

## **İdeoloji ve Teolojinin Ötesinde: Bir İslam Antropolojisi Arayışı**

### **Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam\***

**Abdul Hamid el-Zein  
Çev. Halil Saim Parladrı\*\***

İslam, entelektüel tarihimiz boyunca tek bir dinsel gelenek olarak anlaşılmiş ve diğer kurumsallaşmış dinlerde de olduğu gibi, anlaşılmak için kendi kendisinin rehberi olarak ele alınmıştır (25). İslam kavramı böylece konuyu tanımladığı gibi onun uygun yorumlama veya açıklama biçimlerini de tanımlar ancak bu çerçeveye uygun bulgular bu öncüllerle çelişmeye başlamıştır.

Bu çalışma öncelikle, söz konusu sorunun anlam ve karmaşıklığını göstermek için, İslam hakkında açıkça çelişen iki pozisyonu inceleyecektir: "antropolojik olan" ve "teolojik olan". İnsan, Tanrı ve Dünyanın doğasına ilişkin farklı varsayımlardan neşet eden bu perspektifler, farklı analiz dilleri kullanırlar ve dinsel hayata ilişkin farklı açıklamalar ortaya koyarlar. Burada, daha standartlaştırılmış teolojik paradigma için genel bir yorum yeterli görülürken antropolojik perspektif içindeki farklılaşmaları temsil etmek üzere, beş antropolojik çalışma ele alınmıştır. Tabii ki burada tartışılanlar, ilgili İslam çalışmalarını tüketmez ancak teorik görüşlerle etnografik betimleme etkileşimine dair bir tartışmayı mümkün kılan bazı temel yaklaşımlara örnek teşkil ederler. Tüm yaklaşımlarda, insan tecrübesinin evrensel bir biçimi olarak dinin ve özel bir örnek olarak İslamın anlamı baştan varsayılmış, sabit ve tartışmasızdır. Sonuç olarak, bunların her biri, evrensel bir özü, gerçek İslamı ortaya çıkarmak iddiasındadır. İronik olarak bu çalışmaların tecrübe ve anlayışlarında ortaya çıkan farklılık, çoğunlukla dinsel anlamın birliğine dair hassas öncüle meydan okur. Bu sayede tek, hakiki bir İslamın var olup olmadığını sormak mümkün hale gelmektedir.

Clifford Geertz'in çalışmaları, kapsamı ve çokyönlülüğü sayesinde araştırmaya başlamak için uygun bir konum sağlamaktadır. Geertz, her ne kadar İslami gelenek içinde dinsel tecrübeye ve anlamın birliğine dair tek bir biçim önerse de, aynı zamanda gündelik dünyada yaşadığı biçimiyle dinsel tecrübenin aktüel içeriğindeki çeşitlenmeyi de vurgular. Bunlar her ne kadar girift bir biçimde onun İslamla ilgili son çalışmasında (17) içerilmiş olsa da, bu çeşitliliğin nihai bütünleşmesini mümkün kılan teorik kavramlar hiçbir zaman sistematik olarak ifadelendirilmemiş veya açıklanmamıştır. Bu kritik

---

\*Annual Review of Anthropology, Vol. 6, 1977, pp. 227-254.

varsayımlar, sadece onun diğer çalışmalarında yer alan ifadeleri arasındaki örtülü ilişkiselliğin yeniden inşa edilmesi ile açık biçimde ortaya çıkarılabilir.

Geertz'e göre beşeri fenomen eşzamanlı olarak organik, psikolojik, sosyal ve kültürelidir. İnsan olmanın belirli evrensel problem ve nitelikleri, insanın biyolojik durumundan ve zorunlu toplumsal ve psikolojik süreçlerden kaynaklanır. Ancak bu varoluşsal problem ve koşullar insanın bilinci tarafından kavrandığında esnek ve muğlak hale gelir. Bu problem ve süreçler, insanın yegâne kapasitesi olan kültür boyutu aracılığı ile anlamlandırılır, organize ve kontrol edilirler (14, s. 52-63; 15, s. 51; 16, s. 5; 17, s. 16, 100; 18, s. 5). İnsan gerçekliğinin bu dört boyutu karşılıklı olarak belirleyicidir ve bu nedenle de son tahlilde tek bir analitik çerçeveye dâhil edilmelidir. Ancak kültür, özel olarak tüm tecrübenin yorumlama aracı olduğu için, Geertz'in insan varoluşu anlayışındaki merkezi kavram haline gelir. Kültür insanın, doğanın gerçekliği ve varoluş hakkındaki doğrudan ve maddi algısına düzen ve anlam sağlayarak, fikir edinmesini mümkün kılar. Bu anlamda kültür bir dizi kurum, gelenek veya âdete gönderme yapmaz ancak, dolaysız varoluşun yorumlanmasında özneler arası bir süreç olarak, hayatın kavramsallaştırılmasını sağlar (17, s. 93-94).

Dünyaya anlam verme kültürel süreçleri, insanın sembolik düşünme kapasitesinde temellenir. Tüm insanlar, tanımlandığında sembollere veya anlam taşıyan araçlara tutunan tecrübe nesnelere (olaylar, imajlar, sesler, jestler ve duygular) düşünce veya anlam atfeder (16, s. 5). Anlam da, bu nesnelere anlaşılabilir biçimlere dönüştürür. Bu anlamlandırma kapasitesi, insanın kendi varlığının yapısını kurabilmesi için belirli bir düzeyde tutarlılık taşımak durumunda olan sembol kalıpları olarak anlaşılan kültürel sistemlerin yaratımı ile sonuçlanır (18, s. 17).

Geertz'e göre semboller ve onların taşıdığı anlamlar, kültürel olarak tanımlanmış ve toplumsal olarak paylaşılmıştır. Birey zaten anlamlı olan bir dünyaya doğar. Seleflerinden kültürel yorumları alır, çağdaşlarıyla paylaşır ve kendinden sonraki nesillere aktarır. Bu anlamda sembolik düşünce her zaman sosyal, öznelerarası ve kamusalıdır. O, hiçbir zaman özel subjektif anlamın bilinmez, ulaşılamaz alanına sığmaz...

Bu nedenle, insan kendi sembollerini yaratırken bir yandan da bu semboller ona kendi gerçekliğinin doğasını tanımlar. Geertz için kültürün analizi bu sosyal, öznelerarası ve kültürel olarak yakın dünyaların çalışılmasına dayalıdır. O, sembollerini, düşüncenin ampirik ifadeleri olarak ele almak anlamında pozitif bir bilimdir. Geertz'in amacı, fenomenolojik kavramlarla ifade etmek gerekirse, "tecrübenin anlamlı yapısını inceleme ve tanımlama metodunu... yani tek kelimeyle kültürün bilimsel fenomenolojisini geliştirmektir." (16, s. 7) Bu yaklaşımda vurgu, "anlam"adır. Çünkü olay, eylem, kurum ve

nesnelerin ontolojik durumlarını doğrudan ortaya çıkarmak mümkün değildir, mesele bunlar bilince çıkarıldıklarında onların anlamlarını kavrayabilmektir.

Farklı kültürel sistemlerin oluşumu, bazı belirgin düşünce örgütlenme düzeylerine karşılık gelir. Geertz, çalışmaları aracılığı ile, enformel olarak din, sanat, sağduyu, felsefe, tarih, bilim, ideoloji gibi, çeşitli mümkün kültürel sistemlere göndermede bulunur (14, s. 62; 17, s. 94). Onun İslam tetkikinde sağduyu, din ve bilim, analizinin en esaslı sembolik formları haline gelir.

Sağduyu, insanın kendi doğrudan tecrübesine anlam vermesini mümkün kılan temel bir boyutu oluşturur (19). Sağduyu, gerçekliği elde etmenin yegâne yolu değildir, pratik gerçekliği yargılar, değerlendirmeler ve gündelik dile ait hikmet de inşa eder. Bu paylaşılmış fikirler ayrıntılı ya da derin düşünümün sonucu değildir, bunlar ancak gerçeklikle girilen tecrübi ilişki sonucunda ortaya çıkar. Sağduyu fikirleri yaşamın temel görünümünü gerektirir, öyle ki bunlar her zaman varmış gibi kabul edilirler.

Ancak sağduyu nosyonları, maddi gerçeklik ve insan yaratıcılığı arasındaki ilişki, hiçbir zaman kararlı değildir. İnsanın dünyaya angajmanının doğası artan farkındalıkla zaman içinde değişir ve mekândan mekâna farklılık gösterir. Bu nedenle sağduyu nosyonları değişiklik ve farklılık arzeder -ya da, deneyime açıklık getirmekte başarısız olduğunda sağduyunun otoritesi sarsılır ve daha genel bir yorumlayıcı düzen olarak din ortaya çıkar (17, s. 94-95). Din, Geertz'e göre, dünyanın daha geniş bir yorumunu sunar ve sağduyuyu düzeltme hizmeti görür. Bu bağlamda din ve sağduyu sürekli bir diyalektiğe girer ve bunun insanın tecrübi gerçekliğinin karşılıklılık taşıyan bir vasfı olarak çalışılması gerekir.

Geertz, dine iki önemli insan tecrübesinin sentezi olarak bakar: "dünya görüşü" ve "ethos". Her kültürde dünya görüşüne dair kolektif fikir, imaj ve kavramlar doğanın, benliğin ve toplumun esas gerçekliğini kurar. Bunlar, varoluşun bütün gerçekliğini tanımlar (13, s. 421; 17, 97). Ethos varoluşun değerlendirici yanını oluşturur ve sosyal ve kültürel yaşamın arzu edilen nitelik, tarz, ton ve niteliklerini ifade eder. O, şeylerin uygun şekilde yapılış biçimleriyle ilgilidir (17, s. 97-98). Ethos ve dünya görüşü ya da değerler ve varoluşun genel düzeni, devamlı surette birbirlerini doğrular. Onların karşılıklı ilişkileri, onları sadece nesnelleştirmekle kalmayan aynı zamanda evrendeki dağılık anlam ışınlarını yoğunlaştıran ve ele alınır, algılanır biçimde odaklayan güçlü ve somut biçimde ifadelendirilmiş kutsal semboller biçiminde tanımlanmıştır (13, s.421-422).

Dinsel sembol sistemleri tarihsel değişimin kaçınılmaz baskısına sürekli tepki verirler. Geertz, tarihi süregiden bir anlamın biçimlenmesi ve tortulaşması süreci olarak ele alır. Tarihin, sosyal bir dönüşüm süreci oluşturan -çünkü anlam özneler arasındır- anlam yaratımı dışında hiçbir yasası ya da süreci yoktur.

Herhangi genel bir açıklamaya ulaşabilmek için, tarih tersten çalışmalıdır zira orada hiçbir öngörülebilir ve zorunlu anlam dizilişi yoktur. Geertz büyük-ölçekli tarihsel zorunluluğu reddetmesine rağmen, gelenek kavramının zorlayıcılığını empoze eder. Uygarlıkların birçoğunda değişim imkânlarının yapısı, biçimlenme dönemlerinde kurulur (17, s. 11). Bu nedenle, İslam gibi gelenekler kültürel olarak paylaşılmış anlamların sürekliliği ile ortaya çıkmıştır.

Geertz'in çalışmalarındaki tarih kavramı içsel bir gerilim de ihtiva eder. Tarihsel değişim, bir yandan insanın onun aracılığıyla kendini bir insan ve kültürel varlık olarak kavramasını mümkün kılan, süregiden anlam yaratımı için zorunlu bir alandır. Diğer yandan ise değişim, sembol yaratımı, anlamları nesneleşmiş biçimlerde sabitleme niyetindeki insan tarafından sürekli olarak görmezden gelinir. Din bu çatışmayı yansıtır. Dış müdahale ya da fetih gibi aşırı değişim durumlarında dinsel sembol ve inançlar, kargaşa ve eski sosyal koşullarla çelişkili durumlar karşısında zayıflayabilir. Yine de imana sadakat erdemi sayesinde bu sembollerin ahlaki, estetik, bilimsel ve hatta pratik kararlar vb. gibi diğer tecrübe biçimlerini görmezden gelerek varlığını sürdürmesi aynı dercede mümkündür. Bu anlamda iman, değişimin gerçek muadili olmaktadır. İnanç, gerçekliği kısa süreliğine ya da kısmen dengeli hale getirirken, iman onu mutlak anlamda sabitlemeye çalışır.

