

T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ANABİLİM DALI

İSLAMOFOBİNİN TARİHSEL BOYUTLARI

Yüksek Lisans Tezi

Recep BAYYİĞİT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Ankara 2021

T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ANABİLİM DALI

İSLAMOFOBİNİN TARİHSEL BOYUTLARI

Yüksek Lisans Tezi

Recep BAYYİĞİT

185310026

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Ankara 2021

ÖNSÖZ

Tarih 1095 yılını gösterdiğinde Papa 2. Urbanus Haçlı Seferlerini başlatmak için büyük bir kalabalığın önüne çıkmıştı. Ağzından çıkacak her sözü Tanrı'nın sözü olarak kabul edecek kitleler, içinde bulundukları maddî krizden kurtuluş için bir müjde geleceğini de biliyorlardı. Nihayet Papa, İslam topraklarının zenginliğinden ve İslam dininin sefaletinden bahsedince zihinlerdeki İslam imajı netlik kazanmıştı. Papanın, yani Tanrı'nın iradesine göre şiddet ve şehvet dini İslam kutsal topraklardan sürülmeliydi. Yaklaşık bin yıl sonra 2001'deki İkiz Kule saldırılarının ardından bu olayı tüm Afganistan'a teşmil eden dönemin ABD Başkanı George W. Bush da özgürlüğün başkenti "kutsal Amerika'yı" kurtarmak için Afganistan'ın işgal edilmesi gerektiğini söyleyerek bu politikasını Haçlı Seferlerine benzetmişti. Yirmi yıl sonra ise Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron, Kur'an'ın şiddeti besleyen ayetlerden temizlenmesi gerektiğine değinerek Müslümanları, ancak bu şartla laikliğin merkezi olan Fransa'da tutunabilecekleri konusunda uyarıyordu. Macron'un, Bush'un ve 2. Urbanus'un söylemlerinde benzerlik taşıyan tikel unsurlar tarihî ve coğrafi sınırları aşan tümel bir zihniyete işaret etmektedir. Ancak söylemlerin varyasyonları elbette bunlarla sınırlı değildir. 1798'de Mısır seferine çıkan Napolyon Bonapart Mısır halkına besmeleyle başlayan bildiriler dağıtıyordu. Bu bildirilerde Fransız Hristiyanlarının, Haçlı Seferlerini başlatan Papalıktan farklı oldukları ve Müslümanları kurtarmak istedikleri yazılıyordu. Benzer şekilde 2003'lü yıllardan itibaren Orta Doğu işgallerini sıklaştıran ABD, Orta Doğuya demokrasi götürdüğünü dünya kamuoyuna ilan ediyordu. Rusya Devlet Başkanı Vladimir Putin de 2019'da İslam dininin, saldırı altında kalmadıkça saldırmaya cevaz vermediğine değinirken, Suudi Arabistan'ın toprak bütünlüğünü korumak için S-400 silahlarıyla desteklenmesi gerektiğini vurguluyordu.

İslam ve Batı ilişkilerinin tarihsel sürecinden paylaşılan anekdotlar arasında bir anlam ilişkisi veya sürekliliği olduğu aşîkârdır. Sürekliliği sağlayan iki temel etken

sosyo-politik menfaatler ve bu menfaatleri izleyen dinî/teolojik meşrulaştırmalardır. Bu bağlamda dinlerin teolojik yapılarını toplulukların sosyo-politik menfaatleriyle bir tutmak ne kadar indirgemeci bir yaklaşımsa birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirmek de o kadar ihmalkâr bir yaklaşımdır. İslam'ın teolojik yapısına ilişkin sergilenen İslamofobik tutumlar da bu çerçevede ele alınması gerekmektedir. Tarihsel bir olgu olarak İslamofobinin daha iyi anlaşılması için İslamofobinin sosyo-politik kökenini incelemek bu doğrultuda önemli bir imkân sunacaktır.

İslamofobinin sosyo-politik kökeninin tarihsel boyutlarıyla incelendiği bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, hayli sorunlu bir kavram olan İslamofobiye dair getirilen alternatif/ek kavramsal yaklaşımlar ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlardan ve tarihsel sosyolojik süreçten hareketle neden İslamofobi kavramının tercih edildiği ve tanımsal yüklemesinin nasıl olması gerektiği tartışılmaktadır. İkinci bölümde dokümantasyon yöntemiyle İslamofobinin tarihsel gelişim sürecinde kırılma ve dönüm noktalarını teşkil eden dört ana dönem tasnif edilmektedir. Hem bu dönemler hem de bu dönemlerin içinde yer verilen tarihsel sosyolojik süreç İslamofobi odağında kronolojik olarak analiz edilecektir. Bu dört dönemin içindeki her kısmın sonunda İslamofobinin gelişim sürecine etki eden sosyo-politik etkenler kısmın özetiyle birlikte tekrar analiz edilmektedir. Bu analizler sonucunda ilgili dönem için geliş(tiril)en İslamofobinin sosyo-politik kökenini ifade eden anahtar kavramlar üretilmektedir. Üçüncü bölümde ise ilgili anahtar kavramlar karşılaştırma ve tümevarım yöntemleriyle üç başlık altında birleştirilerek sosyolojik teoriler eşliğinde tartışılmaktadır.

Elinizdeki çalışmanın telifi ortalama bir buçuk yıla yakın süren bir emeğin neticesinde gelişmiştir. Ancak fikrî temelleri telifinden çok daha önceki uzun yıllara yayılabilecek bir zihinsel birikimin havzasında yoğrulmuştur. Nitekim çocukluğumun en eski hatıralarında dahi Irak işgalini televizyonda izlerken tanklara taş atan çocukları anlamlandırma problemleri yaşadığım günler yer almaktadır. İlginçtir ki bu çalışmayı sonlandırdığım şu günlerde bile hala (Filistin başta olmak üzere) Orta Doğu'da çocuklar devletlerin iktidar çatışmalarında canlarını yitirmektedirler. Bu yüzden İslamofobi hala kamuoyunda anlamlandırılması gereken bir toplumsal problemdir. Bu kapsamda gerek çalışmanın telifi esnasında gerekse öncesinde engin hoşgörüsüyle düşüncelerime önem veren, yol gösteren, bilimsel perspektiflerimizde ufuk açan danışman hocam sayın Prof.

Dr. Ejder OKUMUŞ beyi minnet ve şükranla anmalıyım. Çalışmayı inceleyerek eleştiri ve katkılarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Hicret K. TOPRAK hocama da teşekkür borçluyum.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	viii
ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI.....	viii
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	x
LİTERATÜR TARAMASI.....	xiii
ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI.....	xvii
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL YAKLAŞIM: İSLAMOFOBİ	1
1.1. İSLAMOFOBİ VE ANTİ-İSLAMİZM TARTIŞMALARI.....	2
1.2. MÜSLÜMANOFOBİ.....	3
1.3. İSLAMODİUM.....	5
1.4. İSLAM DÜŞMANLIĞI.....	5
1.5. İSLAMOFOBİ.....	6
2. BÖLÜM: MEKKE'DEN NEW YORK'A İSLAMOFOBİ	10
2.1. İLK İSLAM TOPLULUKLARI VE ORTA DOĞUDA İSLAMOFOBİ	11
2.2. ENDÜLÜS İSLAM TOPLUMU VE RECONQUISTA	36
2.3. HAÇLI SEFERLERİ VE OSMANLI.....	64
2.4. SOĞUK SAVAŞ, İRAN DEVRİMİ, 11 EYLÜL VE SONRASI	98
3. BÖLÜM: TEOLOJİ VE SOSYOLOJİ ÇEMBERİNDE İSLAMOFOBİ.....	114
3.1. İKTİDAR İLİŞKİLERİ	115
3.2. KİMLİK	122
3.3. SANAT, MEDYA VE BİLİM.....	127
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	134

ÖZET

İslam ve Batı ilişkilerinde önemli bir belirleyici olan İslamofobi, İslam'a ilişkin statik ve irrasyonel söylemlerle teolojik boyutlarına sıkıştırılmaya çalışılan toplumsal bir problemdir. İslamofobiyi, sosyo-politik etkenlerinden bağımsız teolojik çatışmalar zaviyesinden değerlendirmek İslamofobinin tüm boyutlarıyla anlaşılmasına ket vurmaktadır. İslam dininin indirgemeci ve basitleştirici bir teolojik yorumu olması itibarıyla İslamofobi tarihsel bir olgudur. Bu açılardan İslamofobiyi anlamlandırabilmede, İslamofobinin teolojiyle harmanlanan sosyo-politik kökenini incelemek önemli bir perspektif kazandıracaktır. İslamofobinin sosyo-politik kökenlerinin anlamacı ve açıklayıcı yaklaşımla incelendiği bu çalışmada İslamofobinin kırılma ve dönüm aşamalarını teşkil eden dönemlerin tarihsel sosyolojik bağlamı İslamofobiyi geliştiren sosyo-politik etkenler odağında dokümantasyon yöntemiyle analiz edilmiştir. İlgili dönem analizlerinden elde edilen anahtar kavramlar karşılaştırma ve tümevarım yöntemiyle ele alınmıştır. Bu kavramların İslamofobinin sosyo-politik kökenlerinde karşılık gelen bağlamları sosyolojik teoriler eşliğinde tartışılmıştır. İslamofobinin, İslam ve Batı ilişkilerindeki sosyo-politik mücadelelerin teolojik nitelikteki görünürlüğü olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sosyo-politik mücadelelerde iktidar ilişkilerindeki çatışmaların büyük oranda belirleyici olduğu, iktidarların kimlik politikaları bağlamında İslamofobik kamuoyunu oluşturmak için sanat, medya ve bilimi işlevsel olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Bu yönleriyle araştırmanın özgünlüğünü; İslamofobinin tüm tarihsel gelişim süreciyle birlikte ele alınmasının, teolojik/sosyo-politik bütünlüğün sosyolojik teoriler eşliğinde tartışılmasının ve yeni bir tanım getirme denemesinin teşkil ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İktidar İlişkileri, Kimlik, Sanat, Medya, Bilim, Teolojik Meşrulaştırım.

ABSTRACT

Islamophobia, which is an important determinant in the relations between Islam and the West, is a social problem that is tried to be compressed into its theological dimensions with static and irrational discourses about Islam. Evaluating Islamophobia from the point of view of theological conflicts independent of socio-political factors hinders understanding of Islamophobia in all its dimensions. Islamophobia is a historical phenomenon as it is a reductionist and simplistic theological interpretation of Islam. In these respects, examining the socio-political origin of Islamophobia blended with theology will provide an important perspective in understanding Islamophobia. In this study, in which the socio-political origins of Islamophobia are examined with an understanding and explaining approaches, the historical sociological context of the periods that constitute the breaking and turning stages of Islamophobia is analyzed with the documentation method in the focus of socio-political factors that develop Islamophobia. The key concepts obtained from the related period analyzes are discussed with the method of comparison and induction. The corresponding contexts of these concepts in the socio-political roots of Islamophobia are discussed in the context of sociological theories. It was concluded that Islamophobia is the theological visibility of socio-political struggles in Islam and Western relations. It has been determined that the conflicts in power relations are largely determinant in these socio-political struggles, and that the governments use art, media and science functionally to create the Islamophobic public opinion in the context of identity politics. With these aspects, the originality of the research; It can be said that dealing with Islamophobia together with its entire historical development process, discussing the theological/socio-political integrity in the company of sociological theories, and trying to introduce a new definition.

Key Words: Power Relations, Power Elites, Identity, Art, Media, Science, Theological Legitimization.

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Richard Fletcher'ın dönemlere göre ihtida oranlarını göstermek için kullandığı tablo.....	50
Şekil 2: “İsa Mesih Kudüs’e giden Haçlılara Önderlik Ediyor”.....	70
Şekil 3: Ernard Schoen, “Viyana Ormanlarında Türk Vahşeti”.....	72
Şekil 4: Schedel, “Türk”.....	73
Şekil 5: Matthias Gerung, “Taçlı İki Şeytan Papa ve Sultan”.....	79
Şekil 6: Le Petit Journal, “Türkiye’de Hıristiyan Katliamı”.....	91
Şekil 7: Punch, “Eski Suçlu”.....	92

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Güncel boyutlarıyla İslamofobi, yeryüzündeki birçok Müslümanın sosyal ilişkiler ağında mütemadiyen karşılaştığı veya gündemine dahil ettiği toplumsal bir problematik olarak önümüzde durmaktadır. İslamofobinin toplumsal bir problematik olması, Müslümanlarla diğer dinî kültürel sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde bir uyumsuzluk sebebi olarak durmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu uyumsuzluğun gerekçesi; kamusal alandaki çeşitli şiddet eylemlerinden ülke işgallerine, rejim baskısından sivil kayıplara kadar bir dizi toplumsal çatışmanın çerçevesini çizmektedir veya bu çatışmayı meşrulaştırmaktadır. Toplumsal çatışmanın merkezinde; Batı ülkelerindeki Müslüman azınlıklar, Orta Doğudaki ve Türkiye’deki Müslüman halklar yer alabilmektedir. Dinî görünülüğüyle Müslümanlar temel haklarından mahrum bırakılmak, sözlü veya fiili şiddete maruz kalmak gibi problemlerle gündelik yaşamda karşılaşabilmektedirler. Dolayısıyla mevcut olduğu geniş coğrafyalara ve toplumsal evrenlere bakıldığında, İslamofobinin geniş ve köklü yayılımı daha net görülmektedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Müslümanların maruz kaldığı İslamofobi, yalnızca Müslümanlar için değil kendisine maruz kalan bütün dinî kültürel gruplar için geçerli bir tehlikedir. Çünkü İslamofobi, korkuya ve nefrete dayalı bir sosyal iletişim engeli olarak toplumsal çatışmaları kaçınılmaz kılmaktadır.¹

Kavramın da yapısından anlaşılacağı üzere İslamofobi, Müslümanların dinî kimliklerinden kaynaklanan bir problem olarak durmaktadır ve zaten öyle de sunulmaktadır. İslamofobi, İslamofobi Endüstrisi ile İslamofobiyi üreten ve pazarlayanlar² tarafından söz konusu kimlik ve hayatın varlığı ile meşrulaştırılmaktadır.

¹ Toplumsal çatışma ve toplumsal çatışma – din ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

² Ejder Okumuş, “İslamofobi: Bir Kötülük Problemi”, *Yeni Şafak* (13 Şubat 2015).

Bu meşrulaştırmada farklı ideolojik, politik, kültürel, ekonomik ve toplumsal etkenlerin yanında Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler de önemli etkenlerdir.³ Müslümanları İslamofobiyle muhatap kılan kitlenin hedef söyleminde İslam, teolojik müktesebatıyla bir tehdit unsurudur ve sosyal entegrasyonların önünde engeldir. Şiddeti ve şehveti beslediği için toplumsal tehlike arz etmektedir. Bu yüzden ya temel ilkeleri revize edilmeli ya da toplumsal görünürlükleri kısıtlanmalı/ortadan kaldırılmalı, bireysel hayatta ise seküler hümanizme uyum sağlayacak şekilde kişilerin vicdanına bırakılmalıdır.

Söylem içeriklerinden de anlaşıldığı üzere İslamofobi, İslam'ın yapısından kaynaklanan teolojik bir problem olarak tanıtılmaktadır. Fakat İslamofobinin her canlanış sürecinin öncesinde veya sonrasında sosyo-teo-politik bir gelişmenin ilintili olması, salt insanlık barışı motivasyonuna dayalı bir korku olarak sunulan temelleri konusunda ciddi kuşkulara yol açmaktadır. İslam fobisini kışkırtan gelişmelerin özellikle iktidar ilişkileri söz konusu olduğunda yeniden gündeme gelmesi İslamofobiye bölgesel ve küresel iktidar ilişkilerinden bağımsız değerlendirmenin eksik olacağını göstermektedir. Zaten bugün karşıya karşıya olunan bu durumun tarihsel süreçte benzer temalarla sık sık cereyan etmesi de yapılabilecek açıklamalarda tarihsel süreç analizinin daha nesnel ve objektif olabilmesi adına önemli bir projeksiyon potansiyeli taşıdığını göstermektedir.

Anlaşılmaktadır ki İslamofobinin toplumsal gerçeklik çerçevesinde doğru anlaşılması sosyo-politik boyutun incelenmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim bu araştırmanın konusunu İslamofobinin tarihsel süreçte gelişmesine etki eden sosyo-politik etkenlerin incelenmesi teşkil etmektedir. İslamofobinin gerçekten de İslam'ın teolojik müktesebatından kaynaklanan haklı bir korku mu yoksa iktidar ilişkilerindeki sosyo-politik devinimlerin teolojik motivasyonu veya örtüsü mü olduğu konusu tarihsel geçmişinden araştırmanın nihayetlendiği günlere kadar süregelen olaylardan ve olgulardan hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır.

³ Meşruiyet ve dinî meşrulaştırım konusunda bk. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005); Ejder Okumuş, “Meşruluğun Sosyolojisi”, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*, haz. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

Denilebilir ki araştırmanın öncelikli amacı, Müslümanların ve Müslümanlarla muhatap olan diğer dinî/kültürel toplulukların ortak problemi olan İslamofobiyi teolojik indirgemeciliklerden ziyade sosyo-politik boyutlarıyla anlama ve anlamlandırmadır. Araştırmanın alt amaçlarında ise; dünya gündeminde Hıristiyanofobinin veya antisemitizmin meşruiyeti tartışmaya kapalıyken İslamofobinin haklılaştırılmaya çalışılmasında teolojik motivasyonların sosyo-politik menfaatlerle oluşturduğu bütünlüğün incelenmesi, tarihsel süreçte İslamofobinin hangi teolojik temellendirmeler bağlamında hangi sosyo-politik etkenler üzerinden oluştu(ruldu)ğunun ve bu etkenler arasında bir ilişki zinciri olup olmadığının tespit edilmesi hedeflenmektedir. Bu şekilde hem bahsi geçen bütünlüğün analizi, hem de bu bütünlüğün tarihsel süreçte bir sürekliliği veya ilişki zincirini teşkil edip etmediğinin tespiti için önemli bir imkân sunabilecektir.

Tüm bunların tespitinin tarihsel bir gelişme olan İslamofobinin, tarihsel sosyolojik boyutlarıyla anlamlandırabilmesi için özgün bir perspektif sunacağı aşîkârdır. Şüphesiz İslamofobinin daha iyi anlaşılabilmesi ve anlamlandırılabilmesi, İslamofobiyle mücadelede ve baş etmede⁴ daha etkin yöntemlerin kullanılabilmesini de sağlayacaktır. Dolayısıyla araştırmanın önemi İslamofobiyle mücadele için, bütün boyutlarıyla anlaşılabilmesine bir imkân sunmasıdır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmanın yöntemi kapsamında anlayıcı ve açıklamacı yaklaşım birlikte kullanılmaktadır. Tarihsel sürecin sosyolojik analizine dayalı bu araştırmada iki yaklaşımın birlikte kullanılması, tarihsel sosyoloji çalışmalarında öne çıkan Max Weber'in yönteminden mülhem bir araştırma metodolojisidir. Weber'e göre sosyoloji, toplumsal fenomenleri anlama ve onları bir nedensellik ilişkisi üzerinde açıklama girişimidir. Bir başka deyişle, Weber'in metodolojisinde anlama ve açıklama, nedensellik ilişkisi bağlamında ele alınabilecek bütüncül bir yaklaşımdır. Bu

⁴ Kötülük problemi olarak İslamofobiyle baş etme konusunda bk. Ejder Okumuş, İslamofobik Oyunda Müslümanlar, *İlahiyat Akademi* 6 (Aralık 2017) 52 – 53; Okumuş, "İslamofobi: Bir Kötülük Problemi".

nedensellik ilişkisiyle anlatılmaya çalışılan, belirli bir olayın her zaman belirli bir sonucu doğuran tek etken olduğu yönündeki tekdüze bir genelleştirmeden ziyade belirli bir olayın belirli bir sonucu doğuracak etkenlerden biri olması potansiyelidir. Döneminin ideografik ve nomotetik tartışmalarının odağında yine bütüncül bir yaklaşım sergileyen Weber; “Tarihsel Nedensellik” ve “Toplumsal Nedensellik” ayrımından hareketle tarihi, sosyolojiden bu yöntemle ayırt etmektedir. Tarihsel nedensellikteki olaylar için ilgili sürece özgü oldukları bağlamında bir nitelendirme yapılabilirken, toplumsal nedensellikteki olaylar için sosyolojinin doğası gereği kontrollü bir genelleştirmeye gidilebilmektedir. Genelleştirmelerde ortak olan veya benzer olan nedensellik zincirlerini bilimsel perspektiflerden ölçebilmek için geliştirdiği “ideal tiplerin” de düşünsel arka planı bu şekildedir.⁵

Bu araştırmada da anlayıcı ve açıklayıcı yaklaşımla İslamofobiyi etkileyen sosyo-politik etkenler, gelişim sürecindeki nedensellik ilişkileri üzerinden değerlendirilmektedir. Değerlendirmeleri yapabilmek için dönemselsel analizlerde İslamofobinin sosyo-politik kökenlerine işaret eden anahtar kavramlar üretilmektedir. Anahtar kavram üretimlerinin, Weber’in ideal tiplerle aynı olduğu söylenemese de esin kaynağını teşkil ettiği söylenebilir. Böylelikle nedensellik ilişkilerinin dönemler arası boyutları karşılaştırma ve tümevarım yöntemleriyle analiz edilmektedir.

Araştırmada hayli uzun bir tarihsel sürecin değerlendirilmesi ideografik nomotetik ayrımla birlikte makro ve mikro sosyolojik analizler tartışmasının da kapısını aralamaktadır. Araştırma odağında makro ve mikro sosyolojik analizlerin karşılığı, dönemselsel mikro İslamofobik gelişmelerin sosyo-politik etkenlerini makro ölçekteki boyutlarıyla ilişkilendirmek olduğu söylenebilir. Bu şekliyle araştırmanın genel bir çerçeveye ulaşma çabası makro perspektifin kullanıldığı bir yöntem olarak anlaşılabilir. Ancak burada uygulanmaya çalışılan yöntemin perspektifi, makro ve mikro perspektiflerdeki ayrımdan ziyade birlikte teşkil ettikleri bütüncül yeni perspektiftir. Anthony Giddens’in bu yeni perspektifi “Yapılaşma Teorisiyle” oluşturmaya çalışması

⁵ Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 82 – 93; George Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Yayınları, 2014), 225 – 231.

yine araştırma yönteminin ilham kaynaklarından birini oluşturmaktadır.⁶ Bu doğrultuda belirli bir zaman aralığında, belirli bir coğrafyada belirli sosyo-politik etkenler üzerinde yükseltilen İslamofobinin değerlendirilmesi mikro perspektifi yansıtmaktadır. Misalen; Endülüs İslam Devletleri döneminde gelişen İslamofobik temaların incelenmesi mikro perspektiften bir analizi temsil etmektedir. Ancak mikro ölçekteki İslamofobinin temel politikalara veya toplumsal hafızaya yerleşmesi İslamofobiye zaman ve coğrafya sınırlarından çıkarak makro ölçekte incelenmesine zemin hazırlamaktadır. Bu minvalde daha sonraki yüzyıllarda kalıtsallaşan İslamofobinin incelemesi makro ölçekten mikro ölçeğe seyreden bir metodolojiyi gerekli kılmaktadır. Fakat mikro analizlerdeki süreklilik sarsıldıkça makro analizlerdeki içerikleri de değiştirmeye başlayacaktır. Misal olarak; İsrail Devleti'nin Filistin işgalleri kronolojik olarak göz önüne alındığında medya organlarında işgallerin tanıtım üslupları arasında manipülatif bir süreklilik saptanırken sivil reaksiyonlarda değişimler görülmektedir. 2000'li yılların başlarından itibaren Filistin işgali Avrupa ve ABD kamuoyunda İsrail Devleti'nin lehine yorumlanırken 2021 yılında İsrail'in işgaline yönelik protestoların bu bölgelerde yoğunlaşmaya başladığı görülmektedir. Dolayısıyla mikro ölçekteki İslamofobik temalara ilişkin değişimler makro ölçekteki İslamofobik algı sürekliliğini sarsabilmektedir. Bu yüzden çalışmada makro ve mikro perspektifler karşılıklı kullanılmaktadır.

Dönemlerin anahtar kavramları arasındaki ilişki zincirinin mahiyeti tespit edilmesinden sonra, anahtar kavramların mahiyeti sosyolojik çerçevede daha net anlaşılabilmesi için sosyolojik teoriler eşliğinde tartışılmaktadır.

⁶ Anthony Giddens, *Toplumun İnşası: Yapılaşma Teorisinin Ana Hatları*, çev. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 179 – 186.

LİTERATÜR TARAMASI

Araştırma konusu gereği, İslamofobinin tarihsel sosyolojik gelişim sürecine ilişkin kaynaklık edebilecek çalışmalara başvurulmuştur. Bu kapsama giren çalışmalar içinde genel itibariyle İslam ile Batı ilişkileri tarihini değerlendiren çalışmalar incelenmiştir. Daha spesifik çerçevede İslamofobinin tarihsel sosyolojik sürecini ele alan belgelerden faydalanılmıştır. İslamofobinin sosyo-politik bağlamlarını daha net değerlendirebilmek için ise sosyo-teo-politik dinler tarihi, din sosyolojisi, kültür sosyolojisi, bilim sosyolojisi ve tarihi, sanat sosyolojisi ve tarihi, uluslararası ilişkiler sosyolojisi ve tarihi disiplinleri kapsamında telif edilen eserlerden de istifade edilmiştir. Söz konusu kaynaklardan elde edilen veriler dokümantasyon yöntemiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Belirtmek gerekir ki bu tezin konusuyla bağlantılı bazı bilimsel araştırmalar söz konusudur. Araştırmaların genel çerçevesini değerlendirmek çalışmanın özgünlüğünü vurgulayabilmek için yerinde olacaktır. Bu çalışmaya ışık tutan ilgili araştırmaların, araştırma konusu olarak belirledikleri alanların kapsam alanına göre bir sıralama yapılabilir. Sıralamaya, İslam ile Batı ilişkilerindeki zihniyet oluşumlarına yönelik yapılan tarihsel sosyolojik araştırmalar ile başlanabilir. Norman Daniel'in "*Islam and the West: A Making of an Image*"⁷ çalışması, kapsam alanının genişliği ve yöntemlerinin objektifliği itibariyle literatürde bu alana dair telif edilen ilk eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Daniel, erken orta çağdan başlayıp güncel zamanlara değin süregelen tarihsel süreci, İslam ile Hristiyanlık ilişkilerindeki imaj oluşumlarıyla ele almaktadır. Richard W. Southern, "*Ortaçağ Avrupasındaki İslam Algısı (Western*

⁷ Norman Daniel, *Islam and the West The Making of an Image* (England: Oneworld Publications, 2009).

Views of Islam in the Middle Ages)”nda⁸ İslam ile Hristiyanlık arasındaki sosyo-teolojik ilişkilerin orta çağa denk gelen zamanlarını daha spesifik bağlamda mercek altına almaktadır. Maxime Rodinson, “*Batıyı Büyüleyen İslam (La Fascination de l’islam)*”⁹ kitabında, orta çağlardan modern dönemlere kadar oluşan ve dönüşüme uğrayan Batı’daki İslam algısını değerlendirmektedir. John V. Tolan da “*Saracens*”¹⁰ kitabında erken orta çağda ve orta çağda İslam ile Hristiyanlık arasındaki sosyo-teolojik mücadelelerin Hristiyanlığın sosyo-teolojik zihniyet yapısındaki yansımalarına yer vermektedir. W. Montgomery Watt “*Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi (Muslim Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions)*” başlıklı çalışmasında erken orta çağlardan modern dönemlere kadar gelişen İslam Hristiyanlık ilişkilerini analiz etmektedir. Asaf Hüseyin “*Batının İslâmla Kavgası (Western Conflict with Islam)*”¹¹ kitabında İslam ve Batı ilişkilerini orta çağdan modern zamanlara kadar gelişen tarihsel sosyolojik boyutlarını ele almaktadır. Bekir Karlığa “*İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*” eserinin ilk kısmında erken orta çağda ve orta çağda sosyo-teolojik etkileşimleri tartışmaktadır. İbrahim Kalın “*İslam ve Batı*”¹² başlıklı kitabında orta çağlardan modern dönemlere kadar İslam ve Batı ilişkilerinin tarihsel sosyolojik gelişmelerindeki teolojik ve sosyo-politik bağlantıların mahiyetini yorumlamaktadır. Fuat Aydın “*Batı İslam Algısının Arkeolojisi*”¹³ kitabının ilk iki bölümünde erken orta çağdaki ve orta çağdaki Doğu ve Batı Hristiyanlığının İslam algısını açıklamaktadır. Araştırmaların kapsam alanları İslamofobiye doğru özelleştirilecek olursa; Deepa Kumar, “*İslamofobi İmparatorluğun Siyaseti*”¹⁴ isimli araştırmasının birinci bölümünde erken orta çağdan modern dönemlere kadar ele aldığı süreçte İslamofobinin iktidar elinde şekillendirildiğini sosyo-

⁸ Richard W. Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000).

⁹ Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993).

¹⁰ John V. Tolan, *Saracens* (New York: Columbia University Press, 2002).

¹¹ Asaf Hüseyin, *Batının İslâmla Kavgası*, çev. Mesut Karaşahan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017).

¹² İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019).

¹³ Fuat Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018).

¹⁴ Deepa Kumar, *İslamofobi İmparatorluğun Siyaseti*, çev. Işıl Alatl (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016).

politik boyutları bağlamında tarihsel sosyolojik analizlerle aktarmaktadır. Kadir Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım” başlıklı kitap bölümü yazısında “Anti-İslamizm” kavramını tarihsel ve sosyolojik bir çerçeveden ele almaktadır. İran Devrimi’nden itibaren başlattığı tarihsel süreci güncel yansımalarıyla birlikte kritik ederken, antisemitizm kavramına referansla Anti-İslamizm ve İslamofobi kavramları arasında ayırma gitmektedir.¹⁵ Mehmet Ali Kirman, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?” başlıklı makalesinde modern dönemler içinde İslamofobinin nasıl neşet ettiğini modern dönemler içindeki kronolojik süreç ile değerlendirerek İslamofobiyi doğuran etkenlerin bağlamını sosyolojik düzlemde tartışmaktadır.¹⁶ Mehmet Yüksel “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki” başlıklı tebliğinde, oryantalizm ve kimlik odağında İslamofobinin tarihsel ve sosyolojik gelişim sürecini göçmen krizi meselelerine bağlayarak toplumsal kimlik ve oryantalist zihniyet üzerinden bir analiz yapmaktadır.¹⁷ Ahmet Kızılkaya “Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü” başlıklı kitap bölümünde İslamofobiyle antisemitizm arasındaki ilişkiyi vurgulayarak ikisinin de Hristiyanlık teolojisindeki ötekileştirme motivasyonlarıyla ilgili olduğunu savunmaktadır. 7. yüzyıldan itibaren İslam ve Batı toplulukların sosyal iletişimde meydana gelen problemleri tarihsel süreç üzerinden ele almaktadır. Bu problemlerin mahiyetini Hristiyanlığın teo-politik savunuları olarak yorumlamaktadır.¹⁸ İsmail Safi de “İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler” başlıklı makalesinde İslamofobiye neden olan siyasal ve toplumsal faktörleri İslamofobinin tarihsel gelişim süreci bağlamında ele almaktadır. 8. yüzyıldan itibaren modern dönemlere kadar süregelen sürecin analizini yaparak İslamofobiyle mücadelede

¹⁵ Kadir Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 19 – 62.

¹⁶ Mehmet Ali Kirman, “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”, *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010), 21 – 39.

¹⁷ Mehmet Yüksel, “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”, *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi* ed. Osman Alacahan – Betül Duman (Sivas: Sivas Kemal İbn-i Hüman Vakfı Yayınları, 2012), 103 – 116.

¹⁸ Ahmet Kızılkaya, “Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü”, *Orta Asya’da İslam: Temsilden Fobiye* ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 1/621 – 639.

kullanılabilecek yöntemlerin tespitini yapmaktadır.¹⁹ Ejder Okumuş'un editörlüğünde yayınlanan *“İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı”* isimli kitabındaki kitap bölümü yazılarından Hakan Olgun'un *“Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobyaya”*²⁰ başlıklı kitap bölümünde İslamofobiye erken orta çağlara kadar götürülebilecek bir sosyo-teolojik problem olarak tanımlayarak tarihsel süreci analiz etmektedir. Aynı kitabın bir başka bölüm yazarı olan Necdet Subaşı *“İslamofobi: Eski ve Yeni Sınırlar”*²¹ başlığı altında erken orta çağlardan modern dönemlere kadar İslamofobinin gelişimi bağlamında sosyolojik analizler yapmaktadır. Özcan Hıdır *“Batı'da İslam Karşısı Aşırı Sağ'ın Dinî-İdeolojik ve Tarihi Temelleri”*²² başlıklı yazısında İslamofobiye tarihsel ve teolojik kökenleri perspektifinden değerlendirmektedir. Yine aynı kitabın bir bölümünde Ejder Okumuş *“Müslümanların İslamofobi ile İmtihanı”*²³ başlıklı araştırmasında 11 Eylül öncesi ve sonrası İslamofobinin sosyo-teo-politik gelişimlerini tartışmaktadır. Kapsam alanı daha da daraltılarak İslamofobinin sosyolojik teoriler bağlamında değerlendirildiği çalışmalar belirtilecek olursa; Caner Övsan Çakaş'ın *“Avrupa'da İslam'ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi'nin Analizi”*²⁴ başlıklı doktora tezi burada zikredilebilir. 8. yüzyıldan itibaren modern dönemlere kadar İslamofobinin gelişim sürecini ele alan Çakaş, Avrupa'nın değişime uğradığı ölçütlerde İslamofobinin de değiştiğini vurgulayarak İslamofobinin iktidar söylemlerinde biçimlendiği halleri yapı bozumu yöntemiyle sosyo-politik bağlamda çözümlemektedir. Hüsnü Ezber Bodur, *“Batı'da İslam Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi*

¹⁹ İsmail Safi, “İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler”, *Turkish Studies* 14/2 (2019), 733 – 744.

²⁰ Hakan Olgun, “Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobyaya”, *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 69 – 87.

²¹ Necdet Subaşı, “İslamofobi: Eski ve Yeni Sınırlar”, *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018), 13 – 31.

²² Özcan Hıdır, “Batı'da İslam Karşısı Aşırı Sağ'ın Dinî-İdeolojik ve Tarihi Temelleri”, *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018), 190 – 215.

²³ Ejder Okumuş, “Müslümanların İslamofobi ile İmtihanı”, *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018), 354 – 385.

²⁴ Caner Övsan Çakaş, *Avrupa'da İslam'ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi'nin Analizi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

(*Çatışmacı Sosyolojik Perspektif*)”²⁵ başlıklı makalesinde İslamofobiyi çatışma teorisi bağlamında tartışmaktadır.

Söz konusu araştırmalar literatürde önemli boşlukları doldurmaktadırlar. Nitekim bu araştırma için de önemli katkıları teşkil etmektedirler. Ancak bu araştırmanın kapsamı ve muhtevası belirli açılardan farklılıklar taşımaktadır. Bahsi geçen araştırmalar açısından bu araştırmanın özgünlüğünü genel çerçevede araştırma kapsamının bütünlüğü ve metodolojisi teşkil etmektedir. Daha spesifik çerçevedeki özgünlüğünü ise çalışma içeriğinde kullanılan kavramlara ve olgulara yeni yaklaşımların getirilmesinin teşkil ettiği söylenebilir. Araştırmanın kapsam alanının İslam’ın ilk tebliğinden güncel gelişmelere kadar teolojik müktesebat ve sosyo-politik şartlar bütünlüğünde tek bir dinî gruba (Hıristiyanlığa) sıkıştırılmaksızın ele alınmasıdır. Metodolojik anlamdaki özgünlük ise İslamofobinin teolojik etkenler üzerinde yükseldiği sosyo-politik faktörleri dönemsel analizlerin ve anahtar kavramların aracılığıyla karşılaştırma ve tümevarım yöntemleriyle değerlendirilmesi ile daha geniş çapta sosyolojik teoriler eşliğinde tartışılmasıdır. Araştırma içeriğindeki özgünlük için ise İslamofobiye, kavramın tarihsel sosyolojik sürecinden yola çıkarak yeni bir tanım getirme denemesi, teolojik ve sosyo-politik olgular bütünlüğünde İslamofobiyi besleyen yeni faktörlere ilişkin yeni kavramların ve yaklaşımların geliştirilmesi örnek gösterilebilir.

ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Araştırmanın kapsam alanının özgül ağırlığını en genel anlamda İslam ve Batı ilişkilerinde gelişen İslamofobi teşkil etmektedir. Fakat bu İslamofobinin sadece İslam ve Batı ilişkilerinde geliştiği anlamına gelmemektedir. Yeryüzünde İslam’ın muhatabı olan her bölge ve halkta İslamofobi söyleminin gelişme potansiyeli vardır. Ancak gerek

²⁵ Hüsnü Ezber Bodur, “Batı’da İslam Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (*Çatışmacı Sosyolojik Perspektif*)”, *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2017), 69 – 86.

tarihsel süreçteki gerekse çağdaş küresel alandaki İslamofobinin menşeyini genel itibarıyla İslam ve Batı ilişkileri teşkil etmektedir.

Araştırmanın bir başka sınırlılığı incelenen tarihsel süreçlerdeki hakîm söylemleri temel alan değerlendirmelerin yapılmasıdır. Yani aslında orta çağda veya modern dönemde her yazar/sanatçı İslamofobik temalar içeren eserler ortaya koymuş değildir. Her Avrupa ülkesi Müslümanlara karşı İslamofobik politikalar uygulamış değildir. Burada ele alınan örnekler sadece hâkim söylemleri yansıtmaktadır. Dolayısıyla İslamofobinin sosyo-politik kökenleri söz konusu olduğunda araştırma kümesini temsil yeteneğine haiz olduğu belirlenen örnekler seçilmiştir. Bu durum İslamofobinin, tarihsel süreçte sosyo-politik boyutlarıyla ilişkisinin mutlak bir genellemeyle savunulmasına ket vurduğu gibi, kontrollü bir genelleştirme için de zemin hazırlamaktadır.

Tarihsel sürecin uzunluğu araştırma kapsamının içine giren her alanın detaylarıyla yer verilememesi sonucunu doğurduğu için dokümantasyon esnasında ilgili alanlarda öne çıkan ve muteber kabul edilen kaynaklar kullanılmıştır.

1. BÖLÜM:

KAVRAMSAL YAKLAŞIM: İSLAMOFOBİ

Toplumsal işleyişte ve iletişimde tüm olgu ve olaylara ilişkin açıklamalar yapabilmek için kavramsallaştırma yöntemleriyle elde edilen kavramlar kullanılmaktadır. Dolayısıyla kavramların kendisi de sosyal bir sürecin sonucudur. Kavramların sosyal sürecin bir sonucu olduğunu belirtmek aynı zamanda sosyolojik kökenlere sahip olduğunu belirtmek anlamına gelmektedir. Sosyolojik kökenlere sahip olduğunu belirtmekse kavramların tarihsel bir serencama sahip olduğunu da belirtmek anlamına gelmektedir. Yani bir kavrama ruhunu veren etmenlerin başında tarihsel ve sosyolojik boyutları gelmektedir.

Bu meyanda İslamofobi kavramının da -bizatihi aynı kelime ile ifade edilmese de- taşıdığı anlam ve ruh itibariyle hayli uzun tarihsel-sosyolojik bir kökeni vardır. Bundan dolayı aslında modern bir kavram olan İslamofobinin tarihsel sosyolojik kökeninin incelendiği bu çalışmadaki her tarihsel safhada oluş(turul)an İslamofobik olaylar ve olgular için bu kavram kullanılacaktır. Bu açıklamalarla birlikte İslamofobi kavramı kullanım alanı itibariyle modern olmasının yanı sıra Batılı toplumların literatüründe sübjektif içeriklerle üretilmiş ve kamuoyuna sunulmuş bir kavram olduğu da belirtilmelidir. Neticesinde gerek İslam ülkelerindeki gerekse Batı ülkelerindeki akademik çalışmalarda ilgili kavram eleştirilmiş ve alternatif kavramlar üretilmiştir. Buradan hareketle öncelikle İslamofobi kavramının yapısı, üretimi ve ilk kullanım alanlarının saptaması yapılacaktır. Sonrasında alternatif olarak üretilen kavramlardan tespit edilebilenler incelenerek bu çalışma için neden İslamofobi kavramını tercih ettiğim kritik edilecektir.

İslam ve fobi kelimelerinin birleştirilmesinden türetilen İslamofobi kavramı kolaylıkla anlaşılabilirdiği gibi İslam'la ilişkilendirilen bir fobiyi ifade etmektedir. Fobi kavramı da sözlük anlamı itibariyle “yersiz, temelsiz, mantık dışı ancak önlenemeyen

bir korku”²⁶ çağrışımları için kullanılmaktadır. Sonuç olarak iki kelimenin birleşimi İslam’a ilişkin akıl dışı olan önüne geçilemeyen bir korku anlamına çıkmaktadır.

Kavramın kullanımı Avrupa gündeminde daha öncelerine götürülse de bilinen ilk resmi kullanımı İngiltere’deki araştırma şirketi The Runnymede Trust’ın 1997 tarihli “Islamophobia: A Challenge For Us All” başlıklı saha araştırması raporunda yer almaktadır. Buradaki anlamları itibariyle İslamofobi, Avrupa’daki Müslüman azınlıklara çeşitli alanlarda uygulanan ayrımcılık, şiddet, önyargı, dışlamaya dönük tutumlar ve yaptırımlardır.²⁷ 11 Eylül 2001’deki İkiz Kulelere saldırı olayından sonra Müslüman azınlıklara yönelik ilgili tutum ve yaptırımların artması sonrasında kavramın içeriğinin dolduğu ve yaygınlık kazandığı bilinmektedir.²⁸ Bunun yanı sıra kavram daha sonraki yıllarda İslam’a ilişki bilinçli ve haklı bir korku anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Ancak bu çalışma için yaptığım literatür taramasından elde edilen bulgulara göre 2001 yılından bu yana İslamofobi kavramının popüler ve akademik yazınlarda, söylemlerde kullanımı daha çok İslamofobinin temelsiz, hastalıklı bir korku olduğu yönündedir. Yine de kavramın Batılı literatürde üretilmesi, sonraları ikircikli anlamlarla yüklenmesi veya kavram ile hedef anlam arasında fark bulunması gibi sebepler bu alanda çalışan bazı araştırmacılar için alternatif kavram üretimi ihtiyacını doğurmuştur.

1.1. İSLAMOFOBİ VE ANTİ-İSLAMİZM

Söz konusu üretimler içinde en yaygın kullanımına sahip olan yaklaşım Kadir Canatan’ın İslamofobi kavramına ek olarak sunduğu anti-İslamizm kavramıdır. Canatan, Sajida Abdussattar’ın anti-İslamizm kavramının İngilizce ve Felemenkçe literatürde daha önce kullanıldığına ancak İslamofobi ve anti-Müslümanizm kavramlarının daha yaygın kullanıldığına dair tespitini paylaşmaktadır. Devamındaki açıklamalarda anlaşıldığı kadarıyla Abdussattar İslamofobi kavramı yerine anti-

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 355.

²⁷ Gordon Conway, *Islamophobia: A Challenge For Us All* (The Runnymede Trust, 1997).

²⁸ Tuba Er – Kemal Ataman, “İslamofobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş (Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018), 165.

İslamizm kavramını tercih etmektedir.²⁹ Abdussattar'ın haricindeki çalışmalar incelendiğinde İslamofobi ve anti-İslamizm kavramlarının birbirleri yerine kullanıldığını aktaran Canatan'a göre iki kavram iki farklı anlama karşılık gelmektedir ve ayrı bağlamlarda kullanılmalıdır. İki kavram arasındaki yaptığı ayrımı dair açıklamayı Canatan'ın kendi ifadeleriyle paylaşmak ilgili ayrımın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

“İslamofobi, daha sosyolojik bir kavram olarak Batılı toplumların İslam karşısındaki korku, nefret, kınama, küçümseme gibi tutumlarını dile getirmektedir. Bu duyguların temelinde aile, sosyal çevre, eğitim ve medya gibi kurumlar aracılığıyla aktarılan ve yeniden üretilen tarihsel ve kültürel önyargılar yatmaktadır... Öteden beri Batı dünyası bazı ideolojik ve siyasal gruplar özellikle İslam düşmanlığını körüklemektedir. Bu kesimler bir yandan tarihsel ve kültürel önyargılara başvururken diğer yandan da güncel dünyada yeni önyargıların yaratılmasına kaynaklık etmektedirler. İşte, bu bilinçli ve maksatlı çalışmaları biz "anti-islamizm" şeklinde tanımlayabiliriz.”³⁰

İfadelerden de anlaşıldığı gibi Canatan'a göre İslamofobi toplumsal ilişkilerde daha sivil boyutlar içeren bir kavramken, anti-İslamizm iktidar ve yönetim ilişkilerinde daha ideolojik boyutlar içermektedir. Bu ayrım sayesinde mücadele yöntemlerinin daha etkin kullanılabileceğine değinen Canatan, İslamofobiden ziyade anti-İslamizmle mücadele edilmesi gerektiğini savunmaktadır.³¹

1.2.MÜSLÜMANOFOBİ

F. H. Burak Erdenir de İslamofobi kavramına alternatif olarak Müslümanofobi kavramını³² önermektedir. Erdenir'in ilgili önerisini temellendirdiği görüşler burada paylaşılabilir:

²⁹ Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, 25 – 26.

³⁰ Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, 42 – 43.

³¹ Canatan, “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”, 58.

³² Erdenir, 11 Eylül olayları sonrasında Müslümanlara yönelik ayrımcılık ve şiddetin İslamofobi değil Müslümanofobi olarak değerlendirilmesinin daha önce EUMC'nin 2002'de yaptığı bir saha araştırması raporunda yer aldığını aktarmaktadır. Bkz. Christopher Allen – Jorgen S. Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001* (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia), 38.

“İslamofobi, İslam’a yönelik eski bir önyargı olarak açıklanıyor olabilir; fakat Müslümanlara yönelik çağdaş bir düşmanlığı tümüyle on birinci yüzyıla değin uzanan bir çatışma üzerinden açıklamak büyük bir basitleştirme olacaktır... Bugün İslam ve Batı çatışması tamamen dinî faktörlerin üretiminden ibaret değildir; dinî söylemler üzerinden ifade edilse de daha çok çağdaş meseleler üzerinden şekillendirilmekte ve içeriklendirilmektedir. Dışlama, ayrımcılık, önyargı, zenofobik şiddet ve entegrasyon hataları yalnızca dinî meseleler üzerine kurulu değildir. Müslümanların din eğitimi, beslenme kuralları, giyim ve dini törenlere riayet konusunda karşılaştıkları sorunlu durum dinleriyle ilgili gibi görünse de gerçekte bunlar seküler bir sistemde sonuçları olan toplumsal sorunlardır. Başka bir deyişle, çatışma Huntington’ın iddia ettiği gibi medeniyetler arasında değil, daha çok yaşam tarzları arasında gerçekleşmektedir. Amaç, çatışmanın temelindeki gerçek ve maddi nedenleri ortaya çıkarmak olmalıdır... Aslında Avrupalılar bir inanç olarak İslam’dan endişe etmemektedirler... Avrupa toplumlarındaki fobi, kısmen İslam dünyasında yükselen köktendinci siyasi hareketlerden duyulan korkudan kaynaklanmaktadır... Korku teolojik çatışmaların yeniden canlanmasından daha çok seküler ve modern düşünce merkezli inşa edilen bir anti-Müslüman hassasiyetinden kaynaklanmaktadır... Müslümanofobi terimi, Müslümanlara yönelik tepkinin gerçek, maddi ve olası nedenlerine odaklanmaktadır; önyargının ne ölçüde sosyoekonomik meselelerden, güç ilişkilerinden, siyasi meselelerden, uluslararası çatışmalardan vb. hangi sebeplerden kaynaklandığını araştırmaktadır.”³³

Müslümanofobi kavramının temellendirmesi için yaptığı açıklamalardan öne çıkanları paylaştığım bu paragraftan anlaşılmaktadır ki Erdenir’e göre Batı hegemonyasında inşa edilen İslamofobik algının asıl hedefi İslam dini ve değerleri değildir. Buradaki temel problematik Müslümanların Avrupa toplumuna entegrasyonunda engel oluşturan kültürel kimlikleri ve politik bir misyon taşıyan akideleridir. Sekülerleşmenin ve ulusal kimliklerin güç kazandığı bir toplum yapısında salt dinî kimliklere dayalı bir dışlamanın veya şiddetin söz konusu olmadığını savunan Erdenir, bu görüşünü bir başka çalışmasında 11 Eylül olaylarının ardından Avrupa ülkelerindeki kiliselerin Müslümanları dinler arası diyaloga davet etmelerini örnek göstermektedir.³⁴

³³ Burak Erdenir, “Islamophobia qua racial discrimination”, *Muslims in 21st Century Europe: Structural and Cultural Perspectives*, 12 (Mart 2010), 28 – 31.

³⁴ F.H. Burak Erdenir, *Avrupa Kimliği: Avrupa Birliği’nin Yarım Kalan Hikayesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2010), 182 – 183.

1.3.İSLAMODİUM

Selçuk Kırtepe ve Esra Öztunç ise İslamofobi kavramı yerine İslamodium kavramının kullanımının uygun olduğunu aktarmaktadırlar. Kırtepe ve Öztunç’a göre:

“İslamofobinin İslam korkusunu ifade etmek üzere bilinçli olarak tercih edilmiş bir kavram olduğu düşünülmektedir. Zamanla değişik evrelerden geçerek şu andaki formuna ulaşmıştır. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra terörle de ilintilendirilerek İslam’a ve Müslümanlara karşı olumsuz çağrışımları ve anlam kaymasını içeren bir konum almaya başlamıştır. İslamofobi kavramının çıkış amacından uzaklaştığı, aynı insanlar ve devletler gibi miadını doldurduğu düşünülebilir. O halde, İslamofobi kavramının yerine başka bir kavram kullanılabilir mi?, sorusu ön plana çıkmaktadır... Bu tarz olumsuzlukların meydana gelmesine zemin oluşturmada bu tehdidi ortadan kaldırabilecek farklılıklara vurgu yapan, korku ve kaygı uyandırmayan yalnızca İslam düşmanlığını ve nefretini ifade edebilecek bir kavram olarak İslamodium kullanılabilir... İslamodium kavramında geçen İslam ve odium sözcüklerinin kavramın anlamını karşılayabilecek nitelikte olduğu, dolayısı ile İslamodium kavramının İslam’a karşı kin ve nefret anlamında kullanılabileceği görülür. Bu bağlamda herhangi bir hastalık ifadesi çağrıştırmayan ve İslam’la korkutmayacak bir kavram olarak İslamodiumun bir arada yaşayabilme becerisini sergilemede önemli katkılarda bulunabileceği düşünülmektedir.”³⁵

Dolayısıyla İslamofobi kavramı altında haklı ve temellendirildiğini düşündükleri şiddetin meşruiyetini ortadan kaldırılmış olacaktır. Böylelikle İslamodium kavramı İslam’a ilişkin nefret söylemlerini daha iyi tanımlayacaktır.

1.4.İSLAM DÜŞMANLIĞI

Bu kavramların haricinde İslam düşmanlığı kavramını kullanmayı tercih eden çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır. Bu kullanımın arkasındaki nedenler arasında da İslamofobi kavramının Batı menşeli olması, anlam belirsizliği içermesi, mevcut

³⁵ Selçuk Kırtepe – Esra Öztunç, “İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran, 2020), 162 – 197.

İslamofobik olay ve olguların şiddet ve işgal boyutlarıyla gündeme gelmesi yer almaktadır.

1.5. İSLAMOFOBİ

Bahsi geçen tüm kavram çalışmalarının saptadığı problemlerde ve alternatif/ek önermelerinde isabet payı bulunmaktadır. Nitekim gerçekten de İslamofobi İslam'a ve Müslümanlara yönelik önyargıları eleştirmek için kullanıldığı gibi -eleştiri için kullanılanlar kadar olmasa da- önyargıları pekiştirmek için de kullanılmıştır. Ancak gerek bu çalışmanın hedef anlam stokları için gerekse ilgili üretilen kavramlara dönük eleştiriler için İslamofobi kavramının kullanımı tercih edilmiştir.

Öncelikle İslamofobi ve anti-İslamizm ayırımına değinmek gerekir ki aslında iktidar ve halk algısı farkına dayalı bu ayırım bu çalışma için daha uygun görünmektedir. Çünkü bu çalışmanın da ana argümanlarından biri İslamofobinin büyük oranda yönetici elit tarafından kamuoyuna empoze edildiğidir. Fakat İslamofobinin gelişim süreci incelendiğinde görülmektedir ki kavramın da yapısına uygun bir şekilde yönetici elit için bir korku ve endişeye dayalı gelişen bir algı söz konusudur. Böylece İslamofobi bir ideolojiye dönüşmekten çok mevcut ideolojinin korunması yönünde bir politikaya dönüşmektedir. Kamuoyuna empoze edilen ilgili politika da mevcut ideolojinin önündeki tehlike olarak sunulmaktadır. Yani yönetici elit, pozisyonunu ve pozisyonunun temeli olan kamuoyunu koruyabilmek adına bir fobi geliştirmektedir. Dolayısıyla yönetici elitin algısındaki fobiyle kamuoyundaki algıya yansıttığı fobi arasında bir fark görülemediği için kavramlar arası ayırma gitmek bu çalışmada tercih edilmemiştir. İktidar müdahalesiyle oluşan bir fobinin söz konusu olması aynı fobinin iki farklı yansıması olduğu anlamına geldiği yönünde tarihsel-sosyolojik bir temellendirme bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra tarihsel süreçte görülmektedir ki yönetici elit olarak nitelendirilen grup müttefik bir yapı teşkil ettiği kadar rekabete dayalı bir yapı da teşkil etmektedir. Yönetici kesim ile elit kesim her zaman aynı safta yer almamış sık sık sosyo-politik rekabet kendini göstermiştir. Bu rekabette üstünlüğü yakalamak adına kullanılan İslamofobik algıyı yönlendirme mücadelesi ilgili kesimler arasında da başvurulan yöntemler içinde olmuştur. Bu haliyle iki kesim arasında

yeniden bir kavramsallaştırmaya gitmek kavramın muğlaklığını ve karmaşıklığını arttıracaktır. Bu kapsamda İslamofobiyi tekil bir kavram olarak ele alıp onun çoklu katmanlarını vurgulamak daha açıklayıcı olacaktır. Hem yönetici elitteki boyutları için hem kamuoyundaki boyutları için tek bir kavram kullanmak karmaşık anlamların önüne geçebilmek adına daha etkili bir yöntem olacağı düşüncesi bu çalışma için tek kavram kullanma nedenlerinden birini temsil etmektedir.

