W.MONTGOMARY WATT

Müslüman-Hristiyan Diyaloğu

yanlış yaklaşımların eleştirisi



BİREY YAYINCILIK

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE

MÜSLÜMAN - HRİSTİYAN DİYALOĞU

Geçmişten Günümüze

MÜSLÜMAN - HRİSTİYAN DİYALOĞU

birey yayıncılık : 42
İslam Düşüncesi Serisi : 1

Kitabın Özgün Adı: Muslim Christrem encounters, Perceptions and misperceptions, Routledoge, London New York, 1991

Yayın Yönetmeni : Mahmut Balcı
Dizgi-Mizanpaj : birey
Genel Tasarım : birey
Kapak : İz Grafik
Baskı : Ziya Ofset
Cilt : İstanbul Mücellit
ISBN : 975 - 8257 - 16 - 1
1. baskı : Ocak 2000

birey yayıncılık
Yerebatan cad. Çatalçeşme sok.
Üretmen İşhanı No:29/17 Cağaloğlu / İstanbul
Tel : (0 212) 511 33 69 Fax : (0 212) 511 77 16

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE

MÜSLÜMAN - HIRİSTİYAN DİYALOĞU

W. Montgomery Watt

İngilizce'den Çeviri ve Notlar

Fuat Aydın

birey

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
İslâmın Karşılaştığı Hristiyanlık 7
Ayırıcı Kültürel Farklılıklar 7
Ortodoksi 9
Monofizitler 10
Nasturîler 12
Mekke'deki Hristiyanlık Bilgisi 13
Hristiyanlığın Güçsüzlüğü 14
İKİNCİ BÖLÜM
Hristiyanlığın Kur'ânî Algılanışı 17
Genel Peygamberlik Anlayışı 17
Yahudiliğin Algılanışı 21
Hıristiyanlığın Algılanışı 24
Yetersiz Algılayışların İşlevi 36
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kur'ânî Algılayışın Detaylandırılması 45
Kutsal Metinlerin Tahrifi Iddiasi 45
Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te Önceden Haber Verildiği Iddiasi 49
Müslümanların Dünya Tarihi Algılayışları 54
İslâm'in Kendi Kendine Yeterliliği 58
Sonraki Dönem Dünya Tarihi Anlayışları 63
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Grek Felsefesiyle Karşılaşma 75
Müslümanların Grek Felsefesi Karşısındaki Tutumları 75
Hıristiyan Batının Grek Felsefesi Karşısındaki Tutumu 79
Daha İleri Düşünceler 80

BEŞINCI BÖLÜM
İslâmi Yönetim Altındaki Karşılaşmalar 85
İslâmî Sömürgecilik 85
Müslüman Polemiği Ve Savunmacılığı 89
Hıristiyan Savunması 100
Düşünceler 103
ALTINCI BÖLÜM
Ortaçağ Avrupasındaki Karşılaşmalar 107
İslâmî İspanya Ya Da El-Endelüs 108
Haçlı Seferlerinin Değişen Algılanışları 111
Hiristiyanların Islâm'ı Algılayışları 118
YEDINCI BÖLÜM
Modern Karşılaşmanın Arka Planı 127
Osmanlı Imparatorluğu 127
Avrupa Sömürgeciliği 130
Avrupa'da Yeni Entellektüel Hareketler 133
Modern Bilim Ve Teknolojinin Etkileri 137
SEKIZINCI BÖLÜM
Modern Karşılaşma 143
Müslümanlarin Modern Eğitim Ve Teknoloji Arzusu 143
Misyonerler Ve Onların Islâm Algılayışı 148
Avrupali Oryantalisler 152
Oryantalistme Karşı Müslümanların Tepkileri 166
Islâmî Yeniden Diriliş 172
Diyaloğun Esaslari 179

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'IN KARŞILAŞTIĞI HIRİSTİYANLIK

Muhammed ve ilk müslümanlar tarafından karşılaşılan Hıristiyanlık hakkında düşünmeye başlanıldığında, o günkü Hıristiyanlığın bugün bizim bildiğimiz Hıristiyanlıktan çok farklı olduğunu kabul etmek gerekir. M.S 600 civarı sonrası Roma Katolik, Doğu Ortodoks Hıristiyan gövde ve bugünkü Protestan kiliselerine ayrılan Büyük Kiliseyi oluşturan bir ana Hıristiyanlar kütlesi vardı; ancak, Büyük Kiliseden heretik olarak kovulmuş ve çoğu kez Monofizitler (Yakubiler ve Kıptiler) ve Nesturiler olarak tanınmış olan önemli Hıristiyan grupları da vardı. Müslümanlar tarafından ilk önce işgal edilen Mısır, Filistin, Suriye ve Irak, muhtemelen bu heretiklere ait olduğu gibi, Arabistan'daki hıristiyanların çoğunluğu da bu gruplardandı.

Ayırıcı Kültürel Farklılıklar

Ortodoksî ve heresî arasındaki dinî ayırım, etnik ya da muhtemelen kültürel farklılıklarla yakından ilişkilidir. Büyük Kilise, Bizans ya da Doğu Roma İmparatorluğundaki yönetici gruplarla çok sıkı ilişki içindeydiler ve kültür olarak da Grekliydiler. Diğer taraftan Monofizit heresiliği, hem Kıptiler yani Mısır'ın yerlileri

arasında, hem de bazen Batı Suriyeliler olarak betimlenen Suriye Yakubileri arasında, Grek karşıtı hissin merkezi olmuştu. Nesturi heresiliği, çoğunlukla Doğu Suriyeliler olarak isimlendirilenler için benzeri bir rol oynamıştı ve onların Greklere karşı muhalefetleri, Bizans İmparatorluğundan kovulacak ve 600 yılında, Sasani (İran) İmparatorluğundaki Irak'ta kendi asıl merkezlerini kuracak türdendi. Büyük Kilise aynı zamanda, temel kültürü Latin olan ve altıncı yüzyılda Franklar ve diğer önemsiz krallıklar arasında bölünen batı Avrupa'nın Hıristiyanlarını da içine alıyordu; ancak yedinci yüzyılın başlarında Araplar bunlarla ilişki içinde değillerdi.

Kilisenin ekümenik konsillerinde -325 İznik, 451 Kadıköy gibi- Grek kültürüne mensup piskoposlar hakim bir rol oynadılar ve konsiller tarafından resmi olarak kabul edilen teslis ve kristolojik doktrin formülasyonları, geniş ölçüde, o zaman Bizans İmparatorluğunda cari olan Grek felsefesi kategorisine uygundu. Latin kültürüne mensup piskoposlar, Greklilerden daha az felsefi düşünüyorlardı, fakat, Greklerin hazırladıkları formülasyonlara razı oldular. Bu nedenle de, teslis doktrini için kullanılan Latince terimler (tek cevher/*substantia*, üç şahıs/*personae*), aynı olmamakla birlikte *substantia* etimolojik olarak *hypostasise* tekabül ettiğinden, Grekçe'dekinin (tek *ousia,* üç *hypostaseis*) dengi kabul edildi. Mısır, Doğu ve Batı Suriye temsilcileri, Greklerin hazırladıkları formülasyonları reddettiler ve değişik alternatifler kabul ettiler; bunun sonucu olarak onlar, Büyük Kilise'nin, Nesturiler ise Hıristiyan İmparatorluğunun dışında bırakıldılar.

Bu günün insanı, Teslis ve Mesih'in şahsına dair detaylı doktriner tartışmalara baktığında, yaşanan Hıristiyan hayatla ilgisinin farkına varılması zor olan bir soyutlamalar labirentinde olduğu hissine kapılır. Eğer önde gelen âlimlerin bu tartışmaları niçin yaptıkları sorulur ve onların kültürel arkaplanlarının özellikleri dikkate alınarak bu soru cevaplandırılmaya çalışılırsa inanıyorum ki, tartışmalar birazcık anlaşılacaktır. Beşer hayatının temel probleminin ne olduğunu düşündüler ve İsa'nın bu problemi

çözdüğünü nasıl anladılar? Bir diğer ifadeyle, bu tartışmaların esasını oluşturan temel inançlar nelerdir ve bunların kültürel farklılıklarla ilişkisi nasıldır?

Ortodoksi

Tabii ki, Likavonya dili gibi[1] yerli dillerin, Kıptice ve Süryanice gibi edebi diller statüsünü kazanamadığı ve farklı arkaplandan olan insanların şemsiyesinin altında yer almasından dolayı Grek kültürü, homojen olmaktan uzaktı. Grek kültürünün bir özelliği, ortodoksiye olan inancıydı[2]. İnançta tam bir uzlaşım, Hıristiyan cemaatinin birliği için temel kabul edildiğinden, Büyük Kilisenin doğu kısmının Ortodoks Kilisesi olarak tanınması tesadüfî değildir. Batı kısmı ise, daha çok kilisenin Katolikliğiyle yani, bütün dünyada kilisenin birliği ile ilgilidir ve bu gerçek, havarilerden alınan hiyerarşinin otoritesinin kabulüyle devam ettirilecektir. İnançta homejen, ibadette birleşmiş bir ortodoks cemaat görünümü, bir bütün olarak kilise için önemlidir; ancak bu durum pratikte, hakim bir çoğunluğun elinde azınlıklar için zulüm vasıtasına dönüşebilir. Ortodoksi terimi, temel inanç formülasyonlarının kabulü anlamını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu formülasyonlar da, ekümenik konsillerdeki farklı gruplar arasındaki müzakere konuları olmuştur. Bu müzakerelerde Mısırlılar ve Suriyeliler gibi azınlıklar kaybettiler ve formülasyonların deruni anlamlarının bir kısmını reddetmekle Büyük Kiliseyi terk etmek arasında seçim yapmak zorunda kaldılar.

Hıristiyanlık öncesi zamanlardaki Grek kültürü, ruhun gerçek, insan bedenini ise, yalnızca bir vasıta kabul edildiği düalistik bir insan (human person) anlayışıyla karakterize edilirdi. Grek düşüncesinde bedenin (soma), ruhun (sema) mezarı olduğu bu yüzden de, gerçek hayatın yalnızca ruh bedenden kurtulduğunda başlayacağına dair bir gelenek bile vardı. Grek bakış açısına sahip ilk Hıristiyan düşünür, hayatının çoğunu Mısır'da geçirmiş olmasına rağmen, açıkça Mısırlı olmayan, cari olan fel-

sefeye göre Hıristiyan inancını savunmayı hedefleyen İskenderiye'li Clement'tir (ö.215). Onun için rasyonel ruh, duygusal zevkin aklı ele geçirmesinden oluşan günahın kendisinde olduğu esas şahıstır/asıl sıfattır. Ancak halk düşünce ve davranışta irrasyonel idi. İnsanlık için esas problemde bu idi; Mesih'in emsalsiz faaliyeti, gerçek bilgiyi getiren ve aklı, irrasyonel tabiatın bağlarından kurtaran şey olarak görüldü. Gerçek bilginin doğru fiile götüreceği ve ideal insani hayat, rasyonelliğin en yüksek ölçüde geliştiği şey olarak kabul edildi.

Grek düşüncesindeki daha sonraki bir safha, Mesih'in Baba gibi aynı varlıktan olduğu (*homoosios*) benzer varlıktan (*homoiousios*) olmadığı şeklindeki Konstantinapol Konsilinde (381) kabul edilen teslis doktrininden esas olarak sorumlulularından biri olan Nyss'lı Gregory'nın çalışmasında görülebilir. Gregory, Mesih'te, Babanınkiyle aynı olan yani, hayat ve sağlık verme, arıtma ve yol gösterme gibi fiilleri gördüğümüzü vurgular. Gregory için insan teki, esas itibarıyla bedeninkiyle aynı zamanda yaratılmış ruhtur. Beden bizatihi kötü değildir ancak, bedenle olan bağı vasıtasıyla ruh, duygusal tutkular ve etkilerle kirlenmişti. Mesih'in ise, ruhu bunlardan temizlemekti.

Muhtemelen bu özet ifadeler, Büyük Kilisenin temel inanç formülasyonlarının dayandığı bir Grek kültürü betimlemesini vermek için yeterlidir.

Monofizitler

Grek kültürüyle Mısır ve Suriye hıristiyanları arasındaki farklılık en açık şekilde, Kıptî kilisede gelişen Hıristiyanlığa bakılarak anlaşılabilir. Hıristiyanlık öncesi Mısır'ın iyi bilinen özellikleri arasında, mumyalama uygulaması ve piramitlerin inşa edilmesi vardır. Bunlar, beşeri ölümlülüğün üstesinden gelmeye olan yoğun ilgiyi gösterir ve aynı ilgi Mısır kökenli hıristiyan yazarların bir çoğunda özellikle de Atahanasius'ta (ö.373) bulunur. Bu tür yazarlarda monistik bir insan anlayışını bulurüz; yani, insan

(person), ruh ve bedenden oluşmakla birlikte beden en az ruhu kadar onun bir parçasıdır. Athanasius'a göre insanlar, tabiatları itibarıyla yok olabilir ya da hayvanlar gibi ölümlü olabilirler, fakat aklın lütfedilmesiyle (burada (?) ruh ile aynı değildir) Tanrı onları ölümsüz kılmıştır. Ancak yine de insanlar, beden değil de kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen şeytan tarafından aldatılmaları sebebiyle bu ölümsüzlüğü kaybettiler. Athanasius'a göre Mesih'in faaliyeti iki yönlüdür. Günahkar beşeriyet adına ölüm cezasını kabul etmesi ve daha önemlisi, kendisiyle insan tabiatının bozulmaz olduğu ve ölümden sonra diriltildiği tanrısal Söz'ün İsa'ya enkarnasyonudur. Beşeriyetin kurtuluşunu gerçekleştirmek için zorunlu olduğundan İsa hakikaten öldü; ancak onun bedeni Söz'le (logos) bir olduğundan artık, bozulmaya tâbi değildi, bu yüzden, üçüncü gün diriliş gerçekleşti. Mesih'in bedeniyle bir olmaları sayesinde hıristiyanlar, bu bozulmazlığı ya da ölümsüzlüğü paylaşırlar. Athanasius'un öğretisini özetleyen bir cümlesi vardır: "Mesih bizi tanrısal kılmak için bedenlendi". Bu düşünce çizgisinde, antik Mısır'ın ölümle ve ondan kurtulmayla meşgul oluşunun hıristiyanlaştırılışını görmemek mümkün değildir.

Athanasius'un öğretisinin bu anlatımından daha sonraki Mısırlı ya da Kıpti düşünürlerin, "Mesih'te bir tek tanrısal-beşeri tabiat vardır" doktrini olan Monofizitizmi kabul etmelerinin nasıl kaçınılmaz olduğu anlaşılabilir. Beşer hayatının tek merkezi problemi, ölüm problemi, tanrısal Söz'ün insan tabiatıyla, insan tabiatının bozulmaz olacağı bir tarzda birleşmesiyle çözülür. Diğer yandan, eğer Mesih'te tanrısal ve beşeri doğalar -Greklerin inandıkları gibi- ayrı kaldıysalar, o zaman insan doğası bozulur ve sıradan hıristiyanların beşeri doğası ölüme mahkum olmayı sürdürürdü.

Monofizitlerin diğer kolu Yakubiler ya da Suriyeliler, açıkça farklı sebepler yüzünden tek tanrısal-beşeri doğa doktrinini kabul ettiler. Yakubilerin görüşleri, Antakya'nın 512'den 518'e kadar Patriarkı olan Antakyalı Severus'un (ö. 538) yazılarında uy-

gun bir şekilde incelendi. Severus, en azından kurtuluşu bedenden özgür olma olarak kabul etmeyecek ölçüde, monistik bir insan anlayışını kabul etmektedir. Sami ırkından olanların bir çoğu için olduğu gibi, Severus için de insanların büyük problemi, hayatın ekonomik ve maddi yönlerinde güvenliğe ulaşmaktı. Bazı durumlarda Tanrı tarafından kullarına daha iyi bir hayatı hatırlatmak için kullanılmakla birlikte, genelde acı ve meşakkat, günahın bir cezası olarak kabul edilir. Severus'un düşüncesinde Tanrı, birincil olarak akıl değil, "eylem halindeki güçtür (*theandric energia*)"; ve tanrısal Sözün Mesih'e enkarnasyonu, onda tanrısal-beşeri ya da *theandric energia*yi görmemiz anlamına gelir. Bu *theandric energia* ile insanlar, kendilerini aldatan ve onları günahın cezalarına maruz bırakan şeytani güçlerden kurtulur. Hıristiyanlar, Evharistya'ye katılmayla bu kurtuluşun faydalarını elde edebilirler. Severus'un düşüncesindeki merkez, kendini bir insan hayatında/vasıtasıyla ifade eden ve böylece beşeriyete bir bütün olarak güvenliği getiren tanrısal bir güç düşüncesidir. Eğer İsa'da tanrısal ve beşeri tabiatlar ayrı kalmaya devam ederlerse, bu sonuç gerçekleştirilemez. İsa'nın hem tanrısal hem de beşeri ancak bu iki tabiatın ayrı olduğuna dair bu son görüş, ekümenik konsillerin ve bugünkü hıristiyanların çoğunun resmi görüşüdür ve Dyopfysitism/Dyofizitizm olarak bilinir.

Nastûrîler

Doğu Suriyeliler ya da Nastûrîlere döndüğümüzde, onların düşüncelerindeki merkezi bir noktanın, Tanrı'nın ezelî ve acı duymaz/etkilenmez (impassible) olduğunu görürüz. Bu sebepledir ki onlar, ezeli Tanrı, çocuk olamayacağından "*theotokos* ya da Tanrı-taşıyıcısı teriminin Meryem'e atfına itiraz ettiler. Nestorius ve takipçileri, insanlığında Şeytan üzerine hakimiyet kazanması - "Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı[3]"- sebebiyle, İsa'nın beşeriliğini vurguladılar. İnsanlar gibi ayartıldı ancak, tahriklere kapılmadı; ve bu mücadelede bizim de olamayacağımız gi-

bi hiçbir avantaja sahip değildi. Nestorius, evvelki insanların Şeytanın aldatmalarını fark etmediklerini ve insanlığın emirleri mükemmelen yerine getirmelerinin mümkün olacağına inanmadıklarını ve bu yüzden de itaatsizliğe razı olduklarını ima ediyor görünmektedir; ancak şimdi, itaatin insan doğası için mümkün olduğunu öğrendiler ve itaate yetenekli hale geldiler. Ancak hem Mesih'in insanlığı hem de bizim için, tanrısal inayetin katkısı reddedilemez. Beşerilik vasfıyla/halinde Mesih, Şeytanın üstesinden geldi, ancak, "kul özünü almak için yüceliğinden soyunmasında" insanlık için yüce bir alçak gönüllülük modeli vardır. Bununla birlikte Nestorius, acı çekemeyeceğinden dolayı Tanrı'nın ezeliliğinin ve acı duymazlığının dünyevi insanlıkla nasıl birleştirilebileceğini açıklamada büyük bir güçlükle karşı karşıyaydı. Vurguyu, Tanrı'nın iradesinin dünyevi şartlarda iş yapabileceğinden iradenin birliği üzerine yaptı, ancak bu irade birliği, beşeriliğin ve tanrısallığın birlikteliğin bir sonucudur ve onun sebebi değildir.

Mekke'de ki Hıristiyanlık Bilgisi

Muhammed zamanındaki hıristiyanlarından Nastürîler ve Monofizitler, "Grek" kültürü başlığı altında bir araya gelmiş olanlardan ayrı, önemli kültürel gruplardır. Son zamanlarda daha önceki Alman bilim adamları tarafından takip edilen düşünce çizgisini Hans Küng, tekrar ele aldı ve o dönemde Mekke halkı için en iyi bilinen Hıristiyanlık şeklinin, asla Büyük Kilisenin temel inanç formülasyonlarını kabul etmemiş, ancak varlıklarını nispeten izole halde devam ettirmeyi başarmış Yahudi bir arkaplandan olan küçük gruplar olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür gruplar, İsa'yı Mesih olarak kabul ediyor ancak, onu tanrısal bir hypostasis/öz olarak kabul etmiyorlardı[4]. Bu Yahudi-hıristiyanların ya da daha çok sayıdaki Monofizitler ve Nastûrîler'in Mekke'de Hıristıyanlık algılayışını ne ölçüde etkilediğini bilmek mümkün değildir. Bazı biçimlerinde, Mekke Araplarının kültürel bakış açısı, Nastürîlerinkine daha yakın görünmektedir. Dahası,

hem göçebe hem de yerleşik Araplar arasında bir çok hıristiyan grubun varlığına rağmen Hıristiyanlık hakkında ilmi bilgiye sahip çok az kişi vardı ve bunlar da muhtemelen bir kısım din adamları ve keşişlerdi[5].

Eski Ahit'in ya da Yeni Ahit'in Manastırlar ve benzeri yerlerde kısa pasajlarının tercümeleri dışında, hiçbir Arapça tercümesi yoktu[6] *. İbn İshak'ın[7], Muhammed'in hanımı Hatice'nin yeğeni Varaka b. Nevfel'in bir hıristiyan olduğu ve kitapları bildiği ifadesi, yalnızca Süryânice'de Eski Ahit'in bir kısmını okuduğu ya da kendisine okuttuğu anlamına gelir. İçlerinde Muhammed'in de bulunduğu bir çok Mekkeli tüccar, Bizans İmparatorluğuna bağlı Gazze ve Şam'a ve bir kısmı da Hıristiyan Habeşistan'a seyahat etmişlerdi; ancak genel olarak bu tür insanlar, özellikle ilgili olmadıklarından yalnızca Hıristiyanlığın zahiri özellikleri hakkında bir şeyler öğrendiler. Mekke'de muhtemelen zanaatkar olan Bizanslı hıristiyanlar da arasıra bulunurdu. Medine'de ve çeşitli Arabistan vahalarındaki Yahudi klanlarının varlığından, Yahudilik hakkında da bir şeyler öğrenildi. Mekke'deki bu insanlar, Yahudi ve Hıristiyan dinlerinin varlığını biliyorlardı ancak, onlar hakkında çok az doğru bilgiye sahiplerdi.

Hıristiyanlığın Güçsüzlüğü

İslam ve Hıristiyanlık arasındaki ilk karşılaşmayı değerlendir-

(*) Graf'ın bu konudaki kaynağının ne olduğunu –kitabına ulaşma imkanımız olmadığı için- bilemiyoruz. Ancak hadis kaynaklarında bulunan en azından bir rivayet, Eski ve Yeni Ahit'in Arapça tercümelerinin varlığını gösterir. Hz. Ömer'in elinde ehl-i kitaptan birinden aldığı bir kitapla Hz. Peygambere gelişi ve onu, O'na okuduğuna dair bir rivayet farklı versiyonlarıya birlikte şu hadis kitaplarında yer alır: İbn Ebî Şeybe, Musannef, 10/313, 334; Ahmet b. Hanbel, Müsned, 3/470-471; 4/265-266; Heysemî, Mecmu'z-zevâid, 1/173-174, 182; Dârimî, Sünen, Mukaddime, 39. Hz. Ömer'in getirdiği kitabı okuması yahudi ve hristiyan kutsal metinlerinin Arapça'ya yapılan tercümelerinin olduğunu destekler. Ancak bu rivayetlerden tercüme edilen metinlerin boyutu hakkında kesin bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. (ç)

mek için, o dönem Hıristiyanlığının güçsüzlüğünün farkında olunması gereklidir. Burada üç temel nokta vardır:

Her şeyden önce, Ortodoks Hıristiyanlık, yani genelde Büyük Kilise, Konstantin'in döneminde İmparatorluğun resmi dini olduktan sonra, Bizans İmparatorluğuyla çok yakından ilişki içindeydi. Mekkeliler, hıristiyan olmuşlar mıydı? Kaçınılmaz olarak bazı cihetlerde Bizanslılar tâbi oldular. Bununla birlikte ticari ilgilerinden dolayı, onlar için Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasında tarafsızlıklarını sürdürmeleri önemliydi. Anlaşılan 590 civarı ya da biraz daha sonra, Osman b. Huveyris diye isimlendirilen, Hıristiyan bir Mekkeli, kendileri için Bizanslılardan hususi ayrıcalıklar alabileceğini şöyleyerek Mekkelilerden kendisini bir tür prens olarak kabul etmeleri için uğraştı. Ancak efendilik iddiası kadar dinî yön de onlara bu teklifi reddettirmiş olabilir[8].

İkinci olarak, ekümenik konsiller tarafından tanımlanan Grek teolojisi çok daha soyut hale gelmişti ve bütünüyle sıradan bir Hıristiyan'ın kavrayışının ötesindeydi. Kendi konumlarını resmi formülasyonlara karşı tanımlarken Monofizitler ve Nastûrîler de az çok soyut hale geldiler. Bu, muhtemelen Mekkelilerle karşılaşan bir hıristiyanın Hıristiyanlığın inceliklerini açıklayamayacağı anlamını ifade eder.

Mekke'de Hıristiyanlık hakkında yetersiz ve hatalı düşüncelerin yaygın olması şaşırtıcı değildir ve bu daha çok da bizatihi hıristiyanların sorumlu oldukları bir şeydi.

Kıptilerin, Yakubilerin ve Nastûrîlerin Büyük Kilise tarafından reddi, nihai anlamda bu grup üyelerinin İslam'a ihtidasını kolaylaştırıcı bir faktör oldu. Aslında, bunların heretik olduklarına dair Büyük Kilisenin kararı, hıristiyanlar arasındaki kültürel farklılık için gerekenleri sunması açısından bir başarısızlıktı. Günümüz hıristiyanları, ciddi olarak, dinlerinin ana vatanında kendi yerinin İslam tarafından alındığı gerçeğini düşünüyor ve hıristiyanların başarısızlıkları sebebiyle Tanrı'nın bunu meydana getirip getirmediğini soruyor olmalıdırlar.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Resullerin İşleri 14/11.

2) Bu ve sonraki bölümlerdedeki ifadeler için detaylı referanslar vermeye çalışmadım. Onlar daha çok, kırk küsür yıl önce Kudüs'te, St. George's Katedrali'nin ve the Ecole Bibbique'nin kütüphanelerinde bulunan kitapları kullanarak yaptığım çalışmaların özetleridir. Yeni referanslar, Mircae Eliade'nin editörlüğünü yaptığı *the Encyclopedia of Religion*'daki (New York, Mcmillan, 1987) özel teologlar ve genelde Creeds, Christian; Dogma gibi makalelerde bulunabilecektir.

3) Filipeliler 2/7, 8.

4) Hans Küng, *Christianity and the World Religion: Path to Dialog with Islam, Hinduism and Buddism,* Collins, Londra, 1986.

5) Tüm detaylar için, J.Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman, Londra, 1979.

6) George Graf, *Geshichte der christlichen arabishen Literratur*, 1, Vatikan City, 1944.

7) Ibn Hişam, *Sîra*, F. Wüstenfeld (edisyan), Göttingen, Dieterich,, 1858-60, s. 153. Ibn Hişam (ö. 833), Ibn Ishak'ın (ö. 767) *Sîre* ya da *Muhammed'in Hayatı*'nın esas kısmını bazı eklemelerle ve bazı atlamalarla yeniden kaleme aldı. Alfred Guillaume, Ingilizce tercümesi *The Life of Muhammad*'e (Oxford University Press, 1955, London) Ibn Hişam'ın atladıklarını diğer kaynaklardan derleyerek ona ekleyerek kendi katkılarına kitabın sonunda yer verir. Bkz. bu cildin s. 38 ve 3/20 not.

8) Ibn Hişam, *Sîra*, F. Wüstenfeld (edisyan), Göttingen, Dieterich,, 1858-60, s.144; bkz. keza, Watt, Muhammad at Mecca, Calerandon Press, Oxford, 1953, s. 15; "İnsanın annesi, bir habeşliydi". Ibn Habîb, *Muhabbar*, 1. Lichtensadter (edisyon), Haydarabad, 1942, s. 307.

İKİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLIĞIN KUR'ÂNÎ ALGILANIŞI

Genel Peygamberlik Anlayışı

Genelde diğer dinlerin, özelde ise, Yahudilik ve Hıristiyanlığın Kur'ânî algılanışı zorunlu olarak Mekke'de ve Arabistan'ın geri kalan bölgelerindeki yaklaşık 600'lü yıllarda mevcut olan tarihsel anlayış düzeyine dayanır. Ve bu düzeyde oldukça düşüktür. Arapların, yazılı tarihsel dokümanları yoktu. Daha önceki krallıklardan bazı yazıtlar vardı, ancak, onların okunmaları bir yana, kıymetlerinin bilindiği bile şüphelidir. Bu yüzden Araplar için tarih, şifahî bir geleneğe dayanır. Kabilelerinin ve klanlarının birkaç nesil geriye giden tarihi hakkında bir şeyler biliyorlardı. Ancak Arap kabilelerinin tarihi, çoğunlukla, kabilelerin bir ya da daha çok önde gelen lider vasıtasıyla güce nasıl ulaştıklarının ve bir ya da iki nesil güçlü olmağa devam ettikten sonra tedricen gerileyip önemsizleştiğinin tarihidir. Beşeri toplumların geçiciliği düşüncesi, muhtemelen bir zamanlar içinde oturulan ancak artık öyle olmayan sitelerin gözlemlenmesiyle desteklendi. Kur'ân'ın bir çok ayetinde, müslümanlara, yeryüzünü baştan başa dolaşmalarını ve peygamberlerinin sözlerini dinlememeleri sebebiyle önceki sakinlerinin başlarına gelen felaketlerin izlerini görmeleri

söylenir[1]. Mekke'nin tüccarları Bizans, Sasâni ve Habeşistan İmparatorluklarını ziyaret etmişlerdi, ancak muhtemelen, bu imparatorlukların var oldukları zaman süresi hakkında hiç bir düşünceleri yoktu. Araplar nesillere göre düşünürler, on yıllar ya da yüzyıllara göre değil. Bu yüzden, yahudiler gibi bir toplumu yüzyıllarca, otuz ya da kırk nesil devam eden sürekli bir tarih olarak düşünmek onlar için imkansızdı.

Arap tarihsel bakış açısının daha ileri bir özelliği, beşeri hayat ve toplum şartlarının değişmezliğine inanması ve bütün yeniliklerden tabii bir nefretti. Mekke müşrikleri tarafından Muhammed'e karşı yöneltilen şikayetlerden biri, peygamberliğin Arabistan'da bilinmemesiydi. Kur'ân'da Muhammed'e kendisinin peygamberliğinin yeni bir şey olmadığının açıkça vurgulaması söylenir (Hucurat 46/9). Bu yüzden Kur'ân'ın dörtte birini oluşturduğu farz edilen önceki peygamberlerin kıssaları (stories), Muhammed ve takipçileri için salt bir destek değil, fakat aynı zamanda, onun manevî bir nesebi olduğu ve önceki peygamberlerin onunkine benzer tecrübeye sahip olduklarına dair bir iddiadır da. Bu kıssaların ortak formu, bir peygamberin halkını Tanrı'ya inanmaya, ibadete ve yalnızca O'na kulluk etmeye davet ettikten sonra, onların bu mesajı nasıl reddettikleri ve sonra nasıl felaketlerle yerle bir edildiklerini anlatır. 7, 11 ve 26. Sûrelerde Nuh, Lut ve üç Arap peygamberi Hûd, Salih ve Şuayb hakkında benzer tasvirler yer alır ve başka yerlerde de bunlara kısa göndermeler yapılır; bazen İbrahim, Musa ve diğerleri de bunlara eklenir[2]. Sûre 7/59-64'te Nuh'un kıssası şöyle başlar:

> "Nuh'u elçi olarak kavmine gönderdik. Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin ondan başka tanrınız yoktur. Doğrusu ben, üstünüze gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum.
>
> Kavminden ileri gelenler dediler ki: Biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz"!

(...) ve şöyle biter:

"Onu yalanladılar, biz de onu ve onunla beraber gemide bulunanları kurtardık, ayetlerimiziyalanlayanları de suda boğduk! Çünkü onlar kör bir kavim idiler".

Arap peygamberler de Tanrı'ya inandırmak ve yalnızca ona kulluk ettirmek için halklarına benzer şekilde hitap ederler fakat verilen ceza farklıdır. Lut, kavmini cinsî ahlaksızlıkla suçlar; o kurtarılırken, felaket kavminin başına gelir.

Bu bağlamda işaret edilecek önemli nokta şudur: Normal olarak bir peygamber bir çok tanrıya ya da hiçbir tanrıya ibadet etmedikleri kabul edilen halkına tevhidi tebliğ etmek için gönderilir. Aşağıdaki âyet (23/44), muhalefetin Muhammed'in başarısından daha çok kendisine olduğunun farkında oldukları halde, müslümanların hala peygamberliği nasıl anladıklarını gösterebilir:

"Sonra biz peyderpey peygamberlerimizi gönderdik. Herhangi bir ümmete peygamberlerinin geldiği her defasında, onlar bu peygamberi yalanladılar: biz de onları ibret hikayelerine dönüştürdük".

Bir peygamber, çoğunlukla etrafındaki ilk nesil inananlardan bir cemaat toplayan biri olarak görünür. Bu ayette, bir peygamberin Tanrı'ya inanan bir topluma, Tanrı hakkında biraz daha fazla bilgi vermek için gidebildiğine dair hiçbir ima yoktur. Eski Ahit'in kitap sahibi peygamberleri gibi insanlar düşünülemezdi ve onlardan Yunus dışındaki hiç birinin Kur'ân'da ismen zikredilmemesi muhtemelen önemlidir; ancak şimdi, hıristiyan bilim adamları, manevi derinliğine rağmen o ismi taşıyan kitabın, Yunus diye isimlendirilen gerçek bir şahıs tarafından yazıldığını kabul etmediklerinden Yunus zikredilmesi de bir istisna değildir.

Kur'ân'da bütün peygamberlerin özde aynı mesajı, özellikle, Allah'tan başka ilah bulunmadığı ve Yargı Günü, herkesin yargılanmak için Tanrı'nın önüne getirileceği inancını, öğrettikleri ima edilir. Aşağıdaki ayetler (3/81,85), tahminen yaratılıştan önce olan bir hususu betimler:

"Hani Allah, peygamberlerden: "Ben size Kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona iman edecek ve ona mutlaka yardım edeceksiniz" diye söz almış; "Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklendiniz mi? dediğinde, "Kabul ettik" cevabını vermişler, bunun üzerine Allah:O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu.

"Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecektir. O, âhirette de kaybedenlerden olacaktır".

Bu iktibasın son cümlesindeki *İslâm* kelimesi (Allah'a) teslim olmak/boyun eğmek genel anlamına sahiptir ve bu yüzden de, yalnızca Muhammed tarafından değil, bütün peygamberler tarafından ilan edilen dinin bir tasviri olarak görülür. Aynı şekilde *müslim* ya da "teslim olan", bazen de bu genel dinin bir mensubu için kullanılır. "Messenger" ya da "apostle" (*resul*) teknik bir anlamda kullanıldığında, gerçekte "peygamber" (*nebi*) gibi aynı kimseyi yani, Tanrı'dan bir mesajı (risâle) kendi halkına götüren bir kimse anlamını ifade eder. Arapça'da Muhammed'in en yaygın sıfatı, Allah'ın elçisidir; bu, cemaatinin başı ve lideri olduğu Muhammed'in son yıllarındaki gibi, gelişmiş peygamberlik kavramını çağrıştırır; ancak bu çağrışım Kur'ân'ın daha önceki kullanımlarından çıkarılamaz.

Peygamberlerin bu tanıklığı, Allah ve bir bütün olarak insan ırkı arasındaki premordial bir tanıklıktan (7/172 vd.) beri devam ediyor görünüyor:

"Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (*Onlar da*), Evet (buna) şâhit olduk, dediler".

Muhtemelen bu metnin, bütün insanların Allah hakkında içsel bir bilgiye sahip olduğunu akla getirdiğini kabule kadar git-

mek mümkündür, ancak o, bütün insanların bir peygambere cevap verme kapasitesine sahip olduklarını ima eder. Bu nokta, Kur'ân'da betimlendiği şekliyle insan ırkının dinî tarihinin arkaplanının bir parçası olması hasebiyle burada zikredilir.

Yahudiliğin Algılanışı

Bu, ilk müslümanlar tarafından kabul edilen peygamberlik ve peygamberler tarihi hakkındaki bir anlayış olması hasebiyle, müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanlık tarihine dair yeterli bir düşünceye sahip olmaları imkansızdır. Modern okuyucu, Kur'ân'da birbirinden kopuk olarak verilen bu dinler hakkında detayları dolduracak bir çerçeveye sahip olduğundan Kur'ân'ın onlar hakkında ne kadarını söylemediğini anlamak da önemlidir. Nuh, İbrahim ve Musa (hepsi peygamber olarak kabul edilirler) ve diğer Eski Ahit karakterleri hakkında kıssalar (stories) vardır, ancak onların zaman içinde birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarına dair bir işaret yoktur. Benzer şekilde Musa hakkında çocukluğundan itibaren detaylı bir çok bilgi vardır, ancak olaylar bir birinden ayrı olarak işlenir ve kronolojik bir sıraya konulmaz.

İsrail toplumunda bir peygamberler serisi olduğuna dair bazı düşünceler vardı. Arap kabilelerinden sık sık Benû N (N oğulları) olarak bahsedildiği gibi bu toplumdan da çokça Benû İsrail (İsrail oğulları) diye bahsedilirdi; ancak İsrail toplumunun, esasen bir peygamber olarak Musa'ya verilen kutsal metne dayandığı da kabul edilirdi.

Bu şöyle ifade edilir[3]:

> "Andolsun biz Musa'ya Kitab'ı verdik. Ondan sonra ardarda peygamberler gönderdik

Beni İsrail'in bir kabile olarak sürekliliği, muhtemelen şu iddia ile dile getirilir[4]:

> "Ona İshak ve Yakub'u bağışladık. Peygamberliği ve kitapları, onun soyundan gelenlere verdik".

Diğer yandan, Muhammed Medine yahudileri tarafından reddedilince Kur'ân, İbrahim kendi oğullarına ve Yakub'a alemlerin Rabb'ına (müslümanlar olarak) boyun eğmelerini vasiyet etmişti ve Yakub da aynı şekilde oğullarına vasiyet etmiş ve onlar da kabul etmişti", dedikten hemen sonra der ki (2/131-34),

"Onlar bir ümmetti gelip geçti".

Dahası, Kurân'da, Yeşu, Vaadedilen Taprağ'a Benû İsrail'in yerleşmesi, Davud'un idaresinde krallığın kurulması, Sürgün ve Sürgünden dönüş hakkında hiçbir şeyin olmadığı zikredilebilir. 17/4-7'de İsrail'e verilen iki ceza hakkında bir uyarı vardır ve bu cezalardan biri Sürgün olabilir; ancak bu açıklanmaz. Kur'ân'da Davud, Mezmurlar olduğu kabul edilen (4/163; 17/55) Zebur diye isimlendirilen kutsal bir metin alan bir peygamber olarak zikredilir. Dağlar ve kuşların, Allah'a övgüsünde ona katıldıkları söylenir; bu, Mezmurlardaki Rabbi övmeye çağıran pasaja bir gönderme olabilir[5]. Yine Kur'ân'da hem Davud hem de Süleyman'a onların yönetici olduklarını ima eden yargılama yetkisi/hüküm verildiğinden (21/78-80) ve aynı zamanda Davud'un hükümdarlığının kuvvetlendirildiğinden de bahsedilir (38/20). Keza ona, zırhları nasıl yapacağının gösterildiği söylenir (34/10 vd.; 38/17-20). Bununla birlikte bütün bunlar, Davud'un İsrail tarihindeki önemine dair bir fikir vermede yetersizdir.

Musa'dan, Allah'tan *tevrat* (6/154; krş.5/44) diye isimlendirilen bir kitap ya da kutsal bir metin alan bir peygamber olarak söz edilir. *Tevrat* kelimesi Torah ile özdeşleştirilebilirken, onun hakkında Kur'ân'da söylenilenler Pentatök'ün karakterine dair bir fikir vermediği gibi, Tevrat'ın çoğunlukla hukuki kuralları içeriyor olmasından ötürü bir bütün olarak Eski Ahit hakkında daha az bilgi verir. Hiçbir yerde, Nuh, patriarklar, Musa'nın hayatının erken dönemleri ve Sürgün hakkındaki malzemenin Tevrat'tan geldiğine dair bir ima yoktur. Tabii ki, Kurân'da geçmiş tarihteki olaylar hakkında tarihsel malzeme vardır, ancak, onlar için bilinmeyen şeylere dair yeni bilgi vermek yerine Kur'ân, daha evvelce haklarında bir şeyler bildikleri olaylardan dersler çı-

karıyor görünür. Kitab-ı mukaddes rivayetleriyle birlikte iktibas edilen Nuh'a dair ayetlerin karşılaştırılmasıyla görülebildiği gibi bu maksat için, kısa bir tasvir ya da bir gönderme yeterlidir.

Niçin daha sonraki peygamberlere ihtiyaç olduğu aydınlatılmaz. Bunun sebebi, İsrail oğullarının paganizme varacak boyutta inançsızlığa geri dönmeleri olabilir.

> "Andolsun ki Allah, İsraioğullarından söz almıştı. (Kefil olarak) içlerinden on iki de başkan göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılar, zekatı verir, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve Allah'a güzel borç verirseniz andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi, zemininden ırmaklar akan cennetlere sokarım. Bundan sonra sizden kim inkar yolunu tutarsa doğru yoldan sapmış olur" (Mâide 5/12).

Daha olumlu bir ifade ise şudur:

> "Biz içinde doğruya rehberlik ve nur olduğu halde Tevrat'ı indirdik. Kendilerini (Allah'a) vermiş peygamberler onunla yahudilere hükmederlerdi. (...) Hepsi o(nun hak olduğu)na şahitlerdi (Mâide 5/44)".

7/167-69'da yahudilerin ağır suçlarına bir takım belirsiz göndermeler de vardır.

Medine'ye gittikten sonra Muhammed, burada yahudilerle temas halindeydi ve Kur'ân'nın burada, özellikle de yalnızca kendilerinin Allah hakkında doğru bilgiye sahip olduklarına dair iddialarına karşı kullanılan delillerin bir kısmını vermesi şaşırtıcı değildir. Temel savunmacı delil, Kurân'ın, ne yahudi ne hıristiyan olmayıp bir *hanif*, bir *müslim* (genel anlamda) olan İbrahim'in saf dinini takdim etmeye başladığıdır[6]. Bu son ifade, harfi harfine söylendiğinde, yahudilerin ve hıristiyanların dinlerinin bir tür atası olarak saygı göstermeleri gerçeğine rağmen doğrudur ve bu dinlerin dışında da Allah hakkında doğru bir bilginin olduğunu ortaya koyar. Yine de, bu tür argümanlar Yahudilik

hakkında daha açık bir düşüncenin oluşmasında Müslümanlara yardım etmemiştir.

Hıristiyanlığın Algılanışı

Bir önceki bölümde Muhammed ve diğer Mekkeliler için Hıristiyanlık hakkında bilgi edinme fırsatlarının ne kadar sınırlı olduğu gösterilmeye çalışıldı. Muhammed'in kendisinin de yaptığı gibi, Mekkelilerin bir çoğu Suriye'ye ticari yolculuklarda bulundular, ancak hıristiyanlarla dinî tartışmalara fazla girmediler. Mekke'de bulunan birkaç hıristiyan ise, muhtemelen çoğunlukla geçici yabancı sakinlerdi. Kurân'ın ilk inen ayetlerinde hıristiyanlar için hayli dostça göndermeler vardı:

> "Şüphesiz iman edenlerden, yahudilerden, hıristiyanlardan ve sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rabb'leri katında mükâfatlar vardır (2/62)".

Yahudilerin ve hıristiyanların Allah'a inanan dostlar olarak kabul edilmesi, almakta olduğu vahiylerin Musa aldıkarıyla karşılaştırılabilir olduğuna dair Hatice'nin yeğeni Varaka tarafından Muhammed'e verilen teminata uygundur[7].

Muhammed'in Medine'ye hicretinden hemen sonra Medine yahudileri ile başı dertteyken aldığı bir vahiy, kesin olarak hıristiyanların lehine olmak üzere onları, yahudilerle karşılaştırır:

> "İnsanlar içerisinde iman edenlere düşmanlık bakımından en şiddetli olarak yahudiler ile, şirk koşanları bulacaksın. Onlar içinde iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da "Biz hıristiyanlarız diyenleri" bulacaksın. Çünkü onların içinde keşişler ve râhipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar (5/82)".

Hıristiyanlara dair bu övgü, Mekke'deki tâkibattan kurtulmak için Habeşistan'ın (ya da Etiyopya) hıristiyan imparatorluğuna

sığındıklarında bir grup müslümana gösterilen lütfu/şefkati yansıtabilir.

Muhtemelen biraz daha sonraki bir tarihli olan bir ayet yine hıristiyanların lehine olarak onlardan bahseder ancak, onların manastır geleneğini eleştirir:

> "...Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik; ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet (duygusu) koymuştuk. Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna de gereği gibi uymadılar (57/27)".

Aşağıdaki ayetin, yahudilerle hıristiyanlar arasındaki tartışmalara gönderme yaptığı düşünülebileceği gibi, hıristiyanlar arasındaki bölünmelere atıfta bulunduğu da söylenebilir. Ahit, yeni ahit ya da ilk hıristiyanlar tarafından anlaşıldığı gibi yeni testament olabilir:

> "Biz hıristıyanlarız" diyenlerden de kesin söz(lerini) almıştık ama onlar da kendilerine zikredilen (*Kitab* veya *verilen öğütlerin* veya *Kitab'ın*) önemli bir bölümünü unuttular. Bu sebeple kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin saldık" (5/14).

Hıristiyanlarla yahudiler arasında meydana gelen sonraki tartışmalara bir diğer ayette gönderme yapılır:

> "Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde Yahudiler: Hıristiyanlar doğru yolda değillerdir, dediler. Hıristiyanlar da Yahudiler doğru yolda değillerdir, dediler. Kitab'ı bilmeyenler de birbirleri hakkında tıpkı onların söylediklerini söylediler. Allah, ihtilafa düştükleri hususlarda kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir" (2/113).

Bu ayet, yahudilerin ve hıristiyanların iddialarının birbirlerini iptal ettiklerini ima ediyor görünmektedir.

Aşağıdaki ayette olduğu gibi her biri doğrunun münhasıran

kendi sahip olduklarında olduğunu iddia eden yahudi ve hıristiyanların eleştirilmesi esas olarak, Muhammed'in peygamberliğini her ikisinin de kabul etmemesi yüzündendir:

> "Yahudi veya hıristiyan olun ki, doğru yolu bulasınız, dediler. De ki: Hayır! Biz, hanif olan İbrahim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi (2/135)".

İbrahim ve torunlarının ne hıristiyan ne de yahudi olmadıkları[8] vurgulanır. Daha önce işaret edildiği gibi, kabul etmek gerekir ki, İbrahim ve diğerleri, "hidayete erdirildiler" ve ancak bu hidayeti yahudiler ve hıristiyanlar gibi almadılar; bu, bir başka hidayet kaynağının olması gerektiğini ima eder.(Müslümanların gözünde bir peygamber olarak İbrahim, hidayeti kendisi almış olabilir). *Hanif* kelimesi, Kurân'da ne yahudi ne de hıristiyan olmayan bir muvahhid (monoteist) olanı göstermek için kullanılır ve yalnızca İbrahim'e Muhammed'e ve onun takipçilerine hasredilir[9]. Gerçekte o, diğer dinlere karşı Kurâni savunmacılığın bir parçasıdır. İlk müslüman âlimler Muhammed'den önce açıkça *hanifler* olduklarını iddia ettikleri birkaç kişinin adını sayarlar, betimleme uygun olsa da, bunlardan hiçbirinin kendileri hakkında bu kelimeyi kullandıklarına dair her hangi bir delil yoktur. İslâm öncesi şiirde ve hıristiyanî Arapça'da kelime, pagan ya da puta tapar anlamını ifade eder[10].

Kurân'da Hıristiyanlık hakkındaki kıssanın temeli olarak kabul edilebilecek olan şey, Yeni Ahit'te bulunmayan biraz efsanevî malzemedir:

> "Allah birbirinden gelme bir nesil olarak Adem'i, Nuh'u, İbrahim ailesi ile İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı. Allah işiten ve bilendir.
>
> İmrân'ın karısı şöyle demişti: "Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sana adadım. Adağımı kabul buyur. Şüphesiz (*niyazımı*) hakkıyla işiten ve (*niyetimi*) bilen sensin".
>
> Onu doğurunca, Allah, ne doğurduğunu bilip dururken:

Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.

Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekariyya'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyya, onun yanına, mâbede her girişinde orada bir rızık bulur ve "Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?" der, o da; Bu, Allah tarafındandır, derdi. Allah, dilediğine sayısız rızık verir (3/33-37)".

İmrân, Kitab-ı mukaddes'teki Musa'nın, Harun'un ve Miriam'ın babası Amram'ın Arapça formudur. İsmi Arapça'da aynı olduğundan Mekke'deki bir kısım insanlar, Meryem ile Miriam'i karıştırmış görünmektedir ve bu yüzden de, 19/28'de Meryem'e, Harun'un kız kardeşi olarak hitap edilir.*

(*) Meryem suresi 19/28'de Hz. Meryem'e Harun' un kız kardeşi denmesi literal anlamda alındığında gerçekten ortada bir yanlışlığın olduğu söylenebilir. Ancak, Esed, mealinde konuyla ilgili olarak şu bilgiyi verir "Kadîm semitik ifade tarzında kişinin ismi, çok defa kabilenin geçmiş ulularından, büyüklerinden birinin ya da kabilenin ilk atası olarak bilinen kimsenin adına bağlanırdı. Bunu içindir ki, sözgelimi Benû Temimi kabilesine mensup birine bazan "Temim'in oğlu" yahut "Temim'in kız kardeşi" diye hitap eldilirdi. Hz. Meryem de rahipeler kastına mensup olduğuna göre, Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'un soyundan geliyordu ve bu yüzden de "Harun'un kız kardeşi ya da bacısı" olarak çağrılıyordu. (Aynı şekilde, Meryem'in yeğeni ve Zekeriya'nın karısı Elizabet (Elisabeth) Harun'un bacılarından biri olarak anılmaktadır -The New American Bible'da Esed'in ifade ettiği gibi, Zekeriya'nın karısının Harun'un kızkardeşlerinden olduğu şeklinde bir tercüme yer alırken, Türkçe tercümede bu, "Harun'un soyundan olan karısının adı Elizabet'tı", diye tercüme edilmiştir)".

Meryem suresinde yer alan bu ayetle ilgili olarak Müslim ve Tirmizî de bir hadis yer alır. Hadis, Muğîre b. Şu'be'den gelmektedir. Aralarındaki manayı değiştirmek yerine açıklayıcı özelliğe sahip bir iki lafız farkına rağmen iki kitapta da nakledilen aynı hadistir. Muğîre b. Şu'be, Necran'a gittiğinde, oradakilerin kendisine "Müsa İsa'dan şu kadar sene önce olduğu halde niçin "Ey Harun'unun kız kardeşi" diye söylediklerini sorarlar. Ancak o ne cevap vereceğini bilemez. Muğîre şöyle devam eder: Peygambere geldiğimde bu ayet hakkında sordum, "Onlar kendilerinden önceki peygamber -

Bu ayet, kabaca Luka 1/5-25, 57-64'e uygun olan Vaftizci Yahya'nın doğumunun anlatımıyla devam eder:

> "Orada Zekeriyya, Rabbine dua etti: Rabbim! Bana katından hayırlı bir nesil bağışla. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin, dedi.
>
> Zekeriyya mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nida ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir Kelime'yi tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahya'yı müjdeler.
>
> Zekeriyya: Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir; Allah dilediğini yapar.
>
> Zekeriyya: Rabbim! (*Oğlum olacağına dair*) bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için bir alâmet, insanlara, üç gün, işaretten başka söz söylememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et (3/38/-41)".
>
> Bunun benzeri ancak daha uzun bir versiyonu 19/1-15'de vardır. 15. ayeti Meryem'e haber verme ve İsâ'nın doğumunun anlatımı takip eder:
>
> "(Resûlüm) Kitap'da Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti.

---

lerin ve salihlerinin isimleriyle isimlendiriyorlardı, dedi. Diğer rivayette ise, "onlara kendilerinden önceki peygamberlerinin ve salih insanlarının isimleriyle isimlendiriyorlardı diye haber verseydin ya" dediği nakledilir. Müslim, Âdab, 9; Tirmizî, Tefsir, 20. Peygamberden gelen bu açıklama hıristiyanların Kur'ân'da yanlış arama çabalarının yeni bir şey olmadığını da ortaya koyan tarihsel bir örnektir. Bu konuyla ilgili yorum farklı açıklama tarzları için, bkz. Mevdûdî, Tefhim, Meryem Suresinin 19/28'in açıklaması; İbn Kesir, Hadislerle Kur'an Tefsiri, X, 5135; Pickthall, The Glorious Quran, Introduction Surah III, s. 31; Yusuf Ali The Holy Quran, Meryem Sura 19/28'in 2481 numaralı dipnot, s. 773. İslâm ve Hıristiyanların/lığın Meryem anlayışı ile ilgili olarak bkz. Günay Tümer, Hıristiyanlık ve İslâm"da Meryem, TDV. Yayınları, Ankara, 1996.

Melek: Ben yalnızca, sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamam için (gönderilmiş) Rabbinin bir elçisiyim, dedi.

Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? dedi.

Melek: Öyledir, dedi; (*zira*) Rabbin buyurdu ki:Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu hüküm ve karara bağlanmış (*ezelde olup bitmiş*) bir iş idi.

Meryem ona hamile kaldı. Bunun üzerine onunla (*karnındaki çocukla*) uzak bir yere çekildi.

Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (*dayanmaya*) sevketti. "Keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!".

Aşağısından (İsa yahut melek) ona şöyle seslendi: "Tasalanma! Rabbin senin alt yanında bir su arkı vücuda getirmiştir".

"Hurma dalını kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün".

"Ye, iç. Gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen de ki:Ben, çok merhametli olan Allah'a oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım".

Nihayet onu (*kucağında*) taşıyarak kavmine getirdi. Dediler ki: Ey Meryem! Hakikaten sen iğrenç bir şey yaptın!

Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi.

Bunun üzerine Meryem çocuğa işaret etti. "Biz, dediler, daha beşikteki bir sabî ile nasıl konuşuruz?"

Çocuk şöyle dedi: "Ben, Allah'ın kuluyum. O, bana Kitab'ı verdi ve beni peygamber yaptı".

"Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti".

"Beni anneme saygılı kıldı; beni bedbaht bir zorba yapmadı".

"Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağım gün esenlik banadır".

İşte, hakkında şüphe ettikleri Meryem oğlu İsa -hak söz olarak- budur" (19/16-34).

Haber verme rivayeti, Luka 1/26-38'dekinden farklı değilken, doğum kıssası tamamen farklıdır. Bu yüzden doğum kıssası, hıristiyanlara başka bir olay hakkındaymış gibi gelir. Ne Meryem'in Yusufla ilişkisi, ne Betlehem'e yolculuk, ne de yemlik zikredilmez. Doğumun bu versiyonuna dair açık bir kaynak yoktur, ancak Arabistan'da benzeri bir takım düşüncülere sahip olan hıristiyanların olduğu kesin (well be) olabilir. Önemli olan, bir kısım modern müslümanlar reddetseler bile[11], çoğu yorumculara göre, Kur'ân'ın İsa'nın bakireden doğuşu düşüncesini öğretmesidir. Kurân, Meryem'i iffetsizlik suçlamasına karşı savunmaya İncillerden daha çok ilgi gösterir ve iktibas edilen son ayetteki –"hak söz"- ifadesi muhtemelen, bu ayetin bakireden doğuş düşüncesinin kesin şeklini açıklayarak benzeri iftiralara bir son verdiğini îma eder. Müslümanların, tanrısallığını reddetmekle birlikte, İsa'nın bakireden doğuşu düşüncesini kabul etmeleri, bakireden doğmakla tanrısallık arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını gösterir görünmektedir ve düşünce de bunu desteklemeye meyleder; ancak söylenebilen, diğer sebeplerle birlikte, tanrısallığa inananlar için bakireden doğuş düşüncesiyle tanrısal olma arasında bir ilişki var olduğudur. İsa'nın peygamberliğinin doğasının tam ifadesine ise bir diğer haber verme anlatısında yer verilir:

> "Melekler demişlerdi ki: Ey Meryem! Allah sana kendisinden bir Kelime'yi müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa Mesih'tir; dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarındandır.
>
> O, sâlihlerden olarak beşikte iken ve yetişkinlik halinde insanlara (*peygamber sözleri ile*) konuşacak.
>
> Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece "Ol" der; o da hemen oluverir.
>
> (*Melekler Meryem'e hitaben İsa hakkında sözlerine devam ettiler*) Allah ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i öğretecek.

O, İsrailoğullarına bir elçi olacak (*ve onlara şöyle diyecek*:) Size Rabbinizden bir mucize getirdim:Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni hemen hemen canlı bir kuş oluverir ve Allah'ın izniyle körü ve alacalıyı iyileştiririr, ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz, bunda sizin için bir ibret vardır.

Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helal kılmam için gönderildim. Size [Rabbinizden] bir mucize getirdim. O halde artık Allah'tan korkun da bana itaat edin.

Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyle ise O'na kulluk edin. İşte bu doğru yoldur.

İsa, onlardaki inkarcılığı sezince: Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? dedi. Havârîler: Biz, [Allah'ın dinin] yardımcılarıyız; Allah'a inandık, şahit ol ki bizler müslümanlarız, cevabını verdiler.

(*Havârîler*:) Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve Peygamber'e uyduk. Şimdi bizi (*birliğini ve peygamberlerini tasdik eden*) şahitlerden yaz, dediler (3/45-53)".

Hıristiyanlar anlamını ifade eden *Nasârâ* ile de bir benzerliğe sahip olan, "*Yardımcılar*"(*Ensâr*) ismi Muhammed'in Medine'deki destekleyicilerine verildi. *Havâriyyûn* kelimesi ise, Kur'ân'da sadece İsa'nın şakirtleri için kullanılır.

Biraz önceki ayette zikredilen mucizeler, -hukuki emirler olmamakla birlikte- bir diğer ayette de yer alır ve hemen arkasından da şu eklenir:

"Hani İsrailoğullarını (*seni öldürmekten*) engellemiştim; kendilerine apaçık deliller (*mucizeler*) getirdiğin zaman içlerinden inkar edenler, "Bu, apaçık bir sihirden başka bir şey değildir" demişlerdi (5/110)".

Bu ayetlerde İsa'nın Beni İsrail'e gönderildiği ve bu yüzden de İbrahim'in neslinden biri olduğuna işaret edilebilir. Böyle olmak-

la birlikte İsa, bir kanun yapıcı ve bir takım değişikliklerle de olsa Tevrat'ı "destekleyici" olarak kabul edilir. İncillerde yer almayan çamurdan yapılan kuşların canlı hale gelmesi mucizesi, farklı heretik incillerde konuyla ilgili yer alan bilgilerden dolayı bilim adamlarınca iyi bilinir[12].

Kurân'ın reddediyor göründüğü iki nokta, hıristiyanların büyük çoğunluğunun imanı için merkezi önemdedir. Kurân, İsa'nın haç üzerinde ölümünü reddeder ve onun tanrısallığını kabul etmez. Haç üzerindeki ölümünün reddine dair temel metin şudur:

> "Bir de inkâr etmelerinden ve Meryem'in üzerine büyük bir iftira atmalarından;
>
> Ve "Allah elçisi Meryem oğlunu öldürdük" demeleri yüzünden (*onları lânetledik*). Halbuki onu ne öldürebildiler, ne de çarmıha gerebildiler, fakat (*öldürdükleri*) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler, bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve onu kesin olarak öldürmediler.
>
> Bilakis Allah onu (*İsa'yı*) kendi nezdine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir (4/156-58)".

Daha az açık olanı:

> "Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Senin vadeni tamamlayacağım, seni nezdime yükselteceğim, seni inkar edenlerden arındıracağım ve sana uyanları kıyâmete kadar kâfirlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte o zaman ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim (3/55)".

Bu ikinci ayetteki "senin vadeni tamamlayacağım" (*mütavaffîke*) olarak tercüme edilen belirsiz terim, genel olarak öldürmek anlamını ifade etmek için kullanılır (haç üzerinde olandan başka şekilde). İsa'nın takipçilerinin kendilerinden üstün kılındığına inanmayanlar, onu kabul etmeyen ve o zaman Bizans İmparatorluğunda aşağı konumda olan yahudiler olabilir.

Birinci ayet, yahudilere yöneliktir ve onların İsa'yı öldüremediklerini iddia eder. Çarmıha germe, Roma askerlerinin işi olduğundan bu bir anlamda doğrudur; ayetin iddiası, İsa'nın yeniden dirilişinden dolayı çarmıha germe yahudiler için bir zafer olmadığından daha derin bir anlamda da doğrudur. "...sadece onlara (öyle olmuş gibi) göründü" şeklinde tercüme edilen (*şubbihe-lehüm*), muğlaktır ve farklı şekillerde tercüme edilebilir. Müslümanlar arasındaki ortak yorum, bir diğer şahsın -muhtemelen Yahuda İskariyot'un- İsa'nın yerini almış olmasıdır. Modern heretik Ahmediye mezhebi, İsa'nın haç üzerinde yalnızca bayıldığını, haçtan indirildiğini, kendine geldiğini ve tebliğ için doğuya doğru gittiğini kabul eder. Ayrıca, mezarını Keşmir'de bulduklarını iddia ederler. Muhammed'den yüzyıllarca önce farklı heretik hıristiyan gruplar da haç üzerindeki ölümü benzer şekillerde açıklamaya çalıştılar[13]. Son yıllarda bir iki müslüman, İsa'nın öldüğüne dair Hıristiyan inancına zıt olmayan ayet yorumlarını bulmaya çaba gösterdiler[14]. Ancak, bu çabalara rağmen Muhammed'in zamanından bugüne kadar hemen hemen bütün müslümanların ayetin İsa'nın haç üzerinde ölmediği anlamını ifade ettiğini kabul ettikleri gerçeği yine de değişmeden devam eder. Bu yüzden onların Hıristiyanlık anlayışları, bütün Hıristiyan inancının merkezi olan şeyin reddini içerir.

İsa'nın tanrısallığının ve onunla birlikte *Teslis* doktrinin reddi bir çok ayette işlenir. Bu konuyla ilgili temel ayetler şunlardır:

> "Ey ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resûlüdür, (*o*) Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı kün: ol kelimesi(*nin eseri*)dir, O'ndan bir ruhtur. (*O'nun tarafından gönderilmiş, yahut teyit edilmiş, yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur*). Şu halde Allah'a ve peygamberlerine inanın da "(*Tanrı*) üçtür" demeyin, sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek ilahtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter (4/171).

Andolsun ki "Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesih'tir"-diyenler kâfir olmuşlardır. Halbuki Mesih "Ey İsrailoğulları! Rabbimiz ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk ediniz. Biliniz ki kim Allah'a ortak koşarsa muhakkak Allah ona cenneti haram kılar; artık onun yeri ateştir ve zâlimler için yardımcılar yoktur" demişti.

Andolsun ki "Allah, üçün üçüncüsüdür" diyenler de kâfir olmuşlardır. Halbuki bir tek Allah'tan başka bir tanrı yoktur (5/72-73).

Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, "Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin" diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, "Hâşâ! Seni tenzih ederim: hakkım olmayan bir şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin (5/116)".

Bu bağlamda bu ayetleri detaylı olarak tartışmanın gerekli olmadığı açıktır. Çözümü güç bilimsel sorunlar Geoffrey Parrinder tarafından detaylı olarak ele alınmıştır[15]. Kur'ân, Muhammed'in zamanındaki hıristiyanların büyük çoğunluğunun, hem Büyük Kilisenin hem de Monofizitler ve Nasturîlerin inançlarının yeterli bir anlatımını vermez. Meryem'in teslisin bir unsuru olduğu düşüncesi, Muhammed'den iki yüzyıldan daha önce Arabistan'daki çobanlar olan, tanınmamış Collyridianslar grubundan gelmiş olabilir. Aynı zamanda bazı Semitik dillerde Ruh için kullanılan kelimenin dişil olması sebebiyle karışıklığın olması da mümkündür. Pagan Arapların "Tanrı'nın kızlarına" inandıkları söylendiğinde, bu fiziksel olarak alınmamakla birlikte, Kur'ân, hıristiyanların "oğulu" saf fiziksel anlamda anladıklarını kabul eder görünmektedir.

Yahudilik algılanışında olduğu gibi Hıristiyanlığın durumunda da ne kadarının söylenmediğine dikkat etmek önemlidir. Burada, İsa'nın bütün inanmayanlarla değil, Tanrı'ya inanan ancak dinî pratiklerine yanlış vurgular katan halkla ilgilendiği anlayışı

yoktur. Mesela, bazıları, ritüel görevlerin titiz bir şekilde yerine getirilmesi üzerine israr etmişlerdir. Ancak, adalete ve başkalarıyla ilgilenme konusunda ihmalkâr davrandılar ve aynı zamanda, günahkar diye yaftaladıkları kimselerle ilgilenmekten de kaçındılar. Tanrı, tövbekâr günahkarın yalnızca cezalarını affetmekle kalmayıp onu, makbul kulları seviyesine yükselteceğini İsa'nın vurgulaması, bu noksanlığı telafi etmeye yöneliktir. Yine Kur'ân'da, ister Tanrı krallığının başlaması isterse dünyanın kurtuluşu, ister başka bir isimle isimlendirilmiş olsun, İsa'nın birincil faaliyeti hakkında hiçbir şey yoktur. İsa'nın Tanrı'dan İncil (Gospel ya da Evangel) diye isimlendirilen kutsal bir metin aldığı ifade edilirken, bugün Yeni Ahit'teki incillerimizin, Musa tarafından alınan *Tevrat*'ın mevcut Pentatök gibi olduğundan daha fazla bir şey olduğunu ima etmez. Gerçekten de Kur'ân'da zikredilen İncil'in İsa hakkındaki tarihi bilgilerden değil de Tanrı'dan alınmış vahiylerden oluştuğunu kabul ettiklerinden, genel olarak müslümanlar bugünkü İncillerimizin İsa tarafından vahiy olarak alınan kitaplar olduğunu kabul etmeyi reddederler.

