zamanki rindane tavrıyla Paris ve Frankfurt gezilerini kısa birer

[1 • 4

- f • "I

5 'İ in,

Ht l<j".

i'i Jpr

^ Ki

* c:;

•—i »S.

• \ "

T.

"O

fin

rl • O

ra

seyahatname hâlinde kaleme alır. Avrupa'nın bu iki büyük şehrinin 1920'lerde Ahmet 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 etmekten çekinmez.[2] 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."[3] Haşim'in ironik üslubu, 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."[4] Ahmet Haşim'in gözüyle Avrupa, biçimi özün yerine ikame edebilmiş yeni bir yaşam tarzının habercisidir. O yüzden Haşim ünlü "Müslüman Saati" denemesinde Avrupa'dan gelen saatlerin dahi vakit tasavvurumuzu kökten değiştirdiğini söyler ve bundan şikâyet eder. Bu etkinin önüne geçmek artık

mümkün görünmemektedir. Avrupa, İslâm dünyasının önünde yeni bir kimlikle durmaktadır.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Avrupa ülkelerine giden Müslüman elçi ve seyyahlar, Avrupa hakkında hem resmî hem de popüler anlamda önemli bilgi kaynakları arasında yer alır. Kara Mehmed Paşanın 1655 yılında yazdığı Viyana Sefaretnamesi'nden Mehmed Sadık Rifat Paşa'nın 1838 yılında kaleme aldığı İtalya Sefaretnamesi'ne, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik'inden Mısırlı Tahtâvî'nin Tahlîs ine kadar pek çok eser, Avrupa ülkelerinin durumunu ve yeni gelişmeleri en ince ayrıntısına kadar

anlatır. Bu anlamda yeni bir bilgi birikiminin oluştuğunu ve Avrupa'yı tanıma ve tanıtmaya yönelik önemli adımların atıldığını söyleyebiliriz.[5]

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 kalmaz, aynı zamanda kendi toplumları hakkında önemli değerlendirmeler de yaparlar. 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 halükârda 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 dünyalarına uzun süre hâkim olacaktır.

Birkaç sefaretname örneği çerçevesinde, bu dönemdeki algılama biçimlerine daha yakından bakalım. 1720- 21 yılları arasında Fransa'ya giden Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi, literatürün en kayda değer örneklerinden biridir. III. Ahmed döneminde Osmanlı Devletinin 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

ri.te

ly « •■"-: • ♦

- i; İt î:!

:-Jkî

TS. MM

ı E

"O

X

m

El

5S

«i

fl

alaka ile karşılanan Çelebi Mehmed, 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, kralın kabulünden sonra Paris'in hayvan ve botanik bahçelerini, üniversitelerini, kütüphanelerini, Goblin halı imalathanesini, rasathaneyi, matbaayı ve bir ayna fabrikasını ziyaret eder; Fransız sosyetesiyle bir araya gelir. Davranışlarında bir Osmanlı devlet adamının bütün asalet ve inceliklerini sergileyen Çelebi, kısa sürede Paris eşrafının teveccühünü kazanır.

Çelebi'nin Sefaretname'sinin en ilginç bölümlerinden biri, Paris Operasına yaptığı ziyarete değinilen kısımdır. 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. Yani eğitimden şehir planlamasına, siyasî kurumlardan "yüksek kültür" unsurlarına kadar hemen her alanda Avrupa'yla Osmanlının ve İslâm beldelerinin mukayesesi. Bu mukayesenin en meşhur ifadesi yaklaşık yüz yd sonra Ziya Paşa tarafından dile getirilecektir. Osmanlının son dönemindeki çözülmeyle Avrupa'nın yükselen gücünü mukayese eden Ziya Paşa, ünlü şiirinde şöyle der:

Diyar-i küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm

Dolaştım mülk-i İslâm'ı bütün viraneler gördüm.

Fakat Çelebi Mehmed, böylesi bir genelleme yapmaktan ısrarla kaçınır. Hayranlık ya da bugünkü ifadesiyle "kültür şoku", onun kendi kültürüne karşı yabancdaşma- sına sebep olmaz. Paris Operası'nın ihtişamlı binasını ve opera denen "temaşa'yı anlattıktan sonra, vakur bir

şekilde şu hadisi zikreder: "Dünya müminin zindanı, kâfirin cennetidir". Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed için Avrupa'nın maddî başarıları, kendi dünya görüşünden ve medeniyet tasavvurundan vazgeçmek için yeterli bir gerekçe değildir.[6] Tahtâvî örneğinin de gösterdiği gibi, yüz yıl sonra bu tavır büyük ölçüde değişecek ve yeni izah biçimleri revaç bulacaktır.

Çağdaş Arap edebiyatının ilk büyük temsilcisi kabul edilen Rifâa et-Tahtâvî (ö. 1873) genç bir Mısırlı olarak 1826-1831 yıllarını Paris'te geçirir. Fransa hatıralarını kitaplaştırarak Tahlîsü'l-ibrîz fi

telhisi Bâriz adı altında 1849 yılında yayımlar. Kitap kısa sürede çağdaş Mısır edebiyatının ve modernist düşüncesinin kurucu metinlerinden biri hâline gelir. Çağdaşı pek çok seyyah ve gözlemci gibi, Tahtâvî de Fransız toplumu hakkındaki değerlendirmelerini mukayeseler üzerinden yapar. Mukayeselerin amacı Fransa ve Avrupa'ya meftun 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. Bunun son derece insanî bir tavır olduğunu ifade etmeye gerek bile yok. Bugün Amerika'da yaşayan Türkler, Avrupa'da yaşayan Amerikalılar, Türkiye'de yaşayan İranlılar, Malezya'da yaşayan Hindistanlılar ülkelerini benzer bir hissiyatla eleştiriyorlar.

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

; t r ri

t ; :: 4.

'■M

■I} t *":•. ‖'

II[1]

rn

e

UJS

:1c

•o

T-

•JL /:>

I «i

•Tl <9

Mehmed Ali yönetimindeki Mısır'da bir anayasacılık fikrinin yaygmlaşmasıdır. Aynı şekilde Tahtâvî, el-Ez- her gibi büyük eğitim kurumlarında sadece "naklî ilim- ler"in 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 İslâm dünyasındaki eğitim sisteminin elden geçirilmesi gerektiğine inanır.

Ana hatlarıyla Tahtâvî'nin izini takip eden Tunuslu Hayreddin Paşa 1867 yılında yayımlanan Akvemü'l-mesâ- lik fi marifeti ahvâli'l-memâlik adlı eserinde benzer karşılaştırmalar yapar. Avrupa'daki anayasacılık akımının, yöneticinin yetkilerinin sınırlandırılması fikrine dayandığını söyleyen Hayreddin Paşa, İslâm ülkelerindeki vakıf sistemini sivil toplum yapısının bel kemiği olarak görür. Avrupa milliyetçiliğine ve ulus-devletçiliğine karşı ittihad-ı İslâm fikrini benimser ve ekler: Fransız Devrimi, Hıristiyanlığa, 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'nm paylaştıkları bu düşünce XIX. yüzyılın en yaygın inançlarından biridir. Bu yüzden yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti, Mısır ve İran Avrupa'ya ve özellikle Fransa'ya öğrenci göndermeye başlayacak ve bu öğrenciler İslâm ülkelerindeki modernist reform hareketlerinin baş mimarları olacaklardır. Süreç içerisinde Avrupa'ya gidip eğitim gören Müslüman öğrenciler, ülkelerine pek çok yeni fikirle, ama çoğunlukla bulanık zihinlerle döndüler. Yaşadıkları

kültür şokunu atlatamadan Avrupa'nın büyük bedeller ödeyerek formüle ettiği ve hayata geçirdiği fikirleri kendi ülkelerine transfer etmeye çalıştılar. 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 edipleri, filozofları, bilim adamları en fazla tercüme edilen yazarlar hâline 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 kolonya- lizminin Fas'tan Endonezya'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayıldığını hatırlamakta fayda var. Bu iki Avrupa tasavvurunun yarattığı zihin bölünmesi, dönemin seyyahları, aydınları, din adamları, siyasetçi ve diplomatları üzerinde derin etkiler bırakacak ve bu, günümüze kadar devam edecektir. Avrupa kolonyalizmi, "modern" ve "Batı" kelimelerini tanımlayan derin anlamlardır.

Avrupa karşısında benimsenen yeni tutumun kayda değer örneklerinden birini, Yolculuk Kitabı adlı eseriyle tanıdığımız Hayrullah Efendi (ö. 1866) sergiler. Hayrullah Efendi 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 Nasiruddin Şah'm huzuruna çıkar. 1866'da Tah- ran'da vefat eder ve bugün Tahranın içinde bulunan Rey şehrindeki Şah Abdulazim Türbesi'nin yanına defnedilir.

Hayrullah Efendi'nin Yolculuk Kitabı, bir Osmanlı aydın ve devlet adamının gözlemlerini ihtiva ettiği kadar,

fi C

ı:

1

; ". ; li

I \ «.:

m „

■l htr

zJSÎ

ı r. •o

;fc hc

rı

e

"U

*

bir Avrupa rehberidir. Zira yazar kitabında Paris, Londra, Roma ve Viyana gibi belli başh Avrupa başkentleri ve kasabaları hakkında şehir topografyasından ulaşım ücretlerine kadar detaylı bilgiler verir. Bizim için önemli olan Hayrullah Efendi'nin yukarıda işaret ettiğimiz "mukayese paradigması" çerçevesinde yaptığı değerlendirmelerdir. Yine pek çok çağdaşı gibi Hayrullah Efendi de Avrupa konusunda bir "ötekileştirme" tavrı içine girmez. Avrupalıları Hıristiyan yahut seküler, cumhuriyetçi yahut kapitalist, hatta ayrımcı yahut emperyalist oldukları için birtakım "özcü" kimlik tanımlamalarına tabi tutmaz.

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 daire-i temeddüne girmesi ve sanayi ve hırefin ilerlemesi iki yüz elli senelik telahuk-ı efkârın hülasa 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 menba-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 ibka edecek nice nice âsar-ı nafiaya muvaffak olmuşlardır. Yine olurlar."

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 ulusal bir ayıp olarak görür: "Halbuki birbirimize arz-ı azamet u haşmet ettiğimiz ve havayic-i zaruriyye dediğimiz melabis ve eşyanın ekserisi esasen bizim memleketimizin mahsul-i tabiisi olduğu halde, Frengistan'da ilm ve sanat vasıtasıyla nesc ve imal olunarak gözlerimize munakkaş atlas ve diba misilli bir suret-i makbule ile görünmektedir. Bunlar niçin bizim ülkemizde olamıyor? Biz hâlâ ne kadar mesela Frengistan'dan gelen şekerin şerbetiyle lezzet-yab olmak ve düğün ve bayramlarımızda giyinip kuşandığımız elbise ve tezyinatın kâffesinde Frengistan emtiasına mecbur ve muhtaç kalmak arma katlanacağız? Bizim memleketimiz yani Türkistan'ımızda çuha imaline yarar tiftik ve yapağı mı yoktur?"

Osmanlının 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 Teala bizim memalikimizin kisb ve bereketini mi kaldırdı?"[7] Bu soru, XIX ve XX. yüzyıllarda sıkça dile getirilen "İslâm medeniyeti neden geri kaldı?" sorusuyla yakından irtibatlıdır. Batı'nm 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 İslâm dünyasında yapılan Batı tartışmaları, aynı zamanda İslâm kültürü ve medeniyeti hakkında yapılan tartışmaların bir parçası olarak çıkar karşımıza. Bu tersinden de

ili; * ..«üt!: • ♦

i r.

J - it; jıı

11 jrjı

doğrudur: İslâm tarihi, kültürü ve medeniyeti hakkında yapılan tartışmalar, aynı zamanda modern Avrupa'nın nasıl olup da hâkim medeniyet olarak ortaya çıktığını izah etmeye çalışır. Namık Kemal'den Seyyid Emir Ali'ye, Mehmed Akif'ten Ferîd Vecdî'ye, Prens Sabahattin'den Muhammed Abduh'a kadar bu döneme ait eserlerdeki savunmacı (apologetic) üslubun arkasında yatan da bu muhasebe kaygısıdır. Modern İslâm'ın ben tasavvuru, Batı medeniyeti algısından ve ona yönelik tavırlardan bağımsız değildir. Bu mânâda XIX. yüzyıl İslâm dünyası yeni bir Avrupa'yla, dolayısıyla yeni bir dünyayla karşı karşıya olduğunun farkındadır. Bu dünyanın XX. yüzyılda izleyeceği yol, İslâm-Batı ilişkilerini belirleyen temel parametrelerden biri olacaktır.

m

.. c:

uJl Sî!. .....

■ 4 * ; 5™"

ı s "' -.

■ î! e»

•••s

nt,

Dokuzuncu Bölüm MODERN DÜNYA

YAKINLAŞIRKEN UZAKLAŞAN

DÜNYALAR

Bin yılı aşkın bir süreye yayılan İslâm ve Batı toplumları arasındaki etkileşimin tarihi, modern dönemde farklı biçimlere bürünmüştür. Ulus-devletler, bağımsızlık mücadeleleri, BM, NATO ve Avrupa Birliği gibi uluslararası kuruluşlar, iki toplum arasındaki ilişkileri etkilemiş ve belli ölçüde dönüştürmüştür. Küreselleşmeyle beraber etkileşim alanları resmî-diplomatik ilişkilerin ötesine geçmiş, eğitim ve iş amacıyla gurbete çıkan Müslüman göçmenler Avrupa ve Amerika'da kendilerine yeni yaşam alanları açmışlardır. Fakat bunca uzun tarihe, bilgi ve belge birikimine ve yeni iletişim araçlarına rağmen tevarüs edilen algı biçimleri, iki dünya arasındaki ilişkileri belirlemeye devam ediyor. Kimi durumlarda internet ve görsel medya, tahrif edilmiş algılama biçimlerini derinleştiriyor.

