

İslam'ı İncelemekten Müslümanları İncelemeye: Bir İslam Antropolojisine Doğru

Gabriele MARRANCI¹
Çev. Mikail ÖZER²

Öz: Bu yazıda “İslam antropolojisi nedir” sorusu üzerinde odaklanan tartışmalar ele alınmaktadır. İslam antropolojisinin ne olabileceğini, hatta ne olması gerektiğini tanımlayamıyorsak da (aslında buna gerek de yok) kesinlikle onun ne olmadığını söyleyebiliriz. İslam antropolojisi teoloji değildir. Bu İslam ya da İslamlar nedir sorusunun ötesine geçmek, Müslümanların çevrelerini kendi ideolojik ve retorik anlayışıyla ifade ettikleri dinamikleri incelemek demektir. Ama Geertz'in çığır açan kitabı *Islam Observed*'ı yazdığından ve Asad, El-Zein'in İslam antropolojisi fikri üzerine açtığı tartışmayı tekrar başlattığından beri, birçok olay Müslüman olan ve olmayan dünya arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam, Antropoloji, İslam antropolojisi, Söylem, Dikotomi

Din, bilim dallarının başlangıcından beri sosyologları ve antropologları şaşırtmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, daha çok “ilkel” olarak nitelendirdikleri kültürler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Aslında Tylor'ı antropoloji çalışmaya ve “ilkel insanları” bilimsel ve sistematik olarak incelemeye sevk eden, sağlık için çıktığı bir gezide tesadüfen Meksika yerlileriyle karşılaşması olmuştur (Tylor 1881). *İlkel Kültür*

1 “From Studying Islam to Studying Muslims”, *The Anthropology of Islam* içinde, Bloomsbury Academic, April 15, 2008, s. 31-51.

2 İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Öğrencisi, mikailozer@hotmail.com

(1881) adlı eserinde, Tylor, kültürlerin basitten karmaşığa doğru evrimsel teorisini ele almıştır. O, toplumların evrimsel süreçte animizm, politeizm ve monoteizm olmak üzere üç ilerlemeci aşamadan geçtiğini ileri sürmüştür. Modern sosyolojinin ve antropolojinin babalarından biri olan Durkheim'ın, gelecek nesil antropolog ve sosyologların, dinin ve onun toplumdaki fonksiyonlarını nasıl anlayacağı üzerinde daha derin bir etkisi olmuştur. Yeni ufuklar açan *Dini Hayatın Temel Bıçimleri* (1915) adlı kitabında Durkheim, "kutsal" ve "profan" arasında yaptığı etkili ayrımı okuyucuya sunmuştur. Durkheim'ın verileri, özellikle, mevcut olan en ilkel toplum olarak düşündüğü Avustralya Aborjinleri'ne odaklanmıştı. Sonuç olarak Durkheim, bu toplulukların incelenmesi kendisinin de ait olduğu daha karmaşık toplumlardaki "kutsal" düşüncesinin ortaya çıkışının ve oluşumunun üzerine ışık tutacaktı.

Bütün bunlara rağmen ilk antropologlar, analizlerini kendi topladıklarından değil çoğunlukla misyonerlerden sağlanan verilerden oluşturdular. Sistematik katılımcı gözlem ve alan çalışmasını takdim eden Malinowski, planlı bir metodolojiye dayanan ilk modern antropolog olarak düşünülebilir. Aslen Polonyalı olup İngiltere'de yaşayıp Londra Ekonomi Okulu'nda ders veren Malinowski I. Dünya Savaşı başladığında Avustralya'daydı. Avustralya'da hapis cezası ya da alan çalışması sürgünü arasında seçime zorlanan Malinowski Avustralya'dan ayrıлып Trobriand Adaları (Papua Yeni Gine)'na gitti. Saha çalışması, *Batı Pasifik'in Argonatlari* (Yunan mitoloji kahramanları) isimli, antropoloji okuyan herhangi bir lisans öğrencisinin karşılaşılabileceği türden başarılı etnografik bir çalışmaydı; ancak 1967'de özel günlüğünün yayınlanması, bu çalışması için bilgi aldığı kişilere karşı takındığı gerçek tutumun sorunlu olduğu konusunda şüpheler oluşturmuştur. Hakikat, belki Franz Boas'ın katılımcı gözleminde vurgulanıyordu. Durkheim gibi totemik sistemlerle ilgilenen ama kişinin sosyal psikolojisine özellikle önem veren Boas, Kanada'nın Eskimoları arasında saha çalışması yürütmüş ve çeşitli kültürel farklılıkları çalışmıştır. İngiliz geleneği, toplumu oluşturan ana yapı ve fonksiyonlara odaklanmaya devam ederken, kültür ve onun izlerinin bir toplumdan diğerine nasıl geçtiği konusu Amerikan antropolojik çalışmalarının temel parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla sosyal antropolog Radcliffe-Brown sadece fonksiyonalizm

çalışmasını yapısalcılıkla birleştirmede, aynı zamanda araştırmasının büyük bir bölümünü dine de ayırdı. En ünlü eseri *Andaman Adası Sakinleri* (1922) Andaman Adası sakinlerinin inanç, din ve ritüellerine dayanan alan çalışmasının bir analiziydi.

Birçok eserde işlendiği için, benim buradaki niyetim din antropolojisinin gelişimini tartışmak değil³. Daha ziyade niyetim, Weber'in *Protestan Ahlak* (1920) adlı eserinin din sosyolojisi alanındaki çalışmalara yaptığı etkiye rağmen, bu alanın ilk çalışmalarındaki ilk adımları göstererek, monoteist dinlerin bu ilk antropologların ilgi alanı içerisinde olmadığını vurgulamaktır. İslam üzerinde yapılan etnografik çalışmalar, potansiyel olarak ilgi çekici ve egzotik olmasına rağmen 1970'lere kadar seyrekti. İslam ve Müslümanların etnografik çalışmalarının bulunmaması, Arap ve oryantalist çalışma alanlarında uzun ve gösterişli bir edebi ve tarihi çalışma geleneğinin var olması sebebiyle haklı çıkarıldı.

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra Müslüman ve Hıristiyan dünyaların teolojik ve politik çatışmalarına ve farklı teolojik duruşlardaki karşılıklı ilgiye rağmen, Kur'an'ın Latince'ye ilk çevirisi 12. yüzyılın ilk yarısına kadar yapılmadı. Kutsal Peter'in görevlendirdiği Cluny Başrahibi, çeviriyi "İslamı (*Muhammedanism*)" zayıf göstermek ve kötülemek için kullandı (Kritzeck 1964). Cluny başrahibinin "düşmanını yenmek için onu tanımalısın" ilkesinden hareketle Oryantalizmin ilkel biçimi olarak tasavvur edilebilecek bir şeyi başlattığını düşünmek zor olmaz. Haçlı Seferleri bittikten sonra bile İslam inancının (Daniel 1993) teolojik duruşuna karşı bir polemik kampanyası, Hıristiyan akademik gözetim altındaki İslam çalışmalarını etkilemiştir. Yine de Robinson'un doğru bir şekilde belirttiği gibi:

Bu ortaçağ polemik ve yazılarıyla Hartford Din Okulu, Connecticut ya da Roma'daki Arap ve İslam Çalışmaları Papalık Enstitüsü gibi kurumlarla bağlantılı olan çağdaş Hıristiyan İslam bilimciler arasında dünyalar kadar fark vardır. Bu meşhur özel enstitülerin çalışanları ya da mezunları, önceki nesil Hıristiyanlar tarafından çarpıtılmış İslam imajını düzeltmek için çok şey yapmışlardır (2002: 98).

Bununla birlikte, Robinson, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinde 12. yüzyılın ilk yarısından beri yaşanan yeni bir gelişme olduğunu kabul eder. Hıristiyan misyonerler, İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da,

3 Bkz. Morrison 1987, Bowie 2000 ve Kunin 2002

800 yıl önce Kutsal Peter'in anti-müslüman Cluny Anatomisinde yer verdiği, El -Kindi Savunması'nı kullanıyorlardı (Robinson 2002: 99).

Eğer o zamanların dini ya da siyasi bir lideri, İslam'ı kötü, tehlikeli, "öteki" olarak tasvir etmişse sanatçılar ve romancılar özellikle Rönesans döneminde İslam'ı erotik, egzotik ve dişil olarak temsil etmişlerdir (Said 1978). Flaubert'in Mısır'daki meşhur kişisel izlenimlerinden başlayarak (1972) uzak ve egzotik Doğu 19.yüzyıl Fransız romanlarına (diğer romanlarda da olduğu gibi) bir klişe haline gelmiştir. Daha sonra romanların kelimelerle ifade ettiklerini ressamlar boyalarla ettiler.⁴ Romanlar ve resimler, ilk Hıristiyan İslam çalışmalarını⁵ belleklerinde barındırmadıklarından, bu yeni Oryantal çalışmalar, dini retorikten bağımsız hareket ettiler. Aslında bu çalışmalar daha çok Avrupa'nın seküler üniversitelerinde özellikle Almanya'da gelişti. Yine de İslam "bilimsel" hümanistik incelemenin bir konusu değildi. Arapça, tarih ve felsefeye odaklanan oryantalistler İslam'ın yazılı geleneğini tercüme ve analiz ettiler. Goldziher'in ilk defa 1890 da yayınlanan *İslam Çalışmaları* (1971) hadislerle ve İslam tarihine odaklanmıştı. 19. yüzyıl İslam çalışmaları körü körüne reddedilmemesi gereken bazı ilginç, akademik eserler sunuyordu. Ama asıl mesele bu oryantalistler, özellikle Almanya'da, İslam'ı, klasik Yunan ve Latin kültürlerini inceledikleri gibi inceliyorlardı. Eğer klasik Latin ve Yunan metinleri bu akademisyenlere bu toplumların ulaşılmaz seslerini sunsaydı, Müslüman sesleri de kolayca ulaşılabilir olurdu. Onun yerine, zaman onları toza toprağa çevirdiği için değil, ama Oryantalistler kanlı canlı Müslümanları alakasız gördükleri için, Oryantalist çalışmalarda Müslüman sesleri duyulmadı. Oryantalist eserlerin, sömürgeci güç ve fikirlerin patlama yaptığı dönemde ortaya çıktığı göz önünde tutulursa bu hiç de şaşırtıcı değildir.