İslamofobi yerine Müslümanofobi kavramı önermesinin arkasındaki sebeplerde hedef kitlesinin Müslümanlar olması ve motivasyon noktalarının dinî saiklerden ziyade seküler milliyetçi saiklerin yer aldığı yukarıdaki aktarımlara tekraren hatırlatılabilir. Şiddetin hedefi ve nedeni Müslümanların sahip olduğu nüfus ve potansiyel nüfuz gücü olduğu aşikârdır. Ancak görünen nedenin arkasındaki asıl neden Müslümanların dinî kimliği olan İslam'dır. İslam dininin anlam stoklarının potansiyeli Müslümanlara böyle bir imkânı vermektedir. En güçlü kimliğin dinî kimlik olduğu göz önünde bulundurulduğunda³⁶ İslam kimliğine ilişkin deformasyon politikaları daha iyi anlaşılacaktır. Bununla birlikte tarihsel süreç incelendiğinde görülmektedir ki yönetici elitin söylemlerinde tüm müdahale ve eleştirileri İslam dininin yapısı ve değerleri üzerinedir. Bunun için sürekli Müslümanları ifade ederken dinî nitelendirmeler yerine milliyetçi sıfatlar tercih edilmiştir. Erken orta çağda ve orta çağda Müslümanların karşısında kendini Avrupalı Hristiyanlık olarak tanıtan medeniyet Müslümanları önceleri ise Sarazen sonraları Türk sıfatlarıyla anmışlardır. Modern dönemin seküler akımları söz konusu değilken erken orta çağda ve orta çağda mücadelenin bu boyutlarda ilerlemesi dikkat çekicidir. Erken Modern dönemde Müslümanları daha yakından takip etmeye başlayan Avrupa Hristiyanlığı yönetici elitinin söylemlerinde Müslümanların başarıları dinleriyle değil kültürleriyle ilişkilendirilmektedir. Çünkü onların düşüncelerine göre İslam dininin böyle bir potansiyeli yoktur. Modern dönemlere geldiğindeyse İslam'ın şiddeti ve şehveti beslediğine dair statik algıların devam etmesi, milliyetçi ve kültürel dindarlığın üretim çabaları, Kur'an'ın sünnetin ve İslamî bazı değerlerin revize edilmesi gerektiği söylemi yine İslam'a yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. Bu açıklamalar doğrultusunda söylenebilir ki hedef elbette Müslümanlardır çünkü İslam'ın sosyal boyutlarındaki izdüşümünü Müslümanlar teşkil etmektedir. Batı'daki seküler ve milliyetçi söylemlerden bir din olması hasebiyle

³⁶ Kimliklerin çoğulluğu ve daha çok öne çıkan kimlik yapıları 3. Bölümde tartışılacaktır.

İslam'a yönelik tavır çıkmaması hatta kilisenin 11 Eylül'den sonra Müslümanlardan yana saf tutmasına yönelik görüş de şöyle ele alınabilir; Batı'nın sekülerleşme ve milliyetçilik akımlarının etkisi altında kalarak dine/Hıristiyanlığa/kiliseye tavır alması her ne kadar dinden uzaklaşmayı ifade etse de aslında kendi içinde dinî bir tavidir. Semavi dinlere karşı tavır almak tüm dinlere ve inançlara karşı tavır almak anlamına direkt gelmemektedir. Dolaylı yoldan böyle bir şey anlaşılabilir ama tam anlamıyla böyle değildir. Auguste Comte'un dinlerin gerileyeceği pozitivist egemen olacağı görüşü hatırlanacak olursa bu görüşüne "İnsanlık Dini" adı verdiği de dikkatleri çekecektir.³⁷ Comte'un ifadeleriyle konuşulacak olursa seküler ve milliyetçi yeni din için İslam'ın yapısı ve değerleri muhalif bir pozisyona karşılık gelmektedir. Kilisenin, ortak kökenlere sahip olduğunu düşündüğü İslam, yeni dine karşı daha yakın bir müttefik olarak durmaktadır ki bunun aslında en göze çarpan örneği soğuk savaş sürecinde ABD'nin SSCB'ye karşı İslamî köktendinciliği kendine müttefik olarak kabul etmesidir. Kaldı ki 11 Eylül'den beş yıl sonra Papa 16. Benedict, Regensburg Üniversitesi'ne yaptığı bir konuşmada İslam'ın şiddeti besleyen ve rasyonel olmayan bir din olduğundan bahsetmektedir.³⁸ Sonraki Papaların yeni dine uyum sağlayabilmek adına Hıristiyanlıktan verdiği tavizleri ve 11 Eylül değerlendirmelerinde Bush'un Haçlı Seferleri benzetmesi için Amerikalı Müslümanlarla yakın bir imaj çizme çabası göz önüne alınacak olursa bahsi geçen gelişmeler daha net anlaşılacaktır. Tarihsel süreç boyunca İslamofobik algılar içinde Müslümanlar üzerinden bir kültür veya ulus olarak değil de bir din olarak İslam'ın kullanılması bu çalışmada neden Müslümanofobi yerine İslamofobi kavramının kullanıldığını temellendirmektedir.

İslamodium kavramına gelince Kırtepe ve Öztunç İslamofobinin anlam stoklarına yapılan yüklemenin sübjektif ve gerekçelendirilmiş bir İslamofobi algısını pekiştireceğini savunmaktadırlar. İslamofobinin temelsiz bir korkuyu ifade etmekle beraber böyle bir anlam için de kullanıldığına değinilmişti. Bu çalışmanın amaçlarından yola çıkılarak değerlendirildiğinde çalışmada öne sürülen argümanların İslamofobi için iliştilen her iki manayı da kapsadığı anlaşılacaktır. Nitekim İslamofobi, Müslüman ve gayrimüslim tüm araştırmacıların temelsiz ve gerekçelendirilmemiş bir korku olarak

³⁷ Mehmet Bayyigit, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2014), 24 – 27.

³⁸ BBC News, "Key Excerpts: Pope Speech" (15 Eylül 2006).

konsensusa vardığı bir kavram olarak ele alındığında çalışmanın ana hedefi bu İslamofobinin sosyo-politik kökenlerini araştırmaya dair olacaktır. Burada Nathan Lean'ın meşhur kitabının başlığına dikkat çekmek yerinde olacaktır; “İslamofobi Endüstrisi”. Tüm araştırmacıların konsensusa varamadığı, temellendirilebilen ve gerekçelendirilebilen, Batılı literatürde üretilmiş bir kavram olarak ele alındığında da çalışmanın ana hedefi bu subjektif İslamofobinin sosyo-politik kökenini araştırmaya dair olacaktır. Bu açıklamalar doğrultusunda İslamodium kavramı yerine İslamofobi kavramı çalışma için uygun görülmüştür.

İslam düşmanlığı kavramı ise tarih boyunca geliş(tiril)en İslamofobinin her zaman düşmanlığa dönük bir tavrı ifade etmediği için tercih edilmemiştir. Korkunun, endişenin veya fobinin her zaman düşmanlığa sürüklemeyeceği yönündeki düşünce İslamofobi kavramının daha elverişli kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken vurgu İslamofobinin her zaman İslam düşmanlığına yönelik bir eğilim olmamasıdır, hiçbir zaman değil. Orta çağdaki Haçlı Seferleri örnek alındığında salt bir İslam düşmanlığı söz konusu olduğu söylenebilmektedir. Veya İsrail'in Filistin'de sivil insanlara işlediği suçların da büyük oranda İslam düşmanlığından beslendiği söylenebilmektedir. Ancak çağdaş ABD ve Avrupa hükümetlerindeki tutumların her zaman bu düşmanlığa ilişkin olduğunu söylemek güçtür. Burada W. Montgomery Watt'ın İslam düşmanlığı konusundaki bir yazısı değerlendirilebilir; “Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hristiyanlar” ilişkilerini değerlendirdiği makalesinde Watt, Batılı hükümetleri ülkelerinin çıkarları ve menfaatleri doğrultusunda diğer ülkelere zarar verebildiğini, verdikleri zararın onlar için onların kendi menfaatlerinden daha önemli olmadığı gibi kesin bir nefretten de kaynaklanmadığını yazmaktadır.³⁹ Watt Batı sömürgeciliğini yumuşatarak ifade etmeye çalışsa da haklılık payı olduğu düşünülebilir. Modern dönemlerden itibaren Batı'nın sömürgelerini geliştirmek ve sürdürmek için (ki buna dekolonizasyon süreci de dahildir) kullandığı İslamofobik politikalar salt bir düşmanlıktan ziyade sömürgelerini kaybetme ve kazanamama korkusundan neşet etmektedir. İslamofobinin her kullanımında İslam düşmanlığı anlamına karşılık gelmeyeceği düşüncesinden hareketle çalışma başlığı ve içeriği için İslamofobi kavramı kullanılmıştır.

³⁹ W. Montgomery Watt, “Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hristiyanlar”, çev. Şinasi Gündüz, *Tezkire* 9-10 (Güz 1994 – Bahar 1996), 155 – 156.

Farklı yaklaşımlara yer verdikten sonra bu çalışma için benimsenen yaklaşım yeni bir kavram yerine mevcut kavrama yeni bir tanım getirme denemesidir. Bu bağlamda bu çalışma için İslamofobi; İslam için gerekçelendirilmiş veya gerekçelendirilmemiş, teolojik ve sosyo-politik endekslerde yükselen veya yükseltilen korku, nefret veya düşmanlıklardır.



2. BÖLÜM:

MEKKE'DEN NEW YORK'A İSLAMOFOBİ

2.1. İLK İSLAM TOPLULUKLARI VE ORTA DOĞUDA İSLAMOFOBİ

Bugün küresel ölçekteki hegemonik İslamofobi, düşünce ve pratikleri itibariyle büyük oranda Batı medeniyeti menşelidir. Dolayısıyla güncel ve çağdaş İslamofobik algının tarihsel izdüşümlerini Batı medeniyetinin İslam medeniyetiyle olan kadim mücadelesinin sosyo-politik arka planında araştırmak yerinde olacaktır. Bu araştırma perspektifi odağında söylenebilir ki araştırmanın özgül ağırlığını Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti arasında gelişen ve geliştirilen ilişkiler teşkil edecektir.

Bununla birlikte daha önce de ifade edildiği üzere İslamofobinin oluşmasında ve oluşturulmasında rol oynayan sosyo-politik etmenler söz konusu iki medeniyetin ilişki sınırları içerisinde kısıtlanmış veya özgünleşmiş değildir. Nitekim toplumsal ilişkiler bir toplumun kendi dinî yapılarını etkilediği gibi diğer toplumlara ve dinlerine dair alacağı tavırları da etkiler. Yani toplumlar arası ilişkiler dinler arası diyalog ve dinler arası çatışmaları tetikleyegelmiştir. Dolayısıyla öz itibariyle denebilir ki İslamofobi, Hz. Peygamberin İslam'ı tebliğinden bu yana toplumlar arası teolojik ve sosyo-politik mücadelelerin bir sonucu olmuştur. Tarihsel süreçte Müslümanların Batı medeniyetiyle ilk etkileşime geçtikleri zamana veyahut hâkim söylemde olduğu gibi modern dönemde cereyan eden bazı provakatif olaylara mukabil gelişen bir olgu değildir. 8. yüzyıldan bu yana hâkim ve hegemonik söylemi “Greko-Roman kültürü ile Yahudi-Hıristiyan geleneği”⁴⁰ üzerinde şekillenen Batı medeniyeti teşkil ettiği için İslamofobik düşünce ve pratikler, İslam ve Batı medeniyeti ilişkisi çerçevesinde yorumlanmakta ve tartışılmaktadır.

⁴⁰ Kalın, *İslâm ve Batı*, 29.

Bu meyanda Hz. Peygamberin ilk İslam'ı tebliğ döneminde karşılaştığı Mekke-Medine'deki İslam düşmanlıkları, içerdiği sosyo-politik etmenlerle güncel ve çağdaş İslamofobinin arka planındaki temel etmenler arasında kayda değer benzerlikler göstermektedir. Söz konusu etmenlerin mukayeseli analizi küresel İslamofobiye, sosyo-politik boyutlarıyla anlamlandırmada önemli perspektifler sunma potansiyelini haizdir. Bunun yanı sıra gerek Mekke ve Medine'nin, gerekse Arap yarımadasının etnik ve dinsel bağlamda kompleks yapısı, Hz. Muhammed'in ve bu dönemde nazil olan ayetlerin bu kompleks yapıyla iletişimi ve organizasyonları, dinler arası uzlaşi çerçevesinde dini çoğulculuk ile çok kültürlü yaşamın imkân ve gereksinimlerini tartışırken özgün bir vizyon kazandıracaktır. Yine bu dönemde çağının etkin ve baskın medeniyetleri olan Bizans ve Sasanilerle olan ilk ilişkiler, Batı medeniyeti merkezli İslamofobinin tarihsel kökenlerini değerlendirmede yardımcı olacaktır.

Çağının konjonktüründe yeni bir din ve dünya görüşü sunan İslam medeniyetinin teşekkülünün arefesindeki tarihsel süreçte, dönemin iki büyük gücü olan Bizans ve Sasani medeniyetleri kadim bir mücadele içindeydiler. Buna rağmen henüz iki devletin, karşılıklı etkileşimler ve küresel ilişkiler için komşu sınırlarını “birkaç kilometre ileri geri almaktan başka önerecekleri yeni bir şey kalmamıştı”⁴¹. İki devlet sınırları dahilindeki ve haricindeki medeniyetler için umut vaat edecek durumda da değillerdi. Nitekim Hz. İsa'nın tebliğ ettiği barış dini, barbar Cermen kavimlerin kültürü ve Antik Yunan paganizmi kalıntılarıyla mezc olmuş Roma Hıristiyanlığında, zulmeden devlete meşruiyet zemini sağlayan bir metin otoritesine dönüşmüştü. Diğer dinlere dair hoşgörü ve uzlaşi bir yana “tarihçiler, resmî olmayan Hıristiyan mezheplerine inananların, yabancı bir egemenliği, kendilerinininkinden farklı bir mezhebe mensup yöneticilerinkine tercih ettiklerini söylemede ağız birliği etmişlerdir”⁴². Sasani devleti ise Mezdekiliğin sapkın öğretileri sonucunda ciddi bir maneviyat krizi geçirmekteydi, dinsel şiddet ve baskılar sürekli hale gelmiş, tacizlerin yönü ise otoriteyi ele geçiren dinî grupların hedef kitlesine göre değişmekteydi.⁴³

⁴¹ Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 121.

⁴² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 32.

⁴³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 33.

Söz konusu süreçte Arap yarımadası bölgesi ve halkları küresel teolojik ve sosyo-politik arenada öne çıkmış veya etki gösterebilmiş değildi. İslam öncesi Arap yarımadasında çoğunluğu oluşturan paganist toplulukların yanı sıra Hristiyan, Yahudi, Mecusi ve Sabiiler'den oluşan topluluklar da bulunmaktaydı.⁴⁴ Birbirinden bağımsız ve rekabet halinde kabileleşmeler şeklinde oluşan bu durum sosyo-teolojik bir çeşitliliği ve sosyo-politik bir inorganik yapıyı ifade etmekteydi. Yarımada; iç çekişmelerden öteye gidemeyen, bütüncül bir medeniyet hareketinden ve harmonisinden uzak kaotik kompleks yapılanmalar bütünüydü. Bununla birlikte ticaret yolları açısından coğrafi konumunun önemi ve merkezîliği itibariyle dönemin iki büyük siyasî gücü olan Sasani ve Bizans medeniyetlerinin uzun mücadelelerinde iki taraf için de işlevsel bir değere sahip olmuştur. Nitekim bu coğrafyadaki yerli halk bazen Sasani Devleti ordusu saflarında bazen de Bizans Devleti ordusu saflarında paralı asker olarak savaşmış, bu sayede zorlu çöl ikliminde kabilelerine rehberlik ve refakat imkânları sağlamışlardır.⁴⁵ Ne Arap toplumlarının tüm teolojik ve sosyolojik aykırılıkları teslisçi Roma Hristiyanlığını benimsemiş Bizans için ne de Mezdekiliği benimsemiş Sasaniler için bir sorun teşkil etmiyordu. Bu durum Arap toplumlarıyla kurulan veya bozulan ittifaklar için kayda değer bir ayrım değildi. Çünkü Arap toplumlarının bu mücadelede herhangi bir dünya siyaseti gütmekten hâkim topluluklara kısa vadeli belirli çıkarlar doğrultusunda hizmet etmekle kendilerini sınırlandırmaları, iki büyük gücün öncelikli hedefi haline gelmemesi için yeterli bir sebepti.⁴⁶

Arap yarımadasının kalbi olarak Mekke ise Hint Okyanusu ile Akdeniz arasındaki ticaretin merkezi ve düzenli kervanların çıkış noktasıydı.⁴⁷ Mekke'de bulunan kadim ve kutsal mekânlar da bu ticaretin değerini yükseltiyor ve şehri önemli

⁴⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 538-542.

⁴⁵ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 119-123.

⁴⁶ Sezer'e göre uzun yıllar süren Bizans Sasani çekişmesi her iki devleti yorgun düşürmüş, imkânlarını tüketmiştir. Küresel siyasi arenada oluşan bu boşluk İslam medeniyetinin yükselişi için önemli bir avantaj sağlamıştır. Bununla birlikte Müslüman toplumlarının bu iki medeniyet ile de yakından temas etmesi, uygarlık seviyelerini atlamada nitelikli bir basamak sağlamıştır. Muhammed Hamidullah ise bu konuda söz konusu iki büyük devletin siyasi arenayı boş bırakacak kadar aciz düşmediklerini, hatta ilerleyen yıllarda Bizans ve Sasani medeniyetlerinin ittifak yaparak İslam'ı ortak düşman kabul edip savaşıklarını nakleder.

⁴⁷ Dominique Sourdel, *İslam*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 8.

bir toplanma merkezi haline getiriyordu. Arap yarımadası gibi Mekke'nin de sosyo-teolojik bağlamda kozmopolit bir yapısı olsa da ilgili kutsal mekân ziyaretleri ve toplantılar genel itibariyle putlar aracılığıyla paganist gelenek üzerinden icra edilmekteydi. Bunun yanı sıra bu farklı toplulukların ortak bir şehirde diyalog içerisine girmesi Mekke'ye teo-politik bir üstünlük ve temsiliyet imkânı sunuyordu. Dolayısıyla şehirdeki ticaretin hâkimiyeti, hâkimleri için önemli bir nüfuz ve gelir kaynağını teşkil ediyordu. Şehrin idaresi ise şehri bir "ticaret cumhuriyetine"⁴⁸ dönüştüren Kureyşlilerdeydi.

Kureyş soyuna mensup olan Hz. Muhammed'in bu akrabalık bağı kendisi için, İslam'ı tebliğinde, mesajını yaymada ve taraftar bulmada bir imkân olarak gözükmektedir. Çünkü yeni bir hareket olan İslam'ın yeni liderinin soylu ve zengin bir geçmişe sahip olması gerekmektedir. Ancak böylesi bir durumda güçlü bir dayanak noktası bulabilecektir. Bu yüzdendir ki tarihsel veriler, putperestlerin reaksiyonlarındaki ilk aşamayı rakiplerini tanıma ve tehdidin sonuçlarını öngörebilme adına durgunluk içerisinde geçirdiklerini işaret etmektedir. Nitekim kendi aralarındaki müzakerelerde Hz. Muhammed'i çeşitli vaatlerle vazgeçirmeye çalışmışlardır. Ayrıca "İbn İshak'ın kaydettiği bir görüşme toplantısında 'Onu serbest bırakalım, bir nüfuz kazanırsa sonunda bizim olur' şeklinde"⁴⁹ bir görüş çıkmıştır. Bu tutum yeni İslam hareketinin teolojik gerekçelerin yanı sıra sosyo-politik çıkarlar doğrultusunda değerlendirildiğinin bir göstergesidir. Lakin tarihsel serencam göstermektedir ki bu tutum nihai bir çözüm olarak rağbet görmemiş ve kurulu düzeni korumak adına böyle bir risk göze alınamamıştır. Çünkü İslam mesajı Mekke'nin hâkim teolojik ve sosyo-politik paradigmalarına tamamen aykırı olan yeni bir düzeni ifade etmektedir. Yani kurulu düzen için bir tehdit unsuru olarak durmaktadır. Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam mesajı teolojik, sosyo-politik ve ekonomik sahadaki tüm putlara meydan okuyordu.

Öncelikle büyük ve eski bir soy olan Kureyş soyunun Mekke'de mukim olan onlarca alt kolu vardı. Dolayısıyla söz konusu ticaret ağının kontrolü ve sonucunda elde edilecek nüfuz ve gelir kaynakları için bu kabileler arasında uzun yıllar süren bir

⁴⁸ Sourdel, *İslam*, 8.

⁴⁹ İbn İshak, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 149. akt. Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 87.

rekabet vardı. Bu rekabet ortamında vaz edilen İslam mesajının otoritesi aynı zamanda Hz. Muhammed'in siyasi liderliğinin kabul edilmesine karşılık gelmekteydi.⁵⁰ Yani dolaylı yansımaları bağlamında Hz. Muhammed'in kabilevî bağlantıları için eşsiz bir siyasî ve ticarî üstünlük potansiyeli taşımaktaydı. Rakip kabilenin ileri gelenlerinden olan ve Hz. Muhammed'in İslam mesajına muhalefetiyle öne çıkan Ebu Cehil'in şu sözleri teolojik düzlemde verdiği mücadelenin bahsi geçen politik arka planına dair somut izdüşümlerini içermektedir;

“Biz Abdumenafoğulları ile şeref hususunda anlaşmazlığa düştük. Onlar halka yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar yaya kalmış kimselere binek verdiler, biz de verdik. Onlar halka bağışta bulundular, biz de bulunduk. Sonunda aynı dereceye ulaşıp kulak kulağa giden iki yarış atı durumuna geldiğimizde onlar ‘İşte bizden semadan kendisine vahiy gelen bir peygamber çıktı’ dediler. Biz buna ne zaman ulaşacağız? Allah’a and olsun ki ona asla inanmayız.”⁵¹

Ekonomik düzlemde ise şehrin hâkim iktisadî yapısı Kureyş soyu başta olmak üzere Mekke'deki üst sınıfların lehine işleyen bir dağılım sistemini ihtiva etmekteydi. Putperestlik de bu sisteme ideolojik ve teolojik bir meşruiyet zemini sağlıyordu. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de yer alan “Allah'ın yarattığı ekinlerden ve hayvanlardan O'na bir pay ayırdılar ve akıllarınca, ‘Şu Allah için şu da bizim ortaklarımız (putlarımız) için’ dediler. Ortakları için olan Allah'ın eklenmiyor. Allah için olan ise ortakların ekleniyor. Ne kötü hükmediyorlar.”⁵² şeklindeki ifadesi söz konusu meydan okumalardan ve itirazlardan biridir.⁵³ Bunun yanı sıra dönemin konjonktürel yapısında efendilik-köle ilişkisi katı bir sosyal hiyerarşi çerçevesinde işlemekteydi. Köleler, efendilerinin her türlü hizmetini gerekirse karşılıksız yerine getirmek zorundaydı ve kurulu düzenin hâkim paradigmaları buna sosyo-politik meşruiyeti sağlıyordu. Fakat İslam mesajı tek üstünlük ölçütünün takva olduğunu yani üstünlüğün Allah'a ve insanlığa hizmet yolunda en çok emek sarf edene ait olduğunu ve tüm inananların eşit olduğunu vazediyordu. Bu mesaj gerek efendi açısından gerekse köle

⁵⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020), 1/220.

⁵¹ Sariçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, 105.

⁵² En'am, 6/136.

⁵³ Mustafa Tekin, *İslam Sosyolojisinin İmkânı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 41.

açısından kölelik sisteminin sorgulanmasına yol açmıştı.⁵⁴ Kölelik sisteminin sorgulanması ise kölesinin dinini bile kendi inisiyatifi altında tutan efendiler için ticarî ve sosyal nüfuzlarını sürdürmeleri adına bir tehlikeydi.⁵⁵

Kureyşin kendi içinden böylesi aykırı ve etkili bir hareketin çıkması ise teo-antropolojik açıdan kritik bir durumdu. Hz. Muhammed'in getirdiği yeni din Kureyşlilerin ve diğer hâkim kabilelerin sıkı sıkıya bağlı olduğu atalar kültünü sarsmaktaydı. “Atalarımızı bu din üzerine bulduk” diyorlardı çünkü inşa ettikleri teo-antropolojik kimlik bu din üzerineydi. Kureyşin kendi içinden kendi geleneklerini inkâr eden bir hareketin doğması tam anlamıyla bir kimlik kriziydi, İbn Haldun'un terminolojisiyle asabiyetlerinin yıkımıydı. Aslında putperestler semavi dinlere yabancı değildi -ki Hristiyanlarla ve Yahudilerle uzun yıllardır komşuluk yapıyorlardı. Fakat putperestler için putperestlik zaten “millî bir dindi”⁵⁶ ve diğer dinlerin mevcudiyeti onları ilgilendirmedeği gibi teo-antropolojik bir tehdit de teşkil etmiyordu.⁵⁷

Dolayısıyla dinî çeşitlilik açısından (Haniflik, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi paganizmle çelişen inançlar da dahil olmak üzere) oldukça kompleks bir yapıyı ihtiva eden Mekke'de, İslam mesajının bilhassa şehrin yönetici elit ve zengin tabakalarından bu kadar şiddetli reaksiyon almasının sebepleri yukarıda bahsi geçen sosyolojik arka planda daha net anlaşılmaktadır. Aktarılan örnekler bağlamında yerel İslamofobik tutumların teolojik endişelerle birlikte sosyo-politik gerekçeler üzerinde inşa edildiği görülmektedir.

⁵⁴ Nitekim İslam düşüncesi ve pratikleri bağlamında süregelen yıllarda daha da detaylandırılan kölelik bahsine dair emir ve nehiylerin yüksek hassasiyeti yine kölelik sisteminin pratik yansımalarını kaldırmaya dönüktür. İslam fıkındaki kölelik bahsinin sosyo-teolojik çerçevedeki detaylı tartışmaları konumuz dışında kalmaktadır.

⁵⁵ İbrahim Sarıçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslâm Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 104

⁵⁶ Arap paganizmine dair “putperestlik milli dini” kavramsallaştırması için bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 16.

⁵⁷ Bununla birlikte İslam'ın söylemi konjonktürel ortam için çok daha güçlüydü, dolayısıyla çok daha hızlı taraftar topluyor, çok daha hızlı asimile ediyordu. Bu da temel etkenlerden biridir.

Mekke’de tek Tanrıya iman edenleri yıldırma ve vazgeçirmek için bölge otoriteleri, şiddetli bir baskı ve zulüm dönemi başlatmıştı. Din değiştirerek İslam’a geçenler fiziksel şiddete maruz bırakılıyordu ve Müslümanlar için ekonomik ambargo başlatılmıştı. Dinî tahakkümleri teolojik tartışmalar izliyordu. Döneminin medya işlevini gören şiirler ve şairler de bir silah gibi yönetici elitin elinde Müslümanlara karşı kullanılıyordu.⁵⁸ Araplar için şiir en güçlü sanat dallarından biriydi ve kitleleri manipüle etmede çok önemli bir araçtı. Teolojik ötekileştirmenin aracı olarak ihtidaların önüne geçmek ve Müslümanları bastırmak için sıkça başvurulmuş metotlardan biriydi.

Bu sancılı dönemin neticesinde Hz. Peygamber; ashabının can güvenliğinin sağlanabileceği, İslam mesajının toplumsal ilke/esaslarının bütünleştirilebileceği ve İslam toplum yapısının kökleşerek kurumsallaşabileceği alternatif bir yaşam alanı için Medine’ye hicreti uygun görmüştü.⁵⁹ Aslında Medine de Mekke gibi kozmopolit bir popülasyonu içermektedir ve orada da tehdit unsuru olabilecek kitleler vardı. Fakat bunlardan öte Medine’de merkezî idare bulunmayışı, Müslümanların güvenle yerleşebilmesine ve faaliyetlerine devam edebilmelerine Mekke’ye nazaran önemli bir imkân olarak görünmekteydi. Yanı sıra Akabe Biatlarında da görüldüğü gibi Medine’deki kargaşa ortamı için Hz. Peygamber’i ve İslam mesajını bir çözüm fırsatı olarak değerlendiren bir kitle de vardı.

Medine hicretiyle birlikte Müslümanların toplumsal kimlik yapılanmalarında sınır çizgilerin daha belirginleştiği söylenebilir. Çünkü yeni gelişmeler üzerine nazil olan ayet ve varid olan sünnetteki yelpaze de daha da genişliyordu. Nitekim hicret sonrası yapılan ilk nüfus sayımında Müslüman nüfus 1500, Yahudi nüfus 4000, paganist Arap nüfus 6000, Hristiyan nüfus ise 50 kişi olarak kaydedilmiştir.⁶⁰ Yani Mekke’deki

⁵⁸ Nejdî Gürkan, “Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ’ İşlevselliği Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017), 231.

⁵⁹ Bilindiği üzere aslında ilk hicret yurdu bir Hristiyan devleti olan Habeşistan idi. Fakat Medine hicreti ile Habeşistan hicreti vizyon ve misyon bağlamında birbirinden tamamen farklıdır. Nitekim Habeşistan geçici bir sığınma yurdu olarak görülmüştür. Yine de Habeşistan hicretine dair hicret eden Müslüman grupların yaşadığı birtakım tecrübeler çok kültürlü yaşamın imkânları ve İslamofobinin geçmiş-gelecek mevcudiyetleri bağlamında kayda değer sosyo-teolojik çıkarımları içermektedir. Fakat şimdilik konu dışında kalmaktadır.

⁶⁰ Ahmet Yaman, “Tarihi ve Hukuki Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce / İslâmcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), c. 6, 514.

sosyo-teolojik popölasyona nazaran buradaki genel ayrımı Yahudi nüfus teşkil etmektedir. Bu çerçevede Yahudilerle ilgili nazil olan ayetlerin ekseriyeti Medine surelerinde toplanmaktadır. Medine süreci Yahudilerle daha yakından temasa ve diyaloga geçilen bir süreç olarak gözükmektedir. Kimlik yapılanmalarının belirginleşmesinin ve sistematikleşmesinin yanı sıra Mekke'ye nazaran daha özgür bir diyalog ortamının yakalanması diğer etnik ve dinî gruplarla etkileşimi daha anlamlı kılmaktadır. Burada da gelişen İslamofobik tutumlar İslamofobinin daha genel bir çerçeveden anlamlandırılması ve çok kültürlü yaşamın imkânlarının sorgulanması açısından önemli nüveleri barındırmaktadır. Bu noktada İslam mesajının çok kültürlü yaşama dönük temel perspektifini ve ilkelerini değerlendirebilmek adına kayda değer bir bakış açısı sunacaktır.

Bu açıklamalar bağlamında Medine'deki gelişmeler arasında en çok öne çıkan ve çok boyutlu analizlere tabi tutulması gereken olgu Medine Sözleşmesi'dir. Medine Sözleşmesi; Hz. Peygamber ve ashabının Medine'ye hicretiyle birlikte Medine'deki çok kültürlü yaşam ile gruplar arası karşılıklı özlük haklarını koruyabilmek ve toplumsal birliği gerçekleştirebilmek gayesiyle Hz. Peygamber önderliğinde oluşturulmuş toplumsal bir anlaşma metnidir. Medine Sözleşmesinin muhtevasını ve sonuçlarını değerlendirmeden önce sözleşme öncesi sosyal atmosferi ve sözleşmeye zemin hazırlayan sosyal gelişmeleri göz önüne almak gerekmektedir.

Hicret öncesi gerçekleştirilen Akabe Biatlarında Medine'deki Müslüman nüfus adına gelen temsil heyeti Hz. Peygambere “Bizim Yahudilerle anlaşmalarımız var, sen gelince onları feshederiz, bizi tekrar onlarla baş başa bırakıp terk etme.” demeleri üzerine Hz. Peygamber “ölümüm sizinle olacak” demiştir.⁶¹ Ve hicret sonrası Medine'deki Müslümanlar Yahudilerle olan ittifaklarını feshetmiştir. Hz. Peygamberin bu teklifi geri çevirmemesi ve gerçekleştirilmesine izin vermesi Medine'deki yeni siyasi sosyal düzen adına fikirleri ve projeleri olduğunu göstermektedir. Nitekim bu popölasyonun sosyo-teolojik kimlik yapısı değişecek, yeni sıfatı Ensar olacaktır.

Tarihsel veriler göstermektedir ki Medine Sözleşmesi, Medine hicretinin hemen akabinde yapılan bir antlaşma değildir.⁶² Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, hicretin ilk aylarından itibaren Yahudi nüfus başta olmak üzere tüm Ehl-i Kitaba İslam'ı kabul ettirebilmek için tebliğ mücadelesi verdiği bilinmektedir.⁶³ Bu mücadele Mekke'deki mücadeleden farklı olarak dinler arası ayrımlardan ziyade dinler arası müşterek noktaları vurgulayarak sürdürülmüştür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in müşrik/paganist topluluklara kıyasla ehli kitaba daha toleranslı yaklaşım gösterdiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in bu tutumu sosyo-teolojik bağlamda değerlendirilmelidir. Teolojik bağlamda ehli kitabı paganist/müşriklere nazaran İslamiyet'e daha yakın görmesi ve bu doğrultuda gelen vahiylerin nazil olması, sosyolojik bağlamda ise Yahudilerin geniş küresel bağlantıları söz konusu olduğunda önemli bir güç teşkil etmesi ilgili tutum için referans gerekçeler olması muhtemeldir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber İslamiyet'in belirlenmemiş birtakım uygulamalarında Yahudilere uyduğu da bilinmektedir.⁶⁴

Nitekim hicretin akabindeki ilk aşamanın dinler arası tanışma ve muhavere çerçevesinde geçtiği söylenebilmektedir. Bu süreçte ilk olarak Necran'dan gelen Hristiyan heyetin katılımıyla Yahudi bilginler ve Müslümanlar arasında ehli kitabın uzun ve düzenli fikrî tartışmaları meydana gelmiştir.⁶⁵ Tarafların birbirlerini tanıdığı bu süreçte karşılıklı bir sonuç alınamamıştır ki Medine Sözleşmesine değin herhangi bir ortak hareket söz konusu olmamıştır. Bu durum; Hz. Peygamberin paganist topluluklara

⁶² Kronolojik süreç konusunda tartışmalar olmakla birlikte hâkim görüşe göre Medine Sözleşmesi'nin ilk maddeleri, yani Muhacir ve Ensar hakkındaki hükümler, hicretin ilk yıllarında Ensar-Muhacir kardeşlik ilişkisini kurarken belirlenmiştir. Medine'nin tümünü ilgilendiren hükümlerin -en azından Yahudilerle ilgili hükümlerin- H. 2. Yıldan itibaren ilave edildiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 32-34.

⁶³ Hz. Peygamber'in paganist topluluklara kıyasla Ehl-i Kitabı İslam'a daha yakın gördüğü buna mukabil daha toleranslı yaklaştığı birçok tarihsel örnek üzerinden görülmektedir. Yine de birçok zaman Ehli Kitabın tutumu paganist farklı olmamıştır. Bu konu ilerleyen aşamalarda da çeşitli örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

⁶⁴ Aşure orucu örneği. Müslümanların onların kestiklerini yemelerine izin verilmesi, iffetli kadınlarıyla evlenmelerine izin verilmesi, müşriklerin girmesinin yasak olduğu mescide ehli kitabın girişinin izin verilmesi

⁶⁵ Azimli, "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", 34.

karşı mücadelesinde ehli kitabın desteğini alma ümidinin kırılmış olmasını gösterdiği gibi küresel ölçekte bağlantıları olan, tek tanrıcılık adına kendilerini seçilmiş halk gören, Medine’de önemli bir nüfuza sahip olan Yahudilerin de İslamiyet’e ve peygamberine ilgisiz kalmasının arka planını izah eder niteliktedir.

Yahudiler her ne kadar İslamiyet’e ilgisiz kalsa da Medine’deki Müslüman popülasyonun mevcudiyetiyle bir o kadar alakadarlardı. Yahudiler küresel ölçekteki bir dinî birliğin sağladığı maddî manevî irtibat zincirinin yardımıyla şehrin tüm ticari faaliyetlerini kontrolü altında tutuyordu.⁶⁶ Yahudilerin yönlendirdiği Arap kavimlerinin önde gelen iki büyük boyu olan Evs ve Hazreçlilerin de İslam’a geçmesi şehirdeki sosyo-politik dengeyi Yahudilerin aleyhine etkiliyordu.⁶⁷ Bunun yanı sıra Arapları ve paganizmi hakir görerek, semavi gelenekten gelen teo-antropolojik kimliklerini pekiştiren Yahudiler için benzer bir ilham kaynağından yeni bir din söylemi iktidarlarını sarsabilirdi. Yani Mekke’deki önde gelen elit paganist Arap güruh için söz konusu olan tehdit farklı boyutlarda bu kez de Medine’de Yahudiler için geçerliydi. Bu durumda Müslümanların gerek şehir dışında gerekse şehir içinde güçlerini arttırmaları Yahudiler için siyasî, iktisadî ve sosyo-teolojik nüfuzlarını sürdürebilmeleri adına ciddi bir sorun teşkil ediyordu.

Müslümanların Bedir savaşında Mekkeli paganist Arapları sürpriz bir şekilde bozguna uğratması Yahudi cenahında ilgili korkuyu arttırmıştır. Bunun üzerine tehdidin büyümesinin önüne geçebilmek için bu güruhun ileri gelenlerinden olan hicivci şair Ka’b b. el-Eşref Mekke’ye giderek paganist Araplarla bir toplantı yapmıştır. Toplantıda Mekkeli paganist Araplarla Medine’deki Müslümanlar arasında gerçekleşebilecek olası bir savaşta müşriklere Medine içinden destek verebileceklerini beyan etmiştir. Bu toplantının Medine’de öğrenilmesinin akabinde Müslüman bir grup tarafından Medine dönüşünde öldürülmüştür.⁶⁸ Bu aşamada Yahudilerin İslamofobik tutumu dikkat çekicidir. Hz. Peygamber’in ehli kitab inisiyatifine karşılık Yahudilerin kendilerinden aşağı gördükleri, bedevi ve müşrik olarak nitelendirdikleri bir toplulukla Ehli Kitap olan

⁶⁶ Öyle ki İbn Neccar’ın aktardığı verilere göre İslam’ın ortaya çıkışından önce Medine’de Arapların 13 hisarı, Yahudilerin ise 59 hisarı vardı. Detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi* 476-478.

⁶⁷ Kadir Canatan, *Müslümanlar ve Antisemitizm* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018) 33.

⁶⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi* 170-175.

Müslümanlara karşı ittifak etmeleri görünürdeki teolojik çatışmanın sosyo-politik arka planını göstermektedir.

Söz konusu gelişmeler üzerine meydana gelebilecek potansiyel iç ve dış tehditler, Medine'deki sosyal atmosfer için huzur ve güven ortamını tesis edebilmesi adına Hz. Peygamber'i bir toplumsal mutabakatın gerekliliği fikrine yöneltmiştir. Medine Sözleşmesi adı altında imzalanan bu toplumsal mutabakatta Medine'deki tüm kavimlerin adı zikredildiğinden kapsayıcılığı tamdır. Sözleşmenin ilk maddelerindeki vurgu Müminlerin tek bir millet olduğu ve diğer tüm dinî gruplardan farklı olduğu vurgulanmaktadır.⁶⁹ Mekke'deki gelişmelerde de görüldüğü gibi burada da Hz. Peygamber'in benimsediği başat sosyal kimliğin dinî kimlik olduğu görülmektedir. 16. Maddeden itibaren ise başta Yahudiler olmak üzere diğer dinî gruplarla ilgili hükümler başlamaktadır ki bu aşamada ilk öne çıkan vurgu sosyo-teolojik yaşantılarında vaat edilen özgürlüktür.⁷⁰ İlgili maddelerin satır aralarında sosyo-teolojik özgürlük her dinî grubun en temel hakkı olarak ifade edilmektedir. Paganist Araplara dahi Mekke ile olan bağlantıları haricinde aynı özgürlük verilmiştir. Yani ihtida hareketlerine tebliğ yöntemiyle bir çağrı olmakla birlikte herhangi bir dinî tahakküm veya teolojik asimilasyon politikası güdülmeyeceğine dair karşılıklı teminat verilmiştir. Sosyo-teolojik yaşantıların ötesinde Medine ortak yaşam alanı ve ortak vatan olarak belirtilmiş, Medine'yi ilgilendiren herhangi bir iç veya dış tehdit söz konusu olduğunda sorumluluğun tüm dinî grupların üzerinde bulunduğuna yer verilmiştir.⁷¹ Özetle tüm teolojik gruplar için sosyal, iktisadî ve dinî alanlarda tüm gruplara eşit statüde özgürlük alanı bırakılmıştır. Ancak 23. ve 42. Maddelerde yer alan, anlaşmazlığa düşülen konularda son karar merciinin Allah ve peygamberi olduğu vurgusu siyasal yetkinin Kur'an'a ve Hz. Peygambere hasredildiğini göstermektedir. Bu maddelerle birlikte sözleşmenin ilk aşamada neden kabul edildiği ve çok geçmeden Yahudiler tarafından neden ihlal edildiğinin analizi gelişmelerin sosyolojik arka planını tekrardan ortaya koymaktadır. Müslümanların şehir içinde ve şehir dışında çok hızlı bir şekilde güç kazanması bilhassa Bedir savaşı bozgunu ve Ka'b b el-Eşref'in öldürülmesi olayı

⁶⁹ Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/212 – 215.

⁷⁰ Özkan, "Medine Vesikası", 212 – 215.

⁷¹ Özkan, "Medine Vesikası", 212 – 215.

Yahudilerin sözleşmeyi tereddütsüz kabul etmelerinin temel sebebidir. Fakat aynı maddelerin kısa bir süre sonra Yahudileri sözleşmeyi ihlale sevk ettiği de açıktır. Şehirde sözleşmeyle birlikte tesis edilen sosyal, iktisadî ve dinî hürriyet taraflar için her ne kadar uygun ve makul şartlar oluştursa da iktidar hırsının ve arzusunun önüne geçilemediği anlaşılmaktadır. Yani teolojik görünürlükteki siyasî mücadeleler yeniden gündeme gelmiştir.⁷² Nitekim şehirdeki üç Yahudi kabilesi de sözleşme şartlarını ihlal etmiş ve silahlı çatışmalarla birlikte şehirden sürülmüşlerdir. Günümüzde, bu gelişmeleri Müslümanların antisemitik tutumlarının ve vahşetinin başlangıcı kabul eden yaklaşımlar bulunmaktadır. İslamofobiyi tartışırken ve onun sosyo-politik kaygılardan yola çıkan teolojik bir düşmanlık olduğunu temellendirmeye çalışırken, benzer durumun Müslümanlar tarafından Yahudilere karşı antisemitizm şeklinde gerçekleştiği iddiasını kısaca tartışmak çalışmanın objektifliğini destekleyebilmek adına gerekli olacaktır. Söz konusu yaklaşımın bir örneği İsrail Bilgi ve Dokümantasyon Merkezi'nin, antisemitizmin tarihsel sürecini ele alan eğitici bir şablonun Hollanda halkı için 2014'te yayınlanmış Felemenkçe raporda görülmektedir. Rapora göre Hz. Peygamber 625 yılında Benu Kurayza kabilesini Medine'den kovdu. Kabile, Medine yakınlarındaki Hayber mevkiine yerleşti. Fakat Medine'ye dönmek istediler ve bu yüzden Hz. Peygamber bedevilerle birlikte Hayber'i kuşatarak erkeklerin birçoğunu öldürdü ve

⁷² Bu aşamada okuyucu şu minvalde sorular sorabilir; “Yahudilerin iktidar hırsı için geliştirdiği İslamofobik tutuma karşılık Hz. Peygamber ve Müslüman popülasyon da iktidardan el çekmemiştir. Aynı sözleşme Yahudiler tarafından tesis edilseydi Hz. Peygamber ve Müslüman popülasyonun tutumu ne olacaktı? Bir anti-semitizm gelişecek miydi? Veyahut Hz. Peygamber sözleşmeyi oluştururken iktidarını ifade eden maddelerini koymasaydı olası bir ihlalin önüne geçmiş olamaz mıydı?” Bu sorular çok boyutlu olmakla birlikte cevapları da çok boyutludur. Öncelikle Hz. Peygamber ve Müslüman popülasyonun hicretinin ilk aşamalarında Medine için hali hazırda ortak bir yönetim sistemi veya iktidar zaten yoktu. Bunun yanı sıra sözleşme yapılmadan önce Yahudilerin Müslümanlara tuzak kurma girişimlerinde bulunmalarının böyle bir maddeyi gerekli kılması hayli doğaldır. Sözleşmeyle birlikte yer verilen ortak vatan vurgusunda da oluşabilecek haksızlıkların önüne geçebilmek ve adaleti tesis edebilmek için bir lider veya iktidar olması da elzemdir. Hz. Peygamber'in lider olmasıyla birlikte dinî kimliği de göz ardı edilemeyeceğinden otoritenin Kur'an ve sünnet olması kaçınılmazdır. Kaldı ki diğer dinî grupların kendi iç meselelerinde kendi hukuk kuralları uygulanmıştır. Yani bir nevi çoklu hukuk sistemi. Bu doğrultuda Yahudilerin kendi meselelerini halletmesi için kendi rıza ve istekleriyle Hz. Peygamber'e kendi hukuk kurallarıyla hâkimlik yapmasını istedikleri tarihsel verilerle sabittir.

kadınlar ile çocukları da köleleştirdi.⁷³ Fakat aynı raporda 625 yılında Benu Kurayza kabilesinin neden şehirden sürüldüğü ve böyle bir muameleye neden tabi tutulduklarına yer verilmemiştir. Benu Kurayza, Medine Sözleşmesini ihlal ederek Medine dışındaki Benu Nadir kabilesi ve Mekkeli paganist Arap birlikleriyle gizlice ittifak yapmış, Hendek savaşında Müslümanlara ihanet etmiştir. Bunun üzerine 625 yılında şehirden sürgün edilmişlerdir. İki yıl sonrasında ise Müslümanlar Hendek savaşının yükünü hafiflettiğinde Hayber'e doğru harekete geçerek kuşatma altına almışlardır. Kendilerine ya İslam'a geçmeleri ya da teslim olmaları telkin edildiğinde bir süreliğine direnseler de sonunda teslim olmuşlardır. Teslim sürecinde karar verilmesi için Sa'd. b. Muaz Yahudilerin ve Müslümanların onaylarıyla hakem tayin edilmiştir.

Sa'd b. Muaz ise hem Tevrat'taki hem Kur'an'daki ayetlere⁷⁴ referansla böyle bir suçun cezasının savaşabilecek erkeklere ölüm, kadın ve çocuklarının esir edilmesi olacağını söylemiş ve bu kabul görmüştür.⁷⁵ Bu olayın söz konusu rapor bağlamında antisemitik olarak işlenmesi Kadir Canatan'a göre tarihin anakronik bir okumasıdır.⁷⁶ Bugünün bakış açısıyla değerlendirildiğinde vahşet olarak nitelendirilen bir durum olsa da hem sürgün cezası hem de ölüm cezası toplulukların sonuçlarını kabul edeceği bir sözleşmenin ihlali sebebiyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte her iki tarafın da kabul ettiği teolojik referanslar eşliğinde hareket edilmiştir. Dolayısıyla teo-antropolojik bir nefrete veya düşmanlığa dayalı sebepsiz bir girişim değildir.

Şehirdeki Yahudi nüfusa karşılık etkinliği daha düşük olan küçük bir Hristiyan grup da bulunmaktaydı. Yahudiler üzerinde görüldüğü gibi Hz. Peygamber ehli kitap olan Hristiyan gruba da yakın ve toleranslı davranmıştır.⁷⁷ Bununla birlikte Mekke'deki

⁷³ Centrum Informatie en Documentatie Israel (CIDI), "Tijdbalk Antisemitisme Docentenhandleiding" (Erişim 15 Ocak 2021), detaylı bilgi için bkz. <https://antisemitismetijdlijn.nl/#5>

⁷⁴ İlgili ayetler Tevrat için Tesniye, 20/10-15, Kur'an için el-Mâide 5/33-34.

⁷⁵ Casim Avcı, "Kurayza (Beni Kurayza)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/432.

⁷⁶ Canatan, *Müslümanlar ve Antisemitizm*, 39.

⁷⁷ Hz. Peygamber'in Ehli Kitaba dair sempatisi Mekke döneminde de kendini göstermiştir. Nitekim Sasanilerle Bizans arasındaki mücadelelerde Sasani tarafını kendileri gibi politeist inanca sahip olan Mekke müşrikleri destekliyordu. Müslümanlar ise ehli kitap olmasından dolayı Bizans tarafını destekliyordu. Bizans'ın zaferini müjdeleyen Rum suresi de bu olay üzerine nazil olmuştur.

Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkiler aslında oldukça dostaneydi.⁷⁸ Fakat benzeri bir hayal kırıklığı Medine’de tekrar yaşanmış, Ebu Amir er-Rahib isimli bir papaz hicretin hemen akabinde Medine’den Mekke’ye taşınarak Uhud savaşında müşriklerle birlikte Müslümanlara karşı savaşmıştır.⁷⁹

Bu aşamada Hz. Peygamber’in Ehli Kitaba inisiyatif göstermesini ve karşılık alamamasını kısaca değerlendirmek (detaylı tartışmasını üçüncü bölüme bırakmak üzere) yerinde olacaktır. Hz. Peygamber ehli kitabı, teolojik bağlamda sonradan tahrif olmuş olsa da aynı semavî gelenekten gelmesi ve tevhit anlayışına daha yakın olması sebebiyle paganistlerle bir tutmaması, tebliğde daha başarılı olacağını ümit etmesi veyahut en azından onların paganistlerle ittifak yapmayacak kadar kendisine ve Müslümanlara yakın davranacağına inanması hayli doğal bir süreçtir. Peki bu sürece karşılık Yahudi ve Hristiyanların şiddetli reaksiyonlarının yerini neden ehli kitap ittifakı almamıştır? Medine’deki Beni Nadir Yahudileri müşriklerin desteğini almak adına paganizmin tevhit inancından daha üstün olduğunu iddia etmelerine kadar götüren sebepler nelerdir? Müslüman popülasyonun diyaloga bu kadar açık olmasına karşın çok geçmeden diyalog çatışmaya nasıl döndü? Mustafa Alıcı’ya göre Müslümanlar, güncel ve geniş veri kaynaklarıyla son ilahî din olmanın avantajını kullanabilmeleri sayesinde önceki ilahî dinlere bu denli kucaklayıcı yaklaşabilmiştir.⁸⁰ Ehli Kitabın aksi yaklaşımı ise Marshall G. S. Hodgson’a göre Hristiyanlığın Bedenlenme teorisinden koparılmış bir tek tanrıcılığın kabulü nasıl imkânsızsa, seçilmiş halk düşüncesi merkezli tarih anlayışındaki Yahudilerin insanlığı bir kabul eden evrenselci bir dini kabul etmesi de aynı şekilde imkânsızdır.⁸¹ Söz konusu teolojik ayrımlar dinsel ayrışmada ve kutuplaşmada pek âlâ geçerli sebepler olmakla birlikte diyalogun çatışmaya dönüştüğü yerde yukarıda aktarılan oldukça önemli sosyo-politik etmenler devreye girmektedir. Nitekim ilgili sosyo-politik etmenler haricinde düşünüldüğünde bu dinsel ayrışmalar ve kutuplaşmalar bambaşka ve daha da aykırı olan başka bir dinî grupla (yani

⁷⁸ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 16.

⁷⁹ Sarıçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, 166; İhsan Süreyya Sırma, *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 37.

⁸⁰ Mustafa Alıcı, *Müslüman - Hristiyan Diyalogu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 13.

⁸¹ Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, 228.

paganistlerle) ittifak yapılarak Müslümanları karşılarına almak için yeterli gerekçeleri oluşturmaz.

Şimdiye kadar aktarılan teolojik ve sosyo-politik gelişmeler çerçevesinde İslamofobiye anlamlandırmak adına Medine tecrübesi oldukça önemli bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Çünkü Mekke'ye nazaran daha özgür bir diyalog ortamının yakalanabilmesi, İslam düşüncesi ve pratiklerinin bu şehirde daha da olgunlaşması, ehli kitap başta olmak üzere teolojik ve etnik çeşitlilikle iletişimin genişlemesi mümkün olabilmıştır. Teolojik ve etnik çeşitliliğin önemi modern İslamofobinin geliştirildiği Batı medeniyetinin benzer bir Yahudi-Hıristiyan geleneği üzerinden gelmesidir.⁸² Bunların yanı sıra vahiy sözcülüğünü ve yaşayan sünneti temsil etmesi açısından Hz. Peygamber'in Müslüman popülasyonun başında bulunması, İslam düşüncesi ve pratiklerinin İslamofobiye ve çok kültürlü/çok dinli yaşama bakış açısının daha belirgin çerçevede değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Mekke ve Medine tecrübelerinin ardından Müslümanlar Arap yarımadasında tebliğ mücadelesini genişletmeye devam etmişlerdir. Ayrıca Bizans ve Sasaniler başta olmak üzere büyük devletlerin imparatorluklarına da İslam'a davet mektupları gönderilmiştir. Bu davet mektuplarının da birçoğu benzeri şiddetli reaksiyonlar almıştır. Hatta kendilerine mektup gönderilen Bizans'a bağlı Busra valisi davet elçilerinden birini öldürmüştür.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından fetih alanları genişlemiş, tebliğ mücadelesinin havzası Arap yarımadası sınırlarını geçmiştir. Dolayısıyla teo-antropolojik çeşitlilik çerçevesinde medeniyetler arası diyalogun kapsamı genişlemiştir. Buna mukabil diyalogun çatışmaya dönüştüğü yerlerde yeni yerel ve daha çok küresel İslamofobilerin kapıları aralanmaya başlamıştır.⁸³ Sınır mücadelelerinde piyon rolünden

⁸² Buradaki benzerlik vurgusu önemlidir. Çünkü Batı medeniyeti çerçevesinde geliştirilen modern İslamofobide teolojik kökenlere karşılık antropolojik öğeler çok daha baskındır. Çünkü Arap yarımadasındaki diyalog ve çatışmalar büyük oranda Ortodoks geleneğin hakimiyetindeki Monofizit ve Nesturi Hıristiyanları ile Ortadoğu Yahudileriyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla asla bir tutulamaz.

⁸³ Bu aşamada şöyle bir tartışmanın kapısı aralanabilir; "Müslüman popülasyon fetihlerle sınırlarını genişletirken başka ülkelerde işgalci sıfatıyla karşılanması ve bölge halkında bir çeşit İslamofobiye neden olması kadar doğal bir şey yoktur. Böylesi bir atmosferde diyalogun çatışmaya dönüşmesi de normaldir. Dolayısıyla burada gelişen İslamofobiden, muhatap topluluğu veya medeniyeti

ötesine geçemedikleri için Arap yarımadası halklarını ve kültürlerini nazarı dikkate almayan Bizans ve Sasanilerin gündemlerinde artık yeni sosyo-teolojik yaşantıları ve medeniyetleriyle Müslümanlar yer almaya başlayacaktır. Bu meyanda döneminin sosyolojik atmosferinde Doğu Hristiyanlığının önde gelen temsilcisi olan Bizans ile ilk ciddi münasebetlerin başladığı söylenebilmektedir. Söz konusu münasebetler sosyo-politik gelişmelerin yine teolojik açıklaması ve nitelendirmesiyle belirlenmiştir.

