

ERKEN KLASİK DÖNEMDEN
XVIII. YÜZYIL SONUNA KADAR

OSMANLILAR VE AVRUPA
SEYAHAT, KARŞILAŞMA ve ETKİLEŞİM

THE OTTOMANS AND EUROPE
TRAVEL, ENCOUNTER AND INTERACTION

FROM THE EARLY CLASSICAL PERIOD
UNTIL THE END OF THE 18TH CENTURY

EDİTÖR
SEYFİ KENAN



İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40
Üsküdar 34662 İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

Kapak: J. B. Vanmour'un Hollanda Büyükelçisi Cornelis Calcoen'in
Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusundan geçişinin tasviri, 1727.
(*Rijksmuseum Amsterdam*)

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
31.10.2008 tarih ve 2008/31 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

© Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Eylül 2010

Kenan, Seyfi (ed.)
Erken klasik dönemden XVIII. yüzyıl sonuna kadar Osmanlılar ve Avrupa:
seyahat, karşılaşma ve etkileşim / Seyfi Kenan (ed.) – İstanbul : Türkiye
Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
672 s. ; 24 cm. – (İSAM Yayınları ; 80. Akademik Araştırmalar Dizisi ; 5)
Dizin var.
ISBN 978-605-5586-17-1

BATI'NIN İSLÂM ANLAYIŞININ DOĞULU
KÖKENLERİ ya da ABDÜLMESÎH İSHAK el-KİNDÎ'NİN
RİSÂLE'SİNİN SERENCAMI

FUAT AYDIN*

Giriş

Dünyamızın herkes için eşit derecede yaşanabilir bir hale gelmesi, başka şeylerin yanı sıra, onda yaşayanların birbirlerini daha iyi tanımalarına bağlıdır. Özellikle aralarında uzun ve rekabete dayalı tarihsel ilişkilerin bulunduğu milletlerin buna daha çok ihtiyaçları vardır. Zira, rekabete dayalı düşmanca ilişkiler, başkaları hakkında gerçeğe dayanmayan, hayalî, kurgusal ve büyük oranda çarpıtılmış bir imajın üretilmesine sebep olur. Bu tür imaj üretiminin bilinen en iyi örneklerinden biri, Doğu ve Batı hıristiyanlarının İslâm ve müslümanlar hakkında ürettikleri imajdır. Müslümanlarla ilk olarak karşılaşan Doğulu (Nastûrî, Melkit, Monofizit vb.) hıristiyanların VII. yüzyılda başlattıkları bu imaj oluşturma süreci, Latin Batı dünyasında XII ve XIII. yüzyıllarda tamamlanmış ve sonraki yüzyılların Batılı hıristiyan yazarları, meseleyle alâkalı yeni şeyler söylemek yerine, söz konusu zaman diliminde oluşturulmuş argümanları bir araya getirmek ve tekrar etmekle yetinmişlerdir. Hatta o dönemde oluşan imajın, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki yoğun oryantalist çalışmaların ürettiği, İslâm hakkındaki muazzam bilgi birikimine

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

rağmen, çok az değişerek XX. yüzyıla kadar varlığını devam ettirdiği bile söylenir/ebilir.¹

Günümüzde, farklı etkenlerle desteklenerek varlığını hâlâ devam ettiren bu imajın kaynakları ve oluşum süreci hakkında Batı literatüründe özellikle 1950'lerin sonlarından itibaren olmak üzere John V. Tolan², R. W. Southern³, Norman Daniel⁴ ve James Kritzeck⁵ gibi yazarlar tarafından ciddi çalışmalar kaleme alınmıştır. Doğrudan bu imajın oluşumuyla alakalı olmasa da aynı konuya farklı açılardan bakan W. M. Watt, Bernard Lewis, Maksime Rodinson, Albert Hourani ve benzerlerinin çalışmaları da bunlara ilâve edilebilir. Türkçe'de, Southern, Watt⁶, Lewis⁷, Rodinson⁸, Hourani⁹ ve Hüseyin'in¹⁰ konuyla alakalı çalışmalarının çevirilerini bir kenara bırakırsak, doğrudan kadim dönemde Batı'nın İslâm anlayışının kökenleri ya da tarihine dair telif edilen, İbrahim Kalın'ın makalesi¹¹ ve bu makalenin bir anlamda kitaplaşmış

- 1 Annemarie Schimmel, "XII. Asırda İslâm Dini ile Hıristiyanlık Arasındaki Münasebetler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (1953), s. 71; Norman Daniel, bu değişmezliğin sebebinin, problemin değişmeyen doğasıyla açıklanabileceğini söyler, *Islam and West: The Making of an Image*, Oxford: Oneworld, 1993, s. 11; W. M. Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu* (çev. Fuat Aydın), İstanbul: Birey Yayınları, 2000.
- 2 John V. Tolan, *Saracens, Islam in the Medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press, 1959; *Medieval Perceptions of Islam*, New York-London: Garland Publishing, 1996.
- 3 *Western Views of Islam in The Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- 4 Yukarıda zikredilen eser.
- 5 James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
- 6 Watt, *a.g.e.*
- 7 Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupayı Keşfi* (çev. İhsan Durdu), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- 8 Maksim Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslâm* (çev. Cemil Meriç), İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- 9 Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm* (çev. Celal A. Kanat), İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- 10 Asaf Hüseyin, *Batının İslâm'la Kavgası* (çev. Mesut Karaşahan), İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- 11 İbrahim Kalın, "Batı'da İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan: İlmî Araştırmalar*, II (2003), s. 1-51.

hali olan *İslâm ve Batı*¹² adlı çalışması dışında başka bir çalışma yok gibi görünmektedir.¹³

Elinizdeki çalışma, hem geçmişin hem de günümüzün anlaşılması için hayatî öneme sahip olan böyle bir konuya, dar kapsamlı, ancak muhtemelen oldukça önemli olduğu düşünülen bir katkıyı hedeflemektedir. Bu katkı, Latin Batı dünyasındaki İslâm algılayışının oluşumunda Doğu Hıristiyanlığı'nın etkisi ve bu etkinin uzun süre devam eden belirleyiciliği bağlamında olacaktır. Söz konusu etki ve sürekliliği ise, *Risâletü'l-Kindî / Risâle (Apology of Kindî / Apology)* olarak bilinen metin örneğinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece doğu ve batı hıristiyanlarının İslâm'a ve müslümanlara dair algılayışlarında hemen hemen aynı sürecin yaşandığı ve iki grup arasında muayyen bir ilişkinin / sürekliliğin mevcut olduğu gösterilmiş olacaktır.

Mezkûr hedefe uygun olarak çalışmada ilk önce, Doğu ve Batı hıristiyanlarının müslümanlar hakkındaki algılayışları ve bu algılayışlarda yaşanan değişimler kısaca ele alınacak; arkasından iki cenahın anlayışları arasında benzerliğin / bağlantının / sürekliliğin var olduğunun bir göstergesi olarak İslâm tasavvurları maddeler halinde verilecek ve sonra bu benzerliğin / bağlantının / sürekliliğin altında yatan muhtemel kaynaklar zikredilecektir. Bu çerçevede söz konusu kaynaklar arasında belirleyici olduğu düşünülen *Risâletü'l-Kindî* adlı eser ele alınacaktır. Bu kısımda, *Risâle* hakkında bilgi verilerek, onun Latin hıristiyan dünyasına geçişi ve oradaki İslâm algılayışının oluşumu üzerindeki etkisi ve söz konusu etkiyi icra yolları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

12 İbrahim Kalın, *İslâm ve Batı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

13 Ömer Faruk Harman'ın Doğu ve Batı hıristiyanlarının İslâm'a bakışı ve ona yönelttikleri eleştiri konularını, kısa ve tarihsel bir tarzda ele alan, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan Müslüman Münasebetleri* (haz. İsmail Kurt), İstanbul: Ensar Yayınları, 2005, s. 105-117 adlı makalesi de bu bağlamda zikredilebilir.

I. Doğu ve Batı Hıristiyanlarının İslâm Algısı ve Bu Algıda Yaşanan Değişmeler

a) Doğu Hıristiyanlarının İslâm Algısı

Müslümanların Arap yarımadasının dışına çıkararak, Bizans'ın ve İran'ın hâkim olduğu bölgeleri fethetmesiyle birlikte Süryânîler, Nastûrîler, Ya'kübîler, Melkitler tarafından fâtihtlerini anlamaya yönelik bir çaba da kendisini göstermeye başlar. Söz konusu hıristiyan gruplara mensup yazarların kaleme aldıkları kroniklere yansıyan bu çabada hâkim unsur, Araplar'ı dinsel bir muhteva taşımayan tamamen etnik içerikli kavramlarla tanımlamadır. "Peygamber" ve "elçi" sıfatı, Hz. Muhammed için çok nâdir olarak kullanılır. Daha çok, çölden gelen "barbarlar" şeklinde nitelenen bu halk, Eusebius'a kadar giden bir geleneğe uygun olarak İsmâil'in ve Hacer'in soyundan gelenler anlamında "Hacer'in oğulları (bnay Hagar)"¹⁴ ve "İsmâil'in oğulları" diye isimlendirilir. Hâkimiyetlerinin yalnızca dünyevî hâkimiyet bağlamında anlaşıldığının¹⁵ bir göstergesi olarak Süryânî yazarlar, halifelere ve Hz. Peygamber'in kendisine "krallar" (malkuta) olarak gönderme yaparlar; Muhammed, Arap krallarının ilkidir.¹⁶ Araplar'ın, Bizans ve İranlılar'ın yerini alan krallar olarak değerlendirilmesi,¹⁷ onların yükselişini (Maximus, Sophronius, Pseudo-Methodius'un¹⁸ yaptıkları

14 Bu kullanım, İsmâil oğullarıyla ilgili olarak, Hacer'in câriye olmasını ima eden aşağılayıcı bir anlama sahiptir. Meselâ Süryânî Michael'e ait *Cronicle*'da bu durum belirgindir (S. P. Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", *Studies of the First Century of Islamic Society* [ed. G. H. A. Juynboll], Carbondale: Southern Illiounis University Pres, 1982, s. 15).

15 İranlılar da, Arap fetihlerini, bir dinin ortaya çıkışından ziyade bir imparatorluğun doğuşu olarak algıladılar (Brock, a.g.m., s. 13).

16 Brock, a.g.m., s. 14. IX. yüzyılda Theophanes de kitabında, Hz. Muhammed'den "Sarazenlerin yöneticisi" olarak söz eder (*The Cronicle of Theophanes, An English translation of anni mundi 6095-6305 [A.D. 602-813], with introduction and notes, Harry Turtledove*), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982, s. 34).

17 Aynı yaklaşımın, yalnızca hıristiyanlara has olmayıp Farslılar tarafından da paylaşıldığına dair bk. Brock, a.g.m., s. 13.

18 Süryânîce kaleme alınan bu eser, önce Yunanca'ya ve yazının akışı içinde ifade edileceği gibi daha sonra da Latince'ye çevrilmiştir (bunun için bk. Tolan, *Saracens*, s. 66).

gibi¹⁹) apokaliptik şema içinde bir yere yerleştirme çabasının ya da öyle görmenin bir sonucudur ve bu anlayış, Daniel 7’de bulunan tasvire dayanır.²⁰ Daniel’in Tanrı halkının sonsuz egemenliğinin başlamasından önce ortaya çıkacak ve o zamana kadar mevcut olan üç krallığı ortadan kaldıracak dördüncü krallık şeklindeki (bu krallıkların her birini vahşi bir hayvanla sembolize eder) apokaliptik şemasında, İslâm’ın zuhuruna kadar Roma olduğu düşünülen dördüncü vahşi hayvanın / krallığın²¹ yerini, VII. yüzyıl bitmeden İsmâîlîler’in aldığı, bu dönemde yaşayan hem *Doctrine of Jacob Recently Bapitized*’ın yazarı hem de Ermeni Sebeos tarafından ifade edilir.²² Bütün bu açıklama çabalarında, İslâm fetihlerinin ve müslümanların dinlerinin ne olduğuna yönelik bir ilgi yoktur. Araplar, kadim ataları gibi pagan²³ ve barbardırlar; bu yüzden neye inandıkları hıristiyanları ilgilendirmemektedir.²⁴

Araplar’ın çok kısa sürede Bizans’ın hâkim olduğu yerleri fethetmesi, onların Tanrı tarafından sevildiklerinin bir işareti olarak değil, hıristiyanların işledikleri günahlara karşılık Tanrı’nın gönderdiği bir ceza olarak görülür. Bu, Bizans İmparatoru Herakleios’tan²⁵ doğudaki

19 John C. Lamoreaux, “Early Eastern Christian Responses to Islam”, *Medieval Christian Perceptions of Islam* (ed. John V. Tolan), New York-London: Garland Publishing, 1996, s. 3-33.

20 Brock, a.g.m., s. 14.

21 Tolan, *Saracens*, s. 46. Daniel yatağında yatarken rüyasında dört büyük yaratık gördüğünü söyler. Bunların peş peşe çıkışlarını; özelliklerini ve dördüncünün bütün öbür krallıklardan farklı olacağını; önceki üç kralı tahtından indireceğini; Yüceler Yücesi’ni kötülecek sözler söyleyeceğini; onun kutsallarına baskı yapacağını; belirlenen zamanları, yasaları değiştirmeyi amaçlayacağını; kutsalların üç buçuk yıl içinde eline teslim olacaklarını; ancak, sonra onun egemenliğine de son verileceğini; göklerin altındaki krallara özgü krallık, egemenlik ve büyüklüğün kutsallara, Yüceler Yücesi’nin halkına verileceğini; bu halkın krallığının sonsuza dek süreceğini; bütün ulusların ona kulluk edip sözünü dinleyeceğini anlatır (Daniel, 7/1-128).

22 Brock, a.g.m., s. 9-10.

23 Araplar’ın pagan olduklarına dair bilgiler, Ermenice, Süryânice ve Yunanca yazılmış olan metinlerin yazarları tarafından Roma kaynaklarından alınmıştır (Tolan, *Saracens*, s. XIII).

24 Tolan, *Saracens*, s. 50.

25 Bar Hebreus’un *Tarih*’inde Heraclius’un İslâm hakkında oldukça iyimser olan bakış açısına yer verilir: “Tarih muharrirleri diyorlar ki, Arap orduları

bütün hıristiyan cemaatlere varıncaya kadar istisnasız ileri sürülen bir açıklamadır.²⁶ Ancak, mezkûr dinî cemaatlerin günah ya da suç olarak gördükleri şey, birbirlerinden farklıdır. Monofizitler için bu, Bizans'ın kilise politikalarının bir sonucudur.²⁷ Bir Melkit olan Anastasius'a göre, Arap başarılarının sebebi II. Konstans'ın monothelit yanlısı siyaseti ve Papa Martin'e karşı olan davranışıdır. Nastûrî Phenekli John (VII-VIII. yüzyıl) için ise, Araplar heretikliğin (yani Kadıköy ve monofizist heretikliği) bir cezası olarak gönderilmiştir. Maximus'un hayatını Süryânîce olarak kaleme alan monothelit²⁸ yazar için de, Afrika'daki Arap başarıları Maximus'un dyolette teoloji hatasını kabul eden yerlere Tanrı'nın gazabının gönderilmiş olduğunun bir işaretidir.²⁹

Arapça'nın imparatorluğun resmî dili olması ve hıristiyan kesimden birçok kimsenin ihtida ederek İslâm toplumunun bir parçası haline gelmeye başlamasıyla birlikte, hıristiyan cemaat liderleri dehşete kapıldılar. Bir yandan bu ihtida akışını açıklamaya, diğer yandan onu önlemenin yollarını aramaya başladılar. Bunun sonucu olarak, hem Doğu'da hem de biraz sonra göreceğimiz üzere Latin Batı'da, ilk örneğini Yuhannâ

Heraclius'u mağlûp ederek muhtelif ülkelerini işgal ettikleri zaman, Heraclius bütün piskoposlarını ve en belli başlı papazlarını ve valilerini toplayarak onlara vaziyet hakkında sualler sordu ve, 'Bunlar ne biçim adamlardır ve kimlerdir?' dedi. Bunların her biri akli erdiği kadar cevap verdi ve nihayet mesele bütün çıplaklığı ile ortaya konarak, Heraclius şu sözleri söyledi: 'Görüyorum ki bu adamlar, hareketleri ile, dinleri ile erken doğan bulutlu bir fecre benziyorlar. O zaman ortalık kapkaranlık değildir, fakat tam ve berrak aydınlık da yoktur.' Bu sözleri dinleyenler izah edilmesini istediler. O da şu cevabı verdi: 'Hakikat şu ki, bunlar putlara tapmayı reddettikleri ve Allah'a tapındıkları için karanlıktan uzaktırlar. Fakat tam ve berrak aydınlıktan da uzak kalmış bulunuyorlar. Çünkü, Hıristiyanlık dini ve Ortodoksluk mezhebi hakkındaki vukufuları eksiktir.' Onun bu sözleri halk tarafından iyi karşılanmıştı" (Gregory Abu'l-Farac [Bar Hebraeus], *Abu'l-Farac Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945, I, 172).

26 Kindi, *a.g.e.*, s. 465; Brock, *a.g.m.*, s. 11.

27 Tolan, *Saracens*, s. 43.

28 Monothelit, Yunanca "istemek" anlamındaki "thelein" den gelir ve Hz. İsa'da ilâhî ve beşerî özelliklerin karıştığı ve ilâhî özelliğin hâkim olduğu şeklindeki monofizist öğretisinden gelişen bir yaklaşımdır. Hz. İsa'da tek bir iradenin bulunduğunu kabul eder.

29 Brock, *a.g.m.*, s. 11.

ed-Dımaşkî'nin (ö. 720) eserlerinin oluşturduğu, müslümanlara yönelik bir eleştiri / saldırı olmaktan ziyade, din değiştirerek müslüman olmaları³⁰ hususunda hıristiyanları ikna etmeyi hedefleyen bir reddiye literatürü ortaya çıktı.³¹ Bu reddiyelerde yapılmaya çalışılan şey, daha önce başlanılan çerçevede olmak üzere, İslâm'ı tanrısal plan bağlamında dünyanın sonunda ortaya çıkacak olan, insanların gruplar halinde kendisine girecekleri, dindar görünümlü, Hıristiyanlık kökenli sahte bir mezhep; deccâlin bir tezahürü, şeytanî bir hata olarak takdim etmektir. Bu yaklaşım, insanların, son günlerde, kitleler halinde bir dine gireceklerine dair daha evvelki farklı apokaliptik metinlerde yer alan bir kehanetten kaynaklanmaktaydı. Daha önce yahudiler söz konusu kehaneti, Hıristiyanlığın başarısını açıklamakta kullanmışlardı; şimdi ise hem yahudiler hem de hıristiyanlar aynı şeyi, İslâm'ın başarısını açıklamak için kullanmaktaydılar.³²

30 Peter Venerable'in kaleme aldığı reddiyenin iki hedefinden biri, hıristiyanların müslüman olmalarını engellemektir (diğeri ise, müslümanların hıristiyan olmasını sağlamaktır). Bu hedefe mâtuf olarak, Peter eserini yalnızca hıristiyanlar için yazmıştır. Bunun işaretlerinden biri, hıristiyan doktrinlerinin kitabında bulunmaması ve müslümanların okuması için kitabının Arapça'ya çevrilmesini istemesidir (bu konuda bk. Allan Cutler, "Peter the Venerable and Islam", *Journal of American Oriental Society*, LXXXVI/2 [1966], s. 189, 194, 196). Tolan, hıristiyanların yeni dini anlamaya yönelik çabalarının da, bu amaca mâtuf olduğunu ifade eder (Tolan, *Saracens*, s. 41).

31 Bu reddiye geleneğinin ilk örneği Yuhannâ ed-Dımaşkî'ye (John of Damascus) aittir. Onun hakkında Tolan şöyle der: "Yuhannâ'nın metinleri İslâm'a yönelik bir saldırı olmaktan ziyade, hıristiyanların müslüman kampına yönelik akımlarını yavaşlatmak için dizayn edilmiş, savunma stratejisi anlamında bir apolojyidi. O, müslüman konuşmacılara karşı kendi inançlarını savunmak isteyen hıristiyanlar tarafından kullanılabilir argümanlar verir gibi görünmektedir. Kesinlikle müslüman düşünürlerin ciddiye alabilecekleri bir saldırı ortaya koymaz. Okuyucusunu, ortaya koyduğu delillerinin yeterliliği ve reddedilemezliği hususunda ikna etme ihtiyacı hisseder. Bunu da, ortaya koyduğu deliller hususunda müslümanların şaşıracakları ve kaybedeceklerine dair sözlerinde görmek mümkündür" (Tolan, *Saracens*, s. 52-53). Savunmaya yönelik bu tarz, IX. yüzyılda Theodor Ebu Kurra tarafından da devam ettirilmiştir (bunun için bk. Tolan, *a.g.e.*, s. 59; Fuat Aydın, "Theodor Ebu Kurra ve İslâm Anlayışı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa 2006, s. 215-226).

32 Lamoreaux, a.g.m., s. 3-25; Tolan, *Medieval Christian Perceptions*, s. XIII.

Böylece, başlangıçta yalnızca dünyevî güçler arasındaki bir yer değişimi olarak görülen ve bu yüzden de etnik içerikli kavramlarla ifade edilen Arap fetihleri, VII. yüzyılın sonu ve VIII. yüzyılın başlarından itibaren dinsel bir olgu olarak görülmeye başlandı. Dolayısıyla bu din, hıristiyan tarih anlayışı içinde, zaman sonunda ortaya çıkacak olan sahte bir din, deccâlin bir tezahürü, bir tür şeytanî hata şeklinde betimlendi. Son günlerde yaşanacak dramının bir parçası olabilmesi için dinsel bir önemi olması gerektiğinden zaman zaman dinî bir anlam yüklenmiş olsa da³³, İslâm'ın yeni, müstakil bir din şeklinde algılanışını görmek için, Tellmahreli Dionysius'a (ö. 845) kadar beklemek gerekme-
teydi. Zira, daha önceki hıristiyanlar, müslüman yöneticilerle doğrudan temaslarına rağmen³⁴, Araplar'ın dinini, her zaman kendisinden önceki paganizmden ayıracak durumda değillerdi.³⁵

b) Latin Batı Hıristiyanlarının İslâm Algısı

Ortaçağ Latin hıristiyan yazarları için (birkaç istisna dışında) “İslâm” ya da “müslüman” kelimeleri bilinmeyen kelimelerdir. Onlar da Doğu'daki dindaşlarının yaptıkları gibi, müslümanları ifade etmek için Araplar, Türkler, Moorlar³⁶, Sarazenler³⁷ şeklinde etnik çağrışımlara sahip

33 Tolan, *Saracens*, s. 45.

34 Patrik Timothy ile Halife Mehdî'nin görüşmesinde olduğu gibi (bunun için bk. “The Dialogue of Patriarch Timothy I with Caliph Mahdi”, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)* [Translations with Commentary, ed. N. A. Newman], Pennsylvania: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, s. 193-194).

35 Brock, a.g.m., s. 21.

36 Kadim tarihte Moritanya'nın Morokko ve Cezayir kısımlarına tekabül eden bölgede yaşayan; daha sonra, din bakımından müslümanlaşan, Berber ve Arap karışımı, VIII. yüzyılda İspanya'yı fetheden halk (*The Shorter Oxford English Dictionary* [prepared by William Little – H. W. Fowler – Jessica Coulsen, revised and edited C. T. Onions], Oxford: Clarendon Press, 1978, II, 1353).