Dolayısıyla Said, Doğu ve Oryantalizm fikirlerinin Avrupa (Batı) merkezli bir bilim dalı olduğunu ve tarafsız olmaktan uzak olduğunu ileri sürdü (1978). Bunlar ideolojikti ve siyasi çıkar tarafından belirlenmiş belli bir güç ilişkisinin sonucuydu. "Oryantalizm, belirli bir isteği, niyeti açıklamaktan ziyade, bazı durumlarda, kontrol ediyor, yönlendiriyor."

4 Bakınız: Delacroix'in *Women of Algiers in their Harem* 1834 ve 1836'da çizilen *Fanatics of Tangier*'i

5 Hıristiyan polemikçilerin İslam'ı ahlaken bozuk ve şehvet düşkün bir din gibi sunmalarına rağmen din, erotize eden sanat çalışmalarına rağmen algılanabilirdi.

diriyor, hatta açıkça farklı (alternatif ya da alışılmamış) olan dünyaları birleştiriyor" diyor Said (1978: 12). Başka bir deyişle Arapları ve Müslümanları "ötekileştirmede" akademisyenlerin payı, siyasilerekinden az değildir. "Öteki", batı karşıtlığını da içermektedir. Bir oryantalist bakış açısına göre Müslümanlar, sadece Aydınlatma gibi Avrupa'yı geliştiren tarihi olayları kaçırmıyorlar aynı zamanda kendilerini (bırakın anlamayı) temsil etme kapasitesinden de yoksundular. Batı güçleri tarafından yönetilmeleri gerekmekteydi. Said'in gözlemleri, sadece Oryantalist akademisyenleri değil, hem de Müslümanları incelemiş ve incelemekte olan çağdaş sosyolog ve antropologları da eleştiren bir yapıdaydı.

Gilsenan soruyordu "Orta Doğu neredeydi?" ve alaycı bir mizahla cevap veriyordu "İlginç bir şekilde, hiçbir yerde" (Gilsenan 1990: 225). "Tam Bir Deve Gibi: Bir Antropologun Orta Doğu'sunun Ortaya Çıkışı" adlı bölümde içeriden biri olarak hem Orta Doğu hem de İslam'ı ilgilendiren etnografik incelemeleri içermeyen canlı ve etkili bir açıklama sunmuştur. Gilsenan, 1960'lar boyunca antropologlar arasında Orta Doğu ve Müslüman toplumlara yönelik ilgi nihayet arttığında, yeni akademik alanın neyi amaçladığının planlı bir tartışması yerine köylerin etnografik kayıtları ve Orta Doğu'daki sufi azizler yeni alan için paradigmayı sağladığını ayrıca öne sürmüştür.

Müslüman şehirler, klasik metinler ve eğitimli akademisyenler kaçınılmaz olarak, Oryantalistlerin ilgi alanı olarak kalmıştır. Bu arada Filistinliler ve İsraililer arasındaki savaşlar ve Orta Doğu'nun jeopolitik istikrarsızlığı, rekabetçi ama yeni bir Orta Doğu çalışma alanını güçlendirdi. Orta Doğu alanında çalışma yapan akademisyenler Batılı devletler için ilginç bilgiler sağlayan, siyasi, ekonomik ve stratejik analizlerde yoğunlaştılar. Antropologlar, gittikçe artan bir şekilde, siyasi tartışmalardan kaçınarak kendilerini köylerle sınırlandırdılar. Eğer bu köy akrabalığı ve kırsal liderliği inceleyen geleneksel çalışmalar, geçen yüzyılın sömürgeci yönetime uygun olsaydı, 20. yüzyılın maddiyatçı politikasıyla bağlantı kurmada başarısız olurdu. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı inceleyen antropologlar kendilerini egzotik olan ve fildişi kule arasında kalmış buldular. Eğer 1960'larda Orta Doğu antropolojisi, bölgesel bir antropoloji olarak, zor bir kimlik oluşumu geçirseydi, İslam antropolojisi bir hayalet olarak kalırdı.

Geertz'in *İslam Observed* (1968) adlı eseri, uyuyan güzeli uyandıran bir öpüçüktü. İlk defa etkili bir antropolog, kitabın başlığında İslam kelimesini kullanan bir kitap yazmıştı. Geertz'in kitabı, İslam'ı akrabalık, evlilik ve köy hayatı olarak değil de, din olarak ele alan yeni nesil antropologlara ilham verdi (Fernea and Malarkey 1975). 1970'lerin ortalarında bazı akademisyenler bu yeni alan ve onun başarılarını sorgulamaya başladı. İlk eleştirilerden bir tanesi Orta Doğu üzerinde yapılan çalışmaları, farklı etnografi okullarında (Fransız Etnoloji, İngiliz Sosyal Antropoloji ve Amerikan Kültürel Antropoloji gibi) yapılan çalışmalarla karşılaştırdı. Bu eleştiri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika üzerine yapılan tüm çalışmaları zalimce gölgeledi. Fernea ve Malarkey, ODKA'daki (Orta Doğu ve Kuzey Afrika) antropolojik çalışmalar kendileri de bu çalışmaları yapanların dışında bir akademik izleyicilerin ilgisini çekmeyi başaramadı. Birkaç istisna dışında, Ortadoğu araştırmalarına dayanan antropolojik edebiyata yapılan katkılar, etnoloji alanındaki teorik ilgiler üzerinde önemli etki yaratmada başarısız oldu (1975: 183). Hatta onların çıkarımları daha güçlüydü:

ODKA antropolojisi büyük ölçüde dinleyicisi olmayan konuşmaya dönüştü. O, sadece öncekilerin memnuniyetsizliği, genel etnoloji söylemi, oryantalizm ve okumuş kesimde duyulur. Bu akademik söyleme, tıpkı yoğunluğuna deneyim sağlayan "tarih", tıpkı dilin ötesine geçen ve konuşanla dinleyeni karşılıklı bir aldırışsızlıktan kurtaran çağrışım gibi, derinlik sağlayan bir teoridir (1975: 201).

Bir çerçevenin ya da daha iyisi bir örneğin olmaması Fernea ve Malarkey (1975) tarafından tartışılan ikna edici bir söylemi başarmak için uzun bir etnografik çalışma listesinin olmasını engelledi. 1960'ların ODKA çalışmaları, antropolojik ve sosyolojik çalışmaların kıyısında kaldı, buna karşın Evans-Pritchard ve Turner'ın çalışmaları gibi Afrika etnolojileri antropolojinin geleneksel köşe taşları oldular. Sonraki eleştiriler, hala ODKA'ya odaklanmakla marjinal olarak İslam'ın antropolojisine ithafta bulunmakla birlikte, en azından İslam antropolojisinin parlak bir geleceğe sahip olabileceğini öngördü.⁶

Bu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika etnografik çalışmaları üzerine birkaç eleştiri dışında, hiçbir akademisyen İslam antropolojisi gelişimini

6 İslam antropolojisini geliştirme girişiminde bulunduğu düşünülen Bourdieu 1960, Geertz 1968 ve Gellner 1981, gibi İslami dinlere odaklanan bazı önemli çalışmaların eleştirisi için el-Zein 1977, Eickelman 1981b, Asad 1986a, Abu-Lughod 1989, Gilsenan 1990, Street 1990, Lukens-Bull 1999 ve Varisco 2005'i tavsiye ediyorum.

izleyen eleştirel bir çalışma yapmamıştır. Bununla birlikte Varisco'nun da doğru bir şekilde gözlemlediği gibi (2005: 135–6) belki de buna gerek yoktur:

Hıristiyan metinlerde işlenen etnografiden yola çıkarak bir Hıristiyan antropolojisi yazmanın saçmalığını hayal edin. Bu uydurma ve değişik metin nasıl adlandırılacaktı?... Ben ideal tiplerdeki inancın uzun tarihinin basitçe özcü biçimde ele alınışının, görünmez mezhepsel ayrılıkları tekrarlamının ötesinde yeni bir şey sunmadığını iddia ediyorum. Çeşitliliğin dışında bir birlik yaratmak kolaydır ama bu nadiren analitik bir amaca hizmet eder.

Bundan dolayı aşağıdaki paragraf ve bölümleri “İslam antropolojisinin entelektüel bir çizgisi” (Varisco 2005: 135) içinde sunmayı istemiyorum. Daha ziyade İslam antropolojisinin ne olabileceğini farklı bakış açılarından tartışacağım.

İslam Antropolojisine Doğru mu?

Antropolojinin Müslüman toplumlara canlı ilgi duyan bir lisansüstü öğrenci olarak, Müslümanlığa ithaf edilmiş etnografilerde Müslümanlığın din olarak nasıl bu kadar eksik kaldığını öğrendiğimde şaşırđım. Antropologların çoğu, karmaşık sembolik ritüeller ya da semboller gibi ilginç kültürel ve sembolik özelliklerden yoksun olduğunu düşündükleri için İslam'ı incelemeyi, basit dinleri incelemekten daha az ilgi çekici olarak düşünmüşlerdi. Diğer bir deyişle İslam putkırııcı gelenekleri, soyut tanrı kavramı ve geleneksel inanca odaklanması itibariyle çok basit göründü. Dolayısıyla antropologlar, Müslümanları çoğunlukla, köylerde, evliyalarla (Sufiler), karışık akrabalıklarla, nesillerle, tarımsal ve kırsal ekonomileriyle tanıdılar. Aslında Gilsenan'in hatırlattığı gibi, İslam, antropolojik analizle bütünleşemeyecek kadar zor bir unsur olarak kaldı. Bu farklı ikincil materyaller ayırt edilebilir şekilde antropolojik olarak algılanabilir bir şeyle ne şekilde bütünleşebileceği bir tarafa, ne yapılması gerektiğini gösteren etkili monografik ya da teorik bir model yoktu (1990: 226).

Gilsenan gibi araştırmacılar İslam ve Orta Doğu ilgisiyle bölümdeki diğer öğrenciler gibi geleneksel antropoloji eğitimi aldılar: zamanlarını okuyarak ve bilim dalının kuruluşunu Durkheim, Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown gibi inceleyerek harcadılar.

Ama Gilsenan'ın 1963'te anladığı gibi bu yazarlar ve onların teorileri Gilsenan'ın araştırmalarına uymayacaktır.