Hz. Ömer 634 yılında Bizans'ın kontrolündeki Suriye ve Filistin'i kuşattığında Kudüs Patriği Sofronyus bu fethi, "Sayısız günahlarımız ve büyük hatalarımız yüzünden Tanrı'nın, Tanrısız Sarazenleri bize ceza olarak göndermesi"⁸⁴ şeklinde izah etmiştir. Çünkü Sofronyus için Hristiyanlığın kutsal tarihinde Sarazenlerin rolünü açıklamak, Sarazenlerin inançlarının içeriklerinden daha önemlidir.⁸⁵ Döneminin bir başka Bizanslı Hristiyan yazarı ise Hristiyan devletlerin askeri zaferlerini doğru yolda olduklarının bir işareti olarak yorumlarken, İslam fetihlerinin yanlış olduğunu gerekçelendirmek için "Peygamberler kılıç ve savaş arabalarıyla mı gelir?" sorgulamasını yapmıştır.⁸⁶ Bizans'ın yönetici eliti ve iktidar zümresi İslam'ın gelişi böyle değerlendirilirken ağırlıklı olarak Monofizit Hristiyanlardan oluşan bölge halkının elitleri içinse daha farklı anlamlar taşımaktadır. Monofizit Hristiyanlığının önde gelen kronik yazarı Tel Mahreli Dionysus için İsmailîlerin fethi, Roma'nın Monofizitlere olan baskısından dolayı Tanrı'nın Roma'ya göndermiş olduğu bir cezaydı ve yeni durumlarında kurtuluşlarını güvence altına almaları Roma dönemine göre büyük bir kazançtı.⁸⁷ Çünkü

sorumlu tutmak subjektif bir yaklaşıma sebebiyet vermektedir." Bu minvalde bir tartışma yapabilmek için söz konusu çağların toplumlar arası konjonktürel ilişkileri, İslam düşüncesinin veya Müslüman popülasyonun fetih politikasını, fethedilen bölgelerde fetihten önceki ve sonraki sosyo-politik atmosferi ve fethedilen bölgedeki yerli veya sömürgeci medeniyeti bilmek, fetihten önceki iktidar toplum ilişkileriyle fetihten sonraki iktidar ve toplum ilişkilerini bilmek ve anlamlandırmak gerekmektedir. Ayrıca Orta Çağ toplumsal ilişkilerini bugünün epistemiğiyle okumak için karşılaştırmaları düzgün yapmak gerekir, nitekim aksi anakronik bir okuma olur.

⁸⁴ David Nirenberg, *Neighboring Faiths: Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016) 16.

⁸⁵ Nirenberg, *Neighboring Faiths: Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, 16.

⁸⁶ Nirenberg, *Neighboring Faiths: Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, 17.

⁸⁷ Tolan, *Saracens*, 40.

bölge halkları ekseriyetle Monofizit Hristiyanlardan ve daha az sayıda Yahudilerden oluşuyordu. Teslisçi Bizans yönetimi için bunlar kontrol altında tutulması ve baskılanması gereken heretik hareketler olarak görülmektedir. Yeni durumlarında ise hem teolojik hem de sosyo-politik sahalarda daha adilane şartlar içerisinde yaşamışlardır ki Müslüman fatihler, fetihler esnasında gerek Kudüs'te gerekse diğer Hristiyan bölgelerde yerli halkların direnciyle karşılaşmamışlardır. Çünkü vahyin ve sünnetin ışığındaki Mekke ve Medine tecrübeleri ehli kitaba gösterilmesi gereken muamelenin sınırlarını belirlemiştir.⁸⁸ Ve bu sınırlar dönemin konjonktürel yapısı için hayal bile edilemeyecek düzeydedir çünkü karşılığı pek görülmemiştir.

Mezheplerin yeni yönetime dair sosyo-politik beklentileri ve tavırları farklılık göstermişse de ortak tutumları yeni işgalcilerin teolojik kimliğine dair herhangi bir sorgulama veya arayış içerisinde olmayışlarıdır. Bizans'a göre Sarazenlerin, Monofizitlere göre İsmailîlerin işgali toplumsal yaşamlarındaki belirli günahların sonucudur ve bu yüzden yeni işgalcilerin teolojik kimliğinin pek de önemi yoktur. Nitekim nitelendirdikleri isimler de İslam toplumunun kendisini ifade ettiği teolojik kimlikten ziyade etnik kimliklerden oluşmaktadır. Böylesi teo-sentrik yaklaşımı zorlamamak veya meşruiyetini sorgulamamak için uygulanabilecek en iyi taktik zaten muhatabı etnik kılıflara giydirmeyi tercih etmektir. Ayrıca teodisenin açıklaması da ancak bu şekilde yapılabilir.

Kiliseler ve elitler için bu kadar açıklama yeterliydi fakat İslam'ın yabancı topraklarda yerleşmesi kurgulanmış teodisenin boyutlarını aşmıştır. Dahası süreç ilerledikçe dinî müsamaha politikası halk tabanında meyvelerini vermiş ve söz konusu bölgelerde İslam fethi kalıcı hale gelmiştir. Buna mukabil halk arasında Arap kültürünün yayıldığı ve ihtida oranlarının arttığı da aktarılmaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla İslam, artık sadece sosyo-politik bir tehdit değil aynı zamanda teolojik bir tehdittir. Bu yeni durum gerek İslam topraklarında yaşayan Hristiyan elitlerin ve Monofizit kilisenin gerekse Bizans topraklarında yaşayan Hristiyan elitlerin ve Ortodoks kilisesinin tekrar reaksiyonu ile sonuçlanmıştır. Çünkü nüfuzlarının ve nüfuslarının en önemli

⁸⁸ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 82.

⁸⁹ Tolun, *Saracens*, 41; Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*, 21.

temellerinden biri olan teo-antropolojik kimlikleri kalıcı bir asimilasyonla karşı karşıyadır. Buna karşılık İslam'ı anlamlandırma gayretinde yeniden entelektüel girişimler söz konusu olmuşsa da yeni teolojik sorgulama ve araştırma yöntemlerinden ziyade geçmiş mevcut birikimlerden yola çıkarak İslam çalışmaları devam ettirilmiştir. Bazı kronik yazarları bu yeni atmosferi anlamlandırabilmek için Kitab-ı Mukaddes'e başvurdu. Çünkü kendilerinden önceki Yahudi ve paganistlere karşı bu şekilde üstünlük sağlanmıştı. Araştırmalarına göre Hristiyanların bu kadar hızlı din değiştirmesi Kitab-ı Mukaddes'te bildirilen kıyametin habercisi olabilirdi. Bu kadar Hristiyan ancak Deccalin dinine geçebilirdi.⁹⁰ Bazı kronik yazarlarına göreyse Hristiyanlıktan çıkma sapkın bir din olduğunu belirtmek anti heretik gelenek üzerinden temellendirilebilmek adına daha kolay bir argümandı. Bu çerçevede John V. Tolan'a göre söz konusu yaklaşımlar farklı teorileri içerse de tüm kronik yazarları, kiliselerin ileri gelenleri veya elitler aynı sıkıntılı soruya cevap arıyorlardı: Tanrı, Müslümanların büyük bölgeleri fethetmesine ve Hristiyan halkı zımmî statüsüne indirgemelerine nasıl izin verdi? Bunun sebebi Tanrı'nın İslam'ı tercih etmesi miydi?⁹¹ Bölgelerindeki Hristiyanlığın bekası için bu sorulara elbette olumlu cevap verilemezdi fakat teodisenin çoktan kabuğu kırılmıştı ve ihtidaların önüne geçebilmek adına farklı açıklamalar gerekliydi. Yine de ilgili yazarların entelektüel girişimlerine ve teolojik tartışmalarına devam etmeden önce iktidar din ve zımmî din ya da yöneten din ve yönetilen din ilişkisini kısaca tartışmakta yarar vardır. Çünkü burada tüm teolojik mezheplerin aynı sosyo-politik aşamaya kilitlenmesi dikkat çekicidir.

Hristiyanların zımmî statüsünde yani yöneten din değil de yönetilen din pozisyonunda bulunması teolojik anlam arayışlarına sebep olmuştur. Bu nokta, dönemin konjonktüründe kişilerin ve toplumların teolojik kimlikleri ile sosyo-politik denge ve iktidar ilişkileri arasında kurduğu anlam açısından önemlidir. O halde zımmî statüsü toplumun her sınıfını veya her ferdini bu şekilde rahatsız etmiş midir? Bunun sonucunda zımmî statüsündeki vatandaşlar ya da sivil irade arasında sosyo-politik ilişkilere dayalı teolojik nefret oluşmuş mudur? Veyahut da teolojik ilişkilere dayalı sosyo-politik uyum problemi yaşanmış mıdır? Bu doğrultuda zımmî statüsünün sosyo-

⁹⁰ Söz konusu apokaliptik yorumun daha detaylı açıklaması için bk. Aydın, *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*, 20-21.

⁹¹ Tolan, *Saracens*, 41.

politik menfaatler ile teolojik kimlik ilişkileri üzerinde etkisini kısaca tartışmakta yarar vardır.

İslam hukukuyla yönetilen bölgelerde genişleyen ve çeşitlenen gayrimüslim tebaanın toplumsal yaşama katılımını daha sistematize edebilmek için yine Hz. Ömer döneminde zimmi statüsü tayin edilmiştir. Mekke ve Medine tecrübelerinin genişletilmiş hali olan bu uygulamada gayrimüslim tebaa cizye ve haraç gibi ekstra vergilere tabi tutulmuşlar buna karşılık can, mal ve din hürriyetleri sağlanmıştır. Bu statü sonraki İslam devletleri olan Emevi ve Abbasiler’de de konjonktürel ilaveler ve çıkarmalarla birlikte sürdürülmüştür. Toplumsal gelişmelere mukabil normal sürecin akışına aykırı muameleler görüldüğü de olmuş fakat bunlar istisnalar arasında yer almış ve toplumun belirli kesimlerinin fanatik tutumlarına karşı gelişmiştir.⁹² Yine de potansiyel İslamofobik tutumları gerekçelendirmiş olması muhtemeldir. Genel sürecin aksine böylesi uygulamaların İslamofobiye oluşturmaya da tetiklemesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat W. Montgomery Watt’a ve pek çok oryantalist tarihçiye göre zimmi statüsü genel itibariyle gayrimüslim tebaanın memnun olmadığı, yönetim elitinden uzak tutulduğu, “ikinci sınıf vatandaş” pozisyonudur. Bu teori belirli açılardan doğruluğu sabitlenmiş pek çok tarihsel veri ile çürütülebilmektedir. Nitekim Emeviler devrinde Hristiyanların yönetim kademelerinde çeşitli mevkilere getirildiği bilinmektedir ve diğer İslam devletlerinde de benzer örnekleri vardır. Yine de Müslüman tebaayla karşılaştırıldığı zaman her alanda tamamen eşit olduğunu söylemek güçtür. Peki bu eşitsizlik durumu sivil iradede İslamofobiyle sonuçlanmış mıdır?

Öncelikle dönemin konjonktürel toplum yapısında eşitlik neye karşılık gelmektedir? Yoksa pratikteki anlam karşılığı itibariyle adalet kavramı daha mı uygundur? Aynı yönetim altında ve aynı sınırlar içerisinde yaşayan topluluklar için eşitlik ve adalet arasındaki farkları tartışmak bu bölümün kapsam alanı dışındadır. Fakat en azından dönemin konjonktürü için söylenebilir ki herhangi bir teolojik veya etnik grubun diğer teolojik veya etnik gruplara karşı eşitlik mücadelesi verdiği görülmemektedir. Daha ziyade iktidar ve yönetim için sosyo-politik hatta teolojik

⁹² Karlğa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 86; Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler*, 26-28; W. Montgomery Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000) 88.

mücadelelerin verildiği görülmektedir ki bu da sivil iradenin genel tutumunu yansıtan bir durum değildir. Daha çok elit zümrenin ve potansiyel yönetimin hedeflediği bir devinimdir. Bir başka deyişle sivil iradenin iktidardan beklentisi genellikle eşitlik değil özgürlük ve adalettir. Dolayısıyla tarihsel sürecin konjonktürel bağlamın dışında anakronik bir okumayla değerlendirilmesi gayrimüslimlerin bu durumunu, Watt'ın tabirine karşılık getirmektedir. Halbuki “ben” ve “öteki” ayrımı, bu ayrım kapsamında farklı imkân veya seçeneklerin sunulması, her çağ ve her toplumda olduğu gibi bir zorunluluktur. Günümüze kıyasla hem teorik hem pratik çerçevede⁹³ orta çağın bireysel ve toplumsal kimlik yapılanmaları için teolojik kimliğin temel unsurları teşkil ettiği göz önüne alınacak olursa ilgili ayrımın niteliklerinin de teolojik düzlem üzerinden gerçekleşeceği anlaşılabacaktır. Zaten İslamofobinin sosyo-politik gerekçelerden hareketle inşa edildiği halde teolojik görünürlükte olmasının temel nedenlerinden biri de budur. Bu yüzden atmosferi daha iyi anlamlandırabilmek için devletleri ve toplumları karşılaştırmalı incelemek daha makul bir metot olarak görünmektedir. Buradaki temel fark tüm topluluklara sunulan temel hak ve özgürlüklerdir. Daha önce de değinildiği üzere İslam iktidarındaki gayrimüslimlere tanınan ilgili haklar dönemin konjonktürel siyasi ve sosyal yapısı için daha önce hayal bile edilemeyecek düzeydedir. Yanı sıra ilgili bölgelerdeki toplumsal kimliklerin teo-antropolojik bağlamda İslam dinine ve kültürüne pek yabancı olmaması da uyum sürecini pekiştirmektedir. Dolayısıyla bu dönemde söz konusu gerekçelerden hareketle iktidardan ve yönetici elitten bağımsız salt sivil iradeye dayalı bir İslamofobinin geliştiğini söylemek zordur. Daha ziyade yönetici elit ve iktidar için zımmî statüsünün dezavantajları veya kompleksinin yaşandığı söylenebilir çünkü her ne kadar yönetim kademelerinde pozisyonları olsa da esas yöneticiler Müslüman, yönetim esasları ise İslam hukukudur.

Elit zümrenin ve kiliselerin ilgili entelektüel faaliyetlerini, yöneten ve yönetilen dinler ilişkileri çerçevesinde değerlendirdikten sonra bu faaliyetlerin içeriğine ve gelişimine daha detaylı bakmak bahsi geçen argümanı temellendirebilmek adına gereklidir.

⁹³ Burada “hem teorik hem pratik çerçevede” vurgusu özellikle yapılmıştır. Çünkü araştırmacının kanaati bireysel ve toplumsal kimlik yapılanmalarında bugün dahi pratik çerçevede esas kimliğin teolojik kimlik olduğudur. Fakat modern dönemin gelişmeleri teorik çerçevede farklı kimlik unsurlarını ön plana çıkarmıştır.

Entelektüel girişimlerdeki “diyalog önceleri tartışmalar, sonra mektuplaşmalar ve nihayet reddiyeler”⁹⁴ formatında devam etmiştir ki etkileri itibariyle en kapsamlısı reddiyelerdir. Nitekim reddiyelerin bağlamı, tartışmalar ve mektuplaşmalara kıyasla daha sosyal boyutta karşılık bulmaktadır çünkü halk için teolojik rehberlik niteliği taşımaktadır.

Hişam Cuayyıt reddiye geleneğinden önce, 8. yüzyıla değin İslam hakkında entelektüel faaliyetlerin niteliği tam olarak bilinmese de az sayıdaki mevcut kaynaklar çerçevesinde olumlu bir diyalog atmosferinin gözlemlendiğini aktarmaktadır.⁹⁵ Ancak 8. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Yuhanna ed-Dimeşki’nin (John of Damascus) İslam teolojisine karşı kaleme aldığı risalesiyle birlikte yüzyıllar boyu etkisini sürdürecektir bir reddiye geleneği başlamıştır.⁹⁶ İslam topraklarında hatta Emevi sarayında yetişen Ed-Dimeşki’nin ilk olarak *De Haeresibus* isimli eserinde yer verdiği İslam reddiyesi sonraki reddiye çalışmaları için birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Öyle ki söz konusu “küçük eser gelecekte Doğu Kilisesinde İslam’a karşı yazılacak tüm reddiyelerin cephaneliği”⁹⁷. Ed-Dimeşki bu eserinde genel itibariyle İslam için Hz. Peygamber’in kişisel menfaatleri için İslam’ı, Hristiyanlık teolojisinin içinden ürettiğine ve bu doğrultuda İslam’ın gayrimeşru cinselliği ve şiddeti(cihadı) meşrulaştıran bir din olduğuna yer vermektedir.⁹⁸

Yani argümanları üç ana konuda toplanmaktadır. Birincisi İslam’ın Hristiyanlıktan çıkma bir heretik din olduğu ki bu argüman daha önce de değinildiği üzere Ortodoks kronikleri bağlamında geçmiş mevcut birikimlerden yararlanarak yapılabilecek en kolay karalama yöntemidir. İkincisi gayrimeşru cinselliğe dair kişisel menfaatlerin meşrulaştırılması argümanıdır. Bu da Ortodoks kilisesinin bekâret ve meşru cinsellik hakkındaki temel görüşleri göz önüne alındığında, İslam algısını

⁹⁴ Ömer Faruk Harman, “Hristiyanların İslam’a Bakışı”, *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, yay. haz. İsmail Kurt (İstanbul: İSAV, 1993), 97.

⁹⁵ Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, çev. Kemal Kahraman vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995) 18.

⁹⁶ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002), 42.

⁹⁷ John W. Voorhis, “John of Damascus on The Moslem Heresy”, *The Muslim World* 24/4 (October, 1934) 391.

⁹⁸ Daniel, *Islam and the West The Making of an Image*, 14; Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 96-101.

manipüle etmek için yapay bir tezatlık oluşturma girişimini göstermektedir. Üçüncüsü olan şiddet yakıştırmasıyla da bizatihi İslam'ın cihat politikasını kastederek İslam'ın siyasi egemenliğinin meşruiyetinin sorgulanmasına zemin hazırlamak istemiştir. Aynı kişi Tolan'ın aktarımıyla bir başka eserinde İsmailîlerin hezimetini için Bizans'ın geri dönmesine dair dualar yapmaktadır.⁹⁹ Tolan'a göre ed-Dimeşki'nin bu tavrı Müslüman imparatorluğunun merkezinde kuşatılmış Hristiyanların yükselen ihtidalarına karşılık teolojik bir müdahaledir. Dolayısıyla ilgili risale İslam'a karşı polemik veya saldırı içeren bir eserden daha çok apolojik bir eserdir.¹⁰⁰ Fakat risalenin içeriği göz önüne alındığında apolojik olduğu kadar saldırı içeren reddiye dokusu da vardır. Nitekim ed-Dimeşki'nin çabası teolojik olduğu kadar İslam devletini hedef almasıyla da sosyo-politiktir.

Ed-Dimeşki'nin çizgisi ve eserleri Doğu Hristiyanlığında birçok kronik yazarı ve entelektüel tarafından takip edilmiştir.¹⁰¹ İslam'ın Batı topraklarını fethiyle birlikte eserleri de Batı Hristiyanlığının, yani Katolik Kilisesinin kontrolünde çok kısa sürede tercüme edilmiş ve bilgi birikimi olduğu gibi yine herhangi bir sorgulama veya araştırma yapılmaksızın transfer edilmiştir.¹⁰² Teolojik ve sosyo-politik ayrışmalarıyla düşmanlık ve nefret çizgilerinde dolaşan Katolik ve Ortodoks kiliselerinin ortak düşman söz konusu olduğunda sorgusuz sualsiz bilgi alışverişinde bulunmaları dikkat çekicidir. Dahası İslam fetihlerinin Avrupa sınırlarını yoklamasına değin Batı Hristiyanlığı literatüründe Sarazenler sempatik terimlerle ifade edilmektedir.¹⁰³ Bu dönemde kaleme alınan kronikler hakkında açıklama yapan Richard W. Southern Anglosakson geleneğinde Kitab-ı Mukaddes'in büyük ustası Muhterem Bede'nin ve diğer Kuzey Avrupalı yazarların Sarazenler hakkındaki tutumlarının iyimser olduğundan bahseder.

⁹⁹ Tolan, *Saracens*, 55.

¹⁰⁰ Tolan, *Saracens*, 54-55; Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (New York: Routledge, 2012), 207-208.

¹⁰¹ Genel durum ed-Dimeşki üzerinden betimlendiği için diğer yazarlara dair detaylı bilgi verilmemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Harman, "Hristiyanların İslam'a Bakışı", 97-105. Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 95-105.

¹⁰² Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 107.

¹⁰³ Tolan, *Saracens*, 72.

Çünkü Sarazenlerden daha yakın düşmanları vardı ve bunlara kıyasla Sarazenler “İyi ve Kötünün kozmik mücadelesinde daha mütevazı bir yere sahipti”¹⁰⁴.

İslam fetihlerinin hızını çok geçmeden reddiyeler takip ederken Müslümanların, Hristiyanlara karşı teolojik tutumu nasıl olmuştur? Hristiyan reddiyelerindeki İslamofobiye karşılık İslam reddiyelerinde Hristiyanofobi gelmiş midir? İslam devletinin sosyo-politik tutumu zaten Hristiyanlığa karşı teolojik tutumlarının somut yansımasıdır. Fakat İslam’a karşı bilinen ilk reddiyenin yazımı 8. yüzyıla denk gelmekle birlikte Hristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerin başlangıcı 9. yüzyıla denk gelmektedir ki onlar da ed-Dımeşki’nin eserlerine karşılık telif edilmişlerdir.¹⁰⁵ Böylesi bir zaman farkının oluşmasında İslam topluluklarının sosyo-politik ve teolojik baskınlığının getirdiği özgüven olması muhtemeldir. Bununla birlikte İslam’ın son semavi din olmasının verdiği avantajla hem Hristiyanlık hem de Yahudilik hakkında Müslümanların Kur’an kaynaklı bilgi birikimi bulunmaktadır. Zaten Hristiyanlığa karşı yazılan reddiyelerin içerikleri de Kur’an merkezli olmuştur. Fakat karşılıklı yazılan reddiyelere karşılık sosyo-politik ve teolojik anlamda bir Hristiyanofobi geliştiğini söylemek güçtür. Çünkü reddiyelerin içeriğini aldığı Kur’an’da vazedilen din özgürlüğü -uzun bir süreliğine- böyle bir anlayış oluşumunun önüne geçmiştir.

Buraya kadar aktarılanlar özetle değerlendirilecek olursa; bir Kureyşli olarak Hz. Peygamber’in İslam’ı tebliği, Mekke’deki hâkim düzen adına hem teolojik hem de sosyo-politik bir devinimi ifade ettiği için İslamofobik reaksiyonlarla karşılanmıştır. Bu devinin içeriği göz önüne alındığında; öncelikle Kureyş’in milli dini paganizmin içinden tek Tanrıcı bir söylemin çıkması iktidar kabilenin teolojik kimliğini, asabiyetini sarsmıştır. Aynı zamanda şehrin paganizme dayalı ticaret düzenini tehdit etmesi, yeni dinin kabulünün İslam teolojisi ve peygamberiyle birlikte politik egemenlik anlamına gelmesi, bu doğrultuda şehrin tüm sosyal düzeni adına yeni bir söyleminin bulunması ve halk tabanından da karşılık alması iktidar kabilenin teo-politik egemenliği için yıkım demektir. İslamofobik reaksiyonlar ile iktidar olan kabilelerin teolojik ve sosyo-politik

¹⁰⁴ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 26. Southern her iki toplumun da Sarazenleri Kitab-ı Mukaddes merkezli yorumladıklarını ama farklı bakış açılarıyla yaklaştıklarını bahseder. Doğu Hristiyanlığı Sarazenleri “Kitab-ı Mukaddes kehanetleriyle” değerlendirdiği esnada Batı Hristiyanlığı “Kitab-ı Mukaddes tarihiyle” değerlendiriyordu. Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 27.

¹⁰⁵ Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 197.

savunmalarından hareketle İslam taraftarlarına dinî tahakküm ve fiziksel-sosyal şiddet uyguladığı görülmüştür. Halk tabanından ihtidaların önüne geçebilmek adına bu mücadele birçok zaman kamusal alanlarda yürütülmüştür. Yine ihtidaların önüne geçebilmek ve mücadeleyi meşrulaştırmak için sanatın, yani Araplar arasında oldukça muteber olan şiirin de kullanıldığı görülmektedir. Hicret ve Medine süreci de söz konusu mücadele bağlamında pek farklı olmamıştır. Ağırlığı oluşturan Yahudi kabilelerle İslam toplumu arasında teo-politik egemenlik bağlamında çatışmalar olduğu gözlemlenmektedir. Yahudilerin tutumları aslında hakir gördükleri Mekkeli paganistlerle büyük oranda aynıdır. Fakat fiziksel-sosyal çatışmaların yanı sıra hicret esnasında Medine’de iktidarın bulunmayışı teolojik rekabetin polemik boyutlarda Mekke’ye kıyasla daha uzun sürmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Medine’de de mücadelenin sanat boyutu için şiirin Yahudiler tarafından sıkça kullanıldığı bilinmektedir.

İslam tebliğinin ve fetihlerinin hız kazanmasıyla Arap yarımadası sınırlarını aşan İslam toplulukları yeni yerleştikleri bölgelerde Mekke Medine tecrübelerine kıyasla daha çok Hristiyan topluluklarla komşuluk etmeye başlamışlardır. Kadim Doğu Hristiyanlığının çeşitli mezhepleriyle etkileşim içerisine girmişlerdir. Bu mezhepler arasında ağırlığı Monofizit ve Nesturi Hristiyanlar oluştursa da yaşadıkları bölgelerin hakimiyeti ekseriyetle Bizans devletinin elindedir. Dolayısıyla Ortodoks Bizansın bu bölgelerde hâkim kiliseleri ve doktrinleri bulunmaktadır. Bu doktrinlere göre Monofizitlik ve Nesturilik heretik mezheplerdir, baskılanması gerekmektedir. Devlet ve kilisenin el ele verdiği bu baskı rejiminde Yahudiler de benzer bir muameleye tabi tutulmuştur. İktidar ve sivil irade arasındaki böylesi büyük bir ayrışım İslam fethini kolaylaştırmıştır. Bizans devleti ve kilisesi içinse İslam fethi ilk başlarda sosyo-politik boyutlarıyla hakimiyetindeki toprakların el değiştirme sürecidir. Nitekim onlar da bu toprakları Sasanilerin ellerinden almıştır. Bu yüzden İslam fethi de ataları gibi paganist olan Tanrısız Sarazenlerin alışılmışın dışında yeni bir teolojik söylemle askerî işgalidir. Söylem yeni olsa da teo-sentrik yaklaşımlarından dolayı günün sonunda aşılabilecek bir teodise problemi nitelendirmesiyle yetinmişlerdir. Fakat askerî işgalin sosyo-politik sınırları aşarak teolojik boyutlarda ilerlemesi söz konusu yeni söyleme eğilmelerine zemin hazırlamışsa da bu daha çok savunma için saldırı niteliğindeki entelektüel girişimlerle sonuçlanmıştır. Bu girişimler daha sonra yüzyıllar boyu etkisini sürdürecektir.

ve bilimsel literatürde birçok çalışmaya temel teşkil edecektir. Yani teolojik ve sosyo-politik iktidarın meşruiyetini koruyabilmesi adına sıkça başvurduğu apolojik mücadelenin, taslak boyutları açısından tarihsel sürecin bu evresinde geliştiği söylenebilir. Arap yarımadasındaki İslamofobi çerçevesinde sanatın gördüğü kitlesel işleve bilimsel boyutun burada eklendiği görülmektedir. Bilimsel boyut konusunda bir başka dikkat çeken nokta ise ilk başlarda İslam fethinin sosyo-politik tehdidine karşılık oluşan tepki ile sonrasında gelişen teolojik tehdide karşılık oluşan tepkinin içerik açısından oldukça benzer olmasıdır. Yani Bizans devleti ve kilisesi özelinde Doğu Hristiyanlığı adına söylenebilir ki, İslam fethi ilk başlarda anlamadıkları sonrasında ise anlamak istemedikleri bir süreç olmuştur. Bununla birlikte Hristiyanlık medeniyeti adına böyle bir süreçten bahsetmek için bu yüzyıllar henüz erkendir. Çünkü genel anlamda Doğu Hristiyanlığı (Ortodoks, Monofizit, Nesturi vd. mezhepler) Batı Hristiyanlığı (Katolik mezhebi) için heretik, marjinde kalmış, ana akımı ifade etmeyen bir mezheptir ve bundan dolayı İslam, Batı Hristiyanlığı nazarında Batı'nın sınırlarını yoklamadıkça Hristiyanlık medeniyeti adına şimdilik İslamofobi söz konusu değildir. Benzer bir yaklaşımı savunan Cuayyıt'a göre de;

“Doğu Hristiyanlığının siyasî soluğunu ve gücünü kaybetmiş olması nedeniyle, onun İslam'a karşı olan tavrının gelişim süreci, uygarlıkların karşılaşması olgusunu hedefleyen bir çalışmanın kapsamına girmez. Ne var ki zaman geçtikçe siyasî Hristiyanlık kendini Batı Avrupa ile özdeşleştirmeye başladı. Bizans bundan hariçtir çünkü tarihin de gösterdiği üzere onun geleceği yoktur.”¹⁰⁶

Genel çerçevede İslam topluluklarının; Mekke, Medine ve Orta Doğu topraklarındaki tecrübelerinden, diyaloglarından ve çatışmalarından hareketle denebilir ki bu bölgelerde İslamofobi en çok iktidar dinamiklerini sarstığı aşamalarda görülmüştür. İktidarın meşruiyetini sağlayan ve bu doğrultuda toplumsal işleyişin ana hatlarını dizginleyen teolojik kimliğin müdafaası adına sivil iradeye de teşmil edilmeye çalışan İslamofobi birçok zaman iktidar kontrolünde başlatılmıştır. Sivil iradeye teşmil edebilmek adına sanatın ve bilimin sosyal işlevleri kullanılmıştır. Sonuç olarak bu aşamalardaki İslamofobinin sosyo-politik boyutları; iktidar ilişkileri, kimlik, sanat ve apolojik çalışmalar anahtar kavramlarıyla ifade edilebilir.

¹⁰⁶ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 19.

2.2. ENDÜLÜS İSLAM TOPLUMU VE RECONQUISTA

Akdeniz; Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının buluşma noktasıdır ve bundan dolayı medeniyetler arası ilişkilerin en yoğun yaşandığı bölgeler de Akdeniz kıyılarındaki ülkeler olmuştur. Tarih boyunca Doğu ve Batı ülkelerini birbirine bağlayan ticari ilişkiler, savaşlar, coğrafi keşifler, bilimsel etkileşimler büyük oranda bu coğrafya üzerinden gerçekleşmiştir. Dolayısıyla yeryüzündeki diğer yerleşimlere kıyasla çok kültürlü ve çok dinli yaşamlara da uzun zaman ev sahipliği yapan yine bu deniz kıyısındaki topraklar olmuştur.

Söz konusu topraklar arasında yer alan İspanya; İslam fetihleri ve iskânlarıyla birlikte Müslüman, Hristiyan ve Yahudi medeniyetlerinin ilişkileri adına yeni ve dinamik bir sürecin başlangıç noktasını teşkil eden bir ülkedir. Yeni bir süreçtir çünkü Müslümanlar için buradaki Hristiyan ve Yahudi kitle, daha önce Orta Doğuda fethettikleri bölgelerdeki Hristiyan ve Yahudi kitlelerden çok daha farklıdır. Orta Doğudaki Hristiyan kitle büyük oranda Monofizit ve Nesturi gruplardan oluşuyordu. Bu özelliklerinden dolayı diyofizit görüşü benimseyen Roma Katolik Kilisesi tarafından heretik ve sapkın olarak kabul edilip tekfir edilmişlerdi. Merkez kimliğin çatısı altında yer almayan, dağınık ve marjin gruplar olarak değerlendiriliyorlardı -ki sosyo-politik durumları da böyleydi. Teolojik ayrışmaların yanı sıra sosyo-kültürel farklılıklardan kaynaklanan teo-antropolojik bir ayrım da vardı. W. Montgomery Watt'a göre Katolik Kilise "Grek Kültürü" üzerinde şekillenmiş bir teolojik kimlik inşa ederken, Monofizit ve Nesturiler Yahudilik zemininde yetişmiş Grek karşıtı Kıptî ve Yakubî bir kökenden gelen Doğu Hristiyanlığını temsil ediyordu.¹⁰⁷ Dolayısıyla Doğudaki ilişkilerden sonra Müslümanların artık yeni komşusu Romalı Katolik Kilisenin ve Fransız Devlet erkinin kültürel, siyasal, teolojik denetimi altında bulunan Batı Hristiyanlığıydı.¹⁰⁸ İspanya

¹⁰⁷ Watt, *Müslüman – Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, 7-13.

¹⁰⁸ Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasındaki bu temel farklara rağmen İslam'a karşı tutumlar aynı saiklerden hareketle oldukça benzer olmuştur. Müslümanların ilk komşusu Doğu Hristiyanlığıyla ilişkiler

Yahudileri ise Hristiyanlar kadar Doğu'daki akrabalarından azade değillerse de Orta Doğudaki Yahudilik kültüründen farklı dünya görüşleri ve yaşam biçimleri söz konusudur. Nitekim buradaki Yahudiler Batı topraklarında Hristiyan iktidarın hegemonyası altındaydı. Ayrıca bilimsel, kültürel ve ekonomik anlamda daha güçlü ve kurumsal yapıları mevcuttu. Yani yarımadanın yeni komşusu için yeni diyalog imkânları ve çatışma ihtimalleri daha da çeşitlenmişti. Batı Hristiyanlığı içinse yeni komşu yeni işgalcidir. Yenidir çünkü coğrafi uzaklıklar sebebiyle İslam'ı ancak 8. yüzyılın başlarında İspanya'nın fethiyle tanıyabilmiştir.¹⁰⁹ Bu zamana kadar onlar için İslam “Doğu'nun uzak bölgelerinde gücü elde eden, ele avuca sığmayan, yağmacı, üstelik Hristiyan da olmayan” bir kavimdir.¹¹⁰ Yine de bu tanışmanın ilk zamanlar İspanya'nın yerel krallıkları adına gerçekleştiği söylenebilir çünkü fiili iletişime geçen ilk onlar olmuştur. Kilise ve Devlet için bu çok da önemli bir mesele değildir. Kilise ve Devlete göre bu saldırı birkaç yüzyıl önce başlayan Kuzeyli barbar kavimlerin tacizlerinden farklı değildi. Dolayısıyla ciddi bir tehdit de değildi. 410 yılında Roma'yı işgal eden Vizigotlar da benzer bir siyasi tehdit oluşturunuyordu, savaş becerileri yüksek korkusuz barbarlar 6. yüzyılın başlarında İspanya topraklarının büyük bir bölümünü fethederek yönetimi ele almıştı. Fakat savaş meydanlarındaki becerilerini devlet yönetiminde sergileyememişlerdi ve yanı sıra kültürel olarak da zayıftılar, yani edilgen yapıları asimilasyona açıktı. Sonuçta Vizigotlar mezhepsel ve etnik farklılıklara rağmen asimile edilerek Kilisenin ve Devletin valisi gibi hareket etmesi sağlanmıştı.¹¹¹ Buna karşın Müslümanların yarımada istikrarlı sosyo-politik ilerleyişi 9.yüzyılda Kilise ve Devletin siyasi-kültürel müdahalesini gerektirmiştir. Yeni tehdidin farkına varan iktidarın yeni mücadelesi ise ilgili algı bağlamında eski yöntemler üzerinden olmuştur. Yeni tehdiye eski yöntemler üzerinden müdahale edilse de Batı Hristiyanlığı için sınırlarını ve bütünlüğünü korumak adına yeni sosyo-politik mücadeleler gereklidir. Çünkü artık tehdit çift taraflıdır; istila ve fetih açısından siyasi tehdit, ihtida hareketleri

ikinci bölümde, Doğu ve Batı Hristiyanlığının gelişim süreci ve İslamofobik tutumları ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

¹⁰⁹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 106.

¹¹⁰ Rodinson, *Batı'yı Büyüleyen İslam*, 15.

¹¹¹ İspanya'yı işgali takip eden sürecin ilk başlarında Arius mezhebine bağlı olan Vizigotlar, yerli halkın ekseriyetle Katolik olması ve Kilise ile Devletin sosyo-politik baskıları nedeniyle Katolik mezhebine geçmiş ve Batı Hristiyanlığıyla bütünleşmiştir.

ve asimilasyon açısından dinî/kültürel tehdit.¹¹² Dolayısıyla Kilise ve Devletin, yani Batı Hristiyanlığı iktidar elitinin, yeni bir gündemi vardır: İslamofobi.

Bundan dolayı İspanya tecrübesi; Müslüman, Hristiyan ve Yahudi medeniyetleri ilişkileri adına yeni olduğu kadar dinamik bir sürecin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Dinamiktir çünkü Batı menşeli çağdaş İslamofobinin tarihsel-sosyolojik gelişim sürecinde İspanya fethi ve Endülüs tecrübelerinin önemli bir payı vardır. Bugünkü sosyo-politik kaygılar için teolojik temeller üzerinde kurgulanan İslamofobinin kökleri benzer saiklerle Endülüs tecrübesi üzerine kurulmuş ve benzer yöntemlerle konjonktürün renginde çeşitli etmenlerle eklemlenerek dünya gündemine getirilmektedir. Bu açıklamalar bağlamında İspanya fethi ve Endülüs tecrübesi tarihi, sosyolojik perspektiften incelenecektir.

İslam fethinin gelişim sürecini ve sonuçlarını daha geniş perspektiflerden anlamlandırabilmek için yarımadanın fetihten önceki teolojik ve sosyo-politik havzasını daha detaylı bir şekilde ele almakta yarar vardır.

Yukarıda da değinildiği üzere İspanya'nın idaresi, 6.yüzyıldaki fetihlerinden 8. yüzyıldaki İslam fethine kadar olan süreçte Kuzeyli Germen boyundan olan Vizigotlar'ın elindeydi. Bu süreçte sivil halkın baskın çoğunluğu Kiliseye bağlı Katolik nüfustan oluşuyordu. Nüfusları az olmakla birlikte kayda değer ekonomik nüfuz sahibi olan Yahudi nüfusunun ve daha az sayıda olan küçük paganist grupların olduğu da bilinmektedir. Fethin ilk yıllarında Vizigotlar ise Kilisenin heretik veya sapkın ilan ederek tekfir ettiği Arius Mezhebine bağlıydı.¹¹³ Yani İspanya için siyasî, etnik ve teolojik anlamda yeni bir yönetimdi. Vizigotlar'ın Arius mezhebi taraftarı olduğu esnadaki yönetim sürecinde herhangi bir dinî gruba veya azınlığa ciddi bir kısıtlama getirilmemiş, şiddet uygulanmamıştır. Mehmet Özdemir bu durumu nüfus ve nüfuz farkıyla yorumlamaktadır. Nitekim 100-200 bin kişilik Vizigot yerleşimcilere mukabil 2-3 milyon Katolik nüfus bulunduğunu, dolayısıyla sükûnet içerisinde bir yönetim için

¹¹² Bernard Lewis, *İslam ve Batı*, çev. Çağdaş Sümer (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017), 32-33. Henri Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2006) 173.

¹¹³ Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu – 1998*, yay. haz. Ömer Turan (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 85.

toleranslı davranmak zorunda olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ Haklı bir yaklaşım olmakla birlikte sadece bu sebepten kaynaklanan bir politika olmaması da ihtimal dahilindedir. Çünkü Hristiyanlardan sonra çoğunluğu teşkil eden Yahudi nüfus için de benzer bir politika söz konusudur.¹¹⁵ Bunu vurgulamak önemlidir çünkü büyük ölçekte sosyo-politik kaygılarla mezhep değiştiren Vizigotlar'ın yönetim politikaları da değişmiştir. 589 yılında Katolik mezhebine geçerek teolojik ve antropolojik kimliğini Batı Hristiyanlığıyla bütünleştiren Vizigotlar Kilisenin ve Devletin İspanya'daki siyasi maşası haline gelmişlerdir. Kilise belirli zaman aralıklarında gerçekleştirdikleri konsil toplantılarında ilgili Yahudi nüfus ve heretik Arius mezhebinin taraftarları için teolojik gerekçelendirmeler üzerinden siyasi kararlar alıyor ve Vizigotlar aracılığıyla toplum üzerinde uygulanıyordu. Bu konsillerde alınan kararlar üzerine Vizigotlar eski mezhepleri Arius mezhebinin taraftarları ve Yahudi nüfus üzerinde şiddet dolu bir sindirme politikası başlatmışlardır.¹¹⁶ Özdemir' göre Kilisenin bu politikaları teolojik ve siyasal endişelerden kaynaklanmaktadır. Bu daha çok teolojik bağlamda Yahudilerin Hz. İsa'nın uluhiyetini kabul etmemeleri, kendilerini seçilmiş tek kavim olarak görmeleri gibi doktrinel anlayışlarından hareketle Hristiyan nüfusun etkilenmesinden ve asimile olmasından kaynaklanan bir endişedir. Siyasal bağlamda ise ülke içindeki din birliğinin sağlanamaması durumunda siyasi birliğin de sağlanmayacağı düşüncesinden kaynaklı bir endişedir.¹¹⁷ Bunlara ekonomik endişeler de ilave edilebilir.¹¹⁸ İlgili yıllarda Yahudilerin esnafa, aristokratlara ve dahi krallıklara faiz karşılığında borç verdiği bilinmektedir. Borçlarını ödeyemeyen krallıklar ise borçlarının tahsili için Yahudi bankerleri halktan vergi toplamaya yönlendiriyordu ki kıtlık yıllarında veya kriz

¹¹⁴ Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", 85.

¹¹⁵ Mehmet Özdemir, "Hristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Araştırmaları – VIII, (Ankara: 2012), 241.

¹¹⁶ Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)", 86; Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 21.

¹¹⁷ Özdemir, "Hristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)", 242.

¹¹⁸ İkinci Dünya Savaşı yıllarında Alman diktatör Adolf Hitler de Yahudilerin, Alman sivil halkını ekonomik olarak darboğazda bıraktığını öne sürüyordu. Toplu Yahudi katliamlarının arkasındaki sebeplerden birinin Yahudilerin Almanya'nın gerilemesinde payı olduğunu düşünüyor olması iddia edilir.

zamanlarında bu oldukça sıkıntılı bir durumu ifade etmektedir.¹¹⁹ Benzeri endişeler Arius mezhebi taraftarlarına uygulanan şiddetin de arka planında yer almaktadır.

Kilise ve Devletin, yani Batı Hristiyanlığı yönetici elitinin; siyasal, ekonomik ve sosyo-teolojik/teo-antropolojik¹²⁰ çıkar ilişkileri adına yönlendirdiği yönetim politikalarının sivil halk iradesi üzerindeki etkisine burada kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü antisemitizm veya anti-Arianizm yerini İslamofobiye bıraktığında benzer sosyolojik arka plan görülecektir. Yönetici elitin konsil veya saray toplantılarında “ötekine” dair aldığı kararlar belirli yöntemler üzerinden toplumsal düzeyde gerçekleştiriliyorken “kendi halklarının” bilincinde bunun gerekliliğine inandırarak meşrulaştırılıyordu. Bu sayede onlar da iktidarlarının kararlarını toplumsal düzeyde sivil iradeye yansıtıyorlardı. Bunun oldukça başarılı bir şekilde işliyor olması Katolik halkın zaman zaman Yahudilere toplu saldırı girişimlerinde bulunmasıyla örneklendirilebilir. Hatta Özdemir; veba salgını, kıtlık gibi doğal felaketlerden Yahudilerin sorumlu tutulup yağma ve katliamlara girişildiğini aktarır.¹²¹ İlgili dönemin bir rahibinin Yahudilere ithafen şu dizeleri durumu özetler niteliktedir;

“Alçağı hapset, kötü kokuludur, arsızdır, kıskançtır .. !

Hastalıklan yayandır, şerefsizdir, ihmalkârdır, iğrençtir, adidir!

Pisliktir, aç gözlüdür, inatçıdır, lanetlidir, bozguncudur!

Kendisine güven duyulmaz, üçkağıtçı, göz diken, kerim olmayan,

düşmanlığı şiddetli olan!”¹²²

8. yüzyılın başları, bu kaostan toplumsal yapıda zirveye çıktığı dönemlere rastlamaktadır. Bu yıllarda Vizigot krallığı, yani İspanya; siyasi kargaşanın durulmadığı, teolojik ve etnik ırkçılığın şiddetle harmanlandığı, kültürel birikimlerini

¹¹⁹ Özdemir, “Hristiyan İspanya’da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”, 242.

¹²⁰ Buradaki sosyo-teolojik/teo-antropolojik vurgusuna dair kısaca bir açıklama yapmakta fayda var. Batı Hristiyanlığı gerek orta çağda gerekse modern dönemde teolojiden daha fazlasını, yani Hristiyanlık teolojisine antropolojik ve sosyolojik özelliklerin eklenmiş halini ifade etmektedir. Batı medeniyetini daha iyi anlamak adına bu konu üçüncü bölümde tartışılacaktır.

¹²¹ Özdemir, “Hristiyan İspanya’da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”, 253.

¹²² Huseyin Munis, *Keyfe Nefhemu’l-Yehud*, Kahire, 1978, s. 37. akt. Sinan İlhan, “Fetihten Murabıtlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler”, *İSTEM*, 14 (2009), 245.

tüketmiş ve çok kültürlü / çok dinli toplumsal yaşamlar adına sınıfta kalmış bir ülkedir. Fakat toplumların çöküşe geçtiği yıllar aslında ardından gelecek gelişme ve kalkınma yıllarının habercisidir. Tüm bunlar yeni bir iktidar için uygun koşulları hazırlamaktadır.

Arian mezhebi taraftarlarının ileri gelenleri başta olmak üzere Katolik despotizminden kurtulmak isteyen diğer dinî ve etnik gruplar Kuzey Afrika'daki Müslüman Berberi kavimlerden yardım isteyerek onları İspanya'ya davet etmişlerdir.¹²³ 711 yılında İspanya'ya yapılan ilk seferden sonra ülkenin önemli bir bölümü ciddi bir direnişle karşılaşılmadan üç yıl içerisinde fethedilmiştir, hatta Yahudilerin kontrolünde olan bölgeler karşılıklı rızayla ve anlaşmalarla alınmıştır. Müslümanları davet eden bir kitlenin böyle davranması da oldukça doğaldır. Böyle bir davet olmasaydı bile mevcut iktidardan şikayetçi olan kitlelerin yeni iktidarı daha hevesli karşılaması beklenmektedir. Ayrıca sadece Yahudiler veya Arian mezhebi taraftarları için değil ülkenin içinde bulunduğu kaotik yapı ve sonuçları ülkedeki tüm kitleleri etkilemektedir. Siyasi istikrarsızlık, ekonomik zayıflık, kültürel gerilik bu toplulukların her bir ferdi için bağlayıcıdır. Dolayısıyla İspanya fethi siyasi veya askeri bir fetihten öte kültürel bir fetihtir.

Fetihden sonra tüm Yahudi ve Hristiyan topluluklara din ve inanç özgürlüğü sağlanmış, örf ve adetlerine de müdahale edilmemiştir. Daha önce fethedilen gayrimüslim topluluklara nasıl davranılmışsa aynı politika devam ettirilmiştir. İslam hukukunda “zımmi” olarak nitelendirilen gruba dahil edilerek özgürlük sınırları, hukukî bağımsızlıkları, devlete ve topluma karşı sorumlulukları gibi genel kaideler bildirilmiştir.¹²⁴ Bu meyanda yerli halk için yeni toplumsal proje aslında teorik çerçevesiyle Hz. Peygamber'in Medine hicretindeki uygulamaları ve Medine Sözleşmesi'nden çok da farklı değildir.

Söz konusu kaideler Medine Sözleşmesinin muhtevasıyla karşılaştırmak adına biraz daha detaylandırılacak olursa; gayrimüslim topluluklara bildirilen temel hak/özgürlükler ile topluma ve devlete karşı sorumluluklarını Özdemir şu başlıklar altında özetlemektedir;

¹²³ Garaudy, *Endülü's'te İslam : Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, 29.

¹²⁴ Lütfi Şeyban, *Reconquista : Endülü's'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 74-75.

“Can ve mal emniyetlerinin, sağlanması, dinlerini yaşama ve muhafaza konusunda güçlüklerle karşılaşmayacakları, mabetlerine zarar verilmeyeceği, hür olarak yaşayacakları yani köleleştirilmeyecekleri, ailelerin parçalanmasına yönelik tasarrufla bulunulmayacağı, kendi aralarındaki mesele ve ihtilaflarda kendi hukuklarını tatbik hakkına sahip olacakları taahhüt edilmekteydi. Anlaşmalı halkların kendilerine tanınan bu haklar karşılığındaki yükümlülükleri ise, tespit edilen miktardaki senelik cizye ve haraç ödemeleri, ayrıca Müslümanların düşmanlarıyla iş birliği içine girmemelerinden ibaretti.”¹²⁵

Bununla birlikte sosyal platformlardaki ortak yaşam tecrübesi yönetim kademelerinde ve idarî statülerde de ortak paylaşımları beraberinde getirmiştir;

“Bilhassa 10. yüzyılda Endülüs Emevi Sarayı, toplumu bütün farklılıklarıyla en üst seviyede temsil eden bir tablo görüntüsü vermektedir. Toplumu teşkil eden bütün dinî ve etnik unsurlar bu saraya girme ve hizmet sunma imkânına kavuşmuş oluyordular. Müslüman halife, Yahudi hekim, Hristiyan mütercim, Saklebî komutan, Arap veya Berberî baş vezir, vezir; müvelled baş kadı, Sudanlı ulak, Iraklı edip; aynı sarayın çatısı altında buluşmaktaydılar.”¹²⁶

Sunulan tüm bu hak ve özgürlüklerin yanı sıra yine Medine Sözleşmesi’nde olduğu gibi gayrimüslimlerin imkânlarına kıyasla iktidar olmanın getirdiği bir avantajın Müslümanlara getirdiği birtakım imtiyazlar vardı;

“Söz gelimi, bir Hristiyan ya da Yahudinin hükümdarlık tahtına oturabilmesi mümkün değildi... Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki davalara ancak Müslüman kadılar bakabilmekteydi. Devlet İslam’ı korumayı, İslam kültürünü geliştirmeyi kendi vazifeleri arasında telakki ederken, Hristiyan ve Yahudi kültürünün geliştirilmesi işini, anlaşmalar çerçevesinde bu dinlerin mensuplarına bırakmıştı.”¹²⁷

Bu durum tekrardan Watt’ın “ikinci sınıf vatandaş” nitelendirmesini akıllara getirmektedir ancak İspanya’nın yeni atmosferi Orta Doğuda İslam iktidarındaki atmosferden pek farklı değildir. Bu yaklaşım bir önceki bölümde tartışıldığı için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak yine de ilerleyen yüzyıllardaki gelişmeler, iktidar ilişkilerinin; teo-politik ve sosyolojik değişimler üzerinde ne denli etkili olduğunu ve İslamofobiye nasıl beslediğini gösterecektir.

¹²⁵ Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, 87.

¹²⁶ Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, 90.

¹²⁷ Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, 88.

İslam iktidarı altında İspanya için sağlanan sükûnet iklimi çok kısa sürede topluluklar üzerinde etkisini göstermiştir. Ticarete herhangi bir kısıtlamanın getirilmemesi; ticari ilişkilerin güçlenmesi, yüksek vergiler altında ezilen tüm topluluklar için veya ticari faaliyetlerine ambargo uygulanan azınlıklar için önemli imkânlardır. Katliam ve yağmaların büyük ölçüde durdurulmasıyla kayda değer nüfus artışını beraberinde getirmesi, teolojik ve etnik baskıların hedefinde yok olan insanlık için yeniden var olmayı ifade etmektedir. Bilimsel çalışmaların sosyo-teolojik gerekçelerle yasaklanmaması, tüm dinî gruplara açık kütüphanelerin kurulması, yeni ve özgün bilimsel çalışmalarının zemininin hazırlanması anlamına gelmektedir. Herhangi bir kültürün empoze edilmemesi veya dayatılmaması, kültürel alışverişlerin, dolayısıyla kültürel ilerlemenin önündeki en büyük engelleri kaldırmaktır. Bu gelişmelerin temsili örneği Yahudilerin yaşantısında görülmüştür. Çünkü Hristiyan iktidarında Arian mezhebi taraftarlarıyla birlikte en çok bastırılan onlar olmuştur. Nüfus ve nüfuzlarına oranla Arian taraftarlarından daha güçlü oldukları için yeni dönemde de faaliyetlerini daha kurumsal düzlemde gerçekleştirebilen de onlar olmuştur. Dolayısıyla yeni dönem Yahudiler için “Altın Çağı”¹²⁸ olarak nitelendirilen tarihsel safhaların başlangıcıdır.

Böylesi bir atmosferde elbette medeniyetler arası diyalog sınırları genişlemiştir. Söz konusu diyalog sürecinin ilk yıllarında gayrimüslim topluluklar İslam ve Arap kültürünün etkisinde kalmışlardır. Teolojik çerçevede görülen ihtida hareketleri, kültürel çerçevede görülen giyim kuşam, örf adet ve dil yapılarındaki değişimler bunu örnekler niteliktedir. Misalen, Arapça dilinin kullanımı, Hristiyan nüfus arasında o kadar yayılmıştı ki yeni kuşakların İncili anlayabilmeleri adına İncil Arapçaya tercüme edilmiştir. Giyim kuşamında Arapları taklit eden Hristiyanlar evlerini de Arap tarzına göre süslemişlerdir. Bu yeni yaşam tarzı üst kimliklerin çatısı altında yeni alt kimliklerin oluşmasına sebebiyet vermiş olsa gerek Endülüs’teki Hristiyanlar, İspanya krallıklarındaki Hristiyanlar tarafından “Araplaşmış Hristiyanlar” anlamına gelen “müsta’rib” sıfatıyla anılmışlardır.¹²⁹

¹²⁸ Salime Leyla Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 32.

¹²⁹ Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, 91-92.