ıı Eylül hadiselerinden önce ve sonra yapılan kamuoyu yoklamaları, Müslüman ve Batılı toplumların birbirlerine karşı derin şüpheler taşıdığını ve iki dünya arasındaki mesafenin giderek açıldığını gösteriyor. 1994 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Amerikalıların % 42'si İslâm'ın şiddeti meşru gören bir din olduğuna inanıyor. Örneklemin % 47'si Müslümanların Batı ve

I v. . ,

v H -

j :: * il

> i jitlll

t • ':!

] :,..... i

I'i He

* .. i"1*'

ILFF Ps~ il. TrC

İO

Amerika karşıtı olduğunu düşünüyor.[1] 2006 yılında, Türkiye dahil, on iki Avrupa ülkesinde ve ABD'de yapılan bir araştırmaya göre, Amerikalıların % 79'u, Avrupalıların % 76'sı, ülkelerine gelen göçmenleri büyük bir tehdit olarak algılıyor. Atlantik'in iki tarafında göçün bir tehdit olarak algılanması düşündürücü; çünkü bu bölgenin ekonomik başarısı uluslararası açdımlar kadar, dışarıdan gelen göçmen iş gücüne de bağlı. Tehdit olarak algılanan göçmenler arasında öne çıkan gruplardan birinin Müslüman göçmenler olması, bir tesadüf değil.

Legal ve illegal göçmenlere yönelik bu menfi tutum, iki alanda daha ortaya çıkıyor. Avrupalı ve Amerikaldarın 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 mânâda din olmadığını; Türkiye dahil, halkı Müslüman ülkelerin temel dinî-kültürel değerleri olduğunu görmek zor değil. Zira ortalama bir Avrupalı yahut Amerikalının İslâm düşüncesi, felsefesi, hukuku vs. hakkında hüküm verebilecek kadar bilgili olmasını beklemek naiflik olur. Bu yaygın kanaate göre, halkı Müslüman olan ülkelerin demokratik, barışçd ve kuşatıcı bir siyasî-sosyal yaşam biçimini desteklemesi yahut kabullenmesi mümkün değil.[2]

11 Eylül hadiselerinden sonra Amerikan yönetiminin izlediği politikalar neticesinde Amerikan karşıtlığı tarihte görülmemiş boyutlara ulaştı. Amerika'ya en mesafeli duran ülkeler arasında Türkiye'nin de yer alması kayda değer. Soğuk savaş döneminde ABD'yi müttefik ve "stratejik ortak" olarak gören Türkler, bugün pek çok Fransız, Hindistanlı yahut Endonezyalı gibi Amerika'yı dünya

barışının önünde bir engel olarak görüyor. Bütün bunlar, gerilimin giderek arttığını, şüphe ve husumetlerin derinleştiğini gösteriyor.

Bunun sadece Amerikan dış politikasından kaynaklandığını düşünmek, resmi eksik okumak olur. ıı Eylül saldırılarından önce özellikle Amerika'da İslâm ve Müslümanlara karşı gösterilen şüpheci tavrın, ideolojik söylemlerden dinî çevrelere, medyadan popüler kültüre kadar geniş bir alana yayıldığını görüyoruz. Müslüman toplumların baskıcı, teokratik, gerici, gelişmemiş, irrasyonel, şehvet düşkünü, kadın düşmanı vs. olarak tasvir edilmesi, İslâm'ın modern Batı'nın "ötekisi" olarak kurgulanmasına doğrudan katkı sağlamıştır. Böylece soğuk savaş döneminin bitmesiyle ortadan kalkan "kızıl tehlike"nin yerini "yeşil tehlike" almıştır.

Bunun çarpıcı örneklerini "Navy Seals" (1990), "Kil- ling Streets" (1991), "The Human Shield" (1992), "The Son of the Pink Panther" (1993), "True Lies" (1994), "Executive Decision" (1996) ve "The Siege" (1998) gibi Holywood filmlerinde görüyoruz. Eğlence sanayinin ürettiği bu filmleri izleyen ortalama Amerikalı ve Avrupalıların zihninde nasıl bir İslâm ve Müslüman imajının oluştuğunu tahmin etmek zor değil.[3] Sorun, hayalî olduğu kabul edilen bu ürünlerin, gerçekliği algılama biçimini doğrudan doğruya belirlemesinden kaynaklanıyor. Bu filmlerdeki özellikle Arap tiplemeleri İslâm dünyası hakkında "Hepsi birbirinin aynısı" fikrinin yerleşmesine neden oluyor. 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 "hiçbir bedel ödenmeden" yapılır. "Malcolm X",

I-, i-

; -t f ""*,;

■il?.... *

l »■• « -"""T

- f İl f‖[\

l'l' Srî

KiT

EJ?

w! S»»»;' • \ - >

tî ;rr«

"r

V 5"

r 1

1 1 '»

"Robin Hood", "Onüçüncü Savaşçı" ve "Cennetin Kırallığı" gibi Arap ve Müslümanları nisbeten olumlu tasvir eden filmlerin sayısının azlığı, bu yaklaşımın ne kadar yaygın olduğunu gösteriyor.

Popüler kültürün yaygınlaştırdığı bu imajlar, köktenci siyasal İslâm söylemlerine önemli bir meşruiyet alanı kazandırır. Bernard Lewis, Daniel Pipes, Martin Kramer ve Steve Emerson gibi yazarların çizdiği İslâm ve Müslüman tablosu, bir ötekileştirme tavrına ve tehdit algısına dayanır. ıı Eylül sonrasında Bush yönetiminin ustalıkla kullandığı korku politikaları, bu tehdit algılamalarının doğal bir uzantısı haline gelmiştir. "Medeniyetler çatışması" ifadesini ilk defa 1990 yılında yayımladığı 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-Hıristiyan mirasımıza, hali hazırdaki sekü- ler 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 fetihlerden" ibarettir. Lewis'e göre, Müslüman toplumların Batıyla ve aslında bütün dünya toplumlarıyla barış içinde yaşayabilmesi için modernleşmesi, bunun için de sekülerleşmesi gerekmektedir.

İslâm'ı aynı anda hem Yahudi-Hıristiyan hem de seküler Batı'nm 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 dârü'l-İslâm ve dârü'l-harb olmak üzere iki siyasî-dinî bloka böler. Dârü'l-İslâm, Müslümanların çoğunluk olduğu ve İslâm hukukunun uygulandığı yerlerdir. Dârü'l-harb ise, Müslüman olmayanların çoğunluğu oluşturduğu ve Müslümanların emniyette olmadığı yerlerdir.[5] Lewis'in seçici bir tarih okumasıyla sunduğu teze göre, dârü'l-harbin dinî bir vecibe gereği mutlaka fethedilmesi ve İslâm'ın hükmüne sokulması gerekir. Zira İslâm, kendi dışında meşru bir dinî-kültürel alan kabul etmez. Bu yüzden de İslâm tarihi, dinî ve kültürel ötekini tahakküm altına alma tarihinden ibarettir. Aynı şekilde Müslümanların cihat kavramı, militan bir ideolojinin temelini oluşturur. Cihat, sosyal alana taşındığında "kutsal savaş" haline gelir. Bu savaşın muhatapları olan Yahudi ve Hıristiyanların tek suçu, Müslüman olmamalarıdır. Nitekim Lewis'e göre, modern dönemdeki cihat hareketleri de cihadın bütün dünyayı İslâm'ın tahakkümü altına alma ideolojisi olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm'ı yayılmacı bir dine ve militarist ideolojiye indirgeyen bakış açısı, özellikle ıı Eylül hadiselerinden sonra o kadar yaygın hale geldi ki, bunu birkaç ideolojik hezeyan olarak reddedip görmezlikten gelmek artık mümkün değil. Lewis ve benzerlerinin tarih okumala- rındaki seçiciliğin bu ideolojik kurguya hizmet ettiği açık. Örneğin Lewis dârü'l-İslâm ile dârü'l-harb arasındaki çatışmayı öne çıkartırken, dârü's-sulh ve dârü'l-ahd

'C —«[S

; '"i [1] ,->

gibi kavramlardan bahsetmez. Oysa bunlar, Müslüman devletlerin Müslüman olmayan devletlerle yaptığı antlaşmalara atıfta bulunmakta ve iki ülkenin belli şartlar çerçevesinde barış içinde yaşayabileceğini göstermektedir.[6] Aynı şekilde Lewis, zimmî hukukunun İslâm topraklarında yaşayan gayrimüslimlere sağladığı hak ve imkânlardan da hiç bahsetmez. Osmanlı idaresi altında yüzlerce yıl hayatiyetini sürdüren Yahudi ve Hıristiyan toplulukları; Arap dünyasında iki bin yıllık tarihi olan Hıristiyan Arap cemaatleri, hem hukukî-dinî hem de kültürel anlamda farklı din ve mezheplerin "dârü'l-İs- lâm"ın sınırları içerisinde barış içinde yaşayabileceğini gösteriyor. Orta Çağlarda Avrupa'daki Hıristiyan krallıkların Yahudi ve Müslümanlara karşı izlediği sindirme ve yok etme politikalarını düşündüğümüzde, Lewis'in militan İslâm, İslâmî köktencilik vs. kurgusunun tarihî gerçeklere dayanmaktan çok, günümüze ilişkin ideolojik amaçlara hizmet ettiği görülüyor.

Bu yaklaşım tarzının Amerikan siyasî söylemi üzerindeki etkisi, bugün İslâm-Batı ilişkilerini geren önemli bir faktördür. Amerikan gücünün giderek sorumsuz, hoyrat ve kaba bir şekil aldığı günümüzde, Washing- ton'dan gelen her olumsuz mesaj, örneğin "şer cephesi" yahut "İslâmo-faşizm" gibi laflar, İslâm ülkelerinde hem elitler hem de halk arasında zaten varolan şüpheleri daha da derinleştiriyor. Bu şüphe tavrının, Danimarka karikatür krizi yahut Guantanamo ve Ebû Gureyb hapishanelerinde yaşanan skandallar karşısında öfkeye ve bu öfkenin yer yer şiddete dönüşmesine şaşırmamak gerekiyor. Amerikan Başkanı Ronald Reagan'm 1980 yılında başkan seçildikten sonra Time dergisine verdiği şu demece sıradan Müslümanların göstereceği tepkiyi

kestirmek zor değil: "Müslümanlar, bir Hıristiyan yahut Yahudi'yi öldürmeden cennete gidemeyecekleri inancına geri dönüyorlar."[7] Bu tür ifadelere, artık rutin olarak duyduğumuz ve Amerikan sağından ve Evangelist cemaatlerinden gelen "İslâm kılıç dinidir", "Müslümanlar Nazilerden daha tehlikelidir", "Muhammed bir teröristtir" vs. gibi cümleleri ekleyin ve ondan sonra küresel bir "dinler ve medeniyetler çatışmasına" hazır olun!

Tarih boyunca din adına şiddete başvurulmuş ve bu tavır modern dönemde de devam etmiştir. Fakat ıı Eylül hadiseleriyle beraber İslâm terörizmle özdeş- leştirilmiş ve Müslümanlar potansiyel terörist olarak resmedilmiştir. 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, ıı 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 kilisesinin Müslüman Boşnakların öldürülmesine ve kadınlarına tecavüz edilmesine cevaz vermesi ve katliamı desteklemesi, son olarak da Amerika'daki Evangelist grupların Irak'ta on binlerce masum Iraklının öldürülmesini Tanrı'nın iradesinin tecellisi olarak görmesi, yakın tarihte Hıristiyanlık adına pek çok cinayetin işlendiğini gösteriyor. Aynı şekilde 1994 yılında Brooklynli bir psikolog olan Baruch Goldstein'in el-Halil Camiine girerek sabah namazı kılan

IHI

"i <

H) ..

? î *:ı

■kri

m sır.

F ;>

Tu; #

£ 3

f 1,

Filistinliler üzerine ateş açması ve camideki 38 kişiyi öldürmesi, İsrail Başbakanı Izak Rabin'in terörist bir örgüt üyesi Yigal Amir tarafından öldürülmesi yahut Meir Kahane adlı Yahudi liderin Filistinlilerin öldürülmesine Yahudi din kitaplarına dayanarak cevaz vermesi, Yahudiliğin de terörizm üretebileceğini belgeliyor.[8]

Yukarıdaki 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'ın özüyle irtibatlandırmak da o kadar hatalıdır. Fakat şu ana kadar Müslüman dünyanın bu konuda gösterdiği hassasiyet, maalesef Batdı kanaat önderleri tarafından gösterilmemiş ve küresel bir "İslâmî terörizm" miti üretilmiştir. Bu mitin uluslararası siyasette ne kadar "kullanışlı" bir sermaye hâline geldiğini uzun uzun izah etmemize gerek yok sanırım.

