

# Neyin İslami Olduğuna Dair Bir Araştırma: İslam'ı Yeniden Tanımlamak

## A Study on What is Islam(ic): Reconceptualizing Islam

Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016, 609 s. ISBN:978-0-691-16418-2

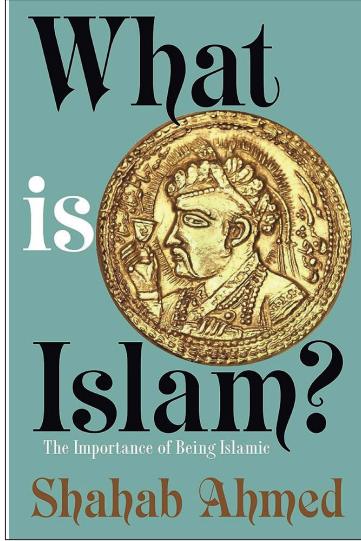
Muhammed Eren Karadağ<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Muhammed Eren Karadağ (Arş. Gör.),  
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam  
Hukuku Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye  
E-posta: erenkaradag@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6091-4934

**Başvuru/Submitted:** 09.09.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
14.09.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
07.02.2024  
**Kabul/Accepted:** 07.02.2024

**Atıf/Citation:** Karadağ, Muhammed Eren, A Study on What is Islam(ic): Reconceptualizing Islam. [Review of "What is Islam? The Importance of Being Islamic" by Shahab Ahmed]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 283-291.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1346495>



**Anahtar Kelimeler:** İslam, İslami, Kültür, Profan, Kutsal, Fıkıh, Tasavvuf, Felsefe  
**Keywords:** Islam, Islamic, Culture, Profane, Sacred, Fiqh, Sufism, Philosophy

İslam'ın ve İslami olanın ne olduğuyla alakalı gayrimüslimler için hazırlanan giriş mahiyetinde kitaplar bulunmakla beraber akademik olarak da pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar genellikle İslam'ı bir obje veyahut bir kategori olarak ele almakta ve İslami olan

hususların tamamını bir arada açıklamada yetersiz kalmaktadır.<sup>1</sup> Bundan ötürü günümüzde hâlen İslam'ı ve tarihini farklı okumalara tabi tutan çalışmaların yapıldığına şahit olmaktadır.<sup>2</sup>

*What Is Islam? The Importance of Being Islamic* adlı eser bu gayeden neşet etmiş bir kitaptır. Kitabın müellifi Shahab Ahmed, İslam düşünce ve medeniyet tarihine yaptığı atıflardan yola çıkarak Müslüman topluluklarının hakikat anlayışlarının çelişkili olduğuna; buna rağmen hep beraber İslam kümesi altında yaşayabilmelerine dikkat çekmektedir. Binaenaleyh günümüze kadar yapılan tanımlamaların bu çeşitliliği açıklamada yetersiz ve geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Buna mukabil elimizdeki eser alternatif bütüncül bir kavramlaştırma oluşturma çabasının bir sonucudur (s. 6). Yazarın Doğu araştırmalarında akademik olarak büyük etkiler bırakan isimlerin görüşlerini eleştirmesi ve yeni bir tanımlama iddiası ile gündeme gelmesi bu eseri alanında önemi bir noktaya taşımaktadır.<sup>3</sup>

Aslen Pakistanlı olup Singapur'da dünyaya gelen Shahab Ahmed, lisans eğitimini Malezya'da, yüksek lisansını ise Kahire'de tamamladı. Doktorasını Princeton Üniversitesinde İslami Ortodoksluğu<sup>4</sup> inceleyebilmek amacıyla yazdığı *The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the Early Riwāyahs and Their Isnāds* adlı çalışmasıyla 1999 yılında yaptı. 2005 yılından ölümüne kadar ise Harvard Üniversitesinde görev yürüttü. Shahab Ahmed, doktorasını kitaplaştırma sürecinde ön söz ve giriş bölümlerini yazarken konunun geniş ve uzun olduğunu fark etti. Ayrı bir eser olması gerektiği kanaatine vararak elimizdeki bu çalışmayı kaleme aldı. Lakin kitabın basılmış hâlini görmeden önce vefat etti.