Hıristiyanların Evharistiye'ye bir referans olarak görebilecekleri dikkate değer ayetler vardır:

> "Hani havârîler "Ey Meryem oğlu İsa, Rabbin bize gökten, donatılmış bir sofra indirebilir mi?" demişlerdi. O, "iman etmiş kimseler iseniz Allah'tan korkun" cevabını vermişti.
>
> Onlar "Ondan yiyelim, kalplerimiz mutmain olsun, bize doğru söylediğini (kesin olarak) bilelim ve onu gözleriyle görmüş şahitler olalım istiyoruz" demişlerdi.
>
> Meryem oğlu İsa şöyle dedi: Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofra indir ki, bizim için, geçmiş ve geleceklerimiz için bayram ve senden bir âyet (*mucize*) olsun. Bizi rızıklandır; zaten sen, rızık verenlerin en hayırlısısın,
>
> Allah da şöyle buyurdu: Ben onu size şüphesiz indireceğim; ama bundan sonra içinizden kim inkar ederse, kâinatta hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim(5/112-115)!

Bu ayetlerden, hıristiyanlar için Evharistiya'nın önemine dair bir düşüncenin elde edilmesi imkansızdır.

Yetersiz Algılayışların İşlevi

İktibas edilen ayetler ve onlar hakkındaki yorumlardan, modern biri için Kur'ânî Hıristiyanlık algılayışı, ciddi şekilde yetersiz ve bazı noktalarda da hatlı olduğu açıktır. Bununla birlikte, bugünün hıristiyanının bunu, Muhammed'in Tanrı tarafından ilham (inspire) edildiğini reddetmek için bir sebep olarak kabul etmemesi gerektiği de önemlidir. Tersine, gerekli olan, peygamberliğin doğasını yeniden ele almaktır. Geleneksel İslâmî bakış açısına göre, Kur'ân, Tanrı'nın gerçek sözü olduğundan peygamberliğin yeniden ele alınışı, özellikle müslümanlar için zorunludur ve hata olarak görünenlerin Tanrı'ya nasıl atfedilebileceğini anlamak da zordur. Geleneksel düşünceyi benimseyen müslümanlar için bu problemin en iyi çözümü, muhtemelen Allah'ın Mekke'de inanılan şeylere uygun olarak konuştuğunu söylemektir.

Bugünün önde gelen Hıristiyan teologlarına göre bir peygamber, Tanrı'dan kendi döneminin ve bölgesinin halkına mesajlar getiren bir kimsedir. Evrensel beşeri meseleler bu hususi zaman ve bölgeyi kapsadığı ölçüde, mesajlar, daha geniş bir insan çevresiyle ilgili olacaktır; ancak bu mesajlar her şeyden önce her bir peygamberin kendi çağdaşlarına yöneliktir. İsa, "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" diye cevap verdi (Matta 15/24), ancak dirilişinden sonra, hemen, takipçileri, onun mesajının yahudiler için olduğu kadar milletler –gentil– için de bir müjde (incil) olduğunun farkına vardılar. Gelecekten haber verme çoğu kez peygamberliğin bir yönü olarak kabul edilir; ancak çoğu peygamberi öndeyiler, esas olarak ceza ya da mükafat yoluyla mevcut davranışın sonucuna işaretten ibarettir. Bu mesele, bir sonraki bölümde bütün yönleriyle tartışılacak.

Kur'ân, kendisinin Arapça bir Kur'ân olduğunu ve peygam-

berlerin kendi kavimlerinin diliyle vahyi getirdiklerini vurguladığı zaman birincil ilgisinin/muhatabının Muhammed'in zamanındaki Araplar olduğunu kabul eder görünür. Bir halkın dili onun dünya ve beşeri varlıklar hakkındaki düşünme tarzının tamamını içerir. Nitekim, Arapça *icâre* kelimesi, "dostça korumanın verilmesi" olarak tercüme edilebilir, ancak -az önce tırnak içinde Türkçesi verilen- bu İngilizce ifade İslam öncesi Arapların alışkanlıkları ve dünya görüşlerine aşina olmayanlar için gerçekte hiçbir şey ifade etmez. "Allah dostça koruma verir (*yucîru*), ancak hiçbir koruma ona karşı verilmez (23/88)" ayeti, bir batılı için daha fazla açıklama yapılmaksızın anlaşılamaz. Yani, Tanrı'nın vahyi, zorunlu olarak peygamberin ve vahyin ilk önce kendilerine hitap ettiği halkın düşünce tarzlarıyla ve diliyle belirlenir.

Vahyin bu özelliğinin ışığı altında Hıristiyanlığın Kur'ânî algılanışının yetersizliği meselesi daha yakından incelenmelidir. O, bugün batıya gelen müslümanların temas halinde oldukları Hıristiyanlığın bir algılanışı olarak kesinlikle yetersizdir. Aynı zamanda o, Bizans İmparatorluğunun ve Muhammed'in zamanındaki Arabistan'ın etrafını çevreleyen diğer bölgelerin Hıristiyanlığının da yetersiz bir algılanışıdır. Ancak o, Muhammed'in kendisinin temas halinde olduğu hıristiyanların Hıristiyanlığının yeterli bir algılanışı mıdır? Bu soruya cevap kolay değildir. Gerçekte ise mesele iki yönlüdür: olgulara dayalı gerçeklik (factual true) ve faaliyet için bir rehber olarak yeterlilik. Mekke'de yaşayan ya da orayı ziyaret eden hıristiyanların kesin düşünceleri hakkında gerçekten hiçbir bir şey bilmediğimizden, inançlarının Kur'ânî algılanışlarının büyük ölçüde doğru olduğunu kabul edebiliriz. Keza bu algılanışın, Muhammed için Mekke hıristiyanlarıyla ve ömrünün son iki yılında karşılaştığı Arabistan'daki başka hıristiyan gruplarla ilişkilerinde uygun bir rehber oluşu, onun yeterince doğru olduğunu ortaya koyar.

Medine'ye gidişinden hemen sonra yahudilerle problemleri olduğundan Muhammed'in hıristiyan gruplara yönelik tavırları,

yahudilere yönelik tavırlarıyla yakından ilişkilidir. Tabii ki, yahudilerle ve hıristiyanlarla ilişkisi, Varaka tarafından aldığı vahiylerin Musa tarafından alınanlarla karşılaştırılabilir olduğuna ikna edildiği peygamberlik görevinin ilk yıllarına kadar geri gider. Varaka'ya dair rivayetin farklı versiyonlarında ayrıntılar değişir ve bu da onun hakkında bir takım şüpheler ortaya çıkmasına sebep olur; ancak Muhammed, kendi tecrübelerinin Musa'nınkiyle karşılaştırılabilir olduğuna dair ehliyetli bir kişiden harici bir güvenceye de sahip olmalı. Bu kanaatin bir sonucu olarak 622'de Medine'ye giden Muhammed, kuşkusuz mesajının yahudilerin kabul ettikleri ile hemen hemen aynı olduğunu farz ederek buradaki yahudilerin kendisini bir peygamber olarak kabul edeceklerini umuyordu. Kur'ân evvelki vahiyleri[16] desteklediğini/tasdik ettiğini ifade etmişti ve destekleyen/tasdik eden olarak tercüme edilen (*musaddık*) kelimesi, kabaca bir şeylerin "doğruluğunu savunma/doğruluğunu iddia etme" anlamına gelir. Bununla birlikte, Medine'de yahudilerin çoğunluğu Muhammed'in peygamberliğini yalnızca kabul etmeyi reddetmekle kalmayıp, iddialarını alaya alırken, ancak bir elin parmağı kadar yahudi onu peygamber olarak kabul etti.

Burası Muhammed'in Medine'deki ve Arabistan'ın diğer kısımlarındaki yahudilere karşı davranışının detaylı olarak betimleneceği yer değildir. Önemli nokta, peygamberlik iddialarını Musa'nın ve İsa'nın peygamberî tecrübelerinin benzeri üzerine temellendirmesi sebebiyle, kendisinin zannettiği gibi sahih olarak vahyedilenden bir ölçüde ayrılmış olsalar bile, yahudi ve hıristyanların kitap ehli oluklarını reddetmemesidir. Kur'ân yahudilere ve daha sonra da hırıstiyanlara yönelik bir çok karşı delil ortaya koydu. Müslümanların çoğu, Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerinin bozulduğunun açıkça Kur'ân'da savunulduğunu iddia ederler, fakat bir sonraki bölümde bunun böyle olmadığı, ancak bozulma/tahrif doktrininin birkaç ayetin mübhem yorumundan kaynaklandığı ve bunun Muhammed'in ölümünden sonraki müslüman âlimler tarafından geliştirildiği ileri sürü-

lecektir. Kur'ân'ın yahudi ve hıristiyanlarla ilgili asıl yaklaşımının, onların özde Kur'ân'dakinin aynısını ifade eden doktirinleri alan, fakat en azından, Muhammed'i kabul etmeyecek ölçüde kutsal metne özgü hakikatin saflığından sapan kitap ehli olduklarını söylenebilir. Bu anlayış temelinde Muhammed, hayatının son yıllarında, İslam devletinde "korunmuş azınlıklar" (zimmîler, ehlu'z-zimme) sistemi olarak gelişen şeyi başlattı. Yahudi ve hıristiyan gruplara, dinî liderlerinin idaresi altında, haksız ve ağır olmayacak şekildeki istenilen vergileri vermeleri şartıyla, bir ölçüde içsel otonomi verildi. Bu azınlıkların korunması siyaseti, zayıf kabilelerin güçlü kabileler tarafından korunmasına dair geleneksel arap ideallerine uygundu, fakat aynı zamanda Müslümanların hemen hemen imkansız olan hem Yahudileri ve Hıristiyanları ihtida ettirmek hem de onların İslam bölgelerinden çıkarmak gibi görevden sakınmalarını da kolaylaştırdı. Paganların ve putperestlerin İslâm'ı ya da kılıcı tercih etmelerinin istendiği yerde, yahudiler ve hıristiyanlar korunan azınlıklar oldular. Bu tarzdaki Hıristiyanlık algılayışı, Muhammed'in zamanındaki hıristiyanlar hakkında sadece kısmen doğru olsa bile İslâmî devlet içindeki hıristiyanlar probleminin pragmatik çözümü için gereken temeli sağladı. Bu yönde Kur'ân, Mekke'de var olan daha önceki Hıristiyanlık algılayışına bazı şeyler de ekledi.

Birkaç hususta yetersiz olmakla birlikte, Hıristiyanlık algılayışının Muhammed'in ve ilk müslümanların hıristiyanlara yönelik tatmin edici bir siyaseti düzenlemelerini nasıl mümkün kıldığını gözlemledikten sonra, Muhammed'in peygamberliği meselesine yeniden bakılabilir. Bu mesele, hıristiyanların kendisi hakkında açık ve olumlu bir görüş sahibi olmaları önemli olan mühim bir meseledir. Ancak yine de, böyle bir görüşü formüle etmek, peygamberliğe dair geleneksel İslâm'ın ve çağdaş Hıristiyanlığın anlayışı arasındaki farklılıklar sebebiyle kolay değildir. Hıristiyanlara göre peygamber, kendi zamanı ve dönemi için Tanrı'dan bir mesaj alırken, müslüman gelenek için, peygamberler, dil dışında beşeri hiçbir şey karışmaksızın Allah'ın gerçek sözlerini alırlar ve

vahyedilen mesajların bir çoğu evrensel geçerliliktedir. Bedir ve Uhud savaşları gibi aynı dönemdeki olaylar hakkında iddialar içermesinden dolayı, Kur'ân'daki her şeyin evrensel olduğu devam ettirilemez. Sekizinci yüzyılda, Nastûrî Katholikos Timothy'nin, Muhammed'in gerçekte bir peygamber olmadığı halde, peygambere yaraşır tarzda hareket ettiğini söylemeyi göze alması ve böyle söylemesi, İslâmî peygamberlik anlayışının farkında oluşundan dolayı olabilir[17].

Hıristiyanlar Muhammed'in kariyerinin tarihsel arka planına ve onun tarihsel sonucuna bakarak bu meseleyi iyice düşünüp taşınmaya başladılar. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, zamanın Hıristiyanlığının, birtakım zaafları vardı. Mekke Arapları, ani ekonomik refah sebebiyle eski hayat tarzlarını işlemez hale gelir buldular; bu yüzden yeni din gibi bazı şeylere ihtiyaç duydular. Fakat, var olan Hıristiyanlık şekillerinden hiçbiri, onların ihtiyaçlarını karşılayacak yeterlilikte değildi. Bir diğer ifadeyle, Mekke'de Hıristiyanlığın dolduramadığı bir boşluk vardı. İslâm'ın kuzey Afrika'da, Bereketli Hilal'de ve İran'da bir çok kimse tarafından sonraki kabulü, bu bölgelerde de olağanüstü bir dinî boşluğun olduğunu gösterir. Bu nedenle, bu insanlara daha iyi bir şey getirmek için İslâm'ın doğuşunun gerisinde Allah'ın olduğunu kabul etmek için sebepler vardır. Bir diğer ifadeyle İslâm, beşerî planlama ile değil, tanrısal bir girişimle vücut buldu.

Eğer tanrısal bir girişim kabul edilirse, o zaman, Allah'ın Muhammed aracılığıyla nasıl iş gördüğü sorulmak zorundadır. Yaklaşık kırk yıl önce başlayan Muhammed hakkındaki yazılarımda her zaman, Muhammed'in Kur'ân'ın kendi kompozisyonu olmadığı ancak, kendi dışından ona geldiğini düşünmesinde samimi olduğu yaklaşımını kabul ettim. Bu yüzden de Kur'ân'ın savları (assertion) hakkında "Muhammed" diyor ki sözlerini, bundan dolayı suçlanmama rağmen asla kullanmadım; onun yerine, nötr bir ifadeyi "Kur'ân diyor"u kullandım. 1953'ten bu yana, "Kur'ân'ın Tanrısal bir faaliyetin eseri olduğunu ancak, Muhammed'in şahsiyeti vasıtasıyla, Kur'ân'ın bir takım özelliklerinin bi-

rincil olarak Muhammed'in beşeriliğine atfedilebilir bir tarzda üretildiğini" savundum[18]. Son zamanlarda ise nihaî anlamda Allah'tan geliyor olmakla birlikte, vahyedilen mesajlara peygamberin bilinç altının aracı olduğunun kabul edilebileceğini önerdim[19]. Böyle bir görüş Hıristiyanlığın Kur'ânî algılanışının özelliklerini açıklamaya yardım edebilirdi, ancak bu görüşte ısrar etmedim. Kur'ân'ın bütünüyle Allah'tan olduğu ve Muhammed'in şahsiyetinin ona hiçbir katkı yapmadığı şeklindeki standart İslâmî düşüncede kalarak, Kitab-ı Mukaddes meseleleri hakkındaki yetersiz ve yanlış ifadeleri açıklamak zordur. Bununla birlikte burada önemli olan, ister şuuraltı isterse başka bir şeyden bahsederek modern terimlerle vahyin oluş tarzının kesin bir açıklamasını vermek değil, ancak, her nasıl olursa olsun Muhammed'in şahsiyetinin ve dünya görüşünün vahyedilen mesaja girdiğini vurgulamaktır Tanrı'nın, Hoşea'ya, onun vefasız bir kadınla olan tecrübesiyle, kendi halkı İsrail'in vefasızlığına dair kendi tecrübesi arasında bir paralellik olduğunu göstermesinden dolayı gönderme, Eski Ahit'teki Hoşea peygamberin durumuna yapılabilir..

Hıristiyanlığın noksan algılanışının, bugünün hıristiyanının, gerçekte İbrahimî dinî geleneğin merkezî doğruları olan, Kur'ân'ın öğretilerinin büyük olumlu değerlerine karşı kör olmalarına izin vermemesi özellikle önemlidir. Dünyayı beşer hayatı için anlamlı bir yer yapan, bütün insanların kendisine inanmasını arzulayan Tanrı, beşeri varlıkların iyi yaratıcısıdır; O, bütün inananları yalnızca kendisine tapmaya, kendisine minnettar olmaya ve özellikle de zenginliklerinden dolayı cömertçe ve dürüst olarak hayatlarını sürmeye çağırır. Keza, Kur'ân, Muhammed'i, Allah tarafından bu mesajı Mekke halkına, Araplara ve sonra da daha geniş bir topluma getirmek için seçilmiş bir kişi olarak takdim eder. Kur'ânî öğretilerin ve onlardan kaynaklanan pratik başarının büyük olumlu değerlerinin ışığı altında, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın yetersiz algılanışları, sahih ve doğru olan her şeyi inkar etmek için ciddi bir zaaf olarak kabul edilemez. "Onları meyveleri ile tanıyacaksın"[20], bir Hıristiyan prensibidir; ve şu bir

hakikattir ki, milyonlara başka türlü sahip olabileceklerinden daha iyi bir hayat getirdi. Bazı hıristiyanları aziz yapmaya yardım ettiği bile söylenebilir[21].

Massingnon ve Foucauld her ikisi de, İslâm'ın yaşayan tek, hakiki Tanrı'yı kabul etmesiyle Hıristiyanlığa döndüler. Foucauld ve kendisini İslâm'ın ortadan kaldırılmasına vakfedişi hakkında yazıldı. Bir mistik için, ölü ruhları, yaşayanlarınki kadar önemlidir ve mistiğin hususi meşguliyeti, şimdiye kadar olan ve sonsuza kadar da var olacak olan ezeli-ebedi İslâm'ı, Hıristiyanlığa aziz kazandırmadaki yardımı sebebiyle kutsamaktı.

Dahası, Kitab-ı Mukaddes'te ve Hıristiyanlığın tarihinde, Tanrı'nın, elde olan vasıtalarla -bir takım kusurları olsa da- hedeflerini gerçekleştirdiğinin bir çok örneği vardır.

Bu yüzden hıristiyanlar, İbrahim'in dinini takip ettiğine dair Kur'ânî iddianın derin hakikatini kabul etmelidirler. Yahudiler, hıristiyanlar ve müslümanlar, hangi isimle isimlendirirlerse isimlendirsinler, İbrahim'e kadar geri giden bir inanca sahiptirler. Müslümanların çoğu, dinin statik ve değişmeden devam etmek zorunda olduğunu düşünürken, bir çok hıristiyan, dini, beşeri toplumların değişen ihtiyaçlarını karşılamak için büyüyen ve değişen, yalnızca özünde değişmeyen bir takım şeylerin var olduğu yaşayan bir şey olarak görürler.

İKİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) 3/137; 6/6, 11; 30/9 vb.

2) Tam liste, Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, Edinburg University Press, Edinburg, 1970, s. 132'de bulunabilir. Watt'ın bu kitabı Kur'an'a Giriş adıyla Süleyman Kalkan tarafından tercüme edilerek Ankara Okulu Yayınları arasında 1998 yılında yayınlandı. (ç)

3) 2/87. Krş. 5/44.

4) 29/27. Krş. 57/26.

5) 2/78-80;34/14 ve krş. Mezmurlar 148/10 vd.

6) 3/67 vs. *Hanîf* için bkz. bu kitap s. 24

7) Krş. Watt, *Muhammed's Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, s. 51; keza, Muhammad's Mecca, Edinburg University Press, 1988, s. 59.

8) 2/140; krş. Bu kitapta 15-16. sayfalarda iktibas, s. 5/12, 5/44.

9) *Muhammad's Mecca*, s. 37 vd.

10) Watt, "Hanif", İ.A (ikinci baskı), Muhammad at Mecca'nın biraz güncelleştirilmişi, s. 162-64.Parrinder, a.g.e., s. 83.

11) Geoffroy Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, Faber, Londra, 1965, s. 70.

12) Parrinder, a.g.e., s. 83.

13) Parrinder, a.g.e., 105-321.

14) Bkz. a.g.e. s. 149-153.

15) Parrinder, a.g.e., s. 126-41..

16) 2/40, 89, 9 vs.

17) Bkz. bu kitap, s. 160-165.

18) Bkz. *Muhammad's Mecca*, s. 53.

19) Bkz. *Muhammad's Mecca*, s. 67.Bu, "Early development of Muslim attitude to the Bible", *Early İslam*, Edinburg University Press, Edinburg, 1991, s. 77-85 adlı makelemde tartışıldı.

20) Matta, 7/16, 20.

21) Bkz. Thomas Merton, *A Vow of Conversation*, Lamp Press, Basingtoke, 1988, s. 100..

İKİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) 3/137; 6/6, 11; 30/9 vb.

2) Tam liste, Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, Edinburg University Press, Edinburg, 1970, s. 132'de bulunabilir. Watt'ın bu kitabı Kur'an'a Giriş adıyla Süleyman Kalkan tarafından tercüme edilerek Ankara Okulu Yayınları arasında 1998 yılında yayınlandı. (ç)

3) 2/87. Krş. 5/44.

4) 29/27. Krş. 57/26.

5) 2/78-80;34/14 ve krş. Mezmurlar 148/10 vd.

6) 3/67 vs. *Hanîf* için bkz. bu kitap s. 24

7) Krş. Watt, *Muhammed's Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, s. 51; keza, Muhammad's Mecca, Edinburg University Press, 1988, s. 59.

8) 2/140; krş. Bu kitapta 15-16. sayfalarda iktibas, s. 5/12, 5/44.

9) *Muhammad's Mecca*, s. 37 vd.

10) Watt, "Hanif", I.A (ikinci baskı), Muhammad at Mecca'nın biraz güncelleştirilmişi, s. 162-64.Parrinder, a.g.e., s. 83.

11) Geoffroy Parrinder, *Jesus in the Qur'ân*, Faber, Londra, 1965, s. 70.

12) Parrinder, a.g.e., s. 83.

13) Parrinder, a.g.e., 105-321.

14) Bkz. a.g.e. s. 149-153.

15) Parrinder, a.g.e., s. 126-41..

16) 2/40, 89, 9 vs.

17) Bkz. bu kitap, s. 160-165.

18) Bkz. *Muhammad's Mecca*, s. 53.

19) Bkz. *Muhammad's Mecca*, s. 67.Bu, "Early development of Muslim attitude to the Bible", *Early Islam*, Edinburg University Press, Edinburg, 1991, s. 77-85 adlı makelemde tartışıldı.

20) Matta, 7/16, 20.

21) Bkz. Thomas Merton, *A Vow of Conversation*, Lamp Press, Basingtoke, 1988, s. 100..

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂNÎ ALGILAYIŞIN DETAYLANDIRILMASI

Ömer'in halifeliği boyunca (634-644) müslüman ordular, Suriye'nin çoğunu, Mısır'ı ve Irak'ı fethettiler. Burada azınlık statüsünü alan hıristiyanlar, müslüman olmak için hiçbir zorlama altında değillerdi. Bu, bu eyaletlerde yaşayan müslümanların hıristiyanlarla konuşma fırsatlarına sahip oldukları ve bir kısım hıristiyanların Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki çelişkileri göstererek İslâm'a karşı güçlü deliller üretebilecek güçte oldukları anlamını ifade etmektedir. Bu duruma uygulandığında Kur'ânî Hıristiyanlık algılayışı, açıkça yetersizdir. Ancak bu algılayış, Kur'ân reddedilmeksizin terkedilemez ve bu yüzden müslüman âlimler, İslâm karşıtı argümanları zayıflatacak tarzda bu algılayışın bazı yönlerini detaylandırmaya başladılar.

Kutsal Metinlerin Tahrifi İddiası[1]

Erken dönem müslüman âlimlerinin en önemli başarılarından biri, özellikle belirtilmemiş bir kısım noktalarda yahudi ve hıristiyanların geçmişte kutsal metinlerini, Tanrı'dan Musa ve İsa tarafından alınan gerçek Tevrat ve İncil olamayacak şekilde bozdukları ya da tahrif ettikleri doktrinini geliştirmeleriydi. Bu,

müslümanların hiristiyanlar tarafından Kitab-ı Mukaddes üzerine temellendirilen her hangi bir argümanı reddetmelerini kolaylaştırdı. Bu "bozulma" ya da "değiştirme" (*tahrif*) doktrininin Kur'ân'da bulunduğu iddia edildi. Gerçekte, türemiş masdarı *tahrif* şeklindeki fiilin bir formu olan, *yuharrifûne* kelimesinin geçtiği dört ayet vardır. Bu dört ayetin incelenmesi, onların evrensel bir bozulma doktrini gibi hiçbir şey içermediğini gösterir. Tercümede "değiştirmek", *yuharrifûne*'yi karşılamak için kullanılır.

> "Şimdi (*ey mûminler*!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa ki, onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitip de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi (*alter*) (2/75).
>
> Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, (*Peygamberlere karşı*) "işittik ve karşı geldik", "dinle, dinlemez olası", dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak "râinâ" derler. Eğer onlar, "işittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat küfürleri (gerçeği kabul etmemeleri) sebebiyle Allah onları lânetlemiştir. Artık onlar, pek azı müstesna inanmazlar (4/46).
>
> Verdikleri sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler. Ve zaten kendilerine öğretilen ahkâmın önemli bir bölümünü de unuttular (5/13).
>
> Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(*ın hali*) seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler ve sana gelmeyen (*bazı*) kimselere kulak verirler; kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirenlere, "Eğer size şu verilirse hemen alın, o verilmezse sakının!" diyenlere...(5/41)".

"Kelimeleri yerlerinden değiştirme" müphem ifadesinde, Arapça *mevâdi'* kelimesi, hem "yerler" hem de "anlamlar" mana-

sını ifade etmesi sebebiyle özellikle kullanılır. Ayetin son bölümleri, literal anlamda "kelimeleri yerlerine konulduktan sonra değiştirmek" olarak tercümesi belki *mevadi*'nin bir karşılık olarak "yerler" manasının tercihine nisbeten biraz daha ağırlık verir; ve bu "onları (yerlerine koyduktan) sonra" anlamında kabul edilebilir. Ayetlerin sonu da, bir dereceye kadar anlaşılması zordur ve "sonuçların"ın ikna edici bir anlatımına tefsirlerde yer verilmiş değildir; ancak bu konumuzla ilgili değildir. İşaret edilmesi gereken önemli bir nokta, bu değiştirmenin Muhammed'in çağdaşları olan Medine yahudileri tarafından yapılan bir şey olduğudur. Verilen izlenim, onların değiştiriyor oldukları şeyler, yalnızca belli ayetlerdir, bütün Tevrat değildir. Muhammed'i önceleyen Kitab-ı Mukaddes el yazmaları, hala mevcuttur ve Kur'ân'da mutlak olarak ne bütün Kitab-ı Mukaddes'in oldukça uzak bir geçmişte bozulduğu, ne de Eski Ahit'in bozulmasına yol açacak derecede bir çatışmanın yahudiler ve hıristiyanlar arasında olduğuna dair hiçbir ima yoktur. 4/46 ve devamında verilen örneklerin, Kitab-ı Mukaddes'ten iktibaslar olmadığı, ancak Medine yahudileri tarafından müslümanlara yapılan söz oyunları olarak göründüğüne işaret edilebilir. İlk örnek, İbranice "işittik ve itaat ettik" (*shama'nu wa-'âsinû*) ve Arapça'daki "işittik ve isyan ettik" (*semi'nâ ve asaynâ*) kelimeleri arasındaki ses benzerliğini kullanarak müslümanlarla alay etme gibi görünüyor. İkinci örnek belirsizdir ve bir kenara bırakılabilir. Üçüncüsünde Kur'ân, "kötülük" anlamındaki İbranice bir kök olan (*ra'*)ya benzemesi sebebiyle, yahudilerden "bizi gözet" (*râinâ*) demeyi bırakmalarını ister görünmektedir. Burada kutsal metinlerin bozulmasıyla alakalı hiçbir şey yoktur.

Kur'ân'da Medine yahudilerine yöneltilen bir diğer suçlama, Tevrat'tan müslümanlara cümleler okuduklarında "dillerini eğip bükerek" onun metnini değiştirdikleridir.

> "Ehl-i kitaptan bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler. Halbuki o eğip bükerek okudukları kısım Kitap'tan değildir. Söyledikleri

> Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah'a iftira ediyorlar (3/78).

Satmak için nüshalar hazırlarken, onu kasten yanlış olarak istinsah ettikleri de söylenir:

> Elleriyle (*bir*) Kitap yazıp sonra onu az bir bedel karşılığında satmak için "Bu Allah katındandır" diyenlere yazıklar olsun! Elleriyle yazdıklarından ötürü onların vay haline! Ve kazandıklarından ötürü onların vay haline"! (2/79).

Kur'ân'ın bir çok ayette "Allah hakkında yalan uydurmadan/Allah'a iftira etmek"ten bahsederken gönderme yaptığı istinsah ve okumadaki bu değiştirmeler mümkündür[2].

Bunların, Yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinin bozulması meselesiyle alakalı Kur'ânî materyalin tamamı gibi görünmektedir. Kur'ân, elimizde var olan el yazması kitab-ı mukaddes metinlerin İslâm'ın doğuş zamanından önce uzak bir geçmişte, ziyadesiyle bozuldukları görüşünü destekleyen bir delil sunmaz. Ancak, el yazması metnin tanıklığında bu görüşün güvenilir bir şekli olabilir. Bu bozulma doktrininin dikkatlice hazırlandığı, detaylı bir çalışma şimdiye kadar yapılmadı. Taberî tarafından nakledildiği gibi, evvelce tefsirci Mücahid (ö.721), *yuharrifûne*'yi içeren ayetlerin Tevrat'ın genel bir tahrifi anlamına geldiği görüşünü kabul etmiş görünüyor[3]. Erken tarihli bir diğer gönderme ise, 781'lerde[4] Katholikos Timothy'nin halife Mehdi ile yaptığı tartışmayı kaleme alarak meydana getirdiği eserinde yer alır. Halife, kutsal metinlerin genel bir bozulması ve özellikle de Muhammed'in bir peygamber olarak gelişini önceden haber veren cümlelerin atlanmasını zikreder. Bu gerçek metindeki bir takım değiştirmelere ima eder.

Sonuç olarak, bozuluş doktrinin iki ana formu vardır. Bazı âlimler toptan bir bozulmanın olduğunu savunurlar; bu düşünce, uzun uzadıya İbn Hazm (ö.1064) tarafından açıklandı ve savunuldu[5]. Ancak diğer âlimler, daha yumuşak bir görüşü kabul

ettiler ve metnin değil, yorumun bozulmuş olduğunu savundular. Bu açıkça Kasım b. İbrahim'in (ö. 860) "Hıristiyanlara Reddiye"sinde kabul ettiği görüştür. Keza, bir kısım orta yol görüşler de vardır. Bozulmayla ne kastedildiğine dair uzlaşmanın yokluğu, önemli değildir. Bir hıristiyana "sizin kutsal metniniz bozuktur" diyebilmek yeterlidir ve her hangi bir karşı delili savuşturmak için bu söz yeterlidir.

Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'te Önceden Haber Verildiği İddiası

Muhammed ve ilk müslümanlar Muhammed'in bir peygamber olarak gelişinin Kitab-ı Mukaddes'te önceden haber verildiğine inandılar. Kur'ân, Muhammed'in yahudi ve hırisiyanların "sahip oldukları Tevrat ve İncil'de yazılı (ya da tasvir edilmiş) bulacakları (7/57)" resûl ve peygamber olduğunu iddia eder. Yahudilerin, gerçeği ya da kutsal metnin bir kısmını gizlemelerinden veya bu gerçeği açığa vurmamalarından[6] dolayı suçlandıkları bir çok ayet vardır ve muhtemelen bunlar, esas olarak Muhammed'in gelişine dair haberleri gizlemek olarak anlaşılmıştır. Halife Mehdi, Timothy ile konuşmasında, Muhammed'in önceden haber verildiği üç ayetin olduğunu vurgular. Birincisi, Tanrı'nın İsrailoğullarına, kendi kardeşlerinden Musa gibi bir peygamber çıkaracağını vaat ettiği, Tesniye 18/18'deki cümledir. Diğeri, İşaya 21/7'deki "bir deve üstündeki binicisi"dir (bir kısım çağdaş bilim adamları gerçekte onun çoğul olduğunu düşünürler) ve üçüncüsü, Yeni Ahit'teki Paraklit ya da Tesellici vaadidir[7].

Hıristiyanlar, Paraklit'in gelişine dair önceden haber vermeyi, Kutsal Ruh'a (açıkça Yuhanna 14/26'da ifade edildiği gibi) gönderme yapıyor olarak anladılar. Bununla birlikte bazı noktalarda, iki Grekçe kelime, "meşhur" ya da muhtemelen "övülmeye değer" anlamına gelen *periklutos* ve *parakletos* ya da Paraklit arasındaki benzerlikten söz edildi ve bu, İsa'nın Paraklit hakkında söylemiş olduğu şeyin aslında, ismi "övülen" anlamına gelen

Muhammed'e gönderme yaptığına dair bir iddianın temeli oldu.

Bu noktada Kur'ân'a gitmek ve oradaki önemli bir ayete bakmak elzemdir.

> "Hatırla ki, Meryem oğlu İsa: Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler" (61/6).

Yaklaşık sekizinci yüzyılın ortasından beri Ahmed ismi, Muhammed'e alternatif olan uygun bir isim olarak kabul edildi. Ancak, o zamana kadar, *ahmed*in, "daha çok övgüye değer" anlamını ifade eden, fakat tabii ki hala Muhammed'e gönderme yapan, bir sıfat olarak kabul edildiği görünür. 781'de bile Mehdi, Timothy ile konuşmasında onu isim olarak kullanmaması dikkate değer[8]. Başka bir yerde, 740 yılına kadar hiçbir müslüman erkek çocuğun Ahmed olarak isimlendirilmediği, böylece bu tarihten sonra Muhammed için alternatif olarak çok yaygın olduğuna dair nadir gerçeğe dikkat çekmiştim[9]. Kur'âni ayetlerin üslûbu, daha evvelce, Muhammed'in çevresinde *periklutos* ve *parakletos* arasındaki bu karışıklığa dair bir farkındalığın olduğunu ima eder ve tabii ki Semitik bir alfabede yalnızca sessizler *-prklts-* kullanılarak, iki kelime *-periklutos* ve *parakletos-* özdeşleştirilebilir.

Bu ayetteki *ahmed* kelimesinin sekinci yüzyıla kadar bir sıfat olarak kabul edildiğine dair kanaatim, diğer bir çok olguyla desteklenebilir. Nitekim, Muhammed'in biyografisinde İbn İshak (ö.768), mezkur ayetten bahseder, ancak Ahmed'i Peygamberin bir ismi olarak zikretmez[10]. İbn İshak'ın "ki onu Babanızdan size göndereceğim" yerine "ki onu Tanrı, Rabb'den size gönderecektir" koyması dışında, Yuhanna 15/26, 16/6'in tam tercümesini doğru bir şekilde verdiği pasajlar dikkate değer. Kitab-ı Mukaddes'ten sahih tercümeler, müslüman yazarlarda alışılmış değildir.(s.36...) İbn İshak için iktibas noktası, iktibasta "paraklit" için kullanılan, *baraklitise* denk olan *manhamannâ* teriminin Muhammed anlamını

ifade eden Süryanice bir kelime olduğuna dair iddiasıdır. Bu argümanın Süryanice'deki detaylarını tartışmanın yeri burası değildir[11]. İşaret edilen nokta, müslümanların Muhammed'in önceden Kitab-ı Mukaddes'te haber verildiğine dair kesin kâni olmalarıdır.

İbn İshak'ta ve İbn Sa'd'ın (ö. 844)[12] *Tabakât*'ının değişik yerlerinde yahudi ve hıristiyanların Muhammed'i haber veren pasajları gizleme yolları hakkında çok sayıda rivayetler vardır. Bazen, sayfaları bir araya koyarak ya da bir cümleyi yok ederek veya o cümlenin üzerine birinin elini koyması şeklinde fiziksel gizleme yolları da vardır[13]. Bu tür hikayeler, okuma yazma bilmeyen sıradan halk için uydurulmuş görünüyor. Yahudilerin bir peygamber beklediklerine dair rivayetler, bir Mesih beklentilerinden kaynaklanıyor olabilir. En iyi bilinen hikaye, Suriye'ye yönelik ticari bir yolculuk esnasında, kitaplarındaki tasvirlerden hareketle Muhammed'in omuzları arasındaki peygamberlik mührünü tanıyan ve amcası Ebû Tâlib'e ona dikkat etmesini söyleyen hıristiyan keşiş Bahira'nınkidir[14].

Sekizinci yüzyıl boyunca, bir kısım müslüman âlimler, Muhammed'in önceden haber verilişi olarak iddia edilebilecek başka cümleler bulmak adına Kitab-ı Mukaddes'i inceliyorlardı. Tabii ki, bu, Kitab-ı Mukaddes metninin sahihliği anlamına geliyordu ve bütün metnin güvenilmez olduğu doktrininin özüyle çelişiyordu. Tanınmış bir âlim olan İbn Kuteybe (ö.889), bu cümlelerden dikkate değer miktarda buldu, ancak İbn Kuteybe, hıristiyan bir mühtedi olan ve en az 130 cümle bulan Ali b. Rabben et-Taberî (tarihçi-müfessirle karıştırılmamalı) tarafından aşıldı[15] *.

(*) Ali b. Rabben et-Taberî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî ve Eseri er-Redd Ale'n-naṣârâ" (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), İstanbul, 1994; Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", DİA. Ali b. Rabben et-Taberî'nın Watt tarafından gönderme yapılan eseri, "ed-Din ve'd-devle" adlı eseridir. Kitap, hem Hz. Peygamberin Kitab-ı Mukaddes'de müjdelenmesi ve müjdelenme anlamında olan ifadeleri Kitab-ı Mukaddes'te bulmaya hasredilen eserlerin ilklerinden hem de günümüze kadar gelen konuyla ilgili en eski metinlerden biridir. Ali b. Rabben et-Taberî ve eserleri hakkında ileride ayrıntılı olarak bilgi verilecektir. (ç)

Bir peygamberin mesajının öncelikli olarak kendi zamanı ve bölgesine yönelik olduğunu düşünen hıristiyanlar bugün, geleceği önceden haber veren mesajlara Yeni Ahit dönemi hıristiyanlarınkinden farklı şekilde bakıyorlar. Bugünün hıristiyanları peygamberî mesajların iki şekilde geleceğe gönderme yapabileceklerini kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi, bir peygamber, çağdaşlarının dikkatini belli bir günahın cezası olarak üzerlerine gelecek olan felaketlere çekmesdir. Bu tür felaketlerin yakın gelecekte gerçekleşmesi beklenir. İkincisi, peygamberî mesajlar, hem günahkarı cezalandırmak hem de dürüst olanı mükafatlandırmak veya onları sıkıntıdan kurtarmak şeklindeki Tanrı'nın beşeri varlıklarla ilgilenmesinin yollarına dair genel ifadeleri içerebilir; destekleyici fiillerin hemen gerçekleşmesi gerekmez.

Tesniye'de Musa'nın İsraillilere "Tanrı, onlar için onların kardeşlerinin arasından kendisi gibi bir peygamber göndereceğini" söylemesi, genel bir prensibi yani, "Tanrı'nın seçilmiş milleti ilahi bir rehberliğe ya da başka bir yardıma ihtiyaç duyduğunda, Tanrı'nın onlara ihtiyaçlarını giderecek bir peygamber gönderecektir"i, ifade ediyor görünüyor. Bu prensip, bir çok yüzyıl boyunca İsreillilere rehberlik eden peygamberler silsilesiyle gerçekleşmiş kabul edilebilir. Daha sonraki yahudi düşüncesi, Musa'nın söylediğini Mesih'in gelişine hamlettiler ve ilk hıristiyanlar tarafından da vaad bu anlamda kabul edildi ve İsa'ya ortaya çıkışına hamledildi (Resullerin İşleri 3/22 ve devamı). Bu bakımdan bir hıristiyan, bir anlamda onun Muhammed içinde de uygun olduğunu kabul edebilir. Bununla birlikte, aynı zamanda, bugünün hıristiyanı tarafından bu kehânetin (prophecy) bazı şahıslarda gerçekleşmiş olmasının onların peygamberliğinin bir delili olarak kabul edilmediğine işaret etmek kaçınılmazdır; ister getirdiği mesajların kalitesinden dolayı, isterse mesajının takipçilerinin hayatlarındaki "meyveler"inden dolayı tanınan gerçek bir peygamber olsun.

Peygamberlik hakkındaki modern düşünme tarzının peygamberî pasajlar ve sonraki olaylar arasındaki tesadüfi benzerliklere

her hangi bir değer vermediği de işaret edilmelidir. İşaya'da bir pasaj şöyledir:

> "Bunun için Rab kendisi size bir alamet verecek; işte kız gebe kalacak ve bir oğul doğuracak ve onun adını İmmanuel koyacak. Kötüyü atıp iyiyi seçebildiği zaman tereyağı ve bal yiyecek. Çünkü çocuk kötüyü atıp iyiyi seçebilmeden önce, kendilerinden ürktüğü iki kralın toprağı boşalacak "(İşaya 7/14-17).

(Üstelik, modern bilim adamları son cümleyi farklı olarak anlarlar.) Burada takip edilen İbranice nüsha, evlenmiş birini ifade edebilen "genç kadın" anlamına gelen bir kelimeye sahip olmakla birlikte, bu metnin kadîm Grekçe versiyonu "bakire" anlamına gelen bir kelimeye yer verir. Grekçe metne aşına ilk hıristiyanlar, bu cümleyi İsa'nın bâkireden doğumunu önceden haber veriyor olarak gördüler ve İmmanuel'i, İsa'nın isimlerinden biri olarak kabul ettiler. Bu cümlenin modern anlamına göre metin, zamanın kralı, birkaç yıl içinde düşmanlarını ansızın felaketin yakalayacağı Ahaz'ı anlatır. Bu yüzden de onu İsa'ya tatbik, herhangi bir şeyi ispatlamaz ve bir anlamda da o, garip bir tesadüften başka bir şey değildir; ancak ilk hiristiyanların düşünme tarzının bir parçası olduğundan dolayı, Hıristiyanlık tarihinde kesin bir yeri vardir. Bu rastlantısal olanı haber vermek için, peygamberlerinin yalnızca yüzyıllar sonra ortaya çıkacak olan esrarlı cümleler söylemelerine sebep olmak Tanrı'nın adeti değildir.

Yine de, hıristiyanlar, İsa'nın çektiklerinin ve ölümünün Eski Ahit'te önceden haber verildiğine, ancak bunun Tanrı'nın insan teki ve topluluklarla nasıl ilgilendiğine dair genel ifadeler kategorisine uygun olduğuna inanırlar. Bu tür ifadelerden biri, İşaya 52/13, 53/12'deki Tanrı'nın acı çeken kulu tasviridir. Bu özellikle Mesih olarak İsa'ya uygun görünürken, Tanrı adına bir parça önemli iş yapmaya başlayan herkesin, acıyla ve ölümle karşılaşmak zorunda olabileceği bir anlamı da vardır.

Müslümanların Dünya Tarihi Algılayışları

İkinci bölümde, İslâm öncesi Arabistan'da tarihe ya da tarihsel sürece dair kavrayışın az olduğu gösterildi. Kur'ân, önceden bir çok peygamberin gelip-geçetiğini vurgular, ancak onların bir mesaj getirdikleri toplumların (communities) birbirlerinden ayrı olarak yaşadıklarını ve İbrahim'in dini büyük torununun çocuklarına kadar devam etmiş olmasına rağmen, diğer peygamberlerin dinî inançları uzun bir süre dayanamamıştı. Bu dayanamamazlığın tek ististisnası, kabile benzeri toplum olan İsrail oğullarıdır; onlara ilk önce Musa gitmişti, sonra diğer peygemberler, daha sonra da İsa; ancak Kur'ân'da zikredilen farklı olaylar arasındaki bağlantı ya da İsrail tarihinin sürekliliği düşüncesi açık değildir. Kur'ân, dinî geçmişteki olayları tasvir ederken, dinleyicisinin bu olaylar hakkında bir şeyler biliyor olduğunu kabul eder ancak, bunu îmâlı bir yolla yapar. İkinci ve üçüncü nesil müslümanların zamanlarında olan ve olması beklenen olayların tam olarak tasvirine ve onların birbirleriyle nasıl ilgili olduklarına dair bilgiye yönelik istekleri de vardı.

Bu ilk isteği karşılamak için, Kitab-ı Mukaddes'in renklendirilmiş ve büyük ölçüde genişletilmiş versiyonlarını ve Kur'ân'da gönderme yapılan başka hikayeleri üreten popüler bir tebliğciler ya da kıssa anlatıcılar (*kussâs*) sınıfı vardı[16]. Bu materyalin bir kısmını yahudiler ve diğerleriyle ilişkilerinden şifâhî olarak elde ettiler; ancak materyalin yetersiz olduğu yerde, hayal güçlerini serbest bıraktılar. Bu kıssa anlatıcılar arasında bilgisi gerçekten doğru olanların yanı sıra ahlaksız, bol bol kendilerinin tamamladığı şüpheli kaynaklar kullanan başkaları da vardı. Bunun sonucu olarak hukukçular ve diğer ciddi âlimler *kussâs*lar tarafından tehdit edildiklerini hissederek, onların faaliyetlerini düzenlemeye ve sınırlandırmaya çalıştılar. Arzulanan materyali ilmi düzeyde ortaya koyan kimseler de vardı. Bunlardan en iyi bilinenlerden biri, Yahudilikten dönen Yemenli bir mühtedi olan Ka'b el-Ahbâr'dır (ö.638)[17]. Bir diğer önemli âlim, mühtedi olmayan ancak en eski

kitaplardan yedisini okumasıyla tanınan Vehb ibn Münebbih'ti (ö.732). *Kitabu'l-mubteda'*yı yazdığı söylenir ve bu, aşağıda zikredilecek olan kitabın esas kaynaklarından biri olabilir[18].

1989 yılında Amerakalı bir bilim adamı, Gordon Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad* isimli bir kitap yayınladı[19]. Newby'in yeniden inşa ettiği yalnızca *Kitabu'l-mubtada'*, "Başlangıçlar ya da Yaratılışı Kitabı" diye isimlendirilen İbn İshak'ın *Siyre*'sinin ilk üç kısmı olduğundan açıkça yanıltıcıdır. Bu kitap, Kur'ân'da zikredilen ilk peygamberlerin genişletilmiş rivayetlerini içerir ancak, Muhammed'in kendisi hakkında hiçbir şey içermez. İbn İshak'ın baş editörü İbn Hişam, *Sire*'sinin kendisi tarafından yapılan tahkikli nüshasında *Kitabu'l-mubtada'*yı tamamen atlar. Ve atlanılan kısmın mevcut hiçbir el yazma nüshası yoktur. Bu kitaptan iktibaslar başka yazarlar tarafından özellikle de, Taberî tarafından tarihinde ve tefsirinde muhafaza edilmiştir; işte Profesör Newby tarafından toplanan ve tercüme edilenler bu kısımlardır. Çoğu bilim adamı bu iktibasların ne kadar yaygın olduğunu keşfedince şaşıracaktır. Bu iktibaslar her bir bölümü bir peygamber için olmak üzere bölümler halinde tanzim edildi ve Taberî'nin tarihinde yer aldıkları sıraya göre düzenlendi. Bu düzenin İbn İshak tarafından yapılan düzen olduğunu farz etmek akla uygundur. Eğer bu kabul doğruysa o, İbn İshak'ın -ya da muhtemelen Vehb ibn Münebbih gibi bir öncülünün- Kur'ân'da zikredilen olaylara kronolojik bir düzen verme görevini yüklenmiş olduğu anlamını ifade eder.

Müslümanların hâlâ doğru bir Yahudilik ve Hıristiyanlık algılayışından ne kadar uzak olduklarını göstermek için bu kitaba tam olarak bakmak yeterlidir. Bölümlerin listesi aşağıdaki gibidir:

Yaratılış, Adem ve Havva; Nüh ve onun çocuğu (his issue); Hud; Salih; Tanrı dostu (halîlullah) İbrahim; Lut; Eyyub; Şuayb; Yusuf; Musa; Hezekiel; İlyas; Elişa ve takipçileri; Samuel; Davud; Süleyman; Sebe; İşaya; el-Hızır; Danyal, Hananiah, Azariyah, Mi-

şael ve Ezra; İskender; Zekeriya ve Yahya; İmran ailesi ve Meryem oğlu İsa; Mağara ashabı (ashâb-ı kehf); Yunus; Üç elçi; Samson; George.

Buradaki kronolojide hemen göze çarpan yanlışlar vardır. Yunus ve Samson'a İsa'dan sonra yer verilir; Yunus'un durumunda babasının ismi Amittai, Mattai ya da Matta ile karıştırılmış olabilir. Kur'ân'da ismi zikredilmeyen Hezekiel, bir ayeti açıklamak için getirilir (ya 2/259 ya da 2/243), ancak anlatılan hikaye, gerçek Hezekiel'le ilgili değildir ve ona Yeşu'nun arkasından kısaca Hakimler döneminde yer verilir. Hud, Salih ve Şuayb Arap peygamberlerdir. Sebe bir Arap kabilesidir ve inançsızlığı yüzünden yok olmuştur (54/15-17). Arapça'da Belkıs olarak bilinen Sebe kraliçesi, Süleyman'nın hikayesine katılır. Samuel Kur'ân'da zikredilmez, ancak, 2/246'da ona bir gönderme vardır. Kur'ân'da İşaya hakkında hiçbir şey yoktur, ancak, iki kez yoldan çıkan ve cezayı hak eder hale gelen İsrail oğullarından bahseden birkaç ayet, Sennacherib'in Kudüs'e başarısız saldırılarının yanı sıra İşaya'ya da ima eder.

Arabistanlı bir şahsiyet olan ve genellikle 18/65'deki Musa'ya ders (instruction) veren ve "kullarımızdan biri" olarak zikredilenle özdeşleştirilen Hızır, İbn İshak tarafından Yeremya olarak kabul edilir ve bu kabul ona Kudüs'ün yıkılması ve Sürgün hakkında konuşma imkanı verir. 18/83-98'de Zül-karneyn diye isimlendirilen, kendisine güç verilen, Allah tarafından görevlendirilen gizemli bir şahsiyet vardır. İbn İshak, onu Büyük İskender'le özdeşleştiren genel yaklaşımı kabul eder, ancak onun hakkında çok az sahih tarihsel detaya sahiptir. İsa'dan sonra Hiristiyan lejanda ait Mağara Ashabı, isimsiz Üç Elçi (36/13-29) ve Kur'ân'da haklarında hiçbir şey olmayan hıristiyan şehit George gelir.

İbn İshak'da Meryem ve İsa'nın hayatlarına ilişkin bir çok şey yoktur. 3/37-44 ayetlerine göre, Zekeriya, bir müddet Meryem'in koruyucusudur;onu koruma görevini devam ettirmede kendisini yetersiz bulduğunda Meryem, George adlı bir marongoza emanet edildi. Meryem bir kilisede başkalarından ayrı tutuldu. Burada,

Yusuf adında bir gençle evlendirildi ve su getirme gibi konularda birbirlerine yardım ettiler. Daha sonra kendisinden, dul olarak bahsedilmesine rağmen, Meryem'in kocası olarak daha yaşlı bir adamdan, Yusuf'tan hiç söz edilmez. İsa'nın doğum anlatımı, Kur'ân'da 19/16-34 ayetlerini (önceki bölümde iktibas edilmişti) takip eder, ancak doğumun Betlehem'de gerçekleştiğini ve Hurma ağacının yanında bir yemliğin bulunduğunu ekler. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle sonuçlanan olayların kısa anlatımında, İsa'nın yerinin Sergius diye isimlendirilen bir adam tarafından alındığı ifade edilir. Kur'ân'a (3/55; 4/158) uygun olarak Allah'ın İsa'yı kendi katına aldığı kabul edilmekle birlikte, onun mezarının Medine'de bulunduğuna dair bir rivayet de vardır.

Tercümelerin girişinde Prófesör Newby, İbn İshak'ın Kur'ânî peygamberler serisi anlayışını (conception of a series of prophets), ya da benim peygamberlik imajı demeyi tercih ettiğim Miti örneklerle açıkladığı ve geliştirdiğini vurgular. İbn İshak'ın malzemelerinin çoğu, Kitab-ı Mukaddes dışı (extra-biblical) Yahudi kaynaklarında ve çok az bir miktarı da, Yeni Ahit dışındaki hıristiyan kaynaklarda bulunabilir. Kaynağı tespit edilemeyen birkaç rivayet de vardır. Sayfa 34'te zikredilen Dördüncü İncil'den tercümelere rağmen İbn İshak, genelde Kitab-ı Mukaddes'in bir nüshasına ulaşmış görünmektedir. Kitab-ı Mukaddes'i yeniden ürettiği yerlerde İbn İshak, onları "Tevrat ehline" ya da "(ilk) kitab ehline" atfeder. Bu tarz, onun bu bilgileri, şifahî yoldan aldığını ima ediyor görünür. Bazı konularda Vehb ibn Münebbih'i kaynak olarak zikreder.

Hıristiyanlık hakkında daha fazla bilgi, Muhammed tarafından farklı yöneticilere elçi göndermeyle alakalı olan hususlar, İbn İshak'ın *Sire*'sinin üçüncü bölümünde bulunur. Bir tür ara söz olarak, Mısır'a gönderilen Markos zikredilmemekle birlikte, İsa tarafından çeşitli halklara gönderilen onbir şakirde ait bir liste vardır[20]. Sonra İbn Hişam tarafından atlanılan, Bizans İmparatoru Heraclius ve Habeşistan Negusu'nun[21] Muhammed'in peygamberliğine nasıl inandıkları rivayetleri de vardır[22].

Batıda İspanya'dan Morokko'ya (bugünkü Mağrib'e), doğuda Merkezi Asya'ya ve Pencab'a uzanan bir imparatorluk yaratan ilk yüzyıl müslümanlarının olağanüstü fetihlerinin peşisıra tedricen, gelecek bir dünya tarihi vizyonu gelişti. Bu esasen, fetih sürecinin, bütün dünyaı İslâm'a dönünceye kadar devam edeceğine dair bir beklentiydi. Bu vizyonu ifade yollarından biri, iki alana, İslâm/barış alanı ve savaş alanına (*dâru'l-harb, dâru'l-islâm)* ayrılan dünya ile ilişkilidir. Birincisi müslüman bir yöneticinin İslâm hukukuna göre yönettiği yerdir, sonraki ise durumu böyle olmayandır. Dünya tarihini bu şekilde görmeyi desteklemek için, Muhammed'den Peygamberlerin mührü (*hâtemü'n-nebîyyîn*) olarak söz eden 33/40 ayetinin, kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceği, peygamberlerin sonuncusu olduğu anlamında yorumlanmaya başlandığı muhtemeldir. Bu yaklaşıma karşılık, ilk müslümanların bir kısmına göre, bu ifade, Kur'ân'da sık sık ifade edildiği gibi, Muhammed'in evvelki peygamberleri tasdik eden mühür olmasının ötesinde bir anlam ifade etmiyor da olabilir. Ondan sonra, hiçbir peygamberin gelmeyeceğini iddia etmek amacıyla İslâm âlimleri, Tanrı'nın insan ırkına son sözü olan Kur'ân'ın İslâm toplumunun, cehennemlikler hariç, herkesi içermeyi hedeflediğini belirtmişlerdir.

Bu iki alan anlayışı, müslüman düşünüşünde o zamandan beri önemli bir yere sahiptir. Müslümanların tam olarak 1492'de tamamlanan İspanya'dan kovulmaları gibi olaylar geçici duraklamalar, onaltıncı yüzyılda doğu Avrupa'daki Osmanlı başarıları ise, İslâmî genişlemenin bir tekrarı olarak görüldü; onsekizinci yüzyıl ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonu arasındaki Osmanlı toprak kaybı bile bu düşünüşün tam olarak terk edilmesine yol açmadı. İmam Humeyni'nin ve diğer fundamentalistlerin ateşîn taraftarları yeni bir dönemin başladığını düşünür görünmektedirler.

İslam'ın Kendi Kendine Yeterliliği

Edward Gibbon tarafından *Roman Empire* (Böl.51) adlı tari-

hinde anlatılan İskenderiye Kütüphanesi hakkındaki rivayet, önemine binaen birden çok yerde dikkat çekmeme rağmen, kısaca tekrar edilmeye değer önemli bir noktayı oluşturur. İskenderiye 641'de fethedildiğinde, muzaffer Arap komutanı, Medine'deki halife Ömer'e meşhur kütüphaneyi ne yapacağını sormak için bir mektup yazdı. "Eğer, kitaplar Kur'ân'a uygun ise, onlar gereksizdir; eğer Kur'ân'la çelişiyorlarsa tehlikelidirler ve kesinlikle yok edilmelidirler" cevabını aldı. Tabii ki, bu rivayet müslüman bir kaynaktan gelmektedir. Gibbon, hikayenin doğruluğu konusunda tereddütlüdür ve modern tarihçiler kütüphane'nin müslüman fethinden önce, İskenderiye'den taşındığını düşünürler. Ancak, doğruluğu reddedilse bile rivayet, yüzyıllar boyunca ve hâlâ da, müslüman âlimlerin algılayışlarını berlirleyen bir tutumu ifade eder. Onlar, Muhammed'in son peygamber olmasından dolayı, İslâm'ın son din olduğunu ve Kur'ân ve Hadis'teki (Muhammed hakkındaki anekdotlar) İslâm'ın temelde, peygamberin yaşadığı andan itibaren zamanın sonuna kadar bütün insan ırkının ihtiyaç duyduğu dinî ve ahlakî doğrulara sahip olduğuna inanırlar. Bu yüzden, dinî ve ahlakî alanda İslâm, diğer her hangi bir düşünce sisteminden bir şey öğrenmek zorunda değildir.

Bu hikayenin yanı sıra oldukça doğru bir diğer rivayet dikkate alınmaya değerdir. Sufî eğilimli ilk âlim, Haris el-Muhâsibî (ö.857), (hakim ana akım, sünniler tarafından heretik olarak kabul edilen) *Mu'tezile'ye Reddiye*'yi yazdı ve Hanbelî hukuk ekolü ve ibadet tarzının kurucusu, ondan biraz daha yaşlı Ahmet b. Hanbel (ö.855) tarafından insafsızca eleştirildi. İbn Hanbel'in eleştirdiği şey, heretik doktrinleri reddetmeden önce el-Muhasibi'nin onların tam ve ihtimal ki, objektif bir anlatımını vermiş olmasıydı; İbn Hanbel, bir kimsenin yanlış doktrinleri okuyabileceği ve reddine bakmaksızın onları kabul edeceğinden korkuyordu[23]. Halkın yanlış doktrinleri işitmesine bile engel olmaya uğraşma tutumu, yüzyıllarca müslüman ülemâ pratiğinde önemli bir yere sahipti. O, sıradan insan aklının doğruyla yanlışın arasını ayırma yetisine karşı bir güvensizliği gösterir görünmektedir.

Muhtemelen bu, doğru vahyin birincil olarak akılla değil ancak, vahyi bildiren peygambere Allah tarafından ihsan edilen mucizelerle desteklenceği inancıyla ilişkilidir.

Bu genel tutumun sonucu, müslüman ülemânın İslâm'ın resmi dinî âlimlerinin sürekli olarak sıradan müslümanların yanlış ya da heretik doktirinler hakkında herhangi bir bilgi edinmelerine engel olmaya çalışmaları oldu. İslâm âlimleri, müslüman fırkalar hakkında kitaplar yazmak istediklerinde, bunu yapmadan önce, Muhammed'in İslâm'ın yetmiş üç fırkası hakkındaki ifadesini açıkladıkları ve tasvir ettikleri iddiasıyla bu teşebbüslerini haklı çıkarmak, zorundaydılar[24]. Benzer bir sebeple müslümanlar, diğer dinlerin inançları üzerinde çalışmaya hiç ilgi göstermediler. Orta çağda bunun gerçekten bir iki istisnası vardı[25] ancak, yalnızca, son yirmi yıldan bu yana, İslâmî Üniversitelerde karşılaştırmalı din çalışmaları başladı.

Bu tutumun temelinde, çoğu batılınınkinden farklı bir bilgi anlayışı vardır. Geleneksel müslüman için bilgi, esas olarak dinî ve ahlakî bilgidir ya da başka yerde isimlendirdiğim gibi, "yaşam bilgisi (knowledge for living)"dir. Ve bu bilginin tamamı Kur'ân'da ve Hadis'te yer alır. Diğer yandan batılı için "bilgi güç içindir (knowledge for power)", yani bu bilgi eşyaları ve insanları kontrol etmeyi kolaylaştırdığından tabii dünya, bireyler ve toplumlar hakkındaki bilgidir[26]. Muhtemelen, Kitab-ı Mukaddes'in bozulması inancından ziyade, kendine yeterlilik (self-sufficiency), onu çalışmaktan alıkoydu. Batılı bir hıristiyan *The Book of Mormon*'un bizâtihi değersiz bir kitap olduğunu düşünebilir, ancak eğer Mormonlar'la sıkı ilişkisi varsa, ilişkisi olduğu halkı daha iyi anlayabilmek amacıyla, onu çalışmak için az da olsa bir zaman ayırırdı. Bir batılının, yanlış öğretiye maruz kalmaya dair müslüman korkuyu takdir etmesi, bu yüzden zordur. Ancak bu korku, Selman Rüşdi'nin kitabını yasaklama ve yakma kampanyasının ısrarını açıklamaya yardım eder.

Yahudi ve hıristiyanlarla dinî tartışma yapmanın arzulanır bir prensip olmadığını destekleme hizmeti gören, birkaç hadis ve ilk

müslümanlara ait rivayetler vardır.

> Halife Ömer, ehl-i kitap birinden aldığı bir kitabı peygamber -sallallahu ve selleme- getirdi ve onu peygambere –sallallahu aleyhi ve selleme- okudu. Peygamber –sallallahu aleyhi ve sellem- öfkelendi ve şöyle dedi:
>
> "Bu konuda ne yapacağınızı bilemiyor musunuz? Ey Hattab oğlu! Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, ben onlarınkinin beyaz ve saf olanını size getirdim. Onlara bir şey hakkında sormayın. Size doğruyu söylerler ve siz onu yalanlarsınız veya bir yanlışı söylerler ve siz onu tasdik edersiniz. Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, eğer Mûsâ hayatta olsaydı, bana uymaktan başkası onun için uygun olmazdı" *.

İlk Kurân âlimi İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilir:

> "Allah'ın peygamberine vahyettiği kitabınız aranızdayken ehl-i kitaba nasıl bir şey sorarsınız?... Allah size kitabında, onların Allah'ın kitabını değiştirdikleri (*ğayyarû* ve *beddelû*) ve Kitabı elleriyle yazıp onunla az bir kâr elde etmek için, "Bu Allah'tandır" dediklerini haber vermedi mi (2/79)? Onlardan sorularak elde edilen bilgiyi size yasaklamadı mı? Allah'a yemin olsun ki, biz onlardan bir kişinin bile Allah'ın size ne vahyettiği hakkında asla bir şey sorduğunu görmedik."

Bu ifade zaten, müslümanların bütün sahih dinî bilgiye sahip olduğunu ima eder: İbn Abbas, halkın Kur'ân'ı, doğru ve yanlışın

(*) Cabir b. Abdillah'ın Hz. Ömer'den rivayet ettiğibu hadis, Watt'ın İngilizce tercümesi de dikkate alınarak Heysemi'nin Mecmeu'z-zevaid, 4/174'deki Arapça metninden Türkçe'ye aktarılmıştır. Watt'ın aldığı rivayet, metinlerindeki bir takım farklılıklarla birlikte şu hadis kitaplarında da bulunmaktadır. İbn Ebi Şeybe, Musannef, 10/313, 334; Ahmet b. Hanbel, Müsned, 3/470-471; 4/265-266; Heysemi, Mecmu'z-zevaid, 1/173-174, 182; Darimi, Sünen, Mukaddime, 39. (ç)

mihengi yapmaları gerektiğini söyler: "Eğer onların kitaplarında olanlar hakkında soruyorsanız; Allah'ın kitabına uygun olana bakın ve onu kabul edin, Allah'ın kitabına zıt olanı reddedin"[27].

İslâmî olmayana yönelik bu tutumun bir diğer yönü, İsrailiyyatın tedrici olarak reddinde görülebilir. Bunlar birincil olarak, bazen antik malzeme içerseler de, Ka'b el-Ahbâr, Muhammed b. Ka'b Kurazî gibi yahudi mühtedilerden alınan malzemelerdir[28]. Bu malzeme başlangıçta kabul edilmişti ve Şafiî (ö.820) tarafından aktarılan Muhammed'in, Benü İsrâil'den kıssaların naklinde bir sakınca olmadığını söylediği bir hadis vardır[29]. Bununla birlikte, zamanla İsrailiyyata karşı itiraz başladı ve genel olarak ondan kaçınılması kabul edildi.

Bu yüzyılın başlarında, selef-i sâlihinin saf İslâm'ına geri dönmeyi savunan Mısır'lı âlim Reşid Rıza, ortaçağ Kur'ân yorumlarında bulunan inanılması imkansız kıssaların bir kısmına saldırdı. İslâmi bir kaynaktan olmayan her şeyi redde yöneldi; özellikle de ravileri arasında Ka'b ve Vehb ibn Münebbih'in ismi zikredilen kıssaların bazılarını tenkit etti. Diğer âlimler, Reşid Rıza'ya karşı çıktılar ve Ka'b ve Vehb'in Buhârî (ö.870) gibi erken dönem hadis otoriteleri tarafından sahih raviler olarak kabul edildiğine işaret ettiler. Reşid Rıza buna, Ka'b, Vehb ve diğer yahudi mühtedilerden alınan kıssaların Eski Ahit'le bile çelişti̇ği cevabını verdi. Muhalifler bunu kabul etmek zorunda kaldılar ancak, daha sonraki kıssa anlatıcılarının kendi fantastik uydurmalarını Ka'b ve Vehb'in ağzından naklettiklerini iddia ettiler. Sonuç olarak, aşağıda tasvir edilen orta bir görüş hakim olmuş görünüyor:

Ka'b ve diğerlerine dayanan İsrailiyyat, Kur'ân'a uygun olduklarında bir *hüccet* teşkil ederler; Kur'ân'a uygun olmadıklarında yanlış kabul edilmelidir; Kur'ân alanının dışında olduklarında ise, onlara ne inanmalı ne de reddetmeli anlamındaki peygamberi sözü dikkate alarak tavır takınmalıyız : Ehl-i kitaba inanmayın ve yanlışlıklarından dolayı onları suçlamayın[30].

Buradaki ilk cümleler, Ömer ve İskenderiye Kütüphanesi rivayetini hatırlatır.