Bu noktada İslâm ve demokrasi tartışmalarına kısaca temas etmekte fayda var. Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi, İslâmî köktencilik ve medeniyetler çatışması söylemini benimseyenler, sorunun kaynağının İslâm'ın ve Müslüman toplumların temel değerlerinden kaynaklandığını ileri sürüyorlar. 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 savunuyor. Buna göre, insanlığın bundan sonra daha iyi bir model ya da modeller üretmesi mümkün değil (Fukuyama'ya göre gerekli de değil). Fukuyama bu tarihsel yürüyüşe direnen tek gücün İslâm dünyası olduğunu da ekler. Huntington'ın medeniyetler çatışması tezi de benzer kabullerden hareket ediyor

ve uluslararası ilişkilerin ve ihtilafların bundan sonra sadece ulusal çıkarlar yahut stratejik hesaplar üzerinden değil, medeniyet algıları ve kimlikler üzerinden şekilleneceğini ileri sürüyor. İslâm ve Batı toplumları arasında varolan tarihî, dinî ve kültürel farklılıklar, XXI. yüzyılda iki dünya arasındaki

temel çatışma alanlarını belirleyecektir. Müslüman ülkelerin çoğunda demokratik rejim olmadığını, zira demokratik ve katılımcı bir kültürün bulunmadığını söyleyen Huntington, Müslüman toplumların kimliğini oluşturan İslâm'ın zaten demokratik değerleri kucaklayacak bir esnekliğe sahip olmadığını düşünüyor. Sonuç olarak çatışma kaçınılmaz görünüyor ve Batı'nın bu mücadeleden galip çıkabilmesi için tedbir alması gerekiyor.

Bu tedbirlerin neler olabileceğini ıı Eylül hadiselerinden sonra gördük. Fakat Fukuyama-Huntington tezinin temel kabulleri, empirik veriler tarafından doğrulanmıyor. Müslüman ülkelerde demokratik rejimlerin olmaması, Müslüman toplumların otoriter ve kapalı bir sistem arzusu içinde olduğunu değil, İslâm ülkelerinde siyasî meşruiyeti olmayan dış destekli rejimlerin hüküm sürdüğünü gösterir. Üstelik Batılı ülkelerin petrol ve İsrail'in güvenliği gerekçesiyle İslâm dünyasındaki otoriter rejimlere destek vermesinin, İslâm ülkelerinde yükselişe geçen Amerika ve Batı karşıtlığının temel nedenlerinden biri olduğunu biliyoruz. 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.[9] "İslâm ülkelerinde demokratik ve insanî bir siyasî yapının temelleri bulunmadığından

" i I

u ... ■ i .

dışarıdan müdahale etmeliyiz" türünden bir yaklaşım, XIX. yüzyılın "medenîleştirme misyonu'ndan farksız bir tutumdur. İslâm dünyası ve Batı'daki pek çok siyasî gözlemcinin de dikkat çektiği gibi, Orta Doğu'da reform, demokrasi vs. söylemi, bölgeye yapılan müdahaleleri meşrulaştıran bir çerçeve haline gelmiş durumdadır. Bu konuda Afganistan ve Irak'ı hatırlamak yeterli. Bu

■ I i ;|]|

yüzden insanların bu kelimelere giderek daha fazla tepki göstermesine şaşırmamak gerekiyor. Kısacası İslâm-Batı ilişkilerinde yaşanan gerginlik ve Amerikan politikalarının yol açtığı öfke, İslâm ülkelerindeki siyasî reform ve demokratikleşme çabalarına da balta vuruyor.

Bu gerginliğin başlıca sebeplerinden biri, İsrail ve onun kurucu ideolojisi olan Siyonizmdir. Genelde İslâm, özelde Arap dünyasında Batılı ülkelerin İsrail'e verdiği destek, bir çifte standart ve ihanet politikası olarak görülüyor. İngilizler 1917 yılında "Balfour Beyannamesi" ile başlayan ve 1948 yılında Filistin toprakları üzerinde bir İsrail devletinin kurulması (İslâm coğrafyasının toprak bütünlüğünün bozulması) ile sonuçlanan sürecin bizzat içinde yer aldılar. 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra İngiltere'nin yerini büyük ölçüde ABD aldı. Was- hington'da ve Amerikan kamuoyu üzerinde son derece etkili olan İsrail lobisinin de çabalarıyla, Batılı ülkelerin Orta Doğu politikası, büyük bir gerilim kaynağı olmaya devam ediyor. Tıpkı "İslâmîköktencilik/terörizm" söyleminde olduğu gibi, burada da siyasî gerçeklerin ötesinde kültürel ve ırkçı tiplemelerin etkisini görüyoruz. Filistin sorununa adil ve barışçıl bir çözümün önündeki en büyük engel olarak Filistinliler görülüyor. 1962 yılında çekilen "Lawrence of Arabia" filminden bir cümleyle ifade edecek olursak Batı'nm nazarında Araplar "akıllı

bir Batılının himayesine muhtaç ve siyasetten anlamayan" aktörlerdir.[10] Kimi durumlarda bu betimlemenin ırkçılık haline dönüştüğünü gözlemliyoruz. Böylece Filistin sorunu İsrail'in yayılmacı politikalarına değil, Filistinli Arapların demokratik olmayan geleneklerine atfediliyor. İsrail yanlısı 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."[11]

İslâm dünyasında varolduğu ileri sürülen "anti-se- mitizm" yani Yahudi düşmanlığı, bir din ya da ırkın mensuplarına duyulan nefretten çok, izlenen politikalara ve ırkçı söylemlere karşı verilen bir tepkinin sonucudur. İddia edildiği gibi, İslâm ülkelerinde siyasî gerçeklerden bağımsız köklü bir anti-semitizm olsaydı, Yahudi birey ve cemaatlerine karşı toplu kıyım hareketleri yapılırdı. Halbuki Nazilerin Holokost sırasında masum Yahudileri hunharca katletmesi, karşımızda bir Avrupa fenomeni olarak duruyor. Fakat Filistin'de öldürülen her Filistinli ve Yahudi yerleşimcilere verilen her Filistin toprağı, İsrail devletine ve onun mutlak destekçisi ABD'ye karşı büyük bir öfkenin doğmasına neden oluyor. Bugün İslâm-Batı ilişkilerini geren en önemli sorunun bu olduğunu söylersek abartmış olma-yız.[12] İslâm-Batı ilişkilerinin mevcut durumu ve geleceği hakkında sağlıklı bir bakış açısı geliştirebilmek için bu gerginlik alanlarını sürekli akılda tutmamız gerekiyor.

■X"

■ - ' . .1)

t II

- «I t'*'

E'^î"

I *" "H

M Hi fü t

113; «us*"" "iv TrC'

i x , n •I. îr»

r -1 [1 1]

Bu kitaba "son nokta" anlamında bir sonuç yazmak uygun olmaz. Buraya kadar ana hatlarıyla ele aldığımız konu, her gün yaşanan gelişmelerle evriliyor, yeni şekillere bürünüyor, farklı boyutlar kazanıyor. Çatışma yanlılarını haklı çıkaran pek çok gelişme yaşanırken, ümitvar olanlarımız insan oğlunun özündeki iyinin bütün kötülükleri aşabileceğine olan inancını yitirmek istemiyor. Savaş ve çatışmayı iki dünya arasındaki yegâne ilişki biçimi olarak görenlerin yanı sıra, bir "modus

vivendi'nin (geçici antlaşma) mümkün olduğuna inananlar da var. Burada kısaca onların görüşlerine değindikten sonra, İslâm-Batı ilişkilerinin bundan sonraki seyri üzerine bir değerlendirmede bulunacağız.

Küresel sistemin kırılma noktalarından biri olan İslâm-Batı ilişkilerinde yaşanan gerginliğin azaltılması, kalıcı bir bölgesel ve uluslararası barış için hayatî öneme sahip. Bunun önündeki engellerin kısa bir tarihî envanterini yukarıda ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Bu tarihî arka planın ve Danimarka karikatür krizi gibi son yıllarda yaşanan hadiselerin teyit ettiği bir nokta var: Batının İslâm algısı, aslında kendisinin aynadaki yansımasıdır. Ötekinin dışlanması üzerine kurulu ben tasavvurları,

m

ım

I ' ; ; ;1 ■ t'i

H ' ■!

i n s:

l-J

jN

b ■ jjf 4 *\ ır_.

S

£ e.

î -8

r !

1 1 ■»

ötekiyle ilişkilerin çatışma ve savaş üzerinden yürütülmesi sonucunu doğuruyor. Kendini hâlâ tarih ve medeniyetin merkezindeki yegâne aktör olarak görmek isteyen bir Avrupa yahut Amerika'nın başkalarına yönelik barışçıl ve kuşatıcı bir tasavvur geliştirmesi kolay değildir.

Bu zorluğun son dönemdeki örneklerinden biri, Papa XVI. Benediktus'un 12 Eylül 2006 günü Regensburg Üniversitesinde yaptığı konuşmadır. Papa'nm konuşması ve yol açtığı tepkiler, İslâm dünyasıyla Batı arasındaki ilişkilerin ne kadar kırılgan olduğunu bir kez daha ortaya koydu. Şiddet ve terörizmin İslâm'la neredeyse özdeş- leştirildiği günümüzde, böyle bir konuşmanın Katolik kilisesinin ruhanî liderinden gelmesi hem şaşırtıcı hem de üzüntü vericidir. Şaşırtıcı, çünkü din temelli saldırı ve karalamaların ne mânâya geldiğini Papa gibi birinin bilmesi gerekir. Üzüntü verici, çünkü Papanın

sözleri Batı'da yükselişe geçen İslâm korkusu ve karşıtıığmı kışkırtıyor.

Papanın konuşmasında İslâm'a yaptığı atıfları kısaca hatırlayalım. Birincisi, son Bizans imparatorlarından Manuel II. Paleologus'tan naklettiği şu söz: "Muhammed yeni ne getirmiş, bana göster. Burada sadece şer ve gayri 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."

Papaya göre "Avrupa coğrafya değil, ortak bir inanç üzerine kurulu" bir idealdir. Papa, Türkiye'nin AB üyeliğine de bu temel üzerinden karşı çıkar. 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 rasyonali- tesiyle Hıristiyan inancının tarihî buluşmasını, Batı medeniyetini ortaya çıkaran asd mucize olarak görüyor. Papaya göre, Hıristiyanlık Yunanın değil de Doğunun felsefi etkisi altında kalsaydı, Avrupa medeniyetinin temellerinden biri eksik kalırdı.

Bu sentezi Batı medeniyet tarihinin dönüm noktalarından biri olarak gören Papa, "saf bir Hıristiyanlık" üretmek adına Yunan düşüncesine ve dinî metafiziğe yapılan saldırıları, Avrupa medeniyetinin temellerini hedef alan bir girişim olarak görüyor. "Hıristiyan selefi- liği" bu tavrıyla ne akla hizmet etmektedir ne de dine. Akıl-inanç konusunda iyi bir "Tomist" olduğu anlaşılan Papa, Yunanlıların geliştirdiği rasyonalite kavramının Hıristiyan inancının aklî temelini güçlendirdiğine inanıyor. Bu yüzden akla göre hareket etmek, Tanrının 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 (imancılık) benimsenmiştir. Bunu desteklemek için Papa konuşmasında İbn Hazm'ı da ismen zikreder. İslâm'da Tanrının aşkınlığı (tenzih) o kadar vurgulanmıştır ki, O'nun herhangi bir akıl, mantık yahut tabiat gibi bir kayıtla mukayyet olduğunu söylemek bile bu aşkmlığa gölge düşürmek olur.

Dinin şiddetle bağdaşmayacağını, zira şiddetin akıl karşıtı bir eylem olduğunu ispat etmek için Papa'nın "öteki'ne örnek olarak İslâm'ı göstermesi talihsiz bir

durumdur. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi, bu tutum Papa ile sınırlı değil. Papa XVI. Benediktus'la ölümüne kadar periyodik olarak görüşen İtalyan gazeteci Orianna Fallaci gibi seslere kulak verecek olursak, Avrupa çok kültürlülük ve bir arada yaşama gibi sloganlar altında Avrupalılık iddiasından vazgeçmek üzere. Öfke ve Gurur kitabının yazarı Fallaci'ye göre bu, Avrupa'nın sonu demek. "Çok, çok, ama çok öfkeliyim!" diyen Fallaci, Avrupa'nın ayağa kalkmasını, Batı'yı savunmasını istiyor ve ekliyor: "(ıı 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 Foytun, Fallaci kampının tipik örneklerinden biriydi. Homoseksüel olduğunu açıkça ilan eden Foytun, İslâm ve Müslüman göçmenler konusundaki ırkçı görüşleriyle tanınıyordu. 1997 yılında Kültürümüzün İslâmlaşmasına Karşı kitabını yazan Foytun, "İslâm geri bir kültürdür; kanunlar

elverse, tek bir Müslüman göçmenin Hollanda'ya girmesine izin vermem" diyor ve ekliyordu: "Ben, İslâm'a karşı soğuk savaşın sürdürülmesinden yanayım." Foytun 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. İslâm ve Müslüman göç-menler şimdilik bu tehdit algısı ihtiyacını yeteri kadar karşılıyor olsa gerek!

Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslüman azınlıklar, tam da bu derin tarihî sorunları aşmak için önemli

fırsatlar sunuyor. Bugün Avrupa'da 20, Amerika'da 7 milyonun üzerinde Müslüman yaşıyor.[1] İslâm-Batı tarihinde bu, ilk kez yaşanan bir tecrübedir. Dahası, Müslüman olmayan bir toplumda büyük kitleler halinde azınlık olarak yaşamak da İslâm tarihinde yeni bir olgudur. 1,2 milyarlık İslâm dünyasının yaklaşık dörtte biri Afrika'dan Balkanlar'a ve Avrupa'ya, Hindistan ve Çin'den Amerika, Kanada ve Latin Amerika'ya kadar çok geniş bir coğrafyada azınlık olarak yaşıyor.[2]

Batı'da yaşayan Müslüman azınlıklar, İslâm dünyasıyla Batı arasında bir köprü vazifesi görebilecek imkânlara sahiptir. Batı'da yaşayan ve Batılı ülkelerin vatandaşı olan bu topluluklar, Batı'nm yüzyıllardır süren İslâm cehaletini aşmak için önemli fırsattır. Zira İslâm ve Müslümanlar artık ötede, başka kültür ve coğrafyalarda yaşayan, müphem ve gizemli bir topluluk değildir. Hem göçmen hem mühtedi hem de ikinci ve üçüncü nesil olarak Batı'da yaşayan bu Müslümanlar, yaşadıkları ülkelerin önemli aktörleri konumundadır. Bu toplulukların rolü sadece bir "kültür temsilcisi" olmakla sınırlı değil. Çünkü onlar Batı toplumlarında yaşamayı kabullenmiş, buna göre örgütlenmişlerdir. Bu toplulukların büyük çoğunluğu kendilerini bir azınlık yahut alt-kültür grubu olarak değil, toplumun ayrılmaz bir parçası ve eşit üyesi olarak görmektedir.[3]

Zaman zaman "diaspora İslâmı" olarak da adlandırılan bu toplulukların, diğer azınlık grupları gibi sosyal ve ekonomik sorunları vardır. Göç, eğitim, entegrasyon, asimilasyon, kültür uyuşmazlığı, işsizlik, dinî örgütlenme, geldikleri ülkelerle ilişki ve gettolaşma tehlikesi bu sorunların başında geliyor. Avrupa'da yükselişe geçen İslâm korkusu ve karşıtlığı (İslamophobia), göçmen

■

politikaları, eğitim sistemi ve İslâm adına ortaya çıkan aşırı gruplar, Batı'da yaşayan Müslümanların hayat alanını daraltıyor.[4]

Bütün bu sorunlara rağmen İslâm-Batı ilişkileri açısından yapıcı ve heyecan verici bir sürecin yaşandığında şüphe yok. Batılı toplumların sosyal entegrasyonu sağlayabilmek için çok kültürlülüğü ve çoğulculuğu benimsemesi ve yaygınlaştırması gerekiyor. Çok kültürlülük politikalarının kuşatıcı bir entegrasyondan ziyade, "paralel topluluklar" üretme riski olduğu doğrudur. Zira farklılıkların korunması üzerine yapılan vurgu, ortak buluşma zeminlerini zayıflatabilir. Fakat karşımızda homojen bir Avrupa yahut Amerika kültürünün olmadığını bize bizzat Batılılar söylü-yor. Sürekli göç almak

zorunda olan Avrupa ve Amerika'nın demografik yapısı da dondurulmuş ve birörnekleşmiş bir kültür tanımına imkân vermiyor. Bu yüzden Batı'da yaşayan Müslüman toplulukları, Batı kültürünün bütünlüğünü bozan unsurlar olarak görmek, ancak ırkçı bir yaklaşım olabilir.[5]

Küresel demografi hareketleri ve yeni kültür tanımları, sosyal entegrasyon modellerinin de gözden geçirilmesini zorunlu kılıyor. Bir zamanlar "erime potası" modelini takip eden Amerika Birleşik Devletleri, bugün "salata tabağı" modeline daha yakın bir yerde duruyor. Amerikan kültürünü bir erime potası olarak tasarlayanlar, bir zaman sonra Chicago ve New York gibi büyük Amerikan şehirlerinde gettoların oluştuğunu, etnik ve dinî alt-kültürlerin ortaya çıkmaya başladığını gördüler. Dışarıdan yapılan her entegrasyon müdahalesinin böyle sonuçlar vermesi kaçınılmaz. Zira erime demek, farklı kültür gruplarının aslî özelliklerini yitirmesi, yani

asimile olması demektir. Buna karşın bir grup sosyal bilimci, herkesin farklılıklarını muhafaza ederek bir mozaik oluşturması fikrini benimsiyor. Buna göre, toplulukları olduğu gibi kabul edip yatay iletişim kanalları kurmak, sosyal entegrasyon için daha etkili bir yöntem olarak görünmektedir.[6]

Farklı kültürler arasındaki ilişkilerin sadece demografi ve siyasî maslahat üzerinden tanzim edilebileceğini söylemek, kalıcı ve köklü bir barış kültürünün inşası için yeterli değildir. Bu, özellikle İslâm-Batı ilişkileri söz konusu olduğunda daha da kesinlik kazanan bir durumdur. Ahlâkî temellere dayanmayan bir çoğulculuk, bizi ancak kültürel anarşizme götürür. Bir arada yaşama iradesi temelde ahlâkî bir duruştur. Farklı din ve kültürlerin varlığını kabul etmek de özünde ahlâkî bir tutuma işaret eder. Kalıcı ve yapıcı bir diyalog, ancak böylesi evrensel, ama aynı zamanda bağlayıcı bir çerçevede mümkün olabilir. Zira ahlâkî ilkeler, kültürel farklılıkların ve rölativizmin ötesinde, diyalogun muhataplarında karşılığı olan evrensel umdelerdir. Bu zemini başlangıç noktası kabul ettiğimizde, farklılıkları bir zenginlik; "öteki"ni, "ben'i zenginleştiren ve güçlendiren bir unsur olarak görebiliriz.

İslâm-Batı ilişkilerinin bu yönünü vurgulayan Batılı ve Müslüman düşünürler, İslâm ve Batı toplumlarını bir araya getirebilecek uygun zeminlerin demografik ve siyasî zaruretlerin ötesine uzandığı görüşündedirler. Bu gruba göre İslâm ve Batı medeniyetleri, aralarındaki bütün şüphe ve gerginliklere rağmen, kardeş medeniyetlerdir. İki medeniyet arasındaki uzun tarih ve mücadele, başka medeniyetler arasında yaşanmamıştır. Bilim, düşünce, sanat, eğitim alanlarında bu iki

* } y ' 'f

v. «

.•5ü.'.

: % . " • J ■ i; '.l. •

İH- |fi i

' -i; ...

it- f - i I f| - fj

ını'iî

« »•

■j g

* A

r n

r "»

medeniyetin insanlığa katkıları yabana atılamayacak nicelik ve niteliktedir. Başta da belirttiğimiz gibi, iki medeniyet arasındaki rekabet duygusu, bunların birbirlerini yakından takip ettiklerini gösteriyor.

Dahası bu düşünürler İslâm'ı, İbrâhimî dinler geleneğinin bir parçası ve son halkası olarak görüyorlar. Tek Tanrı inancı ve buna dayalı ahlâk sistemi, son tahlilde üç İbrâhimî din arasında ortaktır. Bu dinler arasındaki teolojik farklılıklar, bir çatışma gerekçesi olmak zorunda değildir. Bu mânâda İslâm'ın Batı'nm dinî muhayyilesinin dışında tutulması, büyük bir kayıptır. Bugün yapılması gereken, bir Yahudi-Hıristiyan-Müslüman geleneğinin sürekliliğini vurgulamak ve bu dinlere mensup insanları ortak ahlâkî ve manevî değerlerde buluşmaya davet etmektir. Bu, siyaset ve devlet adamlarından cemaat önderlerine kadar bütün kesimlere önemli ahlâkî görevler yükler. Bu misyonu sırtlanmak, semavî dinlerin evrensel değerlerini benimsemiş bütün insanların ortak vazifesi olmalıdır.

Bu düşünürlere göre Müslüman toplumların incelenmesinde Batılıların azamî dikkat göstermesi gerekiyor. Bunlar İslâmî köktencilik, terörizm, gericilik, radikalizm vs. söylemlerini şiddetle reddediyor ve bunu diyalogun önünde büyük bir engel olarak görüyorlar. ABD'nin Orta Doğu politikalarını da sert bir dille eleştiren bu düşünürler, İslâm ülkelerindeki Amerikan ve Batı karşıtlığının, Müslüman toplumların tutuculuğunun değil, Batılı dış politikaların bir sonucu olduğunda ısrar ediyorlar. Kısacası İslâm ve Batı arasında mutlak ve aşılamaz bir savaş yoktur.[7]

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. Ötekiyle barış içinde olabilmek- se, 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, âdetler, tarihler, etnik kimlikler arasındaki farklılıkları yadsımadan aşabilecek bir atıf noktası, ancak bütün bunları kuşatan, ama onların üstünde duran bir aşkın ilkeler bütünü ile sağlanabilir. Doğuyla Batı arasındaki ilişkilere bu açıdan bakan Rene Guenon, Doğu ve Batı (1924) adlı kitabında sahici bir diyalog ve bir arada yaşama kültürünün ancak böyle bir temel üzerinde mümkün olacağını söylemişti. O günden bu güne yaşadıklarımız Guenon'un öngörülerini haklı çıkardı. Rudyard Kipling'in "Doğu doğudur, Batı batıdır/ ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir; ta ki yer ve gök Tanrı'nın büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar" kehanetini boşa çıkarmak için bu ilkeler bütününe her zamankinden daha çok ihtiyacımız var.

■ v'f"

183

liiiş" ş

Sultan Abdülhamid, Lew Wallace ve Bir Oryantalizm Hikâyesi

■

K

Amerika'nın Indiana eyaletine bağlı Crawfordsville şehrinde katddığım 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 (ö. 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 firsatta müzeye gittim. Wallace'm

[■»• - [1]

•T «2-

II " ı

m

Kllt-i'

ın r,t

'Sttl -t

£ n .?. O

.r. ir»

£ -5 f

bizzat yaptırdığı ve aslî mimarisi korunmuş olan ve kaldığımız yere yürüme mesafesindeki müzeye girdiğimde, ümitlerim boşa çıkmadı. Küçük fakat içi tıka basa tarihî eserle 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 yayımlanmış kitaplarının eski ve yeni baskıları, salonun değişik köşelerinde ve duvarlarında sergilenmişti. Salonun tavanını kaplayan kemer, Türk motifleriyle bezenmiş. Ana kapının sağ tarafındaki duvarda, Abdül- hamid'in şehzadelerinden birine ait büyük bir yağlı boya tablo asdı. Sol taraftaki camlı dolabın içinde, Wallace'ın Türkiye'den getirdiği bir çift terlik, kahve fincanı, porselen demlik ve birkaç gravür var. Bunların ortasında, Abdülhamid'in henüz 40 yaşına varmadan çizilmiş orta büyüklükte kara kalem bir resmi. VVallace'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 VVallace'a bir onur nişanesi olarak verdiği 1268/1852 ydını gösteren bir mecidiye var. Ortası altın ve enfes bir işçiliği olan mecidiye, Ben Hur Müze- si'ndeki en göz kamaştırıcı eserlerden biri.[1]

Katıldığım konferansın konusuyla hiçbir alakası olmamasına rağmen, bu hoş keşif üzerine VVallace'ın otobiyografisine bakmaya ve Abdülhamid'le olan ilişkisini biraz araştırmaya karar verdim. Müzedeki görevlinin anlattığı bir hadise de bu meyanda merakımı cel- betmişti. VVallace'ın otobiyografisinde bulunan ve o yıllarda İstanbul'daki Robert College'da tarih hocalığı yapan E. B. Grosvenor'un naklettiği bu hadiseye göre

Wallace, âdet 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 Yıldıza geçer ve burada beklemeye başlar. Grosvenor'un naklettiğine göre aradan on, on beş dakika geçer fakat Sultana takdim edilecek hediyeler gelmez. Bu yüzden heyetin Padişah'ı görmesi de gecikir.

Yabancı ziyaretçileri bekletmenin Osmanlı Sarayı'nda eski bir gelenek ve asıl gayenin gelen heyetlere Osmanlının güç ve azametini göstermek olduğunu söyleyen Grosvenor, Wallace'ın bu gelenekten haberdar olduğunu, fakat son yıllarda bundan büyük ölçüde vazgeçildiğini bildiğini ekler. Bu durumdan cesaret alan Wallace, Padişah'ın hizmetlilerinden İbrâhim 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 Sultan'ın 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

■ H

IFI <

L *•» . .

• ♦ • J'

IIF « •

Mil

ita-

İP*'1

■III "iı

m ':,::

k^* W*. I

I > >'

■Bb?

15 •o

X

' S O

7>

-4 T

geleneklerine aykırı olduğunu bildiği için, dahası bunun Sultana karşı bir hakaret olabileceği korkusuyla, Walla- ce'in bu talebini tercüme etmek istemezler. Asım Paşa da olaya vâkıf olur ve bunun uygun bir şey olmadığını söyler. Bu sırada Abdülhamid "Neler oluyor? Ne konuşuyorsunuz?"

der. Bunun üzerine durum kendisine izah edilir. Abdülhamid, hiçbir öfke ve şaşkınlık alameti göstermeden bir iki adım atar ve Wallace ile el sıkışır. Wal- lace'ın hayat hikâyesini yazan bir yazara göre böylece altı yüzyıllık saltanat tarihinde ilk defa bir sultan, bir "gavur" ile el sıkışmış olur![3]

Bu hadiseden sonra Abdülhamid, Wallace ile diplomatik normların ötesinde bir dostluk geliştirir. Wallace, Abdülhamid'in bu teveccühü sayesinde Sultanı 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 VVallace'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.

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 yapamamasından duyduğu üzüntüyü dile getirir ve "Şimdi yeni bir başkanımız var. Bu şehrin gazeteleri hadiseyi not ettiler ve bu devrime, tıpkı ingiliz kuzenlerimiz gibi, sadece yedi satır yer verdiler. Etkimizin ne kadar önemli olduğuna bakın!" der[4] (Bir de bizim bugünkü halimize bakın!).

O dönemde, karşı partinin adayı yeni başkan olarak seçildiğinde, eski diplomatların görevlerinden alınması, Amerikan dışişlerinde 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 belirtir. Wallace, Sultan'a "Efendim ben de kesinlikle 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'm 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. İsa'nın Hikâyesi" olduğunu hatırlayacak olursak, böylesine dinî

içerikli bir kitabı Wallace'ın Osmanlı Sultanı'na takdim etmekte bir beis görmediğini söylemek mümkün.[6]

Wallace'm 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 Partiye hiçbir zaman izah edemeyeceğini beyan eder ve Sultandan özür diler.