“Bir Müslümanın şarap içmesi ne kadar İslamidir?” sorusunu akıllara getiren bir anekdotla<sup>5</sup> eserine başlayan yazar, temelde hem Müslüman araştırmacıların hem de oryantalistlerin tarihî ve insani bir olgu olarak “İslam nedir?” sorusuna tatmin edici bir cevap veremediklerini iddia etmektedir. Bu iddiasını temellendirebilmek adına kitabını 3 bölüme ayırmıştır. İlk bölüm olan *Questions*'da İslam'ı kavramlaştırma olgusu, müellifin ana omurga olarak kabul ettiği 1350-1850 yılları arası Balkan-Bengal coğrafyasındaki tarihî vakalarla örneklendirilerek problematize

1 Montgomery Watt'ın *What Is Islam?*'ı, Clifford Geertz'in *Islam Observed* adlı çalışması, Marshall G. S. Hodgson'un *The Venture of Islam*'ı ve Andre Rippin'in *The Islamic World* ve *Defining Islam* gibi eserleri örnek olarak gösterilebilir. Kitabın ikinci bölümünde ve bu yazının ilerleyen kısımlarında bu isimlerden bazısına yer verilmiş ve hangi yönlerden eksik olduğu vurgulanmıştır.

2 Thomas Bauer'ın *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam* (Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması) örnek verilebilir.

3 Elimizdeki eser batıda *The Chronicle of Higher Education* gazetesi tarafından belirlenen 2010 yılının en iyi 11 akademik kitabı arasına girmiştir.

4 Bu şekildeki kullanım ve ifade yazara aittir. Ahmed, çalışmalarını İslami Ortodoksluğu tanımlamaya hasretmiştir. Doktora tezi, hicri ilk iki yüzyılda Müslümanların garânik hadisesine farklı yaklaşıtlarını ve olayı kabul ettiklerini ele almaktadır. Buradan yola çıkan Ahmed, İslami Ortodoksluğun ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Elimizdeki bu kitap da aynı çabanın bir ürünüdür. Yazımızda da bu şekildeki kullanıma sadık kaldık.

5 Yazar, Princeton Üniversitesinde düzenlenen bir akşam yemeğinde Avrupalı bir filozof ile şarap içen Müslüman bir akademisyen arasında geçen diyalogu aktarır. Olayda Avrupalı filozof, Müslüman akademisyene neden/nasıl şarap içtiğini sorar ve “Ailem bin yıldır Müslüman ve bu süre zarfında bizler hep şarap içtik... Bizler şarap içen Müslümanlarız.” yanıtını alır.

edilmiştir. İkinci bölüm *Conceptualization*'da günümüze kadar gelen meşhur araştırmacıların tanımları/kavramlaştırmaları eleştirilmiş, yetersiz yönleri vurgulanmıştır. Son olarak üçüncü bölüm *Re-conceptualization*'da yazar, kendi tanımını yapmış ve öncesinde eleştiri noktası olarak sunduğu hususların kendi tanımı için geçerli olmadığını temellendirmeye çalışmıştır.

Okuyucunun zihninde bazı soruların oluşabilmesi için eserin ilk bölümünde altı soru sunulmaktadır. Bu sorular (1) İslam Felsefesi, (2) tasavvuf geleneği, (3) hikmetü'l-işrâk, (4) İslam şiir geleneği, (5) İslam sanatı ve (6) şarabın İslamiliği hakkındadır.

İlk soruda İslam düşünce geleneği içerisinde fikirlerinden ötürü bazı kelmacılar tarafından dinsizlikle suçlanan İbn Sînâ'nın felsefesi anlatılmakta ve bu felsefenin suçlamaların aksine kelam ilmini ilahi zatı anlama-anlamlandırma (vâcibü'l-vücûd) hususunda çokça etkilediğine değinilmektedir. Yazara göre Tanrı'nın hakiki tanımını Müslümanlara yapan İbn Sînâ olmuş ve görüşleri medreselerde mantık, fizik ve metafizik ilimlerinin giriş eserlerinde yer almıştır. Mesela Ebherî'nin hikmete götüren rehber manasındaki *Hidâyetü'l-hikme*'si böyle bir eser olup İbn Sînâ felsefesinin sıkı bir takipçisidir. Buradan hareketle Shahab Ahmed "Nasıl olur da fikirlerinden ötürü İslam dışı sayılan bir şahsın görüşleri İslam düşünce geleneğinde hikmetin rehberi olur?" sorusuyla meşgul olmaktadır (s. 19). İkinci soru sûfilerin İslam hukukunun koyduğu formlardan kendilerini müstağni görmeleri hakkındadır. Buna rağmen tasavvuf geleneğinin Müslümanlar tarafından reddedilmediği hatta hakikatin anlaşılması ve ifade edilmesinde İslam düşüncesindeki terimleri/kelimeleri belirlediği anlatılmaktadır (s. 21). Üçüncü sorunun odağında İbnü'l-Arabî'nin Kuran'da Hz. Nuh'un -putperestlere yaptığı uyarı ekseninde- putperestliği dolaylı olarak "Allah'a ibadet" anlamında yorumlama şekli yer almaktadır (s. 28). Dördüncü ve beşinci sorular İslam şiiri ve sanatıyla alakalı olup şarap ve cinsellik figürlerinin seküler birer öğeymiş gibi sunulmalarından ve Hâfiz-ı Şîrâzî'nin *Divan*'ının Kuran'a benzetilmesinden bahsetmektedir (s. 35). Son soruda ise şarabın ne kadar İslami olabileceği tartışılmaktadır (s. 58).