Dönemin sosyal realitesini yansıtmaları açısından Kurtubalı Rahip Alvarus'un bir mektubunda Hristiyan gençlerin Arapçayı, Latince'den daha iyi bilmelerinden yakınması delil gösterilmektedir.¹³⁰ Yahudilerin önde gelen bilgin ve din adamlarından olan İbn Gabirol'un da Sarakustalı Yahudilerin İbraniceyi terk ederek Arapçayı öğrenmelerinden şikayet ettiği bilinmektedir.¹³¹ Southern'e göre bu gelişmeler aynı zamanda İspanya'daki Katolik Hristiyanların, Roma Katolik Kilisesiyle olan bağlantısını da kesmiştir. Bundan dolayı Kilisenin oluşturduğu teolojik kimliğin sınırları daha çok aşınmaya sebep olmuştur. 9. yüzyılın ortalarına doğru halkın içinden alelade iki papaz bu boğulmuşluk haline ve teo-antropolojik asimilasyona itiraz için hızla İslam'ın teolojik niteliğini belirlemeye koyulmuşlardır. Bu doğrultuda dönemlerinin tek bilimsel kaynağı olarak kabul ettikleri Kitab-ı Mukaddes'e başvurmuşlar ve tarihsel bir analizle Deccal ayetlerinin Müslümanlara karşılık geldiğini ifade etmişlerdir. Fakat bu çabaları toplumda pek karşılık bulmadığı gibi Roma'daki Katolik Kilisesinde karşılık bulmamıştır. Çünkü Roma için henüz sosyo-politik bir tehdit belirmemiştir.¹³² Bununla birlikte ilerleyen yıllarda diyalog sürecinin belirli bir sistematik kazanmasıyla Hristiyan ve Yahudilerin de kendi din ve kültürlerini ifade etme kabiliyetleri gelişmiş, Müslümanlar da bu doğrultuda onlardan etkilenmiştir. Müslümanlar arasında Latince dili ve öğreniminin yaygınlaşması, bazı Müslümanların diğer etnik ve teolojik grupların ibadethanelerine birtakım sosyal faaliyetlere iştirak için ziyaretlerde bulunması bunlara örnek gösterilebilmektedir. Hatta bu etkileşim öyle bir noktaya geldi ki yarımada'daki tüm dinî ve etnik grupların dillerinden ve kültürlerinden izler taşıyan "Endülüs Acemiyyesi" adı altında özgün bir halk dili oluşmuştur.¹³³ Tüm bu paylaşımlar farklı dinî ve etnik kimlikleriyle aynı topraklarda toplumsal çatışmalara (istisnaları haricinde) yol açmaksızın toplumsal diyalog içerisine girebildiklerini görebilmek adına tarih üstü bir model olarak karşımıza çıkmaktadır. "Birlikte yaşamak" anlamına gelen

¹³⁰ Marisa Rosa Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs: Orta Çağ İspanya'sında Örnek Bir Medeniyet*, çev. Sinan Çoşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 41.

¹³¹ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 398. Benzer örnekler için bkz. Norman Stillman, "The Jews of the Medieval Islamic West: Acculturation and its limitations", *The Journal Middle East and Africa* 9/3, (2018), 293-300.

¹³² Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 27-33.

¹³³ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 408.

“convivencia” tecrübesi orta çağ İspanya’sında ve İslam iktidarı çatısında çok uzun süreli olmasa da mümkün olmuştur.

İslam iktidarı altındaki toplumsal manzara bu şekildeyken, İslam fethiyle birlikte İspanya’daki yerli krallıklarla İslam devleti arasında çatışma ve savaşlar başlamıştır. Yabancı toplulukların işgali ve yapılan savaşların sonucunda hâkim oldukları bölgelerini kaybeden birçok iktidarın yaptığı ve yapacağı gibi İspanya’nın yerel krallıkları da başka bölgelere çekilerek mücadelelerini fethin ilk yıllarından itibaren başlatmışlardır. Nitekim orta çağ devletlerinin siyasi, iktisadi ve kültürel bağlamda uluslararası ilişkileri zaten bu çerçevede ilerlemektedir; karşılıklı anlaşmalarla barış veya savaş.

711 yılında Kuzey Afrika’dan hareketle başlangıç olarak İspanya’nın güneyine ayak basan İslam ordularının ilk çarpışmalarından sonra Vizigotlardan kalan bir grup asker kuzeydeki Asturias bölgesindeki küçük bir krallığın hüküm sürdüğü dağlara çekilmiştir. “Yeniden Fetih” anlamına gelen ve kaybedilen toprakları yeniden ele geçirmek amacını taşıyan Reconquista hareketinin teorik ve pratik zemini 718 yılında bu dağlarda atılmıştır.¹³⁴ 800 yıllık sosyo-politik ve teo-antropolojik bir mücadelenin genel sıfatı olarak Reconquistayı ve bağlamını oluşturduğu İslamofobiye anlamak adına nasıl başladığını ve hangi etmenlerle veya hangi güçlerle eklemlenerek geliştiğini geniş açılardan analiz etmeye ihtiyaç vardır.

Teo-antropolojik nitelendirmelerle, Kilise ve Devletin öncülüğündeki Hristiyan İspanya’nın şanlı zaferi veya vatan savunması olarak gösterilen Reconquista hareketi sürecin sosyolojik arka planındaki genel tabloda olduğu gibi başlangıcında da siyasi ve iktisadi gayelerle başlamıştır yani başlangıç aşamaları için pratikte teo-antropolojik bir karşılığı yoktur. Yukarıda da değinildiği üzere söz konusu siyasi ve iktisadi mücadele ilgili savaşın elbette doğal bir reaksiyonudur. Teo-antropolojik ruhtan uzak olmasının ise birçok sebebi vardır. İslam toplumlarıyla ilk kez karşılaşan yerel krallıkların yeni işgalcileri tanıyamaması, teo-antropolojik bir tayin için Kilise ve Devlet kadar rolünün olmaması veya bunu yapamaması gibi sebepler ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Fakat ilgili ihtimallerden öte bariz bir durum var ki o da Reconquistanın Kilise ve Devletin politikaları doğrultusunda yönetici elitin veya sivil halkın nezdinde henüz İslamofobik

¹³⁴ Şeyban, *Reconquista : Endülüs’te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, s. 78.

kimliğe dönüştürülmediğidir. Watt; Reconquistanın, Hristiyan İspanya'nın sorumluluğunda din ve vatan savunusu olarak başlatılan bir hareket olmadığını ifade eden bu savı farklı yaklaşımlar üzerinden temellendirmektedir. Watt'a göre Reconquistanın başladığı Asturias bölgesindeki küçük krallıklar zaten Vizigot İspanya'sının tamamlayıcı bir unsuru değillerdi, bilakis onlara karşı isyankârlardı.¹³⁵ Yani sıra Americo Castro'nun *The Structure of Spanish History*'deki şu görüşünü alıntılararak argümanını desteklemektedir; "Hristiyan İspanya, İslam dünyası ile karşılıklı ilişkilerinin mecbur bıraktığı yaşama sürecine katılarak ve ona eklemlenerek ortaya çıktı."¹³⁶ Yani Reconquista ve Hristiyan İspanya'daki İslamofobik haçlı kimliğin, İslam topluluklarıyla karşılıklı ilişkilerin ilerlediği safhada olduğu vurgulanmaktadır.

Watt'ın ve Castro'nun da temellendirdiği gibi ilerleyen safhalarda İspanya'daki İslam fetihlerinin sosyo-politik istikrarı, hem Orta Doğuda hem de Avrupa içlerinde ilerleyen İslam devletlerinin tehdidi, bu tehdide karşılık Katolik Kilisesinin Hristiyan devletleri arasında haçlı birliği oluşturma çabaları, İspanya'yı ve Endülüs İslam Devletini gündemlerine almalarına sebep olmuştur. Bu zamana kadar anlamadıkları veya dikkate değer bulmadıkları yeni tehdidin artık değerlendirmeye alınmasına karar verildiği, fethin ikinci yüzyılından itibaren gerçekleştirdikleri teorik ve pratik müdahalelerden anlaşılmaktadır. Yönetici elitin gündeminde İslamofobik algının ne zaman oluşmaya başladığını tam olarak kestirmek güç olmakla birlikte 9. ve 10. yüzyıllarda gelişen söz konusu olaylar ve bunların üzerinden yapılan müdahaleler, Reconquistanın teo-antropolojik bir sıfatla eklemlenmesi ve ülke sınırlarının ötesinde yeni bir ideolojiye dönüştürülmesinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Ancak her hareketin destek bulması ve kamuoyu oluşturabilmesi için motive edici gerekçelere, meşrulaştırı etmenlere ihtiyacı vardır. Peki İspanya'da bu süreç nasıl başlamıştır?

Söylentiye göre Kudüs kralı tarafından katledilen ve Hz. İsa'nın havarilerinden olan Aziz Yakub'un kaybolmuş cesedi deniz yoluyla Galiç kıyılarına gelmiş ve 835 yılında Keşiş Theodore tarafından bulunmuştur. Dönemin Asturias kralı 2. Alfonso'nun

¹³⁵ Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 110.

¹³⁶ Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, translated by Edmund L. King (New Jersey: Princeton University Press, 1954), s. 170. akt. Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, s. 110.

destekleriyle ceset için bir mezar ve türbe inşa edilmiştir. Türbenin popülaritesi İspanya ve Avrupa Hristiyan toplulukları arasında yaygınlaştıkça buraya ziyaretler çoğalmış ve sıklaşmıştır. Zamanla türbenin olduğu yer İspanya ve Avrupa Hristiyanları için hac mekânına dönüşmüş ve türbenin etrafı önemli bir yerleşke haline gelmiştir. Bu durum İspanyol ve Avrupa Hristiyanları arasındaki etkileşimi arttırmış, Batı Hristiyanlığına dair teo-antropolojik ruhu pekiştirmiştir.¹³⁷ Bölgenin 997 yılında İslam devleti tarafından fethedilmesiyle birlikte -her ne kadar ilgili türbeye zarar verilmemişse de- söz konusu teo-antropolojik ruh iyice güçlenmiştir. Artık savaş yalnız yerel krallıkları değil Batı Hristiyanlığını ilgilendiren bir mücadele haline gelmiştir.¹³⁸ Bu olayın üzerinden geçen 50 sene İslam devletinin iç karışıklıklardan ve dışarıdaki savaşlardan dolayı merkezi yönetimi kaybederek küçük devletlere dağılmaya başladığı süreci kapsamaktadır. Aynı süreç Katolik Kilisesinin, bahsi geçen bölgenin fethi ve İslam devletinin dağılışına mukabil dikkatini Endülüs'e çekmesini de kapsamaktadır. Nitekim Kilisenin bu süreç itibarıyla belirli aralıklarla çıkardığı fermanlar, Müslümanlarla mücadelenin artık bir dinî sorumluluk olduğu ve bu yönde İspanya'daki yerel krallıkların da Reconquistaya destek vermeleri gerektiğini içermektedir. Lütfi Şeyban'a göre Kilisenin bu hamlesinin arkasında iki temel sebep vardır; Müslümanların Hristiyanlardan aldığı toprakları geri kazanmak ve Kilisenin mülkiyetinde olduğu iddia edilen İspanya'ya sahip olmak.¹³⁹ Bunların yanı sıra İslam'ın ve Müslümanların, Batı Hristiyanlığı için teşkil ettiği teo-antropolojik tehdit de ilgili önlemlerin arka planında yer almaktadır. Yukarıda da sık sık değinildiği üzere Kilise ve Devlet birbirinden bağımsız değildir ve bilhassa 9. yüzyıldan itibaren birlikte yönetici eliti teşkil etmektedirler. Hakimiyetlerinin millî ve dinî sınırlarını korumak en az siyasi ve iktisadi çıkarlarını korumak kadar önemlidir. Bu aşamada ilgili olay üzerinden yönetici elitin sivil halk algısı üzerindeki belirleyiciliği argümanını eleştiren Maxime Rodinson'un görüşlerine kısaca yer vererek tartışmak meseleyi daha etraflıca ele alabilmek adına yerinde olacaktır;

“Bazılarına göre Avrupa'nın kafasında billurlaşan Müslüman imajı Haçlıların eseriymiş. Bazıları da Latin kilisesinin ideolojik birliğinden doğdu diyorlar. Bize göre ikisi de yanlış. Bu iddialar olsa olsa

¹³⁷ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 84-85.

¹³⁸ Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, 110.

¹³⁹ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 143-144.

düşmanın çehresini daha aydınlık olarak seçmek ve dikkatleri Haçlı ordularına yöneltmek imkânını sağladılar. XI. yüzyılda sayısı gittikçe kabaran ve gittikçe daha iyi teşkilatlanan Hacı kabilelerinin Mukaddes toprakları ziyaretini çok geçmeden çapulcu göçebelere karşı silahlı saldırı haline dönüştü. Kudüs'ün, Merkad-i İsa'nın eskatolojik değeri, kafirlerin varlığı yüzünden kirleniyordu. Oysa Hac'ın günahları bağışlattığına inanılıyordu. Üstelik kendilerini Doğunun hor görülmesi Hristiyanlarına yardım etmekle yükümlü sayıyorlardı. Bütün bunlar, mübarek toprakları ziyaret etmeyi müminler (Hristiyanlar) için kutsal bir görev haline getirmişti. Çatışma böylece daha da yoğunlaşmış, hedefler kesinleşmişti.”¹⁴⁰

Önceki sayfada da değinildiği üzere söz konusu olay, Batı Hristiyanlığının teo-antropolojik ruhunun pekişmesinde etkili olan kayda değer bir olaydır ve beklenmeyen şaşırtıcı bir reaksiyon da değildir. Fakat İslam devletinin hüküm sürdüğü topraklarda sivil halk iradesinin büyük oranda tersi bir durumu yansıtması, zaten bu tehdidin üzerine yönetici elitin müdahil olması, sürecin teo-antropolojik bağlamın dışına çıkarılmasıyla siyasi ve iktisadi boyutlar kazanarak kurumsallaşması, çeşitli açılardan tarih ve mekân üstü bir politika haline getirilmesi, bu kanaati destekleyen etmenler arasındadır.

Öyle ki yönetici elitin, tarihsel sürecin ilk defa bu aşamasında böyle büyük ve merkezi bir çağrı yapması da dikkat çekicidir. Aslında Batı Hristiyanlığı, İslam fethinden önce Yahudilik gibi yine teo-antropolojik bir tehdide maruz kalmıştı ve İslam fethine kadar da yine yönetici elitin denetiminde ciddi bir sindirme politikası başlatmıştı fakat Batı Hristiyanlığı üzerinde bıraktıkları etki bu denli belirleyici olmamıştır. Richard W. Southern'e göre bu farkın teolojik çerçevedeki karşılığında “Hristiyanların, Yahudilik doktrinine karşın yedeklerinde şaşırtıcı derecede malzeme zenginliğine sahip olması”¹⁴¹ yer alırken sosyolojik çerçevedeki karşılığında “Yahudilerin ekonomik ve toplumsal bakımdan geriliğinin, Yahudileri tepeden bakma veya küçümsemeyle ele alınabileceği yolundaki kanaati teşvik etmesi”¹⁴² yer almaktadır. Çünkü “toplumsal bakımdan başarısız olanların tezlerini bir kalemde bir tarafa itmekten daha kolay bir şey yoktur”¹⁴³. Southern'in yaklaşımının teolojik çerçevesi büyük ölçüde karşılık bulmaktadır. Fakat sosyolojik çerçevede karşılığı tartışmalı olduğu söylenebilir. Yahudiler iktisadi ve toplumsal açılardan Kilise ve Devlete kıyasla elbette daha geri olsalar da İspanya sınırları içerisinde belirli bir ölçüye kadar ekonomik nüfuza sahip

¹⁴⁰ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, s. 18.

¹⁴¹ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 14.

¹⁴² Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 15.

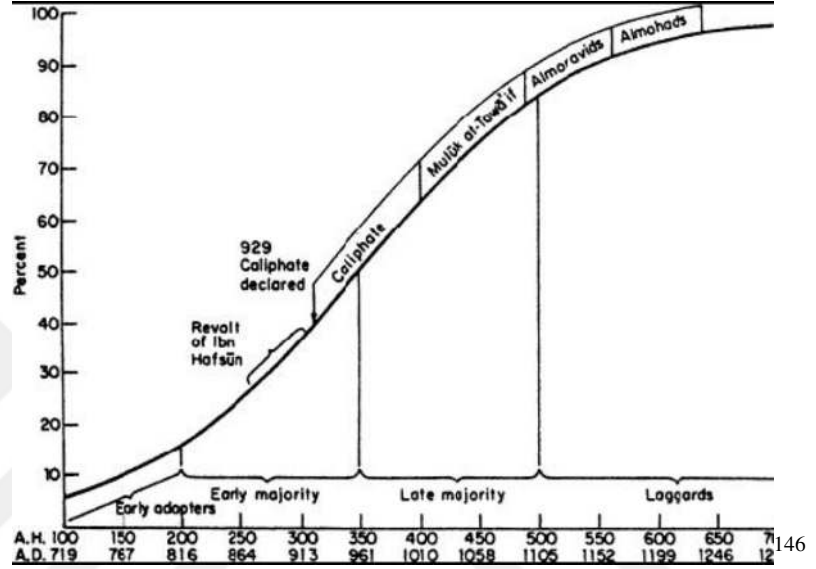
¹⁴³ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 15.

olduğu bilinmektedir. Yerel krallıklara faizli borç verdiği, ödeyemeyen krallıklar adına ilgili borcu halktan vergi karşılığında topladığı tarihçiler tarafından aktarılmaktadır. Dolayısıyla iktisadi ve toplumsal geriliklere ilaveten Müslümanlara kıyasla daha kapalı bir toplum yapısına sahip olmaları ve buna karşın İslam ve Arap kültürünün etkileşime ve etkilemeye çok daha açık olması eklenebilir. Yani yönetici eliten en büyük tepkiyi İslam'a ve Müslümanlara vermesi hem teo-antropolojik hem de sosyolojik bağlamlarda kayda değerdir.

(Özetle) 9. ve 10. yüzyıldaki bu gelişmeler üzerine yönetici eliten sivil halk iradesi üzerindeki yönlendirmelerinin yanı sıra Hristiyanlar için kutsal olan bir bölgenin yabancı topluluklar tarafından işgali sivil halk iradesi üzerindeki İslamofobik algının doğal oluşum sürecini tetiklemiş gibi görünmektedir. Her ne kadar din ve inanç özgürlüğü sağlanmış, kutsal mekânlara dokunulmamış olsa da hac ziyaretlerinin yabancı bir otorite altında yapılması dinî ve etnik aidiyetlerle Kiliseye bağlı Hristiyanları rahatsız etmiş olması normaldir. 10. yüzyılın Kuzey İspanya'sında bunlar yaşanırken 8. ve 9. yüzyılların Güney İspanya'sındaki huzur ve barış ortamında dahi istisna da olsa benzer mutaassıp kalkışmalar benzer gerekçelerle yaşanmıştır.¹⁴⁴ Çünkü onlar da dinî ve etnik aidiyetleri itibariyle Katolik/Hristiyan İspanya'yı destekliyorlardı. Fakat buradaki temel fark onların destekledikleri yönetim sisteminde diğer etnik ve teolojik azınlıklara saygı duyulmamasıdır. Yani İslam fethi, siyasi/iktisadi kontrolünü arttırmak ve sosyo-teolojik özgürlüğü tesis etmek hedefiyle yola çıkarken, Batı Hristiyanlığının siyasi/iktisadi kontrolünü arttırmanın yanında sosyo-teolojik denetimi de ele almak istemesi aradaki farkın mahiyetini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kuzey'deki gelişmeler adına denilebilir ki Reconquistanın en azından başlangıç safhaları için İspanya'daki sivil halk iradesinin genel tutumunu ifade etmemektedir. Önceki sayfalarda detaylıca yer verilen sosyo-teolojik sükûnet iklimi, siyasi ve iktisadi istikrar zaten bunu örneklemektedir. Üstelik 10. ve 11. yüzyıllar İslam devletindeki merkezi yönetimin güç kaybettiği ve dağıldığı, İspanya'nın çeşitli yerlerinde birbiriyle mücadele içinde olan küçük küçük devletçiklerin kurulduğu bir döneme rast gelmektedir. Mülûkû't-Tavaif olarak isimlendirilen bu dönemde Endülüs Müslümanları büyük oranda iktidar ve otorite ilişkileri açısından zafiyet içindelerdir. Fakat yine bu dönem İspanya'daki gayrimüslim azınlıklar arasında ihtida oranlarının en çok

¹⁴⁴ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, s. 76.

yükseldiği sürece rast gelmektedir. Richard Fletcher, *Moorish Spain* 'de dönemin İslam topluluklarının kaynaklarından aldığı verileri aktarmaktadır. Buna göre 9.yüzyılın başlangıcında İspanya'daki yerli halkta ihtida eden kitlenin Müslümanlarla birlikte oranı %8'i, ortalarında %12,5'i, 10. yy başlarında %25'i, ortalarında %50'yi, 11. yüzyılın başlarında ise %75'i bulmaktadır.¹⁴⁵



(Şekil 1: Richard Fletcher'ın dönemlere göre ihtida oranlarını göstermek için kullandığı grafik.)

Bir tarafta dağınık ve zayıf durumda olan ve siyasi güvencelerinden yoksun kalan İslam devletlerine karşılık diğer tarafta hızla etkisini arttıran Reconquista hareketi ve arkasında yer alan Kilise ve Devlet bulunmaktadır. Yine de ihtida oranları önceki dönemlere kıyasla asıl bu dönemde farkla yükselişe geçmiştir. Yani Reconquista hareketi sürecinin başlarında yönetici elitin tutumlarının aksine ve tehdidine karşılık sivil halk iradesinde böyle bir yönelimin görülmesi Reconquistanın, ilerleyen aşamalarında yönetici elitin müdahalesiyle büyütüldüğü ve organize edildiği anlamı

¹⁴⁵ Richard Fletcher, *Moorish Spain*, Wiedenfeld & Nicolson ebook, 2015, 60-61.

¹⁴⁶ Fletcher, *Moorish Spain*, 60.

çıkarılabilmektedir.¹⁴⁷ Yönetici elitin müdahalesi ve bu yönde Avrupa topluluklarına dinî ve dünyevi kurtuluşu vaat etmelerinin neticesinde Fransız şövalye ve askerlerin İspanya'ya inerek Reconquistaya destek verdikleri görülmektedir. Bu doğrultuda Reconquistanın haçlı kimliği altındaki ilk çarpışmalarında askerî grupların baskın ağırlığını Fransızlar oluşturmaktadır.¹⁴⁸ Bu durum ise dolaylı yoldan yine aynı kanaati temellendirmektedir.

Bu süreçte ihtida oranlarının yükselmesi, Papalık nezdinde bazı gruplar için İslam'ın politik unsurlarının yanı sıra teolojik bir tehdit olduğu fikrini uyandırmış olması muhtemeldir.¹⁴⁹ Çünkü İslam dinine dair kurumsal araştırma girişimleri de ilk kez bu süreçte başlamıştır. Benzer bir argümanı kaleme alan Bernard Lewis'e göre Papalık kontrolünde Kur'an'ın ve belli başlı kaynakların tercümesiyle başlayan bu girişimlerin iki amacı vardır; Müslümanlığa geçen Hristiyanları eski dinlerine geri döndürmek ve Müslümanları da Hristiyanlaştırmak.¹⁵⁰ Tercüme hareketlerinde öncülüğü üstlenen -daha önceki bölümde de ismi geçen- Cluny Manastırı başrahibi Aziz Peter (Peter the Venerable) Reconquista sürecinde Hristiyan İspanya'nın hakimiyetine giren Toledo'da bir araştırma heyeti kurmuştur.¹⁵¹ Bu amaç doğrultusunda Kuzey Avrupa'dan İspanya'ya gelen Muhterem Peter tercüme girişimlerini şu sözlerle açıklamaktadır;

“Muhammedçi hataya istenildiği kadar utanılacak sapkınlık veya iğrenç putataparlık adı verilsin, ona karşı eyleme geçmek, yani yazmak gerekir. Fakat Latinler ve özellikle de Modernler, antik kültürün yok olduğu şu sıralarda, eskiden çok dil bilen havarilere hayran olan Yahudilerin sözüne uygun olarak, doğdukları ülkeninkinden başka dil bilmemektedirler. Bugün bu hatanın ne büyüklüğü anlaşılabilir ne de yolu tıkanabilir. Bu yüzden kalbimi alevler sardı ve bu ateş beni derin düşüncelerim sırasında yaktı,

¹⁴⁷ İhtida oranlarının bu döneme özgü yükselişine benzeri bir yaklaşım getiren İbrahim Kalın, ihtidaların arkasındaki sürecin zulüm ve baskı otoritesinden ziyade sosyolojik ve ekonomik gelişmelere dayandığını belirtmektedir. Bkz. İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam – Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 160.

¹⁴⁸ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 146.

¹⁴⁹ Aslında birçok tarihçiye göre tercüme hareketlerinin bir başka önemli gerekçesi yine bu yıllara denk düşen haçlı seferlerinin teolojik alt yapısını oluşturma projesidir. Fakat bölümün kapsam alanından dolayı haçlı seferlerinin tercüme faaliyetlerine etkisi burada ele alınmayacaktır.

¹⁵⁰ Lewis, *İslam ve Batı*, 33.

¹⁵¹ Bekir Karlığa, “İslam – Hristiyan Diálogo ve ‘Akdeniz Ülkelerinde Müslüman – Hristiyan Ortak Yaşamı’”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/3 (Temmuz Ağustos Eylül 1996), 91.

Latinlerin bu doğru yoldan ayrılmalarının nedenini bilmemelerine ve buna direnme çareleri konusundaki cehaletlerine öfkelenim; çünkü kimse cevap vermiyordu, çünkü kimse bilmiyordu. Bunun üzerine, bu zehrin dünyanın yarısından fazlasını ağırlamasına yol açan Arap dili konusunda uzmanlar aradım. Onları dua ve para sayesinde, bu zavallının tarihi ve doktrini ile Kuran denilen yasasını Arapça 'dan Latince 'ye çevirmeye ikna ettim. Ve çevirinin aslına uygunluğunun tam olması ve hiçbir hatanın tam anlamamızı engellememesi için, Hristiyan çevirmenlerin yanına bir de Müslüman kattım. İşte Hristiyanların adları: Kettenli Robert, Dalmaçyalı Hermann, Toledolu Pedro; Müslümanın adı Muhammed idi. Bu takım, bu barbar halkın kütüphanelerini dibine kadar araştırdıktan sonra, onların Latin okuyucular için yayınladıkları kalın bir kitap buldu. Bu çalışma İspanya 'ya gittiğim ve orada İspanyalıların muzaffer imparatoru senyör Alfonso 'yla görüştüğüm yılda, yani Efendimizin (İsa) 1142 yılında yapıldı.”¹⁵²

Açıklamasından da anlaşılacağı üzere Aziz Peter söz konusu asimilasyonun farkındadır ve bu asimilasyonla mücadelede kilit hamleyi “zavallının tarihi ve doktrini ile Kur'an denilen yasanın” tercümesinde görmüştür. Peter'e göre bu eserler tercüme edilerek kamuoyuna sunulacak ve aslında İslam'ın ilgi gördüğü kadar önemli bir din olmadığı gösterilmiş olacaktır. Yani Doğu Hristiyanlığındaki ed-Dimeşki örneğinde olduğu gibi savunma için saldırı tarzında bir apolojik literatür projesidir. Fakat bu görüş Papalık nezdinde belirli bir gruhun önerisiydi ve en nihayetinde Papalık için genel kabul sürecinden geçememiştir. Rodinson için bu projenin genel kabul sürecinden geçememesinin nedeni tercüme edilen metinlerin “gündelik mücadelede bir yararının olmamasıdır.”¹⁵³ Nitekim Papalık daha pratik ve kamuoyunda daha hızlı sonuç verecek çözümler aramaktadır. Bu farklı girişimlerin sonucunda Batı'nın İslam algısında iki ayrı düşünce nüvesi oluşmuştur. Cuayyt'a göre bu ayrım popüler İslam ile skolastik İslam,¹⁵⁴ Southern'e göre Batı düşüncesi tarihi ile Batı muhayyilesi tarihi farkıdır.¹⁵⁵ Anlaşılan her iki girişim de İslamofobik algı üzerinden hareket etmiştir. Ancak sonuçları itibarıyla bu ayrımın İslam algısındaki sonuçlarına değinilecek olursa; Cuayyt İslam'ın bilimsel düşünce tarihine son derece önemli bir katkı olarak kabul edildiği ancak bir din ve ahlak sistemi olarak reddedildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Benzer bir sav öne süren İbrahim Kalın'a göre ise bu yeni projenin sonuçları İslam'ın bir din olarak

¹⁵² Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 33-34.

¹⁵³ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 24.

¹⁵⁴ Cuayyt, *Avrupa ve İslam*, 21.

¹⁵⁵ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 36-37.

¹⁵⁶ Cuayyt, *Avrupa ve İslam*, 21.

böylesi bir fikrî zenginliğe sahip olamayacağı argümanından hareketle İslam'ın din ve kültür/medeniyet formlarının ayrı olduklarını vurgulayan Rönesans düşüncesinin temelidir.¹⁵⁷ Yani tercüme hareketlerinin meyveleri -aslında Papalığın da bir şekilde öngördüğü gibi- Batı Hristiyanlığı için uzun vadeli bir sürecin sonucunda alınmıştır. Peki Papalığın istediği çabuk netice verecek İslamofobik algı oluşturma girişimi nasıl sonuç vermiştir? Öncelikle mevcut birikimlerden yararlanma yoluna gidilerek İslam'ı daha önce tecrübe etmiş olan Doğu Hristiyanlığının reddiye literatürü olduğu gibi iktibas edilmiştir. Ed-Dımeşki'nin reddiyeleri bu dönemde Latinceye tercüme edilmiştir.¹⁵⁸ Daha önce de değinildiği üzere bu reddiyelerin içeriklerinde Hz. Peygamber'e şehvet ve şiddet düşkünlüğü isnad eden, onu İsa Düşmanı (Anti-Christ) olarak nitelendiren ifadelerle doludur. Dolayısıyla halkın algısındaki İslam ve Müslüman profili için böyle bir imaj oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tarz apolojik açıklamalar sadece İspanya'da değil Fransa başta olmak üzere Batı Hristiyanlığının egemen olduğu tüm Avrupa topraklarında yankı bulmuştur. Dahası söz konusu bilimsel açıklamaları edebî yazınlar takip etmiştir. Bunun en popüler karşılığı halkın milli ve dini duygularını pekiştiren destanlarda (chanson de geste) görülmektedir. J. A. H. Moran Cruz'un tespitlerine göre bu dönemde İslam'a ilişkin destanların sayısı neredeyse yüzü bulmaktadır.¹⁵⁹ Fakat günümüze değin ulaşan ve en popüler olan destan Roland Destanı (Chanson de Roland)'dır. Bu destanın içeriğinde baş kahraman olarak Fransız Kralı Şarlman (Charlemagne)'ın 8. yüzyıl başlarında Endülüs'te Sarazenlere karşı yürüttüğü savaşlar konu edilmektedir.¹⁶⁰ Yine bu destandaki içeriğe göre Sarazenler, İsa Düşmanı (Anti-Christ) paganist bir topluluktur, politeist inanca sahiptirler ve inandıkları Tanrıların isimleri zikredilmiş, Hz. Peygamber de bu isimlerin arasına dahil edilmiştir.¹⁶¹ Burada dikkat edilmesi gereken iki mesele vardır; 8. yüzyılda

¹⁵⁷ Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 115.

¹⁵⁸ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 50; Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 37-38.

¹⁵⁹ Jo Ann Hoepfner Moran Cruz, "Popular Attitudes Towards Islam in Medieval Europe" *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, ed. David R. Blanks and Michael Frassetto (New York: St. Martin's Press, 1999), 56.

¹⁶⁰ Fuat Boyacıoğlu, *Fransız Roland Destanı'nda Endülüs Müslümanları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 27.

¹⁶¹ Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 109-114.

yaşanan bir olayın 11. yüzyılda destanlaştırılması, İslam inancının kasıtlı olarak absürt bir şekilde çarpıtılması. Her ikisi de kamuoyunda Reconquistanın ve Haçlı seferlerinin ideolojik bagajını oluşturmak için Papalığın ve Devletin müdahalesine işaret etmektedir. Neticede Papalığın istediği şekilde çabuk sonuç veren işlevsel bir katkısı olduğu aktarılmaktadır.¹⁶² Ama şunu izah etmek gerekir; Papalığın ve Devletin müdahalesi İspanya’da Reconquistaya, Avrupa genelinde Haçlı Seferlerine zemin hazırlamak içindir. Bu iki proje eş zamanlıdır, dolayısıyla söz konusu provokasyon da tüm Avrupa halkları içindir. Yani İslamofobik algı oluşturma sürecinin kamuoyunda bu denli karşılık bulması genel itibariyle İspanya dışındaki Avrupa halkları için söylenebilir çünkü İspanya halkı zaten büyük oranda Müslümanlarla birlikte yaşamaktadır. Aksi halde böylesi bir atmosferde yükselen ihtida oranlarını başka şekilde açıklamak güçtür. Ancak Papalığın ve Devletin müdahalesinden tüm Avrupa halkları etkilendi de İspanya halkı etkilenmedi demenin de karşılığı yoktur. Yani her anlamda genel bir tutumdan bahsetmek elbette mümkün görünmemektedir. Nitekim Reconquista da güç kazanmaya devam etmektedir.

Reconquistanın güç kazanması ve İslam toplulukları arasındaki iç çatışmalar yarımadaadaki Müslüman nüfusu ve nüfuzu adına ciddi bir tehlike oluşturduğu fark edilince 11. yüzyılın ilk çeyreğinde İslam devletleri Kuzey Afrika’daki Murabıtlar Devletinden yardım istemişlerdir. Murabıtlar güçlü bir askerî müdahaleyle İspanya’daki tüm İslam devletlerini tek çatı altında toplamıştır. Yarımada Müslümanların siyasi birlik sağlaması Reconquistanın en azından bir süreliğine askerî boyutunda yavaşlamasına neden olmuştur. Fakat yeni yönetimle birlikte gerek iç gerekse dış siyasette yeni sosyo-politik ve teo-antropolojik boyutlar söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Endülüs toplumları ve İspanya için yeni bir dönemin kapıları açılmıştır. Bu yeni dönem Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi olarak isimlendirilmektedir. Çünkü Murabıtların yıkılışının ardından gelen Muvahhidler de yine Kuzey Afrika’dan aynı hedeflerle gelmiş ve benzer bir yönetim sistemini devam ettirmişlerdir.

Endülüs İslam topluluklarının yardım çağrısını reddetmeyen Murabıtların yardıma gelmesi ve buradaki Müslümanlar ile hakimiyetlerindeki etnik ve dinî azınlıkları güvence altına alması yarımadaanın sükûnetinin yeniden tesisine dair müspet

¹⁶² Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 35.

bir girişim olsa da iktidar – halk ilişkilerindeki birtakım uyumsuzluklar neticesinde çok geçmeden süreç menfi bir nitelik kazanmıştır. Öyle ki bu durumun sonucunda oluşan iç karışıklıklar hem Müslümanları hem de diğer dinî ve etnik azınlıkları etkilemiştir. Muvahhidler hükümetinde de yaşanan benzer bir sürecin arkasında yatan temel unsurlar ise büyük oranda sosyo-teolojik bağlamda yaşanan uyum problemleridir.

Öncelikli uyum problemlerinin başında dini ve etnik azınlıklara sağlanan müsamaha politikasındaki gevşemelerdir. Hristiyan İspanya'daki kadar baskı ve zulüm ortamı oluşturulmasa da Endülüs Emevileri yönetimindeki müsamahakâr ve paylaşımcı yönetim anlayışı benimsenmemiştir. Şeyban'a göre bunun nedeni Murabıtların ve Muvahhidlerin, Endülüs Emevilerine göre daha kapalı bir toplum yapısına sahip olmalarıdır. Nitekim fethettikleri bölgelerdeki azınlıklardan askeri ve ekonomik alanda yararlısalar da kendi yaşamlarına ortak etmemişlerdir. Neticesinde iktidar – halk ilişkileri bağlamında kopukluk yaşanmıştır.¹⁶³ Maria Rosa Menocal'a göre ise Murabıtlar, Endülüs Emevilerinin dinî ve etnik azınlıklara sağladığı bu hoşgörü atmosferini veya tesis ettikleri ortak yaşam alanlarını zayıflık olarak nitelendirerek yenilginin sebebini burada görmektedirler.¹⁶⁴ Bu doğrultuda devlet kararlarını etkileyen bazı İslam hukukçularının, yani fukahanın, sosyolojik düzlemde menfi karşılıkları olan tasarrufları da etkili olmuştur.¹⁶⁵ Hatta istisnalardan da olsa bu süreçte sosyal ayrımcılık, sürgün, zorla din değiştirme gibi cezaların uygulandığı da bilinmektedir.¹⁶⁶

Mezhepsel farklılıklar, Endülüs kültürüne uyum sağlayamama veya savaş ortamından kaynaklanan önlemler gibi sebeplerin sonucu olan bu politikalar ülke popülasyonu üzerinde çok geçmeden etkisini göstermiştir. 11. yüzyıla kadar İspanya'daki Yahudi nüfusun çoğunluğu Müslümanların hakimiyetindeki topraklarda yaşarken Murabıt ve Muvahhidlerin yönetiminden sonra yaşanan Yahudi göçlerinin neticesinde bu nüfus ters orantılı olarak tedrici bir şekilde Hristiyanların hakimiyetindeki topraklarda artmıştır.¹⁶⁷ Şeyban için bu göçlerin bir başka sebebi ise

¹⁶³ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 196.

¹⁶⁴ Menocal, *Dünyanın İncisi Endülüs: Orta Çağ İspanya'sında Örnek Bir Medeniyet*, 55.

¹⁶⁵ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 196.

¹⁶⁶ Özdemir, “Hristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”, 244; Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 344.

¹⁶⁷ Özdemir, “Hristiyan İspanya'da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”, s. 244.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında değişen güç dengesinde Yahudilerin ekonomik ve ticari çıkarlarını koruyabilmek adına zafere dair umut vaat eden toplumun yanında yer alma isteğidir.¹⁶⁸ Bu isteğin yanında daha kısa vadeli bir göç hareketinin zorla din değiştirme politikası yürütüldüğü dönemin uygulamaları sebebiyle görüldüğü de bilinmektedir. Daha kısa vadelidir çünkü ilgili politika kısa bir süreliğine uygulanmıştır ve bu yüzden göç eden Yahudiler olduğu gibi din değiştiren veya dinini gizleyen Yahudiler olduğu da aktarılmaktadır.¹⁶⁹ Bunun en bilinen örneği Yahudilerin önde gelen ismi baş haham Musa b. Meymun (Maimonides)'un göçüdür.¹⁷⁰ İlgili politika yüzünden Endülü'sü terk etmeye karar veren İbn Meymun Hristiyan İspanya'nın toprakları çok daha yakınken Mısır'a gitmeyi tercih etmiştir. Öte yandan *Yemen Mektubu* (*Epistle to Yemen*) ismiyle bilinen eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır; “İsraililere, İsmaililerden daha çok zarar veren bir millet olmamıştır. Bizi aşağılamada ve hakir görmeye eşî benzeri yoktur.”¹⁷¹

Yahudilerde böyle bir yankı uyandıran kısıtlamaların Hristiyanlar arasında, bilhassa Papalığa bağlı Hristiyanlar arasında teo-antropolojik milliyetçilikleri ve İslamofobiyi pekiştirmiş olduğunu kestirmek zor değildir. Yanı sıra yukarıda geçen bahsi geçen benzer bir zafer beklentisinin bu topluluklar üzerinde etkisinin daha çok olacağı aşîkârdır. Merkez Kilise ve Devlete etnik ve dinî aidiyetle bağlananların sayısının yükselmesi beklenmektedir ki doğru orantılı artan göçler veya ihanetler de bunu delillendirmektedir. Yine de en büyük kırııcı etkisi müsta'rib topluluklar üzerinde olmuştur.¹⁷² İslam fethinin kültürel boyutunda önemli rol oynayan, diğer Hristiyanlarla

¹⁶⁸ Şeyban, *Reconquista: Endülü's'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, s. 346. Şeyban'ın bu yaklaşımı gelişen ve geliştirilen İslamofobinin arkasındaki sosyo-politik süreci yine örnekler niteliktedir.

¹⁶⁹ Bunun bir örneğini Musa b. Meymun (Maimonides)'a ithaf edilen bir polemik mektubunda görülmektedir. Bu mektupta İbn Meymun muhatabıyla İspanya'da din değiştirenlerin ve din değiştirmeye direnenlerin durumunu tartışmaktadır. Din değiştirmeye direnenlerin ve bu yolda öldürülenlerin şehitlik hükmünü ele almaktadır. Mektup için bkz. Nimrod Hurvitz , Christian C. Sahner, Uriel Simonshon, Luke Yarbrough (ed.), *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Source Book* (California: University of California Press, 2020), 215-219.

¹⁷⁰ Garaudy, *Düşüncenin Başkenti Kurtuba: Endülü's'te İslam*, 173.

¹⁷¹ David Nirenberg, “What Can Medieval Spain Teach Us About Muslim – Jewish Relations”, *CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly* no.49 (Spring Summer 2002), 20.

¹⁷² Şeyban, *Reconquista: Endülü's'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 350.

iletişimde aracı olan böylesi önemli bir topluluğun değer kaybının yönetimin istikrarını menfi etkilediği açıktır. Sonuçta azınlıkların sivil halk iradesinde İslamofobik algının yükseldiği barizdir ve bu yeni durum Batı Hristiyanlığı yönetici elitinin işini kolaylaştıran, ideolojik Reconquistayı güçlendiren etmenler arasında yer almıştır.

Azınlıkların yanı sıra Endülüs Emevilerinin tutumlarını da bu aşamada ele almak gerekmektedir. Murabıt ve Muvahhidlerin yeni yönetiminde kendilerine herhangi bir sorumluluk veya makam verilmemiştir. Eski yöneticilerin yeni yönetimin boyunduruğu altında kalması iktidar çatışmalarına neden olmuştur. Aslında iktidarda hak sahibi olan yeni yönetimin tasarrufları için veya eski yöneticilerin başkaldırısı için bu normal bir gelişmedir. Fakat burada incelenmesi gereken alan, eski yöneticilerin başkaldırısında oluşan yeni sosyo-politik pozisyonlardır. Yeni yönetimin kültürel geriliğini ön plana çıkaran eski yöneticilerin ortak hareket noktası Şeyban'ın tabiriyle “Endülüs milliyetçiliğidir”¹⁷³. Bu yeni kimlik, başkaldırıların ülke havzasına yayılmasıyla sonuçlanmıştır. Hatta bu doğrultuda Murabıt ve Muvahhidlere karşı olan mücadelelerinde Hristiyanlardan destek almışlardır.¹⁷⁴ Zamanında Hristiyanlara karşı Murabıt ve Muvahhidlerden yardım isteyen Endülüs Emevileri şimdi Murabıt ve Muvahhidlere karşı Hristiyanlardan yardım istemektedir.

Hristiyanlarla yapılan veya bozulan ittifaklar şüphesiz yeni bir durum değildir ve elbette iktidar ilişkilerinin bir sonucudur. Fakat burada daha fazlası vardır. Endülüs milliyetçiliği ruhunun gelişmesi çok kültürlü ve çok dinli yaşamlar adına teo-antropolojik boyutlarıyla Avrupa'da yaşatılan bir İslam'ın kimliği olmuştur. Yani söz konusu başkaldırı siyasi olduğu kadar sosyo-kültürelidir.

Roger Garaudy'ye göre söz konusu politikaların ülke içinde ve dışında getirdiği siyasal ve sosyo-kültürel yalnızlık 1212 yılındaki El-Ukab savaşında Muvahhidlerin büyük bir yenilgi almasına neden olmuştur ki bu yenilgi Batı'daki İslam'ın öldüğünün ilanıdır. 1492'deki tam yenilgiye kadar olan süreç ise can çekişmeden başka bir şey değildir.¹⁷⁵ Gerçekten de El-Ukab yenilgisinden 26 yıl sonra Endülüs'te Muvahhidler dönemi sona ermiş, yerini Gırnata Beni Ahmer Emirliği dönemi almıştır. Yıkılmış bir

¹⁷³ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 190.

¹⁷⁴ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 191.

¹⁷⁵ Garaudy, *Endülüs'te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, 63.

mirası devralan Gırnata Emirliğinin hakimiyet alanları zaten çok kısıtlı bir bölgedir ve bununla birlikte Emirlik, Hristiyan İspanya devletlerinin çok ağır siyasi ambargosu altındadır. Esnettikleri diplomatik ilişkilere rağmen ancak 1492'ye kadar siyasi varlıklarını koruyabilmişlerdir.¹⁷⁶ 1492 yılından itibaren İspanya tamamıyla Batı Hristiyanlığının siyasi hakimiyetindedir. Peki, 12. yüzyıldan itibaren oluşmaya başlayan Batı Hristiyanlığı hakimiyetindeki yeni Endülüs nasıldır? İslam devleti hakimiyetinde yaklaşık 6 asır süren diyalog sürecinin Endülüs yerli halkı, yerel krallıklar ve Merkez Kilise ile Devletin üzerindeki tesirleri ne olmuştur? Endülüs kültürü ve convivencia tecrübesi Batı Hristiyanlığı hakimiyetinde de kendini muhafaza edebilecek midir? İspanya'da Batı Hristiyanlığına meydan okuyacak veya tehdit oluşturacak bir devlet kalmadığına göre İslamofobik zihniyet ve politikalar devam edecek midir? İspanya yeniden fethedildiğine göre Reconquista hareketi artık tamamlanacak mıdır?

11. yüzyıl başlarından itibaren Reconquista hareketinin kurumsal bir politika haline gelmesi ve akabinde hızla kaybedilen topraklarda Hristiyan hakimiyetinin altında yaşayan Müslümanların yeni yaşamları için yeni bir kimlik oluşmuştur. Bu yeni kimlik “müdeccen” kavramıyla isimlendirilmiştir. İspanya'da geri alınan her toprak yerel krallıklar arasında paylaştırıldığı için Müdeccenlerin yeni yönetimleri farklı yerel hükümetlerden müteşekkildir. Çok farklılık oluşturma da yerel krallıklar arasında uygulama farklılıkları görülmüştür. Yeni yönetimleri tarafından Müdeccenler ilk başta hoşgörüle karşılanmış ve hakimiyet sınırları altında tutulmalarına gayret edilmiştir. Şeyban'a göre bunun siyasi ve iktisadi arka planında yönetimlerin sivil işçi gücüne, toprağı işleyecek ve üretecek çiftçilere, istikrarı sürdürebilmek adına yerli halka duyulan ihtiyaç vardır.¹⁷⁷ Konuya benzer bir yaklaşım getiren Donald J. Kagay Aragon Kralı 4. Ramon Berenguer'un fethettiği bölgelerdeki halklar için 11. yüzyıl sonlarına doğru “Barcelona Yasaları (Usatges of Barcelona)” adıyla bir ferman yayınladığını aktarmaktadır.

Bu fermana göre hükümet, sınıf ve din ayırt etmeksizin tüm halkların koruyucusu olacaktır. Yani hem Müslümanların hem Hristiyanlığa geçen

¹⁷⁶ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 56.

¹⁷⁷ Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 351.

Müslümanların hakları korunacaktır.¹⁷⁸ Kagay’a göre verilen emanın arka planındaki sosyolojik süreçte Aragon Kralının hakimiyeti altındaki müdeccen popülasyondan ve yarımadada etkinliği sürdüren İslam devletinden korkusu yer almaktadır. Teorik düzlemde böyle bir imkân olsa da özgür olsun veya olmasın Müslümanların sosyal pozisyonu köleden farksızdır. Nitekim yasal statüleri “kralın hazinesi” tabiriyle karşılanmaktadır ki bu da statülerinin bölgenin Hristiyan elitinin insafına kalması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sınır ötesine kaçan Müslümanların sayısı artış göstermektedir. Yine aynı fermanla bu kaçan Müslümanlar için Hristiyan efendilerine dönmeleri karşılığında maddi ödüller vaat edilmiştir. Görüldüğü üzere İslam ve Müslüman korkusundan kaynaklanan bir dikotomi söz konusudur. Kagay bu dikotomiye küresel bir İslam korkusundan emin olmak için bağımsız Müslüman topluluklarını korumak olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁹ İlâveten sosyolojik arka planda belirli çıkarları korumak adına Müslümanları ne tam öldürmek ne tam yaşatmak politikası bağlamında, yerel krallıklarından en azından bir kısmının Endülüs kültürünün pragmatik yansımalarından etkilendikleri söylenebilmektedir. Şöyle örneklendirilebilir; İslam fethinden önceki Hristiyan İspanya’da yine dini ve etnik azınlıklar üzerinde bir sindirme politikası vardır ve bu politika tamamıyla katliam ve sürgüne dayalıdır. Fakat İslam fethinden sonraki Hristiyan İspanya’da daha çok gönüllü asimilasyona sevk edilen farklı bir sindirme politikası izlenmiştir. Öyle ki kaçan Müslümanları maddi ödülle geri dönmelerine ikna etmeye çalışan hükümet aynı fermanla Hristiyan bir babanın oğlu Müslüman olduğunda oğlunu mirastan mahrum bırakma hakkını vermektedir.¹⁸⁰ Bu fark Papalık ve Devletin, yerel krallıklardaki bu tutuma müdahalesinde daha da iyi anlaşılacaktır.

Çünkü Papalık ve Devlet, Reconquistanın hedefine ulaşabilmesi için İspanya’da teolojik birliğin sağlanmasından yanadır. İspanya’daki teolojik birliğin sağlanabilmesi

¹⁷⁸ Hristiyanlığa geçen Müslümanların hakları da fermanla korunmaya alınmıştır çünkü hem eski hem de yeni dindaşları tarafından alay konusu yapılmışlardır.

¹⁷⁹ Donald J. Kagay, “The Essential Enemy : The Image of The Muslims as Adversary and Vassal in The Law and Literature of The Medieval Crown of Aragon”, *Western Views of Islam in Medieval and Early Europe Perception of Other*, ed. David R. Blanks and Michael Frassetto (New York: St. Martin’s Press, 1999), 121-125.

¹⁸⁰ Bu fark önemlidir çünkü modern dönemdeki İslamofobik algı yönetim süreçlerine benzer nitelik göstermektedir.

içinse diğer teolojik ve etnik azınlıkların ya din değiştirmesi ya da sürgün edilmesi veya öldürülmesi gerekmektedir. Bu politika üzerinden yerel krallıklara müdahale etmişlerdir. Hatta politikalarını değiştirmeyen krallıklar aforozla tehdit edilmişlerdir. Aragon Krallığı aforoz tehdidine rağmen bahsi geçen sosyolojik çıkarlardan dolayı politikasını değiştirmemiş ve Papalığın dikkatini dağıtabilmek adına baskılarını daha zayıf bir topluluk olan Yahudilere yöneltmiştir.¹⁸¹ Aragon Krallığının bu tutumu İslamofobinin de anti-Semitizmin de sosyolojik arka planını göstermektedir. Böylesi bir karmaşanın edebî yazınlara da yansıdığını belirten Kagay, bu karmaşayı Valencia Şövalyesi Joanot Martorell tarafından 1460'da yazılan *Tirant lo Blanc* isimli eser üzerinden örneklendirmektedir. Kagay'a göre yazarın tutumu müdecar topluluklarla yapılan savaş ve barış zamanlarına göre değişmektedir.¹⁸²

15. yüzyıla gelindiğinde Papalık ve Devlet, yerli krallıklardan İspanya'nın kafirlerden tamamen temizlenmesi için Reconquistaya devam etmelerini istemiştir. Bunda elbette 1453 yılında İstanbul'un fethinin önemli rol oynamış olması muhtemeldir. Alonso de Palencia ve Diego de Valera gibi saray şairleri de İspanya'daki tek "kafir krallığa" karşı yerel krallıkları savaşa davet etmektedir;

"Kral ne kadar görkemli olur,

Halkı ne kadar şanlı,

İspanya Krallığı ne kadar muhteşem olur,

Kral Granada'ya yürürse ve Afrika'ya girerse."¹⁸³

En nihayetinde İslam'ın İspanya'daki son siyasi varlığı olan Granada'nın da fethiyle birlikte müdeccenlere karşı tutumlar daha da sertleşmiş, şehrin teslimi sırasında yapılan anlaşmalarla Müslümanlara dair verilen güvencelere riayet edilmemiştir. Ülkenin dört bir yanında zorla vaftiz, din değiştirme gibi uygulamalar yeniden başlamıştır. Bu uygulamaların takibi için engizisyon mahkemeleri kurulmuştur.

¹⁸¹ Mehmet Özdemir, "Müdeccenler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2021).

¹⁸² Kagay, "The Essential Enemy : The Image of The Muslims as Adversary and Vassal in The Law and Literature of The Medieval Crown of Aragon", 129.

¹⁸³ Kagay, "The Essential Enemy: The Image of The Muslims as Adversary and Vassal in The Law and Literature of The Medieval Crown of Aragon", 129.

Daha önce diğer krallıklara kıyasla daha müsamahakâr olan Aragon Krallığı ise bir süre toleransını devam ettirmişse de sonrasında Papalığın çıkardığı fermanlarla buradaki kalan müdeccenler de zorla din değiştirmeye tabi tutulmuştur. Aynı şekilde Yahudilere de ya din değiştirme ya da sürgün seçenekleri sunulmuştur.

İspanya yeniden fethedilmiş olsa da Papalık ve Devlet için Reconquista hareketi henüz tamamlanmamıştır. Çünkü Reconquistanın Papalık ve Devlet müdahalesiyle haçlı savaşına döndüğü ilk zamanlarda dahi hedef Kuzey Afrika'yla birlikte bütün Akdeniz'dir. Daha sonraları ise haçlı savaşlarının yeni hedefi Orta Doğu olacaktır.¹⁸⁴

Buraya kadar aktarılanlar özetle değerlendirilecek olursa; İspanya'nın İslam fethiyle birlikte yerel krallıklar tarafından İslam devletine karşı bir mücadele (Reconquista) başlatılmışsa da Roma'daki Papalık veya Fransa'daki Devlet adına kayda değer bir etkileşim olmamıştır. Çünkü toprakların el değiştirmesi orta çağ devletleri için klasik bir devinimdir ve nitekim Avrupa devletleri de uzun yıllar buna benzer kuzeyli pagan Germen kavimleriyle uğraşmışlardır. Ancak teo-antropolojik olarak bu kavimler asimile edilerek Romalılaştırılmışlardır. Yani topraklar bu kavimlerin hakimiyetinde olsa da sosyo-politik ve teolojik denetim Papalık ile Devletin elinde olmuştur. Dolayısıyla Avrupa Hristiyanlığı İslam fethini de bu çerçevede geçici bir istila olarak yorumlamıştır. John V. Tolan'a göre İslam'ın doğuşundan önce Hristiyanlık zaten ötekinin teolojik kimliğini tayin ederken üç kategoriye çoktan oluşturmuştu; Yahudiler, paganlar ve heretikler. Müslümanlarla karşılaştıklarında da bu varsayımları bozmamak için şemaya uymayan “rahatsız edici gerçeklikleri görmezden gelerek” onları bu kategorilerden birine yerleştirmeye çalıştılar.¹⁸⁵ Tolan'ın bu yaklaşımından hareketle denebilir ki Batı Hristiyanlığı yönetici eliti tüm boyutlarıyla İslam'ı ve Müslümanları 9. yüzyıla kadar anlamamıştır. 9. yüzyıl.dan sonra İspanya içinde ihtidaların yükselmesi, Endülüs İslam devletlerinin güçlenmiş olması, Orta Doğudan diğer İslam devletlerinin yükselişe geçmesi ve hakimiyetindeki toprakları genişletmesi Papalık ve Devlet nezdinde bir uyanışa sebep olmuştur. Dahası İslam fetihleri Papalık ile Devlet arasındaki sınırların kalkmasına daha teokratik bir yönetim oluşmasına zemin hazırlamıştır.