Wallace, Abdülhamid'in bu olağandışı iltifatına kayıtsız kalmaz. Sultana, kendi ülkesi Amerika'da hizmet edebileceğini söyler. Wallace'm Amerika'ya döndüğü 1885 yılından 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 VVallace, Amerika dönüşünde İngiltere'ye uğrar ve burada "kuvvet, sadakat, iyi huy ve cesaret sahibi" bir köpek alıp Abdülhamid'e hediye olarak gönderir.

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. Nihaî 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 Kongresine bir teklifte bulunur.[7]

Wallace yeni büyük bir eser yazma idealini, 1893 yılında yayımladığı Hindistan'ın Prensi ya da Konstantiniyye Neden Düştü? (The Prince of India or Why Constanti- nople Fell?) adlı tarihî romanıyla gerçekleştirir. Fakat bu roman, aynı zamanda Wallace'm Sultan Abdülhamid'e olan minnet borcunu ödeme arzusunun bir tezahürüdür. 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 XV. 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, Ayasofya arşivlerinde bulunan İbrânîce bir kitaptan intihal ederek

,•/ . . . m

% • : İ

: m ; m

•i m -i

Ü

193

m

i||3:

ij

II:

l-i

ını's:

w felç? H

■I. fi

cv .«<•»

Î T

I[1] ->

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 VVallace, 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 Ameıikalı bir resim yapmaya, kitap yazmaya, yeni bir icat yapmaya veya bir müzik eseri bestelemeye çalışmalıdır" der.[8]

Wallace, Abdülhamid'e yazdığı 14 Ocak 1890 tarihli mektubunda, Hindistan'ın Prensi kitabının müjdesini verir ve Sultan'm uygun görmesi halinde kitabı ona ithaf etmek istediğini söyler. Wallace'a göre "bu kitabın hulasası, Hıristiyanların "baba" dediği, Fatiha suresinde "rahman" ve "rahim" isimleriyle öylesine güzel bir şekilde 'tasvir edilen' Tanrı'nın, herkesin 'anlayabileceği bir fikir', yeryüzündeki bütün insanların ibâdet ederek etrafında birleşebileceği bir inanç" olduğunu göstermektir.[9] Fakat daha sonra Amerika'daki siyasî gelişmeleri göz önüne alarak ve belki de Sultana bir roman ithaf etmenin uygunsuz bir davranış olacağını düşünerek, Hindistan'ın Prensi'ni Abdülhamid'e ithaf etmekten vazgeçer. Mamafih Wallace'm 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 yayımlayan 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'm 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'h yıllarda Wallace çeşitli konuşma ve beyanatlarında soykırım iddialarının asılsız olduğunu söyler ve Osmanlı Sultanının "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'm "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. VVallace'ın İstanbul'dayken Türkiye'deki Amerikan-Protestan mis-yonerleriyle belli bir ilişkisinin olduğunu biliyoruz. Fakat Wallace'm özellikle Ermeni iddiaları karşısındaki tutumu, misyonerlerin bu faaliyetlerinden kendisinin de nispeten rahatsız olduğunu gösteriyor.

VVallace'ın Ermeni iddialarına karşı Osmanlı yönetimini savunması bu hadiseyle sınırlı değil. 1890'ların sonlarına doğru Abdülhamid'e olan yakınlığı artık alenen bilinen VVallace, yaptığı her konuşmada Ermeni dinleyiciler tarafından şiddetle tenkit edilir. Boston

1

. ■ V: ■ 1

m V 1

I

L

I

195

Ermenileri, 20 Nisan 1900 günü ortak bir bildiriyle Wal- lace'ı kınar. Wallace'ın Chicago'da yaptığı bir konuşma 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 Sultanı'nı 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 Hıristiyanlar, Sultan'm koruması

altındadır ve onun koruması olmadan orada kalamazlar. Türkiye'de yaklaşık üç milyon Yunan ve dört milyon Ermeni Hıristiyan bulunmaktadır ve Sultan onların hepsini kendi tebaası addeder. Onlar olmasa Türk devleti yıkılır, zira bu (Hıristiyanlar) ticaret ehlidir. Türk, bir savaşçıdır. Fakat yakılan tek bir Hıristiyan 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 mâni oluyor ve böylece tahtını muhafaza ediyor. O, Paris'te eğitim görmüştür ve Müslüman olmasına rağmen Hıristiyan düşünce ve duygulara sahiptir."[10]

Wallace'm bu "Osmanlı müdafaası", sadece Abdülha- mid'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] VVallace'ın ölümüne kadar bu düşüncelerinden geri adım attığına dair bir ize rastlamıyoruz.

Lew VVallace, İslâm-Batı ve Osmanlı-Amerika ilişkilerinde küçük bir yere sahip. Fakat bu küçük ayrıntılar, figürler, olaylar, tarihi doğru anlamamız için vazgeçilmez bir değerdedir. 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 Abdülha- mid bir Osmanlıdır, VVallace da bir Amerikalı. Bu gerçek, her iki şahsın da oteki'ne nasıl baktığını doğrudan etkiler ve şekillendirir. Fakat bu, XIX. yüzyılda ya da bugün, "öteki" ile konuşmamızın önüne bir engel olarak çıkmamalı. "Ben" ile "öteki"nin birbirini biteviye dönüş- türdüğü günümüzde ben bu hikâyeden kendi adıma zevk aldım. Indiana'nın Crawfordsville şehrindeki ı haftalık konferansa katlanmak başka türlü mümkün olmazdı zaten!

Dergâh, XV/i75, Eylül 2004, s. 16-18.

Notlar

Giriş

ı Bakara suresinin 143. âyetinde geçen bu ifade İslâm'ın bir "orta yol dini" olduğuna atıfta bulunur. Bununla Müslüman toplumların her tür aşırılıktan kaçınması tavsiye edilir. "Orta ümmet" ifadesi coğrafî olarak İslâm toplumlarının yaşadığı bölgeleri de ima eder.

2 Bu durum pek çok algılama biçimine teşmil edilebilir. Söz gelimi İslâm toplumları içinde dönem dönem ortaya çıkan ve "çağın ruhunu" yansıtan algılama biçimlerine Arapların Türk imajı, Türklerin Arap algısı, İranlıların Rus tasavvuru yahut Afganlıların Afrikalı algısında rastlamak

mümkün. Buradaki temel nokta hep aynıdır: Algı, gerçekliği önceler; algıyı kontrol eden, gerçekliği de kontrol eder. Bunu teyit eden, farklı fakat konumuzla irtibatlı iki örnek için bk. Şükran Fazlıoğlu, Arap Romanında Türkler (İstanbul: Küre Yayınları, 2006) ve Lizi Behmoaras, Türkiye'de Aydınların Gözüyle Yahudiler: Söyleşiler (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 1993). "Öteki" algısının siyasî-sosyolojik yansımaları hakkında Avrupa ve Fransa'ya yakından bakan bir çalışma için bk. Dominique Schnapper, Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki ile İlişki (trc. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005).

Birinci Böliim

İSLÂM ve BATI: Kelimelerin Büyüsü

1 Bu konuda uzun tartışmalara yol açan önemli bir çalışma için bk. Martin Bernal, Black Athena: The Afro-asiatic Roots ofClassical Civilization (I-III, 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 aldığı derin etkilere dikkat çeker. Bk. Peter Kingsley, In the Dark Places ofVfisdom (Califomia: The Golden Sufi Center, 1999). Kingsley, Batı felsefesinin kurucu babaları Parmenides ve

Empedokles'i de bu gözle okur. Bk. Peter Kingsley, Redlity (California: The Golden Sufi Center, 2003).

2 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 bk. Seyyid Hüseyin Nasr, tslamın Kalbi (trc. Ahmet Demirhan, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

3 Bk. J. Waardenburg, "World Religions as Seen in the Light of islam", islam Past Influence and Present Challenge (ed. A. T. Welch-P. Cachia, Edinburgh, 1979), s. 248-249.

4 Bk. Yohannan Friedmann, "Medieval Müslim Views of Indian Religions", Journal of American Oriental Studies, xcv/ 2 (1975), s. 214-221; a.mlf., "The Temple of Multan. A Note on Early Müslim Attitudes to Idolatry", Israel Oriental Studies, II (1972), s. 176-182.

5 İbn Hazm, Kitâbü'l-faslfi'l-milelveTehvâ ve'n-nihal (nşr. A. Halîfe, Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih, 1964), I, 69. İbn Hazm'ın Yahudilik, Hıristiyanlık ve Asya dinleri hakkındaki görüşleri için bk. Ghulam Hai- der Aasi, Müslim 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). Bir diğer düşünce tarihçisi ve milel yazarı olan Şehristânı nin Hint dinleri hakkındaki görüşleri için bk. Bruce Lavvrence, Shahrastani on the Indian Religions (The Hague-Paris: Mouton, 1976).

6 Bîrûnî, Kitabü Tahkiki mâ li'l-Hind (nşr. E. C. Sachau, Alberuni's India) (New Delhi, 1983), s. 19-20.

7 Nakleden Ebû Hayyan et-Tevhîdî, el-Mukabesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin, Beyrut: Dârü'l-Edeb, 1989), s. 127.

8 Tabaqatu'l-umem (Science in the Medieval World "Book ofthe Categories of Nations'), (Austin: University of Texas Press, 1991), s. 6.

9 Cahiz, The Book ofMisers: Kitabu'l-bukhalâ (trc. R. B. Serjeant, Reading, Gamet Publishing Limited, 1997), s. 172.

10 İbn Miskeveyh, el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-hıred (nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran, 1358), s. 25.

11 Şehabeddin Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâk, (nşr. Hüseyin Zîaî, Tahran, 1993), s. 11.

12 A.g.e., s. 11.

İkinci Bölüm

ÜÇ İSLÂM ALGISI: Teolojik, Siyasî ve Kültürel Meydan Okuma

1 Theodore Ebû Kurre ve İslâm hakkındaki görüşleri için bk. Adel-Theodore Khoury, Les Theologiens Byzantins et l'Islam: Textes etAuteurs (Louvain: Editions Nauvvelaerts, 1969), s. 83-105.

2 Daniel J. Sahas, John ofDamascus on islam: "The Heresy ofthe Ishmaelites" (Leiden: E. J. Brill, 1972), s. 73.

3 Batı ve Doğu Hıristiyanlığının Haçlılar dönemindeki bu tarihî karşılaşması için bk. Youssef Courbage-Phillipe Fargues, Christians and Jews under islam (London: I. B. Taurus, 1997), s. 46-49.

4 Alvaro, Indiculus luminosus, bölüm 35, aktaran Gustave E. von Grunebaum, Medieval islam (Chicago, The University of Chicago Press, 1946), s. 57.

5 Tempier'in yasakladığı 219 madde için bk. Arthur Hyman- James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973), s. 584-591.

6 İslâm eğitim kurumlarının Batıya etkisi konusunda bk. George Makdisi, The Rise ofColleges: Institutions of Learning in islam and the West (Edin- burgh: Edinburgh University Pres, 1981).

7 Hayy'ın Latince mütercimi Pococke, babası olan ve Specimen historiae arabum un yazarı diğer Edward Pococke (ö. 1691) ile karıştırılmamalıdır.

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

Üçüncü Bölüm

1 Bk. Ahmet Davutoğlu, "Medeniyetlerin Ben-idraki", Divân İlmî Araştırmalar, sy. 3, (1997/1), s. 1-53.

2 Courbage-Fargues, Christians and Jews under islam, s. 7.

3 Bu metinler için bk. The Early Christian-Muslim Dialogue (ed. N. A. New- man, Hatfield, Penn: Interdisciplinary Biblical Research İnstitute, 1993).

4 Müslüman-Hıristiyan diyalogu konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Konunun tarihî ve teolojik boyutları şu çalışmalardan takip edilebilir: Mustafa Alıcı, Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu (İstanbul: îz Yayınları, 2005), s. 96-139; Seyyed Hossein Nasr, Knouıledge and the Sacred (Albany, NY: State University New York Press, 1989), s. 280-308; "Islamic-Chris- tian Dialogues: Problems and Obstades to be Pondered and Overcome", Müslim World, sy. 3-4 (1998), s. 218-237; Kenneth Cragg, The Cali of the Minaret (New York: Orbis Books, 1989); Trialogue oftheAbrahamic Faiths (ed. ismail Raji al-Faruqi, Herndon, VA: International institute of Islamic Thought, 1982). Ayrıca bk. Frithjof Schuon, Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism (Bloomington: World Wisdom Books, 1985); Adnan Aslan, Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk (İstanbul: İSAM, 2006).

5 İkonoklastik hareketin tarihi ve İslâm etkisi konusunda bk. Casim Avcı, İslâm-Bizans ilişkileri (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 163-176.

6 Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 198.

7 Philip K. Hitti, History oftheArahs (London: MacMillan, 1960), s. 221.

8 Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, s. 220-221.

' t- f,

W

î '.

b . ' vf . - p

, if • ;■ ^ • v. V. }

i ■ ■' V •

'fi I

m

İri

IL"

II > - •!

Ih

ıntSîî

t ■■

■s

".t;

Dördüncü Bölüm

ORTA ÇAĞLAR: Haçlılar, Skolastik Düşünce ve Bir Dönemin Sonu

ı Bu devletler; Kudüs Krallığı (1099-1187), Tripoli Eyaleti (1109-1289), Antakya Eyaleti (1098-1268), Edessa Eyaleti (1098-1144) ve Kilikya'daki Ermenistan Krallığı'dır (1098-1375).