Zikredilen sorular ve problemlerden sonra Shahab Ahmed, her bir sorunun üç sonuç doğurduğunu söylemektedir: (i) Bu unsurlar İslam dediğimiz olguyla taban tabana zıttır ve İslam'ı kavramlaştırabilme için bu zıtlıklar içerisinde bir ortaklık arayışı yapılmalıdır (*unity in the face of contradiction*). (ii) Zikredilen hususlar, günümüzde İslam'ı tanımlamak için en çok başvurduğumuz İslam hukuku normları karşısında *para-nomian* (norm olarak eş değer) hatta *supra-nomian* (norm olarak onu aşan) konumunda bulunmaktadır. Bu yorumuyla müellif, normatif çoğulculuğu kabul ettiğini de ifade etmektedir. Son olarak (iii) bu tenakuz içerisindeki durumları kültürel-dinî veya seküler-dinî şeklinde bir diyalektik ilişki içerisinde incelemek yanlıştır (s. 72).

Okuyucunun zihninde İslam kelimesinin temsil ettiği zıtlıklar kümesi belirledikten sonra ikinci bölümde Shahab Ahmed, tarih içerisinde "İslam/İslami" kelimesini kavramlaştıran meşhur araştırmacıların tanımlarını eleştirmektedir. Yazar bunu yaparken İslam düşünce ve medeniyet tarihindeki olaylardan yola çıkar. Ahmed'e göre araştırmacılar arasında iki temel yaklaşım

bulunmaktadır. İlki, sıklıkla kullanılan bir öz (*essence*) belirleme yoludur (seküler-dinî veya kültürel-dinî gibi); ana eksene bir kavram veya anlayış koyularak kavramlaştırma yapıldığını söyleyen müellif çoğunlukla İslam hukukunun (fıkhın) merkeze yerleştirildiğini kaydetmektedir. Diğeri ise ilkinin tam aksi olup İslam içerisindeki yoğun ve çelişkili anlayışlardan dolayı bir öz belirlemekten kaçınan yaklaşımdır (s. 115). Bu ise kavramlaştırmanın doğasına/felsefesine terstir ve elimizde gerçek/hakiki İslam olmayan birden fazla İslam olması sonucunu doğurmaktadır (*Islams-not-Islams*).

İlk anlayışı ele alan kavramlaştırmalar, kaçınılmaz bir şekilde, öz olarak belirledikleri spesifik İslam anlayışı dışında kalan unsurları kültürel, seküler, profan, *mundane* gibi sıfatlarla nitelendirmektedir. Böyle bir nitelendirme ve dışarıda bırakma ise Shahab Ahmed'e göre tarihî ve insani bir olgu olarak İslam'a ters düşer. Çünkü Müslümanların felsefeyi, tasavvuf geleneğini, şiir ve sanat söylemlerini İslam'ın kendisi olarak kabul ettikleri tarihî verilerle kanıtlanmıştır.

Kitapta zikredilen araştırmacılar içerisinde öz belirleyerek İslam'ı tanımlayanların en meşhuru Marshall Hodgson'dır. Onun sahih ve dinî olanı ifade etmesi için kullandığı *Islamic* kelimesiyle; dinden olmayan ancak İslam medeniyeti (*Islamdom*) içerisinde yaşayan Müslümanlardan çıkan kültürel ürünleri ifade etmesi için ortaya koyduğu *Islamicate* kelimesini tefrik etmesi bunu göstermektedir (s. 159). Hodgson böyle bir ayırım yaparak dinî olanla dinin dışında olanı birbirinden ayırmıştır. Benzer şekilde ulemânın/fukahânın kabul ettiği şeyleri normatif olarak kabul edip -örneğin İslam'ın beş şartı- İslam'ı bunlardan yola çıkarak anlama çabası da eleştirilen başka bir kavramlaştırma yoludur. Bu hukuki üstünlüklü (*legal supremacist*) bir yaklaşım olarak açıklanmış ve Schacht ve Hallaq eserinde bu yaklaşımın temsilcileri olarak değerlendirilmiştir (s. 118).