Bunun dışında, sayesinde diğer kültürel sistemlerin anlaşılır hale geldiği bir başka tecrübe biçimi daha vardır: Bilim. Çünkü bilimin kendisi de bir kültürel sistemdir ve o da bir tür yorumlama süreci haline gelir. Yine de o, belirli tecrübe biçimleriyle sınırlı olan sağduyu ve dinden farklı olarak tüm insan varoluşu sürecinin gerçekliğini kavramak anlamında ayrıcalıklı bir anlama biçimidir. Bir bilim adamı olarak antropolog sadece gözlemlemek ve haberdar etmekle, yetinmemeli, yerlinin gerçeği yorumlamasını yorumlamalı veya "derin" betimleme (thick description) sunmalıdır (18). Bu derin betimleme, bilimsel tahayyül insan tecrübesinin esas doğasını anlamak için kendi kültürel eğilimlerini askıya alabildiği an başarılı olur. Geertz'in bakışına göre bilimsel açıklama, ifade karmaşalarının keşfedilmesi meselesidir. Açıklamak, anlamın karmaşıklığını onun sembolik biçimlerinin düzenini ortaya çıkararak yeniden organize etmek ve açıklamaktır (15, s. 47; 18, s. 16).

Dinsel tecrübeyi bilimsel olarak anlamak belki de en zordur. Bu öznel ruhani tecrübe anları tam anlamıyla bir iştirak gerektirir ve bu nedenle de özneler arasında hiçbir zaman doğrudan mübadeleye girmez. Daha ziyade, dolaysız dinsel tecrübe genellikle sağduyu kavramlarına tercüme edilir. Ancak, ayrıcalıklı bir yorumlama biçimi olarak bilim bu "ikincil revizyon" sürecini tanır, ona açıklama getirir ve dinsel sembollerini dolaylı olarak anlamaya muktedirdir. Dahası sağduyu biçiminde yeniden ifadelendirme, bilimsel zihinde dinin sosyal eyleme uygunluğu biçiminde görünür.

Geertz'in, *İslam Observed*'de (17) İslamın Fas ve Endonezya'daki farklı kültürel ifadelerini analiz ederken uyguladığı kültürün bu bilimsel fenomenolojisidir. Geertz burada kutsal sembollerin toplam dinsel tecübeyi oluşturan dünya görüşü, ethos, iman, sağduyu ve sosyal bağlamla karşılıklı ilişkilerini incelemiştir. Dinsel sistemin ve sosyal düzenin hassas içerikleri zaman içinde ve kültürden kültüre değişiklik gösterir. Bu çalışmada dinsel tecrübenin anlamındaki ayrıntılı ve çelişik varyasyonlar, hem tarihin baskısı hem de zaten verili kültürel veya sosyal geleneklerdeki ayrımlardan kaynaklanır. Ancak, Fas ve Endonezya *islam*larının karşılaştırılmasından türeyen anlamın karmaşık çeşitliliği, benzerliklerin -ana geleneğin kültürel ifade ve tarzlarının farklı oluşum ve dönüşüm süreçlerini kuşatan- yüksek analitik düzeyde ortaya çıkarılması niyetini taşır.

Çeşitlenmenin ilk faktörü basit bir ifadeyle tarihsel olayların rasgele sıralanmasıdır. İslam Fas'a 7. yy. gibi erken bir tarihte yeni kurulmuş dinsel bir cemiyetin gevşek tanımlanmış kavramlarını taşıyan Arap savaşçıları ile girmiştir. Endonezyalılar ise 14. yy'da tüccarların çok daha gelişmiş ve iyi düzenlenmiş İslami doktrinleri aracılığı ile İslamla tanışmışlardır. İslamın yabancı topraklarda köklerini ilk kez saldırdığı bu başlangıç dönemlerinde her bir toplumda İslami anlamın gelişebileceği ve değişebileceği sınırlar belirlenmiştir (17, s. 11). Bu sınırlamalar, farklı anlam "geleneklerinin" gelişiminin temeli olan, olası çeşitlenmenin sınırlarını da yaratmıştır. Geertz'in analizinin belki de en belirgin zorlayıcı noktası, dinsel sembol ve fikirlerin otantik görünebilmek için doğal olarak uymak zorunda oldukları sosyal düzenin doğasıdır (17, s. 20).

Fas'taki ilgili sosyal bağlam, dengesiz bir yerleşim düzeni ve süregiden bir düşmanlıktan oluşur. Dinsel semboller bu sosyal gerçekliği hem tanımlamakta hem de yorumlamaktadır. Parçalı bir toplumsal yapıya tekabül eden Fas İslamı, kimin yönetim ya da velayete ulaşabileceğini ya da ulaşamayacağını belirleyebilecek dinsel bir düzen ya da hiyerarşiden yoksundur. Bunun yerine, herhangi bir kişinin sosyal ya da dinsel durum ile bağlantısız biçimde sahip olabileceği kişisel karizma, otorite ve güç için yegane kriter haline gelmektedir. Veli, otorite sembolü olarak kendi doktrinini sofuca zorlayan bir savaşçı, kendi karizmasını güçlendirmek için devamlı mucizeler üretme peşinde olan ve mümkün olabildiğince çok kör takipçi talep eden kişi imajı üstlenir.

Endonezya ise bütünüyle farklılık arzeder. Nüfus kasabalarda ve etrafındaki tarımcı köylerde sessiz biçimde yerleşiktir ve sosyal ilişkileri de düzen ve işbirliği duygusu üzerinde inşa edilmiştir. Onların İslam versiyonu katı, derecelendirilmiş ruhaniliğin hiyerarşik düzenini ve en yüksek noktalara kimlerin geleceğini belirleyen kuralları içerir. Veli, kendi kendine yeten düzenin, içe bakış ve bireysel yenilenmenin sembolü haline gelir. Onun gücü otoritesinden

kaynaklanan kaba kuvvete değil, yıllarca süren meditasyon aracılığı ile elde ettiği içsel derinliğe dayalıdır.

Geertz, bu velileri, toplumun, anlamlı eylemlerini tanımlayan değer, kural, ideal ve fikirlerini nesnelleştirildiği metaforları veya kültürel inşaatları olarak görür. Her biri binlerce anlamı kucaklar ve yoğunlaştırır ve aslında birbiriyle uyumsuz olan öğeler arasında sembolik bir birlik yaratır (14, s. 58-59). Geertz, bu anahtar birleştirici sembollerin seçilmesi, karşılaştırılması ve onların ifadelerinin özel tarihsel ve sosyal boyutlarının araştırılması aracılığı ile bu yerel *islamlara* ait varoluşsal anlam kalıplarının değişik varyasyonlarını inşa eder. O, bir kültürün İslam tecrübesinin özgünlüğünü, diğerlerinden farkını büyük bir isabetle ortaya koyar. Fas velileri ve Endonezya velileri yoğunlaştırıcı metafor rolü oynarlarken anlamları artık hiçbir şekilde aynı olmayacaktır.

Bu dini tecrübelerin özgünlüğü ve tarihselliğine yaptığı vurguya rağmen Geertz, bunlara kolektif olarak "İslami" demeyi sürdürür ve "İslami bilinç" ve "İslami reform"dan bahseder. Onun referansta bulunduğu dinsel fenomenin birliği, insan varoluşunun nosyonları önvarsayımının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Geertz'e göre, insan gerçekliği en temel düzeyde tektir. O, var olmanın evrensel koşullarını gerektirir. Zira tüm insanlar için yerleşik dünya, özneler arası veya sosyal olarak paylaşılan sembolik ifade edilen anlamlar aracılığı ile inşa edilen tecrübe edilmiş bir dünyadır. Geertz sadece paylaşılmış tecrübenin gerçekliğini değil, ayrıca onun ifade edildiği biçimleri de ortaya koyar. Onun İslamla ilgili çalışması sağduyu, din ve bilimin önceliğini vurgular. Bunlar, her ne kadar kültürel ifade edişlerin içeriklerine göre çeşitlilik gösterse de, biçimleri ve birbirleriyle karşılıklı ilişkileri sabit ve evrensel kalmaya devam eder. Bu biçimlerin dinamikleri ve içeriklerinin ifadeleri tarih denilen varoluş boyutunu ortaya çıkarır ve anlamın zaman ve mekân içindeki sürekliliği de tarihsel anlam geleneklerinin oluşmasına yol açar.

Böylece İslamın tüm ifadeleri bu evrensel şartların iki boyutu aracılığı ile anlam birliği kazanır: İlki özgün dünya görüşü ve ethosun entegrasyonu gibi bazı kesin tanımlanmış karakteristiklerle bir tecrübenin, dinin dışavurumu... İkincisi de orijinal ifade ve onu zaman ve mekânda takip eden diğerlerinin ayrı gerçeklikler biçiminde değil, sosyal anlamın paylaşımı süreci aracılığı ile bağlanmış temel sembolik zeminde dikkatle ilişkilendirilmiş tarihsel olarak süregelen bir anlam geleneği... İslamı, Wittgenstein'in aile benzeşimi nosyonu açısından anlamak mümkündür. Kışkırtıcı benzerlikler birçok nesil için geçerli olmuşa benzemektedir. Yine de dikkatli bir bakış gösterir ki, hiç bir karakteristik benzeri gibi ele alınamaz. Daha ziyade vasıflar örtüşür ve kesişir. Düzen, tekil bir gelenekteki bir yönelimden daha azdır. Süreklilikler dolaylı bağlantılardan ve bir bakışta fark edilen karşıtıklardan kaynaklanır (20). İslamın bütünlüğünün onun felsefi önermeleri düzeyinde kurulmuş olması, Geertz'in güncel tecrübe düzeyinde de "İslami" bir bilinçten bahsetmesine olanak

tanımaktadır. Her bir bireysel tecrübe, dinsel tecrübeye tahsis edilmiş evrensel karakteristikleri ve tüm İslam geleneğini akla getiren bu özgün paylaşılmış anlamları ihtiva eder.

Geertz'i (normalde karşıtlaşacağı) diğer antropolojik analizlerle bir araya getiren, İslamın farklı ifadelerini insan gerçekliğinin evrensel anlamı düzeyinde birleştirebilecek olan bu nosyondur. Crapanzano, Fas İslamındaki *Hamadsha* mezhebini tartışırken (8), kültürü tecrübenin öznel arası yorumuyla değil, Freudyen bir bilinçdışının ifadelendirilmesiyle ilişkilendirir. Bu psikolojik perspektiften bakıldığında, kültürü oluşturan tüm bilinçle bilinen ve kabul edilen anlamlar tesadüfi ve yanılısamalı hale gelir. Onların yegâne gerçekliği, insan ruhunun evrensel içgüdü ve çatışmalarının bastırılması ve sosyal kontrolü olgusunda yatar. Bu nedenle İslam, kültürel ve buradaki gibi dinsel bir ifade biçimi olarak alındığında, bu arkaplandaki gerilimlerin tarihsel bir temsili olur. Bilinçli anlam düzeyinde İslamın farklı ifadeleri farklı kültürel gerçeklikler olarak değil, tek bir gerçekliğin üzerine inşa edilmiş tarihsel biçimde ilişkilendirilmiş ideolojiler ve yanılısamalar olarak düşünülür. Tüm İslamları ve genelde tüm dinleri birleştiren bu mutlak gerçek, bilinçdışında ve insan ruhunun evrensel koşullarında yatar.

Crapanzano'nun analizleri, Fas'taki tekil bir İslami tarikata, *Hamadsha*'ya odaklanır. Onun niyeti onların İslamı ifadelendirme biçimlerinin toplumsal yapıdaki, değerlerindeki ve rol beklentilerindeki evrensel ruhsal çatışmaları çözümlemek için nasıl inşa edildiğini ortaya çıkarmaktır. *Hamadsha* müridleri çoğunlukla Araplardan oluşur. Geleneksel aile yapılarında erkek tam otoriteye sahipken kadınlar pasif ve itaatkârdır. Ancak Arap baba bu kadınsal itaati -aynı zamanda hem babasının taleplerine boyun eğip hem de baskın erkek davranışına uygun davranmaya çalışan- oğuldan da bekler. Bu nedenle gerilim görünür hale gelir. Erkek çocuk bir kız gibi yetiştirilir ve fakat kendisinden bir erkek gibi davranması beklenir. Eğer o, erkek idealine uygun davranırsa bu niteliğini babasına meydan okuyarak kaybetmiş olacaktır. Crapanzano'ya göre cinsel içgüdülerden türeyen ve Freudyen psişede kök bulan bu çatışmalar, *Hamadsha* dinsel tecrübesi aracılığı gerçekleştirilen kurtuluş (psikanalitik boşalma, kurtuluş -katarsis- ç.n.) ihtiyacını meydana getirir.