Yüzyıllar boyunca ulemâ, heretik ya da gayr-i İslâmi düşüncelelerin yayılmasına, gerçekte ise kendi öğretilerinden ve kendi tasavvur ettikleri İslâm imajından her hangi bir sapmaya engel olmak için kendi otoritelerini kullandılar. Hoşa gitmeyen görüşleri bastırma ve ortadan kaldırma, batılı totaliteryanizmininkinden farklı olmayan usullerle gerçekleştirildi. Günümüzde bazı İslâm ülkelerinde, hakim fundamentalizm ya da gelenekçilikle uyuşmayan herhangi bir şeyi yayınlamak, müslüman entellektüeller için hakikaten imkansızdır.

Sonraki Dönem Dünya Tarihi Anlayışları

Bu noktada üç ortaçağ müslüman tarihçinin çalışmalarına bakmak öğretici/bilgi verici olacaktır. Bunlar, İslâmî olmayan her şeyi ve özellikle de Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın tarihsel arkaplanını ihmal etme/görmezden gelme eğiliminin ve aynı zamanda, Hıristiyanlık hakkında bir kısım sahih bilgilerin de onların içine sızdığının delilini sunacaklardır.

Göz önüne alınacak çalışmalardan ilki, Taberî'nin (ö.932) dünya tarihidir. Çalışmanın ilk bin sahifesinin içeriğinin bir özeti, ilginin nasıl önce Kur'ân'da sözü edilen konulara ve sonra Irak ve İran'da İslâm'a yönelik çok sayıdaki ihtidânın arkaplanına yoğunlaştığını gösterir[31].

Konu Başlıkları	Sayfa Numaraları
Zamanın doğası, dünyanın başlangıcı ve sonu; ezelî ve yaratıcı olan Allah	21
Yaratılışın başlangıcı: İblis	57
Adem ve Havva	80
Seth'ten Nuh'un doğumuna	18
Nûh	17
Yemen Kralları	29
Nuh'tan İbrahime	21
İbrahim ve zamanındaki yabancı krallar	73

Lût	18
İbrahim'in ölümü ve onun torunları	17
Eyyub, vs.	10
Yakup ve oğulları: Yusuf'un kıssası	43
Musa, vs. (Babil kralları)	
Yeşu	10
Kârun (Kur'ân'da adı geçen bir şahıs)	11
Babil kralları	6
Yeşu'dan sonraki İsrailliler; İlyas ve Elişa; Samuel ve Saul	24
Davud ve Süleyman	38
Babil'in İranlı kralları	22
Süleyman'dan Nabukadnazer'a kadar İsrailliler	52
Babil, Yemen vs. meseleleri	19
Kudüs'ün Restorasyonu	1
İran kralları, İskender ve selefleri	49
Yukarıdakilere zeyl:	
Zekeriya ve Yahya	11
Meryem ve İsa	5
Mesih'ten Muhammed'e kadar Suriye'yi yöneten Romalı krallar	3
Mesih'ten önceki ve sonraki çeşitli Arap kabileleri	31
Mağara ashabı, Yunus, Üç elçi, Samson ve George	36
İran'ın Fars kralları	200
Meryem'in doğumu	11

Bu özet, ne demek istediğini kendisi ifade ediyor. Roma imparatorlarının anlatımı (burada Suriye kralları zikredilir), birkaç yıl hüküm süren şahıslara dair bir isim listesinden fazla bir şey değildir. İstisnai bir şekilde, Neron'un idaresi altında Petrus ve Pavlus'un çarmıha gerilmesine ve Vespasian ve Titus'un döneminde Kudüs'ün yıkılışına kısa bir gönderme vardır. Hıristiyan olan Konstantin'e hiç değinilmez. Önemli bir nokta, Taberî'nin

bu krallar listesinden hemen önce, Meryem ve İsa kıssası ve esas olarak İbn İshak'ın Kur'ânî doğum versiyonunun yeniden oluşturulmasının arkasından Yeni Ahit'ten daha fazla konuya yer veren bir başka versiyona sahip olmasıdır[32]. Bu konular arasında: Fars kralından Mesih'e hediyelerle elçilerin gelişi; Herod'un onu öldürme planı; Yusuf diye isimlendirilen bir adama (Meryem'in kocası olarak işaret edilmez) Meryem'i ve çocuğu Mısır'a götürme emri ve onların Nâsıra'ya dönüşleri. Yanlış düşüncelerle karışmış olmakla birlikte, İsa'nın doğumunun standart hıristiyan anlatımına dair biraz daha fazla bilgi; ancak aynı zamanda büyük tarihçinin konuya dair daha bilmediği hala geniş bir alan vardır.

Mesûdî'nin (ö.965) çalışması, *Murûcu'z-zehep* (Altın Çayırlar), saf bir tarih olmaktan ziyade geniş bir kültürel atlas olarak düşünülür[33]. İlk ciltlerinde, bir çok halk ve ırkların bilinmeyen alışkanlıkları ve adetlerinin anlatımının yanı sıra, daha çok coğrafi malzeme vardır. Aşağıdaki liste, başlıkların her biri daha çok ilgisi olmayan konuları içerdiğinden sadece, yaklaşık olarak doğru olmakla birlikte, ilk iki cildin içeriği hakkında biraz fikir verir.

(I. Cilt)	Sayfa numarası
Yaratılıştan Nuh'a	37
İbrahim'den Süleyman'a	29
Rehebom vs.; Mabed'in yıklışı; Samirîler;	
Vaftizci Yahya (1); Meryem ve İsa (2)	12
Hindistan tarihi (ve diğer konular)	31
Çeşitli coğrafi konular	188
Çin ve Türkler	39
Coğrafi konular	77
(II.Cilt)	
Suriye, Mısır, Bâbil vs.nin kralları	27
İran'in ilk ve son kralları,vs.	137
İskender ve halefleri	51

Romalılar; Augustus ve pagan
imparatorlar 18
Konstantin, vs.; kilise konsilleri; Nasturîler ve Yakubîler 22
İslâm'dan bu yana Hıristiyan imparatorlar 23
Mısır 87

Yine burada da, Hıristiyan tarihinin arka planına olandan daha büyük ilginin, Irak, İran ve Suriye'nin ilk yöneticileri hakkında olduğunu görürüz. Grekler ve Romalıların Hıristiyanlık öncesi tarihlerine dair hiçbir şey yoktur. Buna karşılık Zehebî ilgi sahasını, Hindistan, Çin ve Merkezî Asya Türklerine varıncaya kadar genişletir. Görünüşe göre, Mesih sonrası Romalılar ve Bizanslılar hakkında bir kısım bilgiler vererek yeni çıkarımlarda bulunur.

Mesûdî'de, bir dereceye kadar açıklanamaz ve bütünüyle hatalı bir Vaftizci Yahya anlatımı vardır. Kendisine karşı çıkan ve onu öldüren yahudilere tebliğ ettiği ve Herod isimli kral tarafından onun öcünün yahudilerden alındığı söylenir. Daha önce, detaylarının çoğu yanlış olmasına rağmen, ensest evliliği tenkit etmesi sebebiyle Yahya'nın Herod tarafından öldürüldüğünü İbn İshak biliyordu. Ancak, Mesûdî, İsa hakkındaki bilgi bakımından daha doludur. Onun 24 Aralık Çarşamba günü Betlehem'de (çağdaşı olan hıristiyanlardan almış olması gereken bir nokta) doğduğunu bilir ve Kur'ân'da zikredilen Hurma ağacına değinmez. Sonra, bir çocuk olarak Yahudi dinini nasıl öğrendiğinin betimlenmesinin arkasından, anlaşılan sinegogda gerçekleşen bir olayı nakleder. "Aydınlık karakterlerin izini sürerken, "Sen benim oğlum ve sevdiğimsin, seni kendime seçtim" sözlerinin farkına varır (found) ve sonra, " Tanrı'nın sözünün insan oğlunda tamamlandı"ğını iddia etmeye devam eder. Bu, İncillerin 10başka yerlerindeki İşaya'dan iktibaslar dışında, Nasıra'da Sinegog'daki bir olayı anımsatır görünmektedir[34]. Nasıra'da bir kiliseyi ziyaret ettiğini söyledikten sonra Mesûdî, yalnızca dört incil yazarını ismen, arkasından İsa'nın vaftizini, mucizelerini ve onun çektiklerini zikretse de, şâkirtlerin dine davetlerinden kısaca söz eder.

Ancak, daha ilginci, epeyce Yeni Ahit bilgisi olduğunu ima eden sonuç cümlesidir:

İncil'de Mesih, Meryem ve marangoz Yusuf hakkında uzun bir konuşma vardır; ancak, ne en yüce olan Allah (Kur'ân'da) ne de Muhammed (selâm ona olsun) bu konuşmadan bahsetmediği için onu bir kenara bırakıyoruz.

Birkaç yüz sahife sonra Mesûdî, Romalılara gelir. İmparator Augustus hakkında bir kısım saçma detay bilgiler verir; onun yönetimi anında Mesih'in doğumunu ve sonra Tiberius döneminde ölümünü zikreder. Hıristiyanların tâkibatının Cladius döneminde başladığını söyler, ancak Petrus ve Pavlus'un şehitliğinin bu dönemde mi, Neron'unkinde mi olduğu hususunda emin değildir. Arkasından bir çok elçinin, özellikle de Mısır'da Markos'un gayretleri vasıtasıyla Hıristiyan inancının yayılışından bahseder. Keza, dört incil yazarını ismen sayar ve 36. surenin "üç elçisi"ni Petrus, Thomas ve Pavlus ile özdeşleştirir. Sonra Konstantin'e kadar olan imparatorların çoğunu içeren bir liste gelir, ancak onların putperest olmaları dışında zikredilen olaylar, Kudüs'ün yıkılması, onun yeniden restorasyonu, tâkibatlar ve Yuhanna'nın talebesinin ölümü (Trajan'ın döneminde) gibi, yalnızca Hıristiyanları ilgilendiren meselelerdir. Mağara ashabının (ashab-u kehf) kıssası buraya sıkıştırılır.

Daha sonra Mesûdî, biraz daha detaylı olarak Hıristiyan Roma imparatorlarını ele alır. Konstantin'in ihtidâsını ve annesi Helena'nın Filistin'de ve başka yerde kiliseler kurmasını betimler. Altı ekümenik kosilün ve Nasturîler ve Yakûbîlerin (onların arasına Kıptîleri de katar) kısa bir anlatımını verir, ancak, onların görüşleri hakkında bir şey söylemez. Rastgele söylediklerinden biri, Hıristiyanların Grek bilimlerinin çöküşüne sebep oldukları-dır (Murûc, II, 321). Muhammed sonrası dönemde, İslâmî imparatorlukla ilgili askeri ilişkiler daha çok dikkat çeker. Mesûdî'nin Hıristiyanlık bilgisi, Taberî'nin bilgisine ilaveten dikkate değer bir ilerlemeyi gösterir. Eğer Kitab-ı Mukaddes'in bir parçasına Taberî ulaşmış olsa bile, bir hukukçu olarak bozulduğuna inan-

dığından onu kullanmaktan kaçınmış olabilir; oysa Mesûdî'nin bu tür çekinceleri yoktur.* Daha önce zikredilmeyen İncil'e gönderme yapmanın yanı sıra, Tevrat'ı, Baruh'un kitabını ve Neriah'ın oğlunu zikreder. Sonuncusundan aldığını iddia ettikleri, o isimdeki deuterokanonik kitapta yoktur.

Burada bahsedilecek bir diğer eser, daha sonraki müslüman âlimler için muteber bir kitap haline gelen İbnü'l-esîr'in (1160-1234), (*Perfection of History/mükemmel tarih*) el-Kâmil'idir[35]. Kitap, m.s 900'e kadar olan bir dönem için bazı eklemelerle birlikte, Taberî'nin Tarihi'nin kısaltılmışıdır. Yunus'u, Üç Elçiyi ve Hıristiyanlık sonrası Samson'u anlatırken tam olarak erken dönem tarihçilerini izler; ancak, İsa ile ilgili olarak anlattığı kıssaların bir kısmında onlardan ayrılır. Marangoz Yusuf, daha önemli bir yer tutar, fakat Meryem'in kocası olarak değil, bir akrabası olarak bahsedilir. İsa'nın genç bir delikanlıyken bir hırsızın bulunmasına nasıl yardım ettiği, keza, bir genci öldürmekle suçlandığı zaman, onun adına şahitlik etsin ve gerçek katili bildirsin diye cesedi kısa bir süre için nasıl dirilttiğine dair kıssalar vardır. İsa'nın diriliş kıssaları, Kur'ân'nınkine yakındır ve Hurma ağacının altındaki bir yemlikten bahsetmez. Doğumun Mısır'da gerçekleştiği versiyonunu zikrettikten sonra, doğumun Meryem'in halkının

(*) Buradaki ifade ile yukarıda (aşağıda ikisi de iktibas edilecek olan) Mesûdî'yi Taberî'yle karşılaştırırken söylediği "Mesûdî'nin Hıristiyanlık bilgisi, Taberî'nin bilgisine ilaveten dikkate değer bir ilerlemeyi gösterir. Eğer Kitab-ı Mukaddes'in bir parçası Taberî için ulaşılabilir olduysa, bir hukukçu olarak bozulduğuna inandığından onu kullanmaktan kaçınmış olabilir, oysa Mesûdî'nin bu tûr çekinceleri yoktur" ifadesi birbiriyle çelişkili gibi görünmektedir. Bu çelişki tercûmedeki bir yanlış anlamadan değil, metnin kendisinde yer almaktadır:

(...) *Altogether his knowledge of Christianity shows remarkable advances on what was known to at-Tabarî. If any part of the Bible was accesible to the latter, he may have avided consulting it, because as a jurist he would believe in its corruption; but al-Mas'ûdî has no such scruhles.* (s. 48)

This was doubtless why al-Masûdî refrained from setting down things he had read in the gospels (s.50). (ç)

toprağında olduğuna dair ilk versiyonun daha doğru olduğunu ekler. Bununla birlikte bir diğer noktada Meryem'in hamileliğinin dokuz ya da sekiz ay değil, yalnızca bir saat sürdüğü görüşünü, bunun Kur'ân'ın "Meryem ona hamile kaldı, bunun üzerine onunla (*karnındaki çocukla*) uzak bir yere çekildi (19/22)" şeklindeki ifadesine daha yakın olduğu için kabul eder. et-Taberî'nin İsa'nın yerine çarmıha gerilenin Sergius diye isimlendirilen şahıs olduğunu kabul ettiği yerde, İbnü'l-esîr, bir diğer olasılığı, Natlianus gibi görünen bir ismi zikretmekle birlikte, çarmıha gerilenin İsa'ya ihanet eden Yahuda olduğuna dair görüşü kabul eder. İlk dönem Roma imparatorlarının evvelki anlatımına az şey ilave eder, ancak Konstantin'den itibaren bazı ilave detaylar ekler ve beş ekümenik konsili zikreder. Yine de, bütün bunlar müslümanlara ehl-i kitapların/korunan azınlıkların tarihsel arkaplanı hakkında çok az, Bizans İmparatorluğu hakkında ise ondan da az bilgi verir. Muhtemelen önemli bir nokta, et-Taberî ve İbnü'l-esîr arasındaki dönemde, bu arkaplan hakkında daha fazla şey keşfetmek için çok az teşebbüs yapılmış olmasıydı. Gerçekten de, sadece yirminci yüzyıldadır ki, birkaç müslümanın, Hıristiyanlığın ve onun tarihinin daha doğru olarak anlaşılması için çaba göstermiş görünmektedir.

İslâm ve İslâmî dünyanın dışındaki herhangi bir şeye karşı bu ilgisizlik, müslüman âlimlerin Kur'ânî algılayışlardan geliştirdikleri dünya tarihi resmini hatırladığımızda şaşırtıcı olmayacaktır. Muhammed son peygamber, İslâm son din olduğundan, tarihsel süreç, bütün dünyadaki İslâm'ın nihai zaferine doğru yürümelidir. Bu Hıristiyanlığın bütünüyle ortadan kalkacağı ya da İslâm imparatorluğu içinde önemsiz azınlık gruplardan biri olarak varlığını devam ettireceği anlamını ifade eder. Bundan şu sonuç çıkar: Hıristiyan kutsal metinleri ve Hıristiyan öğretisindeki yanlış ve doğrunun ne olduğunu ayırmak mümkün olsa bile, Hıristiyanlık hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmak anlamsızdır. Osmanlı İmparatorluğunun onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllardaki genişlemesi, bu kanaati güçlendirmiştir. Herhangi bir müslüman entel-

lektüelin aklına, haklarında daha doğru bir bilgiye sahip olduklarında, muhaliflerini daha iyi anlayacakları gelmemiş görünüyor.

Hıristiyan tarihine dair bu ilgisizlik, şüphesiz bir çok müslüman arasında bulunan "tarihe karşı genel tutumla" da ilişkili olabilir. İslâm-öncesi Arapların sahip olduğu tarihsel bilgi, esasen onların atalarının muhteşem işleri ve meşhur zaferleriydi. Bunun tabi sonucu, müslüman âlimler tarafından gösterilen ilgi, Muhammed'in ve sonraki müslüman nesillerin başarılarının, özellikle de, savaş meydanlarındaki başarılarının kaydına yönelik ilgiydi. Bu yüzdendir ki tarih, itibar edilen bir çalışma sahası haline geldi. Ancak, Sir Hamilton Gibb'in işaret ettiği gibi, yaklaşık İslâmî dördüncü yüzyıla doğru, bir değişiklik oldu. O ana kadar müslüman kronikçiler, kendi malzemelerine tarihsel tenkidin bazı prensiplerini uyguluyorlardı ve tarihsel metodu geliştiriyolardı; ancak, o zaman ilk dönem İslâm tarihini dogmatik temeller üzerine yeniden inşa eden ve tarihi birincil olarak "ahlaki eğitim ve dogmatik tartışmanın bir vasıtası" olarak kabul eden ulemânın baskısına karşı koyamaz buldular. Gibb bunu, "tarihsel metodun ve düşüncenin, dinî duygu ve teolojik dogmaya boyun eğmesi" olarak tasvir eder[36]. Ulemânın İslâmî tarih takdimi, "dinî yaptırımlarla dolu olmaya başladı, bu yüzden de onu sorgulamak heresilik olarak kabul edilir oldu". Bu şüphesiz, Mesûdî'nin niçin incillerden okumuş olduklarını yazmaktan kaçındığının sebebidir. İbnü'l-esîr'in anlatımında bulunan İsa'nın mucizelerine dair yeni rivayetler bile, geleneksel İslâmî peygamberlik düşüncesini ve dünya tarihindeki yerini destekleyen malzemeydi.

İslâmî tarihçiler açık kronolojik bir temele sahip olmamanın sıkıntısını çektiler. Muhammed'in hicretinden itibaren olaylar yıllara göre tarihlenmekle birlikte, bizim i.ö (before Christ) ya da i.ö.d (İsa'dan önceki dönem/before Chirst era) ayırımımızın muadiline sahip değildiler. Taberî'nin Augustus'tan itibaren Roma imparatorlarının listesini kullanmasının sebebi, muhtemelen kronolojik maksatlıdır, ancak, bu liste fazla kullanılmamıştır. Tarihçiler daha ziyade, dönemlere göre düşünmüş görünürler. Bu

yüzden, Mesûdî, kitabının bir yerinde, her birinin yıl olarak sürelerini de içeren bir dönemler listesi verir[37]. Dönüm noktaları: Adem; Nuh ve Tufan; İbrahim; Musa ve Çıkış; Süleyman'ın mabedi tesisi; İskender; Mesih'in doğumu ve onun "yükselişi" ya da miracı; Muhammed (Hicreti ya da ölümü). Süleyman'ın mabedinden İskender'e kadar olan dönemi, 717 yıl olarak hesaplar ki, bu süre çok uzundur. Mesih'ten Muhammad'e (farklı noktalardan) aynı dönem olmayan üç tarih, 521, 546, 594 yıllarını içerir. Nabukadnezar bütün tarihlerde görünür. İbnü'l-esîr, Nabukadnezar'ın vaftizci Yahya'yı öldürmeleri sebebiyle Kudüs'ü yıktığına dair bir rivayet varsa da, saldırının sebebini İşaya'nın öldürülmesi olarak düşündüğünden bu rivayeti redddeder[38]. Bu, İslâmî tarihçilerin, modern tarihçilerin temel araçlarından yoksun olduklarını hatırlamanın ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Modern batılı, İslâm dünya tarihi anlayışının noksanlıklarının farkında olabilir ancak, bu düşünce kendisinin İslâm dünya tarihi anlayışının kutsal şeyler gibi sakladığı temel doğruları görmezden gelmesine izin vermemelidir. Tanrı ile Adem'in soyu arasındaki ilksel ahit düşüncesi, insan ırkının, Tanrı'nın hedeflerinde merkezi bir yere sahip olduğunu ve hedeflerinin büyük bir kısmının, hem bu dünyada hem de gelecek dünyada kulluk ve ibadet ederek Tanrı'yla şuurlu bir ilişkiyle gerçekleşmesinin önceden belirlendiği anlamını ifade eder. Bu maksadın gerçekleşmesi için Tanrı, sayısız peyygamber gönderdi; batılılar, dünyanın daha büyük ve daha küçük dinlerinin gelişimine katkı yapanların hepsini bu peygamberler içinde gördüler. Bu tür şahıslar, hemcinslerine İbrahimî dinlerinkiyle aynı veya onlarla karşılaştırılabilir terimlerle olmasa bile, Tanrı ve evren hakkında bir takım bilgiler getirdiler.

Son bir düşünce olarak, Müslümanların sömürgesi oldukları zamanlarda, dinlerinin nasıl ihmal edildiğini ve az değerliymiş gibi davranıldığını gördüklerinde kendilerini incinmiş hisseden hıristiyanlara, kendi sömürge zamanlarında İslâm'a ve uyrukları olan diğer halkların dinlerini ihmal etmeyip değersiz gibi davranıp davranmadıklarını kendilerine sormaları teklif edilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Bu, benim "The early development of Muslim attitude to the Bible", *Early, Islam*, Edinburg University Press, 1991, s. 77-85, adlı makalemde tartışıldı.

2) Bkz. Sale'in tercümesendeki 5/41 hakkındaki notlar.

3) Bkz. Rudi Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammar, Stuttgart, 1971, sure 6/21 üzerine.

4) et-Taberî, Tefsîr, Kahire, 1946, I, 278 (2/75 ayatine dair yorumlar) ve V, 70 vd. (4/46 ayetine dair yorumlar).

5) A.Mingana, *Woodbrooke Studies*, Heffer, Chambridge, II, 235 vd.

6) Bkz. bu kitap, s. 72-81. Keza, I. Goldziher, *"Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb"* Gesammelte Schriften'de, Olms, Hildesheim, 1968, II, 1-47; özellikle, 24-32.

7) 2/42, 77, 140, 159, 174; 3/71; 5/15; 6/91. Watt, *"His Name is Ahmed"*, *Moslem Wold,* XLIII, 1953, s. 110 ve *Early Islam*, bkz. not. 3/1.

8) Yuhanna 14/16, 26; 15/26; 16/7.

9) Bkz. bu kitap s. 72-81

10) Watt, *"His Name is Ahmed"*, *Moslem Wold,* XLIII, 1953, s. 110 ve *Early Islam*, bkz. not. 3/1.

11) Ibn Hişam, *Sîra*, F. Wüstenfeld (edisyan), Göttingen, Dieterich,, 1858-60, s. 149.

12) Bk z. A. Guthrie and E. F. F. Bishop, "The Paraclete, Al-Munhamanna and Ahmad", *Moslem World,* XLI, 1951, s. 251-6. A. Guillaume, Al-Andalus, XV, 1950, s. 289-96 ve onun *Sire* tercümesinde s. 104'deki notu. Watt, "His Name is Ahmed", *Moslem World*, XLIII, 1935, s. 110; ve *Early Islam*, bkz. not. 3/1. Ibn Hişam, s. 115-17; Watt, Muhammad at Mecca'daki s. 36-38'deki tercüme.

13) Ibn Sa'd, *Tabakat*, (ed) E. Sachau, IX cilt, Brill, Leiden, 1905 vs.

14) Watt, "The early development of Muslim attitude to the Bible", bkz. not. 3/1, s. 2.

15) Ibn Hişam, s. 115-17; Watt tarafından *Muhammad'at Meccas*, s. 36-38'de nakledilen tercümesi.

16) Ali b. Rabben et-Taberî, Kitâbu'd-dîn ve'd-devle, (ed) A. Mingana, Manchester, 1922. Sezgin, a.g.e., s. 305-7; Yaküt, *Irşâd* (Dictionary of Learned Men), ed. D. S. Morgoliouth, 7 cilt, E. J.W. Gibb Memorial Series, London, 1923-6, VII, 232.

17) C. Pellat, "Kâss", İA (ikinci baskı).

18) "Ka'b al-Ahbâr", İA.(ikinci baskı); Fuat Sezgin, *Geshichte des arabischen Schrefttuums*, Brill, Leiden, 1967, I, 304 vd.

19) Sezgin, a.g.e., s. 305-7; Yakût, *Irşâd* (Dictionary of Learned Men), ed. D. S. Morgoliouth, 7 cilt, E. J.W. Gibb Memorial Series, London, 1923-6, VII, 232..

20) Columbia, SC: University of Souuth Carolina Press.

21) İbn Hişam, s. 972. Habeşistan kralı anlamındaki Necaşi'nin karşılığı olan Yunanca kullanım (ç).

22) Guillaume, s. 651-58, et-Taberî'nin tercümesinde, I, 1561-69. Bkz. 1/7'nin notu.

23) Watt, *The Faith and Practic of al-Ghazâlî*, Allen and Unwin, London, 1953, s. 44 vd.

24) Watt, *Formative Period of Islamic Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1973, s.2. Watt'ın bu kitabını "İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri" adıyla Ethem Ruhi Fığlalı Türkçeye çevirdi ve Umran Yayınları tarafından 1981'de ilk baskıs yapıldı. Bu son sıralarda Birleşik Yayınları tarafından kitabın ikinci baskısı yapıldı. Watt, *Islamic Fundemantalism and Modernity*, Routledge, London, 1988, s. 13.

25) J. Wardenburg, "World religions as seen in the light of İslam", A.T. Welch and P. Cachia tarafından edisyonu yapılan, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburg University Press, Edinburg, 1979, içinde, s. 276-95

26) Watt, *Islamic Fundemantalism and Modernity*, Routledge, London, 1988, s. 13.

27) Buradaki iktibaslar, İbn Abdi'l-berr'in (ö. 1070), *Câmiu'l-beyanu'l-ilim* ve " The early development.... deki tercümesinden alınmıştır (bkz. 3/1'in notu), s. 84. G.H.A. Juynbull, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egyp*, Brill, Leiden, 1969, s. 121.

28) G. Vajda, "Isrâîliyyât", İ.A.(ikinci baskı); I. Goldziher, "Isrâ'îliyyât", *Gesammelte Schriften*, Olms, Hildesheim, 1970, IV, 323-6.

29) G.H.A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egyp*, Brill, Leiden, 1969, s. 121.

30) Juynbull, a.g.e., s. 137.

31) et-Tabarî, *Akbâr ar-rusul wa-l-muluk* (Annales), ed. Geoje et al., 13 cilt, Bril, Leiden, I, 1897 vd.; Bütün olarak The History of at-Tabari olarak, Ehsan Yar-Shater'in editorlüğünde yayınlanıyordu (NY. Albany: State

University of New York Press, 1987. Baskısı devam ediyor.

32) et-Taberî, Annales, I, 740 vd.

33) Murûj adh-dhahab, metin ve Fransızca tercüme, C. Barbier de Meynard anda Pavet de Courteille, 7 cilt, Société Asiatique, Paris, 1861-76.

34) Murûc, I, 122. Olay için bkz. Luka 4/16-21; alıntılar için bkz. Işaya 42/1 ve Matta 12/18; krş. Mezmurlar 2/7. Aşağıdaki alıntılar Murûc I, 124'dir.

35) "Ibnü'l-esîr", IA. (ikinci baskı).

36) H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1947, s. 125.

37) Murûc, IV, 107-9..

38) Ibnü'l-esîr, *Kâmil*, Kahire, 1348/1929, I, 172.

misine ilgi duydular -sonuncusu, namazda yönelmek zorunda oldukları Mekke yönünü belirleme hususunda kullanılabilir bir özellikteydi-. 870'e kadar Abbâsi halifelerinin saray doktorları hıristiyandı. Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında halife Memûn, bir kütüphane ve tercüme merkezi kurdu; neticede, sekiz Grek yazarının eserleri Arapça'da ulaşılabilir hale geldi[1]. Bu faaliyetten on ya da yirmi yıl önce, birkaç müslüman teolog, Grek felsefi ve bilimsel kavramlarıyla ilgilendiler ve bu kavramların bir kısmını diğer inanç sahiplerine ve anlaşmadıkları müslümanlara karşı ileri sürdükleri delillerinde kullandılar. Grek kavramlarının bu kullanımı, Hıristiyan okulların müslüman olmuş olan ilk öğrencilerine de bir şeyler borçludur. Grek kavramlarına ilgi duyan en eski iki teolog, her ikisi de 780'le 800 arası yetişen Hişam ibnü'l-Hakem ve Dırâr ibn-i Amr'dır[2].

İlk teologlar tarafından Grek kavramlarının bu kullanımı, felsefî ya da rasyonel teoloji olan Kelâm disiplininin gelişimiyle sonuçlandı. Bunun temsilcileri arasında Mu'tezilîler'in teolojik okulu ya da mezhebi vardı. Bunlar çağdaş İslâmî teolojinin ilgilendiği bütün meseleleri tartıştılar ancak, tanrısal önceden belirlenime (kadere) zıt olarak beşeri iradenin özgürlüğüne inanma gibi birkaç noktada ana Sünnî teoloji akımından ayrıldılar. Nihayetinde, onların heretik olduğuna hükmedildi. 900'lerde, bir Mu'tezilî olarak yetiştirilen Eş'ârî (873-935), bu mezhebi terk etti ve ana akıma geri döndü ancak, öğrendiği Kelâm metodlarını geleneksel inançları savunmak için kullanmayı sürdürdü[3]. Bunu yapacak tek düşünür yalnızca o olmamasına rağmen yaklaşık 1000 yılından sonra, halifeliğin merkezi topraklarında ana Sünni Kelâm okuluna onun ismi verildi. Doğuda onunla karşılaştırılabilir bir okul olan Mâturîdiler, sonraki yüzyılın sonuna kadar dikkate değer bir varlık gösteremediler. Kelâm'ın ilk uygulayıcıları, Grek felsefi ve bilimsel düşüncelerinin sınırlı bir kısmıyla yetindiler ve görünüşe göre de, Gazzâlî'nin zamanına kadar teologlar tarafından bunlara az şey eklendi.

Ancak, bu arada Mu'tezilîlerin Grek düşüncesini kabullerin-

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GREK FELSEFESİYLE KARŞILAŞMA

İslâm'ın Grek felsefesiyle karşılaşması, onun Hırisityanlık'la karşılaşmasının bir parçası değildir; ancak, bir çok bakımdan onunla ilişkilidir. İslâmî medeniyet tarihinin karar anlarından birinin, Avrupa medeniyetinin gelişmesinde birincil önemde olan Grek felsefi düşüncesinin reddi olduğu ve bu reddin onun Avrupa medeniyeti ile anlaşmasını daha da güçleştirmesi olduğu, batılı bilim adamları tarafından ileri sürüldü. Bu teklif yüzeysel bir çekiciliğe sahiptir ve yakından incelenmeyi gerektiren sorunlar ortaya çıkarır. Bu bölümde, ehliyetimin kolayca anlaşılmayan bütün meseleleri yeterince kapsamadığının farkında olarak, bu problemlerle ilgilenmeye çaba harcayacağım.

Müslümanların Grek Felsefesi Karşısındaki Tutumları

Erken fetihlerin, özellikle de Irak'ın fethinin bir sonucu olarak, sekizinci yüzyıl ortalarında müslümanlar, Grek düşüncesinin yaşayan bir geleneği ile temasa geçtiler. Irak'ta Grek tıbbının, felsefe ve diğer bilimlerinin öğretildiği, Süryanice'yi eğitim vasıtası olarak kullanan Hıristiyan okulları ve üniversiteleri vardı. Kısa sürede, müslüman idareciler Grek tıbbı ve özellikle astrono-

den bile daha ötesine gitmeye hazır olan bir çok müslüman vardı. Bunlar, Felâsife (Arapça *feylosûf* ya da *philosaphos*'un çoğulu) olarak tanınmaya başladılar. Bunların ilki, doğuştan Arap olan ve düşüncesi hakkında maalesef çok az şey bilinen Kindî'dir (i.s 800-868)[4]. Bir diğeri, İngilizce mütercimi tarafından bir "entellektüel hedonizm[5]" tavrı ifade ediyor, şeklinde tasvir edilen *Manevî Tıbb* (et-Tıbbu'r-ruhânî) adlı kitabın müellifi, İran'lı Ebû Bekr Muhammed ibn. Zekeriyyâ'dır. Bunlar içinde daha önemli olanı, standart İslâmî düşünceler olarak kabul ettiğini Yeni Platoncu bir temelde savunan el-Farâbî'dir (i.s 875-950). Onun felsefi konumu, dünyanın en büyük filozoflarından biri olan İbn-i Sînâ ya da Avicenna (ö.1037) tarafından geliştirildi. Bu Felâsife'nin genel felsefe tarihinde önemli bir yeri olsa da, dönemlerinin İslâm dünyasına çok az etkisi oldu. Standart müslüman teologlar onların görüşlerini reddetmek için tartışmadılar bile ve felsefecilerin çalışmaları, onların düşüncelerinden bir kısmı, toplumun daha eğitimli bölümlerine sızarak burada zemin bulmuş olmasına rağmen yalnızca ardılları arasında rağbet buldu.

33 yaşında genç bir adam olarak Gazzâlî (1058-1111), Bağdat'taki meşhur Nizâmiyye medresesine Profesör atandığında durum buydu. Hocası Cüveynî (ö.1085), Felâsife'den ana teolojik akıma gelecek tehlikeye karşı Gazzâlî'nin dikkatini çekmişti. Bir felsefe hocasına gitmek onun için imkansızdı, ancak, İbn-i Sînâ'nın ve diğerlerinin çalışmalarının nüshalarını elde etti ve özel çalışmayla, bir kısım insanlar tarafından İbn-i Sînâ'nın kendisininkinden daha kolay anlaşılır kabul edilen, İbn-i Sînâ'nın felsefesinin bir anlatımını (*Makâsidu'l-felâsife*, "*Felsefecilerin Maksatları*") yazabilecek kadar bu konulara hakim hale geldi. Ancak bundan sonra, bu öğretilerin bir reddini(*Tehâfütü'-felâsife, Felsefecilerin Tutarsızlığı*) yazdı[6]. Bu kitabında, üç noktada yani, ruhsal bir dirilişten ayrı olarak bedensel bir dirilişi reddetmekde, Allah'ın yalnızca küllîleri bilebileceğini, tikelleri bilemeyeceğini ve dünyanın ezelden beri var olduğunu kabulde müslüman olmayı terkettiklerini ileri sürdü. Yedi noktada da onların heretik olduk-

larına hükmetti. Keza Gazzâlî, Matematik gibi Felsefî bilimlerin bir kısmının, kendilerinde İslâm'a aykırı bir şey içermedikleri ve bu yüzden kabul edilebilir olduklarını göstermekle de ilgileniyordu. Özellikle, müslüman teologların ihtiyaçlarına uygun örneklerle birlikte Aristotalyen mantık üzerine giriş türünde ders kitapları yazdı[7].

Gazzâlî'nin çalışmalarının sonuçlarından birisi, çok daha sonraki teolojiye dair ilmi eserlerin felsefi girişle (philosaphical preliminaries) ilgili geniş bölümlerinin olmasıydı. En çok tanınan ilmi çalışmalardan biri olan (ö.1355) *Mevâkıf*'daki konuların dağılımına bakılarak bu betimlenebilir. Îcî'nin kitabı, Curcânî'nin (ö.1413) şerhiyle birlikte, dört büyük cilde ulaşır[8]. Altı bölüm aşağıdaki gibidir: Kelâm'ın konusu ve Metodolojisi; varlık ve yokluk, imkan ve zorunluluk, sebep ve etki vs.; arazlar, nitelik, nicelik, izafet vs.; cevher, bedenler, ruhlar; varlık, birlik, Allah'ın sıfatları ve filleri; peygamberlik, eskatoloji (meâd) ve diğer "geleneksel" meseleler. Böylece, çalışmanın ve onun üzerine olan şerhin üçte ikisi teolojiye uygun felsefeye girişle (premliminaries) ilgilidir. Çalışmanın yaklaşık yarısını işgal eden felsefeye giriş (premliminaries) türü şeyler, Fahruddin er-Razî'nin (ö.1210) *Muhassal*'ında da görülebilir[9]. Bu özelliklere sahip bir diğer eser, *İslâmî Teolojiye Giriş* adlı çalışmalarında, Louis Gardet ve Pere Anawati tarafından tasvir edildi[10]. Bu örneklerin ortaya çıkardığı önemli soru, Müslüman teologlar tarafından Grek düşüncesinin bütün bir reddi olarak Felâsifenin reddinden bahsetmenin doğru olup olmayacağı ya da, teologların onu kabul ettikleri ve kendi ihtiyaçları için kullandıklarının söylenip söylenemiyeceğidir. Ancak, bu nokta hakkında karar vermede, batı Hıristiyanlığında durumun ne olduğuna bakmak yardımcı olabilir.

Gazzâlî'nin İbn-i Sînâ'nın felsefesini tenkidi, müslümanlar arasında felsefe yapmayı bütünüyle durdurmadı. Doğuda, Gazzâlî doğmadan yirmi yıl önce vefat eden İbn-i Sînâ'dan sonra, ondan daha büyük bir isim yoktu; ancak felsefî bir teosofi günümüze kadar devam etti. Diğer yandan İslâmî batı, on birinci yüzyıl

Arap Felâsifesinin muhtemelen en büyüğünü İbn Rüşd ya da Averroes'u (ö.1198) gördü. Hukuk eğitimi aldı ve hayatının büyük bir kısmında kadı olarak hizmet etti; ancak Grek bilimlerinde de derin bilgiye sahipti. Özellikle, Aristo üzerine çalıştı; onun bazı esereleri hakkında Felâsife arasında kullanımda olan Yeni Eflatuncu yanlış yorumları düzelten şerhler ve Gazzâlî'ye *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehâfütü't-tehâfüt*)[11] adıyla bir reddiye yazdı. Şöhretine rağmen, İslâmî batıda ardılı olmadı ve doğuda ise hemen hemen hiç tanınmadı. Bir kadı olmasına rağmen, zaman zaman gelenekçilerin baskısına maruz kaldı. Muhtemelen en büyük başarısı, hakiki Aristotales'i batı Avrupa'yla yeniden tanıştırması idi.

Hıristiyan Batının Grek Felsefesi Karşısındaki Tutumu

Grek felsefesinin Bizans İmparatorluğunda yaşayan geleneği, birinci bölümde işaret edildiği gibi, ekümenik konsillerde Hıristiyan doktrininin şekillenmesinde önemli bir rol oynadı. Ancak, barbar istilaları ve Batı Roma imparatorluğunun çöküşünün bir sonucu olarak batı Avrupa'da küçük bir entelektüel kültür kaldı. İsidore'nin (ö.636) döneminde, Sevilla'da entellektüel hayatın kesin bir canlanışı olmuştu, ancak bu Arap istilasından (invasion) sonra, zamanla büyük ölçüde ortadan kalktı. Onuncu yüzyılda bile, Aristotales'in birkaç mantık çalışması üzerine şerhler dışında batı Avrupa'da entellektüel hayat az bir varlık alameti gösterdi. Yaklaşık 1100 civarında Anselm, Hıristiyan doktrinini savunmak için dialektik metotları kullanıyordu ve bu çabada, daha karmaşıklaştırılmış bir tarzda Peter Abelard tarafından takip edildi.

Fakat, 1085'te Toledo'nun hıristiyanlar tarafından fethinden (conquest) sonra bir çok bilgili müslümanın ve Arapça konuşan yahudinin burada yaşamaya devam etmesi ve hıristiyan bilginlerin bir çok ülkeden Toledo'ya gelmeleri sebebiyle tedrici bir değişme meydana geldi. On birinci yüzyıl boyunca, çok büyük

miktarda felsefi çalışma Arapça'dan Latince'ye tercüme edildi80 ve bunlar batı Avrupa'da teolojiyi olduğu kadar bilimi ve felsefeyi etkileyen yeni bir entellektüel faaliyet dalgasına sebep oldu. Latin İbn Rüşdcüler olarak tanınmaya başlanan Brabantlı Siger (i.s 1235-1282) ve başkaları tarafından bir İbn Rüşd düşünüş çizgisi kabul edildi. İbn Rüşd, hem felsefe hem de vahyedilmiş kutsal metinler doğru olduğundan, ikisinin arasında her hangi bir uyumsuzluk olamayacağını ileri sürdü ve görünen zıtlıkların nasıl telif edilebileceğini göstermeye çalıştı. Latin İbn Rüşdçüler bu temel prensibi kabul ettiler ancak, zıtlıkları telif etmeye çok az dikkat ettiler; bu yüzden de onların teorisi, "çifte gerçeklik" olarak bilinmeye ve heretik olduklarına hükmedilmeye başlandı.

İbn Rüşd'ün esas etkisi Dominiken Albert Magnus (i.s 1206[12] ve Thomas Aqunias'da (1226-74) görülebilir. Bunlar ekseriyetle Aristotalyanizmi, İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olarak aldılar ve sonra, onu özellikle, bazı hıristiyan muhalefetler olsa bile, genel olarak Ortaçağlarda batılı hıristiyan düşüncenin en yüksek noktası olarak kabul edilen, metafizik ve teolojiyi içeren bütün bir sistemin temeli yaptılar.

Daha klasik Grek çalışmaları, Osmanlıların 1453'te İstanbul'u fethetmelerinin (capture= zaptetmek, ele geçirmek) ve doğulu bilim adamlarının batıya doğru kaçmalarının ardından batıda tanınmaya başladı. Ancak, Greklerin körü körüne bir taklidi yoktu. Onaltıncı yüzyıldaki Reformasyon karmaşası, muhtemelen zihinleri teoloji üzerinde odaklaşmaya yöneltti. Onyedinci yüzyılla birlikte, derin düşünce hareketleri sahneye çıkmaya hazırlanıyorlardı.

Daha İleri Düşünceler

Bu bölüm, İslâm tarafından Grek felsefesinin görünüşte reddi hakkındaki bir iddia ile başladı. Ancak, eğer o meseleye geri dönersek, bir kez daha Fahreddin Râzi, Îcî ve Cürcânî gibi insanların tutumlarıyla Thomas Aquinas'inkiler arasında temel bir fark-

lılık olup olmadığına dair bir sonraki soruyla karşılaşırız. Bu noktayla alakalı tartışmasında Sir Hamilton Gibb, hem müslüman hem de hıristiyan düşünürlerin söylediklerinin sıradan halkın hayata bakış tarzından çok uzak olduğuna dikkat çekti[13]. Bu doğrudur ancak, sıradan insanın bile, üstün entellektüellerininin genellikle zihinsel olarak inancı savunmaya yetenekli olduklarını bilmek istediğinden dolayı bu noktayı burada bir kenara bırakabiliriz. Son iki yüzyıldır İslâmî teolojinin muhafazakarlığından/*consercatisme fige*'den bahseden Gardet ve Anawati bir noktada, keskinliğin (rıcıtlığin) müslüman âlimlerin yalnızca dogmanın kabul edilmiş formülasyonlarını savunmaları, karmaşık gerçeklerin daha derin bir anlamına ulaşmaya çalışmamaları gerçeğinden kaynaklandığını ileri sürerler[14]. Bunda da bir miktar gerçeklik payı olabilir .

Diğer yandan benim eğilimim, her iki dinde doktrin ifadelerine karşı otoritelerin tutumlarından hareketle, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki farklılığı görmektir. Hıristiyanlıkta adı çıkmış en kötü durum, 1633'de Galileo'nin susturulmasıdır. 1543 gibi erken bir dönemde Copernicus, dünyanın güneşin etrafında döndüğü ve şimdiye kadar zannedildiği gibi, güneşin dünyanın etrafında dönmediği şeklindeki evren teorisini açıkladı. Ancak, 1616'da Galileo tarafından desteklenmesinden sonradır ki bu teori, mahkum edildi ve Galileo'den onu benimsememesi ve savunmaması istendi. Yine de, 1632'de muhalifleri tarafından Kopernik teorisinin bir savunması olduğu iddia edilen bir kitap yazdı. Bundan dolayı mahkum oldu. Ancak, fikrini değiştirdiği için ceza almadı. İlgili dönemin en son çalışanları, Galileo'ye muhalefetin, muhtemelen, teorisinin Aristotalyen bilimin kabullerine aykırı olması sebebiyle teologlardan daha çok filozoflardan geldiğini ileri sürdüler.

Roma'daki dinî otoriteler tarafından Kopernikyan görüşlerin yasaklanmasının sınırlı bir etkisi oldu. Batı Avrupa'nın entellektüel hayatı, şimdi, farklı bir çok kanalda akıyordu ve Katolik teoloji, bunlardan yalnızca biriydi. Kendilerini bilimin farklı dalla-

rına adamış bir çok adam varken, Protestan otoritelerin bir kısmı, yalnızca teolojik doktrinleri kontrol etmeye çalıştılar. Bu entelektüel çeşitlilik, şüphesiz, batı Avrupalı düşünürleri dinî ve diğer kontrol şekillerinden bağımsızlaştıran önemli bir faktördü. Ülkelerin çoğunda, yerleşik dinin aksine görüşler ifade eden kitapları bile basmak mümkündü. Bu mümkün olmazsa, çoğu kez, kitaplar bir başka ülkede basılabiliyordu.

Galileo'ye karşı felsefi muhelefet, Grek düşüncesi içinde yapılması zorunlu olan bir ayırımı, yani hususi felsefi doktrinleri ve her nereye götürürse götürsün delili takip etmeye yönelik genel tutum arasındaki bir ayrıma işaret eder. Bu sonuncu, Greklerin dünyaya yaptıkları en önemli katkılarıdır. Thomist sistemde Aristotalyen felsefe, Hıristiyan dogmayla yakından ilişkili olduğunda (özellikle, onaltıncı yüzyılda Cizvitler ve diğerleri tarafından canlandırıldığı şekliyle), felsefeyi sorgulamayan bir dogma şekli üreten bir şey olarak kabul etmeye yönelik bir temayül olarak görünür. Ancak, onyedinci yüzyıl boyunca, çok sayıda halk, bilimle derinden ilgileniyordu ve kilisenin muhalefetine rağmen araştırmalarını ve teorilerini sürdürmeye hazırdılar. Bilimsel çalışma, özellikle İngiltere'de üyeleri arasında bir çok Anglikan din adamının bulunduğu Royal Society tarafından desteklendi. Bilimin, Descartes ve Lock'un yeni felsefelerinin savunucuları için Thomizm ve skolastizmin diğer şekilleri, diktatoryal, amirane, tutucu ve yaratma kabiliyeti olmayan bir şey olarak görünmekteydi[15].

Batı Avrupa'daki felsefe-teoloji ilişkisine bu bakış, İslâm'daki durumu bir daha gözden geçirmek için daha iyi bir perspektif sunar. Gazzâlî muhtemelen, Felâsife'nin yıkıcı bir eleştirisini ortaya koymakla birlikte, felsefeyi reddetmekten de oldukça uzaktı. Gerçekte, onun en azından kısmen gerçekleştirdiği, felsefenin Kelâm'a uygulanmasıydı. Yüzeysel olarak bakıldığında, daha ileri düzeyde araştırmadan istifade edilebilecek bir mevzu olmakla birlikte, daha sonraki Kelâm çalışmalarında felsefeye karşı tutumla, Thomas Aquinas'in tutumu arasında farklılığın çok az ol-

duğu görünür. Yine de söylenilen, felsefenin, Cizvitler'de ve Galileo'nin zamanındaki diğer ekollerde fosilleştiği gibi, yaklaşık olarak onbeşinci yüzyıldan sonra İslâmî ekollerde de aynı şekilde fosilleşmiş olduğudur. Bir diğer ifadeyle, Grek doktrini büyük ölçüde kabul edildi ancak, delili takip etmeye yönelik Grek yaklaşımının hiçbir işareti yoktu. Muhtemelen ulemânın önleyici ve bastırıcı ölçüleridir ki, bu tutum İslâmi doğuda İbn Sînâ sonrasında felsefenin çöküşüne ve İslâmî batıda İbn Rüşd sonrasında onun ortadan kalkmasına yol açtı. Yine, müslümanlar arasında ilimle meşguliyetin çöküşüne yol açan ulemânın tutumlarının olması da muhtemeldi[16]. Bu yüzden, İslâm'ın modern Avrupa düşünce tarzıyla meşgul olmadaki zaafı, Grek düşüncesinin hususiyetlerini reddetmesinden değil, fakat yeni hakikate -Greklere özgü- açık olmanın reddinden kaynaklanır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Velegsanstalt, Graz, 1960, yeni basım. A.g.e., 206-8.

2) Bkz.benim *Formative Period.* (bölüm 3, not 24), s. 186-95.

3) *Formative Period*, s.303-12.

4) A.g.e., s. 206-8.

5) *The Spirtiul Pysick*, trc.A. J. Arberry, Murray, London, 1950.

6) *Tahâfut al-falâsifa*, ed. M. Bouyges, Imprimesie Catholique, Beirut, 1927. Gazzâlî'nin bu kitabı Bekir Karlığa tarafından tercüme edilerek Çağrı Yayınları tarafından yayınlandı. G.C. Anawati, "Fakhr al-Dîn al-Râzî", İA. (ikinci baskı).

7) Watt, *Faith and Practic*, (bölüm 3, not 23), s. 37 vd. Gazzâlî için genel olarak bkz. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburg University Press, Edinburg, 1963. Kitabın Türkçe tercümesi, Watt, *Müslüman Aydın*, (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma), adıyla Hanefi Özcan tarafından tercüme edilerek, Dokuz Eylül Üniversitesi yayınları arasında İzmir, 1989'da yayınlandı. (ç)

8) J. Van Ess, "İci", A. S. Tritton, "Cürcânî", İA. (ikinci baskı).

9) G.C. Anawati, "Fahrl-Dîn al-Râzî", İA. (ikinci baskı).

10) Louis Gardet and M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1948.

11) Averroes, *Tahâfut al-tahâfut*, terc. Simon van den Bergh, Luzac, London, 1954. İki cilt halinde. İbn Rüşd'ün bu eseri, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adıyla Türkçe'ye Kemal Işık ve Mehmet Dağ tarafından tercüme edildi. Samsun 1986'da basıldı. (ç)

12) Moritz Steinschneider, *Die europäische Übersetzungen aus dem Arabeschen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Akademische Verlagsanstalt, Graz, 1956; Eugene A. Myers, *Arabic Thought and the Western World*, Ungar, New York, 1964.

13) Gibb, *Modern Trends*, (3. bölüm, 36. Not), s.18-20.

14) Gardet and Anawati, a.g.e., s.76-8. Krş. J.A. Weisheipl, "Scholeaticism", *Encyclopedia of Religion*, (1.bölüm, 2.not).

15) Krş. J.A. Weisheipl, "Scholasticism", *Encyclopedia of Religion*, (1.bölüm, 2.not). G.C. Anawati, *Cambridge History of Islam* (içinde), P.M. Holt, A.K.S. Lambton, and B. Lewis (editörler), Cambridge University Press, Cambridge, II, 778. *Cambridge History of Islam* adlı kitap, İsmail Kıllıoğlu'nun yayın yönetmenliğindeki bir heyet tarafından tercüme edilerek *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti* adıyla Hikmet Yayınları tarafından IV cilt halinde yayınlandı. (ç)

16) G.C. Anawati, *Cambridge History of Islam* (içinde), P.M. Holt, A.K.S. Lambton, and B. Lewis (editörler), Cambridge University Press, Cambridge, II, 778.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLÂMÎ YÖNETİM ALTINDAKİ KARŞILAŞMALAR

Bir önceki bölümde, müslüman âlimlerin Kur'ânî Hıristiyanlık algılayışını detaylandırırken, hıristiyanlarla karışık olarak yaşayan müslümanların ihtiyaçlarına ilk olarak nasıl cevap verdiklerini ve nasıl karşıladıkları gösterildi. Yüzyıllar boyunca bu karışıklık, bir çok İslâmî devlette devam etti ve hem müslümanlar hem hıristiyanlar bir tür koruyucu önlemler aldılar. Şimdi bunlara bakılacak. Fakat, önce İslâmî hakimiyetin -dâru'l-islâmın- kapsamını ve ayırıcı özelliklerini tasvir etmek yararlı olacaktır.

İslami Sömürgecilik

Muhammed 632'de öldüğünde, gelişmemiş haldeki İslâmî devlet müttefik kabilelerle birlikte, Arabistan'ın çoğuna hakimdi. İkinci halife Ömer'in yönetiminde (634-44), daha sonra yaklaşık yüzyıl sürecek olan olağanüstü bir genişleme başladı. O zaman müslümanlar, batıya doğru İspanya'nın çoğunu ve Morokko'dan Mısır'a kadar bütün Kuzey Afrika'yı yönettiler. Kuzeye doğru, Suriye'yi ve Ümeyye hanedanlığının (661-750) başkenti, Şam'ı zaptettiler; ancak, Bizans İmparatorluğunun gücü yüzünden Küçük Asya'da sürekli olarak yerleşmeyi başaramadılar. Doğuda Sa-

sani (İran) İmparatorluğu çabucak çöktü ve müslümanlar Irak ve İran yoluyla Merkezi Asya'ya (Buhara ve Semerkand) ve Pencap'a kadar ilerlediler. Bu, İslâm İmparatorluğunun, Emevîler'in yıkılışlarından önceki on ya da yirmi yıldaki genişlemesidir ve ondan sonraki genişleme, yalnızca ara sıra ve tek tük idi.

Bu yüzyılın ikinci yarısında müslüman savunmacılar, hemen hemen değişmez bir şekilde Avrupa'nın İslam'a düşman olduğunu ima eden Avrupaî sömürgecilik adını verdikleri şeyden şikayet etmeye başladıkları için bu bölüme, "İslâmî sömürgecilik" başlığı konuldu. Müslümanlara, geçmişte, saldırgan ve sömürgeci bir güç oldukları zamanların olduğunu hatırlatmak önemlidir. Modern savunmacılardan bir kısmı, İslâmî genişlemenin sömürgeci olmadığını, çünkü onların birincil hedeflerinin toprak değil, İslâm dininin yararlarını ve idare şeklini İslâmî alanın dışındaki bahtsızlara götürmek olduğunu iddia etmeye çalıştılar (Hıristiyanlığın faydalarını Avrupa kültürüyle birlikte Afrika ve Asya'nın geri kalmış halkına getirmeye dair beyaz adamın klişesini hatırlatır). Savunmacıların iddialarını Arapça kaynaklar desteklemez. Müslüman yönetimin idaresi altındaki toprakların genişlemesi ile sonuçlanan askeri seferler, esas olarak bir ganimet arama akınlarıydı.

Muhammed'in biyografilerindeki 622'deki hicretinden 632'deki vefatına kadar olanlarla ilgili kısmına, *Kitâbu'l-meğâzî* adı verilir. *Meğâzî*, bazan seferler diye isimlendirilir; ancak, daha uygun bir terim, aynı kök ve anlamdan olan Arapça bir diğer kelimenin Avrupalılaşmış şekli olan, *razzia* olabilir. Razzia ya da baskın (raiding expedition), göçebe Arap kabilelerinin düzenli bir faaliyetiydi. Bu, düşman bir kabilenin develerini ya da diğer hayvanlarını otlatan ve toplumdan uzakta olan insan gruplarına beklenmedik anda baskın yapma ve hayvanlarını alıp götürmekten ibaretti. Eğer saldıran güç daha büyük ise, çobanların kaçmaları utanılacak bir durum değildi. Çoğunlukla can kaybı olmazdı, bu yüzden de *razzia*, bedeviler için bir tür spordu. Gittikçe daha çok bedevi kabile Muhammed'in müttefiki haline geldiğinde,

müttefiklerinin birbirlerine *razzia* yapmalarına müsaade edemezdi ve bu yüzden *razzia* da harcadıkları enerjileri için bir diğer çıkış yolu bulmak zorundaydı. Böylece, vefatına yakın yıllarda, Suriye ve Irak yönüne büyük *razzia* diye isimlendirilebilen bir sefer organize etti[1]. Halife Ömer'in idaresinde bu siyasetin devamı, hemen hemen her zaman müslümanların muzaffer oldukları, Müslümanlarla Bizanslılar ya da İranlılar arasında meydan savaşlarına sebep oldu.

Göçebe kabileler ve müslüman akıncıların saldırısına maruz kalan daha çok yerleşik gruplar, İslami devlete boyun eğerek saldırıdan kurtulabileceklerini düşündüler. Hıristiyan ve yahudiler için İslâmî devlete boyun eğme, korunan azınlıklar statüsünü kabul etme anlamını ifade ederken diğerleri için ise, İslam'ı kabul ya da bir tür ittifak şeklinde olabilirdi. Gittikçe daha çok grup birinci ya da ikinci şekilde İslam İmparatorluğuna katılınca, ganimet aramaya yönelik baskınlar için daha uzak yerlere gitmek zorunlu hale geldi. Hemen hemen her sene sefer mevsiminde en az bir defa bir sefere çıkılmış görünüyor, ancak, her bir seferin arkasından Medine'ye geri dönmek gerçekte imkansız hale geliyordu. Sefer olmayan mevsimler için, Tunus'ta Kayrevan ve güney Irak'taki Basra gibi yerlerde ordugah-şehirler kuruldu. Ve ordular, seferleri sonrasında bu ordugâh şehirlere döndüler. Tours'da (ya da Fransızların söylediği gibi, Poitiers'da) yenilgiyle sonuçlanan 732'deki Fransa seferi, böyle bir baskındır ve savaşın sonucu, bu yöndeki baskınların artık kârlı olmadığını gösterecektir.

İmparatorluğun süratle ihtiyaç duyduğu idare, evvelce betimlenen "korunan azınlıklar sistemi" ile büyük ölçüde kolaylaştırıldı. Yahudiler, Hıristiyanlar, Zerdüştîler ve hatta Hindular bile dinî liderlerinin idaresi altında bir miktar otonomiyle birlikte korunan azınlıklar (daha sonra Osmanlı'da "milletler") haline geldiler. Dinî liderler bağımsız olarak, kendi yasalarına göre gruplarının iç işleriyle ilgilendiler. Eyaletin yöneticisine vergi ödediler, ancak bu vergiler aşırı değildi. Bütün olarak, müslüman sömürge

sistemi, azınlıklarına karşı çok adil davrandı ve onları ezmedi. Olan en kötü şey, bir kriz anında, bir kalabalığın gemi azıya alması ve azınlıklara saldırmasıydı, ancak, bu çok nadirdi. Bunun dışında yine de, azınlık üyeleri her zaman kendilerini ikinci sınıf vatandaş hissettiler ve Müslüman elitten ve bir çok idari statütünün dışında tutuldular. Dahası, bir müslüman erkek, azınlıklardan evlenebilirken, azınlıklardan bir erkek bir müslüman kadınla evlenemezdi.

Burada, Hıristiyanların Kuzey Afrika'daki durumunu zikretmek münasip olacaktır. Roma İmparatorluğunun idaresi altında beşinci yüzyıla kadar Akdeniz'in güney körfezi boyunca olan eyaletlerde artan bir Hıristiyan nüfusu vardı. Hıristiyanlar çoğunlukla körfeze yakın Roma kasabalarında bulunuyorlardı ve muhtemeldir ki, daha içerilerde birkaç hıristiyan da vardı. Beşinci yüzyılın ortasına doğru bir Vandal istilası oldu ve bunlar, Arian olmayanları tâkibata uğratan, Arian heresiliğini takip eden hiristiyanlardı. Vandalların Bizanslı bir general tarafından 534'te yenilmesinden sonra, iç bölgelerdeki pagan kabilelerin saldırıları başladı. Bütün bunlar hıristiyanların sayısını azalttı; normal ölümlerin dışında, bir çok kimse İtalya'ya ya da İspanya'ya kaçmış görünür. Yedinci yüzyıla kadar burada küçük hıristiyan cemaatlarının varlığına dair kayıtlar vardı ancak, buradaki hıristiyanlar o kadar küçük ve önemsizdi ki, Müslüman-Hıristiyan karşılaşmasında bir rol oynadıkları söylenemez[2].

İslam İmparatorluğunun bütünlüğü, Emevi hanedanlığına ait halifelerin 750'deki çöküşünden sonra devam ettirilemedi. Onların yerini alan ve başkenti Bağdat'a taşıyan Abbasi hanedanlığı, hakimiyetini İspanya'ya kadar asla genişletemedi. Yaklaşık bir buçuk asır sonra da, eyaletlerinin bir çoğunu kaybetti. Güçlü eyalet yöneticileri, kuvvetli ordularının da desteğiyle oğullarından birinin kendi halefleri olmasını istediler ve halifeler, bir sonraki yöneticileri olarak onu, atamaya zorlandılar. 945'de Irak ve Bağdat bile, böyle bir şahsı kabul etmek zorunda kalacaktı. Bu şekilde, İslâmî imparatorluk, ismen zamanın halifesi tarafından

atanmış olmasından dolayı bir miktar meşruiyet kazanan ve ancak, zaman zaman yönetim alanını diğer askeri komutanlarla savaşarak belirleyen askeri komutan hanedanlar tarafından yönetildi. Halifelerin artık herhangi siyasi bir gücü yoktu, fakat bir saygı önceliği ve biraz da hukuki sorumlulukları vardı. Bu durum, Moğolların 1258'deki Bağdat'ı fethine kadar sürdü. Ondan sonra, yaklaşık onyedinci yüzyılda Osmanlı sultanlarının halifeliği miras aldıklarını iddia etmelerine rağmen, çoğunluk tarafından kabul edilen halifelik olmadı.

Dokuzuncu yüzyılın başlarında Mutezilîlerle flört olarak isimlendirilebilecek bir birliktelikten sonra, Abbasî halifeleri 848'den itibaren -daha sonra Osmanlılarda olduğu gibi- İslâm'ın Sünni şeklinin savunucuları oldular. İsmâîlî Şiiliği kabul eden bir aile, 909'da Tunus'u ve 969'da da Mısır'ı ele geçirdi. Bu aile Fâtimî hanedanı ve Kahire de başkentleri olarak tanındı. Bağdat halifeliğini kabul etmedikleri gibi karşı propaganda da yaptılar. Yerlerinin Sünni olan Selahaddin ve Eyyubiler tarafından ele geçirildiği 1171'e kadar Mısır'da iktidarda kaldılar. Bağdat'ın 1258'deki çöküşünden sonra, İslam dünyasında üç imparatorluk önemli bir rol oynadı: 1556'dan 1707'ye kadar en görkemli halinde olan Hindistan'daki Moğol (Mongol) İmparatorluğu; Safeviler İmparatorluğu ve onların İran'daki ardılları; Orta Doğu'da Osmanlı İmparatorluğu (onun hakkında bir sonraki bölümde daha fazla şey söylenecektir). Dikkate değer olan, bütün bu değişmelerde müslüman toplumunun dokusunun nisbeten değişmeden kalmasıdır ve yalnızca bu bile İslâmî Şeriat temeli üzerinde kurulan sosyal sistemin üstünlüğüne övgü olabilecek bir gerçektir; bu sistem gayr-ı müslimlerin korunan azınlıklar olarak kabulünü içerir. Gerçekten İslâmî bir sömürgecilik vardı ancak bu, nisbeten yumuşak bir sömürgecilik şekliydi.

Müslüman Polemiği ve Savunmacılığı

Kur'ân, yahudileri ve hıristiyanları aşırılıkları sebebiyle, hıris-

tiyanları ise, İsa'nın tanrısal olduğunu kabul etmeleri, üç tanrıya inanmaları ve İsa'nın haç üzerinde öldüğünü iddia etmeleri sebebiyle daha fazla eleştirmişti. Hıristiyanlarla gündelik ilişki daha ileri tenkit noktalarının ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. İbn İshak'ta, Yemen'in Necrân bölgesinden hıristiyan bir heyetin Muhammed'i ziyaret ettiğine dair bir rivayet yer alır[3]. Liderlerinden ikisi Muhammed'le konuştular ve Muhammed de onlara "teslim olun" (müslümanlanlar olarak Allah'a -eslimâ) dedi. Öyle yapageldiklerini iddia ettiler, ancak Muhammed, Allah'ın bir oğlunun olduğunu iddia ettikleri, haça tapındıkları ve domuz eti yedikleri için bunun yalan olduğu karşılığını verdi.

Daha önce işaret edildiği gibi, müslümanların hıristiyanlarla tartışmaya girmelerine engel olundu. Ancak, bir istisna olarak Irak'taki Nasturîlerin Katholikos'u ya da başkanı olan ve Timothy diye isimlendirilen bir hıristiyan, 781 yılında halife Mehdi'yle iki gün tartıştı. Timothy, bu tartışmayı anlatan Süryanice bir metin kaleme aldı. Bu metin daha sonra Arapça'ya ve son zamanlarda da İngilizce'ye tercüme edildi[4]. Bu olay, gerçekleştiği zamandaki iki din arasındaki diyalog ortamına dair dikkate değer ip uçları sunar. Genelde, halife sorular sordu ve Timothy cevapladı. Halife tarafından ileri sürülen meselelerin bir kısmı, önemsiz şifahi olarak ulaşılmış noktalar gibi görünür ancak, diğerleri derin bir anlayışın varlığını gösterir. Hıristiyanların niçin doğuya yöneldikleri, niçin haça tapındıkları, niçin sünnet olmadıkları, önemsiz sorular arasındadır. Tartışma bir bakıma düzensiz bir seyir takip etmesine rağmen, halifenin dikkat çektiği temel noktaları birkaç başlık altında toplamak uygun olacaktır. Timothy'nin delilleri hakkında da bu bölümde bazı şeyler söylenecektir.

