

# Batı'daki İslâm algısının tarihine giriş

İbrahim KALIN

**U** Eylül'ün doğurduğu kötü sonuçlar, İslâm ile Batı arasındaki uzun ve dolambaçlı ilişkinin yeni bir döneme girmesine neden oldu. Birçok Avrupa ülkesi ve Amerika kamuoyunda, İslâm hakkında yaygın ve açık bir şüphe ortamı hâkim oldu. Saldırıları, uzun zamandır Batı bilincinde yer etmiş olan İslâm'ın bir gün dişlerini bileyip, Batı medeniyetini ortadan kaldırmak için harekete geçme niyetinde olduğu şeklindeki bir kehânetin gerçekleşmesi olarak yorumlandı. İslâm'ın baskıcı bir din ideolojisi olarak şiddet ve terör yanlısı olduğu düşüncesi, yaygın bir söylem haline geldi ve televizyon ekranlarından devlet dairelerine, okullardan internete kadar her şey, bu konuda görüş bildirip yargıda bulunma aracına dönüştü. Zihinlerdeki bu köktenci İslâm kurgusu, dinî tutuculuğa ve teröriste karşı bir atak geliştirilmesi fikrini gündeme getirdi. Hatta Müslümanların kutsal şehri Mekke'ye nükleer bir saldırı gerçekleştirip dünya Müslümanlarına unutamayacakları bir ders verilmesi bile önerildi. Yaygın olarak duyulan bu öfke, düşmanlık ve intikam alma duygusu, üç bine yakın masum insanın hayatını kaybetmesine karşı geliştirilebilecek insanî bir tepki olarak yorumlanabilir. Fakat bunun İslâm ve Müslümanların şeytanî varlıklar olarak gösterilmesiyle olan bağlantısı, daha derin felsefi ve tarihî temellere dayanmaktadır.

8 ve 9. yüzyıllarda Bağdat'ta ortaya çıkan teolojik polemiklerden, 12 ve 13. yüzyıllarda Endülüs'te gördüğümüz birlikte yaşama (*convivencia*) tecrübesine kadar birçok etken, iki medeniyetin birbiri hakkında sahip olduğu yaygın algılamaya biçimlerini ve kuşkuyla belirlemektedir. Bu çalışma, Batı ile İslâm medeniyeti arasındaki ilişkinin tarihinde öne çıkan en önemli unsurları inceleyecek, Batı bilincini kontrol altında tutan ve bir hayli karışık yapılar olan medya, araştırma kuruluşları, akademik çevreler, lobiler, politika tasarımcıları ve imaj-yapımcıları tarafından oluşturulan ve devam ettirilen monolitik İslâm tasavvurunun kökenlerinin Batı'nın İ-

İslâm ile olan uzun geçmişinde yattığı gerçeğini tartışacaktır. Bunun yanı sıra, İslâm ve Müslümanlar hakkında duyulmakta olan ve kökleri derinlere giden kuşkuların, Batı ile İslâm'ın günümüz ilişkilerini doğrudan etkileyen, temelde çok hatalı birtakım politik kararların verilmesinde rol oynadığına da değinilecektir. Birçok Amerikalı'nın zihninde 11 Eylül sonrası oluşmuş olan İslâm'ın terörizm ve aşırılık ile neredeyse birebir özdeş olduğu önyargısı, hem tarihin yanlış algılanmasına hem de bazı çıkar gruplarının, İslâm dünyası ile hesaplaşmayı tek çıkar yol olarak gördüklerine işaret etmektedir. Bu çalışma, 11 Eylül saldırıları sonrasında yaşanan gelişmeleri ve bunların her iki medeniyetteki yansımalarını anlamamızı kolaylaştıracak tarihî bir çerçeve sunmaya çalışacaktır.

Batı'nın İslâm algısında iki temel tutum göze çarpmaktadır: İlk ve şimdikiye kadarki en yaygın görüş, uyumsuzluk ve çatışmadır. Bunun kökenleri, İslâm'ın tarih sahnesine çıktığı ve Batı tarafından çok kısa bir zaman içinde, Hıristiyanlığa karşı teolojik ve politik bir tehlike olarak algılandığı 8. yüzyıla kadar gitmektedir. Ortaçağ Avrupa görüşüne göre İslâm, sapkın bir anlayış, Hz. Peygamber ise bir sahtekârdı. Bu düşünce, günümüze kadar uzanan ve 11 Eylül sonrasında ivme kazanan çatışmacı tutumun dinsel temellerini oluşturmaktadır. Modern dönemde çatışmacı tutum, hem dinî hem de dinî olmayan terimler ile birleşmiştir. Bunlardan en bilineni, derin dinî ve kültürel farklılıklar açısından Müslüman ve Batı ülkeleri arasındaki politik ve stratejik çıkarları ön plana koyan "medeniyetler çatışması" hipotezidir. İkinci görüş ise, tarihte Swedenborg, Goethe, Henry Stubbe, Carlyle ve diğerleri tarafından desteklenmiş olsa da, sadece geçtiğimiz on yıl içinde temel bir alternatif olabilmiş olan "birlikte yaşama ve uzlaşma" görüşüdür. Uzlaşma görüşünün taraftarları, İslâm'ı kardeş bir din olarak görmekte ve aslında İbrahimî geleneğin bir parçası olduğu için, Swedenborg ve Goethe örneklerinde olduğu gibi, İslâm ve Hıristiyanlığın birarada yaşama olasılığının artacağını iddia etmektedirler. Çalışmanın son kısmında kısaca değineceğimiz bu görüş, İslâm ve Batı'nın tarihinde, uzun vadeli birarada yaşama ve birbirini anlama fikrine vurgu yaparak yeni ve önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir.

Çalışmamızın birinci kısmında, İslâm'ın Hıristiyan ilahiyatçıları tarafından ilk olarak Doğu dünyasında ve sonra da Avrupa'da nasıl dinsel bir sapkınlık olarak algılandığı üzerinde durulacaktır. İslâm'ın bir kılıç dini, Hz. Muhammed'in şiddet yanlısı birisi, Kur'ân'ın ise anlamsız ve saçma içerdiği olan bir teoloji kitabı olduğu noktasındaki yaygın görüşlerin kökenleri de bu döneme kadar gitmektedir. Çalışmamızın ikinci kısmında ise, Hıristiyanlığın entelektüel ve dinî üstünlüğüne karşı İslâm'ın bir dünya kültürü olarak algılandığı ortaçağ ve Rönesans İslâm düşüncesine değinilecek-

tir. Her ne kadar geç dönem ortaçağ ve Rönesans düşünürlerinden bazıları, İslâm'ı diğer dinler ile aynı kefeye koyup değerlendirseler ve onun da diğerleri gibi gayri aklı ve bâtil olduğunu iddia ederek alay etseler de, İslâm medeniyetinin göstermiş olduğu felsefi ve bilimsel gelişmeleri takdir etmekten geri durmamışlardır. İşte İslâm'a karşı geliştirilen bu yeni tutum, 18 ve 19. yüzyıl Avrupa'sının sahip olduğu İslâm tasavvurunun oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Ayrıca bu yeni tutum, gelecekteki iki yüzyıl içinde Doğu dünyasına ve İslâm'a ait olan şeyler üzerine resmî çalışmalar yapan oryantlizmin yükselmesine de yol açmıştır. Çalışmamızın üçüncü kısmında, Batı'nın İslâm algısı çerçevesinde oryantlizm ve oryantlizmin Batı yarımküresindeki modern İslâm algısını nasıl belirlediği tartışılacaktır. Yeterli derecede tarihî bir çerçeve çizdikten sonra, çalışmamızın son kısmında İslâm'ın "öteki" olarak kavgacı imajına vurgu yapmak için kullanılan şiddet, terör, saldırganlık ve köktencilik suçlamalarının, geç dönem ortaçağında İslâm'ın bir kılıç dini olduğu algısı ile ilişkilendirildiği üzerine daha ayrıntılı bilgi verilecektir. Ayrıca, İslâm ile Batı arasındaki diyalog ve birarada yaşama söylemi oluşturma imkânının önüne geçmek için, *cihad* ve *dâru'l-İslâm* kavramlarına karşı *dâru'l-harb* kavramının köktenci İslâm anlatısı tarafından büyük ölçüde yanlış yorumlandığı ve militarize edildiği iddia edilecektir.

### **Teolojik Rekabetten Kültürel Farklılığa: Ortaçağ Boyunca İslâm Algısı**

Semâvî ve İbrahimî dinlerin sonuncusu olduğunu iddia eden İslâm, başlangıcından beri Hıristiyanlığa karşı en önemli meydan okuma olarak görüldü. Yahudi geleneklerine ve Hıristiyan peygamberlerine yapılan göndermeler, hadisler ve Kur'ân'daki peygamber kıssaları ile diğer bazı hususlar, İncil metinleri ile bazen uyum bazen de tutarsızlık arzetti. Bu durum, Hıristiyan dünyasında bir yandan şaşkınlık ve güvensizlik duygusunun gelişmesine, diğer yandan da İslâm'ın orijinallik iddiasına cevap verme aciliyetine katkıda bulunmuştur. Müslüman âlimler ile Hıristiyan din adamları arasındaki en erken polemikler, her iki topluluğun da kendi dinlerini savunma noktasında ne kadar istekli olduklarını göstermektedir. Bağdat ve Suriye, 8 ve 10. yüzyıllar arasında Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki zihni etkileşimin ve teolojik polemiklerin yoğun olarak yaşandığı iki önemli merkezdi. Her ne kadar bu dönemde teolojik konulardaki rekabet devam etse de, teolojik tartışmaların ötesine giden felsefî, mantık ve ilahiyat alanında birçok görüş alışverişi olmuştur. Doğu Hıristiyan ilahiyatçıları, Müslüman kelâmcılara karşı ciddi

bir meydan okumada bulunma imkânına sahiplerdi, zira onlar eski Yunan ve Helenistik kültürlerinin bilgilerini kullanarak kapsamlı bir teolojik dil geliştirmede Müslüman düşünörlere göre bir adım önde idiler. Burada vurgulanması gereken husus şudur: İslâm'ın Hıristiyanlığa karşı dinî bir meydan okuma olarak algılanmasının nedeni, İslâm'ın çok farklı ya da yepyeni bir din olması değildir. Aksine, İslâm'ın mesajı, Kur'ân'da Musevî ve Hıristiyanların bazı inançlarını tenkît edilmiş olsa da, hem Musevîlik hem de Hıristiyanlık ile temel bakış açısı olarak önemli benzerlikler arz etmektedir.

Diğer önemli bir unsur, İslâm'ın daha önceleri Hıristiyanların kontrolü altında bulunan bölgelerdeki hızlı ilerleyişidir. Mekke'nin fethinden bir asır sonra İslâm, Arabistan yarımadasının dışına çıkmış, Mısır'dan Kudüs'e, Suriye'den, Hazar Denizi'ne ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış ve bu bölgelerde yaşayan çok sayıda insan İslâm'ı seçmiştir. Kitab Ehli (*ehl-i kitâb*) oldukları için, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın dinî özgürlükleri İslâm hukukunun garantisi altına alınmış ve dinlerini değiştirmeleri için herhangi bir baskı uygulanmamıştır. İşte İslâm'ın bu beklenmedik hızlı ilerleyişi, Batı Hıristiyan dünyasında yaşayanları harekete geçirmeye yetmiştir. Birkaç asır sonra Müslümanlara karşı Haçlı seferlerinin düzenlenmesinin temelinde de bu gerçek yatmaktadır. Buna bir de Müslüman ordularının önce Emevî, daha sonra Abbasi ve en son olarak da Osmanlı sancağı altında Batı'ya doğru ilerleyişleri eklenince, Batı'daki endişeler artmış ve bu endişeler Balkanlar ve Ortadoğu'da öncü politik güç olan Osmanlı'nın gerileme dönemine kadar sürmüştür. Birçok Avrupalı Hıristiyan için bir bilmece olan İslâm'ın bu denli hızlı yayılışında iki temel neden öne sürölmektedir: İslâm dininin kılıç ile yayılması ve Hz. Peygamber'in erkeklerin hayvanî içgüdülerine hitab eden çokeşlilik ve cariyeler konusundaki tutumu. 17. yüzyılın meşhur seyyahlarından George Sandys'in sözlerinde de görölebileceği gibi, temel nedenler listesine daha sonra İslâm inancının basitliği eklenecek ve böylece yarı-ırkçı bir şekilde, İslâm'a girenler "darkafalık"la yaftalanacaktır.<sup>1</sup>

Bir yandan İslâm'ın bir din olarak kendi teolojik dayanak noktaları, diğer yandan da İslâm topraklarının kısa bir zaman içinde bu denli genişlemesi, ortaçağda İslâm karşıtı duyguların şekillenmesinde önemli bir rol

<sup>1</sup> İslâm'ın yayılışı ile ilgili yapılan bu olağan açıklamalar, 19. yüzyıl Amerikan yazarlarından Edward Forster, John Hayward ve Hz. Peygamber'in biyografisini yazan ilk Amerikalı olan George Bush gibi isimler arasında bile kabul görmekteydi; bkz. Fuad Sha'ban, *Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America*, The Acorn Press, North Carolina 1991, s. 40-43.

oyunamıştır. Bu durumu Arapça'da Yuhanna ed-Dımeşkî ve Latince'de Johannes Damascenus olarak bilinen Şam'lı Aziz John'dan (675-749) daha iyi resmedebilecek kimse yoktur. Aziz John, babası İbn Mansûr gibi Suriye'de Emevî halifesinin saray memurlarından biriydi. Aziz John, sadece Ortodoks teolojinin oluşumundaki katkılarından ve 8. yüzyıldaki putkırıcılık (*iconoclast*) hareketine karşı açtığı savaştan dolayı değil, aynı zamanda “Saracener” olarak bilinen Müslümanlara karşı Hıristiyan polemiklerin tarihî gelişiminde de hayatî bir rol oynadığı için önemli bir isimdir. Öyle görünüyor ki, İslâm karşıtı birçok polemikte kullanılmış olan bu küçük düşürücü “Saracen” kelimesi, Aziz John'a kadar gitmektedir.<sup>2</sup> Çağdaşı olan Bede (ö. 735) ve bir nesil sonra Theodore Ebû Kurre<sup>3</sup> (ö. 820 veya 830) ile birlikte Aziz Yuhanna'nın İslâm'ın aslında Hıristiyanlık'tan bir sapış ya da kendi tabiriyle “İsmâîlilerin bir sapıklığı”<sup>4</sup> olduğu iddiası, ortaçağ İslâm tasavvurunun niteliğini belirlemiş ve Rönesans sonuna kadar bu alandaki en belirleyici unsur olmaya devam etmiştir.<sup>5</sup> İslâm'ın aslında İsmâîlilerin göz boyayıcı bir hurafesi ve deccalin<sup>6</sup> habercisi olduğu şeklindeki teolojik betimlemelerin birçoğu Aziz John'a dayanmaktadır. Bunun dışında Aziz John, İslâm Peygamberi'ni yalancı peygamber olmakla suçlayan ilk Hıristiyan polemikçidir: “İslâm'ın kurucusu Muhammed, Yeni ve Eski Ahid ile tesadüf eseri karşılaşmış yalancı bir peygamberdir. Ayrıca sanki Aryan bir keşiş ile karşılaşmış gibi yaparak kendi sapıklığını planlamıştır.”<sup>7</sup>

- 2 Oleg Grabar'a göre, “Saracen” terimi “Sarakenoi” kelimesinden gelmektedir: “Şam'lı John ve ondan sonra başkaları, Yakındoğu'nun yeni sahiplerinin, toplumdan dışlanmış ‘İsmâîliler’ olduğu gerçeğinde daima ısrar ettiler. Bu anlamda, eski terim *Sarakenoi*, Sârâ'dan boş olan (*ek tes Sarras kenous*) anlamındadır ve Araplara, -genellikle küçük düşürücü bir ifadeyle- *Agarenois* olarak atıfta bulunulmuştur”; bkz. Oleg Grabar, “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem”, *Ars Orientalis*, sy. 3 (1959), s. 44.
- 3 Theodore Ebû Kurre ve onun İslâm aleyhine yazdıklarından seçmeler için bkz. Adel-Theodore Khoury, *Les Théologiens Byzantins et L'Islam: Textes et Auteurs*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1969, s. 83-105.
- 4 Burada “İsmâîlî” ile kastedilen, Şîliğin bir kolu olarak gelişen İsmâîlîlik değil, “İsmâîl'in soyundan gelen” anlamında Araplar ve daha genel olarak Müslümanlardır. Hıristiyan teolog ve tarihçiler, Arapların Hz. İsmâîl soyundan geldiğine inandıkları için bu ifadeyi kullanmışlardır.
- 5 Bede, Müslümanları (*Saracen*) Tanrı'nın kutsal kitaptaki buyruklarına karşı çıkan düşmanlar olarak sınıflandıran ilk teologdur; bkz. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oneworld, Oxford 1993 (1. bsk. 1960).
- 6 Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”*, E.J. Brill, Louvain 1972, s. 68.
- 7 *De Hearesibus*, 764b'den nakleden: Sahas, *a.g.e.*, s. 73.

Aziz John'un İslâm karşıtı polemikleri ile ilgili olarak vurgulanması gereken önemli bir husus onun, Batı'da kendinden sonraki takipçilerinden hiçbirinin sahip olmadığı kadar Müslümanların fikirleri ve dili hakkında doğrudan bir bilgiye sahip olmasıdır.<sup>8</sup> R.W. Southern, Hıristiyanların, dinlerinde sapkınlık filizlerinin yeşermesini önlemek ve bu hususta gerekli tedbirleri almak için, ortaçağ boyunca İslâm inançları ve ibadetleri hakkında, İslâm'ın birinci el bilgilerinden yoksun olmalarını "Hıristiyanlığın tarihî problemi" olarak adlandırırken çok doğru bir tespitte bulunmuştur.<sup>9</sup> Doğrudan bir temasın ve bilgi edinilebilecek güvenilir kaynakların olmaması, Batı'da İslâm'a ve Hz. Muhammed'e karşı düzmece bir tarih yazımının doğmasına neden oldu. Bu da İslâm'ın ortaçağ boyunca Avrupa bilincinde ürkütücü bir düşman olarak yer alması ile sonuçlandı. Bu problem bir ileri aşamada, Bizans'ın İslâm'a karşı koyması ve Bizanslı ilahiyatçıların 8 ve 10. yüzyıllar arasında genellikle teolojik düzlemde ortaya koyduğu düşmanca literatür ile birleşti. İslâm karşıtı Bizans literatürünün, İslâm inancı ve uygulamaları hakkında,<sup>10</sup> Kur'ân'ın bazı âyetlerine yönelik belirli eleştiriler yönelterek İslâm'ı teolojik anlamda bir rakip gibi algılayıp onu sapkınlık olarak nitelendirirken, dikkate değer bir şekilde birinci el bilgi sergilemesi, sonraki dönemde İslâm'a yöneltilebilecek eleştiriler için iyi bir tarihî ve teolojik zemin kazandırmıştır.<sup>11</sup>

Nasıl ki, kasıtlı cehâlet, o dönemin ince bir stratejisi ise, İslâm'ın teolojik bir meydan okuma olarak algılanıp, kat'î sûrette reddedilmesi de aynı derecede yaygın bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ın, üçlü tanrı inancını olumsuzlayarak tevhide çağrı yapması, İsa Mesih'in Allah'ın bir peygamberi olarak görülüp tanrısalıktan arındırılması, ruhbanlık ve kilise otoritesi gibi özerk gruplar olmadan dinî bir cemaatin var olabileceği gibi meydan okumaları, Batı Hıristiyanlığında gözlerden kaçmadı. Müslüman dünyanın ortasında yer almış ve İslâm ile ilgili bilgilere daha kolay erişme şansına sahip olan Doğu Hıristiyanlığının aksine, Batı'da İslâm, vasıfsız bir sapkınlık ve putperestlikten, hatta Aziz Agustin'in de Hıristiyan-

8 Aziz John'un Emevî hilafeti altındaki kariyeri için bkz. Sahas, *a.g.e.*, s. 32-48.

9 R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge 1962, s. 3.

10 Kedar'ın işaret ettiği gibi bu, Doğu Hıristiyanlığının Müslümanlar ile günlük ilişkilerinin sonucudur; bkz. *Crusade and Mission: European Attitudes toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 35 vd.

11 Bizanslı ilahiyatçılar tarafından üretilmiş İslâm karşıtı metinlerin bazıları, Adel-Theodore Khoury'nin *Les Théologiens Byzantins et L'Islam* isimli eserinde toplanmıştır. Bu eserde, Suriyeli Aziz John, Theodore Ebû Kurre, Theophane the Confessor, Nicetas of Byzantium ve George Hamartolos gibi ilahiyatçıların temsil gücü yüksek metinleri bulunmaktadır.

lığa geçmeden önce mensubu olduğu Mani dininden farklı görülmemiştir. Üç İbrahîmî dinin dikkate değer bir müddet birarada yaşayarak kültürel ve entelektüel alışverişte bulunduğu İspanya örneğinin aksine, Batı Hıristiyanlığının kendini mekânsal ve entelektüel anlamda sınırlandırması ile doğan boşluk, İslâm ve Müslümanlar hakkında uydurulmuş birçok hikâye ile doldurulmuştur. Öyle ki, bu uydurma hikâyeler, Haçlılar tarafından getirilmiş olan yeni ve hayal ürünü fikir, hikâye, efsane ve figürlerin oluşmasına da yol açmıştır.