Gilsenan ve bu alanın diğer öncülerin, en azından meslektaşlarına cevap vermek zorunda olduğu soru şudur: İslam ve Müslümanları inceleyen antropologlar nasıl antropolog olarak kalıyorlar ve Oryantal çalışmalara ya da gelişen Orta Doğu çalışmalarının içine çekilmiyorlar? Çözüm Şikago ve Meksika arasında bulundu. Şikago üniversitesinde çalışan İslam bilimci Von Grunebaum (1955), Müslüman toplumları, Meksika'daki köylü toplumlara odaklanan antropolog meslektaşı Redfield'in bulduklarına uyarladı. Redfield, tüm dinleri "büyük gelenekler" ve "küçük gelenekler" olarak ikiye ayırmayı önermişti. Büyük gelenekler kentli ve klasikti, bilinçli olarak sofistkeydi ve nesilden nesile geçmişti (1956: 70). Buna karşın, yansıtıcı olmayan çoğunluk (1956: 40), folklordan türeyen senkretizm aracılığıyla dinin ana akımını kirleten küçük gelenekleri uygular. Bununla birlikte o, bu iki geleneğin birbirinden ayrılmadığını, kendi aralarında gayri ihtiyari etkileştiklerini kabul eder. Son olarak Müslüman toplumları ve Orta Doğu ve Kuzey Afrika köylüleri (daha çok bedeviler olarak bilinir) arasında saha çalışması yapan antropologlar, antropolojik soyağaçlarını sahiplenebilmek için kayıp halkayı buldular ve antropologlara karşı her zaman iyi gizlenmeyen, Arap ve İslam bilimcileri yeni "Arabistanlı Lawrance" olarak etiketleyen rahatsızlığı alt ettiler (Gilsenan 1990).

Geertz'in *Islam Observed* adlı kitabı, Müslüman toplumlar arasında araştırma yapan, gelecek nesil antropologlarla Güney Amerika'nın uzak bölgelerinde yapılan saha çalışmalarının değil de iki İslami devlet olan Fas ve Endonezya'nın katılımcı gözleminin bir sonucu olan, güvenilir bir örnek olay sağladı. Geertz'in çalışmasını burada özetleyecek değilim ya da birçok geçerli özetin yaptığı gibi bu yeni ufuklar açan eserin bir eleştirisini ya da savunmasını sunmayacağım zira eleştiriler ve savunmalar zaten mevcut⁷. Onun yerine *Islam Observed* 'ın İslam antropolojisinin oluşumuna yaptığı katkıyı değerlendirmek isterim. Bununla birlikte Geertz'in *Islam Observed* adlı kitabının destekleyenleri de karşı çıkanları da kitaptaki gerçek Müslüman sesinin yokluğunda hemfikir olabilirler. Fas ve Endonezya'daki Geertz'in saha çalışması

7 Biraz az ama enfes şekilde 1973, el-Zein 1977, Marranci 2006a (Bazen alaycı bir şekilde Goliardçı olarak) Varisco 2005'dan bahsetmek için birinci bölüm.

deneyiminde Malinowski tarzı ilhamı bulmayı uman İslam antropolojisi öğrencisi sadece hayal kırıklığına uğrar. *İslam Observed* 'daki saha çalışması bir nevi "ben buradaydım" demeyi doğrulamaktan başka bir şey yapmıyor diyebiliriz. Ama Geertz'in iki yenilikçi unsur sağladığını kabul etmek zorundayız: *i*) ihtiyaç olan Müslüman toplumların karşılaştırmalı bir yaklaşımı ve *ii*) Mistisizm karşıtı Kitabilik vasıtasıyla Küçük geleneğe karşı Büyük geleneğin yeniden tanımı. Yine de el-Zein (1977), Geertz'in meşhur din tanımından (1966)⁸, dini özcü biçimde ele aldığına dikkat çeker. El-Zein, Geertz'in Fas ve Endonezya arasındaki İslam'ın tarihi, kültürel ve sosyal farklılıkları dikkate aldığı kabul eder ama yine El-Zein, Geertz'in İslam'ın tüm anlamlarının içeriğini açıkladığını gözlemlemiştir ki

İslam'ın bütün bu anlamları, bu evrensel durumlardan iki boyut aracılığıyla anlam birliğine erişir: ilk olarak dünya görüşü ve etosun entegrasyonu gibi tanımlanmış belirli özelliklerle belirli bir deneyim, din şeklinin ifadeleri olarak ve ikinci olarak tarihi olarak devam eden anlam geleneğiyle orijinal ifadeler ve zaman ve uzayda izleyen bütün farklı gerçeklikler olarak değil sosyal ilerleme ve paylaşılan anlamla bağlantılı ilk sembolik temelinin hassas bir şekilde ilişkili gelişmeleri olarak var olur. Geertz'in felsefi terimi seviyesinde kurulan İslam'ın bu birliği, ona gerçek deneyim seviyesinde de meşru bir şekilde İslami bilinci konuşma imkânı tanyor. Her şahsi deneyim, deneyimin dini şekline ve İslam'ın tüm geleneği hatırlatan bu belirli paylaşılan anlamlara tahsis edilmiş evrensel özellikleri içerir (1977: 232).

Başka bir deyişle, Geertz'in İslam antropoloji çalışmalarına yaptığı faydalı ve ilgi çekici katkılarına rağmen, analizinin nihai sonuçları Müslüman nedir değil de İslam nedir ile alakalı amaca zarar veren özcü görüşleri ileri sürdü. Ama yine de Geertz, Müslüman toplum çalışmalarında eksik olan "paradigmayı" ilk defa sağlayan kişi oldu. Başlık seçiminden yorumunun özüne kadar, İslam'ı antropolojik söylemin başkahramanı yaptı. Buna karşın *İslam Observed* adlı eserde okuyucu çok az antropolojiye (şayet yapabilirse) şahit oluyor.

Eğer Geertz'in çalışması, Müslüman toplumları incelemeye değer olarak düşünmeye başlayan Amerikan antropologlar üzerinde güçlü

8 Din (1) semboller sistemi olarak (2) insanda güçlü, inandırıcı ve uzun süreli ruh durumu ve güdü kurmak için (3) genel varlık düzeni kavramları formüle ederek (4) bu kavramları ruh durumu ve güdülerin eşsiz olarak gerçekçi görüldüğü (5) gerçekçilik aurası gibi kavramlar giydirir (Geertz 1993: 90).

bir etki yapsaydı, İngiltere’de Gellner tarafından yazılmış *Müslüman Toplamlar* (1981) İngiliz antropolojisine yetkin İslam çalışmasını sunardı. Diğerleri⁹ sert bir şekilde, özcü bakışla ele alınan parçalı nesil (Segmentary lineage) teorisine tam desteğine olduğu kadar onun etno-sentrik ve tek taraflı yaklaşımını sert bir şekilde eleştirdiler. Gellner (ve daha sonra onun öğrencileri) kuvvetli bir şekilde İslam üzerine yapılmış çalışmasını savundu. Yukarıda gördüğümüz gibi Müslüman toplamlar üzerine çalışan antropologların, meydan okunmuş antropolojik kimliklerini yeniden düzenlemeleri gerekiyordu. Gellner de diğer birçokları gibi Kuzey Afrika Müslüman toplamları analizini, geleneksel, büyük ve küçük gelenekler bölümü içinde yapılandırdı¹⁰. Bununla birlikte antropolojik kimliğini, bu bilime sadık olduğunu düşündüğü parçalı nesil teorisi babası Evans-Pritchard (1940 ve 1949) aracılığıyla düzeltti.

Parça teorisini birkaç kelimeyle özetleyecek olursak¹¹, kırsal ve kabilesel toplamlarda yaşan, aynı çıkarları (aynı toprak ve sürü gibi) paylaşan farklı gruplara ayrılmış aileler, bağlar oluştururlar. Bu yüzden eğer bir topluluk içinde gruplar varsa A, B, C, D, E, F, G, H, parça teorisi, akrabalık aracılığıyla (kan bağının ötesine geçer ve arkadaşlığı da kapsar) A ve E, C ve F, B ve G, D ve H karşılıklı desteğe dayanan şebeke oluşturur. Bu, şu anlama gelir eğer C ailesi A ailesiyle bir kavga yaşarsa, E ailesi tarafından tehdit edilmeyen C, C’ye karşı A’yı destekleyecektir. Belirli şartlarda, iki ana grup mesela, diğer hepsinin de bağlı olduğu A ve B kan davalı olabilir. Sonuç olarak B grubu, G,D ve H’ye güvenirken; A grubu, E, C, ve F gruplarının kendi nedenini desteklemesini bekler. Tabi ki güç, parça gruplarında yayılmaya eğilimlidir. Evans-Pritchard’ın gözlemlediği gibi: *Otorite kabilesel yapının her noktasına dağılır ve siyasi liderlik, kabile ya da parçanın kurumsal olarak hareket ettikleri durumlarla sınırlıdır. Bu bir kabiledede yalnızca savaş veya dış bir otoriteyle anlaşma durumunda olur.* (Gellner 1981: 37).

Akademisyenlerden çoğu parça teorisini “temelde” gruplar ne yapmalı ya da ne yapmamalıyı tanımlama yolu olarak yorumlamıştır ama

9 Mesela bakınız Anderson 1984; Asad 1986a, 1986b; Munson 1993, 1995; Roberts 2002; Rosen 2002; Marranci 2006a.

10 Yine de Gellner bu iki geleneğin güçlü bağlar ve karşılıklı ilişkiler sürdürdüğü daha kompleks bir fikir önerdi

11 Daha iyi ve ayrıntılı bir tanım için bakınız Eickelman 1981a, aşağıdaki örneklerin alındığı 6.bölüm

onlar kendileri ve ne yaptıkları hakkında konuşurlar ya da düşünürler (Abu-Lughod 1989: 284). Yine de Gellner, tartışmalı bir şekilde “kabilesel bir grubu parça olarak tanımlamak onu sadece sınıflandırmak değildir aynı zamanda büyük ölçüde onun organizasyonunu açıklamaktır. Çoğu sınıflandırmacı terimden fazla olarak segmentasyon belki bir teori içeriyordur. Teori, basit, ince ve tahminime göre geniş ölçüde doğrudur” (Gellner 1981: 36). Gellner’in, “tüm tarihi bir kenara süpürdüğünü” ve aslında karmaşık olan, gerçekliğe dayanan kendi uygun modelini empoze ettiğini ileri süren Hammoudi, (onun yaklaşımının) çok basit, çok ince ve çok batılı diyerek karşılık verdi (1980). Gellner’in İslam’a Avrupa merkezli yaklaşımı yüzünden onun segmentasyon teorisinin değişmez ve unutkan Avrupa sömürgeciliğine oldukça kaynaşık olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmamalıdır. Aslında Gellner’in İslam’ı ilgilendiren temel argümanı İslam’ın değişemeyeceğidir. Gellnerci İslam kendi modelinde sabit kalan, yaşayan Müslümanların düşüncesi, fikri, duygusu ve kimliği olmaktan uzak bir özdür. Bu yüzden eğer parça teorisi, kırsal İslam’ı şekillendirirse: Kur’an ya da Gellner’in dediği gibi “kitap” şehir Müslümanlarını şekillendirir. Orta Doğu ve Arap dünyasında saha çalışması yapan diğer antropologların eserlerine gönderme yapmadığı için (Geertz’in birkaç kelimesi istisna) Gellner’in İslam çalışması bir şekilde şaşırtıcıdır.¹²