37 Sarazen kullanımı Yuhannâ ed-Dımaşki'ye kadar geri gider. Yuhannâ bu ismi, Sarah'tan türetir (John of Damascus, “The Chapter 100/101 of The *De Haeresibus*”, Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: “The Heresy of The Ishmaelites”* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1972, s. 133). Geç dönem Latince'sinde “Saracenus”, geç dönem Yunanca'sında “Sarakenos” ve Fransızca'da “Sar(r)azin” şeklinde yazılan kelime, muhtemelen Arapça kökenli olup “şarkî/doğulu” anlamına

terimleri kullanmaktaydılar. Çoğunlukla onları, İsmâil'in torunları anlamında "İsmâilîler" ya da (İsmâil'in annesi Hacer'den dolayı) "Hacerîler" olarak isimlendirmektedirler.³⁸

Batı'da bir din olarak İslâm olmasa da, siyasî bir olgu olarak Sarazenler hakkındaki bilgi, çocukluğunda yerleştiği, Jarrow'daki Northumbrian Manastırında keşiş olan Bede'ye (yak. 673-735) kadar götürülebilir. Araplar'ı anlamak için, Kitâb-ı Mukaddes'teki atıfları tarayan Bede, bu taramayı, hıristiyan tarih anlayışında onlara uygun bir yer bulabilmek için yapar.³⁹ Müslüman tehdidinden çok uzak bir yerde yaşayan ve Bizans'a düşmanca bir tavır besleyen Bede'nin Sarazenler hakkındaki tasviri oldukça iyimserdir. Öyle ki meselâ Muâviye'yi yarı hıristiyan olan hıristiyanları koruyan ve onlar için kilise inşa eden bir kral olarak tasvir eder. Ancak Araplar hakkındaki yorumları her zaman yukarıdaki gibi değildir. Özellikle müslüman fetihleri Batı'ya doğru ilerlemeye başladığı, hatta Kuzey Avrupa'ya ulaştığında Bede'nin Araplar hakkındaki tasvirleri, Avrupa'yı talan eden paganlarınkinden daha iyi olmayan bir şekle dönüşür.⁴⁰

Bede, altı çağa ayırdığı dünya tarihinin son kısmını birbirini takip eden Roma ve Bizans hâkimiyetlerine vermesine; deccâl ve son yargılama hakkında birkaç bölüm ilâve etmesine rağmen eserinde, Sarazenler'i apokaliptik bağlamda anlamaya yönelik bir atıf yoktur. Bu yönüyle Bede, diğer hıristiyanlardan önemli ölçüde farklılaşır. Zira ondan çok daha önce Latin yazarlar tarafından kaleme alınan metinlerde Sarazen

gelmektedir. Sonraki Yunanlılar ve Romalılar arasında Suriye-Arap çölü göçebe halkını, buradan Araplar'ı, anlam genişlemesiyle de (özellikle Haçlı seferleri sırasında) müslümanları nitelemektedir. Bir isim olarak hıristiyan olmayan, kâfir ya da putperest anlamında kullanılmaktaydı (*The Shorter Oxford English Dictionary* [prepared by William Little – H. W. Fowler and Jessica Coulsen, revised and edited C. T. Onions), Oxford: Clarendon Press, 1978, II, 1886).

38 Tolan, *Saracens*, s. XV. Müslümanların İsmâilî, Hacerî ve Sarazenler şeklinde isimlendirilmeleri, Yuhannâ ed-Dımaşkı'ye kadar gider. Dımaşkı, müslümanlar kelimesi yerine bilinçli bir şekilde kullandığı bu isimleri bu heresi ile yahudi-hıristiyan geleneği arasında ilişki kurmak maksadıyla tercih eder (Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 71).

39 Tolan, *Saracens*, s. 73.

40 Tolan, *a.g.e.*, s. 75.

istilâcılar, apokaliptik terimlerle tasvir edilirler. En erken döneme ait Latince kronik olan *Chronicle of Fredegar*'da (yak. 658) Herakleios üzerindeki Arap hâkimiyeti, yarı-apokaliptik bir tarzda anlatılır.⁴¹ VIII. yüzyılın başlarında Latince'ye tercüme edilen *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, Sarazenler'in istilâları hakkında, yakında olması beklenen, dramatik bir son öngörür.⁴²

Doğu'daki dindaşlarına benzer tarzda Latin Batı tarafından da Araplar, dinî bir rakip olarak değil karşı konulmaz askerî muhalifler şeklinde tasvir edilir. Bu karşı konulmaz askerî muhalif, hıristiyanların günahlarının cezası olarak gönderilen Tanrı'nın bir kırbacıdır. Sarazenler'in Tanrı'nın kırbacı olduğu hususunda genel ve yaygın bir açıklama olsa da, bu cezalandırmaya yol açan suçların ya da günahların neler olduğu konusunda, Doğu'da olduğu gibi Latin Batı'da da, farklı izahlar vardır. Karolenj kronikçileri için Gotlar'ın İspanya'yı kaybetmelerinin sebebi, kendi günahlarıdır.⁴³ *Chronicon moissiacense*'ye göre ise, İspanya'nın Araplar tarafından fethi, Vizigot Kralı Witiza'nın günahlarının bir cezasıdır.⁴⁴

Bu karşı konulmaz askerî düşman, Bede'nin yaptığı gibi belli belirsiz bir şekilde putperest kütle ilişkilendirilir. Bu putperestlik, hakkındaki bilginin yetersizliği sebebiyle fazla ilgi uyandırmaz. Onların putperest olduğunu ve bir gün hakiki inancın kendilerine tebliğ edilmesine

41 "Herakleios, astrologlar tarafından sünnetli bir ırkın elinde yakın bir yenilgi hususunda ikaz edilir. Herakleios, Büyük İskender tarafından inşa edilen kuzey barbarlarını Sarazenler'in üzerine salmak için kuzeyin mistik kapılarını açar, ancak işe yaramaz" (Tolan, *a.g.e.*, s. 77).

42 Tolan, *a.g.e.*, s. 77.

43 "Günahları için uygun tövbeler icra etmedikleri için Got halkının güzelliklerinin hepsi hem panik hem kılıçla mahvoldu. Ve Rabb'in emirlerini ve kutsal kanonun yasalarını terkettiklerinden Rab, sevgili bölgelerini artık ellerinde tutamayacak şekilde onları terketti. Ve Rabb'in sağ elinin yardımıyla düşman saldırılarının üstesinden her zaman gelmiş olanlar, Tanrı'nın hükmüyle feda edildiler. Bu kadar az kişi tarafından haklarından gelenler hemen hemen hiç seviyesine indirildiler. Toledo şehri, bütün halkların fâtihi, İsmâîliler'in zaferine bir kurban gibi yenilerek onlara mahkûm olmayı hak etti. Böylece İspanya, iğrenç günahlarından dolayı, Gotlar'ın 380. yılında yerle bir edildi" (*Chronoica Prophetica*, çev. Kennet B. Wolf, s. 4).

44 Tolan, *Saracens*, s. 77.

izin vereceklerini bilmek yeterli kabul edilmekteydi. Bunlar muhtemelen ileride kendi putlarını kıırarak ihtida edebilirlerdi.⁴⁵ Ancak Sarazenler'in pagan atalarının kültlerini aynı şekilde devam ettirmelerini korkunç ayrıntılarla tasvir eden ve bu durumu Sarazen yönetimine karşı çıkışı meşrulaştırıcı bir unsur şeklinde ilk olarak kullanan Latin yazar Hrotsvita'dır.⁴⁶ Sarazenler'in atalarının pagan inançlarını sürdürdükleri şeklindeki bu açıklamalar, Ortaçağlar boyunca Sarazen=pagan şeklinde bir algının ortaya çıkmasına yol açtı. Bunun bir sonucu olarak da, iki kelime birbirinin yerine kullanılır hale geldi. Firmin le Ver, Latince-Fransızca sözlüğünü telif ettiği XV. yüzyılın başında, "saracenus"u, Sarah'tan geldiğine işaret ederek "paganus" olarak tarif eder.⁴⁷ Paganlar için kullanılan Fransızca kelimeler olarak, "sarrasin, paiens, mescreans"ı verir. Aynı türden eşleştirmeler ve açıklamalar Paul Bancourt, Michael Paull ve başkalarının çalışmalarında da yer alır. Sarazenler'in putperest paganlar olduğu şeklindeki inanç, Haçlı seferleri sırasında, yapılan savaşı meşrû göstermek için onların, Venüs anısına dikilen bir put olan Kâbe'ye; Machomet'in altından yapılmış olan bir putuna;⁴⁸ kökleri Yuhannâ ed-Dımaşki'ye kadar giden ve Bizanslı yazarlar (Niketas gibi) tarafından tekrarlanan iddiaya göre Allah ve Habar adındaki iki puta ibadet ettiklerine dair görüşlerle desteklenerek⁴⁹ o kadar yaygın bir hale gelir ki, XI. yüzyıldan itibaren İslâm hakkında gittikçe daha iyi bir donanıma sahip olan yazarların, Sarazenler'in putperest olmadığını açıklama hususunda çok büyük sıkıntılara mâruz kaldıkları söylenir.⁵⁰

45 Tolan, *a.g.e.*, s. 74.

46 Tolan, *a.g.e.*, s. 108.

47 "Bunlar ayrıca sarasinler olarak da isimlendirilmektedirler. Bu, 'Sara tarafından [mirastan] mahrum bırakılmışlar' anlamına gelmektedir. Gerçekten de Hacer, meleğe 'Sara beni mahrum bırakarak kovdu' şeklinde cevap vermiştir" (Yuhannâ ed-Dımaşki, "Peri Aireseos ya da De Haeresibus'un 100. Bölümü", İsmail Taşpınar, "Doğunun Son Kilise Babası: Yuhanna ed-Dımeşki (640-749)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21 [2001], s. 50).

48 Tolan, *Saracens*, s. 110.

49 Max Meyerhoff, "Bizans'ın İslâm Anlayışı", *Hıristiyanların İslâm'ından Müslümanların İslâm'ına* (haz. Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları, 2006, s. 20-21.

50 Tolan, *Saracens*, s. 128.

VIII. yüzyılın ortalarına kadar hıristiyan İspanyollar, Doğulu kardeşlerine benzer bir tarzda buradaki Sarazenler'i, siyasî ve askerî olarak karşı konulmaz, kısa sürede yok olmaya mahkûm⁵¹ yeni efendiler olarak görmekteydiler. Ancak Emevî hânedanlığının yıkılması ve yerini Abbâsiler'in alması üzerine, buradan kaçarak Endülüs'e gelen ve 756'da kendisini Endülüs'ün "emîr"i olarak ilân eden I. Abdurrahman'ın soyundan gelen II. Abdurrahman'la birlikte Emevîler'in İspanya üzerindeki hâkimiyeti kesinleşti. II. Abdurrahman Kurtuba'yı (Cordoba) başşehir yaparak kısa sürede Şam ya da Bağdat gibi bir medeniyet ve kültür merkezi haline getirdi. Böylece İspanya hıristiyanları, birdenbire yüksek İslâmî kültürün geniş ölçekli bir ithaliyle karşılaştılar. Aynı zamanda kültürel ya da dinî açıdan değil, askerî ve siyasî açıdan karşı konulmaz olarak gördükleri müslüman hâkimiyetinin ilk yüzyıllarında bulunmayan kültürel bir meydan okumayla karşı karşıya kaldılar. Müslüman Arap efendilerinin kültürleri, edebiyatları ve müzikleri vardı; bu durum hıristiyanların yorgun Latin kültürünü nisbî olarak donuk görünme tehlikesiyle yüz yüze bıraktı. Bu yüzden de dönemin Latin yazarları, söz konusu gelişmeleri bir tehlike işareti olarak gördüler.⁵²

Nitekim artık Eulogius, müslümanların kültürel olarak hâkim hale gelmeye başladıklarını, hıristiyanların Araplar'ın şiirlerini ve aşk maceralarını sevdiklerini; Arap teolog ve felsefecileri üzerinde çalıştıklarını; bunu onları reddetmek maksadıyla değil, düzgün ve latif bir Arapça'ya sahip olmak için yaptıklarını; artık kimsenin kutsal kitapları okumadığını yakınlıkla anlatır. Büyük masraflarla kütüphaneler oluşturduklarını, hıristiyan edebiyatını değersiz diye küçümsediklerini; dillerini unuttuklarını söyler. Latince mektup yazabilecek bir kişiye karşılık, fasih Arapça yazabilecek binlerce kişi bulunduğundan yakındır.⁵³

Askerî ve siyasî bakımdan hâkim olan yeni efendiler hakkındaki anlayış, IX. yüzyılın başlarından itibaren değişmeye başladı. Askerî düşmanlar ve günahların cezası olarak algılanan Araplar artık dinî bir

51 Tolan, *a.g.e.*, s. xx.

52 Tolan, *a.g.e.*, s. 85.

53 Tolan, *a.g.e.*, s. 86.

hasım olarak görülüyor ve buna uygun tepkiler ortaya konuluyordu.⁵⁴ Ancak gösterilen tepki, müslümanların hıristiyanlar üzerindeki kültürel etkisi, doğudakinden daha ani olduğu için yine o nisbetle sert oldu.⁵⁵ Hıristiyanların mâruz kaldıkları kültürleşme olgusu karşısında, Hıristiyanlığın hâlâ üstün kültür olarak kabul edildiği manastırlarda İslâm'a yönelik reddiye metinleri kaleme alınmaya başlandı.⁵⁶

Dinlerinin üstünlüğü konusunda hıristiyan okuyucunun güvenini tazelemek maksadıyla kaleme alınan bu metinler de, doğulu kardeşlerinin yaptıklarına benzer bir şekilde, İslâm'ın tartışmalı bir imajını, suni olarak imal ettiler. İslâm, pagan putperestliği, sapkınlık (heretiklik), mesih karşıtı bir kült ya da bütün bunların bir karışımı olarak sunuldu.⁵⁷ Eulogius, hıristiyan okuyucularını şok etmek maksadıyla, İslâm hakkında yalanlar uydurur. Hıristiyanlar arasında İslâm'da da iyi şeyler varmış intibasına yol açar kaygısıyla, iki din arasındaki benzer konuları bile tahrif eder.⁵⁸

Şimdi Doğu ve Latin Batı hıristiyan dünyasındaki İslâm algılayışının benzer bir süreç içinde şekillenmesini; yani, müslümanların etnik, siyasî bir düşmandan dinsel bir hasma dönüşümünü ve İslâm'ın bu anlayışa uygun olarak takdim edilmesini inceledikten sonra; Doğu ve Latin Batı hıristiyanlarının bu tür çalışmalarında yer alan İslâm ve onun müessisi olan Hz. Muhammed hakkındaki tasvirlerine / eleştirilerine geçebiliriz. Yukarıda dağınık olarak ifade edilen söz konusu tasvirleri anlamayı, ayrıca Doğu ve Batı tasvirlerini / eleştiri konularını karşılaştırmalı olarak görmeyi mümkün kılmak için bunları maddeler halinde vermeye çalışacağız. Böylece yer yer ifade edildiği gibi, İslâm ve onun müessisi hak-

54 Tolan, *a.g.e.*, s. 71-72.

55 Tolan, *a.g.e.*, s. 166. İspanya'da ortaya çıkan "şehitler hareketi"nin böyle bir tepkinin ürünü olduğu söylenebilir.

56 Tolan, *a.g.e.*, s. 171.

57 Tolan, *a.g.e.*, s. 171.

58 Tolan, *a.g.e.*, s. 93. Eulogius'un bu konuda, Latin dünyasında oynadığı rol hakkında bk. Kenneth Baxter, "The Earliest Spanish Christian Views of Islam", *Church History*, LV/3 (1986), s. 291-292. Oysa Doğu'da Dımaşkî'nin, "Bir Sarazenle Bir Hıristiyanın Tartışması" adlı risâlesinde bile tartışmaya katılan hıristiyan, müslüman muarızının kendisiyle aynı şeyleri düşündüğünü gördüğünde sevinir (bk. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul: Klasik, 2003, s. 133).

kında öne çıkartılan konular hususunda bu iki dünyanın tasavvurları arasında bir devamlılığın olup olmadığı kolayca görülebilecektir.

II. Doğu Hıristiyanlarının İslâm Algısının Muhtevası

Bizans'ın da içinde yer aldığı Doğu hıristiyan dünyasının İslâm anlayışının temelleri, İslâm karşıtı hıristiyan geleneğinin gerçek kurucusu Yuhannâ ed-Dımaşkî tarafından atılmıştır.⁵⁹ Onun çizmiş olduğu İslâm tasviri, kendisinden sonrakiler için hareket noktasını oluşturmuş; zamanla özellikle de Abbâsî hâkimiyeti altında yaşayanlar (Theodore Ebu Kurra, Habîb İbn Hidme, Ebû Râita, Ammâr el-Basrî, Huneyn b. İshak vb.) ve Bizanslı savunmacılar tarafından birtakım eklemelerle zenginleştirilmiş; *Risâle* gibi bir eserde bütün olarak ifade edilmiştir.⁶⁰ Bu yüzden burada başlangıcı oluşturan Yuhannâ ed-Dımaşkî ile, bir anlamda sonu,⁶¹ zirveyi temsil eden Kindî'nin tasvirine konu olan şeyler esas

59 Daniel, *a.g.e.*, s. 14.

60 Sidney H. Griffith, "The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apoliges in Arabic and Syriac From the First Abbasid Century", *Le vie du prophète Mahomet, Colloque de Strasburg (Octobre 1980)*, Paris: Press Universitaires de France, 1983, s. 143. Ancak burada şuna işaret etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Yuhannâ ed-Dımaşkî sonrası dönemde, özellikle de İslâm'ın kalıcı olduğu ve müstakil bir din olarak görülmeye başlandığı andan itibaren, en azından Arapça metin kaleme alan ve yukarıda isimleri verilen kişiler, Yuhannâ ed-Dımaşkî ve ondan sonra IX. yüzyılda Latin Batı'da İslâm karşıtı eser kaleme alan hıristiyan yazarlardan farklı bir tavır sergilerler. Dımaşkî ve Latin Batı'dan farklı olarak Doğu hıristiyanları, özellikle de müslüman hâkimiyeti altında yaşayan hıristiyan savunmacılar, Araplar'ı Hıristiyanlık'tan farklı dinsel bir bağlamda görmeye başladıklarının işaretlerini verirler. Oysa, aynı tarihlerde Latin Batı'da müslüman hâlâ Dımaşkî'nin bakış açısıyla görülmektedir. Ancak meselâ Hz. Muhammed'in adı Theodore Ebu Kurra'nın metinlerinde bir defa geçer; Kindî onun adını bile zikretmez, yalnızca "sâhibüküm" ifadesini kullanır (mesela bk. Kindî, *Apology*, s. 432; hıristiyan Arap savunmacıların bu tür bakış açıları için bk. Griffith, *a.g.m.*, s. 125-128, 133).

61 Buradaki "sonu" ifadesi, hıristiyanların İslâm'a yönelttikleri eleştirilerin en son hali anlamında da kabul edilebilir. Çünkü, Kindî'de yer alanlar dışında yeni eleştiriler getirilmediği, yalnızca var olanların detaylandırıldığı söylenebilir. İslâm hakkında muazzam bir bilginin oluşmasına yol açan oryantalist çalışmaların da, geçmişte yöneltilecek eleştiri konularını detaylandırmaktan öteye gidemediği ifade edilebilir.

alınacaktır.⁶² Diğer savunmacıların artı eleştiri noktaları varsa bunlar ilâve edilecek; yok eğer bu eleştirileri tekrarlıyorlarsa konuya yer verdikleri eserlerine dipnotlarda işaret etmekle yetinilecektir.

1. Müslümanlar putperesttir. Muhammed'den önceki Araplar, Sabah yıldızı ve "Habar" olarak isimlendirdikleri Afrodit'e tapınmaktaydılar; müslümanlar da bu geleneği devam ettirmişlerdir. Kâbe'de bulunan ve Habar diye isimlendirilen taş, Afrodit'in başıdır.⁶³ Konstantine Porphyrogitus, Konstantinopollu Germanus⁶⁴ ve Nicetas Byzantium da benzer düşünceleri dile getirirler: Konstantine "Havbar" diye isimlendirdikleri Afrodit'in yıldızına dua ettiklerinden, Germanus, Sarazenler'in çölde, Havbar diye isimlendirdikleri cansız bir taşla konuştuklarından ve Nicetas, Afrodit'i temsil ettiği söylenen "Havbaar" dan söz eder.⁶⁵ Nicetas ile aynı yüzyılda yaşamış olan Keşiş Georges de, ezandaki "Allahüekber" ifadesini, ikiye ayırarak "Allah" ve "Habar" şeklinde transkribe eder ve

62 Kindî'nin eserinde yer verdiği İslâm tasvirini maddeler halinde zikredecek olsak da, bu onda var olan konuların tamamına yer vereceğimiz anlamına gelmemektedir. Çünkü kitabında İslâmî âdetler yani, hac, namaz, boşanma gibi konuları da uzun uzun ele almaktadır; bunlara burada yer vermeyeceğiz (bk. Kindî, *a.g.e.*, s. 470 vd.).

63 Damascus, *a.g.m.*, s. 137. Dımaşkı'nın metninin Türkçe tercümesi için bk. Taşpınar, *a.g.m.*, s. 52. Müslümanların putperest oluşları ve tapındıkları putlar, Bizanslı Nicetas ve Keşiş Georges'de karşılığını bulan konulardır. Nicetas'a göre, müslümanlar Habar tanrıçasının bağlılarıdır; onların Mekke'de tapındıkları şey bu tanrıçanın putudur. Nicetas'ın İslâm anlayışı hakkında bk. Meyerhof, *a.g.m.*, s. 25-27. Bizans İmparatoru III. Leo Ömer b. Abdülaziz ile arasındaki mektuplaşmada müslümanların Kâbe'ye taptıklarından söz eder. Bu konular ve mektupla ilgili değerlendirmeler hakkında bk. Newman, *a.g.e.*, s. 47-132; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 114-126.

64 Meyerhof, Germanus'un Dımaşkı'den önce, 725'te bunu yazdığını söyler. Fakat bu çok da kesin bir şey olmasa gerek. Çünkü, Dımaşkı'nın metnini yazdığı tarih tam olarak belli değildir. Sahas, çalışmasında onun İkon savunmasıyla ilgili bölümleri 726-730 yılları arasında yazdığını söylüyorsa da, bu kitabın tamamını bu tarihler arasında yazdığı anlamına gelmiyor. Tam tarih, ancak Dımaşkı'nın Mar Sabas Manastırı'na çekilme tarihinin tesbitiyle mümkün olacaktır. Sahas'a göre bu 724'ten önce vuku bulmuş değildir. Bu yüzden, Germanus'un konuyu Dımaşkı'den önce zikretmiş olduğu bilgisi çok doğru olmasa gerek. Dımaşkı'nın Mar Sabas'a çekiliş tarihi hakkındaki tartışmalar için bk. Sahas, *a.g.e.*, s. 41-45.

65 Bunlar için bk. Meyerhof, *a.g.m.*, s. 20-21.

“Habar”ın, Sarazenler’in ay ve Afrodit’e verdikleri isim olduğunu söyler.⁶⁶ Urfalı Bertelomus da, müslümanların inandığı tanrının bir put olduğunu söyleyerek farklı bir şekilde de olsa aynı şeyi, müslümanların putperest olduğu düşüncesini tekrarlar.⁶⁷

2. Muhammed (Mamed) deccâlin öncüsü, sahte bir peygamberdir.⁶⁸ Dımaşkî için Muhammed, deccâlin⁶⁹ öncüsü, sahte bir peygamberdir.⁷⁰ Zigabene ve Bizans kronikçisi Theophanes de Dımaşkî’ye benzer tarzda, Hz. Peygamber hakkında aynı şeyleri (sahte peygamber, deccâlin öncüsü) tekrarlar.⁷¹

66 Tolan, *Saracens*, s. 44. Tolan, burada İslâm’ın tevhid dini oluşunun en belirgin ifadesi olan “Allahüekber” lafzının bile, düşman hıristiyan anlayış tarafından nasıl putperest bir çağrıya dönüştürüldüğüne dikkat çeker (*a.g.e.*, s. 44). Anastasius İslâm’ın hakiki bir putperestlik olduğunu; Muhammed’in monoteizminin bu putperestliği kaplayan bir örtü olduğunu söyler (Tolan, *a.g.e.*, s. 44).

67 Ömer Faruk Harman, “Hıristiyanların İslâm’a Bakışı”, *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, s. 101.