Haçlıların İslâm hakkında daha güvenilir ve yeni bilgiler getirmesi beklenebilirdi, ancak bu olmadı. Aksine, onlar Avrupa'ya, İslâm'ın dinsiz ve putperest bir inanç olduğu düşüncesini güçlendiren imajlar ile geri döndüler. Ancak Haçlı seferlerinin, Batı'daki ortaçağ İslâm algısının pek de göz önünde bulundurmadığı çok önemli bir sonucu olmuştur. İslâm dünyasının içine kadar sokulabilmiş ilk Batılı Hıristiyanlar olarak bilinen Haçlılar, İslâm kültürünün şehirlerini, yollarını, pazarlarını, camilerini ve en önemlisi de bu medeniyetin mensuplarını yakından tanıma imkânına sahip oldular. Haçlılar geri döndüklerinde, beraberlerinde sadece Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyûbî efsanesini ve ipek, kağıt ve güzel koku gibi metalleri getirmedi, aynı zamanda Müslümanların yaşamlarını, şehvetlerine düşkün ve varlıklı oldukları fikrini de Batı Avrupa'ya taşıdılar. Yaygın olan bu tasavvurların yanısıra, Batı'ya ulaştıran ve dünya hayatında lükse düşkünlüğe işaret eden bu hikâyeler ve ithal ürünler, "İsmâîlî" (Arap) sapkınların ne kadar "kötü yaratılışlı" oldukları şeklindeki Batı düşüncesini de destekledi. Haçlılar yoluyla Batı'ya aktarılan bu hikâyeler, her ne kadar gizli ve sessiz bir hayranlık ile karşılanırsa da, Batı zihnindeki İslâm imajının iyileştirilmesinde pek etkili olamamıştır. Bununla birlikte bu aktarımlar, İslâm'ın Batı'da bir kültür ve medeniyet olarak algılanması için yeni bir kapı açmıştır. İşte bu şekilde, dinî ve teolojik düzlemde sürekli karalanan İslâm, kendi başına bir önem arzemesine de, bir kültür olarak nötr bir değer kazandı ki, bu algı değişiminin önemi ne kadar vurgulansa azdır. 14. yüzyıldan sonra Hıristiyanlık, Batı dünyasındaki gücünü kaybetmeye başladığında ruhban sınıfının dışında kalan ve Hıristiyanlığın geleneksel İslâm tenkitlerini artık önemsemeyen pek çok kimse, İslâm'a, Hıristiyanlığın teolojik ve coğrafi sınırlarının ötesinde kayda değer bir kültür ve medeniyet havzası olarak atıfta bulunmakta bir beis görmedi. Garip bir şekilde, Batı Avrupa'da bilindiği kadarıyla İslâm medeniyeti, Hıristiyanlığın tek doğru ve evrensel hakikat olduğu yönündeki iddiasını reddetmek için Hıristiyanlığın karşısına bir örnek olarak konuldu. Bu durum, Rönesans Avrupası'nın İslâm hakkındaki tutumunu izah etmemize de yardımcı olmaktadır: Rönesans İslâm'dan bir din olarak nefret etti, fakat ona bir medeniyet olarak hayranlık duydu.

Haçlıların ihtiraslı ve kanlı seferleri sırasında, ortaçağda İslâm'ın yazılı literatürü sahasında çok önemli ve beklenmedik bir gelişme oldu. Tarihte ilk defa Kur'ân, Hıristiyan ilahiyatçısı Peter'in (ö. 1156) desteği ile Latince'ye çevrildi. Çeviriyi yapan Ketton'lu Robert idi. Robert, 1143 yılı Temmuzunda yarım kalmış çalışmalarını tamamlamıştı.<sup>12</sup> Beklendiği üzere, Kur'ân'ın tercüme edilmesindeki temel hareket noktası, İslâm'ı onun kutsal kitabını okuyarak daha iyi anlamak değil, "düşman"ı daha iyi tanımaktı. Peter, Kur'ân çevirisi işini üstlenmesindeki temel nedenleri şu şekilde açıklamaktaydı:

"Eğer bu çalışma lüzumsuz görülüyorsa, düşman bu gibi silahlar ile kolay incinecek gibi olmadığı için, yüce Krallığın Cumhuriyeti içinde söyleyebilirim ki, bazı şeyler savunma, bazıları süsleme ve bazıları da her ikisi içindir. Barışsever Süleyman, kendi zamanında gerekli olmayan bir savunma için ordularını hazırladı. Davud ise kendi zamanında pek bir anlamı olmayan süsler ile Tapınağı süsledi. (...) Bu çalışma için de, eğer Müslümanlar bununla dinlerinden geri çevrilemeyecek bile olsalar, en azından bilgili kimselerin, ufak nedenlerden dolayı hoş görülmeyen zayıf din kardeşlerini kilisede desteklemeleri yerinde bir davranıştır."<sup>13</sup>

Kur'ân'ın tercüme edilmesinin arkasında yatan asıl gâyeyi bir kenara bırakacak olursak, bunun çok önemli bir gelişme olduğunu ifade etmek gerekir. Bu çeviri, ortaçağda İslâm alanında yapılan çalışmaların yönünü ve kapsamını şekillendirmiş, İslâm'ı eleştirenlere bir metin üzerinden kritik yapma ve beklenen eleştirilerin çoğunu dayandıracakları bir zemin bulma imkânı sağlamıştır.<sup>14</sup> Kur'ân'ın Latince'ye tercüme edilmesinden daha önemli bir gelişme, ortaçağ Avrupa Hıristiyan dünyasının anti-İslâm tasavvuruna İslâm Peygamberi'nin dâhil edilmesidir. Her ne kadar Şam'lı

12 Ketton'un tercümesi için bkz. Marie-Thérèse d'Alverny, "Deux Traductions Latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, Librairie J. Vrin, Paris 1948. Aynı makale, yazarın şu çalışmasında da yer almıştır: *La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, Variorum, Great Britain 1994, c. I, s. 69-131. Bu çalışmasında d'Alverny, Mark of Toledo'nun Ketton'dan hemen sonra tamamlanan Latince tercümesini de analiz etmiştir. Ayrıca bkz. James Kritzeck, "Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *Islamic Quarterly*, II/4 (1955), s. 309-312.

13 Peter'den nakleden: Southern, *a.g.e.*, s. 38-39. Kasıtlı İslâm karşıtı kampanyasına rağmen Peter the Venerable, ortaçağlardaki Avrupalı İslâm çalışmaları içerisinde yeni bir dönem başlatmıştır; bkz. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, Princeton 1964, s. 24-36.

14 Krş. Kenneth M. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, American Philosophical Society, Philadelphia 1991, s. 47-53.



Aziz John, İslâm Peygamberi'ni “yalancı peygamber” olarak adlandıran ilk kişi olsa da, 11. yüzyıldan önce, İslâm karşıtı literatürde “Mahomet” adıyla bilinen Hz. Peygamber'e önemli bir figür olarak gönderme yapıldığını görmüyoruz. Ancak, Kur'ân çevirisinden sonra Hz. Peygamber'in bu resme dâhil edilmesi ile birlikte, İslâm Peygamberi, dünyanın sonunu haber veren deccal ile özdeşleştirilebildiği için, hakkındaki hüküm önceden verilmiş olan İslâm'ın suçlu ve kötü bir din olarak takdim edilmesine yeni ve eskatolojik bir boyut eklenmiş oldu.

İslâm Peygamberi'nin bu tasviri de, ortaçağ Avrupası'nın, daha önce değindiğimiz aynı tarihî problemlerden, yani orijinal kaynaklara, metinlere ve güvenilir tarihlere dayandırılmış İslâm bilgisinden yoksun olması problemlerinden aynı derece etkilenmiştir. İslâm'ın Latin münekkittleri arasında, 13. yüzyılın sonuna kadar yeterli Arapça bilen bir kişi bile olmadığı malumdur. Ünlü skolastik filozofu Roger Bacon, XI. Louis'in Mısır Sultanı'ndan aldığı Arapça mektubu okuyup tercüme edebilecek ve kendi dilinde ona cevap yazabilecek bir kişi bulamadığını şikâyet ile aktarır.<sup>15</sup> Aslına bakılırsa, Arapça'nın bir Avrupa üniversitesinde, resmî bir şekilde öğretimi 16. yüzyılın sonuna kadar gerçekleşmemiştir. Ancak 1587'de Paris'te, Collège de France'da Arapça dersleri düzenli bir hal almıştır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber üzerine Latince yapılmış ilk çalışma, *Vita Mahumeti*, Bizans kaynaklarını seçici bir şekilde kullanan ve Hz. Peygamber'in özel ve sosyal hayatı ile ilgili çirkin anlatımlara yer veren Mainz'li Embrico'ya (ö. 1077) aittir.<sup>16</sup>

Bu tür çalışmalar sonrasında ortaya çıkan resim, yani İslâm Peygamberi ile onun birilerine rahatsızlık verecek bir şekilde bu yeni inancı yayması, Kutsal Kitab'ın vaadi olan deccalin ortaya çıkmasına dayanan kıyamet teorileri ile büyük ölçüde örtüşmüştür. Bekleneceği üzere, bu dönemin teolojik kaygıları, gelecek iki asır boyunca güvenilir ilmî çalışmaların ya-

15 Bkz. James Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Lutterworth, London 1955, kısım 2, c. I, s. 98-99. Marie-Thérèse d'Alverny de aynı probleme şu önemli makalesinde dikkat çekmektedir: “La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu de XIIe siècle”, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 12, *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto 2-8 aprile 1964, col. II Spoleto, 1965. La connaissance de l'Islam dans l'Occident medieval*, c. V, s. 577-578.

16 Bkz. John Toland, “Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti”, *Journal of Medieval History*, sy. 22 (1996), 25-41. Southern, aynı önemde diğer iki çalışmayı zikretmektedir. Birincisi, Walter of Compiegne'nin 1137-1155 tarihleri arasında yazılmış *Otia de Machomete*'i ve ikincisi, Guibert of Nogent'in 12. yüzyılın başlarında biraraya getirilen ve İslâm Peygamberi hakkında bir bölümün ayrıldığı Haçlı seferlerini anlatan *Gesta Dei per Francos*'ı; bkz. Southern, *a.g.e.*, s. 30.

pılmasına ve Hz. Peygamber hakkında daha olumlu bir tasavvurun doğmasına imkân vermemiştir.

Hz. Peygamber'in hayatı üzerine yapılan ve günümüze kadar gelmiş Latin çalışmalarının hemen hemen hepsinin tek bir amacı vardı: Muhammed gibi bir insanın Tanrı'nın peygamberi olmasının mümkün olmadığını göstermek. Bu, yukarıda sunmaya çalıştığımız resimde de açık bir şekilde görülmektedir. Değişmeyen tema, Hz. Peygamber'in "dünyevî" vasıfları ile İsa'nın "uhrevî" doğasının birbiriyle çatıştıydı. Latinlerin düşüncesine göre, İslâm Peygamberi cinsel arzulara ve politik güce düşküdü ve o bu iki imkânı, takipçilerini baskı altında tutmak ve Hıristiyanlığa zarar vermek için kullanmıştır. O düşmanlarına, özellikle de Yahudi ve Hıristiyanlara karşı acımasız biriydi. Ayrıca kendisi aleyhinde olanlara karşı işkencede bulunmaktan ve onları öldürmekten büyük zevk almaktaydı. Hz. Muhammed'in dinî ve siyasî arenadaki büyük başarısı için tek mantıklı açıklama, onun bir büyücü olduğu ve sihirli güçlerini insanları ikna etmek ve kendi dinine döndürmek için kullandığı şeklindeydi. Hz. Peygamber'in psikolojik durumu ile ilgili düşünceler 19. yüzyılın sonlarına kadar Avrupa'da geçerliliğini korumuştur. Öyle ki, Hindistan'da bir İngiliz görevlisi olan ve daha sonraları da Edinburg Üniversitesi'nde yöneticilik yapmış olan William Muir (1819-1905), bir polemikten ibaret olan *Life of Mohammed* isimli kitabında Hz. Muhammed'i "psikopat" olarak adlandırarak, ortaçağlardaki seleflerinin görüşlerine iştirak etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Hıristiyan bir geçmişi olduğu, onun ölmüş bedeninin domuzlar tarafından yendiği ve kutsallığının bozulduğu, ölümünden kısa bir süre önce ise ruhunun kurtulması için son bir teşebbüs olarak gizlice vafiz edildiği gibi birçok ayrıntıdan bahsetmek mümkündür.<sup>17</sup>

İslâm Peygamberi'nin yukarıda sözü edilen imajı, Kur'an'ın sahih bir vahiy olduğu konusundaki tereddütsüz itirazların bir uzantısı olarak görülebilir. Aslına bakılırsa Hz. Peygamber delirmiş ve hallüsinasyonlu ruha sahip biri olarak resmedildiği için, ismi Muhammed olan böyle bir adama bağlanmış olmak, Kur'an aleyhtarlarının gözünde daha ikna ediciydi. Bunun yanında, peygamber figürü üzerinde odaklanılmasının daha derin bir teolojik nedeni de bulunmaktadır. Hıristiyanlık temelde "İsevî" bir din ol-

17 Ortaçağlardan ve Rönesans'tan günümüze Batı'da, İslâm Peygamberi tasavvuru ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Clinton Bennett, *In Search of Muhammad*, Cassell, London-New York 1998, s. 69-92 ve 93-135; Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, s. 100-130. Üç oryantalist bilim adamının İslâm Peygamberi ile ilgili görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, The Islamic Foundation, Leicester 1996.

duğu ve İsa, Tanrı'nın kelamınınecessüm etmiş hali olarak görüldüğü için, Latin eleştirmenler, İslâm'ın dinî dünya görüşü içerisinde, Hz. Muhammed'e de aynı rolü uygun gördüler: İslâm, peygamberi olmadan anlaşılabilir ve reddedilemez. Tanrı'nın sözü olarak Kur'an'ın reddedilişi ve Hz. Peygamber'in geçici dünya hevesleri içine dalmış, cinlenmiş ve büyücü biri olarak temsil edilmesi, modern döneme kadar Batı'nın İslâm algısını büyük ölçüde belirlemeye devam etmiştir. Bunun en rahatsız eden sonucu belki de, İslâm'ın tek tanrılı dinler ailesinin dışında tutulmuş olmasıdır. Modern dönemde Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâm arasında Seyyid Hüseyin Nasr, İsmail Râci el-Farukî, Kenneth Cragg ve John Hicks<sup>18</sup> gibi ilim adamlarının bitmek bilmeyen azimlerinin sonucu olarak gündeme gelmiş olan üçlü diyaloga rağmen, İslâm'ın diğer iki İbrahimî din gibi tek tanrılı din evrenine dâhil edildiği ve onlarla birlikte aynı kefiye konulup, bir Musevî-Hıristiyan-İslâm geleneğinden güvenle bahsedilmesinin hâlâ mümkün olmadığı ortadadır. Böyle bir söylemin yokluğu, İslâm'ın sapkın ve putperest bir din olduğu şeklindeki ortaçağ İslâm algısını güçlendirmekte ve İslâm'ın dinî düzlemlerde değerlendirilip daha kuşatıcı bir zeminde ele alınmasına imkân tanımamaktadır.

### Ortaçağdan Modern Döneme: Avrupa'nın İslâm'ı Bir Dünya Kültürü Olarak Keşfi

İslâm'ın sapkın bir din olduğu şeklindeki Hıristiyan imajına, İslâm kültürüne hayranlık duyan bazı geç dönem ortaçağ ve Rönesans düşünürleri, eserlerinde muhalefet etmişlerdir. İslâm bilim ve felsefi kültürü, bazı düşünürlerin bu şekilde düşünmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Burada İslâm felsefesinin ve Müslüman felsefecilerin nasıl bir ilgi ile karşılandığı konusunda sadece iki örneğe değineceğiz. İlk örneğimiz, Dante ve

18 Bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1989, s. 280-308, a.mlf., "Comments on a Few Theological Issues in Islamic-Christian Dialogue", *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne-Wadi Haddad, Florida University Press, Florida 1995, s. 457-467; a.mlf., "Islamic-Christian Dialogues: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome", *Muslim World*, sy. 3-4 (July-October, 1998), s. 218-237; Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, Orbis Books, New York 1989 (1. bsk. 1956); a.mlf., *Muhammad and the Quran: A Question of Response*, Orbis Books, New York 1984; Ismail Raji al-Faruqi (ed.), *Triologue of the Abrahamic Faiths*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA 1982; Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, World Wisdom Books, Bloomington 1985.

onun meşhur eseri *İlâhî Komedya*'dır. Bu eser, her şeyin yerli yerine konduğu Hıristiyan dinî hiyerarşisinde, ortaçağ Hıristiyan kozmoloji ve eskatolojisinin somut bir örneğidir. Tamamıyla Hıristiyanî bir çerçevede yazmış olduğu bu eserinde Dante, Hz. Peygamber'i ve İslâm dininde ondan sonra ikinci önemli figür olarak gördüğü yeğeni ve damadı Hz. Ali'yi cehenneme yerleştirir.<sup>19</sup> Diğer taraftan Dante, Selahaddin Eyyûbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ise kurtulma ümitlerinin olduğunu belirterek, onları a'rafı koymayı uygun görmüştür. İkinci gruba karşı sergilenen bu olumlu tutum, daha sonraları Latin İbn Rüşdcülüğünü savunan Siger de Brabant'ın da, İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın hatıralarını canlı tutan biri olarak cennette konumlandırılması ile iyice belirginleşmiştir. Bu çerçevede, Dante İslâm ile yüzyüze geliş biçiminin ipuçlarını vermektedir: İslâm, bir din olarak reddedilse bile onun entelektüel kahramanları, hakettikleri yerleri almalıydılar. Dante'nin sadece İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile sınırlı kalmayıp, eserlerinde başka Müslüman astronom ve felsefecilere de göndermelerde bulunması, Dante'nin İslâm felsefesi ve bilimi ile ilgilendiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yine bu bağlamda, İslâm Peygamberi'nin *mirâc*'ının, Dante'nin *İlâhî Komedya*'sına etkisi, birçok Avrupalı ilim adamı tarafından tartışma konusu edilmiş ve Dante'nin Semitik dillere ve Arap-İslâm kültürüne karşı duyduğu ilginin belirtisi olarak görülmüştür. İspanyol ilim adamı Asin Palacios ise *mirâc* olayının, Dante'nin *İlâhî Komedyası* için tam anlamıyla bir model teşkil ettiğini öne sürmüştür.<sup>20</sup> Dante'nin, Hıristiyanlığın bir gereği olarak Hz. Peygamber'i reddetmesine rağmen, İslâm düşünce ve kültürüne duyduğu ilgi, gerçekte iki kültürün birbiriyle entelektüel ve kültürel düzlemlerde etkileşim içinde olabileceğinin ve birarada yaşayabileceğinin önemli bir örneğidir.

İslâm kültürünün farklı bir şekilde algılanışının bir başka örneği, Batı'da Latin İbn Rüşdcülüğünün yükselişi ve onun, skolastiklerin entelektüel çalışmalarında, 1277'de Piskopos Tempier tarafından resmî olarak yasaklanana kadar üstlenmiş olduğu baskın roldür. İbn Rüşdcülük sapkın bir okul olarak alenen suçlansa da, İslâm düşüncesinin Batı'daki derin etkisi olarak kalmaya devam etmiştir. 13. yüzyıl skolastizminin önemli isimlerinden biri olan Roger Bacon (1214-1294), Müslümanların (*Saracemlerin*) dinî

19 *Inferno*, Bölüm 28. Burada Dante, cehennemin dokuzuncu katındaki sapkınları tasvir eder. Dante, Hz. Muhammed'i bölücülükten ve düzenin bozulmasından sorumlu tutarak cehenneme koyar. Bu tasvirde, Suriye'li Aziz John ve Bede'nin 8. yüzyılda İslâm için ortaya attıkları "İsmâilî bir sapma" etiketinin yansımalarını görmekteyiz.

20 Bkz. Miguel Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (Harold Sunderland özeti ile), London 1926, s. 256-263.

düzlemde olmasa bile, entelektüel düzlemde yenilebilmelerinin ancak onların dillerinin öğrenilmesi ile mümkün olabileceğini belirtmişti. Latin Skolastizminin kurucusu olarak bilinen Albertus Magnus (1208-1280) da, İslâm düşüncesinin birçok felsefi meselede üstünlük sahibi olduğunu itiraf etmekten çekinmemektedir. Ortaçağda İslâm çalışmalarının en önemli isimlerinden biri olan Raymond Lull (1235-1316) dahi, İslâm kültürünün akademik olarak incelenmesi gerektiğini, Hıristiyan inancının inanmayanlara rasyonel argümanlar kullanılarak anlatılabileceğini savunmaktaydı.<sup>21</sup> Son olarak, klasik dönem Hıristiyan düşüncesinin zirve ismi olan Aziz Thomas Aquinas (1225-1274) da, İslâm düşüncesinin bu meydana okumasına ve özellikle İbn Rüşdcülere kayıtsız kalamamıştır. Ayrıca İbn Rüşdcülük artık uzaklarda değil, çok yakında bulunan bir tehlike idi ve Siger de Brabant (1240-1284) ve Dacia'lı Boethius gibi Latin düşünürler tarafından temsil edilmekteydi.<sup>22</sup>

İslâm'a karşı gelişen bu yeni entelektüel tutum, İslâm'ın yükselen bir tehlike olduğuna kanaat getirmiş olan Batı Avrupa'nın, Latinler arasında "Tatarlar" olarak bilinen Moğolların Hıristiyanlığa ihtidâ edeceklerini umdukları bir zamanda olgunluk kazandı. Ruhban sınıfının, İslâm problemi ile başa çıkmanın muhtemel yollarından biri olarak gördüğü Moğolların Hıristiyanlığı seçmesi, Cistercian tarikatının kurucularından ve 12. yüzyıldaki Haçlı seferlerinin düzenlenmesinde önemli bir rol oynamış olan Clairvaux'lı Bernard'ın (1090-1153) ve Müslümanlara karşı ilk misyoner olarak kabul edilen Raymond Lull'un misyonerlik faaliyetlerine

21 Lull'un *Ars Magna* isimli çok önemli çalışması, İslâm'ın dinî ve kültürel/felsefi bir meydan okuma olduğu yaklaşımı için çok zengin örnekler barındırmaktadır.