¹⁸⁴ Şeyban, *Reconquista : Endülüs'te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*, 145.

¹⁸⁵ Tolan, *Saracens*, 3.

Çünkü teo-antropolojik tehlikenin farkındalığı aynı şekilde teo-antropolojik bir reaksiyon karşılığıyla sonuç bulmuştur. Bu aşamada öne çıkan Papalık Avrupa ülkelerini haçlı kimliği altında toplamaya çalışmıştır. Bu dönem aynı zamanda Endülüs İslam devletlerinin siyasi olarak dağıldığı, Batı Hristiyanlığı devletlerinin ise siyasi olarak güçlendiği bir döneme karşılık gelmektedir. Çünkü Endülüs tecrübesi ve İspanya artık bölgesel bir mesele olmaktan çıkmıştır. Buna karşın İslam devletlerinin siyasi olarak merkezî yapılanmasının dağılması İslam topluluklarının İspanya'nın çeşitli bölgelerine yayılmasına sebebiyet vermiştir. Diyalog havzasının genişlemesi Endülüs'te ihtida oranlarının da artmasıyla sonuçlanmıştır. Yani Batı Hristiyanlığı siyasi olarak güçlenmiş olsa da bu sefer de teo-antropolojik kimlik tehdidi yükselmiştir. Bölgesel olarak Endülüs'teki bu ihtida oranlarının yükselişinin önüne geçme gerekliliği -aynı zamanda Reconquistanın ideolojik bagajını güçlendirme gerekliliği-, küresel olarak ise Haçlı Seferleri için kamuoyu oluşturma ihtiyacı istemeyerek de olsa Papalığın İslam'a ilişkin teolojik araştırmalar yapma girişimlerini başlatmıştır. İslam'ın ana kaynaklarına ilişkin tercüme faaliyetleriyle başlayan bu girişimler Papalığın istediği gibi kısa vadeli ve işlevsel çözümler üretmemiştir. Bundan dolayı Papalık İslam topluluklarıyla diyalog sürecine daha önce girmiş olan Doğu Hristiyanlığı kaynaklarının mevcut müktesebatını Latinceye tercüme etmekle yetinmiştir. Büyük oranda ed-Dimeşki'nin eserlerinden yapılan tercümelerde İslam'ın teolojik olarak Hristiyanlığın heretik bir boyutunu teşkil ettiğini kanaat getirilmiştir. Yani Tolan'ın kategorizasyonunda olduğu gibi yalnızca kategori değiştirmiştir. Fakat kamuoyu oluşturma sürecinde daha farklı bir şekilde imaj inşa edilmiştir. Bu imaja göre İslam bir pagan dinidir, Hz. Peygamber Tanrılardan yalnızca biridir ve bu inancı Hz. Peygamber şehvet ve şiddet düşkünlüğünü meşrulaştırmak için kendisi üretmiştir. İmaj oluşturma sürecinde Papalığın tercüme faaliyetlerinin yanı sıra yazar ve şairler de masa başı yaparak bu algıları pekiştirmiştir. Avrupa halkları aydınlığın içinde yaratılmış karanlık bir gölgeye hapsedilmiş ve yönlendirilmiştir. Bu da aslında yönetici elitin topluluklar üzerindeki manipülasyon gücüne önemli bir örnektir. Avrupa genelinde bunlar oluyorken İspanya'da siyasi hakimiyetlerini kaybeden Müslümanlar Kuzey Afrika'daki Murabıtlardan destek istemişlerdir. Murabıtlar İspanya'da siyasi hakimiyeti kurmuş ancak teo-antropolojik iktidarı kuramamışlardır. Murabıtların zayıflamasıyla gelen Muvahhidler dönemi de benzer bir süreçten geçmiştir. Bu dönemlerde görülen teo-antropolojik ayrışmaların

devlet tarafından pekiştirilmesi İslamofobinin kamuoyunda yayılmasına yardımcı olmuş ve Reconquistanın ideolojik bagaj yüküne ilave yapmıştır. Neticede Muvahhidler de İspanya’da siyasi hakimiyetlerini kaybetmiştir. Bu süreçte orta doğudan Osmanlı devletinin hızla yükselişi, İspanya’nın daha çabuk aradan çıkarılması için Papalığı harekete geçirmiş ve Papalık da yerel krallıkları sıkıştırarak İspanya’nın tamamen Hristiyanlaştırılmasını istemiştir. Dolayısıyla 1492 yılında İspanya’daki son İslam devleti de yıkılmış ve Müslüman, Yahudi azınlıklar sosyo-teolojik tahakküm altında ezilmişlerdir. İlerleyen yıllarda çok geçmeden tamamı ya zorla din değiştirmiş, ya öldürülmüş ya da Osmanlı hakimiyetindeki Kuzey Afrika topraklarına sürgün edilmiştir.

Genel çerçevede Endülüs İslam topluluklarının; İspanya ve Avrupa tecrübelerinden, diyaloglarından ve çatışmalarından hareketle denebilir ki bu bölgelerde İslamofobi -orta doğuda olduğu gibi- daha çok iktidar ilişkilerinin çakıştığı dönemlerde kendini göstermiştir. En belirgin olanı da Papalık ve Devletin müdahale ettiği aşamalarda büyük politikaların uygulandığının görülmesidir. Ancak Avrupa Hristiyanlığının oluşturduğu teo-antropolojik kimlik yapısı Doğu Hristiyanlığından daha farklı olduğu için bu topraklardaki toplulukların sosyo-teolojik uyum sürecinde gerilim noktaları daha hassas olmuştur. İhtida oranlarının yükselmesine karşılık çok geçmeden Reconquistanın destek bulmasını başka türlü açıklamak zor gözükmektedir. Buna mukabil sivil iradenin genel bir tutumundan bahsetmek de zordur. Fakat açıkça görülmektedir ki İslam topluluklarının diyalog havzasını genişlettiği safhalarda ihtida oranı artarken Papalık ve Devletin müdahalesi de artmaktadır. Bu aşamada apolojik araştırmalarla kamuoyunda teolojik meşruiyet sağlanmaya çalışılmış, medya işlevi gören edebî yazınlarla da bu meşruiyet pekiştirilmiştir. Dolayısıyla Papalık ve Devlet, Avrupa Hristiyanlığının sosyo-teolojik yapısını korumak için Müslüman kimliğini, Hristiyan kimliğine anti tez olarak işlemiştir. Sonuç olarak Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista sürecinde İslamofobinin sosyo-politik boyutları; iktidar, kimlik, sanat ve apolojik metinler anahtar kavramlarıyla ifade edilebilir.

2.3. HAÇLI SEFERLERİ VE OSMANLI

9. yüzyıl -yani orta doğuya yönelik Haçlı Seferlerinin birkaç asır evveli- Avrupa tarihi için oldukça önemli bir dönüm noktasına karşılık gelmektedir. 9. Yüzyıl Hristiyanlığın artık tamamen Romalılaştığı, bir başka deyişle Avrupalılaştığı zamandır. Bu asra kadar Devletin yardımcısı olan Papalık artık bu asırda Devletin ortağıdır. Cuayyt'ın ifadeleriyle Hristiyanlık, artık yalnızca “kültür seviyesinde değil, otonomisinde”¹⁸⁶ kendisini göstermeye başlamıştır. “Bu otonominin orta çağda Avrupa’nın İslam’la münasebeti dışında bir anlamı olmadığına” yer veren Cuayyt’ın görüşüne benzer bir şekilde, Henri Pirenne’e göre de bu ortaklığın nedeni “İspanya ile Afrika’nın İslamiyet tarafından fethinin Franklar kralının Hristiyan Batı’nın efendisi olmasına yol açmasıdır”¹⁸⁷. Dolayısıyla daha önce de değinildiği üzere çeşitli bölgelerden yaklaşan teo-antropolojik ve politik İslam tehdidi benzer bir teo-antropolojik refleksle Avrupa’nın kendisini Hristiyanlıkla ifade etmesine sebep olmuştur. Bu gelişmenin doğal bir neticesi olarak da Papalık ve Devlet denetiminde Hristiyanlık merkezli bir İslamofobi oluşturulmaya başlamıştır. Avrupa içinde Reconquista ile başlayan bu sürecin en belirgin safhaları Haçlı Seferleridir. Haçlı Seferleri 11. yüzyıl başlarından 13. yüzyıl sonlarına değin Papalık ve Devletin öncülüğünde tüm Avrupa devletlerini İslam topluluklarına karşı örgütleyen bir dizi savaş olarak bilinmektedir. Ancak öncesinde de aktarıldığı üzere ne Haçlı Seferlerinin fikri ve pratik kökenleri 11. yüzyıla dayanmaktadır ne de etkileri ve sonuçları 13. yüzyılda son bulmuştur. Osmanlı Devleti de bu seferlerin uzun bir süre muhatabı olmuştur. Bunun yanı sıra Haçlı Seferleri karşısındaki güçlü direnci, Hristiyanlık merkezli inşa edilen İslamofobinin sınırlarını zorlamış ve İslamofobinin farklı formlarla yeniden vücut bulmasına zemin hazırlamıştır. İslamofobinin hem Haçlı Seferleri dönemindeki formları hem de Osmanlı direncinden sonra oluşan yeni formları modern

¹⁸⁶ Cuayyt, *Avrupa ve İslam*, 19.

¹⁸⁷ Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, 273.

Avrupa'nın İslamofobik tutumlarının müktesebatını oluşturmamasından dolayı İslamofobinin tarihsel sürecindeki hayli önemli bir süreçtir.

1095 yılında Papa 2. Urbanus, Clermont Konsili sonrası din adamları ve sivil halktan oluşan genişçe bir kitleye Haçlı Seferlerini başlatan meşhur konuşmasını yapmıştır. Konuşma içeriğinde öne çıkan konular, Haçlı Seferlerinin gerekçelendirilmesindeki etmenleri göz önüne almak için gerekli olacaktır;

“Doğudan gelen yardım talebine karşı doğudaki kardeşlere yardım, Türklerin başarılı ilerleyişine yapılan vurgu, doğudaki Hristiyanların maruz kaldıkları zulümler, kiliselerin ve kutsal mekanların tahrip edilmesi, bir haçlı seferi düzenlenmesinin Allah 'ın emri olduğu yolundaki propaganda, hem zengin, hem de fakirler bu sefere birlikte katılacağı, sefere katılan herkesin işlediği bütün günahların bağışlanacağı, Türklere karşı büyük bir nefret ifade edilmesi, ebedi mükafat vaadi, dünyevi mükafat vaadi, seferin liderinin Tanrı olacağı iddiası, elbiselerin üzerine haç takılması gerekliliği, Franklara özel bir övgü yapılması, Kudüs 'e özel kutsiyet verilmesi, Kudüs'e hacca giden Hristiyanların zorlukla karşılanması, Deccal'e karşı mücadelenin gerekliliği”¹⁸⁸

Papa 2. Urbanus'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Haçlı Seferlerinin temel gayesi doğudaki, Bizans'taki ve Kudüs'teki zulüm gören Hristiyanlara yardım edilmesinin gerekliliği olarak beyan edilmiştir. Halbuki tarihsel verilerin işaret ettiğine göre istisnaları haricinde İslam idaresindeki doğu ülkelerinde ve Kudüs'te hem Yahudiler hem de Hristiyanlar yaşamlarında ve bilhassa ibadetlerinde özgür bırakılmışlardır.¹⁸⁹ Hatta Avrupa devletlerinin hükümdarlarıyla da bu konuda yapılmış birçok anlaşma mevcuttur.¹⁹⁰ Yani aslında dini çerçevede temel gayenin Hristiyanlık için kutsal kabul edilen bir bölgenin Hristiyan yönetiminde olması gerekliliği düşüncesi Papayı böyle bir girişime sevk etmiş olması muhtemeldir.¹⁹¹ Ancak bugün birçok tarihçi bu girişimin daha çok sosyo-politik arka plana sahip olduğunu açıklamaktadır. Işın Demirkent'e göre Haçlı Seferlerinin dini görünürlüğü, sosyo politik etmenleri “kamufle için” kullanılmıştır. Nitekim Müslümanlar zaten Kudüs'ü yaklaşık dört asır önce

¹⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, *Eski Yeni* 4 (Kış 2007), 26-27.

¹⁸⁹ Kalın, *İslam ve Batı*, 72.

¹⁹⁰ Aydın Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), 33-36.

¹⁹¹ Birkaç asır evvelinden Reconquista'yla birlikte gelişen bir ruhun olduğunu da göz önüne almak gerekmektedir.

fethetmiştir. Ve Haçlı Seferlerinin başlatıldığı dönemde Avrupa ekonomik olarak dar boğaza girmiş, Avrupa devletleri arasında mücadeleler zirveye çıkmış, Avrupa içlerinden Endülüs Müslümanlarının tehdidi kapıya dayanmış ve doğudan Türk Müslümanların tehdidi giderek yaklaşmıştır.¹⁹² Bu gerekçelere elbette Papalık ve Devlet arasındaki iş birliğinden doğan merkezi bir Hristiyan krallığı kurma girişimleri de eklenmesi gerekmektedir. Çünkü Papalığın, Ortodoks Kilisesi de dahil olmak üzere tüm Hristiyanların tek lideri olma çabası zaten bilinmektedir. Dolayısıyla Avrupa'yı ve tüm Hristiyanları tek çatı altında toplama düşüncesi hem teolojik hem de sosyo-politik tutumları yansıtmaları açısından önemlidir. Benzer bir görüşe yer veren John L. Esposito, Papa 2. Urban'ın haçlı seferi çağrısı gerekçesinin; Papalığın itibarını arttırmak, Doğu (Grek) ve Batı (Latin) Kiliselerini birleştirmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁹³ Tomaz Mastnak ise bu süreci “kutsal barıştan doğan kutsal savaş”¹⁹⁴ olarak nitelendirmektedir.

Bununla birlikte Papalık ve Devletin, bir başka deyişle Avrupa Hristiyanlığı yöneticileri ve elitlerinin, Haçlı Seferleri projelerini gerçekleştirebilmek için kamuoyunun katılımına ve meşruiyetine ihtiyaçları vardır. Zaten yukarıda özeti aktarılan konuşma metni böyle bir amaca hizmet etmektedir. Yani kitlesel bir İslamofobik algı oluşturmak içindir. Fakat bu algı oluşturma süreci elbette bununla sınırlı kalmamıştır.

Papalık, dönemin Avrupa'sında fakir kalmış halkları teşvik için Kudüs'ü, sömürülmesi gereken verimli ve zengin topraklar olarak tasvir etmiştir.¹⁹⁵ Sivil halkın yoksulluk, salgın hastalıklar gibi etmenlerden dolayı her türlü çözüm olanağına açık hale gelmesi ilk Haçlı Seferlerine katılımını ve söz konusu tasvirlerle inancını hayli pekiştirmiştir. Bundan dolayı ilk Haçlı Seferlerine katılımın genellikle ekonomik olarak

¹⁹² Işın Demirkent, “Haçlılar”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 14/525-526.

¹⁹³ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality ?* (New York: Oxford University Press, 1995), 41.

¹⁹⁴ Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, The Muslim World and Western Political Order* (London: University of California Press), 1.

¹⁹⁵ Düzgün, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Döneminde İlişkiler”, 20.

alt sınıftan olan vatandaşlardan gerçekleştiği hatta bu yüzden bu ilk seferlerin “halkın seferi” olarak isimlendirildiği aktarılmaktadır.¹⁹⁶

Bunun yanı sıra geçtiğimiz bölümde aktarılan edebî destanlar örneği bu bölümde de geçerlidir. Söz konusu destanların en önemli örneği olan Chanson de Roland da (Roland Destanı) Frank kökenli bir destandır. Yine aynı bölümde kitlesel İslamofobik algıya hizmet için yapılmış bahsi geçen apolojik çalışmalar da bu sürece karşılık gelmektedir. Bu algı oluşturma sürecinde İslam dini paganist bir din, Hz. Muhammed ise kendi çıkarları için bu dini kuran bir şeytan, Deccal ve İsa Düşmanı (Anti Christ) olarak tayin edilmiştir.¹⁹⁷

Burada oluşturulmaya çalışan algıda bir çelişki var gibi görünmektedir. Hem çekici hem de tahkir edici nitelikler bir arada kullanılmıştır ki aslında bu da yeniden İslamofobinin sosyo-politik yüzünü göstermektedir. Rodinson bu durumu şu ifadelerle betimlemektedir;

“Oysa haçlı seferleri geniş bir publik oluşturmuştu. Topyekûn, sentetik, eğlendirici ve bir fikir sistemi olarak düşman ideoloji hakkında doyurucu bir imaj istiyordu. Geniş yığının bir başka ihtiyacı daha vardı: teklif edilen imaj ona bir taraftan İslamiyetin ne kadar iğrenç olduğunu kaba saba tasvirlerle anlatacak, bir yandan da harikuladeye karşı beslediği hayranlığı karşılayacaktı.”¹⁹⁸

En nihayetinde Papalık ve Devletin istediği şekliyle kamuoyunda İslamofobik bir algı oluşturulmuş ve sivil dinamiklere kazandırılmıştır. Sivil dinamiklere kazandırılması, destanların ve diğer kronik yazıların hızla artmasından anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımı Southern de şu tespitleriyle temellendirmektedir;

“12. yy’ın başlarına dek İspanya ve Kuzey İtalya dışındaki orta çağ literatüründe İslam peygamberinin isminin zikrine ancak bir kere rastladım. Fakat 1120’li yıllardan itibaren Batı’da herkes İslam’ın ne ifade ettiği ve onun peygamberinin kim olduğu hususunda genel bir fikre ve resme sahipti.”¹⁹⁹

Haçlı Seferlerinin başlamasıyla birlikte meydana gelen gelişmeler Papalık ve Devletin bu projeyi hazırlarken yaptığı planları gün yüzüne çıkarmış, din örtüsünü

¹⁹⁶ Usta, *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*, 56; Demirkent, “Haçlılar”, 526; İhsan Süreyya Sırma, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 25-35.

¹⁹⁷ Böylesi algı oluşturma süreçlerin detayları için bkz. Daniel, *Islam and The West: The Making of an Image*, 100-131.

¹⁹⁸ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 21.

¹⁹⁹ Southern, *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, 35.

sıyırmış ve sosyo-politik çıkarlar yeniden kendini göstermiştir. Bu gelişmelere dair en çok verilen örneklerden biri, Bizans'ın ve Doğu Hristiyanlığının maruz kaldığı işgallerdir.²⁰⁰ Bunun yanı sıra sefer esnasında karşılanan Yahudiler zorla din değiştirilmeye tabi tutulmuş, malları ve paraları da Haçlı Seferlerinin masrafları için gasp edilmiştir.²⁰¹ Bu tür vahşetlerle karşı karşıya kalan Doğulu Yahudi ve Hristiyanlar da zaten İslam yönetimini ve Müslümanları desteklemişlerdir.²⁰² Haçlı seferleri esnasında yapılan vahşetin daha fazla detaylarına inmeye gerek yoktur ki nitekim gerek dönemin gerekse bugünün kaynaklarında zaten inkâr edilen bir husus olmamıştır.²⁰³ Ancak burada daha çok dikkat edilmesi gereken konu, bu vahşetin karşılıklı savaş esnasında ordunun galeyana gelip başına buyruk davranmasıyla sınırlı olmamasıdır. Bu vahşet ve arkasındaki İslamofobi, Anti-semitizm, Zenofobi; yönetici elitin planladığı bir süreçtir. Yani Papalık ve Devletin buradaki mottosu “halkları değil toprakları Hristiyanlaştırmaktır”²⁰⁴. Dönemin gelişmelerinden bir örnekle Mastnak da benzer bir savı desteklemektedir; Roma İmparatoru 2. Frederick Kudüs seferinde, Kudüs'ü işgal etmek yerine Mısır sultanı Malik el-Kamil ile 1229 yılında kendi lehine bir anlaşma imzalamıştır. Ancak bu tutumunun sonucunda 2. Frederick, Kilise tarafından kutsal savaşı yozlaştırmak gerekçesiyle aforozla tehdit edilmiştir.²⁰⁵

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka konu; Papalık ve Devletin öncülüğünde oluşturulan Hristiyanlık merkezli İslamofobinin, işgallerin ve vahşetin, İslam topluluklarında yaşayan Hristiyan azınlıklara karşı kayda değer bir intikam olarak dönmemesidir. Yani Hristiyanofobi özelinde bir devlet politikası veya kamuoyu algısı oluşmamıştır. Watt'a göre Müslümanlar Haçlı Seferlerinin başlangıcından kısa bir

²⁰⁰ Demirkent, “Haçlılar”, 544; Düzgün, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, 20.

²⁰¹ Demirkent, “Haçlılar”, 527; Düzgün, “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, 21; Sırma, *Haçlı Seferleri*, 39-40

²⁰² Kalın, *İslam ve Batı*, 76.

²⁰³ Hüseyin, *Batının İslamla Kavgası*, 28-29.

²⁰⁴ Van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen*. Werl 1934, 181 akt. Düzgün “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, 21.

²⁰⁵ Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, The Muslim World and Western Political Order*, 148-149.

süre sonra Frankları (Latin Batı Hristiyanlarını) Rumlardan (Bizanslı Hristiyanlardan), ayırma kabiliyetine erişmekle birlikte Haçlı Seferlerini çok da önemsememiş veya dinî motivasyonlarını anlamamıştır.²⁰⁶ Ancak Watt'ın belki de ihmal ettiği nokta şudur ki; Haçlı Seferleri sosyo-politik çerçevede Avrupa için dönüm noktası olsa da İslam dünyası için sosyo-politik bir kırılmaya karşılık gelmemesi Hristiyanofobi oluşmaması konusunda önemli bir aşamadır. İslamiyetin ve Hristiyanlığın teolojik yapılarından ayrı olarak değerlendirilecek olursa;²⁰⁷ Avrupa devletlerinin ve Papanın, İslam devletleri karşısında tehdit altında kaldığı bir süreçte İslamofobinin canlandığı göz önüne alınırsa İslam devletlerinde ve toplumlarında bu dönem için neden kolay kolay Hristiyanofobi gelişmediği daha açık anlaşılabilmektedir. Bu konu İslamofobinin oluşmasındaki sosyo-politik etmenleri daha genel çerçeveden değerlendirebilmek adına kayda değerdir.

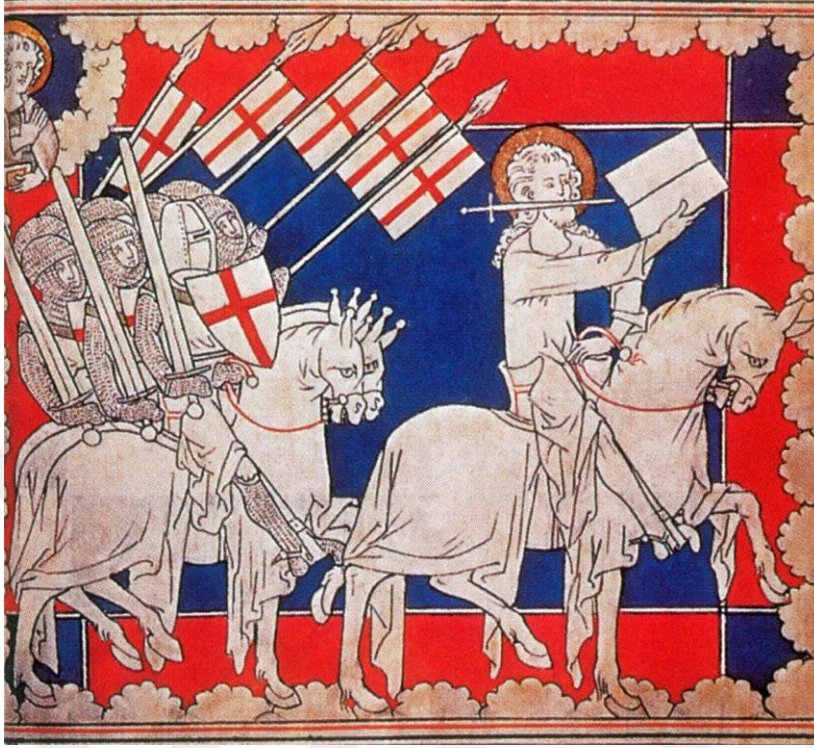
Haçlı Seferlerinin gelişim sürecine dönülecek olursa, savaşların beklenildiği gibi sosyo-politik istikrarı getirmemesi, büyük oranda mağlubiyetlerle sonuçlanması Papalığın toplum üzerindeki prestijini zedelemiş, dolayısıyla Haçlı Seferlerine olan inancı da düşürmüştür. Neticesinde ise Hristiyan Avrupa devletleri birliği projesi dağılmıştır.²⁰⁸ Ancak ilerleyen yüzyıllarda görülecektir ki Haçlı Seferleri zihniyeti her ihtiyaç anında işlevsel olarak yeniden diriltirmiştir. Bu doğrultuda Papalık da yine siyasi bir işlev üstlenmeye devam etmiştir. Nitekim 14. yüzyılda Romalı rahip Thomas Aquinas haklı savaş teorisi üzerine yoğunlaşarak İslam toplumları üzerine yapılacak savaşların meşruiyetini tesis etmeye çalışmıştır. Haçlı Seferlerini kutsal kabul etmiş, kötülüğün kaynağı olarak kabul ettiği İslam dinine ve Müslümanlara yapılacak saldırıları iyiliğe hizmet olarak nitelendirmiştir.²⁰⁹

²⁰⁶ Watt, *Müslüman – Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*, 116; W. Montgomery Watt, *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013), 90.

²⁰⁷ Bu ayrım önemlidir. Çünkü toplulukların sosyo-politik çıkarları teolojik yorumlarını ve tutumlarını etkilediği gibi teolojik birikimleri de elbette sosyo-politik tutumlarını etkilemektedir. Yorumlama yaparken ikisinden birine ağırlık vermek indirgemeci bir bakışa yol açması kaçınılmazdır. Ancak ikisinin de birbirleriyle girift boyutlarını görmezden gelmek de hayalperest bir tavidir. Bu ilişki 3. Bölümün Teolojideki Sosyoloji başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.

²⁰⁸ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 62-63.

²⁰⁹ Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık* (Samsun: Etüt Yayınları, 2002), 80-81.



210

(Şekil 2: “İsa Mesih Kudüs’e giden Haçlılara önderlik ediyor”)

14. yüzyıla ait İngiliz Apokalipsi’nde yer alan ve Haçlı Seferlerini konu alan bir çizimde yine İslamofobinin sanat eserlerine yansımaları görülmektedir. Çizimin ana teması Haçlı Seferlerine İsa Mesih’in önderlik etmesidir.

15. ve 16. yüzyıllara gelindiğinde ise Avrupalı Hristiyan devletler geçmiş tehditlerden çok daha tehlikeli olan Osmanlı Devleti’yle karşılaşmışlardır. Osmanlılar hem teolojik hem de sosyo-politik safhalarda daha istikrarlı daha hızlı ve daha sistematik bir gelişim göstermişlerdir. Bu dönemdeki Osmanlı, görmezden gelinemeyecek veya eski taktiklere başvurulamayacak kadar büyük bir medeniyetle Avrupa’nın karşısına çıkmıştır. Ülkeler arası ilişkiler söz konusu olduğunda artık bölgesel değil küresel bir nitelik arz etmektedir. Bunun sonucuna, Haçlı Seferlerinin hezimetini de eklenince Avrupa devletleri Osmanlı Devleti ve İslam tehlikesi özelinde kendilerini yeniden bir iç muhasebeye almışlardır. Yani aslında İslam’a ve

²¹⁰ Science Sources Images, “Christ Leading Crusaders to Jerusalem 1090s” (Erişim: 21 Nisan 2021).

Müslümanlara dair düşünce kalıpları pek değişmemiş fakat tutumlar değişmeye başlamıştır. Üstelik bu tutumlar birkaç yüzyıl öncesine kıyasla çok daha karmaşıktır. Bu aşamada konuyla ilgili bazı örnekler karşılaştırılabilir.

Öncelikle 1453'te Ortodoksluğun merkezi olan Konstantinopolis Osmanlılar tarafından fethedilmiş ve gerçekten de Katolik Avrupa için büyük bir göz dağı olmuştur. Elbette verdikleri tepkiler de bu oranda büyük olmuştur. Floransalı hümanist ve fizikçi, *Konstantinopolis Kuşatması (Expugnatio Constantinopolitana, 1455)* isimli eserinde İstanbul fethini yorumlarken “Onlar (Türkler) Türk değiller, daha çok kasaplar” ifadelerini kullanmıştır. Papa 2. Pius da fetih için oldukça popüler olan ifadeleri kullanarak “pek çok kan sokaklarda nehir olup aktı” diyerek Avrupa’yı Haçlı Seferlerine kışkırtmaktadır.²¹¹ Viyana seferi ise Alman şair Hans Sachs’ın kaleminde kitlelerle şu ifadelerle buluşturulmaktadır;

“Ey tahtı en yüksek olan büyük Tanrım

Şu büyük sefaletle bir bak

Türk öfkesi, Türk tiranlığı,

Viyana ormanlarında kendini gösteriyor

Bekar ve evli kadınlar katlediliyor

Çocuklar ortadan ikiye kesiliyor

Ve kazıklara geçiriliyor

Ey çobanımız olan İsa Mesih

Sen inayetli ve merhametli olansın

İnsanlıktan öfkeni geri çevir

Bizi Türk’ün elinden kurtar.”²¹²

²¹¹ Nancy Bisaha, *Creating East and The West: Renaissance Humanists and The Ottoman Turks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 63.

²¹² Charlotte Colding Smith, *Images of Islam, 1453 – 1600: Turks in Germany and Central Europe* (New York: Routledge, 2016), 10.

Alman ressam Erhard Schoen'ün tablosunda ise Viyana seferine dair şu çizimlerle İslamofobi ve Türkofobi pekiştirilmeye çalışılmaktadır;



213

(Şekil 3: Ernard Schoen, “Viyana Ormanlarında Türk Vahşeti”)

Alman Tarihçi Hartman Schedel'in *Nürnberg Kroniğinde* (*Nuremberg Chronicle*) ise Müslümanların, nefret ettikleri Yahudilerden bir farkları yoktur ve birlikte ittifak halindelerdir;

²¹³ Smith, *Images of Islam, 1453 – 1600: Turks in Germany and Central Europe*, 13.



214

(Şekil 4: Schedel, “Türk”)

Bahsi geçen söylemlerin elbette aslını yansıtmadığı bugün birçok tarihçinin ortak görüşte birleştikleri bir husustur. Osmanlı’nın dinî çeşitliliği, hoşgörüyle ve ısrarla sürdürdüğü altını çizen Kemal H. Karpat Osmanlıların aynı zamanda Ortodoks Hristiyanlığının hem koruyucusu hem de destekçisi olduğunu belirtmektedir.²¹⁵ Aslını yansıtmayan bu söylemlerin amacı oldukça barizdir; İslamofobik kamuoyunu oluşturmak. Kaldı ki girişimler bununla sınırlı değildir. Haçlı seferlerinin farklı şekillerde yeniden gerçekleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Abbas Hamdani’ye göre 1492’de Reconquista’nın İspanya için tamamlanma sürecinin ardından Kristof Kolomb (Christopher Columbus) Papalık ve Devletin desteğiyle Haçlı Seferlerini finanse edebilmek, Moğollardan destek alarak Doğu – Batı Hristiyanlığını birleştirebilmek ve

²¹⁴ Resimde Türk olduğu belirtilen bir adam başında Yahudi şapkasıyla resmedilmiştir. Smith, *Images of Islam, 1453 – 1600: Turks in Germany and Central Europe*, 45.

²¹⁵ Kemal H. Karpat (ed.), *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 31.

Kudüs’e Osmanlı topraklarından geçmeden gidebilmek için bir rota belirlemek üzere İspanya’dan denize açılmıştır.²¹⁶ Bu görüşü destekleyen Halil İnalcık’a göreyse Osmanlıların topraklarının genişlemesiyle birlikte birçok ticaret bölgesini kontrol altına alması Avrupa’yı ekonomik olarak dar boğazda bırakmıştır. Bunun sonucunda da “1453 – 1495 dönemi Avrupa’da haclı girişimlerinin en yoğun dönemini oluşturmuştur”²¹⁷.

Fakat tüm bu dinî meydan okumalarla birlikte Osmanlılarla yapılan bazen siyasi bazen kültürel ittifaklar da görülmektedir. Söz konusu kırılma noktasının bu iki yüzyılda başladığına dikkat çeken Rodinson bu yeni durumu şu kelimelerle betimlemektedir;

“Din kalplerin derinlerinde titizce korunuyordu ama ciddi siyasi davranışlar söz konusu olunca dini hisleri (geçici olarak) paranteze almak da pek ala caizdi... Avrupa’da Osmanlı elçileri boy göstermeye başladı. Mesela Venedik’te Türklerle anlaşma yapıldı. Hayalperest 8. Şarl bir haclı seferi için üs olarak kullanmak emeliyle İtalya’yı fethetmeyi düşünedursun, Papa 1490 – 1494 arasında 2. Beyazıt’tan kardeşi ve rakibi Sultan Cem’i bırakmamak için yıllık tahsilat alıyordu. Papa 4. Aleksandr Borgia 1493’te Roma’da gizli ruhaniler meclisi toplantısında kardinaller, piskoposlar ve Avrupalı elçiler arasında padişahın elçisini tantana ile karşılıyordu.”²¹⁸

İnalcık da benzer bir düşüncüyü farklı örnekler üzerinden şu şekilde temellendirmektedir;

“14. yüzyılda Venedik’e ve Papaya karşı Milano, Ferrera gibi küçük devletler Osmanlı devleti ile ilişkiye girmişler; 16. yüzyılda da Osmanlı’dan destek isteme politikası Kıta Avrupa’sına geçmiştir. Batı Avrupa devletleri (özellikle Fransa) Habsburglara karşı Osmanlı süper gücünü ya bir tehdit olarak ya da fiilî askerî yardım olarak kullanmışlardır. Böylece 16. yüzyılda Osmanlı Devleti, Avrupa devletler sisteminin önemli bir parçası haline gelmiştir. Başka deyişle, Avrupa tarihinde önceki Hristiyanlık – İslam çatışması yerine Doğu – Batı arasında siyasi dayanışma ve bütünleşme dönemi gelmiştir.”²¹⁹

Söz konusu gelişmeleri daha önce bahsi geçen Avrupa’nın iç muhasebesi ve Haclı Seferleri tecrübesi ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim bu süreç aynı

²¹⁶ Abbas Hamdani, “Columbus and The Recovery of Jerusalem”, *Journal of the American Oriental Society* 99/1 (January – March 1979), 40. Benzer bir görüş için bkz. John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 171.

²¹⁷ Halil İnalcık, *Devlet-i ‘Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, IV. Cilt (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 224.

²¹⁸ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 37.

²¹⁹ İnalcık, *Devlet-i ‘Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 248.

zamanda kilisenin ve Hristiyanlığın eski otoritesini koruyamadığı bir zamana karşılık gelmektedir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma akılcılığının kendini yeni yeni gösterdiği bu yüzyıllarda yeni siyasi ve sosyolojik devinimler meydana gelmektedir. Yani tamamıyla Hristiyanlık merkezli inşa edilen İslamofobi sarsılmaya başlamıştır. Yine bu yüzyıllarda Almanya'dan Roma Katolik kilisesine baş kaldıran Martin Luther yeni bir mezhep için ayrılıkçı hareketlerde bulunmaya başlamıştır. Dolayısıyla 15. ve 16. yüzyılların; İslamofobinin çeşitlenmesi, ani değişimlerde durgunlaşması veya hareketlenmesi ve yeni formlara bürünmesi açısından kritik önem kazanan yüzyılların başlangıç noktası olduğu söylenebilir.

Bu doğrultuda toplumsal hafızanın zincirlerini kırmak isteyen Avrupa burjuvazisi İslam ülkelerini ve toplumlarını daha yakından tanıma ihtiyacını hissetmeye başlamıştır. İslamofobi adına yeni bir umut olarak gözüken bu dönem için Bulut, Doğuya seyahatlerin önceki zamanlara kıyasla en çok yoğunlaştığı süreç olduğunu belirtmektedir.²²⁰ Daha sonraki yüzyıllarda ise Doğuya seyahat geleneği çok daha sıklaşacak ve daha önemli daha farklı misyonlar kazanacaktır. Fakat bu yüzyıllardaki Avrupa burjuvazisinin İslam görüşlerini inceleyebilmek adına birkaç seyyahın gözlemlerine yer verilebilir.

Romalı bir hümanist olan Ogier Ghiselin de Busbecq 16. yüzyıl ortalarında İstanbul'a elçi olarak görevlendirilmiş ve 5 yıl boyunca buradaki gözlemlerini mektuplarla memleketindeki bir meslektaşına iletmiştir. Daha sonra Türk Mektupları ismiyle kitaplaştırılan bu mektuplardaki görüşleri dönemin Avrupa'sının kırılğan safhalarını yansıtmaları açısından önemlidir. Bir hümanist gözüyle bir mektubunda Türklerin, emtiaya insanlardan daha çok değer verdiğinden bahseden Busbecq²²¹ bir başka mektubunda Türklerin memleketlerindeki ilişkilerde faziletten başka bir şey görülemeyeceğinden bahsetmektedir.²²² Diğer mektuplarında dikkat çeken hususlardan bazıları; Osmanlı'nın Belgrad seferi mağlubiyetini haçlıların ve Hristiyanlığın zaferi

²²⁰ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 72.

²²¹ Ogier Ghiselin de Busbecq, *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555 – 1560)* çev. Derin Türkömer (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 9.

²²² Busbecq, *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555 – 1560)*, 26.

olarak yorumlaması, Osmanlı askerlerinin azınlıkları her alanda koruduğunu ifade etmesi ve İstanbul'u Osmanlı yabaniliğinin hak etmediğine dair sözler kullanmasıdır.²²³

Romalı sanatçı Giovanni Botero'nun da 16. yüzyılda Osmanlı topraklarında seyahat etmiş bir seyyah olarak gözlemlerini paylaştığı yazılarında Osmanlı'yı Hristiyan topluluklara karşı bir tehdit olarak görmesi ve Osmanlı rejimini despotik halkını da köle olarak nitelendirmesi dikkat çeken konular arasındadır. Aynı tema İngiliz seyyah Fynes Moryson'un raporlarında da yer almaktadır. Osmanlı rejimi Hristiyanlık için tehdit unsuru olan bir tiranlıktır. Bir başka İngiliz seyyah George Sandys'in metinlerinde ise İslam ve Osmanlı devleti hastalıklı Bizans'ın üretimidir.²²⁴

Adı geçen seyyahların ortak özellikleri Avrupa'nın yeni yükselen burjuva sınıfından olmalarıdır. Yani görüşlerini tüm toplum adına teşmil etmek güçtür. Raporlarının ortak özelliği ise Avrupa'nın kırılganlığını yansıtacak derecede hem Hristiyanlık perspektifinden hem de Aydınlanmacı perspektiften eleştirilerinin yer almasıdır. Aydınlanmacı perspektiften Osmanlı rejimi bir tiranlıktır, Hristiyanlık perspektifindense Hristiyanlık düşmanıdır.

Ancak yukarıda da bahsi geçtiği üzere etkileşim ve iletişim fobisinin kabuğu bir kere kırılmış, gözlem amaçlı seyahatler bile gerçekleştirilmiştir. Yine 16. yüzyıl ortalarında kendilerini dindar bir şahsiyet olarak tanıtan Guillaume Postel, Paris'teki College de France'da ilk Arapça bölümünün kurulmasına öncülük etmiştir.²²⁵ İslam'la mücadele edebilmenin onu daha iyi tanımanın yolundan geçtiğini düşünen Postel, Kuran'ın saçmalıklardan ibaret olduğunu vurgulamakla birlikte Türkleri yenmenin tek yolunun onları Hristiyanlık içinde eritmek olduğundan bahsetmektedir. Postel'e göre aksi halde Türkler Hristiyanlığı eritecektir. Dolayısıyla bu yolda ikna yöntemi de zor

²²³ Busbecq, *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555 – 1560)*, 16-28.

²²⁴ Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri* çev. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu Yayınları, 2015), 66.

²²⁵ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 73.

kullanma yöntemi de meşrudur. Thierry Hetsch'e göre işte tam olarak da bu tutumuyla Postel, Avrupa oryantalizminin öncüsüdür.²²⁶

Avrupa burjuvazisinde İslamofobi bu formlarda seyrederken Papalık hala Haçlı Seferleri girişimlerini sürdürmeye çalışmaktadır. Bunların en başarılısı Hristiyan devletlerinin bir kısmının oluşturduğu Mukaddes İttifak'ın İnebahtı seferinde aldığı galibiyettir. Bu seferde Osmanlı donanmaları yakılmış ve İstanbul tehdit altına girmiştir. Adı her ne kadar haçlı seferi olsa da geçmiş Haçlı Seferleriyle kıyaslayarak Hristiyanlığın sosyo-politik etkisini yitirdiğine vurgu yapan Cuayyıt, İnebahtı seferi için “dinler arası bir çarpışma mıydı, yoksa siyasi güçler arası bir çarpışma mıydı”²²⁷ sorgulamasını yapmaktadır. Geçmiş Haçlı Seferlerinin de ağır bir sosyo-politik yükü vardı elbette ancak Cuayyıt burada ideolojik dönüşümlere işaret etmektedir. Bunun yanı sıra İncılık'ın tespitine göre Osmanlı devletinde ilk kez bilinçli Hristiyan düşmanlığı bu seferden sonra başlamıştır. Çok kısa süren bu etkinin yaşandığı süreçte Hristiyan reayanın da isyanları görülmüştür.²²⁸ İslamofobinin sosyo-politik tehdit altında başladığı savunulan bu çalışmada Osmanlı'nın kendini tehdit altında hissettiği bir süreçte kısa süreli de olsa Hristiyanofobinin etkisinin kendisini gösterdiğine dikkat çekmek kayda değerdir.

17. yüzyılda Haçlı Seferleri projeleri halen yürürlükte. Ancak Papanın siyasi otoritesinin sarsılması Haçlı Seferlerini Avrupa içinde iktidar yarışına sürüklemiştir. İncılık'a göre Avrupa'da iktidarı ele geçirmek isteyen her devlet ortak düşman İslam ve Osmanlı üzerinden kendileri öncülüğünde Birleşik Avrupa projeleri öne sürmüşlerdir.²²⁹ Bu konuda 17. yüzyılın baş aktörlerinden biri olan 14. Louis'nin Fransa'sı, dış ticaretinde yarı bağımlı olduğu Osmanlı'ya karşı Avrupa'yı kendi öncülüğünde Birleşik Avrupa Konfederasyonuna çağırmıştır.²³⁰ Aynı yüzyılda 3. William İngiltere'si de 14. Louis Fransa'sına karşı Avrupa'yı özgürleştirme ve birleştirme çağrısı yapmıştır.²³¹

²²⁶ Thierry Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı* çev. Aysel Bora (Metis Yayınevi, 2016), 108 – 113.

²²⁷ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 28.

²²⁸ İncılık, *Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 122.

²²⁹ İncılık, *Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 251.

²³⁰ İncılık, *Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 252.

²³¹ Erdenir, *Avrupa Kimliği: Avrupa Birliği'nin Yarım Kalan Hikayesi*, 56.

Yine aynı yüzyılda Papalıktan ve Avrupa'dan ipini koparabilmek adına Vestfalya Anlaşmasıyla kendi dinini kendi seçebilme hürriyetini kazanan Almanya görülmektedir. Bu sebepten Alman prenslerin, Roma Katolik Kilisesine baş kaldıran ve Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther'i desteklediği de bilinmektedir. Çünkü Luther de teolojik ayrışımın yanı sıra Papalığın, Almanya'yı sömürdüğüne inanmaktadır.²³² Böyle bir ayrımı değerlendiren Osmanlı'nın Protestanlığı hem siyasi hem de kültürel yönden desteklediği de bilinmektedir.²³³ Hatta öyle ki Fransa'da Protestanlara karşı uygulanan 1572 tarihli Saint Barthelemy katliamı sonrasında Fransa'ya ekonomik ambargo uygulamıştır.²³⁴ Böyle bir durumda aslında Luther'in, Protestanların veya Almanya'nın da Osmanlı'yı desteklemesi beklenmektedir. Ancak Lutheryan yazarlara göre Türkler, Kitab-ı Mukaddes'te adı geçen kıyametin habercisi Yecuc ve Mecuc'e karşılık gelmektedir. Bazılarına göre de kıyametin bir başka habercisi olan Kızıl Yahudiler de Osmanlı Türkleridir.²³⁵ Bazıları da Katolik Hristiyanların dinini Türklerin dinine benzetmekle suçlamaktadır. Kaldı ki aynısını da Katolik yazarlar Lutheryan kitleler için yapmaktadır.²³⁶ Protestan ressam Matthias Gerung'un tablosunda da Papanın ve Türk Sultanının birbirlerinden farkı yoktur ve ikisi de şeytana tapmaktadırlar;

²³² S. Koray Er, *Tanrı'nın Sopası Türkler: Martin Luther Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslam Algısı* (İstanbul: Historia Yayınları, 2018), 18.

²³³ Karpat, *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*, 27.

²³⁴ İnalçık, *Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 252

²³⁵ Er, *Tanrı'nın Sopası Türkler: Martin Luther Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslam Algısı*, 65 – 66.

²³⁶ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, 45.



237

(Şekil 5: Matthias Gerung, “Taçlı İki Şeytan Papa ve Sultan”)

Luther’in kendisi de Osmanlı’yı hem siyasi hem de dini bir rakip olarak görmektedir. Luther’in kaleme aldığı metinlere göre İslam, savaşı ve yağmayı kutsallaştıran paganist bir dindir ki İslam’ı ifade ederken birçok yerde de Türk kelimesini kullanmaktadır. İslam’ın ve Katolikliğin savaşçı yorumlarına negatif yüklemeye din adına yapılan savaşlara karşı çıkmaktadır.²³⁸ Ancak din adına savaşmayı kötülemesi savaşı reddettiği anlamına da gelmemektedir. Bulut’a göre Luther’in din adına yapılan savaşlara ve Haçlı Seferlerine karşı olması Katolik kilisesinin ve Papalığın yeniden gelişebilecek iktidarına karşı bir endişeden kaynaklanmaktadır.

²³⁷ Smith, *Images of Islam, 1453 – 1600: Turks in Germany and Central Europe*, 132.

²³⁸ Ludwig Hagemann, *Martin Luther ve İslam Anlayışı* çev. Dr. Kuthan Kahramantürk (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2000), 10 – 17.

Nitekim Osmanlı orduları Macaristan'ı fethedip Almanya sınırlarına yaklaştığında Alman milletini Türklere karşı savaşa çağırıştır.²³⁹

Yine de daha önce değinildiği üzere tüm bu düşmanlıklar artık rakiplerini yeniden değerlendirmelerinin önünde bir engel oluşturmamaktadır. Ancak toplumsal hafıza sorgulanmakla birlikte sıfırlanmaya yönelik bir tavır söz konusu değildir. İlgili sorgulama da zaten içe dönük bir muhasebedir. Avrupa devletleri ötekini tanımlama söz konusu olduğunda geçmiş müktesebatı sorgulama ihtiyacı duymadan iktibas edebilmektedir. Yani Hristiyanlık merkezli İslamofobi eskisi kadar sert olmamakla birlikte hala etkisini sürdürmektedir. 17. yüzyıl Avrupa'sındaki İslam'a karşı tutumlar oryantalizmin öncüsü Postel'in tutumlarıyla özetlenebilir; İslam'ın ve İslam topluluklarının değerlerini "açıkça mahkum etmeleri açısından geleneksel; ötekini daha iyi eritebilmek amacıyla onu daha iyi anlamak için gösterdiği çabalarla da yenilikçi"²⁴⁰dirler. Nitekim bu yüzyılda Osmanlı Türklerine ve İslam'a ilişkin yazıların sayısının oldukça yükseldiğinden bahsedilmektedir. Dönemin edebiyat, tarih ve apoloji yazılarını inceleyen Michael Curtis çoğunun eleştirel olduğunu aktarmaktadır. Bu yazıların genel temasında ise İslam'ın şehvet ve şiddet düşkünlüğüne dair ifadeler, Hristiyanlık – İslamiyet mukayesesi, Hz. İsa – Hz. Muhammed karşılaştırması öne çıkmaktadır.²⁴¹ Hz. Muhammed, Hz. İsa'yla karşılaştırıldığı için Hz. Muhammed'in de, Hz. İsa'nın Hristiyanlık teolojisindeki pozisyonuna oturtulmaya çalışıldığı, ısrarla Hristiyanlıktan sapmış bir din olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla İslamofobi söz konusu olduğunda; 17. yüzyılın dağınık Avrupa'sının, 12. – 13. yüzyılların Papalık kontrolündeki Avrupa'sından bir farkı olmadığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Hatta Haçlı Seferlerinin yeni bir formülasyonu da ilk kez bu yüzyılda görülmektedir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere Avrupa devletleri ve halkları arasında ortak kimlik tesis edebilmek ve Doğu'daki fetihleri meşrulaştırabilmek için Haçlı Seferlerinde Hristiyanlık kamufle edici olarak kullanılıyordu. 17. yüzyılda da ünlü filozof Gottfried Wilhelm Leibniz "Muhammetçilik" olarak tabir ettiği İslam'ın ve temsilcisi Türklerin kaderci anlayışlarından dolayı akıldan/usdan yoksun olduklarını, akılcı Avrupa Hristiyanlığının

²³⁹ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 70.

²⁴⁰ Hentchs, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, 115.

²⁴¹ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, 40 – 45.

daha üstün olduğunu savunuyordu.²⁴² Avrupa Hristiyanlığının temel düşmanı olarak gördüğü Türkleri ve Osmanlıları bozguna uğratmanın tam zamanı olduğunu ve Mısır'dan başlanması gerektiğini Fransa Kralı 14. Louis'ye tavsiye ediyordu.²⁴³ Fakat bunu tavsiye ederken fetih girişimlerini “Kurtarıcı'nın imparatorluğunu Mısır'dan yeryüzünün en geri kalmış halklarına kadar yayması”²⁴⁴ olarak nitelendiriyordu. Hentsch, Leibniz'in projesini Haçlı Seferleriyle kıyaslayarak yeni formülasyonu şöyle betimlemektedir; “artık kutsal toprakları kurtarmak için dinsizlere karşı savaşmak değil, Hristiyan Avrupa'nın bütün dünya üzerindeki egemenliğini kurması söz konusudur”²⁴⁵. Yani fetihlerin tipi artık sömürgeciliğe doğru seyretilmiş ve yeniden -bu kez daha farklı şekilde- Hristiyanlık temelinde İslamofobiyle meşrulaştırılmıştır.

Sömürgeciliğin temelleri söz konusu olduğunda vurgulanması gereken bir başka önemli gelişme bu dönemde Hollanda'da kurulan Doğu Hindistan ve Batı Hindistan şirketleri gemilerinin, Uzak Doğu ve Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde demirlemeye başlamasıdır. Bulut, bu gelişmenin dikkat çeken tarafını aynı dönemde Hollanda'da Arapça bölümlerinin ve çalışmalarının hızla artışıyla ilişkilendirmektedir.²⁴⁶ Burada altı çizilmesi gereken bir başka husus Avrupa'nın, Osmanlı'dan azade Doğu'ya açılmasıdır ki bu açılım ilerleyen yüzyıllarda kendini çok daha bariz gösterecektir.

18. yüzyıl Avrupa'sı, Aydınlanma çağının artık kendini iyiden iyiye göstermeye başladığı konjonktürel süreci ifade etmektedir. Aydınlanmayla birlikte dinin -yani Hristiyanlığın ve kilisenin- otoritesine karşılık yeni otoritelerin yükseldiği görülmektedir. Avrupa aristokrasisi veya burjuvazisi Aydınlanma tecrübesinden istifade ederek kilisenin egemenlik sınırlarını daraltmış, Avrupa'nın siyasi mecrasında kendine

²⁴² Onur Bilge Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 9 – 28.

²⁴³ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, 42.

²⁴⁴ Leibniz, *Projet d'expédition d'Egypte présenté a Louis 14 ou Consilium Aegyptiacum* (1672?), (Euvres c. 5, Paris, Firmin Didot, 1864) akt. Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, 147.

²⁴⁵ Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, 147.

²⁴⁶ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 75 – 76.

yeni bir pozisyon açmıştır. Aynı yüzyıl Osmanlı'nın Avrupa devletleri karşısında toprak kayıpları, ekonomik-politik tavizler eşliğinde yavaş yavaş gerileyişe geçtiği bir süreç karşılık gelmektedir. Yani Osmanlı ve İslam toplulukları cenahında özgüven kaybı kendini hissettirirken Avrupa devletlerinde tam tersi özgüven yükselişi kendini hissettirmeye başlamıştır. Avrupa'da gerek dinin etki alanının daralmasıyla elit zümrede rollerin değişmesi gerekse yeniden ekonomik-politik sahada yükselişe geçilmesi, Avrupa'nın Osmanlı'yı ve İslam'ı yeni formlarla yorumlamasına zemin hazırlamıştır.

Albert Hourani'ye göre 18. yüzyıl Avrupa'sında İslamofobik tema devam etse de “bir insan olarak Muhammed daha az kötüleniyor ve onun insani nitelikleri ile olağanüstü başarımları da daha çok kabul görüyordu”²⁴⁷. Rodinson da Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ve yazarlarının İslam'a dair tutumlarını kardeşçe ve dostane olduğundan bahseder.²⁴⁸ Benzer bir yaklaşım getiren Cuayyıt'a göre de Avrupa'nın yeni konumu diğer toplumları hakir görme potansiyelini getirmişse de (popüler ve oryantalist imajdan ayrı olduğunu vurgularak) “18. yüzyılın coşkusu, iyimserliği ve evrenselciliği buna mani oldu”²⁴⁹ ve İslam'ı bağımsız saiklerle anlamaya çalıştılar. Rodinson'un, Hourani'nin ve Cuayyıt'ın yaklaşımları, isabet payı olmakla birlikte (Cuayyıt'ın kendisinin de ayrı tutarak belirttiği üzere) popüler İslam imajındaki tahkir edici unsurların istikrarının, sömürgeciliğe dayalı oryantalizmin gelişim sürecinin ve bu doğrultuda İslamofobinin yeni formlara bürünmesinin, çeşitlenmesinin açıklaması konusunda eksik kalmaktadır. Bu savları açıklamak için ilgili konular detaylandırılabilir.