Halife, Allah'ın bir kadınla evlenip bir erkek çocuk babası olduğuna inanan hıristiyanları suçlayarak söze başladı ve üreme organları olmaksızın baba olmanın nasıl mümkün olduğunu sordu. Ezeli olanın zamanda doğamayacağından dolayı, İsa'nın tanrı olmasının mümkün olmadığını vurguladı. "Tanrıma ve sizin

Tanrınıza gidiyorum (Yuhanna 21/17) " ifadesini iktibas ederek bunu İsa'nın Allah'a ibadet ve dua ettiği şeklinde yorumladı. Hıristiyanların yaratıcıyla kulu eşit seviyede tuttuklarından yakınması, kesin olarak,Yeni Ahit'te İsa'ya kul (*daulos*) olarak yapılan göndermelere dair bir şeyler bildiğini göstermez, ancak, İsa'nın *abd* (Tanrı'nın kölesi ya da O'na ibadet eden) şeklindeki Kur'ânî tasvirine gönderme yapabilir. Timothy sık sık, İsa'dan Allah'ın kelimesi olarak söz eder; buna halife, kelime'nin yaratılmış olduğunu (Allah'ın Ruhu'nun olduğu gibi) vurgulamakla birlikte, Kur'ân'da kullanılmış olduğundan dolayı bu terime itiraz etmez. Halife, eğer İsa öldüyse, Allah ölmeyeceğinden dolayı bu onun Allah olmadığını gösterir, düşüncesini de savunur. Uzun ancak, yararsız Teslis doktrini tartışmaları vardır. Halife kesin olarak, bunun üç ilah anlamına geldiğini iddia eder, ancak hiçbir yerde, Meryem'in üçün biri (Kur'ân'daki gibi) olduğunu ileri sürmez ya da Baba, Kelime veya Oğul'un ve Ruh'un üç olduğu ifadesine itiraz etmez.

Aşağıdaki paragraf ve buradaki göndermeler Timothy ve Halife Mehdi arasındaki tartışmaların *Woodbrooke Studies* II'deki İngilizce tercümelerinedir. Halife, yahudilerin ve hıristiyanların kutsal metinlerini tahrif ettikleri iddiasını tekrar eder (35,56-8). Halifenin bozulma iddiasına dayanak olan temel noksanlığı ise, Muhammed'in gelişine dair kehanetlerin kaldırılmış olması gibi görünmektedir. Dört incil olduğunu bilir ve onların nasıl yazıya geçirildiklerini sorar (47-9, 60). Özellikle, hem kardeşlerinden Musa gibi bir peygamberin İsraillilere gelişi (50 vd.) hem de İncil'de Muhmmed'e gönderme yapan Paraklit'in gelişi (33-5) vaadini ve Timothy'in Babil'in Kirus'a geçişine (37 vd.) işaret ediyor olarak kabul ettiği İşaya'da (21/7) yer alan deve üzerindeki biniciye dair ifadeyi zikreder.

Allah hakkında bedensel ya da antropomorfik terimlerin kullanımına dair uzun bazı tartışmalar vardır (70-72, 78-80). Her iki taraf da onların kullanımını kabul eder, ancak, her biri kendisininkinin doğru, diğerininkinin yanlış olduğunu göstermeye ça-

balar. Bu tartışmalar kısmen, Tanrı'nın üçlü karakterinin, beşeri şahsiyetin, ruh (soul), zihin (mind), akıl (reason) üçlü karakteriyle karşılaştırılmasından kaynaklanır. Sonra bir diğer uzun tartışma, (s.64) kendisini ezeli olarak gören Tanrı hakkındadır (73-77). Bunlar bütün olarak bakıldığında, tartışmanın en küçük parçalarıdır.

Halifenin ve Katholikosun karşılaşmalarının bu rivayeti, büyüleyici bir malzemedir; ancak tam anlamıyla, bugünlerde diyalog olarak anlaşılan şey değildir. Katılımcılardan her biri kendi inancını destekleyen ve onu tenkitlere karşı savunan bir entelektüel yapıya göre tartışır; dinî tecrübenin gerçek bir paylaşımı yoktur.

Halife Me'mûn'un (i.s 186-218) döneminde bir müslümanla bir hıristiyan arasında mektupla yapılan bir tartışma olduğunu gösteren Arapça bir metin, Londra'da 1880'de basıldı[5]. Halife'nin bir akrabası olarak tanıtılan müslüman, Abdullah ibn İsmail Haşimî, hıristiyanı İslâm'ı kabule ve böylece de cehennemden kurtulmaya davet eder. Nastûri bir hıristiyan olan Abdulmesih ibn İshak Kindî, yayınlanan metnin yedide altısı kadar bir yer tutan dolu dolu bir cevap yazar; George Graf ve son dönem diğer Avrupalı bilim adamları, hem mektupların alınıp verildiği yerin hem de yazarların isimlerinin kurgu olduklarını ve çalışmanın görünüşteki tarihten bir yüzyıl ya da sonra yazılmış olabileceğini düşünürler. Müslümanın mektubu, kısaca hem Teslis ve enkarnasyon doktrinlerinin Kurânî eleştirilerini hem de haça yapılan ibadeti zikreder ve Kitab-ı Mukaddes'in tam bir listesini içerir. Dokuzuncu yüzyılın başlarında bir müslümanın böyle bir listeye sahip olması muhtemel olmadığından, bu mektubun bir hıristiyan tarafından yazılmış olduğu da doğru olabilir.

Müslümanların Hıristiyanlık karşıtı olan polemiklerinden günümüze çok sayıda geldi.*

(*) İbn Nedim'in fihristinde Saadia Goanın, Kitab-ı Mukaddesi Arapça'ya tercüme ettiği zikredilir. Adı geçen zat bir yahudidir ve 849'da vefat etmiştir. Ayrıca yukarıda zikredilen ve bir hıristiyan muhtedisi olan Ali b.

Bu yüzden burada, onların hepsini dikkatlice incelemeye teşebbüs etmek anlamasız olabilir[6]. Bir ya da iki yazarınkini zikretmek yeterli olacaktır.

Meşhur yazar Câhız'ın (ö.868)[7] "Hıristiyanlara Reddiye"si (*er-Redd ale'n-nasâra*) dokuzuncu yüzyıl Hıristiyanlık karşıtı polemiklerin örnekleri arasındadır. Muhtemelen biraz daha önce olanı, Hıristiyan bir mühtedi olan Ali b. Rabben et-Taberî'nin (*Kitâbu'd-dîn ve'd-devle*) "Kitab ya da Din ve Devlet"idir**. Mu-

---

Rabben et-Taberî, 840'larda müslüman olmuş ve bu müslüman oluşundan kısa bir süre sonra bize kadar gelen ve tamamen Kitab-ı Mukaddes metinlerini kullanan iki kitap kaleme almıştır. Ali b. Rabben et-Taberî'nin bu çalışmaları sarayda ve el-Mütevekkil'in istekleri doğrultusunda -özellikle ed-dîn ve'd-devle adlı eserini- kaleme almıştır. Yeterli olmasa da bu iki olgu gözönüne alındığında ıx. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kitapların listesinin müslümanlar arasında tam olarak bilinemiyeceğini söylemek çok kesin bir ifade olmasa gerektir.

Bu polemikler ve tartışma konuları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mehmed Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyelerv e Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989. (ç).

(**) Ali b. Rabben et-Taberî'nin er-Redd ale'n-nasârâ adında, -Watt'ın et-Taberi'den bahsettiği yerde dipnotta zikrettiğimiz- bir eseri daha vardır. Bu eser, yazılı olarak bize kadar gelen İslam reddiye geleneğinin en eski metnidir. Çalışma risale boyutundadır. Bir batılı, Mourice Bouyges tarafından bulunudu ve yine onun tarafından Süleymaniye Kütüphanesindeki 1628 numarda kayıtlı olan bir risaleler derlemesi içinde yer aldığı (Mourice Bouyges, Ali ibn Rabben at-Taberartışma konuları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mehmed Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Kony Joseph'in 1959 yılında yayınlanan XXXVI, fasikül 5, s. 115-48'de yayınlandı. Taberî'nin eseri reddiye tarihindeki önemine rağmen batıda ve islam dünyasında -Türkiye bu konuda diğer İslam ülkelerinden, M. Aydın'ın yukarıda adı geçen çalışmasındaki ilgili bölüm ve Fuat Aydın'ın Ali b. Rabben'in bu kitabını ele alan çalışmasıyla ayrılır- halen bilinmemektedir. Yayınlanmasından beri 40 yıl gibi bir süre geçmiş olmasına rağmen –Watt'ın buradaki göndermesinde olduğu gibi, Arap dünyasındaki çalışmalarda da göndermeler hep ed-Dîn ve'd-devle adlı çalışmasına yapılır. er-Redd'in bilinmemesine karşın ed-Dîn'in tanınma sebebi ise, çok erken bir dönemde hem İngilizce tercüme-

hammed hakkında olduğu iddia edilen Kitab-ı Mukaddes kehanetlerinin Taberî tarafından ortaya konulan tam listesinden daha evvelce bahsedilmişti. Keza Taberî, Muhammed'in mucizeleri olduğu iddia edilen çok sayıda şeyi de liste halinde verir[8]. Eş'ârî teologlar Bakillanî (ö.1013)[9] ve Cuveynî'ninkiler (ö.1085)[10] gibi teoloji el kitapları, hıristiyanlara ve diğer gayr-i müslimlere karşı gizli deliller içerirler.

Onbirinci yüzyılda İslâmî İspanya'da, Hıristiyan karşıtı polemiğin anlaşılması açısından oldukça önemli bir kitap çıktı. Bu, yahudiler ve hıristiyanlar kadar, müslüman olmayan felsefecilerin ve heretik İslâmî fırkaların görüşlerinin reddlerini de içeren İbn Hazm'ın (ö. 1064) *Kitâbu'l-fasl*'ıdır[11]. Hıristiyanlığı ele alan birinci bölümde, Tanrı hayy ve alîm olması sebebiyle, hayata ve bilgiye sahiptir ve onun hayatı Ruh, bilgisi de Oğul'dur nevinden akıl yürütmeler şeklindeki cevapları tasvir eder; bu argümana cevap olarak, kuvvet, cömertlik, görme, konuşma ve hikmet gibi Tanrı hakkında ileri sürülebilen bir çok sıfat olduğuna ve Pavlus'un bir pasajında, İsa'dan Tanrı'nın gücü ve O'nun bilgisi olarak söz ettiğine işaret eder[12].

İbn Hazın, Melkitler (ya da Ortodokslar), Yakubîler ve Nastûriler arasındaki, Yakubîlerin tek-tabiat Kristolojisi ile diğerlerinin iki-tabiat Kristolojisi arasındaki farklılıkları da içeren ayrılıklar hakkında bazı şeyleri bilir. Mesih'te, insanî ve ilahî iki tabiatın olduğunu ve yalnızca insanî olanın çarmıha gerildiği ve öldüğünü kabul edenlere karşı, bundan, ölenin Mesih'in yalnızca yarısının olduğu sonucunun çıkacağını ileri sürer (62). Hıristiyanlığın

---

sinin 1922'de (Book of Religion and Empire, tr. A. Mingana, John Roylan Library, 1922, Manchester) hem de Arapçasının Mingana'nın bir önsözüyle 1923'de basılmasıdır. Arap dünyasında bilinir olması ise birinci baskısında sonra nisbeten yakın bir dönemde Adil Nüveyhiz tarafından yine Mısır'da 1967'de ikinci baskısının yapılmış olmasıdır. Ali b. Rabben et-Taberî'nin hayatı, eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fuat AYDIN, "Ali b. Rabben et-Tabarî ve Eseri er-Redd Ale'n-nasârâ Adlı Eseri"(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1994. (ç).

yeni bir tenkidi olarak görüneni ise, Pazar ayinleri (observence) -yahudilerin Sabbat'ı yerine-, oruçları, bayramları, sünnet olmayı ihmal etmeleri, domuz eti yemeye izinli olmaları gibi farklı uygulamaların hiçbirinin incillerde emredilmediğidir. İbn Hazın, İsa'nın "Tevrat'ın kurallarından hiçbirini değiştirmek için gelmediğini" -Matta 5/17'nın serbest bir tercümesi- söylediğini de bilir.

Şimdiye kadar söylenenlerden, İbn Hazm'ın hıristiyanlıkla ilgili meselelerin bir çoğu hakkında, öncekilerden daha fazla bilgiye sahip olduğu ortaya çıkar. Kitabının daha sonraki bir bölümünden (II, 2-75), Yeni Ahit'in ve muhtemel olarak da Kitab-ı Mukaddes'in bir nüshasına sahip olduğu anlaşılıyor. Yahudilerin, Musa, Yeşu, Samuel, Davud ve Süleyman'dan (son ikisi muhtemelen, Mezmurlar ve Meseller kitaplarıdır), kehânetlere sahip olduklarından söz eder, ancak daha sonraki peygamberlerin kitaplarını, muhtemelen, Kur'ânî peygamberlik anlayışına uygun olmadığı için reddeder (II, 4). Kullandığı kaynaklarının her birinin sayfa sayılarını ve Yeni Ahit kitaplarının tam bir listesini verir. Keza, muhtemelen zamanındaki hıristiyanlar tarafından kabul edildiği şekliyle, İncillerimizin tarihi hakkında da bazı şeyleri bilir. Yine de, bütün bildiklerini hıristiyanlara karşı yıkıcı deliller olarak kabul ettiği şeyleri hazırlamak için kullanır. İsa'nın Tanrı'dan Kur'ân gibi kutsal bir metin aldığı görüşünden ya da kabulünden başlar; sonra, bunun mevcut incillerde çok azının korunduğunu göstermeye çalışır. Bunlar, yazarları tarafından bir araya getirilen tarihsel çalışmalardır; incillerin havari Petrus gibi kaynaklarını, İsa'ya vahyedilen sahih metnin muhafaza edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için tespit etmeye, bununla da, inciller'in İslâmî Hadis'inkiyle karşılaştırılabilir râviler zincirine sahip olmadıklarını ortaya koymaya çalışır. Pavlus'un mektuplarıyla ilgili olarak, onun yalnızca Petrus'un şahidi olduğu şeylerin noksan bilgisine sahip olduğunu akla getirir tarzda, Pavlus'un Petrus'la kısa bir süre görüştüğüne işaret eder. Yine, Konstantin Hıristiyan oluncaya kadar, üç yüzyıl boyunca Hıristiyanlığın takibata maruz kaldığı ve bu yüzden dökümanlarını korumak için

güvenilir bir yerin olmadığına dikkat çeker. Daha sonra, inciller arasındaki çelişkileri ya da çelişik oldukları iddia edilen şeyleri zikretmeye ve bu çelişkilerin incillerin tamamen güvenilmez olduklarını desteklediğini göstermeye çalışır. Sonuç olarak ona göre, müslümanların İsa tarafından alınan vahye saygı göstermeleri istense de, incillerin her hangi bir parçasının bu vahyin doğru bir kaydı olduğu kesin değildir. Bir diğer ifadeyle, hıristiyanların kutsal metinleri, bütünüyle bozulmuştur.

İbn Hazm'ın yaptıkları hakkındaki bütün bu anlatılanlardan, modern batılı bilim adamı şunun farkına varır: Hıristiyanlık hakkındaki büyük bilgisine rağmen İbn Hazın, Hıristiyan dininin daha derin bir anlamını elde etmeyle hiç ilgilenmemiş, yalnızca, İslâmî inancını, Kur'ân'dan alınan Hıristiyanlık algılayışını ve ona dair sonraki açıklamaları savunmayı hedeflemiştir. Bu tutumun bir kısmı, İbn Hazm'ın kişisel karakterinin bir sonucu olabileceği gibi, kısmen de içinde yaşadığı sıkıntılı dönemlerden de kaynaklanıyor olabilir. 994'te doğdu, babasının ve hayatının ilk kısmında kendisinin, İslâmî İspanya'nın Emevî yöneticilerinin idaresinde memurlukları vardı. Bu, Emevî yönetiminin iki yüzyıl geliştikten sonra parçalanıyor olması sebebiyle karışıklık içinde olan çok huzursuz bir dönemdi. Sonunda Emevî hanedanlığı 749'de çöktü ve onun yerini 'reyes de taifas/grup kralları' ya da küçük hanedanlıklar (*mulûkü't-tavâif)* olarak bilinenler aldı. İbn Hazm'ın kendisi, bir çok defa hapse girdi. Muhtemelen, kuzeydeki hıristiyanlardan gelişen bir tehlikenin farkında oluştan ziyade, esas olarak İslâm müessesesinin (Islamic establishment) karşılaştığı tehlikeler, kendisini dinler ve fırkalar hakkında yazmaya sevk etti; ancak kesin olan şudur ki, savunmada olan biri gibi yazar. Çalışmalarının ve yazılarının net sonucu, Hıristiyanlığı daha iyi anlamak değil, çok yetersiz olan mevcut Hıristiyanlık algılayışını güçlendirmekti.

Oldukça farklı bir diğer çalışmaya da kısaca bakılabilir. Bu meşhur Gazâlî'ye atfedilen, İsa'nın tanrısallığının reddine dair bir kitaptır[13]. Louis Massignon tarafından teologun sahih bir çalış-

ması olarak kabul edilmekle birlikte, daha sonraki çalışmaların ortaya koydukları şey, eserin kesinlikle Gazâlî'ye ait olmadığıdır[14]. Kitabın bir yerinde, "ve Kelam beden oldu" şeklindeki IV. İncil'in başında yer alan ifadeyi Kiptice nakletmesinden dolayı bu yazarın, müslüman olan bir kıpti olduğunu düşünmek için güçlü deliller vardır. Bu kitap, hıristiyan kutsal metinlerinin tahrifini zikretmemesi ve "Tanrı'nın oğlu" ifadesini mecazi olarak kabule hazır olması sebebiyle, diğer müslüman polemik eserlerinden ayrılır. Tartışmanın asıl hedefi, hıristiyanların İsa'nın tanrısallığını işaret ediyor diye kabul ettikleri incillerdeki farklı ifadelerin, uygun olarak yorumlandıklarında bu işarete sahip olmadıklarını göstermektir. Keza, hıristiyanların Teslis'i açıklamalarına ve insanlığın ve tanrısallığın İsa'da birleşmesi hakkında tenkitler de vardır.

Gazzâlî, kendisine aidiyeti kesin olan çalışmalarında, Yahudilik ve Hıristiyanlığa az ilgi gösterir ve hayatının büyük kısmını Bağdat'ta ya da ilişki için çok az sayıda fırsatın olabildiği İran'da geçirdiği için bu şaşırtıcı değildir. Küçük çalışmalarından birinde, eğer Muhammed'in yerine İsa'yı koyarak -"Allah'tan başka ilah yoktur ve İsa Allah'ın elçisidir"- İslâm iman itirafının tekrarlaması istendiğinde bir müslümanın üzüleceğini tasavvur eder ve sonra devam ederek, bu iddianın tam olarak kabul edilebilir olduğuna ve hıristiyanların yalnızca iki meselede yani, "Tanrı'nın üçün üçüncüsü" olduğunu kabul etme ve Muhammed'in peygamberliğini reddetmede hata ettiklerine dikkat çeker[15]. En büyük çalışması *İhyâ*'da ("Dinî Bilimlerin İhyası"), Gazâlî, sufi hayatına dair İsa'nın bir çok sözünü nakleder; ve Tanrı'nın sıfatları hakkındaki kitabında, "Tanrı'nın nitelikleriyle vasıflanma"ya (*et-tahalluk bi-ahlaki'l-llah*) dair sufi görüşüyle bağlantılı olarak "enkarnasyon" (*hulûl*) düşüncesini münasip bir tarzda tartışır[16]. Ona aidiyeti tartışılmayan bütün çalışmalarında Gazâlî'nin tutumu ile İbn Hazm'ın tutumu çok açık bir şekilde birbirlerine zıttır.

Hıristiyanlığa yönelik objektif bir bilim adamı tavrı, eş-Şehristânî (ö.1153) tarafından gösterilir. O, Eşarî ekolünün bir teologuydu ve Gazâlî gibi felsefede derinleşmişti. Teolojik bir Sum-

ma (kapsamlı bir çalışma) metni, kısaltılmış İngilizce tercümesiyle birlikte 1934'te basıldı[17]. Ancak, eş-Şehristânî, 1842'de Londra'da basılan ve kısa bir süre sonra Almanca'ya tercüme edilen fırkalar hakkındaki *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal* adlı kitabı sebebiyle iyi tanınır[18]. Kitap, yalnızca İslâmî fırkalarla değil, aynı zamanda diğer dinler, Grek ve İslâm filozoflarını da ele alır. İbn Sînâ'nın felsefesinin uzun bir anlatımı vardır. eş-Şehristânî'nin Hıristiyanlık araştırmasının genel karakteri, bir takım iktibaslarla daha iyi anlaşılacaktır. Onun anlatımı şöyle başlar:

"Hıristiyanlar. (Onlar) Meryem oğlu İsa Mesih'in (a.s) ümmetidirler. Musa'dan (a.s) sonra hak olarak gönderilen ve Tevrat'ta müjdelenen peygamberdir. O'na ölüleri diriltme, körleri ve cüzamlıları iyileştirme gibi açık işaretler ve unutulmaz deliller verildi. Onun bizatihi kendi varlığı ve iç yapısı, onun doğruluğunun mükemmel bir işaretidir; yani, daha önce bir tohum olmaksızın meydana gelişi ve önceden öğretilmeksizin konuşması. Bütün peygamberlere vahyin gelişi, kırk yaşlarındadır, ancak ona, tebliğ görevi otuzundayken verildi. Davetinin süresi otuz sene, üç ay ve üç gündü".

Bu ifade hıristiyan geleneğinden ziyade, Kur'ân'a uygundur; ancak, muhtemelen Şehristânî, kanonik incillerde olmadığını bildiğinden çamurdan kuşlar mucizesini zikretmez.. Sonra, hıristiyanlar arasındaki enkarnasyon (*tecessüd*) tarzı hakkındaki farklılıkları açıklar ve şöyle devam eder:

> "Tanrı'nın üç uknuma (hypostases) sahip olduğunu iddia ettiler. Yaratıcının (c.c), tek bir öz (cevher) olduğunu söylediler. Bununla, bizatihi kâim olanı (var olmak için başkasına ihtiyacı olmayanı) kastettiler, uzayda yer kaplama ve fiziki beden(i olmayla karakterize edileni) değil. O, öz (cevher)olarak tek, uknumlukta (hypostatcity) üçtür. Uknumlarla (hyposteses), varoluş-hayat-bilgi gibi sıfatları ve Baba-oğul-kutsal ruhu (Ruhu'l-kudüs) düşündüler. Bilgi (uknumu) giydirildi ve bedenlendi, diğer uknumlar değil".

Hemen ardından Pavlus'u tenkit eder:

> "Her nasılsa Pavlus değişiverdi; Kendini Petrus'a ortak kıldı. Petrus'un bilgi temellerini tahrif ederek onu filozofların argümanları ve kendi kalbinin vesveseleriyle karıştırdı".

Sonra, dört incil yazarını zikreder ve Matta İncili'nin sonu ile Yuhanna İncili'nin başlangıç cümlelerini nakleder. Buradan, üç temel hıristiyan fırkasını Melkitler (Ortodoks), Nastüriler ve Yakûbîler'i anlatmaya geçerek küçük fırkalara dair bir takım kısa yorumlar ekler. Melkitlerin tasvirine İznik kredosunun yaklaşık olarak doğru bir tercümesini ekler.

Burada, başka bir yerde Şehristanî'nin bütün Hıristiyan doktrini anlatısını tercüme ettikten sonra yaptığım yorumları tekrar etmekten daha iyisini yapamam:

Şehristanî'nin Hıristiyan mezheplerine dair aktardığı rivayetin verdiği genel intiba, Hıristiyan öğretisinin bazı yönlerinin onu büyülediği ve muhtemelen az da olsa şaşırttığıdır. Şehristanî, çok yetenekli bir felsefecidir ve hıristiyan felsefeci-teologların da en iyi şekilde kendisinin yaptığı gibi aynı felsefi düşünceleri öğreten kimseler olduğunu kabul eder; onların etkileyici bir entellektüel yapı kurduklarını ve bazı noktalarda İslâmî doktrine zıt bile olsalar ciddiye alınmaları gerektiğini söyler... Muhtemelen fırkalar hakkındaki detaylı bu çalışması sebebiyledir ki, İsa hakkın ki ve ona diğer peygamberlerin üstünde yer veren İslâmî öğretideki noktaları daha belirgin hale getirdi ve "Tanrı'nın oğlu" ifadesini mahkum etmekten kaçınmış "oğul" ve "baba" ifadeleri diğer hıristiyanlarda olduğu gibi, Tanrı ilişkisi bağlamında kullanılan mecaz ve anlaşılması güç kavramlar olarak kabul etmiştir[19].

Şehristanî'nin objektivitesine ancak saygı gösterilirken, Hıristiyanlığın geleneksel İslâmî algılanışında herhangi bir değişmeye sebep olmadığı da kabul edilmek zorundadır.

Hıristiyan Savunması

Şeriat'a göre, İslâm'dan dönmenin (irtidat) cezası ölümdür[20] *. Bu, her bakımdan müslüman idaresi altındaki hıristiyanların incil'i müslümanlara tebliğ etmenin imkansız oluduğu anlamına gelir: Bir müslüman, hıristiyan olmuşsa, yalnızca o tehlikede olmaz, ilaveten hıristiyan toplumuna karşı da birkaç çeşit misillemeler de olurdu. Bu yüzden eğer, onlar müslümanlarla dinî tartışmalarla meşgul iseler feraset, hıristiyanların ihtiyatlı olmalarını gerektirirdi. Timothy ve halife arasındaki karşılıklı konuşma durumunda, halife cevaplaması için Timothy'e sorular soruyordu. Aynı şekilde, Yuhanna ed-Dimeşkî'nin (John of Damascus) tarih olarak biraz daha önceki çalışmalarında, hıristiyanların nasıl cevap verecekleri hakkında öğüt verilirken, müslümanlar soru soranlar olarak tasavvur edilirlerdi.

Yuhanna ed-Dimeşkî'nin Grekçe çalışmalarında az önce gönderme yapılan "bir hıristiyanla bir Sarezen arasındaki tartışma" nın iki versiyonunun yanısıra hıristiyan heretikler anlatımının arasına İslâm hakkındaki bir rivayet de eklenir[21]. Yuhanna ed-Dimeşkînin, Şam'da Emevi halifelerinin idaresi altında idari bir görevi vardı ve İslâm hakkında kendisinin, kitabında ortaya koyduğundan daha fazla bilgiye sahip olması beklenebilirdi. Sarakênoi ya da İsmaililerin, Eski ve Yeni Ahit'ten ve bir Aryan keşişten gülünç bazı düşünceler alan Mamed isimli sahte bir peygamber tarafından putperestlikten uzaklaştırıldığını kabul eder:

(*) Watt'ın burada Şeriatten kastettiği Kur'ân ise, Kur'ân'da bu konuyla ilgili her hangi bir ceza yoktur. Eğer kastedilen fıkhî metinlerdeki ifadeler ise, bu metinlerde irtidat edene, mürtede verilen ölüm cezasının yalnızca dinden dönüldüğü için uygulanması gereken bir ceza olduğu hususunda fukahânın ittifakı söz konusu değildir. Üstelik son dönem konuyla ilgili çalışmalarda, doktrin açısından böyle bir cezanın varlığı bile ülema arasında tartışma konusu haline gelmiştir. İslam hukukunda mürted ve cezası hakkında klasik ve modern tartışmalara dair daha detaylı bilgi için bkz. İrfan İnce, "İslâm Hukukunda İrtidat ve Cezası" (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1995.(ç)

"O, her şeyin yapıcısı, ne doğmuş ne de doğurulmuş, tek Tanrı'nın olduğunu; Mesih'in Tanrı'nın bir Kelimesi (Logos), O'nun bir ruhu, yaratılmış ve kul olduğunu, erkek tohumu olmaksızın, Musa ve Harun'un kız kardeşi Meryem'den doğduğunu söyler.Yahudiler onu öldürmeye çalışmışlar, Tanrı onu sevdiği için kendi katına aldığından, ancak gölgesini çarmıha gerebilmişlerdir".

Daha sonra, Muhammed'in takipçilerinin kendisini önceden haber veren (tebşîr) kehanetler ya da onun vasıtasıyla ortaya çıkan mucizeler göstererek onun bir peygamber olduğunu teyid etmede başarısız olduklarını iddia eder. Müslümanlar, hıristiyanları, Tanrı'ya bir ortak izafe ettiklerinden "ortakçılar/*hetairiasteimüşrikler*" diye isimlendirirler ve hıristiyanların bu görüşlerini doğrulayan Kitab-ı Mukaddes pasajlarının ya hıristiyanlar ya da "İbraniler" tarafından eklendiğini ileri sürerler. Hıristiyanların "haça" tapındıkları suçlamasına cevaben, müslümanların Kabe'deki siyah taşa (Hacerü'l-esved'e) ibadet ettikleri, iddiasını ileri sürer. Büyük önemi haiz olmayan bir çok nokta zikredilir. Bu, objektif bakış açısından, bir bakıma İslâm'ın yetersiz bir anlatımıdır. Ancak, İslâmî sömürgeciliğin dikkate değer baskısına karşı, kendisini savunan halk için yeterli bir algılayış olarak görülebilir. Hem bu anlatımda, hem de "Bir Sarezen ile tartışma"da, tartışılan problemlerin çoğunun müslümanların hıristiyanlara saldırıyor oldukları şeyler olduğuna işaret edilebilir. Yuhanna ed-Dimeşkî'nin zamanından kısa bir süre sonra Arapça'da çoğu savunmacı tarzda olan bir hıristiyan literatürü artışı oldu[22]. Burada yapılacak olan tek şey, tartışılan konuların ve kullanılan delillerin bir kaçına bakmak olacaktır. Yuhanna ed-Dimeşkî'nin "tartışma"da kullandığı delillerin bir kısmı, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ve beşeri özgür iradeyle bağlantılı sorularla ilgilidir. Hıristiyan, Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini ilk altı günle sınırlamak isterken Sarezen, bu dünyada olan her şeye, iyiye ve aynı şekilde kötüye Tanrı'nın sebep olduğunu kabul etmek ister. Hıristiyan delillerinden biri, eğer hem iyi hem de kötü Tanrı'dan geliyorsa,

hırsız, zinakâr ve katil Tanrı'nın iradesini yerine getirdiklerinden dolayı saygı görmeli, cezanlandırılmamalıdır. Bu, Mesih'in isteyerek acı çekip çekmediği sorusuna götürür; çünkü, eğer bizzat kendi (ve Tanrı'nın) iradesiyle acı çektiyse, o zaman yahudilere saygı gösterilmek zorunda olunduğu kabul edilmelidir. Timothy'nin halife ile diyalogunda da bu noktaya dair kısa bir bahis vardır.

Yuhanna ed-Dimeşkî, Kur'ân'da İsa'nın, Tanrı'nın "*kelimesi*" ve O'ndan bir ruh[23] olarak isimlendirildiğini bilir ve bu yüzden de İsa'nın Tanrı'nın kelimesi olmasından dolayı da yaratılmamış ve böylece de tanrısal olması gerektiğini savunur. Sarazen, Tanrı'nın bütün sözlerinin yaratılmamış olduğunu ancak bunların tanrı olmadıkları şeklinde cevap verir. Yuhanna, Tanrı'nın sözü/kelimesi ya da logos olarak İsa ile *rhêmata* terimini teklif ettiği kutsal metindeki (*graphe*) Tanrı sözlerinın arasında ayırım yapmaya çalışır. Sarazen, "Rabbin sözleri (logia)" ifadesini ileri sürdüğünde meselenin anlaşılması güçleşir ve Yuhanna ed-Dimeşkî bunun mecazi olarak anlaşılması gerektiğini söylemek zorunda kalır[24].

Yuhanna ed-Dimeşkî, hıristiyanların üç tanrıya tapmakla suçlandıklarının farkında olmadığını ortaya koyar ve İsa'dan hem Kelime, hem de Ruh olarak söz eder. Buna karşılık, Timothy ve diğer hıristiyanlar, Kur'ân'da zikredildiği gibi, Kelimeyi ve Ruh'u Teslis'in ikinci ve üçüncü hypostasisi/uknümu ile özdeşleştirirler. (Arapça *uqnum* kelimesi, yalnızca Teslis doktrinindeki hypostasis için kullanılır). Sonra Timothy, Tanrı'nın asla Kelimesiz ve Ruhsuz olamayacağından dolayı, Tanrı'nın Kelimesi'nin ve Ruh'unun da ezeli-ebedi olması gerektiğini savunur. Ayrıca, üçünün nasıl bir Tanrı olduğunu, onları güneş, onun ışığı, ısısı ya da canlı, akıllı, ölümlü olma sıfatlarına sahip bir adamla karşılaştırarak açıklamaya çalışır[25]. Timothy sonrası müslüman teologlar tanrısal sıfatları enine boyuna tartışırken hıristiyanlar, uknumları varoluş, ilim ve hayat gibi sıfatlarla özdeşleştirerek kullanmaya çalıştılar[26].

Tabii ki önemli bir mesele, Muhammed'in bir peygamber olup olmadığıydı. Yuhanna ed-Dimeşkî, bunu şiddetli bir şekilde reddetti ve onu sahte bir peygamber (*pseudoprophêtês*) olarak kabul etti. Onun iddialarının ne mucizeler ve ne de önceki peygamberlerin şahadetleriyle desteklenmediğini vurguladı. Ancak, daha önceki bir pasajda Eliyah dışında hiçbir peygamberin olmadığını söylemiş olmakla birlikte, Muhammed'in "peygamberlerin yolunda yürüdüğü"nü kabul etmeye hazırdır ve "Kur'ân Tanrı'dan mıdır?" diye sorulduğunda, onun mucizelerle desteklenmediğini eklese de, buna karar vermenin kendisine düşmediğini söylemiştir[27].

Düşünceler

Bütün bu polemik ve savunmacı literatürden elde edilen manzara, iki dinî toplumun da birbirlerinin zıttı niyetlere sahip olduklarıdır. Müslümanlar gerçekten, imparatorluk için dinlerinde tatmin edici bir temel bulan sömürgecilerdi. Ancak, ortaya koydukları polemik yazılarının çoğu, içlerindeki bu sapkın topluma, hıristiyanlara karşı biraz tedirgin olduklarını gösterir. Oran olarak İslâm hakkında Avrupa'da kaleme alınan polemik yazıları daha az görünür; ancak bu , daha ileri bir araştırmadan yararlanılarak hakkında kesin bir şey söylenebilecek bir meseledir. İslâm hakkındaki Avrupalı sömürgeci yazıların çoğu, onu daha iyi kontrol etmek için, daha iyi anlamak amacına yöneliktirler. Ancak müslüman âlimler, hıristiyan inancını anlamada böyle bir ilgiye sahip değillerdi ve onların çalışmaları Hıristiyanlığın geleneksel algılanışında her hangi bir değişime sebep olmadı. Yalnızca Mesûdî ve Şehristânî gibi bir avuç âlim, Hıristiyan kutsal metinlerini ve diğer dokümanları ciddi olarak araştırdılar. Çoğu, Hıristiyanlığı bir müslüman için açıklanması tehlikeli olan, hakikatin bozulmuş bir şekli olarak kabul etmekten memnundu.

Kendi adlarına hıristiyanlar sömürgeci gücün idaresi altında

bir çok ayrı grup oluşturdular ve bu onların birincil ilgisinin, maruz kaldıkları sosyal ve entellektüel baskılara karşı kendilerini savunmak olduğu anlamına gelir. İslâm'ın açıktan açığa ciddi bir tenkidini yapmak ya da batı Avrupa'da yaratıldığı gibi (hemen sonraki bölümde betimleneceği şekilde), onun çarpıtılmış bir imajını oluşturmak onlar için aptallık olurdu. Bir istisna olarak, Abdulmesih Kindî, bazı tenkitler yaptı, ancak, muhtemelen onun kitabı esas olarak hıristiyanlar arasında kullanılmak için düşünülmüştü[28]. Bundan başka, Katholikos Timothy gibi bir adamın günlük hayatı ile ilgili olduğu için değil de, bir tür bağlılıktan dolayı Hıristiyan inancının entelektüel yapısını savunduğu kanaatindeyim. Üç uknum arasındaki fark hakkında sorulduğunda, bütün söyleyebildiği, onların babalık, evlatlık ve procession (yani, Kutsal Ruh'un Baba'dan ve Oğul'dan çıkması) ile karakterize edilmiş olmasıdır. Bu, Doğu Roma İmparatorluğundaki Yunanca konuşan hıristiyanların dünya görüşlerine uygun, ancak Semitik arkaplan olan daha doğudaki hıristiyanlar için uygun olmayan, ekümenik konsillerin formülasyonlarının bütün kilise üzerine empoze edilmesi hakkında birinci bölümde söylenen şeyle bağlantılıdır.

BEŞİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Watt, *Muhammad at Medina,* Clanrendon Press, Oxford, 1956, s. 145 vd.

2) T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*, 3. bas. Luzak, London, 1935, s.121-30.

3) Ibn Hisham, *Sîra*, F.Wüsenfeld (ed.), Dieterich. Göttingen, 1858-60, s. 403..

4) Woodbrooke Studies (bakz. N.3/59, II, 1-162. Karş. Robert Caspar, "Les Versions arabes du dialogue entre le catholco Timothée et le calife al-Mahdî", Islamochristiana, 1977, III, s. 107-75.

5) London: SPCK, 2.edi., 1885; G.Graf tarafından geniş bir şekilde tartışıldı, a.g.e., (bak. Bölüm 1, not 6), II, s.135-45); keza, Sezgin, a.g.e., (bölüm 3, not 18), I, 612 vd.; Arnold, *Preaching of Islam*, s.84 cd., 428-35 (Bir müslüman mektubunun kısaltılmış bir tercümesi).).

6) Biyografik bilgi için bkz.: Moritz Steinschneider, *Polemische und apologeische Literatur in arabische Sprache*, Leipzig, 1877, yeni bask. Olms, Hildesheim, 1966; "Bibliographie du dialogue islamo-chrétien", Islamochristiana (içinde), 1975, I, 125-76; 1976, II, 187-249; daha sonraki ciltlerde devam etti. Bir ilk çalışma: Erdman Fritsch, *İslam und Christentum im Mittelater: Beitrage zur Geshichte der muslimschen Polemik geger das Christentum arabischer Sprache*, Müller und Seifer, Breslau, 1930. Kullanılabilir son bir çalışma, Waardenburg, a.g.e., (bkz.bölüm 3, not 25), özellikle, 258-69. Kitâb al-Irshâd, (ed. ve trc.) J.D. Luuciani, Leroux, Paris, 1938, s. 28-30 (cevher ve uknum (hypostasis) üzerine.

7) Ç. Pellat, "al-Câhiz", İA (ikinci baskı). Cahız ve reddiyesi için bkz. M. Aydın, a.g.e., s. 50-55. (ç)

8) Bkz. 3. bölüm, 16.not.

9) Kitâb al-Tamhîd, (ed.) R.J. McCarty, Librairie Oriertale, 1957, 75-103.

10) *Kitabu'l*-irşad, edisyon ve trc. J.D.Luciani, Leroux, Paris, 1938, s.28-30(cevher ve uknum üzerine).

11) R.Arnaldez, "Ibn Hazın", I.A (ikinci baskı). Göndermeler Bağdat edisyonu (yeni baskı, ? 1960) 5 cilt.

12) Korintliler I 1/24: Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın hikmeti, Mesih.

13) *Ar-Radd al-jamîl li ilâhiyyat İsâ bi-sarîh al-injîl* ("Refutation excellente de la divinité de Jésus Christ d'apres les évangiles"), ed. ve trc. Robert

Chidiac, Paris, 1939. Daha önce, Louis Massignon tarafından "Le Christ dans les évangiles selon al-Ghazâlî", *Rrevue des études islamiques*, IV, 1932, s. 491-536'tartışıldı; onun Opera Minora, Dar al-Maaref, Beirut, 1963, II, s. 523-36'da yeniden yayınlandı.

14) Gazâlî'nin bu kitabının otantikliği hakkında ikna edici uzun bir tenkid, Hava Lazarus-Yafeh"in *Studie in al-Ghazzali*, Magnes Press, Kudüs, 1975, s. 458-87'de.

15) *Al-Qıstâs al-mustaqîm* ("The Just Balance/Doğru Ölçü") *Al-Jawâhir al*-ghawâlîi derlemesinde , Kahire, 1353/1934, 156-203, özellikle s. 175 vd. Massingnon, Opera Mundi, II, s. 524.

16) *Al-Maqsad al-asnâ*, Kahire, 1324, s. 73-5; krş. Massingnon, a.g.e., s. 533 vd.

17) *Nihâyat al-iqdâm fî ilm al-kalâm*, ed. ve trc. A. Guillaume, Oxford, University, London, 1934.

18) W. Cureton (ed.) Madden, London, 1842: Şeyh Ahmad Fahmy Muhammed (ed.) Kahire, 1948, 3 cilt; Theodor Haarbrücker'in Almanca tercümesi, Halle, 1850-1. Hıristiyanlık üzerine olan bölüm, s.171-179'da bulunur. London, ve Kahire, II, s. 32-52.

19) Bakınız, benim tercümem, "Ash-Shahrastânî's account of Christian Doctrine". Islamochristiana'da, 1983, IX, s. 249-59; referanslar buradaki numaralandırmaya göredir. Tercüme, biraz farklı yorumlarla *Hamdard Islamicus*, Karachi, 1983, VI, s. 57-68'de çıktı

20) W. Heffing, Murtadd, IA. (ikinci baskı).

21) Migne, *Patrologia Graeca*, c. 94, col. 764 vd.; Disceptatio'nun iki versiyonu, Migne, c. 94, col. 1585 vd. ve 96, col. 1335-48.

22) Georg Graf'ın *Geschichte der christlicher arabischerLiteratur*'un 2 cildi, Vatikan City. Onbeşinci yüzyılın ortalarına kadar Arapça'daki hıristiyanların yazması hakkında 500'den çok sahife ayrılır.

23) 4/171;3/45 (bu kitap): bkz. keza Parrinden, a.g.e., (bkz.bölüm 2, not 11), s. 45-51.

24) Görünüşe göre Mezmurlar'dan; Timothy tarafından alıntılanmakla birlikte 33/36'nın kastetildiği şüphelidir.

25) Timothy, *Woodbrooke Studies* (bölüm 3, not 5), II, s.22, 69 vs.

26) Karş. bu kitap s. 65.

27) Timothy, a.g.e., s. 61, 54, 36

28) Bkz. s. 64. Bu kitap 5. Bölüm, 5. Not.

ALTINCI BÖLÜM

ORTAÇAĞ AVRUPA'SINDAKİ KARŞILAŞMALAR

Avrupa sömürgeciliği başlayıncaya kadar, müslümanların yönetimi altında önemli miktarda hıristiyan varken, İspanya krallıkları ve Haçlı seferleri sonunda kurulan devletler gibi sınırlı dönemler dışında, gerçekte Hıristiyan idare altında olan hiçbir müslüman yoktu. 1500'e kadarki dönemde, İslâm-Hıristiyan karşılaşmasının önemli, ya da en azından alışılmamış bir yönü, batı Avrupa hıristiyanları arasında İslâm'ın yeni bir algılanışının gelişiminde görülür. İlişki biraz karmaşık olmakla birlikte, bu, İberye yarımadasındaki müslümanların yaklaşık sekiz yüzyıllık varlığına bağlanır. Haçlı seferlerinin etkisi nispeten azdır; ancak, bugünün müslümanı, Haçlı seferlerini sömürgeciliğin başlangıcı olarak kabul ettiğinden, haçlı seferleri meselesine kısaca bakılacaktır. Halifelikle olan sınırları yüzünden doğuda Hıristiyan Roma İmparatorluğu sürekli bir düşmanlık durumu yaşadı ve muhtemelen müslüman idare altındaki Ortadoks ve Melkit hıristiyanlara yönelik az da olsa ilgisi vardı. Bu durum, Grekçe'deki polemik literatürünün ortaya çıkmasıyla sonuçlandı, ancak yine de bu tür bir literatürün batı Avrupalılara etkisi az oldu.

İslami İspanya ya da el-Endülüs[1]

İberya yarımadasının İslâmî fethi, Kuzey Afrika'nın fethinin bir devamıydı ve hemen hemen de aynı tarzdaki baskınların bir sonucu olarak meydana geldi. 710'da büyük kuvvetlerle ilk müslüman keşif yapıldığında, güney-doğu Fransa'nın bir eyaletiyle birlikte bütün yarımada Vizigotların hakimiyeti altındaydı. Ancak yeni kral Roderick, tahta henüz çıkmıştı ve saltanatı tartışılıyordu. Müslümanlar 711'de 7.000 adamla saldırdığında, Roderick savaşta yenildi ve ortadan kayboldu. 716'da ise müslümanlar gerçekte bütün yarımadayı işgal etmişler ve güney doğu Fransa'daki Narbonne'daydılar. Dahası hem batı körfeziyle hem de Rohne vadisiyle Fransa içine akınlar yapıyorlardı; böyle bir baskının Charles Martel tarafından 732'de Tours'da yenilgiye uğratılması, Fransa içine yapılan bu tür akınların artık kârlı olmadığını gösterdi ve Narbone, en azından 751'e kadar elde tutulmakla birlikte, baskınlar kısa bir süre sonra durdu.

el-Endelüs, başlangıçta Şam Emevi Hilafetinin bir eyaletiydi. 750'de Emevilerin çöküşü üzerine, genç bir Emevi prensi, Abbasiler tarafından ailesinin ortadan kaldırılması tehlikesinden kaçıp kurtuldu ve 756'da kendisini İspanya'nın bağımsız bir yöneticisi olarak kabul ettirmeyi başardı. Emeviler, el-Endelüs'ü iki buçuk yüzyıl yönetmeyi sürdürdüler. 930'dan 1000'e kadar olan dönem ise genellikle en ihtişamlı dönem olarak kabul edilir. 976'da on bir yaşındaki bir çocuk tahta çıktı ve güç, daha sonra yerine geçen oğlunun yaptığı gibi güçlü bir yönetici olduğunu ortaya koyan baş vezirin eline geçti. Baş vezirin yerine geçen oğlunun 1008'de ölümü üzerine, bir parçalanma süreci başladı. 1031'e kadar Emevi prenslerinin yönetme iddiaları olmakla birlikte, artık, bütün ülkeyi kontrol altında tutan bir devlet yoktu.

1009'dan 1091'e kadarki dönem, zaman zaman otuz kadar müstakil idarecinin bulunması sebebiyle, gurup kralları ya da tavâifu'l-mülûk (reyes de taifas) olarak bilinir. Müslüman idarenin bu dağılışı, şimdiye kadar, sadece yarı-bağımsız ve merkezi müs-

lüman yönetime haraç ödeyen kuzey-batı hıristiyan prenslerine kendilerini tam bağımsız yapma. ve kontrol ettikleri toprakların sınırlarını genişletme fırsatı verdi. İlk büyük başarıları, 1085'te Toledo'nun ele geçirilmesiydi. O zaman kuzey-batı Afrika'da Murabıtlar (Moravıd) İmparatorluğu olarak bilinen güçlü bir Berberî Müslüman güç vardı ve müslümanlara yardım etsin diye davet edildiler. Onlar da el-Endelüs'ün bir kısmını 1091'den 1145'e kadar kendileri yönettiler. Murâbıtların yerini, 1223'e kadar el-Endelüs'deki merkezi idareyi devam ettiren Muvahhitler aldı. Muvahhitlerin ortadan kalkmasıyla, Hıristiyan Reconquista, hızlı bir gelişim gösterdi; Kordova (başkent) 1236'da ve Sevilla 1248'de ele geçirildi. Ancak, 1231'de Arap soyundan bir müslüman, sonradan Granada Nasrid/Nasriler Krallığı haline gelen ve 1492'ye kadar varlığını sürdüren devleti kurdu.

Daha sonra gelenlerde olduğu gibi, yarımadayı istila eden müslüman güçler içinde, Berberiler Araplardan daha fazlaydı ve Berberiler bazan kendilerine kötü davranıldığını hissediyorlardı. Tavâifu'l-mülük döneminin "grupları" gerçekte, Araplar, Berberiler ve "Slavlar"dır (Saqâlibe). Sonuncular, Slav kökenli olanlar değil, bir çoğu dokuzuncu yüzyılda paralı askerler olarak ve sivil hizmetlerdeki görevleri icra ettirmek için dışarıdan getirilen, kuzey ve doğu Avrupalı kölelerdi. Tam sayılarını bilmek zor olmakla birlikte, yerli hıristiyanlardan da İslâm'a çok sayıda ihtida vardı. Diğer islami devletlerdeki gibi, hıristiyanlar ve yahudiler korunan azınlıklar olmayı seçme hakkına sahiptiler; ancak, el-Endelüs'te bir azınlığın normal olarak yönetici tarafından atanan dinî değil, seküler bir kontu (*comes*, *qumîs*) vardı. On üçüncü yüzyılda, Hıristiyan krallıklarının genişlemesinden sonra, eyaletlerin bir kısmında kalan ve Mudecarlar olarak bilinen müslümanların, hıristiyanlardan daha çok sayıda oldukları ortaya çıkıyor ve o zamana kadar müslümanlarla daha az ilişkisi olan krallıkların kuzey alanlarını etkilemiş görünüyorlar.

Mevcut bağlamda önemli noktanın, el-Endelüs'te, istilacılar tarafından takdim edilen yüksek Arap kültürü ve yerel İberya

kültürünün birbirlerinin içlerine sızdığı ya da ortak bir yaşama donüşmüş olduğu ortaya çıkıyor. Çok iktibas edilen dokuzuncu yüzyılda yaşamış Hıristiyan bir yazar, bütün hıristiyan gençlerinin Arap şiiriyle cezbedildiği ve Latince'den daha çok Arapça'ya ilgi duyduklarından yakınır. Keza, Arap şiirindeki beyit formunun kabulüne götüren İberiyan etkinin olduğunu düşünmek için de bir çok sebep vardır. –Bilim adamları kabul etmemekle birlikte- Endülüs şiirinin Avrupalı troubadourlarla bir ilişkisi olduğu muhtemel görünüyor. Bu kültürel karışımın etkileyici bir örneği, 902'den sonra bütünüyle müslümanların idaresi altında kalan ve sonra 1060-1091 arasında Norman şövalyeleri tarafından yeniden ele geçirilen Sicilya'da görülür.Yeni hıristiyan yöneticiler, evvelki müslüman idarecilerin adetlerinden bir çoğunu kabul ettiler; bu yüzden, 1130-54 ve 1215-50 arası dönemlerde hüküm süren iki kral "Sicilya'nın vaftiz edilmiş sultanları" olarak tanındılar.

İspanya tarihçileri, İspanya'nın Reconquista ve sonraki ihtişamını yorumda ayrılırlar. Bir çoğu, bunu, Vizigot İspanyası'ndan alınan Katolik geleneğin devamından kaynaklanıyor olarak görür. Buradaki güçlük, Reconquista'nın Vizigot İspanyası'nın tamamlayıcı bir parçası olmayan, ancak daha ziyade ona karşı isyankar olan Asturias'ın küçük krallığından başlamış olmasıdır. Daha muhtemel olan bir diğer yaklaşım ise, Americo Castro'nun *Structre of Spanish History*'deki görüşüdür. Görüşünü şu sözlerle özetler: "Hıristiyan İspanya, İslâm dünyası ile karşılıklı ilişkilerinin mecbur bıraktığı yaşama sürecine katılarak ve ona eklemlenerek 'oluştu' –ortaya çıktı"-[2].

Reconquista'nın dinî düşüncelerle değil, bir dağ halkının ateşli özgürlük arzusu sebebiyle başladığı ortaya çıkıyor. Dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren, Compostela'daki Santiago'ya haccın önemi artmaya başladı ve muhtemelen bu, özellikle de, müslüman bir ordu tarafından 997'de bir ibadet hanenin yıkılmasından sonra, halkın dinî boyutun farkına varmasını sağladı. Leo'nun, Navarre'ün ve Castile'nin adamları kendilerinin, yal-

nızca küçük krallıkları için değil, bütün hıristiyanlara saldıran bir düşmana karşı savaştıklarını düşünmeye başladılar. Savaşın dinî boyutunun farkında olma, hıristiyanlar arasında büyüdü, böylece müslümanlar da mücadelelerinin dinî boyutunun farkında olmaya başladılar.

Haçlı Seferlerinin Değişen Algılanışları[3]

Bu çalışma için Haçlı seferleri hakkındaki esas soru, bizatihi olayların ve daha sonraki yüzyıllarda onlar üzerindeki düşüncelerin İslâm'ın Hıristiyanlık ve Hıristiyanlığın İslâm algılayışlarını nasıl etkilediğidir.

Vurgulanması gereken birinci nokta, Haçlı seferlerinin batı Avrupa'da dinî hissiyatın yükselmesiyle ilişkili olduğudur. Bir takım istismarlara karşı kiliseyi reforme etmeye yönelik pek çok hareket vardı. Fransa Cluny'de 910'da Benediktin manastır kurallarının katı olarak uygulanmasını teşvik etmek için bir manastır kuruldu; ve bu manastır öyle desteklendi ki, on birinci yüzyılda iki yüzün üzerinde kız kardeş evi vardı. Dinî şevk, hacca giden halkın sayısındaki artışta kendini gösterdi. Önemli bir merkez, kuzey-batı İspanya'daki Compostela'daki Santiago (Aziz James) tapınağıydı, ancak, gücü yetenler için, büyük hac, Kudüs'teki Kutsal Mezar'a olan hacc idi. Birinci Haçlı seferinden otuz yıl kadar önce, bir baş rahip ve üç rahip tarafından idare edilen sekiz yüz kişilik bir grup insanın Ren'den Kudüs'e gittiği söylenir. 1076'da Kudüs, haccla ilgili işleri zorlaştırdığı söylenilen bir Türk emirinin yönetimi altına girdi ve bu zorlaştırma, 1095'te Fransa'da yapılan Clermont Konsili'nde Papa II. Urban'nın bir Haçlı seferi çağrısı yapmasının gerisindeki sebeplerinden biridir.

Bununla birlikte, hem Papa hem de diğer yaşlı devlet adamları, bir Haçlı seferi için daha çok bazı dünyevî sebeplerin olduğunun farkındaydılar. Bizans İmparatoru, muhtemelen paralı askerler şeklinde olacağını umarak Papa'ya yardım için müracaat etti.

Malazgirt'te 1071'de müslümanlardan ciddi bir yenilgiye maruz kalan Bizanslılar daha sonra Küçük Asya'dan çekilmek zorunda kalmışlardı. Dahası 1054'te görünüşe göre, düşünüldüğü gibi tam bir kopuş olmasa da Kilise'nin doğu ve batı kesimlerinin arasındaki ilişkilerde bir aksilik olmuştu; ve Papa, biraz yardım göndererek bozulan bu ilişkileri daha iyi hale getireceğini umuyordu. On birinci yüzyıl, sıradan halk adına daha büyük bir güven ve artan bir zenginlik dönemiydi, ancak bu, seçkin ailelerin genç oğulları için daha az fırsatın olduğu ve sonuç olarak seçkin gruplar arasında daha fazla kavganın olduğu anlamına da geliyordu. Bir haçlı savaşı, öldürücü enerjileri ortak bir düşmana çevirir ve hıristiyanlar arasındaki kavgayı azaltırdı. Bu Muhammed'in Arap kabileleriyle ilgili olarak takip etmiş olduğu bir modelden başka bir şey değildir.

Papa VII. Gregory (1073-1085), hıristiyanların savaşa karşı tutumlarında bir değişiklik başlattı. Haklı bir hedef için savaşıyor oldukları zaman bile, 1066'daki Fatih William'ın Hastingler-deki suvarileri gibi, askerlerin ölümüne sebep olacakları kişilerden dolayı başlangıçta tevbe etmeleri isteniyordu. Ancak, aynı Papa, şimdi toplumda adil düzenin ortaya çıkmasını sağlamak gibi haklı bir sebepten dolayı savaşmanın günahkarlık değil, fazilet olduğunu ilan etti. Bu İspanya'nın reconquistasının bir sonucu olabilir. *Study of History*'de geniş bir perspektiften yazan tarihçi Arnold Toynbee, bir grup Frank şövalyesinin ve onların takipçilerinin İspanya'ya müslümanlara karşı hıristiyanlara yardım etmek için 1018'de gitmelerini Haçlı seferlerinin başlangıcı olarak görür[4]. Bir süredir, Pireneler'in kuzeyindeki Santiago'ya yapılan haccın popularitesi artmaktaydı ve çoğu kimse, Aziz James'in gerçek kalıntılarını kurtarmış olsalar bile 997'de müslümanların sebep oldukları tahribat hakkında bir şeyler bilmiş olmalılar. On-birinci yüzyılda, bir bütün olarak Hıristiyanlık adına deruhte ediliyor görüldüğünden Kilise kutsamasıyla İspanya'ya yapılan daha başka akınlar da vardı. Bu yüzden de, Fransa'dan pek çok erkeğin Papa'nın Birinci Haçlı seferi çağrısına icabet etmesi şaşır-

tıcı değildir.

Bu girişime katılan ordular, 1097'de İstanbul'da toplandılar, sonra Küçük Asya yoluyla güneye yürüdüler ve sonunda 1099'da Kudüs'ü ele geçirdiler. Dört Haçlı devleti kuruldu: Kudüs Krallığı, Antakya Prensliği, Urfa ve Tripoli kontluğu. Urfa, 1144'te müslümanlar tarafından geri alındı, ancak Kudüs, 1187'ye kadar elde tutuldu. Haçlı seferlerinin tamamı sekiz olarak kabul edilir - bir kısmı Avrupa'daki hıristiyan heretiklere karşı olan başka tür haçlı seferleri de vardır-; ancak müslümanlara karşı en kesin sonuç, Akra'nın ele geçirilmesi ve 1191'de Filistin körfezinin alınarak ve bir yüzyıl boyunca elde tutulmasıydı.

Uzun bir süre hıristiyanlar haçlı seferine katılmayı, bir tür romantik çaba olarak gördüler. Haçlı seferleri, on birinci yüzyılın dinî coşkusu ve keza Hırisiyan şövalyelik ideali ile de birleştirildi. Bu, Shakespeare tarafından IV .Henry I. Bölüm'de, kralın haçlı seferine gitmeyi, yalnızca İngilizler arasındaki savaşı sona erdirmeye yardım olarak değil, hıristiyanî bir görevi olarak gördüğü yerde, çok iyi ifade edilir.

Bu yüzden arkadaşlar,
Mesih'in mezarına dek,
Kutsal haçının altında,
Toplandık ve savaşacağız
Bir İngiliz savaş gücü toplayacağız derhal,
Kolları kırılmış onların,
Kovmak için bu paganları,
Kutsal ayakların yürüdüğü, On dört yüzyıl önce çivilenen,
Bizim için acımasız haça.
(*I Henry* IV, I.i. 18-27)

Şimdilerde "Crusade" kelimesi, "saldırgan bir hareket ya da bir kısım âşikar kötülüğe, veya kuruma ya da kötü olarak kabul edilen kişiler sınıfına karşı teşebbüs[5]" anlamında yaygın bir kullanım kazandı. Gazeteciler tarafından, biraz saldırgan bir çabayı içine alacak kadar genişletildiğinde bile, bir hedefin herhangi bir türü için kullanılır. Bununla birlikte, bugün bir çok hıristiyan

esasen Kutsal Yerlerin geri alınmasına yönelik olan Haçlı seferlerine farklı bir anlayışla bakar. Hiçbir savaşın Hıristiyan temellerine göre haklılaştırılamayacağını düşünenler yalnızca *Quakirler* ya da *Arkadaşlar Cemiyeti* değildir. On sekinci yüzyılda bile, tarihçiler Haçlı seferleri düşüncesinin bütünü hakkında eleştirel olmaya başlamışlardı. Örgütlenmiş Kilise'ye karşı çıkan özgür bir düşünür olan Edward Gibbon, 1099'da Kudüs'ün alınması sırasında meydana gelen yağma ve katliamı acımasız olarak anlattı[6]. Romantik bir hikayeci Walter Scott gibi bir haçlı savaşları hayranı bile, kahramanı Arslan Yürekli Richard'ın gaddarlığının ve zorbalığının farkındadır. Haçlı seferleri hakkındaki hikayesi *The Talisman*'ın girişinde şöyle yazar:

"Nihayet, Haçlı seferleriyle daha yakından ilişkili olarak araştırdığım dönem, vahşi ve cömert, bütün abartılı faziletleri ve absürt korkularıyla bir şövalye modeli I. Richard'ın savaşçı karakteri, Selahaddin'in sahip olduğu özellikle çelişir; doğulu bir yöneticiyi karakterize ettiği farzedilen acımasızlığın ve zorbalığın tamamını bu İngiliz monarkı gösterdi. Diğer yandan, her biri bir diğerine cesaret ve cömertlik gibi şövalyece vasıflarda üstün geleceği şeyi elde etmeye çalışırken, Selahaddin Avrupalı bir hükümdarın derin siyaset ve ihtiyatını gösterdi".

İslâm dünya tarihçisine göre, bütün olarak haçlı seferi düşüncesi çılgıncaydı. Papa ve orduları organize edenler, bir kısmı muhtemelen Kudüs'e hacc etmiş olsalar da, karşılaşacakları şartlar hakkında çok az fikir sahibiydiler. Müslümanların gücünün boyutu hakkında en küçük bir bilgileri bile yoktu. Kazandıkları başarılar, 1100'lerde Filistin ve Suriye müslümanlarının ismen Bağdattaki halifelik altında olmakla birlikte, birbirleriyle dalaşan, zaman zaman müslüman rakiplerine karşı hıristiyan prenslere katılmaya hazır olan küçük birkaç bağımsız devlet halinde olmaları sayesinde mümkün oldu. Bu devletçikler, güçlü bir müslüman lidere boyun eğdiklerinde, hıristiyan devletlerin kaderi de belli oldu.

Muhtemelen haçlı seferleri hakkında çağdaş hıristiyan düşün-

cesine dair en mutedil ifade, haçlı seferlerinin üç ciltlik tarihinin sonuç bölümünde yer alan, Sir Steven Runciman'ın şu sözlerinde bulunur:

Haçlıların zaferleri, imanın zaferiydi. Ancak, hikmetsiz iman tehlikeli bir şeydir.Tarih'in acımasız yasalarından dolayı bütün dünya, sakinlerinden herbirinin suçlarının ve akılsızlıklarının cezasını çeker. Medeniyetimizin kendisinden geliştiği Batı ve Doğu arasındaki uzun karşılıklı etkileşim ve karışım zincirinde, haçlı seferleri trajik ve yıkıcı bir serüvendir. Yüzyıllarca geriye dönerek kahramanlık tarihlerine bakan biri olarak tarihçi, insan doğasının sınırlarına tanık olmanın verdiği üzüntüyle hayranlığının gölgelendiğini hissetmelidir. Ne kadar çok cesaret ve ne kadar az şeref, ne kadar çok dindarlık ve ne kadar az anlayış vardı. Yüksek idealler; acımasızlık, hırs ve açgözlülükle, kör ve kaba bir üstünlük iddiasıyla ısrarla kirletildi. Kutsal savaşın kendisi, Kutsal Ruh'a karşı işlenmiş bir günah ve Tanrı adına uzun bir hoşgörüsüzlük faaliyetinden başka bir şey değildi[7].

İslâm'ın Hıristiyanlık algılayışlarına, haçlı seferlerinin katkısına dair başladığımız sorunun cevabı, haçlı seferlerinin çok az şeyi değiştirmiş olduğudur. Bir çok hıristiyan, Selahaddin'in şövalyece yüce gönüllülüğünü takdir etmeye başladı; çok az miktarda ilmi çalışma yapıldı. Fransa ve batı Avrupalı bilim adamları yeni ve detaylı bir İslâm imajı yaratmışlardı, ancak yine de, haçlı seferlerinin yapıldığı topraklardaki müslümanlarla ilişkiler, kesinlikle daha çok ve daha doğru bilgi arzusunu güçlendirmişti.

Haçlı seferlerinin çağdaşı olan müslümanlar tarafından algılanışı, hıristiyanlarınkinden farklıdır. Müslümanların çoğu için o, ondokuzuncu yüzyılda İngiliz Habeşistanı'nın kuzey batı sınırındaki olayların İngilizler tarafından algılanışıyla kıyaslananabilecek, uzak bir sınır olayından başka bir şey değildir. Bağdat'taki halife, konuyla ilgili olarak bilgilendirildi, ancak o an, hiçbir siyasi gücü olmadığından meseleye ilgi göstermedi. İslâm dünyasında esas hakim güç, Selçuklu Hanedanıydı. Ancak, onların merkezleri de Bağdat'tan yüzlerce mil uzaktaydı. Haçlı seferlerini

işitmiş olsalar bile onu, özellikle bu bölgede yarım yüzyıldır devam etmekte olan mücadelenin başka bir varyantı olarak kabul ederlerdi.

Bizans baskınlarına (raiding expedition) alışkın olmakla birlikte, haçlı seferlerinden doğrudan etkilenen müslümanlar için durum farklıydı. Kısa sürede Bizanslılar ya da Rum ile Franklar ya da Franj arasında bir farkın olduğunu anlamaya başladılar; ancak, sonuncuların dinî motivasyonları ve hedeflerinin ne olduğunu anlayamadılar.

Az önce işaret edildiği gibi, bir kısım müslüman liderler, müslüman rakiplerine karşı hıristiyan liderlerle ittifaka girmeye hazırdılar. Ve haçlıların kurduğu devletlerde uzun süre yaşayan Franklar, bölgesel adetleri ve elbiseleri kabul ettiklerinden dolayı, görünüş olarak müslüman liderlerden farklı değildiler. Haçlıları yenmek için yeterli, sağlam bir müslüman gücün oluşturulması, Selçuklu sultanının 1127'de Zengî adındaki bir kişiyi Musul'a idareci olarak atamasıyla başladı ve 1144'de bu güç, Urfa'yı geri alacak kadar kuvvetli hale geldi. Yerine geçen oğlu, 1169'da Mısır Fatimîlerine karşı bir ordu gönderdi ve bu ordunun komutanı öldüğünde torunu Selahaddin onun yerini aldı. Selahaddin kısa sürede kendisini Mısır'ın hakimi yaptı ve 1174'te Zengî'nin oğlunun ölümü üzerine halife tarafından Musul'dan Kahire'ye olan bölgenin sultanı olarak tanındı. Bu bölge üzerinde hakimiyetini güçlendirmenin ötesindeki nihai maksadı, haçlıları kovmaktı. Ve 1187'de Kudüs'ü ele geçirerek bu maksadını büyük ölçüde gerçekleştirdi.