Hem mit hem de ritüel bu gizli psişik anlamları ortaya çıkarmak üzere yorumlanır. *Hamadsha*'nın iki baskın velisinin (Seyyid Ali bin Hamdush ve Seyyid Ahmed Dghughi) mitleri hâkimiyet ve itaat, erkek ve kadın karşıtlaşmasını yeniden yaratır. Velinin ilişkisi baba ve oğlu arasındaki bağlantıyı andırır. Seyyid Ali aktif, baskın bir rol oynarken Seyyid Ahmed erkekliğini ötekinin düzenine itaat ederek kanıtlar. Ritüellerin doğru anlamı, bu çatışmaların dolayımlanmasıdır. Hadra ritüelinde dışı şeytan Aisha, erkeğin kadınsılaşmış durumunu ve aynı zamanda erkekliğini temsil eden dışsallaşmış bir superego olarak işlev görür. Bu şekilde o, erkek katılımcıların

feminen rolün yarattığı travmadan geçerek kendi ideallerini bulmalarına yardım eder.

Yukarıdaki yorumlar tam anlamıyla iki öncüle dayalıdır. İlk olarak Crapanzano, Freudyen psişedeki cinsel baskı merkezli hipoteze dayanır. Ve ikinci olarak o, kendi teorik pozisyonunu onaylayan, Arap erkek ve kadını arasındaki ilişkiye dair basit ve kesin bir hâkimiyet ve boyun eğme karşıtlığına atıfta bulunur. Crapanzano, Freud gibi, önceden belirlenmiş bir anlam bulmak için, konusu hakkında aşırı sınırlamalar koymaktadır. Çünkü bilinçle açıklanmış tüm kültürel anlamlar saf ilüzyonlar olarak lanetlenmişlerdir ve onlar altta yatan aynı gizli gerçekliğe indirgenmelidirler. Onun Freudyen varsayımları anlam evrenini, tüm insanlığın tecrübesini kültürel arkaplanlarını hesaba katmaksızın belirleyen, sınırlı ve tam anlamıyla sabit semboller dağarcığıyla -içgüdüler-sınırlamaktadır.

Bu nedenle Crapanzano'nun analizi *Hamadsha* mitlerinin birçok versiyonunun analizine ihtiyaç duymaz. Onun, diğerleri yerine, aynı insani gerçeği açığa çıkaran bir tanesini incelemesi yeterlidir. Yine de bu varyasyonlar anlamlı sorular ortaya koyar. Bir efsanede Seyyid Ali, Seyyid Ahmed dışı şeytanı geri getirmeden önce ölür bir diğerinde de Seyyid Ahmed döndükten sonra ölür. Olaylar dizgesindeki bu türden ince farklar, velilerin ilişkilerine veya dışı şeytanın gücüne ilişkin gerçekliğin Crapanzano tarafından verilen yorumuna uygun düşmeyen yorumlar gerektirir.

Ancak, Crapanzano'nun benimsediği Freudyen paradigma perspektifinden bakıldığında bu kültürel anlam varyasyonları insan tecrübesi anlayışına yeni bir şey katmamaktadır. Farklı kültürel ifadeler farklı insan gerçekliklerini ayırt etmez ancak, sadece sayesinde insanın tek ve evrensel bir gerçekliğe sığındığı bir imgelem kipi sağlar: Arzuların ne bastırılabilirdiği ne de tatmin edilebildiği çözümlenemez durum, travmatik arkaik tecrübe... Böylece tüm özgün ve farklı kurumlar, düşünceler ve olaylar sadece insan daha önce ne yapmış ise onu tekrar eder ve onların zamanda veya tarihteki varyasyonlarını, hiçbir kaza ya da sürpriz olmaksızın, yeniden yaratımlarının sonsuz ardışıklığına indirgenir.

Freud'u bu bağlamda okumak, analiste ilüzyonun altındaki gizlenmiş gerçekliği görme ayrıcalıklı gücünü sağlar. Ricoeur'ün de dediği gibi "bu, saf ve basit indirgeme olarak anlaşılabilir" (30, s. 192). Ancak Freud başka bir tarzda da okunabilir -örneğin Ricoeur'ün okuduğu gibi... Yorumlama tekil bir anlama dönmek zorunda değildir. Zira bir sembolün bir anlamı olduğu, böylece bilinç düzeyindeki tüm çeşitli anlamların gizil olan gerçek anlamı sakladığı ve bu anlamların yaşayan kişinin değil, sadece analistin kavrayabileceği çarpıtmalar olduğu kabul edilir. Ancak sembol açık bırakıldı ise onun gerçek anlamı artık bir sır olmaktan çıkar ve sürekli yorumlama ile restore edilen bir gizem haline gelir.



Bu kültürel yorumlamalar olmaksızın psişenin sabit içeriği susar ve sembolik ilişkiler de varolamaz (29, s. 91-98). Anlam da bir kerede ve doğru olarak yorumlanamaz ancak, Geertz'in durumunda olduğu gibi, insan hayatındaki anlamı ortaya çıkarmak için sürekli olarak yeniden yorumlanır.

Şurası açıktır ki Crapanzano'nun paradigması, anlamın kökensel tecrübedeki (primordial experience) yeri yanında, insan, bilinç ve tarih hakkında kesin iddialar içerir. İnsan yaratmadığı bir dünyada hapistir ve ondan kurtulmaya dönük her türlü çaba da akim kalır. Bu bağlamda, tarih ve değişim yalnızca birer ilüzyondur. İslamın dinsel ifadesini içeren bilinçli anlam veya kültür, kökensel tecrübenin özsel gerçekliğini görmezden gelmek ya da örtmek için bir mekanizmadır (31, s. 114-131).

Hayat, tarih ve bilince ilişkin bu karamsar bakış, Geertz tarafından atıfta bulunulan insan gerçekliği ile karşıt biçimde ele alınabilir. Geertz'e göre insanın dünya ile diyalektik ilişkisi -refleksiyon ve niyetlilik aracılığı ile- verili ve anlamsız algıları anlamlı, yaşanan insan dünyasına dönüştürür. Refleksiyonun biçimi ve yoğunluğu sosyal olarak verili dünya üzerine pasif refleksiyondan, dünyanın olduğu gibi kabul edilmediği, sorgulandığı yeniden yorumlandığı ve bazen yerinden edildiği aktif ve eleştirel refleksiyona dönüşür. Ancak bu eleştirel ve şüpheli durum anlam ya da bilinci saf dışı bırakmaz; daha ziyade her birini geliştirir. İnsanın kabiliyetlerinin ve yaratıcılığının sınırı yoktur; gelişme, insan tarafından kendi tarihi boyunca yaratılan anlamlı kavramlardan biridir.

Ancak, anlam üretmeye devam etmek için, insanın kendi verili gerçekliği üzerine düşünmesi, onu değiştirmesi ve hatta yadsıması gerekir. Ancak onun bunu yapabilmesi için gerçekliği sabit ve tamamlanmış biçimde değil farklı ve yeniliğe açık biçimde ele alması gerekir. Bu saydamlığa izin vermeyen sosyal sistemler insanı, tarihi ve bilinci fosilleştirir. Geertz, çalıştığı İslam toplumlarındaki dengeyi tasvir ederken bu tarz sınırlandırmaların gücüne gönderme yapar: Fas ve Endonezya'da birinin Tanrının öldüğünü söyleyebilmesi için çok zaman geçmesi lazımdır. Her iki toplumda da anlam sistemleri toplum üyelerine, onların gerçekliğini sorgulamaktan veya eleştirmekten kendilerini menedecekleri derecede sosyal ve dinsel olarak empoze edilmiştir.

Ancak bazı İslami toplumlar, Batılı ideoloji ve bilim ile daha sık ve daha politik anlamlı karşılaşmalara uyarlı biçimde dünyayı anlamlandırmalarının temelindeki dini varsayımlar üzerinde daha eleştirel düşünmeye başladılar. Burada ele alınacak iki monograf da toplumsal değişimin dinsel yapı üzerindeki etkisi ve geleneksel yapının bir bütün olarak şekil değiştirmesini konu alır. Bujra'nın katkısı (7), güney Arabistan'da bir kasaba olan (Hadramut'taki) Hureidah'daki toplumsal tabakalaşma politikasını konu alır. Gilsenan'ın çalışması (21) mistik bir tarikatın oluşumunu ve onun 20. yy. Mısır'ının sosyal ve

politik değişimi ile ilişkisini araştırır. Her ikisi de daha önce destek sağlayan toplumsal düzenlemelerin geri çekilmesine nasıl dinsel bir tepki verdiklerini inceler. Her ikisi de, her ne kadar bu iki toplumdaki ekoloji, toplumsal yapı ve hatta İslam tarihi farklı olsa da, toplumsal başkaldırının şimdilerde meydan okuduğu, iyi tanımlanmış, sabit ve kapalı geleneksel dinsel sembol ve anlam sistemleri olarak karakterize edilirler.

Güney Arabistan'da geleneksel olarak dinsel seçkinleri temsil edenler *Sadah* ya da Peygamber soyundan gelenlerdir. *Sadah*, kendini, şecerelerini Peygambere dayandırarak tanımlar. *Sadah*, dinsel bilgi ile ayrıcalıklı bir soy kavrayışı arasında zorunlu bir karşılıklık iddia ederek dinsel ideolojinin içeriğini yaratma ve bu ideolojiyi insanlar üzerinde uyulama otoritesine sahip olur.

*Sadah*'a göre Peygamber soyundan olmak, kendilerine, sayesinde bir dinsel semboller sisteminin içeriğini yarattıkları, üstün bir bilgi sağlar. İnanırlar ki onların İslamı sadece *Kur'an*'ın veya Peygamber Sünnetinin bir yorumu değil daha ziyade ataları Muhammed'den devraldıkları asıl İslamdır. Onlar sadece insan ve Tanrı arasında tek dolayım olmayı değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki doğrudan temsili olduklarını, dünyanın düzenini restore ettiklerini ve Tanrı'nın Sözüne uygun olarak hem doğayı hem de sıradan insanın doğasını tanımladıklarını iddia ederler. Bu bilgiye erişim ise kapalı bir dinsel eğitim sistemi ile kontrol edilir. Bu eğitim her ne kadar teorik olarak gelenek aracılığı ile her sosyal kesime açıksa da buna sadece *Sadah*'ın veya dinsel bilgiye uygunluğunu *Sadah*'ın belirlediği Meşayih'in (şeyler zümresi ç.n.) erişimi vardır.

*Sadah*, daha sonra kendi belirleyici pozisyonunu empoze eder ve dinsel ideolojiyi, inşa ettikleri kesin sosyal ve politik kontrol araçlarıyla toplumdaki gruplar üzerinde sürdürür ve bu güçleri dinsel otorite aracılığı ile meşrulaştırır. Kabilevi kan davalarına hakemlik yaparlar ve kabilelerin barışçı biçimde bir araya gelebilecekleri sığınak kasabalar oluştururlar. Bu sayede nüfusun geri kalanını -fakirler (*Masakin*) olarak bilinen köylü ve zanaatkarları ve güçsüzleri (*Du'fa*)- da kabilelerin saldırılarından korumuş olurlar. Her ne kadar *Sadah*, kutsal soy sembolü hikmetiyle birleşmiş bir grup olsa da, Masakin zümresinin çeşitli parçaları ve birçok farklı kabile arasında politik ilişkileri düzenleyen bir ağ olarak büyük bir alanda yerleşmiş ve dağılmış durumdadır. Onlar bundan başka diğer toplumsal gruplara, kendi sosyal kesiminden ya da daha aşağı bir sosyal kesimden kadınlarla (bu durumda çocuk babanın statüsünü alır) evliliğin (*Kafa'ah*) dinsel meşrulaştırılması aracılığı ile nüfuz ve onları kontrol ederler. Ancak hiçbir kadın, bir alt statüden biriyle evlenerek çocuğunun statüsünü düşüremez. *Sadah* bu sistemi izleyerek tüm düşük sosyal gruplar arasındaki akrabalığı kontrol eden hassas bir denge yaratır ve bu durumda bu tarz evliliklerden doğan çocukların kendilerinin olduğunu ifade ederek kendi yüksek konumlarını sürdürürler. Dinsel ideolojide inşa edilmiş olan bu kontrol araçları ile *Sadah*, politik gücü, sosyal prestiji ve ekonomik üstünlüğü elinde toplar.

Bu tarzda inşa edilmiş bir toplumda, toplumsal değişme dinsel elit ile dizginlenmiştir. Eğer hareketlilik mümkünse ancak aşağı doğrudur, yukarıya doğru değil (7, s. 112). Bujra bu yapıda sadece iki adet potansiyel değişiklik imkânı görür: ilki aşağı sosyal kesimlerin başka sosyal sistemlerin ve fırsatların olduğu yerlere göçü, ikincisi ise politik müdahale... Göçmenler, kurulu hiyerarşiyi toptan ortadan kaldırmaksızın *Sadah*'ın da yerleşik ve ünlerinden dolayı ekonomik avantajlara sahip olduğu kasabalara yerleşir. Her ne kadar İngiliz işgali kabileleri silahsızlandırıp etkisizleştirerek *Sadah*'ı bir politik güç olmaktan uzaklaştırmışsa da, *Sadah*, ekonomik ilişkileri belirlemeye devam etmektedir. Bujra iddia eder ki, asıl değişim ancak bu ekonomik altyapı hangi araçla olursa olsun değiştiriliğinde söz konusu olabilir.