İslam Antropolojisi öğrencileri Gellner’in çalışmalarından ne öğrenebilirler? Geertz’in örneğinde olduğu gibi kesinlikle nasıl saha çalışması yapılacağı, bilgi kaynaklarını nasıl anlayacaklarını ya da sömürgeciliğin Müslüman toplumlar üzerinde yaptığı etkiyi gözlemlemeyi kesinlikle tam olarak öğrenemezler. Gellner Müslümanları anlamayla ilgilenmiyor, daha çok Geertz gibi İslam’ı, kültürel sistem olarak en son haliyle açıkladığına inandı. Ama Gellner’in gerçekte sunduğu tablo, İslam’ı kuran Arapların sadece ayrılmış (segmented) Bedeviler olarak görüldüğü, İslam’ın basit, ince ve Avrupa merkezli, felsefi siyasi bir görüşüydü (Varisco 2005: 75). Gellner’in İslam’ı inceleyen İngiliz antropologlar üzerindeki etkisi amaca uygun kaldı (ve bu durum hala devam ediyor örneğin Shankland 2003). Bununla birlikte Gellner’in çalışması İslam antropolojisinin ne olabileceğini ya da İslam’ı incelemenin ne

12 Aksine ilgisiz Avrupalı filozoflardan (Primis’ten Hume’dan) yazarlardan ve tarihi şahıslardan bahsetmiştir (bakınız Varisco 2005).

anlama geldiğini ortaya koyma noktasında hiçbir katkı sağlamadı. Bu yeteneğin var olmamasının sebeplerinden biri, onun çalışmasının Müslüman toplumları uyumlu biçimde araştırmaya dayanan bir monograf değil, birlikten yoksun kendini öven bir antolojiye dayanmasıdır. Aslında Varisco'nun görüşüne katılmaktan başka bir şey yapamayız: "Eğer antropologlar tarafından İslam'ı ve Müslüman toplumu açıkladığını iddia eden bir kitap varsa, ondan uzak durulmalıdır çünkü özet olarak birbirine yamanmıştır ve mevcut bilime öfkeyle birlikte kayıtsızdır ki bu metin rahatlıkla Ernest Gellner'in *Müslüman Toplum'u* olabilir " (2005: 53). Gilsenan'ın *İslam'ı Tanımak*' ı (1982) *Müslüman Toplum'*undan bir yıl sonra yayınlandı. Geertz ve Gellner gibi, Gilsenan da araştırmaları Orta Doğu'ya odaklanmış bir antropologdu. Ama Geertz ve Gellner'in İslam üzerine çalışmalarının aksine Gilsenan yeni ufuklar açan temelcilikten kaçınmayı başardı. Saha çalışması uygulamasına ve yansıtıcı geleneğe derince kök salan antropolojik bir yaklaşım aracılığıyla, bu kitap okuyucularına İslam'ın ilham verici farklı ifadelerini sunuyor. Eğer Geertz ve Gellner'in eserlerinin İslam antropolojisini kurduğu fikrine kuvvetli bir şekilde şüpheli kalsaydım, Gilsenan'ın çalışmasının geçerli bir başlangıcı temsil ettiğini onaylamada hiçbir tereddütüm olmazdı. Eserinin Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da konumlandırılmış olarak kalmasına rağmen, Gilsenan'ın *İslam'ı Tanımak adlı eseri* şehir karşısında köye ayrıcalık tanımadı ve "küçük"e karşı "büyük" gelenek ayrımından ve Gellnerci segmentasyon teorisinden kaçınmıştır. Aslında hiçbir zaman İslam antropolojisinden bahsetmemesine rağmen Gilsenan, Müslüman bölgeleri incelemenin bazı temel prensiplerini vurguluyor. Bu prensipler dinleri ve kültürleri incelemede en azından Boas'ın zamanından beri yeni değildi. Ama Müslümanları ve İslam'ı inceleme hususunda kesinlikle yenilikçiydi. Kitabının önsözünde şöyle yazar:

İslam'ı tek parça, teolojik ya da kültürel tarihi değişmeyen ve esas olarak "öteki" bir blok olarak ele alınabilir bir varlık gibi düşünmedim. Ya da Oryantalistler, teologlar ya da jüriler tarafından sistemleştirilmiş bir inanç, doktrin ya da tarih hesabı öne sürmek istemedim. Ben daha çok, modernlik olarak adlandırdığımız fırtınalı sürecin ve koloniyel ya da post-koloniyel dönemin çelişkilerine maruz kalmış farklı toplumların sosyal ve kültürel çeşitliliklerinin sosyolojik sorularıyla ilgilendim ve hala ilgileniyorum. (1982: 5)

Gilsenan, İslam'ın sosyolojik analizinde kısaca olmasına rağmen, metodolojinin en önemli iki unsurunu özetler:

İlk önce, kendini Müslüman olarak tanımlayan bireylerin günlük yaşamını ve pratiklerini ve otoritenin kabul edilen ya da kabul ettirilmeye çalışılan söylemini incelemek; ikinci olarak, Batılıların, genel olarak öğretme işinin, bilgi şekillerinin ve kültür gibi pratiklerin önemli olduğu toplumlara yaklaşmaya meyilli olduğu yöntemleri yansıtmayı anlama girişimi kullanmak. (1982: 5)

Gilsenan çalışmasında bir saha araştırmacısı ve antropolog olarak, Geertz ve Gellner'in gizlediği şeyleri, küçümsemeden anlama uğraşını gösteriyor. Gilsenan, belirgin metodolojik ve analitik paradigmalara geliştirdi. Bu paradigmalara bir bölümü Müslümanlıkla yönelik özcü bakışı bertaraf etmeyle alakalıdır (1982: 19). Bu antropolojik yaklaşımı takip etmek İslam'ı şu şekilde tartışmak anlamına gelir:

Yalnız ve katı bir şekilde bağlanmış yapılar grubu değil, aynı toplum içinde ve farklı toplumlar arasında değişen pratik, temsil, sembol, kavram ve dünya görüşü ilişkisi olarak tanımlayan bir kelimedir. Bu ilişkiler arasında örüntüler vardır ve zaman içinde önemli yöntemlerle değişirler. Benim amacım okuyucuyu, küresel bir birliğin bağıntı kurulmuş ve parçalanmış bir tasavvuruna ikna etmek değil. Onun yerine bu insanların, hayatta ve toplumlarının gelişiminde İslami olarak kabul ettikleri dindar, kültürel, ideolojik şekillerin ve pratiklerin bazılarını konumlandırmaktır. (1982: 19)

Gilsenan, Gellner'in Müslüman toplumların Avrupa merkezli görüşünü gözden geçirdi ve İslam'ı şekillendirilecek bir öz olarak değil de toplum içinde bir söylem olarak anlamak için bir paradigma sağladı. Gilsenan'ın İslam antropolojisinin oluşumundaki değerli katkılarına rağmen çalışmaları, alanında geniş kapsamlı olarak tartışılmadı.

Önceki paragraflarda, İslam antropolojisinin kuruluşunu işaret eden antropolojik çalışmaları tartıştık. Onlar, yazarlarının çoğunun Orta Doğu'da yaşanmış etnografik deneyimlerinden ileri gelen çalışmalar, örnekler olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte hiçbiri "İslam antropolojisi nedir" sorusuna cevap vermez. 1977'de Geertz'in *İslam Observed* adlı kitabından 9 yıl sonra Abdul Hamid el-Zein neredeyse tamamen göz ardı edilen makalesinde İslam antropolojisinin ilk analitik ve paradigmatik tanımını yaptı. İslam'ın ünlü teolojik bakış açılara karşı beş farklı antropolojik yaklaşımı (Geertz 1968; Bujra 1971; Crapanzano 1973; Gilsenan 1973; and Eickelman) karşılaştırdığı eleştiri formatındaki makalesinde) El-Zein okuyucusuna provokatif bir soruyla

meydan okuyor “ Tüm bu anlam çeşitliliğinin ortasında bir tek, gerçek İslam var mıdır?” 1977: 249) ve olumsuz olarak yanıtladı. İslam’ı incelemeyi isteyen antropologlar şunu bilmelidir:

İslam bu mantıkla tanım olarak sadece akışkan ama tutarlı bir sistemde bir görünüş olarak varlığını sürdürebilir. Çeşitli kullanımlara yerleştirmek ve kültürel sistemlere seçmek için uygun bir varlık olarak görülemez. İslam parçası olduğu sistemin görünüşleri olarak bahsedilmeden varlığını sürdüremez. İslam’ın yüce doğrusuyla birlikte önceden tanımlı olması kavramının kullanışlığı bir tarafa, antropolojik analizde oldukça sınırlı olmaktadır. Avam Müslüman/ elit Müslüman ayrımı bile verimsizdir. Göstermeye çalıştığım gibi, görünen ayrım analitik olarak onu yöneten mantığa indirgenebilir. (1977: 252)

El -Zein antropologların, belirli antropologların İslam ilahiyatçılarıyla birlikte propagandasını yaptığı “gerçek İslam” (büyük gelenek) “sahte İslam” (küçük gelenek) biçimindeki temelci ayrımını, reddetmelerini önermektedir. Onun yerine “yerli”lerin “İslam” modelinden kaynaklanan yapılandırmacı yaklaşımın mücadelesini vermiştir:

Anlamı üreten ilişkileri analiz edin. Bu varsayımdan başlayarak sisteme her noktadan girilebilir ve içersinde kesin süreksizlik olmadığından-hiç otonom varlık yoktur ve sistemdeki her nokta diğer her noktadan son derece ulaşılabilir- derinliğine keşfedilebilir. Bu bakış açısından dışarıdan sisteme yapay bir düzen dayatmayan sembol, kurum ya da süreç olmamasına rağmen analizin temel birimine atfedilmiş anlamın, tamir edilebilir ve tamamen izole edilebilir fonksiyonu olamaz. Bu, sistem ve doğasındaki varlıkların aynı olduğu, sistemin mantığının bir anlamda sistemdeki her terimin, her varlığın diğerleri arasındaki yapısal ilişkinin sonucu olduğu ve başlangıcının ve sonunun kesin bir noktada sabitlenmediği düzendir. (1977: 251-2)

Eickelman (1981b) El-Zein’in entelektüel cesaretini vurguladı çünkü Müslüman olarak, El-Zein’in geliştirdiği kuramsal pozisyon eğer yanlış anlaşılıysa, aslında anlaşıldı da, Müslümanlıktan çıkarılabilir. El-Zein, antropologların İslam’ın çeşitli yorumlarını gözlemleyerek Müslüman hayatın bilimsel bir analizini yapabileceğini iddia etti.