Küresel atmosferin genel çerçevesini değerlendirerek başlanılacak olursa; ekonomik-politik safhalarda Osmanlı devletinin gerileyiş sürecine girerken Avrupa devletlerinin yükselişe geçmesi, Avrupa devletleri nazarında Osmanlı'yı temel bir rakip olmaktan çıkarmıştır. Coğrafi keşifler sonucunda yeni ticaret yollarının keşfedilmesi Avrupa devletleri için yeni sömürü imkanlarını beraberinde getirmişti ki Osmanlı hakimiyetindeki topraklar bu doğrultuda açık pazar işlevi görmüştür. Şark Meselesi (Doğu Meselesi) adı verilen Osmanlıyı bölüşme probleminin de aynı yüzyılda

²⁴⁷ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam* çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Doruk Yayınları, 2010), 25 – 27.

²⁴⁸ Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, 53 – 54.

²⁴⁹ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 28 – 29.

başlaması bu yüzden kayda değerdir.²⁵⁰ Vurgulanması gereken bir başka konu ise ilgili sorunun başlığının Osmanlı Meselesi değil de Şark Meselesi olmasıdır. Çünkü birazdan görüleceği üzere Avrupa sömürgelerinin Asya kıtasına yayılması, Osmanlı topraklarını tek hedef olmaktan çıkarmıştır. Bu yüzyıldan itibaren Babür ve İran İmparatorluklarının rejimleri, halklarının dini inançları, kültürleri Avrupa'nın daha çok gündemine girmeye başlayacaktır.

Öncelikle Avrupa'nın Rönesans ve Reformla başlayarak Aydınlanmayla devam eden sürecin dine -ve elbette kiliseye- karşı tavır alışları sosyo-politik iktidar ilişkilerinde dönüm noktası teşkil eden bir devrinime yol açtığı tekrar belirtilmelidir. Yeni sömürgelerle de birlikte yükselişe geçen Avrupa aristokrasisi, yani yeni elit sınıf, Avrupa'nın toplumsal gelişim serencamı için kilise ve devletten rol çalmak istemiştir. Rol kapma mücadelesinde kilise kanadı dinin sözcüsü olarak yer aldığı için aristokrasi kanadı da ya seküler ve hümanist paradigmanın sözcüsü ya da daha farklı bir din yorumunun sözcüsü olarak kendini göstermiştir. Bu gelişmeler ışığında yeni Avrupa'nın öncülerinin İslam'a karşı tutumları daha açık bir şekilde anlaşılabacaktır.

Fransız devriminin öncülerinden ünlü düşünür ve yazar Voltaire -aslında Rodinon ve Cuayyt'ın da altını çizdiği gibi- İslam'a ve Türklere dair Avrupalı yazarlardan aktarılarak gelen müktesebatı güçlü bir şekilde eleştirmektedir. Bu eleştirileri yaparken Voltaire “keşiflerimizin asıl zoru, Müslüman olan Türklerle idi. İstanbul'un fatihlerine başka türlü karşı konulamayınca, onlar aleyhine bir sürü kitaplar yazıp durdular”²⁵¹ diyerek kilise etkisine vurgu yapmış, Hz. Peygamber'in davranışlarını ve İslam'ın hükümlerini daha rasyonel değerlendirmelerle temellendirmeye çalışmış, Türklere getirilen belirli eleştirilere de cevaplar yazmıştır. Fakat bunların yanı sıra *Felsefe Sözlüğü*'nde Hz. Peygamber'in mucizelerini dogmatizmle, akıl dışılıkla ve korkutuculukla özdeşleştirmiştir ki bu ifadelerde İslam yalnızca Hz. Peygamber üzerinden temsil edilmiştir.²⁵² Voltaire'in diğer eserlerini de inceleyerek aynı kanıyı temellendiren Onur Bilge Kula, İslam'ın ısrarla

²⁵⁰ İnalçık, *Devlet-i 'Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, 269 – 273.

²⁵¹ Voltaire, *Türkler / Müslümanlar / Ötekiler*, der. Cengiz Orhan (İstanbul: İGÜS Yayınları, 2008), 16.

²⁵² Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, I. Cilt, çev. Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 297 – 315; Voltaire *Felsefe Sözlüğü*, II. Cilt, çev. Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 25 - 292 – 353 - 463

“Muhammetçilik” kavramı üzerinden ifade edildiğinden bahsetmektedir. Bu kavramın 18. yüzyıl Fransız Ansiklopedilerine de esin kaynağı olduğuna değinmektedir. Yine bu ansiklopedilerdeki “Muhammetçiliğe” dair anlatımlarda olumlu temalar olsa da çoğunlukla cinsellik, savaşçı yayılmacılık ve dogmatizm temalarının öne çıktığını da aktarmaktadır. Dolayısıyla Kula’ya göre Voltaire gelecek yüzyıllardaki oryantalizmin içeriklendirilmesinde önemli bir role sahip olmuştur.²⁵³ Bulut da Voltaire’in diğer eserlerini incelediğinde, İslam için akıl dışı, dogmatik, ilahi olmayan ve egemenlik için şahıslar tarafından uydurulan bir din olarak bahsettiğini aktarmaktadır.²⁵⁴ Eserleri dönemin Fransa’sında bir süreliğine yasaklanmasına rağmen oldukça popüler olan Voltaire’in, bazı yazılarında olumlu bir İslam imajı çizerken bazı yazılarında olumsuz bir İslam imajı çizmesi ve bunların hayli çelişkili olmasının sebebi nedir? Daniel’e göre bu çelişki Aydınlanma düşünürlerinin genelinde bulunmakla birlikte bilinçli bir çelişkidir. Aslında Voltaire’in eserlerindeki İslam eleştirisi genel olarak dine yönelik bir eleştiridir. Fakat Papalık sansürünü engellemek için mesajını İslam diniyle maskeleymektedir.²⁵⁵ Bulut’a göre de İslam özelindeki eleştirilerin temel hedefi kilisedir.²⁵⁶

Benzer bir tema sosyal bilimlerin öncülerinden kabul edilen Montesquieu’da da görülmektedir. Toplulukların özelliklerini iklimlerle ve dini yapılarıyla ilişkilendiren Montesquieu için Müslümanların zorbalığı ve despotik yönetimleri İslam dininin yapısından kaynaklanmaktadır. Kılıç dini olan İslam’ın tebaası da bu korkudan kaynaklı olarak despot yönetimine tabiidir.²⁵⁷ İslam dininin dogmatik ve tembel yapısı da tebaanın despot yönetimi kolaylıkla kabullenmesine sebep olmaktadır.²⁵⁸ Türkiye (kastedilen Osmanlı) özelinde örneklere devam eden Montesquieu, yasama yürütme ve yargının tek kişide birleşmesinden dolayı despotik yönetimin (ki Avrupa Hıristiyanlığında böyle bir durumun olmadığına da değinmektedir) kaçınılmaz

²⁵³ Kula, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, 35 – 41.

²⁵⁴ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 92.

²⁵⁵ Daniel, *Islam and The West: The Making of An Image*, 310.

²⁵⁶ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 92.

²⁵⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* çev. Fehmi Baldaş (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014), 541 – 543.

²⁵⁸ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 549.

olduğundan bahsetmektedir.²⁵⁹ Fakat bir başka İslam ülkesi olan İran'dan bahsederken, İran hükümdarının dinin tek sözcüsü olsa da Kur'an'dan bağımsız hareket edemeyeceği ve Kur'an'ın bağımsız bir otorite olarak hükümdarın zulmünü bastırabileceğinden söz etmektedir.²⁶⁰ Aynı çelişkiye vurgu yapan Bulut'a göre bu tutum, Montesquieu'nun İran için, Avrupa'yı Asya'ya bağlayan bir köprü olarak görmesi, Osmanlı'yı ise Avrupa yayılmacılığının önünde bir engel olarak görmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.²⁶¹ Şunu da belirtmek gerekir ki bunun haricinde İran ve Hint İmparatorluklarına dair ifadeler genel olarak olumsuzdur.²⁶² Vurgulanması gereken diğer hususlar arasında, Müslümanları ifade ederken yer yer Muhammetçilik kavramına başvurulması, Osmanlı özelindeki İslam tehdidiyle birlikte İran ve Hint İmparatorluklarına da sıkça yer verilmesi, bu ülkeleri ifade etmek için Doğu ve Asya kelimelerinin kullanılması ve bunlara iliştilen Şark Despotizmi nitelendirmesinin daha çok görünürlükte olması yer almaktadır. Enes Kabakcı'ya göre Montesquieu'nun Şark Despotizmi görüşleri, Avrupa dışına çıkmadığı halde gözlemden ve deneyden yoksun üstünkörü teorilerdir. Bu görüşlerin temel hedefi daha çok despotik yönetimiyle öne çıkan ve Montesquieu'nun mensubu olduğu aristokrasi sınıfıyla da rekabet halinde olan dönemin Fransız kralı 14. Louis'dir.²⁶³ Avrupa iç dinamiklerindeki problemlere bilimsel çalışmalarla kamufle edilen İslamofobi, Avrupa dışındaki temel hedeflerin de kamuflesi olmuştur. İngiliz siyasetçi ve filozof Edmund Burke, İngiltere'nin Hindistan'daki çıkarlarını korumak için kaleme aldığı Muhammetçilerin Fetih Politikası (Policy of Making Conquests for Mahometans) eserinde İslam hükümetinin Hindistan'daki despotizmine vurgu yaparak kendi temsilcileri olan hükümdarı savunmaktadır. İngiliz yönetim kademesine ise sömürgelerini sürdürebilmek adına Hindistan halkının sosyal boyutlarıyla iyice araştırılmasını tavsiye etmektedir.²⁶⁴

²⁵⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 190.

²⁶⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, 571.

²⁶¹ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 94.

²⁶² Benzer bir görüş için bkz. Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, 144 – 145.

²⁶³ Enes Kabakcı, *Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Durkheim* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 39.

²⁶⁴ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, 179 – 180.

Sömürgecilik söz konusu olduğunda bu yüzyılın bir başka öne çıkan olayı Napolyon'un Mısır seferinde kullandığı yöntemdir. Sefer esnasında Mısır halkının direncini kırabilmek adına dostane vurgular içeren bildiriler halka dağıtılmıştır. Bu bildirilerdeki metinler besmele ile başlıyor; Napolyon'un İslam dostu olduğundan, Mısır Müslümanlarını Memluk zulmünden, Hindistan Müslümanlarını da İngiliz zulmünden kurtarmak istenildiğinden, devrim sonrası Fransa'sının Haçlı Seferleriyle ün salmış Papalığı yıktığından bahsediliyordu.²⁶⁵ Napolyon elbette bu bildiriye tek başına hazırlamamış, Mısır'ı işgale giderken birçok oryantalisti danışman olarak kullanmıştır. Bu danışmanlar arasında öne çıkan Constantin François de Chasseboeuf Volney, tipik 18. yüzyıl Fransa'sı aydınlarının tutumunu yansıtarak, İslam hakkında olumlu imajlar çizdiği olmuştur da Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında despotizme ve şiddete dayalı açıklamalar da yapmaktadır.²⁶⁶ Yine aynı Volney, *Mısır Postası (Courrier de l'Egypte)* gazetesinde Napolyon'un Mısır işgalini şu ifadelerle kamuoyuna betimlemiştir;

“O (Napolyon) halkın eğitimi için okullar; Fransız, Kıpti, Arap gençlerinin karşılıklı olarak Arapça, Fransızca, coğrafya, matematik ve pozitif bilimleri öğrendikleri askeri okullar açar; tek sözcükle, o bir ulus yaratır; duyguların o etkili gücünü kullanarak Araplara şanlı atalarını hatırlatır; onlara Fransız ordusunun, eski Arap imparatorluğunun gücünü diriltmek ve Arapları Osmanlı barbarlarının boyunduruğundan kurtarmak, cahiller ve kafirler tarafından bozulan Peygamber'in şeriatını saflığına kavuşturmak ve Asya'yı yeni bir büyüklük, bilim ve zafer yüzyılına açmak isteyen Takdir-i İlahi'nin mucizevi bir aracısı olduğunu gösterir.”²⁶⁷

Çeşitli eserlerinde İslam'ı negatif yüklemelerle ötekileştiren Volney'in, burada asıl İslam'ı dirilteceklerini bahsederken oluşan çelişki, Osmanlıya ve Asya'ya yaptığı vurgu, hem kilisenin kabullenmediği pozitif bilimleri ve dinsel çoğulculuğa yer vermesi hem de işgale Hristiyanlık temelli bir misyon yüklemesi 18. yüzyıl İslamofobisinin sosyo-politik boyutlarını etraflıca yansıtmaktadır. Aynı anda seküler ve dindar kesime hitap edilerek Osmanlı ve İslam üzerinden dönemin toplum yapısındaki tüm sınıfları kuşatan bir çatı oluşturulmaya çalışılmıştır. Osmanlı barbarlıkla nitelendirilirken Asya'nın sahiplenilmesi, yayılmacı işgallerin hedefinde Asya olduğunu ve temel endişenin Osmanlı olduğunu göstermektedir.

²⁶⁵ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 102.

²⁶⁶ Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, 182.

²⁶⁷ Volney, *Courrier de l'Egypte* no. 33 (1798) akt. Hentsch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, 176 – 177.

18. yüzyılın sonları Avrupa içindeki kamuoyunun desteğini alma ve seyahatler ile oryantalist çalışmaları teşvik etme doğrultusunda dergilerin basıldığı, kongrelerin tertip edildiği bir sürecin başlangıç safhalarına denk gelmektedir. Bulut'a göre artık bu yıllarda Doğu araştırmalarının din misyonu iyiden iyiye zayıflayarak seküler hümanist bir karakter kazanmaya başlamıştır.²⁶⁸ Doğu araştırmalarında din misyonunun azalması aynı zamanda Avrupa'nın sosyal sınıflarındaki dini kimliğin -aslında kilisenin tayin ettiği dini kimliğin- zedelenmiş olmasını da ifade etmektedir. Nitekim 18. yüzyıl sonlarından ve 19. yüzyıl başlarından itibaren ulus devlet projelerinin yaygınlaşması, zedelenen dini kimliğin yerini seküler hümanist ve milliyetçi kimliklerle doldurma çabası, sömürgelerin ve oryantalist çalışmaların çoğaltılması, bu doğrultuda İslamofobinin yeni bir perspektifle değerlendirilmesi aynı sürecin birbirlerini etkileyen sonuçlarıdır. Yine de bu açıklamalarda dinin kimlikler üzerindeki etkisinin tamamıyla soyutlandığı kastedilmemektedir. 17. yüzyıldaki kilise - burjuvazi mücadelesinin daha seküler boyutlarda görünür olmasıdır. Biraz daha açacak olursam 17. yüzyılda kiliseye karşı anti kilise din yorumları ve teo-antropolojik mezhepler geliştirilerek yürütülen iktidar mücadelesinin 18. yüzyıldan sonra yeni boyutu daha çok din / kilise ve seküler hümanizm kutupsallaşması şeklindedir. Fakat bu seküler hümanizm dinden tamamen kopuş anlamına gelmemektedir. Gerard Delanty'ye göre Avrupa hiçbir zaman Hristiyanlıktan tam olarak kopmadığı gibi din ve hümanizm gerilimini de halen çözememiştir. Rönesans ve Reform ile başlayan bu sürecin ana kırılma noktası Aydınlanma çağıdır ki bu aşamadan sonra görünürde olan din seküler Hristiyanlıktır. Dolayısıyla Avrupa'nın, Avrupa dışına karşı kimliğini yapılandırmasının anahtar kavramları da değişecektir. Yeni kutuplaşmanın anahtar kavramları; Avrupalılar ve Avrupalı olmayanlardır ki aslında bununla da kastedilen anlam barbarlıktır.²⁶⁹

Bazen çelişen bazen örtüşen bu ikircikli tutum hakkında Hourani de 19. yüzyılda İslam üzerine düşünecek kişilerin genel çerçevede iki farklı düşünce kalıbına girebileceğini aktarmaktadır; birincisi, İslamiyet'i Hristiyanlığın bir rakibi, çarpıtılmış hali (ki bunu İngiltere başta olmak üzere yeni Evanjelik gruplara bağlar), ikincisiyse daha rasyonel ve pozitivist perspektiflerle insan aklının Tanrı arayışlarındaki

²⁶⁸ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 116 – 117.

²⁶⁹ Gerard Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality* (London: Palgrave Macmillan Press, 1995), 65 – 68.

sonuçlarından biri. Avrupa uluslarının özelliklerine göre bu tutumlar değişse de hepsinin ortak yanı Avrupa yayılmacılığının sonunda İslam'ı tanıma zorunluluğudur.²⁷⁰ Yani yeni Avrupa'da Hristiyanlık merkezli inşa edilen İslamofobinin yanında seküler hümanizm merkezli bir İslamofobi de yer alacaktır. Bu hem Avrupa halklarına hem Avrupa dışına yönelik bir kimlik oluşturma sürecidir. Çünkü dini kimliğin etkisini yitirdiği safhalarda kalan boşlukların başka kimlik unsurlarıyla tamamlanması gerekecektir. Hristiyanlığın yerini alan Avrupalı kimliğinin, Avrupa burjuvazisi için siyasi ve ekonomik hedeflerin odağında oluşturulduğunu vurgulayan Burak Erdenir, halk tabanında bunun pek karşılık bulmadığını, çünkü ulusal sınırları aşamayan halk için Avrupalı kavramının pek bir şey ifade etmediğini yazmaktadır. Bu yüzyıldan itibaren en güçlü kimliğin ulusal kimlik olmakla birlikte Avrupa dışında Avrupalı kimliğinin de devreye girmesiyle iki kimlik yapısı birlikte işlenmiş olmaktadır.²⁷¹ Ancak daha önce de bahsi geçtiği üzere söz konusu milliyetçi ve Avrupalı kimlikler dini kimlik ile desteklenmiştir. Aslında bu da yeni bir durum sayılmamalıdır çünkü orta çağda Katolik kilisesi de Avrupalı Hristiyanlık kimliğini inşa ederek teo-antropolojik bir kimlik yapılanması oluşturduğundan bahsetmiştim. Dolayısıyla bu yeni kimlik yapısının da dinin yeni bir yorumu olarak değerlendirilmesi tartışılabilir.

Nitekim Avrupa aristokrasisinin, Avrupa içinde kiliseye ve Hristiyanlığa karşı mücadele ederken geliştirdiği İslamofobiyi, Avrupa dışında kiliseye ve Hristiyanlığa dayanarak sömürgeci faaliyetlerini meşrulaştırmak için geliştirmeye başlaması yine bu yüzyılda belirgin boyutlarıyla kendini göstermeye başlamıştır.²⁷² İslam toplumları üzerine saha araştırmalarıyla sosyal bilimlerin öncüsü kabul edilen ve genç yaşlarında Katolik inancını yitirmiş Alexis de Tocqueville İslamofobik metinlerinde Hristiyanlıkla İslam'ı karşılaştırarak, İslam'ın orta çağ Hristiyanlığına benzer şekilde ne kadar şiddete düşkün olduğundan bahseder. Tocqueville, Fransa'nın büyük bir devlet olması için sömürgelerini çoğaltması gerektiğini ifade etmektedir. Bu kapsamda Cezayir sömürgesini meşrulaştırmak için Osmanlı ve İslam rejiminin despotik olduğunu, Cezayir halkı için zararlı olduğunu, Cezayir halkının daha müreffeh bir hayat için Fransa'ya ihtiyacı olduğunu vurgulamaktadır. Kabakcı'ya göre Tocqueville sosyal

²⁷⁰ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 30 – 31.

²⁷¹ Erdenir, *Avrupa Kimliği: Avrupa Birliği'nin Yarım Kalan Hikayesi*, 52 – 59.

²⁷² Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 85.

bilimlerin metodolojisine zemin hazırlayacak çalışmalarını Fransa'nın sömürgelerini kolaylaştırmak için kullanmıştır.²⁷³ Tocqueville'in sömürgeler söz konusu olduğunda teo-antropolojik milliyetçiliği ve bu doğrultuda sosyal bilimlere kullanması yukarıda geçen yorumu desteklemektedir. Tocqueville'in yanı sıra yine bu dönemde Avrupa ülkelerinin sömürge ve kimlik siyasetleri için sosyal bilimlere kullanması daha aktif bir şekilde gerçekleşmiştir. Sosyolojinin kurucusu kabul edilen Auguste Comte sosyal bilimlerin öneminden bahsederken “kontrol edebilmek için öngörebilmek”²⁷⁴ açıklamasını yapıyordu. Sosyolojinin bir başka öncüsü Herbert Spencer'ın, güçlü olanın ayakta kalması gerektiği mottosuna dayalı sosyal darwinizmin fikriyse İngiltere ve Avrupa devletleri için sömürü meşruiyetini teşkil ediyordu.²⁷⁵ Yine de Bulut'a göre 19. yüzyılın oryantalistleri İslam toplumları söz konusu olduğunda sosyolojiden çok antropolojiye yönelmişlerdi. Aynı dönemin Fransız tarihçileri Doğu'daki ırk ve mezhep gibi İslam kimliğinin altındaki alt kimlikler arasındaki ayrımlara dair araştırmalar üzerine yoğunlaşmışlardı. Avrupa'nın teo-antropolojik yeni bir oluşuma girmesi, Avrupa'nın yeni aydınlarını, Avrupa'yı tanıtmak ve ötekini tanımlamak için tarihsel kökenlerine bağlı medeniyet araştırmalarına itmişti. Böyle bir anlayıştan gelişen Dinler Tarihi'nin 19. yüzyılda ana konuları Hristiyanlık ve İslamiyet'ti.²⁷⁶ Bu doğrultuda Hristiyanlık ve İslamiyet'in tarihsel sürecini kıyaslayan Ernest Renan'a göre Müslümanların geri kalmalarının ve mutaassıplıklarının sebebi İslam doktrinleridir.²⁷⁷ Medeniyet araştırmalarında Doğu dilleri ve kültürleri çalışmalarıyla filolojinin öncülerinden sayılan Snouck Hurgronje Endonezya gezisinde rastladığı bir problemi Avrupa yetkililerine hazırladığı bir raporla şikayet etmektedir. Bu sahaya dair Avrupalı araştırmacılarının durağanlığından şikayetçi olan Hurgronje, Osmanlı hilafetinin tehlikesine dikkat çekmektedir. Halifenin pan-islamist çağrılarının, Avrupa sömürgelerini tehlikeye atacağından ve direnişle karşılaşacaklarından bahsederek

²⁷³ Kabakcı, *Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Durkheim*, 68 – 105.

²⁷⁴ Anthony Giddens, *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş* çev. Ülgen Yıldız Battal (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 19.

²⁷⁵ Kemal Özden – Atila Doğan, “Impact of Social Darwinism on the European Identity”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 36 (Ocak 2008), 98.

²⁷⁶ Bulut, *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 122 – 124.

²⁷⁷ Renan, *Nutuklar ve Konferanslar* çev. Ziya Ishan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 183 – 205.

Avrupalı yöneticileri uyarmaktadır.²⁷⁸ Pan-islamist çağrının tehlikesi dönemin bir başka düşünürünü daha tedirgin etmiştir. Koyu bir Katolik, İbn Sina araştırmaları uzmanı ve Fransız aristokrasisine mensup olan Bernard Carra de Vaux, Müslümanların pan-islamist çağrılarına uyma ihtimalini Hristiyanlık önünde büyük bir tehdit olarak görmektedir. Vaux’a göre bunun tek çözümü etnik ve politik ayrışmaları pekiştirmektir.²⁷⁹ Kendi ifadeleriyle sözgelimi “Mısır İslam’ıyla Afrika ve Asya İslam’ı arasına bir bariyer”²⁸⁰ çekilmelidir. Adı geçen oryantalistlerin İslamofobik metinlerindeki kimlik teorileri devlet politikalarında Osmanlı yönetimindeki azınlıklara yönelik hamlelere neden olmuştur. Nitekim aynı yüzyıl içinde ilgili politikalarda dini ve etnik unsurlara dair birbiriyle çelişen tutumlara rastlanmaktadır.

19. yüzyıl başlarında İngiltere, Fransa ve Rusya sınırlarını genişletmek isteyen Rusya’nın Hristiyan Mukaddes İttifak’ı teklifine karşı Osmanlı’nın toprak bütünlüğünü korumak istiyordu.²⁸¹ Hatta 1856 yılında gerçekleştirilen Paris Barış Anlaşması’nda Osmanlı’yı Avrupa içerisine dahil etmek için anlaşma içerisindeki “Hristiyan uluslar arasındaki hukuk” ifadesini kaldırarak “uygar uluslar arasındaki hukuk” ifadesi konulmuştu ki Osmanlı’ya yönelik yeni bir kimlik politikası yöneltilmiş gibi görünmekteydi.²⁸² Fakat çok geçmeden 1878’de sözde Ermeni Meselesi bahane edilerek Osmanlı’nın toprak bütünlüğü azınlıklar üzerinden tehdit ediliyordu. Seküler Hristiyanlığın zaferi olarak nitelendirilen anlaşmayla Ermenilerin kurtarılması kamuoyunda şu çizimlerle paylaşılıyordu;

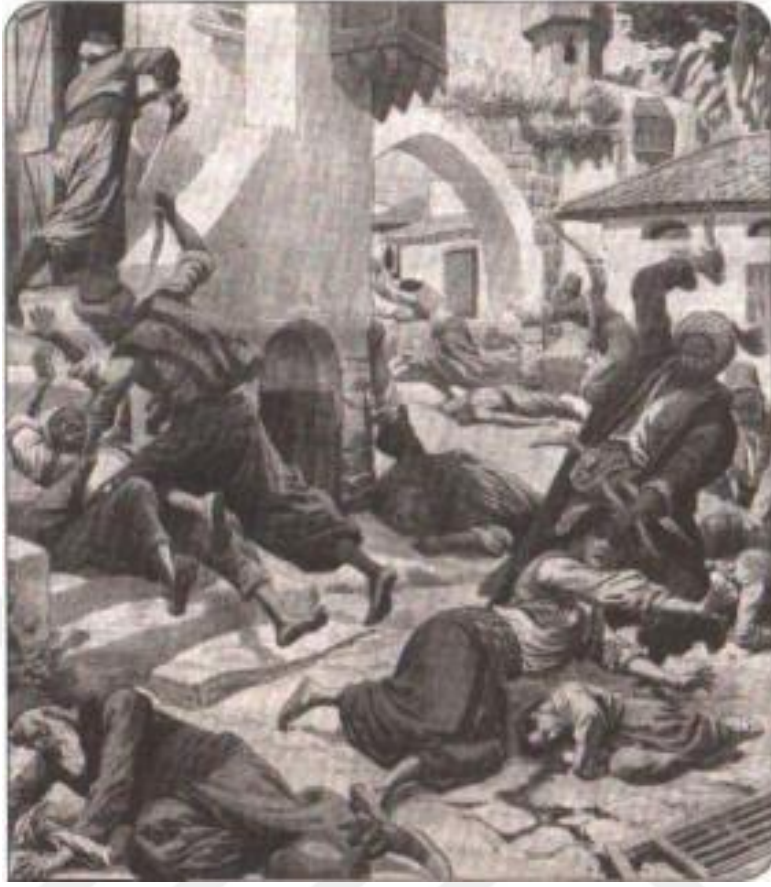
²⁷⁸ Marwan R. Buheiry, “Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900”, *Arab Studies Quarterly* 4/1/2 (Bahar 1982), 7.

²⁷⁹ Buheiry, “Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900”, 5.

²⁸⁰ Questions Diplomatiques et Coloniales 15 (Mayıs 1901), 588 akt. Buheiry, “Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900”, 5.

²⁸¹ Halil İnalcık, “Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün”, *Doğu ve Batı* 1/2 (Şubat Mart Nisan 1998), 17.

²⁸² Anlaşma metnindeki ifadelerin değişimi tespiti için bkz. Erdenir, *Avrupa Kimliği: Avrupa Birliği’nin Yarım Kalan Hikayesi*, 46.



(Şekil 6: Le Petit Journal, “Türkiye’de Hıristiyan Katliamı”)

Fransa’da 1909 yılında yayımlanmış bir gazetede yer alan “Türkiye’de Hıristiyan Katliamı” başlıklı bu karikatürde Ermeni Meselesi gündeme alınmıştır. Silahsız Ermenilerin Türkler tarafından Hıristiyan oldukları için katledildiği mesajı verilmek istenmektedir.²⁸⁴

²⁸³ Le Petit Journal, Sayı 963, 2 Mayıs 1909, s.1 akt. Necmettin Alkan, *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa’nın Türk ve Türkiye Algısı* (İstanbul: Selis Yayınları, 2016), 354.

²⁸⁴ Alkan, *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa’nın Türk ve Türkiye Algısı*, 354.



(Şekil 7: Punch, “Eski Suçlu”)

Bir İngiliz dergisindeyse Avrupa’yı temsil eden bir kadın üstünde “Ermeni Vahşeti” yazılı bir kâğıdı 2. Abdülhamid’i temsilen çizilen adama uzatarak hesap sormaktadır. Çizimin ana temasında sözde Ermeni katliamından 2. Abdülhamid sorumlu tutularak Avrupa’nın Ermenilere sahip çıkacağı vurgulanmaktadır. Kadının arkasında yer alan kılıcın kesici yüzeyinde Berlin Anlaşması, kabzasında ise haç işareti yer almaktadır.²⁸⁶

Önceki karikatürde olduğu gibi İslamofobi ve Türkofobiye beslemek için Hristiyanlığın evrenselciliğinden destek alınmaktadır. Yarım asırdan bile daha az bir süre öncesinde geçici süreliğine uygar ve Avrupalı kabul edilen Osmanlı yeniden barbar ve Hristiyanlık düşmanı kimliğine kavuşturulmuştur.

²⁸⁵ Punch, Sayı 104, 15 Aralık 1894, 283. akt. Alkan, *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa’nın Türk ve Türkiye Algısı*, 115.

²⁸⁶ Alkan, *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa’nın Türk ve Türkiye Algısı*, 116.

Azınlıkların etnik ve dinî kimliklerini kullanarak ayrılıkçı hareketleri teşvik ederek Osmanlı topraklarını sömürgeleştirme eylemleri Ermeni propagandaları üzerinde görüldüğü gibi; Balkanlar bölgesi halklarında, Orta Doğu'daki Yahudilerde ve Arap Müslümanlarda da bariz bir şekilde görülmektedir. İlgili azınlıklar içerisinde Yahudilerin yeni durumu burada ayrıca vurgulanması gerekmektedir. Çünkü Yahudilerin yeni pozisyonunun, gelecek yüzyılın İslamofobisinde önemli payı olacaktır. 1917'de ilan edilen Balfour Deklarasyonu'yla İngiltere; Yahudi halkları, sömürgeleştirdiği Filistin'e iskân için zorlamıştır. Direnen Filistinli halkları şiddet kullanarak bastırmış ve kademeli bir Yahudi göçünü teşvik etmiştir. Nitekim bu süreç Filistin topraklarında kurulacak bir Yahudi devleti için zemin oluşturma girişimleridir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta Katolik ve Protestan gelenekten gelen Anglikan Kilisesinin Yahudilerin haklarını ve çıkarlarını sözde sahiplenerek Müslümanları sindirmeye kalkışmasıdır. Geçmiş sayfalarda da tartışıldığı üzere orta çağda ve erken modern çağda Yahudiler gerek Katolik kilisesinin gerekse Protestan kilisenin temel düşmanı olarak kabul edilmiş hatta çoğu zaman Müslümanlar aşağılanmak için Yahudilere benzetilmiştir. İlgili politikayı benimseyen İngiltere'de 17. yüzyıl ortalarına kadar Yahudilerin yaşamasına izin verilmemiştir. Balfour Deklarasyonu'na kadar olan süreçte ise İngiltere Yahudilerinin nüfus oranı ortalama % 1'e tekabül etmektedir. Ayrıca vatandaşlık hakkını kazanmaları da 1858 yılına karşılık gelmektedir.²⁸⁷ Salime Leyla Gürkan'a göre eşit haklara sahip olma çabası da "bir nevi sosyal kontrat eşliğinde" karşılık bulmuştur. Söz konusu kontrata göre Yahudilerin dinî ve etnik kimliklerini Avrupa hümanizmi değerlerine uygun olacak şekilde uyarlamaları şartıyla kabul edilmiştir.²⁸⁸

Azınlık sorunları, etnik ve dinî milliyetçilikler, sömürge yarışları eşliğinde Avrupa devletlerinin ve Osmanlı devletinin sürüklendiği Birinci Dünya Savaşıyla zirveye çıkmıştır. Osmanlı'nın sonunu getiren bu savaşla birlikte Avrupa gündeminde de İslamofobi bir süreliğine eski popüleritesini ve etkisini yitirecektir.

²⁸⁷ Şener Aktürk, "Osmanlı Devleti'de Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?" *Doğu Batı* 12/51 (Kasım Aralık Ocak 2009-10), 139.

²⁸⁸ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 42.

Buraya kadar aktarılanlar özetle değerlendirilecek olursa; 9. yy'da İslam fetihlerinin siyasal ve teo-antropolojik tehdidi Avrupa devletleri arasında yeni bir örgütlenmeye zemin hazırlamıştır. Söz konusu tehdidin teo-antropolojik boyutlarından olsa gerek Avrupa devletleri İslam'la mücadelelerinde kilisenin ve dinin daha çok desteğini alma ihtiyacını duymuşlardır. Dolayısıyla Avrupa'da merkezî yönetimin yeni başlığı Romalı Papalık ve Fransız Devlet olmuştur. Yani Avrupa kendisini artık Avrupalı Hristiyanlık üzerinden temsil etmeye başlamıştır. Yeni yönetimin politikalarının küresele açıldığı dönemin başlangıç safhaları 11. yüzyıl başlarına karşılık gelmektedir. 11. yüzyıl başlarında dinin kamufle edici yapısı kullanılarak Hristiyanlığı İslamiyet'in elinden kurtarmak gerekçesiyle Müslümanlara karşı bir dizi haçlı seferi başlatılmıştır. Tarihçilere göre Haçlı Seferlerinin arkasındaki sebeplerin birçoğu vazedildiğinin aksine dinî endişelerden ziyade sosyo-politik endişelere dayanmaktadır. Avrupa devletlerinin ve halklarının ekonomik iflasın eşiğinde olması, Avrupa devletleri arasında iç savaşların bir türlü son bulmadığı için ortak bir düşman üzerinden ortak bir kimlik inşa etme çabası, Papalığın Avrupa'da dini ve siyasi iktidar talebi gibi meselelerin ilgili sebepler arasında olduğu belirtilmektedir. Zaten yönetici elit de Haçlı Seferlerine taraftar bulmak için kamuoyu oluştururken ekonomik geriliğin Haçlı Seferleriyle telafi edilebileceğini vurgulamaktadır. Ancak bunun yanı sıra dinî endişeleri kamuoyuna empoze etmeleri halk üzerinde dinî kimliğin ne kadar etkili olduğunu da göstermektedir. Kamuoyu oluşturma süreçlerini önceleri İslam'a ilişkin apolojik çalışmalar sonraları ise etki hızı daha yüksek olan edebî yazınlar ve sanat eserleri izlemiştir. Nitekim 12. yüzyıla gelindiğinde halkın İslam'a ilişkin algısı birkaç kavramla oturmuştu; Sarazenler, paganistler, şehvet ve şiddet. Birkaç yüzyıl sonrasında Haçlı Seferlerinin yenilgisi, tarih sahnesine çıkan Osmanlı'yla daha da güçlenerek gelen siyasal ve teolojik İslam tehdidi Avrupa devletleri arasındaki ittifakı yeniden kırmış ve kilisenin nüfuzunu azaltmıştır. 14. 15. ve 16. yüzyıllar bu kırılmaların önceki yıllara kıyasla zirvede yaşandığı bir dönemdir. Avrupa devletleri arasında ittifakın dağılması ve kilisenin nüfuzunun azalması yeni mezheplere yeni kiliselere ve yeni siyasi tutumlara neden olmuştur. Yeni çağda İslam hala korkulan bir tehlike olarak devam etse de sınırlar artık eskisi kadar güçlü değildir. Devletler Osmanlı'yla anlaşmalar yapmış, aristokratlar Osmanlı'ya ve Doğu'ya seyahatlerde bulunmuştur. İslamofobik algıya halen canlıdır. İslam'a ilişkin Hristiyanlığın sapmış bir kolu olduğu, şehvet ve şiddet

dini olduğuna ilişkin düşünce kalıpları aynen devam etmektedir. Tek değişen Müslümanları nitelendirirken kullanılan Sarazen kavramı yerini Türk kavramına bırakmıştır. Yani aslında etnik terimlerle ifade etme geleneği de devam etmektedir. Ancak İslamofobi bu yıllarda daha farklı boyutlarda görünmeye başlamıştır. Hristiyanlık halen İslamofobi oluşturmada bir hareket kaynağı olmaya devam etse de kiliseye karşı bazen dolaylı bazen de direk olarak tavır alışlar kendini göstermeye başlamıştır. İslamofobi, bazen farklı mezhepler birbirlerini eleştirirken İslam'a benzemekle suçlamalarında kullanılmış, bazen de kiliseye üstü kapalı eleştiri yapabilmek için kullanılmıştır. Hatta kiliseye yönelik üstü kapalı eleştirilere dair bu yüzyıllarda görülen bazı yazın ve çizimlerde Osmanlı'ya ilişkin sık sık tiranlık vurgusunun yapılması göze çarpmaktadır. Kiliseyse Avrupa içi mezheplerle olan teolojik atışmalarında İslamofobiye kullandığı gibi Haçlı Seferleri çağrısında bulunmak için de İslamofobiye kullanmıştır. Avrupa devletlerinin bir kısmı bu çağrıya yanıt vermiş bir kısmı yanıt vermemiştir. Yanıt vermeyenler Osmanlı'yla ilişkilerini sürdürdüğü gibi yanıt verenler de Osmanlı'yla ilişkilerini sürdürmüştür. Erken orta çağın Avrupa'sına kıyasla bu yüzyıllarda daha karmaşık bir Avrupa karşımızda durmaktadır. Avrupa devletleri için de Avrupa karmaşık bir mefhumu ifade etmektedir. Çıkarları çakıştığında Avrupa'yı birbirlerine karşı savunmuşlardır. Bu durum Avrupa kavramının devlet kimliğinde taşıdığı önemi göstermesi açısından ayrıca vurgulanmalıdır. 17. ve 18. Yüzyıllar, Aydınlanma çağı etkilerinin bariz bir şekilde görüldüğü, yani kilisenin nüfuzunun iyiden iyiye azaldığı, birleşik bir Avrupa yapısından yine bahsedilemeyeceği bir dönemdir. İslamofobi Avrupa içi ve dışı mücadelelerde tekrar kendini göstermektedir. Avrupa içinde sekülerleşme ve hümanizmayla birlikte kiliseye ve Hristiyanlığa yöneltilen eleştiriler İslamofobiyle örtülmektedir. Şark Despotizmi kavramı İslamofobinin içeriğine dahil edilerek kilise ve dinin despotizmine yönelik eleştirilerde kullanılmıştır. Avrupa dışında ise kilisenin ve Hristiyanlığın desteğini alarak savaşlar ve sömürüler İslamofobiyle meşrulaştırılmaktadır. Ancak Şark Despotizmi kavramı burada da İslamofobinin içeriğine dahil edilerek Doğu bölgelerindeki sömürgeler meşrulaştırılmaya başlamıştır.²⁸⁹ Avrupa içindeki ve dışındaki bu mücadelelerde ise kullanılan toplum

²⁸⁹ Tiranlık ve despotizm arasındaki tarihsel sosyolojik süreklilik için bkz. Aslı Çırakman, "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of The Turks", *International Journal*

araştırma yöntemleri sosyal bilimlere öncülük sağlamıştır. Yani oryantalizm kendini göstermeye başlamıştır. Oryantalistlerin çalışmalarındaki İslam temasıysa orta çağ İslam algısında pek ayırımsanamayacak şekilde şehvet ve şiddet unsurlarıyla içeriklendirilmektedir. Bu çalışmalarda dikkat çeken bir başka konu da Osmanlı ve Türk kavramlarının yanı sıra Asya ve Doğu kavramlarının yer almasıdır. Osmanlı'nın sosyo-politik anlamda güç kaybettiği bir sürece denk gelmesi ve sömürgelerin yaygınlaşması bu kavram çeşitliliğini açıklamaktadır. 19. yüzyıla gelindiğinde ilgili sömürge ve oryantalist çalışmalarla birlikte Avrupa aristokrasisinin hızla yükselişe geçtiği, Avrupa içinde iktidar devrimine sebep olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kilisenin ardından iktidarın yeni söylemi İslamofobik algısının zeminini teşkil etmiştir. Hristiyanlık merkezli inşa edilen İslamofobiye ek olarak seküler hümanizma merkezli İslamofobi yer almaktadır. Nitekim Avrupa sömürge topluluklarına kendini tanıtırken medeni, sömürge halklarını barbar, yöneticilerini de despot olarak nitelendirmektedir. Bunun yanı sıra daha küçük çaplı Haçlı İttifakları da bu dönemde görülmektedir. Ancak gerek haçlı ittifakları gerekse medeni Avrupa ittifakları aynı yüzyıl içerisinde o kadar karmaşık bağlamlarda kullanılmıştır ki söz konusu kavramların sosyo-politik menfaatlere göre şekillenmesinde en belirgin olduğu dönem bu zamana rastlamaktadır. Aynı yüzyıl içerisinde Osmanlı uygar bir Avrupalı ülkesi kabul edilebilirken çok geçmeden barbar bir Doğu ülkesi olduğu da kabul edilebilmiştir. Bu kavramlar ise kamuoyunda etkisini hissettirse de Avrupa yöneticilerinin ve elitinin menfaatlerine göre tasarladığı ve şekillendirdiği kavramlar olduğu için uygar Avrupalı veya Hristiyan Avrupalı kimlikleri ulusal teo-antropolojik kimliklerin önüne geçememiştir. Osmanlı ülkesindeki toplulukların kimliklerinde de benzer manipölasyonlar yapılmıştır. Hristiyan ve Yahudi halklar söz konusu olduğunda hem etnik hem dinî kimlikler kışkırtılırken Müslüman halklar söz konusu olduğunda etnik kimlikler kışkırtılarak sömürgelere açık hale getirilmeye çalışılmıştır ki bu alanlarda İslamofobi ve Türkofobinin göreceli kullanımı söz konusu iki imajın inşasının yeniden sosyo-politik boyutlarına işaret etmektedir. Elbette bu girişimlere geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi oryantalist çalışmalar danışmanlık yapmıştır. 20. yüzyılda sömürge girişimleri ve çatışmaları 1. Dünya Savaşıyla zirveye çıkmış neticesinde İslam'ın en önde gelen

temsilcisi Osmanlı Devleti parçalanmış, dolaylı yoldan İslamofobi de bir süreliğine rafa kaldırılmıştır.

Genel çerçevede Haçlı Seferleri döneminde; İslamofobinin, yönetici elitin müdahalesiyle Avrupalı Hristiyanlık kimliğini devletler ve halklar arasında pekiştirmesine, kilisenin iktidar nüfuzunu arttırmasına, apolojik çalışmalara, edebi yazınlara ve çizimlere sevk ettiği görülmektedir. Haçlı Seferleri sonucunda ise haçlı seferi ideolojisinin işlevsel olarak yerleşmiş, ancak kilisenin iktidar nüfuzunu yitirmesiyle bölgesel iktidar mücadelelerin meydana gelmiş ve bu mücadelelerde İslamofobi tekrar kullanılmıştır. Dolayısıyla İslamofobi Avrupa'nın kendi kimlik yapısını inşa etmede ve iktidar ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Buna dönük kamuoyu oluşturmak için edebi yazınlar ve çizimler yeniden kullanılmış, geçmiş apolojik çalışmaları ise oryantalist çalışmalar izlemiştir. Her ne kadar hareket noktaları tamamıyla aynı olmasa da içerikleri aynı olmuştur. Avrupa'nın iç muhasebesinden sonra sömürgelerle dışa açılmasıyla bölgeler arası iktidar ilişkilerini düzenleyebilmek için sömürge halklarının ve yöneticilerinin kimliği İslamofobiyle inşa edilmiştir. Sömürgeleri devam ettirebilmek adına kamuoyu oluşturmak için yeniden edebi yazınlar ve çizimler kullanılmıştır. Geçmiş yüzyıllarda farklı olaraksa oryantalist çalışmalar manipülatif içeriklerle halkla buluşturulmuştur. Sonuç olarak sosyal dönüşümlerle birlikte İslamofobik algıya ilişkin birtakım süreklilikler açıkça seçilmektedir. Bu sürekliliğin oluşturulmasında rol oynayan sosyo-politik etmenler de istikrar göstermektedir. Haçlı Seferleri ve Osmanlı Devleti sürecinde İslamofobinin sosyo-politik boyutları; iktidar, kimlik, sanat, medya, sömürge ve oryantalizm anahtar kavramlarıyla açıklanabilir.

2.4. SOĞUK SAVAŞ, İRAN DEVRİMİ, 11 EYLÜL VE SONRASI

20. yüzyıl ortaları, küresel gelişmelere yön veren yeni devletlere ve yeni ideolojilere rast geldiği için dünya siyasetinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. İkinci dünya savaşının ardından dünya devletlerinin yeni bloklaşmaları yeni rekabetleri de beraberinde getirmiştir. Kabaca Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği bloklarının rekabetiyle açıklanan Soğuk Savaş süreci 20. yüzyıl sonlarına değin sürmüştür. Soğuk Savaş yılları, materyalist Sovyet sosyalizmiyle, kapitalist Batı Hıristiyanlığının rekabetinde yoğunlaştığı süreçte İslam topluluklarının, iki tarafın da birincil hedefini teşkil etmediği için önceki ve sonraki dönemlere nispetle İslamofobik politikaların daha durgun seyrettiği bir dönem olması itibarıyla kayda değer bir kırılma noktasıdır. Bunun yanı sıra aynı süreçte İngiltere'nin yardımlarıyla İsrail Devleti'nin kurulduğu, ABD'nin yardımlarıyla bölgesel hakimiyetini tesis etmeye başladığı ve bu doğrultuda 21. yüzyıl İslamofobik politikaların zemininin oluşmaya başladığı bilinmektedir. Yine aynı süreçte Avrupa devletlerinin ABD ve İsrail ile yakın ilişkilere girdikleri, dünya siyasetinde Batı Medeniyeti olarak isimlendirilen yeni bir bloklaşmaya ve kimlik inşasına yöneldikleri görülmektedir. Soğuk savaşın sonlarına doğru 1979 İran Devrimiyle birlikte İslam ülkeleri kanadında yeni ve etkili bir sesin yükselmesiyle ilgili bloklaşmalarda yeni bir blok ve dolayısıyla yeni bir rakip kendini göstermeye başlamıştır. Neticesinde 21. yüzyıl çağdaş İslamofobinin temellerine yapılacak katkılar daha da somutlaşmıştır. 2000'li yıllara gelindiğindeyse, soğuk savaş esnasında İslam ülkelerinde gelişen yeni hareketlerin ve grupların Batı bloğuna yönelik protestoları yüksel(til)miş ve meşhur ikiz kule saldırılarıyla 11 Eylül olayları olarak tarihe geçmiştir. 11 Eylül olayları, Batı bloğunun İslamofobik politikalarında belirli bir seyrin beklenen bir sonucu olmakla birlikte kamuoyundaki İslamofobik algıya yönelik daha küresel bir etki oluşturmaları açısından çağdaş İslamofobinin ortalama bir başlangıç noktası olduğu kabul edilmektedir. Ancak 11 Eylül olayları sadece bir başlangıçtır, nitekim bugünkü

İslamofobik politikalarda ve algılarda, 11 Eylül sonrasındaki gelişmelerin daha fazla etkisi olduğu tespit edilmiştir.

20. yüzyıl başlarında sömürgelerin önündeki son engel olan Osmanlı Devleti de tarihten silindikten sonra Avrupa devletleri ve ABD sömürge yarışında birbirlerine rakip olmuşlardır. Bu rekabetin Avrupa kanadında sosyolojik kimlik boyutunu son birkaç yüzyıldır yükselen milliyetçilik akımları şekillendirirken, sosyo-ekonomik boyutunu çok uluslu yapısıyla ABD kapitalizmi şekillendirmiştir. Avrupa devletlerinin yanı sıra 1917 Bolşevik devriminin ardından komünizmle büyüyen Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği yeni ideolojisiyle Avrupa ve ABD'nin sömürgelerini ve toplumlarını hedef almıştır. İkinci Dünya Savaşıyla zirveye çıkan yarış, savaşın neticesinde siyasi ve ideolojik yeni bloklaşmalarla sonuçlanmıştır. Savaşın ardından dünya siyaseti ana hatlarıyla ABD ve SSCB blokları şeklinde bölünmüştür. Kolonileştirme politikaları yerini dekolonizasyon politikalarına bıraksa da her iki devlet de ideolojilerini emperyal politikalarıyla harmanlayarak yeryüzü halklarını kontrolleri altına almaya çalışmışlardır. Dolayısıyla yeni bloklaşmalarda İslam toplulukları öncü bir role veya söz hakkına sahip olmadığı için İslamofobik politikalarda da soğuk savaştan önceki ve sonraki süreçlere kıyasla durgunluk görülmektedir.²⁹⁰ Bununla birlikte bu dönemde İslam toplumlarının inançlarına, tarihine ve sosyolojisine ilişkin önceki asırlara göre daha objektif ve bağımsız çalışmaların başladığı da belirtilmelidir (ki bunların bir kısmı bu çalışmaya da kaynaklık etmektedir).

İslamofobik politikaların durgunlaşmasının yanı sıra ABD'nin önde temsil ettiği Batı bloğu, SSCB bloğunun sosyalist materyalizmine karşı kolektif kimliğini güçlendirmek için Hristiyanlıkla birlikte İslamiyet'i de politik mücadelesi için bir süre kullanmıştır.²⁹¹ Nitekim ABD yönetimi, 1960'larda Cemal Abdünnasır Hüseyin

²⁹⁰ İslamofobinin soğuk savaştan önceki ve sonraki süreçlere kıyasla daha durgun geçtiği vurgusu ayrıca belirtilmelidir. Çünkü bu süreçte İslamofobi tamamen rafa kalkmış değildir. Bunun en çok göze çarpan örneği Arap – İsrail savaşlarının bu zaman zarfında başlamasıdır. Bunun yanı sıra Türkiye'deki Amerikan mandasında yapılan darbe girişimleri de dolaylı yoldan bir örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu süreçteki gelişmeler sonraki küresel gelişmelere kıyasla daha bölgeseldir.

²⁹¹ Joyce Battle, Ortadoğu bölgesindeki üç semavi dinin de komünizm tehdidine karşı kullanılması tespitini dönemin ABD Milli Güvenlik Kurulu raporlarını inceleyerek aktarmaktadır. Bkz.

liderliğinde kurulan milliyetçi Arap Sosyalistler Birliği'ne karşı Suudi İslamcılığını kendisine müttefik olarak kabul etmiştir.²⁹² Benzer şekilde gelecek yirmi yıl içerisinde SSCB'nin Afganistan işgaline karşı dönemin ABD Başkanı Jimmy Carter'ın önderliğinde Yeşil Kuşak projesi ismiyle bilinen, Afganistan ve Pakistan halklarını SSCB'ye karşı harekete geçmeye yönelik örgütleştirme faaliyetleri başlamıştır. Taliban örgütünün Afganistan'da ABD eliyle SSCB'ye karşı oluşturulduğu ve desteklendiği yönünde tartışmalar zaten öteden beri yapılmaktadır. Daha sonraları Orta Doğu ülkelerine ve Türkiye'ye teşmil edilen projede, benzer bir hamlenin Türkiye için Fethullah Gülen hareketiyle gerçekleştirildiğini savunanların sayısı da az değildir.²⁹³ Dinler arası diyalog faaliyetlerinin de ikinci dünya savaşının ardından başlaması ve bu toplantılarda materyalist komünizmin ortak düşman olarak kabul edilerek mücadele yöntemlerinin tartışılması bu açıdan kayda değerdir.²⁹⁴ Ancak yine aynı yirmi yıl içerisinde Orta Doğu ülkelerindeki dinî motivasyonların üzerinde yükselen hareketler söz konusu tutumun ikircikli yansımalarını göstermeye başlamıştır. Çünkü bu İslamî hareketlerin ABD'nin desteklediği diğer İslamî hareketlerden farkı ABD'nin emperyal politikalarının lehine değil de aleyhine olmasıdır. 1980'li yıllarda ABD Başkanlığı görevinin üstlenen Ronald Reagan'ın söylem ve politikaları İslam ülkelerine ilişkin tutumlarında İran ve Afganistan ayırımına gitmektedir. 1979 İran Devrimi'nden ve hemen akabinde gerçekleşen rehine krizinden güç alan²⁹⁵ Reagan, İran hakkında tahkir edici ifadelerle konuşurken, Afganistan'da Sovyet iktidarına yönelik İslamcı gruplardan

Joyce Battle, "U.S. Propaganda in the Middle East – The Early Cold War Version" *The National Security Archive* (Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2021).

²⁹² Robert Dreyfuss, dönemin bir CIA görevlisinin açıklamalarından aktarmaktadır. Bkz. *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam* (New York: Owl Books, 2006), 125.

²⁹³ Bu argümanı savunan birçok araştırmacı olmakla birlikte en çok öne çıkan isimlerden biri döneminin Türkiye Millî İstihbarat Teşkilatı Müsteşarı Şenkal Atasagun'dur. Bkz. Nedim Şener, "Eski MİT Müsteşarı Atasagun: 'Gülen ABD'nin Yeşil Kuşak Projesidir'", *Hürriyet* (14 Şubat 2020)

²⁹⁴ Dinler arası diyalog toplantılarının ikinci dünya savaşının hemen ardından başladığı tespiti için bkz. Alıcı, *Müslüman – Hristiyan Diyalogu*, 353.

²⁹⁵ Aslında bu rehine krizini Reagan yönetiminin, gizli anlaşmalarla Hizbullah'ı kullanarak kendilerinin kurguladığı daha sonraları kabul edilmiştir.

da övgü dolu ifadelerle bahsetmektedir.²⁹⁶ 20. yüzyıl oryantalistlerinden ünlü Henry Corbin'in Arap İslam'ı ve İran İslam'ının ayırımına dair kimlik inşasına yönelik çalışmalarının da 1970'li yıllara rast gelmesi bu kapsamda dikkat çekicidir.²⁹⁷ İran Devrimi'nin etkisinde kalan Batı bloğundaki bir başka devlet İsrail'dir. Devrimin yanı sıra, Lübnan'da Hizbullah'ın, Filistin'de Hamas'ın güçlenmesi ve bazı toplumsal eylemleri, İsrail'in ABD'yi müdahale etmesi için sıkıştırmasına zemin hazırlamışsa da SSCB tehdidi devam ettiği için ABD bu müdahaleye dönük ikircikli tavırlarını devam ettirmiş, yer yer İslamcı örgütleri desteklemeye devam etmiştir.²⁹⁸ ABD'nin SSCB tehdidine karşılık radikal İslam yorumlarının gelişmesine yardımcı olduğu görüşünü destekleyen Necdet Subaşı; Türkiye'deki 12 Eylül 1980 darbesini, 1981'deki Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat suikastini ve 1977'deki Muhammed Ziyâ ül Hak'ın Pakistan devletine yönelik askerî darbesini ilgili örnekler arasında dahil etmektedir.²⁹⁹

1970'lerin ABD'sinin dış politikalarındaki ikircikli tutumları göze çarpsa da iç politikalarında Araplara ve Müslümanlara Orta Doğudaki gelişmelerden mülhem sindirme siyaseti uygulandığı görülmektedir. Arapların ve Müslümanların terörizmle tanımlanması, ırkçı nitelendirmelerin kullanılması, mesnetsiz suçlamalarla hukukî cezalara çarptırılmaları İslamofobik kamuoyu oluşturmada yaygınlıkla işlenen yöntemlerdendir.³⁰⁰ Çocukların eğitim öğretim gördüğü okulların müfredatlarındaki ders kitaplarına işlenen İslamofobik ve Arapfobik temalar ilgili yöntemlerin ne kadar derine indirildiğini göstermesi açısından kritiktir. 1975 yılının Indiana eyaletindeki Amerikan liselerinde okutulan ders kitaplarını incelemeye alan Glenn Perry'e göre,

²⁹⁶ Ronald Reagan, "Remarks at The Annual Dinner of The Conservative Political Action Conference", *Public Papers of The Presidents of The United States: Ronald Reagan, 1985* (Washington DC: United States Government Printing Office, 1988), 228. akt. Kumar, *İslamofobi İmparatorluğun Siyaseti*, 105.