Bujra, çalışmasında İslamı bir elit tarafından yaratılmış ve kitle tarafından kabullenilmiş ve üreticileri tarafından sosyal, ekonomik ve politik hiyerarşileri manipüle etme imkânı veren düşünceler dizisi olarak ele alır. Bu anlamda İslam, araçsal bir ideolojiye indirgenir. Bujra kendi anlayışına göre dinsel sembollerini politik ve ekonomik amaçlara ulaşmak için bilinçli araçlar olarak yorumlar. Kitlenin *Sadah*'ı sayması, onun üstün konumunu onaylayan bir boyun eğme işareti haline gelir. *Ve Kafa'ah* evlilik kuralları da yalnızca *Sadah* diğer tüm gruplarla evlilik yapabilirken diğerlerinin yapamamasını sağlayan bir mekanizma olarak anlaşılır. Crapanzano gibi Bujra da anlam ve yorumlama sistemini kapatır. Crapanzano bilinçdışı deyimini kullanırken Bujra politika ve hâkimiyet deyimlerini kullanır. Dinsel fenomenin anlamlı bir dünya yaratmadaki önemini, değişen tarihsel koşulların sosyal ve ekonomik açıklaması lehine sorgulayan Bujra, *Sadah*'ın konumunu ve dinsel sembollerinin anlamını sistemin kendi terimleriyle ifade etmek yerine kültürel sistemlerine empoze edilmiş dinsel sembollerin analitik bir referans çerçevesinde yorumlayarak bitirir.

Bir bakıma, Gilsenan'ın değişen bir toplumdaki İslamın ifade edilmesini analizi (21) bu sorunu geçiştirir. O, Mısır'da toplumsal bir karmaşa esnasında bir velinin ve onun Tanrı ve insan varoluşu vizyonunun ortaya çıkışını incelemektedir. O, veliyi, Weber'de olduğu gibi, sahip olduğu eşsiz ve kişisel güç ile toplumsal karmaşa dönemlerinde varoluşun anlamını şekillendiren ve bir grup insanı vizyonuna kendini adamaya ikna edebilen karizmatik bir lider olarak tanımlar. Weber, her ne kadar Gilsenan vurgulamasına da, "insanları 'içten' dönüştüren ve maddi ve sosyal koşulları da devrimci iradeye göre şekillendiren" karizmatik liderliğin devrimci karakterini ve inancı vurgular (40, s. 1116). Karizma akılsal-yasal kurallarla bir çatışma olarak başlar: "Ancak, onun yönelimi devrimcidir ve her şeyi yeniden tanımlar: O, geleneksel ve akılsal kurallarda güçlü bir kırılma yaratır: "şöyle yazılmıştır, 'sana şunu söyleyeyim'" (40, s. 1115). Karizmatik liderin yarattığı anlam sistemi, inananların hayalgücünü ele geçiren ve kendisini sorgusuz takip etmeye ikna eden yeni, kişisel ve duygusal kavrayışlar biçiminde olmalıdır. Karizmanın özü onun spontanlığından

kaynaklanır ve karizma, rutinleştğinde ve kişisel olmaktan çıktığında da ölür. Bu nedenle saf biçimde karizma, biçimsel ve sabit kurallar ve anlamlar sistemini temsil eden bürokrasi ile karşıtlaşır.

Gilsenan'ın veliyi karizmatik bir lider olarak analizi, daha ziyade Weber'in, Edward Shils'le birleştirilmiş, karizmanın sıradışı niteliğine vurgu yapan ancak sonra onu toplumun kurulu düzeni ile ilişkilendiren yorumuyla paraleldir (4, s. 570-614). Gilsenan tarafından tasvir edilen veli, sosyal düzene muhalif değildir. O, daha ziyade kişisel bir vizyon ile beliren, buhran zamanlarında ortaya çıkan ve devlet tarafından yaratılan örgütsel ihtiyaçlara uygun olarak mistik bir düzen kurmaya çalışan bir liderdir. O, bir devrim yerine bir sosyal yeniden düzenleme niyetindedir.

Veli Seyyid Salama er-Radi'nin (1867-1927) ortaya çıktığı zamanlarda Mısır'da İngiliz işgali ve Batılı toplumların teknolojik ve ekonomik başarısı, geleneksel değerleri, toplumsal yapıyı ve dinsel düzeni -başarımın yükselen seküler araçları karşısında, özellikle de mistik tarikatların itibarı kırılmıştır- olumsuz etkilemekteydi. *Ulema* yani otoritesi *Kur'an*'ın biçimsel ve hukuksal yorumuna dayalı olan dini seçkinler, İslamın imajını ihya etme ve kavramlarını saflaştırma ve yapısını biçimselleştirme çabasında devletle birleşmiştir. Bu nedenle, 1903 yılındaki resmi bir kararla mistik tarikatlar, bürokratik bir sistem içinde bir araya getirilmiştir. Ancak buna rağmen, onların tabii biçimde değişken olan intisap nosyonları, üyelik biçiminin devamlı surette değişimine ve bu da bu tarikatların bölünmesine etki etmiştir. Bu durumun yarattığı politik itibarsızlığa laik eğitim de eklenince, politik partiler ve sosyal dernekler, mistik tarikatların ve bilginin tüm meşruiyetini sorgulamaya açmıştır.

Veli Seydi Salama er-Radi mistisizmin seçkinliğini, yükselen orta sınıfın ihtiyaçlarını karşılayacak ve çalışan sınıfa dinin kişisel bir ifadesini sağlayacak yeni bir tarikat kurarak, geri getirmeye çalışmıştır. O, geleneksel mistik liderliğin gerekliliklerine sahipti: o, dini liderlerin eskiden beri varolan öğretilerini edinmişti ve Tanrının doğaüstü gücüne nail olduğunu iddia etmekteydi. Bu anlamda Mısırlı veli, Geertz'in Fas'ta bulunduğu mucizevi karizma ile *Sadah*'ın soydan taşıdığı karizma arasında bir uzlaşma tesis etmiş olmaktadır. Onun gücü hem vahiyden hem de öğreticilerin kutsal soyundan kaynaklanır. Yine de, bu hızlı modernleşme döneminde veliliğin meşrulaştırılması biçimsel teolojik bilgiyi de gerektirmektedir. Her ne kadar eski mistisizm teoloji öğrenme konusunda ikircimli idiyse de, şimdilerde onu da içerdiği iddiasındadır. Bu nedenle Seyyid Salama er-Radi biçimsel teolojinin o dönemki cari ilkelerini mucizevi bir biçimde Tanrıdan direkt gelen bilgi ile birleştirmiştir.

Onun kurduğu tarikat Hamidiye Şadiliye, onun kesin bir roller ve işlevler hiyerarşisi tanımlayarak hükmettiği bir yasalar külliyatı üzerinde temellenir. Her bir üye, veliye ya da temsilcisine karşı sorumludur. Üyelerin eylemleri dikkatlice

izlenmekte ve tarikatın diğer dalları, yasaya uygunluklarını denetlemek için zaman zaman incelenmekteydi. Geri alınamayan kutsal bir yemin, ahit ve tarikata yaşam boyu adanma gerekiyordu. Velinin getirdiği dinsel yeniliklerin yapısı, mistisizmin meydan okuduğu, mevcut biçimsel bürokratik katılık biçimine dönüşmüştü.

Gilsenan'ın analizindeki belki de en karışık veçhe karizma çerçevesinin bu velinin sosyolojik gücünü açıklamak için kullanılmasıdır. Eğer araştırma sürdürülmüş olsa, mistiğin kavramın gerektirdiklerine sahip olmadığı belli olacaktır. İlk veli, aslen Qawigjiya-Şadiliye tarikatı üyesidir ve yeni kuracağı tarikatın takipçilerini de bu gruptan seçmiştir (27). Bu nedenle o, tarikatı kendi kişisel karizması sayesinde değil, ancak bir grubun, hâlihazırda politik ve sosyal olarak adanmaya hazır üyeleri arasından sistematik üye toplama aracılığı ile kurmuştur. İkinci olarak Mısır'daki Şadiliye tarikatının tarihi, teolojik kavramlar ve mistik bilgi arasında bir uyumluluk durumu ortaya koyar (33. s. 162-190). Seyyid Salama'nın teolojik formülasyonları mistisizmle birleştirme çabaları, Weber'in karizmatik lider tanımıyla uygunluk içindeki kişisel ve devrimci bir sentez biçiminde olmaktan ziyade hâlihazırda kurulu kalıpların bir yeniden şekillendirilmesidir.

Sonuç olarak, yeni tarikatın bürokratik yapısı, karizma aracılığı ile oluşan değişimin doğasına terstir. Veli, yasaları ve kutsal yemin aracılığı ile karizmatik bir mesajı karakterize eden sürekli yeniden yorumlama sürecini ilga eder. Gilsenan bile, sosyolojik ölçüte göre velinin karizmasının, zamanın Mısırındaki sosyal ve politik hayattaki değişimin doğası, yönü ve yoğunluğunu yakalamayı başaramadığını kabul etmektedir. Onun vizyonu ve örgütü bunun yerine, daha çok biçimsel olarak yapılaşmış dinin geleneksel kavranışına uygun statik bir dünya resmi çizmektedir.

Şimdi ise dinin sosyal süreçlerdeki uygun rolü nedir sorusu gündeme gelir. İslamı sosyoekonomik temeli yönlendiren politik bir ideolojiye indirgeyen Bujra'dan farklı olarak Gilsenan, dinsel anlamın, karizma aracılığı ile, sosyal yaşamın tarihsel bağlamdaki doğasını yaratımını ve tanımlamasını anlamaya çalışır. Bu şekilde o, Geertz'in de vurguladığı, dinin kültürel anlamını ortaya çıkarmış olur. Yine de Bujra'nın analizinde din, temelde bir sosyal gerçekliği örtmek ve meşrulaştırmak için vardır. Bujra'ya göre din, sosyal dünyayı manüple eder; Gilsenan içinse sadece tanımlar ve düzenler. Sonuçta karizmatik velinin ve dinin rolü, genel olarak belli sosyal ve politik koşulları karşılamaktır. Bu taleplerin karşılandığı düzey, velinin başarısını ve dinsel sistemin meşruiyetini belirler. Eğer dinsel araçlar değişen sosyal ilişki ve eğilimleri karşılamaya yetmezse alternatif çözümler olarak yeni kurumlar tezahür eder. Bu nedenle hem Bujra hem de Gilsenan için sosyal değişme süreci tek bir yol izler. Ve İslam daha modern ve rasyonel bir toplum biçimi yerini alana kadar geçici bir ideolojik engel haline gelir.

Hem Gilsenan hem de Bujra'ya göre din, kendi sosyal temelini sınırlar ve dengeler. İslami toplumlar, eğer Batı ile temastan kaynaklanan dışsal değişim güçleri olmasaydı, kendi İslami dünya görüşlerinin belirlediği bir katılık nedeniyle geleneksel bir biçime hapsedilmiş olabilirlerdi. Bu noktada İslamın hem Güney Arabistan'daki hem de Mısır'daki görünüşleri, gerek toplumun başka boyutlarındaki değişimlere direnerek (*Sadah* örneğindeki gibi), gerekse de bürokratik mistik tarikatların kurulması ile yeni sosyal ve politik koşullara yeniden uyarlanma aracılığıyla değerlerine karşı bir hata işlemişlerdir. Her iki örnekte de din kendi başına gelişimsel bir güç değildir.

Dinin tabii olarak durağan bir biçimi olduğu düşüncesini eleştiren Eickelman'dır (9). O, tarihi, sosyal gerçeklik ve dini de içine alan tüm kültürel veya sembolik sistemi sürekli bir değişim durumu olarak ele alan, hâkim teorik bir perspektif haline getirir. O, diğer değişim modellerini, değişimi mümkün kılan sosyal süreçleri hesaba katmadan, iki statik durumu sadece önce ve sonra biçiminde karşılaştırdıkları için eleştirir. Gilsenan ve Bujra kesin olarak bu kategoriye denk düşer. Onlar geleneksel ve dengeli İslami toplumları Batı ile temasın sonucu olarak geliştiği düşünülen yeni toplumsal biçimlerle kıyaslarlar. Ayrıca onlar bu değişimin temeli olan her topluma içkin olan diyalektiği görmezden gelirler.