El-Zein’in eleştirisine cevap verilmesi için sekiz sene gerekti. *İslam Antropolojisi Düşüncesi adlı eserinde*, Asad sonunda “İslam antropolojisi tam olarak nedir?” “Soruşturmanın amacı nedir” sorularına cevap verdi’ (1986b:1). Asad, ilk olarak El -Zein ‘in iddiasını “cesur çaba ama sonuç olarak faydasız” diyerek reddetti (1986b: 2) ikinci olarak Gilsenan’ın paradigmasını eleştirdi çünkü:

El-Zein gibi İslam'ın hiçbir formunun gerçek İslam olmadığı gerekçesiyle antropologların ilgi alanından çıkarılamayabileceğini vurgulamıştır. Onun Müslümanların İslami olarak saydıkları şeyleri hayatın ve toplumlarının gelişimlerine yerleştirilmeli iddiası, aslında mantıklı bir sosyolojik kuraldır ama İslam'ı analitik bir çalışmanın öznesi olarak tanımlamaya faydası olmaz. (1986b: 2)

Son olarak, Asad'ın Zein ve Gilsenan'ın görüşlerine yaptığı sert yorumların kaynağından dolayı İslam'ın antropolojik analizinde Müslümanların teolojik görüşlerinin göz ardı edilemeyeceğini iddia etti. Abu-Lughod, Asad'ı ideolojik tutumu sebebiyle bu iki yazarın fikirlerinin yanlış anlamakla suçladı (1989: 295). Asad, akademisyenlerin İslam antropolojisine nasıl yaklaşımları gerektiğinin ipuçlarını kesinlikle verdi:

Eğer bir kişi İslam antropolojisi üzerine yazmak istiyorsa, Müslümanların yaptığı gibi Kur'an ve Hadis'in kurucu metinlerini içeren ve kendini onunla ilişkilendiren gidimli geleneğin (İslam) kavramlarından başlamalıdır. İslam, ne farklı bir sosyal yapı ne de inançların, kurguların, adetlerin ve ahlakın heterojen bir toplamıdır. O, bir gelenektir. (1986b: 14)

İlk kez, Asad, bu bilimin taslağı olmadığını iddia etti. Bununla birlikte, Asad'ın "gelenek" kelimesinin hangi anlamda kullandığını bilmeden onun İslam antropolojisi paradigmasını anlayamayız. Ona göre "gelenek" temel olarak inananlara *doğru* şeklin talimatlarını vermeye çalışan söylemlerden ve tam olarak kurulu olduğu ve bir tarihe sahip olduğu için belirli bir uygulamanın amacından oluşur. (1986b: 14) Bir gelenek kavramsal olarak geçmişe (geleneğin oluşumunu işaret eden) geleceğe (geleneğin hayatta kalma stratejisini gösteren) ve şimdiki zamana (geleneğin sosyal tabakayla bağlantısını gösteren) bağlıdır. Bu yüzden Asad, analitik amaçlar için "klasik" ve "modern" İslam'da temelde fark yoktur sonucuna varır (1986b: 14).

Asad, *ortopraksi* (yani inançların gündelik hayat içinde pratize edilmesi. Çev.) sayesinde geleneği değiştirmeye çalışan tarihi, siyasi, ekonomik ve sosyal dinamikler ile *ortodoksi* sayesinde direnmeye çalışan dini gelenek arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer. Bu sebepten, İslam inancının merkezîyetçiliğini reddeden Gilsenan gibi ya da belli spesifik doktrinleri İslam'ın merkezine dönüştüren Gellner gibi bazı antropologların can alıcı bazı şeyleri gözden kaçırdığını iddia edebilir: "*ortodoksi* sadece bir fikrin somutlaşması değil farklı bir ilişki –bir güç ilişkisidir"

(Asad 1986b: 15). Sonuç olarak Asad, İslam antropolojisinin, “spesifik tutarsız geleneklerin üretimi veya bakımının ya da onların dönüşümünün ve inananların tutarlılığı sağlamak için harcadığı çabalara imkan sağlayan tarihi şartları anlamaya çalıştığını” iddia eder. (1986b: 17).

Asad’ın İslam’ı gelenek olarak görmesi, ilginç bir görüş olmasına rağmen, ben onun İslam antropolojisine dair sınırlı ve proto-teolojik paradigmasıyla¹³ hemfikir değilim. İlk olarak, tüm Müslümanlar kendilerini öyle tanımlamalarına rağmen derin bir Kur’an ve Hadis¹⁴ bilgisine sahip değiller. Asad’ın İslam antropolojisi tanımına göre antropologlar, bu Müslümanları kötü Müslüman olarak mı görmeliler? Bu yargısal davranış bir bilim olarak antropolojinin en önemli yönlerinden biriyle açıkça çelişecektir: önyargıdan sakınma. Üstelik İslam antropologlarına göre Kur’an bilgisi ve ilgili İslami literatür önemli iyi bir uygulama olarak kalır; ama antropologların illaki Müslümanları başladığı yerden başlaması gerekmez. Son olarak Asad, İslam Antropolojisini, temel inancı sürdürmeye çalışan Müslümanlarla onlara meydan okuyan, değişen dünya arasındaki güç mücadelesinin bir analizi olarak sınırladı. Ben, Asad’ı İslam antropolojisi hakkındaki gidimli paradigmasını bilinçli olarak üzerinde durmaya kalkışan ilk antropolog olarak görüyorum. Aslında daha önceleri Geertz ve Gellner gibi antropologlar teorileri aracılığıyla İslam’ın nihai analizi olarak gördükleri şeyi sadece dayatmaya çalışmışlardı. Gilsenan gibi diğerleri İslam antropolojisini kısmi tartışmalarını Orta Doğu etnografyalarının önsözlerinde gizlemişlerdi. Yine de diğer antropologlarla birlikte (bakınız Varisco 2005:151-6 Asad’ın bir İslam Antropolojisi Düşüncesi adı yazısının cesur ama oldukça ideolojik olduğunda şüphe etmemekle birlikte, onu tanımlama konusundaki gayretleri beni çok da etkilemedi.

Son zamanlarda, diğer antropologlar İslam antropolojisinin gelişimine kendi iyi ya da kötü eleştirel seslerini eklemeye çalıştılar. Abu-Lughod (1989), Arap dünyasını ilgilendiren antropolojik çalışmaların en detaylı eleştirilerinden birini yazdı. Doğrudan Asadçı İslam tartışmasına dahil olmasa da, Orta Doğu antropolojisini etkileyen(ama bunlar İslam antropolojisine dahil edilemez) konularda iç görüsel gözlemler

13 Aşağıda tartışacağım teolojik olana için bakınız Ahmed 1986.

14 Bakınız Marranci 2006a. Aynı zamanda Asad’ın hangi hadislerden bahsettiğini merak edebiliriz: güçlü mü , zayıf mı yoksa uydurma mı?

sundu. İlk gözlem Orta Doğu antropolojisini kuramlaştıran “üç merkezi bölge”nin varlığını işaret eder: Segmentasyon, Harem ve İslam

Bu geniş ve karmaşık alanın ele geçirilmesi sayesinde dominant “teorik metonimler” var (Abu-Lughod 1989: 280). Özellikle “harem”(burada cinsiyet çalışmaları olarak anlaşılıyor) ve İslam (burada temelci yaklaşım olarak anlaşılıyor) “bölgelerinin” hala İslam antropolojisi çalışmalarının bir parçası olduğunu görmek şaşırtıcı. Buna rağmen segmentasyona gösterilen ilgi Orta Doğu ve Kuzey Afrika çalışmalarında merkezi başlık olarak gördükten sonra son yıllarda azaldı (yine de bakınız Shankland 2003). Abu-Lughod dolayısıyla soruyor:

Segmentasyon hakkında neden bu kadar teori var? Eğer bir kişi bile Arap Orta Doğu'daki bazı tarım toplumları kabilesel ve bu yüzden ilgili analitik konuların yaklaşık %1'iden fazlası kırsal göçebe ve yaylacı Orta Doğu nüfusunu anlamaya yardımcı olduğunu söylese de antropologların akli, makaleler ve nüfusla ilgili kitaplar sarsılmaya başlar. (1989: 284)

Abu-Lughod segmentasyon temelli araştırmaların ölçsüz sarsıntıları açıklamayı geliştirdi. Onun “erkekler, siyaset ve şiddet”i ileri sürdüğünü göz önünde bulundurmamız gerekir. Aslında, “Arap kabile üyeleriyle Avrupalı erkeklerin görüşü arasındaki isabetli benzerliğin, birbirlerinin belirli özelliklerini kuvvetlendirdiği ve deneyim ve ilginin diğer yönlerini küçümsediği” hipotezini geliştirdi (1986: 30).

1990'ların başında Abu-Lughod, üç “teorik metonim’in Arap (ve İslam) dünyasını inceleyen antropologların kullanabileceği tüm başlıkları ve araştırmaları kesinlikle bitiremeyeceğini vurgulama gereği hissetti. Abu-Lughod'un gözlemediği bu sınırlı alanlardaki aşırı vurgu, duygu, ekonomi, psikoloji ve İslam dünyasında göç gibi çalışmaların dışlanması demektir. Yine de bu antropolojilerdeki ana “hareket eksikliği” tarihi bağlam yoksunluğu olarak kaldı:

Oryantalist bilim, Arap medeniyetinin özünü tanımlamak için geçmişe bakardı antropolojinin tarihsizliği, Arap kültürünün özcülüğünü- kendi özcülük markasını üretmeye eğilimli olurdu. Bölgeyi tarihsel zamana getirmek, insanların tarihsel olarak ürettiği karmaşık durumların yollarını keşfetmek ve dönüşümlerin nasıl olduğunu ve şimdi belirli kişiler, aileler ve toplumlar tarafından yaşandığını göstermek Arap dünyasının atması gereken adımlardandır. Sonuç Arap dünyasının antropolojik söyleminde daha esnek sınırlar yapmak olacaktır. (1989: 301)

Abu-Lughod, Asad gibi İslam antropolojisine programlı bir yaklaşımı geliştirmeyi amaçlamadı. Onun yerine 1990ların başında sadece görülen "İslam antropolojisi" olarak kalan(Geertz,El-Zein ve Asad'ın parantez içinde olmasına rağmen) Orta Doğu ve Arap Dünyası'nın antropolojisini genel olarak anlamadaki eksikleri yoğun eleştirel bir incelemeyle vurguladı.