68 Damascus, *a.g.m.*, s. 133.

69 “Bu çalışmada zaman zaman ‘mesih karşıtı’ olarak çevrilen bu kelime tarihsel süreç içinde hıristiyanların, düşmanlarını ve Hıristiyanlık hakkında farklı kanaat besleyen kimseleri mahkûm etmek üzere çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu kelimenin kökeni, hıristiyan apokaliptik literatüründe dünyanın sonuyla alâkalı senaryoya dayanır. Sahte mesihler ve peygamberler ortaya çıkacak, mucizeler gösterecek ve iyi hıristiyanları yoldan çıkaracak; dine karşı suç sayılan eylemlerde bulunacak ve kutsal yerlerde menfur şeyler inşa edeceklerdir. Bunlar, Yeni Ahid’de yankısını bulan Eski Ahid kehanetlerinin yerine gelmesidir. Bu yüzden Büyük Gregory gibi hıristiyanlar, ilk yüzyıldan itibaren kendi çektikleri acıları sonun yakın oluşunun bir işareti olarak gördüler. Hıristiyanlığın I. yüzyılında, mesih karşıtı/deccâl, “Bâbil fahişesi” ve özellikle Neron gibi hıristiyanlara eziyetler yapan bir Roma imparatoruyla ilişkilendirildi. Konstantin’in hıristiyan oluşundan sonra hıristiyan tarihçiler tanrısal planda Roma’ya olumlu bir rol verdiler; bundan sonra düşman heretiklikti. Birçok kimse, Kitâb-ı Mukaddes’in ‘sahte mesih’ ve ‘sahte peygamber’lerini sapkınlarla ilişkilendirdi; Poiter piskoposu Hilary (ö. 362), Arius’u mesih düşmanı/deccâl olarak damgalar. Aynı şekilde burada gördüğümüz gibi, hem İslâm’la ilk karşılaşan Ortadoğu hıristiyanları hem de Latin Batı hıristiyanları, müslüman istilâlarının Kitâb-ı Mukaddes tarafından öngörülen felâketler olduğunu hissettiklerinden Muhammed’i mesih karşıtı olarak damgalarlar” (Tolan, *Saracens*, s. 9-10).

70 Damascus, *a.g.m.*, s. 133.

71 *The Cronicle of Theophanes*, s. 34, 108; ayrıca bk. Avcı, *a.g.e.*, s. 145-147. Zigabene için bk. Harman, “Hıristiyanların İslâm’a Bakışı”, s. 101.

3. İslâm, hıristiyan bir sapkınlıktır (haresi). Eski ve Yeni Ahid bilgilerini öğrenmiş ve Aryüşü bir keşişle karşılaşmış olan Muhammed, sonradan kendi sapkın öğretisini ortaya koymuştur.⁷² Hz. Muhammed'in bir sapkın olduğu düşüncesini yineleyen Urfalı Bertholomus⁷³ onun bu konudaki üstadının Bahir adındaki Nastûrî keşiş olduğunu söyler. Bahir onu, kaderinde yeni bir din kurması yazılmış olan bir peygamber olduğu hususunda ikna etmiş ve ortaya Muhammedi sapkınlık çıkmıştır.⁷⁴ Başkalarının yönlendirmeleriyle hareket ettiği için, o zayıf bir adamdır.⁷⁵

4. Kur'an, Muhammed'in kendisinin kaleme aldığı ve Tanrı tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği bir metindir. Dımaşkî'ye göre, hile ile insanların kendisinin Tanrı'dan korkan bir kişi olduğunu düşünmelerini sağladıktan sonra, gökten kendisine bir kitap getirildiği şâyiasını yaymıştır. Bu kitabında, bazı gülünç doktrinler kaleme almış ve insanlar yerine getirsinler diye bunları onlara vermiştir. Anlamsız birçok metin yazmış ve bunların her birine farklı başlıklar vererek bunların kendisine Tanrı tarafından getirildiği hususunda ısrar etmiştir.⁷⁶ Sonraki hıristiyan Arap savunmacılar, Dımaşkî'nin bu eleştirilerini devam ettirmişlerdir. Onun, Kur'an'da bulunan, Eski ve Yeni Ahid bilgilerini Aryüşü bir keşişten⁷⁷ aldığı ve bu keşişin adının Bahira (Süryânîce metinlerde Sergius; bazı metinlerde ise Sergius Bahira şeklinde zikredilir⁷⁸) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kindî'ye göre de Hz. Peygamber'in

72 Damascus, a.g.m., s. 133; Taşpınar, a.g.m., s. 50; Kindî, a.g.e., s. 452-453.

73 Bertholomous'un İslâm'ı redde yönelik olarak kaleme aldığı metin, *Refutation d'un Agarene* (Bir Müslümana Reddiye) adlı eseridir (bk. Harman, a.g.m., s. 101).

74 Svetlana Luchitskaja, "The Image of Muhammad in Latin Chronography of the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Journal of Medieval History*, XXVI/2 (2000), s. 118.

75 Luchitskaja, a.g.m., s. 117.

76 Damascus, a.g.m., s. 133, 135.

77 Theophanes bu keşiş hakkında isim vermez; ancak onu Hatice'nin bir arkadaşı şeklinde zikretmesi kastedilen kişinin Varaka b. Nevfel olduğunu akla getirmektedir (*Chronicle of Theophanes*, s. 35).

78 Griffith, a.g.m., s. 136. Hıristiyanlar tarafından Kitâb-ı Mukaddes'e dair Kur'an'da yer alan bilgilerin kaynağı olarak ileri sürülen Bahira efsanesi ve bu efsanenin Süryanice ve Arapça metinleri ve bunların İngilizce çevirileri için bk. Richard Gottheil, "A Christian Bahari Legend", *Gebiete*, XIII (1898), s. 183-242;

hocası Sergius'tur⁷⁹ ve Kur'an'da bulunan Hıristiyanlık hakkındaki övgü ve yergilerin kaynağı odur.⁸⁰ Yahudilik hakkındaki bilgilerin kaynağı, ölümünden önce Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul eden ve ölümünden sonra, İnciller'e dayanan Kur'an'ı, kendi yasalarından ve literatürlerinden paragraflar katarak ıslah eden iki yahudi, yani Abdullah b. Selâm ve Kâ'b'dır.⁸¹ Muhammed sonrası dönemde farklı ellerin işi içine karıştığını göstermek için, Kur'an'ın mevcut metnin Muhammed'in vefatından sonra Ebû Bekir zamanında derlendiğini ve Osman tarafından tek bir metin haline getirildiğini ayrıntılı bir şekilde ele alır.⁸²

VIII ve IX. yüzyılda yaşayan ve İslâm'a yönelik metinler⁸³ kaleme alan Nicetas da, Kur'an'ın Eski ve Yeni Ahid'in hem konu hem üslûp

Gottheil, "A Christian Bahira", *Gebiete*, XVII (1903), s. 125-166. Gottheil, bu çalışmasında metnin muhtemel yazarını ve yazılış tarihini tesbit etmeye çalışır. Burada zikredilen metinlerin varlığından haberdar ederek okumamı sağlayan Fatmatüz Zehra Kamacı'ya teşekkür ediyorum. Kamacı, bu metinleri Türkçe'ye çevirerek yayına hazırlamaktadır.

79 Kindî, metninde, Sergius'un yeni arkadaşları arasında Nastûrî olarak bilindiğini, bu isim değişikliğini Nastûrî heretikliğini güçlendirmek adına yaptığını söyler. Ancak Newman'a göre, kitapta Sergius'un mezhebinin Nastûrî olarak nakledilişi, sonraki hıristiyan olmayan nakilciler tarafından metnin düzeltilmiş olduğunun bir işaretidir (Newman, *a.g.e.*, s. 531). Kindî'ye göre, hıristiyan bir keşiş olan Sergius, arkadaşlarının kendisini reddetmelerine ve kovmalarına, ilişkilerini kesmelerine sebep olan birtakım kusurlar işlemişti. Yaptıklarından pişman olan Sergius, suçunun kefareti ödemesi ve hıristiyan kardeşlerinin gönlünü almak maksadıyla, Tehama ülkesine seyahat etmiş ve nihayetinde Mekke'ye gelmişti. Şehirde yahudilerle putperestler vardı. Hz. Muhammed'e dostça davranan ve onun kalbini kazanan Sergius, burada Nastûrî olarak bilinmekteydi. Yeni inancını yavaş yavaş ona öğretti ve sonunda o da Nastûrî dinini kabul etti (Kindî, *a.g.e.*, s. 453-454).

80 Kindî, *a.g.e.*, s. 453-454.

81 Kindî, *a.g.e.*, s. 454.

82 Kindî, *a.g.e.*, s. 452-460 vd.

83 Nicetas'ın İslâm'la alâkalı üç metni vardır. Bunlardan ikisi, "Exposé de la doctrine chretienne et Réponse a la premiere lettre des Agaréens (Hıristiyan Doktrinini İzah ve Müslümanların İlk Mektubuna Cevap), "Réponse et Refutation de la deuxiemelettre des Agaréens (Müslümanların İkinci Mektubuna Cevap) müslümanlar tarafından gönderilen mektuplara cevap niteliğindedir. Üçüncüsü ise, Kur'an'ı reddi hedefleyen müstakil bir çalışmadır: *Refutation du Coran*, bk. Harman, *a.g.m.*, s. 100.

bakımından karışık bir hali olduğunu, bu kitaplara zıt şeyler içerdiğini, bu yüzden vahiy değil, şeytanî ilhamın bir ürünü olduğunu söyler.⁸⁴

5. Muhammed'in geleceği hususunda önceki peygamberlerin bir müjdesi yoktur. Dımaşki'ye göre, bir kimsenin peygamberliğinin işareti, onun geleceğinin önceki kitaplarda yani Eski ve Yeni Ahid metinlerinde haber verilmiş olmasıdır. Oysa, Muhammed'in bir peygamber olarak gönderileceği hususunda, Kitâb-ı Mukaddes'te herhangi bir bilgi, önceden bildirilmiş bir müjde (haber verme / kehanet) yoktur. Her ne kadar yahudi ve hıristiyan kitaplarında Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiği söyleniyorsa da hem böyle bir şey söz konusu değildir, hem de müslümanlar bu konuda herhangi bir bilgiye sahip değildirler.⁸⁵ Aynı şeyleri Ziagbene de tekrarlar ve Hz. Musa'nın ve diğer peygamberlerin İsa'yı müjdelediklerini ancak Muhammed'i müjdelemediklerini söyler.⁸⁶

6. Muhammed hiçbir mûcize göstermemiştir. Peygamber olmanın üç ölçütü vardır; bunlardan ikisi "peygamber" kelimesinin doğasında var olan geçmişten, gelecekte haber verme,⁸⁷ üçüncüsü de Tanrı adına ya da İsa'da olduğu gibi kendi adına mûcizeler göstermektir. Oysa Kur'an Muhammed'in mûcize göstermediğini ortaya koyduğu gibi⁸⁸, geleceğe yönelik, meselâ ölümünün üçüncü gününde Tanrı tarafından göklere kaldırılacağı şeklindeki öndeyişinin de gerçekleşmediği nakledilir.⁸⁹

Müslümanların, "ümmî" bir insan olmasına rağmen, Kur'an gibi edebî bakımdan zirveyi teşkil eden bir kitabın kendisine verilmiş ol-

84 Meyerhoff, a.g.m., s. 26; Harman, a.g.m., s. 100. Kur'an'ın Kitâb-ı Mukaddes'le çeliştiği düşüncesine katılan Euthyme Zigaben de bu metni Hz. Muhammed'in yazdığını, metnin hatalarla dolu olduğunu söyler (Harman, a.g.m., s. 100-101).

85 Damascus, a.g.m., s. 135; Taşpınar, a.g.m., s. 51-52. Aynı türden bir eleştiri için bk. Kindî, *a.g.e.*, s. 496-499, 500.

86 Harman, a.g.m., s. 101.

87 Kindî, *a.g.e.*, s. 435-439. Hz. İsa, şâkırtlerinden birinin kulağını kopardığı askeri, kulağını yerine koyarak ve eski haline getirmesine rağmen, Muhammed kendisini korumak için kollarını kullanan Talha'nın yaralarının iyileşmesi için bu türden bir mûcize göstermemiştir (Kindî, *a.g.e.*, s. 432). Kindî'ye göre, müslümanlar bu eleştirilere karşılık olmak üzere, Muhammed'in gerçekleştirdiği birtakım mûcizeleri ona atfetmişlerdir (Kindî, *a.g.e.*, s. 442-443).

88 el-En'âm 6/109; el-İsrâ 17/59.

89 Kindî, *a.g.e.*, s. 444.

masının, mûcize olarak Hz. Peygamber'e yeteceği şeklindeki itirazları da, Kur'an hakkında yukarıda zikredilen köken arayışları yüzünden kabul edilmez.⁹⁰ Hıristiyanların bu itirazları karşısında müslümanların Muhammed'e birtakım (kurdu uçurması; pişirilmiş koyun etinin, zehirli olduğunu ona haber vermesi; ellerinden akan suların kapları doldurması vb.) sahte mûcizeler atfettikleri ileri sürülür.⁹¹ Az sayıdaki tâbileriyle birlikte düşmanlarına karşı kazandığı zaferler de, mûcize olarak kabul edilmez. Çünkü bunlar, ilâhî yardımın bir sonucu olarak meydana gelmiş şeyler olmayıp, onun peygamber oluşunun değil, daha ziyade yendiği milletlerin günahkâr oluşlarının bir neticesidir.⁹²

7. Muhammed cinselliğe düşkün biridir ve bu özelliğini meşru- laştırmak için Kur'an'ı kullanır. Kur'an'ın dört kadınla evlenmeye izin vermesi ve câriyelerle ilgili hükümleri; Zeyneb'in boşanması ve Hz. Peygamber'in onunla evlenmesiyle ilgili âyet bu bağlamda değerlendirilir.⁹³ Kezâ insanların İslâm'ı kabul etmelerinin sebeplerinden birinin de, onun şehvanî zevkler hususunda insanlara sağladığı serbesti olduğu ileri sürülür.⁹⁴

8. İslâm'da dünyevî zevklerle dolu bir cennet vaadi söz konusudur. Kindî'ye göre, Kur'an'da bulunan sütten, şaraptan ırmakların aktığı, her türlü taze meyvenin, ipek kumaşların ve inci gibi gözlere sahip kadınlarla serbest cinsel ilişkinin delikanlıların ve kızların hizmetlerinin sunulduğu cennet tasviri, çölde susuzluktan kavrulan, zor şartlar altında yaşayan Araplar'ı tahrik eden ve dinin yayılmasını kolaylaştıran bir unsur olmuş, onlar da bu cenneti elde etmek için savaşmışlardır.⁹⁵

9. Muhammed'in getirdiği yasa ilâhî değil, şeytanî bir yasadır. Kindî'ye göre üç tür yasa vardır: Tabiat üstü olup, akıldan üstün olan ilâhî yasa; doğal olup akla dayanan, düşmüş insanın itkilerinde kendisi-

90 Hz. Muhammed'in mûcize göstermediğini ileri süren Kindî öncesi yazarlar için bk. Griffith, a.g.m., s. 141-143; Kindî, a.g.e., s. 443 vd.

91 Kindî, a.g.e., s. 440-444. Bu mûcizeler hakkında bir liste Süryânîce *Apology* tarafından verilir (Daniel, a.g.e., s. 94-95).

92 Kindî, a.g.e., s. 428, 439-440.

93 Damascus, a.g.m., s. 139; Taşpınar, a.g.e., s. 53; Kindî, a.g.e., s. 432-434.

94 Kindî, a.g.e., s. 465-466.

95 Kindî, a.g.e., s. 464.

ni hissettiren yasa; şeytanî zorbalığın, yanlışın, basitliğin hâkim olduğu yasa. Hıristiyanlığın yasası birinciyi, Yahudiliğinki ikinciyi ve İslâm'ınki üçüncü yasayı teşkil eder. Bu yüzden onun getirdiği şeytanî bir yasadır.⁹⁶

10. Hıristiyanlık mûcize ve davetle, ikna yoluyla, İslâm ise kılıçla ve insanlara vaat ettiği dünyevî menfaatler sayesinde yayılmıştır. Hıristiyanların İslâm'ın yayılışının kılıçla olduğuna dair eleştirilerinin kökeni, VII. yüzyılın sonu ile VIII. yüzyılın başına kadar gider. Halife Abdülmelik (685-705), Katholikus Anajesus'a, Araplar'ın dini hakkında ne düşündüğünü sorduğunda, Anajesus, onun imanla değil, kılıçla kurulmuş bir krallık olduğunu ve hıristiyan inancı ve Musa'nın yasası gibi mûcizelerle desteklenmediğini söyler.⁹⁷ Huneyn b. İshak, hakiki dinin taşınması gereken özellikler arasında; dinin mübelliğinin mûcize göstermesi, dinin kuvvet kullanarak yayılmaması gibi hususları sıralayarak, dolaylı yoldan Muhammed'in mûcize göstermediğine ve İslâm'ın güçle yayıldığına yönelik imalarda bulunur.⁹⁸ Aynı düşünceleri Kindî'de de görürüz: "VII. yüzyılın sonlarında Hıristiyanlığı kabul eden insanlar, bu dini (Hıristiyanlığı) kabul etmelerine imkân veren alâmetleri ve mûcizeleri görünce mesihin yolunu takip ettiler. Oysa Muhammed'in ve onun arkadaşlarının yolu böyle değildir. Onların tarzı, öldürmek, çalmak ve kılıçla insanları vurup öldürmektir."⁹⁹ İnsanlar İslâm'ı, kendisiyle dünyevî arzularını elde edecekleri bir vasıta olarak görür ve onun için kabul ederler.¹⁰⁰

XIII. yüzyılda yaşamış olan Süryânî Bar Hebraus'da (1225/26-1286), Hz. Peygamber'in, davetini kabul etmeyenleri söz ile ikna etmeyi bir kenara bırakarak kılıçla onlara karşı çıktığını söyler.¹⁰¹

96 Kindî, *a.g.e.*, s. 450-452.

97 John Moohead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam", *Religion*, XI (1981), s. 268.

98 Huneyn b. İshak'ın bu eleştirileri için bk. Halil Samir el-Yesûî, "Makâletü Huneyn b. İshâk fî keyfiyyeti idrâki hakîkatî'd-diyâne", *el-Meşrik*, II (1999), s. 245-363.

99 Kindî, *a.g.e.*, s. 513-514.

100 İnsanların neden Hıristiyanlığı değil de İslâm'ı din olarak kabul edişlerinin ayrıntılı bir anlatısı için bk. Kindî, *a.g.e.*, s. 465-466.

101 Abu'l-Farac, *a.g.e.*, I, 172-173.

III. Batı Hıristiyan Dünyasının İslâm Algısının Muhtevası

Bu başlık altında, mümkün olduğu ölçüde, İslâm anlayışları arasındaki benzerlikleri göstermek maksadıyla, Doğu ve Latin Batı hıristiyanlarında ortak olan konular (zaten ortak olmayan hiçbir konu yok gibi görünmektedir) ele alınacaktır. Yukarıda hem Doğu ve Batı hıristiyanlarının İslâm algılayışının ele alındığı bölümde hem de az önce Doğu hıristiyanlarının İslâm tasavvurunu irdelerken üzerinde durduğumuz konular burada belli ölçüde tekrarlanacaktır. Tekrarın hoş bir şey olmadığı açık olmakla birlikte bundan kaçınmak, en azından bizim için, şimdilik mümkün görünmemektedir.

1. Muhammed mesih karşıtının öncüsü/mesih karşıtı, deccâldir.

Doğu hıristiyan dünyası gibi, Latin hıristiyan dünyasının da, müslüman fetihlerini hıristiyan tarih anlayışında bir yere yerleştirerek anlamaya çalıştığından söz etmiştik. Bu yüzden 850'lerde yazan ve Kitâb-ı Mukaddes okumalarında İslâm'ın ortaya çıkışının ve müslüman fetihlerinin dünyanın sonunda gerçekleşecek şeyler olduğuna dair kehanetleri gören Paul Alvarus için, Muhammed mesih karşıtının bir öncüsüdür; mesih karşıtı / deccâl değildir, zira başka mesih karşıtlarının olacağı da bilinmektedir.¹⁰² Eulogius'a göre ise, o bir mesih karşıtı/deccâldir.¹⁰³ Matthew Paris için, heretiklik deccâlin ayırt edici bir özelliği olduğundan Muhammed deccâldir.¹⁰⁴ Vincent de Beavais (ö. 1264), *Speculum Historiale* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in hayatını deccâlin / mesih karşıtının hayatıyla ilişkilendirilecek, onu hatırlatacak şekilde anlatır. Muhammed, deccâl gibi yalanlar söyleyerek kendisini kabul ettiren bir sahtekârdır.¹⁰⁵

Hz. Muhammed hakkındaki eserlerde yer alan kendisinin mesih karşıtı olduğu yolundaki bu düşünce tarih çalışmalarında bilimsel metodun ortaya çıkmasının bir sonucu olarak daha sağlıklı yaklaşımlara

¹⁰² Tolan, *Saracens*, s. 90.

¹⁰³ Tolan, *a.g.e.*, s. 291-292.

¹⁰⁴ Luchitskaja, *a.g.m.*, s. 124.

¹⁰⁵ Luchitskaja, *a.g.m.*, s. 124-125. Hz. Peygamber'e yönelik bu tür eleştirilerin XVII ve XIX. yüzyıldaki devamları için bk. Almond, *Heretic and Hero, Muhammed and the Victorians*, s. 10-16.

yol açmış olsa da, XX. yüzyılın başına kadar varlığını devam ettirmiştir.¹⁰⁶

2. Muhammed bir heretik ve İslâm bir sapkınlıktır. Eulogius, Aryüs'e karşı yöneltilen suçlamalardan hareketle, kadîm yasanın yazarını lekelemesi, peygamberlerin vizyonlarından nefret etmesi, kutsal İncil'in hakikatlerini ayaklar altına alarak çiğnemesi, havarilerin öğretilerinden öğrenmesi ve ayrıca mesih'in tanrısallığını kabul etmeyen yeni bir mezhep kurarak kutsal kilise meclisinden ayrılması sebebiyle İslâm'ı bir heretiklik; kurucusu olan Muhammed'i de bir heretik, sapkın olarak niteler.¹⁰⁷ Eulogius "sahte peygamber" anlayışını Hz. Muhammed'e atfetmek için de büyük bir gayret gösterir.¹⁰⁸ Saygın Peter için de, Muhammedî hata, kutsal kiliseden ayrı bir öğreti ortaya attığı için bir heretikliktir, sapkınlıktır.¹⁰⁹ Muhammed'in bir mesih karşıtı, bir heretik olduğu kanısı Batı hıristiyan dünyası entelektüellerinin; biraz sonra göreceğimiz

106 Philip C. Almond, *a.g.e.*, s. 7. XVII. yüzyılda Thomas Herbert, Hz. Peygamber'in isminin mesih karşıtının / deccâlin bir işareti olduğunu göstermeye çalıştığı bir eser kaleme aldı. XVIII. yüzyılda Charles Wesley, Hz. Muhammed'in şeytandan ilham aldığını iddia ederek, onunla mesih karşıtı arasındaki ilişkiyi ima eder. 1829'da Charles Foster, geleceğine dair hakkında kehanet bulunan mesih karşıtı olarak nitelediği Hz. Muhammed'in Musa ve İsa'yı taklit ederek kendisini mesih olarak takdim ettiğini söyler. William Muir'in 1861'de yayımladığı *The Life of Mahomet*, tarihsel-eleştirel bir metin olmasına rağmen, teolojik yönler taşır ve Hz. Muhammed'in kariyerinin belli bir anında şeytanî ilham denilen şeye mâruz kaldığını ima eder. Hz. Peygamber'in şeytanın yönlendirdiği sahte bir mesih vb. olduğuna dair XVII ve XVIII. yüzyıldaki yaklaşımlar için bk. Almond, *a.g.e.*, s. 7-10.

107 İslâm'ın ortaya çıkışından önce, Hıristiyanlık kendi dışındaki dinleri üç kategoriye ayırmıştı: Yahudilik, pagan dinler ve sapkın / heretik anlayışlar. Hıristiyanlar İslâm'ı bu çerçeveye oturtarak anlamaya çalıştıkları için, onu ya burada olduğu gibi sapkın / heretik bir anlayış ve Hz. Muhammed'i bir sapkın / heretik ya da aşağıda geleceği üzere, pagan bir din olarak tanımladılar. Bu yazarların İslâm'a tatbik ettikleri bu tasnif, ilk dönem hıristiyan patristik yazarlar tarafından oluşturulmuştu. Bu yüzden, Ortaçağ hıristiyanlarının İslâm'a Kitâb-ı Mukaddes ile Eusebius, Jerome, Augustine ve Isidore gibi yazarların gözüyle baktıkları söylenebilir (Tolan, *Saracens*, s. 3).