Bu tarihten birkaç yıl önce, Selahaddin'in hıristiyanlara karşı cihad ya da kutsal savaş çağrısı yapmasına, Akabe körfezinden Kızıl Deniz'e bir donanma gönderen ve 1182'de Mekke yolundaki müslüman bir hac gemisini batırma aptallığını gösteren yeni gelen hıristiyan bir lider, yardım etti. Bu olay yaygın olarak bilinir hale geldi ve İslâm dünyasında Frank devletlerinin kuruluşundan daha büyük bir öfkeye sebep oldu. Ancak şahıs olarak Selahaddin, en azından bir süre için bazı hıristiyanlarla dost ola-

rak kalmaya devam etti. Ancak bu türden dostça ilişkiler bile, Hıristiyanlığın İslâmî algılanışının, daha iyi hale gelmesine çok az katkıda bulundu.

Evvelki bölümde çalışması betimlenen tanınmış tarihçi İbnü'l-esîr'in (1160-1233) Musul'da ikamet ettiği ve bir müddet Selahaddin'in ordusunda bilfiil vazife yaptığı işaret edilmeye değer. İbnü'l-esîr, Antakya'nın 491/1098 yılında Franklar tarafından fethini kaydeder. Ancak bunu, 478/1085'teki Toledo'nun ve 484/1091'te Sicilya'nın fetihlerini takip eden Frank kavminin bir saldırganlığı olarak kabul eder. Bu onun, haçlı hareketini müslümanlara karşı Hıristiyanî bir cihad olarak düşünmesine sebep olur. Ancak onu, planlı bir faaliyet olarak görmez. O, bu dönem boyunca takip ettiği çok sayıdaki konulardan yalnızca bir tanesidir. İbnü'l-esîr'in haçlı seferlerini hıristiyanî bir cihad olarak algılayışı muhtemelen, Irak ve daha doğudaki müslümanların çoğu tarafından paylaşılmadı.

Son olarak bugün bazı müslümanların haçlı seferlerini Avrupa sömürgeciliğinin başlangıcı olarak kabul ettiklerinin farkında olmak önemlidir. Bu yaklaşım, önceki müslüman tarihçilerden kaynaklanmadı; fakat bu, müslümanların batıya öğrenci olarak gelmeleri ve batılı tarihçileri okumalarının sonucudur. Bu okumaları sonunda haçlı seferleri ile kendi topraklarında yaşadıkları sömürgecilik arasında çok açık bir benzerliğin olduğunu gördüler. Muhtemelen çoğu, Albay Kaddaf'i kadar ileri giderek 1798'de Mısır'ın Napolyon tarafından işgalini, dokuzuncu ve İsrail'in kuruluşunu onuncu haçlı seferi olarak nitelendirmez. Onların hiçbiri haçlı seferi gibi değildir. Tabii ki bazı fundamentalist "Kitab-ı Mukaddes" hıristiyanları gerçekte kehanetin yerine gelmesi anlamında İsrail devletinden memnun olabilirler; onu Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğunun bir delili ve eleştirenlerinin bir reddi olarak kabul edebilirler; ancak hıristiyanların çoğu, hıristiyan kutsal yerlerini yahudilerin ellerine vermeyi, haçlı seferi yapmaya yönelik hedeflerinin tam zıddı olarak göreceklerdir.

Bugün meseleye tarihsel olarak bakan hıristiyan, haçlı seferle-

riyle çok övünmez ve onlarda sömürgecilik unsurunun olduğunu itiraf edebilir, ancak, haçlı hareketiyle son birkaç yüzyıllık Avrupa sömürgeciliği arasında süreklilik ya da özdeşlik de görmez.

Hıristiyanların İslam'ı Algılayışları

Yuhanna ed-Dimeşkî gibi müslüman idaresi altında yaşayan hıristiyanlar, İslâm'a dair eleştirilerinde çok dikkatli olmak zorundayken, Bizans İmparatorluğunun vatandaşlarının bu tür sıkıntıları yoktu. Bu yüzden onlar tarafından ortaya konulan İslâm portresinin, İslâm'ın kusurlu bir karikatürü olarak tasvir edilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu karikatüristik tasvire rağmen müslümanlar yine de, Bizans İmparatorluğundan Mısır ve -Hıristiyanlığın asli vatanı Filistin'i de içeren- Suriye gibi gelişmiş eyaletleri zorla alan güney ve güney doğu sınırlarına karşı sürekli bir askeri tehdit olmaya devam eden büyük bir düşmandı.

Bizanslı teologların, sekizinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadarki yazıları, Almanya Münster Üniversitesinde görevli hıristiyan bir arap profesör olan Adel-Theodore Khoury tarafından detaylı olarak çalışıldı[8]. Bu yazılarda İslâm, Yuhanna ed-Dimeşkî tarzında tam hıristiyanî bir heresilik olarak değil, putperestliğe meyleden yanlış bir din olarak tanımlanır. Muhammed, sahte bir peygamber, şeytanın elçisi, "yalancıların babası (ebû'l-kizb)" tarafından ilham edilen bir kişi ve bizatihi Deccâl kendisidir. Muhammed hakkında ahlaki yanlışları olarak kabul edilenden daha da fazlası söylenmiştir. Kur'ân, sahte kutsal bir metindir; Muhammed ondaki doğru malzemeleri Yeni Ahit'ten almış, ancak Manikienler gibi heretiklerden aldığı malzemeleri ve kendi uydurmalarını da ona eklemiştir. Bu yüzden İslâm, şeytani ilhamdan kaynaklanan tehlikeli bir dindir ve hıristiyan teologlar açıkça onun ortadan kalkışını istemişlerdi. Profesör Khoury'nin kendisinin İslâm'la diyaloğa inanan biri olduğu ve bu tabloyu kabul etmediği, ancak bugünün hıristiyanının manevi atalarının ne dü-

şündüklerini öğrenmesi gerektiğini kabul ettiği de eklenmelidir.

Bizanslılar, müslümanları, daha çok savaş meydanlarında karşılaştıkları kaba yabancı askerler olarak tanıdıklarından, müslüman inançlarının karikatüründen memnun olabilirler. Ancak, İberya yarımadasındaki kültürlerin karışması ve özellikle hıristiyan yönetimi altında müslümanların yaşamaya başlamaları, farklı bir durum ortaya çıkardı. Müslümanlarla yan yana yaşayan ve onlarla günlük olarak ilişki içinde olan hıristiyanlar, müslümanların makul bir halk olduklarını gördüler. Sevilla'da 1248'de ele geçirildiğinde, kuzeyden dağlıların ve onlara yardım eden Franklar'ın, kendi tanıdıkları kasabalara bir çok yönden üstün olan bir şehrin ihtişamı, lüksü, inceliği ve güzelliği karşısında nasıl hayran kaldıkları da kaydedilir. Şüphesiz, bır kısım hıristiyan liderlerin, müslümanlar hakkında daha kesin bilgiler elde etmeye ilgi duymalarına yol açan şey, birey olarak müslümanların makul ve oldukça medeni bir halk olarak algılanışlarıdır.

İslâm'a dair daha doğru ve daha gerçek bir bilgi elde etmeye yönelik ilk hareket, bu karşılıklı kültürel etkileşim ortamından kaynaklandı. Bu, 1108'de hıristiyan olan bir İspanya yahudisi, Pedro de Alfonso tarafından yazılan İslâm hakkındaki bir *Dialogue*'du[9]. Fakat asıl itici kuvvet, 1122'den 1156'daki ölümüne kadar Cluny'deki önemli bir manastırın baş rahibi, Muhterem Peter'den geldi. Peter, Cluny'nin başrahipleri olan büyük selefleri-nin bir çoğu gibi reformcu gelenektendi ve Benediktin törenlerinin arındırılmasına yakından ilgi gösteriyordu. O, bu tür bir bakış açısıyla, Haçlı seferlerini düşündüğünde, "kafasında, Haçlı seferlerinin kararlaştırılmış hedeflerinin, hıristiyanların en merkezi ilgisini yani, müslümanların ihtidasını bütünüyle ihmal ettiğine dair kesin bir kanının oluşması" şaşırtıcı değildir[10].

1142 ile 1143 yılları arasında Peter, kuzey İspanya'ya yaptığı bir yolculukta yaklaşık bir yıl geçirdi. Ve bu süre boyunca, ilk önce, cahil Avrupalı hıristiyanları İslâm hakkında güvenilir bilgi ile donatacak, ve ikinci olarak, "İslâm'da olan her şeyi hıristiyanlar sahte olarak kabul etmeli", düşüncesini reddetmelerini sağla-

yacak ayrıntılı bir proje ortaya koyarak onu gerçekleştirmeye başladı. Bu projenin sonucu, Kluniyak külliyatı olarak bilinen, değişik boyutlarda bir düzine Latince çalışmaydı. Çalışmanın bir kısmı Toleda'da yapıldığından dolayı, Toledan kolleksiyonu olarak da bilinir. 1085'teki yeniden ele geçirilişinin akabinden Toledo, Arapça bilim ve felsefe çalışmalarının bir merkezi oldu. Külliyat, Ketton'lu Robert tarafından yapılan bir Kur'ân tercümesini de içermektedir[11]. Muhterem Peter, Avrupa'da tedavülde olan yanlış düşüncelerden kaçınarak İslâm öğretisinin kısa bir anlatımına (*Summa totius haeresis Saracenorum*) ve onun hakkında kaleme alınan uzun bir reddiyenin (*Liber contra sectum sive haeresim Saracenorum*) oluşumuna katkıda bulundu.

Muhterem Peter'in çalışması, sonraki iki yüzyıl boyunca, büyük ölçüde İslâm hakkındaki hıristiyan yazıma rengini verdi. Bu yazılanların miktarı, dikkate değerdi[12]. İslâm'ı konu alan müstakil kitaplar dışındakilerde de, arasıra da olsa İslâm'a yapılan bir çok gönderme vardı; ancak bunlar sahih bilgi birikimine pek az şey eklediler. Ancak, çoğu doğru ve sahih olan bütün bu malzemeleri, bilim adamları, bazı yönleriyle ciddi olarak bozulmuş bir İslâm imajını üretmek için kullandılar. Bu imaj, Ricoldo da Monte Croce'ın (ö. 1321) "Sarazenlere ve Kur'ân'a Karşı Tartışma" olarak da bilinen, *Improbatio alchoraniyi* yazdığı zaman yaygın bir kabul görmüştü.

Thomas Auqinas, İslâm hakkında çalışan biri olmamakla birlikte, İslâmî inançta sahte olanla savaşına ve hıristiyan inancının rasyonel bir tarzda sunma ihtiyacının farkındaydı. Onun *Summa contra Gentiles*'i kısmen müslümanlara yöneliktir ve daha kısa bir çalışmalar olarak da, *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armanos*'ı da yazdı[13]. Muhtemelen İspanya'daki hıristiyan idare altında olanları düşünen Thomas Aquinas, Muhterem Peter'in müslümanları ihtida ettirme arzusunu paylaştı. Auqinas ve aynı dönem hakkındaki diğerlerinin çalışmalarından, en azından ondokuzuncu yüzyıla kadar Avrupaî düşünüşte merkezi bir yere sahip olacak olan ve İslâm'ın standart hıristiyan algılanışı haline

gelen şey hakkında bir hayli fikir edindik. Bu algılayış ile bugünün modern algılayışının arasındaki fark, dört başlık altında toplanabilir[14]:

1. *İslâm sahte ve hakikatten kesin bir sapmadır.* Ortaçağ hıristiyan düşünürleri, inançlarının etrafına, batı Avrupalı hıristiyan için, kendisiyle uyuşmayan herşeyin yanlış olduğu açıkça görülen etkileyici büyük bir bina inşa ettiler. Thomas Aquinas'ın felsefi ve teolojik sisteminde, hıristiyan hakikatlerinin bir kısmı, akılla ispatlanır, diğerleri vahye dayanır; ancak, vahye dayananlar da en azından savunulabilir ve bu tür hakikatlerin tanrısal kaynağı, onları bildiren peygamberlere verilen mucizelerle desteklenir. Muhammed'in bildirdiklerinden bir kısmı doğruydu, ancak, o bunları Eski ve Yeni Ahit'in öğretilerinin bozulmuşlarıyla karıştırdı ve onun bildirdikleri mucizelerle desteklenmedi. Muhammed'in öğretisini ilk kabul edenlerin tamamının düşük zeka sahibi şahıslar oldukları ve dinin hızlı olarak yayılmasının sebebinin büyük ölçüde, seksüel hazlar vaadi ve tehditler (birazdan tam olarak tasvir edileceği gibi) olduğu söylendi. Diğer yazarlar, Muhammed'in yalnızca doğruyla yanlışı karıştırdığını değil, aynı zamanda her ne zaman doğru bir ifade söylediğinde ona, onu bozacak bir zehir eklediğini iddia ederek Thomas Aquinas'dan daha da ileri gittiler; doğru ifade, zehiri gizlemek için karıştırılmış bal olarak kabul edildi.

2. *İslâm, zorla ve kılıçla yayılan bir dindir.* Muhtemelen, on birinci ve on üçüncü yüzyıl batı Avrupa hıristiyanları, İslâm'ın ilk yüzyılındaki genişlemesine dair çok mübhem bilgilere sahiptiler. Biliyor olsalar bile, fethedilen topraklardaki hıristiyanların korunmuş azınlık oldukları gerçeğine çok az dikkat çektiler. İslâm'dan zorba bir din olarak söz eden Thomas Aquinas, Muhammed'in ilk takipçilerini, başkalarını zorla İslâm'a sokan irrasyonel zorba adamlar olarak kabul eder görünür. Pedro de Alfonso (ö. 1110), Tanrı'nın ve müslümanların peygamberlerinin düşmanlarını "soyma, hapsetme ve öldürmenin, takip etmenin ve bir şekilde onları ortadan kaldırmanın" İslâmî bir emir olduğunu

düşündü. İslâm'ın bu takdiminden kastedilenin aksine Hıristiyanlık, halkı öğretilerinin doğruluğuna ikna ederek kazanan bir barış diniydi. Gariptir ki, Hıristiyanlığın barış dini olarak kabul edildiği bir zamanda, Hiristiyanlık dünyası haçlı seferleriyle meşguldü. Haçlı seferlerini destekleyenlerin büyük bir kısmı hedeflerini, kısmen de olsa, müslümanların hıristiyanlaştırılmaları değil, ancak sadece, kutsal yerleri hıristiyan hacılar için güvenilir kılmak olarak düşünmüş olabilirler. Thomas Aquinas, hıristiyan inancının yayılması düşüncesine bağlıydı; ancak, inanmayanlar hıristiyanların ellerinde mahkum olarak bulunsalar bile, hıristiyan olmaları için zorlanmamaları gerektiğini vurguladı; buna rağmen yine de, hıristiyanların, hıristiyan inancının yayılmasına engel olanları bu faaliyetlerinden men etmek için savaşmakta haklı olduklarını kabul etti[15].

3. *İslâm, hevasına düşkünlerin dinidir.* Müslümanların günlük hayatının algılanışında, cinselliğin önemli bir rol oynadığı düşünüldü. Bir müslümanın tam olarak (izin verildiği gibi) dört değil, bilakis yedi, on veya daha fazla karısı olduğu zannedildi; ve Cennette Kur'ân'ın huriler dediği, hoş arkadaşlar vaadedildiği biliniyordu. Bir yazar, Kur'ân'da bekarların zinasına izin veren bir ayetin olduğunu düşündü, ve diğer ayetleri de, Avrupalılar için bütünüyle nahoş olan cinsi uygulamalara izin verecek ya da destekleyecak şekilde betimledi. Bir müslümanın dört kadınla evlenmesine ve sınırsız cariyeye sahip olmasına izin verilmiş olması gerçeğine rağmen, İslâm'a evlilik hemen her zaman kesin olarak düzenlenmiş hukuki bir anlaşmadır ve zina eden, yeterince delille desteklendiğinde taşlamayla (*recm*) cezalandırılabilir; ve bu yüzden de müslümanların hayatı, bir Avrupalının hayal ettiği gibi, sınırsız bir cinsi serbestlik alanı olmaktan çok uzaktır. Gerektiğinde yeminleri bozma ve yükümlülüklere dair ihmaller için bir bahane olarak kadere inanma gibi, ahlaken kötü davranış şekillerinin müslümanları karakterize ettiği zannedildi.

4. *Muhammed bir Anti-Crist/Deccal'dir.* Ortaçağ hıristiyanları için, Kur'ân'da fazla hata olduğu açık olduğundan, Muhammed,

en azından sahte bir peygamber olarak kabul edilecekti. Fakat, bazıları bundan daha da ileri giderek, onun bir peygamber olmadığını ancak gerçek din olan Hıristiyanlığa aykırı bir din kurduğunu, kötü şeyler yapmış olduğunu ve bu yüzden Şeytan'ın bir oyuncağı ya da ajanı olduğunu ve bir diğer ifadeyle Anti-Christ olduğunu kabul ettiler.

Bunlar, on bir ve on üçüncü yüzyıldaki hıristiyan bilim adamları tarafından şekillendirilen, ondokuzuncu yüzyıla kadar İslâm ile ilgili Avrupadaki düşünceyi kontrol eğilimi olan ve hala da belli kesimleri etkileyen, İslâm'ın çarpıtılmış imajının önemli yönleridir. Burada işaret edilen nokta, Hıristiyanlığın İslâmî algılanışının çoğu şeyi ihmal etmesi gibi, aynı şekilde İslâm'ın hıristiyan algılanışı da bir çok noktayı görmezden gelmiş olmasıydı. Norman Daniel'in söylediği gibi[16]:

> "Keza, Muhammed'in hayatına dair en makul anlatımın bile, onun ne kadarını atladığını hatırlamak önemlidir. Medine'nin bir pagan devleti olduğu iddia edilmekle birlikte, Arap toplumu için Muhammed'in toplumsal kanun yapıcılığı kabul edilmez; Muhammed'in hususi bir lütuf olarak inandığı Bedir'deki zaferinin değeri yalnızca düşürülmedi, aynı zamanda görmezden de gelindi; polemik değeri olmayan -meselâ, yeni kıblenin tayini gibi- peygamberin fiilleri, çok nadir olarak zikredildi; kabileleri birleştirmeye yönelik ittifaklar ve diğer barışçı vasıtalara ise hiç bir atıf yoktur; Hudeybiye'nin bütün olarak zikredilmemesinin, kansız Mekke Fethi'nin, paganizm üzerindeki nihai zaferinin ve İslâmî yönetimin ve dinin kurumsallaşmasının atlanması, Muhammed'in hikayesini gülünç bir şekilde ve tamamlanmamış olarak bırakır".

İslâm'ın bu yetersiz algılanışının hıristiyan hayatındaki yerini, Hıristiyanlığın yetersiz algılanışının müslüman toplum hayatındaki yeriyle karşılaştırmak da öğreticidir. Fetihleri müteakiben müslümanlar, bir ölçüde hıristiyanlarla karıştıkları yerlerde yaşa-

mak zorunda kaldılar. Noksanlıklarına rağmen onların Hıristiyanlık algılayışları, bir arada yaşamayı başarmalarını sağladı. Muhammed'in Musa ve İsa çizgisinde bir peygamber olduğunun iddia edilmesi sebebiyle, Yahudilik ve Hıristiyanlık bütünüyle reddedilmedi; ancak aynı zamanda, Kur'ân'la yahudi ve hıristiyan kutsal metinleri arasında ve keza Kur'ân'la yahudi ve hıristiyan inançları arasında ciddi uyuşmazlıklar da vardı.

Buna karşın batı Avrupa'daki hıristiyanların durumu farklıydı. el-Endelüs'de müslüman olan hıristiyanların oranının Mısır, Suriye ve Irak'takinden daha büyük olması mümkündür; fakat, hıristiyan bilim adamları tarafından yaratılan yeni İslâm algılanışı, gerçekte ihtidaya karşı koymada onlara yardım etmiş olsa da, birincil olarak müslüman idare altındaki hıristiyanların faydası için düşünülmüş görünmüyor. Ancak, müslüman olma cazibesinin çoğunu kaybetmekle birlikte, yaratılan yeni İslâm algılanışının Reconquista sonrasındaki hıristiyan krallıklarında müslümanlarla karışık yaşayan hıristiyanlara yardım ettiğinden şüphe yoktur. Yeni İslâm algılanışından sorumlu Muhterem Peter gibi, halkın çoğunun da müslümanlarla yakın ilişkileri yoktu. Kitapların bir kısmında yer alan "bir müslümanla tartışmalar" şelindeki bölüm, müslümanların hıristiyanlaştırılmasına dair bir ilgiyi ima edebilir. Fakat bir çoğu müslüman topraklarına gitmeyi gerçek mühtediler kazanmaktan ziyade şehitlik tacını elde etmeye daha çok ilgi duyan bir avuç birey dışında, misyonerlik çabası içinde olduklarına dair çok az işaret vardır.

Bu yüzden, İslâm'ın çarpıtılmış imajının yaratılışı, müslümanların, özellikle de el-Endelüs'tekilerin kültürel üstünlüklerine yönelik bir cevap olması daha muhtemel görünüyor. Müslümanlar İspanya'ya ilk çıktıklarında, bölge sakinlerinin refah seviyelerinde onlardan oldukça aşağıydılar ve Pireneler'in kuzey halkları da çoğunlukla aynı durumdaydılar. On üçüncü yüzyılda aradaki fark muhtemelen azdı, ancak, hıristiyanlar şimdi askeri teknolojide genel olarak müslümanlarla eşit olmakla birlikte refah seviyesindeki fark hiçbir şekilde kapanmamıştı. Daha üstün

bir kültüre karşı bir tepki olması şeklindeki bu teklifi desteklemek için, müslümanların hıristiyan algılayışında onların entellüktüel zayıflıklarını vurguladığı yerde, entelektüel tarafı görmezden gelmeksizin İslâm'ın hıristiyanî algılanışında ağırlığın daha çok ahlaki zayıflığa verildiğine işaret edilecektir. Bu hıristiyanların, müslümanların bir çok kültürel meselede kendilerinden üstün olsalar bile, doğru ve böylece daha iyi bir dine sahip olmanın yanı sıra, kendilerinin bir çok şekilde ahlakî olarak müslümanlardan üstün olduklarını hissettikleri anlamını da ifade eder. İslâm'ın hiristiyanlar tarafından algılanışı, onun batı Avrupa Hıristiyanlık kimliğinin daha derin bir farkındalığına götüren hıristiyanlık algılanışının yerini_tutan bir şey olduğunu ima eder. *Orientalism* hakkındaki kitabında Edward Said, "hedeflerinden birinin, Avrupai kültürün güçle ve kimliğini de kendisini Doğuya karşı, bir tür naiplik ve hatta gizli beni olarak konumlandırarak kazandığını göstermek olduğunu" söyler; Said, esasen son üç yüzyılda yaşananları düşünerek bunları söyler; ancak benzer şeyler daha önceleri de yaşanmış görünmektedir[17].

ALTINCI BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Bu bölümdeki meselelerin detaylı bir tartışması, *Islamic Spain*, Edinburg University, Edinburg, 1965, adlı kitabımda bulunabilir.

Fransa'nın güneyi ve İtalya'nın kuzeyindeki, onüçüncü yüzyıl sonunda gelişen ve çoğunluğu şövalye sınıfından olan lirik şair ve ozanlara verilen ad (ç).

2) *Islamic Spain* s. 170'ten alıntı.

3) Bu konu hakkında daha mütekamil bir çalışma, "Perceptions of the Crusades" adıyla İtalya'da basılan the Bausani memorial volume'da bulunabilecektir.

4) *A Study of History*, Oxford University, London, 1934-54, V, 242.

5) *Oxford English Dictionary*, ek cilt.v.

6) Edward Gibbon, *Decline and Fall of Roman Empire*, farklı baskılar, karş. 58.

Walter Scott'un Selahaddin Eyyubi ve Arslan Yürekli Richard'ın ilişlikilerini konu alan roman tarzındaki bir çalışması Mehmet Halid tarafından tercüme edilerek eski Sabah gazetisinde yayınlanmıştı. Bu tercüme, Kasım Gürlek tarafından sadeleştirilerek Timaş Yayınları arasından *Selahaddin-i Eyyubi ve Arslan Yürekli Rişar* adıyla 1997'de yeniden yayınlandı. (ç)

7) Steven Runciman, *A History of Crusadest*, Penguin, Harmondsworth, 1965, III, 480.

8) *Polémique Byzantine cotre l'Islam* (VIII-XIII S.), Brill, Leiden, 1972, özellikle. 359-65. Bkz. Alain Ducellier, *Le miroir de l'Islam:Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age*, Paris, 1971.

9) Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an image*, Edinburg University Press, Edinburg, 1960, s. 7, 12. Bu bölümün geri kalan kısmı çoğunlukla bu çalışmaya dayanır..

10) James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1964, s. 23.

11) Detaylar için bkz. Kritzeck, a.g.e. Daha eski çalışmalarında yanlış bir şekilde *Retenensis* denilir.

12) Bkz. Daniel, a.g.e., Bibliography A.

13) James Waltz, "Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas", *Muslim World*, 1976, LXVI, 81-95. Bu, Daneil'in a.g.e'inde Aquinas araştırmasına daha önemli katkılar yapar.

14) Aşağıdakiler için bkz. *The Influence Islam on Medieval Europa*, Edinburg University Press, Edinburg, 1972, s. 72-80.

15) Waltz, a.g.e., *Summa Theoligica* II. 1, q. 10, mak. 8'den iktibas eder.

16) Daniel, a.g.e., s. 242.

17) Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, s. 3. Said'in bu kitabı, Nezih Uzel tarafından Fransızcasından tercüme edildi. Pınar Yayınları tarafından İstanbul, 1982'de ilk, 1998'de ikinci baskısı yapıldı. (ç)

YEDİNCİ BÖLÜM

MODERN KARŞILAŞMANIN ARKAPLANI

Modern dönemde ve özellikle de onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, müslümanlar ve hıristiyanlar arasındaki karşılıklı algılayışlarda değişiklikler oldu. Ancak bu değişmeleri, bütün farklı insan gruplarını ilgilendiren siyasi ve ekonomik ilişkilerdeki dramatik değişmeler izledi -hem İslâm hem de Hıristiyanlık şimdi yekpare olmaktan uzaktır. Bu arkaplanının özelliklerine kısaca bakmak konuyu anlamaya yardımcı olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu

Güney doğu Avrupa'yı işgaliyle, saldırgan İslâmî sömürgeciliğin yeni bir dirilişi olmasından dolayı, Osmanlı İmparatorluğu belli bir başlangıç noktasıdır. Ottoman ya da Osmanlı ailesi, on birinci yüzyıldan itibaren Anadolu'ya, Küçük Asya'ya akın eden ve Türkmenler olarak bilinen büyük Türk boylarının küçük bir parçasıydı. Osmanlılar, özellikle de, on üçüncü yüzyılda kuzey batı Anadoluya göç ettikten sonra Bizanslılara karşı süren savaşın, lideriydiler. Taraftarları, gâziler ya da Hıristiyanlığa karşı inancın savaşçıları gibi bir ad aldılar. Başarılarının bir sonucu olarak şimdi Osmanlı Hanedanı diye isimlendirilen grup, diğer

küçük Türk prensliklerini (beyliklerini) içine alarak onları ortadan kaldırdı. 1357'de Çanakkale, Gelibolu yarımadasına geçtiler ve yüzyılın sonuna doğru, Yunanistan ve Bulgaristan'ı da içine alacak şekilde Bizans'ın bir çok eyaletini fethettiler. İstanbul ise nihaî olarak,1453'te düştü.

Onaltıncı yüzyılın başları daha hızlı bir genişleme dönemiydi. 1517'de Suriye ve Mısır, Memlüklerden alındı. 1526'daki zaferden kısa bir süre sonra Macaristan'ın büyük bir kısmı Osmanlı idaresi altına girdi ve Osmanlı ordusu, başarısız olmakla birlikte 1529'da Viyana'yı kuşattı. 1534'te Osmanlılar, Akdeniz'de güçlü bir donanmaya sahiptiler ve İspanya ve diğer Avrupa güçleriyle savaşıyorlardı. Cezayir daha önceden onlarındı ve son olarak Tunus'u İmparatorluklarına kattılar. Irak ve Arabistan'ın bir kısmını işgal ederek ve Hint Okyanusu'nda bir donanma bulundurarak güney doğuya doğru da genişlediler.

Osmanlı eliti, bunu İslâm'ın bütün dünyayı içine alacak şekilde genişlemesinin bir devamı olarak gördü ve İmparatorluğun idarî yapısı, daha çok genişlemeyi destekleyecek tarzda dizayn edildi. Batı Avrupalılar için Osmanlı ilerlemesi, İslâm'ın şiddet ve kılıçtan ibaret olduğu ve bu yüzden de korkulan bir din olduğu görüşünü destekleyen, müslüman saldırganlığının bir tekrarıydı. Bu yüzden 1542'de İsviçre Basel belediye konsilinin, Ketton'lu Robert'ın Latince Kur'ân tercümesini neşretmeye uğraşan bir yayıncıyı, "bu hikayeler ve heresilikler hıristiyanları bölebilir" korkusuyla hapsetmesi, şaşırtıcı değildir. Büyük reformcu Martin Luther, yayın yapmanın müslümanlara yardım etmekten daha tehlikeli olduğunu vurgulayarak araya girdi ve 1543'de İslâm hakkındaki diğer ilmi malzemelerin oluşmasında başı çekti[1].

Osmanlılar yaklaşık bir buçuk asır güçlerini devam ettirdiler, ancak, onyedinci yüzyılın sonunda zayıflık emareleri ortaya çıkmaya başladı. 1683'te yine bir Viyana kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanmasıyla Osmanlılar, Ruslar'la olduğu kadar, Avusturya, Polonya, Venedik ve Papa'nın Kutsal İttifakıyla da karşı karşıya kaldılar. 1699'da birçok yenilgiye uğradılar ve Karlofça antlaşma-

sıyla, geniş topraklarının bir kısmını Avusturya, Polonya ve Venedik'e bırakmaya razı olmak zorunda kaldılar. Ancak, Osmanlılar, hala Karadeniz'in batı ve kuzey körfezlerini de içeren güney doğu Avrupa'nın çoğunu elinde tutuyordu; fakat, ondokuzuncu yüzyıl, 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığı ve Fransa'nın 1830'da Cezayir'i işgaliyle başlayan daha büyük kayıplarla sona erdi. Avrupa güçleri için, İmparatorluk "Avrupa'nın hasta adamı" olmuştu ve o, sadece erkenden parçalanmasına engel oldukları rakipleriydi. 1912-1913 Balkan Savaşlarındaki yenilgisinden sonra, İmparatorluğun Avrupa'da sahip olduklarından elinde kalanların tamamı, kuzeyde Edirne'ye ve batıda Gelibolu'ya kadar uzanan İstanbul'un etrafındaki bölgeydi. 1922'de Türkler Mustafa Kemal'in idaresinde Osmanlı İmparatorluğunu ortadan kaldırdılar ve onun yerini Türkiye Cumhuriyeti aldı. Daha önceki Asya ve Afrika eyaletlerinden Cumhuriyete yalnızca Anadolu bırakıldı.

Mısır, özel bir durum arzetmektedir. Arnavut kökenli olan ve orduyla Fransızları çıkarmak için Mısır'a gelmiş bir Osmanlı memuru olan Mehmet Ali, 1805'te kendisini Mısır'ın hakimi olarak ilan etti. İstanbul'daki Osmanlı yetkilileri tarafından o, paşa/idareci olarak tanındı ve bu statü çocukları tarafından miras alındı. Paşanın orduyu modernize etmesi, Sudan'ı ve bir müddet sonra da Suriye'yi topraklarını ilhak etmesini mümkün kıldı ve genel olarak Avrupaî bir eğitimi Mısırlılara vermeye başladı. 1882'de Mehmet Ali Paşa'nın halefleri askerî maceralar ve saraydaki israfın bir sonucu olarak ağır bir şekilde borçlandılar ve ülkenin gelirleri, Avrupalıların kontrolü altına girdi. Askeri bir isyan, ülkenin istikrarını tehdit ettiğinde, kredi verenler Avrupalılar adına İngiltere Mısır'a müdahele etti. O zamandan 1922'ye kadar ismen Hidiv ya da devletin başı olarak Mehmet Ali'nin torunlarından birinin elinde olan Mısır, Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olmasına rağmen, İngiliz temsilcisi, Mısır'ın gerçek yöneticisiydi. 1922'de Mısır, kral I. Fuad ile şeklen bağımsız hale geldi.

Avrupa Sömürgeciliği

Avrupa sömürgeciliğinin, 1498'de Portekizli bir gemici olan Vasco de Gama tarafından Afrika'nın etrafından Hindistan ve Doğu Hint Adaları rotasının keşfiyle başlatıldığı söylenebilir. Portekizlileri, İngilizler, Fransızlar ve Almanlar takip etti. Bu faaliyette, fetih ya da yerleşme düşüncesi azdı. Esas ilgi, ticariydi ve özellikle Avrupalılar, doğu Akdeniz'in müslüman toprakları vasıtasıyla Avrupa'ya gelmekte olan baharat ve diğer maddelerin temin edildiği kaynakları elde etmeyi istiyorlardı. Tüccarlara karşı silahlı muhalefet olduğu zamanlar, savaş zorunluydu. Tedricen, ticaret arttıkça, siyasi ilgi daha büyük hale geldi; onsekizinci yüzyılda Hindistan ve Malezya geniş ölçüde İngiltere'nin, Doğu Hindistan Adaları ya da Endonezya ise Hollanda'nın kontrolü altındaydı. Bu kontrol bazan yerli idarecilerle yapılan antlaşmalar vasıtasıyla bazan da doğrudan yönetimle gerçekleştirildi; ancak, 1834'e kadar Hindistan'daki doğrudan yönetim İngilizlerin elinde olmayıp, esasen ticari bir şirket olan The East Company'nin elindeydi.

Fransa'nın 1830'da başlayan Cezair işgali ve onun Tunus'u kısmen kontrolu ve 1912'de Libya'nın İtalyanlar tarafından işgali öncelikli olarak ticari maksatlı değildi ve doğrudan doğruya sömürgeleştirme şekillerine yol açtı. 1914-1918 savaşına göre dağıtılan mandalar, sömürgeleştirmenin bir şekli olarak kabul edilebilir; ancak, saf sömürgecilik günleri, açıkça büyüyen bir siyasi farkındalık gösteren "sömürgeler"in sakinlerinin çoğu, artan bir siyasi şuurluluk göstermeye başladıklarında saf sömürgecilerin günleri artık sayılıydı. İkinci dünya savaşından önce, eski sömürgelerin bir kısmı şeklen ve diğerlerinin neredeyse tamamı ise savaşı takip eden on yılda ya da sonradan bağımsızlıklarını kazandılar; Birleşmiş Milletlerin üyesi oldular. Fakat kısa sürede, siyasi sömürgeciliğin yerini ekonomik sömürgeciliğin aldığını keşfettiler. Dünyanın birbirleriye sıkı sıkıya bağlı ekonomik bir topluluk haline gelmesi yüzünden büyük ekonomik gücü elinde

tutanlar, dünyanın çoğu kısımlarında olayları kontrol edebilirler.

Bu olayları düşünmenin akla getirdiği sorulardan biri, , güney Asya müslümanlarının niçin ticari maksatlarla gemiler göndererek karşılık vermedikleridir? Ticari ehliyeti olan müslüman tacirler, uzun Hind Okyanusu tecrübesi olan müslüman gemiciler vardı. Eğer ilave gemi yapımı ve denizcilik mahareti gerekiyorsa, kesinlikle çabucak öğrenebilirlerdi. Avrupa malları, seyahati meşru kılacak kadar yeterli ilgiyi uyandırmadı mı? Ancak Avrupalılar, malları güney Asya'ya getirdiklerinde, onlar kabul edildi. Tacirlerin ihtiyaç duydukları siyasi desteği kaybedecek kadar siyasi istikrarsızlık mı vardı? Yoksa bu tür faktörlerin bir kombinezonu sebebiyle mi müslümanlar Avrupa'ya gitmede başarısız oldular? Sebep her ne olursa olsun, Avrupa ve güney Asya arasındaki ticaretin bütünüyle Avrupalıların elinde olduğu bir gerçektir.

Bir diğer mesele, sömürgecilerin kişisel tutumuydu. Yabancılar tarafından yönetilmek, hiç bir zaman hoşa gitmeyen bir şeydir, ancak hoşa gitmemenin derecesi, yöneticilerin tutumlarıyla arttırılabilir ya da azaltılabilir. Müslüman sömürgecilerin tutumlarıyla -esasen İspanya'yı düşünerek- ve Avrupalı sömürgecilerin tutumları arasında benzerlikler vardır. Her iki durumda da, yöneticilerin kültürleri daha üstündür ve yöneticiler kendilerini insan olarak tâbiîlerinden daha üstün olduklarını kabul ederler. Müslümanlar, muhtemelen, seçkin bir kabileye mensup olmaktan kaynaklanan eski Arap kibrinden bir şeyler almışlardı ve bunu, din olarak İslâm'ın üstünlüğü üzerinde koyabilirlerdi. Avrupalıların tutumu, Edward Said tarafından, *Orientalizm* üzerine olan kitabında kılı kırk yararcasına incelendi[2]. Oryantalizm üzerine mütâlaaları gelecek bölümde ele alınacaktır; ancak Said, A. J. Balfour ve Lord Cromer'in yaklaşık 1910'da Mısır'ın İngilizler tarafından idaresi hakkındaki yazılarında ve konuşmalarında gösterildiği gibi, üstünlükle alakalı sömürgecilerin tutumunu da takdim eder. Onlar, İngiliz üstünlüğüne sorgulamaksızın hükmettiler ve zıtların karşılaştırması klişesi temelinde (Mısır'ı da

içeren) "Doğulu"dan, her tür zayıflığa sahip biri olarak söz ettiler: Kendini yönetme yeteneğinden yoksun; sosyal ve ahlakî açıdan bozulmuş olmasından, mantikî olarak düşünemez ya da açık ifadeler ortaya koyamaz olması vs. Avrupalı bir sömürgecinin, tebaası hakkında hissettikleri ve düşündükleri bu olduğu sürece, bir eşitlik temelinde onlarla yakın bir dostluk ilişkisine sahip olması zor olmalıdır. Muhtemelen bu bakış açısı, sömürgecilere karşı müslümanların, Asyalıların ve Afrikalıların şikayetlerinin özünde yer alır. Onlara eşit insanî değerde varlıklar olarak değil, "hukuksuz, daha düşük cins" gibi davranıldı. Tabii ki, Avrupalıların bilimlerini ve teknolojilerini hayatın maddi yönlerine uygulamada daha üstün oldukları doğrudur; ancak, onlar bu tür üstünlüğü ahlakî üstünlük ile karıştırdılar ve böylece de "Doğuluyu" ahlakî olarak daha düşük bir varlık olarak kabul ettiler. Bunda Avrupalılar haklı değillerdir, çünkü, onların bilimsel ve teknolojik gelişimi, hemen hemen kesin bir tarzda beşeri ilişkilerde bulunması gereken temel değerlerin bir kısmına dair duyarlılıklarının zayıflamasına yol açmıştır.

Edward Said, oryantalizmle örneklenen ve özellikle İslâm hakkında çalışmalar yapılmasına dair Avrupalıların tutumunu açıkça ortaya koyarken, duyarlı batılılar, bu tür tutumların temelini oluşturan yanlış anlama unsurunun farkındaydılar. Thomas Merton'ın beyaz sömürge yöneticileri ile ilkel Güney Deniz Adalıları arasındaki ilişkileri tahlil ederek zafiyeti, batı medeniyetinin merkezinde gördüğü, "Cargo Cults of the South Pacific/Güney Pasifiğin Kargo Kültleri" adında bir makalesi vardır[3]. O makalesinde Merton, bizden bu tür hareketleri Kargo kültleri olarak anlamamızı ister:

> "Kendimizi, beyazın üstünlüğü hakkındaki bu korkunç hurafeden kurtarmamıza yardım edin. Ancak, bunun yerine, tek cevaba sahip olduğumuzu hissederiz ve tabii ki, siyah kardeşimize yardım etmek istiyoruz fakat, bu yardım kibirli, anlamsız ve kendini beğenme terimleriyle sunulur. Onun bizim gibi olmasını imkansız kılarken, aynı zamanda

sadece bizim gibi olması için ona yardım edeceğiz. Böylece onu çaresiz bir durumda bırakır, sonra da niçin böyle acı hissettiğine şaşırırız. Dünyanın bütün beyaz olmayanları, bütün ayrıcalıklı olmayanları, birlikte yemek yemekle, bir masaya beraber oturmakla ve birbirlerini aynı yiyeceği paylaşanlar olarak kabul etmekle sembolize edilen, beyaz adamla karşılıklı gerçek bir münasebet için muazzam bir arzu hisseder görünürler".

Farklı müslüman halklar, tabii ki, kargo kültüne katılanlardan daha yüksek bir medeniyet düzeyindedirler. Bu yüzden de onlarla sömürgeciler arasındaki mesafe çok daha azdır, ancak böyle bile olsa, sömürgecilerin tutumlarına karşı tepkiler aynıydı. Bu meseleye, İslâmî yeniden dirilişle bağlantılı olarak yeniden bakılacaktır.

Avrupa'da Yeni Entellektüel Hareketler

Bu bağlamda, onbeşinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar ki Avrupa entellektüel hayatının bir tasvirini vermeye çalışmak, benim açımdan gerekli değildir. Özellikle de müslümanlarla Avrupalılar arasındaki ilişkilerle ilgili olan yönlere dikkat çekmek yeterli olacaktır.

Genel olarak Avrupa entellektüel hayatının yeniden bir dirilişinin, Rönesans ile ya da bilimin/eğitimin (learning) doğuşuyla başladığı kabul edilir; ve bu, Avrupaî Grek mirasının ve Roman biliminin/eğitiminin (learning) yeniden keşfi olarak düşünülür. Ancak genellikle görmezden gelinen bir başka yön yani, Arapça öğreniminden şiddetli bir kaçınma ve ne kadar çok Avrupalının Araplardan öğrenmiş olduklarını reddetmeye yönelik bir teşebbüs de vardı. Muhtemelen Thomism'in yükselişinden önce Avrupalılar, hıristiyan düşüncesindeki Plotinize eden unsura uygun düşmesi sebebiyle İbn Sina'ya şiddetle muhtaçtılar. Avrupa'ya Aristoteles bilgisi büyük oranda İbn Rüşd vasıtasıyla gelmiş olmakla birlikte, kendisinde Aristotales'e merkezi bir konum vere-

rek İslâm'ın karşısında Avrupalı kimliklerini savundukları bir anlayış da vardı. Sürecin birinci safhası, Dante (1265-1321) tarafından tasvir edildi. Dante, Arap felsefesine Avrupalı borcun farkındaydı. Ve *Divine Comedia*nın temelini oluşturan düşünceler, İslâmî kaynaklardan gelmiş olabilir. Ancak, bütün olarak İslâm'ı görmezden geldiği söylenebilir. Muhammed'e cehennemde ihtilaf ekicileri arasında yer verir. Fakat onun hakkında, Ulyses hakkında söylediklerinden daha az şey söyler; İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e Limbo'da, ancak, bir düzine Grek ve Romalıları içine alan "felsefî aileyle" birlikte yer verir. Burada yapacağım en iyi şey yirmi yıl önce yazdığımı tekrarlamak olacaktır[4]:

> "Sürecin daha ileri bir safhası, yoluna girmeye başlamış olan Rönesans olarak görülebilir. Şimdi Arapça olan şeylere karşı eski hayranlığın yerini, süratli bir kaçış aldı. Kendisi Arapça, Aramca ve İbranice'de derin bilgi sahibi olan İtalyan bilim adamı Pica della Mirandola (1463-1494), çalışmalarının birinin başında şöyle der: "Tanrı adına, Pythagoras, Plato ve Aristotles'i bize bırakın, siz, Alchalitius'unüze (Abdulaziz Ebu'l-Sabr el-Kâbîsî, Abenzoar'ınıza (İbn Zuhr Ebû Mervan, Abenragel'inize (Ali b. Ebu'r-Rical) ve Ömer'inize sahip çıkın" der. On üçüncü ve on dördüncü yüzyılda (Bologna, Oxford, Paris ve Roma kadar) Salamanaca'da bir Arapça Profesörün geleceği garantiydi; ancak 1532'de aşağıdaki ülkelerden bir bilim adamı Salamanaca'daki Arapça eğitimi hakkında sorsa, seçkin bir İspanyol ona, "bu barbar dili Arapçayla ne ilgin var? derdi. Latince ve Grekçe bilmek yeterliydi. Gençliğimde sizin kadar saftım ve İbranice ve Arapça'ya başlamıştım; ancak bu ikisini bıraktım ve kendimi bütünüyle Grekçeye hasrettim. İzin verin, size aynı şeyi yapmanızı tavsiye edeyim".

Rönesans ve Reformasyonun sonucunda, liderleri Rene Descartes (1596-1650) ve John Lock (1632-1704) olan yeni felsefi hareketler ortaya çıktı. Bunlar, Aristoculuğun Hıristiyanlaşmış şekli olarak kabul ettikleri skolastisizmi, katılığı öğretmesi sebebiyle reddetmek zorundaydılar. Bu insanlar ve arkalarından ge-

lenler, tek bir alternatif felsefeye ulaşamasalar da, felsefeciler için yaygın olarak kabul gören bir "konuşma evreni" kurdukları söylenebilir. Kurulan bu konuşma evreninden kaynaklanan, akla vahyin üstünde yer veren ve Aydınlanma olarak bilinen hareket, esas olarak din karşıtı idi. Özellikle, ondokuzuncu yüzyılda Aydınlanma, metin, edebî ve tarihsel tenkide dair yeni disiplinlerin gelişimine ve tarihsel objektivitenin önemini vurgulamaya yol açtı. Metin tenkidi, bilim adamlarına Grek ve Latin klasiklerinin daha doğru/güvenilir versiyonlarını sağladı. Sonra, disiplinler hıristiyan kutsal metinlerine uygulandı ve ulaştıkları sonuçlar, temel olarak Hırisiyan inancının merkezi öğretisine dokunmayıp sadece, Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabının yazarının kimliği gibi ikincil meselelerle ilgilense de, bir çok hıristiyanı rahatsız etti.

Ondokuzuncu yüzyılda Yeni Ahit tenkidi, daha ciddi problemler doğurdu, sağlam müminler olan bilim adamları bu tür tenkitlerin olumsuz yönlerini bertaraf ettiller ve tenkit metodunu, inançlarının daha derin bir anlamını elde etmek için kullandılar. Müslümanların, Islâm'a uygulandığında şikayet edecekleri bilimsel metodların Hıristiyanlığa uygulandığını anlamaları önemlidir. Hıristiyanlar, dinlerinin tarihi hakkında evvelce kabul edilen belli düşünceleri reddetmeye zorlandılar, ancak merkezi doğrular hakkında şüpheler ortaya atmadılar. Aksine, tenkit metodunu uygulayan bilim adamları kendilerini takdir eden hıristiyanlara daha gelişmiş bir Hıristıyanlık anlayışına getirdiler.

Avrupadaki bu genel entellektüel hareket farklı ilim dallarında, ilmi araştırmayla iştiğal eden bir çok kişiyi destekledi. Ondokuzuncu yüzyılın ortasında Charles Darwin'in insan ırkının daha düşük hayat formlarından evrimleştiği teorisiyle göze çarpan bir ilerleme oldu. Başlangıçta bu, çoğu hıristiyan tarafından Tekvin Kitabındaki yaratılış kıssasına bir saldırı olarak görüldüğünden reddedildi. Şimdi ise bütün okumuş hıristiyanlar evrim gerçeğini kabul eder ve Tekvin'deki kıssayı karşı bilimsel bir görüş olarak değil, Tanrı'nın beşeri varlıklarla ilişkisine dair önemli gerçekleri

ifade etmenin bir yolu olarak anlar. Bir çok müslüman da evrim gerçeğiyle şaşkına çevrildi; bir kısmı, Darvinyen teorinin genel olarak bilim adamları tarafından kabul edilmediğini vurguladı; anlamakta güçlük çektikleri şey, diğer bilim adamlarının Darvin'de eleştirdikleri, insan ırkının daha düşük hayat formlarından evrilmesi gerçeği değil, bunun meydana geliş tarzı hakkındaki teorisiydi.

Yirminci yüzyılın son on yılında, dünya toplumunda iki noktada genel bir antlaşmanın olduğu söylenebilir. Biri, bilimin kesin sonuçlarının yani, çoğu bilimcinin üzerinde anlaştığı sonuçların, bilime uygun alan içinde kabul edileceğidir. Böyle olmakla birlikte bu sonuçlar, uygun olduğu bilim alanının ötesinde, yani, farklı olarak kozmoloji, metafizik ya da teolojiye ait olarak betimlenen alanda yorumlanacaktır. Bildiğimiz şekliyle dünyanın bir çok özelliği evrimci sürecin bir süreci iken bu, Tanrı'ya inananlar için sürecin altında ya da ötesinde veya esasını oluşturan ya da muhtemelen onda içkin olanın Tanrı'nın yaratıcılığının sonucu olduğu anlamını ifade eder.

Genel antlaşmanın ikinci noktası, geçmiş hakkındaki ifadeler, tahkik etmek mümkün olduğu sürece, objektif tarihsel gerçekliğe uygun olmalıdır. Edebî alanda hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'in bizâtihi Musa tarafından oluşturulduğu iddiasını terketmek zorunda kaldılar; esas kaynak ondan gelmekle birlikte, kitapların bir çok editörün elinden geçmiş olduğu şimdi açıktır; ancak kutsal metinlerin oluşumu hakkındaki bu görüşün değişmesi, onların manevi değerlerini düşürmez. Tabii ki, tarihsel çalışmalar, objektif olguların toplanmasından daha fazla bir şeydir. Bu tür bir kitabın yazarı, genel olarak belli bir takım değerleri (ya da değersiz olanları) düşünerek geçmişin bir resmini sunacak olanları büyük miktardaki olgular arasından seçer. Ortaçağ hıristiyan bilim adamları, İslam hakkında çarpıtılmış bir resim oluşturmak için olguları böyle bir yolla seçtiler ve bu resmi geçersiz kılacak olanları görmezden geldiler. Tarihsel bir rivayet olarak nakledilen ancak objektif olgulara uygun olmayanın da,

gerçekliğin bir kısmı hakkında önemli doğrular sunmanın bir başka yolu olabileceği akılda tutulmalıdır. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'teki Yunus'un Kitabı, şimdiki bilim adamları tarafından bütünüyle kurgu olarak kabul edilir, ancak, Eski Ahit'in en derin öğretilerinden bir kısmını içerir.

Modern Bilim ve Teknolojinin Etkileri

Konunun tüketici bir anlatımını bir kez daha vermek gerekli değildir, ancak, sadece müslüman-hıristiyan ilişkisine etki eden birkaç önemli özelliğini vurgulamak yeterlidir.

Müslümanlar sekizinci yüzyılda İspanya'yı fethettiklerinde, maddi kültürlerini, yani teknolojilerini üretmede batı Avrupa'nın sakinlerinden daha ilerdeydiler; ancak, Avrupalılar onsekizinci yüzyılın sonunda yalnızca askerî ve deniz teknolojisinde değil, genel olarak teknoloji alanında Osmanlı İmparatorluğu müslümanlarına oranla daha üstündüler. Dahası, esas olarak bilimsel bilginin ve teknolojinin üretim sürecine uygulanması olan endüstri devrimi başlamıştı ve ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl boyunca hızını arttıracaktı. Büyük keşiflerden biri, buhar gücünün nasıl kullanılacağıydı. Bu önce, üretim sürecine uygulandı, sonra demiryollarına ve gemilere. Bu, önemli eşyaların büyük miktarlarda ve daha ucuz üretileceği, seyahatin ve eşyaların taşınmasının büyük ölçüde hızlanacağı anlamına geliyordu. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, araba motorunun ve uçağın bulunmasına yol açan petrol mühendisliği ortaya çıktı. Keza elektirik de, tüm bu maksatlar için kullanıldı.

Büyük gelişmelerin gerçekleştirildiği bir diğer alan da, haberlerin, emirlerin ve diğer sözlü mesajların nakliydi. Önce telgraf, sonra telefon, sonra telsiz telgraf ve sonra da televizyon ortaya çıktı. Son olarak daha karmaşık bilgisayarlara ve daha iyi, ya da en azından daha hızlı yaşamamıza yardım eden diğer elektronik eşyalara sahibiz. Bu bağlamda bu teknolojik gelişmelerin insan toplumunun temel bir takım özellikleririni nasıl değiştirdiğine

işaret etmek önemlidir. Bernard Lewis'in ondokuzuncu yüzyılın sonundaki Osmanlı İmparatorluğundan bahsederken söylediği gibi, "Demir yolları ve telgrafın dünyasında İmparatorluğun eski feodal yapısı devam edemedi"[5].

Muhtemelen bu değişmelerin en ciddi etkisi, muazzam ekonomik ve siyasî gücü bir kısım şahısların ellerine vermesiydi. Bir kişi, birden çok uluslararası şirketten oluşan ve gazeteleri ve televizyonları içeren bir "ticari imparatorluğa' sahip olduğunda ve işlerini dikkatli bir şekilde idare ettiğinde herhangi bir devlet için onu kontrol etmek zordur. Bu, yalnızca devlet adamlarının kabul etmeye başladıkları en ciddi problemlerden biridir. Büyük siyasi güç de mümkündür, ancak bu, siyasi sistemin doğasına ve geleneğine göre değişir. Modern teknoloji de, yüksek dereceli bir organizasyonu gerektir. Sonra kârlılık mülahazalarının, insan ihtiyaçlarına karşılık olarak makine ihtiyaçlarının öne alınması tehlikesine yol açabilir. Böylece de, çalışanlar, gerçek insanî değerlerin kurban edildiği bir hayat olarak sürdürmek zorunda kalırlar.

Taşımanın kazandığı büyük hız ve kolaylık, muazzam sayıdaki insanın büyük şehirlerde bir arada toplanmalarını ve şehirlerin birleşmesini mümükün kıldı. Dünyanın bazı yerlerindeki dev şehirlere yönelik fakir halkın taşradan kalkarak gecekondu şehirlere gitmesi tarzındaki bir eğilim, korkutucudur. Umulur ki, nihaî olarak bu şehirler çekiciliğini kaybetsin; fakat eğer böyle olmazsa, yöneticilerin köyleri ve küçük kasabaları daha cana yakın yapmak için önlem almaları gereken bir problem var demektir. Bir nüfustaki büyük değişkenlik, eski aile gruplarının parçalanmasına yol açar; fakat bu kısmen, çoğu kez ortak ilgiler üzerine temellenen yeni birlik şekilleriyle telafi edilebilir. Bu yeni birlikler, bölgesel siyasi partilerden bir futbol takımının tarftarlarına ya da ortak bir hobi sebebiyle bir araya gelenlerin kulüplerine varıncaya kadar farklılık gösterir. Bunlardan en önemlileri, yönetimlerin kendileriyle hakkıyla ilgilenmelerini sağlamak için endüstride çalışanları bir araya getiren işçi sendikalarıdır. Endüstri

gittikçe daha yüksek organizeli bir hal aldığında, artan bir şekilde bu birliktelik zorunlu hale geldi. Fakat, bu işçi birliklerinin yanlış kullanımına engel olmak için kanun yapmak da zorunludur.

Ulaşımın kolaylığı, halkın yabancı ülkelere hem geçici hem de kalıcı olarak yerleşmelerinin artışına yol açtı. Yirminci yüzyılın sonunda bu, büyük dinlerin bağlılarının bundan önce olduğundan çok daha büyük bir miktarda karıştıkları anlamına geliyordu. Hıristiyanların ve yahudilerin İslâm İmparatorluğu idaresi altında olmaları gibi istisnai durumlar dışında, büyük dinler hakim oldukları dünyanın bu bölgelerinin hemen hemen tek sahibi olma eğilimini gösterdiler. Diğer dinlere mensup olanların ziyaretleri genellikle nâdir ve nisbeten de kısa süreliydi, bu yüzden de bir dinin mensuplarının diğer dinin mensuplarıyla ilişkileri azdı. İslâm ülkeleri göz önüne alındığında, dışarıdan gayr-ı müslimlerin ziyaretleri nispeten daha azdı ve Hıristiyan Avrupa'yı pek az sayıdaki müslüman, ziyaret etmişti. Son yirmi otuz yılda, durum bütünüyle değişti. Bunun bir sonucu olarak da, büyük dinler diğer dinlerle ilişkilerini düzenlemek için yeniden düşünmek zorunda kaldılar.

Modern teknolojinin özel bir etkisi, özellikle müslüman-hıristiyan ilişkilerini ilgilendirmesi sebebiyle zikredilmeyi hak ediyor. Bu gittikçe artan bir şekilde petrol temelli teknolojiye bağımlı hale gelen bir dünyada, petrol madenininin büyük rezervlerinin müslümanların idaresi altındaki bölgelerde olduğunun keşfedilmesidir. Bu petrol rezervlerinin bir sonucu olarak İran ve Arap ülkelerinin bir kısmı aşırı derecede zengin hale geldiler. Petrollerinin kontrolünü batıdan almak için siyasi baskı uygulamak zorunda kaldılar, Fakat bir kez kontrolü ele aldıklarında ise, mali ve ticari problemlerle ilgilenebilecek yetenekte olduklarını gösterdiler. Ancak özellikle müslümanların düşünmesi gereken bir soru vardır. Niçin, bütün zengin petrollerine rağmen Japonların yaptığı tarzda endüstriyi geliştiremediler? Petrole rağmen Arap ülkeleri endüstriyel büyüme için çok küçük bir temel ola-

bilir; ancak göz önüne alınması gereken başka etkenler de vardır. Şüphesiz Araplar, mali ve ticari bir tecrübe geleneğine sahipken, hiç endüstriyel organizasyon tecrübeleri yok görünüyor. Bir kaç noktada, İslâmî kendine yeterlilik geleneği, batıdan öğrenmede onları isteksiz kıldı. Bu soruya bir cevap vereceğimi bile zannetmiyorum, onu müslüman bir arabın ciddi olarak düşünmesi gerektiği kanaatindeyim.

Son on ya da yirmi yılda, teknolojinin geniş ölçekli ve bütün alanlarda engellenemez uygulamalarının bu gezegendeki bütün hayatı tehdit ediyor olduğu anlaşılmaya başlandı. Bu direkt olarak dinleri ilgilendirmez, ancak problemler şimdi o kadar büyük ki, yalnızca uluslararası güçle çözülebilir. Burada, dinlerin de, tehlikeli teknolojinin kullanımına karşı davranış normları oluşturmada ve bu yolda kesin bir karara varacak her bir düşünceye yardım etmede oynayacakları rolleri vardır.

YEDİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Kritzeck, *Peter de Venerable*, s, VIII vd. (bkz. bölüm 6, not 10).

2) Bkz. bölüm 6, not 17.

3) Thomas Merton, *Love and Living*, Bantam Books, New York, 1980, s. 70-82; iktibaslar s.77 ve devamındandır.

Dante'nin bu kitabı Türkçeye Feridun Timur tarafından çevrilmiştir ve üçüncü baskısı 1989'da yapılmıştır. Ilahî Komedya -Cennet, Cehennem ve Araf- I-III, MEB.Yayınları, Istanbul, 1989.

Dante'nin Ilahi Komedya'da tasvir ettiği cehennem. Ancak bu bilinen cehennemden farklıdır. Bu cehennem iki kısımdan oluşur. Birincisi *limbus patrum*, Eski Ahid'in azizleri içindir. Ikincisi olan *limbus infantum*, vaftiz olmadan ölen çocuklar içindir. Her iki kısımdakiler de acı çekmezler, sadece Tanrı'nın cemalini görmekten mahrumdurlar.

Brandon, "Limbo", "Beatic Vision", a dictionary of Comperative of Religions, s. 409, 134. (ç).

4) Watt, *Influence* (bölüm 6, not 14), s. 80; bir diğer örnek, John of segovia, karş. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harward Universşity Press, Cambridge, 1962, s. 88.

5) B.Lewis, *The Emengence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1961, s. 124. Lewis'in bu kitabı, Metin Kıratlı tarafından tercüme edilerek *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adıyla TTK yayınları arasında, 1988'de ilk baskısı yapıldı.(ç)

YEDİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Kritzeck, *Peter de Venerable*, s, VIII vd. (bkz. bölüm 6, not 10).

2) Bkz. bölüm 6, not 17.

3) Thomas Merton, *Love and Living*, Bantam Books, New York, 1980, s. 70-82; iktibaslar s.77 ve devamındandır.

Dante'nin bu kitabı Türkçeye Feridun Timur tarafından çevrilmiştir ve üçüncü baskısı 1989'da yapılmıştır. İlahî Komedya -Cennet, Cehennem ve Araf- I-III, MEB.Yayınları, İstanbul, 1989.

Dante'nin İlahi Komedya'da tasvir ettiği cehennem. Ancak bu bilinen cehennemden farklıdır. Bu cehennem iki kısımdan oluşur. Birincisi *limbus patrum*, Eski Ahid'in azizleri içindir. İkincisi olan *limbus infantum*, vaftiz olmadan ölen çocuklar içindir. Her iki kısımdakiler de acı çekmezler, sadece Tanrı'nın cemalini görmekten mahrumdurlar.

Brandon, "Limbo", "Beatic Vision", a dictionary of Comperative of Religions, s. 409, 134. (ç).

4) Watt, *Influence* (bölüm 6, not 14), s. 80; bir diğer örnek, John of segovia, karş. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harward University Press, Cambridge, 1962, s. 88.

5) B.Lewis, *The Emengence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1961, s. 124. Lewis'in bu kitabı, Metin Kıratlı tarafından tercüme edilerek *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adıyla TTK yayınları arasında, 1988'de ilk baskısı yapıldı.(ç)

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MODERN KARŞILAŞMA

Şimdi, 1800'den sonrası dönemdeki, yani, demiryollarının, telgrafın ve daha sonra televizyonun dönemindeki müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin entellektüel yönünü gözden geçirmeye başlıyoruz.

Müslümanların Modern Eğitim ve Teknoloji Arzusu

Edward Said, Araplar arasındaki faaliyetini incelerken, T.E. Lawrence'in çalışmasının hedefleri arasına şunları da ekler: "Birincisi, (ölü, sonsuz, güçsüz) Doğuyu harekete geçirmek; ikincisi, o harekete esas olarak Batılı bir şekil empoze etmek"[1]. Ancak bu fazla tek taraflı bir ifadedir; Lawrence'ten önce de, Araplar arasında onları "uyandırmak" için birşeyler yapan hareketler vardı. Lawrence, onlara kendilerinin istemedikleri bir şeyi de "telkin etmedi". Daha ziyade, istedikleri şeyleri nasıl başaracaklarını onlara gösterdi. Lawrence'in tavsiyesinin onun kişiliğinin bir yansıması ve aynı zamanda düşük bir ölçüde de olsa, İngiliz yönetiminin isteklerinden bir şeyleri yansıttığı kabul edilebilir; fakat temel gerçek, Arapların pasif alıcılar olmadıkları, Lawrence ve İngiliz yönetiminin vermek zorunda olduğunu aktif olarak is-

tedikleridir. Bu, modern karşılaşma boyunca, karşılaşılan örüntüdür (pattern). Modernizasyonu ve batılılaşmayı isteyen müslümanlar hemen hemen her zaman oldu; ancak, onların istedikleri batılılaşma oranı değişiyordu ve batılılaşmayı isteyen müslümanlara karşı çoğu kez de diğer müslümanlardan bir tepki vardı.

Ondokuzuncu yüzyılın ilk başlarında bir kısım Osmanlı devlet adamı, imparatorluklarının hem askeri hem de diğer şeylerde batı Avrupa'dan aşağı olduğunun farkına vardılar. 1734'te Avrupaî matematik konusunda subayların eğitileceği bir okul, Sadrazam'ın başarı dualarıyla açıldı, ancak çok geçmeden, kendi güçlerini kaybedecekleri korkusu yüzünden Yeniçerilerin baskısıyla kapanmaya zorlandı. Bunun arkasından, daha sonra deniz mühendisliği haline gelecek benzeri bir okulun deniz kuvvetleri için açıldığı 1773'e kadar fazla bir şey yapılmadı. Buna 1793'te bir askeri mühendislik okulu katıldı, ancak, her ikisi de 1826'da Yeniçerilerin tasfiyesinden sonrasına kadar yetersiz bir çözüm olmaya devam ettiler. Buradaki öğrenciler, Fransızca'yı öğrenmek zorundaydılar ve bunun sonucu olarak, zamanla Fransızca kitapları okuyabilen ve her tür siyasi bilgiyi toplayabilen bir Osmanlı grubu oluştu[2]. Benzeri bir şey de Mısır'da oldu. 1805'te kendisini Mısır'ın hakimi yaptıktan hemen sonra, Mehmet Ali, Avrupa modelinde bir ordu oluşturmaya başladı ve bunun için Avrupalı eğiticiler getirmek zorunda kaldı.

Kara ve deniz subaylarının eğitimindeki reformlardan sorumlu devlet adamları ve onların ardılları, eğer ülkeleri Avrupa milletleri dünyasında bir rol oynayacaklar ise, farklı sivil işleri yerine getirecek Avrupaî tarzda eğitim almış çok büyük sayıda insana muhtaçtılar. Muhalefete rağmen, hedeflerine yönelik olarak çalışmaya devam ettiler ve yirminci yüzyılın başlarında, İmparatorluğun bütün eyaletleri bu hedefe doğru ilerleyen Osmanlı İmparatorluğunun merkezinde ve Mısır'da ilkokuldan üniversiteye kadar bütün bir batı eğitim sistemi vardı.

Bu değişmelere sebep olan reformcular, güçlü muhalefetle, özellikle de Osmanlı İmparatorluğunda çeşitli düzeylerde hiye-

rarşik olarak ziyadesiyle organize olmuş ulemâ ya da dinî bilim adamları topluğunun muhalefetiyle mücadele etmek zorunda kaldılar. Bu topluluğun başında, İmparatorluğun en güçlü üç adamından biri olan Şeyhü'l-İslâm vardı. Reformlar başlamadan önce, ülemâ topluluğu, geleneksel türdeki yüksek eğitimin tamamını, mahkemelerde hukukun bütün olarak uygulanıp uygulanmadığının kontrolünü ve hukukun mümkün her tür yeniden formülasyon hakkını elinde bulunduruyordu. Geleneksel İslâmî yüksek eğitimin özü, bir kısım hıristiyan oryantalistlerin düşünür göründükleri gibi teoloji değil, hukuk ilmiydi (jurisprudence). Eğitim sisteminin en alt basamağında mahalli Kur'ân okulları vardı. Burada erkek çocuklar Kur'ân'ı ezberlerken okumayı ve yazmayı öğrenirlerdi. Reformcular bu sistemi değiştirmeye çalışmadılar, onun yerine bütün seviyelerde alternatif bir sistem başlattılar. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında çoğu müslüman ülkede genç halkın büyük kısmı, esas olarak batı türündeki enstitülerde eğitiliyordu ve artık geleneksel sistem ilgi görmez hale gelmişti.