1990'lara kadar, İslam antropolojisi üzerine tartışmalar açık bir yönlendirme olmadan ve aynı konuları araştırıp aynı köyleri tekrar ziyaret eden, gereksiz yere tekrar eden etnografik yaklaşımlar tarafından belirlenmiş tutarlı bir paradigma sunma konusundaki birkaç çabayla ilerliyordu. El -Zein'in çığır açan makalesinden yirmi iki yıl ,Asad'ın makalesin'den 13 yıl, ve Abu-Lughod'un eleştirisinden on yıl sonra, Lukens-Bull (1999) "*Metin ve Uygulama Arasında: İslam'ın Antropolojik İncelemesinde Düşünceler*" İslam antropolojisinin paradigmasını ve açık bir tanımını yapmaya çalışıyordu. Tekrar, Asad gibi Lukens-Bull "İslam'ın antropolojik incelenmesi tanım problemleriyle istila edilmiş" olarak gözlemledi. Biz tam olarak neyi inceliyoruz? Mahalli uygulamalar, evrensel metinler ve uygulamaların standardını mı yoksa tamamen başka bir şeyi mi?"(1999: 1). Lukens-Bull, eleştirel araştırmanın zorunlu ritüellerini açıklayarak kendisini paradigma sağlama alıştırtmasına karşı sınıdı.

Asad'ın teolojik özcülüğünü devam ettirmekten kaçınmak için Lukens-Bull haklı bir şekilde, "teolojik soru "İslam nedir?" ve teolojik soru "İslam nedir"'in aynı olmadığını" kabul etti (1999: 10). Lukens-Bull, antropoloji soruyu analitik düzeyde cevaplıyor oysa teoloji şeylerin ontolojik statüsüne işaret ediyor ve gelenek içinde imanın kuruluşunu arıyor diye açıklıyor (1999: 10). Lukens-Bull'un argümanının İslam'ın antropolojik tanımında olduğu gibi bir ayrım ihtiyacı var:

İslam'ın, bir Müslüman tarafından yapılan tanımıyla aynı noktada başlar. Bu sıra dışı bir önerme değildir; çoğu kişi böyle bir başlangıç noktası teklif etmiştir. Bununla birlikte ben İslam'ın İslami tanımını Tanrı'ya teslim olmakla başlarım. Tüm Müslümanlar bu tanıma katılırlar. Ayrıldıkları nokta kişinin Tanrı'ya nasıl teslim olacağı kısmıdır. Tanrı'ya nasıl teslim olunacağını farklı kavramlarının karşılaştırmalı incelemesi (bu nasıl Müslüman olunacağıdır) İslam antropolojisinin merkezi görevi olmalıdır. (1999: 10)

Lukens-Bull'un tanımı gerçekten İslam üzerindeki kültüre has ve etik görüşleri zekice uzlaştırmıştır. Bence tanımın iki etkisi var: Müslümanları, teolojik Müslüman varlıklara ve İslam'ı şekillendirici bir güce indiriyor. İzin verin sorayım, İslam antropolojisini tanımlamak için İslam'ı da tanımlamamız gerekir mi? Kesinlikle gerekmez. İslam'ın evrensel bir tanımı yoktur ve muhataplarla antropologlar arasında Eliadecı tarzda fenomonolojik bir anlaşmanın gereği yoktur (Kunin 2002, 8.bölüm). Eğer antropolojinin İslam'ın tanımına ihtiyacı yoksa Lukens-Bull'un İslam antropolojisi paradigmasının kesinlikle bir tanıma ihtiyacı vardır. Sonuç olarak Lukens-Bull'un argümanındaki ana zayıflık İslam antropolojisini, farklı tarzdaki Müslüman teslimiyetinin karşılaştırmalı bir çalışmasına indirgemıştır. Lukens-Bull'un makalesi ve önceki çalışmaların eleştirisi ilgi çekici ama aynı zamanda endişe verici görüşü vurguluyor. Eleştirisinde tartışılan tüm başlıklar Asad (1986) ve Abu-Lughod'un (1989) başlıklarında olduğu gibi egzotik yerlerle ilgilenebilir. Aslında şöyle başlıklar bulabiliriz: Gamelan Masalları: Tantarizm, İslam ve Orta Java'da Estetik (Becker 1993), Modern Doğu Java'da İslami İletişimin Siyasi Ekonomisi (Hefner 1987), Gelişme Hakkında Endonezya İslami Söylemin Metaforik Yönleri (Lukens-Bull 1996) ve Java'da İslam: Normatif dindarlık ve Yogyakarta Sultanlığında Mistisizm (Woodward 1989) bunlar çoğunlukla Müslüman ülkelerin İslami köylerinde bulunmaktadır. Bu, İslam'ın *egzosentrizmden* muzdarip olduğu anlamına mı geliyor? Lukens-Bull batıdaki Müslümanlar üzerinde yapılan çalışmaların bazılarında bahsedebilirdi. Ama diğerleri gibi o da bahsetmedi. Bugün hala batıda İslam ve Müslümanlar üzerine çalışma yapan her kim olursa olsun onun bir sosyolog olduğu yönünde bir izlenim vardır. Uzak alanlardaki ve köylerdeki saha çalışmalarının romantize edilmiş tanımları böyle bir şey yapmak için miydi? Aslında batılı Müslümanlar arasında araştırma yapan antropologlar, olmayan dışardan ve tuvalet kâğıdı yokluğundan şikâyet edemezler.

Varisco'nun *Islam Obscured* (2005)'u yakın zamanda İslam antropolojisinde bir tartışmayı tekrar açma girişiminde bulundu. Bu kitabın başlığı, okuyucuya kırk yıllık sözde İslam antropolojisi hakkında Varisco'nun hayal kırıklığını tereddütsüz yansıtıyor. Varisco, argümanını şimdi klasik olan genişletilmiş eleştirel formatta sundu. Onun eleştirel-alaycı-iğneleyici keskin tarzı Geertz (1968), Mernissi (1975), Gellner

(1981) ve Ahmed (1986 ve 1988)'in mutlaka okunması gerektiği ön yargısını sona erdirdi. Özetlemek gerekirse Varisco'nun kitabı bize İslam antropolojisi çalışmasında neyin yanlış gittiğini söylüyor. Eleştirisinde sert, argümanında inandırıcı olan Varisco, sofistike, alaycı ama eğlenceli tarzında güzel bir okuma teklif ediyor. Eleştirisi o kadar etkili ki bir öğrencim "İslam antropolojisine yaklaşma niyetinde olan bu kitabı her kim okursa okusun katılmadan önce iki defa düşünecektir" diye gözlemlerde bulunmuştu. İslam üzerinde çalışan antropologlar, sosyal (kültürel) antropoloji alanı içindeki hayali kalıntıları bilim paradigması ve teorisi seviyesinde kırk yıldır tartışıyor ve sert biçimde eleştiriyorlar. Varisco'nun acımasız ama ikna edici eleştirilerinden biz gelecekte İslam üzerine çalışan antropologların hala paradigmasız, gerçek teorik tartışmalardan uzak, marjinal yönle odaklanan, şehir bölgelerinden uzak duran, saha çalışmasıyla meşgul olan, fakat Müslümanları hariç tutarak İslam'ı değerlendirmeye tabi tutan bir izlenim edindik. Kitabının son bölümünde Varisco, İslam üzerinde çalışan antropolog olarak önceki eleştirmenlerin kaçındığı şeylerle (Asad 1986b hariç), karşı karşıya kalmak zorunda olduğunu belirtiyor:

Put kırıcı yapı sökümü, yanlış olandan sakınma takıntısı yüzünden bir yazarı asla doğruya yönlendiremez. Şimdi gerçekten zor kısım geliyor: benzerinin aynı şekilde kalacak ve belki de rahatsız edici bir şekilde dirençli, (tartışılan) metinlerdeki yaygın hataların olduğu güvenli bir geçiş rotası tasarlamak. İslam'ın engellemesine itiraz etmeleri sebebiyle antropologlar Müslümanların dinini anlamada, daha aydınlanmacı ama daha az kökene inebilen perspektif ve metodlarını geliştirmek için ne yapmışlardır, ne yapabilirler ve ne yapmalıdır? (2005: 140)

Bu nedenle Varisco, bir dizi Sokratik soru ve cevaplarla İslam antropolojisinden "iyi pratik" olarak anladığı şeyin ana hatlarını ortaya koymuştur.

İlk adım saha çalışması ve katılımcı gözlemdir. "Onlar, inançların ve düşüncelerin: "nasıl olabileceklerini veya nasıl olmaları gerektiğini değil ama belirli bir zamanda ve dar bir mekanda gözlemlenebilir bir biçimde nasıl sunulacaklarını" uygulamaya geçirecek bir şema teklif etmek suretiyle etnografyaya yol gösterirler" (2005: 140). Varisco doğru bir şekilde etnografyanın "özcülük için bir çare olmadığını" (2005: 141) ama sürekli değişen gerçeklikler hakkındaki tartışmaları geliştirmeye

yardımcı olduğunu fark etti. Varisco, bize etnografin “fotoğrafçıyla aktör arasında” bir şey olduğunu hatırlattı. Etnograf olayları sadece kaydetmiyor aynı zamanda onları yorumluyor ve kadın veya erkek onları yazdığı ve sonucunda yayımladığında, etnografyayı tekrar yorumlayan okuyucuların egemenliği altına giriyor ve, akademisyenler örneğinde, onları kullanıyor. Varisco, daha sonra “başarılı etnografik saha çalışmasına meydan okumayı” kısaca tartışmaya girişiyor (2005: 143). Tabii buradaki öneriler bir doktora öğrencisine danışmanın verebileceğinden fazla olamaz: kültürel şoktan, sağlık tehditlerinden ve zorlu yerel geleneklerden sakının ve duygusal durumlara hazır olun. Varisco, incelenen kültürün ya da insanların dilini bilmenin gerekliliğini kesin bir şekilde ileri sürmüştür. Şaşırtıcı olan Varisco’nun, El-Zein ve Asad arasındaki İslam ya da çoklu *İslamlar* anlaşmazlığından nasıl uzak durduğudur. Bütün nominalist pozisyonları reddettikten sonra Varisco, problemin akademisyenlerin İslam’ı genelleştirmek için farklı girişimlerde bulunması değil bu genelleştirmenin nasıl yapıldığı şeklindeki Asad’ın argümanını onayladı. Diğer bir deyişle Varisco okuyucularına, kitabında tartıştığı eserin eleştirisinde sunduğu gibi onun problemi, -İ- büyük harfle, İslam’laydı, (2005: 146). Varisco, antropologların İslam’ın mahalli versiyonlarını bu dinin “temel belirleyicisi” olarak kabul etmelerini reddetti:

Bu sebeple, antropologun öteki İslam olarak tanımladığı şey pratisyen tarafından sürekli olarak İslamı ifa edecek bir gayret olarak görülür. Konu bu İslam’ın var olup olmaması değil; eğer hiç kavram olmasaydı Müslüman olmanın mantıklı bir ayrımının olmayacağıdır. Teologların idealize edilmiş bir İslam ile problemleri yok ama Müslümanların içindeki etnografların, yerel kullanımından ayrı olarak, bu kendi içerisinde anlamlı olarak ve de verili olarak kavram-sallaştırılmış İslam’ı kullanmaları mı gerekir? (2005: 149).