Dinî-seküler ayırım içerisinde yer alan ve eleştirilen bir diğer anlayış ise Goodman'ın *Islamic Humanism*'idir. Goodman'a göre dinî olan şeyler aşkın varlığa dayandığından hiçbir şekilde çelişik değerler içermemelidir. Zarafet, zevk, eğlence, moda, disiplin, onur, baştan çıkarma, intikam ve şöhret gibi seküler özellikler ise dinî olanın karşısında (*rival*) yer almaktadır. Çelişik olmak dinî unsurlar için bir eksiklik iken seküler durumlar için bir değerdir (s. 198-201). Goodman'ın *Islamic Humanism* dediği şey -günümüzde bulunmamakla beraber- Müslümanların dinî olmayan unsurları (*seküler adayı*) ara ara ziyaret etmeleri durumudur. Binaenaleyh Goodman'a göre İbn Sînâ'nın ve sûfilerin ortaya koydukları düşünceler ve teoriler, İslam'ın özünden bir parça olmayıp bilakis onun dışında kalan *Islamic Humanism* kümesi içerisinde yer almaktadır.

Belli bir öze atıfta bulunarak İslam'ı kavramlaştırma çabalarından birisi de semboller/değerler sistemine başvuran Jacques Waardenburg'ün *Signification System*'idir. Bu tanımlama Müslümanların değer atfettikleri sembollerden yola çıkarak İslam'ı anlama çabasını yansıtmaktadır. Waardenburg, Müslümanların önem atfettikleri unsurlar arasında Kuran'ı, Peygamberin kişiliğini, hadisleri, ümmetin öz bilincini ve yorumlarını zikretmiştir (s. 253). Shahab Ahmed, değerler sistemini bir nevi fıkhıhtaki icmâya benzetmekle beraber zikredilen

değerlerin Müslümanlar arasında ittifakla kabul edilmediğini söylemektedir. Yazar, normatif sembollerin nasıl belirleneceğinin açıklanmamasından, normatif olmayanın (felsefe ve tasavvuf geleneğinin)<sup>6</sup> dışarıda kalmasından ve sembollerin verili olarak önceden tespit edilememesinden dolayı Waardenburg'un bu anlayışına karşı çıkmaktadır. Benzer şekilde İslam'ın şartları içerisinde sadece şهادet etmekte ittifak olabileceğini vurgulayan Ahmed, bu hususta bile ihtilaflar olduğunu Şia tecrübesine dayanarak belirtmektedir (s. 137-139).

Shahab Ahmed'e göre araştırmacılar, din (*religion*) hakkında konuşunca kaçınılmaz olarak geçmiş Avrupa tecrübesine dayanırlar. Aydınlanma sonrası Batı'da *sacred-profane* (kutsal-kutsal dışı) ayrımı, iki farklı epistemolojik alan olarak algılanmaya başlamış ve bütün dinlerin incelenmesi bu ikilik üzerinden olmuştur. Shahab Ahmed'in amacı ise aydınlanma sonrası kazanılan bu alışkanlık ve temayülün tenakuz olarak yansıttığı bu durumlar arasında bir uyum (*coherence*) bularak İslam'ı kavramlaştırmak olduğundan; öz belirlemek suretiyle dinî olanla kültürel olanı birbirinden ayırmaya çalışan tanımlar yetersiz kalmaktadır. Somut bir örnek olarak, yazarın eserinde zikrettiği Müslümanların külahlarını takma şekline göre hukuki kurallara uyup uymadıklarını gösteren çarpık külahlılık (*kajkulāhī*) olgusu, bu noktada ele alınabilir (s. 202). Balkan-Bengal kompleksi içerisindeki Müslümanlar eğer külahlarını düz takıyorlarsa bu, onların dinî kurallar hususunda orta yolu takip ettiklerinin göstergesiydi. Külahları çarpık takmak ise öngörülen kurallara aykırılığı temsil etmekteydi. Yazar, Emîr Hüsrev ve Nizâmeddin Evliyâ'ya atıfta bulunarak külahları çarpık takmanın mezheb-i aşk<sup>7</sup> takipçilerine has olduğunu ve böyle bir tutumun seküler/profan olmadığını bilakis İslami olanın farklı bir yansıması olduğunu söylemektedir. Eğer Batı aydınlanmasının bizlere sunduğu din-din dışılık ayrımı buraya uygulanırsa, aşk mezhebi takipçilerinde olduğu gibi farklı düşüncelerde olan kimseleri din dışı kabul etmek icap edecektir. Bu ise tarihî vakalara ve malumatlara ters düşer.