Sünni İslâm'da (İran dışındaki İslâm ülkelerinde yerleşik olan İslâm şekli) yöneticilerin yeni yasalar yapacak hiçbir güçleri yoktu. Tek yasa, Tanrı'nın yasası olan Şeriat'tı. Eğer yeni durumlar ortaya çıkarsa, güvenilir ulemâ, Şeriat'ın prensiplerinin yeni uyarlamalarını yapacak yetkiye sahipti. Çoğunlukla yönetici, yasanın hususi durumlara nasıl uygulanacağını gösteren düzenlemeler yapabilirdi; böyle bir düzenleme bazan Kanun diye isimlendirilirdi. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'yla ticarete daha çok ilgili hale geldiğinde, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle Şeriat'ın bir kısım hükümlerinin tatmin edici bulunmadığı ve devlet adamlarının ulemâyı bir takım değişiklikler yapmaya ısrarla teşvik etmeye başladıkları görülür. Ulemâ bunu yapmayı reddettiğinde, devlet adamları öncülüğü ele aldılar ve Kanunlar denilen, gerçekte ise yeni yasalar olan şeyleri çıkardılar. Bunların ilki, 1850'de resmen ilan edilen bir Ticarî Kanun idi; bu ticarî kanun için Şeriat mahkemelerinden başka mahkemeler oluşturmak gerekiyordu. Bunu bir ceza kanunu, bir deniz kanunu ve diğer bir

ticarî kanun izledi. Kısa sürede, yalnızca bütün kanunnâmeler değil, aynı zamanda ulemânın yargı yetkisini daraltan çok sayıda mahkeme de vardı. Eğitimde olanın benzeri hukukta da oldu; eski sistem terkedildi ve onun yerine alternatif bir sistem yaratıldı.

İngiliz Hindistan'ındaki müslümanlar için durum daha farklıydı. İngilizler, öğrencileri idaredeki küçük görevler için yetiştirmek maksadıyla Avrupaî türde okullar kurdular. Bu eğitim fırsatı hindular tarafından can-u gönülden kabul edildi, ancak müslümanların çoğu tarafından şüpheyle karşılandı. Sonuçta, idarenin istihdam ettiği hinduların oranı, bir bütün olarak ülkedeki hinduların oranından daha yüksekti. Müslümanların bu gerçeğe karşı kızgınlıkları, 1857'deki büyük Hindistan İsyanına yol açan etkenlerden biriydi. İsyanın bastırılmasından sonra müslümanların ümitleri kırılmıştı. Sir Seyyid Ahmed Han, müslümanların çoğunu inançları açısından çocuklarını İngiliz okullarına göndermelerinin tehlikesiz olduğuna, böyle bir eğitime müslümanların ihtiyacı bulunduğuna, aksi takdirde aşağı bir konuma düşecekleri hususunda ikna etti. Müslümanlara yönelik yardımlarını arttırmak için 1875'te *Universite of Aligarh* isminde ortaya çıkacak olan, the Muhammedan *Anglo-Oriental College*'i kurdu. Ulemâ ve Hindistan'daki muhâfazakarlar Sir Seyyid Ahmed Han'a şiddetle karşı çıktılar. Bir heretik, bir mürted olarak kabul edildi ve hatta Medine müftüsü tarafından ölüme mahkum edildi (katline fetva verildi)[3].

Bu muhalefete rağmen büyük miktarda müslüman, geleceğin Hindistan'ında kendilerine uygun yeri almanın yalnızca bu şekilde olacağını düşünerek çocuklarının İngiliz eğitimi almasını kabul ettiler. Sir Seyyid Ahmed'in bir takipçisi olan Emir Ali, daha sonraki baskılarında *The Spirit of İslam/İslâm'ın Ruhu*[4] olarak isimlendirilen bir kitap yazdı. Bunda İslâm'ın geri bir din olmadığı, fakat, Viktoryan liberalizminin bütün değerlerini içerdiğini göstermeye uğraştı. Bu hedeflerini desteklemek için tarihin sınırlarını zorladı ancak, batılılaşan müslümanları, dinlerinin Hıristiyanlıktan aşağı olmadığını hissetmelerini sağladı.

Bu yüzyıl boyunca batılılaşmaya dair müslümanlar tarafından savunulan bütün farklı görüşlerin anlatılması bir ciltlik bir eseri doldurabilir. Entellektüel ve eğitimle ilgili batılılaşmayı bir ölçüde kabul edenler için "liberaller" terimini kullanmak uygundur; ancak, onlar da kabul ettikleri batılılaşma ölçüsüne göre farklılık gösterirler. Bir çoğu, ayırıcı bir şekilde İslâmî olan şeyi sürdürmeyle ilgilenmişlerdir. *Islamic Fundamentalism and Modernity*'de (65-70) (bakınız, bölüm 3, not 26), özellikle Cezayir'de Muhammed Arqun ve yakın zamanlarda ölen Pakistanlı Fazlur Rahman'ı zikrederek farklı müslüman ülkelerdeki liberal müslümanlar hakkındaki son fikirlerin bir kısmının kısa bir özetini verdim. Paris'teki ve Chicago'daki profesörler kendilerine yayın yapmak hususunda İslâm ülkelerindeki düşünürlerden daha fazla özgürlük vereni, bu iki düşünür batılı entellektüel dünya görüşünün konuşma dünyasına kolaylıkla taşınarak tarihsel ve edebi metin tenkidini kabul ettiler. Modern bakış açısından hareketle yeni bir Kur'ân çalışmasına, merkezi bir yer verilmesi gerektiğini savundular ve bunu yaparken takip edilmesi gerektiğini düşündükleri çizgileri gösterdiler. Bu nedenle ilerleme, bugüne özgü daha doğru bir İslâmî kendine yeterlilik formasyonuna yönelik yapılıyordu; ancak hala yapılacak çok şey var.

Batılılaşmaya yönelik bütün bu hareketlere şiddetle karşı çıkan fundamentalistler, bazan batı kültürüyle ilgili hiçbir şeyle ilgilenmeyi istemiyor intibanı verirler. Ancak diğer yandan hala batı teknolojisinin ürünlerinden yararlanmak ve muhtemelen de ülkelerinin nihai olarak böyle maddeleri üretmesini de isterler. Televizyon setlerinin ve bilgisayarların üretimi, dinle ilgili olmayan saf teknik meseleler olarak görülmekle birlikte, anlamada başarısız oldukları şey, bu tür aletlerin ancak modern dünya görüşüyle alakalı zihin açıklığının beraberindeki bir işgücünün olduğu yerde mümkün olacağıdır; bu zihin açıklığı ise, ulemânın men ettiği bir şeydir.

Misyonerler ve Onların İslam Algılayışı

Başlangıcından itibaren, hıristiyanların kendilerine iletilen ve onların hayatlarını değiştiren, sonra Hıristiyan olmayanları bunlara inanmaya davet eden harikulade yeni doğrulara tanıklık etmeleri anlamında Hıristiyanlık, misyoner bir dindi. Özel anlamdaki misyonerlik çalışmasına ilgi, dönemden döneme farklılık gösterdi. Müslümanlara yönelik misyonerler arasında Ramond Lull'a (1232-1316) saygıdeğer bir yer verilir. Ancak burada, onsekizinci yüzyılın sonlarına doğru başlayan ve başlangıçta bir Protestan meselesi olan misyoner faaliyetinin birden bire artışına bakmak yeterli olacaktır. Misyonerliğin, sömürgeciliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan hıristiyan olmayan dünya hakkında artan hıristiyan duyarlılığından kaynaklandığı muhtemel görünüyor. Kısa sürede hıristiyan olmayan ülkelere misyoner grupları gönderen bir çok organizasyon ortaya çıktı. Ancak, hiçbir şekilde bu ortak bir hareket değildi.

Çoğu müslüman, hıristiyanlık lehine din değiştirmelerden rahatsızlık duydular ve bazıları misyonerlik hareketini, sömürgeciliğin bir ordusu olmakla suçladılar. Ancak bu suçlama kısmen doğrudur. Muhtemelen bu suçlama, Vasco da Gama'dan hemen sonraki yüzyıllardaki Portekizli misyonerler, daha sonra Endonezya'daki Hollanda ve Afrika'daki Alman ve Belçika misyonerleri için doğru olabilir. Diğer yandan Hindistan ve Malezya'daki İngiliz idarecileri, çoğunlukla hıristiyan misyonerlere karşı ilgisizdiler ve kuzey Nijerya'da ise, İslâm'ı tercih etmiş görünürler[5]. Hindistan'da İngiliz hakimiyetindeki yerel müslüman devletlerde misyoner faaliyetlerine izin verilmedi. Yine de bazı İngiliz kolonilerinde idareciler, eğitim ve tıbbi çalışmaları misyonerlerle birlikte seve seve yerine getirdiler. Koloni yöneticileri ve misyonerler arasında değişen ölçülerde birlikte hareket olsa da, bir bütün olarak misyonerler, yalnızca İngiliz idarecilerinin bir ajanı olmaktan uzaktılar. Ayrıca, gidecek hiçbir kolonisi olmayan ancak Osmanlı İmparatorluğu gibi yerlerde çalışmak için izin alma fır-

satını bulan Amerikalı, İskandinavyalı ve İsviçreli misyonerler tarafından da önemli misyonerlik çalışmaları yapıldı.

Misyonerler gittikleri halklara karşı, Avrupalıların ve batılıların üstün olduklarına dair tutumu paylaşma eğilimi gösterdiler. Bu meselede, hıristiyan doktrinine olan inançları, eğer karışmamışsa bile, Avrupa ve batı medeniyetinin üstünlüğüne olan inançla yanyana olmuştur. Gittikleri halkların çoğunun Hıristiyan olacaklarını umuyorlardı. Taşıdıkları üstünlük inancından dolayı yakın vadede onlara karşı kendilerinin eşitleri olarak davranabilmeyi bekliyor görünmezler. Daha çok hırisiyan inancının kendilerine özgü entellektüel ve hususîleşmiş şeklinin herkese uygun olduğunu varsaydılar. Bu yüzden de Hıristiyanlığın onlara verebileceği ve İslâm'da olmayan şeyleri ortaya çıkarmak için İslâm'ı ve müslüman toplumları ciddi olarak incelemediler. Zamanla müslüman toplumların hıristiyanlığa dönmelerden rahatsız olduklarını farketmiş olmalılar; ancak bu, İslâmî kardeşlik ve toplumsal dayanışmanın olumlu bir değeri olduğunu anlamalarına yardım etmiş görünmez.

Muhtemelen, müslümanlara ve kısmen de müslüman toplumlara yönelik olarak misyonerler tarafından yapılan en iyi çalışma, eğitim alanındaydı. Onların verdikleri batı-tipi eğitim halkın istediği bir şeydi ve genel olarak kalitesi yüksekti. Hıristiyanlığın kabulü için baskının olduğu birkaç durum olsa da, bu okullar çocuklara doktrin telkin etmeye yönelik uygunsuz teşebbüslerden uzaktı. Mevcut American University of Beirut, aslında bir misyoner kurumuydu ve yüksek akademik standartlarını devam ettiriyordu. Okur-yazarlık geleneğinin olmadığı ülkelerde -muhtemelen en çok Afrika'nın daha ilkel kısımlarında- misyoner okullarının kuruluşu için tek sebep, yerel hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes'i okuyabilmelerini temin etmekti. Misyonerler tarafından tesis edilen hastaneler ve tıbbi klinikler, birincil olarak Avrupaî tıbbın faydalarından yararlanamayan halka yönelik bir ilginin ifadesiydi. Tabii ki, aynı zamanda etkili tıbbi çalışmanın bazı bölgelerde halen mevcut olan hıristiyan misyonerlerine yönelik düş-

manlık hislerini ve şüpheyi azaltacağı da düşünüldü. Hastaların ibadetlere katılabileceği ya da vaazları dinleyebileceaği tedavi ortamının hazırlandığı yerlerin olduğu hissedilebilir, ancak, bu tür yerler misyonerlerin çoğu tarafından beğenilmedi.

Misyonerlerin başlattıkları İslâm algılayışı, muhtemelen o zamanın sıradan bir Avrupalısının -ortaçağ çarpıtmalarının hala büyük bir rol oynadığı- İslâm algılayışıydı. The Religious Tract Society of London'un yaklaşık 1887'de yayınladığı bir kitapçığı İslâm'ın misyonerler tarafından algılanışının bir örneği olarak alınması haksızlık olmaz. Bu kitapçık, *The Rise and Decline of İslam* (Muhammedanizm değil, İslam) olarak isimlendirildi ve misyoner faaliyetlerinin ateşîn ilmi bir destekçisi Sir William Muir (onun hakkında daha sonra çok şey söylenecek) tarafından yazıldı. İslâm'ın bu takdimi, daha önce çarpıtılmış ortaçağ imajını karakterize ediyor olarak zikredilen her şeyi, yani, onun öğretisindeki bir çok yanlışlıkları, zorla ve kılıçla yayıldığını, cinsi sefahati teşvik etmesini ve Muhammed'in yetersiz/tatmin edici olmayan karakterini tekrarlar. Tabii ki, müslümanlar arasında yaşayan misyonerlerin, çevrelerini kuşatan halkın günlük hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi toplamış olmaları gerekirdi, ancak bir çoğu hala, herşeyden önce İslâm'ı, yanlış bir doktrin olarak düşünür görünmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda, İngiliz Hindistan'ı ve bir müddet için İran gibi ülkelerde, müslümanlarla hıristiyanlar arasında halka açık tartışmalar vardı. Bu tartışmalar esnasında tartışmaya katılanlar, muhalifleri tarafından kullanılan argümanlar hakkında bir kısım bilgilere sahip olmaya başladılar, ancak katılanların çoğu, kendi dinleri hakkında bile ilmi bilgiye sahip olmaktan uzaktılar[6].

Bu tartışmalara hıristiyanlar adına katılanların önde gelenlerinden biri, izin verildiğinde halka açık olarak İran'da, sonra da İngiliz Hindistan'ında tartışmalara katılan Carl Gottlliep Pfander'di. Kitaplarının bir çoğu, önce Farsça ve sonra İngilizce'de tercümeleri basıldı. Bunların en önemlisi, *The Mîzânü'l-hakk*dır (*Hakikatın Ölçüsü*)[7]. İlk üç bölümde, Hıristiyan inancının, merkezi konusu beşeri varlıkların manevi ihtiyaçları olduğu ve bun-

ları da Hıristiyanlığın İslâm'dan daha iyi karşıladığı şeklinde anlatan basit olumlu bir takdimini verir. Dördüncü bölüm İslâm'ın, esas olarak yaygın çarpıtılmış algıya göre bir tenkidini sunar.* Açık tartışmaların misyonerlerin hedeflerini ilerletmek için daha fazla şey yaptığı muhtemel görünmüyor. Genelde, Afrika'daki ilkel halklardan hıristiyanlığa dönenlerin nisbeten sayıca çokluğunun aksine, İslâm'dan dönenler çok azdı.

Daha sonraki misyonerlerin tutumları, W. H.Temple Gairdner'in hayatından (1873-1928)[8] hareketle resmedilebilir. Öğrencilik günlerindeki derin dinî tecrübelerinin arkasından, denizaşırı yerlerde de misyonerlik yapmaya çağrıldığına karar verdi. Hedef olarak Mısır'ı seçmesinin sebebi, kısmen general Charles Gordon'un Gairdner'in kahramanı olması ve Gordon'un Sudan Mehdisi taraftarlarının elinde 1885'teki ölümünün yol açtığı şoktur. Bu şok ona İslâm'ı, Hıristiyanlığa karşı büyük bir meydan okuma ve kendisinin çalışmak için çağrıldığı "alan" olarak düşündürtmüş görünüyor. Muhtemelen Gairdner, İslâm'ın Hıristiyanlığın ana yurdundaki yerini alması gibi geçmiş bir takım

(*) Pfander'in yazdığı bu kitaba karşılık Hindli Rahmetullah Efendi tarafından *İzhâru'l-hak* adıyla bir eser kalem alınmıştır. Rahmetullah Efendi'nin bu çalışması, müslümanlar tarafından hıristiyanlara karşı yazılmış olan reddiye türü eserlerin en yeni ve en orijinal olanlarından birisidir. Müellif eseri Uruca kaleme almış, sonra Farsça'ya çevirmiştir. Daha sonra yine müellifi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu Arapça tercüme 1304/1886 yılında İstanbul'da basılmıştır. Adı geçen eser Ömer Fehmi Efendi ve Nüzhet Efendi tarafından Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir ve kitap, 1972 yılında farklı dillerdeki baskılar esas alınarak Türkçe olarak basılmıştır. Arapçası büyük iki, Türkçesi küçük boy ancak oldukça hacimli tek cilt halinde yayınlanan eser (Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1972) müslüman-hıristiyan polemiğinde yer alan beş ana konu üzerinde yoğunlaşır. Bunlar: Tahrif, Nesh, Teslis, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (a.s)'ın risaleti meselesidir. Kitabın yazılış serüveni hakkında bkz. İzharul Hakk'ın Türkçe tercümesine mütercimlerin yazdıkları Giriş. İçeriği ve bunların değerlendirmesi için ise bkz. M. Aydın, a.g.e., s. 86-89 ve kitabın ileriki sayfalarında çalışmanın mühtevasına uygun olarak *İzhâru'l-hak*'a yapılan göndermeler.(ç)

olaylardan da farkında olmaksızın etkilendi. Bir müddet arkadaşlarından (bir kısmıyla) bilimsel donanımlı bir misyoner olabilmeyi düşündü ve bunu gerçekleştirmeye de başladı; ancak, sonunda kendisinin Kahire misyoner toplumundaki günlük işlerin içine çekilmesine razı oldu. Hıristiyanlığın müslümanlara takdiminde bir tür açmaza düşüldüğü ve kendisinin bir çıkış yolu göremediği hissine kapılıp kapılmadığı merak konusudur.

Müslüman toplumlarla ilişki içinde olmalarına rağmen misyonerlerin yaptıkları çalışmalar, İslâm'ın hıristiyan algılanışında her hangi büyük bir değişime etki etmiş gibi görünmezler. Muhtemelen daha geniş bir perspektiften İslâm'a bakabilmek için onun bazı tezahürlerine daha yakındılar. Gairdner'in Gordon'a saygısı, sömürgecilik tutumunun bir çeşnisini akla getirebilir, ancak Kahire'de uzun yıllar (1900'den 1928'e) çalışması ondaki, her hangi bir siyasi ilginin varlığına dair bir emare göstermez.

Avrupalı Oryantalistler

Seksenli ve doksanlı yıllarda bazı müslümanlar batılı oryantalistleri, İslâm'ı zayıflatmak veya yıkmak için sömürgecilerle danışıklı dövüş halinde olmakla suçladılar. Bu yaklaşımın bir ifadesi, Abdullah Laroui'nin bir makalesinde bulunabilir[9]. "Oryantalist"i, İslâm'ı araştırmasına konu edinen bir yabancı -bu durumda bir batılı- olarak tanımladıktan sonra, şöyle devam eder:

> "Oryantalistin çalışmasında, İslâmî kültürün ideolojik (ideoloji kelimesinin en kaba anlamında) bir eleştirisini buluruz. Büyük entellektüel gayretlerin sonucu olan eserler, kısm-ı azamisi itibarıyla değersizdir... Oryantalist kastı, bürokrasinin bir parçasını oluşturur ve bu sebeple, yeni yaklaşımların özgür yaratımına ya da daha önce var olanların uygulanmasına engel olan sınırlardan zarar görür".

Oryantalistlerin metodlarının eleştirisinin yanı sıra, İslâm'ın statik olduğu kabulüne de karşı çıkar. Kendisi de İslâm inancının yeni bazı yorumlarını ve yeniden formüle edilmesini görme-

yi ister ve makalesini şöyle bitirir:

> "İnancın yeniden formüle edilmesi, neredeyse şöhretin kendisini beklediği tanınmayan bir kısım insanların zihnini meşgul etmiş olması çok muhtemeldir. Bir kez daha 'İslâm, bütün zamanlar içindir' ifadewsinin şeklen bir doğrulanmasına şahit olacağız; ancak o, tam olarak asla aynı İslâm değildir: ifade, tam ve basit olan, her zaman yenilenen realiteyi gösterir[10]".

Sürekli yenilenme sürecindeki İslâm anlayışı, tabii ki hoş karşılanacaktır. Benim gibi oryantalistler kategorisine giren şahıslar, doğal olarak bürokrasinin parçası olarak kabul edilmekten de hoşlanmazlar, ancak gerçekte geniş anlamda (tam olarak İslâm'la ilgilenenler değil) oryantalistler, sömürgeciler ve Dişişleri Bakanlığı arasında karmaşık bir ilişki vardır. Ondokuzuncu yüzyılın büyük bir kısmında oryantalistlerin pek çoğu, doğu dilleri ve doğunun büyük dinlerinin klasik dönemleriyle ilgilendiler. Bu yapılanların çok azı sömürgecilik yararına olan şeylerdi. Oryantalistler, çalıştıkları kültürler hakkında daha çok bilgi topladıklarında, sömürgeciler bunların bir kısmının yönettikleri halkları anlamak için kendilerine yardım etmede kullanışlı olduğunu düşünmeye başladılar. Tedricen dişişleri bakanları, bilim adamlarını özel ilgileri olan konuları araştırmak için kullanmaya başladılar. Ancak çağdaş Doğuya ilgi duymaya başlamakla birlikte, İkinci Dünya savaşına kadar, akademik oryantalistlerin büyük kısmı siyasetten uzak kalmayı sürdürdüler. Böylece 1932'de Sir Hamilton Gibb, *Whither Islam*? adı verilen, Kuzey Afrika'da, Mısır'da, Hindistan'da ve Endonezya'daki son hareketlerle ilgilenen bir kitap yayınladı ve 1946'da Chicago'da *Modern Trends in Islam* üzerine konferanslar verdi[11].

İkinci Dünya Savaşı boyunca batılı rejimler, Asya ve Afrika dilleri ve kültürleri hakkında geniş bilgiye sahip olmanın zorunlu olduğunun farkına vardılar ve savaştan sonra bu tür çalışmaların daha yaygın hale gelmesi için gereken düzenlemeler yapıldı. Sömürgeciliğin geniş ölçekli terki, aynı zamanda linguistik yete-

neği daha az olan sömürge yöneticilerinin bulunduğu anlamına gelir. Daha yaşlı oryantalistlerin çalışma sahaları ekonomi, çağdaş siyaset ve diğer disiplinleri içerecek "alan çalışmaları"na kadar genişletildi. Değişen bu durumda, idari ve ticari ilgilerin çakıştığı projeler tarafından temin edilme ihtimali çok yüksek olan fonlar için mücadeleye başlandığı zaman dışında, akademik oryantalistler, bir dereceye kadar bağımsız kaldılar. Şimdiki durum genel olarak doğu çalışmaları, dış siyaseti şekillendiren devlet adamları tarafından görmezden gelinemez gibi görünmektedir. Hatta devletler konuyla ilgili kendi uzmanlarına sahip olmak zorunda olabilirler. Ancak hala çağdaş siyasetle çok az ilgisi olan araştırma çizgilerini takip eden bir çok akademisyen oryantalist de vardır.

Oryantalistlere yönelik suçlamalar, Edward Said tarafından *Orientalizm* üzerine olan kitabında yeni bir çerçevede ortaya konulmuştur[12]. Edward Said özellikle, onsekizinci yüzyılın sonuna doğru başlayan ve "modern oryantalizm" olarak isimlendirdiği şeyle ilgilenir. "Oryantalizm" 1812'ye kadar ortaya çıkmadığından ve *Oxford English Dictionary,* "oryantalist" kelimesinin ilk kez yaklaşık 1780'de doğulu bir öğrenci için kullanıldığını gösterdiğinden, daha eski tarihli bir oryantalizmin olup olmadığı tartışmalı bir noktadır; kelimenin Fransızca muadili, biraz daha önce ortaya çıkmış olabilir. Said tarafından ortaya konulan nokta, modern oryantalizmin, sömürge siyaseti için temel haline gelen "Doğulu" klişesini yaratmada önemli bir rol oynamış olmasıdır. Doğulu, kendisi için en iyi olanı bilmeyen, kendini yönetme kapasitesinden mahrum, kolay aldanan, kesinlikten nefret eden ve bu yüzden de güvenilmez olan, mantıkî olarak düşünemez ya da olguların açık bir ifadesini veremeyen, kolaylıkla karıştıran bir kimsedir[13]. Bu şu sözlerle özetlenebilir; "Batı rasyonel, gelişmiş, insani, üstün; Doğu ise, doğru yoldan çıkmış, gelişmemiş ve aşağı"[14].

Bu "Doğulu" klişesinin sömürge yöneticilerinin faaliyetlerini etkilediği kabul edilmek zorundadır; ancak, oryantalistlerin on-

dan ne ölçüde sorumlu oldukları ise bir diğer meseledir. Bu "Doğulu" algılayışının, Asya'nın halklarıyla doğrudan içiçe olanların, yani ilk önce denizciler, sonra tüccarlar ve sömürgecilerin zihinlerinde tedricen kendi kendini şekillendiren bir şey olması ihtimali daha yüksektir. Böyle bir algılayış ya da klişe, eğitimli Avrupalının popüler zihninde bir yer edindi. Doğu üzerinde çalışan öğrenciler, bu klisenin etkisinden kurtulamaz ve yeni keşfedilen gerçekler ne olursa olsun, ona uydurulur ve onu desteklemeye yöneliktir. Edward Said, tabii ki, hiçbir şekilde, sömürgeciler arasındaki üstünlük tutumunun farkına varanların ilki değildi. Yıllar önce (ilk kez 1960'tı zannediyorum) bunu, Wilfred Cantwell Smith yazmıştı:

> "Yirmi yıldan daha fazla bir zamandan beri doğu üzerine yapılan çalışmalar ve şimdilerde de Afrika üzerine yapılan çalışmalar hakkındaki gözlemlerimin sonucu şudur: Batının, dünya tarihindeki rolüne dair Batı medeniyetindeki temel akım, kendini beğenmedir ve bu kendini beğenme, Hıristiyan Kilisesini de etkilemiştir[15]".

Edward Said, bu ondokuzuncu yüzyıl Doğu klişesini, İslâmî dünya hakkında daha önceki Avrupaî algılayışlara bağlamaya uğraşır. Said, ikisi arasındaki önemli farklılıkların bir kısmını farketmekle birlikte, görmezden geldiği merkezi bir soru vardır. Daha önceki Avrupalıların inancını zorla ve kılıçla yayan savaşçı müslüman algılayışı nasıl ödlek, zayıf ve etkisiz bir şahıs olarak Doğulu algılayışına dönüştürüldü. Ondokuzuncu yüzyıldaki Doğulu algılayışını, batı Avrupalı güçlerin Osmanlı İmparatorluğunu askerî bir tehdit olarak kabul etmeyi bir kenara bıraktıktan sonra mümkün hale gelen yeni bir şey olarak görmek kesinlikle daha uygun olabilir.

Edward Said, tezini detaylı olarak ortaya koyar; ancak bir çok noktada meşgul olduğu kimseleri harekete geçiren amiller hakkındaki yorumlarında sorgulanabilir gibi görünüyor. Bir yerde, Edward William Lane'nin *Manner and Customs of the Modern*

Egyptians'daki bir pasajını tartışır. Bu pasajda Lane, Mısır'lı bir kadınla marriage de convenance/geleneksel evlenme ile bile olsa evlenmeyi nasıl reddettiğini betimler[16].

Sosyal hayata katılmayı reddederek beşeri bir özne olarak tamamıyla kendisini de yok saydı. Böylece güvenilir kimliğini sahte bir katılımcı olarak muhafaza eder ve rivayetinin nesnelliğini destekler. Eğer biz önceden onun, Lane'nin bir gayr-i müslim olduğunu bilseydik, şimdi -Doğulu olma yerine- Oryantalist olmak için aile hayatının zevklerini reddetmek zorunda olduğunu da bilirdik... Yalnızca bu olumsuz tarzla, bir gözlemci olarak sınırsız otoritesini muhafaza edebilirdi.

Kariyerinin bu noktasında evlenmeyi istememesi için pekala başka sebepler de olabileceğinden dolayı Said'in bu yaklaşımı ikna edici değildir. Üstelik, Mısır'daki ikametinin üçüncü döneminde, Yunan asıllı azat edilmiş bir köle olan, Mısırlı bir kadınla evlendi; zaten bir gayr-i müslim olarak müslüman bir kadınla da evlenemezdi[17].

Yazarlara atfedilen bu şüpheli ya da hatalı olanların daha ileri iki örneği, Sir Hamilton Gibb'in kitabı, *Mohammedanism: An Historical Survey* (1949), hakkındaki bir cümlede bulunur. Said, Gibb'in "İslâm yerine *Mohammedanism* kelimesini tercih etmesinden " ve "İslâmî temel bilimin, daha önce teolojinin yerini alan hukuk olduğu iddiasından" söz eder[18]. Bizatihi Gibb'in *Mohammedanism*'i İslâm için tercih ettiği teklifi, bütünüyle haksızdır. Bütün delliler, kitap D.C. Morgoliouth tarafından *Mohammedanism* (1911) adı verilen daha önceki bir çalışmanın yerine konulduğundan dolayı ismin yayımcılar tarafından ona empoze edildiğini gösterir. İlk iki sahifede Gibb, Mohammedan ve Monammedanism hakkında, isim için bir tür savunma olarak anlaşılabilecek bazı uyarıları vardır. Zira, bu iki sahifenin dışında bu terimleri kitap boyunca asla kullanmaz, yalnızca İslâm'dan ve müslümanlardan bahseder. Dahası, sonraki bir yayımda, bu isim *İslâm* olarak değiştirimiştir.

Gibb'in temel İslâm biliminin teoloji değil de, hukuk olduğu-

nu söylemede hatalı olduğu iddiası, Hıristiyan bir Arap arkaplandan gelmesinden dolayı Said'in İslâm'ı bilmediğini gösterir. Gerçekte ise Gibb, dinî ilgileri yüzünden merkezi yeri teolojiye veren daha önceki İslâm'ın avrupalı öğrencilerinin düşüncesini düzeltiyordu. Bugün daha önce ifade edildiği gibi, İslâmî yüksek eğitimin özünün hukuk ilmi olduğu, genelde batılı bilim adamları tarafından kabul edilir. Ve onlar tarafından ortaçağ medreselerinde ya da üniversitelerinde tek bir profesörün var olduğu ve bunun da esas görevinin hukuk ilmini (jurisprudence) öğretmek olduğu ortaya konuldu[19].

Daha temel bir nokta, diğer bir pasajda ortaya atıldı. "Bu kitap temel olarak İslâm'ın Batıya yanlış takdim edildiğini ortaya koymaya çalıştı" dedikten sonra şöyle devam eder[20]:

> "Gerçek mesele, herhangi bir şeyin ya da bir ve bütün takdimlerin doğru bir takdim olup olamayacağıdır, çünkü, bunlar önce dilde, sonra kültürde, kurumlarda ve sunucunun siyasi çevresinde iyice yerleşmiş takdimlerdir".

Bu, ifadelerinin kendi linguistik ve kültürel arkaplanlarına gömülü olması sebebiyle, oryantalistlerin İslâm'ı yanlış takdim ettiklerini ima ediyor görünür; ve bu açıkça bir noktaya kadar doğrudur. Ancak önemli soru, daha ziyade dışardan gözlemcinin bakış açısının sebep olduğu yanlış takdimin boyutudur. İslam'ı çalışan batılı bilim adamlarının büyük bir kısmı, İslâm'ın olumlu dinî değerlerini takdir etmede kesinlikle başarısızdılar. Ancak, İslâm'ın diğer yönleri hakkında söylediklerinin çoğu doğru olabilir. Farklı bir şekilde olmakla birlikte, bir dinin içerden gözlemcisi de dışardan gözlemcisi kadar bazı faktörlerden etkilenir. İçerden gözlemci de, zorunlu olarak bir dinin kendine özgü olan bir örneğine uygun olarak yetişir (embeded) ve bu yüzden de bütünün dengeli bir görüşünü elde etmek onun içinde zordur. Her zaman bir din bağlısının, iyi yetişmiş bir dış gözlemcinin o din hakkında söylemek zorunda olacağı şeylerden öğrenebileği şeyler olacaktır. İskoçyalı şairimiz Robert Burn'un dediği gibi:

Ey bize bir demet gücü, lütfu veren
Diğerlerinin bize baktığı gibi bak.

> "Bir kez yanlış bir takdim ya da çarpıtılmış bir imaj, bütün bir kültürel cemaatin genel bakış açısına kesin olarak yerleştiğinde, onu değiştirmek zordur. Yeni nesil bilim adamları, eski algılayışı kabul edenler tarafından yetiştirilirler; onlar yeni gerçekler bulduklarında bile, bunları hala o eski algılayışa uydururlar. Yalnızca çelişkiler ciddi olmaya başladıklarında, bilim adamları eski algılayışları düzeltmeyi düşünmeye başlarlar".

İslâm hakkında bilim adamlarının ilk farkına vardıkları şey, kendileri için ulaşılabilir müslüman yazılarda buldukları İslâm ile büyük ölçüde hayalî ve yalan düşünceler üzerine temellenmiş popüler İslâm anlayışı arasındaki çelişkiydi. Onyedinci yüzyılda, Avrupa'daki yeni entellektüel hareketlere uygun olarak Arapça kitaplara yönelik ilgide yeni bir canlanma oldu. Bu uyanışın önemli bir ürünü, Utrecht'li Hadrian Reland tarafından *De religione Mohammedica* diye isimlendirilen ve 1705'te burada basılan bir kitaptı. Bu kitapta Reland, İslâm'ın müslüman kaynaklara dayanan bir anlatımını vererek o zaman Avrupa'da İslâm hakkında yaygın olan masalları ve efsaneleri eleştirdi. Daha önce sıralanan ortaçağın çarpıtılmış İslâm algılayışlarını eleştirmemesine rağmen yine de, İslâm'ın lehinde görüldüğünden dolayı, *Roma İndeksine* konuldu. Buna rağmen Hollandaca'ya, İngilizce'ye, Fransızca'ya, Almanca'ya ve İspanyolca'ya çevrildi ve Avrupa düşüncesine dikkate değer bir etki yaptı[21].

Keza, İslâm hakkında daha doğru bir bilgi arzusu, Ludovico Marracci'nin 1698'de Padua'da basılan Kur'ân'ın Latince tercümesinde de görülebilir. Bu, Ketton'lu Robert'ınkinden daha doğru bir tercümedir, ancak tercüme, Hıristiyan inancından ayrılan Kurân öğretisinin belli noktalarında detaylı bir reddi ile birlikte basıldı. İslâm hakkındaki doğru bilgiye önemli bir diğer katkı, George Sale'in bir girişle (preliminary discourse) birlikte 1734'te

basılan Kur'ân tercümesiydi[22]. Sale'in tercümesine son yıllarda - ancak bütünüyle haksız olmayan gerekçelerle- müslümanlar tarafından şiddetle saldırıldı. Sale, iyi Arapça bilirdi, ve temel müslüman tefsirlerini, özellikle de Beydavî'nin tefsirini çalışmıştı ve tercümesinde bunları takip etmeyi hedeflemişti. Modern müslüman okuyucular, muhtemelen tercümesinin önsözünde ve girişinde Sale'in, düşman bir dinleyicinin reaksiyonuna karşı kendisini savunur tarzda biraz eleştirel kısa yorumlar ileri sürmek zorunda kaldığı gerçeğiyle Sale saldırmaktan vazgeçirildiler. 1734'te bile hala Osmanlı İmparatorluğu bir korku nesnesiydi.

Ondokuzuncu yüzyıl, bilimsel faaliyet oranında büyük bir artışa şahid oldu; bunların çoğu, İslâm hakkında Avrupa'da ulaşılabilir doğru bilginin miktarını arttırmaya yönelikti ve ilke olarak müslüman kaynaklara dayanıyorlardı. İbn Hişam'ın *Sîre*'si gibi temel çalışmaların dikkatli olarak yayına hazırlananan Avrupaî metinleri ve bizatihi Muhammed'in hayatına dair muhtelif ilmi çalışmalar vardı. Bunlardan biri, ilk kez 1858 ve 1861 yılları arasında dört cilt halinde basılan Sir William Muir'inkiydi. Ben burada, daha ileri tefekkürün ortaya koyduğu bazı değişikliklerle birlikte, orijinalin tek ciltlik bir özeti olan üçüncü baskıyı kullandım[23]. Sir William, Hindistan'da yüksek-dereceli bir sömürge yöneticisiydi ve aynı zamanda mükemmel bir kilise adamı ve misyonerlik faaliyetlerinin destekçisiydi. Muhammed hakkındaki kitabı ve ilk halifeliğe dair tarihi sayesinde bir bilim adamı olarak da itibar kazanmıştı. 1885'ten 1903'e kadar Edinburg Üniversitesinin Vice-Chancellor'u/başyargıç yardımcısı ve yöneticisiydi. İslâm'ın (daha önce zikredildiği gibi) çarpıtılmış imajını kabul etmesi, Muhammed'in karakterinin Medine'de siyasi güce ulaştıktan sonra büyük ölçüde bozulduğuna dair inancıyla bağlantılıdır; bu yaklaşımında, Viktoryan dönemindekilerin, "bütün güçler bozar ve mutlak güç, mutlak olarak bozar' prensibini takip ediyor olabilir. Yine de, Muhammed'in ilk dönem hayatı hakkında kaynaklardaki malzemeyi düşündükten sonra, samimiyetini kabul etmeye ve Mekke peygamberinin ona belli bir saygı

duymaya başlar. Sir William'ın vardığı sonuçların bir kısmı nakledilmeye değer:

> "Mahomet'in zihninde bir peygamber ve bir reformcu olarak atandığı hakkındaki gelişen kanaat, sıkı sıkıya onun maddi dünya kadar manevi olanı da kapsayan hususi bir inayet inancıyla bağlantılıdır; ve bu kanaatten, Kadir-i Mutlağ'ın onun görevini başarıyla taçlandıracağına güven doğdu. Daha Mekke'deyken, derûnî ruhunun sorgulamalarının ve ilhamlarının doğrudan Tanrı'dan geldiğini kabul ettiğinden şüphe etmek için hiçbir sebep yoktur. Tedricen zihnini tanrısal birlik ve mükemmelliğe insanın görevlerine ve kaderine dair bilgiyle aydınlatan ışık -zifiri karanlık ortasındaki ışık- aynı kaynaktan sudur etmiş olmalıdır; isteyerek bir işi yapmaya başlamış olan kimse, kesinlikle onu başarıyla sona erdirir. Bizzat Mahomet, büyük İşçinin elinde bir vasıtadan başka bir şey değil mi? Şüphesiz, yalnız ve desteksiz olan Mahomet'i bütün bir halkın tâkibatlarını ve alaylarını hiçe saymak için güçlendiren bu tür düşüncelerdi[24]."

Muir burada, Mekke dönemi boyunca Muhammed'in samimi olarak aldığı mesajların Tanrı'dan geldiğine inandığını ve kendi düşüncesi olmadığını kabul ederken, dönemin bütün Avrupalı bilim adamları gibi, çoğunlukla Kur'ân'dan Muhammed'in kendi kompozisyonu olarak söz eder. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın Tanrı'dan gelmediğini ima etmek maksadıyla kullanıldığı için, müslümanlar tarafından iğrenç bulunur. Gerçekte, yukarıdaki nakledilenlerden anlaşılan, Muhammed'in sahih bazı dinî tecrübelere sahip olduğunu itiraf etmeye başlıyor olduklarını göstermekle birlikte, çoğu Avrupalının düşündüğü bir şey değildir. Keza müslümanlar, Avrupalı bilim adamlarının daha önceki peygamberlerin Kur'ânî kıssa formunun kesin kaynaklarını bulma arzusuna da karşı çıktılar. Geleneksel müslüman için, Kur'ân'ın yazarı olarak Tanrı'nın her hangi bir kaynağa muhtaç olduğunu ya da dışsal etkilere maruz kalabilir olduğunu ileri sürmek aptalcadır.

Kur'ân'ın oluşturulmasındaki etkileri araştırmaya daha ciddi bir itiraz, etkileri aramanın, önemli olan Kur'ân'ın benzersiz ve kendine özgü dinamik unsurundan ilgiyi başka yere kaydırmış olmasınadır[25].

Modern tarihsel tenkidin İslâmî materyale uygulanması, Avrupalı bilim adamlarını müslüman inancının bir çok maddesinin tarihsel olmadığı sonucuna götürdü; ancak bunlar genel olarak din için merkezi olan değil, ikincil ya da periferideki meselelerle ilgilidir. Bir örnek, Kur'ân'ın tanrısal kaynaklı olduğunu desteklemek için kullanılan, Muhammed'in ümmî olduğu ve ne okuyabildiği ne de yazabildiği delildir. Muhammed'in bu tasviri, ondan *ümmî* peygamber olarak söz eden bir Kur'ânî ifadeye ve *ümmî*nin "okuma yazma bilmeyen" olarak yorumuna dayanır. Avrupalı bilim adamları, *ümmî*nin bu yorumunu reddettiler ve ikna edici tarzda Kur'ân'da onun ve çoğul kullanımlarının *ümmiyyûn* "yahudi-olmayanları" ya da "Gentile/milletler" ifade ettiğini gösterdiler[26] *. Muhammed'in yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerini,

(*) Kitabın tercümesinde yazarın düşüncelerine müdahale etmek gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak burada olduğu gibi genellemelere gitmenin yanlışlar doğurduğu yerlerde -metne müdahale hakkını kendimizde görmediğimizden- en azından meselenin, tam da yapılan genelleme gibi olmadığına işaret etmek bazan zorunlu hale gelmektedir.

Gentil, geç dönem Latince, orta dönem İngilizce'da kullanılan bir kelimedir. Latince *gens*, Fransızca *gent* kökündendir. Millet anlamını ifade eder. Kitab-ı Mukaddes'in İbranice'den bir başka dile -Aramaca'ya yapılan ve Targum diye adlandırılan kısmi tercümelerini dikkate almazsak- ilk ve tam tercümesi olan ve Yetmişler (Septuaginte) olarak bilinen Yunanca tercümede İbranice metindeki *gôy* (çoğulu, *goyiim*dir) kelimesinin karşılığı olarak kullanılan ve millet anlamına gelen *ethne*(millet)nin Latince karşılığıdır. Muhtemelen, Yetmişler tercümesinin yerini alan ve Batıda yaygın kabul gören Vulgate'nin -St.Jerom'un IV. yy.daki Kitab-ı Mukaddes tercümesi- yaygınlık -tercümenin ismi de zaten bu yaygınlıktan alınmıştır:Yaygın, popülerkazanmasının da etkisiyle İbranice *gôy*'un karşılığında *etnhne* değil de *gentil* yaygın bir kullanım kazanmış oldu. *Gôy*, Eski Ahit'te yahudi olmayan bir milleti, daha sonraki edebiyyatta ise,dinî çağrışımlarıyla birlikte, yabancı,"putperest" birini ifade eder. Yine millet anlamına gelen, ancak yalnızca,

yahudileri ifade eden bir diğer kelime ise, *'am*dır. Yahudi olmayanları ifade için kullanılan *gôy*'un yanısıra yine aynı grubu ifade eden ancak aynı zamanda onların içinde bulundukları duruma uygun hukuki sonuçları beraberinde taşıyan, "ger-yahudi cemaati arasında yaşayan gentil-", "nohri-dışarıdan gelen ve kısa bir süre Yahudi topraklarında kalacak olan gentil- gibi kelimeler de vardır. Ancak bunlar bir durum tesbiti -mesela ger- ifade etmektedir ve bazan yahudi olmayanlar için de kullanılır. Webster's Ninght New Colleiate Dictionary, "Gentil" Massachusetts, 1988; Editors- F.Howthorne Gerald, P.Martin Ralph, G. Reid Daniel, *Dictionary Of Paul and His Letter,* "Gentil", s. 335; F. J.Foakes Jackson, Kirsopp Lake, *The Beginings of Christianity*, Macmillan and Co. London, 1920, Part I; Baki Adam, "Yahudiliğin Hırısityanlığa va İslâm'a Bakışı" Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara, 1998, s. 152.George Foot Moore, *Judaism*, I, ger için, 328, 332, 338,339, 340; goi için, I, 279; II 386; Hamza Üzüm, "Tevrat ve Talmud'a göre Yahudi Olmayanların Statüsü", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1994; Daid Ewert, *A Genaral Introduction to The Bible*, Michigan, 1990, s.176-179.

Kur'ân'da *ümmi* kelimesi altı yerde geçmektedir ve üç farklı anlamda kullanılmaktadır.

1. Bunlardan iki tanesi (Arâf 7/157-58) yoruma ya da açıklamaya ihtiyaca göstermeksizin Hz. Muhammed'in bir sıfatı olarak zikredilir. Hz. Peygamberin sıfatı şeklindeki kullanım nisbet kalıbıyla (ümmî) yer alır. Bunun üç muhtemel anlamı olabilir. a) Bakara 2/78'de ("Onlar arasında ilahî kelâmın (Tevrat'ın) gerçek bilgisine sahip olmayan (yahudilerde Tevrat hakkında yeterli bilgiye sahip olan ve onu okuyan, onu yorumlayan ulemânın karıştı anlamında, cahil, ihmalkar ve sıradan halk için *'Am-ha-Areş* tabiri kullanılır-, kitap ile ilgisiz insanlar var; [ki bunlar] sadece bir takım kuruntula[ra tabi olurlar] ve zanna dayanırlar" -Esed. Kur'an Mesajı, Bakara 2/78- olduğu gibi -ayet, yahudiler bağlamında kullanılmış olsa da, kelimenin anlamını açıklığa kavuşturmak için burada kullanılabilir- kitabla -Tevrat'la- ilgisi olmayan/bilmeyen bir kavme mensup biri. b) -"O kitap ile igisiz bir topluma, kendi içlerinden kendilerine Allah'ın mesajlarını aktaran, onları arındıran, ilahî kelâmı ve hikmeti öğreten bir elçi göndermiştir", Cuma', 62/2- , ya da Tevrat hakkında bilgi sahibi olmayan biri. Bu iki muhtemel anlam, Yahudilerdeki gentilden farklı bir kullanımı ifade eder. Zira Kur'ân'ın bu kullanımı yahudiler ve hiristiyanlar dışında yer alan ve büyük bir ihtimalle de, Araplardan gönderilen bir peygamber anlamındadır. Nispet ifadesinden hareketle araplara has bir peygamber anlamını ifade ettiğini

düşünmek ise, Kur'ân'ın Hz. Peygamber hakkında çizmiş olduğu genel çerçeveye zıttır: "Ve [bunun içindir ki, ey peygamber, | Biz seni yalnızca, bütün âlemlere rahmetimiz[in bir işareti] olarak gönderdik". c) Hz. Peygamberin daha önce ne kitap okuduğu ne yazı yazdığını ifade eden Ankebût 29/48 ayeti de dikkate alınırsa, okuma yazma bilmeyen anlamında Hz. Peygamberin bir sıfatı olması da mümkündür. *Ümmi* kelimesinin okuma yazma bilmeyen anlamında kullanıldığını, Hz. Peygamberden gelen hadisler de destekler mahiyettedir; "Biz ümmi bir topluluğuz. Yazı ve hesap işlerini fazla bilmeyiz" (Buhârî, Savın 13;Müslim, Siyam 15; Dârimî, Savın 4; Nesâ, Siyam 17; Ahmed b. Hanbel, 2/43, 52, 122, 129). "Ben ümmi bir topluluğa gönderildim" (Tirmizî, Kur'ân 9; Ahmet b. Hanbel, 5/132. Kelimenin okuma-yazma bilmeme anlamı sözlüklerde (meselâ, Kamus, IV, 12) verilen temel anlamdır. Kur'ân'da ümmî kelimesinin Hz. Peygamberle iligili olarak kullanımı ve bunlar hakkındaki yorumlar için bkz. Muhittin Akgül, *Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber*, Basılmamış Doktara Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1997, s.s. 218-224; Müslümanların tarihi süreç içinde Hz. Peygamberin *ümmiliği* hakkındaki düşünceleri için bkz. Ahmet Önkal, "Hz. Peygamberin Ümmîliği", S.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, 1986, Konya, s. 249-262.

2. Âli İmrân 3/75de ise, Yahudilerin, yahudi olmayanlara karşı tavrı olarak nakledilir ve burada ümmîlerden maksadın gentil olduğu açıktır. Burada kastedilen olumsuz tavır, yahudilerin kendilerini ahlaki olarak yahudi olmayanlara karşı sorumlu hissetmemeleridir. Bu konuyla alakalı örneklerle Talmud'da bolca karşılaşmak mümkündür. Mesela, gentile karşı yalan yere yemin, alışverişte onlara karşı bir yahudiye olandan farklı olarak ortaya konan tavırlar ve hırsızlıkla ilgili farklı yaklaşımları için bkz. Talmud Babli, Baba Kamına, 113b; Talmud Babli, Sanhedrin, 57a; Hosem ha-mişpat, 183-87 Hagag vs. örnekler için bkz. Üzüm, a.g.e., s.76-85.

3. Kur'ân'daki diğer kullanımlar (Bakara 2/78; Âli İmrân 3/20; Cuma 62/2) arapları ifade etmektedir. Zira yahudileri ve hıristiyanları için aynı yerde kitap verilenler ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade "kitap verilenler", hem yahudileri hem de hıristiyanları kapsar, oysa yahudiler için hıristiyanlar da gentil içinde yer alırlar. Zira başlangıç itibariyle Hıristiyanlık bağlıları yahudi kökenli olsa da, asıl yayıldığı alan gentillerdir. Hıristiyanlığın sonraki tarihinde de, kahir ekseriyeti gentillerden oluşmuş, yahudi kökenli olanların varlığı ile yokluğu hissedilmez hale gelmiştir. Yahudi kökenli olan, ya da yahudi geleneklerini muhafaza eden ve Ebionitller olarak bilinenlerden ise m.s IV. yüzyıldan sonra artık bahsedilmemektedir. Bu yüzden de hıristiyanların tamamı gentil kökenlidir ve yahudiler için gentil kategorisine, dahildirler.

eğer tercümesi zorunluysa kendisine okutması imkanını bertaraf etmemesinden dolayı onun ümmîliği, Kur'ân'ın ilahî kökenini savunmaya yönelik asla iyi bir delil değildir. *Ümmî* hakkındaki bu nokta, Kur'ân'ın tanrısal kaynağına inanç hakkındaki müslüman esasları zayıflatmaz. Dahası, bilmediği açık olduğundan bugün hiçbir Avrupalı bilim adamı, bir an için Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'i okumuş olduğu ya da kendisine okuttuğunu ima etmek istemez. Gerçekten de, çağdaş problem daha ziyade, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Kur'ânî noksan algılanışlarının yetersizliklerini açıklamaktır.

Farklı türdeki bir diğer mesele de, "şeytan ayetleri" ya da olayın içeriğini sonradan kavrayan birinin onu isimlendirdiği gibi "şeytani müdahaleler"dir. Deyim, Salman Rushdie'nin kötü şöhretli kitabına isim olarak seçtiği için bilinir hale geldi. Rushdie meselesiyle ilgili olarak okuyanlar ya da kitabı okumayı reddedenler bile muhtemelen orijinal hikayeyi bilir. Şu mealdedir: Bir vesileyle Muhammed, pagan tüccarlarla oturuyor ve onları kendi tarafına çekeceği bir vahiy alabileceğini umuyorken, şu sözleri içeren bir vahiy almaya başladı:

> "Hiç düşündünüz mü (neden taptığınızı) Lât ve Uzzâ'ya? Ve (üçlünün) üçüncüsü ve sonuncusu Menât('a)?" (53/19-20).

Sonra, ibadet eden birinden bu pagan tanrıçalarından kendi

"Ümmîler içinde, kendilerinden bir peygamberin gönderilmesi (Cuma 62/2)", gentil içinde kendilerinden bir peygamber gönderilmesi şeklinde anlaşılabilse de, ümmi ayırımı içine hıristiyanların dahil edilmemesinden dolayı Kur'ân'ın kullanımı, yahudilerin gentilden kastettiklerinden farklı olarak, burada yalnızca arapları ifade eden bir kullanımdır.

Şimdiye kadar söylenilenlerden, *ümmi* kelimesinin tek bir anlamda kullanılmadığı, peygamberin bir sıfatı, yahudi ve hıristiyanları dışarıda bırakarak araplar anlamında ve yalnızca bir yerde yahudi jargonuna uygun olarak gentil anlamında kullanıldığı ve bundan dolayı da kelimenin anlamını teke indirgeyerek, yalnızca yahudi kullanımındaki *gentil*i ifade ettiği şeklindeki bir genellemenin yanlış olduğu kanaatindeyiz. (ç)

adına Allah'a ya da yüce Tanrı'ya şefaat talep etmesine izin veren iki (ya da bir, bazı versiyonlarda üç) ayet gelir. Bunu işiten tüccarlar fazlasıyla memnun oldular ve ibadette Muhammed'e katıldılar. Ancak o, daha sonra, ikinci grup ayetlerin Şeytan tarafından zorla katılmış olduğunu ve sahih olmadığını anladı.

Bu hikaye mükemmel bir müslüman kaynaktan gelmekle birlikte, müslümanlar erken bir dönemden itibaren ondan hoşlanmadılar ve onun hakkında sessiz kalmayı sürdürdüler. Muhammed gibi bir peygamberin Şeytan tarafından aldatılabileceği imasına itiraz ettiler. Ancak Kur'ân böyle bir şeyin olduğunu açıkça ifade eder ve rivayet Taberî tarafından 22/52'ye dair tefsirinde anlatılır. Ayet şöyle devam eder:

> "Senden önce gönderdiğimiz bütün resul ve nebiler, bir şey dilediklerinde şeytan bu dilediklerine mutlaka bir vesvese karıştırmıştır. Allah, şeytanın karıştırdığını giderir, kendi ayetlerini yerleştirir".

"Arzu etti/diledi" ya da "arzu/dilemek" için "ezbere okudu (recited)" ve "ezberden okuma (recitation) gibi muhtemel diğer çeviriler de vardır, ancak onlar esas noktayı etkilemezler. Herhangi bir müslümanın böyle bir rivayeti uydurduğu ya da dikkatli bir âlim olan Taberî'nin onu şüpheli bir kaynaktan aldığı düşünülemez.

Daha ciddi bir mesele, Hadis koleksiyonlarının Avrupalılar tarafından yapılan eleştirisidir. Bunlar Muhammed'in söylediği ya da yaptığı şeyler hakkındaki binlerce anekdottan oluşuyorlardı ve esas olarak hukukun (Şeriat'in) temeli olarak kullanıldılar. Altı kolleksiyon bir tür kanonik olma statüsüne sahiptir ve yalnızca "sahih" hadisi ihtiva ettiği kabul edilir. (Diğer çalışmalarda Hadis, Tradition/gelenek diye isimlendirilir, ancak bu terim, şimdi artık büyük ölçüde belirsizliği yüzünden terkedildi). Bu alanda dikkate değer çalışmalar, Ignaz Goldziher'in iki ciltlik *Mohammedanische Studien*'i[27] ve Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseridir[28]. Bunlar ve diğer Avru-

palı bilim adamları birkaç hadisin sahih olduğu görüşünü kabule eğilimlidirler. Müslümanlar, tabii olarak bunu, İslâm hukuk sisteminin bütününe bir saldırı olarak gördüler. Avrupaî görüş, Fuat Sezgin tarafından, Goldziher ve Schacht'ın ulaşamadığı materyaller kullanılarak tenkit edildi[29]. Bu mesele bütün olarak burada tartışılamayacak kadar komplekstir, ancak, bir nokta yani, Avrupalı bilim adamlarının Hadis'in İslâm hukukunun detaylarının çoğuna sağlam bir temel sunmadaki işlevine yeterli dikkati göstermedikleri, işaret edilmeye değer. Bu, tarihsel objektivitenin ikincil bir mesele olduğu alanlardan biri olarak görünüyor.

Bu mülahaza, oryantalistler hakkındaki son bir uyarıya götürüyor. Söylediklerinden çoğu doğruyken, tenkitlerini, İslâm'ı bir din olarak taşıdığı değerlerinın ve başarılarının olumlu bir takdiriyle dengelemekte başarısız oldular. Bu yüzden müslümanların oryantalistere büsbütün düşman olmaları şaşırtıcı değildir.

Oryantalistme Karşı Müslümanların Tepkileri

Bir çok müslüman, "oryantalistler"in İslâm'a karşı sömürgecilerle aynı ligde yer aldıkları fikrini kabul etti ya da bu fikre kendilerini kaptırdı. Akademik oryantalistler, -esas olarak ikincil bir öneme sahip olan- müslüman inancının bir çok maddesinin, yanlış olduğunu göstermeye uğraştılar, ancak muhtemelen müslümanların çok azı ayrıntıların farkındaydı. Daha ciddi olan husus, bazı durumlarda, batılıların kişisel üstünlüğü hakkındaki sömürgecilik kabulünü paylaşan oryantalistlerin ve Avrupalıların İslâm'ı umumiyetle daha aşağı bir din olarak kabul etmeye yönelik, bir çok zafiyeti olan genel tutumlarıydı. Tabii ki, müslümanlar arasında batıyla karşılaştırıldığında, kendi ülkelerinin geri kalmışlığına dair genel bir farkında oluş vardı. Emir Ali'nin The Spirit of İslam'da cevap vermeye çalıştığı, İslam'ı küçük düşüren bu geri kalınışlıktı. Aynı durumda 1898'den 1935'e kadar aylık *Menar* dergisini yayımlayan Mısır'lı M. Reşit Rıza da, Avrupa'nın ilmî, felsefî gelişiminin büyük ölçüde İspanya'daki müslümanlar-

dan ve genel olarak İslâm medeniyetinden kaynaklandığı gerçeğini vurgulamayı tercih etti. Ona göre durumun böyle olması, müslümanların şimdiki geri kalmışlık durumunun geçici bir şey olduğu ve irsî bir aşağı olma durumu olmadığını gösteriyordu. Bu akıl yürütme aynı zamanda, İslâm'dan kaynaklanmış olması sebebiyle müslümanlar tarafından Avrupa eğitiminin kabulüne dair haklılaştırıcı bir hizmet de gördü[30].

Çok az müslüman, tarih, bilim ve felsefe hususundaki batılı entellektüellerin dünya görüşlerinin derin bir takdirine sahipti. Böyle olanlar da müslüman arkadaşlarına İslâm'ın nasıl batılılaşmayı bir dereceye kadar kabul ettiğini ancak kendi kimliğini muhafaza ettiğini göstermekten, oryantalistlere itiraz etmeyle daha az meşgul oldular. Sonuç olarak, İslâm'a saldırı olarak görüleni redde yönelik bir çok teşebbüs varken ve bunlar açık saldırılarla rahatsız edilen müslümanlara destek verirken, asla eğitimli batılıları etkileyecek bir şey yapamazken, nerde kaldı batılı bilim adamlarına yapsınlar!

Bir düşünce çizgisi, Kur'ân'ın, kendisinden yüzyıllar sonraya kadar keşfedilemeyen dünyanın yuvarlaklığı ve dönmesi (39/5); bitkilerin rüzgarla döllenmesi (15/22); güneşin, ayın ve gezegenlerin sabit bir yörüngede dönmesi (36/38 vd); bütün yaratıkların su kökenli olması (21/30); karıncaların hayat tarzı (16/69); bitkilerde ve diğer varlıklardaki cinsel ikilik (36/35) gibi bir çok ilmi keşifleri önceden haber verdiğini iddia edecekti. Bu meseleler Muhammed'in zamanındaki insanlar tarafından bilinmediğinden, bunların Kur'ân'ın tanrısal kökenini desteklediği ileri sürüldü[31]. Bu düşünce çizgisi, Kitab-ı Mukaddes'te bir çok ilmî yanlış varken, Kur'ân'ın zamanının bilimsel şâhikası olduğu ve daha sonra yapılan keşifleri haber verdiğini gösterme iddiasında olan bir kitap ortaya koyan Fransız emekli tıp doktoru Maurice Boucaille tarafından ele alındı.

İslâm'a saldırı ima eden şeylerle ilgilenen bu müslümanlar arasında, batılı entellektüel dünya görüşünün reel bir anlayışını elde etmeye ve oryantalizme şiddetli bir cevap olarak İslâmî "ok-

kisendentalizm" yaratmaya yönelik hiçbir çaba yoktu. Bunun yerine onlar, Hırisiyanlığa ve batılı bakış açılarına karşı yüzeysel delillerle yetindiler. Bu yüzden, heretik Ahmediyye cemaatı, İsa'nın mezarını Keşmir Srinagar'da bulduğunu iddia etti ve onun haç üzerinde yalnızca bayıldığı sonra kendine gelip doğuya doğru tebliğe gittiği görüşünü benimsedi. Belli bir mezarı, İsa'nınkiyle özdeşleştirmek için ileri sürülen delilin, beş para etmediğini söylemeğe gerek yoktur.

Bazı müslümanlar, Hıristiyanlığa karşı bir diğer silahı, *Barnabas İncil*'i diye isimlendirilende buldular. İddia edilen incilin tek orijinal el yazması, İtalyanca'dır ve ilk kez 1709'da Amsterdam'da olduğu haber alındı ve sonra kitap, Viyana'daki Imperial Library'a ulaşmanın bir yolunu buldu. Erken dönem bir Arapça tercümesinin olduğu söylendi, ancak, bunun hiç bir nüshası ortaya çıkmadı. Metin, 1907'de İngilizce bir tercümesiyle birlikte iki hıristiyan tarafından basıldı[32]. Kitap, iki yüz bölümü ve dört yüz sahifeyi aşan çok uzun bir çalışmaydı. Mevcut incillerdeki malzemenin çoğunu içerir, ancak, aynı zamanda Hıristiyanlık aleyhine İslâm'ı desteklemek için yapılan eklemeler de vardır. Kitap, İsa'ya Muhammed'den Mesih olarak söz ettirecek kadar bile ileri gider. Hıristiyan bilim adamları, onun –muhtemelen onaltıncı yüzyılın sonlarında ya da daha muhtemeli ise on dördüncü yüzyılda- hiristiyan bir mühtedi tarafından yazıldığı hususunda ittifak halindedirler. Nasıra'ya Galilee Denizi tarafında yer vermesi gibi hataların yanısıra, İslâm'a dair yanlışları sebebiyle yazarın İslâmî bilgisi de noksandır. Bu yüzden kitabın tarihsel değeri, önsözünde kesin olarak gösterildiği gibi, sıfırdır. Hıristiyan bilim adamlarının onu basmaları gerçeği, hiçbir şekilde onun Hıristiyan inancını yaralayacağını düşünmediklerini gösterir. Muhtemelen onlar tarihsel bir merakla hareket ettiler; zira, onsekizinci yüzyılın başlarında keşfedildiğinde metninin bir kısmı, Hıristiyan Ortadoksi'ye saldırmak için bir İngiliz deist tarafından kullanılmıştı.

İtalyanca metnin ve İngilizce tercümenin yayınlanmasından

sonra, bazı müslümanlar kitaba ilgi duymaya başladılar ve 1908'de Kahire'de Arapça bir tercümesi çıktı. Bunu Urduca, Farsça ve Endonazyaca gibi diğer müslüman dillerdeki tercümeler takip etti. Bir çok müslüman, bu kitabın açıkça çoğu Hıristiyan doktrininin doğru olmadığını ve yanlışını ortaya koyduğuna kani idi ve bu yüzden tercümeler sık sık yeniden neşredildi. Böylece kitap, bir kısım müslümanı Hıristiyanlığın yetersiz algılanışını kabul etmelerinde onları destekleme ve milyonlarca hiristiyanın hakikaten inandığı ve uyguladığının daha doğru bir algılanışına ulaşma ihtiyacı hususunda onları kör eden olumsuz bir etkiye sahip oldu. 1977'de Fransızca bir tercümesi, kitabın gerçek müellifinin bilinmeyen yahudi-hıristiyan bir kaynaktan malzemeler almış olması ihtimali üzerine spekülasyonlarının yer aldığı, iki batılı bilim adamı tarafından kaleme alınan bir önsözle birlikte çıktı[33]. Bir başka yazar, Jan Slomp bu tür spekülasyonlar için sağlam dayanakların olmadığını gösterdi[34]. Müslümanların anlaması gereken, ilmin karşı konulmaz ağırlığıyla desteklenen olgun hıristiyan kanaati, kitabın sahte bir şey olduğu ve ikincil meselelerde bile olsa Hıristiyan inancının herhangi bir maddesine meydan okuyamayacağından kesin olarak emindir*.