108 Tolan, *a.g.e.*, s. 291-292; Kenneth Baxter Wolf, "The Earliest Spanish Christian Views of Islam", *Church History*, LV/3 (1986), s. 291.

109 Tolan, *a.g.e.*, 126.

üzere İslâm'ın bir paganizm olduğu inancı da halkın İslâm tasavvurunu oluşturmaktaydı.

Heretik olan Muhammed'in bu konuda kendisini bilgilendiren, yol gösteren, kendisine bunu ilham eden¹¹⁰ birtakım hocaları vardır.¹¹¹

3. İslâm putperest bir dindir. İspanya'da müslüman-hıristiyan toplumunda yaşayan ve İslâm karşıtı metinler kaleme alan kimseler müslümanların putperest olduğunu söyleyemeyecek kadar konu hakkında bilgi sahibi olsalar da XII. yüzyıl başlarından itibaren, özellikle de Haçlı seferleriyle birlikte müslümanların putperest olduğu kanaati kuzeybatıda yaygın bir hale gelmiştir. Burada, daha önce "Sarazen" kelimesiyle ilgili olarak vurgulandığı gibi, "Mahomet", "mahon", "mawmet" şeklinde farklı yazılışları olan Hz. Peygamber'in ismi bile Araplar'ın putperest olduğunu ifade edecek biçimde anlamlandırılmaktaydı.

Hıristiyan oluşunun arkasından *Dialogi Contra Iudaeos* adlı bir eser kaleme alan Pedro Alfonsi, İspanyol İslâm kültürünün hâkim olduğu bir yerde yetiştiği için, İslâm'ın paganist bir din olduğunu söylemez; ancak İslâm'ın kabul ederek sürdürdüğü pagan âyinlerinin onun monoteist özelliğini zedelediğini söyler. Recmi, hacda dikişsiz elbise giymeyi ve bizâtihi Kâbe'yi, pagan Merquileis kültürüyle ve Baal-Peor tasvirleriyle ilişkilendirir; müslüman âyinlerini, İslâm öncesi Arabistan'daki Venüs kültünün bir kalıntısı olarak görür.¹¹²

Haçlı seferlerine katılan insanlar, yaptıkları savaşı meşrû göstermek amacıyla, İslâm'ı Arap putperestliği bağlamında açıklamaya gayret ederler. Bu dönem hakkında (Raymond d'Aguiler, Raoul de Caen vb. yazarlar tarafından) yazılan kroniklerde, bu seferlerin asıl etkisinin paganizmi ortadan kaldırmak olduğu ifade edilir. Haçlı seferlerine katılanlar, müslümanların putperest olduğunu, tanrıları olan Muhammed'e yemin ettiklerini; Kudüs kuşatması sırasında müslümanların ortaya bir put çı-

110 Luchitskaja, a.g.m., s.121.

111 Tolan, a.g.e., s. 126.

112 Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville: University Press of Florida, 1993, s. 30-31. Petrus Alfonsi'nin Mekke hakkındaki görüşü ve bu görüşün yahudi kaynaklarıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Bernard Septimus, "Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca", *Speculum*, LVI/3 (1981), s. 517-533.

kardıklarını ve bunun Muhammed'in putu olduğunu anlatan metinler kaleme aldılar.¹¹³ Ancak, ilk Haçlı seferleriyle ilgili bütün eserlerin böyle olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu metinleri kaleme alanlar arasında yalnızca Nogentli Guibert, Muhammed'in onların tanrısı değil peygamberi olduğunu söyler.¹¹⁴

Ortaçağ Batı dünyasında yazılan ve Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen metinlerde de bu anlayış sürdürülür. Matthew Paris'e göre müslümanlar putperest ve pagandırlar. Muhammed, puta tapılan bir yerde yetiştiği için, onun dinleyicileri de paganlardandır.¹¹⁵ Bir diğer biyografi yazarı olan I. Frederick Barbarossa'nın saray tarihçisi Vieterbolu Gottfried için de İslâm, paganizmdir.¹¹⁶ Sarazenler'in putperest olduğu şeklindeki bu yaklaşım, Ortaçağ'ın geç dönemlerine kadar İngiliz ve Fransız edebiyatında varlığını devam ettirmiştir.¹¹⁷

4. Muhammed bir peygamber değildir; çünkü mûcize göstermemiştir. Pedro Alfonsi'ye göre Muhammed, peygamber gibi davranan sahtekârın biridir. Bir yetim ve pagan olan Muhammed, parası için yaşlı bir dulu aldatmış ve onunla evlenmiş; Araplar'ın kralı olmak istemiş ancak güçlü kabiledaşlarından korktuğu için kendisini bir peygamber gibi göstermiştir.¹¹⁸ Alfonsi için bir kimsenin peygamber oluşunun göstergesi, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin hayat tarzının doğru olması, mûcizeler göstermesi ve her şeyde mutlak doğru olmasıdır. Oysa Muhammed bu üç konuda da başarısız olmuştur.¹¹⁹

113 Tolan, *Saracens*, s. 110-112, 120.

114 Tolan, *a.g.e.*, s. 110.

115 Lucthitskaja, *a.g.m.*, s. 124.

116 Lucthitskaja, *a.g.m.*, s. 121.

117 Tolan, *Saracens*, s. 130-131. İslâm tehdidinden uzakta olan Kuzey Avrupa'da İslâm hakkındaki cehalet ve ilgisizlik, *Chanson de Geste*'nin teslis karşıtı putperest Sarazenler'i yaratmasına yardım etti. *Chanson de Roland*'da Zaragoza Sarazenleri, altın putlardan oluşan üç tanrıya; Mahomet, Apollin ve Tervagant'a tapmaktadırlar. Zaragoza'lılar, Şarlman karşısında aldıkları yenilgiye engel olmadığı için Mahomet'in altın heykelini tahrip ederler (Tolan, *Saracens*, s. XIV).

118 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29.

119 Tolan, *Saracens*, s. 169.

Hız. Peygamber'in hayatını kaleme alan Latin yazarların hemen hepsinin amacı onun peygamberlik görevine uygun olmadığını göstermektir.¹²⁰ Muhammed, hıristiyan inanç esaslarına ve kutsal kitabına karşı sergilediği tavrından dolayı ancak sahte bir peygamber olabilir.

Az önce ifade edildiği üzere Alfonsi için mûcize, özellikle yasayla alâkalı yeni tekliflerde bulunan kimselerin peygamberliklerinin en büyük delilidir. Oysa Muhammed'den, Musa, Yeşu, Samuel ve benzerlerinin bize nakledilen mûcizeleri gibi mûcizeler işitilmemiştir.¹²¹ Üstelik Kur'an da onun mûcize göstermediğini teyit etmektedir.¹²²

Saygın Peter'e göre Muhammed bir peygamber olamaz, çünkü tanım gereği bir peygamber geleceği gören (mûcize gösteren) biridir. Oysa Muhammed böyle değildir.¹²³ Eğer peygamber olsaydı, Uhud Savaşı'nda olacakları önceden görür ve savaştan kaçınırdı.¹²⁴ Riccoldo da, hakiki bir peygamberin mûcizeler göstermesi gerektiğini söyler ve görüşünü teyit etmek maksadıyla İbn Rüşd'e müracaat eder.¹²⁵

Ayın yarılması, kendisini öldürmek maksadıyla hazırlanmış zehirli koyun etinin, ona zehirli olduğunu haber vermesi ve kurdu uçurması gibi birtakım mûcizeler ona atfedilmekle birlikte bunlar, Tuscanlı Tommaso, Matthew Paris ve Vincent de Beavais'e göre sahte mûcizeler olup,¹²⁶ şeytan tarafından gerçekleştirilmiş şeylerdir. Bu tür sahte

120 Daniel, *a.g.e.*, s. 93.

121 Alfonsi, hıristiyan olmadan önceki yahudi şahsiyeti olan Moses ile, hıristiyan olduktan sonraki şahsiyeti olan Petrus arasındaki diyaloglar şeklinde kaleme aldığı, Yahudiliğe yönelik eserinde bu mesele hakkında şöyle der:

Petrus: ... Ve kesinlikle, onun herhangi bir mûcizesini bilmiyoruz. Musa'dan, Yeşu'dan, Samuel'den, Elias ve Eliseus gibi, birçok mûcize gerçekleştirmiş kişilerin durumunda işittiğimiz gibi.

Moses: Ancak Yeremya, Abdias, Amos, Osee ve başkaları gibi, mûcizelerini okumadığımız peygamberlere inanmaktayız.

Petrus: Onların durumunda mûcize istenmez; çünkü onlar yasayla ilgili herhangi bir yenilik teklif etmediler (Daniel, *a.g.e.*, s. 94).

122 Tolan, *Saracens*, s. 152.

123 Tolan, *a.g.e.*, s. 162; ayrıca bk. Cutler, *a.g.m.*, s. 189.

124 Tolan, *a.g.e.*, s. 149-150; Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29.

125 Tolan, *Saracens*, s. 236.

126 Luchitskaja, *a.g.m.*, s. 119-120, 124-125.

mûcizeler göstermek, bir peygamberin değil fakat deccâlin bir özelliğidir. Riccoldo, Hz. Peygamber'in mûcize gösterdiğini kabul etmediğinden "ayın yarılmaması" mûcizesinin olmadığını; tarihsel ve fizikî delillerle, böyle bir şeyin gerçekleşmediğini / meyeceğini ispat etmeye çalışır.¹²⁷ Ramon Marti de, bir kişinin peygamber olması için gereken dört özelliğinden üçüncüsünün mûcizeler göstermesi olduğunu, oysa Muhammed'in Kur'an'ın şehadetiyle mûcize göstermediğini söyler.¹²⁸

Gerçekleştiği söylenen ancak sahte olan mûcizelerin yanı sıra, Muhammed'in gerçekleşmeyen mûcizeleri de vardır. Bunlar arasında, kökü Kindî'nin *Risâle*'sine kadar gitmekle birlikte¹²⁹, Latin Batı'da ilk olarak VII. yüzyılda *Istoria de Mahomet* adlı Latince risâlede; IX. yüzyılda Eulogius'un *Liber apologeticus martyrum* adlı eserinde¹³⁰; daha sonra Alfonso, Padualı Fidentus ve Taylı Lucas ve benzerlerinin kaleme aldıkları metinlerde bulunan rivayet büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Rivayete göre, Muhammed ölümünün üçüncü gününde dirilip göğe yükseleceğine dair bir kehanette bulunmuş ancak bu kehanet gerçekleşmediği gibi, üç gün dışarıda kalan ve bozulmaya başlayan cesedini domuzlar (köpekler¹³¹) yemiştir; bunun üzerine, cesedinin geri kalan kısmı

127 Tolan, *Saracenes*, s. 96-97. Hz. Peygamberin mûcizelerle desteklenmediği, mûcize göstermediği hakkında Riccoldo'nun görüşü için bk. Daniel, *a.g.e.*, s. 92.

128 Tolan, *Saracens*, s. 237.

129 Kindî, *a.g.e.*, s. 44.

130 Eulogius, 848 ya da 850'de III. yüzyıl şehidi Aciscus'un kalıntılarını Pamplone'a getirmek maksadıyla Bavaria'ya yaptığı seyahati sırasında Lyre yakınlarında Hz. Muhammed'in kısa Latince bir biyografisini bulur ve onu istinsah ederek daha sonra kaleme aldığı yukarıda zikredilen kitabına derceder. Onun İslâm hakkındaki bilgisi, bu metne dayanmaktadır. Bu metin muhtemelen, Hz. Muhammed hakkında Latince'deki en eski metin olan *Istoria de Mahomet* adlı risâledir. Eulogius'un İslâm anlayışı ile metnin takdim ettiği anlayış arasındaki benzerlikleri görmek maksadıyla bk. "Appendix A: Exortum est Mahomet", K. Wolf, "Earliest Latin Lives of Muhammad", s. 97-99; Tolan, *Saracens*, s. 92. Eulogius'un hayatı ve Kurtuba şehidleri hareketi içindeki yeri için bk. E. P. Colbert, "St. Eulogius of Córdoba", *New Catholic Encyclopedia*, V, 631; Allan Cutler, "Dokuzuncu Yüzyıl İspanyol Fedâileri Hareketi ve Batı Hıristiyanlarının Müslümanlara Yönelik Misyonerlik Faaliyetlerinin Kökenleri" (trc. Levent Öztürk-Fatmatüz Zehra Kamacı), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7 (2003), s. 113.

131 Lilleli Alan tarafından XIII. yüzyılda kaleme alınmış olan metinde, cesedi köpeklerin yediği nakledilir (Tolan, *Saracens*, s. 166).

toprağa gömülmüştür.¹³² Alfonso, üçüncü gün dirilme vaadi gerçekleşmeyen Muhammed'i, vaatleri gerçekleşmeyen deccâl gibi fonksiyon göstermekle suçlar.¹³³

XIII. yüzyılda, Hz. Muhammed'in peygamber olmadığına göstergilerinden biri olarak İslâm karşıtı metinlerin değişmeyen bir konusu haline gelen, mucizenin yokluğu eleştirisi XIX. yüzyılın ortalarına kadar varlığını devam ettirmiştir. John Locke, Samuel Clarke ve Joseph Butler, destekleyici mucizeler sunulmadığı gerekçesiyle müslümanların iddialarını reddetmişlerdir. Pierre Boyle, mucize göstermedeki yeteneksizliğine rağmen Muhammed'in peygamberlik hayallerinde ısrarına hayret eder. Aydınlanmadaki mucize karşıtı yaklaşımları reddeden Joseph White'a göre, İsa'nın mucizeleri onun ilâhî misyonunun ve şahsiyetinin delili; Muhammed'in mucize göstermedeki isteksizliği ise, onun sahtekârlığının bir göstergesidir. Bu İslâm karşıtı argümanı devam ettiren XIX. yüzyıl yazarları, Hz. Muhammed'e müslümanlar tarafından birtakım mucizelerin atfedildiğini bilmektedirler; ancak Ortaçağ'daki muadilleri gibi, modern yazarlar için de bunlar otantik tarihin bir parçası değildir; ayrıca gerçeklikleri kabul edilse bile bunlar şeytanın yaptığı şeylerdir.¹³⁴

5. İslâm kılıçla yayılan bir dindir. İslâm'ın hem Hz. Peygamber'in zamanında hem de onun vefatının arkasından hızlı bir şekilde yayılışı, güç kullanarak yayılan bir din olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Her bakımdan Muhammed, İsa'nın karşıtı olduğu gibi bir din olarak İslâm da Hıristiyanlığın karşısında konuşlandırılmıştır. Hıristiyanlık sevgi yoluyla yayılırken, İslâm zorbalıktan hoşlanan¹³⁵ Muhammed tarafından kılıçla yayılmıştır. Bu yüzden Hıristiyanlık sevgi, İslâm kılıç dinidir.¹³⁶

132 "Appendix A. Exortum est Mahomet", Wolf, "Earliest Latin Lives of Muhammad", s. 98-99. Ortaçağ'da bu anlatıyı tekrarlayan kimselerden Padualı Fidentus ile Taylı Lucas için bk. Tolan, *a.g.e.*, s. 167, 181.

133 Tolan, *a.g.e.*, s. 150.

134 Almond, *a.g.e.*, s. 50-51. Bu düşünce *Encyclopedia of Britannica*'nın XIX. yüzyıldaki baskılarında da yer bulur. Kur'an'ın mucize gerçekleştirmeye yönelik reddini Muhammed'in peygamber olmayışının bir işareti olarak değerlendirilenlere karşı savunan, Stubbe ve Boulainvilliers için bk. *a.g.e.*, s. 51.

135 Hz. Peygamber'in zorbalıktan hoşlandığı şeklindeki bir tasvir için bk. Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29.

136 Luchitskaja, "The Image of Muhammad", s. 119-120.

Istoria de Mahomet'e, “muhaliflerini kılıçla öldürmelerini emretmesi”¹³⁷ şeklinde yansıyan bu yaklaşım, sonraki yüzyıllarda Hz. Muhammed’in hayatını ele alan metinlerin vazgeçilmez bir konusu haline gelmiştir. Gembolu Sigebert ve Compiegneli Gauthier için İslâm kılıç dinidir. Aynı iddia yayımlanmamış bir metin olan *De vita et malici Machometi*’de de tekrarlanır.¹³⁸ Vincent de Beavis Muhammed’in inancını güç, kılıç ve yıkımla kabul ettirdiğini söyler.¹³⁹ Matthew Paris, Muhammed’e göre öğretisini kabul etmeyenlerin öldürüleceğini; onların çocuklarının da köle olarak satılacağını ileri sürer.¹⁴⁰ Riccoldo Muhammed’in kılıç kullanarak dinini yaymasının, mûcize göstermemesinden kaynaklandığını söyler. Kendi getirdiği öğretinin doğruluğunun bir kanıtı olarak mûcizeler ortaya koyamadığından Kur’an düşmanlarının öldürülmesini emreder. Bu yüzden Muhammed’in yasasının yayılması için güç / kılıç kullanmaktan başka çare yoktur. Kılıç kullanıldığı müddetçe de, İslâm’ın yasası var olmaya devam edecektir.¹⁴¹

Riccoldo’nun “Muhammed’in mûcizeler gerçekleştirmedeki başarısızlığı, öğretisini güçle / kılıçla yaymasına yol açtı” şeklindeki izahı sonraki dönemlerde İslâm’ın kılıçla yayılışının klasik bir açıklaması haline geldi¹⁴² ve XIX. hatta XXI. yüzyıla kadar,¹⁴³ savunucuları ve reddedici-leri bulunan bir konu olma niteliğini korudu.¹⁴⁴

137 “Appendix A. Exortum est Mahomet”, Wolf, “Earliest Latin Lives of Muhammad”, s. 97.

138 Luchitskaja, “The Image of Muhammad”, s.119-120.

139 Luchitskaja, a.g.m., s. 124-125.

140 Luchitskaja, a.g.m., s. 124.

141 Daniel, a.g.e., s. 149.

142 Almond, a.g.e., s. 51, 35.

143 Papa Jean Paul’ün ölümünden sonra Papa XVI. Benedict olarak papalık makamına geçen Ratzinger’in, 12 Eylül 2006’da daha önce öğretim üyesi yaptığı Regensburg Üniversitesi’ndeki “İman, Akıl ve Üniversite” başlıklı konuşmasında, Bizans İmparatoru II. Manuel Paleologos’un İranlı bir müderrisle Ankara civarında yaptığı bir tartışmada zikrettiği, “Muhammed, vaat ettiği inancı kılıçla yayma emrinden başka hangi yeniliği getirmiştir, gösterin bana” şeklindeki sözlerini nakletmesi, İslâm’ın kılıçla yayıldığı anlayışının hâlâ canlı bir konu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

144 Bunlar için bk. Almond, a.g.e., s. 35-44.

Başlangıcı VII. yüzyıla kadar geri giden bu eleştiri karşısında müslüman savunmacılar da, İslâm'ın bu kadar hızlı bir şekilde yayılışının onun peygamberliğinin bir göstergesi, işareti olduğu şeklinde bir argüman geliştirdiler.¹⁴⁵

6. Kur'an ilâhî olmayıp, Muhammed'in başkalarının yardımıyla yazdığı bir kitaptır. Hz. Muhammed'in Kur'an'ın Cebrâil vasıtasıyla kendisine verilen ilâhî bir kitap olduğunu söylemesi, hıristiyanlar için, vahyin en mükemmel şekilde ve nihaî olarak Hz. İsa'da gerçekleşmesinden dolayı kabul edilmesi mümkün olmayan bir şeydi. Bu yüzden de Kur'an'ın Muhammed'in kendisi tarafından, hıristiyan ve yahudi sapkınların yardımıyla, yahudi ve hıristiyan kaynaklardan derlenerek meydana getirildiği ve sonradan insanlara ilâhî bir kitap olarak takdim edildiği ileri sürülür. Bu yahudi ve hıristiyan sapkınlar olarak da şunlar zikredilir: Nastûrî Bahira, Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî; Yâkubî heretik Sergius. Pedro Alfonsi bunlara iki yahudi heretiği de dahil eder: Abdias, Kâ'b el-Ahbâr (Chabalahbar).¹⁴⁶

Hz. Muhammed'in hayatı hakkında eser telif edenler tarafından onun söz konusu kişilerin yardımıyla kaleme aldığı bu metnin kendisine ilâhî olarak verildiğini göstermek için yaptıkları arasında çok ilginç olup yaratıcı zekânın (?) ürünü olan şeylere yer verilir: Kulaklarından yem yemeyi öğrettiği bir güvercinin Kur'an'ı kulağına fısıldayan Rûhulkudüs olduğunu söylemesi (Tuscanalı Thomas, *De vita et malici Machometi*; Gauthier de Compiégne); sesini duyduğunda gelip önünde diz çökmeyi öğrettiği beyaz bir boğanın boynuna (bazıları tarafından boynuzlarına), yazdığı kitabı bağlaması ve başkalarıyla konuşurken sesini duyan boğanın gelip önünde diz çökmesi üzerine bunun kendisine Tanrı tarafından gönderildiğini söylemesi¹⁴⁷ (bazan bu hayvanların yerine deve ve eşek de zikredilir)¹⁴⁸ vb. Ayrıca, onlara göre Muhammed saralı biridir ve has-

145 Söz konusu eleştiriye bu şekilde bir karşı cevabın ileri sürüldüğü en eski metinlerden biri olarak bk. Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1402/1982, s. 108 vd.

146 Tolan, *Saracens*, s. 150; Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29.

147 Lucthitskaja, a.g.m., s. 120-121, 118-119.

148 Almond, a.g.e., s. 69.

talıktan kaynaklanan bu kriz anlarını, Cebrâil’le görüşmesi olarak halka takdim etmiştir.¹⁴⁹

Muhammed’in Kur’an’ı farklı yahudi ve hıristiyan kaynaklardan derlediği şeklindeki bu anlayış, özellikle popüler kitaplarda olmak üzere XIX. yüzyıla kadar varlığını devam ettirmiştir. Hz. Muhammed’in XVIII. yüzyılda yazılmış olan isimsiz bir biyografisinde yer verilen Kur’an’ının Sergius tarafından uydurulduğu ifadesi, İslâmî gelenekteki Bahira rivayetine dayandırılır. Hz. Peygamber’in Kur’an’ı telifinde suç ortakları bulunduğu görüşü, 1799’daki isimsiz bir biyografide, 1802’de *The English Encyclopedia*’da, 1813’te *Pantologia*’da, 1816’da *Encyclopedia Perthensis*’de, 1842’de *Encyclopedia Britannica*’nın “Muhammedanism” maddesinde yeniden dile getirilir.¹⁵⁰ Aynı görüş 1806’da William van Mildert, 1859’da *The National Quarterly Review*, 1889’da Koelle ve 1911’de Menezes tarafından onaylanır.¹⁵¹

Ayrıca Riccoldo’ya göre Kur’an çelişik ve akla aykırı, mantıksal tutarsızlıklar sergileyen bir metin olduğu gibi,¹⁵² vahiyden kaynaklanan bir metinde bulunması uygun olmayan, meselâ bazı sûrelerinin hayvan adı taşıması gibi hususlar da içermektedir.¹⁵³ XV. yüzyıldaki Seovialı John’a göre de Kur’an, tanrı sözü değildir; çünkü o, karışıklıklar ve hatalar yanında telif edenin izlerini de sergileyen bir kitaptır.¹⁵⁴ Pedro Alfonsi, Kur’an’ın Hz. Peygamber tarafından kaleme alındığını inkâr etmemekle birlikte, vefatından sonra talebeleri tarafından ikmal edildiği için onun Muhammed’in inançlarından ne kadarını yansıttığının bilinemeyeceğini belirtir.¹⁵⁵

7. Muhammed şehvet düşkünü biridir ve İslâm cinselliğin öne çıktığı bir cennet anlayışına sahiptir. Hz. Peygamber’in şehvet düşkünü bir insan olduğuna dair Latin Batı’daki en eski kayıt 883’te yazılan ve

149 Almond, *a.g.e.*, s. 65.

150 Almond, *a.g.e.*, s. 68

151 Almand, *a.g.e.*, s. 68-69.

152 Tolan, *Saracens*, s. 349.

153 Daniel, *a.g.e.*, s. 87.

154 Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Mass.: Harvard University Press, 1962), s. 89.