Eickelman, bu süreçlerin karmaşıklığını ortaya çıkarabilmek için sosyal gerçekliğin hem senkronik hem de diakronik boyutlarda analiz edilmesinde ısrar eder. Toplumun zaman içindeki diakronik görünüşü karakteristiklerinin özgün ve özel olduğu biçiminde bir anlayış gelişmesine neden olur; senkronik bir analiz de belirli bir andaki ögeler arasındaki karşılıklı ilişkileri, kaçınılmaz olarak değişime yol açan sembolik ve sosyal arasındaki gerekli karşıtlıklardan çıkan bilgi aracılığı ile ortaya çıkarır. Bu nedenle bu iki bakış açısı karşıt olmaktan çok başka antropolojik yaklaşımlarda da olduğu gibi birbirini tamamlayıcı mahiyettedir (32, s. 153-164). Eickelman bu bağlamda, Max Weber'in ayak izlerini takip eder. O, Weber'in sosyolojik ve tarihsel analizleri arasında temel bir karşıtlık olduğunu iddia edenlerin görüşlerini çürütmeye çalışır (32, s. 518-528).

Weber'in çalışmalarında dolaysız olarak verili olan gerçeklik tanımlanmamıştır, kaotiktir ve deneyimin irrasyonel akışıdadır (6, s. 77-93). İnsan anlamı seçer ve onu, sonra kendi aktüel tarihini ve toplumsal dünyasını yaratmak için kullanacağı, hayatın belli başlı veçhelerine empoze eder. Onun, içinden seçim yapabileceği olası anlamlar tükenmezdir. Bu nedenle tarihsel bağlantılar da sınırsızdır ve "değişim halindedir, insan kültürünün zar zor seçilebilen geleceği içinde de her zaman değişime konu olur" (39, s. 111). Sosyologlar, aktörlerin kendileri tarafından oluşturulan öznel anlamlar tarafından tanımlanan somut tarihsel ve sosyal fenomeni kavramak ve organize etmek için tarihsel bilginin karmaşıklığını öznel anlamın tipleştirilmesi aracılığı ile sadeleştiren ideal tip kavramını kullanır. İdeal tip bir ya da birden fazla bakış

açısının seçilmesi ve abartılması ile oluşur. O, araştırmacı tarafından tasarlanmış düşünce-resimdir. “Bu zihinsel inşa, kavramsal saflığı içinde, gerçeklikte hiçbir yerde ampirik olarak bulunamaz. O bir ütopyadır” (39, s. 90). Zaman içinde veya diakronik manada kavramsal olarak değişen fenomende birleşen tarih ve sosyoloji, sosyolojik anlamının senkronik idealizasyon kaynağıdır.

Eickelman'ın Fas'taki Murabıtlık incelemesi, Weberci kavramları yeniden üretmek yerine yeniden yorumlamaktadır. Eğer o, modelini dar Weberci anlamda sürekli değişimde kuracaksa o zaman çalıştığı konunun anlam, ilgi ve bağlantıları değişmek durumundadır. Ancak o, ifade eder ki “kişi, çağdaş bağlamı içinde Murabıtlığın analizinde ve Faslıların şimdi sosyal gerçekliği nasıl oluşturduklarına ilişkin temel varsayımlarını anlama girişiminde, daha eski dönemlere dair bulgularda neyin hayati, neyin eksik olduğuna dair bir beklenti geliştirmelidir” (9, s. 63). Bu, Weber'in tarihsel değişim nosyonuna aykırı olarak değerler ve çıkarların sürekliliğini iddia ederek şimdinin kullanılarak geçmişin yeniden inşa edilmesini öngörür. Eickelman Murabıtlığın çağdaş veçhelerine gömüldükten sonra şunu ifade eder, “bir şeylerin eksik olduğu belirginleşmişti, gördüklerim bir zamanlar katı olan ama artık parçalanmaya başlayan inanç kalıplarının öğeleriydi” (9, s. 64). Yine, dengeli sosyal ve dini bir gerçeklik şekillenmeye başlar. Burada şimdiki zaman kendi başına özel bir tarihsel gerçeklik olarak anlaşılmaz, daha ziyade yeniden inşa edilmiş veya geçmiş farzedilen bütünlüğe karşıt olarak tamamlanmamış olan biçiminde değerlendirilir.

Eickelman tarihi, ampirik olayların gerçek sıralanışı olarak ele alır. O, tarihsel olguları dokümanlara, Fransız gezi konferansları (travelogue) ve günümüz gözlemlerine dayalı olarak yeniden inşa eder. Bu olaylar geçmişteki bir noktadan günümüze ulaşan anlamlar, değerler ve çıkarların doğal sürekliliği aracılığıyla birleştirilmiştir. Tarihsel anlamın bu genişlemesi, değişimden ziyade dengeli ima eder. Fas'ın kültürel sistemleri sürekli ve sınırsız varyasyona açık değildir ancak, tarihsel devamlılık nosyonuna içkin sınırlar tarafından kısıtlanırlar.

Eğer değişiklik meydana gelirse bu, sınırlandırılmış gerçeklikte meydana gelecektir. Eickelman için herhangi bir toplumda değişimin gücü, kültürel tanımlanmış evrensel anlamı ifade eden sosyal düzenleme ve sembolik sistemler arasındaki uyum yokluğunda yatar. Ona göre antropolojik incelemelerde bu iki boyutu tam bir karşılıklılık içinde yerleştirme yönünde bir eğilim vardır. Ya toplumsal yapı özsel olarak dengeli bir alan olarak düşünülür ve sembolik sistem de onun yansıması haline gelir ya da tam tersi... Bu örneklerde tarihsel değişim problemi bertaraf edilmiştir. Ancak bu iki sistem arasında birbirlerinden ayrı ve dengesiz olduklarını gösteren bir etkileşim oluşur. Bu asimetrik ilişki, Eickelman'ın araştırmasının temel unsuru olan birey, kendi

sosyal amaç ve çıkarlarını realize etmek için sembolleri manipüle ettiğinde, bir sosyal pozisyonu kabul ya da elde ettiğinde veya gücü ele aldığıda görülebilir. Eickelman manipülasyon araçları olarak sembolik olanla sosyal olan arasındaki karşıtlığı dolayımlayan ideolojilere gönderme yapar. İdeolojiler ritüel eylemi de içeren çeşitli ifade biçimleri aracılığıyla kurulmuş sosyal etkinlikler olarak ele alınmalıdır. İdeolojiler ifade etme ve manipülasyon sürecinde zaman içinde değişirler. Yeri geldiğinde onlar sosyal düzeni yeniden şekillendirir ve yeniden tanımlarlar. Hatta ideoloji devamlı surette içinde bulunduğu tarihsel kullanım anına bağlı olarak değişir, bir sosyal yapı hiçbir zaman ideolojik karşılığı ile tam bir örtüşme içinde olamaz.

Dinin tüm ifadeleri (bu örnekte İslam), özsel olarak araçsal ve pragmatik işlev olarak tanımlanmış ideoloji nosyonu açısından ele alınmıştır. Dinsel ideoloji iki sosyal düzeyde iş görür: Entelektüeller ve dinsel seçkinler tarafından ifade edilen açık ideoloji ve dinsel geleneğin yerel ve popüler yorumlanmasından oluşan örtük ideoloji. Her ne kadar ikisi de bazı kesin öğeleri paylaşırsa da, bu iki boyut sürekli çatışır. Eickelman'ın, Fas İslamının özel bir versiyonu olan Murabıtlığa referansla araştırdığı yerel yorumlar, beş anahtar kavrama dayanan bir dünya görüşünün ürünleridir: Tanrının iradesi, akıl, doğruluk, yükümlülük ve mecburiyet. Her ne kadar bu kavramlar birbirleri ile hiçbir kalıcı biçimde bağlantılı değilse de hepsi sosyal eylemi hem anlamlı hem de bütünsel hale getirirler. Örneğin, Tanrının iradesi, dünyada olup bitenlerin nedeni olarak düşünülür. Akil insanlar, bu dünyadaki başarılarını artırmak için kendi davranışlarını sürekli olarak bu iradeye uygun hale getirmelidirler (9. s. 126). Murabıtlar gibi Tanrıya yakın olanlar, ki onlar velidirler, Tanrının eylemlerini deşifre edebileceklerdir ve bilgiye ayrıcalıklı bir erişim iddiasında bulunabileceklerdir. Bu nedenle bir veliye "yakınlık" insanlar tarafından herhangi bir sosyal kazanım elde etmek için kullanılan bir ideoloji haline gelir.

Veli, en azından kendini izleyenlerin gözünde, yaşayan dünyaya anlam ve bütünlük empoze ederek düzensiz gerçeklik akışını tanımlar. Onun ortaya koyduğu dünya vizyonu, "herşeyin ezelden beri yazılı olduğu" sabit ve evrensel gerçekliklerden biridir. Değişim, Murabıt için bir ilüzyondur. Bu sistemde oyuncu kazanabilir ya da kaybedebilir, veli mertebesine ulaşabilir veya rezil bir günahkâr olabilir. Ancak bu ihtimallere rağmen, kişi, evrenin değiştiremeyeceği topyekün yapısı içinde kalmalıdır.

Eickelman, bu dinsel ideolojiyi incelemek için, onu tarihin açıklayıcı yapısı içine yerleştirir. Ancak çalışmasının içeriği bu teorik perspektifin doğası konusunda iki bakımdan soruların oluşmasına neden olur. İlk olarak her ne kadar tarih ve sonuç olarak her din ve İslam sürekli değişime konu oluştursa da, onların incelenmesi evrensel ve sabit olma iddiasındaki varsayımlara ve tarihin aslında değişken olmadığı bilgisine dayalıdır. Gerçek dinsel sembollerin içeriği



değişken olabileceken din her zaman bir ideoloji olarak, ideoloji de araçsallıkla tanımlanır. İslamın tüm kültürel ifadelerinin anlamı, bu öncüller aracılığı ile yorumlanabilir. Öyle görünmektedir ki değişimi incelemek için, değişme kavramının kendisi, herhangi bir tarihsel anı tanımayı ve tanımlamayı mümkün kılmak adına, onun doğasını ve konusunu tayin eden önvarsayımlar aracılığı ile fosilleştirilmelidir. Faslıların anladığı biçimde Tanrı iradesinin ideolojisi olarak din, tarihi sonsuzluk öncülü ile sona erdirir. Tam zıddı olan nosyon, tarihin geçerliliği, Eickelman için belki de bir ideolojidir. Bundan sonra ise kesin bir paradoks ortaya çıkar: Dinin ideoloji olarak incelenmesi bir başka ideolojik pozisyonun tasarımıdır (24, s. 287-299).

Sadece Eickelman'ınki değil fakat burada ele alınan tüm antropolojik monografılar, insan gerçekliğinin doğası, bilinçli ya da bilinçdışı tecrübe, tarih ve din ile ilgili bazı kesin, kökten ve teorik öncüllere dayalıdır. Birbiri ile karşılıklı bağımlı her bir varsayımlar dizisi, İslamın farklı kültürel dışavurumlarının gerçek anlamını ortaya çıkarması umulan bir yorumlama biçimini gerektirir. Ancak farklılıklarına rağmen tüm pozisyonlar İslama, hem sosyal ilişkiler veya ekonomik sistem gibi diğer kültürel biçimlerden hem de diğer dinlerden özsel bakımdan ayrı, izole edilebilir ve sonlandırılmış bir anlamlı fenomenler alanı olarak yaklaşır. Onlar İslam alanında ayrıca yerel veya halk İslamı ve seçkinlerin veya *Ulemanın* İslamı şeklinde içsel bir dikotomi inşa ederler. Ancak, ayırımın kriteri gerçeklik, tarih ve anlama yönelik her bir bakışa hizmet etmek üzere değişiklik arz eder.

Geertz'e göre farklı toplumlar, İslamı kendi tarihsel tecrübelerine uydurmak için dönüştürür ve bu nedenle de yerel düzeyde tarihsel bağlamlar biçiminde İslamın birçok anlam ve ifadesi vardır. Ancak seçkinler, *Ulema* kendisini bu yerel yorumlardan ve İslamın özel tarihsel somutlaşmalarından ayırır. Onlar İslamın ebedi özünü kavramak için kutsal gelenek ve onun yegâne tecrübesi üzerine refleksiyonda bulunurlar. Onların, tanım gereği popüler kültürden ayrılan üstün konumları, bu evrenselliği sıradan tecrübenin düzeyiyle ilişkilendirmelerini imkânsız kılar. *Ulemanın* İslamı, yüksek derecede soyut, biçimsel ve hukuksaldır. Bu anlamda teoloji, dinsel anlamın popüler sistemlerinden daha düşünömseldir. O, aynı zamanda daha az ritüelcidir ve sağduyu tecrübesine ve sosyal eyleme daha az bağlıdır.