(*) Bu konuda Türkiye'de Ömer Faruk Harman'ın çalışması "*Metin muhteva ve kaynak açısından BARNABA İNCİLİ*" isimli çalışması dışında, hem batılı kaynakları hem de müslümanların konuyla ilgili olarak yazdıklarını dikkate alarak yapılan ciddi özelliğini taşıyan başka bir çalışmanın olmadığını söylemek bir hakkın ketmi olmasa gerektir. Müslümanlar tarafından –özellikle Türkiye'de- kaleme alınanlar, genelde Hıristiyanlık karşıtı ve onun geçerliliğini ortadan kaldıran kesin bir kanıt bulmuş olma özelliği taşırken, hıristiyanlar tarafından -Türkiye'de- kaleme alınan eserler, metnin tamamen yanlışlarla dolu olduğu ve hıristiyanlığı bilen bir mühtedinin eseri olma özelliğini taşıdığını söyleyerek onu yok sayarlar. Yukarıda bahsedilen Ömer Faruk Harman'ın çalışmasının sonunda ulaştığı, her iki tarafın aşırılıklarından uzak, iki yaklaşımı da -tarihsel verilerle desteklenmiş olarak- telif eder görünmektedir: Barnabas'ın, Hz. İsa hakkındaki düşünceleri, hıristiyan tarihindeki yeri, yeni inancın yayılmasındaki faaliyetleri ve bir inanan olarak samimiyeti hususunda klasik kaynaklarda reddi imkansız

1977'de *The Myth of God Incarnate*[35] adındaki bir kitabın yayınlanması, bazı müslümanlar tarafından hıristiyanların İsa'nın tanrısallığına olan inançlarını terk ediyor olduklarının bir delili olarak kabul edildi. Cidde'deki The King Abdu'l-azîz University, hem İngilizce hem de Arapça *"The Myth of God Incarnate": An Impartial Survey of its Main Topics* adlı ve Abdussamed Şerefüddin tarafından yazılan kırk sayfalık bir kitabın sponsoru oldu[36]. Mourice Wiles'in iki sahifesi hakkındaki detaylı bir tartışmadan sonra yazar şu sonuca ulaşır: Şimdiye kadar kesin bir şekilde ortaya çıkan gerçek şu ki, Mesih'te Tanrı'nın enkarnasyonu açık kutsal metinler tarafından desteklenmez. Bu yüzden de "mit" diye isimlendirilen sahada kalmaya bırakılır. Yazar, "mit"i en olumsuz anlamda yanlışın muâdili olarak kabul eder (s. 10) ve doktrinden "Hıristiyan düşüncesindeki uzun-dönemli-gaf" olarak söz eder (s. 1). Müellifin genel tutumu, uzlaştırmacı olmakla birlikte, yine de bütün doğrunun Kur'ân'da bulunduğu ve başka

ifadeler vardır. Bu yüzden bu tür özelliklere sahib birisinin bildiklerini yazıya aktarması kadar tabi bir şey olamazdı. Barnabas, İncil'ini Grekçe kaleme aldı. *Decretum Gelasianum*'da Barnabas'ın Grekçe bir İncil'inin varlığından bahsedilir. Mevcut kitap bir tercümedir. İtalyanca nüshada Venedik, Toscon çevresine ait deyimlerin bulunması, onun ilk olarak İtalyanca olarak yazıldığı anlamına gelmez. İçinde Kur'ân'la çelişen yerlerinin bulunmasından dolayı, bir müslüman tarafından kaleme alındığı iddia edilemeyeceği gibi, içerdiği şeylerde bir takım çelişkilerin bulunması da, hıristiyan kaynaklı olduğunu redde sebep olamaz; zira kanonik olarak kabul edilen metinlerde de bu tür şeyler vardır (meselâ, Tevrat'ta, birbiriyle farklılık arzeden yaratılış hikayeleri, Musa'ya atfedilen ilk beş kitaptan birinde Musa'nın ölmü ve diğer iberelerin yer alması gibi). Mevcut Barnaba's İncil'i hıristiyanlığın ilk dönemlerine kadar çıkan bir metni içermektedir (L. Cirillo, *Evangile de Barnabé* adlı çalışmasından bunu kabul eder). Hz. İsa'nın ilah olmayıp bir peygamber olması gibi ifadeler, ilk dönem hıristiyanların genel kabulü olan inançlardır. Ve bunlar başlangıçtan beri vardır. Barnaba İncil'inde yer alan ve ilk döneme kadar çıkan bu orijinal metin, tercümeler ve istinsahlarla zamanla bir takım değişikliklere uğramıştır Ancak bir takım eklemelerin olması onun kaynağını değiştirmez. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Harman, a.g.e. (ç)

hiçbir yerde olmadığı inancından ayrılmaz. Sonuçta ehl-i kitaptan onların lehine olarak söz eden 3/199'u nakleder ve şöyle devam eder:

> "Bu ayetler iyi niyet ve umut mesajını, hıristiyan, yahudi ve müslüman sıfatlarına bakmaksızın inancın Doğru Kitabına inanan bütün kardeşlere taşır. Gerçek inananların safları birbirine yaklaşabilir ve 1965'te neşredilen "Dinî Özgürlük" üzerine İkinci Vatikan Konsilü'nün Deklarasyonuyla aydınlatılan dostluk, kardeşlik ve anlama yolunu takip edebilirler."[37].

Sonra, bu Deklarasyondaki İslâm üzerine olan bölümün iki başlangıç cümlesini garip bir şekilde, *Barnabas İncili*'nin 1973'teki Karachi baskısının girişinden iktibas eder! Hıristiyanlar, Abdüssamed Şerefüddin'in Yeni Ahit ve diğer dokümanlardaki Hıristiyanî hakikate yönelik açıklığını takdir etmelidirler, ancak aynı zamanda da yalnızca Hıristiyanlık hakkındaki ön yargısının bulmayı umduğu şeyleri bulduğunu görünce de üzgün olmalılar. *The Myth of God Incarnate*'in bu tenkidi üzerinde düşünen bir hıristiyan, Hıristiyan teolojisinin yaşayan sürecini oluşturan yazı ve tefekkürün oluşturduğu büyük yekünün ve dikkate değer de olsa, böyle bir kitabın buketteki bir çiçekten daha fazla bir şey ifade etmediğinin farkında olmanın bir müslüman için ne kadar zor olduğunu anlaması gerekir. Bu özel kitap gerçekte, yazarlarının beklediği gibi bir tartışma doğurdu. Kitabın kendisi "mit"i isim olarak kullanmasına rağmen, kavramı bütünüyle tartışmaz ve sonraki tartışmada "mit"le daha fazla meşgul olmasına rağmen konuyu tüketici tarzda ele almaz. Ancak, bir Müslüman-Hıristiyan ya da diğer bir dinlerarası diyalogda ileri sürülmesi gerekenlerin birincisinin bu konu olduğu ortaya çıkıyor.

Oryantalistlere ve Hıristiyanlığa karşı basit argümanların yetersizliği , batılı entelektüel dünya görüşünü çok iyi bilen bir Müslüman, Muhammed Arkun tarafından Kurân'ın oluşumundaki "etkiler"e yönelik oryantalist araştırma hakkında yapılan

tenkit zikredilerek dengelenebilir:

> "Daha önceki kültürlerde bilinen bazı kavramların, bazı ayin usullerinin, bazı inançların ve bazı hikayelerin Kur'ân tarafından kullanılması, tarihselci-dilciler tarzında "etkilerin" araştırılmasına imkan vermez. Bunları, eski geleneklerden alınan dağınık bazı malzemeler yardımıyla yeniden kurma çalışmasını hemen hemen yasaklayan bir edebi veya öğretisel özgünlük nazariyeleri vardır. Modern dilbilim ve semiyotik, yeniden düzenlenen ve yeniden ihata edilen her metne has dinamiği, bağlamlarından çıkarılmış (yapı bozumuna maruz kalmış/dekonstürüksüyon) alıntı ların bu yeni görünümlerinde bulmaya imkan verir. Kur'ân'daki her hikaye için, öykülemeli anlatımın, önceki metinlerden kaynaklanan isimleri, temaları, bölümleri hatta terimleri kullanarak kutsalın yeni bir tecrübesini nasıl öğrettiği gösterilebilir[38]".

İslami Yeniden Diriliş

Son yirmi yılın önemli bir özelliği, İslâmî diriliş oldu. Hıristiyan yeniden diriliş hareketlerini andırmakla birlikte, ayırıcı işaretleri de vardır ve bu yüzden "diriliş" terimini hak edebilir. O, fundamentalizmle ya da esasen Protestan bir fenomen olan Hıristiyan Fundamentalizimiyle özdeş olmadığından, benim gelenekselcilik demeyi tercih ettiğimle de karakterize edilir. "Entegrizm" en yakın Fransız ve Romen Katolik terimidir, ancak biraz farklı bir anlam ifade eder.

Dirilişin temelini oluşturan önemli bir faktör, sıradan müslümanlar arasında İslâmî kimliklerini kaybediyor oldukları hakkındaki yaygın kanaattir. Daha iyi eğitim görmüş arkadaşları batılı bir hayat tarzını benimserken onlar, şehirlerinin batılı yiyeceklerle, arabalardan, televizyon setlerinden erkeklerin ve kadınların elbiselerine varıncaya kadar dolduğunu gördüler. Toplum yaşamındaki müslüman liderler de, ülkelerinin geri kalmışlığı ve

batılı ülkelerin yaptıklarının bir çoğunu yapmadaki yetersizliklerinin farkındaydılar; bu türden herhangi bir şey, sıradan halka sızmış olabilir. Bir yüzyıldan daha çok müslümanlara kendilerinden daha aşağı ve hiçbir şekilde kendilerinin eşiti olamayacakları bir şekilde davranan Avrupalı sömürgecilerin kendini beğenmiş üstünlük tavırlarına dair bir kısım hatıralara da sahip olmuş olmalılar.

Diriliş dinî yön de biraz katkıda bulundu. Muhtemelen bir çok sıradan müslüman, bir din olarak İslâm'ın detaylı eleştirilerinin farkında değildi; ancak bir çoğu, batı Hıristiyanlığının İslâm'ı yanlış ve aşağı bir din olarak kabul ettiğine ve İslâm'ın iddialarından çoğunu reddettiğine dair bazı bilgilere sahiptiler. İslâm'ın Hıristiyan tenkidi dışında, Avrupa düşüncesinde Aydınlanmanın din karşıtı düşüncelerini takip eden ve İslâm'ı ortaçağ kalıntısı, modası geçmiş ve değersiz olarak kabul eden bir akım da vardı. Ulemânın bir kısmı da bunun farkına varmış ve son ve mükemmel din olarak kabul ettikleri İslâm hakkındaki bu tür bir görüşten derin bir şekilde yaralanmış görünüyorlar. Böylece farklı şekillerde de olsa din de, dirilişin temelini oluşturan bir faktördü.

Dirilişin aldığı fundamentalist şekil, ulemâya verilen liderlikle birleştirilecektir. Bunlar muhtemelen sıradan halkın kimliğini kaybetme hususundaki duygularını paylaştılar ve İslâm hakkındaki kötülemenin daha çok farkındaydılar; keza yine bir sınıf olarak son yüzyıl boyunca ortaya çıkan değişikliklerden ne kadar etkilendiklerini de biliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğundaki alternatif hukuk ve eğitim sistemlerinin gelişimine dair bu bölümün açış kısmında bir şeyler söylendi. Nihai olarak benzeri şeyler, ulemânın bu kadar yüksek bir şekilde organize olmadığı diğer çoğu müslüman ülkede de oldu. Ancak, her yerde ulemâ, artık seleflerininkinden daha az güce sahip olduklarını biliyorlardı. Uygun olan yerlerde, devlet adamlarını, teklif edilen kanunlaştırmanın İslâmî karakterini kontrol etmek için bir ulemâ komitesinin olması gerektiğine razı etmeye çalışmışlardı, ancak ulemânın çoğunlukla mevcut problemlerle ilişkilerini kopardıklarını bil-

diklerinden genellikle reddedildiler. Ulemâ, eğer müslümanlar Muhammed'in ve "râşid halifelerin" pratiği olan ideal İslâm'a dönerlerse, her şeyin iyi olacağını gittikçe daha çok iddia etmeye başladı.

Bu programı savunurken ulemâ, aynı zamanda müslümanların katı bir şekilde, ortaçağda özenle işlenmiş olduğu şekliyle geleneksel imajına bağlı kalması gerektiğini de vurguladı. O imajı, *Islamic Fundemantalizm and Modernity*[39] adlı kitabımda ayrıntılı olarak tasvir ettim ve burada bu tasviri tekrarlamayacağım. Onun esas noktaları, İslam alanı (dâru'l-İslâm) ile savaş alanı (dâru'l-harp) arasındaki ayırımdan zımnen anlaşılan dünya-tarihi anlayışı ile birlikte son din oluşu ve İslâm'ın kendine yeterliliğidir (self-sufficient). İnsan doğasının ve toplumun statik ve değişmez olduğu da farzedilir. Son kabulün tabii sonucu, hırsızlığı cezalandırmak için sağ elin kesilmesi, (evlilerin ç) zina için ölüm cezası gibi "İslâmî cezaların" bir restorasyonunun modern dünyaya uygun ve etkili olacağı, iddiasıdır. Bir kısım ulemâ, bugünlerde Şeriat'ın geleneksel furuatın kapsamadığı sosyal hayat alanlarının var olduğunu ve bu yüzden yeni bir düşünüşün gerektiğini kabul etti ancak, şimdiye kadar bu yönde az şey yapıldı. Dıştan bir gözlemci için, ihtiyaç duyulan yeniden düşünme çok büyük ölçeklidir ve bir nesilden daha az bir sürede başarılması mümkün görünmemektedir.

Bu bağlamda, 1979'dan beri İran'da yaşananların ilginç tarafı, İran'lı ulemânın gücü eline geçirmesi ve ideallerini bir ölçüde uygulamaya koyabilmesidir. Dıştan bir gözlemci, (mollaları ve ayetullahları içeren) ulemâ ve devlet adamları arasında ya da - muhtemelen daha katı olunabilir ve denir ki- radikal dinî teorisyenlerle ister devlet adamı ister memur ve diğerleri olsun, ülkeyi modern bir devlet gibi işler durumda göstermekten sorumlular arasında sürekli bir gerilimin olduğu hissini edinir. Bazı gözlemciler, sonraki grubun yönetimin ve toplumun farklı organlarını sürdürmede oldukça başarılı olduklarını ve sıradan halkın lehine olarak pratik bir takım reformlar meydana getirir bulmaktan

memnundurlar ve bu reformların yapılmasıyla da şaşkınlığa uğratılmışlardır. Bununla birlikte, Şeriat'ın modern şartlar için yeniden düşünülmesi yoluyla çok şey başarılacaksa, bu şüpheli görünmektedir ve bazı zamanlar sıradan müslümanlar Şeriat'ın yerine getirilmesini şüpheli yollarla kendi ellerine almış gibi görünürler. Bununla birlikte, bilgi dağınık olduğundan bu tür meseleler hakkında daha sonra karar vermek mümkündür.

İmam Humeyni tarafından Ekim 1989'de kitabı *The Satanic Versus*'un zındıklık/küfür olması sebebiyle Salman Ruşdie hakkındaki ölüm emrinin ilanı, bütün dünyada İslâmî duyarlılığın artmasına sebep oldu. Ne olduğunu anlamanın en iyi yolu, Rushdie meselesine, evvelce mevcut olan patlayıcı bir karışımı tutuşturan kıvılcımdan başka bir şey olmadığını görmektir. Bu karışım, İslâmî dirilişin temelini oluşturan bütün sıkıştırılmış hislerden özellikle de batı tarafından hor görülme ve eşitler olarak davranılmamış olma hislerinden oluşur. Müslüman bir mürted olmaktan ziyade bir İngiliz olması sebebiyle en azından başlangıçta, Rusdie'ye saldırılıyor izlenimi verildi. İmam Humeyni evvelce Birleşik Devletleri "büyük şeytan" olarak betimlemiş ve İngiltere'yi onun İslâm'a düşmanlıkta ortağı olarak kabul etmişti. Ölüm emrinin umuma ilan ediliş tarzı, İmam ve danışmanlarının modern dünyada olayların nasıl olduğu hakkında ne kadar az şeyin farkında olduklarını gösterir. Ölüm hükmünün ilanı, dünya çapında genel bir ilgi uyandırdı ve kitabın satışlarında olağanüstü bir artışa yol açtı. İmam, yalnızca küfür olarak kitabı mahkûm etmiş ve iyi müslümanlardan onu okumamalarını istemiş miydi? Bunun hakkında çok az şey duyuldu. Benzer bir şey, birkaç ay önce, hıristiyan liderlerin, İsa hakkındaki bir filmi bir dereceye kadar küfür olarak kabul ederek mahkum ettikleri ve hıristiyanlara seyretmemelerini tavsiye ettiklerinde oldu. Ve film hakkında medyadan çok az şey öğrenildi.

İmam'ın Rushdie'yi mahkumiyetinin doğurduğu ciddi bir mesele, şimdi batıda öne çıkmaya başladı. Şeriat, gayr-i müslim bir yönetim altında yaşayan müslümanların o yönetime karşı nasıl

davranmaları gerektiği hususunda tavsiyelerde bulunur mu? Problem ortaçağda, ortaya hemen hemen çıkmadı. Böyle bir müslümanın savaş alanında (daru'l-harb) olduğu ve durumun muhtemelen yalnızca geçici bir şey olduğu kabul edildi. Hırisiyanların durumu ise farklıydı. Yüzyıllarca, hıristiyan olmayanların idaresi altında kaldılar ve onlara açıkça iktidarda olanlara itaat etmeleri emredildi: "Herkes, altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü, Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur[40]". İngiliz vatandaşı bir müslüman, genç müslümanları Rushdie'ye yönelik ölüm hükmünü yerine getirmeye teşvik ettiğinde o, onları İngiliz Hukukuna göre öldürme suçu olan şeyi yapmaya teşvik etmiş olur. İslâm, müslümanların yaşadıkları ülkenin hukukunu çiğnemeye teşvik eder mi? Kesinlikle hayır. Mesele karmaşık bir meseledir fakat, müslümanların bunun hakkında kesin bir karara ulaşmaları gerekir ki, hem onlar hem de diğerleri nerede durduklarını bilsinler.

Thomas Merton'un "Cargo cults of South Pacific" üzerine olan makalesi daha evvelce kısaca zikredilmişti[41]. İslâmî yeniden dirilişe karşı hıristiyan tutumla ilgili göründüğünden dolayı, hıristiyan olmayanlara karşı hıristiyan tutum hakkında önemli teklifler yaptığından makaleye dair biraz daha fazla bir şeyler söylenebilir. Kargo kültleri, özellikle olmamakla birlikte, esas olarak sömürge altındaki Pasifik adalarında yaşayanlar arasında bulunan dinî bir fenomendir. Bu halklar, sömürgecilerin, görünüşe göre bürolarda oturmaktan, küçük defterlerine yazı yazmaktan başka bir iş yapmadıklarını ve kısa bir zaman sonra da, onlara bir geminin yiyecek, içecek ve maddi eşyaların her türünü-kargo- getirdiğini gördüler. Adalılar, niçin sömürgecilerin kargo aldıklarına ve kendilerinin almadığına şaşırdılar. Kargo'yu almak için her türlü tasarıyı denediler. Bir vesileyle, sömürgecilerin evlerindeki tabloların üzerindeki çiçeklerin kargoyla bir ilgisinin olduğuna karar verdiler ve evlerini, kasabalarını çiçeklerle doldurdular. Sık sık kıymetli şeyler, ev eşyaları ya da çiftlik hayvanlarını geleceğe yönelik inancın bir işareti olarak bırakmaya gayret ettiler.

Kargo hareketlerinin ciddi bir gözlemi, onların tam olarak maddi eşyaları alma yolu değil, fakat adalıların kimliği ve onların sömürgecilerle ilişkileriyle ilgili olduklarını ortaya koydu. Bu, kargonun varış zamanı geldiğinde ve hiçbir şey olmadığında bu hususi hareketin çöktüğü ve ancak bir diğer hareketin hemen arkasından ortaya çıkması olgusuyla açıklığa kavuşturuldu. Böylece, kargo kültünün bir cemaati biraraya getirmede derin bir fonksiyona sahip olduğu ortaya çıkıyor. Adalılar, aşikar geri kalmışlıklarına rağmen, kendilerinin de insan olarak sömürgecilerle eşit olduklarını hissetmeyi ve onlar tarafından aynı masada yemek yiyebilen kardeşleri olarak kabul edilmeyi istediler. Sömürgeciler, onların insan olarak eşitliklerini kabul etmelerine rağmen, bunu hiçbir zaman pratik hayata aktarmadılar. Gerçekten de, onlar, adalı her zaman yardım edilmeye muhtaç ve asla kendisi için eşitlik elde edecek bir konumda olmayan biridir, kabulüne uygun hareket etme eğilimi gösterdiler.

Thomas Merton, bu düşünceleri beyaz Amerikalılarla siyah Amerikalılar arasındaki ilişkilere, bütün Amerikalıların Üçüncü Dünya ile ve özellikle Vietnamlılarla (Vietnam savaşı devam etmekte iken yazıyordu) olan ilişkilerine uyguladı. Kargo-kült, rüya-mitini Amerikan rüya- miti ile karşılaştırdı:

> "Güney Denizi yerlisi gibi, biz de bir rüya-mitine sahibiz, ancak bizimki esasında gayr-ı hıristiyan ve hatta tamamen gayr-i insanîdir. Bir şekilde beyaz olmayan halklara insan gibi davranmaya çalıştığımız zaman bile, onlara hala aşağı insanlar olarak davranırız. Nazik, doğru ve adil olmayı düşündüğümüz zaman bile, doğruluk ve adil olmayı imkansız hale getiren bir rüyayı yaşar ve gerçekleştiririz... Bizim rüya mitimiz, "biz parayı nasıl kazanacağımızı biliriz" kendini beğenme gerçeğine bağlıdır. Bizden daha aşağı olanların bilmediği bir sırra, kargo sırrına sahibiz. Tabii ki, biz sırrımızı herkesle paylaşmayı istemekten kendimizi alıkoruz. Herkesi, kendi sahip olduğumuz refaha getirmeyi istediğimizi söylüyoruz. Fakat, söylediğimizi kastetmek istemiyoruz. Bizden aşağı olanları, kendi menfaatları için

kullanmak istiyoruz. Biz gelişmemiş ülkelere bize tabii olmayı sürdürecekleri bir tarzda para yardımı yapıyoruz[42]".

Bu düşüncelerden bir kısmı, hıristiyan-müslüman ilişkilerine uygundur. Islâmî dirilişin bir yönü, batıdan kabul edilen bazı uygulamaları -faize hayır, alkole hayır, kadınlar için batılı elbiselere hayır- bırakmaktır. Bu, birincil olarak batı karşıtı ya da Hıristiyanlık karşıtı olarak değil, ancak ilk Islâm (proto-Islâm) olarak görülmelidir. Dirilişte, müslümanlar muhtemelen farkında olmaksızın, hem insani hem de dinî olarak batılılar ve hıristiyanlarla eşit muamele görmek istediklerini vurguladılar. Hıristiyanlar (tabii ki, müslümanların yaptığı gibi) kendi dinlerini daha üstün gördükleri için, bu son noktayı gerçekleştirmeleri onlar için zordur ve bu mesele bir sonraki bölümde dikkatle gözden geçirilecektir. Burada, Islâm'a yönelik eleştirel saldırıların fundamentalist eğilimleri güçlendirdiğine işaret edilebilir. Evlerini çiçekle dolduran adalılar durumunda, Avrupalılar, bunların kendilerine karşı bir tuzak olduğunu düşündüklerinden çiçekleri tahrip etmek için polisle bağlantı kurdular ancak, bu onların yalnızca çiçeklerin kargoyu elde etmeyle ilişkili bir şey içerdiğine kesin inanmalarını sağladı. Burada, kargo kültüyle, müslümanlara, eğer ilk dönemin ideal Islâm'ına geri dönerlerse, iyi bir hayat yaşayacakları vaadi arasında bir benzerlik vardır. Dışarıdan bir gözlemci için, bütün problemlerin bu yolla çözüleceği mümkün görünmez. Ancak başarısızlık sonrası kargo kültlerinin yenilenmesi, vaadin yerine getirilememesinin diriliş çabasında zorunlu herhangi bir azalmaya yol açmadığını gösterir.

Merton'un, eşitliği kendi çabasıyla elde etmeye dair bir işareti[43], eğer müslümanlara uygulanırsa, diriliş hareketinde müslümanların kendileri için eşitliği kazanmaya ehliyetli olduklarını göstererek kimliklerini oluşturmaya çalıştıklarını, onu Hıristiyan batıyla ilişkileri sayesinde elde etmek için beklemeye ihtiyaç duymadıklarını ima edebilir. Hem *İslamic Fundemantalism and Modernity* hem de bu çalışmamda, müslümanlara tavsiyeler veri-

yor görünebilir olduğumdan benim gibilerini, ifade edilen bu yaklaşımın kaynaklarına daha yakından bakmaya götürür. Savunma tarzında, herhangi bir şekilde babaca davranmaya çalıştığımı söyleyebilirim. Esas olarak yaptığım şey, dıştan bir gözlemci olarak, İslâmî kendine yeterlilik üzerinde ısrarın müslümanlar için insan ırkının diğer bölümleriyle hıristiyan olsun olmasın bir araya gelmeyi ve böylece bütün insanlığın beklediği dünyanın inşasında haiz oldukları katkılarını yapmalarını imkansız hale getirebileceği tehlikesi gibi -farkında olduğum- kesin bir takım gerçeklere müslümanların dikkatini çekmektir. Sonuç olarak Merton'un son paragrafını naklediyorum:

> "Eğer bizim Batılı rüya-mitimiz, manevi olarak diğerlerini kurtarmak için onları köle etmemizi bizden istese, onların rüya-mitlerinin onlardan kendilerini kurtarmak için bizden bütünüyle bağımsız olmalarını istediğinde şaşırmamalıyız. Hem beyaz insanın hem de yerlinin rüya-mitleri, bütün hakikatin yalnızca kısmî ve yetersiz bir ifadesidir... İnsanın tarihsel olgunluğu için yeterli bir dünyanın ortak inşası teşebbüsünde birlikte hareket etmek için her biri bir diğerine muhaçtır[44]".

Bu tam olarak müslüman-hıristiyan ilişkilerine uymayabilir, ancak ona yaklaşır. Eğer "hıristiyanlar" "beyaz"ın, "müslümanlar" "yerli"nin yerine konulabilirse, gelecekteki muhtemel yolları akla getirebilir.

Diyaloğun Esasları

Diriliş içindeki fundemantalizmin gücüne rağmen, müslüman gruplar içinde, diğer dinlerle özellikle de Hıristiyanlık'la diyaloğa yönelik bir hareketin işaretleri vardır. Fundamentalistler, İslâm'ın üstünlüğü ve nihaîliği inançlarından taviz vermeksizin diyaloga giremezler ve bu onların yapmayı istemedikleri şeydir. Benim "liberaller" diye isimlendirdiklerim arasında, çoğunlukla di-

yaloğa yönelik bir açıklık vardır, ancak, onların bir çoğu esasen tek doğru olarak İslâm'ın geleneksel imajı'nın yeniden düşünülmesiyle ilgilendiklerinden detaylı olarak müslüman-hıristiyan ilişkilerine bakmak için az vakitleri vardı.

Bu yüzyılın son çeyreği boyunca müslüman ve hıristiyanların dinî alandaki ortak meseleleri tartışmak için bir araya geldikleri bir düzine seminer, konferans ve diğer grup toplantıları yapıldı. Bunların bir kısmı resmi ya da yarı-resmi iken bir kısmı oldukça resmiydi. Resmi ve yarı resmi olanlar arasında, Vatikan'dan bir grubun Nisan 1978'de Kahire'deki Ezher Üniversitesini ziyareti ve müslüman ve hıristiyanlardan (Vatikan'dan) onbeş grubun ve beşyüz gözlemcinin (onlardan biri olma ayrıcalığı bana da verilmişti) huzurunda birçok meseleyi tartıştığı Albay Kaddafi'nin Şubat 1976'da Tiripoli'deki Seminar of Islamo-Christian Dialogue/İslâm-Hıristiyan Diyaloğu Semineri adıyla yapılan zikredilebilir. Fakat muhtemelen resmi olmayan toplantılar, resmi vesileyle olanlardan daha çok şey başardı.

Bütün bu toplantıların tam bir dökümü, Roma'daki the Pontificio Instituto di Studi Arabi'nin 1975'ten beri yıllık olarak basılan *Islamo-christiana*'da bulunacaktır. En azından bir düzine müslüman bu yayına katıldı. Dergi, elinizdeki çalışmada tartışılan konuların çoğunu ve ilk polemik ve savunmalara dair bibliyografyalardan, son kitapların tanıtımına ve diyalog toplantılarında sunulan tebliğlerin yeniden yazılmış hallerine kadar bir çok şeyi içerir. Hatta, fundamentalist müslümanların bütün olarak diyalog anlayışı hakkındaki derin şüphelerini ifade ettikleri makalelere bile yer verir[45]. Diğer yandan müslüman katılımcılardan bir kısmı, müslüman fundemantalistlere karşı da çok eleştireldir. İmam Humeyni'nin "Pour un gouvernement islamicque/İslamî bir yönetim için" adındaki derlemesinin uzun bir tanıtımındaki yaklaşımıyla Tunus Üniversitesin'den Muhammed Talbi böyle biridir[46]. Yine, "Emergence et problemes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)" adlı makalesinde Sorbonne'dan Muhammed Arkun, dinî imacinasyonun ideolojik

olarak güçlü ancak entellektüel olarak az anlaşılır olan yeni bir kimlik yaratmak için kullanıldığından dolayı dirilişte hakiki yaratıcılık bulamaz[47]. Makalelerin bir çoğu, hem müslüman hem de hıristiyanlardan diyaloga katılanların kendi adlarına, geleneklerinin daha derin bir takdirini hissetmeye nasıl başladıklarını gösterir; bu Muhammed Talbi'nin İbrahim üzerine iki makalesiyle "Foi d'Abraham et foi islamic/İbrahim'in imanı ve İslam imanı" ve "La foi d'Abraham: le sens d'un non-sacrifice/İbrahim'in imanı: Kurban dışı anlamı" örneklenebilir[48].

Hıristiyanlar açısından, birkaç müslümanın, Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle bozulmuş olduğu düşüncesini ve Hıristyan öğretisini ve Kitab-ı Mukaddesin bazı yönlerini müslüman bir bakış açısından yorumlamaya çalışmayı terkederek Hıristiyanlığa yeniden bakmaları ilginçtir. Diyaloğa dair son hareketlerden uzun bir süre önce, 1860'larda daha önce adı zikredilen Sir Seyyid Ahmet Han, Kitab-ı Mukaddes üzerine bir tefsir yazmaya başlamış ve *Tekvin*'in ilk on bir bölümüne ve Matta'nın ilk beş bölümüne kadar gelmeyi başarmıştı[49]. Yirminci yüzyılın ortasında Mısır'lı bir yazar M. Kemal Hüseyin (1901-1977), çarmıha gerilme meselesini sessiz geçmesine ve böylece de, İsa'nın çarmıh üzerinde ölüp ölmediği sorusundan kaçınmasına rağmen, İsa'nın çarmıha gerilmesinden önce Kudüs'te olan olayları ele alan Qarya zâlime ya da City of Wrong adında bir roman yazdı. Kitabı İngilizce'ye tercüme eden rahip Kenneth Cragg'ın sözlerine göre:

> "Paskalya'dan önceki Cuma günü, toplumsal kendini beğenmişlikte ifade edilen, dinî kefalet ve tanrısal bağlılık adına işlenilen, yanılmaz kutsal metinlerden iktibasla ve her ne pahasına olursa olsun kötülüğe karşı iyiliğin zaferinin kabul edilmesi felsefesiyle desteklenen, "dünyanın günahının" örneği olarak kabul edilen İsa'nın reddinin ortak günahı hakkında düşünmeye koyulur[50]".

Kemal Hüseyin, müslüman-hıristiyan ilişkileriyle ilgili başka bir çok kitap da yazdı. O, Kitab-ı Mukaddes'in bütün olarak bo-

zulmuş olduğu inancını kabul etmez ve diğer dünya dinleriyle bir tür geçici antlaşmalar yapmaya hazırdır[51].

Hıristiyanlığın yeni bir İslamî anlamına yönelik en önemli katkı, şüphesiz bazı makleleriyle profesör Muhammed M. Eyyub'unkidir. Bir hıristiyan okulunda okuyan, Hıristiyanlığa karşı olumlu tutumunu kaybetmeksizin islâmî kimliğini muhafaza eden Lübnanlı âma bir müslümandır (d.1935). Şii bir arkaplana sahip olması sebebiyle muhtemelen Hıristiyan inancını müslümanlar arasında en iyi anlayanlardan biridir. Açıkça hıristiyan düşüncesine uygun olan kitabı, *Redemptive Suffering in İslam,* bu Şii arkaplandan kaynaklanır[52]. *The Muslim World*'daki iki makale "Towards an İslamic Christology" genel başlığını taşır[53]. Aşağıdaki sahife numaraları, bu iki makalenin sahife numaralarına gönderme yapar. Birinci makalesinde, "An image of Jesus in early Shî'î Muslim literature/Erken Dönem Şii Literatüründe Bir İsa İmajı"nı, hadis kolleksiyonlarında bulunan erken dönem metinlerinin tercümesini vererek takdim eder. Bu yolla Eyyub, hıristiyanların dikkatlerini "İslâm dindarlığındaki zengin ve farklı İsa imajlarına" çekmek ister. Bu makalelerin ayırıcı özellikleri iktibaslarla en iyi şekilde gösterilebilir:

> "Kristoloji ile, ilk dönem kilisesinin Kristolojisine benzeyen teolojik bir formülasyon değil, daha ziyade beşer tarihi hakkındaki Tanrı'nın planında İsa'nın rolüne, insan Mesih'e, Tanrı'nın kullarından birine, ancak Tanrı'nın sözü, O'nun Ruh'u ve yüceltilmiş dostuna dair bir anlam kastedilir. Bu ifadeler açıkça Kur'ân'da ve Hadis'te yer alır ve bu yüzden de müslüman dindarlığın Mesih anlayışının temel çerçevesini oluştururlar."(163)

Sonuçta şöyle yazar:

> "Böylece gördük ki, hıristiyan inancının ve ümidinin Mesih'i gibi, Kur'ân ve daha sonraki müslüman dindarlığın İsa'sı da sırf bir beşeri varlık, hatta bir kitabın peygamberi olmaktan daha fazla bir şeydir. İslâm'ın İsa'sı, Hıristiyanlığın

Mesih'i değilken, İncil'in Mesih'i bütünüyle müslüman dindarlığın ciddi, insani İsa'sından söz eder. İslâmî mistisizmin özgür ruhları, insan İsa'da yalnızca dindarlığın, sevginin ve onların benzemeye çalıştıkları asketizmin örneğini değil, aynı zamanda, tamamlanmış insanlığı, Tanrı'nın nuruyla aydınlatılmış bir insanlığı temsil eden Mesih'i de buldular"(187).

Eyyub'un gelecek ümidi de anılmaya değer:

"Müslüman-hıristiyan ilişkilerinin uzun tarihinin son durumu, hala ilişkilerinin başlangıç safhasındaki gibidir. O, tam olarak gerçekleştiğinde, umuyorum, gerçek bir ekümenizme, İslâm'ı gerçek Hıristiyanlığın heretiği olarak değil, tanrısal ve değişmez hakikatin otantik bir ifadesi olarak kabul eden bir ekümenizmle sonuçlanacaktır. Karşılıklı kabul ve bir birinin değerini takdir etmenin canlı olduğu bu ortamda İslâm, hıristiyanlara herhangi bir dinî geleneğin ifadesinden ya da herhangi tek bir ferdin ya da toplumun anlayışından daha büyük olan Hakikate inançlarını güçlendirebilen bir şeyi öğretecektir. Bu ideali gerçekleştirmek için müslümanlar, İslâm'ın gerçek anlamına dair anlayışlarını, Tanrı ile bütün beşeri varlıklar arasındaki primordial (ilksel) ahidi yerine getirmek için yaşama ve bu ahidin, dinî olarak çoğulcu modern dünyada farklı ifadelerde tanrısal yeniden teyidi olarak bir kez daha düşünmelidirler"(165).

İkinci makale, "The death of Jesus: reality or delusion" alt başlığını taşır. Ve esas olarak görünüşe göre İsa'nın ölümünü reddeden 4/157'e dair Kur'ân yorumlarıyla ilgilidir. Ancak erken dönem yorumlarının yanı sıra, hem Şii hem de Sünni son dönem düşünürlerinin çalışmaları da zikredilir. Eyyub, Kemal Hüseyin'in "City of Wrong" daki teyidinden, muhtemelen haçı gerçek anlamında görmedeki ilk müslüman teşebbüs.... halkın bir grubuna karşı değil, insanlığa karşı bir karar (olarak) söz eder. Ken-

disi de, Kur'ân'nın... İsa'nın ölümünü reddetmediğini ileri sürer. Daha ziyade Kur'ân, kendi akılsızlıkları yüzünden ilahi Kelime, Tanrı'nın elçisi İsa Mesih'i alt edebildiklerine inanarak kendilerini aldatan beşerî varlıklara meydan okur"(116).

Düşüncesinin nihaî özeti tam olarak nakledilmeye değer:

> "Yahudilerin tenkidine "Muhakkak biz İsa Mesihi, Meryem oğlu, Tanrı'nın elçisini öldürdük, demeleri yüzünden..." diyerek başlayan ayet, tarihsel bir yalanın anlatılmasına ya da yanlış bir raporun oluşturulmasını aydınlatmaz. Daha ziyade o bağlamdan, insanın kibrine ve akılsızlığına, Tanrı'ya ve O'nun elçisine karşı bir tutuma yöneltilmiş olarak ortaya çıkar. İsa'nın kimliğini tespit eden sözler özellikle önemlidir. Onlar günahsız insan, aynı zamanda Mesih, Kelime ve aralarında Tanrı'nın temsilcisi olan İsa'yı öldürmeyi istediler. Bu bağlamda Mesih'i tanımlayarak Kur'ân, yalnızca bir başka peygamberi öldüren halkı değil, İsa'nın kim olduğunun anlatıldığı bütün insanlığa hitap eder.
>
> Kur'ân burada, yanlış yapabilmekle birlikte doğru olan bir insan hakkında değil, yeryüzüne gönderilen ve tekrar Tanrı'ya dönen, Tanrı'nın Kelimesi hakkında konuşuyor. Bu yüzden, İsa'nın öldürülmesinin reddi, her zaman galip olan Tanrı'nın Kelimesini alt edecek ve yok edecek insanların kuvvetinin reddidir. Bundan sonraki "O'nu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler" sözleri kısa beşer tarihinin olaylarından daha derine gider; insanların kalplerine ve şuurlarına işler. İnsanlığın (Mesih'in dünyevi varlığı burada, Yahudi toplumunda örneklenir) Tanrı'ya karşı bu güce sahip oldukları iddiası yalnızca bir yanılsama olabilir. "Onlar onu öldürmediler... fakat onlara öyle göründü". Onlar yalnızca öyle yaptıklarını sandılar (117)."

Muhammed Eyyub diğer bir çok makalesinde, diyaloga ve onun geliştirilmesine olan inancını muhafaza ederken, bu yüzyılın müslüman düşünürlerinden Muhammed Abduh ve Reşid Rı-

za'dan Seyyid Kutup ve Ömer Faruk'a kadar hıristiyan inancının ve pratiğinin tenkitleri hakkında hiristiyanları uyarmayı kendisine iş edinir[54]

Son olarak, tanınmış İranlı bilim adamı Seyyid Hüseyin Nasr'ın çalışması hakkında bazı şeyler zikredilebilir. Bildiğim kadarıyla bu, henüz diyalog için güncel taplantılara rehberlik etmemiş olmamakla birlikte, ihtimallere açık görünüyor. 1981'de University of Edinburg'da *Knowledge and Sacred* konusu üzerine konferanslar verdi[55] ve son olarak da, *Islamic Spirtuality: Foundation* üzerine bir ciltlik bir edisyon yaptı[56]. Kendisini hala müslüman olarak kabul etmekle birlikte, "Batı'da otantik doğu inançları ve öğretileri üzerine temellenen geleneğin yeniden dirilişini araştıran Rene Guenon, A. K. Coomaraswamy ve Frithjof Schoun etrafındaki bir grup düşünürle oldukça yakındır[57]. Kendi konumlarına zaman zaman "the perennial philosophy/hikmeti hâlide ismini verirler ancak, dünyanın problemlerine cevabın yalnızca kendi öğretilerinde olduğunu iddia eden bir inhisarcılık eğilimleri vardır. Diğer yönlerde diyalog için hazır görünmekle birlikte, yukarıdaki yaklaşım diyalogu yasaklar. Seyyid Hüseyin Nasr'ın kendisi, Hıristiyan mistisizminde yankısını bulan İslam Sûfî öğretisinden bir çok düşünceyi kabul eder ve bu diyaloga doğru muhtemel bir yol olabilir.*

(*) Seyyid Hüseyin Nasr'ın da içinde yer aldığı Gelenekçi Ekolun, dinlerarası diyaloğa yaklaşımlarına yönelik bir eleştiri için bkz. Huston Smith /David Rey Griff, *Unutulan Hakikat* , İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 212. Nasr'ın diyaloğla ilgili olan ve diyalog problemlerinden biri olarak, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki teolojik meselelere yaklaşımı için bkz. Seyyed Hossein Nasr, "Comments on a Few Theological Issues in the Islamic-Christian Dialogue", *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad, The University Press of Florida, 1995, s. 457-467.(ç)

SEKİZİNCİ BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) *Orientalism*, s. 241. (bkz. bölüm 6, 17. not).

2) Lewis, *Emergence*, s. 48, 58 vd., 82, 122-25 (bkz. bölüm 7, not 5).

3) S. Ahmed Akbar, *Discovering İslam*, Routledge, London, 1988. (Bu kitap, *İslâm'ın Keşfi, İslâm Toplumu ve Tarih* adıyla Lutfullah Karaman tarafından çevirilerek İz Yayınları tarafından İstanbul, 1994'de yayınlandı).(ç) Keza bkz. W. Cantwell Smith, *Modern İslam in India*, Gollancz, London, ikinci baskı, 1947.

4) *The Spirit of İslam*, 3. Baskı, Christopher, London, 1922; ilk baskısı *A Critical Examination of the Life and Teaching of Mohammed* adıyla London, 1873'de yayınlandı.Emir Ali'nin bu kitabı Ömer Rıza Doğrul tarafından tercüme edilerek *İslâm'ın Ruhu* adıyla yayınlandı (ç).

Watt'ın buraya kadar anlattığı Batının İslam'a yönelik bakışını konu edinen benzer bir çalışma için bkz. Maxime Rodinson, Batıyı Büyüleyen İslam (trc. Cemil Meriç), Pınar Yayınları, İstanbul, 1983. (ç)

5) Bkz. *Encyclopedia of Religion*'daki Stephan Neill, Misson-Christian adlı makele (bkz. bölüm 1, not 2). "Roots of Muslim-Christian conflict" adlı makalesinde M.Eyyub, Mısırlı yazarlar tarafından misyonerlere yapılan saldırıları betimler; *Muslim World*, LXXIX, 1989, 25-45. Keza bkz. İsmail Farukî'nin *Islamochristiana*,1976, II, s.147'de nakledilen kısa yorumları.

6) W. Muir, *The Mohammedan Controversy*, vs. Clarak, Edinburg, 1897, özellikle s. 40-42, 86-9.

7) Trc. R. H.Weakley, CMS, London, 1867; Farsça olarak 1835'te ve Urduca'da 1843'da basıldı.

8) E.Padwick Constance, *Temple Gairdner of Cairo*, SPCK, London, 1929.

9) Abdullah Laroui, *The Crises of Arap İntlelectual:Traditionalism or Historicism* ?, trc. Diamard Cammell, University of California Press, Berkeley, 1976, s. 44.

10) A.g.e., s. 80.

Şarkiyatçıların ve daha özel anlamda batı dışı toplumları araştıran antropologların sömürge yöneticileriyle ve antrpoloji ilminin sömürgecilikle olan ilişkileri hakkında birinci elden bir kaynak için bkz. E.Evans Pritchard, *Sosyal Antropoloji* (trc. Fuat Aydın, İrfan İnce, Muharrem Kılıç), Birey Yayınları, İstanbul, 1998.

11) Kitap olarak basıldı; bkz bölüm 3, not 36.

12) Bkz. bölüm 6, not 17.

13) A.g.e., s, 37-39.

14) A.g.e., s. 300.

15) John Hick and Brain Hebblethwaithe (editörler), *Chirstianity and other Religions:Selected Readings*, Collins, London, 1980, s. 98'den nakledildi.

16) *Orientalism*, s. 163. Bkz.bölüm 6, not 17.

17) Leila Ahmed, Edward W. Lane, Longman, London, 1978, s. 38 vd.

18) *Orientalism*, s. 280. (Bkz. bölüm 6, not 17.).

19) George Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburg University Press, Edinburg, 1981, özellikle s. 21-32, 153-9.

20) *Orientalism*, s. 272. Bkz. bölüm 6, not 17.

O wad some pow'r the giftie gie us
To see oursels as ithers see us.

21) Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, de Gruyter, Berlin, 1923, s. 60, 63 vd; Daniel, *Islam and the West*, (bkz. n.6/9), s. 295; G. Endress, *An Intoduction to Islam*, trc. Carole Hillenbrand, Edinburg University Press, Edinburg, 1988, s. 11. Burada tartışılan noktalarla ilgili oryantalizmin tenkidi bir araştırması için:Maxime Rodinson, "The western image and western studies of lslam", J. Shacht and C. E. Bosworth (editörler), *The Legacy of Islam*. 2. Baskı, Clerandon Press, Oxford, 1974, s. 9-62.

22) Bir çok baskısı vardır ve hâlâ yine basılmaktadır. Yeniden gözden geçirilmiş E.M. Wherry'in, Hoightton Mifflin, Boston, 1882, baskısı, ilavelerdeki lslâm'a karşı düşmanlığı yüzünden en iyisi kullanmaktan kaçınmaktır.

23) Smith Elder, London, 1894. Daha önceki makaleleri için bkz. bölüm 8, not 6.

24) A.g.e., s. 500.

25) Mohammed Arkun, *Ouvertures sur l'Islam*, Grancher, Paris, 1989, s. 120; keza bkz. bu kitap s. 119.

26) Daha fazla kaynak için bkz. Watt, *Muhammad's Mecca* (bölüm 2, not 7), s. 51-53.

27) *Muhammedanische Studien*, II (Halle, 1890): lngilizce trc. S. M. Stern and C. R.Butler, Alien and Unwin, London, 1971.

28) Clarendon Press, Oxford, 1950.

29) Sezgin, a.g.e., (bölüm 3, not 18), I, 53-84.

30) Emad Eldin Shahir, "Muhammad Rashîd's Perspectives on the West a reflected ih Al-Manaâr", *Muslim World*, LXXIX, 1989, 16.

31) Örnekler, Syed Athar Husain'in *The Quran and Orientaists*, Lucnow, 1982 adlı kitapçığından alındı..

32) Laura and Lonsdale Ragg, *The Gospel of Barnabas*, Clarendon Press,

Oxford, 1907.

33) *Évangile de Barnabé*, Luigi Cirillo and Michel Frémaux, Beauchesne, Paris, 1907, 598 vd.

34) Jon Slomp, "The Gospel in dispute", *Islamochristianat*, IV, 1978, s. 67-112.

35) John Hick (ed.), SCM, 1977. Keza bkz:*Incarnation and Myth:theDebate Continued*, Michael Goulder (ed.), SCM, London, 1979.

36) Cidde, 1978; ilk alıntı, s. 14'tendir.

37) A.g.e., s. 47.

38) *Ouvertures sur l'Islam*, (n.8/25), s. 120.Romalılar 13/1.

39) *Islamic Fundamentalism and Modernty*, s. 1-23 (bkz. bölüm 3, not 26).

40) Romalılar 13/1.

41) Bu kitap s. 93 ve 7. bölüm, 3. not.

42) A.g.e., s. 78.

43) A.g.e., s. 77.

44) A.g.y., s. 82.

45) *Islamochristiana*, XIIII, 1978, 133 vd. 141-54..

46) A.g.e., 1981, VII, 283-8.

47) A.g.y., XII, 1986, 135-61, özellikle, 161.

48) A.g.e., 1979, V, 1-5;1982, VIII, 1-7.

49) A.g.y., V, 1979, Christian Troll'un "Christan-Muslim relations in India: a critical survey", 119-45 adlı makalesi.

50) Kenneth Cragg, *Coulsels in Contemporary Islam*, Edinburg University Press, Edinburg, 1965, s. 108; *Wrong City: a Friday in Jerusalem*, Bles, London, 1959. Bu kitap, *Kudüs'te bir Cuma Günü* adıyla S. Hebel'in çevirisiyle 1963 yılında Amerikan Bord Neşriyat Dairesi tarafından İstanbul'da basılmıştır. (ç).

51) *Islamochristiana*, VI, 1980, 101-3; XIV, 1988, 17-49.

52) The Hague: Mouton, 1980.

53) *Muslim World*, LXVI, 1976, 163-88; LXX, 1980, 91-121.

54) "Muslim Views on Christianity: some modern examples", *Islamochristiana*, X, 1984, 49-70; "A Muslim appreciation of Christian holiness", a.g.y., XI, 1985, 91-8; "Roots of Muslim-Christian conflict", bölüm 8, not 5.

55) Edinburg University Press, Edinburg, 1981.

56) London, SCM, 1989.

57) Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and Sacred*, Edinburg University Press, Edinburg, 1982, s. 110.

DOKUZUNCU BÖLÜM

GELECEĞE DOĞRU

Bilimin ve teknolojinin gelişmesi, insan ırkının tek bir dünya düzenine doğru ilerlediği anlamını ifade eder. Şimdiye kadar Birleşmiş Milletler'de bir dereceye kadar siyasi bir birleşme zaten vardı. Ancak bu organizasyon acilen daha etkili kılınmaya muhtaçtır. Tek entellektüel kültürel bir dünyaya doğru bir gidiş de vardır, ancak bu hala gerçekleştirilmiş olmaktan çok uzaktır. Olan şey, bütün dünya liderlerinin batı entellektüel kültürünün seküler yönünü kabul ediyor olmalarıdır. Ancak bu yönün ötesinde dikkate değer bir farklılık vardır. Vahdet içinde ortaya çıkmasına izin verilen farklılık, bizatihi kötü bir şey değildir. Bu farklılığın en açık olduğu yer, din alanıdır. Ancak, birleşik bir dünya kültürüne yönelik bu hareketin etkisi, bütün dinlerin, ortaya çıkan bu birliğe dair tutumlarını yeniden gözden geçirmek zorunda oldukları anlamını ifade eder.

Dinler ve Ortaya Çıkan Dünya Kültürü

Oryantalizm üzerine olan kitabının sonuç bölümünde Edward Said, oryantalizmden, muazzam ve güçlü bir müessese olarak söz eder[1]. Birleşik Devletlerle ilgili bazı doğruları olmakla

birlikte, en azında İngiltere göz önüne alındığında bu ifade, bir abartmadır. Fakat oryantalizmi, muazzam ve güçlü bir şeyin, tam olarak kurumsallaşmamakla birlikte, "genel seküler batılı entellektüel bakış açısı" olarak isimlendirilen şeyin küçük bir parçası şeklinde görmek daha doğru olabilir. Batıda, bir düşünür olarak ciddiye alınmak isteyen herkes, bu genel görüşün başlattığı parametreler içinde çalışmak ya da onun yarattığı konuşma evreni içinde mecazı değiştirmek zorundadır. Her ülke temelde batılı olan bu eğitim şeklini kabul ettikçe, bu bakış açısı bütün dünyada yayılacak ve böylece ortaya çıkan dünya kültüründe, en azından seküler meseleler, bu seküler entellektüel bakış açısı tarafından belirlenmiş olacaktır.

Bu şekildeki hakimiyetten bahsetmek, bu seküler batılı bakış açısının mükemmel olduğunu ve değişmeyeceğini ima etmez. Onu seküler olarak tasvir etmek, tamamlayıcı dinîkültürün olması gereğini ima eder. Şimdi artık buna dair bir şeyler söylenecek. Yine de, bunun dışında batılı entellektüel kültür, eleştiriye açıktır ve gerçekten de batıda bir çok eleştiricisi vardır. Muhtemelen bu eleştiriler zamanla değişikliğe sebep olacaktır, ancak bu değişiklik tedricen meydana gelecektir. Bu batılı entellektüel kültür, şimdi hemen hemen bütün dünyanın düşünme tarzı üzerinde böyle bir güce sahiptir ve muhtemelen harici tenkitlerin hiçbiri ona bir etki yapamaz, yalnızca içeriden yapılan tenkitler etkili bir değişime sebep olabilir.

Yöneltilen tenkitlerden biri, daha önce yapılan ayırıma göre, bu kültür, yalnızca güç için olan bilgiyle ilgilenir, yaşamak için olan bilgiyle değil[2]. Bu, kültürün dinî veçhesinin göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır, zira dinler birincil olarak yaşama bilgisiyle ilgilidirler. Seküler batılı entellektüel kültürle yakın ilişki içinde bulunan tek dinî kültür, Hıristiyanlıktır. Onun Avrupaî seküler kültürle ilişkisi, yaklaşık onaltıncı yüzyıla kadar bir evlilik ilişkisi olarak betimlenebilir; sonra tedricen bir ayrılık ve son olarak da bu yüzyılın başından itibaren, kolay olmayan bir birlikte yaşam. Bir çok hıristiyan düşünür, Aydınlanma son-

rası Avrupa'nın (şimdi bir bütün olarak batının) seküler entellektüel kültürünü kabul etmeye başladı. Hiçbir düşünür bunu bütün hıristiyanlar tarafından yaygın olarak kabul edilecek bir formda ifade etmeyi şimdiye kadar başaramadı. Hıristiyanlık, batılı aydın düşünce kesimi ve seküler meselelerde batılı bakış açısına sahip hıristiyan olmayan aydınlar tarafından reddedilse de, bilimin ve tarihsel metodun kabulü gibi konularda Hıristiyanlık ve batılı düşüncenin seküler yönleri arasında yakın bir ilişki vardır. Bu yüzden, müslümanların çoğu tarafından reddedilen, İsa'nın haç üzerinde öldüğü hakkındaki hıristiyan inancı, metodolojiden şüphe edilmeksizin hiçbir karşı delilin bir ağırlık ifade etmeyeceği kadar sağlam bir şekilde genel tarihsel metodoloji tarafından desteklenir.

Şimdiye kadar söylenilenler şu noktaya götürüyor ki, batılı entellektüel bakış açısının hakim olacağı ortaya çıkan dünya kültürü, hala kendi dinî kültürlerinden bir şeyle tamamlanmak için dünya dinlerinin bağlılarına açık olmaya devam edecektir. Seküler batılı bakış açısı onların, içinde faaliyet göstermek zorunda oldukları bir çerçevedir; ancak o çerçeve içinde, kendilerine özgü hayat tecrübelerini ifade etme fırsatı vardır. Birazdan batı biliminin ve tarihinin ortaya çıkardığı problemlere bakacağım. Ancak, ilk önce genel bir meseleye bakmak gerekmektedir.

Şimdilerde hıristiyanlar ve diğerleri tarafından hissedilen dinle ilgili entellektüel güçlüklerin kalbinde, mitin, sembolün ve benim ikonik dil dediğim şeyin dindeki yerini anlamadaki bir başarısızlık yatar[3]. Her din, insan hayatının ve içinde yaşanılan evrenin nihai ya da temel karakterlerine dair hakikati takdim etmeye çalışır; ancak bunlar, insan zihninin yalnızca mükemmel olmayan bir tarzda ilgilenebileceği meselelerdir. Dinin ilgilendiği gerçeklikler, aklın yeterli kavramlarını oluşturmaya güç yetiremeyeceği türden şeylerdir. Beşerî dil, her şeyden önce, nesnelerle, fiillerle ya da gözlemlenebilen ilişkilerle ilgilenir: Ağaç, inek, koşma, uçma, -e, -den gibi. Aynı zamanda sosyal ilişkiler için de aslî kelimeler vardır: oğul, anne, amca gibi. Halk aslî kelimeleri ol-

mayan konulara gönderme yapmak istediğinde, bir nehir koşuyor/akıyor, demeleri gibi, kelimelerin ikincil anlamlarını kullanırlar. Nehrin yaptığı, insan ya da hayvanın koşması "gibi bir şeydir". Büyük ölçüde kelimeleri ikincil anlamlarında kullanırız; İngilizce'de, Latince ya da Grekçe kökenli kelimeleri kullanmamız sebebiyle, bu bizim için çok açık değildir; bu yüzden bir nehrin aktığından söz etmek, bir insan ya da hayvanın koşması gibi yapıyor demekten daha kompleks bir yoldur. Bütün bilimsel çalışmalar, dilin bu tür ikincil tarzda kullanımıyla doludur. Bilim de, istisna değildir. Açık bir örnek, ışıkla ilgili olarak, dalgalar ve partiküller hakkında konuşmaktır; bir ışık dalgası yalnızca deniz dalgası "gibi bir şeydir" ve bir partikül, yalnızca, katı bir maddenin küçük bir parçası "gibi bir şeydir".

Bu yüzden, sonuç olarak dinî düşünürlerin dünyanın bir anlatımını vermeye çalışırken, kelimeleri bu ikincil tarzda kullanmaları şaşırtıcı olmaz. Tanrı'dan söz ettiklerinde insan, özellikle de lord ya da kral olan güçlü bir insan "gibi bir şeyi" düşünmeye meyleder. Tanrı'nın dünyayı yaratmasından söz ettiklerinde, bunu, Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığını iddia etmeyi sürdürenler dışında, bir çömlekçinin çamurdan çömlek gibi bir şeyler yapan insanoğlunun faaliyeti "gibi bir şey" olarak düşünürler. Dilin bu ikincil kullanımı üzerine temellenen dünyanın dinî anlayışı için bazen "mit" kelimesi kullanılır. Ancak maalesef mit, çift anlamlı olmaya başladı. Primitiv dinlerin dünya görüşüne uygulandığında mit, doğru olmayan bir şeyi akla getirmeye başlar. *The Myth of God Incarnate*'in (John Hick tarafından yayımlandı) hazırlayıcılarının çoğu, "mit"i bu olumsuz tarzda kullanmış oldukları izlenimini vermektedir.

Fakat yine de, "mit"in, dinî hakikatin ikincil dilde ifadesi olduğu olumlu bir anlamı da vardır. İngiliz İngilizce'sinin aksine, Amerikan İngilizce'sinde yaygın görünen bu anlamdır. Ancak, müphemliği sebebiyle "mit" kelimesinden kaçınılması iyi olur. Mit'in alternatifi "sembolik"in de birkaç anlamı olduğundan en iyisi onu da kullanmaktan kaçınmaktır. Dilin ikonik bir kullanı-

mından söz edebileceğimizi teklif ettim. Bir ikon, üç boyutlu bir nesnenin iki boyutlu bir takdimidir ve bu yüzden de yetersiz olduğu bilinen ancak realitenin bir temsili olarak kabul edilen bir şeydir. Bu, "tanrısal realiteler hakkında konuştuğumuz dil ikoniktir, ancak, hakkında konuştuğumuz şey gerçektir", düşüncesini kabul etmemizi mümkün kılar.

Az önce söylediğimiz şeyin tabii sonucu, ikonik dili kullanırken, farklılıklar olarak görünenlerin, zorunlu olarak gerçek farklılıklar olmadıklarıdır. Dinleri karşılaştırmaya giriştiğimizde bu kesin olarak akılda tutulmalıdır. Bir din, Tanrı'dan bir baba "gibi bir şey" ve bir diğeri bir anne "gibi bir şey" olarak söz edebilir; ancak iki kavram birbirinden farklı mıdır? Rastgele, iki kelimenin hem birbirine zıt hem de özdeş oldukları kabul edilemez. Bu, bir baba ya da anneye kesin benzerlik durumuna bağlıdır; ancak bu şimdiye kadar kimse için açıkça belirtilmedi. Daha fazla bilgi gereklidir. Bununla birlikte, mesela eğer bir ana-tanrıçaya inancın her zaman kutsal fahişelikle birlikte bulunduğu gösterilirse bu, kavramların farklı oldukları ve bir baba olarak Tanrı kavramının daha üstün olduğunu kabule bir sebep olabilir.

Dahası, doğruluk ve yanlışlık ya da nisbi doğruluk ve yanlışlık cihetinden dinlerin karşılaştırılması imkanını veren hiçbir entellektüel kriterin olamayacağı, din dilinin ekseriyetle ikonik olduğu gerçeğinden anlaşılır. Uygulanabilir olan bir kriter vardır, ancak bu, (bir sonraki bölümde tam olarak tartışılacağı gibi) "sonuçlara" dair pratik kriterdir. Sonuçlar, hususi bir inanç sistemine, yani evrenin ve insan hayatının karakterinin hususi bir takdimine göre yaşayanlar tarafından gerçekleştirilen yaşam kalitesinden oluşur. Eğer yaşam kalitesi, genelde iyi ise, o zaman inanç sisteminin az ya da çok doğru olduğu söylenebilir. Kullanılan dilin ikonik olması ve bu yüzden de halka, gerçeklerin yalnızca ifade edilen gibi bir şey olduğunun anlatılmasından dolayı, mutlak doğrudan söz etmek zordur; ancak, bir yaşam rehberi olarak inanç sisteminin bütünüyle tatmin edici olduğu söylenebilir. Şimdiki gibi teorik bir tartışmada, bu tür inceliklere bakmak zor-

dur, ancak, gerçek yaşamda en iyisi onları unutmak ve ikonik terimlerin görünen değerlerini safça kabul etmektir. Entellektüel için bu, sofistike bir naiflik tavrının kabulü olarak betimlenebilir.

Dinî dilin bu doğasının gözden geçirilmesinden sonra, ortaya çıkan dünya kültürüne ve onun seküler entellektüel bakış açısının din ile en çok ilgili iki yönüne yani, bilimin güvenilir sonuçlarının ve modern tarihsel metodun kabulüne dönebiliriz. Tanrı'ya inanan için, bilimin güvenilir sonuçlarının yalnızca bilime uygun bir alan içinde kabul edilebilir olduğunu vurgulamak önemlidir. Aristoteles, bir kitabına *Meta ta phusika* adını verdiğinde kabul ettiği gibi, bilimin ötesinde de bir sifer vardır. "Metafizik" modası geçmiş bir terimdir, ancak bilimin ötesindeki alan hala vardır ve Tanrı'ya inananın yaratıcı olarak Tanrı'dan söz ettiğinde ilgilendiği şeydir. Tanrı'nın evreni ya da kozmik süreci yarattığını ve onu kontrol ettiğini söylemek, oldukça belirsiz bir metafizik alan hakkında bir iddia olarak değil, daha ziyade, kozmik sürecin karakteri, onun yöneldiği son ve bu sona nasıl yöneltildiği hakkında bir iddia olarak görülebilir. Bunlar, sonuçlar kriteriyle bir anlamda doğrulanabilmekle birlikte, bilimin deneysel metodlarıyla ele alınamayacak meselelerdir.

Charles Darwin'in *Origin of Species*'inin hıristiyanlar için sebep olduğu zorluklar, onların *Tekvin*'ın ilk bölümünün, bilimsel ifadeler olarak anlaşılması gerçeğinden ileri geliyor olarak görülebilir. Daha sonraki hıristiyan düşünürler, Tanrı'nın evreni yarattığı iddiasının bilimin ötesinde bir alana ait olduğunu ve bilim adamlarının kendi sahalarına uygun olarak inşa ettikleri herhangi bir ifade ile ne reddedilebilir ne de desteklenebilir olduğunu kabul etmeye başladılar. Bir çok müslüman henüz, evrim gerçeğini kabul etmedi. Başka bir yerde gönderme yaptığım[4] The First World Conference of Muslim Education (1977), bilimin arkasındaki temel kabullerin dinden alınmadığından yakındı ve müslüman bilim adamlarının bunların yerini tutacak İslâmî kavramlar üretebilecekierini ümit etti. Muhtemelen bu tarzda konuşurken,

akıllarında olan şeylerden biri evrimdir; ancak, çözümleri yanlış düşünülmüştür. Din âlimleri, bilim alanında kullanmaları için bilim adamlarına kavramlar üretemezler, ancak yapabilecekleri şey, içinde bilim adamlarının (scientist) özgürce iş görecekleri Tanrı tarafından yaratılmış daha kapsamlı bir kozmik süreç görüşü sunmaktır.

Tanrı'ya inananların kabul etmek zorunda kaldıkları bir diğer nokta, tarihsel metodolojideki seküler batılı bakış açısıdır. Bu bilimsel sonuçların kabulünden daha karmaşık bir meseledir. Sunulan olgular, belli değerlere göre seçildiğinden, bir tarih çalışması, basitçe nesnel tarihsel bir olgular grubunun takdimi değildir. Tarihçi, bu değerlerin birer parçası olan hususi bir perspektiften yazar. Bu, oryantalistlerin kendi dillerinde, kültürlerinde ve siyasi çevrelerinde gömülü olduklarından İslâm'ı yanlış takdim ettiklerini söylediğinde Edward Said'in vurguladığı türden bir şeydir, yani, onlar çoğunlukla, yaşadıkları çevre tarafından belirlenmiş bir perspektife sahiptirler. Aynı iki olguya, iki halk baktığında onu, birbirlerinden farklı olarak görecekleri aşikardır. Perspektif ne olursa olsun, burada önemli olan, tarihçiler tarafından da kabul edilen gerçeklerin reddedilmemesidir. Tabii ki, tarihçinin bir olguyu takdim şekli açısından belli bir serbestlik hakkı vardır; aynı beşeri fiiller farklı perspektiften bakıldığında, onlara farklı motivler atfedilebilir. Bu şekilde nesnel olgu, yorum içinde kaybolabilir. Yine de, temel nokta, nesnel olgunun sahih tarihsel metotlarla temellendirildiği yerde onun kabul edilmesi gerektiğidir; mesela, Kur'ânî *ümmi* kelimesinin anlamının "gentil" ya da "yahudi olmayanlar" anlamında olması gibi.

Ayrıca, yarı-tarihsel olgunun "mitik" bir kullanımı olarak isimlendirilebilen bir şeyin olduğuna da işaret edilmelidir. Kitabı Mukaddes'teki Eyyub kitabı, bunun bir örneği olarak zikredildi. Olumlu anlamda bir "mit", -çoğu kez temel ya da en azından nesnel tarihsel olguda güvenilir bir temsili olmamakla birliktebir şeyi tarihsel olarak sunan bir hikayedir. Yaratılış kitabındaki Adem ve Havva'nın hikayesi bir örnek, olabilir. Bunun insan ır-

kının kökenlerinin bilimsel bir anlatımında hiç bir yeri yoktur; ancak bu hikaye, yahudi ve hıristiyan düşüncesinde insanlığın Tanrı'yla ilişkisine ve insan kardeşliğine dair önemli gerçeklerin bir aracı haline geldi. Kendi alanında bilim, bu değerleri aydınlatacak, insanın kökeni hakkında alternatif bir anlatım vermez; fakat dinî düşünür hikayeyi, mesela, insan ırkının bir ya da başka bir noktada insan öncesi hayattan gelişip gelişmediği bilimsel sorusuna cevap verdiğini iddia etmek gibi, bilimin uzmanlık sahasına tecavüz edecek tarzda yorumlamamalıdır.

Bütün gerçek toplumlar, bu olumlu anlamında mitlerle yaşarlar. Kargo kültleri üzerine olan makalesinde Thomas Merton, beyazın üstünlüğü ve Amerikalıların bütünüyle bilimsel ve rasyonel olmaları gibi, Birleşik Devletlerin birlikte yaşadıkları mitlerden bazısını zikrederek, bu sonuncu mitin onların esaslı mitlerinden biri olduğunu, hayatlarının, adalılarınkinden muhtemelen daha kompleks ve sofistike "muazzam bir mitoloji yığını içinde gömülü olduğunu ileri sürmeye devam eder[5]. Burada, bir cemaatin kendisiyle yaşadığı olumlu mit düşüncesini kabul eder, ancak bir çok Amerikan "rüya-miti" hakkında konuşurken, vaadettiği neticeleri veremeyen yetersiz bir miti kastediyor gibi görünür.