İkinci yaklaşıma yani öz belirlemeden kavramlaştırma yolunu benimseyen düşünürlerin görüşüne gelirse bu tür tanımlama çabaları dolaylı olarak İslam ve unsurları arasında bir uyum olmadığı iddiasını barındırmaktadır. Bu yaklaşım Ahmed'in yaptığı tanıma ve kitabındaki anlatıya aykırıdır. Yazarın bu kategori için verdiği örnek isim Abdülhamid ez-Zeyn'dir. *Beyond Ideology and Theology* yazısından kitaba alınan pasaja göre Zeyn, İslam düşüncesindeki anlayış çeşitliliğinin tek bir dinî manaya indirgenemeyeceğini ve bu durumda tek bir İslam'dan söz etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır (s. 146). Lakin "İslam"ların sayısını arttırmak ve sabit bir unsur belirlememek ileride yapılacak olan araştırmaların idrakini zorlaştıracağından ve kavramlaştırmanın amacına aykırı olduğundan yazar tarafından kabul edilmemiştir.

İkinci yaklaşım içerisinde olup eleştirilen bir diğer durum ise Müslümanların İslam olarak kabul ettikleri her şeyi İslam olarak kabul etme anlayışıdır. Eserde Benjamin Braude'nin ve Bernard Lewis'in böyle düşündükleri bildirilmektedir (s. 268). Hususi bir öze dayanmadan,

6 Yani yazara göre aslında *supra/para-nomian* olan (norm olarak aşan/eş olan) felsefe ve tasavvuf gelenekleri Waardenburg'e göre İslam sembollerinin dışında kalmaktadır.

7 Yazar bu ifadeyle Nazzâmî, Sa'dî, Attâr, Mevlânâ Rûmî gibi isimlerin de yer aldığı Hâfiz-ı Şîrâzî'nin düşüncelerini içeren söylemi kastetmektedir ve şemsiye bir kavram olarak kullanmaktadır.

subjektif olan Müslümanların davranışından yola çıkarak tanımlama çabası, İslam'ın uyumsuz (*non-coherent*) olduğu sonucunu doğurmaktadır. Böyle bir sonuç müellifin dile getirdiği *Islams-not-Islams* yani belli bazı kayıtlarla İslam olan lakin bütüncül olarak İslam olmayan problemine düştüğünden reddedilmiştir.

Şahab Ahmed kendi kavramlaştırmasına kitabın üçüncü yani son bölümünde değinmektedir. Ancak bu aşamaya geçmeden önce kitapta iki kavram ele alınmaktadır. Bunlar, başkalarına kural koyma yetkisini kendisinde barındıran *prescriptive authority* ve keşfetme yetkisini anlatan *explorative authority* kavramlarıdır (s. 296). Müellife göre kavramlaştırma çabalarında bulunan araştırmacılar keşfetme yetkisini gözden kaçırmışlar, bundan dolayı uyumlu/insicamlı (*coherent*) bir İslam tanımı yapamamışlardır.

Şahab Ahmed'e göre İslam Felsefesindeki "İslam" kelimesi, tasavvuf geleneğindeki sūfilerin fihri formlardan müstağniliği, Müslüman liderlerin (özellikle Cihangir'in) şarap kadehleri gibi unsurların bugünkü anladığımız İslam'la uyumlu olarak okunabilmesi için Müslüman bireyle ilahi vahyin ilişkisi *pre-text*, *text* ve *con-text* üzerinden hermenötik etkileşim<sup>8</sup> içerisinde incelenmelidir (s. 363). *Pre-text* derken vahyin lafzını aşan hakikatleri kasteden müellif, nassın yani *textin* tek başına hakikatin mümessili olamayacağını dile getirmektedir (s. 346). Yazara göre vahiy metni, kendisinin dışında gaybi bir hakikati (*truth*) gerektirir (s. 346-347). Eserin başında yer alan altı sorudaki müntesiplerin (filozoflar, sūfiler, edipler vb.) anlam çıkarmak için *pre-textle* ilişki kurdukları anlatılmış ve bu ilişkinin keyfiyeti, yörüngeleri ve sonuçları tetkik edilmeden uyumlu bir bağın anlaşılamayacağı vurgulanmıştır.

*Pre-text* ve *textten* çıkan manalar, ürünler ve sonuçlar ise *con-text* olarak kabul edilmiştir. Bu kavramları daha iyi anlayabilmek adına eserde verilen örneklerden yola çıkmak gerekirse filozofların, vahyin dışındaki *pre-textin* hakikatlerine ulaşmada akli kullandığı; sūfilerin ise varlığı kullandığı belirtilmektedir (s. 350).<sup>9</sup> *Text* hakikatin ancak bir parçası olduğundan zahiri manaların dışında da manalar ihtiva etmekte ve *pre-textten* elde edilen hakikatlerin çerçevesi etrafında anlaşılmaktadır. *Con-text* ise sadece söylem bazında değil (mesela Leyla ve Mecnun hikâyesi) Müslüman bireye anlam ifade eden bütün eylemsel durumlarda da ortaya çıkmaktadır: Namaz, oruç, evliya türbelerinin ziyareti, zikir ve semâ, inziva (itikaf), sadaka verme, bayram günlerinin kutlanması, Mekke'ye (veya diğer kutsal şehirlere) hac ziyareti, evlilik törenleri, sünnet, baş tıraşı (akıka) gibi (s. 357).