22 İbn Rüşdcüler farklı sapkın görüşleri ile bilinmektedir ve bu görüşlerinin tümü, İbn Rüşd ve Latin takipçilerine atfedilerek, İbn Rüşdcülüğün 1277 yılındaki kınama listesinde sıralanmıştır. Bunlar arasında dört tanesi çok önemlidir: Âlemin ezeliyeti, Tanrı'nın cüz'iyâtı bilmediği iddiası, *monopsikizm*, yani tek bir aklın tüm insanlar tarafından paylaşıldığı ve böylece onların dolaylı olarak ahlâkî sorumluluklarından âzad olabileceği fikri ve son olarak meşhur çifte-hakikat teorisi, yani din ve felsefenin farklı hakikat kavramlarına sahip olduğu ve birbirinden kesin olarak ayrıştırılması gerektiği düşüncesi. *Monopsikizm* ile ilgili üçüncü görüş, Hıristiyan teolojisi için öyle büyük bir meydan okuma olarak görülmüştür ki Aziz Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists* isimli bir eser yazmak zorunda kalmıştır. Papa XXI. John'un emriyle Piskopos Tempier tarafından kınanan 219 iddia için bkz. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, ed. Arthur Hyman-James J. Walsh, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1973, s. 584-591.

başlaması ile daha da belirgin hale gelmiştir. Yahudi olmayan kimselere (*Gentile*) yönelik misyonerlik çalışmalarının yokluğundan şikâyet ederken, Clairvaux'lı Bernard, dindaşı olan Hıristiyanlara şunları söylemekteydi: “Dinimizin onların üzerine inmesini mi bekliyoruz? Kim şans eseri iman etmiş ki? Eğer onlara tebliğ yapılmazsa, imana gelmelerini nasıl bekleyebiliriz?”<sup>23</sup> Cengiz Han'ın torunlarından, önce Gazan daha sonra Olcaytu zamanında Moğolların Müslüman olmaları, Hıristiyanların bu umutlarını tamamen boşa çıkartmıştır.<sup>24</sup> Böylece, İslâm inancına mensup insanlarla baş etmenin yolunun sadece teolojik ikna metotları olmadığı, bunun yanı sıra felsefi metotların da yaygınlaşmasının gerekliliği mantıklı bir ihtiyaç olarak ortaya konmuş oldu. İlginç bir şekilde 11 ve 12. yüzyıllarda Avrupalı ilim adamlarının din dışında İslâm kültürü ve inancına karşı duydukları alâka, C.H. Haskins'in “12. yüzyıl Rönesansı” adını verdiği hareketin doğmasına katkıda bulunmuştur.<sup>25</sup>

Üç İbrahimî dinin Endülüs'teki birlikte yaşam (*convivencia*) tecrübesi, ortaçağ boyunca Batı'nın İslâm algısında önemli bir yer tutmuştur. Toledo merkezli çeviri hareketleri, Mozarab ve Müdejar'ların yükselişleri, İslâm kültürünün İspanya'nın güneyinde yaygın hale gelişi ve İslâm kültürünü üstün olarak görme şeklindeki güçlü eğilim, İslâm ve ortaçağ Avrupası arasındaki farklı etkileşim biçimlerinin birer göstergesi olarak ele alınabilir. Alvaro isimli İspanyol bir Hıristiyan daha 9. yüzyılda, İslâm'ın Hıristiyan gençler üzerindeki etkisinden şöyle şikâyet etmektedir:

“Benim Hıristiyan dindaşlarım, Arapların şiirlerinden ve romanlarından o kadar etkilenmektedirler ki, Muhammedî kelâmcı ve felsefecilerin eserleri üzerine çalışmalar yapmaktalar. Bunu yaparken de amaçla-

23 *De consideratione*, III, I, 3-4'ten nakleden: Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 61.

24 Olcaytu'nun daha önce araştırdığı Budizm veya Hıristiyanlık yerine İslâm'ın Şîlik mezhebini kabul etmesi İslâm tarihinin, Şîlik ve Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinde yansımaları olan çok ciddi bir olaydır. Tarihî Moğol ihtidâsına karşı Hıristiyan tepkilerin bazıları için bkz. David Bundy, “The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols”, ed. John Victor Tolan, *Medieval Christian Perceptions of Islam*, Garland Publishing, New York-London 1996, s. 33-53. Ayrıca bkz. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York 1960, s. 250-252.

25 Haskins, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında Endülüs'te ve özellikle, 12. yüzyılda yepyeni entelektüel bir ortamın yeşermesi için Arapça'dan Latince'ye çevirilerin yapıldığı merkez olan Toledo'da meydana gelen etkileşimlere hatırı sayılır bir rol atfetmektedir; bkz. *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1976 (1. bsk. 1927), s. 278-367.

rı, onların yanlış olduğunu göstermek ve iddialarını çürütmek değil, aksine doğru ve zarif bir Arapça üslûb öğrenmektir. Bugün Kutsal Kitap metinlerini rahipler dışında okuyan kimseyi bulmak neredeyse imkânsız. Kim bugün, İncil, peygamberler ve havâîler üzerine çalışmalar yapıyor? Heyhât! En yetenekli Hıristiyan gençleri dahi, Arapça dışında herhangi bir edebiyat ve dil bilgisine sahip değiller. Arapça kitapları büyük bir hevesle okuyup araştırmalar yapıyorlar; büyük meblağlar ödemeyi göze alarak, en ünlü Arap eserlerini satın alıyorlar ve her yerde Arap bilgilerine sahip olmakla övünüyorlar.”<sup>26</sup>

Her ne kadar İslâm'ın bir din olarak algılanmasında önemli değişiklikler olmasa da, Endülüs Müslüman kültürüne duyulan ilgi, gerek felsefe, gerek bilim ve gerekse de sanat alanlarında karşılıklı etkileşimlerin oluşmasına imkân sağladı. Farklı gruplar arasında beklenen güç gerilimlerine rağmen İspanya, birçok yeni düşünceye ve Beati minyatürleri ve Flamenko müziğinden Elipandus'un "adoptionism" hareketini ihyâ etmesine kadar birçok kültürel ürünün ortaya çıkmasına ev sahipliği yaptı. Toledo, Seville ve Kurtuba şehirleri, kelimenin dinî anlamıyla sadece Müslüman şehirleri olarak değil, aynı zamanda refah, zerâfet ve muhteşem bir kültürel etkileşim ve değişimin şehirleri olarak saygı gördüler.<sup>27</sup> Burada ayrıca, İslâm kültür ve tasavvufunun İspanyol edebiyatı, özellikle de Cross'lu Aziz John üzerindeki derin etkisinden bahsetmek mümkündür.<sup>28</sup>

Endülüs'ün saygın hatırasına rağmen, İslâm'ı sapkınlık olarak gören kavgacı tutum, Batı Avrupa'da laik bir dünya görüşünün yükselişine gebe yeni bir paradigma ile Hıristiyan ortaçağın sona ermesinden sonra bile değişmeyen bir unsur olarak varlığını sürdürdü. Örneğin, Hıristiyan inancının 17. yüzyıldaki en ateşli savunucusu olan Pascal (1623-1662), İslâm Peygamberi'ni sahtekâr ve yalancı peygamber olarak suçlarken, ataları kadar sert ve uzlaşmaz idi. Pascal kaleme aldığı *Les Pensées*'in "contre Mahomet" adlı on beşinci bölümünde Pascal'ın ve dindaşlarının

26 Alvaro, *Indiculus luminosus*, bölüm 35'ten nakleden: Grunebaum, *Medieval Islam*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1946, s. 57.

27 Endülüs'ün İslâm ve Batı tarihindeki yeri ile ilgili özet bir bilgi için bkz. Anwar Chejne, "The Role of al-Andalus in the Movements of Ideas Between Islam and the West", ed. Khalil I. Semaan, *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, State University of New York Press, Albany 1980, s. 110-133. Ayrıca bkz. Jane Smith, "Islam and Christendom", *The Oxford History of Islam*, ed. J.L. Esposito, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 317-321.

28 Luce Lopez-Baralt, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, Iqbal Academy, Lahore 2000.

İslâm ve Hz. Muhammed hakkındaki hissiyatı çarpıcı bir şekilde dile getirilmektedir:

“Muhammed hiçbir şekilde İsa ile kıyaslanamaz. Muhammed ilâhî otorite ile konuşmaz; onun geleceği daha önceden haber verilmemiştir ve onun yaptığını herkes yapabilir. Oysa İsa, insan-üstü ve tarih-üstüdür.”<sup>29</sup>

Buna benzer diğer bir tutum da, George Sandys'nin (1578-1644) İslâm dünyasını anlatan en erken seyahatnamelerden biri olan *Relation of a Journey begun An. Dom. 1610. Foure Books. Containing a description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote parts of Italy, and Ilands adjoyning* (1610'da Başlayan Bir Seyahatin Hikâyesi-Dört Kitap: Türk, Mısır İmparatorluğu'nun ve Kutsal Toprakların Anlatımı, İtalya'nın Geri Kalan Bölümünün ve Adaların Anlatımı) adlı çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Hümanist ve Hıristiyan kimliği ile ön plana çıkan Sandys İslâm'ı Pascal'ın gördüğü gibi görür. İslâm'a karşı beslediği Hıristiyan önyargılarını, “hümanist” bakış açısını kullanarak değiştirme niyetinde değildir. Kitabı, İslâm dünyası hakkında önemli gözlemler, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında polemik dolu ifadeler ve nihayet Müslüman felsefeciler hakkında takdir dolu değerlendirmeler içermektedir. İslâm'ı bir din olarak reddedip, onun kültürel başarılarına saygı duyma ikilemi Sandys'in çalışmasına da yansımıştır. “Muhammedî Din Hakkında” adlı bölümde Sandys şunları söyler:

“Şu sonuca varabiliriz ki, *Muhammedî* din, dünyevî bir insandan geldiği için çok günahkâr, tasarılarında çok dünyevî, muhâkeme edilmeleri konusunda vefâsız, döneke ve gaddardır; asılsız hikâyelere ve sezgilere dayanır, kutsal el tarafından onun çalışmalarında vurgulanmış olan sağduyu ve bilgelikten yoksundur; insanlara dünyevî zevkleri tatlı ve cazip göstererek onların bu dünyada gerçekleşmesine izin verir ve âhrette de bu zevklerin olacağına dair vaadlerde bulunur, bunları zorbalık ve kılıç ile destekler. Onun aleyhine konuşmak, ölüm için yeterli bir sebeptir. Ve sonuç olarak, Muhammedî din erdem duygusundan, sağduyudan, bilimden, bütün özgürlüklerden ve incelikten yoksun bir şekilde yeşermiştir; ve yeryüzünü kırıç, insansız ve yerleşimsiz kılmaktadır. Ne Tanrı'dan gelmiştir (musibet olması hariç), ne de birilerini Tanrı'ya iletebilecek durumdadır.”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *Les Pensées de Blaise Pascal*, Le club français du livre, 1957, s. 200-201.

<sup>30</sup> *Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, s. 60'dan nakleden: Jonathan Haynes, *The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, Fairleigh Dickinson University Press, London-Toronto 1986, s. 71.



İslâm'ın dinî kurumlarını reddetmiş biri olarak Sandys, geç ortaçağ ve Rönesans döneminde yaygın olduğu şekliyle, Müslüman felsefecileri İslâm ile karşı karşıya getirme taktiğini uygular. Bunun arkasındaki varsayım, Roger Bacon gibi ünlü biri tarafından yüksek sesle ifade edilmiş olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün gizlice Hıristiyanlığa ihtidâ ettikleri ya da muhâkeme edilme korkusuyla Müslüman oldukları şeklindeki inançtır. Birçok Avrupalı için bu metot, ortaçağ Batı dünyasının tiksindiği, gözardı ettiği ve reddettiği bir dine karşı Müslüman felsefecilerin ve bilim adamlarının üstün yeteneklerini ve başarılarını açıklamak için kullandıkları en makul yöntemdi. Bu nedenle, Sandys, St. Thomas Aquinas tarafından İbn Rüşd'e atfedilen “çifte hakikat teorisi” yüzünden İslâm'ı ırrasyonel bir din olarak dışlarken, İbn Sînâ'dan büyük bir övgü ile bahsetmektedir:

“İbn Sînâ bir *Muhammedî* olarak, Muhammedî bir sultana ithaf ettiği *De Anima* ve *De Almahad* kitaplarında Muhammed'i, Kutsal Kanun'un *mübrû* ve *peygamberlerin sonuncusu* olarak över. Fakat aynı İbn Sînâ, zâhirdeki Muhammedî kimliğini bir kenara bırakır ve bir felsefecinin alışkanlığı ile, *Metafizik*'inde, peygamberlerinden edindikleri dinî inancın hakikati ile burhâna dayalı anlayış arasında keskin bir çatışma ilişkisi kurar. (...) İbn Sînâ'ya göre, dinlerinde doğru olan bir şeyin, saf ve burhânî akla tamamen karşı olması kayda değer bir şeydir. Hıristiyan dininin şerefini itiraf babından ifade etmek gerekir ki, dinde doğru olan bir şey, felsefede tam tersi olamaz ve bu, Yüksek Konsey'in kabul ve herkesin takdir ettiği bir gerçektir. Çünkü dinin doğruları aklın her zaman üstündedir fakat hiçbir zaman ona karşı değildir.”<sup>31</sup>

Peter Bayle'm dev yapıtı olan *Dictionnaire historique et critique*'de (*Tarihî ve Eleştirel Sözlük*, 1697) de benzer bir düşünce çizgisi görülmektedir. Bayle (1647-1706), Aydınlanma'nın en önemli isimlerinden biriydi. Onun kuşkucu ilim anlayışı, Fransız Ansiklopedistler üzerinde derin bir etki bırakmış ve Diderot ile 18. yüzyılın rasyonalist felsefecileri tarafından savunulmuştur. Bayle'm, yerinde bir tabirle “Aydınlanma'nın cephanesi” olarak adlandırılan *Dictionnaire* adlı çalışmasında, “Muhammed” başlıklı 23 sayfalık oldukça ayrıntılı bir madde bulunmaktadır. Buna karşın, eserde İbn Rüşd ile ilgili 7 sayfa, Kindî ile ilgili ise sadece yarım sayfalık bir maddenin olduğu dikkat çekmektedir. Bayle, Hıristiyanlığın İslâm ve Hz. Peygamber hakkındaki karalamalarını naklederken tedbirli davranan Bayle, Hz. Peygamber'in mezarının havada bulunduğu, ilâhî lanet ve ceza yanında, deccal olduğunun da bir işareti olarak kabul edilen onun ölü bedeninin köpekler tarafından yendiği gibi saçma ve asılsız hikâyeleri red-

31 Sandys, *a.g.e.*, s. 59-60'dan nakleden: Haynes, *a.g.e.*, s. 70.

deder. Bayle'a göre Hz. Peygamber'i suçlamak için elimizde yeterince malzeme zaten bulunmaktadır:

“Bizim aşırı heveskâr tartışmacılarımızın, bazı durumlarda haksızlıkta bulunduğunu inkâr etmeyeceğim. Onlar Muhammed'i tiksindirici bir insan olarak göstermek ve onu alay konusu etmek için, Muhammed ile ilgili efsanevî anlatıları kullanırlar. Ancak böyle yapmakla, hem bütün dünya, hem de iyi ve kötü insanlar için gerekli olan adalet ve dürüstlüğe zarar verirler. İnsanları yapmadıkları bir şeyden dolayı suçlayamayız ve bu nedenle de Muhammed'in kendisinin açıklamadığı fakat bazı takipçilerinin aktardığı öykülere bakıp, bu saçma kuruntular yüzünden ona karşı çıkamayız. Ona karşı yeterince belge var elimizde. Onu sadece kendi hataları ile yargılayabiliriz, onun bazı takipçilerinin düşüncesiz ve hayalperest heveslerle yazmaya cesaret ettikleri şeylerden onu sorumlu tutamayız.”<sup>32</sup>

Bu ihtiyatlı ifadelerin ardından Bayle, Avrupalı meslekdaşlarının görüşlerine katılır ve İslâm Peygamberi'ni şehvet düşkününü ve kavgacı bir sahtekâr ve “yalancı öğretmen” olarak tanımlar. Bayle'ın *The Dictionary* adlı çalışmasında Hz. Peygamber, ortaçağ Hıristiyan poelmiklerinde yer aldığı şekliyle ele alınmaktadır. Bayle, Humphrey Prideaux'ın bilirkişiliğine başvurarak şunları aktarır:

“Muhammed bir sahtekârdır ve bu sahtekârlık onu şehvetine boyun eğdirmiştir. (...) Onun aşk macerası ile ilgili olan şey ise çok ilginçtir. Son derece kışkırtıcı bir insan idi. Ancak çok sevdiği karısı Ayşe'ye karşı büyük bir incelik ve sabır ile davranmaktaydı. (...) Genel görüş ile aynı kanaati paylaşmayı tercih ediyorum ki, Muhammed bir sahtekârdı, zira başka yerde söyleyeceğim şeyler yanında, arkadaşlar edinmek için imâlî davranışlarda bulunması ve hünerli nutukları açık seçik bir şekilde göstermektedir ki, Muhammed, dini kendisini yükseltmek için bir araç olarak kullanmıştır.”<sup>33</sup>

Bayle'ın bu maddesi, Hz. Peygamber'in önceki yüzyıllardaki tüyler ürpertici tasvirlerinin yanında, önemli bir gelişme olarak değerlendirilmese de, İslâm kültürü üzerine, kendi zamanında mevcut olan seyahatnamele-re dayanan önemli gözlemler ihtiva etmektedir. Bayle, Türk kadınının alçakgönüllü oluşunu, o zamanlar Batı'da İslâm ve Müslümanlar ile ilgili hâkim olan görüşün tam tersine, Müslüman kültürün “normalliği”ni vurgularken bir örnek olarak kullanır. Bayle, Müslüman ulusunu dinî

<sup>32</sup> *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, Garland Publishing, Inc., New York-London 1984, c. IV, s. 29.

<sup>33</sup> Bayle, *The Dictionary*, s. 30 ve 47.

hoşgörüyü sahip olduğu için yüceltir ve kendi dindaşlarına zulmettiği için ortaçağ Hıristiyanlarının heveskârlığını şiddetle kınar. Selefleri ve kendi gibi düşünen birçok insanla beraber Bayle da, Müslüman tarihini, İslâm dininin emirleri ile bir çatışma ilişkisi içinde izah eder ve Müslüman tarihindeki şan ve şerefi, Müslüman ulusun, İslâm'ın prensiplerine uymaktan çok, ondan sapmalarının sonucu olarak görür. Bayle şöyle söylemektedir:

“Muhammediler, inançlarının prensiplerine göre, şiddet uygulamak ve diğer dinleri yok etmek mecburiyetindedirler. Fakat asırlar boyunca olduğu gibi şimdi de Müslümanlar, başka dinden olanlara hoşgörülü davranırlar. Hıristiyanlarda kural yoktur fakat vaaz ile emirler vardır. Fakat akıllarının başlarından çıktığı zamanlarda her yeri ateşe verirler, kendi dinlerinden olmayanları kılıçtan geçirirler. Muhammed'in söylediğine bakılacak olursa o, 'kâfirler ile karşılaştığımızda, onları öldürün, başlarını vurun, fidyelerini ödeyinceye kadar hapiste tutulup zincire vurun, ya da uygun görürseniz serbest bırakın' der. 'Silahlarını bırakıncaya ve sizlere itaat edinceye kadar onlara rahat vermeyin' diye emirlerde bulunur. Ancak şu bir gerçektir ki, Müslümanlar (*Sarecenler*) çok kısa bir zamanda şiddetten yüz çevirmişlerdir. Yunan ve Ortodoks kiliseleri günümüze kadar Muhammed'in boyunduruğu altında süregelmişlerdir. Kiliselerinin piskoposları, rahipleri, kilise toplantıları, müritleri, rahipleri her zaman olagelmıştır. Bir gerçeği dile getirmek gerekir ki, eğer Batılı prensler, Asya'nın efendisi olsalardı, Türklerin ve Müslümanların (*Sarecenler*) yaptığının aksine, şimdiye kadar ne Yunan kilisesi kahrıldı, ne de bu kâfirlerin Hıristiyanlara gösterdikleri hoşgörüyü, onlar Muhammedilere karşı gösterirlerdi.”<sup>34</sup>

Bu maddenin sonuna doğru Bayle, Westminster'lı Humphrey Prideaux'nun (ö. 1724) eserine göndermelerde bulunur ve uzun başlığı, içeriği hakkında yeteri kadar bilgi veren bu çalışmadan İslâm ile ilgili gerekli bilgilerin edinilebileceğini söyler: *The true nature of imposture fully display'd in the life of Mahomet: With a discourse annex'd for the vindication of Christianity from this charge. Offered to the considerations of the Deists of the present age (Muhammed'in hayatında sergilenen sahtekârlığın gerçek doğası: Hıristiyanlığın bu görevden temize çıkarılması için eklenen söylev ile çağın deistlerinin düşüncelerine arz edilir)*. 1697 yılında basılmış olan bu kitap, Aydınlanma döneminde İslâm'a karşı en sert ve keskin saldırıda bulunan kitaplardan biridir. 18. yüzyılda en iyi satan kitaplar arasında yer

<sup>34</sup> Bayle, *The Dictionary*, s. 39.

alan ve 19. yüzyıl içerisinde de birçok defa yeniden basılan bu kitap, Aydınlanma dönemi İslâm algısı ile ilgili önemli bilgiler içermektedir.<sup>35</sup>

Tavizsiz rasyonalizm ve dine karşı gösterilen açık husûmet, İslâm'ın dinî bir dünya görüşü olarak tanımlandığı ortaçağ İslâm algısını takviye eden en önemli unsurdur. İslâm'a saldırmak, dinin bu şekilde tanımlanmasını gözden geçirmek için yerinde bir metot olarak görüldü. Bu tutum, Aydınlanma'nın en çok okunulan isimlerinden olan Voltaire'de (1694-1778) çok açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Voltaire, İslâm kültürüne karşı daha az düşmanca bir tutum takınırken, diğer taraftan, Hz. Muhammed'in daha önceki Hıristiyan betimlemelerini kendi şahsında devam ettirir. *Fanatisme ou Mahomet le prophète* isimli meşhur trajedisinde Voltaire, Hz. Muhammed'i, tutuculuğun, zalimliğin, sahtekârlığın ve şehvet düşkünlüğünün bir prototipi olarak görür. Okuyucular Hz. Peygamber ile ilgili yapılan bu tanımlamalara aslında çok önceki dönemlerden aşinâ idiler. Onlar için farklı olabilecek tek şey, Voltaire'in İslâm Peygamberi ile ilgili uydurduğu kendi hikâyeleri olabilir. Prusyalı Frederict'e yazdığı mektupta Voltaire şu ifadeleri kullanır:

“(...) deve tüccarı birinin kendi şehrinde isyana yol açması, cennete gideceği için övünmesi, her sayfasında sağduyuya hakaret edilen bu anlaşılmasız kitabın kendisine gelişle gururlanması, kendi ülkesini ateşe vermesi ve kılıçtan geçirmesi, bu kitabı saygın kılmak için, babaların boğazını kesmesi ve kızlarına zorla sahip olması; insanları kendi dinine geçmek ile ölüm arasında bir tercihte bırakması (...) işte bu, insanlığın hiçbir zaman mazur göremeyeceği bir şeydir.”<sup>36</sup>

17 ve 18. yüzyılda, İslâm dini ve Peygamberi hakkındaki izlenimlerini Hıristiyan polemikleri yoluyla edinenler ile, bu bilgilere birçok seyyah ve ilim adamının İslâm medeniyetinin yüceliğine tanık olarak ulaşanlar arasındaki kararsız tutum, İslâm ile ilgili farklı nitelikte çalışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu meyandaki en önemli çalışmalardan biri, Henry Stubbe'nin *İslâm'ın Savunması* adlı çalışmasıdır. Tipik bir Rönesans insanı olarak tarihçi, kütüphaneci, ilahiyatçı ve doktor olan Henry Stubbe (1632-1676), şu başlığa sahip sıradışı bir kitap yazmıştır: *An account of the rise and progress of Mahometanism with the life of Mahomet and a vindication of him and his religion from the calumnies of the Christians* (*Muhammed'in hayatı ile birlikte Muhammedîliğin yükseliş ve ilerle-*

35 Prideaux'un İslâm tarihine yaklaşımı ile ilgili olarak bkz. P.M. Holt, “The Treatment of Arab history by Prideaux, Oackley and Sale”, ed. B. Lewis-P.M. Holt, *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London 1962, s. 290-302.