Bir toplumun temeli olarak bu tarz bir mit anlayışı, ümmet ya da ideal İslâmî toplum hakkında konuşurken müslüman düşünür, Muhammed Arkun tarafından kullanılır. Eğer yanlış anlamıyorsam ona göre, Asr-ı Saadet (the early inagurative period) tecrübeleri üzerine temellendirilen ideal ümmet miti, bugünkü müslüman aktivitesi için dinamizm sağlar, ancak, nesnel (somut) tarihsel olguya karıştırılmamalı ya da bir ideolojiye dönüştürülmemelidir.

> "İdeal ümmet efsanlerine ilişkin bir şuurun bu oluşturucu postülaları olmaksızın tarihi varlığa sahip olunamaz. Bu şuur, Asr-ı Saadet'i temsil yönü de olan tarihsel bir etki ve anlatıma sahiptir. Günümüz İslâmî söylemin, Asr-ı Saadet'in bıraktığı Model'in "tarihsel" geçerliliğini empoze

> etmeye çalışmasının sebebi işte bundandır. Fail şuurunu/anlayışını reddederek, fakat bu anlayışın faillerin şuurunu harekete geçiren ama, somut tarihi sonuçlarıyla birleşen özel fonksiyonu kabul etmeyi reddetmekle, islamcı militanlar hem etkilenmek istedikleri Asr-ı Saadet Çağı'ndan hem de tarihi mücadelenin müsbet güçlerinden uzaklaşırlar[6]."

Fundamentalistler tarafından sürdürülen İslâmî imajdan başka yerde söz ettim ve bu, Muhammed Arkun'un "mitik şuur"la kasdettiğiyle ya da en azından ideolojiye varıp dayanabilen mitik şuurun bir parçası olan şeye benzer görünür. Mitin İngilizce'de bu anlamda kullanımı tam tatmin edici değildir. Önemli hakikatlerin ifadesi olarak bir hikayeyi kabul eden mümin, onu yüzeysel seviyede nesnel olgu olmadığını bildiğinden, tarihsel olgulara uygun olmayan hikayeler, ikonik formda hakikatin takdimi olarak betimlenebilir.

"*Resim*" kelimesi, buradaki bir diğer olasılıktır, ya da eğer daha kesin bir şey gerekiyorsa, "*resim-tarih*" gibi bir çift kullanılabilir. O zaman hıristiyanlar, Betlehem'de bebek İsa'ya hediyeler getiren bilge insanlar (magi) hikayesinin, kesinlikle herhangi bir nesnel temeli olmasa da, Hıristiyan tarih-resminin önemli bir parçasıdır, derlerdi ve öyle kabul edilirdi. İbrahim'in Mekke'ye hiç gitmediği kesin olmasına rağmen, İslâm'ın İbrahimî gelenekle ilişkisi hakkında önemli bir gerçeği ifade eden bir *resim-tarih* olduğundan, müslümanların Kur'ân'ın Mekke'deki İbrahim'e ve İsmail'e göndermede bulunmasının benzer bir anlatım olarak kabul edebilirler, diye beklenir.

Vahyin doğasıyla ilgili teoriler hakkında olduğu kadar bizatihi Kur'ân hakkında olmasa da, modern tarihsel metodun kabulü, müslümanlar için Kur'ân'a dair ciddi bir çok soru ortaya çıkarır. Kur'ân'da en ciddisi onun yetersiz (ikinci bölümde tasvir edildiği gibi) Hıristiyanlık algılayışı olan olgu hataları olduğunu tarih ortaya koydu. Eğer müslümanlar, Kur'ân'ın beşerî hiçbir şey karış-

maksızın Tanrı'nın kusursuz sözü olduğu düşüncesini devam ettirirlerse o zaman, bu tür hataların -Tanrı kendisi yasakladığı halde, Tanrı'nın kendisinin insanları aldatıyor demeye hazır olunmaksızın- açıklanması imkansızdır. Bizatihi Kur'ân'ın, Arapça bir Kur'ân olduğunu iddia etmesi ve Arapça'nın da bir dil olmasından dolayı, vahyin doğasına dair böyle bir teoriyi - Kur'ân'ın Tanrı'nın kusursuz sözü olmasını- desteklemez. Bir dil, onu konuşanların hayat tecrübeleriyle, özellikle de, tatmin edici buldukları sosyal, ekonomik ve siyasal ilişki formlarıyla yakından ilişkilidir; ve bu formlar, yukarıda işaret edildiği gibi, diğer halklarınkinden farklıdır[7]. Tanrı'ya inananlar tarafından da, O'nun vahiylerinin birincil olarak hitap edildikleri grubun ihtiyaçlarına yönelik olduğu/yöneltildiği yaygın olarak kabul edilir; ancak, özel beşerî bir konuma uygulanmasının nasıl olacağında aynı fikirde değildirler. Adaptasyon süresi boyunca -fakat vahyin merkezî doğrularını değiştirmeyecek tarzda- hataların ortaya çıkması mümkün değil midir? Tanrı'ya inanan diğerlerinin bekledikleri, müslümanların bir kısım ikincil meselelerde cüzi hataların olduğunu reddetmeksizin, Kur'ân'ın genel gerçeğini muhafaza etmenin bir yolunu bulmalarıydı.

Bütün bu mülâhazaların götürdüğü soru, müslümanların bizim içinde yer aldığımız "bu dünya"nın yaşam tarzını paylaşmak isteyip istemedikleridir; zira onlar, İslâm'ın kendi kendine yeterli olduğunu kabul etmeleri sebebiyle, dünyanın geri kalanı ihtida edinceye kadar, onlardan ayrı kalmayı isterler. Eğer paylaşmak istiyorlarsa, ortaya çıkan dünya kültürünün seküler yönlerini kabul etmeli ve İslâm'ın o seküler kültürü nasıl tamamladığını diğerlerine göstermeye çalışmalıdırlar. Ancak, eğer fundamentalistlerin yaptığı gibi, yirminci yüzyıl bilim ve felsefesiyle İslâm'ın ifade edilmesine razı olmaya devam ederlerse, bunu yapamazlar.

Eğer müslümanlar mevcut Bileşik Milletler'in kusurlu formunda olsa bile, bu dünyanın siyasi hayatında tam pay sahibi olmaya hazırlarsa, onların katkıda bulunmak zorunda oldukları çok şey var. İslâm'ın dinî ve ahlakî değerleri siyasi hayata taşıma-

da Hıristiyanlık'tan daha başarılı olduğu genellikle kabul edilir. Açıkça, ister ekonomik isterse siyasi olsun çok büyük güç kullanan fertler ve gruplar üzerinde bir ölçüde kontrol uygulayabilmek maksadıyla yirmibirinci yüzyıl için siyasî bir ahlakın şekillendirilmesinde yapılacak çok şey var. Bu gaye için müslümanlar, yapabilecekları önemli bir katkıya sahipler.

Diğer Dinlerle Bir Arada Yaşama

Mesele (case), her bir dinin taraftarlarının kendilerini diğerlerinden üstün kabul etmesi gibi görünüyor. Dinlerin mensuplarının bir kısmı, özellikle de hıristiyanlar ve müslümanlar, kendi dinlerinin gerçek anlamda tek din ve geri kalan diğer dinlerin tamamının ise hiç bir şey olmadığını düşünürler; bu düşünceleri için, "yalnızca benim dinim Tanrı'dandır ve diğerleri insan uydurmasından başka bir şey değildir" ya da "geri kalanlar her nasılsa Tanrı'dan kendilerine geleni bozmuşken, benim dinim saf tanrısal hakikate sahiptir" gibi iddiaları dayanak olarak ileri sürerler. Sosyal bilimin batılı entellektüel bakış açısının bir parçası olduğu için bu inhisarcı görüşler ortaya çıkan yeni dünya kültüründe artık savunulamaz ve zaten dinlerin sosyal bilimsel gözlemleri de, onların hepsinin az çok aynı şeyi, benzer maksatlarla ve bir ölçüde başarıyla yaptıklarını ortaya koyar. John Hick, benzerlik arzeden bu noktayı, Hıristiyanlarınkinden farklı olan Yahudi, Müslüman, Sih ve Hindu dualarını naklederek çok güçlü bir şekilde gösterir[8]. Eğer bir inanan, kendi dininin diğerlerinden daha üstün olduğunu iddia ediyorsa, her şeye rağmen diğer din bağlılarıyla eşitler olarak bir araya gelmesi onun için zordur. Bu nasıl oldu?

Dinin entellektüel içeriği ikonik terimlerle ifade edildiğinden, inançların doğruluğununun entellektüel hiçbir kriteri olamayacağı ve birbirleriyle çelişik görünen doktrinlerin gerçekte çelişik değil, muhtemelen birbirlerini tamamlayıcı olabileceklerine daha önce işaret edilmişti. Eğer bu nokta kabul edilirse, açıkça bir di-

nin diğerlerinden daha iyi olduğunu iddia etmek için (bir kimse onun öyle olduğuna inanmaya devam etse bile) rasyonel hiçbir sebep olamaz ve böylece, diğer dinleri kendisininkiyle eşit olarak kabul etmek için en azından kısmi bir neden olabilir

Dinlere uygulanan şekliyle "sonuçlar" kriteri daha önce zikredilmişti ve gerçekten de, Dağdaki Vaaz'dan geldiğinden, Hıristiyan düşüncesinde merkezî bir yere sahiptir; burada İsa, dinî öğretmenler, dinî öğretilerinin sonucuna göre değerlendirilir, aynı şekilde iyi bir ağaç meyvesinin kalitesi sebebiyle kendisinden kalite olarak daha aşağı olanından ayrılır, demişti[9]. Eğer bu anlayış, dine uygulanırsa, o zaman, acının ve çilenin varlığına rağmen üyelerinin çoğunluğunun uyumlu bir toplumda, anlamlı hayatlar sürmelerini mümkün kılan bir dinin daha iyi sonuçlar ürettiği söylenebilir. Bu açıkça, matematiksel kesinlikte uygulanabilir bir kriter değildir, ancak farklı geleneklere sahip milletler arasında iyi sonucu neyin oluşturduğuna dair geniş bir anlaşma alanı olabilir. Fakat, işaret edilen bir nokta, bir kimsenin kendi diniyle tatmin olduğuna dair sübjektif hissin, bizatihi yeterli olmadığıdır. Maalesef problem, bir kimsenin kendi diniyle tatmin olmasının (satisfaction with one's religion) çevresindeki ve kendinden memnun (self-complamency) fertlerin ondan kârlı bile olabildiği haksızlığa karşı duyarsızlıkla sonuçlanan kendinden razı olmanın bir şekli haline gelen Hıristiyanlığın ve muhtemelen diğer bazı din şekillerinin de var olmasıdır.

Bir kez bu sonuçlar kriteri kabul edildiğinde, bütün büyük dinlerin ve daha küçüklerin çoğunun bağlılarının büyük kısmı için iyi sonuçlar ürettiklerini/ortaya koyduklarını savunmak makul olabilirdi. Hintli fakir kötürüm bir çocuğun huzurlu bir şekilde, yüzünde mutlu bir gülümsemeyle dilenir görüldüğünde, bunu çocuk için başaran bir dinin saygıya değer olduğu kabul edilmek zorundadır. Dahası da ileri sürülebilir. Eğer bir din iyi sonuçlara sahipse, o zaman insanın evrendeki ve evrenin insan hayatındaki yeri hakkındaki tasavvuru da en azından yaşama sanatında, üyeleri için yeterli bir rehber olma noktasına kadar doğ-

ru olmalıdır. Resim, ikonik dilde ya da *resim-tarih*lerde ifade edildiğinden, doğruluktan ziyade yeterlilikten söz edilebilir. Dinlerin iyi sonuçlara sahip olması, prensip olarak diğer dinlerin bir kimsenin onları kendi diniyle eşit olarak kabul etmesi için artı bir neden haline gelir. Farklı dinlere yeterlilik dereceleri atfetmek uygun değildir.

Sonuçlar kriteriyle bağlantılı olarak, yüzyıllar boyunca aynı kabul edilen dinin bile, yüzyıldan yüzyıla farklı sonuçlara sahip olabildiğine işaret etmek de önemlidir. Bu, kutsal metin ya da doktriner temellerde hiç değişiklik yapılmadığında bile, dinin yaşayan, gelişen ve değişen bir şey olmasından dolayıdır. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıldaki din savaşlarından sonra Avrupa Hıristiyanlığının hem Katolik hem de Protestan formları, yalnızca kişisel bir mesele, mahremleşen bir şey haline gelmeye ve kamu düzeni hakkında kanaat beyan etmemeye yöneldi; burada inançta değil, yalnızca vurguda değişme oldu. Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın zamanındaki Yahudi Dini içinde, onu farklı şekillerde uygulayan değişik gruplar vardı. Sadukiler, Romalılarla uzlaştılar; Zelotlar, yalnızca askerî bir çözümü düşündüler; Ferisiler, ahlakî faziletler pahasına ayinsel (ritüel) saflığa aşırı vurgu yaptılar. Bu sonuncusu, muhtemelen Yahudi Dini'nin yeniden dirilişinin, m.s 70'te Kudüs'ün yıkılmasından sonra büyük ölçüde Ferisiler'den kaynaklanması sebebiyle, Ferisilik içindeki bir kesimdi; ancak, sıradan bir yahudinin yerine getirmesi imkansız olan şekillerde ritüel saflığı vurgulayarak dinlerini değiştiren bir çok Ferisi olmuş olmalıdır.

Dahası, dinlerde sonuçların varlığı, Tanrı'nın onların hepsinde faaliyet gösteriyor olduğuna da işaret ettiği ileri sürülebilir. Bu ifade, üç İbrahimî dindeki teistik anlayışa uygun olarak yapıldı ve onun muadili bir ifade, muhtemelen teistik olmayan, diyelim ki Budist terimlerle de yapılabilirdi. Bazı hıristiyan teologlar tarafından, Tanrı'nın her zaman aynı Tanrı olduğu, dinlerdeki farklılığın, Tanrı'ya beşerî cevaptan kaynaklandığı ileri sürüldü; ancak bu, meseleyi aşırı derecede basitleştirme olarak görünür. Tanrı

asla, kendi zatında olduğu gibi değil, yalnızca kendilerine özgü kültürel hayatları içinde O'nun faaliyetlerinden ve O'nun gizemine dair halkın gördüğü bir şey olarak anlaşıldı. Bu onların Tanrı'yı anlamaya başladıklarında, O'ndan kendi kültürlerine, yani, kendi dillerine ve kendi düşünce kategorilerine göre söz ettikleri anlamına gelir; bu kendilerininkinden başka peygamberler tarafından alınan mesajlar hakkında bile doğru olabilir. Dahası, her bir kültürün Tanrı hakkında tecrübe ettiği de Tanrı tarafından onlara vahyedilen de, yaşama problemlerine dair kendi tecrübelerine dayanır ve bunlar, kültürden kültüre (birinci bölümde gösterildiği gibi) değişebilir. Bu durumda, Budizm'in çoğu şekli gibi, bir kısım dinlerin Tanrı hakkında konuşmadıkları ortaya çıkıyor. Bu kitap, esasen İslâm ve Hıristiyanlık hakkında olduğundan, teistik olmayan dinleri arzetmeye uğraşmaksızın Tanrı hakkında konuşmak uygun olacaktır.

Tanrı'nın kendisini bütün insanlara birkaç tarzda bildirdiği, Kitab-ı Mukaddes'te ve hepsinden önce de O'nun Nuh'la olan ahdinde bulunur[10]. Eski Ahit'in sonunda peygamber Malaki, milletler (gentiles) arasında güneşin doğuşundan batımına kadar Tanrı'nın yüce oluşundan ve O'na sunulan buhurdan söz eder[11]. Yeni Ahit'te de İsa, "doğudan ve batıdan (yani, yahudi olmayanlar) bir çok kişi gelecek ve İbrahim'le, İshak'la ve Yakub'la birlikte göklerin eğemenliğinde sofraya oturacaklar", der[12]. İslâm'da da, Kur'ân bütün insanların Tanrı hakkında bazı bilgiler aldıklarını ima eder[13]. Bu düşünce çizgisine uygun olarak, şimdi dünyanın dinî tarihinin bir tasvirini veriyoruz.

Yaklaşık i.ö. 1800 yılında Tanrı, İbrahim diye isimlendirilen bir adama Kendisi, insan ırkı hakkındaki niyetleri ve insanlardan beklediği davranış şekillerine dair bilgiler vahyetti (reveal). Bir anlamda, diğer insanlar üzerinde bir yer vermemekle birlikte, Tanrı hakkındaki bilginin bu yönünün İbrahim vasıtasıyla dünyanın bütün kabilelerine ulaşmasında bir kanal olsun diye onu seçti. İbrahim'in bilgisi, uygulaması, Mısır'da geçirilen dört yüzyıldan sonra bile torunları arasında muhafaza edildi; ve yaklaşık

i.ö. 1250'de Tanrı, İsrail'i Mısır'dan çıkardı ve onlara Tanrı'nın dünya olaylarının kontrolünün ve insanlık hakkındaki yasasının daha dolu bir anlaşmasını yahudilere vermesi için Musa'ya vahyetti (inspire). İsrailliler Filistin'e yerleşmeyi başardılar ve yaklaşık i.ö. 1000 yılında kral Davud'un yönetimi altında birleşik bir halk oldular. İ.ö. 900'den sonra, dördüncü ve beşinci yüzyılda dünyanın farklı kısımlarında büyük dinî liderler ortaya çıktı: Çin'de Konfüçyüs, Hindistan'da Buda, İran'da Zerdüşt ve daha bir çokları. Bütün bunlar, aralarında yaşadıkları halklara yeni ve derin dinî anlayışlar getirdiler. Kral Davud'dan sonra, İsraillilerin bazı iyi ve kötü günleri oldu. Doğru inançtan saptıklarında, bir dizi peygamber tarafından ona yeniden davet edildiler. Peygamberler de, Tanrı ve O'nun dünyadaki faaliyetleri hakkında yeni ve daha tam anlayışlar getirdiler. Bu temel sayesinde İsrailliler, Irak'da (Babil'de) (586) yaşanan felaketimsi sürgün tecrübesinden sonra kendilerine gelmeye başladılar ve Kudüs'ün eski haline getirilmesinden sonra da, inanan bir toplumu yeniden inşa etmeye muktedir oldular. Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın zamanında vurgular, yahudi olmayan dünyanın önünde Tanrı hakkındaki yahudi tanıklığını bozacak bazı yahudi dinî kesimlerine kaymıştı ve hatta onların her hangi bir tanıklığı sürdürme yeteneklerini tehdit etmişti. Bu sapmayı düzeltmek için Tanrı, önce Vaftizci Yahya'yı ve sonra da İsa'yı gönderdi.

Bütün dinlerin eşit olarak muamele edildiği dinî dünya tarihi tasvirine dahil etmek için İsa'nın uygun bir hikayesini vermek hıristiyanlar için zordur. Ben bunun, ilk dönem ve daha sonraki hıristiyanların teolojik yorumları olmaksızın yalnızca tarihsel insan olgusuna uygun olarak İsa'nın öğretisinin ve başarısının takdim edilerek yapılacağını ileri sürüyorum. İlk şakirtler bir anlamda tanrısal olduğunu düşünmeye başlamadan önce İsa'yı bir insan olarak tanımaya başladıklarından bunun teolojik olarak da güvenilir olduğu ortaya çıkıyor. Bu metod, Kenya'daki ilkel Masai kabilesi için öncü bir misyoner tarafından denendi ve başarılı bulundu; şakirtlerin tecrübesine işaret ederek yaptığının doğru-

luğunu ispat etti:

İsa'nın Şakirtleri için, aralarında yaşadığı beşeri hayatı dışında onu öğrenmeye başlayacakları başka bir yol yoktu. Ondaki derin anlama ulaşacak, açıkça görülebilir, işitilebilir, hissedilebilir ve dokunulabilir olan üzerinde düşünmek dışında başka hiçbir yol da yoktur. Bugünün Masaililer için de geçmişte, uzun bir dönem önce Galile'de olanın tam anlamına ulaşmak için de başka yol yoktur[14].

Keza bunun, dinî olarak çoğulcu bir dünyada, hıristiyan olmayanlara hıristiyan inancını sunma yolu olduğu görünür. Yani, onlara İsa hakkında tarihsel insanî olguları vermek ve sonra bu olguları kendi dinî değerlerine göre yorumlamalarına izin vermek.

Vaftizci Yahya'nın ve İsa'nın öğretici olarak çalışmaları, güçlü bir şekilde tövbe eden günahkâr için Tanrı'nın sevgisini ileri sürerek çağdaş Yahudilikteki yanlış vurguların bir kısmını düzeltecekti. Ancak, öğretmenin dışında İsa, ölümü ve ölümünün akabinde gerçekleşenle insanlık için önemli bir şey de başardı. Bu başarı, hıristiyanlar tarafından dünyanın kurtuluşu, kurtuluşun getirilmesi, insanlığın Tanrı'yla barışması, Tanrı ile bütün insanlık arasında yeni bir ahidin başlatılması gibi farklı şekillerde betimlendi. Bütün bu ifadeler ve kullanılan diğerleri de, kısmî bir inhisarcılığa yol açacak derecede yorumu da içerirken, bu ifadelerden hiçbiri bütün gerçeğin mükemmel bir ifadesi olamayacak kadar ikoniktir. Dinî dünya tarihi tasvirimizin maksadı için muhtemelen en iyisi, ölümüyle başardığı şeyin -vurgunun herkese yönelik Tanrı sevgisi üzerine olduğu- Tanrı'yla insan arasındaki yeni bir ahit başlatmak olduğunu söylemek olurdu. İsa'nın şakirtleri ve diğer ilk dönem hıristiyanları bu başarıyı anlamaya ve onu teolojik olarak yorumlaya başladıklarından dolayı Kilise kuruldu; sonra dördüncü yüzyıla kadar gelişti ve Roma İmparatorluğunun resmi dinî haline geldi.

Bu arada güney ve doğu Asya'nın dinleri büyüyor ve gelişiyordu. Hıristiyanlık da doğuda yayıldı, ancak birinci bölümde

açıklandığı gibi, Roma ya da Bizans İmparatorluğunun Grek ya da helenleşmiş hıristiyanları ile Semitik ya da daha az helenleşmiş hıristiyanların doğu sınırlarında bir ayrılık ortaya çıktı. Bu durumda, Hıristiyanlık detaylı olarak bilinmekle birlikte, beşerî meselelerde yeni, tanrısal bir teşebbüs için bir alan vardı ve bu teşebbüs Muhammed vasıtasıyla gerçekleştirildi. İslâm'ın hızlı yayılışı, kısmen miras aldığı İbrahimî karaktere, kısmen de Hıristiyanlığın bazı şekillerindeki zayıflığa atfedilebilir. Sonraki yüzyıllar boyunca, birinci bölümde betimlenen müslümanlarla hıristiyanların karşılaşmaları ve yahudilerin özel durumu dışında, büyük dinler önemli ölçüde birbirlerinden ayrı kaldılar. Yalnızca yirminci yüzyılda dinleri, dinî çoğulculuk ve dinlerin bir arada yaşama problemlerini kabule zorlayan büyük ölçekli nüfus hareketleri gerçekleşti.

Bu çağdaş problemlerin temel çözümleri, misyon ve diyalog başlıkları altında yatar: her din diğerini ihtida ettirmeye mi çalışacak, yoksa, diyalogla mı meşgul olacak? Üçüncü bir ihtimal daha var, ayrı kalmaya çabalama. Bu tavrı seçen kesimler İslâm'da da diğer dinlerde de vardır; ayrı varoluş, bugünün dünyasında kendisini bir gettoya kapatmaksızın uygulanamaz. Hem hıristiyanlar hem de müslümanlar misyonerlikle meşgul olurlar. Bir çok müslüman yaptıklarını, hıristiyanlarınkinden farklı olarak sürdürmeye çalıştılar. Arapça'da hıristiyanların misyonerlik çalışmaları, genellikle tebşir -itiraz edilebilir çağrışımlarıyla birlikte- incili öğretme/hıristiyanlaştırma ya da müjdeyi yaymadır; oysa İslâmî misyon yani *davet*, İslâm'a ya da Tanrı'ya teslim olmaya çağrıdır; "The Islamic Call Society/İslâmî Davet Cemaati", Albay Kaddafî'nin, desteklediği misyoner derneğine verilen isimdir.

İma edilen bu ayırımı anlamak için bir dinî gruptan diğerine dönmeye/ihtidaya katılanı göz önüne almak yardımcı olabilir. Bu tür ihtidalarda iki tip faktör vardır: toplumsal faktörler ve kişisel faktörler. Hıristiyanlığın yahudi olmayanlar arasında ilk dönem yayılmasındaki önemli bir komünal faktör, muhtemelen geniş

bir alan üzerindeki barışı, *Pax Romana*'yı yaratmada Romalıların başarısından kaynaklanan yaygın manevi boşluktu. Farklı yeni dinler bu boşluğu doldurmaya uğraşıyorlardı. İmparatorluk şehirlerinde bir çok gentil Yahudi Dini'ne katıldı, ancak, yahudilerin kısmen komşularından ayrı kalmalarını sağlayan yahudi rituel şartlarını tam olarak kabul etmediler. İslâmî ülkelerde, İslâm'ın yayılmasında ihtidaya katkıda bulunan komunal bir faktör, korunan azınlık üyelerinin (gayr-i müslimler) aşağı sosyal statüleriydi. Ondokuzuncu yüzyılda Asya'da, Afrika'da ve başka yerlerde Hıristiyanlığın yayılmasında önemli bir toplumsal faktör, Avrupa medeniyetine katılma arzusuydu; ve bu hala bir ölçüde vardır. Müslüman *daveti* ve Hıristiyan *misyonu* arasında yapılan ayırım, muhtemelen batılı ülkelerde İslâm'a ihtidayı teşvik eden toplumsal faktörlerin yokluğundan dolayı, onların bütünüyle kişisel faktörlere dayanmak zorunda olmaları gerçeğiyle temellendirilir.

Eğer dinler bir arada dostça yaşayacaklarsa, ihtidaya izin verilebilir mi? Muhtemelen, kendi dinine çevirmenin, yani, inananın asıl maksadı olan, diğerlerini daha doğru ve daha anlamlı bir hayat yaşamalarını mümkün kılmak değil, fakat onları kendi dinî grubuna ekleme faaliyetlerinin reddedilmiş olduğu kabul edilebilir. Bu tür faaliyetler çoğu kez, bazılarının toplumsal faktörlerin adil olmayan bir kullanımı olarak kabul ettikleri şeye yol açar. Ancak kişisel faktörlerin, ihtidaya sebep olduğu yerde, din değişiminin arzulanabilir ya da bir şahsın iyiliği için esas olduğu alışılmamış bazı durumlar da var gibi görünür. Burada, ihtidaya izin verilmelidir; ancak bu tür durumlar arasıra olan istisnai haller olabilir. Genelde, eğer insan, yetiştirildiği dinî kültürün içinde kalmaya devam ederse ferdin mutluluğunun elde edilmesi çok muhtemeldir. İşte bu noktada, misyonun yerini, diyalog alır.

Diyalog, değişen derecelerde resmi ve gayr-i resmi olarak yürütülebilir. Başka bir dinin akademik olarak çalışılmasında yıllarca uğraşan benim gibi birinin bile, bir iç diyaloğa karışmış ol-

duğu söylenebilir. Diyaloğun temel şartı, katılımcıların eşit olarak karşılaşmaları ve keza, her bir tarafın kendi dinine teslim olmuş olması gerekirken, her bir taraf vermek kadar almak zorunda olduğunu da hissetmelidir. Diyaloğun maksadı, her bir grubun, diğerinin dinini daha iyi anlamaya çalışması olmalıdır; ancak tecrübe, böyle yaparken, kendi inançları hakkında derin kavrayışlar elde edeceklerini göstermiştir.

Bir kısım hıristiyanlar diyalogla uğraşmanın Mesih'in İncil'ini her varlığa ilan etme emrinden kaçınmak olduğu kanısında olabilirler[15]; ve bazı müslümanlar da benzer bir kanıya sahip olabilirler. Diyalogda biri, diğerinin dinini müşühade eder ki, bu dinini ilan etmenin bir yoludur. Bu tarz, bazı durumlarda inancın geleneksel metotlarla ilan edilmesinden daha etkili bir yol olabilir. Aslında bir kimse, "iyi bir şey buldum ve onu seninle paylaşmak istiyorum" der. Yani, o kimse, bir başkasının imanının olumlu değerine tanıklık eder, ancak, başka inançların değersiz olduğu anlamının çıkarıldığı bir karşılaştırma sonucunda olmaksızın böyle yapar. Fakat, tanıklık bu tarzda nakledildikten sonra, tanıklığa kendi terimleriyle karşılık vermeleri işitenlere bırakılmalıdır.

Birlikte yaşamak zorunda oldukları ortaya çıkan bu tek dünyada geleceğe doğru bakan dinler gibi, onların üyelerinin çoğu da, birlikte varolmanın dostça formlarının keşfedileceğini umuyor olacaklar. Görülebilir bir gelecekte, arzu edilir olsa bile, bütün dünya için tek, yekpare bir dinin olması muhtemel değildir. Bir kimsenin ümit ettiği şey, diyaloğun sonucu olarak, her bir dinin diğer dinlerin hakikatini anlamayı başarması ve anladıklarından bir şeyleri kendi vizyonuna ve dünya tasavvuruna katmasıdır. Diğer dinlerin iddialarının değerini takdir edememişse bile, bu tür iddiaları, onlar hakkında konuşacak bir konumda bulunmadığı meseleler olduğunu kabul ederek onların yanlışlığını ilan etmekten kaçınır.

Ortaya çıkan bu dinlerin birbirlerini tanıması durumunun merkezinde, ister mitik ister ikonik veya başka bir isimle isim-

lendirilsin dinî kavramların ve tarihsel takdimlerin belirsiz karakterine dair bir anlaşma olmalıdır. Çünkü, dinlerin birbirlerini karşılıklı olarak kabul etmelerini haklı gösterecek olan budur. Her bir din, kendisinin bir parçası olduğu dünyanın dinî tarihinin bir tasvirini kabul eder. İdeal olarak farklı dinler, kendi dışındaki dinlerin, ifade edilmeyen ya da tam olarak ifade edilmeyen tanrısal hakikatin belli yönlerine tanıklık ediyor olacağından dolayı onların her birini rakip olarak değil birbirlerini tamamlayan şeyler olarak görecektir. Bu, her birinin tanıklık ettiği tanrısal hakikatin, diğerlerinin tanıklık ediyor olduklarından daha önemli olduğunu düşünmekten onları alıkoymamalıdır. Sonuç olarak daha önce (s.158) vurgulandığı gibi, farklı dinlerde bulunan hakikatin derecesinin entellektüel kriteri yoktur, ancak onlar, üyelerinin hayatlarında ortaya çıkardıkları sonuçlarıyla değerlendirilmek zorundadırlar; ve bu nihâî anlamda çözülebilecek bir şey değildir. Aksine, dikkate değer sonuçlar ortaya çıkarmak için meydan okuma, sonraki ve onu takip eden yüzyıllar boyunca devam edecektir ve bundan kurtuluş da yoktur.

Hıristiyanlardan Beklenenler

Dinlerin birlikte yaşamasıyla ilgili olan şeylere dair bu genel mülahazalar, hıristiyanlardan istenenlere daha detaylı bakmak için yardımcı olacaktır. Temel nokta, diğer dinlerin eşit bir konumda yani, Hıristiyanlık gibi dinler olduklarının ve en azından bazı iyi dinî sonuçlar ortaya koyduklarının kabul edilmesidir. Ancak yine de, diğer dinlerin kabulü, Yeni Ahit'te ve ekümenik konsillerde bulunduğu şekliyle hıristiyan inançlarının bir kısmının reddini ya da en azından onlara vurgu yapmamayı gerektirir; bu hıristiyanlar için zordur hatta imkansızdır da denilebilir. Fakat zorluk, -yorum sorunlarında biraz serbestlik mümkün olduğundan- gerçeklik sorunlarını, yorumun sorunlarından ayırarak kolaylaştırılabilir.

En basit örnek, seçilmiş millet düşüncesi, yani Tanrı'nın ilk

önce İbrahimi, sonra İsraillileri ve sonra, Hıristiyan Teolojinin savunma eğilimi gösterdiği gibi, Eski Ahid'in varisi ve Yeni Ahid'e merkez olarak Hıristiyan Kilise'sini seçmesidir. Seçme düşüncesi, en azından iki şekilde anlaşılabilir: Bir yandan İbrahim'in, İsraillilerin ve Kilisenin etrafındaki fertlerden ya da gruplardan daha üstün olmaları ve büyük fazilete sahip olmaları, diğer yandan ise, onların, gelecek görevlere, yani, Tanrı bilgisinin hususi bir şeklinin gelecek nesillere ve nihai olarak da bütün dünyaya nakledilmesine yönelik performanslarının uygunlukları sebebiyle seçildikleri kabul edilebilir. Seçimi anlamanın bu ikinci yolu, seçilenlerin tüketici bir tarzda diğerlerine her hangi bir şekilde üstün olduklarını ima etmez ve Muhammed gibi diğerlerinin, Tanrı adına tamamlayıcı bazı görevler için seçilebilirlik ihtimalini dışarıda bırakmaz. Bu ikinci anlayışa göre o zaman, hırisityanların bu seçilen kişilere inanması, başkalarını dışlamak anlamında değildir.

Ele alınacak olan ve yukarıdakinden daha da zor olan mesele ise, İznik Kredosundaki gibi, İsa'nın Tanrı'nın doğurulan biricik (*monogenês*) oğlu olduğu iddiasıdır. *Monogenês* terimi, havari Yuhanna'da yer alır[16] ve "biricik" oğuldan daha fazlasını ifade eder. Farklı bir kavram İbraniler'in[17] başında bulunur. Burada yazar, "eski zamanda, peygamberler aracılığıyla atalara söyleyen Tanrı, bu son çağda da herşeye varis tayin ettiği ve aracılığıyla alemleri yarattığı kendi Oğluyla bize seslendi" der; biraz ileride ise, "günahlardan arınmayı sağladıktan sonra, göklerde yüce Olan'ın sağında oturdu", sözlerini ekler. Bu düşüncede iki noktaya işaret edilecektir. Birincisi, Tanrı'nın Oğul aracılığıyla evreni yaratması; bu Kelime ya da Logos veya muhtemelen bizim tanrısal akıl diyeceğimiz aracılığıyla her şeyin var olduğunu söyleyen pasajı hatırlatır[18]. Sonra, Tanrı'nın varlığının bu yönü, rasyonalitesi ya da onun gibi bir şey, İsa'da beden oldu, yani, insan şeklini aldı. Bu İsa'yı benzersiz yapacak gibi görünür, ancak, ikinci noktaya yani, günahları temizlemesine göre, onun benzersizliği, günahları temizlemeye dair eşsiz başarısından kay-

naklandığı iddia edilebilir.

Resmi Hıristiyan doktrini, İsa'nın hem beşeri hem de tanrısal olduğu ve onun beşeriliğinin ve tanrısallığının birbirine karışmadığıdır; bir diğer ifadeyle o, bir tanrı-insan ya da süpermen değildir. Ancak yine de, teologlar ve başkaları, çoğu kez insanlığı pahasına tanrısallığını vurgulamaya yönelirler. Fakat, Kitab-ı Mukaddes'te, İsa ile diğer insanlar arasındaki farklılığı azaltan çok fazla şey vardır. Yaratılışın ikinci hikayesinde, bütün erkeklerin ve kadınların Tanrı'nın suretinde yapıldığı iddia edilir[19]. Bu iddiayı çoğu müslüman teologlar yanlış olduğu gerekçesiyle reddederler. Tanrı Eski Ahit'te bir baba[20] ve insanlar da onun oğulları ve kızları olarak konuşur[21]. Pavlus'un düşüncesinde İsa, "bir çok kardeşin ilk doğanı" olarak biraz farklıdır[22]; ancak bu, başka yerde bütün hıristiyanlar "ilk doğan(lar) kilisesi" olarak isimlendirildiğinde, dengelenir[23]. Keza Pavlus, İsa'yı hıristiyan takipçilerinden, İsa hakiki oğulken onlar evlat edinmeyle "Tanrı'nın çocuklarıdır" diyerek ayırır[24]. Ancak yine bu, İsa'ya inanan herkesin Tanrı'nın çocukları olma hakkı olduğunu söyleyen, "onlar ne kandan, ne bedenin iradesinden ne de insandan değil, ancak Tanrı'dan doğdular" şeklindeki önemli pasajla dengelenir[25].

Bütün inanların bir anlamda tanrısallık hakkındaki bu iddialarının ışığında, özellikle diyalogla uğraşan hıristiyanlar için, İsa'nın oğulluğu hakkındaki anlayışlarının diğer hıristyanlarınkinden nasıl farklı olduğuna dair açık bir düşünceye sahip olmak önemlidir. Oğulluk, onun betimlediğimiz eşsiz başarısından dolayı mıdır, yoksa başka bir şey mi vardır? Bu noktada, benzersizlikleri bir başka görevle özdeş olduklarından değil, varlığındaki bir takım farklılıklardan kaynaklanan diğer insanların da benzersiz ancak, farklı bir görevleri olabileceğinden, bir şeyin benzersizliği zorunlu olarak başka her şeye üstün olduğu anlamına gelmeyeceğine işaret edilecektir. Bu problemlere bir çözüm sunmayı düşünmedim, onlar teologlara bırakılmalıdır. Ancak, inhisarcı teolojik yorumların tercümeyi çarpıttığı tarza dikkat çekmek istedim. Dördüncü İncil'in prologunda, "biz de onun izzeti-

ni (...) gördük, *doxan hös monogenous para patros*" kelimeleri bulunur. Bu Yunanca kelimelerin tam tercümesi şu olurdu: bir (insan) babadan biricik (oğul)'un izzeti gibi; bu tür bir tercümede hıristiyan inancına zıt olan bir şey yoktur[26]. Ancak, New English Bible onu: "Baba'nın biricik oğluna uyan izzet gibi izzeti gördük" olarak tercüme eder; The New Jerusalem Bible'da ise tersine: "Biz onun izzetini, Baba'nın biricik oğlu olarak Baba'dan sahip olduğu izzeti gördük" şeklindedir. Tabii ki, bu tür tercümelerin haklı nedenleri vardır, ancak, onlar bilfiil mevcut olmayan bir metni okumaktadırlar. Açıkça, teologlar ve Kitab-ı Mukaddes mütercimleri, diğer dinlerle birarada yaşamak zorunda olunan bir duruma gidiyor olduğumuzun daha çok farkında olmalılar ve bunun üzerlerine belli bir baskı uyguladığını düşünmelidirler. Söylenilenden, İsa'nın tanrısallığını azaltmaya niyet edildiği düşünülmesin; ben nihai sonucun, bütün insanlığın statüsünün bir yükselmesi olacağını ima ediyorum. Haksız olan inhisarcılıktan kaçınmanın dışında, hıristiyan teologların yalnızca entellektüel bir stratosferdeki zirve birkaç kişi için değil, sıradan hıristiyanlar için de ulaşılabilir olabilen bir Teslis doktrinini oluşturmayı başarmaları önemlidir. Sıradan hıristiyanlar müslümanlarla ve diğer dinlerin mensuplarıyla karşılaşmak ve İsa'nın tanrısal/tanrı olduğuna inanmakla birlikte, Tanrı'nın nasıl tek olduğunu onlara açıklamak zorundadırlar. Keza, bütün inananların Tanrı'nın çocukları oldukları iddiasıyla da karşılaşmak zorunda olabilirler.

Bir diyalog durumunda, temel hıristiyanî sorumluluk, İsa hakkında tarihsel insanı olgulara tanıklık etmek ve sonra, bu hakikatleri, kendi geleneklerine uygun bir yorum oluşturmak üzere onu diğer dinlerin mensuplarına bırakmaktır. Bu hakikatlerin geleneksel hıristiyan yorumu, genel olarak yerine konulabilir herhangi bir şey bulamamakla birlikte bugün reddettiğimiz, geç Helenistik felsefeye göre şekillenmiş olandır. Ancak yine de, yeni formülasyonların, geleneksel formülasyonlara, onların yerini almayan ancak onları tamamlayan alternatifler olarak kabul edildiği bir duruma doğru gidiyor olduğumuzu görüyorum. Öy-

leyse İsa'nın öğretisi ve başarısı hakkındaki Hıristiyan yorum, elden çıkarılmamalı, hıristiyanların onları inançlarının alternatif formülasyonları olarak kabul edip edemeyecekleri ortaya çıkıncaya kadar, en azından geçici olarak kabul edilmeli ve dahası tartışılmalıdır.

Müslümanlarla diyalogda, hıristiyanlardaki İslâm'ın çarpıtılmış ortaçağ imajı reddedilmeli ve onun değerlerinin olumlu bir takdiri geliştirilmelidir. Bu Muhammed'i, Tanrı'nın kendisiyle iş gördüğü dinî bir lider olarak kabul etmeyi gerektirir ve bu, onun bir anlamda peygamber olduğunu kabul etmeye eşittir. Bu tür düşünceler, her hangi bir merkezi hıristiyan inancına ters değildir. Bununla birlikte, hıristiyanların, tanrısal hakikate dair çok şeyin ona vahyedildiğini itiraf etseler de Muhammed'e Tanrı'dan gelen vahiylerin tamamının yanılmaz olduğuna inanmadıkları, müslümanlara karşı kesin olarak ortaya konulmak zorundadır. Arthur Arberry, tercümesinin Girişinde, Kur'ân'ın dinî değeri hakkında derin övgüler sunar:

"Bu (tercüme etme) görevi, hafife alınmadan deruhte edildi ve başından sonuna kadar, her zaman müteşekkir olacağı bir tarzda yazarı desteklediği ve teselli ettiği büyük ve kişisel bir sıkıntı anında sona erdirildi. Mütercim, bu yüzden insana ve bu kutsal metinleri ilk olarak okuyan Peygambere vahyeden hangi güç ya da Güç olursa olsun ona minnettarlığını itiraf eder[27]".

Bu kişisel ifadelere, 1965'teki İkinci Vatikan Konsili tarafından yayınlanan "Hıristiyan Olmayan Dinlerle Kilisenin İlişkisi" üzerine olan Deklarasyondan İslâm hakkında olan bölümden resmi bir ifade de eklenebilir[28]:

> "Keza kilise, tek, var olan, merhametli ve herşeye gücü yeten, yerlerin ve göklerin yaratıcısı ve insanla konuşan Tanrı'ya ibadet eden müslümanları takdirle kabul eder. İslâm, isteyerek soyunu İbrahim'e kadar geri götürür ve tam olarak kendilerini Tanrı'ya teslim olmuş müslümanlar, O'nun sır dolu emirlerine itaat etmeye çalışırlar. Tanrı ola-

rakkabul etmeksizin İsa'ya bir peygamber olarak hürmet ederler ve bakire annesine saygı gösterirler; zaman zaman da ondan dua ile yardım isterler. Ayrıca, Tanrı'nın bütün insanları dirilteceği ve onları mükafatlandıracağı bir yargı gününü de beklerler. Bu sebeple, ahlakî hayata, Tanrı'ya ibadete, esas olarak namaza (prayer), sadaka/zekat vermeye ve oruca önem verirler. Eğer yüzyıllar boyunca hıristiyanlar müslümanlar arasında nadir şiddetli ihtilaflar ve düşmanlıklar çıktıysa, bu kutsal Konsil, herkesi geçmişi unutmaya ve karşılıklı anlamaya yönelik samimi gayretler göstermeye, bütün insanların menfaati için, barış ve özgürlük kadar, sosyal adaleti ve ahlakî değerleri korumaya, daha iyi hale getirmeye ve birlikte çalışmaya teşvik eder".

Müslümanlardan Beklenenler

Müslümanlar da, eğer diğer dinlerle yan yana yaşayacaklarsa, inhisarcılıklarını terketmek zorunda olacaklardır. Bu, İslâm'ın insan ırkının kıyamete kadar ihtiyacı olan bütün hakikate sahip olsa bile, bu hakikati ifade eden başka tamamlayıcı yollar olabileceğini kabul etmesi anlamını ifade eder. Keza, müslümanların, İslâm'ın son din, Muhammed'in son peygamber oluşuna dair düşüncelerini yeniden yorumlamak zorunda oldukları da ortaya çıkar. Bu son nokta, Tanrı'dan yalnızca Muhammed'in bir dizi saf ve mükemmel vahiyler aldığını varsayar. Ancak bu, şimdi dinler tarihinden öğrendiklerimiz tarafından desteklenmez. Müslümanların Muhammed'e olan vahyi andıran bir şekilde olmasa da, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin de Tanrı'dan bir şeyler aldığını kabul etmek zorunda kalacakları aşikardır.

Müslüman-hıristiyan ilişkisine gelince, müslümanların, Kitab-ı Mukaddes'in tarihselliğini kabul ve onun bozulmuş olduğu doktrinini reddetmeleri esastır. O doktrin, Muhammed'in zamanından çok öncesiyle tarihlenen el yazması metinlerin varlığı gibi bilinen gerçeklerle çatışır. Bu ve önceki yüzyıl boyunca Kitab-ı Mukaddes, hıristiyanlar ve nominal hıristiyanlar tarafından ede-

bî tenkit araştırmasının konusu oldu. Bu tenkitlerin bir kısmı, çok radikaldi ve onların çok azını kabul eden muhafazakar hıristiyanlar oldu. Ancak edebî metin tenkidini anlayan çoğu hıristiyan, onun esas noktalarını kabul etti. Bu aynı zamanda, Kitab-ı Mukaddes kitaplarının kompleks bir derleniş ve hazırlanış tarihi olduğunu kabul etme anlamına gelir, ancak, böyle bir sürecin, Kutsal Ruh'un tasarrufunda olduğu ve Kitab-ı Mukaddes dininin değerini azaltmadığı savunuldu. Müslümanlardan istenen, elimizde bulunan Eski ve Yeni Ahid'in, ilk zamanlarda yahudilere ve hıristiyanlara vahyedilen (inspir) kutsal metinlerle aynı olduklarını kabul etmeleridir.

Yeni Ahit'e dair hususi problemler vardır. Edebî tenkit, incillerin, olaylardan bir ya da çok daha sonraki nesil tarafından anlaşıldığı şekliyle, İsa'nın hayatını ve öğretisini takdim ettiklerini ortaya koydu. Ancak, geniş bir hıristiyan bilim adamı topluluğu, yine de sahih bir tarihsel malzeme özünün olduğuna inanırlar. Dinlerin birbirleriyle kaynaştığı bu dünyada müslümanlar ve diğer hıristiyan olmayanlardan istenen şey, teolojik yorumlara girmeksizin bir insan olarak İsa'nın öğretisi ve başarısı hakkındaki bu tarihsel esasları kabul etmeleridir. Eğer, tarihsel beşerî gerçeklikler kabul edilirse, o zaman her din bunları kendi geleneklerine göre/uygun olarak yorumlayabilecektir. "Toward an Islamic Christhology" adlı makalesinde Mahmud Eyüb, bunu müslümanlar adına yapmaya başladı[29].

Bazı hıristiyanlar, İsa'nın öğretisinin daha doğrudan bir nakline ve böylece de daha doğru bir vesikasına sahip olmanın tercih edilebilir olduğunu hissettiler (aynı şeyi Eski Ahit için de hissedebilirler). İsa'yı tanımak için bize verilen her şeyden dolayı müteşekkir olmak ve bunun, Tanrı'nın bu hakikatlerin bize nasıl gelmesini arzuladığı şey olduğu gerçeğini kabul etmek en iyisi olur. Bu, Tanrı'nın mükemmel beşerî vasıtalarla çalışmayı seçtiğini ima eder. Şüphesiz, bir peygamber ya da dinî bir lider, bir çok iyi niteliğe sahip olmak zorundadır. Ancak, bütün yönleriyle mükemmel olmaları gerekmez ve aynı şey, dinî hakikatin nakilcileri

için de geçerlidir. Müslümanların kabul etmek istemediği Tanrı'nın noksan beşeri vasıtaları kullanması, nesnel tarihsel hakikatlerden biri gibi görünüyor.

Bir Dinler Hoşgörüsüne Doğru

Eğer yekpâre olacaksa, bir tek dünya dininin arzulanabilir bir şey olmadığını düşünmek için bir çok sebep vardır. Bu yüzden, önceden görülebilir çok uzak bir gelecek için bizim maksadımız, üstte bir dinler hoşgörüsü olarak betimlenen şey olmalıdır. Bu son söz, yukarıdaki gibi bir şeyi düşleyen müslümana hediye edilebilir[30].

İslâm, çöküş ve yabancılaşma açmazından bir çıkış yolu bulmada insanlığa yardım edebilir. Ancak bu, müslümanlar, inançlarının ibadet boyutunu, onun siyasal, sosyal, ahlakî ve ekonomik isteklerini eşit ve ciddi olarak yaşadıklarında mümkündür. Nihayetinde, kurumsallaşmış bir din olarak İslâm'ın iddiası, *İç İslâm* ya da her şeyin Tanrı'ya teslim edilmesidir. *İç İslâm*, bireysel ve toplumsal hayatlarımızda ve dünya meseleleri içinde Tanrı'nın yer almasına izin verecek bir yürekliliktir. Bu iddia yalnızca müslümanların değil, Tanrı'nın bütün milletlerine özgü olan bir iddiadır. Eğer batıda iç politika ve dış siyaset hıristiyanlaştırılsaydı ve İslâm dünyası bütün yönleriyle İslâmlaştırılsaydı, o zaman dâru'l-islâm Kiliseyi de içerir ve Kilise, bütün dünyayı "İsa'nın mistik bedeni" olarak görürdü. İşte o zaman, Tanrı'nın salih/iyi kulları "arza" varis olurlar.

DOKUZUNCU BÖLÜMÜN DİPNOTLARI

1) Özellikle bkz. 293-302 (bkz. bölüm 6, not 17).

2) Bu kitap s. 42 ve 3. bölüm, 26. not.

3) Karş. Watt, *Islam and Christianity Today*, Routledge, London, 1983, s. 119; *Islamic Fundamentalism*, s. 81 vd. (bkz. bölüm 3, not 26).

4) *Islamic Fundamentalism*, s. 78 vd.

5) Merton, a.g.e., (bölüm 7, not 3), s. 73.

6) *Ouvertures*, (n. 8/25), s. 88; krş. S. 121.

7) Bu kitap, s. 25.

8) "Hangi yolu seçerlerse, o benimkidir" Hick and Hebblethwaite (editörler), *Christianity and other Religions*, (bölüm 8, not 15), s. 171-190, özellikle 174-177.

9) Matta 7/15-20.

10) Yaratılış 9/8-17..

11) Malaki 1/11.

12) Matta 8/11.

13) Sure 4/122 vd.

14) Vincent Donavan, *Christianity Rediscovered* , SCM, 1982, s, 66.

15) Markos 16-15; Matta 28/19.

16) Yuhanna 1/14, 18; 3/16, 18; Yuhanna'nın Mektubu I 4/9.

17) İbranilere 1/1-4.

18) Yuhanna 1/3.

19) Yaratılış 1/26 cd.; 5/1 vd

20) Samuel II 7/14; Tarihler 117/13; Mezmurlar 89/26; Yeremya 3/19; 31/9.

21) İşaya 43/6; Korinliler II 6/18'de alıntılanmış.

22) Romalılara 8/26

23) İbranilere 12/23.

24) Romalılara 8/14-17; Galatyalılara 4/4-7; Efeslilere 1/5.

25) Yuhanna 1/13.

26) Yuhanna 1/14.

27) Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, London, 1964, s. XII vd

28) Hick ve Hebblethwaite, a.g.e., (bölüm 8, not 15), s. 82 vd. alındı.

29) Bkz.126-9 bu kitap.

30) Mahmoud Ayoub, a.g.e., (n. 8/5), son paragraf; son üç ifade için sure 21/105 ve Matta 5/5'i referans olarak kullanır.

Watt'ın burada gönderme yaptığı Enbiya 21/105 ve Mezmurlar 37/29'da yer alan metinlerdir.

"Andolsun Tevrat'tan sonra Zebur'da da: "Arza mutlaka iyi kullarım vâris olacak" diye yazmıştık"Enbiya 21/105.

"Salihler yeri mîras alır. Ve onda ebediyyen otururlar" Mezmurlar 37/29. (ç)

INDEX

A Study of History 112
Abbasî 76, 88
Abdullah ibn İsmail Haşimî 92
Abdullah Larou 152
Abdulmesih ibn İshak Kindî 92
Adel -Theodore Khoury 118
Adem 71
Ahmed(Hz. Muhammed'in ismi) 50
Ahmed b. Hanbel 59
Ahmediyye 168
Albay Kaddafî 205
Albert Magnus 80
Ali b. Rabben et-Taberî 93, 94
Allah'ın kelimesi (Tanrı'nın kelimesi) 91, 10, 102
Almanca 158
America Castro 110
Anglo-Oriental College 146
Anselm 79
Antakya Prensliği 113
Apostle (resul) 20
Arap kültürü 109
Arapça 20, 21
Arian heresiliği 88
Aristoculuk 134
Aristoteles 79,133, 194
Arslan Yürekli Richard 114
Aryan keşişi bkz. Bahira 100
Athanasius 10, 11
Avrupaî sömürgecilik 86
Baba, Kelime veya oğul ve Ruh 91
Babil 91
Bağdat 88,89,115
Bakillânî 94
Bakire (Meryem) 53 59
Barnabas İncili 168, 169
Batılaşma 147
Bendiktin 119
Berberîler 109
Bernard Lewis 138
Betlehem 66, 197
Bizans 18
Bizans imparatorluğu 119
Brabantlı Siger 80
Buda 203
Büyük Kilise 7, 8, 13, 15
Câhız 93
Carl Gottliep Pfander 150
Cennet 122
Cezayir 130
Charles Darwin 135, 136
Charles Martel 108
Cihad 116
City of Wrong 181, 183
Cizvitler 82, 83
Cluny 111
Coğrafi keşifler 129
Collyridians
Copernicus 81
Crusade 113
Cürcânî 80
Çarmıha germe 33
Çifte gerçeklik 80
D. C. Morgoliouth 156
Dante 134
Daru'l-harb 58, 74, 176
Daru'l-islâm 51, 85, 174, 215
Davud 22
De ratonibus fidei contra Saracenos 120
De Religion Mohammedica 158
Deccal 118, 122
Dialektik metod 79
Dialogue 119
Diriliş 172, 173, 178
Divine Comedia 134
Diyalog 118
Doğu Ortadoks 7
Doğu(lu) 154
Dyofizitizm 12
Edward Said 125, 131, 132, 143, 155,189, 195
Edward William Lane 155
Eğitim 145, 146, 147
el-Farâbî 77
Emevîler 86, 88, 96
Emir Ali 146
Endonezya 130
Endülüs şiiri 110
Endüstri devrimi 137
Ensâr 31

Entegrizim 172
er-Red ale'n-nasârâ 93
Eskatoloji (mead) 78
Eski Ahit 14, 19, 21, 202, 209, 214
Eş'ârî 76
eş-Şehristânî 97, 98, 99, 103
et-Tibbu'r-ruhanî 77
Evharistiya 35
Evrimci Süreç 136
Eyyubiler 89
Fahruddin er-Razî 78, 80
Farsça 150
Fâtimî hanedanı 89
Fazlur Rahman 147
Felâsife 77, 78, 79
Felsefî teosofi 79
Ferisiler 201
Filistin 203
Fransızca 144, 158
Fritjof Schoun 185
Fuat Sezgin 166
Fundemantalist(ler) 179, 197
Galileo 81, 82, 204
Ganimet 86
Gayr-i müslim 89,99
Gazzâlî 76, 78, 82, 96, 97
Gentil 161
Geoffrey Parrinder 34
George Graf 92
George Sale 151, 159
Gibbon 59, 70, 80
Graecos et Armani 120
Granada Nasrîler Krallığı 109
Grek doktrini 83
Grek düşüncesi 75
Grek felsefesi 8, 75
Habeşistan 18
Hacerü'l-esved 102
Haç 32, 33, 90, 101
Haçli seferleri 107,111, 112, 113, 117
Hadis 166
Hadis-İncil karşılaştırması 95
Hadrian Reland 158
Halife Mehdi 90
Halife Memun 91
Halife Ömer 59, 61, 85, 86
Hanif 23, 24
Hans Küng 13
Haris el-Muhâsibî
Harun'un kız kardeşi 101
Hâtemü'n-nebiyyîn 58
Havarî 31
Heretik 7
Herod 66
Hıristiyan cihadı 117
Hıristiyan Fundamentalizmi 172
Hıristiyan okulları 75, 76
Hıristiyanlık 21, 34, 53
Hikmet-i halide 185
Hindistan 120
Hindu 199
Hindular 87
Hollanda 130
Hollandaca 158
Homoiosios 10
Homoiousios 10
Hud 18
Hukuk (ilmi) 156, 157
Hulûl 97
Hypostasis 13
Ignaz Goldziher 165
Improbatio alchornai 120
Islamic Fundemantalizm and Modernity 174, 178
Islamo-Christian 180
İbn Abbas 61
İbn Hazın 48,94, 96
İbn Hişam 55,159
İbn İshak 14, 50, 57
İbn Rüşd (Averros) 79, 83, 133, 134
İbn Sînâ 78, 82, 98, 133, 134
İbnü'l-esîr 64,117
İbrahim 18, 21, 22, 42, 54, 197
İci 80
İç İslâm 215
İhya 97
İki-tabiat Krisitolojisi 94
İkonik dil 193, 201
İkon 193
İmam Humeynî 173
İncil (Evangel/Gospel) 35, 36, 49, 95, 96
İngiliz Hinistanı 146
İngiliz okulları 146
İngilizce 158

İran 174
İrtidat 99
İsa 11, 36, 53, 65
İsa'nın Şakirtleri 204
İskenderiye kütüphanesi 59
İskenderiye'li Clement 9
İslâm 15,148
İslâm kelimesi 20
İslâm'ın İsa'sı 182
İslâmî sömürgecilik 86, 89
İslâmî imparatorluk 138
İslâmî medeniyet 75
İslâmî okkisendentalizm 168
İslâmî Şeriat 89
İslâmî temel bilim (hukuk) 156
İslâmî Teoloji 80
İslâmî Teolojiye Giriş 78
İslâmî yeniden diriliş 133
İspanya 58, 108, 88,166
İsrailliler 203
İspanyolca 158
İznik Kredosu 209
John Lock 134
John Slomp 169
John Hick 199
Joseph Schacht 165, 166
A.K. Coomarswamy 185
Ka'b el-Ahbar 54, 62
Kargo kültü, 132,176
Kasım b. İbrahim 49
Katholikos Timothy 40, 48, 90, 91, 92, 100, 102, 103
Katolik 201
Katolik teoloji 81
Kelâm 82
Kennet Crag 181
Ketton'lu Robert 120,158
Kıptîler 15
Kıssa 18
Kindî 77
Kipti Kilisesi 10
Kiptîce 9
Kirus91
Kitab-ı Mukaddes 41, 42, 45, 47, 49, 51, 57, 92, 117, 125, 131,149, 195, 210
Kitâbu'd-dîn ve'd-devle 93
Kitâbu'l-fasl 94
Kitabu'l-meğâzî 86
Kitâbu'l-milel ve'n-nihal 98
Kitabü'l-mubtada.55
Knopledge and Sacred 185
Kral Davud 203
Konfüçyüs 203
Konsil 8
Konstantin 67
Kudüs 114, 203
Kudüs krallığı 118
Kur'ân 145
Kur'ân 21, 34, 36, 38
Kur'ânî Hıristiyanlık algılaması 45
Kutsal Ruh'un Baba'dan çıkması 103
Latin İbn Rüşdçüler 80
La'tince 80
Lawrence 143
Libareller (islâmi) 179
Libareller 147
Libya 130
Logos 11,101
Louis Gardet 78, 84
Louis Massingon 96
Lut 18, 19
M. Kemal Hüseyin 181
Malaki 202
Malazgirt 112
Malezya 131
Mamed 100
Manner and Customs of Modern Egyptians 156
Masaililer 204
Martin Lüther 128
Medine 38
Mehmet Ali Paşa 129, 144
Mekke 13, 14, 17, 18, 27, 36
Melkitler 94, 99,107
Menar 166
Meryem 12, 27, 30, 65
Meryem oğlu İsa 98
Mesih 10, 11, 12, 52
Mesûdî 65, 103
Metin, edebi ve tarihsel tenkit 135
Mevâkıf 78
Mısır Fatimîleri 116
Mısır Memlûklüleri 128
Milletler 87

Misyon(er/ler) 148, 149, 150
Modern Oryantalizm 154
Modern Trens in Islam 153
Moğol(lar) 89
Mohammedanism: An Historic Survey 156
Mohommedaisch Studien 1665, 166
Monogenēs 209
Monofizit(ler) 7, 11, 13, 34
Mu'tezile 76, 89
Muhammed Abduh 184
Muhammed Arkun 171, 180, 196, 197
Muhammed Eyyub 182, 183, 184, 214
Muhammed Merton 196
Muhammed Talbi 180
Muhammed, 13, 18, 19, 24, 26, 33, 36, 37, 49, 85, 90,112,159
Muhterem Peder 119, 120
Mulûkü't-tevâif 96, 108
Munhamannâ 50
Murâbit 109
Murûcu'z-zehep 65
Musa 18, 21, 22, 38, 49, 54
Mustafa Kemal 129
Muzmurlar 22
Napolyon 117
Nasârâ 31
Nâsıra 168
Nasira 66
Necran heyeti 90
Neron 64, 67
Nestorius 12, 13
Nesturî(ler) 7, 8, 12, 13, 40, 67, 99
Norman Daniel 122
Nuh 18, 21, 22
Nyss'li Gregory 10
Orientalism 125, 131, 154, 159
Ortodoks Kilisesi 9
Ortodoksi 9
Oryantalistler 152
Oryantalizm 189, 190
Osmanlı eliti 128
Osmanlı hanedanı 127
Osmanlı İmparatorluğu 138, 144, 145, 148, 155, 173
Pagan 88
Papa II Urban 112
Paraklik 49, 50, 91
Partikül 192
Pavlus 64, 67, 94, 95, 210
Pazar ayinleri 95
Pedro de Alfonso 119
Pere Anawati 78, 81
Pentatök 35
Peter Abelerd 79
Petrol 139
Petrus 64, 67, 69
Peygamber (nebi) 20
Peygamberlik 52
Primitiv 192
Poiters 87
Protestan 201
Protestan Kilisesi 7
Quakirler 114
Rasyonel teoloji 76
Raymond Lull 148
Razzia 86, 86
Recm 122
Reconpuista 109
Redemptive Sufering in Islam 182
Reformcular 145
Rene Descartes 134
Rene Guenon 185
Reşid Rıza 62,166,184, 185
Ricoldo da Monte Croce 120
Romalılar 201
Roma Katolik 7
Royal Soceity 82
Ruhu'l-kudûs 98
Sabbat 95
Sadukiler 201
Salih 18
Salman Rushdie 175, 176
Sarakēnoi 100
Sarazen 100, 101, 102
Sasânî 18
Sasani imparatorluğu 86
Safevîler imparatorluğu 89
Selahaddin 89,115, 116
Selçuklu Hanedanı 115
Selef-i sâlihîn 62
Seminar of Islamo-Christian Dialogue 180
Sergius 69

Sever us 11, 12
Sevilla 79,119
Seyyid Hüseyin Nasr 185
Seyyid Kutup 185
Shakespeare 113
Sir Hamilton Gibb 80,156, 157
Sir Seyyid Ahmed Han 146
Sir William Muir 150, 159
Sire 55,57,159
Sih 199
Sömürgeleştirme 130
Structure of Spanish History 110
Sudan Mehdiši 151
Summa contra Gentiles 120
Süleyman 22
Süleyman Mabedi 71
Sünni İslâm 145
Sünni teoloji 76
Sürgün 22
Süryanice8, 14, 51, 75, 90
Şeriat 173
Şeriat mahkemeleri 145
Şeyhü'l-islâm 145
Şeytan Ayetleri(bkz. The Satanic Versus) 64, 165 175
Şuayb 18
Taberi (tarihçi, tefsirci) 63,64, 69
Tahrif 38,45, 46
Tanrı'nın babalığı 90
Tek-tabiat Kristolojisi 94
Teoloji 80,156
Tesellici 49
Teslis 8, 33, 97, 211
Tevrat 22, 35, 45, 48, 49, 68
The book of Marmon 68
The making of the Last Prophet 55
The Mîzânü'l-hakk 150
The Myth of God Incarnate 170, 171
The Origins of Muhammaden Jurisprudence 165
The Rise and Declien of Islam 150
The Spirit of Islam 146, 166
Theotokos 12
Thomas Aqunis 80, 82, 120, 121, 122
Thomas Merton 132, 133 174, 177, 178, 179
Ticarî imparatorluk 138
Toledan koleksiyon 120
Toledo 79
Toptan bozulma (Kitab-ı Mukaddes) 48
Totolitaryanizm 63
Tours 108
Tutarsızlığın Tutarsızlığı(Tehâfü't-tefâhût) 79
Türkiye Cumhuriyeti 129
Ulemâ 145, 146, 173, 174
University of Aligarh 146
Urfa ve Tripoli kontluğu 113
Ümeyye hanedanlığı 85
Ümmi 161, 195
Vaadedilen Toprak 22
Vaftizci Yahya 71, 203, 204
Vahiy 37
Varka b Nevfel 24, 38
Vatikan Konsili 212
Vehb b. Münebbih 55, 62
W. H. Temple Gairdner 151, 152
Wilfred Cantwel Smith 155
Yahudilik 17, 24, 54
Yakubîler 8, 11, 15, 67, 94, 99
Yaşam bilgisi 50
Yeni Ahit 26, 35, 52, 65, 91
Yeni Ahit 202
Yeni Ahit tenkidi 135
Yeniçeriler 144
Yorumun bozulması (Kitab-ı Mukaddes) 49
Yuhanna ed-Dimeşkî (John of Damascus) 100, 101, 102, 103, 118
Yunus 19
Yusuf 30, 67
Zehebî 66
Zekariyye er-Razi 77
Zelotlar 201
Zengi 116
Zerdüşt 203
Zerdüştîler 87
Zimmî (ehlü'z-zimme) 39
Zül-karneyn 56