155 Tolan, *Pedro Alfonsi*, s. 31.

Chronoica Prophetica adıyla bilinen metindir. Burada, Hz. Peygamber'in Zeyd ismindeki komşusunun karısına karşı istek duyduğu ve bu isteğine boyun eğdiği anlatılır. Bu durumu öğrenen Zeyd, olaydan çok rahatsızlık duymuş olmasına rağmen, karısının, inkâr edemediği peygamberine gitmesine izin vermiştir. Metnin ismi bilinmeyen yazarına göre Muhammed, yasasında bu durumu ilâhî ilhamın bir sonucuymuş gibi göstermiştir.¹⁵⁶ Petrus Alfonsi'ye göre de Hz. Peygamber, şehvet düşkünüdür (bu, onun peygamber niteliğinden yoksun olduğunu gösterir) ve Zeyd'in hanımına olan arzusunun şiddeti o kadar fazladır ki, zina işlemekten bile çekinmemiştir. Üstelik, bu arzusunu tatmin etmek için, utanmadan sahte vahiyler uydurmuş ve bunların rabbinin bir emri olduğunu söylemiştir: "Tanrı sana, karını boşamanı emrediyor."¹⁵⁷

Gottfried da, Muhammed'in duygularına düşkün ve sefih biri oluşunun göstergesi olarak on yedi karısı ile sayısız câriyesi bulunmasını ve Zeynep olayını sıralar.¹⁵⁸

Hz. Peygamber'in şehvet düşkünü olduğu ve yasasında bu tür eylemlerin serbestçe icra edilmesine izin veren ifadelerin bulunduğu görüşü, hıristiyanların İslâm'ın inananlarına vaat ettiği cennetle ilgili anlayışlarına da yansır. İslâm'da insanlara bedensel zevklerin bulunduğu bir cennet vaat edilir.¹⁵⁹ Bu cennet tasviri onların cennetinin karşıtıdır.¹⁶⁰ Hem peygamberin kendisinde ve yasalarında hem de inananlarına vaat edilen cennette bedensel duyguların öne çıkartılması Sigebert'i İslâm'ın şehevî duygular dini, Hıristiyanlığın ise zühd dini olduğu sonucuna götürür.¹⁶¹

Muhammed'in şehvet düşkünü olduğu İslâmî cennetin cinsellik bakımından zirveyi teşkil ettiği bu dinin kısa sürede yayılmasının şehit olan müslümanlara böyle bir cennet vaadinde bulunulmasından kaynaklandığı şeklindeki geleneksel açıklama tarzı, XIX. yüzyıla kadar

156 "Appendix A: Exortum est Mahomet", Wolf, "Earliest Latin Lives of Muhammed", s. 97-99.

157 Tolan, *Saracens*, s. 149-150.

158 Lucthitskaja, a.g.m., s. 121.

159 Lucthitskaja, a.g.m., s. 121.

160 Lucthitskaja, a.g.m., s. 121.

161 Lucthitskaja, a.g.m., s. 119-120.

(meselâ William Thackeray'ın 1844'teki tasvirinde) varlığını devam ettirir.¹⁶²

Buraya kadar, Doğu ve Latin Batı hıristiyan dünyasının İslâm tasavvurunu ana başlıklar halinde verdik. Her iki dünyanın İslâm tasavvurları arasındaki benzerlik / aynılık bire bir karşılaştırma yapmayı gerektirmeyecek kadar açıktır. Aynı konuları ele almalarına rağmen, aralarındaki yegâne fark, Latin Batı dünyasında İslâm'ın olabildiğince çarpıtılarak sunulması ve fantastik bir İslâm anlayışı oluşturmak maksadıyla işin içine muhayyilenin çok fazla girmiş olması gibi görünmektedir.

Az önce zikredilen fark dışında, benzer konuların iki farklı hıristiyan dünya tarafından birbirinin aynısı denilebilecek şekilde tekrar edilmesi, aynı tecrübeyi yaşayan ve aynı geleneğe sahip insanlar tarafından sergilenen normal bir tutum olarak görülebilir. Bu mâkul bir açıklamadır. Ancak böyle bir açıklamanın kabul edilmesi bile, söz konusu iki dünya arasında herhangi bir ilişki, dolayısıyla etkileşim olmadığı anlamına gelmez. Günümüzdeki kadar olmasa bile, o dönemde de (savaşta esir düşmekten, seyahatler ve misyoner amaçlı gezilere varıncaya kadar) çeşitli vesilelerle farklı kültürler arasında ilişkiler kurulduğu, kültür akışı meydana geldiği, bu yüzden kültürler arası bir akışın/etkileşimin olduğu bugün gayet iyi bilinmektedir. Hele birbiriyle sınır, aynı dine ve dünya görüşüne sahip olan hıristiyanlar arasında böyle bir iletişimin olmadığını söylemek, mevcut bir gerçeği inkâr olur.

Doğu ve Batı hıristiyan dünyası arasındaki ilişkinin / etkileşimin varlığını kabul ettikten sonra, her iki dünyanın İslâm anlayışları arasındaki

162 Almond, *a.g.e.*, s. 44. Thomas Herbert, bu cennetin Hz. Muhammed'in cinsel anlayışının uzanabildiği ölçüde çok hazzın bulunduğu bir yer olduğunu söyler. Sismondi 1834'te Hz. Peygamber'in cennetini, hemşehrileriyle paylaştığı, arzıyla yanan Arap tabiatının sonucu olarak görür. William Sime, bu cennet anlayışının metnin yazarının bu konuyla alâkalı düşüncesini yansıttığını söyler. Bazıları ise bu cennet tasvirinin Hz. Muhammed'in dünyayı yönetmeye yönelik krallık arzusunun bir sonucu olduğunu ve bununla kalabalıkların sahte dinî inancı kabul etmelerinin hedeflendiğini düşünür. Böylece İslâm'ın cennet anlayışı Hz. Peygamber'in dünyevî arzularıyla ilişkilendirilir. XVII. yüzyılda Humprey Prideaux ve XVIII. yüzyılda Nathan Alcock, Muhammed'in cennetinin zevk düşkünü doğulu milletleri cezbetmeye ve büyülemeye yönelik bir şema olduğunu söyler (Almond, *a.g.e.*, s. 44-49).

bu benzerliğin muhtemel kaynaklarına bakabiliriz. Burada, girişte ifade ettiğimiz hedefimize uygun olarak etkileşimi sağlayan muhtemel kaynaklardan söz edecek, ancak onlardan yalnızca biri üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde duracağız. Bu eser üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken, niçin diğerlerini değil de bu eseri öne çıkarmış olduğumuzu zımnen ortaya koymuş olacağız.

IV. Latin Batı İslâm Algısının Doğulu Kaynakları

Doğu Hıristiyanlarının İslâm hakkındaki bilgilerinin / algılayışlarının Latin Batı'ya geçişi, konuya yer veren, Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmış Yunanca, Süryânîce ve Arapça metinlerle, İslâmî literatürden seçilenlerin Latince'ye tercümesi ya da bu metinlerin doğrudan kullanılması yoluyla olmuş gibi gözükmektedir. Doğu'ya ait metinlerden geç dönemli (XI ve XII. yüzyıl) olanların bir kısmının yalnızca çevirisinin yapıldığı, bir kısmının ise çevirisinin ne zaman, ne maksatla ve kimin tarafından yapıldığı / yaptırıldığı biliniyor olsa da daha eskiye gidildiğinde, ancak metnin ele aldığı konuların Doğu metinlerindekiyle karşılaştırılmasıyla söz konusu kitapların Doğu Hıristiyanlığı'na kadar uzanan bir kökene sahip olduğu söylenebilmektedir. Ancak bu durumda bile kaynak metin ve yazım tarihi bilinmemektedir. Meselâ İspanya'daki şehitlik hareketinin kurucu şahsiyetlerinden biri olan Eulogius'un Pamplon seyahati sırasında Navarra'da bulunduğu ve *Liber Apologeticus Martyrum* adlı eserine dahil ettiği metinde¹⁶³ yer alan İslâm hakkında bilginin, Bizans geleneğine dayandığı Southern tarafından ifade edilir.¹⁶⁴

Yazarları, yazıldığı dönem ve Latince'ye tercüme edilme tarihleri bilinenler de çok fazla değildir.

Aslen Süryânîce olarak 690-692 yıllarında yazılmış olup, Sarazen istilâlarını, yakında gerçekleşmesi beklenen dramatik bir sona yerleştirerek, bu istilâların kısa süre içinde son bulacağına dair ümitler

163 Yukarıda yer yer atıfta bulunduğumuz bu metnin kendisi ve hakkında bilgi için bk. Wolf, "Earliest Latin Lives of Muhammed", s. 89-101.

164 Eulogius'un Pamplone seyahati, Navarra'da metni bulması, eserine dahil etmesi ve bunun Bizans geleneğine dayanan bir metin olduğu hususunda bk. Tolan, *Saracens*, s. 92; Southern, *a.g.e.*, s. 24-25.

sunan *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, yazıldıktan kısa bir süre sonra Yunanca'ya, daha sonra Slovence'ye, IX. yüzyılda da Latince'ye çevrilmiş, bu son haliyle büyük bir popülerite kazanmıştır.¹⁶⁵

Latin Batı hıristiyanlarının hem İslâm algılayışı hem de tarih yazımı hususunda büyük bir etkiye sahip önemli bir metin ise, bir rahip ve kronik yazarı olan Bizanslı Theophanes tarafından 810 yılında kaleme alınan *Cronicle* adlı eserdir. Bu metin, yazarının vefatından yarım yüzyıl sonra, yani IX. yüzyılın ikinci yarısında papalık kütüphanecisi Anastasius tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Milâdî 602-813 yılları arasındaki olayların bir kroniği olan metin İslâm'ın ortaya çıkışını ve yayılışını konu edinir. Theophanes, Hz. Peygamber'le ilgili görüşlerini "Eylül 630-31 Ağustos" başlığı altında ifade eder.¹⁶⁶ Anastasius'un

165 Tolan, *a.g.e.*, s. 77; Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", s. 17; Brock, "Syriac Christianity", *Dictionary of Middle Ages*, (DMA), I-XIII, New York: Charles Scribner's Sons, 1982-89, XI, 566.

166 Theophanes İslâm'ı hıristiyan tarih anlayışı bağlamında açıklar. 631 yılında ölen Hz. Muhammed'in, Sarazenler'in yöneticisi ve sahte peygamber olduğunu söyler. Ona göre, başlangıçta yahudiler onu beklenen mesih olarak kabul etmişler, deve eti yediğini görünce mesih olmadığını anlamışlar, ancak korktukları için onun tarafında kalmışlardır. Hıristiyanlara yönelik hukuksuz davranışları için ona bu yahudiler öğretmiştir. Eserde Hz. Peygamber'in şeceresi ve hayatı hakkında bilgi verilir. Theophanes'e göre Hz. Muhammed âciz bir yetimdir; servetini yönetmek maksadıyla dul bir kadın olan Hz Hatice'ye gider; sonra onunla evlenir ve onun develerinin kontrolünü ele geçirir. Ticaret maksadıyla gittiği Filistin'de hem yahudiler hem de hıristiyanlarla birlikte yaşamış, bunlar arasında bilinen belli yazıları ele geçirmiştir. Kendisi sara hastasıdır. Onun saralı olduğu öğrenen ve seçkin bir kadın olan Hatice çok üzülmüş, ancak Muhammed Hatice'nin gönlünü almak, onu yatıştırmak maksadıyla melek Cebrâil'i gördüğünü söyleyerek bayılmıştı. Hatice'nin inançlarından dolayı aforoz edilmiş keşiş bir dostu vardı; ona olanları anlattı. Bu keşiş, Muhammed'in hakikati söylediği ve bu meleğin bütün peygamberlere gönderilen melek olduğu hususunda onu temin etti. Keşişin dediklerini kabul eden Hatice, başka kadınlara da onun bir peygamber olduğunu söyledi. Bu haber kadınlardan erkeklere yayıldı, ilk olarak Ebû Bekir tarafından kabul edildi. Sonunda bu sapkınlık Yesrib'i fethetti. Muhammed kendisini dinleyenlere, bir düşmanı öldüren ya da bir düşman tarafından öldürülen kimsenin cennete gideceğini söyledi. Bu cennet, yeme içme ve kadınlarla cinsel ilişkinin bulunduğu bir cennettir. Bu cennette şaraptan, baldan ve süttten oluşan nehirler vardır; buradaki kadınlar dünyadaki kadınlar gibi değildir; onlarla olan cinsel ilişki çok uzun sürer ve zevki ebedidir. O bundan başka da mantıksız

bu tercümesi, zamanında yaygın bir şekilde kullanıldığı gibi, bugün de tarihçiler için vazgeçilmez bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.¹⁶⁷

XII. yüzyılda yaşamış olan Kluny Manastırı başrahibi Saygın Peter (1092-1156), 1142-43'te İspanya'ya seyahat etmiş ve burada, haklarında daha sağlıklı bilgi edinmek maksadıyla müslümanların metinlerini Latince'ye tercüme etmek için bir mütercim heyeti oluşturmuştur. Bu heyette yer alan Kettonlu Robert, Dalmatlı Herman, Toledolu Peter, daha sonra *Cluniac Corpus* (Kluniyak Külliyyat) olarak bilinen külliyyatı oluşturan Arapça metinleri tercüme ederler.¹⁶⁸ İslâm hakkında sağlıklı bilgi edinmek maksadıyla oluşturan tercüme çalışmasının bizi ilgilendiren kısmı heyette yer alan Toledolu Peter'ın yaptığı çeviridir. Çevrilen metin, müslümanlar tarafından kaleme alınmış bir metin olmayıp, aksine onlara karşı yazılmış Arapça bir reddiyedir ve Latince'ye *Episcopa Saraceni cum Rescripto Christiani* adıyla çevrilmiştir. Söz konusu Arapça reddiye Kindî'nin *Risâle*'sine dayanır.¹⁶⁹

Bunlar Arapça ya da Yunanca bilmeyen Latin hıristiyanlarına, Doğu hıristiyanlarının İslâm tasavvurlarının tercüme yoluyla aktarılmasının bilinen örnekleridir.

şeyler söyledi. Onun takipçileri birbirlerine sahip çıktılar ve adaletsiz olarak davranılan kimselere yardım ettiler (*The Chronicle of Theophanes*, s. 34-35).

167 Harry Turtledove, "Introduction", *The Cronicle of Theophanes*, s. XVIII. Theophanes'in bu metni Saygın Peter'ın İslâm hakkında başvurduğu bir kaynak olduğu gibi, XII. yüzyılın başlarında İslâm'a dair eser kaleme alan yazarların standart kaynağı haline gelmiş ve meselâ Fleuryli Hugh, Anastasius'un İslâm tasvirini *Historia ecclesia* adlı eserine dahil etmiştir (Tolan, *Saracens*, s. 157).

168 Tercüme heyetinde yer alan Kettonlu Robert, ilk kez olmak üzere Kur'an'ın Latince çevirisini yapar ve dünyanın yaratılışından I. Yezîd'e kadar olan tarihi oldukça efsanevî bir tarzda ele alan Arapça bir kroniği *Fabulae Saracenorum* adıyla tercüme eder. Dalmatlı Hermann, Kâ'b b. Ahbâr'a izâfe edilen *Kitâbü Nesebi Resûlillâh* adlı metni *Liber Generationis Mahumet* adıyla çevirir. Bu metinde, nûr-ı Muhammedî'nin Hz. Âdem'den itibaren nesilden nesile Hz. Muhammed'e kadar gelişi ve onun doğumu ile ilgili mucizelere yer verilir. Yine Hermann tarafından, Abdullah b. Selâm'a izâfe edilen ve onun Hz. Peygamber'e sorduğu sorularla bu sorulara verilen cevaplardan oluşan bir metin, *Doctrina Mahumet* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir.

169 Cutler, a.g.m., s. 191.

Batı Latin hıristiyanlarının, Doğu hıristiyanlarının İslâm tasavvuruna aşına olmalarının bir diğer yolu da, Latince metin kaleme alan müelliflerin Doğu hıristiyanları tarafından Yunanca, Süryânîce ve Arapça olarak kaleme alınmış olan metinleri doğrudan kullanmalarıdır. Latin hıristiyanlarının bu çerçevede Yunanca ve Süryânîce kaleme alınmış olan metinlerle doğrudan temasları hakkında bir bilgi yoktur (en azından okumalarımız sırasında böyle bir bilgiye rastlamadık). Arapça metinlere gelince, Latin Batı'nın müslümanlarla temasını takip eden ilk yüzyıllarda söz konusu olmayan bu yol, Mozaraplar'la birlikte mümkün hale gelmiştir. Bu bağlamda kaynaklar özellikle Arapça metinleri kullanan bir kişiyi öne çıkartırlar. Bu kişi, yahudi kökenli olup sonradan Hıristiyanlığa geçen ve yukarıda adı geçen *Risâle*'nin orijinalini yani Arapça'sını, Saygın Peter tarafından Latince'ye çevirtilmesinden çok daha önce kullanarak *Dialogi Contro Idaeus* adlı Latince metnin İslâm'la ilgili kısmını kaleme alan Petrus Alfonsi'dir.

Başta yukarıda zikredilen Theophanes'e ait *Chronicle, Apocalyptic of Pseudo-Methodius* ve kaynakların zikretmediği, dolayısıyla bizim bilmediğimiz diğer metinlerin Latin Batı'nın İslâm tasavvurunun oluşumunda katkılarının olduğu, bu iki dünyanın İslâm tasavvurları arasında yapılacak olan karşılaştırmalarda açık bir şekilde görülebilir. Ancak girişte söylediğimiz ve aşağıda da göstermeye çalışacağımız üzere, bu kaynaklardan özellikle bir tanesi yani Kindî'nin metni, farklı kanallarla (yani hem tercüme hem de doğrudan kullanım yoluyla) Batı İslâm algılayışını XII. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonuna kadar etkilemiştir. Daha ihtiyatlı bir ifadeyle, bu metin zikredilen iki yolla XIX. yüzyılın sonuna kadar, İslâm hakkında kullanılan bir kaynak olmayı sürdürmüştür. Bu yaygınlığın göstergeleri (Alfonsi'nin metninin Ortaçağ yazarları tarafından kullanılması ve günümüze kadar gelen yazmalarının sayısı) hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir.

Oysa, Latin hıristiyan dünyayı İslâm hakkında bilgilendirmek amacıyla Saygın Peter'in kurduğu tercüme heyetinin çevirdiği *Risâle* dışındaki metinler, hatta Kur'an çevirisi bile kısa süre içinde unutulduğu gibi,¹⁷⁰

170 Meselâ Kettonlu Robert tarafından Kur'an'ın çevrilmesinden elli yıl sonra, Rodrigo Jimenez de Rada ve Toledo'nun paşpiskoposu, bu çevirinin varlığının farkında değilmiş gibi görünür (Tolan, *Saracens*, s. 165).

hem Saygın Peter'in hem XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başında yaşamış olan Raymond Lully'nin (1232-1315/16) kaleme aldıkları ve İslâm hakkında bilgilerin yer aldığı reddiye metinleri¹⁷¹ de fazla bir yayılma alanı -meselâ Raymond'un eserleri Raymondcular denilen grup dışında, yaygın bir okuyucu kitlesi- bulamamıştır. Söz konusu metinlerin bize kadar gelen el yazmalarının sayısal azlığı bunun en açık göstergesidir. Meselâ Saygın Peter'in *Contra sectam* isimli kitabının yalnızca tek bir el yazma nüshası; Robert'in Kur'an tercümesinin ise, çoğu XIV ve XVI. yüzyıla ait olmak üzere sekiz el yazma nüshası günümüze kadar gelmiştir.¹⁷²

Şimdi bundan sonra Kindî'nin söz konusu eseri hakkında bilgi verecek, hem çevirisi hem doğrudan kullanımı yoluyla, Batı İslâm algılayışındaki sürekli etkisini görmeye geçebiliriz.

a) *Risâletü'l-Kindî* ve Latin Batı İslâm Algısının Oluşumundaki Yeri

Tam adı *Risâletü Abdilmesîh ile'l-Hâşimî yerüddü bihâ ve yed'ûhü ile'n-Nasrâniyye* olan mektup / kitap, Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin Kindî'yi İslâm'a davet eden mektubuna¹⁷³ cevap olarak kaleme alınmıştır. Batı'da *Apology* olarak bilinen metin, modern dönemlerde ilk olarak Mısır'daki Amerikan misyonerleri tarafından ve Süryânîce harflerle Arapça yazılmış (Karşûnî) olarak bulundu.¹⁷⁴

171 Peter konuyla ilgili olarak iki eser kaleme almıştı: Hıristiyan okuyuculara İslâm'ı tasvir edip kötülediği *Summa totiu haerisis Saracenorum* ve kendi kavramlarıyla İslâm'ı reddetmeye ve müslüman okuyucuları Hıristiyanlığa çekmeye çalıştığı *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* (Tolan, *Saracens*, s. 155). Lully'un eseri ise *Liber de fine* ve *Liber praedictionist contra idaeos*'dur (Saygın Peter için bk. Chrysozonus Waddell, "Peter the Venerable", *Dictionary of Middle Ages*, IX, 524-525; Raymond Lully'un hayatı ve faaliyetleri hakkında bk. Aziz s. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages*, (New York: Kraus Corp., ts.) s. 74-94).

172 Tolan, *Saracens*, s. 164-165.

173 *Risâletü Abdillâh b. İsmâil el-Hâşimî ilâ Abdilmesîh İbn İshâk el-Kindî*

174 Söz konusu bu nüsha, Dârü'l-mektebeti'l-Mısriyye'de 1731 numarayla kayıtlı bulunmaktadır. Kitabın içinde yer aldığı ciltte başka metinlerin de bulunduğu yazılmış olmakla birlikte yalnızca, *Risâletü Ahmed b. Ammi'l-Halîfe li-Circis el-Kindî ve'l-cevâbü anhâ min Yusû el-Mezkû* adıyla *Risâle* yer almaktadır

Anton Tien Kindî'nin *Risâle'sini* (Hâşimî'nin mektubuyla birlikte) neşre hazırladı ve hazırlanan metin 1880'de Turkish Mission Aid Society tarafından neşredildi. William Muir metnin İngilizce bir özetini *The Apology of Kindy* adıyla 1882'de yayımladı.¹⁷⁵ Arapça neşri hazırlayan Tien de 1882-1885 yılları arasında kitabı İngilizce'ye çevirdi; ancak çeşitli sebeplerden dolayı yayımlayamadı.

Risâle'nin (*Apology*) yayımlanmasından sonra, yazarı, yazarın mezhebi ve yazılış tarihi etrafında kitap hakkında bir otantiklik tartışması başladı. Metnin İngilizce bir özetini hazırlayan ve yayımlayan Muir başta olmak üzere Mingana, Kazanova, Massignon ve Paul Kraus gibi oryantalistler, her iki metnin otantik olduğunu kabul etmelerine rağmen yazım tarihi hususunda anlaşılamadılar. Metin içinde yer verilen tarihsel olaylardan hareketle Muir 830 yılını,¹⁷⁶ Mingana ise Me'mûn'un hilâfet dönemini (813-833)¹⁷⁷ yazım tarihi olarak benimsedi. Massignon metinde yer alan "zat-sıfat" ve "zat-fiil" tartışmalarının X. yüzyılda ortaya çıktığını söyleyerek 912 yılını esas aldı.¹⁷⁸ Kraus ise İbnü'r-Râvendî'nin görüşleri ile arasındaki benzerliklerden dolayı metnin X. yüzyılın başlarında yazıldığını ileri sürdü.¹⁷⁹

Massignon'un "zat-sıfat" ve "zat-fiil" tartışması ve Taberî (ö. 310/923) tarafından reddedilen Hz. Peygamber'in isminin Tanrı'nın tahtının kadesine hakkedildiği şeklindeki inançlarını reddetmesinden hareketle, metnin IX. yüzyılda değil X. yüzyılda yazıldığı şeklindeki kanaatine, Mingan'a birinci konunun daha önce Süryânîce olarak bilinen tartışmanın Arapça'ya ve İslâm felsefesine uyarlaması olduğunu; Taberî'nin

(Hamdî, Muhammed Hamdî el-Bekrî, "Risâletü'l-Hâşimî ile'l-Kindî ve reddü'l-Kindî aleyhâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, IX/1 (1947), s. 32-33.