2 Haçlı seferlerine İslâm-Batı ilişkileri açısından bakan derli toplu bir değerlendirme için bk. Rollin Armour, islam, Christianity and the West: A Troubled History (New York: Orbis Books, 2003), s. 63-79.

3 Batı edebiyatında Selâhaddîn-i Eyyûbî teması için bk. Margaret Jubb, The Legend ofSaladin in Western Literatüre and Historiography (London: Mellen Pres, 2000).

4 İbn Kayyim e\-Cevziyye, Ahkâmü ehli'z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 1983), 1,17.

5 Üsâme b. Münkız, İbretler Kitabı (trc. Yusuf Ziya Cömert, İstanbul: Ses Yayınları, 1992).

6 Bk. Courbage-Fargues, Christians and Jews under islam, s. 44-56.

7 Regine Pernoud, Les Hommes de la Croisade (Paris, ıg82)'den zikreden Courbage-Fargues, a.g.e., s. 48. Amin Maalouf, The Crusades Through the Arab Eyes (London, 1984) adlı eserinde aynı paragrafı nakleder. Müslüman tarihçilerin Haçlı seferleri hakkındaki değerlendirmelerini içeren önemli bir derleme için bk. Francesco Gabrielli, Arab Historians of the Crusades (New York: Barnes and Nobles, 1993).

8 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.

9 Olcaytu'nun Budizm ve Hıristiyanhğı etraflı bir şekilde inceledikten sonra İslâm'ı kabul etmesi ve

Şia mezhebini benimsemesi, hem Müslü- man-Hıristiyan ilişkileri hem de Şiîlik tarihi açısından tarihî bir olaydır. Moğolların İslâm'ı kabul edişine gösterilen Hıristiyan tepkiler için bk. David Bundy, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", Medieval Christian Perceptions of islam (ed. John Victor Tolan, New York: Garland Publishing, 1996), s. 33-53.

10 Ketton'ın tercümesi için bk. Marie-Therese d'Alverny, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age", Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age (XVI, Paris: Librairie J. Vrin, 1948); makale yazarın şu kitabına alınmıştır: La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval (Great Britain: Variorum, 1994), 1,69-131. Yazar burada Toledolu Mark'ın yaptığı Latince Kur'an tercümesini de değerlendirir. Ayrıca bk. James Kritzeck,

"Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", Islamic Quarterly, II/4 (1955). s. 309-312.

11 Peter'm tercüme faaliyetleri için bk. James Kritzeck, Peter the Venerable and islam (Princeton: Princeton University Press, 1964), s. 24-36.

12 Nakleden Southern, Western Views of islam, s. 38-39.

13 Nakleden Kritzeck, Peter the Venerable and islam, s. 161.

14 Cf. Kenneth M. Setton, VJestern Hostility to islam andProphecies of Turkish Doom (Philadelphia: American Philosophical Society, 1991), s. 47-53.

15 Southern, Western Views of islam, s. 30.

16 Bk. James Windrow Svveetman, islam and Christian Theology, II/ı (London: Lutterworth, 1955), s. 98-99. Marie-Therese dAlverny aşağıdaki önemli makalesinde aynı probleme dikkat çeker: "La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu de XIIe siecle", Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964,1-II, Spoleto, Rome 1965; a.mlf., La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval, Aldershat: Variorum 1994, V, 577-578.

17 Blaise Pascal, Les Pensees de Blaise Pascal (Paris: Le club français du livre, 1957). s. 200-201.

18 Orta Çağlardan Rönesansa kadar Hz. Muhammed hakkındaki algılama biçimleri için bk. Clinton Bennett, In Search ofMuhammad (Cassell: Lon- don-New York, 1998), s. 69-92, 93-135; ayrıca Norman Daniel, islam and the West: The Making of an Image (Oxford: Oneworld, 1993), s. 100-130. Üç oryantalistin Hz. Muhammed hakkındaki çalışmalarının eleştirel bir değerlendirmesi için bk. Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study ofMuir, Margoliouth and Watt (Leicester: The Islamic Foundation, 1996).

Beşinci Bölüm

ENDÜLÜS: Bir Büyük Parantez ve İslâm'ın Batıya Etkisi

1 Endülüs'te Müslüman ve Hıristiyan topluluklar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkiler için bk. Lütfi

Şeyban, Reconquista: Endülüs'te Müslü- man-Hıristiyan İlişkileri (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 367-381,397-420.

2 Pirenne'nin bu ünlü tarih tezine çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan en önemlisi Pirenne'nin Roma-Germen merkezli Avrupa tarihi tezinden uzaklaşma kaygısı taşıdığı yönündedir. Pirenne'nin hâlâ tartışılan tezi için bk. Henri Pirenne, Hz. Muhammed ve Şarlman (trc. M. Ali Kılıçbay, İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984).

3 Charles H. Haskins, The Renaissance of the Tv/elfth Century (Cambridge: Harvard University Press, 1976; ilk baskı tarihi 1927), özellike s. 278-367.

4 Bk. Maria Rosa Menocal, Omament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture ofTolerance in Medieval Spain (Boston: Brown, 2002).

5 Franco Cardini, Europe and islam (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), s. 138-139.

6 Bk. Anwar G. Chejne, islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History (Albany: State University of New York Press, 1983).

7 Sultan Bayezid'e gönderilen bu mektup, Ahmed b. Muhammed el-Ma- karri'nin Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri lyâd (nşr. Mustafa Sekka v.dğr., Kahire İ939-4[2]) 1.107-115'te yer almaktadır. Bu mektubun İngilizce tercümesi ve bir değerlendirmesi için bk., James Monroe, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", al-Andulus. 31 (1996), s. 281-303. Abdülcelîl Temimi, Moriskolarm Osmanlı sultanına gönderdiği 18 mektubu ed-Devletü'l-Os- mâniyye ve kazıyyetü'l-Muriskiyymi'l-Endelüsiyyîn/Legouvernement ottoman et le probleme morisque (Zagvan: Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-Osmâniy- ye ve'l-Moriskiyye ve't-tevsîk ve'l-ma'lûmât, 1989) adlı eserinde neşretti. Osmanlı sultanlarının Morisko taleplerine yönelik fermanları için de bu çalışmaya bakılabilir.

8 Müdehar ve Hıristiyan idaresi altında yaşayan diğer Müslüman azınlıklar için bk., Muslims Under Latin Rule: 1100-1300 (ed. James M. Povvell, Princeton: Princeton University Pres, 1990).

9 Bu dönemde Müslümanlara Morisco adı verilirken, Yahudilere de Marrano denilmekteydi. Her iki kelime de zahirde Hıristiyan görünen, ama gizlice kendi dinini takip eden kişileri ifade etmek için kullanılıyordu.

10 Sultan Ahmed'in 1614 yılında Venedik valisine gönderdiği ferman, Gırnata- lının verdiği bu bilgiyi teyit ediyor. Temimî'nin yukarıda mezkûr eserinde (s. 19-20) yer alan bu fermanın giriş cümlesi şöyle: "Endülüs ahalisine hükm ki; südde-i saadet-destgâhıma arz-ı hâl gönderüp küffar-ı hâksâr-ı dalâlet-şiar İslâmlarda gözü olup ve Arabi tekellüm etmeyi yasak idüp ve hanımlara şer-i şerife muhalif bazı teklif eyleyüb zulm ve ta'addilerinin olduğu..."

11 Zikreden L. P. Harvey, "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos", The Legacy of Müslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1994), s. 218-219.

Altıncı Bölüm

MODERNLİĞE DOĞRU: Reform, Rönesans yahut "Kaçın Türkler Geliyor!"

1 Papa XVI. Benediktus 12 Eylül 2006 tarihinde Regensburg Üniversitesinde yaptığı ve İslâm dünyasının tepkilerine yol açan konuşmasında din-şiddet ilişkisini aynı argümanlarla dile getirecektir.

2 Henry C. Vedder, Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists (New York: G. P. Putnam's Sons, I905)'den nakleden David George Mullan, Religious Pluralism in the West (Oxford: Blackvvell Publishing, 1998), s. 96.

3 Mektuptan alıntılar için bk. Minou Reeves, Muhammad in Europe: A Thousand Years ofWestern Myth-Making (New York: New York University Press, 2000), s. 111-112.

4 Les Pensies de Blaise Pascal, s. 200-201.

5 Sandys'in eseri için bk. Jonathan Haynes, The Hümanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Joumey hegun An. Dom. 1610 (London/Toronto: Fairleigh Dickinson University Press, 1986).

6 Bayie'in eserinin yaygın olarak kullanılan İngilizce tercümesi için bk. The Dictionary Historical and Critical ofMr. Peter Bayie (New York-London: Garland Publishing, Inc., 1984), I-IV.

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."

9 Gibbon, The Decline and Fail of the Roman Empire (New York: Harcourt, 1960), s. 693.

10 1911 yılına kadar el yazması halinde kalan Stubbe'nin kitabı, ilk defa Hâfız Mahmûd Han Seyrânı tarafından yayımlandı. Stubbe ve kitabının bir değerlendirmesi için bk. P. M. Holt, A Seventeenth-Century Defender of islam: Henry Stubbe (1632-76) and His Book (London: Dr. Wiiliams' s Trust, 1972).

11 Emanuel Swedenborg, "Divine Providence", A Compendium ofSwedenborg's Theological Writings içinde (New York: Swedenborg Foundation, 1974), s. 521.

12 Thomas Cariyle, On Heroes, Hero-V/orship and the Heroic in History (1840) (ed. Cari Niemeyer, Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1966), s. 56.

13 Bk. Yohannan, Persian Poetry in England and America, Birinci Bölüm.

14 Cardini, Europe and islam, s. 144.

15 Batıdaki Müslüman kadın tiplemeleri için bk. Mohja Kahf, Bat1 Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı (İstanbul: Küre Yayınları, 2006).

16 Cem Sultan'ın Avrupadaki serüveni için bk. John Freely, Cem Sultan-Rö- nesans Avrupasında Tutsak Bir Şehzade (trc. Püren Özgören, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005); R. C. Morris, Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan (trc. H. Türkkuşu, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006).

17 Türklerin bilim, felsefe, sanat ve düşünceden uzak; tek erdemlerinin at sırtında kılıç sallamaktan ibaret olduğu fikri modern dönemlere kadar devam edecektir. Th. Nöldeke'in 1914'te yayımladığı bir makalesindeki şu değerlendirme kayda değerdir: "Sâmânîlerin yok olmasından sonra Türklerin, yeni teşekkül eden İslâm medeniyetine girmesini cihan tarihi itibariyle birinci derecede bir felaket telakki eylemeye kendimi mezun addediyorum. Türkler ve hususiyle Moğollar, medenî eserler vücuda getirmek şöyle dursun, eski ve yeni birçok medeniyeti tahrip etmişlerdir. Türk padişahlarının hükümet merkezlerini ve sayfiyelerini mağrurane süsledikleri nefis binalar ve diğer sanat mahsulleri, saray edebiyatından

daha fazla ya doğrudan doğruya Acem mahsulü veya bunların Türkler tarafından vücuda getirilmiş taklitlerinden ibarettir." Der islam, c. XIV, 1-2, s. 158'den nakleden Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004), s. 38, dipnot 40.

18 Luther bu görüşünü, Katolik kilisesi tarafından sapıklık olarak reddedilen ünlü Tezler'inde dile getirir. Luther'in 1517'de yayınlanan Tezler'i için bk. Dorothy M. Vaughan, Europe and the Turk: APattern ofAlliances 1350-1700 (Liverpool: University Press, 1954), s. 135.

19 Vaughan, Europe and the Turk, s. 144.

20 Christopher Marlowe, Tamburlaine the Great (ed. J. S. Cunningham, London, 1981), Bölüm V, s. 303'ten aktaran Reeves, Muhammad in Europe, s. 113.

21 Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz bu algılar, bugün de mevcuttur. Almanya'daki Türk imajının tarihî arka planı ve günümüzdeki yansımaları için bk. Nevide Akpmar Dellal, Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihî ve Yazınsal Ürünlerde Türkler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), özellikle s. 7-29.

Yedinci Bölüm

YENİ BİR DÜNYANIN EŞİĞİNDE: Avrupa Kolonyalizmi, Seyyahlar ve Oryantalizm

1 Avrupa kolonyalizmi ve İslâm dünyasındaki hareketler için bk. Bruce B. Lawrence, Shattering the Myth: islam Beyond Violence (Princeton: Princeton University Press, 1998), s. 40-50; Yvonne Yazbeck Haddad, "Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change and Empovrerment", Muslims and the West: Encounterand Dialogue (ed. Zafar Ishaq Ansari and John L. Esposito, Islamabad: Islamic Research Institute, 2001), s. 274-295.

2 Alıntılar için bk. Bernard Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), s. 235. Abdullah Cevdet'in bu cümlesiyle, aşağıda nakledeceğimiz Andre Gide'in ifadesi arasındaki benzerlik kayda değerdir.

3 Abdurrahman el-Cebertî, Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr (Kahire: Lecnetü'l-beyani'l-Arabî,

1967), IV, 284.

4 Cebertî'nin değerlendirmeleri için bk. Al-Jabarti's Chronide of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt (trc. Shmuel Moreh, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997).

5 Oryantalizmin derli toplu bir değerlendirmesi için bk. Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi (İstanbul: Küre Yayınlan, 2004).

6 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'an tercümesiydi.

7 Lane'in 1836'da basılan An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians adlı eseri, Arap-lslâm dünyasına bakışı açısından, bir klasik haline gelen Lexicoriundan daha önemlidir.