8 Hermenötik etkileşim, kişinin nefsinin anlam yaratmaya adanması ve aynı zamanda bu hakikat ve anlamı kişinin kendi nefsinde eklemesidir (s. 345).

9 Kitapta sūfilerin ve filozofların süreçleri şu şekilde anlatılmaktadır: "Sūfiler için ilahi zâtın varlığı âlemin içerisinde gezmektedir. Âlemin, *pre-textteki* hakikatlerin/ilahi varlığının ifadesi olması demek, *pre-texte* ancak âlemin varoluşsal olarak bilinmesiyle erişilebileceği anlamına gelir. Bu da bireyin sınırlı maddi varoluşunu sınırsız tek ilahi varlığa (*pre-texte*) ekleme sürecidir. Görünmeyen hakikati deneysel olarak tanımaya ve onunla bağ kurmaya götüreceği şey ise beden, zihin ve ruhun eğitilmesinden geçmektedir." (s. 350). "Filozoflar için âlemin/Tanrı'nın yaratımı (Tanrı'nın) aklının bir ifadesi ve canlandırmasıdır. Filozoflara göre Tanrı'nın akli âlemden geçmektedir (*courses through*). Yani filozoflar için âlemin altyapısının akıl olduğu söylenebilir. Buna göre âlem aklın bir ifadesi olduğundan bu, âlemin hakikatini akıl tarafından erişilebilir ve akledilebilir kılar." (s. 348).

Hermenötik ilişki sonucunda ortaya çıkan manaları *con-text* (İslami) olarak kabul eden yazar, sonra tekrardan Müslümanların *con-text*ten yola çıkarak yeni manalar keşfettiklerini, yani Müslümanların İslam'ı/İslami'yi; İslam'ın/İslami'nin de Müslümanları şekillendirdiğini beyan etmektedir. Hâcû-i Kirmânî'nin "Humay ve Humayun" adlı şiirinden yola çıkarak minyatüre edilen çizime burada değinmek açıklayıcı bir örnek olması açısından faydalı olacaktır. Şiirin ilk beytinde Humay, sevgilisinin fiziksel unsurlarını methetmekteyken devam eden beyitte Humay'ın yaşadığı aşk Sühreverdî felsefesindeki ışıkla bağlantılı olarak geçmektedir. Üçüncü beyitte Humay, sevgiliyi rüyada görünce {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}<sup>10</sup> ayeti gereği sevgilinin/Allah'ın Kuran'ın söylediği şekilde olduğunu anlar. Ancak birçok engeli aşır sevgiliye kavuşunca aradığı hakiki sevgili olmadığını fark eder. Son beyitlerde ise Leyla ve Mecnun'a telmihte bulunulur ve suretten manaya geçiş teşvik edilir. Buradan yola çıkarak, bu tablonun *pre-text*ten ilahi aşk ile elde edilen hakikatlerin {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} ayetiyle ifade edildiğini ve *con-text* olarak Leyla-Mecnun, Humay-Humayun şeklinde ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde hem şiir hem de minyatür İslami olmaktadır (s. 414).

Müellif İslam'ı hermenötik bir ilişkiler toplamı olarak tanımladıktan sonra eleştirdiği araştırmacıların yanıtladıkları noktaları açıklamakta ve kendi tanımının İslam tarihindeki çelişkili şeylerin hepsini bir arada ifade etmede tutarlı olduğunu söylemektedir. Zira İslam'ı hermenötik ilişkiler ağının tamamı ve sonucu (*con-text*) olarak tanımlamak, Batı aydınlanması sonrası ayrı epistemolojik kapsamlar olarak algılanan seküler, dinî, kültürel ve bilimsel alanları beraber düşünmemize ve anakronizme düşmememize yardımcı olmaktadır. Bu sayede İslam ne bir öze indirgenerek ne de ayrı ayrı dinler/özler olarak değil, bir bütün olarak anlaşılabilir. Zira Müslüman birey, *pre-text*, *text* ve *con-text* aracılığıyla bir anlam oluşturduğunda çelişkinin içkin olduğu bir İslam dünyasında yaşadığını bilmektedir. Bireyin oluşturduğu benlik algısı ve manalar zorunlu olarak çelişkiyi kabul eden ve onunla yaşayabilen bir formatta olmaktadır (s. 366).