36 *Lettre au roi de Prusse*'den nakleden: N. Daniel, *Islam and the West*, s. 311.

*yişi ile dininin kendisinin Hıristiyanların iftiralarından tenzih edilmesine dair*).<sup>37</sup> Aslına bakılırsa, yukarıda zikrettiğimiz Prideaux, kitabını bu çalışmaya bir cevap olarak yazmıştır. Stubbe akıntıya karşı kürek çekerek Müslümanlar ile özdeşleşmiş geleneksel şiddet ve şehvetperestlik suçlamalarına cevap vermek konusunda hiçbir tereddüt göstermez. Daha da önemlisi Stubbe, çok açık bir şekilde, İslâm inancının insan aklına ve doğasına en yakın din olduğunu savunur ve dolaylı olarak Hıristiyan teolojisini ve ritüellerini eleştirir. Kitabının tipik pasajlarından birinde şu satırları okuyoruz:

“İşte Muhammedî dinin özeti: Bir yanda insanoğlunun imanını, anlaşılması güç ve mantık ile sağduyuya zıt birçok çapraşık kavrama inanmaya zorlamaması; diğer yanda ise, insana birçok zor, pahalı ve bâtil âyinleri yerine getirme zorunluğu yüklemeyip, bunun yerine, insanoğlunu hem kendi cinsleri hem de Tanrı'ya karşı olan görevini yerine getirmekte en emin yol olan, doğrudan itaati yani dinî ibadeti önermesi.”<sup>38</sup>

İslâm inancına ek olarak, 18 ve 19. yüzyılda İslâm üzerine çalışan Avrupalı ilim adamlarının oluşturmaya başladığı yeni bir sınıfın habercisi olan Stubbe, Hz. Peygamber ile ilgili de son derece âdil anlatımlarda bulunmuştur.

Bu dönemin diğer önemli bir istisnası ise, ünlü İsveçli teolog ve mistik Emanuel Swedenborg'dur (1688-1772). Swedenborg'un İslâm'ın yükselişinin tarihî teolojisine göre İslâm'ın yayılışı, ilahî takdirin bir parçasıdır. Ona göre İslâm'ın ve onun peygamberinin gerçek amacı, İslâm öncesi Arap inancında kol gezen putperestliği ortadan kaldırmaktır. Kilise putperestlik ile uğraşamayacak kadar zayıf olduğu için, putperestlik Arabistan'ın komşu bölgelerinde de yaygınlık göstermekteydi. Tanrı, bu tarihî olaya bir cevap niteliğinde bir din gönderdi. “Doğuluların dehasına uygun olarak” gönderilen bu dinle ilgili olarak Swedenborg şunları söyler:

“Muhammedî din İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak görür. O, en bilge insan ve en büyük peygamberdir. Bu din, Tanrı'nın ilâhî adaleti ile birçok milletin putperestliğini ortadan kaldırmak için gönderilmiştir. (...) Putperestliğin kökü kazanmalıdır. Tanrı'nın ilahî adaleti ile yok olmaya mahkum olan putperestlik yerine yeni bir din yükselmeliydi.

37 Stubbe'nin kitabı 1911'de (Luzac, London) Hafız Mahmud Khan Shairani tarafından ilk defa hazırlanıp yayınlanıncaya kadar yazma olarak kalmıştır. İkinci baskısı 1954 yılında Lahore'da yapılmıştır. Stubbe'nin çalışmasına atıflar için bkz. P.M. Holt, *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632-1676) and His Book*, Dr. Williams's Trust, 1972.

38 Nakleden: Holt, *A Seventeenth-Century Defender of Islam*, s. 22-23.

Öyle ki, bu yeni din, doğunun dehasında yerleştirilmelidir, hem Tanrı'nın her iki Ahdi'nden bir şeyler içermeli hem de Tanrı'nın dünyaya geldiğini öğretmelidir. O insanların en bilgisi, peygamberlerin en yücesi idi ve Tanrı'nın Oğlu idi. Bu plan Muhammed aracılığıyla başarıya ulaşmıştır.”<sup>39</sup>

Her ne kadar Swedenborg, Müslümanların teslis inancına bağlı olduklarına inansa da, Müslümanların Hz. İsa'yı neden sadece bir peygamber olarak kabul edip, Tanrısal bir varlık olmadığına inandıklarını ise şu şekilde açıklar:

“Doğulular Tanrı'nın kainatın yaratıcısı olduğuna inanırlar ve Tanrı'nın yeryüzüne geldiğini ve insanoğlunun yerini aldığını bir türlü kavrayamazlar. Aslına bakılırsa Hıristiyanların da bunu anladıkları pek söylenemez.”<sup>40</sup>

Tarihin teolojisi ile “doğunun” antropolojisini birleştiren Swedenborg, İslâm'ın gerçekte Hıristiyanlık ile aynı mesajı taşıyan bir din olduğunu savunur. Emanuel Swedenborg'un mistik teolog kişiliği, geçtiğimiz on yıllarda ve özellikle 11 Eylül sonrasında İslâm'a karşı gittikçe yükselen tutucu Hıristiyan saldırılar düşünüldüğünde çok büyük bir öneme sahiptir. Goethe ile birlikte Swedenborg ve diğerleri, Hıristiyanlar ile Müslümanların sosyal ve daha da önemlisi dini ve teolojik zeminlerde barış içinde birarada yaşayabileceklerini açıkça göstermektedirler.

Pascal, Bayle, Prideaux ve Voltaire'in Hz. Muhammed'in dini bir figür olduğu konusundaki şiddetli muhalefetlerinin aksine, yukarıda sözü edilen Stubbe ve bazı çağdaşları, bir dünya adamı olarak İslâm Peygamberi'nin bazı farklı özelliklerini vurgulayarak Tanrı'dan vahiy aldığı iddiasını bir kenara bırakıp onun tarihte başarıyla gerçekleştirdiği şeylerin takdir edilmesinin gerekliliğini savunmuşlardır. Bu tutum, Hz. Muhammed'i yalancı peygamber olarak gören katı Hıristiyan yargılarından, onun daha çok insanî özelliklerinin vurgulanması anlayışına geçilmesinde önemli bir aşamadır. Bu yeni tutum aynı zamanda Hz. Peygamber ve diğer tarihî simaların “kahraman” ve ‘dâhi’ olarak tasvir edilmesinin de başlangıcıdır ve açıkça din-dışı olan bu terimler, Aydınlanma düşünürleri tarafından Hıristiyan tarih anlayışına karşı kullanılmıştır. 17 ve 18. yüzyıllar, İslâm Peygamberi'ne bu anlayış doğrultusunda bakan ve bu nedenle de Müslümanlara ve İslâm'a daha liberal ve daha az düşmanca tavır takınan ilim adamları ile entelektü-

39 E. Swedenborg, “Divine Providence”, *A Compendium of Swedenborg's Theological Writings*, ed. Samuel M. Warren, Swedenborg Foundation, Inc., New York 1974, s. 520-521.

40 Swedenborg, *a.g.e.*, s. 521.

ellerin artmasına tanıklık etmiştir. Oxford'da, İslâm araştırmaları alanında ilk kürsü başkanlığı yapmış olan Edward Pococke (1604-1691), yayınladığı *Specimen Historiae Arabum* adlı çalışmasında, farklı araştırmalardan oluşan bir eser hazırlamış, İslâm tarihi alanında çeviriler yapmış, İslâm'ın temel inanç ve ibadetlerinden söz etmiş ve Gazzâlî'nin eserlerinin birinden seçmeler yapmıştır. Kendi zamanının ölçütleriyle değerlendirildiğinde, Pococke'nin bu çalışması, akademik İslâm çalışmalarında çok önemli bir adım olarak görülebilir. Pococke aynı zamanda İslâm üzerine çalışan Avrupalı ilim adamları arasında, çalışmalarını için gerekli olan belgeleri toplamak amacıyla İslâm dünyasında bulunan ilk isimlerden biridir. En az Pococke kadar ünlü ve önemli diğer bir isim de George Sale'dir (1697-1736). Sale, 12. yüzyılda Robert Ketton tarafından yapılan çeviriden ziyade, Lodovico Marracci'nin 1698'de Padua'da yayınlanmış olan Latince çevirisini<sup>41</sup> esas alarak, 1734 yılında Kur'an'ı İngilizce'ye çevirmiştir.

Sale'in İslâm'a bir din olarak herhangi bir orijinallik atfetme gibi bir niyeti yoktur. Bunu da çevirisine bir giriş olarak hazırladığı "Önsöz"de belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Sale'in İslâm'a genel yaklaşımı, ki bu nedenle biraz aşağılayıcı bir şekilde "yarı-Müslüman" olarak adlandırılmıştı, gerçekte 18 ve 19. yüzyılda Avrupa'daki İslâm çalışmalarının bir düzene oturmasına ve bir disiplin olarak oryantalizmin doğmasına katkıda bulunmuştur. Sale'in Kur'an çevirisi, daha erken dönemde Alexander Ross tarafından, Kur'an'ın 1647'deki Fransızca çevirisi esas alınarak hazırlanan İngilizce çeviriye çok büyük katkıda bulunmuştur.<sup>42</sup> Sale'in çe-

41 Kur'an'ı Latince'ye, 17. yüzyılın sonlarında, titiz bir şekilde çevirmesine ilaveten Maracci, İslâm'a karşı birçok polemik türü eser de yazmıştır. Bunlar arasında yer alan iki çalışması, *Prodromus* ve *Refutatio* çevirisine eklenmiştir; krş. N. Daniel, *Islam and the West*, 321.

42 Kur'an'ın, 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupa dillerine yapılmış başka çevirileri de vardır. Claude Etienne Savary (1750-1788), Garcin de Tassy (1794-1878) ve Albert de Biberstein Kasimirski'nin (1808-1887) çalışmaları Kur'an'ın kısmî olarak Fransızca'ya yapılan çevirilerini içermektedir. Kur'an'ın, İngilizce'ye yapılan anonim çevirilerini 19. yüzyılda İngiltere'de kolaylıkla bulmak mümkün ise de Sale'in tercümesi, en makbul metin olarak kalmaya devam etmiştir. Almanya'da Martin Luther'in (1483-1546) Kur'an ile ilgilendiğini biliyoruz. Bu meyanda Luther'in bizzat kendisinin Kur'an'dan bir tercüme seçkisi yaptığı dahi ileri sürülmüştür. 1659'da Johann Andreas Endter ve Wolfgang Endter, Kur'an'ın Almanca'ya tercümesini, *al-Koranum Mahumedanum* başlığı ile yayınlamıştır. Ortaçağ sonlarının bir modası olarak, Kur'an "Türklerin kutsal kitabı" ve bazı zamanlar da "Türkçe İncil" olarak adlandırılmıştır. Bunu Johan Lange'nin 1688'de Hamburg'ta yayınladığı versiyonu takip etmiştir. Theodor Arnold'un *Der Koran* çalışması, Arapça orijinaline ve Sale'in İngilizce tercümesine dayanarak 1746'da basılmıştır. Bunu, David Friedrich Megerlin'in *Die Turkische Bibel oder des Koran* (1772) çalışması takip

virisinde olduğu gibi Ross'un kinde de İslâm ve onun Peygamberi ile ilgili kısa bir bölüm bulunmaktadır. Bu kısımda Ross, Hıristiyan okuyucularına çalışmasının sebeb-i vücudunu açıklar ve onlara Kur'ân okumanın kendileri için asla bir tehlike oluşturmayacağı konusunda güvence verir. Çünkü, Ross'a göre Kur'ân, "çelişkilerden, sövgülerden, müstehcen konuşmalardan ve saçma hikâyelerden" oluşmaktadır.<sup>43</sup> Önemle belirtmek gerekir ki, Ross'un çevirisi, Amerika'da yayınlanan ilk Kur'ân çevirisidir. 1806 yılında Massachusetts'te basılmıştır ve Sale'in çevirisi standart metin olana kadar bir hayli baskı yapmıştır. Ancak yine de, Sale'in çevirisi 19. yüzyılın sonuna kadar İngilizce'de en çok başvurulan çeviriydi. Gibbon ve Carlyle, Sale'in bu tercümesini okuyup Kur'ân'ı "bezdirici bir karışıklıkta olan, kaba saba, sonu gelmeyen yinlemelerden oluşan, boş ifadeli, karmaşık; en kaba, velhasıl desteklenemeyecek ahmaklıklarla dolu bir kitap" olarak tanımlamışlardır. Yine onlara göre, "Bir Avrupalı'nın görev duygusuyla hareket etmediği müddetçe Kur'ân'ı baştan sona okuması mümkün değildir!"<sup>44</sup> Kur'ân ve ona bağlı olarak İslâm dininin bazı dinî kurumları sürekli olarak yalanlanırken, İslâm Peygamberi'nin insanî özellikleri, 18 ve 19. yüzyılın hümanist entelektüelleri tarafından, ya Hıristiyanlığa karşı kurnazca eleştiriler yöneltmek ya da kendi hümanist-laik tarih felsefelerini el üstünde tutmak için kullanılıyordu. Hz. Peygamber'in, keskin zekâ ve anlayışa sahip bir kahraman ve bir dâhi, dikkate değer derecede ikna kabiliyeti olan, kendini adanmış ve samimi biri olarak betimlenmesi, Carlyle ve onun kahramanlık fikrine dayanan tarih felsefesi ile zirveye ulaşmıştır.

Carlyle eserlerinde, Hz. Peygamber'den dünya çapında dikkate değer bir insan olarak söz eder: Bir kahraman, bir dâhi, karizmatik bir figür ve ortaçağ Hıristiyan ruhunun göremeyeceği ve takdir edemeyeceği kişilikte bir insan. Hz. Peygamber ile ilgili analizlerini tamamıyla laik bir çerçevede yapmış ve böylece sapkınlık suçlamalarını tamamen dışlamış olmasına

etmiştir. Kur'ân tercümelerinin kapsamlı bir listesi, İsmet Binark ve Halit Eren'in hazırladığı ve Ekmeleddin İhsanoğlu'nun giriş yazısıyla birlikte yayınlanan, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran: Printed Translations, 1515-1980* (Research Centre for Islamic History, Art, and Culture [IRCICA], İstanbul 1986) isimli çalışmada bulunabilir. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah (çev.), *Le Saint Coran*, Club Francais du Livre, Paris 1985, s. LX-XC.

43 Nakleden: Fuad Sha'ban, *Islam and Arabs in Early American Thought*, s. 31.

44 Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History (1840)*, ed. Carl Niemeyer, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1966, s. 64-65. Carlyle, Sale'in tercümesini "çok doğru bir çeviri" olarak zikretmektedir.



rağmen Carlyle, Hz. Peygamber ile ilgili olumlu fikirler beyan ettiği için kendisini özür dilemeye mecbur hisseder:

“Bizim başımıza gelebilecek bir tehlike olmadığı için, onunla ilgili söyleyebileceğim bütün güzel şeyleri söyleyebilirim. Bu onun sırlarını açıklamak için tek yoldur: Onun dünyaya ne demek istediğini anlamaya çalışalım; o zaman dünyanın onun ile ne anlama geldiğini anlamak daha kolay olur.”<sup>45</sup>

Bu dönemin çok daha açık ve kendinden emin seslerinden biri de Goethe'dir (1749-1832). Ünlü Alman şairi ve düşüncü, İslâmî olan şeylere hayranlığını bildirirken ne takdirini gizler, ne de özür dilemeci bir tavır takınır. Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* İslâm kültürünün yüksek sesli bir kutlaması olarak görülebilir. Goethe'nin İslâm kültürüne duyduğu alâkayı, özellikle Carlyle'den alıntı yaptığı “Eğer *İslâm* bu ise, hepimiz İslâm içinde yaşamıyor muyuz?” cümlesine bakıldığında, bir Alman şairinin basit bir merakı olarak adlandırmak doğru olmayacaktır.<sup>46</sup> Goethe'nin 19. yüzyıldaki bu çağrısı, Avrupa ve Amerikalı şairler ve hâssaten Emerson ve Thoreau dâhil bütün bir edebiyatçılar nesli tarafından ilgi görmüştür.<sup>47</sup>

## 19. Yüzyılda İslâm Algıları: Hacı'dan Oryentalist'e

Teoloji, felsefe ve edebiyat dünyası dışında, Doğu dünyasına duydukları merakı, kitap okuyarak dindiremeyecek birçok Avrupalı vardır. İşte birçoklarının İslâm dünyasına doğru yolculuğa çıkarak, gittikleri Müslüman ülkeleri, oraların şehirlerini, halkını ve geleneklerini anlatan çok sayıda seyahatname yazmaları bu merakın bir göstergesidir. Burton, Scott, Kinglake, Disraeli, Curzon, Warburton, Nerval, Chardin, Chateaubriand, Flaubert, Lamartine, Pierre Loti ve Tavernier, 17, 18 ve 19. yüzyılın önde gelen Avrupalı seyyahlarıdır.<sup>48</sup> Bu seyyahlar tarafından Avrupa'ya akan inanılmaz bilgi zenginliği, akademik olmasa bile, halk arasında İslâm dünyası ve Müslümanlar ile ilgili birçok yeni bilginin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Seyyahların hayal gücü kuvvetli bu söylemleri sayesinde ki, Avrupalılar Müslümanların ve Doğuluların, yani girilemez olan bu dünyanın içine girmeyi başarmışlardır. Fakat garip bir şekilde, bu

45 Carlyle, *a.g.e.*, s. 43.

46 Carlyle, *a.g.e.*, s. 56.

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

48 Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979, s. 166-197.

seyahatnameler, bundan neredeyse yedi asır evvel Haçlı seferlerinin bıraktığı etkilere benzer etkiler bırakmıştır: Doğu'ya ait birinci el bilgiler, Batılı halkın kullanımına açılmış ve artık Batılılar bunları dinî endişelerle ve Hıristiyan teolojisine düşmanlıklar olarak algılamamışlardır. İşte sömürge döneminin *mission civilisatrice*'si, bu dönemde Batı dünyasının (*Occident*) Doğu dünyasını (*Orient*) medenileştirmek gibi yeni misyon edinmesi ile yerleşik hale gelmiştir.<sup>49</sup> Bu görüş ile ilgili en ustalık ve en radikal ifade, 1947 Nobel ödülünü kazanmış olan Fransız şair ve yazar André Gide'e aittir. Meşhur *Journals*'da Gide, 1914 yılında Türkiye'ye yaptığı ve kendisi için tam anlamıyla bir hayal kırıklığı ile sonuçlanan gezi ile ilgili şunları aktarmaktadır:

“İstanbul benim bütün ön yargılarımı haklı çıkararak kişisel cehennemimde Venedik ile birleşir. Ne zaman bir kısım mimarisine hayran kalacak olsam, bir caminin dış görünüşü mesela, (zaten şüphe ettiğim gibi) hemen öğreniyorum ki, bu mimari Arnavut ya da Fars etkisi taşıyor. Hele kıyafetleri tahmin edebileceğinizden de kötü. Uzun zamandır inandığım ve (egzotizm sevgisinin, şovenist kendine güven korkusunun ve büyük bir ihtimalle alçakgönüllüğün dışında) uzun zamandır düşündüğüm gibi, bizim ilgimizi hakeden ve sevgimizi hakederek talep edebilecek birden fazla medeniyet, birden fazla kültür var. (...) Fakat şimdi çok iyi biliyorum ki, bizim Batı dünyamız (*Occidental*) sadece en güzeli değil, şimdi inanıyor ve biliyorum ki tek bir tanedir -evet, büyük Yunan medeniyetinin tek vârisleri biziz.”<sup>50</sup>

17 ve 18. yüzyıllardaki emsalleri gibi bu seyyahların çoğu, İslâmiyet'in sadece “dünyevî” yönleri ile ilgilendiler. Böyle davranmakla muhtemel amaçları, uzun yıllar boyunca önyargıyla yaklaştıkları ve artık kendileri için önemli bir ilgi odağı olmuş olan dünya ile ilgili kuşkuları dağıtmaktı. Anlaşılması güç, yavan isim ve yerlerin envanterinden, canlı betimlemeler ve hayal ürünü düşüncelere kadar, seyyahların anlatıları, İslâm dünyası ile ilgili bilgilere tam anlamıyla nüfûz etmek, onu üst sınıf bir Avrupalı yazarın gözüyle yansıtip oluşturmak gibi hakikî bir ilgi olmaktan biraz uzaktır.