²⁹⁷ Henry Corbin'in Arap İslam'ı ve İran İslam'ı ayırımını kritize eden Hamid Algar, bu ayırımın Corbin'in metinlerinde bariz ırksal bir nitelik taşımadığını yazmaktadır. Ancak bu niteliğin daha önceleri oryantalist Max Horten ve Comte Arthur de Gobineau'nun tezlerinde yer aldığını ve Corbin'in de onlardan etkilendiğini de yazmaktadır. Algar'a göre, Corbin'in yaptığı önceki biyolojik ayrımları operasyonel bir şekilde manevi düzeye taşımaktır. Bkz. Hamid Algar, "The Study of Islam: The Work of Henry Corbin", *Religious Studies Review* 6/2 (Nisan, 1980), 88 – 89.

²⁹⁸ Kumar, *İslamofobi İmparatorluğun Siyaseti*, 113.

²⁹⁹ Subaşı, "İslamofobi: Eski ve Yeni Sınırlar", 24 – 25.

³⁰⁰ Okumuş, "Müslümanların İslamofobi ile İmtihani", 356 – 357.

rastgele seçtiği yirmi kitapta İslam’a ilişkin yer alan konuların öne çıkan unsurları arasında; Kur’an’ın genel olarak Hz. Peygamber’in yazımlarından müteşekkil olduğu,³⁰¹ Arap ve İslam kelimelerinin birbirleri yerine kullanıldığı,³⁰² Arapların milliyetçilik ve sosyalizm fırtınasında mahsur kaldığı,³⁰³ Arap – İsrail savaşlarında İsrail devletinden taraf tutulması gerektiğini, Siyonist ideolojinin tüm Yahudilerin davası olduğunu ve bu davanın da kendi evlerine dönmek isteyen masum bir topluluğun mücadelesini temsil ettiği argümanları yer almaktadır.³⁰⁴ Perry bu argümanları taşımayan daha objektif kitapların da olduğunu fakat azınlığı teşkil ettiklerini belirtmektedir.³⁰⁵ Teknolojinin ilerlemesi ilgili yöntemler arasına sinema sektörünün kullanılmasını da dahil etmiştir. Nitekim daha önce edebî yazınlarda ve resimlerde görülen İslamofobik/Arapfobik temalar olduğu gibi sinema filmlerine taşınmıştır. İslamofobik algının 11 Eylül olayları öncesinde de ağırlıkla empoze edilmeye başlamasını delillendirmesi açısından bu gelişme kayda değerdir. 11 Eylül olayları öncesinde, bu temaların işlendiği 1100 film tespit eden Jack G. Shaheen soğuk savaş esnasında filmlerde işlenen “komünist öcü” stereotipinin yerini Arapfobiye bıraktığını aktarmaktadır.³⁰⁶ Bu filmlerde işlenen temalarda öne çıkan unsurlar yine şehvet ve şiddete dayalı Arap/Müslüman kimlikleridir. Bazılarında Filistinlilerin İsrailli çocukları öldüren teröristler olduğu, bazılarında Arap şeyhlerinin şehvetperest sapkın insanlar olduğu işlenmektedir.³⁰⁷ Çokça bilinen Runnymede Trust araştırma merkezinin 1997 yılında İslamofobik söylemin içeriği ve yansımalarına ilişkin yayınladığı rapor da tarihsel arka planına yer verdiği sürecin bir çıktısıdır. Nitekim bu raporda da İslamofobik söylemlerin giderek arttığı ve şiddetlendiği, bu söylemlerde; İslam’ın şiddet ve şehvet unsurlarına dayalı,

³⁰¹ Glenn Perry, “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, *Journal of Palestine Studies* 4/3 (Bahar, 1975), 48.

³⁰² Perry, “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, 50.

³⁰³ Perry, “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, 52.

³⁰⁴ Perry, “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, 53 – 56.

³⁰⁵ Perry, “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, 57.

³⁰⁶ Jack G. Shaheen, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies A People* (PDF: Olive Branch Press, 2009), 6.

³⁰⁷ Shaheen, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies A People*, 8.

çok kültürlü çok dinli toplumsal yaşamların önünde engel olan bir din olarak kabul edildiği aktarılmaktadır.³⁰⁸

11 Eylül olaylarına zemin hazırlayan gelişmelerle devam etmeden önce buraya kadar anlatılanları kısaca değerlendirmek, 11 Eylül olaylarını ve sonrasını daha iyi analiz edebilmek adına yerinde olacaktır. Soğuk savaş sürecinde bölgesel ve küresel ilişkilerde ABD, SSCB'yle olan mücadelesinde ideolojik ve askeri cephe paylaşımı yapabilmek için dış politikalarında İslamî köktendinciliği/selefiliği desteklemiş, iç politikalarında İslamofobik bir söylemle takibat uygulamıştır. Bu sürecin İslamofobik söyleminde yine etnik ifadelere başvurularak Arap ve Müslüman kelimeleri birbirleri yerine kullanılmıştır. Bu gelişmeler geçmiş dönemlerdeki İslamofobik politikaların farklı varyasyonlarındaki devamı olsa da farklı olan İsrail Devleti'nin ve Yahudilerin - aslında daha çok Siyonistlerin- Batı bloğuna dahil edilmesidir. Daha önceleri Hristiyanlığın tüm mezheplerin tahkir edilen ve düşmanlıkta Müslümanlarla bir tutulan Yahudilere yönelik politikalar gerek iç politikalarda gerekse dış politikalarda tam tersi yönde seyretmeye başlamıştır. Söz konusu gelişmeler birçok araştırmacı tarafından İngiltere ile ABD yönetiminde yükselen Evanjelistlerin (politik karşılığıyla neo-konservatiflerin) Yahudilere ve İsrail'e ilişkin teolojik müktesebatlarının getirdiği motivasyon noktalarının bir neticesi olduğunu savunmaktadır. Çünkü Evanjelizmin teolojik müktesebatının getirdiği sorumlulukta kıyametin kopuşuna değin Filistin coğrafyasında kurulacak bir Yahudi devletinin desteklenmesi gerektiği inancı vardır. İsrail Devleti yönetimindeki Siyonist güruhun beslendiği teolojik müktesebatta da Filistin topraklarında kurulacak bir Yahudi devletinin zorunluluğu inancı vardır. Dolayısıyla Arap – İsrail savaşının da yerli halka yapılan tüm zulümlerin de teolojik arka planında bu inanç yer almaktadır. Bu argümanlar Batı bloğundaki yeni siyasetin teolojik arka planını açıklaması açısından kritiktir. Ancak geliştirilen İslamofobinin sosyo-politik arka planını açıklamak için yeterli değildir. Öncelikle ABD'nin sosyo-ekonomik atılımının bir karşılığı olan kapitalizmin gelişmesinde Siyonist lobisinin önemli bir rol aldığı aşîkârdır.³⁰⁹ ABD'nin bölgesel ve küresel iktidar ilişkilerinde Orta

³⁰⁸ Conway, *Islamophobia: A Challenge For Us All*.

³⁰⁹ Bu görüşün popülaritesi 21. yy başlarına kadar çekilebilse de 20. yy başlarında sosyolog ve iktisatçı Werner Sombart, Yahudilerin modern kapitalizmin gelişmesindeki rollerini tarihsel süreciyle

Doğu bölgesi için İsrail Devleti'ni önemli bir müttefik olarak kullandığı da bilinmektedir. İsrail Devleti için ABD'nin taşıdığı önemse açıktır ki aynı şekilde Orta Doğu bölgesindeki faaliyetlerinde önemli bir müttefik olmasıdır. Bunun yanı sıra Şinasi Gündüz'e göre Siyonist yönetimin Filistin'deki iskân ve zulüm politikalarının arkasındaki bir diğer sosyo-politik etken, sömürgelerini devam ettirebilmek adına Filistin'de yerleşik bir kamuoyunun tesis edilmesi ihtiyacıdır. Bu kapsamda teolojik gerekçeler de önemli bir motivasyon kaynağıdır.³¹⁰ Hatta bu amaçla Yahudilerin Filistin'e yerleşmelerini teşvik etmek için iskân politikalarında Yahudilere yönelik sosyo-ekonomik teşvikler uygulanmıştır.

Kronolojik akışa devam edilecek olursa 1990'lı yıllarda 11 Eylül olaylarına zemin hazırlayan birtakım gelişmeler göze çarpmaktadır. 1991 yılında Irak lideri Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgali üzerine ABD'nin başını çektiği birçok devletle birlikte Saddam'a karşı açtığı Birinci Körfez Savaşı'dır. İlk başlarda Arap ülkeleri arasındaki bir iç husumete barışçıl bir müdahale olarak görülse de sonraları meselenin iç yüzünün petrol kaynaklarının kullanım menfaatine ilişkin olduğu anlaşılmıştır. Nitekim ABD Başkanları Reagan ve Bush'un önde gelen stratejistlerinden Richard Dekmejian'ın verdiği bir röportaja göre Saddam'ı yaratan da deviren de ABD politikalarıdır.³¹¹ Ancak bu aşamada daha önemli olan ve kesin olarak bilinen Körfez Savaşı'nın Amerikan kamuoyundaki İslamofobik algıyı pekiştirmesidir.³¹² Arap ülkeleri arasındaki ekonomik bir anlaşmazlığın neticesi olan savaşta ABD siyasetinin müdahalesini gerektirmesi ve İslamofobisinin körüklenmesi tek başına yeterince anlaşılamasa da aslında yukarıda yer verdiğim kronolojik süreç için sürpriz bir gelişme değildir. İki yıl sonrasındaysa Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik bombalı saldırı girişimi dikkatleri yeniden İslamcı terörizm konusuna çekmiştir. Son on yıl içinde Amerika'daki yabancı uyruklu vatandaşların

birlikte açıklama girişiminde bulunmuştur. Bkz. Werner Sombart, *Yahudiler ve Modern Kapitalizm* çev. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2019).

³¹⁰ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, "Son Gelişmeler Işığında Tarihten Günümüze Filistin", *YouTube* (20 Mayıs 2021)

³¹¹ Fatema Mernissi, "Palace Fundamentalism and Liberal Democracy", *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*, ed. Emran Qureshi and Michael A. Sells (New York: Columbia University Press, 2003), 59.

³¹² Emran Qureshi and Michael A. Sells (ed.), *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*, (New York: Columbia University Press, 2003), 38.

giriştiği terör eylemleri istatistiklerinde Müslümanların payı yüzde birlere tekabül etse de popülaritesi en yüksek olan yine Müslümanlarınki olmuştur.³¹³

Orta Doğu ve İslam uzmanı Amerikalı araştırmacı Daniel Pipes 1990 yılında National Review dergisi için yayınladığı bir yazının başlığına “Müslümanlar geliyor! Müslümanlar geliyor!” ifadesini yerleştirmiştir. Derginin kapak resmi için bir çölde ellerindeki kılıçları altlarındaki develeriyle kadraja doğru koşturan Araplar kullanılmıştır. Pipes, tipik bir algıya hizmet eden görselin arkasındaki yazısında Müslüman tehdidinin yansımalarını cihat ve göç alt başlıkları üzerinden açıklamaktadır. Cihat ve askerî tehdit dış politikaya yönelik bir tema oluştururken, göç ve nüfus artışı iç politikaya yönelik bir tema oluşturmaktadır.³¹⁴ The New York Times gazetesinin 1993’te yayınladığı bir gazete köşe yazısında da Nazizm ile Sosyalizmin ardından Müslüman fundemantalizmi yükselişte olan bir tehdit olarak tanıtılmaktadır. İran Devrimi ve Humeyni tehlikesine vurgu yapan bu yazıya göre 1989 senesi için sadece Britanya’da orta ve üst sınıftan olmak üzere 20 binden fazla insan İslam’ı tercih etmiştir. Demokrasiyi terk ederek yasaklar dini olan İslam’a geçişleri anlayamadığına değinen yazar, seküler Türkiye’de zengin Müslümanların cami sayılarını arttırmasına da endişeyle yer vermektedir.³¹⁵ Bernard Lewis’in “*Müslüman Öfkenin Kökenleri (The Roots of Muslim Rage)*”³¹⁶ makalesiyle Samuel P. Huntington’ın “*Medeniyetler*

³¹³ İlgili istatistik için bkz. John Trumbour, “The Clash of Civilizations: Samuel P. Huntington, Bernard Lewis and the Remaking of Post-Cold War World Order”, *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*, ed. Emran Qureshi and Michael A. Sells (New York: Columbia University Press, 2003), 96.

³¹⁴ Cihat tehlikesinin İslam ülkelerinin tümüne teşmil edilemeyeceğine, Ortadoğu ülkelerinin ve popülasyonlarının bir kısmına karşılık geldiğini de yer veren Pipes, daha büyük tehlikenin ABD ve Avrupa’da yükselmekte olan Müslüman nüfus oranlarına işaret etmektedir. Pipes’a göre bu iki tehlikenin de tek çözümü Müslümanların modernleşmesi, yeniden eğitilmesi ve bu şekilde Batı toplumlarına entegre olmalarıdır. Pipes’ın ifadeleri yapıcı eleştiriler gibi dursa da argümanlarının çoğunluğunu operasyonel kullanmıştır. Bkz. Daniel Pipes, “The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!”, *Daniel Pipes Middle East Forum* (Erişim 12 Mayıs 2021)

³¹⁵ Clare Hollingworth, “Another Despotic Creed Seeks to Infiltrate the West”, *The New York Times* (9 Eylül 1993).

³¹⁶ Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage” *The Atlantic Monthly* 266/3 (Eylül, 1990), 47 – 60.

Çatışması Mı? (The Clash of Civilizations?)”³¹⁷ makalesinin bu yıllara rast gelmesi yine dikkat çeken bir rastlantıdır. Çünkü her iki çalışmanın da ortak noktası güncel gelişmeleri İslam ve Batı bloklarının karşılıklı konumlandırıldığı çatışma teorisiyle açıklama girişimleridir.

21. yüzyılın ilk yıllarına doğru gelindiğinde Orta Doğu’daki İslam devletleri her ne kadar siyasi düzensizlik içindeyse de tek başlarına ciddi bir potansiyelleri taşımaktadırlar. ABD’nin İran ve Irak üzerindeki politikalarına dair de bir istikrar veya başarı kendini göstermiş değildir. İsrail ve Filistin arasındaki gerginlik de çatışmalarla birlikte devam etmektedir.³¹⁸ Kumar, Bush dönemi de dahil olmak üzere ABD dış politikalarında danışmanlık hizmeti yürüten ve yönetimdeki neo-konservatif grubun bir kurumu olan “Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi (The Project for the New American Century)”nin 2000 yılında yayınladığı rapora 11 Eylül olaylarının gelişmesinin arka planını açıklaması açısından dikkat çekmektedir.³¹⁹ Rapor incelendiğinde görülmektedir ki Kumar’ın da dikkat çektiği gibi Amerika’nın küresel liderliğini sürdürmesinin, uluslararası barışın garantörü olmasının temel yöntemi askerî müdahalelerden geçmektedir.³²⁰ Nitekim ABD yönetiminin de 11 Eylül olaylarının gelişmesiyle ilgili rolü olduğuna ilişkin birçok tartışma da zaten yapılmıştır. Fakat kesin olan ve bu çalışmayı ilgilendiren kısmı 11 Eylül olayları ardından ABD, önce Afganistan’a sonrasında Irak’a askerî müdahalelerini meşrulaştırmıştır. Bununla birlikte olayın büyüklüğü İslamofobiyi daha küresel boyutlara taşımıştır. Haliyle 11 Eylül olayları da dünyanın gündemine oturmuştur. Zaten saldırının Dünya Ticaret Merkezi’ne gerçekleştirilmesi dünya devletlerinin siyasetine ve ekonomisine karşı bir meydan okuma algısına da hizmet etmektedir. Saldırının ardından dönemin ABD Başkanı Bush’un olaya ilişkin konuşmalarında öne çıkan unsurlar da benzer temalara vurgu yapmaktadır. İlgili temalarda Amerika’nın özgürlük ve demokrasinin en yoğun yaşandığı ülke olduğu için hedef seçildiğini mesajını veren Bush, kutsal kitaptan

³¹⁷ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 72/3 (Yaz, 1993), 22 – 49.

³¹⁸ Veysel Kurt, “11 Eylül’den Sonra ABD’nin Ortadoğu Politikası”, *SETA* (Erişim Tarihi: 13 Mayıs 2021).

³¹⁹ Kumar, *İslamofobi İmparatorluğun Siyaseti*, 159.

³²⁰ Thomas Donnelly, *Rebuilding America’s Defenses: Strategy, Forces and Resources For a New Century* (The Project for the New American Century, 2000), 5.

referanslarla bu çatışmanın tarih boyu süregelen iyi ve kötünün mücadelesi olduğuna değinerek ABD'nin mücadelesini Haçlı Seferlerine benzetmiştir.³²¹ İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi ise Berlin'de saldırıya ilişkin verdiği bir demeçte tüm dinî inançlara ve değerlere özgürlükleriyle sahip çıkan Batı uygarlığının İslam karşısında çok daha üstün olduğunu savunurken İslam'da böyle bir hoşgörünün olmadığını savunmuştur.³²² Aynı senenin sonunda Avrupa Birliği ülkeleri arasında 11 Eylül saldırılarına ilişkin terörizmle mücadele adına “Ortak Tutumlar ve Çerçeve” başlığıyla bir şablon ve politika belirlenmiştir. Bu ilkelerin düsturunda birçok Avrupa ülkesi Müslüman vatandaşlarını salt dinî kimliklerinden dolayı fişlemiş ve takibe almıştır.³²³

Nathan Lean'e göre 11 Eylül olayları Batı devletlerinin politikalarında İslamofobik unsurlara ilişkin önemli bir dönüm noktası teşkil etmişse de kamuoyu algısındaki dönüşümleri daha farklı boyutlarda seyretmiştir. Lean bu görüşü savunurken Amerikalı Müslümanlara ve 11 Eylül olaylarına ilişkin saldırıdan iki ay sonra Amerika'da yapılan saha araştırmaları raporlarını delil göstermektedir.³²⁴ İlgili raporlar incelendiğinde görülmektedir ki Mart ayında, yani saldırıdan önce, Amerikalı Müslümanlar için olumlu görüş bildirenlerin oranı %45 iken saldırıdan iki ay sonra %59'a yükselmiştir. Aynı anketteki verilere göre dinin Amerikan toplumundaki etkisi yükselmiş, hatta son kırk yılın en yüksek oranlarına ulaşmıştır. Büyük çoğunluk saldırıların ardından ABD'nin gerçekleştirdiği Afganistan işgalini gerekli ve meşru bulmaktadır. Sivil kayıpların önlenmesinde ABD'nin gayreti yeterli bulmayanları oranı ise sadece %25 ile sınırlı kalırken, işgalin daha da güçlendirilmesi gerektiğini savunanların oranı da %56'ya karşılık gelmektedir.³²⁵ Amerikalı Müslümanlara dönük hoşgörü yükselirken, Afganistan'daki işgalin ve sivil kayıpların meşru görülmesi karmaşık bir algı olarak dursa da Bush'un 11 Eylül intikamını Haçlı Seferlerine benzetmesinin ardından kendisini affettirmek için Müslümanlarla yakın ilişkiler geliştirmeye çalışması ve kamuoyunu bu bağlamda yönlendirmeye gayreti ilgili karmaşık algının politik arka planını daha net aydınlatmaktadır. Ancak Lean'in

³²¹ “Başkan Bush'un 11 Eylül'de Ulusa Seslenişi”, *BBC News Türkçe* (6 Eylül 2011).

³²² *NTVMSNBC*, “Berlusconi: Batı İslam Dünyasından Üstündür” (26 Eylül 2001).

³²³ Talip Küçükcan, “AB'de Müslümanlar ve İslamofobi”, *Radikal* (26 Mart 2006).

³²⁴ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 30.

³²⁵ Pew Research Centre (PRC), “Post September 11 Attitudes”, (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2021).

tespitlerinde daha kritik olan kamuoyundaki İslamofobik algının 2002'den sonra yükseliş trendine girmesidir.³²⁶ Lean'ın aktardığı gibi saha araştırmalarının raporlarına göre 2002'de İslam'ın diğer dinlere göre şiddeti daha çok beslediğine inananların oranı %25 iken, 2003'te %44'e 2004'te %46'ya yükselmiştir. 2009 ve 2010'daki verilerde ise sadece çok küçük değişiklikler vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki 2004 ve 2010 arasını kapsayan aynı anketin sonuçlarında İslam'ın diğer dinlere göre şiddeti daha çok beslemediğine inananların oranı da %37'ye karşılık gelmektedir.³²⁷ Aynı dönemin Avrupa kamuoyundaki algıları ve oranları da pek farklı değildir. The Gallup araştırma gurubunun Avrupa, Amerika ve Orta Doğu ülkelerinde yaptığı bir saha araştırmasında “Müslüman-Batı ilişkilerindeki gerilimin arka planında politik ilgiler mi dini kültürel farklılıklar mı olduğu” sorulmuştur. Sırasıyla dini kültürel farklılıklar ve politik ilgiler diyenlerin oranları şu şekildedir; Almanya'da %48 - %45, Fransa'da %41 - %43, İtalya'da %41 - %39, İngiltere'de %55 - %39, Kanada'da %56 - %38, İsrail'de %58 - %37, Belçika'da %50 - %35, Amerika'da %62 - %35, Norveç'te %54 - %23.³²⁸ Anlaşılan dönemin Amerika ve Avrupa kamuoyunda İslamofobi hala şiddetli bir kimlik problemi olmasının yanı sıra bu algıda aslında keskin bir ayırım da vardır. Nitekim oranlar ülke ülke değişse de İslamofobinin sosyo-politik üretimini göz önünde bulunduranların oranı neredeyse yarıya yaklaşmaktadır. Yine de İslamofobik algıdaki kritik bir yükseliş trendi söz konusudur ve Lean'e göre bu oran İslam'la ilişkilendirilen terör eylemleriyle açıklanması güçtür. Çünkü 2011'deki istatistiklere göre 11 Eylül olaylarından 2011'e değin İslam'la ilişkilendirilen terör eylemlerinde ve terörist sayılarında büyük bir düşüş vardır ve bu sayı diğer suç oranlarına kıyasla çok düşük kalmaktadır.³²⁹ Lean için bu problematiğin açıklaması ABD ve Avrupa ülkelerindeki “İslamofobi Endüstrisini” teşkil eden ana akım medya organlarıdır.³³⁰

Dolayısıyla bu açıklamalardan ve verilerden hareketle denilebilir ki 11 Eylül 2001 İkiz Kule saldırısı, 11 Mart 2004 Madrid Tren saldırısı, 7 Temmuz 2005

³²⁶ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 31.

³²⁷ Pew Research Center (PRC), “Public Remains Conflicted Over Islam”, (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2021).

³²⁸ Abu Dhabi Gallup Center (ADGC), *Measuring State of the Muslim - West Relations: Assessing “The New Beginning”* (28 Kasım 2010), 41.

³²⁹ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 40.

³³⁰ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 82 – 83.

Londra'daki bombalı saldırı elbette İslamofobinin Amerika ve Avrupa kamuoyundaki İslamofobik algıyı beklenen bir şekilde geliştirmiş, şiddetlendirmiştir. Ancak bu süreci 2003'teki İkinci Körfez Savaşından/Irak İşgalinden, 2008'deki Avrupa'yı sarsan ekonomik krizden ve aşırı sağ partilerin yükselişinden, 2010'da başlayan Arap Baharından ve sonuçlarından bağımsız değerlendirmek Avrupa ve Amerika hükümetlerinin İslamofobik algının pekişmesindeki rollerini ihmal etmek, yani İslamofobinin sosyo-politik arka planını yeterince anlayamamak olacaktır. Nitekim Irak işgali hükümetin kamuoyundaki desteğini almasıyla ve meşrulaştırmasıyla gerçekleştirilebilecektir. Avrupa'daki ekonomik kriz içinse göçmen sayılarının artmasıyla birlikte istihdam oranlarında düşüş ve işsizliğin yaygınlaşmasının İslamofobiye sivil dinamikler üzerinden geliştirmesini, göçmenleri hedef kitleye oturtulmasını beraberinde getirmiştir. Böyle bir atmosferde göçmenlerin aleyhine geliştirilebilecek politikaların kamuoyunun desteğini alma konusunda çıkar sağlayacağı bariz olduğu gibi ekonomik krizden sorumlu tutulan hükümetin dikkat dağıtmak için İslam tehdidi gibi daha büyük tehlikelere toplumu yönelttiği de bilinmektedir. Arap Baharı sürecinde de mevcut rejimlerin sivil ayaklanmalarla sarsılması, devrilmesi Amerika ve Avrupa hükümetlerinin dekolonizasyon politikası ile yürüttüğü sömürgeleri de tehlikeye sokmuştur. Arap Baharının Avrupa'daki etkileri bağlamında Fransa örneği üzerine çalışan Ömer Behram Özdemir aynı sene içerisinde hükümet politikalarındaki İslamofobik temaların arttığını aktarmaktadır. Özdemir'in aktarımlarına göre yine bu sene içerisinde kadınları özgürleştirmek gerekçesiyle peçe ve burka yasağı getirilmiş, İslam-Siyasal İslam ayrımı yapılmış, “Arap Baharı – İslamcılar – Tehlike” üçlüsünün sık sık bir arada kullanıldığı popüler dergilerde bunlara ilişkin yazılar ve fotoğraflar yayınlanmış, aşırı sağ siyasetin popülizmi yükselmiştir. Özdemir'in paylaştığı istatistiklere göre bu tarihten sonraki üç yıl içerisinde çoğunluğu tesettürlü kadınlara uygulanan şiddet ve taciz olayları geçmiş yıllara kıyasla büyük bir farkla artmıştır.³³¹

Daha da yaklaşarak 2015'e gelindiğinde İslamofobini'nin küresel tasavvurunda tekrar şiddetlenmesine sebep olan Charlie Hebdo olayı yaşanmıştır. İslam Peygamberini aşağılayıcı ve tahkir edici çizimlerle tasvir ettiği karikatürünü kamuoyunda paylaşan Charlie Hebdo, IŞİD uzantılı olduğu tespit edilen kişilerce

³³¹ Ömer Behram Özdemir, “Fransa’da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharının Etkisi”, *Ortadoğu Yıllığı* (Ocak, 2012), 445 – 462.

öldürülmüştür. Dünya kamuoyu algısında cinayetin ağırlığı, karikatürü düşünce özgürlüğü sınırlarına dahil etmiştir. İslamofobiyi besleyen bu olay yakın dönem için İslam'ı özgürlükçü laik değerler karşısında konumlandırıldığı algısını güçlendiren önemli bir köşe taşı olmuştur.

Karikatür krizinin yanı sıra son on yılda Avrupa hükümetlerinin İslamofobik politikalarını besleyen en önemli mesele göçmen sayılarının artışıdır. Özellikle Arap Baharının başlamasından sonra Orta Doğu devletlerinde siyasî istikrarsızlıkların artması, 2012 yılından itibaren IŞİD örgütünün bu bölgede terör faaliyetlerini arttırması Avrupa ve Amerika'ya kitlesel göç hareketlerini hızlandırmış ve yoğunlaştırmıştır. Bu durum aynı hızla Avrupa ve Amerika'daki Müslüman nüfus oranını arttırmıştır. Bununla birlikte Müslümanların doğum oranının, yerli gayrimüslim halktan daha fazla olması ve İslam'a geçenlerin sayısının her geçen yıl artması³³² hükümetlerin yeni nüfus politikalarını ve aşırı sağ hareketlerinin yükselişini de beraberinde getirmiştir.³³³ Müslümanlara yönelik sivil suçların ve terör eylemlerinin yükselişi de zaten bu doğrultuda beklenen bir gelişmedir.³³⁴ Müslümanların nüfus ve dolayısıyla nüfuz olarak yükselişi ve potansiyel sonuçları hükümetlerin entegrasyon adına gerçekleştirdikleri asimilasyon politikalarında neticesini bulmuştur. Son yıllarda bunun en çok öne çıkan örneği -ki aslında 1990'lara geri götürülebilen bir tartışmadır- Euro – İslam veya Avrupa İslam'ı olarak nitelendirilen politikadır. İslamî köktendinciliğe/selefilğe veya siyasal İslam'a çözüm olarak, karşıt kutup olarak projelendirilen Avrupa İslam'ı özellikle karikatür krizi sonrasında Avrupa gündemine taşınmaya çalışılmaktadır. Yine bu yıllarda üç yüz Fransız akademisyen, Kur'an-ı Kerim'in şiddet referansları içeren ayetlerinin çıkarılması teklifini kamuoyuyla paylaşmıştır.³³⁵ İlgili görüşlerin politikaya

³³² Pew Research Center'ın Avrupa için 2017'de yaptığı bir saha araştırmasının sonucuna göre göçler durdurulsa bile Müslümanların nüfusu hızla artış eğilimindedir. Bkz. Pew Research Center (PRC), "Europe's Growing Muslim Population", (16 Mayıs 2021).

³³³ Avrupa'da aşırı sağ partilerin yükselişinin detayları için bkz. Muhterem Dilbirliği, "Aşırı Sağın Karanlık Gölgesinde Avrupa" *Avrupa'nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*, ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak (Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020), 177 – 183.

³³⁴ Anadolu Ajansı (AA), "SETA'dan Avrupa'da İslamofobi Raporu", (16 Mayıs 2021).

³³⁵ Yaşar Demir, "Tarihten Günümüze Fransa'nın İslam'a Bakışı", *Avrupa'nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*, ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak (Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020), 31 – 35.

taşındığı Fransa Cumhurbaşkanı Emmanuel Macron'un şu ifadelerinde belirginlik kazanmaktadır: "Fransa'da cumhuriyetin ortağı olması için İslam'ın yapılandırılması gerekiyor"³³⁶. 2024'ten itibaren Fransa'daki camiler için imam yetiştireceklerinden bahseden Macron, başörtünün dini inancın gereği olduğu kadar provokatif bir araç olarak da kullanıldığına değinmektedir.³³⁷ Benzer bir politika olarak Alman İslam'ını açıklayan Zeliha Eliaçık Almanya Şansölyesi Angela Merkel'in "İslam, Almanya'ya aittir" söylemini ve siyasetini kritik etmektedir. Eliaçık'a göre "İslam Almanya'ya ait değildir" söyleminin politik arka planı "İslam Almanya'ya aittir" söyleminin politik arka planından farklı değildir.³³⁸ Kazım Keskin de Avusturya'da belirli koşullara hapsedilen Avusturya İslam'ının Müslümanlara yaşayabilecekleri tek dinî yaşam biçimi olduğunu aktarmaktadır.³³⁹ Açıktır ki tüm bu girişimler Müslüman azınlıkların dinî sosyal kimliklerini bir tehdit olarak görme ve baskılama çabasıdır. Söz konusu politikalar Avrupa halklarının uzun yüzyıllar boyunca maruz kaldığı negatif İslam imajını pekiştirmekte ve şiddetlendirmektedir. Dolayısıyla sivil dinamiklere kazandırılmaya çalışılan ve İslamofobik politikalarda kamuoyu talebi yaratılmaya çalışılan girişimlerdir. Bunun yakın zamanlardaki bir örneği Mart 2021'de İsviçre kamuoyuna aşırı sağ partilerin önderliğinde peçe ve burka yasağı getirilmesi teklifi referanduma sunulmuş ve neticesinde kabul edilmiştir. Peçe ve burka yasakları yeni bir durum değildir fakat dikkatleri çeken bu kıyafeti kullanan Müslümanların sayısının sadece 30 olmasıdır. Buna benzer bir örnek 2010'da ABD'de ve 2015'te Almanya'da İslamofobik tutumları ölçmeye ilişkin yapılan saha araştırmalarında saptanmıştır. Bu araştırmalarda Müslümanlarla daha az iletişim kuran insanların daha çok İslamofobik görüş bildirdikleri tespit edilmiştir. İlgili aktarımı yapan Ahmet Yemenici ve Özcan

³³⁶ Yeni Şafak (YŞ), "Macron: İslam'ın Yapılandırılması Gerekiyor", (16 Mayıs 2021).

³³⁷ Yeni Şafak (YŞ), "Macron: İslam'ın Yapılandırılması Gerekiyor", (16 Mayıs 2021).

³³⁸ Zeliha Eliaçık, "Bir Siyasi Proje Olarak 'Alman İslam'ı'", *Avrupa'nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*, ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak (Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020), 37 – 43.

³³⁹ Kazım Keskin, "Bir Sosyal Mühendislik Projesi Olarak 'Avusturya İslam'ı'", *Avrupa'nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*, ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak (Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020), 50 – 53.

Güngör'e göre bu sonuçların nedeni sıklıkla İslamofobik tutumlara yer verilen medya organlarıdır.³⁴⁰

Buraya kadar aktarılanlar özetle değerlendirilecek olursa; soğuk savaş sürecinde Avrupa Hıristiyanlığı teo-politik dönüşümlerle bünyesine ABD ve İsrail Devletini alarak dünya siyasetinde Batı Medeniyeti olarak adlandırılan yeni bir bloğu temsil etmeye başlamışlardır. Bu süreçte Batı bloğunun en büyük rakibi SSCB olduğu için İslamofobik politikalar daha bölgesel ve küçük çaplı kalmıştır. Hatta Batı bloğunun önde gelen ülkesi ideolojik ve politik mücadelesine yeni bir cephe açmak için İslamî köktendinciliği/fundamentalizmi/selefililiği desteklemiştir. Yine de dış politikaları yansıtan bu tutum iç politikalarda tam aksi yönde işlev görmüştür. Avrupa ve Amerikan kamuoyunda İslam, Araplarla temsil edilen şiddeti ve şehveti meşrulaştıran bir dindir. Nitekim bunun yansımaları dönemin medya içeriklerinde görülmektedir. Ancak 1979'da İran İslam devrimi Batı bloğunun Orta Doğu politikalarında bir tehdit olarak durduğu için İslam'a dair tutumlar ikircikli bir hal almaya başlamıştır. Soğuk Savaş sonlarına doğru SSCB bloğunun zayıflaması ve yıkılması neticesinde ise ikircikli tutum için gerekli bir zemin kalmamış ve Batı bloğu gerek dış politikalarında gerekse iç politikalarında İslamofobik siyasete yer vermeye başlamıştır. 1990'lardaki Körfez Savaşı 2001'deki İkiz Kule saldırıları ilgili siyaset için büyük bir malzeme teşkil etmiş ve sonrasındaki Afganistan ve Irak işgallerinin sosyo-politik çerçevesini belirlemiştir. Bu çerçevede Batı bloğunun artık temel düşmanı daha önce desteklediği İslamî köktendinciliktir. Yeni bloklaşmaların öncesinde zaten oryantalist çalışmalar bu teorilerini kamuoyunun toplumsal hafızasına yerleştirmeye başlamıştır. Dolayısıyla bilimsel ve politik argümanların eşlik ettiği yeni bloklaşmaların meşruiyet zeminini sosyo-teolojik bağlamda demokrasi, laiklik ve dinler arası hoşgörünün temsil ettiği Batı Medeniyetine karşılık tüm bunları yok etmek isteyen İslam dini teşkil etmektedir. Yani 20. yüzyıldan itibaren İslamofobi seküler bir teo-antropolojik anlayış üzerine kurulmuştur. 21. yüzyılın başından itibaren 11 Eylül olayları her ne kadar küresel İslamofobi için önemli bir dönüm noktası teşkil etmişse de ilerleyen yıllarda gelişen kamuoyundaki İslamofobik algı yükselişiyle 2001 yılındaki istatistikleri çok geride bırakmıştır. Orta Doğudaki ve Avrupa'daki ekonomik ve politik gelişmeler Avrupa

³⁴⁰ Ahmet Yemenici – Özcan Güngör, “Batı’da İslamofobi Algısının İstatiski Anlamı Üzerinde Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/9 (Bahar 2018), 302 – 306.

hükümetlerini ekonomik olarak zora sokmuş, göçmen dalgalarının sayısını arttırmış, Avrupa'nın sosyo-politik dengesini sarsmıştır. İslam'la ilişkilendirilen birtakım terör eylemleri, Müslüman nüfusunun çoğalması, işsizlik oranlarının artması ve Avrupa'nın ekonomik olarak darboğaza girmesi Avrupa halklarında kimliksel bunalımları pekiştirmiştir. Böylesi bir atmosferde aşırı sağ partilerin yükselmesine, Müslüman azınlıklara yönelik terör eylemlerinin artmasına sebep olduğu gibi tam tersi reaksiyonlara da sebep olmuştur. Saha araştırmaları raporlarına göre ilk gruptaki insanların sayısı daha çok olsa da ikinci gruptaki insanların sayısı hiç de azımsanacak gibi değildir. Bu iki farklı kimlik probleminin yansıması da hükümet politikalarında yeniden kendini göstermiştir. Nitekim önceleri sürekli şiddet ve şehvet referanslarının medya yardımıyla yürütölmeye çalışıldığı İslamofobi yeterli bir sindirme sağlayamadığı için bahsi geçen politikaya dönmöştür. Avrupalı hükümetlerde aşırı sağ siyasete yaklaşma hamleleri olduğu kadar mevcut Müslüman popölasyonu asimilasyon uygulamaları ile Batı halklarına dahil etme hamleleri de geliştirilmiştir. Euro-Islam veya Avrupa İslam'ı projeleri de bu hedefe matuf girişimlerdir.

Genel çerçevede Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve sonrasında görölen İslamofobinin sosyo-politik boyutları için; iktidar ilişkileri, kimlik, sanat, medya ve oryantalizm anahtar kavramları söylenebilir.

3. BÖLÜM:

TEOLOJİ VE SOSYOLOJİ ÇEMBERİNDE İSLAMOFOBİ

İkinci bölümde yer verilen tarihsel arka plana dair dönem analizlerinin neticesinde anahtar kavramlarla ifade edilen İslamofobinin sosyo-politik boyutları bu bölümde değerlendirilebilir.

İlk İslam Toplulukları ve Orta Doğuda İslamofobi başlığı altındaki İslamofobinin sosyo-politik boyutları; bölgesel iktidar ilişkileri, şiirin yoğunluklu olarak kullanıldığı sanatsal faaliyetler, dinî/etnik kimlik yapıları ve apolojik metinlerdir. Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista başlığı altındaki İslamofobinin sosyo-politik boyutları; bölgesel iktidar ilişkileri, edebî yazınların yoğunluklu olarak kullanıldığı sanatsal faaliyetler, dinî/etnik kimlik yapıları ve apolojik metinlerdir. Haçlı Seferleri ve Osmanlı başlığı altındaki İslamofobinin sosyo-politik boyutları; bölgesel ve küresel iktidar ilişkileri, edebî yazınlara ve görsel eserlere dayalı sanatsal faaliyetler, dinî/etnik kimlik yapıları ve oryantalizmdir. Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası başlığı altındaki İslamofobinin sosyo-politik boyutları; bölgesel ve küresel iktidar ilişkileri, dinî/etnik kimlik yapıları, edebî yazınlara ve görsel eserlere dayalı sanat eserleri, gazetecilik, dergicilik, TV ve internet yayınlarına dayalı medya ve oryantalizmdir.

Analizi yapılan tüm dönemler için sosyo-politik boyutlara ilişkin üretilen anahtar kavramlar arasında bir anlam ilişkisi olduğu görülmektedir. Nitekim kabaca bir genellemeyle; erken orta çağdaki edebî yazınlar ve şiirler ile modern dönemdeki yazılan romanlara, apolojik metinlerden oryantalizme, orta çağdaki resimlerden modern dönemdeki filmlere veya karikatürlere değin süregelen bir anlam ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda ilgili boyutlar İktidar İlişkileri, Kimlik ve Sanat, Medya, Bilim başlıkları altında toplanabilir.

3.1. İKTİDAR İLİŞKİLERİ

İktidar ilişkileri, zorunlu bir toplumsal tabakalaşma sürecinin sonucu olarak tarihsel süreç boyunca gelişen tüm sosyal oluşumlarda kendini göstermiştir. Kabaca tabirle; bir toplumsal sınıfın, bir başka toplumsal sınıf üzerindeki tahakkümü olarak nitelendirebilen iktidar ilişkilerinde siyasi erki elinde bulunduran grup aynı zamanda ekonomik ve askerî üstünlüğü de elinde bulundurmaktadır. Bu özellikleriyle hayli cazip olan iktidar sınıfı, mevcudiyetini koruyabilmek için desteğini aldığı kamuoyunda iktidar meşruiyetine sahip olması gerekmektedir. Ancak söz konusu meşruiyeti sağlayamadığı zaman veya daha meşru kabul edilen bir başka toplumsal sınıfın iktidar mücadelesi baş gösterdiği zaman iktidar ilişkileri üzerinden toplumsal çatışmalar kaçınılmaz olmaktadır. Bu çerçevede iktidar ilişkilerinin çok boyutlu sosyal yapıları sosyolojik teorilerin tartışma konularının kayda değer bir kısmını teşkil etmiştir.

Tarihsel sürecin incelendiği bölümde görüldüğü üzere İslamofobi de iktidar ilişkilerinden, meşruiyet krizinden ve toplumsal çatışmalardan bağımsız veya salt teolojik motivasyonlar üzerine kurulu bir olgu değildir. Tarihsel süreçte İslamofobiye ilişkin öne çıkan iktidar ilişkileri sosyolojik teoriler eşliğinde değerlendirilebilir.

Öncelikle iktidar sınıftan kastın neye karşılık geldiğini açıklamak gerekmektedir. İktidar sınıfının, diğer toplumsal sınıflar üzerinde tahakküm hakkına sahip olan bir topluluk olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu çalışmada incelemeye alınan tarihsel süreçteki iktidar sınıfı, kısaca devlet ve elitler olarak ifade edilebilir. Tek bir kavram altında birleştirecek olursa yönetici elitler olarak da ifade edilebilir. Birlikte iktidar sınıfını teşkil eden bu yapının birbirlerini destekledikleri gibi birbirleriyle rekabet ettikleri de bilinmektedir. Bunun yanı sıra birbirleri üzerinde belirli bir dereceye kadar da yaptırım uygulama potansiyellerine sahiptirler. Bunun orta çağdaki örneği Kilise ve Devlettir. Zaman zaman Kilise ve Devlet birlikte hareket etmişlerdir. Zaman zaman da birbirleriyle rekabet etmişlerdir. Erken modern dönemde ve modern dönemde bu ikili,

iktidar ilişkilerini yükselen burjuva sınıfıyla paylaşmışlardır. Bahsi geçen ittifaklar ve rekabetler de yeni üçlü iktidar yapısında devam etmiş ve etmektedir.

İslam dininin toplumla buluşmasından itibaren teşekkül eden din söylemi iktidar ilişkileri adına yeni bir durumu da ifade etmeye başlamıştır. Nitekim İslam dininin mesajındaki sosyal yapı dönemin mevcut Mekke ve Medine hükümet yapıları için mümkün değildir. Söz konusu sosyal yapıyı; mevcut rejim, teolojik ve sosyo-politik iktidarları adına bir tehdit olarak gördükleri için bastırmaya çalışmıştır. Çünkü dinî inançları üzerine kurdukları bir sosyo-politik yönetim yapısı bulunmaktadır. Yeni dinin kabulü iktidar ilişkileri anlamında bir devinim anlamına gelmektedir. Bu gelişmeler doğrultusunda başlayan Arap yarımadasındaki İslamofobi bölgesel iktidar ilişkileri çatışmasının bir sonucudur.³⁴¹ Benzer şekilde Orta Doğuda ve Avrupa içlerinde yayılmaya başlayan İslam toplulukları Doğu ve Batı Kiliselerinin iktidarı altındaki topraklarda genişledikçe yeni bir iktidarı da beraberinde getirmişlerdir. Endülüs Emevileri dönemiyle başlayan Avrupa Hristiyanlığı iktidarına karşı tehdit Avrupa devletleri adına İslamofobinin başlangıç noktalarından birini oluşturmuştur.³⁴² Başlangıçta bölgesel iktidar ilişkilerinin çatışmasıyla oluşan İslamofobi, yeni kurulan İslam devletlerinin ve bilhassa Osmanlının yayılmacı politikası neticesinde küresel iktidar ilişkileri çatışmasının bir sonucu olmuştur.³⁴³ Soğuk savaşın ardından İslam ülkelerinin yükselişi ve Avrupa'daki Müslüman azınlıkların nüfus oranlarının çoğalmasıyla birlikte hem bölgesel hem küresel iktidar çatışmalarında yeniden İslamofobik politikalar kendini göstermeye başlamıştır.³⁴⁴

Açıklanan verilerden hareketle söylenebilir ki İslamofobinin oluşmasında ve oluşturulmasında bölgesel ve küresel iktidar ilişkilerindeki çatışmalar önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim iktidarı elinde bulunduran topluluk sosyo-politik erki de elinde

³⁴¹ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “İlk İslam Toplulukları ve Orta Doğuda İslamofobi” başlığı incelenebilir.

³⁴² Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista” başlığı incelenebilir.

³⁴³ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Haçlı Seferleri ve Osmanlı” başlığı incelenebilir.

³⁴⁴ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası” başlığı incelenebilir.

bulundurmaktadır. Dolayısıyla İslamofobinin bir ölçüde iktidar sınıfları arasındaki çatışmanın bir sonucu olduğu görülmektedir.

Söz konusu çatışmalarda iktidar yapılarının otoritesini ve üstünlük istikrarını sürdürmesi kamuoyunun desteğini alabilmeleriyle ilişkilidir. Kamuoyunun desteğini alabilmeleri ise iktidarlarının ve çatışmalarının gerekliliğine dair meşruiyet zemini sağlayabilmelerine bağlıdır. Otorite ve meşruiyet bağdaşımının siyasal erk için şart olduğuna ilişkin Max Weber'in yaklaşımı bu aşamada ele alınabilir. Weber sosyolojisinde iktidar, meşruiyetini sağlayan özelliklere sahip olduğu kadar meşruiyetini sağlamayan özelliklere de sahip olabilmektedir. Bir sosyal grup iktidarda olsa da o grubun otoritesini sağlayan, yani özel konumu koruyan özelliği meşruiyetini sağlayan özelliklere sahip olmasıdır.³⁴⁵ Ejder Okumuş; Weber sosyolojisinde meşruiyet yaklaşımının, çatışma görüşlerindeki perspektiflerinde de belirleyici olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde Weber'e göre siyasal erk, otoritesinin temellerini oluşturan meşruiyet özelliklerini kaybettikçe rekabet içinde bulunduğu grupla arasındaki iktidar çatışmaları kaçınılmaz hale gelmektedir.³⁴⁶ Bu açıklamalar doğrultusunda İslamofobinin iktidar çatışmalarındaki meşruiyet krizi için bir arayış olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Nitekim tarihsel süreç tekrar göz önüne alındığında görülmektedir ki erken orta çağda ve orta çağda Avrupa devletleri, İslam topluluklarının tehdidi karşısında Kiliseyle ittifak yaparak iktidarlarına teolojik meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.³⁴⁷ Yeni ittifak grubu, Haçlı Seferlerini başlatırken İslam tehdidinin Avrupa Hıristiyanlığı için büyük bir tehlike olduğunun vurgusunu yaparak din ve millet savunusu adına iktidarlarının ve politikalarının meşruiyet temellerini pekiştirmeye gayret etmişlerdir. Erken modern dönemde kilisenin iktidar üzerindeki etkisi kırılmaya yüz tutup burjuva etkisini göstermeye başladığında iki rakip grup birbirlerini İslam'a ve Müslümanlara benzemekle suçlayarak birbirlerinin meşruiyet temellerini sarsmak için uğraşmışlardır. Her iki grup da Avrupa Hıristiyanlığının tek gerçek temsilcinin kendileri olduğunu

³⁴⁵ Ritzer, *Klasik Sosyoloji Kuramları*, 240.

³⁴⁶ Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 33.

³⁴⁷ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmancın 2. Bölümündeki "Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista" başlığı ile "Haçlı Seferleri ve Osmanlı" başlığı incelenebilir.

savunarak meşruiyet temellerini güçlendirmeye çaba sarf etmişlerdir.³⁴⁸ Modern dönemdeyse yeni iktidar yapısıyla Batı medeniyeti, özgürlük, demokrasi ve dinler arası hoşgörü gibi tüm değerlerin tek savunucu olduğunu dünya kamuoyuna ilan ederek hem iç politikalarında hem dış politikalarında meşruiyetlerini kurma ve koruma yolunda mücadeleye devam etmektedir.³⁴⁹

Uygulama safhaları incelenen tarihsel verilerden yola çıkarak meşruiyetin sosyal boyutları biraz daha detaylandırılabilir. Peter L. Berger, bahsi geçen meşruiyet krizini sosyal ilişkilerdeki çatışmanın ve istikrar arayışının sürekliliğiyle ilişkilendirmektedir. Meşruiyet kurma ve koruma projeleri, bu meşruiyet krizinin ilişkiler ağına karşı bir direnç geliştirme çabasıdır. Berger, bu projelerin geliştirim sürecini meşrulaştırım (yasallaştırma) olarak isimlendirmektedir. Berger’e göre bu süreci etkili kılan en önemli özelliği toplulukların “niçin” sorusuna verdiği cevapları teşkil etmesidir. Çünkü bu cevaplar bireysel görüşlerden ziyade toplum içinde “nesnelliği” kabul edilmiş gerçeklerdir.³⁵⁰ Yani aktarılan tarihsel veriler üzerinden Berger’in teorisi kabaca somutlaştırılacak olursa; “orta çağın Avrupalı halkı kamuoyu algısında oluşturulmak istenen meşruiyete göre Kilise ve Devlet iktidarı desteklenmelidir çünkü Müslümanlar Hristiyanları katletmek isteyen paganist bir topluluktur.” Bu durumda Müslümanların özelliklerine dair bilgiler nesnel gerçekliğe sahip olduğu için iktidara olan destekleri de meşru kabul edilmesi gerekmektedir. Bu örnekten sonra Berger’in devam eden açıklamalarına yer verilerek ilgili örnek genişletilebilir. Berger’e göre meşrulaştırımın etki alanı dinden daha fazla olsa da birbiriyle ilişkisi oldukça önemlidir. Nitekim Berger’e göre;

“Din yasallaştırmanın tarihi bakımından en yaygın ve etkin aracı olagelmıştır. Her yasallaştırma toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik yapılarını dahi nihai gerçekliğe bağlar. Toplumsal dünyanın kaygan

³⁴⁸ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Haçlı Seferleri ve Osmanlı” başlığı incelenebilir.

³⁴⁹ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası” başlığı incelenebilir.

³⁵⁰ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği* çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 61 – 62.

gerçekleri, beşerî manalar ve beşerî aktivite rastlantılarının ötesinde bir tanıma sahip kutsal realissimum'da kaynağını bulur.”³⁵¹

Dolayısıyla yeni örnek somutlaştırma şu şekilde revize edilebilir; ‘Kilise ve Devlet iktidarının örgütlediği Haçlı Seferleri desteklenmelidir çünkü katil ve pagan Müslümanların bozgununu Tanrı istemektedir.’³⁵² Yani dinî meşrulaştırım, iktidarın neden iktidar düşmanın neden düşman olduğunu açıklamak için oldukça etkili bir yöntemdir. Daha genel ifadeyle “karşıt meşrulukları” anlamlandırabilmek için oldukça önemli bir işlev görmektedir.³⁵³ Okumuş da dinî meşrulaştırmaların tarih boyu sürekliliğini ve etki düzeyini vurgulamaktadır. Öyle ki din ve devlet ilişkileri arasında mesafe koyan yönetim biçimlerinde bile dinî meşrulaştırımın kamuyounun desteğini almak için kullanıldığını çağdaş Avrupa ülkelerinden ve ABD üzerinden örneklemiştir. Kilise ve dinin politik düzlemdeki etki alanları ayrı olsa da sosyal düzlemde girift boyutlarıyla görüldüğüne yer veren Okumuş, bu bağlamda görüşünü Robert N. Bellah’ın “Amerikan Sivil Dini” teorisiyle delillendirmektedir.³⁵⁴ Sivil din analizleri bağlamında öne çıkan bir isim olarak Kemal Ataman da sivil dini “Tanrının rolünü Amerika’ya vermek” olarak yorumlamıştır.³⁵⁵ Bu açıklamalar doğrultusunda modern dönemde seküler Hristiyanlık üzerine temellendirilen İslamofobinin meşruiyet boyutları daha geniş çerçeveden anlamlandırılabilir.

11 Eylül saldırılarının hemen akabinde Amerikan Başkanı George W. Bush’un ulusa sesleniş konuşması için yeni meşruiyet boyutlarını “haçlı seferleri”, “demokrasi”, “özgürlük” gibi kavramlarla ifade etmesi ilgili yaklaşımların somut yansımalarını teşkil etmektedir.³⁵⁶ Bu aşamada sekülerleşmenin ve milliyetçi akımların, Avrupa ve ABD başta olmak üzere yoğunlaşması nedeniyle dinî meşrulaştırmaların veya dine dayalı İslamofobik inşaların geçerli olmadığını savunan yaklaşımların olduğu da belirtilmelidir. Ancak sivil din teorisinde olduğu gibi yeni dindarlıkların farklı boyutları

³⁵¹ Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 65.

³⁵² “Tanrı İstemektedir” ifadesi bilinçli kullanılmıştır. Latince orijinali “Deus vult (Tanrı İstiyor)” olarak meşhur olan ifade, birinci haçlı seferinin başlangıcında savaşı kutsamaya ve meşrulaştırmaya çalışan Papa II. Urbanus’un konuşmasının özet cümlesidir.

³⁵³ Okumuş, “Meşruluğun Sosyolojisi”, 37.

³⁵⁴ Okumuş, “Meşruluğun Sosyolojisi”, 38 – 42.

³⁵⁵ Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 13.