175 William Muir, *The Apology of Al-Kindy, Written at the Court of Al Mâmûn (circa A. H. 215/A.D. 830) in Defense of Christianity Against Islam*, London 1911, s. 13-123.

176 Muir, *a.g.e.*, s. 13-38; Mingana, "Preface, Edition and Translation", *Bulletin of John Rylands Library Manchester*, XII/1 (1928), s. 148-149.

177 Meselâ Atabeg Hurremi'nin isyanı, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden kitabın yazıldığı döneme kadar iki yüzyılın geçmesi gibi (Mingana, *a.g.m.*, s. 148).

178 L. Massignon, "Kindî", *İA*, VI, 812.

179 Yusuf Şevki Yavuz, "Abdülmesih b. İshak el-Kindî", *DİA*, XXVI, 39.

reddettiği yukarıdaki düşüncenin ilk olarak Berbehârî tarafından ortaya atıldığına dair herhangi bir kanıtı sahip olmadığımızı söyleyerek karşı çıktığı gibi, farklı Arapça ve Karşûnî metinler arasındaki farklılıklara rağmen, metnin sahih ve otantik olduğunu; aksi kanaatlerin yanlış ve düzeltilmesi gerektiği hususunda ısrar eder.¹⁸⁰

Metnin otantik olmadığını kabul edenler ise, müslüman cemahtan kişilerdir. Ancak bunların sayısı da çok fazla değildir. Müslüman müellifler, metnin şimdiye kadar hiç ortalıkta görünmemesi, Süryânîce harflerle Arapça yazılmış bir metin olması, iki risâlenin bir arada bulunması, hakkında şimdiye kadar karşı reddiyenin yazılmaması,¹⁸¹ Me'mûn döneminin bu tür metinlerin yazılması için uygun olmaması, Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili göndermelerin kitap ve cümle numaralarının Protestanlar'ın kullandığı metne uygun olması,¹⁸² içinde bulunan bazı Arapça ifadelerin sonraki dönemlerde ortaya çıkması, *Risâle*'nin besmele ile başlaması, yazma nüshalarda yazarın adının tam olarak ifade edilmemesi gibi gerekçelerle

180 Mingana, a.g.m., s. 149.

181 Metinle alâkalı yegâne reddiye, XIX. yüzyılın sonunda meşhur müfessir Âlûsî'nin torunlarından Nu'mân b. Muhammed el-Âlûsî tarafından kaleme alınan *el-Cevâbü's-sahîh limâ leffekahu Abdülmesih* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1992) adlı eserdir.

182 Metnin Hâşimî'ye atfedilen kısmında, okuduğu kutsal kitaplardan bahsederken verdiği ve içinde Protestanlar tarafından kabul edilmeyen, apokrif denilen (Tobit, Yudit, Makkabiler I-II, Hikmet, Siracide, Baruh, Ester vb.) metinleri zikretmemesinden hareketle böyle bir şey söyleniyorsa, bu uygun bir eleştiri değildir. Zira, Katolikler tarafından deuterokononik denilen bu metinlerin tamamının, kutsal metnin bir parçası olarak kabul edilmesi uzun tartışmalar sonunda, Trente Konsili'nde (1545-1563) kabul edilerek Kitâb-ı Mukaddes'in bir parçası haline getirilmişlerdir. Bundan daha da önemlisi, Kindî'nin Nastûrî (mezhebine mensup) oluşudur. Nastûrîler yahudi kutsal kitabına dayanan bir tercüme olan Peşitto'yu kullanmaktadırlar ve bu kitaptaki (yer alan) metinler, farklı şekillerde olsa da yahudilerinkiyle aynı sayıyı yani yirmi dört kitabı içermektedir ve bunların içinde apokrif denilen metinler yoktur. Melkit olan Filistin Süryânîleri V ve VI. yüzyılda, Peşitto'yu Septante ile uygun hale getirmeye çalışmış olmalarına rağmen, Nastûrîler'in Kadıköy Konsili'nin kararlarına karşı oluşun bir göstergesi olarak, kitaplarını mevcut haliyle muhafaza etmiş olabilirler. Bu da Hâşimî'nin zikrettiği metinlerin bulunduğu, Kitâb-ı Mukaddes (nüshasının), Protestan kökenli olmayıp, onların da esas aldıkları Filistin kökenli Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılmış bir çeviri olan Peşitto'yu kullanmış olmasından kaynaklanıyor olabilir.

otantik olmadığını savunurlar. Ayrıca Bîrûnî'nin *Âsârü'l-bâkiye*¹⁸³ adlı eserinde ismen zikrettiği ve alıntıda bulunduğu eserin, bugün elde bulunan metin olmadığını, *Risâle*'nin burada zikredilen isme istinaden Protestan bir Hıristiyan tarafından, Hıristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu ortaya koymak maksadıyla kaleme alındığını ileri sürerler.¹⁸⁴

Öte yandan Hamdî, metin içinde yer alan bazı Arapça ifadelerin, XV. yüzyıldan önce kullanımda olmadığını söyleyerek metnin kaleme alınma (uydurulma) tarihi olarak XV. yüzyılı verir.¹⁸⁵

Mingana, metnin İslâm dünyasında bilindiğinin¹⁸⁶ bir göstergesi olarak Bîrûnî'nin iktibasına atıfta bulunur. Yine eserin otantik olduğunu, çünkü hemen hemen Bîrûnî ile aynı dönemlerde yaşamış olan Nusaybinli Hıristiyan Matranı Abdîsho tarafından zikredildiğine işaret eder.¹⁸⁷ Ayrıca Timothy'nin ele aldığı aynı konuların Kindî'de daha ayrıntılı bir şekilde bulunduğunu, bu yüzden aralarında zamansal bir yakınlığın olduğunu söyler. İkisi arasındaki zamansal yakınlığın bir işareti olarak Hâşimî tarafından yazılan mektupta, kendisinin Patrik Timothy ile (780-823) tartıştığına dair ifadesine atıfta bulunur.¹⁸⁸

Kitabın IX. yüzyılın ilk yarısında yazıldığı ihtimalini destekler görünen bir diğer delil, Mingana'nın aralarında bir ilişki olduğunu açıkça

183 Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. E. Sachau, Leipzig 1923, s. 205). Bîrûnî'de, "Kezâ, Abdülmesîh b. İshak el-Kindî en-Nasrânî, Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'nin mektubunda, onların insan kurbanıyla bilindiklerini, ancak bugün açık bir şekilde onu icra etmelerinin mümkün olmadığını nakleler" biçiminde olan ifade, *Risâle*'de şöyle geçmektedir: "Bu kült, bir nokta dışında hiçbir gizleme iddiası ya da tebdilikiyafet olmaksızın bugün aralarında devam etmektedir. İnsan kurbanı artık, yasal değildir; bu yüzden açıktan değil fakat kurnazca ve gizlice takdim edilir" (*Apology of Al-Kindi*, s. 413).

184 Hamdî, a.g.m., s. 23.

185 Hamdî, a.g.m., s. 23.

186 Burman, Anawati'nin *Risâle*'nin İslâm dünyasında tanındığı, "Polemique, Apologie et dialogue Islamo-Chrétiens: Positions classiques medievales et positions contemporaries" (*Euntes Docete*, XXII [1969], s. 375-431) adlı makalesinde ortaya koyduğunu söyler. Ancak bu makaleye ulaşamadığımız için, *Risâle*'nin kimler tarafından ya da hangi anlamda bilindiğini ortaya koymaya çalıştığını söylemek şu an için mümkün görünmemektedir.

187 Mingana, a.g.m., s. 148-149.

188 Mingana, a.g.m., s. 148.

değil ama ima yollu söylediği, IX. yüzyılda yaşamış olan Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Risâle*'yi tanıyor olmasıdır. Taberî'nin 860'tan sonra kaleme aldığı *ed-Dîn ve'd-devle* adlı çalışmasında ortaya koyduğu savunu konuları, Yuhannâ ed-Dımaşkî ile başlayan ve IX. yüzyılda bir anlamda tamamlanan ve ifadesini bir bütün olarak *Risâle*'de bulan İslâm'a yönelik eleştirilerin tamamına karşılık gelmektedir. Başka bir çalışmada Taberî'nin, metninde yer verdiği bilgilerden hareketle çağdaşı hıristiyan savunmacı Theodore Ebu Kurra'nın eserlerini okuduğunu / bildiğini ortaya koyduğumuz gibi, onun *Risâle*'de yer alan eleştiri konularına tamamen tekabül eden cevaplar vermiş olması da, söz konusu metni okumuş olduğunu/bildiğini gösterir.¹⁸⁹ Ayrıca Taberî'nin de Nastûrî kökenli ve Süryânîce bilen biri olması¹⁹⁰, Kindî'nin metnini bildiğini gösteren bir delil olarak kabul edilebilir.

Metnin içinde yazarının isminin zikredilmemesi¹⁹¹ yazarın kimliğini de tartışma konusu yapmıştır. Bu kimlik tartışması, hem yazarın ismi hem de onun ait olduğu hıristiyan mezhebiyle alâkalı olmuştur. Kitapta zikredilmemesine rağmen, daha sonraki gelenek, metnin ilk kısmını Me'mûn'un yeğeni Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî'ye, cevap kısmını da, Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'ye atfeder.¹⁹² Massignon, metnin içerdiği

189 Taberî'nin Theodorore Ebu Kurra'nın eserlerini okuduğunun en büyük göstergesi, kitabının sonunda yer verdiği, Çin'den gelen ve hakikati arayan, o dönemde var olan dinî gruplar hakkında bilgi alan bir şahsın sonunda İslâm'ı tercih ettiği şeklindeki bir anlatının, Kurra'nın sonuçta Hıristiyanlığın seçtiği benzer bir anlatısının karşılığı olmasıdır. Kurra'nın bu anlatısı için bk. Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kelâm: Theodore Abû Qurrah on Discerning The True Religion", *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period 750-1258* (ed. s. Khalil Samir – J. s. Nielsen), Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 13-15. Taberî'nin benzer anlatısı için bk. Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, s. 207-209.

190 Taberî'nin hayatı hakkında bk. Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 1996, s. 303-331.

191 Her iki mektup da isimlidir; girişte bu isimsizliğin, birtakım sebeplere dayanan bilinçli bir tercih olduğu zikredilir *Apology of Al-Kindi* trs. by Anton Tien, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.: Translations with Commentary*, (ed. N. A. Newman), Hatfield: Inderdisciplinary Biblical Research Institute, 1993, s. 382.

192 bk. Birûnî, *a.g.e.*, a.y.

“zat-sıfat” ve “zat-fiil” tartışmasından dolayı, müellifinin 974’te vefat eden Yâkubî felsefeci Yahyâ b. Adî olduğunu söyler. Ancak Mingana, yazarın Kindî ve mezhebinin Nastûrî olduğunu metin içi delillerden¹⁹³ hareketle ortaya koyduğu gibi,¹⁹⁴ Burman ve Tartar da metni kaleme alan kişinin bir Nastûrî olduğu görüşündedir.¹⁹⁵

Mingana, Muir vb. tarafından ileri sürüldüğü gibi, metnin otantik ve yazarların tarihsel şahsiyetler olduğu şeklindeki yaklaşım hâlâ savunucu¹⁹⁶ bulsa da başka bir yaklaşımın gittikçe yaygınlaştığı rahatlıkla söylenebilir. Buna göre, kitap otantik olmakla birlikte iki metin iki ayrı kişi tarafından değil, hıristiyan bir yazar tarafından kaleme alınmıştır ve bugün müellif olarak kabul edilenler gerçek bir şahsiyete tekabül etmeyip kurgusal şahıslardır. Bu yaklaşımın savunucularından Smith Kindî’nin metninin bir müslümana gönderilmiş gerçek bir mektup olmaktan ziyade edebî bir egzersiz olduğunu belirtir.¹⁹⁷ Kritzeck yazarların saraydaki yüce makamlarının kurgusal olduğunu savunur,¹⁹⁸ Tolan her iki mektubun da bir hıristiyan tarafından kaleme alındığını ileri sürer.¹⁹⁹ Nihayet Burman, Nastûrî mezhebine mensup olması dışında adı dahi bilinmeyen yazarın, kitabını muhayyel bir müslüman - hıristiyan mektuplaşması şeklinde kaleme aldığını ifade eder.²⁰⁰ Bu yaklaşımı destekleyen nedenlerden biri, Kindî’ye izâfe edilen metinde İslâm’a yönelik sert eleştirilerin ve ikna edici deliller ortaya koymaya yönelik ciddi bir

193 Mingana bu yaklaşımını, Kindî’nin Lazarus’un dirilişini Nastûrî yorum tarzıyla açıklayan Nestoriusçu bir ilâhiyi iktibas etmesine ve enkarnasyon gizemi hususunda Nestoriusçu kristolojik inanca bağlılığını gösteren ifadelerine dayandırır.

194 Mingana, a.g.m., s. 148.

195 Thomas E. Burman, “The Influence of the *Apology of al-Kindî* and *Contrarietas Alfolica* on Roman Lull’s Late Religious Polemics 1305-1313”, *Medieval Studies*, LIII (1991), s. 198-199; Georges Tartar, *Dialogue Islamo-Chrétien, sous le calife Al-Ma’mûn (813-834)*, Paris: Nouvelles éditions Latines, 1985, s. 42.

196 Bu tür yaklaşımların en sonuncularından biri olarak bk. G. Troupeau, “al-Kindî, ‘Abd aL-Masîh”, *Encyclopaedia of Islam*, second edition, V, 120-121.

197 Henry Preserved Smith, “Moslem and Christian Polemic”, *Journal of Biblical Literature*, XLV/3-4 (1962), s. 244.

198 Cutler, a.g.m., s. 192.

199 Tolan, *Saracens*, s. 60-61.

200 Burman, “The Influence of *Apology of Kindî*”, s. 198-199; Kritzeck, a.g.m., s. 192.

çabanın varlığına rağmen, davet mektubunun bu tür özelliklerden mahrum oluşudur.²⁰¹

Bu bilinmeyen bir tarz olmayıp, Doğu hıristiyanlarının İslâm'a yönelik reddiye geleneğinde kullanılan ve bilinen en eski örneği Yuhannâ ed-Dımaşkı'nın *Disputation*'u olan ve Kurra'nın metinlerinde de görülen bir edebî tarzıdır.²⁰² Burada, müslüman tartışmacılar (dolayısıyla Hâşimî), reddedilmeye ve Hıristiyanlığın teolojik zaferinin ortaya çıkmasına tanıklık edecek kurgusal şahsiyetlerdir.²⁰³

Son dönemdeki çalışmalar, metnin otantikliğini sorgulamak bir yana, genel olarak yazıldığı dönem olan IX. yüzyıla ait olmasa da, XII. yüzyılda böyle bir metnin ortada olduğunu ve özellikle Latin Batı dünyasında bilindiğini destekleyen birçok veri ortaya koymuştur. Bunlardan en çok bilineni, yukarıda "Latin Batı İslâm Algısının Doğulu Kaynakları" başlığı altında görüldüğü üzere Saygın Peter'in başlattığı tercüme faaliyeti sırasında çevrilen *Risâle* adlı metnin söz konusu kitap oluşudur. Bir diğeri ise, ana kaynaklarımızdan biri olan Tolan'ın *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers* adlı çalışmasında ortaya koyduğu gibi, Petrus Alfonsi'nin (1062-1111'den sonra) İslâm eleştirisinin kaynağında *Risâle*'nin bulunmasıdır. Son olarak Aziz s. Atiya'nın 1938'de belirttiği gibi, Raymond Lully'nun müslümanlarla ilgili olarak okunmasını tavsiye ettiği kitaplardan birinin müellifi zannedildiği gibi felsefeci Kindî (Alquindi) olmayıp, Abdülmesîh İshak el-Kindî'dir.²⁰⁴ Atiya'nın bu kanaati, Charles Lohr tarafından ikna edici bir şekilde ortaya konulduğu gibi, yakın zamanlarda Lully'nun metnindeki metot ve İslâm'la alâkalı verdiği bilgilerin kaynağının *Risâle* ile bir başka Arapça metin (Alfolica telif) olduğu, her iki metinden yapılan alıntıların karşılaştırılmasıyla Burman tarafından gösterilmeye çalışılmıştır / gösterilmiştir.²⁰⁵

201 Tolan, *Saracens*, s. 20-21.

202 Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist", *The Moslim World*, XV (1925), s. 47; "The Discussion of A Christian and A Saracen" by John of Damascus, *The Muslim World*, XXV (1935), s. 272-273.

203 Tolan, *Saracens*, s. 60-61.

204 Aziz s. Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages*, New York: Kraus Reprint Corporation, 1965, s. 83.

205 Burman, "The Influence of the *Apology of al-Kindi*", s. 197-228.

Sonuç olarak otantikliği hususunda Batı'da genel bir kabulün bulunduğu kitabın yazarlarının / yazarının isimleri / ismi hususunda kesin bir bilgi yoktur. Muhtemelen her iki yazar da kurgusaldır. Ancak yazarların kurgusal olması ve metnin içinde birtakım sıkıntıların, yanlışların bulunması, Hamdî'nin dediği gibi kitabın ilk olarak XV. yüzyılda ortaya çıktığı anlamına gelmesi gerek. Kritzeck, Tolan ve Burman'ın çalışmaları kitabın en azından XI-XII. yüzyıldan itibaren Latin Batı'da bulunduğunu, kullanıldığını ortaya koymaktadır. İslâm dünyasında bilinmemesinin gerekçesi olarak farklı şeyler söylenebilir-se de, iki tanesi bizce önemli görünmektedir: Birincisi, yukarıda yer yer kendilerinden bahsettiğimiz metinler gibi, *Risâle*'nin de müslümanlara yönelik olmayıp, müslüman olmalarına engel olmak ve kendi dinlerinin İslâm'dan ne kadar üstün olduğunu göstermek amacıyla doğrudan hıristiyan çevreye yönelik olarak kaleme alınmış olmasıdır.²⁰⁶ Diğeri ise, bize ulaşan yazmaların Süryânîce harflerle Arapça yazılmış metinler olmasıdır. Metnin dili Arapça olsa da, alfabe olarak Süryânîce'nin tercih edilmiş olması, yazarın kitabını, bu dönemde Arap harflerini iletişim vasıtası olarak kullanan hıristiyanlar için yazmış olduğunu gösterir.

Yukarıda, *Risâle*'nin İslâm dünyasında çok iyi bilinmemesinin bir sebebi olarak ileri sürdüğümüz, metnin hıristiyanlara yönelik olarak kaleme alınmış olduğu şeklindeki gerekçemiz -birtakım kaydı- ihtirazlarla birlikte-, biraz sonra göstereceğimiz üzere günümüze gelen yazma nüshalardan, Arapça olanların kısm-ı âzaminin ve Karşûniler'in ise tamamının hıristiyan dünyanın kütüphanelerinde bulunmasıyla da teyit edilir görünmektedir.²⁰⁷

206 Tartar, *a.g.e.*, s. 42. Hıristiyan müelliflerin kaleme aldıkları metinlerin reddiyeden ziyade bir savunu olduğunun örnekleri arasında Doğu'dan Dımaşki ile Kurra; Batı'dan ise Saygın Peter zikredilebilir.

207 On dört Arapça yazmadan yalnızca iki tanesi, biri Şam'daki Zâhiriyye'de diğeri ise Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (*Risâle*'nin Arapça yazmalarının bulunduğu kütüphaneler için bk. Tartar, *a.g.e.*, s. 15-16; Hamdî, *a.g.m.*, s. 35).

1. Kindî'nin *Risâle*'sinin Latin Batı'ya Geçişi

Saygın Peter'in oluşturduğu mütercim heyeti, çevrilen bütün metinlerde gözetilen savunmacı karakterin²⁰⁸ bir sonucu olarak *Risâle*'yi Toledolu Peter'e *Episcopa Saraceni cum Rescripto Christiani* adıyla Latince'ye tercüme ettirmiş; daha sonra eser Poitiersli Peter tarafından daha kullanışlı bir hale getirilmiştir. Latince'ye çevrildikten sonra, İslâm dünyası hakkında Latinler için ulaşılabilen, güvenilir bir kaynak olmasından dolayı yaygın bir kullanım kazanmıştır.²⁰⁹

2. *Risâle*'nin Batı Kültürüne Etkisi

Norman Daniel, Batı'da yaygın bir dolanım kazanan İslâm hakkındaki bilgi kaynaklarının Petrus Alfonsi'nin *Dialogi*'si, Kindî'nin *Risâle*'si ve Tripoli'den seçilmiş bazı parçalar olduğunu söyler.²¹⁰ Bir sonraki kısımda da göstereceğimiz üzere, Alfonsi'nin metni de büyük oranda *Risâle*'ye dayandığından, Daniel'in ifadesi *Risâle*'nin Latince çevirisiyle doğrudan ve Arapça aslını kullanan Alfonsi yoluyla dolaylı olmak üzere, iki kanaldan Batı'nın İslâm hakkındaki ana kaynağını oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Alfonsi yoluyla icra ettiği etki kısmını bir sonraki bölüme bırakarak, *Risâle*'nin Latince çevirisinin Batı İslâm anlayışının oluşmasındaki etkisini, kazandığı yaygın kullanım vasıtasıyla göstermeye geçebiliriz. Bunu da, onu bir şekilde kullanan yazarları ve bize kadar gelen nüshalarını zikrederek yapacağız.

Risâle'nin kullanımı ya doğrudan Latince çeviriden ya da farkında olmadan, daha önce metni kullanan yazarlardan yararlanma şeklinde vuku bulmuş gibi görünmektedir. Bu kullanımın hangi boyutlarda olduğunu görmenin en iyi yolu da, bir şekilde onun verilerinden yararlanmış olanların bir dökümünü yapmak olacaktır.

208 "... Ancak o muhtemelen Latinler'e faydalı olacak; onlara bilmediklerini öğretecek ve İslâm'ın ne kadar mel'un bir heretiklik olduğunu gösterecek; İslâm'la karşı karşıya geldiklerinde ise, ona karşı kendilerini nasıl savunmaları ve ona nasıl saldırımları gerektiğini öğretecektir" (Tolan, *Saracens*, s. 159-160).

209 Burman, a.g.m., s. 198-199.

210 Daniel, a.g.e., s. 260.

Risâle'nin Latince'ye çevrilmesini sağlayan Saygın Peter (1092-1156), İslâm karşıtı olarak kaleme aldığı metnin İslâm'la ilgili kısmını, kütüphaneci Anastasius'tan aldığı çerçeve ile birlikte hem *Risâle*'nin Latince çevirisini, hem de Alfonsi'nin söz konusu kitaptan hareketle yazdığı *Dialogi* adlı eserini kullanarak doldurur.²¹¹ Bu da, Peter'in İslâm'la alâkalı en önemli kaynağının *Risâle* olduğu anlamına gelir.

Kitaplarında ya da konuşmalarında kullanıp kullanmadığını bilsek de, *Risâle*'nin Latince tercümesine sahip olduğu açıkça ifade edilenlerden biri, şüphesiz Clairvauxlu Bernard'dır (1090-1153).²¹² Saygın Peter, kendi *Summa*'sının İslâm'a yönelik bir reddiye olmadığını farkederek, bu işi en iyi yapacak kişinin Bernard olduğunu düşünür ve bu maksatla kullanması için, 1144'te bir mektupla birlikte Latince tercümeyle gönderir. Bernard kitabı alır, ancak böyle bir çalışma yapma teklifini kabul etmez.²¹³

Viterbolu Godfrey'in (yak. 1125-1192) metinlerini kullandığı Jacques Vitry'nin kaynakları kesinlikle bilinmemekle birlikte, bunun *Risâle*'nin bir parçası ya da bir sürümü veya ondan mülhem bir çalışma olan Süryânîce *Apology* olduğu söylenir.²¹⁴

Auvergneli William (ö. 1294), bir hıristiyanla bir müslüman hakkındaki bir risâle şeklinde gönderme yaptığı *Risâle*'nin, Kur'an tarihi için önemli olduğunu düşünür.²¹⁵

Beauvaisli Vincent (yak. 1190-1264), William gibi, Kur'an tarihi için önemli olduğunu düşündüğü Kindî'nin metnini ve Hâşimî'nin mektubunun Latince tercümelerini, *Sepeculum Maus* adındaki ansiklopedik çalışmasına dahil eder. Kindî'ninkini "Speculum Historiale" baş-

211 Tolan, *Saracens*, s. 30-31. Peter'in *Risâle*'nin tam metin Latince çevirisi elinin altındayken, niçin aynı kaynağı kullanan Alfonsi'nin metnini kullandığı, bir soru olarak ortada durmaktadır. Bu durum, *Risâle*'nin rahat kullanımı engelleyecek uzunlukta olması, Alfonsi'nin *Risâle*'den aldığı bilgileri başka kaynaklardan zenginleştirerek, onu daha kullanışlı hale getirmesiyle izah edilebilir. Ancak bu cevapların ne kadar tatmin edici oldukları ayrı bir konudur.