Eğer Varisco’nu görüşünü radikalize etmek istersek, İslam’a karşı İslamlar eleştirisinin İslam antropolojisiyle ilgisi olmadığını söyleyebiliriz. Ama Varisco, İslam antropolojisini nasıl tarif etmektedir?

Varisco, tüm bu İslam antropolojisi tanımını üzerine yapılan ağız dalaşlarını gereksiz bulur ve gözlemlerini şu şekilde aktarır:

Bir İslam antropolojisi fikri için inceleme yapmakla ben, bizi ideoloji ve teolojinin ötesine götürmemeli ama daha çok etnografik bağlamların yoğun tanımları vasıtasıyla bu çok güçlü söylemsel geleneklerin soruşturulmasını kastediyorum. Müslümanları “İslamlar” özelinde incelemek, antropologların İslam’ın

sürekli olarak nasıl tanımladığı ve tekrar tanımladığı ve gerçekte dinin kendisini nasıl kavramsallaştığı konusunda daha geniş akademik ilgiye katkıda bulunabildiği birkaç şeyden biridir. (2005:160)

Sonuç olarak, Varisco nihayetinde tüm antropolojilerin kültürle ilgili olduğunu ileri sürer. Bu antropologların, “kaçınılmaz olarak tüm insanların özellikle insan etkileşimleri potansiyeline göre hareket ettiği daha geniş karşılaştırmalı anlamının gözlemlendiği etnografik bağlamın ötesine gitmesi gerektiği” anlamına gelir (2005: 162). Bu sebepten dolayı Varisco “sadece Müslümanların İslam’ı gözlemleyebileceği” sebebiyle İslam antropolojisinin “Müslümanların kendi tezahürlerini incelemek için” gözlemlemekten başka bir şey olmadığı sonucuna varır (2005: 162).

Varisco’nun son bölümü, kesinlikle, İslam antropolojisinin tutarlı paradigması için birçok açık soru bırakıyor. Ben yine de onun fikirlerini kesinlikle destekliyorum çünkü İslam antropolojisini çok kullanılmış akademik klişe tartışmalarından uzaklaştırıyor ve Abu-Lughod’un İslam antropolojisi üzerine tartışmaları ilerletmek yerine durduran “teorik metonimler” terimini kullanıyor. Varisco, İslam’ı engelleyen antropolojik yaklaşımlara meydan okumasına rağmen, Asad’ın katkılarından ondokuz yıl sonra, İslam antropolojisi tartışmasını yeniliyor, İslamın antropolojisi çalışmalarındaki en engelleyici öğelerden birisini yapıbozumuna uğratma fırsatını yani saha çalışmasının aldatici egzotizmini elden kaçırmıştır.

Aslında son bölümde bahsedilen başlık ve örnekler aracılığıyla (muhtemelen kasıtsız) İslam antropolojisinin egzotik saha çalışması demek olduğu fikrini güçlendirdi (özellikle bakınız Varisco 2005: 138, 144-5). 1990ların sonundan beri gittikçe artan sayıda antropologlar “İslami bağlamda yaşayarak” etnografi yapıyorlar (Varisco 2005: 138) ama bu sefer, batı sınırları içinde. Bu antropologlardan muhtemelen hiçbirinin ellerini kirletmek zevkini tecrübe etmediler (2005:144) ya da 1978’de¹⁵ Varisco’nun kendisinin Yemen’de saha çalışmasında yaşadığı gibi egzotik bağırsak mikrobuna karşı savaşmak zorunda kalmadılar. Aslında batı bölgelerinde çalışan ya da bölgeler arası saha çalışması ya-

15 Bu batıda İslam alanında saha çalışması yapan antropologların kültür şoklarıyla ve benim de tecrübe ettiğim gıda zehirlenmesi gibi bazı sağlık sorunlarıyla karşılaşmadığı anlamına gelmez

pan İslam antropologları, özellikle 11 Eylül'den sonra Müslüman toplumları ve bunların İslam'ını anlamada hayati çalışmalar yapıyorlar.

İslam Antropolojisi mi İslami Antropoloji mi?

1980'ler boyunca İslam'ı ve Müslümanları araştıran antropologların İslam antropolojisini tanımlamaya çalıştıklarını görüyoruz. Tartışmaların çoğu antropolojinin teolojiden farklı olması gereken farklı rolleri üzerinde yoğunlaştı. Bazı Müslüman antropologlar bir yerine birçok İslam bulunduğu fikrini kabul edilemez buldular. Ahmed "tek İslam" duruşunun sadık savunucularındandır. *İslami Antropolojiye Doğru* (1986: 58) eserinde "Müslüman antropologlar, batılı antropologlar tarafından ileri sürülen bir İslam değil de birden fazla İslam olduğunu iddia ediyorlar. Ben bu fikre katılmıyorum. Sadece bir İslam vardır ve sadece bir İslam olabilir" der. Gördüğümüz gibi İslam antropolojisi, Müslümanlar üzerine odaklanan farklı etnografik çalışmalardan kaynaklanmıştır, dolayısıyla belirli bir paradigma, tanım ya da teorik bir taslağa sahip değildir. Başka bir deyişle, İslam antropolojisi hala bir tartışma, açık uçlu bir proje ve çok sesli bir söylemdir. Tam tersine İslami antropoloji teorize edilmiştir, belirli bir paradigma ve taslakla desteklenmiştir: İslam'la. 1980'lerin başından İslami antropoloji projesi yeni değildi (Mahroof 1981). 1984'te Ahmed İslami antropolojinin yol haritasını sunacak olan kitabının (1986) duyurusunu yapan kısa bir makale yayınladı. Ahmed'in *İslami Antropolojiye Doğru* adlı eseri detaylı eleştiri ve tartışmalar dolayısıyla çok dikkat çekti. Antropologlar, Ahmed'in argümanına baştan sona kadar kuşkuyla yaklaştılar hatta bazıları şiddetle reddetti (Tapper 1988). Diğer Müslüman antropologlar sosyal bilimlere İslamlaştırmaya çalıştılar (bkz Ba-Yunus ve Ahmad 1985, Wyn 1988). Yine de Ahmed'in İslami olmayan antropolojiye ve İngiliz antropolojik eğitime karşı ihtilafı duruşu özellikle batı seyircisinin dikkatini kendi eserine çekti. Ahmed İslami antropolojiyi "kabaca" şöyle tanımlıyor:

(İslami antropoloji), Müslüman grupların mikro mahalli kabilesel etüdünün, kendilerini İslam'ın -insanlık, bilgi, hoşgörü gibi- evrensel ilkelerine adanmış akademisyenlerce, İslam'ın daha geniş tarihsel ve ideolojik çerçeveleriyle ilişkilendirilerek incelenmesidir. Burada İslam teolojisi olarak değil sosyoloji olarak anlaşılır, bu sebepten tanım, gayri Müslimleri dışarıda tutmaz. (1986: 56)

Diğer eleştirmenlerin de fark ettiği Ahmed'in İslam antropolojisinin kapsayıcılığına yaptığı vurguyu takdir ediyoruz. Ama güçlü bir itiraz İslam antropolojisinin evrensel çerçevesini tahrif eder. Ahmed, İslami antropolojide, İslam'ın bir teoloji değil sosyoloji olduğunu belirtir. Dolayısıyla Müslüman olmayan antropologları dışlamadığı sonucuna varır. Şimdi Müslüman olmayan, Muhammed'i peygamber ve onun Tanrı hakkında agnostik olduğunu kabul etmeyen bir kişinin İslami antropoloji metodolojisini nasıl uygulayabileceğini merak ediyorum.

İslam antropolojisi, teolojik determinizme dayanan antropolojiden başka bir şey değildir. Sistematik bir şekilde ideolojiye dayanan her antropoloji, sonuç olarak belirli başlıkların, hatta saha çalışmasından önce, bir analizin önceden belirlenen taslağının bile çalışılmasına engel olabilecek ahlaki ve etik değerlerin zorlu krizleriyle karşılaşır. Bu noktayı göstermek için çok basit örnekler kullanabiliriz. İslami antropolog, ön yargısı olmaksızın Müslüman eşcinseller ve lezbiyenler arasında nasıl saha çalışması yürütebilir? Ahmed gibi bir antropolog, dinden dönen içinde nasıl saha çalışması yapabilir ve kendi disiplinin temelini tesis etmeden dinden dönmenin dinamiklerini nasıl inceleyecek? Bu noktada Ahmed'i, İslami antropologların sadece kabilesel Müslüman köyleri inceleyen çağdaş hayatın yönlerinden iltica etmesi gerektiğini ima eder gibi görüldüğü için sorgulamak gerekir.

Ahmed (1986), ve ondan sonra Wyn (1988) İslami antropolojiyi şekillendirme girişiminde başarısız olmadılar çünkü Eickelman'nın gözlemlediği gibi, "İslami antropoloji diğer antropolojilere benziyor tek farkı hissedilen Kur'an ilkeleriyle, çabalarını haklı göstermesi ve Müslüman akademisyenleri antropolojik yaklaşımları kullanmaya teşvik etmesidir (1990: 241).

Sonuç

Bu yazıda "İslam antropolojisi nedir" sorusundan kaynaklanan tartışmaya şahit olduk. Sonuçta çoğu şey, hararetli hatta bazen hırçın bir şekilde eleştirildi. Ama hiç anlaşma sağlanamadı. Buna karşın İslami antropoloji kimlik problemi yaşamadı çünkü kimliği kutsal farz edildi: Müslümanlar Kur'an ile çelişemezlerdi. Yine de bu İslami antropolojiyi sosyal bilimlerden ayırır ve teolojiye yakın bir şeye kaynak yapar.