İfade biçimleri de değişiklik gösterir. İslamın halk yorumlarının çoğu doğal fenomenlerin anlamını Tanrının ve velilerin güçlerinin yansımalarına dayandırır. Bu dinsel öğelerin gücü onların fiziksel açıklanmalarından kaynaklanmaz. Örneğin veli, sadece beyaz boyalı bir türbe ya da orada gömülü insan değildir ancak, tarihsel gelenekler ve mevcut şartlara göre toplumdan topluma değişen bir sistemdir. Teolojik versiyonlar bu sembollerin gücünü görmezden gelir. Onların İslam anlayışı *Kur'an*'ın okunmasında ve tekil kültürel kullanımları aşan anlamların peşinde olan peygamber geleneğinde temellenir. Biçimsel dini

eğitim, anlamı evrensellik dűşüncesi etrafında tanımlayıp dengeleyen bir tekrar süreci haline gelir (23). Özel durumlardaki sosyal kullanıma göre değişiklik arz eden İslamın özüne ve halk kavramlarına ilişkin değişmez formülasyonlar eşzamanlı olarak her İslami toplumda vardır.

Fenomenolojik yaklaşıma sahip bir antropolog, yerel *islamların* yaşayan tecrübesine odaklanmalı ve teolojik yorumlamayı İslamiyatçılara bırakmalıdır. Bu nedenle o, akışkan ve belirsiz anlamları kavrama problemiyle yüzleşir. O bu anlamları, anlamak veya diğerleri ile paylaşmak için stabilize etmelidir. Bu noktada semboller düşünce için sonlu ve sınırları belirlenmiş taşıyıcılar olur ve anlamın süreklilik taşıyan üretim süreci analiz esnasında durmuş olur. Anlam semboldeki nesneleşme aracılığıyla durağanlaşır (38, s. 267-285). Analizci, subjektif anlamın nesneleşmesini izole etmek için, sembolü, kendi sembolik kalıplarının etkisinde kalmaksızın tanımlayabileceği nesnel bir gerçeklik gibi ele almalıdır. Bu noktada bilim objektiflik, bilimsel cemaatte ortak olan tam bir tarafsızlık gerektirir. Bununla birlikte, bilim insanının anlaması, halen doğrudan dâhil olmak yerine diğerinin tecrübesinin anlamını tahmin etmek olan bir tür yorumlama biçimidir. Bu anlama biçimi, kendi üstün geçerliliğini, yorumlama süreç ve yapısını tanıyarak sürdürür.

Bu bilim anlayışı bazı kesin içsel çelişkiler barındırır. Bilim, diğer kültürel formlar gibi, tecrübe üzerine bir yorumlama ve refleksiyon biçimi olarak düşünülür. Bu nedenle kültürel eğilimlerin askıya alınması hiçbir zaman başarılabilir -gerçek nesnellik ölçütü daha yüksek bir kültürel tecrübe biçimi olmalıdır. Ayrıca bilimsel refleksiyon sürecinde, sadece tecrübe değil ancak onun kadar bilinçli özneler de refleksiyonun nesnesi haline gelmelidir. Bu şekilde çalışmanın konusu olan sembolün gerçek yaratıcıları, bilimsel ve tarafsız olduğu varsayılan bilinç aktif rol alırken anlamın pasif taşıyıcıları haline gelir.

Fenomenolojik konum, farklı refleksiyon biçimlerinin derece ve yoğunluğunda temellenen belirli bir tecrübe hiyerarşisini gerektirir. Tecrübe üzerine refleksiyon ne kadar artarsa anlam sistemlerindeki düzen de o kadar artar. Nesnel anlama da, anlamın karmaşık düzeninin tanınmasına dayalıdır. Yerel *islamlar* kabul edilmiş, verili tecrübeyi ve daha az yönlendirilmiş düşünömselliği gerektirir. Teolojik İslam ise daha fazla düşünömsellik ve daha düzenli anlam sistemleri gerektirir. Son olarak tarih, özel olarak geçmişe yönelik bir düşünömsellik gerektirdiği için, ve bilim (burada insan tecrübesi üzerinde antropolojik düşünömsellik anlamına gelir) insan tecrübesi sürecinin doğası hakkındaki farkındalığından dolayı ayrıcalıklı anlama biçimleri haline gelir. Ancak, toplam hiyerarşi içinde teoloji de, antropoloji de İslamın halk ifadelerinden daha yüksek seviyede düşünömsellik talep eder. Bu nedenle her ikisi de bu ifade biçimlerini daha az düzenli, daha az nesnel ve bazen de dini tecrübenin eksik versiyonları olarak ele alırlar. Ancak, her biri bu tecrübe

çeşidini farklı biçimlerde değerlendirir. Teologlar, İslamın ebedi anlamını güçlendirmek için onu lanetler; antropologlar çeşitli ifade biçimlerini sulandırılmış, büyü ve batıl inanç tarafından bozulmuş biçimler olarak görürler ve böylece dolaylı olarak İslamın saf ve iyi tanımlanmış bir özü olduğunu ima etmiş olurlar. Ancak Crapanzano, İslamın çekirdeğinde farklı bir gerçeklik tespit eder. O, dini ifadeleri birer tecrübî biçim olarak tanımlamak yerine, Freudyen psişenin içsel dinamiklerine indirger. Her din ve dolayısıyla her islam, içgüdüsel çatışmaların yüceltilmesi ve ifade edilmesi için sembolik araçlar haline gelmektedir. Bu çerçevede elitlerin İslamı ve halkın İslamı aynı varoluşsal işlevi görür. Ancak, *Ulemanın* İslamı, inkâr edilemeyen ve biçimsel açıklamalar sağlarken ve dini anlamlara kurallar getirirken *Hamadsha* gibi halk biçimleri, biçimsel İslam açısından mitolojinin ve ritüelin belli başlı biçimlerinin “norm”dan sapmalarını gizleyen ve meşrulaştıran, gerçek İslamın özel terapötik versiyonu olarak iş görür.

Bu nedenle İslamın bu iki boyutu arasındaki ayırım onların ifade edilişlerindeki içerikte temellenmiştir. Ancak, her içerik sonunda bilinçdışı çatışmaların gerçekliğiyle ilgili olarak aynı rolü oynuyorsa, eğer her iki normalleştirme ve sosyalleştirme girişiminin de başarısızlığı nevrotik eğilimle sonuçlanıyorsa, o zaman normal anormalden ya da sapan içerikten ayırmak için kullanılacak kriter tam olarak ne olacaktır? Crapanzano’nun kendi öncüllerine göre, İslamın her iki biçiminin içeriği de anormal gerilimlerin normal yüceltmeleri olarak değerlendirilmelidir. Bu durum *Hamadsha* tarikatının niçin bir “sapma” olarak incelendiği sorusunu gündeme getirir. Crapanzano, dini tecrübeyi belki de insana empoze edilen doğal gereklilikler, onun çatışan içgüdüleri ve süperegosunda gelişen idealler arasında bir dizi ilişki olarak görmektedir. Herhangi bir ifade ediş biçiminin özgünlüğü, bu öğelerin özel sentezinin sonucudur. Ancak Crapanzano, İslamın gerçek anlamını hem dinin işlevini bilinçdışı psişenin çatışmalarını dolaylılamaya indirgeyerek hem de normal İslam için mutlak bir standart çizerek sınırlandırır. Dolaylı olarak o, sadece İslamı değil, ancak onun ve onu ifade eden sembollerin içinde varolduğu kültürü de katılaştırır. Fas toplumu bu paradigma dahilinde durağan ve yaratıcı olmayan, önceden belirlenmiş bir anlam evreni içine hapsedilmiş biçimde tasvir edilmiştir.

Crapanzano gibi, Bujra da dini anlamın kurumsal ifadelerini ideolojik ilüzyon olarak değerlendirir. Onun varoluşunun nedeni insan psişesine içkin gerilimlerde değil ancak toplumun, tüm temel insan ihtiyaçları ve değerlerini somutlaştıran, ekonomik yapısında kök bulan çatışmalarda bulunur. Din, maddi eşitsizlikler ve bastırmanın sonucu olan toplumsal gerilimlerin bilinçte yansımaları olarak işlev görür. Güney Arabistan’ın muhafazakâr ve hiyerarşik toplumunda İslamın kabul edilen biçimi, *Sadahın* ekonomik ve politik otoritesini meşrulaştırır ve sürdürür. Burada o, bir egemenlik ideolojisidir. Bu nedenle dini anlam ne

Geertz'deki gibi tecrübî bir formdur ne de Freudcu psişenin bir maskesidir, ancak mevcut toplumsal yapının meşrulaştırılma biçimidir. Dini semboller, güçle ilgili amaçlar için manipüle edilebilen ve bu nedenle de aktüel davranışta ifadesini bulan sosyal işaretlerdir. Onlar, *Sadah* tarafından üretilmiştir ancak, dini sosyal kontrolü, diğer sosyal kontrol biçimleriyle birlikte kabullenmesi gereken nüfusun geri kalanı tarafından pasif biçimde kabul edilir.

Dinin anlamı düşüncesi ile örtüşmesi gereken seçkin ve yerel İslam arasındaki ayrım, yeni bir boyut kazanır. Bujra için, *Ulema* ya da *Sadah*'ın seçkin versiyonu, onun daha düşünömsel olduğunu iddia eden Geertz'de ve onu yerel *islamlardan* daha "normal" gören Crapanzano'nun tersine, ayrıcalıklı bir dinsel farkındalık oluşturmaz. O, *Ulemanın* İslamını daha ziyade, *Sadah* kadar İslamın diğer yerel ifadeleri için de geçerli olacak biçimde, seküler toplumsal gücün manipölasyonu için tasarlanmış, çarpıtılmış başka bir ideoloji olarak görür. Hem yerel hem de seçkin *islamlar*, insan özgürlüğü, eşitlik ve adalet gerçekliklerini ortaya koyan, Tanrının *Kur'an*'da ve Peygamber sünnetinde kurduğı doğru ve ebedi ilkeleri ifade eden ideal bir İslamla karşılaştırılır. Burada sorun, bu ideal İslamın tanınması ve aktüalizasyonu olmaktadır. Bujra, iyimser bir biçimde mevcut sosyal düzende belirgin olan uyuşmazlığın bu amaca yönelik çatışma ve değişimin kaçınılmazlığının işaretçisi olduğunu öngörür. Ancak, sadece ekonomik temelin yeniden organizasyonu, yanlış ideolojinin bertaraf edilmesini ve doğru İslamın gerçekleştirilmesini mümkün kılacaktır.

Gilsenan analizinde, Bujra'nın *Sadah*'ın rolü hakkındaki tespitlerindeki gibi, seçkin ve yerel *islamlar* arasında muhalefet ve egemenlik temelinde değil ancak bütönsellik temelinde bir ayrıma ulaşır. *Ulema*'nın biçimsel ve sistematize edilmiş yasaları hem içerik hem de tarz bakımından halkın daha mistik yorumundan farklılaşır. Ancak, ikisi de geleneksel olarak hâkim sınıfın otoritesine muhaliftir. *Ulema*, aktüel politik güce zayıf yönelimi olan toplumsal bir azınlık olarak görülürken, mistik tarikatlar (İslamın popüler kavramlarını ve değerlerini tanımladıkları için) devletten kaynaklanabilecek tehditlere bir tepki olarak kitlesel bir isyanı organize etme becerisine sahiptirler. Bu nedenle *Ulema* kendi sosyal gücünü arttırmak için mistiklerle ittifak yoluna gider. İslam'a yönelik bu iki yaklaşım birbirinin inançlar sistemini desteklemese de en azından birbirine karşıt olmaktan çıkarlar. İslamın her iki biçimi de toplum için Tanrı iradesinin yaygın anlamına dayanan dünyanın durağan ve ebedi bir görünümünü tanımlamaktadır.

Bu iki inanç sisteminde yıkım, Batı teknolojisi, fikirleri ve değerlerinin girişiyle söz konusu olmuştur. Mevcut modernleşme dürtüsü, günümüzde gerçek rasyonel toplumsal düzen telakki edilen seküler bürokratik yapının her toplumda varolan Tanrı tarafından tasarlanmış bir hiyerarşi üzerine kurulu olan geleneksel düzene meydan okuduğı bir durum yaratmıştır. Biçimsel ve katı düzen anlayışıyla *Ulema* kendini, gelişen bürokrasiye kolayca uyarlayabilmiştir.

Ancak onlar, rasyonel bürokratik mantığın dayandığı ruhani öncülleri yeniden tanımlama otoritesine sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Bu nedenle de biçimsel İslam yeni toplumsal düzenle uyum içinde olmuştur.