8 Albert Hourani'nin bu kişiler hakkındaki değerlendirmesi için bk. islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 18-34.

9 "Renan müdafaanameleri" hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Düca- ne Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Divan, sy. 2 (1996), s. 1-94.

10 Edward Said, Orientalism (New York: Vintage Books, 1979), s. 204.

11 Bu kişiler ve çalışmaları için bk. 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); Maxime Rodinson, Europe and the Mystique of islam (Seattle/London: University of Washington Press, 1987).

12 Said, Orientalism, s. 166-197. Avrupalı seyyahların Osmanlı coğrafyasına olan ilgisi 1500'lü yılların başlarına kadar gider. Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. Gülgün Üçel-Aybet, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699 (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

13 Immanuel Kant, Religion Within the Limits ofReason Alone (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 172.

14 Andre Gide, Journals 1889-1949 (New York: Vintage Books, 1956), 1,177, 181.

15 Thomas Thornton, The Present State ofTurkey or a Description of the Politi- cal, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws of the Ottoman Empire (London, 1807), Önsöz.

Sekizinci Bölüm

KAYIP BİR MEDENİYET: İslâm Dünyası Avrupa'yı "Keşfediyor"

1 "Bilim devrimi neden İslâm dünyasında (ve Çin'de) gerçekleşmedi?" sorusuna bu açıdan cevap bulmaya çalışan bir çalışma için bk. Toby E. Huff, The Rise ofEarly Modern Science: islam, China and the West (Cambridge: Cambridge University Pres, s. 1993). Modern Avrupa bilimlerinin doğu- şuyla dinî değerler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırma için bk. Religious Values and the Rise of Science in Europe (ed. John Brooke-Ekme- leddin İhsanoğlu), İstanbul: IRCICA, 2005).

2 Ahmet Haşim, "Bir Seyahatin Notları", Üç Eser içinde (haz. Mehmet Kaplan, Ankara: MEB Yayınları, 2004), s. 63-79.

3 Ahmet Haşim, "Frankfurt Seyahatnamesi", Üç Eser içinde, s. 180.

4 A.g.e., s. 184.

5 Osmanlı sefaretnameleri için bk. Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987); Hasan Korkut, "Osmanlı Sefaretnâmeleri Hakkında Yapılan Araştırmalar", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk Siyaset Tarihi - Tanzimata Kadar, sy. 2, (2003), s. 491-511.

6 Bk. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendinin Fransa Sefâretnâmesi (haz. Beynun Akyavaş, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993).

7 Alıntılar için bk. Hayrullah Efendi, Avrupa Seyahatnamesi (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 187-189.

Dokuzuncu Bölüm

MODERN DÜNYA: Yakınlaşırken Uzaklaşan Dünyalar

1 Bk. Michael Suleiman, American Images ofMiddle East Peoples: Impact of the High Schools (New York: Middle East Studies Association, 1977), nakleden Fred R. von Der Mehden, "American Perceptions of islam" in Voices of Resurgentislam (ed. John L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 21.

2 Araştırma için bk. http://www.transatlantictrends.org/

3 Bu popüler kültür tiplemeleri için bk. Jack Shaheen, The TVArab (Ohio: The Popular Press, 1984) ve a.mlf., Arab and Müslim Stereotyping in American Popular Culture (Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1997). Aynca bk. Michael Hudson ve Ronald G. Wolfe, The American Media and theArabs (Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1980).

4 Bernard Lewis, "The Roots of Müslim Rage", The Atlantic Monthly (Sep- tember 1990), s. 47-60.

5 İslâm hukuk ve kültüründe dârü'l-harb, barış, cihat, zimmîler vb. kavramların tahlili için bk. İbrahim Kalın, "islam and Peace: A Preliminary Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 11 (2004), s. 1-37.

6 Bkz. Ahmed Ebû Süleyman, İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985). Mukayeseli bir değerlendirme için bk. Ahmet Davu- toğlu, Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Westem Weltanscha- uungs on Political Theory (Maryland: University Press of America, 1994).

7 Nakleden Fawaz A. Gerges, America and Political islam: Clash ofCultures or Clash oflnterests? (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 69-70.

8 Modern dönemde din adına meşru görülen ve işlenen terör hadiseleri için bk. Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind ofGod: The Global Rise ofReligious Violence (Berkeley-New York: University of California Press, 2000).

9 Pippa Norris-Ronald Inglehart, "islam and the VVest: Testing the Clash of Civilizations Thesis", John R Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RVVP02-015, April 22,2002.

10 Zikreden Ralph Braibanti, The Nature and Structure of the Islamic Vforld (Chicago: International Strategy and Policy institute, 1995), s. 6.

11 Köşe yazarı Mona Charen'den aktaran Robert Fisk, "Fear and Learning in America", lndependent, 17 Nisan, 2002.

12 Bu konuda sağduyulu bir değerlendirme için bk. Armour, islam, Christi- anity and the West, s. 147-166.

Onuncu Bölüm

GELECEK VE GERİLİM: Çatışma, Uzlaşma ve Ötesi

1 Amerika'daki Zenci Müslümanların tarihî serüveni için bk. Richard Brent Turner, islam in the African-American Experience (Bloomington: India- na University Press, 1997), s. 11-46; diğer toplulukları da kapsayan bir araştırma için bk. Philippa Strum, Muslims in the United States: Identity, Influence, Innovation (Washington DC: VVoodrovv Wilson International Center for Scholars, 2006).

2 Daha önce de değindiğimiz gibi, bunun Mudejarlar gibi istisnaları var. Müslüman azınlıkların hukuki statüsü hakkındaki görüşler için bk. Khaled Abou el-Fadl, "Islamic Law and Müslim Minorities: The Juristic Discourse on Müslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeen Centuries", Islamic Law andSociety, I/2, (1994), s. 140-17. Ayrıca bk. Syed Z. Abedin-Saleha M. Abedin, "Müslim Minorities in non-Muslim Socie- ties", Oxford Encyclopedia of the Modern Müslim V/orld (Oxford: Oxford University Press, 1994), III, 112.

3 Amerikan Müslümanlarını bu açıdan ele alan bir değerlendirme için bk. İbrahim Kalın, "American Müslim Community as a Frontier Culture: From Religious Parochialism to Bridge-Building", EuroAgenda/Avrupa Günlüğü, sy. 5 (2004) s. 351-364. Avrupa'da yaşayan Türklerin, Türkiye'nin AB üyeliğine etkisi konusunda kapsamlı bir araştırma için bk. Talip Küçükcan-Veyis Güngör,

Euroturks and Turkey-EU Relations: The Dutch Case (Amsterdam: Turkevi Research Center, 2006).

4 Bu sorunların tahlili konusunda zengin bir literatür bulunmaktadır. Bazı örnekler için bk. Muslims on the Americanization Path? (ed. Yvonne Y. Haddad-John L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 2000); Barbara Daly Metcalf (ed.), Making Müslim Space in North America and Europe (Berkeley: University of California Press, 1996); Muslims and Islamization in North America: Prohlems and Prospects (ed. Amber Haque, Maryland: Amana Publications, 1999).

Pfr

, - ^ r î sır >

j

■

209

; +1 Ib

fM

İngiltere'de yaşayan Türk topluluğunun sorunlarına eğilen bir araştırma için bk. Talip Küçükcan, Politics ofEthnicity, Identity and Religion: Tur- kish-Muslims in Britain (Averbury: Ashgate, 1999). Will Herberg'in 1955 yılında yayımlanan klasik eseri Protestant, Catholic, Jew, Müslümanlara hiçbir atıfta bulunmaz. Kırk yıl içerisinde Amerika'nın dinî haritası köklü bir şekilde değişir. Bu değişimin dinamiklerini inceleyen bir çalışma için bk. Diana Eck, A New Religious America: How a "Christian Country" Become the Most Religiously Diverse Nations (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001).

Burada atıfta bulunduğumuz düşünürler; Edvvard Said, Noam Chomsky, John Esposito, John Voli, Bruce Lawrence, James Piscatori, Richard Bulliet, Graham Fuller ve Karen Armstrong gibi pek çok kişiyi kapsıyor. Bu yöndeki yaklaşımların Amerikan dış politikası açısından bir değerlendirmesi için bk. Mohammed A. Muqtedar Khan, "US Foreign Policy and Political islam: Interests, Ideas, and Ideology", Security Dialogue, XXIX/4 (1998), s. 449-462. Esposito'nun konuyla ilgili görüşlerinin bir özeti için bk. İbrahim Kaim, "Deconstructing Monolithic Perceptions: A Conversation with Professor John Esposito", The Journal of Müslim Minority Affairs (April 2001), s. 155-163.

«t

a s:

0

: 2. •i n

Ek

1 Diplomatların hediye kabul etmesi yasak olduğundan Wallace, Abdülha- mid'in verdiği bu hediyeleri almak için görev süresinin sona erdiği 1885 yılına kadar bekleyecektir.

2 Grosvenor'un bu hadiseyi tafsilatlı olarak anlatan mektubu için bk. Lew Wallace, An Autobiography (New York: Harper and Brothers, 1906), s. 957-963-

3 Irvin Mckee, "Ben Hur" Wallace: The Life of General Lew Wallace (Berkeley: University of California Press, 1947), s. 199.

4 Lew VVallace, An Autobiography, s. 970.

5 Lew Wallace, An Autobiography, s. 967.

6 Wallace'ın Sultan'a imzaladığı kitabın sunuş metni için bk. Lew VVallace, An Autobiography, s. 965.

7 Konuyla ilgili haber için bk. New York Times, 27 Ocak 1895, s. 14.

8 New York Times, 20 Temmuz 1893, s. 8.

9 Lew Wallace, An Autobiography, s. 998.

10 New York Times, 23 Haziran 1900, s. 7. Amerika'nın bir başka Türkiye elçisi olan A. W. Terrell, VVallace'ın bu ifadelerinin doğruluğuna şehadet eder ve Abdülhamid'in Ermeni olaylarıyla bir ilgisinin olmadığını söyler. Terrell, tıpkı VVallace gibi, hadiselerin bir grup "başıbozuk Kürt eşkıyası" tarafından çıkartıldığım iddia eder. Bk. New York Times, 26 Nisan 1900, s. 1.

11 New York Times, 11 Şubat 1887, s. 4.

Kaynakça

Aasi, Ghulam Haider, Müslim Understanding ofOther Religions: A Study of ibn Hazm's Kitab al-fasi fi al-milal wa al-ahwa wa al-nihal, Islamabad: IIIT ve Islamic Research Institute, 1999.

Abedin, Syed Z.-Abedin, Saleha M., "Müslim Minorities in non-Müslim Societies", Oxford Encyclopedia of the Modern Müslim World, III, Oxford: Oxford University Press, 1994-

Abou el-Fadl, Khaled, "Islamic Law and Müslim Minorities: The Juristic Discourse on Müslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeen Centuries", Islamic Law and Society,

I/2,1994, s. 140-87.

Ahmed Ebû Süleyman, İslâmm Uluslararası İlişkiler Kuramı (trc. Fehmi Koru), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri lyâd, I, (nşr. Mustafa Sekka v.dğr.), Kahire 1939-42.

Alıcı, Mustafa, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt (trc. Shmuel Moreh), Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.

Arberry, A. J., Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars, Sur- rey: Curzon Press, 1997.

Armour, Rolün, islam, Christianity and the West: A Troubled History, New York: Orbis Books, 2003.

Aslan, Adnan, Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk, İstanbul: İSAM, 2006.

Avcı, Casim, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Behmoaras, Lizi, Türkiye'de Aydınların Gözüyle Yahudiler: Söyleşiler, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 1993.

Bennett, Clinton, In Search of Muhammad, Cassell: Lon- don-New York, 1998.

Bernal, Martin, Black Athena: The Afro-asiatic Roots ofClassical Civilization, I-III, Rutgers: Rutgers University Press, 1987.

el-Bîrûnî, Kitâbü Tahkiki mâ li'THind (nşr. E. C. Sachau, Albe- runi's India), New Delhi, 1983.

Braibanti, Ralph, The Nature and Structure of the Islamic World, Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995.

Brooke, John-İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.), Religious Values and the Rise of Science in Europe, İstanbul: IRCICA, 2005.

Buaben, Jabal Muhammad, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study ofMuir, Margoliouth and Watt, Leicester: The Islamic Foundation, 1996.

Bulut, Yücel, Oryantalizmin Kısa Tarihi, İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

Bundy, David, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", Medieval Christian Perceptions of islam (ed. John Victor Tolan), New York: Garland Publishing,

1996, s. 33-53.

Cahiz, TheBookofMisers-.Kitabu'l-bukhalâ (trc. R. B. Serjeant), Gamet Publishing, 1997.

Cardini, Franco, Europe and islam, Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

Cariyle, Thomas, On Heroes, Hero-VJorship and the Heroic in History (1840) (ed. Cari Niemeyer), Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1966.

el-Cebertî, Abdurrahman, AcâibüTâsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr, IV, Kahire: Lecnetü'l-beyani'l-Arabî, 1967.

Chejne, Anwar G., islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History, Albany: State University of New York Press, 1983.

Courbage, Youssef-Fargues, Phillipe, Christians and Jews under islam, London: I. B. Taurus, 1997.

Cragg, Kenneth, The Cali of the Minaret, New York: Orbis Books, 1989.

... , Trialogue oftheAbrahamicFaiths (ed. ismail Raji al-Faruqi),

Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Cündioğlu, Dücane, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 2 (1996). s.1-94.

Daniel, Norman, islam and the West: The Making of an Image, Oxford: Oneworld, 1993.

Davutoğlu, Ahmet, "Medeniyetlerin Ben-idraki", Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 3, (1997/1), s. 1-53.