49 Bu, İslâm'a karşı olan içselleştirilmiş dinî önyargının, Avrupa'nın “hümanist” seyyahlarında olmadığı anlamına gelmemektedir. George Sandys'in yukarıda zikredilen *Relation of a Journey* adlı çalışması buna bir örnek olarak verilebilir. Sandys'in Türkiye, Mısır, Kutsal Topraklar ve İtalya hakkındaki notları açıkça göstermektedir ki Avrupa'nın 17. yüzyıl hümanistleri bile, İslâm'a karşı olan Hıristiyan polemiklerinin etkisi altındadır; krş. Jonathan Haynes, *The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey*, s. 65-81.

50 Andre Gide, *Journals 1889-1949*, çev. Justin O'Brien, Vintage Books, New York 1956, c. I, s. 177, 181.

Bunun kaba örneklerinden biri, bu seyyahların birçoğunun, Richard Burton<sup>51</sup> gibi dikkate değer bir istisna bulunmasına rağmen, İslâm dillerinden herhangi birini bilmemeleri ya da Avrupa'da yaygın olan görüşler dışında, Müslümanların inançları ve ibadetleri konusunda sağlıklı bilgilere ulaşmak için herhangi bir çalışma yapmamış olmalarıdır.

Sir John Chardin'in *Travels in Persia 1673-1677 (1673-1677 İran'da Seyahatler)* isimli ünlü seyahatnamesi, İran halkı üzerine birçok gözleme yer verir ve onlara karşı karmaşık duygular içerir. Chardin, İran halkının "mizâç, tavır ve gelenekleri" ile ilgili şunları söylemektedir:

"İranlılar nazik, medenî ve iyi soydan gelen insanlardır; doğaları itibarıyla şehvetlerine, lükse, israfa ve bolluğa düşkünlüdürler. Tutumlu olmaktan uzaktırlar, ticaretten de pek anlamazlar. Tek kelimeyle, diğer insanlar kadar doğal güzelliklerle dünyaya gelmişlerdir, fakat kendilerini onlar kadar suistimal eden çok az kimse vardır. (...)

(...) İranlılar, düşkün oldukları ahlâk bozukluklarının yanısıra, son derece yalancılardır; yemin ederek konuşurlar, borç alırlar fakat geri ödemezler, dolandırıcılık fırsatı doğarsa, çok nadiren bu fırsatı kaçırmazlar. Diğer hizmetlerde de pek güvenilir değillerdir, randevularında ve ticarette dürüst olmaktan uzaktırlar, insanları o kadar ustalıklı aldatırlar ki, karşılarındaki çaresiz kalır; Zenginliğin açgözlüleri ve kibirli bir görkemlilikleri vardır, saygı ve ün kazanmak için ellerindeki bütün fırsatları kullanırlar."<sup>52</sup>

Bu literatürün en önemli sonucu, Edward Said'in "Doğunun Doğuluşturulması"<sup>53</sup> olarak adlandırdığı durumdur ki bu, Müslüman halkların, olduğundan daha fazla romantikleştirilmesi ve kötülenmesi şeklinde tezâhür etmektedir. Ayrıca oryantalizm, daha sanatsal ve edebî bir biçimde, egzotik harem, duygulu Doğu, Doğu erkeği ve cariyeleri, şehir sokakları gibi belirlenmiş kimlikler ve basmakalıp örneklerle Doğu'nun gizemini güçlendirmiştir ki, bu temaları Doğu dünyasını anlatan 19. yüzyıl naturalistik Avrupa resim sanatında canlı bir şekilde görmek mümkündür. Doğu dünyasına ait bu izlenimler, hâlâ Avrupa zihninde canlılığını korumakta, Amerika'da Müslümanlar ve İslâm ile ilgili Hollywood yapımı filmlere zengin bir malzeme teşkil etmektedir. *True Lies* (1994) ve *Executive*

51 Burton, Mekke ve Medine'ye yaptığı seyahatlerinde kendisini, Hint asıllı bir Müslüman doktor olarak takdim etmiştir. Kendisinin *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah (1855-1856)* isimli kitabı, Arap dili ve İslâm kültürü hakkındaki bilgisine tanıklık etmektedir.

52 Sir John Chardin, *Travels in Persia 1673-1677*, Dover Publications, Inc., New York 1988, s. 184 ve 187.

53 Edward Said, *Orientalism*, s. 49 vd.

*Decision* (1996) gibi, Arapları, kafasız suçlular ve vahşi psikopatlar olarak gösteren filmler, yakın geçmişteki hafızamızın birer parçasıdır ve tarihî geçmişleri, 19. yüzyıl Avrupa'sında oluşturulan İslâm'ın "gizemi" anlayışına dayanmaktadır.

19. yüzyılın, İslâm ile Batı'nın tarihinde en uzun dönem olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Avrupa'da İslâm ile ilgili akademik çalışmalar, bu yüzyılda tahmin edilemeyecek kadar artmıştır. İslâm'a karşı duyulan bu ilgi, politik, ekonomik ve daha da önemlisi bir avuç Avrupalının İslâm dünyasının önemli bir kısmını işgal ettiği 19. yüzyılın sömürgecilik tecrübesiyle yakından alakalıdır. Oryantalist ilim adamlarının uzun listelerinden de anlayabileceğimiz gibi, 19. yüzyıl, İslâm çalışmaları alanında ânî ve dramatik bir yükselişe şahit olmuştur. Yetmiş yıl gibi kısa bir dönemde üretilen eserler, hem nitelik hem de nicelik açısından geçen bin yılda yapılan çalışmalardan daha fazladır: Fransız oryantalistin babası Silvestre de Sacy (1758-1838), *Arabic-English Lexicon* gibi hâlâ klasik olan bir eserin sahibi E.W. Lane (1801-1876),<sup>54</sup> Hindistan'daki misyonerlik çalışmalarıyla ve Müslüman Hint ilim adamlarıyla olan tartışmalarıyla tanınan Karl Pfander; Osmanlı tarihi, Arap, Fars ve Türk şiirleri üzerine yaptığı titiz çalışmalarıyla bilinen J. von Hammer-Purgstall (1774-1856), daha önce ismi geçen William Muir, İngiltere kilisesi üzerine önemli bir teolog olan ve 19. yüzyıl Hıristiyanlığının İslâm perspektifini anlayabilmek için anahtar bir çalışma olan *The Religions of the World and Their Relations with Christianity*'nin yazarı F.D. Maurice (1805-1872); Sorbonne'da İslâm ve bilim üzerine verdiği tartışmalı dersler ile zamanın Müslüman aydınlarından Cemaleddin Afgânî ve Namık Kemal'in tepkisini çeken Ernest Renan (1823-1892) zikredilebilecek önemli isimlerden birkaçıdır.<sup>55</sup>

19. yüzyılda İslâm ve İslâm dünyası üzerine yazan ve yukarıda isimleri zikredilen şahıslar gibi daha birçok isim, İslâm çalışmalarına yeni bir alan açtılar ve İslâm dünyasına karşı yeni anlayış şekillerinin oluşmasına yardımcı oldular. Bu ilim adamlarının İslâm hakkındaki modern Batı imajının şekillenmesine katkıları çok yönlüdür. Bunlardan ilki, bu ilim adamları, şimdilerde hem politik, hem askerî, hem de ekonomik olarak Batı egemenli-

54 Lane'in *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1. bsk. 1836) çalışması, kendisinin Arap-İslâm dünyasına yaklaşımını göstermesi açısından ünlü *Arapça-İngilizce Kamus*'undan daha önemlidir. Lane hakkında ayrıca bkz. Leyla Ahmed, *Edward W. Lane: A Study of His Life and Works and of British Ideas of the Middle East In the Nineteenth Century*, Longman, London-New York 1978.

55 Albert Hourani, bu ve az bilinen diğer bazı isimler hakkında güzel analizler sunar; bkz. *Islam in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 18-34.

ği altında olan, ancak bir zamanlar Batı için tehditkâr bir varlık olarak şaşırtıcı başarılar gösteren bir din durumundaki İslâm hakkında Avrupalıların merakını gidermeye yardımcı oldular. Bu ilim adamlarının çalışmalarında zikredilen İslâm kavramı, ister istemez Batı Avrupa'nın yeni sömürge kimliği ile yakından irtibatlıdır. İkinci olarak, Müslüman dünyasının tarihi, inançları, düşünce okulları, dilleri ve coğrafyası ile ilgili bilgi seli, bu alandaki ilmî çalışmaların gelişmesine en az siyasî iktidarın desteklenmesi kadar hizmet etmiştir. 19. yüzyılda önemli sayıda ilim adamı, seyyah ve tercümanın kendi uzmanlık alanlarında görevlendirilerek, açık ve ayrıntılı bir görev listesiyle Doğu'ya sömürge memurları olarak gönderilmelerinin dikkatimizden kaçması zordur. Üçüncü olarak, bu dönemin bizi yakından ilgilendiren en önemli mirası, Doğu'ya ve İslâm'a ait olan şeyler için oryantalizm olarak bilinen yeni kategoriler, tipolojiler, sınıflandırmalar, terminolojiler ve İslâm ve Doğu'ya ait olan şeylerin anlaşılmasında gerekli olan metotlar için elzem olan zeminin tamamlanmış olmasıdır.

Oryantalizm 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk kısmında zirveye ulaştı<sup>56</sup> ve Batı üniversitelerinde birçok Avrupalı akademisyen tarafından İslâm üzerine modern çalışmalar samimi bir çaba ile ders olarak okutulmaya başlandı. Büyük bir tutku, coşku, akademik gayret ve âşikâr olan Batılı kimlikleri ile Ignaz Goldziher (1850-1921), Snouck Hurgronje (1857-1936), Duncan Black Macdonald (1863-1943), Carl Becker (1876-1933), David Samuel Margoliouth (1858-1940), Edward Granville Browne (1862-1926), Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), Louis Massignon (1883-1962) ve Sir Hamilton A.R. Gibb (1895-1971) İslâm üzerine oryantalist çalışmalar yapan zirve isimler haline geldiler.<sup>57</sup> Oryantalistler, İslâm üzerine çok sayıda kitap, dergi, makale, çeviri, tenkitli neşir ve tebliğler yayınlayıp akademik kadrolar açarak, Müslüman dünya ve modern İslâm çalışmalarının parametrelerini şekillendirip bu alanda günümüze kadar ulaşan köklü bir miras bıraktılar. Ancak, İslâm'ı temsil yolundaki oryantalist yolculuk, modernite öncesi dönemden miras alınmış olan Doğu ve İslâm imajının değişmesine çok az katkıda bulun-

56 Said tarafından iktibâs edilen bir tahmine göre, 1800-1950 arasında "Yeni Doğu" yani İslâm dünyası hakkında 60.000'e yakın kitap yazılmıştır; bkz. Said, *Orientalism*, s. 204.

57 I. Goldziher, C.S. Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald ve L. Massignon için bkz. Jean Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion*, Mouton, Paris 1963; A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, Curzon Press, Surrey 1997 (1. bsk. 1960) ve Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, University of Washington Press, Seattle-London 1987, s. 83-129.

du. İslâm üzerine çalışan bazı Batılı ilim adamları böyle bir girişimle ilgilenmediler ve dikkatlerini sadece kendi çalışmaları üzerinde yoğunlaştılar. Diğer durumlarda, itibarını yitirmiş, ölmek üzere olan, geri kalmış, akılsız ve şehvet düşkününü bir medeniyet olarak İslâm'ın karanlık imajı güçlendirilmiş ve bu imaj romanlar, TV programları, Hollywood üretimi filmler ve medya aracılığı ile Batılı halk arasında yaygınlaştırılmıştır. Bu bağlamda Arberry'in kendisi de dâhil yedi İngiliz oryantalisti ele aldığı *Oriental Essays* adlı çalışmasında değindiği “bilinçli ya da değil, uzmanlık becerilerimizi tatbik ederek Asya ve Avrupa halkları arasında bir köprü inşa etmek”<sup>58</sup> şeklindeki arabuluculuk yapma düşüncesi, tamamlanmamış bir proje ve yerine getirilememiş bir istek olmaktan öteye gidememiştir. Oryantalist ilim adamlarının kişisel eğilimlerini bir kenara bırakacak olursak, oryantalizm, bir kısmı İslâm'ın günümüzdeki betimlemesinde hâlâ işler durumda olan birçok yapısal ve metodolojik problem ile malüldür. İslâm'ın en iyi algılanma şekliyle “öteki” ve en kötü algılanma şekliyle de “düşman” olarak adlandırılmasının nedenlerini tanımlamamız hayâtî bir önem taşımaktadır. Kuşatıcılık iddiasında bulunmadan, bu meselelerden bazılarını kısaca işaret edebiliriz.

Erken dönemlerinde oryantalizm, 19. yüzyıl Avrupa zihniyeti bağlamında belirli bir işlev görmüştür. Batılı beşerî bilimleri ve yeni sömürgecilik düzenini şekillendiren ve Romantizm ve Rasyonalizm'den tarihî tenkit ve hermenötiğe kadar uzanan düşünce akımları İslâm imajının yeniden oluşumunda fiilî bir rol oynadılar. Fakat oryantalistler bir başka kültürü Batı'nın kategorileri ile incelemenin getirebileceği kısıtlamaların üstesinden gelmekle pek ilgilenmediler. Bu çerçeveden bakıldığında, herhangi bir oryantalistin ilgi alanı popüler sufizm, siyasî tarih, bilim ya da hukuk bilimi olsa bile, İslâm geleneği ile diğer kültürler arasında bir “tekâbüliyet” arama, homojen yapılar bulma ve “ortodoksluk” inşa etme girişimi, oryantalist geleneğin alâmet-i fârikalarından biri olmuştur.<sup>59</sup> Böyle bir durum kaçınılmaz olarak, “İslâm ortodoksluğu”nu, popüler İslâm'ı, yüksek (*high*) İslâm'ın ya da tasavvufu şeriatın karşısına koymak gibi garip bir genellemeye varmamıza neden olur. Akademik ifadenin soyut dilinde belir-

58 Arberry, *Oriental Essays*, s. 7.

59 İslâmî ortodoksinin oryantalist kurgusu için klasikleşmiş bir örnek I. Goldziher'in “Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften”, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915 (Verlag der Akademie, Berlin 1916) adlı çalışmasıdır. Goldziher bu çalışmasında Hanbelî ulemânın kelâm ve fıkıh açısından felsefeye yönelttiği eleştirileri, “ortodoks İslâm”ın, İslâm öncesi mirasa karşı gösterdiği ana tavır olarak takdim eder. Bu makale, İngilizce'ye M.L. Swartz tarafından, kendisinin *Studies on Islam* (Oxford University Press, Oxford 1981, s. 185-215) adlı eseri içinde çevrilmiştir.

tilen İslâm imajı, ortaçağ İslâm algısından daha az özcü olmadığı gibi, Batı'nın bugünkü popüler İslâm imajında rol oynamaya da devam etmektedir. İkinci olarak, oryantalist eğilim, ya da en azından İslâm üzerine çalışan Batılı araştırmacılar İslâm dünyasını, hem çapraşık bir metin geleneği olan, hem de Müslüman entelektüellerin modern dünyanın meydan okumalarına karşı verdikleri çeşitli cevaplara rağmen bozulmakta olan bir medeniyet olarak analiz etmektedir. Örneğin, klasik oryantalizmin en önemli simaları, İslâm felsefesi ve bilimlerini tanımlarken, bunların Yunan bilgisinin Avrupa'ya aktarılmasında bir liman olmaktan öte bir işlevi olmadığı konusunda hemfikirlerdir. Salomon Munk'un *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859) adlı eserini ya da De Boer'un *Geschichte der Philosophie im Islam*'ını (1903) okurken, İslâm felsefesinin -eğer tam olarak böyle bir ismin kullanılması uygunsaydı- hem Aristoculuk hem de Yeni-Eflâtunculuk olarak şekillenen Yunan ve Helenistik düşüncenin üzerine yazılmış uzun bir Arapça şerhten ibaret olduğu şeklindeki bir izlenime kapılmamak mümkün değildir.<sup>60</sup> Von Grunebaum'un ifadesiyle, İslâm'ın entelektüel geleneği ile ilgili yapılabilecek en güzel iltifat, onun "yaratıcı bir alıntı"<sup>61</sup> olduğunu söylemektir. Bu çerçeveden bakıldığında, İslâm düşüncesinin "orijinallığı"ni çürütmek için girişilen saplantı düzeyindeki arayış, daha baştan başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdu.

Böylece İslâm, evrensel cazibesini ve canlılığını yitirmiş olarak, insanoglu ile birlikte yaşayan bir gelenek şeklinde değil de, tarihselleştirilmek ve izâfleştirilmek istenen bir çalışma konusu olarak görüldü. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk dönemlerinde İslâm üzerine çalışan ilim adamlarının ilgi odağını, modern Batı ile fikrî ve siyasî düzlemde ilişkide bulunmuş olan İslâmî hareket ve simalar oluşturmuştur. Ancak bu dönemde yapılan çalışmaların, gerçekte İslâm dünyasının büyük bir kısmını, Batı'ya Batılı ilim adamlarının dikkatini çekecek şekilde cevap verme ihtiyacı duymamış olan geleneksel ulemâyı, sûfleri ya da onların takipçilerini ihmal etmiş ya da umursamamış olduğunu söylemek mümkündür. Klasik oryantalizmin sorgulanmaya başlandığı 60'lı ve 70'li yıllardan itibaren, 18 ve 19. yüzyıldaki geleneksel İslâm dünyası ile ilgili birtakım çalışmalar yapıldığına tanık olmaktadır. Ancak elimizde, haklarında daha yeni yeni çalışmalar yapılan ve Şeyh Abdülkâdir el-Cezayirî, Şeyh Ahmed el-Alevî, Ahmed b. İdris, Hacı Molla Sebzevârî, Babanzâde

60 T.J. De Boer'un çalışması İngilizce'ye E.R. Jones tarafından *The History of Philosophy in Islam* (Dover Publications, Inc., New York 1967) adıyla çevrilmiştir.

61 Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, s. 294. Bu tema, von Grunebaum tarafından *Unity and Variety in Muslim Civilization* (The University of Chicago Press, Chicago 1955) başlığı ile hazırlanan çalışmadaki makaleler ile daha da geliştirilmiştir.

Ahmed Naim ve son Osmanlı Şeyhülislâmı olan Mustafa Sabri Efendi gibi isimleri içeren uzun bir liste bulunmaktadır. Bu bağlamda, İslâm dünyasını ayrıntılarıyla yansıtmak gibi bir amacı olan oryantalist girişim, Batılı okuyucularına İslâm dünyasını ve onun çok çeşitli tarihini eksik bir resim şeklinde sunduğu için, bu amaçları tamamlanmamış bir proje olarak kalmıştır.