Bürokratik modernleşme yönelimi ile birlikte sendikalar, politik partiler ve seküler eğitim gibi diğer yeni toplumsal oluşumların etkileri mistik tarikatlar kadar *Ulemayı* da kendi anlam ve düzen kavramlarını gözden geçirmeye itmiştir. Gilsenan'ın analizinin merkezindeki veli, hem *Ulemaya* hem de seküler güçlere bu rasyonel prensiplerin yalnızca mistik tecrübe yoluyla kazanılabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Ancak onun, mistik tarikatı biçimselleştirme ve bürokratikleştirme biçimindeki kendi çözümü, yine kendinin dolaysız ruhani karşılaşmanın otoritesini yeniden tesis etme amacıyla çelişmektedir. Velinin durumu, Gilsenan'ın kendi kriterleriyle kıyaslandığında bir başarısızlıktır. O, mistisizmin süregiden yapısını değişen toplumsal düzene uydurmayı başaramamıştır. Gilsenan'a göre din içeriksizdir, yani doğru gerçekliği tarif etmez ancak, daha ziyade önceden tanımlanmış olan toplumsal düzenin gerçekliğini destekler. İslamın hem yerel hem de seçkin versiyonları, Bujra'nın analizindeki ideal İslamın değil, ancak seküler toplumun rasyonel düzeninin ideolojisidirler. Bu bağlamda geçerli iki anlam sisteminden bahsedilebilir, dinsel sistem ve toplumsal gerçeklik. Eğer bu iki sistem birbiriyle uyumlu olursa toplum dengeli olur; eğer olmazsa dinin ideolojik sistemi temel toplumsal koşullara boyun eğer. Çatışma yaşamsaldır, zira toplumun kendi kendini modernleşirmesi yönünde bir dürtü oluşturur. O, tarihsel bilincin, rasyonalitenin ve bireyselliğin yaratılmasına katkı sağlar. Bu perspektiften modern bürokrasinin rasyonel düzeni, rekabet ve seküler yaşam sonunda ona uyum sağlayamayan diğer anlam sistemlerini yıkacak ve arkasında bırakacaktır. Eğer geleneksel toplumda İslam toplumsal gerçekliğin düzenini ve anlamını tanımlıyorsa, modern toplumda toplumsal yaşamın aktüel ampirik koşulları da İslamın anlamını belirler.

İslam ve toplumsal değişme arasındaki bu ilişki Eickelman'ın Murabıtlık araştırmasının temelini oluşturur. O da ideolojik sistemlere dair kendi düşüncesine uygun olarak, seçkin İslam ve onun yerel ifadelerini birbirinden ayırır. Eickelman, Gilsenan'ın aksine, "geleneksel" olarak anılan ve muhafazakâr olanlar da dâhil hiçbir toplumsal yapının, durağan olmadığına ve her an değiştiğine inanır. Bu değişim toplumsal kurgu ve simgesel sistemler arasındaki uyum yokluğundan kaynaklanır. Onların diyalektik etkileşimi, özel tarihsel bağlamlarca belirlenen aktüel toplumsal etkinliklerde açılanan toplumsal manipülasyon araçları olarak ideolojik sistemleri üretir. Bu çerçevede *Ulema'nın* İslamı, kültüre göre değişiklik arz eden değer ve inançların etkilerini aşan ve bu nedenle de meşru olarak "din" biçiminde tanımlanan "açık" ideoloji olarak görülür. Ancak, İslamın yerel versiyonları, her bir sosyal gruba özgü olarak değişen gerçekliğin doğasına ilişkin kabul edilmiş varsayımlar ve basit

sağduyu kavramlarına yapışan ve onlarla iç içe geçen “kapalı” ideolojiler olarak tanımlanır. Bundan dolayı bu yorumlar kültürel arkaplan ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişiklik arz eder. Dinsel anlam sistemleri kendi sosyal ve tarihsel özgünlüklerini sürdürürler. Çünkü onlar hiçbir zaman, tıpkı seçkinlerin kendilerine doğru ideoloji statüsü sağlayan İslam yorumları gibi, kültürler arası bir uygulama düzeyine yükselemezler, yerel İslam sabit ve tümenden tutarlı kurumlaşmış bir din olmaktan ziyade her zaman kültürel manada özel inançlar dizisi olarak kalır.

İslamın her iki biçimi de gerilimli bir durumdadır. Seçkinler, sürekli olarak yerel İslam geleneklerini sorgular. İnsanlar *Ulema* tarafından genel bazı fikirlerin dikte edilmesini kabullenirler, ancak İslamın, kendi gündelik tecrübe kalıplarıyla uyumlu, daha özel kavramlarına uygun olarak yaşamayı seçerler.

Bu özel antropolojik ayırım *Ulemanın* üstün dinsel konum iddiasını, dinin seçkin versiyonunu “din” ve diğerlerini de kapalı ideolojiler biçiminde görmesi aracılığıyla güçlendirmiş olur. Seçkin ve popüler İslam arasındaki bu ayrımlar, açık biçimde her bir antropolojik paradigmayı tanımlayan temel varsayımlardan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar her konum kendi önermelerinin evrensel olduğunu iddia etse de, İnsan doğası, Tanrı ve Dünya temel kavramları düzeyindeki olası anlamların çokluğu tek ve mutlak bir gerçeklik fikrine meydan okur. Bu antropolojik öncüller, verili doğrular olarak ele alınmak yerine, antropologların kendilerinin İslama ilişkin, farklı -bu örnekte “bilimsel”- kültürel olarak değişken kabulleri biçiminde görülmelidirler. Eğer İslamın versiyonları ideoloji olarak adlandırılmıyorsa, o zaman belki de bu çeşitli antropolojiler aynı anlama biçimini talep etmektedirler (11, s. 183-206). Bilim adamlarının kendi kültürel fikir ve değerlerinin İslam analizlerini biçimlendirdiği yönündeki düşünce çok da yeni değildir. Bryan Turner’a göre (35, s. 34) Weber bile “Muhammed’in cinsel hayatına ilişkin tüm bilindik 19. yy referanslarının *Kur’an*’ın ve aile ve evlilik konusundaki İslami öğretilerin biçimlenmesinde önemli bir faktör olduğunu” düşünmektedir.

Konuya yabancı öncüllerin empoze edilmesini görmek, bilimsel anlamının otoritesine yönelik bir yeniden değerlendirme gerektirir. Bu perspektiften İslamın özü ya da işlevine ilişkin tanımlardaki değişiklik, bilgi birikiminin sonucu değil ancak, Batıda dine yönelik değişen yönelimlerin bir sonucudur (37). “Tarafsız araştırmacı” fikri, aslında bilimsel bir cemaatin değerleri ile yüklüdür. Bu tür cemaatlerin kerameti kendinden menkul üstünlükleri ve sağduyu bilgisinden yalıtılmışlıkları, ortak bir gerçeklik, dil ve “bilimsel” ve “objektif” olarak yaftalanan değerler ve ilgiler sistemi algısının yüceltilmesidir. Bu dünyaya ilişkin ortak vizyona uygun kesin bilgi kriteri, teorik yaklaşımları ve çalışmaların konularını betimler ve belirler (12, s. 18-19).

Halk ve seçkinlerin İslamı arasındaki bu varsayımsal ve bilimsel ayrım da antropoloji ilkinin ele alır ancak, kendi araştırma ilkeleri de ikincisini gündeme getirir.

Seçkin İslamla ilişkilendirilen teolojik konular da, antropologların kendi farklı paradigmalarında onları nasıl tanımladıklarından bağımsız olarak, tıpkı bilim gibi aynı yansız eğilimi sergilerler. Bilimde de teolojide de dinsel fenomenin gerçek anlamını kavramak, ortak öznel varsayımlardan ve çalışma nesnesine dolaysız katılımdan varsayımsal uzaklaşma aracılığı ile mümkün olabilir. Tüm pozisyonlar, inancın popüler ifadelerine göre öğrenilmek için daha çok refleksiyon ve ilkelerin bir sistematizasyonunu talep eden biçimsel İslamla karşıtlık içinde bir "halk" İslamının varlığında hemfikirlerdir. Antropoloji ve teoloji birbirinden kesin olarak, bu yerel yorumların hangi özel vechelerinin araştırma için seçileceği hususunda ayrılır.

Ancak, teolojik İslam tarafından talep edilen otorite, her verili kültürel sistemde biçimsel teolojiye soyutlama düzeyi, sistemleştirmesi ve kozmolojik imaları düzeyinde meydan okuyan bir halk teolojisinin varlığı tarafından tehdit edilir. Hatta *Ulema* geleneğinin tarihsel olarak içinden çıktığı hâlihazırda kurulu olan ve İslami cemiyetin yaşamı ile içiçe geçen ruhani gerçekliğin doğası olarak bu halk İslamının gerçek İslam olduğu bile iddia edilebilir (10). Aslında bu karşıt teolojiler birbirini tamamlarlar. Çünkü her biçim diğerini tanımlar ve gerektirir, bu bağlamda ideolojik olanla karşıtlık içindeki gerçek İslam düşüncesi bir ilüzyona dönüşmektedir.

Soyutlamanın en genel düzeyinde halk teolojisi, geleneksel edebiyatta, halk efsanelerinde, kahramanlık öykülerinde, atasözlerinde ve şiirde biçimsel olarak açıklanmış olan gerçeklik, doğa, Tanrı, insan ve tarih hakkındaki düşünceleri kapsar. Örneğin *Seif bin dhi Yazan* efsanesinde İslami prensiplere göre dünyanın gerçekliği ve Peygamber, Peygamberin gerçek doğumundan ve İslamiyeti kurmasından çok önceleri dahi bilinmektedir. Bu nedenle halk düşüncesinde tarihçilerin ve İslamcılarının görüşlerinin aksine zihinleri bu düzenin kökenini anlamaya yönelten Peygamberin sözleri ve *Kur'an*'dan ziyade dünyanın düzeni hakkında direkt düşüncüdür.

Hem doğal hem de insani dünyanın düzeni, her bir kişi ya da nesneyi devamlı olarak yükselen bir biçimde düzenleyen hiyerarşik bir ilkeye dayalıdır (ateşten suya; bir kabile unsurundan kabile bölümüne ve kabilenin bütününe kadar). Batı'da, şecere, farmakoloji, halk efsaneleri, mitleri vb. hakkında yazan bir çok halk yazarı içinde en çok tanınanı *İbn Haldun*, bu kozmolojik gelişimi tasvir eder: "Öğelerin her biri, bir sonraki aşağıdaki ya da yukarıdaki duruma dönüşmeye hazırlanır. Yukarıda olan her zaman kendinden sonrakine göre daha aşağıdadır" (23, s. 194). Bu düzen, hem onu yaratan hem de bu bağlantıları kuran Ruhani Dünyada sona erer. Tanrı tarafından Adem'e öğretilen

kutsal dil Arapça, bu ebedi yapıyı ifade eder ve her isim eşyanın (şeylerin) orijinal doğasını açığa çıkarır, *tabi'a* veya *fitra*. Tüm dünya Tanrının dilini ve iradesini açığa çıkardığı açık bir metin haline gelir. *Kur'an* da bu paradigma dahilinde okunur ve yorumlanır.

İdeal olarak, insan zihni bu doğal mantığa dâhil olmalıdır. Ancak, insan bu dünya, zihin ve doğaya, karşılığı olmayan yanlış ve yabancı kavramları uygulayarak bu yoğunluktan sapar. Peygamberin ve velilerin rolü de bu iki boyutu bir araya getirmektir (22, s. 6-15). Ancak bu gerilim kendini, tarih denen insan varoluşunun etkinliklerinde açar ve sürdürür. Bu anlamda tarih çalışmaları, dünyanın ahlaksal anlamının yorumlandığı ve mükemmel varoluş idealine kıyasla insanın başarı ve yanlışlıklarını gösteren bir ahlak bilimi haline gelir. Tarih bizlere, Âdem her ne kadar tam bilgiye ulaşmışsa da, zamanın ilerlemesiyle onun mirasının yanlış yorumlanmaya başlandığını ve bozulduğunu gösterir. Muhammed ve onun kurduğu ilk İslami toplum, Âdem'in soyundan gelenlerin kaybettiklerini onlara yeniden kazandırır. Şimdi insan sürekli biçimde zamandaki bu sabit noktayı tekrarlamaya çalışmalıdır. Bu paradimaya göre tarih, insan yaşamındaki yeni anlamların daima değişen yaratılışına değil ancak, ebedi tecrübenin yeniden yakalanması ve sabitlemesi mücadelesine tekabül eder.

Doğa sürekli ve düzenlenmişken, tarih kesintili ve kaotiktir. Halk teolojisinde Peygamberin hatıratı, velilerin eylemleri ve tüm ritüeller tarihin kesintilerini zamanı durduran ritüel tekrarlama süreci aracılığı ile doğal düzene dönüştürmeye çalışır.