212 Bernard için bk. E. Rozanne Elder, "St. Bernard of Clairvaux", *DMA*, II, 190-194.

213 Tolan, *Saracens*, s. 156.

214 Daniel, *a.g.e.*, s. 30-31, 256-257.

215 Daniel, *a.g.e.*, s. 256.

lıklı bölümde 41-63 arasına; Hâşimî'ninkini ise 64-67 arasına koyar. Beauvais'nin söz konusu çalışmasıyla *Risâle* farklı bölgelerdeki çok sayıda insana ulaşmış görünmektedir. Çünkü, Beauvais'nin ansiklopedik bu eseri Ortaçağ'ın önemli ve popüleritesi çok yüksek bir metnidir. Bunu onun çok sayıdaki yazma nüshasının varlığından, ondan yapılan iktibaslardan ve tamamının ya da bir kısım parçalarının Fransızca, Katalanca, İspanyolca, Felemenkçe ve Almanca'ya tercüme edilmesinden çıkarmak kolaydır. Kitap, İtalyan Rönesansı'nın hümanist bilim adamları tarafından bilindiği gibi, dört defa XV. yüzyılda, bir defa XVI. yüzyılda ve bir defa da XVII. yüzyılda olmak üzere toplam altı kez basılmıştır.²¹⁶

Ramon Marti (XIII. yüzyıl), Hz. Muhammed'in hayatını konu edindiği çalışmasında, genelde Kur'an, İbn İshak, Buhârî ve Müslim'in metinlerinden alınmış malzemelerin yanı sıra ismen zikrettiği *Risâle*'yi de kullanır. Ayın yarılması mucizesi hakkında, *Risâle*'yi iktibas ederek, bu ebatta bir şeyin yarılmasının fizikî olarak imkânsız olduğunu söyler.²¹⁷

Kur'an'ın Latince tercümesini ya da Latince olarak kaleme alınmış herhangi bir tartışma metnini okuduğu açık olmayan Thomas Aquinas (1124-1274), İslâm ve Hz. Muhammed hakkında, İslâm'ın cinsel zevkleri öne çıkardığı ve onlara izin verdiği; Hz. Muhammed'in mucize göstermediği, eski peygamberlerin onun peygamberliğine dair müjdede bulunmadıkları; Eski ve Yeni Ahid'i karıştırdığı şeklindeki eleştirileri tekrarlar.²¹⁸ Bunlar Kindî'nin metninde bulunan eleştirilerdir. Aquinas'ın bu konudaki kaynağı muhtemelen, az önce zikredilen ve karşılıklı olarak birbirlerinin eserlerini kullanan Ramon Martini ya da Ramon Penyafort'tur.²¹⁹

İslâm'a yönelik reddiye türü eserler kaleme alan San Pedro Pascual da (Petrus Paschasius) (1227?-1298) *Risâle*'yi tanımaktadır. Onun bir hıristiyanla bir müslüman arasındaki bir tartışma hakkında olduğunu bilir;

216 Gregory G. Guzman, "Vincent of Beauvais", *DMA*, XII, 454.

217 Tolan, *Saracens*, s. 236.

218 Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles, Book One: God* (trc. Anton C. Pegis), London: University of Notre Dame Press, 1975, s. 73-74.

219 Tolan, *Saracens*, s. 242-243.

Arapça metni kaleme alan yazarın güvenilir biri olduğunu söyler, ancak onu kullanmaktan kaçınır.²²⁰

Saygın Peter'dan sonra, başka nitelikleri olmakla birlikte, müslümanları güçle değil, ikna yoluyla hıristiyanlaştırmaya yönelik bir çaba içinde olan ve hayatını, hem dinsel hem entelektüel alanda olmak üzere müslümanlarla mücadeleye adayanlardan biri de Raymond Lully'dur. Ömrünün büyük bir kısmını bu hedef için harcamış, Batı'daki üniversitelerde Arapça bölümlerinin açılmasına ön ayak olmuştur. Velut bir yazar olan Lully, iki de polemik kitabı kaleme almıştır. Bunlardan biri, bir Haçlı risâlesi olan *Liber de fine*, diğeri ise, yahudi ve İslâm karşıtı vaazlarının bir derlemesi olan *Contra Iudeous* adlı kitaptır. Lully, Haçlı risâlesi olan *Liber*'de fetihlerde bulunan Haçlı ordusu kumandanına, hem ordudaki inanlara hem de kutsal topraktaki kâfirlere / müslümanlara düzenli olarak vaaz edilmesini; bu maksatla orduda barbar dillerini bilen din adamlarının bulundurulmasını tavsiye eder. Din adamları bu dilleri bilmeli, böylece Katolik inancını öğretebilmeli ve Muhammed'in hakiki peygamber olmadığını anlamalarını sağlamak maksadıyla inananlarla tartışabilmelidir. Lully, bu noktada söz konusu din adamlarına, *Alquindi*, *Telif* ve kendi yazdığı *De gentili* adlı kitapların faydalı olacağını söyler. Otuzlarda kaleme aldığı Haçlı seferleriyle ilgili metninde buradaki *Alquindi*'nin, İshak el-Kindî'nin metni olduğunu söyleyen Atiya'dan sonra²²¹, Charles Lohr da, bu metnin Ortaçağ'da Latince'ye çevrilen Kindî'nin *Apology*'si olduğunu ikna edici bir şekilde ileri sürdü. Son olarak Burman, Lully tarafından 1305 yılından sonra kaleme alınan eserlerde ortaya çıkan metot değişikliğini ve bu tarihte yazılan metinlerde yer alan, İslâm hakkındaki bilgilerin kaynağının Kindî'nin *Risâle*'si olduğunu, Kindî'nin metninin Arapça'sından yaptığı karşılaştırmalı iktibaslarla ortaya koyar.²²² Ancak, Lully'nun çalışmaları arasında daha çok bilgiyle ilgili olanlar dikkat çekmiştir; İslâm karşıtı metinlerinin çok fazla bir okuyucu kitlesine ulaştığı görülmez.

220 Daniel, *a.g.e.*, s. 252. Bu kişi hakkında bk. E. P. Colbert, "St. Peter Pascual", *New Catholic Encyclopedia*, XI, 26.

221 Atiya, *a.g.e.*, s. 83.

222 J. N. Hillgarth, "Ramon Lull", *DMA*, VII, 685-687; Burman, *a.g.m.*, s. 198-199, 216-220.

Batı'da XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar yaygın şekilde okunan İslâm karşıtı risâlelerden birinin yazarı olan Riccoldo Montecroce (1242-1343), 1288'den 1300'e kadar Doğu'da bulunmuş; burada Arapça öğrenmiş, Kur'an okumuştur. Daha önce kaleme alınmış olan Latince ve Arapça metinleri, özellikle *Liber denudations* ile Saygın Peter ve Ramon Marti'nin metinlerini kullanarak, hedefi Kur'an'ın kapsamlı bir reddi olan *Legem Sarracenorum*²²³ adlı kitabını yazmıştır. Riccoldo burada, müslümanların yahudi ve hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ettiklerine dair iddialarını, *Liber denudations*'da bulduğu, *Risâle*'nin, birbirleriyle sürekli ağız dalaşı halinde olan yahudilerle hıristiyanların, kutsal kitabı tahrif etmek maksadıyla bir araya gelmelerinin mümkün olmadığını şeklindeki yaygın argümanı ışığında reddeder.²²⁴

Riccoldo'nun bu metni, Türkler'e ve Muhammed'e kötülük etmenin yolunun, savaşmak yerine onlarla ilgili metinler kaleme alınması, yalanlarının ve masallarının basılması olduğunu söyleyen Luther tarafından 1542'den önce Almanca'ya çevrilir.²²⁵ Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman'ın Macaristan'ı fethetmesi için hazırladığı 1542'de Johann Herbst tarafından, Ortaçağ'daki İslâm karşıtı diğer eserlerle birlikte yayımlanır.²²⁶ Bu iki çaba, Riccoldo'nun XVI. yüzyıla kadar etkisinin devam ettiğini, ayrıca bu tarihte bile batının hâlâ XII ve XIII. yüzyılda oluşmuş İslâm karşıtı metinlerden medet umduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Risâle'nin Ortaçağ'da bir kaynak olarak kullanımının bir diğer göstergesi de, onun günümüze kadar gelen yazmaları ve yapılan baskılarıdır.

Risâle, günümüze üç gruba ayrılan yazmalar halinde gelmiştir: Arapça olanlar, Latince çeviri ve Süryânî harfleriyle Arapça yazılmış olan (Karşûnî) nüshalar. Arapça olanlar on dört tanedir ve en eskisi, Chester

223 Riccoldo'nun bir diğer kitabı doğunun farklı hıristiyan mezheplerini ele aldığı, *Libellus ad nationes orientales* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmanın ilginç tarafı, yazarının on küsur yıl kaldığı Doğu hakkında kullandığı tasnifler, Doğu'ya hiç adım atmamış olan Auquinas'a ait olmasıdır (Tolan, *Saracens*, s. 246).

224 Daniel, *a.g.e.*, s. 22; Tolan, *a.g.e.*, s. 251, 254, 256.

225 Tolan, *a.g.e.*, s. 275.

226 Kitabın yayımcısı İsveçli Johann Herbst, yayımladığı kitaplar arasında Ketton'un Kur'an tercümesi de bulunduğu için kendisini hapishanede bulur (Tolan, *a.g.e.*, s. 275).

Beatty katalogunda *Mücâdele* adıyla yer alan, 1689 tarihini taşıyan nüshadır. En yeni nüsha ise Biblioteque Nationale’de, *Cidâl* adıyla kayıtlı olup 1887 tarihini taşır.²²⁷ Karşûnî nüshalar dört adet olup, bunlardan en eski tarihli, Vatikan Kütüphanesi’ndedir ve XVI. yüzyıla aittir. Diğer Karşûnî nüshalar da XVII. yüzyıla kadar gitmektedir.²²⁸ *Risâle*’nin Latince çevirisi ise üç tanesi Paris’te, biri Vatikan’da, biri de Oxford’da olmak üzere beş yazma nüsha ile günümüze kadar gelmiştir.²²⁹

Ortaçağ’dan kalma el yazmalarının dışında *Risâle*’nin Latince tercümesi, birincisi Bibliander (ö. 1546) tarafından *l’Alcoran*’la birlikte 1543’te, ikincisi 1550’de olmak üzere iki kere basılmıştır. J. Munoz Sendino da, Paris Millî Kütüphanesi’nde bulunan metinle Corpus Christi College d’Oxford’da bulunan nüshalara dayanarak kitabı yayımlamıştır.²³⁰

b) *Risâletü’l-Kindî* ve Petrus Alfonsi

Polemikçi, savunmacı, Aristocu rasyonalist, astronom, halk bilimci²³¹ olup, teoloji ve edebiyat kadar tıpta da dikkate değer şöhreti bulunan²³² Petrus Alfonsi, din değiştirerek hıristiyan olan bir Sefarad yahudisidir.²³³ *Judaica*’daki “Petrus Alfonsi (Aldefonsi)” maddesinin yazarı, doğum yerinin muhtemelen Huesco ve doğum tarihinin de 1062 olduğunu söylemesine rağmen, Alfonsi’yle ilgili en son ve en kapsamlı çalışmayı yapan Tolan, doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığını söyler. Ancak, Alfonsi’nin kendi kitabında verdiği bilgiler, doğum yeri olmasa da doğum tarihi hususunda *Judaica*’yı doğrular niteliktedir.²³⁴

227 Tartar, *a.g.e.*, s. 15-16

228 Tartar, *a.g.e.*, s. 16.

229 Tartar, *a.g.e.*, s. 15-16.

230 Tartar, *a.g.e.*, s. 18-19.

231 Jeremy Cohen, “John Tolan, Petrus Alfonsi and His Medieval Readers”, *The American Historical Review*, c. 100, No. 5 (Dec., 1995), s. 1549.

232 Brain Merrilers, “Disciplina Clericalis”, *DMA*, IV, 216.

233 bunun için bk. Benjamin Z. Richler, “Translation and Translators, Jewish”, *DMA*, XII, 135.

234 K.R.S., “Petrus Alfonsi (Aldefonsi; b. 1062)”, *Encyclopedia of Judaica*, XIII, 347; Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 9.

Petrus, kendilerine ait bir sinagogu bulunan geniş bir yahudi cemaati içinde yaşamış; İbrânîce, Kitâb-ı Mukaddes ve Talmud hakkında güçlü bir bilgiye sahip olmasını sağlayacak bir eğitim görmüş,²³⁵ bunu, edebiyat, bilim ve felsefe hususunda aldığı Arapça eğitimle tamamlamıştır.²³⁶

Hakkında ancak spekülasyon yapılabilecek birtakım sebeplerden dolayı, 1106 yılında Huesco'da bulunan piskoposlukta, piskopos Steven tarafından vaftiz edilişinin arkasından, eski adını (Mosé ya da Mosisés)²³⁷ değiştirerek Petrus Alfonsi ismi alır. Bu, vaftiz edildiği güne denk gelen bayrama ismini veren azizin, yani Petrus'un adına; vaftiz babası olan Aragon Kralı I. Alfonso'nunkinin ilâve edilmesiyle, kendisi tarafından meydana getirilmiş olan bir isimdir.²³⁸

Hıristiyanlığı kabul edişinin arkasından bir müddet, I. Alfonso'nun sarayında doktor olarak çalışmış²³⁹; bu durum eski dindaşları tarafından dünyevî maksatlarla din değiştirdiği şeklinde suçlanmasına yol açmıştır.²⁴⁰ Yahudilerin bu tür suçlamalarına mâruz kalan Alfonsi, aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan *Dialogi contra Iudaeous* adlı savunu-reddiye nitelikli eserini kaleme almıştır. 1108-1110 yılları arasında Aragon'dan ayrılarak İngiltere'ye gitmiş; hıristiyan olduktan sonraki hayatının bir kısmını burada, geri kalanını da Fransa'da geçirmiştir. İngiltere'de Kral Henry'nin özel doktoru olarak hizmet vermiş, ayrıca astronomi öğretmiştir. Hârizmî'ye atfedilen *Zicü's-Sindî* adlı

235 Bunu *Dialogi*'de şöyle ifade eder: “Senin Peygamber yazılarında ve doktorlarımızın sözleri hususunda üstün ve çocukluğundan beri Yasa hususunda akranlarından çok daha gayretli olduğumu biliyorum. Muhalif bir kimse olduğunda, savunma kalkaniyla ona karşı çıkardın. Sinagogda yahudilere, imanlarında en ufak bir sapma olmasın diye vaaz ederdin; akranlarına öğretirdin. Bilgili olan sen, daha iyi olmak için tahrir ederdin” (Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 10).

236 Beşinci diyalogda şöyle der: “Sen her zaman bilgilyidin ve her zaman Sarasenler'le konuşur; onların kitaplarını okur; onların dilini anlardın” (Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 10).

237 K.R. S., a.g.m., XIII, 347.

238 Vaftiz yeri, tarihi ve ismi hakkında Petrus Alfonsi'nin kendi açıklamaları için bk. Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 9.

239 Cohen, a.g.m., s. 1549.

240 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 10.

kitabı Arapça'dan Latince'ye çevirerek bir uyarlamasını yapmıştır.²⁴¹ İngiltere'den Fransa'ya geçmiş; burada hem ders vermiş hem de yazılış tarihi tam olarak bilinmeyen *Epistola ad peripateticos* adlı kitabını telif etmiştir.²⁴² Bu kitabın telifinden sonraki hayatı, dolayısıyla ölüm tarihi ve yeri hakkında fazla bir bilgi yoktur.²⁴³

Burada zikredilen çalışmalarının yanı sıra, *Dialogi* kadar olmasa da, Batı'da yaygın bir şöhrete sahip olan bir diğer eseri, *Disciplina clericalis*'dir. Bu, hocalarla talebeler arasında cereyan eden aforizmatik bir dizi konuşmadan oluşan yirmi dört hikâye içeren bir metindir. Kitabın bütün hedefi, hikmet olarak isimlendirilen ahlâk felsefesi türünü takdim etmektir. Alfonsi, burada hıristiyan olmayan literatürden topladığı bilgilerle, hıristiyan hakikatine gönderme yapmaksızın ahlâkî bir eğitim el kitabı telif etmeye çalışır. Bu maksatla kullandığı kaynakların büyük bir kısmı ise Doğu kökenlidir.²⁴⁴

1. *Dialogi contra Iudaeos*

Alfonsi'nin Batı İslâm algılayışının tarihi bakımından önemi, Kindî'nin düşüncelerinin Latin Batı hıristiyan dünyasına ulaştırılması hususundaki râviliğinden kaynaklanır. Bu rolü, Yahudiliğe karşı yazmış olduğu *Dialogi contra Iudaeos* vasıtasıyla icra eder.

Yukarıda kısmen değinildiği üzere, ihtidasından sonra Aragon Kralı I. Alfonso'nun yanında bir müddet çalışmış olması, din değiştirmesinin tamamen dünyevî kaygılardan ve Kitâb-ı Mukaddes'in peygamberler bölümünde bulunan geleceğe yönelik ön deyişleri yanlış anlamasından kaynaklandığı iddiasıyla eski dindaşları tarafından suçlanmasına yol açmış; bunun üzerine o da, söz konusu kitabını Yahudiliğe yönelik bir

241 bu kitap hakkında bk. Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 55-61; benzer bilgiler için bk. Maksim Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslâm* (çev. Cemil Meriç), İstanbul: Pınar Yayınları, 1983, s. 23. Richler, kitabın tek başına Alfonsi tarafından hazırlanmadığını çağrıştıracak şekilde, Adelard'ın onunla birlikte çalışmış olabileceğini söyler (bk. Richler, a.g.m, XII, 135).

242 bu metin hakkında bk. Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 66-68.

243 Tolan, a.g.e., s. 10-11.

244 Alfonsi'nin bu kitabı ve onun Latin Batı dünyası üzerindeki etkisine dair bk. Tolan, a.g.e., s. 73-91.

reddiye olarak kaleme almıştır. Ancak içeriği göz önünde bulundurulduğunda, kitabın yazılışındaki ana itki söz konusu suçlamalar olsa da, onun tek değil birden fazla hedef gözeterek kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Bunlardan birincisi, belki de en önemlisi, hem eski dindaşlarının suçlamalarını cevaplamak hem de Yahudilik ve İslâm'a yönelik reddiyeler için bilimsel bir kaynak oluşturmaktır. İkincisi, bilimsel bilgi için bir kaynak sağlamaktır. Üçüncüsü, hıristiyan ana esaslarının rasyonel teolojik bir kanıtını ortaya koymaktır. Dördüncüsü ise, şüpheyi saldırmaktır. Bunu da, sürekli olarak akıl ve otorite ölçütünü kullanarak yapar. Amacı hıristiyan inançlarının yalnızca akıl ile ispatlanabileceğini göstermektir. Bu yüzden Tolan, "Alfonsi'nin kitabında yahudi inanç esaslarını reddetmekten ziyade, hıristiyan doktrininin aklı hakikatini ortaya koymaya çalıştığını" söyler.²⁴⁵

Alfonsi'nin kitabının yukarıda zikredilen amaçlar için kullanıldığının bir göstergesi, günümüze kadar gelen yazma nüshalarının yer aldığı tasnifin niteliğidir. Bu çerçevede *Dialogi*'nin, Yahudiliğe yönelik reddiye kitapları, İslâm karşıtı ve Haçlı savaşlarını anlatan metinler ve bilimsel nitelikli çalışmalarla aynı gruba konulduğu görülür.²⁴⁶

Kitabın nerede ve tam olarak hangi tarihte yazıldığı belli değilse de, metnin içinde I. Alfonso'ya yönelik övgü hesaba katıldığında Alfonsi'nin Aragon'da olduğu sırada; mâbedin Titus tarafından yıkılmasıyla (m.s. 70) başlayan ikinci sürgün döneminden 1040 yıl geçmiş olduğuna dair ifade dikkate alındığında ise 1108 ile 1110 arası bir tarihte yazılmış olduğu sonucu çıkartılabilir.²⁴⁷

Kitap, Petrus'un hıristiyan olmadan önceki kişiliği Mosé ya da Mosisés ile, hıristiyan olduktan sonraki kişiliği olan Petrus arasında geçen, seviye bakımından oldukça yüksek, bilimsel bir diyalog şeklinde gerçekleşen tartışmalardan oluşur.²⁴⁸ On iki diyalogdan oluşan kitabın I-IV. diyalogları Yahudiliğe ve V. diyalog İslâm'a saldırıya; VI-

²⁴⁵ Tolan, *a.g.e.*, s. 13, 15.

²⁴⁶ Tolan, *a.g.e.*, s. 96.

²⁴⁷ Tolan, *a.g.e.*, s. 13.

²⁴⁸ Tolan, *a.g.e.*, s. 13.

XII. diyaloglar ise, Hıristiyanlığı savunmaya ayrılmıştır. Ele aldığımız konu bakımından, bizi ilgilendirmeyen Yahudilik’le alâkalı I-IV²⁴⁹ ve Hıristiyanlık’la alâkalı VI-XII.²⁵⁰ bölümleri bir kenara bırakarak İslâm’ı ele aldığı V. bölüme daha ayrıntılı bir şekilde bakabiliriz.

2. Petrus Alfonsi ve İslâm

Az önce ifade ettiğimiz gibi, Tolan’a göre Alfonsi’nin kitabını kaleme almasının sebebi, Hıristiyanlığı savunmak ve onu yüceltmektir. Bu yüzden, içine doğduğu dinin, yani Yahudiliğin Hıristiyanlık karşısındaki geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Ancak, Hıristiyanlığın mevcut dinler içinde tercihe en şayan olduğunun ortaya konulması, bir din olarak İslâm’ın da Hıristiyanlık’tan daha aşağı bir konumda bulunduğunun gösterilmesini gerektirmektedir. Çünkü, Yahudilik dışında iki alternatif vardır ve bunlardan, sahip olduğu kültürün büyük bir kısmını borçlu olduğu İslâm’ın değil de niçin Hıristiyanlığın tercih edildiğinin²⁵¹ temellendirilmiş olması gerekmektedir. Bu yüzden, Alfonsi asıl hedefi yahudiler ve Yahudilik olmasına rağmen, konjonktürün bir sonucu olarak Hıristiyanlık karşısında alternatif olma özelliğinin bulunmadığını göstermek maksadıyla İslâm’ı ve ona yönelik eleştirilerini V. Diyalog’da ele alır.

Petrus, Mosé ya da Mosisés’in niçin içinde yetiştiği ve âşına olduğu İslâm’ı değil de, Hıristiyanlığı seçtiği şeklindeki sorusuna cevap olarak, İslâm hakkında olumlu denilebilecek bir portre çizer.²⁵² Alfonsi’nin bu-

249 Yahudiliğe yönelik eleştirilere yer verdiği bu bölümler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tolan, *a.g.e.*, s. 19-27.

250 Hıristiyanlığın savunusuna ayrılmış olan bu bölümler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tolan, *a.g.e.*, s. 33-41.

251 Bu, kitapta Moses’in, Petrus’a yönelik “niçin içinde yetiştirildiği, kültürüne âşına olduğu İslâm’ı değil de Hıristiyanlığı seçtiği” şeklindeki sorusunda ifadesini bulur.