### Amerika Bağlamında Oryantalizmin Mirası: İslâm Amerika'nın "Öteki"si Mi?

Modern dönem olarak kastettiğim 20. yüzyıl ile içinde bulunduğumuz yüzyılda, İslâm dünyası ile Batı arasındaki ilişkiler, Batılılara atalarından miras kalan İslâm imajı ve basmakalıp düşüncelerin yansıttığı minvalde devam etmektedir. İslâm toplumlarının şehvet düşkünü, despotik, geri kalmış, gelişmemiş, kabilevî, sapkın, irrasyonel ve gizemli olarak betimlenmesi, bugünün Amerikan kamuoyunda yerini almıştır. *Navy Seals* (1990), *Killing Streets* (1991), *The Human Shield* (1992), *The Son of the Pink Panther* (1993), *True Lies* (1994) ve *Executive Decision* (1996) gibi filmler Araplar ve Müslümanlar hakkındaki tekdüze ve saldırgan imajın hâlâ sürmekte olduğunun en açık örnekleridir. Eğlence endüstrisinde basmakalıp düşüncelerin kontrolsüz bir şekilde kullanılması, düzenli olarak sinemaları takip eden sıradan insanların Ortadoğu ve Asya kökenli milyonlarca insanı nasıl algıladıkları üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Bu basmakalıp düşünceler ve sâbit kimlikler üzerinden düşünüyor olmak, "onların birini gören, hepsini görmüştür" şeklinde bir saplantının doğmasına yol açmaktadır. Yanlış bilgilendirilen okuyucular böylece yazılı medyada karşılaştıkları vahşice imajları İslâm dünyası, Ortadoğu ve genelde Müslümanlar ile özdeşleştirmektedirler. Keen'in benzetmesi kullanılacak olursa, birçok Amerikalının gözünde İslâm'ın gerçek temsilcisi olarak görülen Arapların kötülenmesi halinde -ki Amerikalıların çoğu Arap ve Arap olmayan Müslüman arasındaki farkın ne olduğunu bilemezler- ötekinin suçlu ve aşırı olarak betimlenmesi çok doğal bir eleştiri halini alır: "Şimdi bir Yahudiye ya da bir zenciye saldıramazsın. Ancak bir Araba kolaylıkla saldırebilirsin; onlar doğal suçlu ve düşmandırlar."<sup>62</sup>

Şiddet içeren bu imajlar, çok sık bir şekilde İslâm-karşıtı siyasal söylemlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Pek çok yazar, politika üreticisi, gazeteci ve konuşmacı tarafından oluşturulan köktenci, militan ve siyasal İslâm miti, eğlence dünyasındaki benzerlerinden daha az yıkıcı

62 Sam Keen, *Faces of the Enemy*, Harper and Row, Cambridge 1986, s. 29-30'dan nakleden: J. Shaheen, *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*, Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Washington D.C. 1997, s. 12.



değildir. Bu anlatım “İslâm” kelimesini, politik ve askerî bir terime indirgemekte ve Müslüman dünyasını Ortadoğu sorununun bir alt kategorisi olarak görmektedir. İronik, daha doğrusu trajik bir şekilde, Avrupa ve Amerika’da birçok insan, İslâm’ı Ortadoğu’daki sorunun nedenlerini anlamakta bir yol olarak telakkî etmektedir. Batı medyasında günlük bir düzlemde sürdürülen bu yaklaşım, İslâm’ın uzak ve yabancı bir fenomen, şiddet yanlısı, saldırgan ve aşırılığın her türlüüne eğilimli bir din olduğu şeklindeki imajın oluşmasına imkân sağlamaktadır.<sup>63</sup> 1994’te Ulusal Konferans tarafından yürütülen bir araştırmanın verilerine göre, araştırmaya katılan 3.000 Amerikalının % 42’si “Müslümanların teröre göz yuman ve hatta destekleyen bir dine bağlı olduklarına” inanmaktadırlar. % 47’si ise Müslümanların “Batı ve Amerikan karşıtı” olduğunu düşünmektedir.<sup>64</sup> Çok kısa bir zamana kadar bu görüş, hem daha önce kendisine İslâm’dan hiç bahsedilmemiş hem de İslâm’ın çarpıtılmış resmi kendisine sunulmuş olan lise öğrencileri arasında bile hâkimdi.<sup>65</sup> 11 Eylül sonrasında açık bir şekilde gördüğümüz üzere, İslâm dünyasının siyasal gerçeklerine şimdilerde, kültürel basmakalıp düşünceler ve çirkin birikimler üzerinden bakılmaktadır. Bu bakış açısı da halkın İslâm ve Müslümanlar hakkında bildiklerinin bir parçası haline gelmektedir. Örneğin Bernard Lewis’in *What Went Wrong* isimli çalışmasını tanıtırken onunla hemfikir olan bir gazeteci şu ifadeleri kullanarak konuyu açmaktadır:

“Şimdi bütün dünya, güzel bir günde ansızın meydana gelen bir olayda hem kendilerini öldüren hem de 3000 masum Amerikalının katili olan insanları yaratan bir kültürü anlamak istemektedir.”

Gerçekte Lewis’in aşağılayıcı bir dil ile ifade edilmiş epigrafik sözleri bu duyguyu özetlemek için yeterlidir:

“Eğer Ortadoğu insanları yürüdükleri bu yola devam ederlerse, canlı intihar bombacıları bütün bir bölge ile özdeşleşecek ve dalga dalga yayılmakta olan bu kin, öfke ve hiddetten, yoksulluk ve baskıdan kaçış olmayacaktır.”<sup>66</sup>

63 Jack Shaheen, *The TV Arab*, The Popular Press, Ohio 1984; a.mlf., *Arab and Muslim Stereotyping*. Ayrıca bkz. Michael Hudson-Ronald G. Wolfe (ed.), *The American Media and the Arabs*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington D.C. 1980.

64 J. Shaheen, *a.g.e.*, s. 3.

65 Michael Suleiman, *American Images of Middle East Peoples: Impact of the High Schools*, Middle East Studies Association, New York 1977’den nakleden: Fred R. von der Mehden, “American Perceptions of Islam”, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 21.

66 *Jerusalem Post*, 7 April 2002.

Bir Ortadoğu tarihçisi olarak ün salmasına rağmen Lewis, İslâm'ın şiddet yanlısı bir din olduğu imajını, bu sefer akademik bir üslup ile yeniden gündeme getirmektedir.

Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezi ile takviye edilen İslâm-Batı çatışması fikri, New York ve Washington'a yapılan trajik saldırılarla beraber büyük bir ivme kazandı. 11 Eylül sonrasında İslâm'a karşı belirginleşen iki ana tutumdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, İslâm'ın bir kılıç dini, peygamberinin şiddet yanlısı bir insan ve Müslüman toplumların monolitik, şiddet yanlısı kimseler olarak algılandığı ortaçağ İslâm tanımlamasının yeniden su yüzüne çıkartılmış şeklidir. İkinci tutum ise, İslâm'ın inatçı bir irrasyonellik, modernlik karşıtı, sapkın, aşırı, fanatik ve geleneksel davranış ve eylem biçimleri olarak algılanma şeklidir. Beklenildiği gibi, İslâm ile ilgili bu tutumlar ve basmakalıp düşünceler, İslâm ve Batı dünyaları arasındaki günümüz yüzleşmesinin köklerdeki nedenlere ne kadar dayandığını hesaplama görevini görmüştür. İslâm'ın bir yandan şiddet ve saldırganlık, diğer yandan da hoşgörüsüzlük ve zorbalıkla özdeşleştirilmiş olması, İslâm'ın Batı dünyasında ne şekilde algılanıp yargılandığını gösteren önemli bir unsurdur. Paul Johnson'un *National Review*'de 11 Eylül saldırılarına cevaben yazdığı yazı, bu konu ile ilgili verilebilecek tipik bir örnektir. İslâm üzerine acemi bir okuyucu olduğunu bile iddia edemeyen Johnson, kendisini İslâm tarihi üzerine konuşabilecek bir otorite olarak görür ve "İslâm emperyalist bir dindir. (...) Karanlık çağların dini olarak kalmıştır. Kutsal Kitap fundamentalizminin en uç örneğinin bir benzeridir. (...) İslâm tarihi, gerçekte fetihlerin ve yeniden fetihlerin tarihidir"<sup>67</sup> ifadelerini kullanır. Johnson'un kullandığı bu militan üslup, siyasal İslâm ve terörizm kurgusunun İslâm'ın Batı'nın "öteki"si olarak algılandığının ve düşman olarak görülmesine ne derece katkıda bulunduğunun bir göstergesidir. Yine aynı şekilde, Francis Fukuyama da şunları söylemektedir:

"İslâm, diğer kültürlerin aksine, düzenli olarak, Üsame bin Ladin ve Taliban gibi modernliği reddeden insanlar yetiştiren tek kültürel sistemdir. Bu durum, böyle insanların daha geniş Müslüman topluluğunu ne kadar temsil ettikleri ve bu karşı duruşun acaba İslâm'ın doğasında var olan bir şey mi olduğu sorularını beraberinde getirmektedir."<sup>68</sup>

11 Eylül'e giden süreçte, birçok akademisyen, politika üreticisi ve "terör uzmanı" denilen kişi, sürekli olarak, İslâm'ı şiddete göz yuman ve hatta şiddet üreten bir din olarak betimlemekteydiler. Avrupa ve Amerika'nın İslâm'ı algılamasında önemli etki yaratan intihar saldırıları, uçak kaçırma-

67 P. Johnson, "Relentlessly and Thoroughly: The Only Way to Respond", *National Review*, 15 October 2001, s. 20.

68 F. Fukuyama, "The West Has Won", *The Guardian*, 11 Ekim 2002.

lar, suikastler, sokak gösterileri ve başkaldırıları, “militan İslâm”ın dili hakkında bilgi veren unsurlar olarak algılandı. İlginç olan husus, yukarıda bahsedilen eylemlerin sebepleri incelenirken, İslâm coğrafyasında bu eylemleri doğurabilecek olağanüstü siyasal şartların var olması değil de, şaşırtıcı şekilde bir din olarak İslâm’ın ya da Müslüman kültürünün sorumlu tutuluyor olmasıdır. Bazı durumlarda, dinî birtakım unsurlar, İslâm dünyasındaki Batı ve Amerika karşıtı duyguları açıklamak için tartışmaya açılmaktadır. 1980 seçimlerinden sonra *Time* gazetesine verdiği demeçte Başkan Reagan, “Müslümanlar, bir Hıristiyan ya da bir Yahudiyi öldürmeden cennete giremeyecekleri inancına geri dönüyorlar” şeklinde bir iddia dile getirmişti.<sup>69</sup> Yaklaşık yirmi yıl kadar sonra, Evangelist hareketin en meşhur lideri Pat Robertson’un İslâm’ı “dünya egemenliğine talip şiddet yanlısı bir din” olarak alenen suçladığı açıklamasına ve Patrick J. Buchanan’ın “İslâm’a karşı Amerika” savunmasına bakılacak olursa durumun pek de değişmediğini söyleyebiliriz. Robertson, mesiyani konuşmalarının birinde, Amerikan Başkanı Bush’un İslâm’ın barışsever bir din olduğu şeklindeki açıklamasına itiraz etmektedir. Ona göre “İslâm, başkalarıyla birarada yaşamak isteyen barışsever bir din değildir. Müslümanlar, sadece, diğerlerini kontrol ederek, onlar üzerinde hâkimiyet kurana ve gerekirse onları yok edene kadar birarada yaşamak isterler.”<sup>70</sup> Robertson, Reagan’ın görüşlerini tekrarlayarak “Kur’ân, Müslümanların bir kâfir gördüklerinde onu öldürmelerini emretmektedir” diye ekler. “Kâfir” kelimesinin burada Yahudi ve Hıristiyanlara atıfta bulunduğu varsayılmaktadır. Bezner bir görüşü Victor Tadros, “Örtüsü Kaldırılan İslâm” başlıklı bir denemede çok daha militan bir üslup ile dile getirmiştir. “Örtüsünü kaldırmak” ifadesi ile “İslâm’ın gerçek doğası”nın ne olduğunu anlamayı kasteden Tadros, herkese İslâm hakkında bir ipucu vermektedir. Kendisini “Arapça-İngilizce çevirmen” olarak sunan Tadros, Teksas Hıristiyan Üniversitesi’nin internet adresinde İslâm’ın örtüsünü kaldırmakla ne büyük bir akıllılıkta bulunduğunu şu sözleriyle açığa vurmaktadır:

“Batı uluslarının büyük bir çoğunluğu İslâm’ın özünün husumet, düşmanlık ve Yahudiler ile Hıristiyanlara karşı cihat etmek olduğunun farkında değil. İslâm’dan başka, mensuplarına bu kadar açık bir şekilde Yahudi ve Hıristiyanları öldürüp, mülklerine zarar vermeyi emreden başka bir din yoktur.”<sup>71</sup>

69 Nakleden: Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 69-70.

70 *The Washington Post*, 22 February 2002, A02. Bu, Renan’dan aynen alınmış gibidir: “İslâm, zayıf olduğu zaman liberal [töleranslı]; güçlü olduğu zaman ise can yakıcıdır”; bkz. *L’Islamisme et la science*, Paris 1883, s. 18.

71 [http://www.magazine.tcu.edu/forum/display\\_message.asp?mid=599](http://www.magazine.tcu.edu/forum/display_message.asp?mid=599).

Yukarıda zikredilen görüşlerin biraz abartılı ve fanatik görüşler olduğu, bunların İslâm hakkındaki yaygın düşünceleri yansıtmaktan uzak olduğu ileri sürülebilir. Ancak, bunlar özellikle Amerika'daki fanatik Hıristiyanların<sup>72</sup> İslâm hakkındaki yaygın yanlış algılamalarının önemli birer göstergesidir ve yukarıda zikredilen birkaç uç örnekle sınırlandırılacakmış gibi de görünmemektedir. Örneğin, 11 Eylül olayları sonrasında, Bill Graham'ın oğlu Evangelist Franklin Graham, İslâm'ı "şeytanî ve kötü bir din" olarak tanımlamıştır. Güney Baptist Konvansiyonu'nun eski başkanı Jerry Vine da İslâm Peygamberi'ni "ruhunu şeytanın ele geçirdiği sübyancı" olarak tanımlamıştır.<sup>73</sup> İslâm ile Hıristiyanlık arasında temelde dinî alanlarda var sayılan uyumsuzluk, Samuel Zwemer'in ünlü kitabının başlığı kullanılacak olursa "Hilalin Üzerinde Haç" çatışması olarak algılanmaktadır.<sup>74</sup> Patrick Buchanan 7 Aralık 2001'de İslâm hakkında yaptığı bir konuşmada, İslâm'dan sanki kökünün kurutulması gereken salgın bir hastalıkmiş gibi bahseder. Huntington'ın "medeniyetler çatışması"ni bir üst kademeye taşıyan ve "medeniyetler savaşı"ndan söz eden Buchanan şöyle demektedir:

"(...) medeniyetler arası bir savaş mı bu gelen? Açıkça görülüyor ki, İslâm dünyasında ve Batı'da buna inanan ve bu konuda hevesli olanların sayısı pek de az değil. (...) Ne kadar ölümcül yenilgiye yol açarsak açalım İslâm'ı; Nazizm'i, Japon Militarizmi'ni ve Sovyet Bolşevizmi'ni yok ettiğimiz gibi yok edemeyiz (İslâm ve 20. yüzyılın şeytanları arasındaki benzerliğe dikkat edin). (...) Nüfus olarak İslâm büyük bir artış gösterirken, Batı ölmekte. İslâm savaşçıları yenilgi ya da ölümlerle karşılaşmaya hazırlar, oysa Batı kayıplar konusunda çok ürkek. Onlar dertle dopdolu; oysa biz suçlulukla doluyuz. İslâm hüküm sürdüğü her yerde dogmalarını empoze etmek için hak iddia ediyor, Batı eşitlikten söz ediyor. İslâm iddialı iken, Batı Haçlı seferleri, fetihleri ve imparatorlukları

72 İslâm'ı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden dışlamak isteyen diğer güçlü bir mit de Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanların inandığı tanrıdan başka bir tanrıya inandıkları şeklindeki fikirdir. Bu hikâyeye göre Müslümanların ibadet ettikleri "Ay Tanrı", pagan bir tanrıdır. Bu mit, Dr. Robert Morey tarafından konferanslar ve çeşitli yayınlar aracılığıyla yayılmaktadır; bkz. *The Moon-god Allah, Islam the Religion of the Moon God, Behind the Veil: Unmasking Islam* ve *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion*.

73 Nicholas D. Kristof, "Bigotry in Islam—And Here", *New York Times*, 9 Temmuz 2002.

74 *Muslim World*'u kuran ve yaklaşık 40 yıl editörlüğünü yapan Zwemer ve modern dönemde İslâm'ın diğer misyoner görüşleri için bkz. Jane I. Smith, "Christian Missionary Views of Islam in the 19th-20th Centuries", *Muslims and the West: Encounter and Dialogue*, ed. Zafar Ishaq Ansari-John L. Esposito, Islamic Research Institute, Islamabad 2001, s. 146-177.

için hep özür dilemeci bir tavır içinde oluyor. İslâm'ı gözardı etmeyin. Avrupa'da en hızlı büyüyen inanç İslâm'dır. Hıristiyanlığın Batı'da ömrü tükenmek üzere iken, İslâm, Katolikliğe dünya çapında baskın çıkmaktadır. Camiler dolup taşarken, kiliseler bomboştur.”<sup>75</sup>

Buchanan tarafından yazılan “İslâm Amerika'dan Neden Nefret Ediyor”<sup>76</sup> başlıklı diğer bir deneme, bu alandaki tartışmaların güzel bir özeti vermektedir. Fakat çağdaş İslâm dünyasını bir yandan özcü (*essentialist*) kategoriler ve basmakalıp düşünceler ile diğer yandan da yüzleşme anlatısı üzerinden en iyi değerlendiren ve içerik açısından en çok bilgi sunan çalışma, örneği Bernard Lewis tarafından 11 Eylül'den on yıl kadar önce yazılmış olan “Müslüman Öfkesinin Kökleri” isimli makaledir. Çağdaş İslâm dünyasının bir değerlendirmesini sunduğunu iddia eden bu çalışmada Lewis, Müslümanların temel özelliklerini öfke, kızgınlık, sertlik, tikslenme, nefret, öç, “kâfirlere karşı cihad”, mücadele, saldırı, düşmanlık ve karşı koyma gibi kelimelerle özetler. Lewis, “İslâm dünyasının probleminin” bu dinin kendi tarihi ve kültürel tercihlerinde gizli olan aşırı uçta bulunmak ve köktencilik olduğunu iddia eder. Böylece “Müslüman öfkesi” olarak tanımladığı şeyin kökenlerinin İslâm dünyasının kültürel ve medeniyetsel gerçekliklerinde olduğunu ileri sürer:

“Açıkça görülmektedir ki, önemli ve çok sayıda olan bu özel şikâyetlerden daha derinlerde bir şeyler var. Her anlaşmazlığı bir probleme dönüştüren ve her problemi çözümsüz kılan bu şey daha derinlerde olan bir şey olmalı. (...)

Şu an daha açık olarak görülüyor ki, biz meselelerin, politikaların ve bu politikaları izleyen yönetimlerin seviyesini bir hayli aşan bir ruh hali ve bir hareket ile karşı karşıyayız. Bu, medeniyetler çatışmasından aşağı kalır bir şey değil; eski bir rakibin, bizim Yahudi-Hıristiyan mirasımıza, hâlihazırdaki laik varlığımıza ve her ikisinin dünya çapındaki yayılımına karşı kadim bir rakibin mantık dışı ve fakat tarihî tepkisi.”<sup>77</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında, İslâm ile Batı'nın tarihi Lewis'e göre “saldırı ve karşı saldırıların, cihad ve Haçlı seferlerinin, fetih ve geri almaların uzun bir silsilesidir.” Lewis gibi ünlü bir tarihçinin, 1400 yıllık bir geçmişi olan İslâm ve Batı tarihini bir çırpıda basit bir “saldırı ve fetihler” olayına indirgeyerek İslâm'ı Batı medeniyetini yok etme niyetinde olan teh-

75 7 Aralık 2002, “Coming Clash of Civilizations?”, [www.theamericancause.org/patcomingclashprint.htm](http://www.theamericancause.org/patcomingclashprint.htm).

76 5 Mart 2002, [www.theamericancause.org/patwhydoesIslam.htm](http://www.theamericancause.org/patwhydoesIslam.htm)

77 Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage”, *The Atlantic Monthly* (September 1990), s. 47-60.

ditkâr bir güç olarak algılayan tekdüze düşünme biçimine katkıda bulunduğu gözden kaçmamalıdır. Lewis İslâm dünyasının bugünkü gerçeğini, Batı'ya karşı duyduğu öfke ve kızgınlık açısından değerlendirirken, bunun neden olduğu ve çoğu zaman sadece cahil ve kasıtlı olarak yanlış yönlendirmelerde bulunan tarihçilerden beklenebilecek genellemeler ve saptırmalar yaparak konuyu bu düzlemde özetlemeye çalışır. Bu denemesinden ve diğer çalışmalarından da görülebileceği gibi Lewis tarihe, İslâm dünyasının ve Müslümanların kendilerini öfkeye, nefrete ve öç alma duygusuna kaptırmış birileri olarak betimlenmeleriyle sonuçlanan birtakım kategoriler ve şablonlarla bakmaktadır. Bu tutum, Müslüman dünyanın sadece hâlihazırdaki durumunu yanlış anlamakla kalmamakta, aynı zamanda İslâm ülkeleri, Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanların, Batı medeniyetinin temellerini yıkmayı hedef almış daha büyük bir gücün parçası olduğu şeklindeki fikri yaparak kamuoyunun yanlış bilgilendirilmesine de katkıda bulunmaktadır. Bundan başka, birçok takipçisi gibi Lewis de, İslâm dünyasındaki bütün sosyo-politik oluşumları militarist ve terörist yapılar olarak algılayıp, bunları gözden düşürmek ve bu bağlamda bir sınıflandırmada bulunmak için "İslâm köktenciligi" gibi birçok anlama gelebilecek bir kavramı kullanmaktadır. Bu yaklaşım, Lewis'in *cihad*ın modern versiyonunun "kâfir Batı'ya karşı kutsal savaş" olduğunu ileri sürmesiyle daha açık ve endişe verici bir hal almaktadır:

"Ordu Tanrı'nın ordusu, düşman Tanrı'nın düşmanıdır. Tanrı'nın askerlerinin görevi, Tanrı'nın düşmanlarını bir an önce ortadan kaldırmak ve onları Tanrı tarafından acımasızca cezalandırılacakları yere, yani öbür dünyaya göndermektir. Birçok Müslümanın yeniden dikkate almaya başladığı klasik İslâm düşüncesine göre dünya ve bütün insanlık ikiye ayrılır: Müslüman hukukun ve inancın hüküm sürdüğü İslâm diyarı (*dâru'l-İslâm*) ve Müslümanların sonuçta İslâm egemenliği altına almakla sorumlu olduğu [Lewis bu cümleyi nerden aldığını açıklamaz, İ.K.] gayrimüslim, yani savaş diyarı (*dâru'l-harb*). Fakat dünyanın büyük bir bölümü hâlâ İslâm egemenliğinin dışındadır. Hatta, Müslüman köktencilerin görüşlerine göre, İslâm egemenliği altında olan toplarlarda dahi İslâm inancı baltalanmakta ve İslâm hukuku yürürlükten kaldırılmaktadır. Kutsal savaş (*cihad*) sorumluluğu, bulunduğunuz ülkede başlar ve dışarıda, aynı kâfir düşmana karşı devam eder."<sup>78</sup>