³⁵⁶ İlgili aktarım için araştırmanın 105 – 107 sayfa aralığı incelenebilir.

içkin şekilde yapılandırılması bu yaklaşımlara dair önemli bir eleştiri olarak durmaktadır. Bunun yanı sıra seküler milliyetçi akımların dinî kurumlara refleks olarak geliştiği göz önünde bulundurulduğunda bu akımların da dinî bir tavrı olduğu söylenebilir. Sonuçta İslam'ın özgürlüğe, laikliğe veya seküler değerlere ilişkin bir tehlike olduğuna dair yeni İslamofobik vurgular da yeni bir dinî tavrın korkularını ifade etmektedir.³⁵⁷

Bu açıklamalar ışığında bahsi geçen örnek yeniden revize edilebilir; 'Avrupa ve ABD'deki hükümetlerin İslamofobik politikaları desteklenmelidir çünkü özgürlüğe ve hoşgörüyeye karşı olan İslam'ın bastırılmasını demokrasi ve laiklik istemektedir' veya 'Alman, Fransız, Avusturyalı, Amerikalı olmak bunu gerektirmektedir.'

Dini meşrulaştırmaların yönetici elitlerin iktidarları için önemli bir meşruiyet zemini teşkil etmesinin yanı sıra muhalif gruplar için de önemli bir meşruiyet zemini teşkil etme potansiyelinin olduğu ayrıca belirtilmelidir.³⁵⁸ İslam dininin değerlerine ilişkin yıpratıcı söylemler üzerine inşa edilen İslamofobinin, İslam'ın muhalif gruplardaki sosyo-politik kalkınmalar üzerinde temin edebileceği meşruiyet zemini deformasyona uğratma hedefinde olduğu bu bağlamda daha net görülmektedir. İslam terörizmi veya kurumsal düzlemde karşılığı olarak öne sürülen siyasal İslamcılık kavramları altında görülen algı operasyonları bu konuda öne çıkan örnekler arasında yer almaktadır.³⁵⁹ Hatta bunların Türkiye'deki yansımalarını irtica söylemiyle desteklenen siyasal İslam tehdidi başlığıyla 1980'lerden bu yana konuşulduğu bilinmektedir. Bugün dahi muhafazakâr İslamcı olarak nitelendirilen Ak Parti'nin iktidarına ilişkin yapılan tartışmalarda siyasal İslam tehdidinin güncelliğini koruduğuna yönelik söylemler kullanılmaktadır.

İktidar ilişkilerindeki toplumsal çatışmaların İslamofobi özelinde sosyo-politik arka planına yer verdikten sonra tekrar vurgulanmalıdır ki burada anlatılmaya çalışılan İslamofobinin iktidar ilişkilerindeki boyutları arka planda gelişen sosyo-politik

³⁵⁷ İlgili yorum için araştırmanın 2. Bölümündeki "Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası" başlığı incelenebilir.

³⁵⁸ Okumuş, "Meşruluğun Sosyolojisi", 39.

³⁵⁹ Siyasal İslam söyleminin Fransız siyaseti örneği için bk. Perspektif, "Fransız Politik Söyleminde 'Siyasal İslam'" (Erişim: 18 Haziran 2021).

menfaatlerden ibaret değildir. Böyle bir yaklaşım teolojik motivasyonları göz ardı eden bir indirgemecilik olur. Ancak bu safhalarda görülmektedir ki teolojik motivasyonlarla sosyo-politik menfaat ilişkileri girift bir pozisyonda bulunmaktadır. Teolojik söylemin kontrolünü elinde tutmaya çalışan iktidar, sosyo-politik menfaatlerle teolojik müktesebatın yorumunu uyumlu kılmaya gayret etmektedir. Yani teolojik müktesebat ile sosyo-politik çıkar ilişkileri birbirlerini tamamlayacak şekilde kullanılmaktadır.

Nitekim gerek Hristiyanlığın gerekse Yahudiliğin kutsal metnindeki barış referanslarının nasıl şiddet gerçeğine dönüştüğü ancak aktarılan sosyo-politik boyutlar çerçevesinde anlamlandırılabilir. Bu konuda Tevrat'taki farklı ayetler arasında mukayeselere giden Baykan Sezer Yahudilerin sosyo-politik pozisyonlarıyla Tevrat'taki ayetleri bağlam yönüyle karşılaştırmaktadır;

“Tanrı da, Yahudilerin Mısır’dan kovuldukları, kuvvetin yerleşik halklarda olduğu sırada verdiği ‘Asla öldürmeyeceksin’ emrini unutmuşa benziyor ve sevgili Yahudi kullarına ‘ve şimdi çocuklar arasındaki her erkeği öldürün’ diye öğütte bulunuyordu (Sayılar, Bap 31).”³⁶⁰

Benzer analizleri Hristiyanlık teolojisi merkezinde yapan Şinasi Gündüz, Eski Ahit’te sert kurallara ve şiddete yer veren bir dinî vizyon inşa edilirken, Yeni Ahit’teki ayetlerde tam tersi olduğunu aktarmaktadır.³⁶¹ Bu çerçevede dinin meşrulaştırım gücüne dikkat çeken Gündüz’e göre “her şiddet hareketi kendisini mutlaka bir metne dayandırmaktadır”³⁶².

Bu kapsamda orta çağda Haçlı Seferlerinin Hristiyanlık merkezli meşrulaştırımı, erken modern dönemde ve modern dönemde sömürgelerin ve işgallerin seküler Hristiyanlıkla meşrulaştırılması, İsrail Devleti’nin Filistin işgalini Siyonist dünya görüşüyle meşrulaştırımı zaten aktarılan örnekler arasındandır. Kutsal metinlerin sosyo-politik çıkarlara ilişkin manipülatif yorumlamaların Müslümanların tarihsel sosyolojik kökeninde de olduğunu bu aşamada belirtmek gerekmektedir. En güncel örneğiyle IŞİD terör örgütü önümüzde durmaktadır.

İktidar ilişkilerinde kamuoyunun desteğini alma ve meşruiyetini sağlama gayretini teolojik ve sosyo-politik bütünlük üzerinden detaylarıyla tartışıldı. Peki iktidar

³⁶⁰ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 94.

³⁶¹ Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık*, 58 – 61.

³⁶² Gündüz, *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hristiyanlık*, 26 – 27.

ile kamuoyu arasındaki bu organizasyon hangi sosyal platform üzerinden gerçekleştirilebilecektir. Şimdi bu ilişkinin gerçekleşme boyutlarına değinilebilir.

3.2. KİMLİK

Kimlik, çok boyutlu bir fenomen olarak sosyal bilimler içerisinde çeşitli tanımlar ve açıklamalarla ele alınmıştır. Bundan dolayı ne olduğuna ve nasıl oluştuğuna ilişkin yapılan açıklamalarda bir konsensüs sağlanmış değildir. Hem bireysel hem toplumsal boyutları haiz olması başta psikoloji ve sosyoloji bilim dallarının başlıca araştırma konularından biri olmasını sağlamıştır. Bu meyanda son birkaç yüzyıl içinde araştırma konuları arasına dahil edilse de sosyal gelişmelerdeki ve değişmelerdeki önemi kimlik fenomenini daha önceki zamanlarda da ilgi odağı haline getirmiştir.³⁶³ Bu başlık altında kimlik fenomeninin sosyal boyutları; din, siyaset ve İslamofobiyle olan ilişkileri ekseninde değerlendirilmektedir.

Kimliğin sosyal boyutlarıyla olan ilişkisi onun içinde yaşadığı toplumun özellikleriyle ilişkisi anlamına gelmektedir. Yani toplumsal bir varlık olan insanın sosyal yaşamda diğer insanlarla paylaştığı kimliğinin yapısı, içinde yaşadığı toplumun değerlerinden beslenen kimlik yapılarından bağımsız değildir. Bu çerçevede bir insanın sosyal kimliğin, ait olduğu toplumsal yapı içinde biçimlenmektedir. Dolayısıyla “sosyal kimlik bireyin aynı grup içerisinde yer aldığı diğer üyelerle paylaştığı kolektif kimlik(ler)tir”³⁶⁴. Bu kolektif kimlik İbn Haldun sosyolojisinde asabiyet olarak isimlendirilmiştir. İbn Haldun’a göre iki çeşit asabiyet bulunmaktadır; nesep asabiyeti ve sebep asabiyeti. Nesep asabiyeti, aile ve akrabalarından oluşan sosyal grubu ifade etmektedir. Sebep asabiyeti ise daha çok tercihen üyesi olunan din, mezhep veya ideoloji gibi ortak ideallerin etrafında toplanıldığı daha büyük bir sosyal gruptur.³⁶⁵ Bu

³⁶³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 405 – 408.

³⁶⁴ Asım Yapıcı, “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dinî Aidiyet”, *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat – Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 41.

³⁶⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 1/84 – 103.

kapsamda İbn Haldun'un, sosyal/kolektif kimlik yapıları arasından dini veya dinî oluşumları daha önde tuttuğu anlaşılmaktadır. Benzer bir yaklaşım getiren Sezer'e göre; "dinler her şeyden önce toplumların kendilerini tanıma ve tanıtmaya aracı olmuştur"³⁶⁶. Nitekim dinler inananlarından oluşan sosyal gruba dünya görüşünü kazandıracak temel metinler ve ritüellerden oluşan bir müktesebat kazandırmaktadır. Bu şekilde grup içi davranışları belirlediği gibi öteki dinî sosyal gruplardan farklı olan yönleri de belirginleştirmektedir. Yani dinî sosyal/kimlik yapıları grup içindeki ve dışındaki sosyal iletişimlerde kişiye belirgin aidiyet unsurlarını ve özgünlüklerini vermektedir.³⁶⁷

Aktarılan teorilerden yola çıkılarak dinî grupların birbirleriyle ilişkilerindeki kimlik yapılanmalarına dair tarihsel gelişmeler göz önüne alınabilir. Hz. Peygamber İslam'ı tebliğiyle yeni bir dinî kimlik yapılanması sunmasına karşılık müşrik/pagan topluluk, atalar kültürünün sunduğu dinî kimlik yapısının tarihsel geçmişine ve kültürüne ilişkin vurgularla direnmişlerdir.³⁶⁸ Erken orta çağda ve orta çağda İslam toplulukları Avrupa toplumlarıyla iletişime geçtiğinde Avrupa devletleri tebaasındaki halkların kimlik yapısını güçlendirmek için Kilisenin desteğini istemiştir.³⁶⁹ Erken modern dönemde yükselen burjuva sınıfı, Kilisenin meşruiyetini sarsabilmek için İslam'a karşı Hristiyanlığın gerçek temsilcisi olduklarını söyleyerek Hristiyan kimliğinden yararlanmaya çalışmışlardır.³⁷⁰ Modern dönemlerdeyse Batı medeniyetinin, seküler Hristiyanlığın veya yeni dinimsi kurumların İslam karşısında olumlu bir imaj yapısına sahip olduğu savunularak yeniden İslam'a karşı negatif yüklemelerle sosyal kimlik yapılarını pekiştirme politikaları uygulanmıştır.³⁷¹

Dolayısıyla sosyal kimlik yapılarında öne çıkan özelliklerin dinî bir sıfat üstlendiği görülmektedir. Aynı tarihsel veriler göz önüne alındığında sosyal kimlik

³⁶⁶ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, 23.

³⁶⁷ Yapıcı, "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dinî Aidiyet", 48 – 51.

³⁶⁸ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki "İlk İslam Toplulukları ve Orta Doğuda İslamofobi" başlığı incelenebilir.

³⁶⁹ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki "Endülüsl İslam Toplumu ve Reconquista" başlığı ile "Haçlı Seferleri ve Osmanlı" başlığı incelenebilir.

³⁷⁰ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki "Haçlı Seferleri ve Osmanlı" başlığı incelenebilir.

³⁷¹ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki "Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası" başlığı incelenebilir.

yapılarının iktidar üzerindeki etkileri de görülmektedir. Bu etki kamuoyunun, iktidar üzerindeki etkisini yansıtması açısından oldukça kritiktir. Çünkü toplumsal bütünleşmenin, çatışmanın ve değişimin arkasındaki temel faktörlerden biri sosyal kimlik yapılarının gücü veya zafiyetidir ki bu üç seçenek de iktidar yapılarının meşruiyetiyle direkt olarak ilişkilidir. Sosyal kimliklerin etkisi toplum arasında bağlayıcılığı güçlü olduğu müddetçe toplumsal bütünleşmeye zemin hazırlayabilmektedir. Sosyal kimliklerin zafiyete uğraması toplumsal çatışmaları ve değişimleri beraberinde getirmektedir. Toplumsal bütünleşme iktidarın meşruiyetini ne kadar pekiştiriyorsa toplumsal çatışma veya değişim de iktidarın meşruiyetini o kadar sarsmaktadır. İbn Haldun'un asabiyet teorisindeki sebep ve nesep asabiyeti arasındaki değişim süreci burada ele alınabilir. İbn Haldun'a göre akrabalık bağlarıyla başlayan sebep asabiyeti, sonraları ortak ideal ifade eden nesep asabiyetine doğru evrilmektedir.³⁷² Sebep asabiyetinden nesep asabiyetine geçişte bir toplumsal değişim olduğu ve dolayısıyla iktidar değişikliği olduğu yorumu çıkarılabilir. Yani asabiyet değişince iktidarın da değişmesi beklenmektedir. Değişim veya çatışma sürecinin böyle bir sonuç vermesi doğaldır. Nitekim her bir sosyal kimlik yapısındaki kişilerin, ait olduğu gruptan bir temsilcinin iktidarda olmasını beklemesi normaldir. Kendi grubunun ideallerini savunan bir kesimin iktidar olması o grubu memnun edecektir. Tarihsel süreç incelendiğinde anlaşılmaktadır ki bu idealler içinde din, kültür ve ideolojiler ön plana çıkmaktadır.³⁷³

Bu açıklamalar bağlamında söylenebilir ki sosyal kimlik yapıları iktidarı kurmak ve korumak için kaçınılmazdır. İbn Haldun'un asabiyet teorisi bu kapsamda yeniden değerlendirilebilir. İbn Haldun'a göre iktidarı ve güçlü bir devleti kurabilmek ancak asabiyetle mümkün olmaktadır. Çünkü farklı sosyal kimliklere sahip gruplar arasındaki yardımlaşmalar ve çatışmalar bütünündeki tüm sosyal iletişimlere sadece asabiyet çerçevesinde anlamlı hale gelmektedir. Bir iktidar asabiyet olmadan devletini ve kamuoyunu ittifak veya ihtilafa yönlendirememektedir.³⁷⁴

³⁷² Haldun, *Mukaddime*, 98 – 99.

³⁷³ “Din, kültür ve ideolojiler” şeklindeki kelime grubuyla kastedilen din, kültür ve ideolojilerin birbirlerinden farklı olması değildir. Birbirlerini destekleyerek oluşturdukları yeni bütün(ler) kastedilmektedir.

³⁷⁴ Haldun, *Mukaddime*, 373.

İktidar ve sosyal kimlik yapılarının karşılıklı girift ilişkileri iktidarların kimlik politikalarına süreklilik kazandırmıştır. Nitekim detaylarıyla açıklandığı üzere iktidarın mevcudiyetini kurması ve koruması kamuoyundaki sosyal kimlik yapısını kendisine bağlayabilmesine bağlıdır. Sosyal kimliği temsil etmeyen iktidarın meşruiyeti büyük oranda zafiyete uğramaktadır.

Bu açılardan tarihsel veriler yeniden göz önüne alınabilir. Hz. Peygamber İslam'ı ilk tebliğ ettiğinde ihtida oranları günden güne artmaya başlamıştır. İhtidaların artması Kureyş kabilesinin önderliğini meşrulaştıran atalar kültürünü ve dolayısıyla Mekke'deki sosyal kimlik yapısını sarsmıştır.³⁷⁵ Erken orta çağda, yani İslam topluluklarının Avrupa içlerine ilerlediği ilk zamanlarda yeni sosyal kimliklerini Avrupalı halklarla tanıştırmaları ihtida oranlarını yükseltmiştir. Bunun akabinde sosyal kimlikleri güçlendirmek ve iktidarın meşruiyetini korumak isteyen Avrupa krallıkları Kiliseyle yönetimi paylaşmışlardır. Yeni yönetimde Avrupalı Hristiyanlık sıfatıyla yeni bir teo-antropolojik kimlik yapısı üretilmiştir. Bunun üzerine inşa edilen İslamofobik temalarda Müslümanlar pagan, katil ve şehvetperest gibi sıfatlarla Avrupalı Hristiyanlığın negatif karşılıklarına konumlandırılmıştır. Yani sosyal kimlik yapısı çift taraflı desteklenmiştir.³⁷⁶ Orta çağda Kilise ve Devlet ittifakının politik başarısızlıkları yükselen burjuva sınıfını yönetim sürecine dahil etmiştir. Burjuvanın Kilise Hristiyanlığını bastırmak için yüklediği yeni Hristiyanlıktaki sosyal kimlik yapısına seküler hümanist öğeler eklenmiştir. Bu kapsamda Hristiyanlığın yeni sosyal kimlik yapısındaki Müslüman tasavvuruna geçmiş sıfatlar için ek olarak akıl dışı, irrasyonel nitelermeleri eklenmiştir. Erken modern dönemdeki bu tasavvur modern dönemde aynı şekliyle devam ettirilmiştir. Çünkü yeni öğeleriyle Hristiyanlık yeni bir sürecin içerisinde ilerlememiştir. Seküler Hristiyanlığın ve yeni dinî kurumların politikasında Müslümanlar halen şiddeti, şehveti teşvik eden akıl dışı bir dinin temsilcileridirler.³⁷⁷ İlk defa modern dönemde Batı medeniyetinin sosyal kimlik politikaları Müslümanlara

³⁷⁵ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “İlk İslam Toplulukları ve Orta Doğuda İslamofobi” başlığı incelenebilir.

³⁷⁶ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista” başlığı ile “Haçlı Seferleri ve Osmanlı” başlığı incelenebilir.

³⁷⁷ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Haçlı Seferleri ve Osmanlı” başlığı incelenebilir.

dönük iç ve dış politikaya da yansımaya başlamıştır. Nitekim 20. yy ortalarından itibaren milliyetçi İslam kimliği politikalarında hedeflenen kimlik deformasyonları İslamofobik temalarla birlikte işlenmiş ve işlenmektedir.³⁷⁸

İslamofobi özelinde kimlik ve siyaset ilişkilerini tartıştıktan sonra şunu da belirtmek gerekir ki, sosyal kimlik yapılanmalarına dayalı ayırım zorunlu bir ayırımdır. Yani daha önce de değinildiği üzere doğal bir süreçtir. Kimliklerin öteki kimliklere dayalı olarak anlamlandırıldığı sosyal iletişimde ben ve öteki ilişkisi elbette kaçınılmaz olacaktır. Her bir sosyal kimlik grubunun kendini tanıması ve tanıtmayı, öteki sosyal kimlik grubuna göre kıyaslamasıyla gerçekleşmektedir. Bu aşamada Henri Tajfel ve John Turner'ın toplumsal kimlik teorisinin temel yaklaşımları ele alınabilir. Bu teoriye göre kişiler içinde bulundukları sosyal grup ile kendini özdeşleştirerek “sosyal kimliklerini” oluşturmaktadırlar. Grup üyeleri kendi gruplarını öteki gruplarla belirli değerler üzerinden kıyaslayarak “sosyal karşılaştırma” yapmaktadırlar. Neticesinde kendi gruplarını olumlu, öteki grupları olumsuz değerlendirmelerine zemin hazırlayacak saptamalarda bulunmaktadırlar.³⁷⁹ Bu durum kişilerin sosyal kimliklerine veyahut da asabiyetlerine bağlı kalabilmelerinin temel motivasyon kaynağıdır.

Ancak söz konusu ayırımda ayrımcılığa, ötekileştirmeye gitmek ve bu aşamada baskıcı yöntemler kullanmak doğal farklılık sürecinin yapay müdahalesidir. Bu müdahalenin motivasyon noktaları nefreti, şiddeti ve ayrımcılıkta sürekliliği tetiklemektedir. Çünkü gruplaşma sürecinin bir sınırı yoktur. İslam'ın zuhurundan önce Avrupa'daki anti semitizm ile Doğu Batı kiliseleri çatışmaları buna dair kayda değer bir örnektir. İlgili örnekler arasına İslam'ın zuhuruyla birlikte İslamofobi, İslam ülkelerinin rekabetten düşmesiyle birlikteyse anti komünizm ve yükselen etnik ırkçılık da dahil edilebilmektedir.

Dolayısıyla iktidar etkisinin buradaki rolü, mevcut potansiyel ayrımları bazen teolojik motivasyonlarda daha çok sosyo-politik menfaatler doğrultusunda şiddetlendirmektir. Peki iktidar ve kimlik ilişkilerindeki bu organizasyon hangi sosyal

³⁷⁸ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmamızın 2. Bölümündeki “Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası” başlığı incelenebilir.

³⁷⁹ Bilhan Kartal (ed.), *Sosyoloji – II* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 174 – 175.

yöntemler bağlamında gerçekleştirilmektedir. Şimdi bu yöntemlerin gerçekleşme boyutlarına değinilebilir.

3.3. SANAT, MEDYA VE BİLİM

Sanat, medya ve bilim; tanımları ve içerikleri itibariyle birbirlerinden farklı gerçeklikleri olan sosyal olgulardır. Birbirlerinden ayrı bu üç olgunun buradaki analizler için önemi iktidarların sosyo-politik alanlardaki düzenlemelerine ilişkin rolleri itibariyle aynı amaç doğrultusunda kullanılmalarıdır. Nitekim bu üç olgu da sosyal ilişkiler ağında bölgesel ve küresel düzlemdeki sosyal iletişimler için önemli bir araç teşkil etmektedirler.

Daha önceki başlıklarda iktidar ilişkilerindeki çatışmalar ve meşruiyet krizlerine ilişkin mücadelelerin sosyal kimlik üretiminde ne kadar etkili olduğu detaylı bir şekilde tartışılmıştı. Şimdiyse bu üretimin hangi yöntemler üzerinden nasıl gerçekleştirildiği ilgili üç olgu bağlamında tartışılacaktır.

Öncelikle iktidarın kimlik politikaları bağlamında sanat, medya ve bilimin önemini ele almak yerinde olacaktır. Farklı gerçekliklere hitap eden bu üç olgunun ortak özelliklerinden biri tüm objektiflik tartışmalarına rağmen öznel bir değer taşımalarıdır. Her üçünün arka planında da içinde yaşadığı toplumdan bağımsız olmayan bir değer ve düşünce ikilemiyle yaşayan insan vardır. Dolayısıyla bunların neticesinde ortaya çıkan eserler de bir değer ve mesaj yüklüdür. Bu değer ve mesajın sübjektif olması bilinçli olarak kullanıldığında manipülatif de olabilmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte eser sahiplerinin okurlarına, dinleyicilerine, izleyicilerine veya takipçilerine ilgili değer ve mesajları sunması ortak bir dünya görüşünü/tasavvurunu paylaşması anlamına gelmektedir. Yani bu eserler üretilebilen bir dünya görüşü imkânının potansiyelini taşımaktadır. Bu dünya görüşünün içeriğini ise genellikle din, kültür ve ideoloji gibi idealler teşkil etmektedir. Batılı toplulukların İslamofobik unsurlar taşıyan dünya görüşü de bu çerçevede daha net bir anlam kazanabilmektedir. Bu bağlamda İslamofobik dünya görüşünün üretimini tarihsel veriler üzerinden kritik etmeden önce ilgili üretimi daha da net anlamlandırabilmek için Antonio Gramsci'nin "hegemonya"

teorisi ele alınabilir.³⁸⁰ Gramsci'ye göre iktidar sınıfının bir başka sınıfı kontrolü altına alabilmesi için ekonomik veya askerî güç uzun vadede yeterli işlevi görmemektedir. Çünkü zorla kendini kabul ettirmeye çalışan bir iktidar sınıfının, günün sonunda sivil direnişle karşılaşması kaçınılmazdır. Bu yüzden hegemonik bir yapı kurabildiği de söylenememektedir. İktidar hegemonyasını kurmak için “ikna” yoluna başvurması gerekmektedir. Dünya görüşünü kamuoyunda nesnel bir gerçeklikle süsleyerek empoze edebilmesiyle kitleleri ikna etmiş ve hegemonyasını kurabilmektedir.³⁸¹ O halde Batılı ülkelerin bölgesel ve küresel hegemonyasını kurmak için kitleleri İslamofobik dünya görüşüne sanat, medya ve bilim üzerinden nasıl ikna ettiğini tarihsel veriler üzerinden tekrar değerlendirelim.

Hız. Peygamber Mekke'de İslam'ı ilk tebliğ ettiği zamanlar ekonomik ve askerî istibdatla karşılaşmıştır. Ancak iktidardaki müşrik grup İslam'a ilişkin algıyı daha iyi yönetebilmek için dönemin Arap yarımadasında oldukça etkili bir anlatım metoduna sahip olan şairleri kullanmıştır. Bu şairler şiirlerinde İslam'ı ve peygamberini küçük düşüren, meşruiyetini zedeleyen temaları işlemişlerdir.³⁸² Erken orta çağda İspanya'yı fetheden İslam toplulukları buraya yerleştiklerinde ilk defa Avrupalı gayrimüslim halklarla bu denli yakın bir ilişki kurmuştu. İspanya'da askerî fethi, dinî ve kültürel fethin izlemesi bu yarımada da ihtida oranlarını arttırmış, azınlıkların kayda değer bir kesimi İslam kültürünün etkisinde kalmıştır. Papalık ve Devlet de dinî-kültürel tehdidi önceleri apolojik çalışmalarla savmaya çalışmış sonraları edebî yazınlarla İslamofobik bir kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır.³⁸³ Orta çağda Papalığın organizasyonlarını büyüterek Haçlı Seferlerine girişmesi sonrasında ise daha da büyük bir tehdit olarak Osmanlı fütuhatıyla karşılaşması kitlelerdeki İslamofobik temayı koruyabilmek adına

³⁸⁰ Gramsci bu teorisini kapitalizm eleştirisi için kullanmaktadır. Ancak burada ilgili teori daha tümel boyutlarıyla İslamofobik dünya görüşünü anlamlandırmak için kullanılacaktır.

³⁸¹ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Özlem Balkız vd. (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 240 – 248; Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar ve Yaklaşımlar* (İstanbul: Doğan Kitap, 2015), 86 – 92; Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler* çev. Kenan Somer (İstanbul: Onur Yayınları, 1986).

³⁸² Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “İlk İslam Toplulukları ve Orta Doğuda İslamofobi” başlığı incelenebilir.

³⁸³ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmanın 2. Bölümündeki “Endülüs İslam Toplumu ve Reconquista” başlığı incelenebilir.

edebî yazınlara ve görsel sanatlara hız kazandırmıştır. Bu eserlerin içeriklerinde İslam’a ve Müslümanlara dönük işlenen temalar halen şiddet ve şehvet unsurlarıyla doludur. Erken modern dönem geçmiş yıllara göre daha yakından tanımaya ilişkin objektif bir çizgi taşısa da İslamofobik temaların işlendiği edebî yazınlara ve görsel eserlerin popülerliğini koruduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı tehdidi devam etmektedir. Bunun yanı sıra Avrupa içindeki burjuva kilise çatışmasında hegemonya kurma yarışı için İslamofobi önemli bir araçtır.³⁸⁴ Modern dönemin başlarına doğru Avrupa’nın yeni yönetim yapıları için sömürgeciliğin başlamasıyla sömürgelerin teşvik edilmesi ve meşrulaştırmaların yapılması doğrultusunda edebî yazınlara ve görsel eserlere ek olarak dergicilik/gazetecilik faaliyetler uygulanmıştır. Tüm bu eserlerde İslam’a ve doğuya ilişkin temalara despot yönetimler maddesi de eklenmiştir. Bununla birlikte bu bölgeleri Avrupalı halklara tanıtmak ve buradaki halkların iyiliği adına sömürülmeleri gerektiğini vurgulamak için teolojik, antropolojik, sosyolojik araştırmalar dönemin gündeminde yer almıştır. Oryantalizm olarak nitelendirilen bu araştırmalar sömürgecilik devam ettiği sürece popüleritesini korumuştur. Modern dönemlerin ortalarından itibaren İslamofobik temalara önceki yıllardan farklı olarak sinema sektöründe ve medya organlarında daha çok yer verilmeye başlamıştır. İslam ve Müslümanlar önceki sıfatlarına ek olarak bu dönemde terörizmle eş değer kabul edilmiştir. Bu çerçevede teröristlerin memleketlerini işgal etmenin meşruiyeti kamuoyunda sağlanmaya çalışılmıştır.³⁸⁵

İktidar ilişkilerinin sosyal kimlik inşalarındaki İslamofobik unsurlar bir dizi sürekliliği olan etmenler üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Nitekim apolojik metinlerden oryantalizme, edebî yazınlardan/görsellerden sinemaya, dergicilikten medya organlarına değin uzayan bir yöntem silsilesi dikkat çekmektedir. İktidarın baskıya değil de iknaya dayalı bu yöntem silsilesi Louis Althusser’in ideolojik aygıtlar teorisi bağlamında değerlendirilebilir. İdeolojinin hegemonyasını üreten ve sürdürenler için ideolojik aygıt tanımlaması getiren Althusser’e göre, ideolojinin hegemonyası baskı yoluyla değil sosyal yaşamın çeşitli platformlarındaki eğitim yoluyla

³⁸⁴ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmamızın 2. Bölümündeki “Haçlı Seferleri ve Osmanlı” başlığı incelenebilir.

³⁸⁵ Tarihsel sosyolojik aktarımlar için araştırmamızın 2. Bölümündeki “Soğuk Savaş, İran Devrimi, 11 Eylül ve Sonrası” başlığı incelenebilir.

gerçekleştirilmektedir. Althusser ideolojik aygıtlar arasında edebî ve görsel sanatları, çeşitli medya organlarını ve okulları saymaktadır.³⁸⁶ Bu çerçevede Batılı iktidarların ideolojik aygıtlarının da sanat, medya ve bilim üzerinden İslamofobik algının hegemonyasını kurduğu söylenebilmektedir.



³⁸⁶ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp – Mahmut Özışık (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 32 – 38; Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar ve Yaklaşımlar*, 92 – 95.

SONUÇ

Toplumsal fenomenler, belirli etmenlerin belirli zamanlarda belirli sonuçları doğurması şablonuyla sıkıştırılamayacak kadar karmaşıktır. Ancak bu karmaşıklık, toplumsal değişimlerin doğasında yer alan belirli rastlantıların veya benzeşimlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Sosyoloji de bu kapsamda toplumsal fenomenleri anlayabilmek ve açıklayabilmek için ilgili rastlantılar ve benzeşimler arasında belirli bir ilişki zinciri kurmaktadır. Bu çerçevede din sosyolojisi de din ile toplum ilişkilerinin karşılıklı girift ilişki zincirini anlamak ve açıklamak derdindedir. Fakat bunu yaparken dinlerin teolojik yapısını, toplumsal gelişmelerin bir neticesi olduğu yönünde indirgemeci bir yaklaşımla ele almaz. Nitekim dinî inançlar tarih üstüdür. Ancak dinlerin toplumsal sürece dokunduğu ve karşılıklı ilişkilerin kendini gösterdiği yerde tarihsel tecrübelerle dayalı dinsel yaşam tipleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü toplumsal değişim kaçınılmaz olduğu gibi değişim endeksinde dinlerin algılanış biçimlerine getirilen yorumlar da değişmektedir.

Bu çerçevede bir din olarak İslam'a dair, pejoratif ve indirgemeci bir algılanış biçimi olan İslamofobinin de tarihsel bir yorum olduğu söylenebilir. İslamofobinin tarihsel bir yorum olması, onun tarihsel sosyolojik gelişim süreciyle birlikte ele alındığında daha net anlaşılmasına olanak verecektir. Dolayısıyla İslamofobi, gerek İslam'ı gerekse İslamofobiye besleyen diğer dinlerin teolojik yapılarından bağımsız değerlendirilemeyeceği gibi İslam'a ve bu dinlere bağlı dinî grupların sosyo-politik şartlarından da bağımsız değerlendirilemez. Hatta teolojilerin, toplumsal değişim ekseninde yorumlamalarının da değişebildiği tekrar göz önüne alındığında İslamofobinin sosyo-politik kökeni daha bir önem kazanmaktadır.

Bu yüzden İslamofobinin dinler arası çatışmadan ziyade dinî grupların toplumsal çatışmalarından kaynaklandığı görülmektedir. Bu kapsamda İslamofobinin tarihsel süreçte kırılma noktasını teşkil ettiği dört dönemin analizi içinde ilgili çatışmaların yoğunlukla iktidar ilişkileri söz konusu olduğunda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Çünkü iktidar yapıları dinden veya dinimsi bir ideolojiden azade kurulamamaktadır. Bunun

temel nedeni sosyal kimliğin kurucu bileşenleri arasında dini inançların öne çıkmasıdır. Bu doğrultuda en önemli meşruiyet unsuru da dindir. İktidarın meşruiyetinin temellerini üzerine inşa ettiği sosyal kimliğin zedelenmesi, iktidar çatışmalarının önündeki asıl sebeplerden biridir. Bundan dolayı kimliğin zedelendiği veya güçlendirilmek istendiği zamanda iktidarı pekiştirebilmek için İslamofobinin desteklendiği görülmüştür. Bu uğurda dönemin konjonktürel yapısına göre şartları oluşturabilmek için sanat, medya ve bilim işlevsel boyutlarıyla kullanılmıştır.

Bu mücadelenin bu boyutlarıyla 8. asırlara kadar geri götürülebilmesi İslamofobiyi, Batı topluluklarının dünya görüşünde statik bir konuma yerleştirmiştir. Adeta bir kültür veya din yorumu haline getirildiği görülmektedir. Yukarıda yer verilen teolojik müktesebat ve sosyo-politik yorum girişimleri tekrar göz önüne alındığında bu fikir daha net anlaşılacaktır.

Erken orta çağda ve orta çağda Hristiyanlığa antropolojik bir yorum getiren Avrupa Hristiyanlığının din yorumunu tekelinde tutan Papalık asırlar boyunca Müslümanların (kendi tabirleriyle önce Arapları sonra Türkleri) Hristiyanlığın düşmanları olduklarını kamuoyuna ilan etmiştir. Buna dair edebî yazınlar ve görseller kanonik metinlerde, destanlarda, resimlerde, tablolarda işlenmiştir. Erken modern dönemde ve modern dönemde seküler Hristiyanlığın, laikliğin, demokrasinin tek temsilcisi olduğunu söyleyen ve görüşlerini evrenselcilikle dayatmaya çalışan Batı ülkeleri de İslam'ın bu değerler karşısında bir tehdit olduğunu savunarak iç ve dış politikalarını meşrulaştırmaktadır. Bu haliyle Batı'nın yeni durumunun mevcut teolojik müktesebatlarının sosyo-politik gerekçeler uğrunda yeni bir yorumu olduğu ifade edilebilir. Çünkü dinî meşrulaştırım, en güçlü meşruiyet sağlama yöntemidir.

Bu açıklamalardan hareketle İslamofobinin yalnızca iktidar ilişkilerindeki çatışmaların neticesinde yönetici elitin müdahalesiyle geliştiğini söylemenin indirgemecilik olacağını da belirtmek gerekmektedir. Burada kastedilen mevcut ayrımların veya potansiyel çatışmaların tetiklenmesidir. Çünkü tarihsel süreçteki örnekler üzerinden de aktarıldığı gibi Müslümanların yenildiği veya gerilediği dönemlerde Hristiyanofobinin, antisemitizmin hiç gelişmediğini söylemek mümkün değildir. Demek ki zafiyet içine düşen topluluk, kendilerini zafiyete düşüren

toplulukların en güçlü kimliklerine atıfla bir korku ve nefret besleme potansiyelini taşımaktadır.

Sonuç yerine söylenebilir ki İslamofobi, sosyo-politik etmenler endeksinde yükseltelen teolojik bir problemdir. İlgili sosyo-politik etmenler büyük oranda iktidar ilişkileri bağlamında gerçekleşmektedir. İktidar ilişkilerinin kamuoyuna yansıtılması ise sanat, medya ve bilim gibi araçlarla sosyal kimlikler üzerinden yürürlüğe konulan politikalarla uygulanmaktadır.



KAYNAKÇA

(ADGC), Abu Dhabi Gallup Center. *Measuring State of the Muslim - West Relations: Assessing "The New Beginning"*, 2010. <https://news.gallup.com/poll/144959/measuring-state-muslim-west-relations.aspx>

Alıcı, Mustafa. *Müslüman - Hristiyan Diyalogu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Alkan, Necmettin. *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa'nın Türk ve Türkiye Algısı*. İstanbul: Selis Yayınları, 2016.

Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Yusuf Alp – Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Aktürk, Şener. "Osmanlı Devleti'nde Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?". *Doğu Batı* 12/51 (Kasım Aralık Ocak 2009-10), 133 – 158.

Algar, Hamid. "The Study of Islam: The Work of Henry Corbin", *Religious Studies Review* 6/2 (Nisan 1980), 85 – 91.

Allen, Christopher – Nielsen, Jorgen S. Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, 2002. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi. "Son Gelişmeler Işığında Tarihten Günümüze Filistin". *YouTube*. 20 Mayıs 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=SNJYLH-h5BY>

Ataman, Kemal. *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

Avcı, Casim. "Kurayza (Beni Kurayza)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/431 – 432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aydın, Fuat. *Batı İslam Algısının Arkeolojisi*. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Aydın, Mustafa. *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Azimli, Mehmet. "Hicret Sonrasında Medine'de Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 19 – 37.

Battle, Joyce. "U.S. Propaganda in the Middle East – The Early Cold War Version" *The National Security Archive*. Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2021. <https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB78/essay.htm>

Bayyigit, Mehmet. "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi". *Din Sosyolojisi*. ed. Mehmet Bayyigit. 3 – 40. Konya: Palet Yayınları, 2014.

BBC News. "Key Excerpts: Pope Speech". (15 Eylül 2006). <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5348456.stm>

BBC News Türkçe. "Başkan Bush'un 11 Eylül'de Ulusa Seslenişi". (6 Eylül 2011). https://www.bbc.com/turkce/multimedya/2011/09/110906_vid_bush_two

Bell, Richard. *The Origin of Islam in Its Christian Environment*. New York: Routledge, 2012.

Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.

Bisaha, Nancy. *Creating East and The West: Renaissance Humanists and The Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Bodur, Hüsnü Ezber. "Batı'da İslam Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2017), 69 – 86.

Boyacıoğlu, Fuat. *Fransız Roland Destanı'nda Endülüs Müslümanları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

Buheiry, Marwan R. "Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900", *Arab Studies Quarterly* 4/1/2 (Bahar 1982), 1 - 16.

Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.

Busbecq, Ogier Ghiselin de. *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555 – 1560)*. çev. Derin Türkömer. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Canatan, Kadir. “İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım”. *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. ed. Kadir Canatan – Özcan Hıdır. 19 – 63. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2007.

Canatan, Kadir. *Müslümanlar ve Antisemitizm*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Centrum Informatie en Documentatie Israel (CIDI), “Tijdbalk Antisemitisme Docentenhandleiding” (Erişim Tarihi: 15 Ocak 2021). <https://antisemitismetijdljn.nl/#5>

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Conway, Gordon. *Islamophobia: A Challenge For Us All*. The Runnymede Trust, 1997. <https://www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html>

Cruz, Jo Ann Hoeppner Moran. “Popular Attitudes Towards Islam in Medieval Europe” *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. ed. David R. Blanks and Michael Frassetto. 55 – 83. New York: St. Martin’s Press, 1999.

Cuayyıt, Hişam. *Avrupa ve İslam*. çev. Kemal Kahraman vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Curtis, Michael. *Şarkiyatçılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan’daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. çev. Mehtap Çakır. İstanbul: Matbu Yayınları, 2015.

Çakaş, Caner Övsan. *Avrupa’da İslam’ın Ötekileştirilmesi ve Yükselen İslamofobi’nin Analizi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Çırakman, Aslı. “From Tyranny to Despotism: The Enlightenment’s Unenlightened Image of The Turks”, *International Journal of Middle East Studies* 33/1 (Ocak 2001), 49 – 68.

Daniel, Norman. *Islam and the West The Making of an Image*. England: Oneworld Publications, 2009.

Delanty, Gerard. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. London: Palgrave Macmillan Press, 1995.

Demir, Yaşar. “Tarihten Günümüze Fransa’nın İslam’a Bakışı”, *Avrupa’nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*, ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak. Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020), 31 – 35.

Demirkent, Işın. “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 14/525 – 546, 1989.

Dilbirliği, Muhterem. “Aşırı Sağın Karanlık Gölgesinde Avrupa” *Avrupa’nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*. ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak. Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020. 177 – 183.

Donnelly, Thomas. *Rebuilding America’s Defenses: Strategy, Forces and Resources For a New Century. The Project for the New American Century*. 2000. <https://pdf4pro.com/view/rebuilding-america-s-defenses-30f72.html>

Dreyfuss, Robert. *Devil’s Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*. New York: Owl Books, 2006.

Düzgün, Şaban Ali. “Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler”, *Eski Yeni* 4 (Kış 2007), 18 - 36.

Eliacı, Zeliha. “Bir Siyasi Proje Olarak ‘Alman İslam’ı’”, *Avrupa’nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4*. ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak. Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020. 37 – 43.

Er, S. Koray. *Tanrı’nın Sopası Türkler: Martin Luther Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslam Algısı*. İstanbul: Historia Yayınları, 2018.

Er, Tuba – Ataman, Kemal. “İslamofobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*. ed. Ejder Okumuş. 160 - 190. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

Erdenir, Burak. “Islamophobia qua racial discrimination”. *Muslims in 21st Century Europe: Structural and Cultural Perspectives*, 12 (Mart 2010) 27 – 44.

Erdenir, Burak. *Avrupa Kimliği: Avrupa Birliği’nin Yarım Kalan Hikayesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2010.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. New York: Oxford University Press, 1995.

Fletcher, Richard. *Moorish Spain*. Wiedenfeld & Nicolson ebook, 2015.

Garaudy, Roger. *Endülü’s’te İslam: Düşüncenin Başkenti Kurtuba*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*. çev. Ülgen Yıldız Battal. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.

Giddens, Anthony. *Toplumun İnşası: Yapılaşma Teorisinin Ana Hatları*. çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020.

Goff, Jacques Le. *Ortaçağda Entelektüeller*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*. çev. Kenan Somer. İstanbul: Onur Yayınları, 1986.

Gündüz, Şinasi. *Dinsel Şiddet: Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*. Samsun: Etüt Yayınları, 2002.

Gürkan, Nejdet. “Cahiliyede ve İslami Dönemlerde Arap Şiir Sanatının Mücadele/Sırâ’ İşlevselliği Üzerine”. *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017), 225 - 239.

Gürkan, Salime Leyla. *Ana Hatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Hagemann, Ludwig. *Martin Luther ve İslam Anlayışı*. çev. Dr. Kuthan Kahramantürk. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2000.

Hamdani, Abbas. “Columbus and The Recovery of Jerusalem”, *Journal of the American Oriental Society* 99/1 (January – March 1979), 39 - 48.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Harman, Ömer Faruk. “Hristiyanların İslam’a Bakışı”, *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*. yay. haz. İsmail Kurt. 95 – 110. İstanbul: İSAV, 1993.

Hentchs, Thierry. *Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı*. çev. Aysel Bora. Metis Yayınevi, 2016.

Hıdır, Özcan. “Batı’da İslam Karşıtı Aşırı Sağ’ın Dinî-İdeolojik ve Tarihî Temelleri”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş. 190 – 215. Ankara: EskiYeni Yayınları, 2018.

Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam’ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 1. Cilt. 2020.

Hollingworth, Clare. “Another Despotic Creed Seeks to Infiltrate the West”. *The New York Times* (9 Eylül 1993). <https://www.nytimes.com/1993/09/09/opinion/IHT-another-despotic-creed-seeks-to-infiltrate-the-west.html>

Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Doruk Yayınları, 2010.

Huntington, Samuel P. “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*, 72/3 (Yaz, 1993), 22 – 49.

Hurvitz Nimrod. Christian C. Sahner, Uriel Simonshon, Luke Yarbrough (ed.). *Conversion to Islam in the Premodern Age: A Source Book*. California: University of California Press, 2020.

Hüseyin, Asaf. *Batının İslamla Kavgası*. çev. Mesut Karaşahan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

İlhan, Sinan. “Fetihten Murabıtlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler”, *İSTEM*, 14. 2009, 239 – 259.

İnalcık, Halil. *Devlet-i ‘Aliye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – IV*, IV. Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

İnalcık, Halil. “Türkiye ve Avrupa: Dün ve Bugün”, *Doğu ve Batı* 1/2 (Şubat Mart Nisan 1998), 13 – 34.

Kabakcı, Enes. *Sosyolojiyi Kurmak: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Durkheim*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.

Kagay, Donald J. “The Essential Enemy: The Image of The Muslims as Adversary and Vassal in The Law and Literature of The Medieval Crown of Aragon”, *Western Views of Islam in Medieval and Early Europe Perception of Other*. ed. David R. Blanks and Michael Frassetto. 119 – 137. New York: St. Martin’s Press, 1999.

Kalın, İbrahim. *İslâm ve Batı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam – Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Karlığa, Bekir. “İslam – Hristiyan Dialogu ve ‘Akdeniz Ülkelerinde Müslüman – Hristiyan Ortak Yaşamı’”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/3 (Temmuz Ağustos Eylül 1996), 65 – 105.

Karpat, Kemal H. (ed.). *Osmanlı ve Dünya: Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Kartal, Bilhan (ed.). *Sosyoloji – II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Keskin, Kazım. “Bir Sosyal Mühendislik Projesi Olarak ‘Avusturya İslam’ı”, *Avrupa’nın Kimlik Krizi: Analizler Serisi – 4.* ed. Hayri Çetinkuş – Göksel Ulutabak. Ankara: Anadolu Ajansı Yayınları, 2020, 50 – 53.

Kırtepe, Selçuk – Öztunç, Esra. “İslamofobi Kavramı Yerine İslamodium Kavramı”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran, 2020), 162 – 197.

Kızılkaya, Ahmet. “Geçmişten Günümüze İslâmofobi: Kökeni, Tarihsel Gelişimi ve Bugünü”. *Orta Asya’da İslam: Temsilden Fobiye.* ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 1/621 – 639. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.

Kirman, Mehmet Ali. “İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?”. *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010), 21 – 39.

Kula, Onur Bilge. *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Kumar, Deepa. *İslamofobi: İmparatorluğun Siyaseti.* çev. Işıl Alatl. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2016.

Kurt, Veysel. “11 Eylül’den Sonra ABD’nin Ortadoğu Politikası”, *SETA* (11 Eylül 2019). <https://www.setav.org/11-eylulden-sonra-abdnin-ortadogu-politikasi/>

Küçükcan, Talip. “AB’de Müslümanlar ve İslamofobi”, *Radikal* (26 Mart 2006). <http://www.radikal.com.tr/radikal2/abde-muslumanlar-ve-islamofobi-873608/>

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi.* çev. İbrahim Yılmaz. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Lewis, Bernard. *İslam ve Batı.* çev. Çağdaş Sümer. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2017.

Lewis, Bernard. “The Roots of Muslim Rage”. *The Atlantic Monthly* 266/3 (Eylül 1990), 47 – 60.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü.* çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mastnak, Tomaz. *Crusading Peace: Christendom, The Muslim World and Western Political Order.* London: University of California Press,

Menocal, Maria Rosa. *Dünyanın İncisi Endülüs: Orta Çağ İspanya'sında Örnek Bir Medeniyet*. çev. Sinan Çoşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Mernissi, Fatema. “Palace Fundamentalism and Liberal Democracy”, *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*. ed. Emran Qureshi and Michael A. Sells. 51 – 68. New York: Columbia University Press, 2003.

Montesquie. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014.

Nirenberg, David. *Neighboring Faiths: Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

Nirenberg, David. “What Can Medieval Spain Teach Us About Muslim – Jewish Relations”. *CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly* no.49 (Bahar Yaz 2002), 17 – 36.

NTVMSNBC, “Berlusconi: Batı İslam Dünyasından Üstündür” (26 Eylül 2001). <http://arsiv.ntv.com.tr/news/109144.asp>

Okumuş, Ejder. “Müslümanların İslamofobi ile İmtihanı”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*. ed. Ejder Okumuş. 354 – 389. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

Okumuş, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.

Okumuş, Ejder. “İslamofobi: Bir Kötülük Problemi” *Yeni Şafak* (13 Şubat 2015). <https://www.yenisafak.com/hayat/islamofobi-bir-kotuluk-problemi-2080240>

Okumuş, Ejder. “İslamofobik Oyunda Müslümanlar”. *İlahiyat Akademi Dergisi*. 6 (2017), 37 – 68.

Okumuş, Ejder. “Meşruluğun Sosyolojisi”, *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*. haz. Ejder Okumuş. 13 – 44. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Olgun, Hakan. “Tarihsel Bir Kurgu Ürünü Olarak İslamofobyaya”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı* ed. Ejder Okumuş. 69 – 87. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

Özdemir, Mehmet. “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, *İslam ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu – 1998*. yay. haz. Ömer Turan. 85 – 93. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Özdemir, Mehmet. “Hristiyan İspanya’da Yahudi Aleyhtarlığı (VI-XIV. Yüzyıllar)”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Araştırmaları – VIII. Ankara: 2012.

Özdemir, Mehmet. “Müdeccenler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mudeccenler>

Özden, Kemal – Doğan, Atilla. “Impact of Social Darwinism on the European Identity”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 36 (Ocak 2008).

Özdemir, Öner Behram. “Fransa’da İslamofobik Söylemin Ana Akımlaşması ve Arap Baharının Etkisi”, *Ortadoğu Yıllığı* (Ocak, 2012), 445 – 462.

Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/212 – 215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Özlem, Doğan. *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Perry, Glenn. “Treatment of The Middle East in American High School Textbooks”, *Journal of Palestine Studies* 4/3 (Bahar 1975), 46 - 58.

PRC, Pew Research Centre. “Post September 11 Attitudes”. Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2021. <https://www.pewresearch.org/politics/2001/12/06/post-september-11-attitudes/>

PRC, Pew Research Center. “Public Remains Conflicted Over Islam”. Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2021. <https://www.pewresearch.org/politics/2010/08/24/public-remains-conflicted-over-islam/>

PRC, Pew Research Center. “Europe’s Growing Muslim Population”. 16 Mayıs 2021. <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>

Perspektif, “Fransız Politik Söyleminde ‘Siyasal İslam’”. Erişim Tarihi: 18 Haziran 2021. <https://perspektif.eu/2021/06/01/fransiz-politik-soyleminde-siyasal-islam/>

Pipes, Daniel. “The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!”, *Daniel Pipes Middle East Forum*. Erişim Tarihi: 12 Mayıs 2021. <http://www.danielpipes.org/198/the-muslims-are-coming-the-muslims-are-coming>

Pirenne, Henri. *Hız. Muhammed ve Charlemagne*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Renan. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İshan. Ankara: Sakarya Basımevi, 1946.

Ritzer, George. *Klasik Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Yayınları, 2014.

Rodinson, Maxime. *Batı’yı Büyüleyen İslam*. çev. Cemil Meriç. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.

Safi, İsmail. “İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler”. *Turkish Studies* 14/2 (2019), 733 – 744.

Sarıçam, İbrahim. “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslâm Tarihi El Kitabı*. ed. Eyüp Baş. 43 – 114. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

Sciences Sources Images. “Christ Leading Crusaders to Jerusalem 1090s”. Erişim: 21 Nisan 2021. <https://www.sciencesource.com/archive/Image/Christ-Leading-Crusaders-to-Jerusalem--1090s-SS2714091.html>

Shaheen, Jack G. *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies A People*. PDF: Olive Branch Press, 2009.

Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.

Slaterry, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Özlem Balkız vd. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.

Smith, Charlotte Colding. *Images of Islam, 1453 – 1600: Turks in Germany and Central Europe*. New York: Routledge, 2016.

Sombart, Werner. *Yahudiler ve Modern Kapitalizm*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

Sırma, İhsan Süreyya. *İslami Tebliğin Medine Dönemi ve Cihad*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Sırma, İhsan Süreyya. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Sourdel, Dominique. *İslam*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Southern, Richard W. *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.

Stillman, Norman. “The Jews of the Medieval Islamic West: Acculturation and its limitations”. *The Journal Middle East and Africa* 9/3 2018, 293 - 300.

Subaşı, Necdet. “İslamofobi: Eski ve Yeni Sınırlar”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihani*. ed. Ejder Okumuş. 13 – 37. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

Şener, Nedim. “Eski MİT Müsteşarı Atasagun: ‘Gülen ABD’nin Yeşil Kuşak Projesidir’”, *Hürriyet* (14 Şubat 2020). <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/nedim-sener/eski-mit-mustesari-atasagun-gulen-abdnin-yesil-kusak-projesidir-41447054>

Şeyban, Lütfi. *Reconquista: Endülü’s’te Müslüman – Hristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Tekin, Mustafa. *İslam Sosyolojisinin İmkânı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Tolan, John V. *Saracens*. New York: Columbia University Press, 2002.

Trumpbour, John. “The Clash of Civilizations: Samuel P. Huntington, Bernard Lewis and the Remaking of Post-Cold War World Order”, *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*. ed. Emran Qureshi and Michael A. Sells. 88 – 131. New York: Columbia University Press, 2003.

Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar ve Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap, 2015.

Voltaire, *Türkler / Müslümanlar / Ötekiler*. der. Cengiz Orhan. İstanbul: İGÜS Yayınları, 2008.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü, I. Cilt*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.

Voltaire *Felsefe Sözlüğü, II. Cilt*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.

Voorhis, John W. “John of Damascus on The Moslem Heresy”, *The Muslim World* 24/4 (Ekim 1934), 391 - 398.

Usta, Aydın. *Çıkarların Gölgesinde Haçlı Seferleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.

Qureshi, Emran – Sells, Michael A. (ed.). *The New Crusades: Constructing The Muslim Enemy*. New York: Columbia University Press, 2003.

Watt, W. Montgomery. *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013.

Watt, W. Montgomery. “Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hristiyanlar”, çev. Şinasi Gündüz, *Tezkire* 9-10 (Güz 1994 – Bahar 1996), 149 – 170.

Watt, W. Montgomery. *Müslüman Hristiyan Diyalogu: Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

Yaman, Ahmet. “Tarihi ve Hukuki Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce / İslâmcılık*. ed. Yasin Aktay. 514 – 516. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. cilt. 2004.

Yapıcı, Asım. “Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dinî Aidiyet”. *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat – Mustafa Macit. 41 – 65. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Yemenici, Ahmet. – Güngör, Özcan. “Batı’da İslamofobi Algısının İstatistiksel Anlamı Üzerinde Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 13/9 (Bahar 2018), 293 – 313.

Yeni Şafak. “Macron: İslam’ın Yapılandırılması Gerekıyor” (02 Ekim 2020).
<https://www.yenisafak.com/dunya/macron-islamin-yapilandirilmesi-gerekıyor-3569505>

Yüksel, Mehmet. “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”. *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi* ed. Osman Alacahan – Betül Duman. 103 – 116. Sivas: Sivas Kemal İbn-i Hüman Vakfı Yayınları, 2012.