252 “İslâm bu hayatın zevklerine hizmet edecek bir emirdir. Müslüman inancı, akla dayanır. Müslümanlar temizdirler; camiye girmeden önce kendilerini yıkarlar. Peygamberi Muhammed olan, tek Tanrı’ya ibadet ederler. Bütün bir ramazan olmak üzere, yılda bir defa oruç tutarlar. Hacı olarak Mekke’ye seyahat ederler, onun bir zamanlar Âdem, İbrâhim, İsmâil ve Muhammed’in evi olduğunu iddia ederler. İnançlarının düşmanlarına saldırır ve fethederler; ya ihtida ettirir

rada İslâm hakkında birinci elden verdiği²⁵³ bilgiler, dönemindeki diğer eserlere nisbetle benzersiz olduğu gibi, kendisi de İslâm'la ilgili en sahil bilgiye sahip ilk Latin hıristiyandır. Bu konudaki farklılığı, Latince'ye çevrilen ve büyük kısmı itibariyle Bizans'ta yazılmış olan İslâm hakkındaki kitaplardan ziyade; eğitiminin bir parçası olarak öğrendiği Arapça sayesinde, döneminde kimsenin / çoğu kimsenin ulaşamayacağı / ulaşma imkânına sahip olmadığı müslümanların kitaplarını kullanabilmesinden kaynaklanmaktadır.

Petrus söz konusu kitabında İslâm hakkındaki bilgilerini ortaya koyduktan sonra, ona saldırmaya başlar: “Bir yetim olan Muhammed, dünyevî çıkarlar için, yaşlı bir kadını aldatmış ve onunla evlenmiştir. Kral olmak istemiş, ancak etrafından çekindiği için, kendisini bir peygamber gibi göstermiştir. Oysa kendisi bir peygamber değildir; çünkü peygamber olmanın, ‘hayatının dürüst olması, hakiki mucizeler göstermesi ve bütün sözlerinin daima doğru olması’ gibi işaretleri vardır ve bunlar Muhammed’de karşılık bulmamıştır.²⁵⁴ Meselâ o, Kur’an’ın da tanıklık ettiği gibi, herhangi bir mucize gösterememiştir. Ayrıca Uhud’da yaralanmış olması da onun bir peygamber olmadığını ve Tanrı’nın onunla beraber olmadığını bir göstergesidir. Bunlar onun peygamber olmadığını ortaya koyduğu gibi, öldükten sonra üçüncü gün dirileceği yolundaki vaadinin gerçekleşmemesi de onun, temel özelliklerinden biri yalan vaatlerde bulunmak olan, sahte bir peygamber, deccâl olduğunu gösterir.

Şehvet düşkünüdür; bu arzusunu tatmin etmek için Zeynep’le zina etmekten çekinmemiş; yakalandığında ise, bunu Cebrâil’in kendisine emrettiğini söylemiştir. Dinini, şehvet düşkünü ve aç gözlü Araplar’a kabul ettirmek için, tensel zevklerin bulunduğu ve her inananı güzel kadınlardan oluşan bir harem beklediği cennetler vaat etmiştir.

ya da kendilerine tâbi hale getirirler. Yahudilerle aynı yiyecek yasaklarını takip ederler. Poligamiyi uygularlar. Hukukî gelenekleri, Müsevî hukuktan çok şey içerir. Şaraptan kaçınırlar. Onların vaat ettiği cennet, ağaçların olgunlaşmış meyveler düşürdüğü, süt ve şarabın gümüş kadehlerde servis edildiği bereketli bir bahçedir; her inananı, güzel bakirelerden bir harem bekler” (Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29).

253 Cohne, a.g.m., s. 1549.

254 Daniel, a.g.e., s. 88.

Müslümanların icra ettikleri âyinler, İslâm öncesi Arabistan’da yaygın olan Venüs kültünden kalma, pagan âyinleridir. Kâbe’nin Âdem’in ve İbrâhim’in evi olduğuna dair bir tanıklık yoktur. Burası Muhammed öncesinde putlarla doluydu. Mars’ı temsil eden beyaz ve Saturn’ü temsil eden siyah taştan putlar yapılmıştı. İnsanlar, yılda iki kere onları ziyarete geliyordu. Muhammed bunları değiştirmeye güç yetiremediği için dikişsiz elbise ile bunların tavaf edilmesine izin verdi.

Kur’an Hz. Peygamber’in vefatından sonra yazılmıştır; bu yüzden ne kadarının onun düşüncelerini yansıttığı bilinmemektedir. Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki bilgilerini, bu iki dinin sapkınlarından öğrenmiştir: Bunlar iki yahudi sapkını olan Abdias ve Habalahabar ile Yâkubî bir sapkındır. İslâm fetihle, güçle yayılmıştır; bu fetihlerdeki itki inanç değil, hırs, aç gözlülük ve tamahtır.”²⁵⁵

3. Alfonsi’nin Kaynakları

Daniel ve özellikle Tolan’a göre, Petrus İslâm hakkındaki bilgisi gibi, İslâm’a yönelik saldırı konularının tamamını doğu kökenli metinlere borçludur. İslâm hakkında müracaat ettiği kaynakları tesbit etmek mümkün görünmemesine rağmen, ona yönelttiği eleştiri konularının kaynaklarının en azından biri hususunda genel bir kabul vardır. Bu bir önceki bölümde ayrıntılı olarak ele aldığımız İshak el-Kindî’nin *Risâle*’sidir. Arapça bilmenin verdiği avantajla Alfonsi, *Risâle*’yi orijinal haliyle kullanır ve argümanlarının tamamını, bazan kelimesi kelimesine, ancak çoğunlukla özet olarak bu eserden alır.²⁵⁶ Meselâ hakiki peygam-

²⁵⁵ Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 29-33.

²⁵⁶ Her iki metnin konuları arasındaki benzerlikler için bu çalışmanın, “Doğu Hıristiyanlarının İslâm Algısının Muhtevası” adlı kısmına bk. Tolan, *Sarcens* adlı eserinde, XII. yüzyılda İslâm karşıtı beş metin kaleme alındığını, bunların müelliflerinin İslâm, Kur’an ve hadisler hakkında bilgi sahibi olduklarını; *Risâle*’yi bildiklerini söyler. Bunların beşincisinin tamamen *Risâle*’ye dayandığını ve Alfonsi’nin onu kendi kitabına dahil ettiğini söyler. Bu ifade, Alfonsi’nin metni doğrudan değil de dolaylı olarak kullandığını çağırıştır. Ancak, daha sonra kaleme aldığı ve Alfonsi üzerindeki en kapsamlı çalışmasında, dolaylı kullanımdan bahsetmeksizin, Alfonsi’nin İslâm karşıtı argümanlarını *Risâle*’den iktibas ettiğini söyler (bu konuda bk. Tolan, *Sarcens*, s. 148; Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 28).

berin taşınması gereken özelliklerle ilgili saydığı maddeler *Risâle*'nin iyi bir özetidir.²⁵⁷ Kur'an'dan iktibasları da yine bu kitaptandır. Alfonsi'nin *Risâle*'den aldığı malzemeler üzerindeki katkısı, kitabının uyumlu ve teolojik olarak temellendirilmiş yapısına uygun hale getirmek için onları yeniden şekillendirmekten ibarettir.²⁵⁸

4. *Dialogi*'nin Alfonsi Sonrası İslâm Algısına Etkisi

Daniel'e göre Petrus Alfonsi'nin *Dialogi*'si, Ortaçağ'da Batı'da İslâm hakkında en çok başvurulan kaynaklardan biridir.²⁵⁹ Allan Cutler da, Kritzeck'in Batı'da İslâm hakkında bilgi veren ana kaynakların Kluniyak Külliyyatı olduğu yolundaki düşüncesine katılmaz; asıl kaynağın, (*Risâle*'nin Latince çevirisinin de içinde yer aldığı) mezkûr külliyyat değil, *Dialogi*'nin İslâm karşıtı olarak kaleme alınmış olan V. bölümü olduğunu²⁶⁰ söyler. Tolan, bu kanaati destekler mahiyette, söz konusu metnin çok kısa sürede (Yahudiliği eleştirmek, İslâm'ı bilmek / eleştirmek gibi farklı hedeflerle) en çok okunan Latince teolojik metinlerden biri haline geldiğini ileri sürer.²⁶¹

Bu yaygın kullanımın muhtemel sebebi, onun aynı konuyu ele alan diğer kitaplardan, meselâ Kluniyak Külliyyatı'ndan, daha öz, kısa ve rahat okunabilir olmasıdır. Bir diğer sebep olarak Alfonsi'nin 1110 sonrası hayatını İngiltere ve Fransa'da geçirmiş olması ileri sürülebilir. Kuzey Avrupa'nın söz konusu dönemdeki eğitim ve entelektüel düzeyi onun geldiği Endülüs'le kâbil-i kıyas bir nitelik taşımadığından, Alfonsi'nin sergilediği bilimsel derinliğin açığa çıkardığı gibi, müslümanların hâkim olduğu bir bölgede yaşayan yahudi kökenli biri oluşu da onu, Kuzey Avrupa'nın bu iki alanda, yani Yahudilik ve İslâm hakkındaki bilgisizliğini giderecek ana kaynak haline getirmiş olduğu söylenebilir.

257 Daniel, *a.g.e.*, s. 88.

258 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 28; Tolan, *Saracens*, s. 162.

259 Daniel, *a.g.e.*, s. 260. Diğer iki önemli kaynak, yukarıda zikredildiği gibi, Kindi'nin *Risâle*'si ve Tripoli'den özetlenmiş parçalardır (Daniel, *a.y.*).

260 Cutler, *a.g.m.*, s. 185.

261 Tolan, *Saracens*, s. 154.

Kindî'nin *Risâle*'sini ele aldığımız yerde, bu metnin Ortaçağ Batı dünyasında İslâm algılayışının oluşumunda uzun süreli bir etkiye sahip olduğunu söylemiş; bunu da kitabın Latince çevirisinin sonraki müellifler tarafından kullanılması ve günümüze kadar gelen yazma nüshalar bağlamında göstermeye çalışmıştık. Alfonsi'nin *Dialogi*'sinin Avrupa İslâm algılayışı üzerindeki etkisini de bu metnin kendisinden sonraki yazarlar tarafından kullanılması ve bize gelen el yazması nüshaları etrafında değerlendireceğiz.

Dialogi'yi, gerek İslâm gerekse İslâm'ı reddetmede başvurulmuş bir bilgi kaynağı olarak kullanan ilk kişi, Alfonsi'nin yaşça küçük bir çağdaşı olan Saygın Peter'dır (1095-1156). Saygın Peter, İslâm hakkında, 1140 ve 1150 yıllarında kaleme aldığı kitaplarında kaynak olarak *Risâle*'yi kullandığı gibi, Alfonsi'nin söz konusu kitabından da yararlanır. Meselâ, Peter'ın Hz. Peygamber hakkında ortaya koyduğu tasvir, tam olarak Alfonsi'nin çizdiği tasvire tekabül eder.²⁶²

Fransız teolog Poitiersli Peter, Muhammed'in peygamber olamayacağını ortaya koymaya çalışırken Alfonsi'nin çizdiği çerçeveyi yakından takip ederek hırsız, cani, aldaticı ve zâni olan birinin peygamber olamayacağını vurgular.²⁶³

Alfonsi'nin İslâm'a yönelik saldırısının kısa bir versiyonu, Beavaisli Vincent (yak. 1190-1264) tarafından kaleme alınan ve yukarıda gösterildiği üzere, Ortaçağ'da yaygın bir kullanım kazanan *Speculum mais* adlı ansiklopedinin, "Historiale" bölümüne dahil edilir.²⁶⁴ Romalı Dominiken rahip Humbort *Tract on the Preaching of the Crusades* adlı çalışmasında, hasımlarının dinlerini anlama hususunda temel okuma kitapları olarak Kur'an'ın yanı sıra, Alfonsi'nin metnini de tavsiye eder.²⁶⁵

Riccoldo de Montecroce (1242-1320) İslâm hakkındaki eserinde, Corozan metni ile Vincent'in *Libellus*'u yanında Alfonsi'nin metnini kullanır. Hz. Peygamber üzerindeki Yâkubî etkiye dair malzemesinin

262 Cutler, "Peter the Venerable and Islam", s. 189; Tolan, *Saracens*, s. 155, 157.

263 Daniel, *a.g.e.*, s. 88-89; Poitiersli Peter için bk. P. s. Moore, "Peter of Poitiers", *New Catholic Encyclopedia*, XI, 227-228.

264 Tolan, *Saracens*, s. 154, 275-276.

265 Tolan, *a.g.e.*, s. 154.

kaynağı muhtemelen Alfonsi'dir.²⁶⁶ Riccoldo'nun polemik metinleri (dolaylı olarak da Alfonsi'nin metni) daha sonra XIV. yüzyılda Peter de Pennis / Pietre di Penne, Fazio degli Uberti (1305-1368) ve diğer yazarlar tarafından da kullanılmıştır.²⁶⁷

Varagine, *Anonymous minorita* ve az önce zikredilen Peter de Pennis, müslümanların ramazan oruçları hususunda Alfonsi'nin verdiği bilgileri takip ederler.²⁶⁸

Kezâ, Muhammed'in bir peygamber olamayacağını göstermeye çalışan Marino Sanudo da (1270-1343), bu husustaki kanaatini desteklemeye yönelik malzemelerinin (bir peygamberin taşınması gereken nitelikler, mucize ve gelecek hakkında öndeyinin yokluğu gibi) büyük bir kısmını Alfonsi'ye borçludur.²⁶⁹

XIV. yüzyılda yaşayan ve Protestan hareketinin öncülerinden olan John Wycliff'in İslâm hakkındaki kaynaklarından biri Beauvaisli Vincent, dolayısıyla Alfonsi'dir. Bunu Wycliff'in, Muhammed'in yasasının kendi hedefine uygun olan hususları Eski ve Yeni Ahid'den seçtiği, geri kalanları reddettiği ve kendisinden de birtakım şeyleri bu yasaya kattığı şeklindeki ifadelerinde görmek mümkündür.²⁷⁰

Alfonsi'nin metni, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, kendisinden sonraki yazarlar tarafından -doğrudan ve dolaylı olarak- İslâm hakkında bilgi almak ve çoğunlukla onu reddetmek amacıyla kullanılmış, özellikle yahudilerin ve müslümanların hıristiyan olmalarını sağlamak amacıyla başka dillere de çevirilmişdir. Bunun bilinen örneklerinden biri, XV. yüzyılda Katalanca'ya yapılan çeviridir. Söz konusu Katalanca çeviride, Alfonsi'nin İslâm hakkında verdiği bilgilerin, bunları kullanan kişiler tarafından kendi maksatları ya da içinde buldukları konjonk-

266 Daniel, *a.g.e.*, s. 372, dipnot 21. Vincent de Beauvais'in hayatı hakkında bk. Gregory G. Guzman, "Vincent of Beauvais (ca. 1190-ca. 1264)", *DMA*, XII, 453-455.

267 Tolan, *Saracens*, s. 275-276.

268 Daniel, *a.g.e.*, s. 247.

269 Daniel, *a.g.e.*, s. 92. Marina Sanuda'nın hayatı ve eserleri hakkında bk. Atiya, *a.g.e.*, s. 114-126.

270 Southern, *a.g.e.*, s. 80-81.

tür veya metni okurken sahip oldukları arka plan çerçevesinde nasıl dönüştürüldüğünün / saptırıldığıının iyi bir örneğini görürüz.²⁷¹

Alfonsi'nin metninin yaygın kullanımının / sonrakileri etkilemesinin ikinci göstergesi de, bize kadar gelen yazma nüshalarıdır. *Dialogi*'nin yazmaları üç farklı kategoriye ayrılır. Birinci kategoride yer alanlar, kitabın tıpkısı olan el yazmalarıdır ve bunlar altmış üç tanedir. İkinci kategoride bulunanlar, *Dialogi*'nin yeniden yazılmış hali ya da ondan çok büyük iktibaslar içeren yazmalardır; bunların sayısı on altıdır.²⁷² Üçüncü kategoriyi ise, kitabın İslâm'a ilişkin V. bölümünün, müstakil olarak istinsah edildiği metinler oluşturmaktadır. Bu tür istinsahların yapıldığı söylenmesine rağmen,²⁷³ bu yazmalardan günümüze kadar gelen yok gibi görünmektedir.

Günümüze gelen toplam yetmiş dokuz yazmadan yirmi bir tanesi XII. yüzyıla, yirmi dört tanesi XIII. yüzyıla, on dört tanesi XIV. yüzyıla, on sekiz tanesi XV. yüzyıla ve iki tanesi XVII. yüzyıla aittir. Bu nüshaların ait olduğu bölgeler ise; XII ve XIII. yüzyılda Kuzey Fransa ve İngiltere, daha sonra ise İber yarımadası ve merkezî Avrupa'dır. Merkezî Avrupa'da XV. yüzyıla ait ve tam olarak günümüze gelen üç nüsha vardır.²⁷⁴

Dialogi'nin yazmalarının bulunduğu kurumlar daha çok tarikat merkezleridir. XII. yüzyılın başlarına ait yazmalar Citeaux'da; XII. yüzyıldakiler Kuzey Fransa'daki Benedikt'in manastırlarında, St. Victor de Paris'in Augustinci manastırında ve Sisteryan tarikatlar olan Vacelles ve Acobaça'da bulunmaktadır.²⁷⁵ XII. yüzyıla ait üç, XIII. yüzyıla ait altı ve XIV. yüzyıla ait bir adet olmak üzere toplam on el yazması ise, Sisteryan tarikatındadır.²⁷⁶

271 bu tür niteliklerin metnin Katalanca çevirisine nasıl yansıdığını görmek için bk. Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 128-129.

272 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 98.

273 Tolan, *Saracens*, s. 154.

274 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 98.

275 Tolan, *Petrus Alfonsi*, s. 102.

276 Tolan, *a.g.e.*, s. 102.

Yazılı metnin nisbeten az olduğu Ortaçağ²⁷⁷ göz önünde bulundu-
rulduğunda, Alfonsi'nin metninden bize kadar gelenlerin muazzam
denilebilecek sayısı onun, Tolan'dan hareketle metinde yer yer dile ge-
tirdiğimiz, Batı düşüncesine / İslâm tasavvuruna olan etkisinin pek de
abartılmış bir şey olmadığını göstermektedir.²⁷⁸

Sonuç

Müslümanlarla ilk olarak karşılaşan Doğu hıristiyanlarının İslâm'a
/ müslümanlara yönelik ırksal ve geçici dünyevî yöneticiler temelli al-
gılamasından, dünyanın sonunda ortaya çıkacak dinsel bir sapkınlık
biçimine evrilen algılama süreci, benzer safhalarla olmak üzere Batı
hıristiyan dünyası içinde de yaşanır. Müslümanların kalıcılığının anla-
şılması ve Hıristiyanlık'tan İslâm'a yönelik ihtidaların artması, söz ko-
nusu anlayış çerçevesinde oluşan İslâm tasavvurunun yansıdığı reddiye
geleniğinin ortaya çıkmasına yol açar. Ortadoğu kökenli hıristiyanların
önce Yunanca, sonra Arapça olarak kaleme aldıkları bu metinler, hı-
ristiyanları müslüman olmaktan korumak hedefine mâtuf çalışmalar
olup İslâm'ı ve onun müessisi olan Hz. Muhammed'i, kabul edilmesini

277 Ortaçağ boyunca Avrupa kütüphanelerinde bulunan kitap sayılarına bak-
mak Alfonsi'nin etkisini daha anlaşılır kılabılır: "841'de İsviçre'deki St. Gall
Manastırının kütüphanesinde 400 cilt; 1100'lü yılların başlarında İtalya'daki
Bobbia Manastırında 650 cilt; 1110'lu yılların başlarında Fransa'daki Clunny
Manastırında 570 cilt bulunuyordu. Bizans'ın Mikael Attaleiates Manastırının
1077'de yazılmış envanterinde sekizi kâğıt, altısı parşömen olmak üzere on
dört kitap sıralanmıştır. XIV. yüzyılda Avignon'daki papalık kütüphanesinde
ancak 2000 cilt vardı. Matbaanın icadından sonra bile, kitap sayısı oldukça
düşük kaldı; 1506'da Clairvaux'daki büyük manastırda hazırlanan envanter-
de 1788 el yazması ve yalnızca üç basılı kitap vardı. Hıristiyan dünyasındaki
en zengin kütüphanenin Paris'teki Sorbonne Kütüphanesi olduğu söylenirdi.
1338'de burada yalnızca okuma masalarına zincirle bağlı 338 referans kitabı ile
ödünç verilen 1728 kitap vardı; bu sonunculardan 300'ünün de kayıp olduğu
belirtilmişti. Dönemin diğer Avrupa üniversitelerindeki koleksiyonlar çoğu
defa, temel dinî ve felsefî metinlerle birlikte en çok 300 yapıttan oluşuyordu"
(Jonathan M. Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık, Kâğıdın Tarihi ve İslâm Dünyası-
sına Etkisi* [çev. Zülal Kılıç], İstanbul: Kitapyayinevi, 2003, s. 162-163).

278 Alfonsi'nin Batı entelektüel hayatı üzerindeki etkisinin başka boyutları için bk.
Tolan'ın *Petrus Alfonsi* adlı eserinin ilgili yerlerine bk.

imkânsız kılacak şekilde tasvir etmekteydiler. Bu gelenek içinde şekillenen, gemi azıya alan ve gerek İslâm gerekse Hz. Muhammed hakkında Ortadoğu kökenli hıristiyanların ileri sürdüklerinden çok daha absürt değerlendirmeler ise müslümanların siyasî rakipleri olan Bizans cenahında kaleme alındı.

Müslümanların VIII. yüzyılın başından itibaren İspanya'ya girmeleri ve kalıcı bir devlet kurmaları sonucunda buradaki hıristiyanların müslümanlar hakkında ihtiyaç duydukları bilgiler, daha çok Bizans kökenli kaynaklardan sağlanmaya çalışıldı. Doğu hıristiyanlarının yaşadıklarına benzer bir süreci yaşayan Latin Batı hıristiyanlarının da birinci hedefi, İslâm'ı doğru anlamaktan ziyade, hıristiyanların müslüman olmalarına engel olmaktı. Bu yüzden, Bizans kaynaklarından elde edilen ve kendi tecrübeleriyle zenginleştirilen bilgilere hayal gücünün de katılmasıyla, İslâm ve Hz. Muhammed oldukça itici, Hıristiyanlık'la karşılaştırılmaya değmeyecek kadar aşağı bir din ve şahsiyet olarak tasvir edilmekteydi.

İslâm kültürünün bir parçası haline gelen ve Arapça'yı öğrenen hıristiyanlar / mozaraplar, hem İslâm hem de ona yönelik eleştiriler hususunda daha güvenilir kaynaklar bulma zorunluluğu hissettiler / imkânına sahip oldular. Arapça bilenler, orijinal metinleri bu maksatla kullanırken, Saygın Peter gibi, Arapça bilmeyenler de, Arapça bilmeyenlerin hizmetine sunmak maksadıyla İslâmî kaynakları Latince'ye tercüme ettirdiler. Müslüman müelliflerin telif ettikleri metinleri Latince'ye tercüme ettirmelerine rağmen, yine de İslâm hakkında güvendikleri ve kaynak olarak kullandıkları metinler, hıristiyan kökenli kişilerin kaleme aldıklarıydı. Bu yüzden, hem Bizans kökenli metinlerin hem de hıristiyanların İslâm'a karşı kaleme aldıkları Arapça metinlerin kullanılmasıyla Doğu hıristiyanlarının İslâm tasavvuru Batı'ya geçmiş, aslî yapısını muhafaza eden bu tasavvur Latin hıristiyanlarının kendi tecrübelerinin katılmasıyla daha zengin, daha çekici / itici, daha egzotik bir hale getirilmiştir.

Bu konuda başvuru en eski kaynaklardan biri, hakkında otantiklik tartışmaları yapılan ve Nastûrî bir hıristiyan olduğu kabul edilen Kindî'ye atfedilen *Risâle* adlı metindir. İlk önce XI. yüzyılda Petrus Alfonsi tarafından Arapça nüshası kullanılan, daha sonra Saygın Peter tarafından Kluniyak Külliyesi'nin bir parçası olarak Latince'ye tercüme

edilen *Risâle*, hem Latince tercümesi hem de Alfonsi'nin Arapça'sından çokça yararlanarak kaleme aldığı *Dialogi* adlı eseri sayesinde Ortaçağ yazarları tarafından, XVI. yüzyıla ve hatta XX. yüzyıla kadar çeşitli vasıtalarla olmak üzere İslâm hakkında en çok kullanılan kaynak haline gelmiştir.