Sonuç olarak İslam antropolojisi fikri çevresinde yürüyen tartışma, 1980'lerde başladığından dolayı oldukça yeni olduğunu biliyoruz. Bundan önce meslektaşları Afrika'da "ilkel"i araştırdığından antropologlar da Orta Doğu ve Afrika'da "kabile insanı"nı araştırdı. Aslında bizimde fark etmemiz gerekir ki, Said'in işaret ettiği gibi

İlkel olarak, Avrupa'nın çok önceden tahmin edildiği gibi, Avrupa rasyonalitesinin geliştiği bereketli bir gece gibi, Doğu'nun gerçekliği merhametsizce bir çeşit paradigmatik fosilleşmeye dönüştü. Avrupalı antropoloji ve etnografinin kökleri bu radikal farklılıklardan oluştu ve bence bir bilim dalı olarak antropoloji, tabiatında bulunan bu sözde önyargısız evrenselliği hususunda siyasi sınırlandırmayla karşılaşmadı. (1985: 95)

Bugün biz sömürgeciliğin siyasi etkileri ve bu bilim dalı üzerindeki etkilerinden haberdarız.

Yine de Abu-Lughod'un makalesinde (1989) tartıştığı gibi Oryantalist tutumlarda etkilenen birtakım "teorileşme bölgeleri" hala İslam antropolojisinde varlığını devam ettirmektedir. Abu-Lughod'un "harem" olarak adlandırdığı şey ile bugün yeni bir örnek olan "terörizm" ile birlikte muhtemelen en göze çarpan şeydir.

İslam antropolojisi fikri, son zamanlara kadar bile kaçınılmaz olarak (bkz. Varisco 2005), sıklıkla Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ve her zaman köyde konumlanmış "egzotik" saha çalışmasıyla ilişkilendirilirdi. Bu kitabın kaynakça araştırması esnasında İslam antropolojisi başlığını tartışan, batıda yaşayan insanlar arasında yapılmış saha çalışmasından bahseden ya da Müslümanların karşılaştığı uyuşturucu, HIV, sekülerizm, terör savaşı vb. güncel problemleri araştıran eleştiri yazısı ya da makale bulmaya çalıştım. Hiç birini bulamadım. Bununla birlikte 1990'lardan beri gittikçe artan sayıda İslam antropologu batılı Müslümanların yaşamlarına ve karşılaştıkları zorluklara tam olarak göz atmayı öneriyor; peki onların çalışmaları neden görmezden geliniyor?

Bu soruya iki ana faktörde cevap buldum. İlk olarak, antropologlar hala geçiş ayiniyle (sıklıkla hastalık, ishal ve tuvalet kağıdı yokluğuyla temsil edilen) zorluk ve "ilkel" dünyanın acıları için medeni dünyayı terk ettikleri tehlikeli, zorlu, maceralı keşiflerin zamanının, kendilerini Nietzscheci büyüleyici süper insan aurasını yansıttığı günlerin özlemi içersindeler. İkinci olarak araştırmacıların eğitimi ve kullanılan metodolojiye rağmen, batıda yapılan çalışmalar hala İslam antropolojisi

yerine sosyolojinin egemenliği altında yürütülüyor. İlk sebep yürek parçalayıcı ise ikinci sebep kesinlikle mantıksızdır. Eğer batılı ülkelerdeki Müslümanları inceleyen antropologlar sosyolog olarak kabul ediliyorsa (saha çalışmalarının yerli konumda olması sebebiyle) kendi "ilkel" toplumunu inceleyen "yerli" antropologlar (mesela M. N. Srinivas) neden antropolog olarak kabul ediliyor? Ben antropolojiyle sosyolojiyi, konumdan ziyade metodolojinin ayırdığına inanıyorum. Bir çalışma, saha çalışması ve katılımcı gözlem üzerine kurulduğunda ve deneklerin sesleri işitilir kılındığında İslam antropolojisi ve İslam sosyolojisi arasındaki fark bulanıklaşır.

Sonuç olarak İslam antropolojisinin ne olabileceğini (hatta ne olması gerektiğini) tanımlayamıyorsak da (muhtemelen bunu yapmamıza gerek de yok) kesinlikle onun ne olmadığını doğrulayabiliriz. İslam antropolojisi teoloji değildir. Bu İslam ya da İslamlar nedir sorusunun ötesine geçmek, Müslümanların çevrelerini¹⁶ (sosyal, doğal, gerçek) kendi ideolojik ve retorik anlayışıyla ifade ettikleri dinamikleri incelemek demektir. Ama Geertz'in çığır açan kitabı *İslam Observed*'ı yazdığından ve Asad, El-Zein'in İslam antropolojisi fikri üzerine açtığı tartışmayı (1977) tekrar başlattığından beri (1986b), birçok olay Müslüman olan ve olmayan dünya arasındaki ilişkiyi değiştirdi. 11 Eylül ve onun sonucunda oluşan "teröre karşı savaş" bu olayların kesinlikle en beklenmeyeni ve travmatik olanıdır. O korkunç sonuçlara gebe olan bir olaydır. İkiz Kulelerin yıkılmasından ve dünya genelinde binlerce can kaybindan altı yıl sonra, Müslüman olan ve olmayan antropologlar hala bu yeni dönemde antropolojik açıdan İslam'ı incelemenin ne demek olduğunu yeterli bir şekilde ele almadılar.

16 Burada ideoloji teriminin negatif ya da siyasi anlamıyla değil Mafessoli'nin "duygular toplumu" olarak tanımladığı kişisel söylemi yapılandırılan bir inançlar sistemi karşılığında ilk anlamıyla kullanılmıştır.

Kaynakça

- Abu-Lughod, L. (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989), 'Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World', *Annual Review of Anthropology* 8: 267–306.
- Ahmed, A. S. (1986), *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions*, Herndon, VA: International Institute of Islamic thought.
- Ahmed, A. S. (1988), *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, London: Routledge.
- Asad, T. (1986b), *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington DC: Centre for Contemporary Arab Studies.
- Ba-Yunus, L. and Ahmad, F. (1985), *Islamic Sociology: an Introduction*, Cambridge: The Islamic Academy.
- Becker, J. (1993), *Gamelan Stories: Tantrism, Islam, and Aesthetics in Central Java*, Tempe: Arizona State University.
- Bujra, A. S. (1971), *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford: Clarendon.
- Crapanzano, V. (1973), *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press.
- Daniel, N. (1993), *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Durkheim, E. (1915), *The Elementary Forms of Religious Life*, London: George Allen & Unwin.
- Eickelman, D. F. (1981b), 'A Search for the Anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein', *International Journal of Middle Eastern Studies* 13: 361–5.
- el-Zein, A. H. (1977), 'Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam', *Annual Review of Anthropology* 6: 227–54.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940), *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1949), *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford: Clarendon Press.
- Fernea, R. and Malarkey, J. M. (1975), 'Anthropology of the Middle East and Northern Africa: A Critical Assessment', *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
- Flaubert, G. (1972), *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, Boston: Little Brown.
- Geertz, C. (1968), *Islam Observed*, New Haven and London: Yale University Press.
- Geertz, C. (1988), *Works and Lives: the Anthropologist As Author*, Stanford: Stanford University Press.
- Gellner, E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilsenan, M. (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon.

- Gilsenan, M. (1982), *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London: I. B. Tauris.
- Gilsenan, M. (1990), 'Very Like a Camel: The Appearance of an Anthropologist's Middle East', in R. Fardon (ed.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press, Smithsonian Institution Press, pp. 222-39.
- Goldziher, I. (1971), *Muslim Studies*, London: George Allen & Unwin.
- Hammoudi, A. (1980), 'Segmentary, Social Stratification, Political Power and Sainthood: Reflections on Gellner's Theses', *Economy and Society* 9: 279-303.
- Hefner, R. (1987), 'The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java', in W. R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London: Croom Helm, pp. 53-78.
- Kritzcek, J. (1964), *Peter the Venerable and Islam*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Kunin, S. (2002), *Religion: Modern Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lukens-Bull, R. A. (1996), 'Metaphorical Aspects of Indonesian Islamic Discourse about Development', in R. A. Lukens-Bull (ed.), *Intellectual Development in Indonesian Islam*, Tempe: Arizona State University, Chapter 8.
- Lukens-Bull, R. A. (1999), 'Between Texts and Practice: Considerations in the Anthropology of Islam', *Marburg Journal of Religion* 4(2): 1-10
- Lukens-Bull, R. A. (2005), *A Peaceful Jihad*, New York: Palgrave Macmillan.
- Mahroof, M. (1981), 'Elements for an Islamic Anthropology', in *Social and Natural Sciences: the Islamic perspective*, Jaddah: KAA University & Hodder & Stoughton, pp. 15-23.
- Malinowski, B. (1922/1978), *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mernissi, F. (1975), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York: Schenkman Publishing Company.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Redfield, R. (1956), *Peasant Society and Culture*, Chicago: Chicago University Press.
- Robinson, N. (2002), 'The Fascination of Islam', *Islam and Christian-Muslim Relations* 13(1): 97-110.
- Said, E. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Shankland, D. (2003), *The Alevis in Turkey*, London and New York: Routledge Curzon.
- Tapper, R. (1988), 'Review of Ahmed 1986', *Man*, 23(3): 567-8.
- Tylor, E. (1881), *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London: Macmillan.

Varisco, M. D. (2005), *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Weber, M. (1920/1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner's.

Woodward, M. (1989), *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: University of Arizona Press.

Wyn, M. D. (1988), *Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology*, London and New York: Mansell.

Abstract - From Studying Islam to Studying Muslims: Towards the Anthropology of Islam- : In this paper we have observed the debate stemming from the question 'what is the anthropology of Islam? We still cannot define (and probably do not need to do so) what the anthropology of Islam may be (or even should be), we can surely affirm what is not. The anthropology of Islam is not theology. This means going beyond the question of Islam or Islams, and observing the dynamics of Muslim lives expressed through their ideological and rhetorical understanding of their surrounding environment. Yet many events have changed the relationship between the Muslim and non-Muslim world since Geertz wrote his seminal book *Islam Observed*, and Asad reopened the debate on the idea of an anthropology of Islam which el-Zein had started.

Key words: Islam, Anthropology, Anthropology of Islam, Discourse, Dichotomy