Ünlü bir ilim adamı olmasına rağmen Lewis, *dâru'l-İslâm* ve *dâru'l-harb* kelimelerinin tarihî kökenini araştırmamakta ve *dâru's-sulb*-ya da *dâru'l-'ahd* (barış ve anlaşma diyarı) gibi jeo-dinsel kavramlardan da bahset-

<sup>78</sup> Lewis, *a.g.e.*; ayrıca bkz. Lewis, "Islam and Liberal Democracy", *The Atlantic Monthly* (February 1993), s. 93.

memektedir. Bu önemli ayrıntıları gözlemlemekte başarısız olan Lewis, *dâru'l-harb* kavramını İslâmî misyonerlik kavramı olarak takdim eder. Fakat gerçekte bu tür mekânsal bölümlenmeler, fukahâ tarafından özellikle uluslararası ilişkilere bir çerçeve sağlamak ve Müslüman olmayan ülkelerle siyasî ilişkileri düzenlemek için yapılmıştır. *Dâru'l-harb* kavramını “savaş diyarı” yani Müslümanların sürekli bir savaş halinde bulunmaları olarak algılayan oryantalist bakış açısının aksine,<sup>79</sup> İslâm hukukunun klasik kaynakları bu kavramı, bizim bugün “yabancı ülkeler” olarak anladığımız manada kullanmıştır. Bu yabancı ülkelerle her zaman savaş halinde olmak diye bir şey sözkonusu değildir. Savaşa ancak Müslüman devletin saldırıya uğraması ve “barış (sulh ya da ahd) aktının” tek tarafı olarak bozulması durumunda izin verilir.<sup>80</sup>

Ne Lewis ne de cihad ve *daru'l-harb* kavramlarını değiştirip çarpıtanlar, bu İslâmî kavramların daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesi için ciddi bir çaba sarfetmiştir. Onların, bu radikal hale getirilmiş ve saldırgan okumaları, Arapça, Farsça ya da Türkçe yazılmış hiçbir klasik İslâm eserinde karşılığını bulmamaktadır. Daha çok İngilizce, Almanca ya da Felemenkçe'de yazılmış Batı çalışmalarından beslenen bu çarpıtılmış yorumların cihad kavramını nasıl da öcü haline getirip militarize ettiğini ve bunun özellikle de 11 Eylül saldırılarından önce ve sonra nasıl karşı konulamaz bir üslup haline geldiğini görmek hiç de zor değildir. Bu nedenle *cihad* kelimesi, saldırganlık ve terörizm ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmış ve ısrarla “kutsal savaş” olarak tercüme edilmiştir. Aslına bakılırsa, bu “kutsal savaş” geleneği Hıristiyanlığın tarihinden kaynaklanmaktadır. Sürekli olarak köktencilik, terörizm, kin ve intikam gibi kavramlarla birlikte kullanılan *cihad* kavramı, İslâm hakkındaki basmakalıp düşünceleri güçlendiren kitlesel bir paranoya oluşturmaktadır. Bu görüş, ünlü bir Fransız

79 L. Massignon, *La Crise de l'autorite religieuse et le Califat en Islam*, Paris 1925, s. 80-81; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954 c. II, s. 302; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1955, s. 53 ve 170; a.mlf., “International Law”, *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri-H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington D.C. 1955, s. 349-370. Krş. “dar al-harb”, *The Encyclopedia of Islam* ve *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb-J.H. Kramers, Cornell University Press, Ithaca ts., s. 68-69.

80 Konuyla ilgili klasik kaynakların bazıları için bkz. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'd-da've, İstanbul 1912, c. XXX, s. 33; İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Abkâmü'z-zimme*, Dimeşk 1381, c. I, s. 5; İbn Âbidîn, *Reddü'l-mubtâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994, c. III, s. 247, 253. Klasik kaynakların kıymetli bir incelemesi için bkz. Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Daru'l-İslâm, Daru'l-harb, Daru'l-sulh*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

entelektüeli olan Jacque Ellul tarafından dile getirilmiştir. Ölümünden kısa bir süre önce, Bat Ye'or'un *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* isimli çalışmasına yazdığı önsözde Ellul şunları söylemektedir:

“(…) Cihad ile ilgili anlaşılması gereken çok önemli bir nokta vardır ki, o da cihadın kendi içerisinde bir kurum olduğu, yani Müslüman toplumun bir parçası olduğudur. (...) Bat Ye'or'un da çok güzel ifade ettiği gibi dünya iki bölgeye ayrılmaktadır: *dâru'l-İslâm* ve *dâru'l-harb* yani “İslâm alanı” ve “savaş alanı”. Dünya artık uluslara, insanlara ya da kabilelere bölünemez. Bunun yerine, yukarıda işaret edilen unsurların hepsi, savaş alanı içerisine dahil edilir. Öyle ki, bu alanda *savaş, dış dünya ile kurulabilecek tek ilişki biçimidir* [vurgu bana ait, İ.K.]. Yeryüzü Allah'ındır ve onun sâkinleri bu gerçeği bilmek zorundadırlar; bu amacı gerçekleştirmek için sadece bir yöntem vardır: Savaş. Kur'an savaşın tavsiye edilmediği bazı zamanlar olduğunu söyler ve geçici bir süre savaşa ara verilmesini salık verir. Ancak bu pek bir şey değiştirmez: Savaş, şartlar uygun hale gelir gelmez devam edecek bir kurum olarak varlığını korur.”<sup>81</sup>

Bu konuda sayısız örnek vermek mümkündür. 1993 yılında New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması olayını “açıklamak” için yazılmış olan bir kitapta, *Israeli Air Force* dergisi eski teknik editörü Yusuf Bodansky cihadı uluslararası terör altyapısının dinî ve sosyal temeli olarak tanımlamaktadır: “İslâm terörü Batı'ya ve özellikle Amerika'ya karşı temelde uluslararası terör aracılığıyla Kutsal Savaş'a -cihad- başladı.”<sup>82</sup> Benzer bir histeri de daha dikkat çekici ve sansasyonel bir şekilde Amerikan Üniversitesi'nden Amos Perlmutter tarafından yapılmıştır. Perlmutter okuyucularını bilgilendirirken “İslâm'ın savaşının Batı'ya, Hıristiyanlığa, modern kapitalizme, Siyonizme ve Kominizme karşı toplu bir savaş” olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup> Batı medeniyetinin bu birbirinden farklı çehrelerini özcü (*essentialist*) bir bütün içine toplayan Perlmutter, inanılmaz bir hayal gücü ile İslâm'ın Batı'nın “öteki”si olduğunu iddia etmekte ve Ernest Renan'ın 1862 yılında College de France'ın açılış konuşmasında söylediklerini tekrar etmektedir: “Müslümanlar *Avrupa ruhunu oluşturan her şeyden*, [vurgu bana ait, İ.K.] bilimden ve eğitimden ne kadar da yoksundurlar.”<sup>84</sup>

81 Bat Ye'or's, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1985 (önsözden).

82 Nakleden: Paul Findley, *Silent No More: Confronting America's False Images of Islam*, Amana Publications, Beltsville, MD 2001, s. 65.

83 *The Wall Street Journal*, 4 Ekim 1984.

84 Ernest Renan, *L'Islamisme et la science*, s. 3.



İslâm'ı küçük düşürmek için girişilen kampanya ve bunun sonucunda Müslümanlar ve Batı arasında kasden oluşturulan ayrılıklar İslâm coğrafyasına özgü bir sınırlandırma değildir. Şimdilerde bu kampanya, İslâm'ın Amerika'da oluşturabileceği insancıl imajın yok edilmesi için Amerika'daki Müslüman topluluklara yönelik olarak açık bir şekilde uygulanmaktadır. Steve Emerson'un 1994'te yayınlanan "Amerika'da Cihad: Birleşik Devletlerde İslâmî Aşırılık Üzerine Bir Araştırma" adlı belgeseli, kamuoyunun gerçekte toplumun refahı için yapılan iç mücadele ve savaş anlamında, fakat şimdilerde terörizm ile özdeşleştirilen cihad konusundaki görüşlerini etkileyebilecek belli başlı yapıtlardandır. Sözkonusu belgeselde, köktenci İslâm ve siyasal İslâm anlatılarını ifade etmek için kullanılan bütün basmakalıp düşünceler, yani İslâm'ın karanlık, içinde aşırı uçta olanları ve teröristleri barındıran bir din olduğu anlatılıyordu. Emerson'un İslâm'a karşı bu son derece saldırgan tutumu ve kavgacı söylemi, Amerika'daki bütün Müslümanları potansiyel suçlu olarak gören ithamlar ve kesin önyargılar içermekteydi. 19 Nisan 1995'te Oklahoma şehrinde meydana gelen bombalama olayının bir "Müslüman-Arap terörist saldırısı" olduğu kehânetinde bulunmakla meşhur olan Emerson, hayali senaryosunu kanıtlamak amacıyla "Köktenci İslâmcılar" dediği grubun "terörist altyapılarının çekirdeğini oluşturmak için camileri ve dinî liderlerini kullandıklarını" iddia etmiş<sup>85</sup> ve "Batı'nın Müslümanlara duyduğu nefret" ile ilgili görüşlerini daha savaşçı bir üslup ile açıklamıştır:

"Batı'nın İslâm köktencilğine duyduğu nefretin herhangi özel bir olay ya da davranış ile bir alakası yoktur. Daha ziyade köktenciler, Batı'yı Batı yapan bütün değerleri, yani ekonomik, siyasal ve kültürel sistemi kendilerine karşı gerçek bir saldırı olarak düşünüyorlar."<sup>86</sup>

Benzer bir şekilde Samuel Huntington da İslâm dünyasının laik globalleşmeye karşı olan direnişinin, tam da İslâmcı olarak adlandırılanların kendi ülkelerine getirmeye çalıştıkları demokrasi, insan hakları, eşitlik ve hukukun üstünlüğü gibi kavramları reddetmekle aynı şey olduğunu iddia eder:

"Batı'nın bireysellik, liberalizm, anayasalcılık, insan hakları, özgürlük, hukuk kuralı, demokrasi, serbest piyasa, kilise ve devletin birbirinden

85 *The Wall Street Journal*, 25 Haziran 1993. 11 Eylül'den sonra Emerson, saldırı ve haksız ithamlarına *American Jihad: The Terrorists Living Among Us* (Free Press, New York 2002) adlı kitabında devam etmiştir. Benzer bir yaklaşım için bkz. Daniel Pipes, "Fighting Militant Islam, Without Bias", *City Journal* (Autumn 2001), <http://www.danielpipes.org/article/79>.

86 *San Diego Union Tribune*, 8 Haziran 1993'ten nakleden: P. Findley, *a.g.e.*, s. 71.

ayrı olması gibi düşünceleri İslâm (ve diğer) kültürler üzerinde çok az etki yapmaktadır.”<sup>87</sup>

Huntington, bugünkü Müslüman ve özellikle de Ortadoğu ülkelerindeki seçim demokrasisinin eksikliğini, bu ülkelerde demokratik kültürün yokluğu olarak yorumlayarak bu ikisini birbirine karıştırmaktadır. Böyle düşünmesinde, büyük oranda bu ülkelerdeki siyasal gelişmeleri ve güç yapılarını gözardı etmesi önemli bir rol oynamaktadır. Noris ve Inglehart’ın 1995-2001<sup>88</sup> yılları arasında 9 tanesi Müslüman ülke olmak üzere toplam 75 ülke üzerine yaptıkları araştırmanın gösterdiğine göre, Huntington’ın İslâm ülkelerinde demokrasi fikrinin olmadığı faraziyesinin, Müslüman ülkelerdeki sıradan insanların hayata bakış açıları ve davranışları göz önüne alındığında, gerçekçi olmadığı görülecektir. Esposito’nun işaret ettiği gibi, bu tür değerlendirmeler, toplum ve medeniyet düzeyinde gerçek bir “çatışma alanı”ndan çok bir “çatışma pazarı”nın olduğuna delalet etmektedir.<sup>89</sup>

İslâm’ın hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere karşı şiddet ve terörü desteklediği ve buna göz yumduğu şeklindeki suçlama, militan İslâm kurgusunun bir ürünüdür. Bu çarpıtma taraftarları, din adına yapılan şiddetin her yerde mevcut olduğunu kabul etmeye yanaşmamaktadırlar. Yakın tarihe üstünkörü bir bakış bile şiddet ve terör eylemlerinin, Musevîlik, Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi dünyanın belli başlı bütün dinlerinde yer aldığını gösterecektir. Papaz Michael Bray ve kürtaj kliniklerinin bombalanması, Timothy McVeigh ve Oklahoma’daki federal binaların havaya uçurulması, David Koresh ve Waco’da meydana gelen olaylar, Kuzey İrlanda’da Katolikler ve Protestanlar arasında devam edegelen dinî-siyasal çatışmalar ya da Bosna’da 250.000’den fazla Müslümanın katledilmesi ve birçok kadına tecavüz edilmesi, Hıristiyanlık konusunda verilebilecek birkaç örnektir. Benzer bir şekilde, 1994 yılında Kudüs’teki el-Halil Camii’ne girerek 38 Filistinli’yi öldüren Brooklyn’li psikolog Baruch Goldstein, 1995 yılında Başbakan Itzak Rabin’e aşırı dinci Musevî örgütüne mensup Yigal Amir tarafından suikast yapılması ve Meir Kahane’nin Musevîlik adına yapılan şiddet ve terörü haklı çıkarma çabaları da, terörün

87 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1997, s. 258’den nakleden: John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 127.

88 Pippa Norris ve Ronald Inglehart, “Islam and the West: Testing the Clash of Civilizations Thesis”, *John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Working Paper*, sy. RWP02-015, 22 April 2002.

89 Esposito, *Unholy War*, s. 126.

Musevîlik ile olan ilgisini gösterebilecek birkaç örnektir.<sup>90</sup> Bunlar, içinde bulunduğumuz ulusal ve dinî sınırları aşan modern kültürün şiddete dayalı yapısını açık bir şekilde göstermektedir. Açıkça görülmektedir ki, yukarıda zikredilen örneklerin hiçbiri, Hıristiyanlık ya da Yahudiliğin çoğunluğunu temsil etmemekte ve kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi kimse bu eylemleri dinin kendisi ya da tarihi ile ilişkilendirme gereği duymamaktadır. Oysa İslâm sözkonusu olduğunda bu şekilde davranılmaması dikkat çekici bir durumdur.

Şimdi, İslâm'ın diğer dinler ve dinî gruplar arasından seçilerek, şiddet ve aşırılık ile suçlandığı gerçeği, kendi tarihimizin ne denli esiri olabileceğimizi göstermektedir. Sömürgecilik dönemine, oryantalizmin altın çağına ve Batılı bilgi kurumlarında İslâm ve Müslümanlar hakkında üretilen geniş çaplı bilgiye rağmen, İslâm hâlâ Batı dünyasının dinî ve zihnî ufuklarının dışında yabancı bir unsur olarak algılanmaktadır. Ortaçağ boyunca İslâm çalışmalarının önünü tıkamış olan bilgi eksikliği, İslâm kültürü ve tarihinin zengin dokusunun takdir edilmesinin önünde ciddi bir engel olmaya devam etmektedir. Ortalama bir Batılı, Yahudi-Hıristiyan geleneğine daha çok âşinâ olduğu için, o geleneğin farklılığını takdir edebilmekte ve kural ile istisna arasındaki farkı görebilmektedir. Oysa İslâm sözkonusu olduğunda, İslâm hakkındaki tarihî cehaleti ortadan kaldıracabilecek ve onu daha gelişmiş bir çerçeveye oturtabilecek bir Yahudi-Hıristiyan-Müslüman geleneğine çok nâdiren göndermede bulunmaktadır.

İslâm'ın saldırganlık ve terör ile suçlanmasının yanısıra, Avrupa ve Amerika'da bugün yaygın olan İslâm algısı, ilgili iki konu nedeniyle de büyük zarar görmektedir: Müslüman ülkelerde demokrasi ve sekülerizmin eksik olması. Lewis ve Huntington'ın yukarıda işaret ettiğimiz görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, demokrasi, özgürlük ve kadın haklarını yücelten sivil bir kültürün yokluğu, zalim, geri kafalı, irrasyonel, ataerkil gibi sıfatlarla tanımlanan geleneksel İslâm kültürüne atfedilmektedir. Her ne kadar Lewis, İslâm prensipleri ile demokrasinin ülkü ve usulleri arasında esaslı bir çatışma olmadığını öngörmekle birlikte, yine de “kendi mantığı içinde işleyebilen demokratik bir sistemin kendilerine getirebileceği fırsatlara zarar verdikleri” için “köktenci Müslümanları” suçlamaktadır.<sup>91</sup>

90 Mark Juergensmeyer'in *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (University of California Press, Berkeley-London 2000) adlı çalışması, din nâmına şiddet kullanımının modern gerekçeleri ile ilgili çok değerli veriler içermekte ve şiddetin çeşitli isim ve kimlikler altında kullanılabilirliğini göstermektedir.

91 Lewis, “Islam and Liberal Democracy”, s. 93.

Gilles Kepel ise daha radikal bir tavırla, İslâm ile demokrasinin zâtî bir uyumsuzluk içerisinde olduğunu savunmakta ve “demokrasinin karikatürize edilmiş bir tasavvurunu dahi reddetmek, İslâm’ın dinî öğretisinin doğasında yer almaktadır”<sup>92</sup> demektedir. Kepel gibi Batılı gözlemcilerin, İslâm dünyasında demokrasi gibi, son otuz-kırk yıldır tartışılan bir konuda son derece dar kapsamlı ve sayıca az okuma sunması ve bunu da Batı demokrasisinin laik karakterine karşı, aşırı uçta bulunan birkaç kişinin dinî fikir ve hareketleriyle birlikte değerlendirmesi, aslında, demokrasinin kendi ideallerine aykırı bir davranış şeklidir. Bu tür eleştiriler yöneltilebilse de, bunlar çoğunlukla demokrasinin birçok Müslüman ülkede, yozlaşmış ve baskıcı rejimlerin meşrûlaştırılma sûretiyle istismar edilme şekillerine yönelik tepki mâhiyetindedir. Ayrıca, Batı ve Amerikan-karşıtı olarak adlandırılan duygular, bu rejimlere Avrupa devletleri ve Amerika tarafından açık bir şekilde destek verilmesinden dolayı yükselmektedir. Michael Salla’nın işaret ettiği gibi, “Batı, İslâmî saldırganlığı yok etmek için, kendisinden şüphe ettiği bazı devletlere, geniş çaplı siyasî baskılar ve insan hakları ihlallerine rağmen, diplomatik bir maske uydurarak askerî ve ekonomik destek sağlayacak gibi görünmektedir.”<sup>93</sup> İslâm dünyasında demokrasi konusunda uygulanan çifte standartta verilebilecek en uygun örnek, Cezayir’dir ki burada Avrupa ve Amerika, Robin Wright’ın ifadesiyle “bir polis devletini İslâmî demokrasiye tercih etmiştir.”<sup>94</sup>

Bu noktada, İslâm dünyasındaki demokrasi sorununun iki boyutu olduğunu söyleyebiliriz: Entelektüel ve siyasî boyut. Demokrasi tartışmasının entelektüel boyutu açısından bakıldığında, İslâmcı ya da köktenci olarak adlandırılan kişiler de dâhil olmak üzere birçok Müslüman düşünür ve liderin siyasî katılım, güç paylaşımı, temsil, yönetim, insan hakları, dinî ve kültürel çoğulculuk, azınlıklar gibi meselelerle eleştirel ve yapıcı bir diyaloga girdiği açıkça ortadadır. Son yıllardaki, tartışmanın seyrine bakacak olursak, demokrasinin ve siyasî yönetimin geleneksel İslâmî değerlerin geçerliliğini muhâfaza eden ve seküler olmayan bir tanımının ortaya çıkarılmasının, küçük bir olasılık olmaktan öte, birçok Müslüman ülkede

92 Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994, s. 194.

93 Michael E. Salla, “Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence?”, *Third World Quarterly*, XVIII/4 (December 1997), s. 729-743.

94 Robin Wright, “Islam, Democracy and the West”, *Foreign Affairs*, LXXI/3 (Summer 1992), s. 137-138’den nakleden: Gerges, *America and Political Islam*, s. 29-30.

yer almaya başlamış bir uygulama olduğunu kesin bir dille söylemek mümkündür.<sup>95</sup>

Demokrasi tartışmasının siyasî boyutu ile ilgili olarak da, İslâm dünyasında demokrasinin varlığının da eksikliğinin de politik alanda ciddi suçlamalara neden olduğu, Avrupa ve Amerikan politikalarının da bu durumu genellikle daha karışık ve zor bir hale getirdiği gerçeğidir. Bazı durumlarda, demokrasinin “iyi müttefik-kötü rejim” olan yönetimlere verilen desteği çekmek sûretiyle yaygınlaştırılması ikilem olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü “siyasî değişimler için baskı uygulamak, sadece barışı destekleme çabalarına zarar vermez, aynı zamanda Amerika'nın hayatı çıkarlarına karşı bir durumun ortaya çıkmasına da yol açar: Petrol zengini İran körfezinde ve stratejik açıdan önemli olan Mısır'da istikrar”, bilindiği gibi Amerika çıkarları açısından son derece önemlidir.<sup>96</sup> Bu açıdan bakıldığında, baskıcı rejimleri desteklemek, ideolojik temellerini köktenci ve terörist İslâm mitinin beslediği dış politika kararlarının önemli bir kuralı haline gelmiştir. Sonuçta arta kalan şey, ya İslâm köktencilüğünün mesiyanik tehdidi ya da “siyasî yetersizlik ve olgunsuzluk” ve *Arabistanlı Lawrence* (1962) filminde geçen ifadeyle “daha akıllı bir Batılı'dan vesâyet almaya ihtiyacı olan ve siyasî bir zafiyet” içerisinde bulunan Araplardır.<sup>97</sup> Aynı tutuma, Filistin sorununda da rastlamaktayız. İsrail ile Filistinliler arasındaki meselenin, “İsrail işgali, İsrail'in bölgeye yerleşimi, İsrail zalimliği ve saldırganlığı ile alakalı olmadığı” iddia edilerek, bu fiilî durum Arapların demokratik olmayan doğaları ile ilişkilendirilmektedir. Burada da sözkonusu olan şey, Arapların “kendileri gibi olmayan diğerleri ile barış içinde yaşayamamaları” olarak görülmektedir.<sup>98</sup> Arapların yeni dünyanın “serbest suçluları” olarak görülmelerinden dolayı bizi rahatsız etme-

95 İslâm ve demokrasi ile ilgili gittikçe büyüyen ve bu tartışmanın İslâm dünyasındaki canlılığına işaret eden bir literatür vardır. Malezya, Endonezya ve İran'daki tartışmaların bir özeti için bkz. John Esposito, *Unholy War*, s. 133-145; J.L. Esposito-John Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996; A. Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, ed.-çev. Mahmoud Sadri-Ahmad Sadri, Oxford University Press, New York 2000; Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford University Press, New York 2001; Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Addison-Wesley Pub. Co., Reading, Mass. 1992.