Şahab Ahmed Müslümanlar arasında çelişik gibi görünen unsurların aslında Müslüman bireyler tarafından İslam dışı/çelişik kabul edilmediğini vurgular. Zira Müslüman birey, *pre-text*, *text* ve *con-text* aracılığıyla bir anlam oluşturduğunda çelişkinin içkin olduğu bir İslam dünyasında yaşadığını bilmektedir. Bireyin oluşturduğu benlik algısı ve manalar zorunlu olarak çelişkiyi kabul eden ve onunla yaşayabilen bir formatta olmaktadır (s. 366).

Eserin üçüncü bölümünde tartışılan konulardan birisi de başka milletlerden/inançlardan/felsefelerden İslam'a, İslam'dan da başka milletlere/inançlara/felsefelere geçen şeyler hakkındadır. İlk durumdakilere İslami denilip denilmeyeceği ve ikinci durumdakilerin İslam dışı olup olmadıkları gündeme getirilmiş, her iki durumda bulunan unsurların İslami olduğu kabul edilmiştir. Müslümanların hermenötik ilişki kurma süreçlerine dâhil ettikleri bütün şeyler İslam bağlamı içerisinde bir anlam ifade ettiğinden dışarıdan ithal edilen unsurlar da İslami sayılmaktadır. Buna göre felsefenin Platon'u ve Aristoteles'i *con-text* içerisinde Eflatun ve Aristo olarak karşımıza çıkmakta yani İslam'ın bir parçası/anamlı bir bütünü olmaktadır (s. 437).

İslami olan şeylerin dışarıya çıkarılması ise Sihizm dininde güreşçilerin düellodan önce "Yâ Ali" demeleri örneği üzerinden anlatılır. Ali figürü Müslümanlar için cihat eden genç kimseyi temsil etmesine rağmen, İslam dini dışındaki müntesiplerin bu ifadeyi kullanması

10 eş-Şûrâ 42/11.

ifadenin İslamiliğinden bir Şey eksiltmemektedir. Bilakis gayrimüslim kimsenin böyle bir eylemi, *con-text* ile kurulan ilişkiden ötürü İslami sayılmaktadır (s. 445).

Yazarın bu noktalara değinmesinin sebebi aslında Hodgson'ın *Islamicate* kavramıyla ifade ettiği Şeylerin, kendi tanımlaması içerisinde de anlamlı olduğunu göstermek içindir. Zira İslam medeniyeti içerisinde doğmayan lakin onun bir parçası hâline gelmiş olan Şeylerin ve doğrudan İslam'dan neşet eden lakin başka medeniyetlere de geçen hususların İslam kümesi içerisinde değerlendirip değerlendirilmeyeceği kavramlaştırma çabalarında önemli bir yeri haizdir.

Benzer Şekilde oryantalist bir söylem olan şeriat-kanun ayırımından ilkinin dinî olduğu ve iç dinamiklerden oluşturulduğu, ikincisinin ise seküler olduğu ve dışarıdan alındığı iddiası Shahab Ahmed'e göre anakronizme düşmekten başka bir Şey değildir. Zira Müslümanların zihinlerinde böyle epistemolojik olarak farklı iki alan mevcut olmayıp kanunlar da aslında *pre-texte* dayanan yani şeriata aykırı olmayan durumlardır. Yazara göre hukuk üretimi, yalnızca *texte* dayanan usul-i fikhî ile değil aynı zamanda *pre-text*ten yola çıkarak oluşturulan maslahat (*welfare*) ve saf akli ilkelerle de yapılmaktadır (s. 486) ki bu ikincisinin yansımalarını ahlak literatüründe bulmak mümkündür. Mimari eserlerde sultanlar hakkında yazılmış methiyeler (Allah'ın gölgesi, doğu ve batının fatihi gibi sıfatlar) ve Hûşhâl Han'ın adalet erdemini dindarlığa takdim ederek adil ama gayrimüslim bireyi zalim Müslümana tercih etmesi, Müslümanların *pre-text*in hakikatiyle yaptıkları hermenötik ilişki idrak edilmeden anlaşılması güç örnekler olarak kabul edilmiştir.

Nihayet İslam'ı anlamlandırmakta ve kavramsallaştırmakta karşılaşılan zorluklar, Shahab Ahmed'e göre modern dönemde Vehhâbiliğin İslam'ı sadece *texte* indirgemesine, *pre-texti* ve *con-texti* yok etmesine (mezarların yıkılması, Mekke-Medine'deki önemli Őahsiyetlerin izlerinin silinmesi vb.) ve mana-form ilişkisini koparmasına dayanmaktadır (s. 532-537). Müellif, üstü örtük olarak modern Müslümanların formun/*textin* dışına çıkmaları gerektiğini savunmakta ve önermektedir. Nasıl ki köleliğin tasavvur edildiği bir dünyayı yansıtan nassın (*textin*) varlığına rağmen kölelik ittifakla Müslümanlar tarafından kaldırılmıştır; kadınlar konusunda da (ve her konuda) böyle davranılması gerektiği kitapta vurgulanmıştır (s. 512).