.... Alternatîve Paradigms: The Impact of Islamic and Western

Weltanschauungs on Political Theory, Maryland: University Press of America, 1994.

d'Alverny, Marie-Therese, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age", Archives d'histoire doctrinale et lit- teraire du Moyen Age, XVI, Paris: Librairie J. Vrin, 1948.

... , "La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu

de XIIe siede", Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 12, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964,1-II, Spoleto, Rome, 1965.

... , La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval, I, Great

Britain: Variorum, 1994.

Dellal, Nevide Akpınar, Alman Kültür Tarihinden Seçme Tarihî ve Yazınsal Ürünlerde Türkler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Eck, Diana, A New Religious America: How a "Christian Country" Become the Most Religiously Diverse Nation, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.

U rf V ■ ii İ i ' " i" ■ yıfi

213

LÎ:

Efe

p

«'i t-

l'/l

ÎT ■>

fj

(c

•»s: H T

ıh <

«A

•r O

v- n

; 7

r 'i

Fazlıoğlu, Şükran, Arap Romanında Türkler, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Fisk, Robert, "Fear and Learning in America", Independent, 17 Nisan 2002.

Freely, John, Cem Sultan: Rönesans Avrupasında Tutsak Bir Şehzade (trc. Püren Özgören), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Friedmann, Yohannan, "Medieval Müslim Views of Indian Religions", Journal of American Oriental Studies, xcv/2 (1975). s. 214-221.

.... "The Temple of Multan. A Note on Early Müslim Attitu-

des to Idolatry", Israel Oriental Studies, II (1972). s. 176-182.

Gabrielli, Francesco, Arab Historians ofthe Crusades, New York: Barnes and Nobles, 1993.

Gerges, Fawaz A., America and Political Islam:Clash ofCultures or Clash of Interests? Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gibbon, Edvvard, The Decline and Fail ofthe Roman Empire, New York: Harcourt, 1960.

Gide, Andre, Journals 1889-1949,1, New York: Vintage Books, 1956.

Haddad, Yvonne Y.-Esposito, John L. (ed.), Muslims on the Americanization Path?, Oxford: Oxford University Press, 2000.

.... "Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change

and Empowerment", Muslims and the West: Encounter and Dialogue (ed. Zafar Ishaq Ansari ve John L. Esposito), Islamabad: Islamic Research Institute, 2001, s. 274-95.

Harvey, L. R, "The Political, Social and Cultural History of the Moriscos", The Legacy of Müslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden: Brill, 1994.

Haskins, Charles H., The Renaissance ofthe Twelfth Century (1927), Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Haşim, Ahmet, "Bir Seyahatin Notları", Üç Eser içinde (haz. Mehmet Kaplan), Ankara: MEB Yayınları, 2004.

... , "Frankfurt Seyahatnamesi", Üç Eser içinde (haz. Mehmet

Kaplan) Ankara: MEB Yayınları, 2004.

Haque, Amber (ed.), Muslims andIslamization in North America: Problems and Prospects, Maryland: Amana Publications, 1999.

Haynes, Jonathan, The Hümanist as Traveler: George Sandys's Relation ofaJourneyBegunAn. Dom. 1610, London/Toron- to: Fairleigh Dickinson University Press, 1986.

Hayrullah Efendi, Avrupa Seyahatnamesi, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Hitti, Philip K., HistoryoftheArabs, London: MacMillan, 1960.

Holt, P. M., A Seventeenth-Century Defender of islam: Henry Stubbe (1632-76) and His Book, London: Dr. Williams' Trust, 1972.

Hourani, Albert, islam in European Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hudson, Michael-Wolfe, RonaldG., The American Media and the Arabs, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1980.

Huff, Toby E., The Rise ofEarly Modern Science: islam, China and the West, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hyman, Arthur-J. Walsh, James, Philosophy in the MiddleAges: The Christian, Islamic and Jevvish Traditions, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1973.

İbn Hazm, Kitâbü'1-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal (nşr. A. Halîfe), Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Sabih, 1964.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâmü ehli'z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut: Dârü'1-ilm li'l-âlemîn, 1983.

İbn Miskeveyh, el-HikmetüThâlide: Câvîdân-hıred (nşr. Abdur- rahman Bedevi), Tahran, 1358.

Jubb, Margaret, The Legend of Saladin in VVestern Literatüre and Historiography, London: Mellen Press, 2000.

Juergensmeyer, Mark, Terror in the Mind of God: The Global Rise ofReligious Violence, Berkeley-New York: University of California Press, 2000.

Kahf, Mohja, Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Kalın, İbrahim, "islam and Peace: A Preliminary Survey of the Sources of Peace in the Islamic Tradition", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 11 (2004), s. 1-37.

... , "American Müslim Community as a Frontier Culture:

From Religious Parochialism to Bridge-Building", Euro- Agenda/Avrupa Günlüğü, sy. 5 (2004), s. 351-64.

... , "Deconstructing Monolithic Perceptions: A Conversation

with Professor John Esposito", The Journal of Müslim Minority Affairs (April 2001), s. 155-63.

Kant, Immanuel, Religion Within the Limits ofReason Alone, New York: Harper Torchbooks, 1960.

Kedar, Benjamin Z., Crusade and Mission: European Attitu- des toward the Muslims, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Khoury, Adel-Theodore, Les Theologiens Byzantins et l'Islam: Textes etAuteurs, Louvain: Editions Nauvvelaerts, 1969.

Kingsley, Peter, In the Dark Places ofWisdom, California: The Golden Sufi Center, 1999.

... , Reality, California: The Golden Sufi Center, 2003.

Korkut, Hasan, "Osmanlı Sefaretnâmeleri Hakkında Yapılan Araştırmalar", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD), Türk Siyaset Tarihi-Tanzimata Kadar, sy. 2, (2003), s. 491-511-

Köprülü, Fuad, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.

Kritzeck, James, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", Islamic Quarterly, II/4 (1955), s. 309-12.

... , Peter the Venerable and islam, Princeton: Princeton University Press, 1964.

Küçükcan, Talip-Güngör, Veyis, Euroturks and Turkey-EU Relations: The Dutch Case, Amsterdam: Turkevi Research Center, 2006.

Küçükcan, Talip, Politics ofEthnicity, Identity and Religion: Turkish-Muslims in Britain, Averbury: Ashgate, 1999.

Lavvrence, Bruce B., Shahrastani on the Indian Religions, The Hague-Paris: Mouton, 1976.

..... Shattering the Myth: islam Beyond Violence, Princeton:

Princeton University Press, 1998.

Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

..... "The Roots of Müslim Rage", The Atlantic Monthly (Sep-

tember 1990), s. 47-60.

Maalouf, Amin, The Crusades Through the Arab Eyes, London, 1984.

Makdisi, George, The Rise ofColleges: Institutions ofLearning in islam and the West, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

McKee, Irvin, "Ben Hur" VJallace: The Life of General Lew Wal- lace, Berkeley: University of California Press, 1947.

Menocal, Maria Rosa, Ornament of the VJorld: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture ofTolerance in Medieval Spain, Boston: Brown, 2002.

Metcalf, Barbara Daly (ed.), Making Müslim Space in North America and Europe, Berkeley: University of California Press, 1996.

Monroe, James, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", al-Andulus, 31 (1996), s. 281-303.

Morris, R. C., Sürgündeki Veliaht: Cem Sultan (trc. H. Türkku- şu), İstanbul: Epsilon Yayınları, 2006.

Mullan, David George, Religious Pluralism in the West, Oxford: Blackvvell Publishing, 1998.

Muqtedar Khan, Mohammed A., "US Foreign Policy and Political islam: Interests, Ideas, and Ideology", Security Dialogue, XXIX/4 (1998), s. 449-62.

Nasr, Seyyid Hüseyin, İslamm Kalbi (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

... , Knowledge and the Sacred, Albany, NY: State University

of New York Press, 1989.

.... "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstades to

be Pondered and Overcome", Müslim VJorld, sy. 3-4 (1998), s. 280-308.

Newman, N. A.-Hatfield (ed.), The Early Christian-Muslim Dialogue, Penn: Interdisciplinary Biblical Research Ins- titute, 1993.

Norris, Pippa-Inglehart, Ronald, "islam and the West: Tes- ting the Clash of Civilizations Thesis", John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper No RWPo2-oi5, April 22, 2002.

Pascal, Blaise, Les Pensees de Blaise Pascal, Paris: Le club fran- çais du livre, 1957.

Pirenne, Henri, Hz. Muhammed ve Şarlman (trc. M. Ali Kılıç- bay), İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.

Powell, James M. (ed.), Muslims under Latin Rule: 1100-1300, Princeton: Princeton University Press, 1990.

Reeves, Minou, Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making, New York: New York University Press, 2000.

Rodinson, Maxime, Europe and the Mystique of islam, Seattle/ London: University of Washington

Press, 1987.

Said, Edward, Orientalism, New York: Vintage Books, 1979.

Saîd Endelüsî, Tabaqatu'l-umem (Science in the Medieval World "Book of the Categories of Nations"), Austin: University of Texas Press, 1991.

Sahas, Daniel J., John of Damascus on islam: The "Heresy of the Ishmaelites", Leiden: Brill, 1972.

Schnapper, Dominique, Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki ile İlişki (trc. Ayşegül Sönmezay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Schuon, Frithjof, Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecume- nism, Bloomington: World Wisdom Books, 1985.

Setton, Kenneth M., Western Hostility to islam andProphecies ofTurkish Doom, Philadelphia: American Philosophical Society, 1991.

Southern, R. W., Western Views of islam in the Middle Ages, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Sha'ban, Fuad, islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America, North Carolina: The Acorn Press, 1991.

Shaheen, Jack, The TVArab, Ohio: The Popular Press, 1984.

..... Arab and Müslim Stereotyping in American Popular Culture,

Washington D.C.: Center for Muslim-Christian Unders- tanding, Georgetovvn University Press, 1997.

Strum, Philippa, Muslims in the United States: Identity, Influ- ence, Innovation, Washington DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2006.

Sühreverdî, Şehabeddin, Hikmetü'l-işrâk, (nşr. Hüseyin Zîaî), Tahran, 1993.

Svvedenborg, Emanuel, "Divine Providence", A Compendium of Svvedenborg's Theological Writings içinde, New York: Svvedenborg Foundation, 1974.

Svveetman, James Windrow, islam and Christian Theology, II/ı, London: Luttervvorth, 1955.

Şeyban, Lütfi, Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Temîmî, Abdülcelîl, ed-Devletü'l-Osmâniyye ve kazıyyetü'l-Mu- riskiyyîni'l-Endelüsiyyîn/Legouvernement ottoman et le probleme morisque, Zagvan: Merkezud-dirâsât ve'l-buhûsi'l-Os- mâniyye ve'l-Moriskiyye ve't-tevsîk ve'l-ma'lûmât, 1989.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, el-Mukabesât (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Beyrut: Dârü'l-edeb, 1989.

The Dictionary Historical and Critical ofMr. Peter Bayie, I-IV, New York-London: Garland Publishing, 1984.

Thornton, Thomas, The Present State ofTurkey or a Description ofthe Political, Civil, and Religious Constitution, Government, and Laws ofthe Ottoman Empire, London, 1807.

http://www.transatlantictrends.org/

Turner, Richard Brent, islam in the African-American Experi- ence, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Unat, Faik Reşit, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

Üçel-Aybet, Gülgün, Avrupa Seyyahlarının Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları 1530-1699, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Üsâme b. Münkız, İbretler Kitabı (trc. Yusuf Ziya Cömert), İstanbul: Ses Yayınları, 1992.

von Grunebaum, Gustave E., Medieval islam, Chicago, The University of Chicago Press, 1946.

von der Mehden, Fred R., "American Perceptions of islam" in Voices of Resurgent islam (ed. John L. Esposito), Oxford: Oxford University Press, 1983.

Waardenburg, Jean Jacques, "World Religions as Seen in the Light of islam" in islam Past Influence and Present Challenge (ed. A. T. Welch-P. Cachia), Edinburgh, 1979.

.... 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.

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendinin Fransa Sefâretnâmesi (haz. Beynun Akyavaş), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1993.

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

VVallace, Lew, An Autobiography, New York: Harper and Brothers, 1906.

İ

İSAM YAYINLARI

TEMEL KÜLTÜR DİZİSİ

1. Bekir Topaloğlu, Allah İnancı, 2006

2. Mehmet Paçacı, Kurana Giriş, 2006

3. Casim Avcı (editör), Son Peygamber Hz. Muhammed, 2007

4. Murteza Bedir, Sünnet, 2006

5. Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık, 2006

6. İlyas Üzüm, Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik, 2007

7. Alparslan Açıkgenç, İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim, 2006

8. İbrahim Kalın, İslâm ve Batı, 2007

9. Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ, 2008

10. Turan Koç, İslâm Estetiği, 2008

11. Ekrem Demirli, Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri, 2008

12. Yaşar Aydınlı, Fârâbî, 2008

13. Selçuk Mülayim, İslam Sanatı, 2010

14. Muhsin Demirci, Tefsire Giriş, 2009

15. Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, Batı Düşüncesi -Felsefî Temeller-, 2009

16. İlyas Çelebi, İslâm'ın İnanç Esasları, 2009

17. Halil İnalcık, Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları 1302-1481, 2010

18. Feridun Emecen, İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları, 2011

23. Selçuk Mülayim, Sinan bin Abdülmennan, 2010

24. Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, Kelâma Giriş, 2010

25. Sönmez Kutlu, Türkler ve İslâm Tasavvuru, 2011

26. Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd, 2011

27. Ramazan Şeşen, Eyyûbîler (1169-1260), 2012

28. Ömer Faruk Akün, Divan Edebiyatı, 2013

.V.

A \