96 Martin Indyk, “Back to the Bazaar”, *Foreign Affairs*, LXXXI/1 (February 2002), s. 75-89.

97 Nakleden: Ralph Braibanti, *The Nature and Structure of the Islamic World*, International Strategy and Policy Institute, Chicago 1995, s. 6.

98 Köşe yazarı Mona Charen'dan nakleden: Robert Fisk, “Fear and Learning in America”, *Independent*, 17 Nisan 2002.

yen ve fakat ırkçılıktan aşağı kalır bir yanı olmayan bu tür ifadeler, Amerikan kamuoyunda, İslâm dünyasındaki demokrasi hakkında devam etmekte olan tartışmalara derin bir şekilde nüfûz etmektedir. Ayrıca bu durum, devletlerin, uluslararası kuruluşların ve uluslararası şirketlerin ekonomik çıkarlarının oluşturduğu karmaşık yapıdan bağımsız olarak ele almamızın mümkün olmadığı İslâm ülkelerinin sürüp giden siyasî sorunlarını doğru bir şekilde anlama imkânını da elimizden almaktadır.

Müslüman ülkelerde sekülerizmin olmadığına dair yapılan tartışma, demokrasi sorununa benzer bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. İslâm'ın siyasî yönetimde hak iddia etmesi ve "İslâmcı" olarak adlandırılan kadroların Türkiye, Malezya, İran ve Cezayir gibi ülkelerde beklenmedik bir şekilde başarı göstermeleri, genellikle, İslâm dünyasında laik bir geleneğin eksikliğine bağlı olarak oluşan anormallikler olarak yorumlanmaktadır. Kilise ile devletin Batı tarzı bir şekilde ayrımı İslâm geleneğinde herhangi bir tarihî temele dayanmamaktadır. Bu sebeple pek çok Batılı nazarında din ile kamusal alanı biraraya getirmeye çalışmak, dinî aşırılık ve tutuculuk teşebbüsleri olarak algılanmaktadır. Aynı şekilde, Müslüman dünyadaki İslâm köktencilüğünün yükselişi bir yandan laikliğin olmayışına, diğer yandan da laik yönetimlerin başarısızlığına bağlanmaktadır. Türkiye, uyguladığı laiklik programından ve 1923 yılında modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde girişmiş olduğu Batılılaşmadan dolayı bu kuralın bir istisnası olarak görülmektedir. Son yıllarda, laik, modern ve Batı taraftarlığı gibi özellikleri dolayısıyla "Türk Modeli" olarak adlandırılan ve sıkça vurgulanan değerlerin, diğer Müslüman ülkelere ihraç edilebileceği üzerine önemli tartışmalar yapılmaktadır.

Bu görüş, İslâm dünyasındaki sekülerizm meselesini kabaca basitleştirmesinin yanısıra, aynı zamanda, sekülerizmin kusurlarının üstesinden gelmek için yapılmış bazı teşebbüslerin, saatleri geri almak ya da insan hakları ve demokrasinin temel prensiplerini yok etmek olarak yorumlandığı şeklinde çarpıtılmış bir resim sunmaktadır. Sonuç olarak, İslâm dünyasındaki laik rejimler, "dinî köktencilik" ve "tutuculuk" tehlikesi gerçeğe dönüşmesin diye her ne pahasına olursa olsun desteklenmektedir. Ancak bu faraziye, Türkiye gibi ülkelerde, devletin laik otoritesini, farklı dinsel grupların haklarını birbirlerine ve devletin ezici gücüne karşı garanti altına almak için kullanmasının yanısıra, bu otoriteyi dine karşı bir kalkan olarak kullanması gerçeğini de değiştirmemektedir. Graham Fuller'in işaret ettiği gibi,

"Türkiye, 'laik bir ülke' olduğu için değil 'Türk laikliği' gerçekte tam anlamıyla devlet kontrolüne ve hatta dinin baskı altında tutulmasına dayandığı için önemle düşünülme hakeden bir ülkedir. Türkiye bir

model olma yolundadır, bunun tam olarak sebebi de, katı devlet ideolojisine gem vurduğu ve yavaş yavaş ancak isteksiz bir şekilde geleneği, toplumun geniş bir kesiminin fikirlerini ve ülkenin gelişmekte olan demokratik ruhunu yansıtan İslâmî hareketlerin ve partilerin ortaya çıkmasına izin vermesidir.”<sup>99</sup>

Tunus, Cezayir ve Türkiye gibi ülkelerde gördüğümüz sert sekülerizm uygulamaları, İslâm dünyasındaki geniş toplum kesimlerinin radikalize edilmesine ve vatandaşlık haklarından mahrum edilerek toplum dışına itilmesine yol açmıştır. Modernleşme adına laikliği, İslâmî normları ve yerel gelenekleri baskı altında tutmak için bir araç olarak kullanmak, devlet merkezli güç elitlerinin yöneticiler ve yönetilenler arasında derin uçurumlar yaratmasına ve daha ileri bir aşama olarak da, meşrûyetlerini kendilerini iş başına getirenlerden ziyade, Batılı yönetimlerle girdikleri stratejik ittifaklardan alan baskıcı ve yoz rejimler tarafından dayatılan modernleşme projesi için modernlik, geleneksel inançlar ve uygulamalar arasındaki mesafeyi açmasına neden olmaktadır. Avrupa Aydınlanma hareketiyle gelişen ve din-dışı ve kutsala saygı göstermeyen bir dünya ve toplum görüşü olarak formüle edilen sekülerizmin İslâm ya da diğer herhangi bir dinî gelenek ile bağdaşmasının mümkün olmadığı ortadadır. Felsefi bir proje olarak sekülerizm, aşkın olanı reddeder ve gerçekliği kendi-başına ve içkin bir yapı olarak kurgular. İnsanlığın bir gün dini aşıp geride bırakacağı şeklindeki hümanist ütopya, daha çok sekülerist söylemin ve Lewis'in Batı ile İslâm arasında çekişme noktası olarak gördüğü “bizim Yahudi-Hıristiyan mirasımız ve seküler mevcudiyetimiz” şeklindeki sunumundan okuduğumuz şekliyle İslâm'a ve onun 20. yüzyıldaki canlanışına yöneltilen eleştirilerin altını çizmektedir. Ancak, sekülerizmin zaferi artık kuşku ile karşılanmaktadır. Peter Berger ve diğerlerinin çalışmalarında gördüğümüz gibi dünyanın sekülerlikten kurtarılması (*de-secularize*) önemli bir bakış açısı olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>100</sup>

Batı medeniyetinin seküler karakterinin, dünyanın diğer birçok bölümünden daha dindar ve daha geleneksel olarak kalan Müslüman dünyada, bir tehlike ve çatışma alanı olarak algılandığı doğrudur. Modern tü-

99 Graham Fuller, “The Future of Political Islam”, *Foreign Affairs*, LXXXI/2 (May-April 2002), s. 59.

100 Krş. Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* Ethics and Public Policy Center, Washington D.C. 1999. Ayrıca bkz. John Keane, P. Berger, Abdelwahab Elmesiri ve Ahmet Davutoğlu'nun makaleleri: *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. J.L. Esposito-A. Tamimi, New York University Press, New York 2000; William E. Connolly, *Why I am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.

ketici kültürün ihracı, onun yaygın tabuları ve onlarla birlikte gelişen davranış biçimlerinin geleneksel Müslüman toplumların dokusunda yıpratıcı etkileri olduğu görülmekte ve bu, birçok kimseyi Batı'yı materyalist bir kültür olarak kınamaya teşvik etmektedir. Ancak burada belirtilmelidir ki, Batı hakkındaki bu görüş, seksi, uyuşturucuyu, şiddeti, bireyselliği, aile kurumunun yıkımını, okullarda meydana gelen ve ölümle sonuçlanan olayları ya da kontrolsüz tüketiciliğin ahlaki bozukluğunu nazar-ı itibara aldığımızda, dindar bir Müslümanın, Yahudinin ya da Hindunun görüşleri, Avrupa'da ya da Amerika'da yaşayan dindar bir Hıristiyan'ın görüşünden çok farklı değildir. Farklılık, Batılı olmayan birinin modern kültürü algılamasıyla birlikte oluşan derin kültür şokundadır. Ayrıca, vurgulanması gerekli diğer bir nokta, modernlik-karşıtı ve Batı-karşıtı söylemin öncelikli hedefinin, Batı'nın kendi içindeki konumu değil, fakat İslâm dünyasındaki Batı olduğudur. Bir başka ifadeyle bazılarının dünyanın "Macdonaldlaşması" olarak işaret ettiği süreç gerçekte, sadece İslâm inancına mensup insanlar için değil, daha çok dünya çapındaki birçok yerel ve yöresel geleneklere karşı bir tehdit oluşturmaktadır. Modern Batı kültürünün ürünleri ve kültür simgeleri, demokrasi ve laiklik iddiasında bulunan rejimler tarafından modernleşme, gelişme ve küreselleşme adına yerel bir topluma ihraç edildiklerinde, bir çatışma kaynağı haline gelmektedirler. Paradoksal bir şekilde, Batı'da Batı hakkında yapılan eleştiriler herhangi bir saldırganlık ya da siyasî anlamdan yoksun olarak algılanırken, benzer eleştiriler İslâm dünyasından Batı'ya çevrildiklerinde, bunlar karakteristik olarak, saldırgan köktenciliğin ve modern karşıtlığın temeli olarak görülmektedir.

Sonuç olarak, Modernleşme ve Batılılaşma karşıtı olan bu eleştiriler, aynı zamanda Avrupa sömürgecinin zeminine ve onun İslâm dünyasında süregelen mirasına karşı bir eleştiri olarak da değerlendirilmelidir. İslâm dünyasında yer etmiş olan Batı-karşıtı söylemin kökenleri, İslâm dünyasının Avrupa ile karşılaştığı ve modern dünyanın emperyalizm ve sömürgecilik yükünü taşımak zorunda olduğu 18 ve 19. yüzyıllara kadar gitmektedir. İslâm dünyasının yüzde yetmişinin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupalı koloni idaresinin altında bulunduğu gerçeği, günümüz İslâm dünyasının Batı'yı nasıl sömürgeci ve köleleştirici bir güç olarak algılaya geldiği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.<sup>101</sup> Bu, 1798 yılında Mısır'ın Napolyon tarafından işgali ile yüzyüze gelen ve bu işgale şahit olan Ceber-

101 18 ve 19. yüzyıldaki İslâmî hareketleri, Avrupa sömürgeciliği bağlamında değerlendiren birkaç çalışma için bkz. John Voll, "Foundations for Renewal and Reform", *The Oxford History of Islam*, ed. J.L. Esposito, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 509-547. Ayrıca bkz. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 168-212.



tî'de belirgin bir şekilde görülmektedir: Cebertî ve hemşehrisi Mısırlılar'a göre modern Avrupa, birkaç bilimsel keşfin yapıldığı ya da özgürlük ve birlik düşüncelerinin dile getirildiği bir yer olmaktan çok, Mısır'ın yani İslâm dünyasının kültürel kalbinin, 1789 Fransız Devrimi'nin merkezi olan Fransa tarafından işgalinin acı veren gerçeği olarak ortaya çıkmıştır.<sup>102</sup> Bunun dışında, imparatorluktan modern ulus-devlet modeline geçişte Müslüman topraklarının savunulması, sömürge karşıtı mücadelelerini, işgalci Avrupa ülkelerine ve Rusya'ya karşı cihad olarak gören Müslüman liderler ve entelektüeller tarafından üstlenilmiştir.<sup>103</sup> Ümmet, cihad ve *dâru'l-harb* gibi kavramlar, yeni jeopolitik anlamlar kazanmış ve sömürge dönemi süresince modern İslâm söyleminin bir parçası haline gelmiştir. Bu gerçek, bugün İslâm dünyasındaki tepkileri analiz ederken mutlaka akılda tutulmalıdır. İslâmcı entelektüel ve lider olarak adlandırılan birçok kimse için, sömürge ve sömürge sonrası dönemin sosyo-ekonomik, siyasî ve entelektüel kalıntılarının üstesinden gelebilmek, Müslüman toplumların, küreselleşmenin ve modernleşmenin sekülerleştirici etkilerinin tüm dünyada hissedildiği bugün ve bu çağda kendi kimliklerini yeniden savunmak için hâlâ süregelen bir mücadeledir.<sup>104</sup>

İslâm'ın dünya çapında, dinî ya da seküler bir medeniyet olarak tasavvur edilen Batı'nın tehditkâr “ötekisi” olarak algılanmasına rağmen, İslâm'ı ve İslâm dünyasını, Batı'nın komşusu ve Musevîlik, Hıristiyanlık ile İslâm dininin dâhil olduğu İbrahimî dinler geleneğinin kardeşi olarak gören alternatif bir görüş de bulunmaktadır. Birçok Avrupalı ve Amerikalı ilim adamı ve entelektüel tarafından dile getirilen ve üzerine çok sayıda analizin yapıldığı ve bir başka çalışmanın konusu olabilecek bu görüş, kalkış noktası olarak uzlaşma, birarada yaşama ve diyalog yaklaşımlarını benimsemektedir. Bu görüşü savunanlar, İslâm'ın, İslâm köktencilliği, İslâm aşırılığı ve İslâm terörü gibi kurgular aracılığı ile şeytanîleştirilmesine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Edward Saïd, John Esposito, John Voll, Bruce Lawrence, James Piscatori, Graham Fuller ve Richard Bulliet gibi bu görüşün yandaşları, İslâm dünyasını yekpâre bir birim olmaktan çok kendi

102 Krş. *Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798: Napoleon in Egypt* (çev. Shmuel Moreh, 3. bsk., Markus Wiener Publishers, Princeton 1997,) adlı eserde yer alan, Cebertî'nin Fransa'nın Mısır'ı işgalini konu edinen anlatısı ve kendisinin Napolyon'a gösterdiği kültürel karşılık.

103 Krş. S.V.R. Nasr, “European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States”, *The Oxford History of Islam*, s. 549-599.

104 Krş. Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 40-50; Yvonne Yazbeck Haddad, “Islamism: A Designer Ideology for Resistance, Change and Empowerment”, *Muslims and the West: Encounter and Dialogue*, s. 274-295.

başına bir evren, bir dinamizm ve çok yönlü bir gerçek olarak tanımlamaktadırlar. Sabit kimlikler ve basmakalıp düşünceler ardından bakmaktan ziyade, onlar Müslüman ülkelerin kendileri ve Batı ile olan sorunlarını, Müslümanların sosyal ve siyasal koşulları içinde değerlendirmeyi tercih etmektedirler. İslâm dünyasında küçük bir azınlık olarak varlık gösteren bazı köktenci seslerin varlığını kabul etmelerine rağmen, İslâm'ın hayat görüşünün genel anlamda hoşgörülü ve demokratik olduğunu, Batı ve Amerika karşıtlığının İslâm'ın olmazsa olmaz şartlarından biri olmadığını ifade etmektedirler. İslâm dünyası ile Batı arasında kültürel farklılıkların bulunduğunu kabul etmelerine rağmen, bu ikisi arasında mutlak bir varoluşsal çatışmayı gerektirecek herhangi bir durum olmadığını savunmaktadırlar. Bunlara ek olarak İslâm'ı Batı'ya karşı askerî bir tehditten çok, entelektüel ve manevî bir meydan okuma olarak görmektedirler.<sup>105</sup> Ayrıca İslâm dünyasındaki Amerikan-karşıtı duyguların çoğunun, Müslüman ülkelerdeki ve özellikle Ortadoğu'daki demokrasi sorununda çifte standarda dayanan ve İsrail'e tek taraflı ve koşulsuz destek veren Amerikan dış politikasından kaynaklandığı gerçeğine vurgu yapmaktadırlar.<sup>106</sup> Avrupa ve Amerika'daki Müslüman azınlık tecrübesini de, İslâm ve Batı'nın birarada yaşama ve diyalogda bulunmaları anlamında, iki dünyanın tarihinde de değerli bir bölüm teşkil edebilecek bir durum olarak kabul ederler. Çatışmacı ve barışçıl perspektiflerin arasındaki keskin tezatın, Batı ile İslâm'ın tarihinde, hem medeniyetsel anlamda birarada yaşama, hem de özellikle 11 Eylül sonrası süreçteki politik kararlar aşamasında yeni bir sayfa açacağını söylemek bir abartı olmayacaktır.<sup>107</sup>

Sonuç olarak, her ne kadar bu çalışmanın temel konusu Batı'nın İslâm algıları ise de, Batı'nın İslâm ve İslâm dünyası ile ilgili tasavvuru, kendi ben-tasavvurunun bir yansımasıdır ve bu durum İslâm dünyası için de aynen geçerlidir. Her iki dünya da birbirlerini kendi kimliklerini oluşturan şartlar ve öteki hakkındaki görüşleri doğrultusunda görmektedirler. Müslümanların Batı algısı kaçınılmaz olarak, İslâm tarihi boyunca birçok değişikliğe sahne olmuş kendi anlam değerleri içerisinde, Batı'yı yeni algı ve anlama biçimleri oluşturarak anlamlandırmaya çalışmak şeklinde tezahür

105 İbrahim Kalın, "Deconstructing Monolithic Perceptions: A Conversation with Professor John Esposito", *The Journal of Muslim Minority Affairs*, XXI/1 (April 2001), s. 155-163.

106 Bu bilim adamları hakkında, Amerikan dış politika kararları çerçevesinde yapılan bir analiz için bkz. Mohommed A. Muqtedar Khan, "US Foreign Policy and Political Islam: Interests, Ideas, and Ideology", *Security Dialogue*, XXIX/4 (1998), s. 449-462.

107 Uzlaşmacı kanadın politika tavsiyeleri için bkz. Gerges, *America and Political Islam*, s. 28-36.

etmiştir. Dokuzuncu yüzyıldaki bir Müslümanın Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi hakkındaki görüşü ile on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki bir Müslümanın modern bilim ve teknolojiye yaklaşımı aynı değildir. İslâm ve Batı tarihinde süreklilik ve değişimlerden bahsederken, bunu ancak her iki medeniyetin ben-algısı ve ben-tasavvurlarının sürekliliği ya da kırılmaya uğraması açısından ele alabiliriz. Bu bağlamda, Müslüman dünyanın modern Batı, onun bilim ve teknolojisi, askerî ve ekonomik gücü ya da dünya görüşü ile hesaplaşması, aslında aynı zamanda, İslâm dünyasının kendisi ile hesaplaşması anlamına gelmektedir. Yani Müslüman dünyanın modern dönemdeki ben-tasavvuru, onun bir kategori olarak “Batı”yı algılama biçimi üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Gelenek ve modernlik, din ve sekülerizm, İslâm medeniyetinin ihyâsı, Müslüman ülkelerdeki ekonomik ve siyasî gelişmeler, modern bilim ve teknoloji ve tüm bunların sosyo-felsefi meydan okumaları gibi can alıcı noktaların, bu süreçte Batı'nın oynadığı rol göz önünde bulundurulmadan günümüz İslâm dünyasında hakkıyla tartışılması mümkün değildir.

Aynı şekilde, Batı'nın İslâm ile karşılaşması da, kendi-imajını oluşturan şartlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Etnosentrizm, evrensellik ve bunun karşısında yer alan kendine özgülük, yerellik, “öteki”nin temsil edilmesi, sömürgecilik mirası, küreselleşme, insan hakları, çoğulculuk ve modernizmin sınırları gibi kavramlar, Batı'nın Batılı olmayan dünya ile kurduğu ilişkide Batı'yı tanımlayan önemli unsurlardan birkaçıdır. Kültürel ve ulusal sınırların çeşitli biçimlerde aşıldığı günümüzde, bu kavramlardan hiçbirini, onların Batı dünyasının sınırları ötesindeki kültürler ve kimlikler için ne anlama geldiğini ve ne şekilde uygulandığını hesaba katmadan tartışmak mümkün değildir. Bu noktada İslâm'ın Batılı zihin dünyasında nasıl kurgulandığını araştırmak, Batı'nın kendini ve kendi dışındakileri nasıl algıladığı ve tasvir ettiğini anlama yolunda atılmış önemli bir adımdır. İster barışçıl ister çatışmacı bir açıdan ele alınsın, İslâm'ın Batılı zihin ve tahayyül dünyasındaki yerini gözardı etmek artık mümkün değildir. Batı medeniyetinin bundan sonra kendini nasıl tanımlayacağı, bir din, kültür ve coğrafya olarak İslâm'ı nasıl algıladığı ile doğrudan irtibatlıdır. Bu çalışmanın mütevazı bir şekilde sunmaya çalıştığı tarihî mirasın aşılması ve İslâm karşıtı çatışmacı ve militan söylemlerin ötesine gidilmesi, geleceğe daha umutlu bakmamızın birinci gerek şartıdır.