Müellifin eserinde insani ve tarihî bir olgu olarak İslam'ı kavramsallaştırması, Batı akademisinde yer alan indirgemeci tavrın aksine daha kapsamlıdır. Ancak Ahmed'in İslam kümesini çok fazla genişlettiğini söyleyebiliriz. Eserde ortaya koyduğu tanıma göre 1350-1850 yılları arası Balkan-Bengal coğrafyasında gerçekteştirilen neredeyse her Şey İslami olmaktadır. Mesela eserde İslam öncesi filozoflar -özellikle de Aristoteles ve Platon- İslami kabul edilmekte, Mûsâ b. Meymûn ise İslami Yahudi bir figür olarak sunulmaktadır (s. 448). Yukarıda zikrettiğimiz Sih gürreşçilerin "Yâ Ali" demeleri de buraya dâhildir. Ancak sûfi geleneğin fikhî normlara muhalefetini zikrettiği örnekler (şarap-cinsellik vb.) yazarın kavramlaştırmaya çalıştığı ana akım Sünni paradigmasında (İslami Ortodoksluğunda) yer yer eleştirilmiş veyahut tevil edilmiştir. Yazara göre ise bu gibi unsurların mecaz (*metaphorical terms*) olarak kabul edilip tevil edilmesi mümkün değildir (s. 62). Nihai olarak bütün çelişkilerin



cemedilebilmesi için eserde sunulan İslam'ın/İslami'nin çerçevesi fazlaca geniş tutulmuştur.

Kapsamın genişletilmesinin sebep olduğu bir diğer sonuç ise ahlak literatürünün ve hükümdar kanunlarının İslam hukuku içerisinde değerlendirilmesi durumudur. Yazar fukahânın *pre-text* vasıtasıyla aklı ve dolaylı olarak maslahatı öne çıkardığını, bu sayede *texti* aşan hükümleri (kanunları ve ahlak literatüründe geçen hükümleri) kabul ettiğini söylemektedir (s. 505). Bu yargısı, eserde fıkıh ilminin *pre-textin* hakikatlerini tek başına onaylamadığı ve neredeyse tamamen *textteki* hakikatlerle kurulan bir hermenötik ilişki olduğunu söylediği pasajla (s. 353) uyuşmamaktadır. Yazarın fıkıh, şeriat ve İslam hukuku kavramları arasındaki bağı açıklamaması çelişkinin odak noktasını oluşturmaktadır. Ek olarak *texti* aşarak *pre-textin* hakikatleriyle hüküm vermenin tarihselciliğe götürüleceğine değinilmemiş ve eserde tarihselcilik tartışılmamıştır. İslam'ı doğru ve bütüncül bir şekilde anlamada vurgu sıklıkla *pre-text* ve *con-texte* yapıldığından *textin* önemi azaltılmış, sembolik kalmıştır.

Yazar argümanını desteklemek için klasik kitaplardan, İslam coğrafyasında kullanılan farklı dillerden çokça alıntılar yapmış, o kadar ki 60 sayfadan fazla bir bibliyografyaya yer vermiştir. Örneklerde öne çıkarılan önemli isimlerden birçoğunun Hint kıtasından olması, İslam araştırmalarında Arap-Osmanlı ekseninden daha doğruya doğru bir geçişi göstermektedir. Bu şekildeki bir kaymada ve uzak doğudaki isimlerin daha fazla tercih edilmesinde yazarın içine doğduğu sosyal ortamın etkisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kitapta zikredilen örnekler İslam'ı bütüncül bir şekilde anlamada Hint coğrafyasının mühim bir yer işgal ettiğini dolaylı olarak okuyucuya hissettirmektedir. Eserde zikredilen şahıslardan bazısının İslami Ortodoks düşüncede ana akım kabul edilmediği (sûfi düşüncenin Baklî üzerinden okunması gibi) ve başvuru bazı kaynakların otantikliğinin zayıf olduğu (Mevlana'ya isnat edilen sövgü ifadeleri (s. 100, 307) vb.) eleştiri noktaları olarak zikredilebilir.

Son olarak eserin İslam medeniyetini anlamada günümüze kadarki Batı akademisinin kavramlaştırma çabalarını uzun uzun analiz etmesi, indirgemeci bir tavrın insani ve tarihî bir olgu olarak İslam'la çeliştiğini ortaya koyması ve bütüncül bir okumaya tabi tutup nas (*text*) eksenli bir kavramlaştırma yapması, alanında dikkate değer bir çalışma olduğunu göstermektedir.