Tarihsel olarak, Batılı anlamda, teolojinin kurumsallaşmış biçimi Tanrının mutlak gücü düşüncesine meydan okuyan Yunan felsefesi ve Aristotelesçi mantığa bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Çatışan pozisyonlar arasındaki iç diyaloglar, rasyonalitenin ilkelerine *Kur'an*'ın otoritesi ile karşı çıkan teoloji disiplinin de oluşmasına yol açtı (36). Halk geleneğinde doğanın düzeni ve *Kur'an* metaforlar olarak ele alınırken sıkı ve biçimsel teolojik yorumlar, dünyanın düzenini tanımlamada kutsal kitaba tam bir otorite verir (1, s. 76-105).

Kutsal metne bu tam odaklanış, güçlü bir biçimcilik ve gelenekçiliğin, ortak bir dil ve sınırlandırılmış bir anlam evreninin gelişimini sağlamıştır (26). *Kur'an* ve peygamberlik geleneği, içinde doğru anlamların yer aldığı ayrıcalıklı bir dilde tanımlanan mutlak bir gerçeklik kabulünü ortaya koyar. Bu noktada *Kur'an*'ın kavramlarının farklı kullanımını ve açık ve müteşabih sureler arasındaki ayrımı anlamayı amaçlayan yorumsal bir gelenek gelişir. Bu da bir açıklama biliminin yani, kutsal metinlerde bulunan metafor (mecaz) ve metoniminin (kinaye) analizi ile uğraşan *İlm el-Beyan*'ın gelişimine neden olmuştur (34, s. 18-23). Bu tür araçların inşa edilmesinin basit biçimde, bir kelimenin ima ettiği ya da bir başkası tarafından ima edildiği, bir saklı anlam



ilişkisi etrafında gerçekleşmiş olduğu düşünülür (28, s. 184-98). Tanrı tarafından nihai gerçekliği ifade etmek için kullanılan bu biçimler, bilinenin bilinmeyi açıklama ve aydınlatmasına imkân verir ve her ikisini de gerçek olarak korur (2, s. 251-412).

Bu nedenle halk teolojisi ve biçimsel teoloji aynı prensipten kaynaklanır: Doğa da *Kur'an* da Tanrının hakikatını ve düzenini yansıtır. Ancak bu iki paradigma farklı öncelikler seçerler. Biri anlamı doğada konumlandırır ve *Kur'an*'ı genel düzene dâhil ederken, diğeri hakikatı önce *Kur'an*'da bulur sonra da bu gerçekliği doğanın geri kalanını yorumlamak için genişletir. Onların esas tamamlayıcılıkları birbirlerini karşılıklı tamamlamaları biçimindeki ilişkiden kaynaklanır. Her ikisi de Tanrının ve dünyanın birliğini ortaya koymaya çalışır ancak, yine ikisi de bu birliği yok eden süreçlere ulaşırlar. Her bir pozisyon saldırmak için diğerin ayrışma noktasını hedef alır. Biçimsel teoloji zamanın ve sözün birliğinden başlar ve uzamdaki kaçınılmaz anlam çokluğu -yerel gelenekteki parçalara ayrılma- ile mücadele eder (5, s. 37-51). Halk teolojisi bu birliğin ve uzamdaki düzenin kabulü ile başlar ve zaman içinde ortaya çıkan anlam çokluğu ile mücadele eder. Bu nedenle bu iki girişim de akış halindeki tecrübeyi kuşatma amacındadır: biçimsel teoloji uzamı, zamanı sabitleştirerek kontrol etmeye çalışırken diğeri de uzamı sabitleştirerek zamanı kontrol altına almaya çalışır.

Sonuçta, halk teolojisi ve formal teolojinin içeriklerinde, birinin diğerdinden daha nesnel, düşünümsel veya sistematik olduğunu iddia edecek denli özsel bir farklılık yoktur. Eğer İslamiyatçılar ve teologlar biçimsel disipline ayrıcalık tanıyorlarsa bunu yapmalarının nedeni sadece kendi doğruluk anlayışları ile ilişkili olan yerleşik geçerlik ölçütleridir. Onlar mutlak hakikatın cisimleştiği *Kur'an*'ın sistematik analizi üzerine kurulu olan bir nesnellik iddiasındadırlar. Ve bu nedenle onlar, dünyanın nizamına ilişkin doğrudan bir bakış lehine kutsal metni devre dışı bırakan bir nesnellüğün meşruiyetini tanımamalıdırlar. Aslında her iki teoloji biçimi de karmaşık kozmolojik ilkeler sistemi olarak anlaşılabilir. Onlar birbirini tamamlayıcı ve eşit derecede "gerçek"tirler. Onlar sadece ifade biçimleri olarak birbirlerinden ayrılırlar: biri bir kurum olarak diğeri ise bir edebiyat olarak varolur.

Her iki teolojik ifadeyi de antropoloji ile birleştiren ise İslamı anlama araçlarının yapısıdır. Her ikisi de insan, Tanrı, tarih, bilinç ve anlamın doğasıyla ilgili pozitif varsayımlarla başlar. Onların İslamın anlamına ilişkin yorumları onları, İslamın evrenselliğini belirleyen, "dinsel" ve "İslami" fenomenleri tanımlayan ve sınırlandıran ve halk ve seçkin İslamı ve doğru ve yanlış İslamı birbirinden ayıran önceden varsayılmış sabit anlamlara dayalı hale getirir. Sadece özel içerikler çeşitlilik gösterir. Geertz tecrübenin gerçekliğinden başlar, Crapanzano psşik olandan, Bujra ve Gilsenan ise sosyal ilişkilerin yapı ve

işlevlerinden, Eickelman tarih kavramı ve Tanrı, doğa ve *Kur'an* teolojilerinden başlar.

Geçerlik kriteri de değişiklik arz eder. Antropolojik pozisyonlar hem halk hem de teolojik geleneklerden daha nesnel olma iddiasındadır. Onlar, İslamın halk biçimlerine saygılı olmakla birlikte bilimsel analizlerinin daha düşünömsel ve sistematik olduğunu varsayarlar. Ve teoloji her ne kadar yüksek düzeyde düşünömsel olarak tanınsa da, eleştirel değildir ve bu nedenle de bilimsel olduğu kadar eleştirel de olan antropolojinin otoritesine tâbidir. Antropolojik analizler ise kendi geçerliklerini, sadece gerçekliğin doğasıyla ilgili özel varsayımlar getirme gerekliliğinde değil, ayrıca bilimsel rasyonalitenin epistemolojik ölçütü üzerinde inşa eder. Teoloji ise tam tersine hakikati imanın tartışmasız temeli üzerinde inşa eder. Bu anlamda bilginin içerik ve biçimi düzeyinde iman, bilimin zıddıdır ve teoloji ve antropoloji, birbirlerinin nihai hakikati kavrama kapasitelerini inkâr ederler. Ancak bilginin yapısı perspektifinden bakıldığında bu karşıtlık görünüştedir zira, ikisi de zorunlu olarak öteki İslam tecrübelerine ilişkin algılarını biçimlendiren önceden tasarlanmış ve pozitif anlamlardan başlar ve onları empoze eder. Bu cümleden, başka bir karşıtlık biçimi daha ortaya çıkar. Tüm analizler tek, mutlak gerçeklik varsayımına ve İslamda bu gerçekliği keşfetme arayışı üzerine inşa edilmiştir. Yine de tümüne bakıldığında, bu çalışmalar İslamın olası tanımlamalar ve tasvirlerinin inanılmaz çeşitliliğini ortaya çıkarır. Bu çeşitlilik sadece analitik perspektiften farklılıklar olarak düşünölmemelidir. Öncüllerinin doğasına bakılmaksızın her bir paradigma dinsel dışavurumların özgünlüğünü, analiz edeceği malzeme düzeyinde tanır. Geertz farklı kültürel ve tarihsel tecrübe yorumlarını inceler; Crapanzano *Hamadsha*'nın toplumsal ilişkilere uyarlanmasındaki özgünlüğü araştırır; Bujra, Gilsenan ve Eickelman İslamın dışavurumundaki tarihsel değişimin kaçınılmazlığıyla ilgilenirler. Ve teolojik olanlar da dâhil tüm yaklaşımlar, elit ve halk İslamının içeriklerindeki bir ayrıma vurgu yaparlar. Sonuçta asıl meselenin anlamı açıklar. Bütün bu anlam çeşitliliklerinin ortasında tekil bir gerçek İslam var mıdır?

Burada ele alınan antropolojik ve teolojik yaklaşımlar insan veya Tanrının evrensel doğasını içeren prensiplerden çıkarılabilecek bir İslam gerçekliği olduğunu varsayarlar. Farklılıkların önemi de, mutlak, sabit ve pozitif anlamlara bürünen hem dinsel tecrübe hem de total insan tecrübesi düzeyinde aşmıştır. Çünkü onlar bu tür varsayımlardan, özel kültürel durumların aktüel yorumlarından, verili gerçekliği iki yolla yansıtan *Kur'an* sembol veya pasajlarından yola çıkarlar. İlk olarak, her ne kadar özel kültürel içerikler değişiklik arz etse de, o, bir tecrübe biçimine özel anlam karakteristiğini her zaman içermelidir. Geertz'e göre Javalı veli örneği dolayımlayıcı ve çekimser iken, Fas'taki veli örneği karzima ve otoriteyi çağırıştırır. Ancak, onun kendi paradigmasına göre, tüm semboller dünya görüşü ve ethosu sentezler ve

yoğunlaştırır. Crapanzano için farklı mitler, efsaneler, ritüeller ve diğer İslam tarikatlarının tümü psikobiyolojik itkilerin ifadelendirilmesine hizmet eder. Bu nedenle bu türden öncüllerin sınırları ve limitleri her bir sembol, eylem veya kuruma kesin doğal ve sabit bir karakteristik verir. Bundan öte, değiştiği düşünülen anlamın kültürel ve tarihsel manada ilişkili boyutları bile anlamlılığın değişmeyen kriterine göre değişiklik gösterirler. Örneğin Eickelman ideolojik anlamdaki değişimleri yalnızca toplumsal ve sembolik sistemler arasındaki sürekli dengesizlikle ilişki içinde anlama eğilimindedir. Bu nedenle anlamdaki farklılık ve akışkanlık aktüel kültürel ifadeler düzeyinde tanınır olur, sentez de analizin nihai amacıdır. Bu farklılığı yöneten özsel ve gerçek ilke ortaya çıktığında, donuk anlamlardan oluşan ağ, öznenin akışkan anlamlarının üzerine atılmış olur. Böylesi katı bir çerçeve ile İslamın her bir görünümünün kendi gerçek anlam dünyalarını yarattığını düşünmek imkânsızdır.

Daha önce tartışılan pozisyonların tümünün onaylayacağı gibi insan, dünyasını anlam sistemleri aracılığı ile düzenler. Şimdi sorun antropolojik olarak bu düzenleri anlamamanın araçlarını, insan tecrübesindeki farklılıkları ve anlam zenginliğini sulandırmadan veya yok etmeden arzu edilen düzeyde evrenselliğe ulaşabilecek düzeyde, bulmaktır. Sorunun doğası en iyi biçimde İslam velisine yönelik çeşitli yaklaşımlarda örneklendirilebilir. Burada ele alınan çalışmada, veli alternatif bir metafor, politik, ekonomik bir kişi, bir kalıntı, ideolojinin bir parçası veya dışarıda bırakılması gereken bir tutarsızlık olarak görülür. Yorum farklarından bir şey belirir: Her biri veliyi bir şey olarak görür ve ona, araştırmacının ilgilerine göre değişen farklı anlam boyutları ekler. Her bir araştırmacı, veliye atfedilen muhtemelen tanımlanabilir olan, ayırıcı olduğu düşünülen ve son tahlilde de bir veli olarak ele alınan birçok nitelik ve işlevden bir ya da iki tanesini seçer. Etnografik verilerin böylesi yüksek seçilmiş bir okumaya dayalı incelenmesi yapay olarak “veli”nin karmaşıklığının, “veli” kültürel inşasının görmezden gelinemez çoğulluğuyla ilgili birçok olası soruyu cevapsız bırakarak, tek bir boyuta indirgenmesine neden olur.

Veli aracılığı ile görülebilir olan anlam çeşitliliği ile birlikte veli ve takipçileri ile birleştirilen davranışların çoğu yapay, kendine özgü ve konu dışı gibi görünebilir. Örneğin Gilsenan Mısır'ın en önemli velisinin türbesi etrafında takipçilerin çılginca uygunsuz davranışlarını gözlemlemiştir. Şarkı söylemek, dans etmek, bağırarak, şakalaşmak, hatta küfretmek -ne inananların dindarlığı ne de politik ve/veya ekonomik olarak rasyonel aktörlerin bilinebilir davranışlarıyla ilgisi olan davranışlar- veliler günündeki ritüel dualara eşlik etmektedir. Uygunsuz “kırletme” görüntüsü sadece Mısır örneğiyle sınırlı değildir. Westermarck en az diğeri kadar kafa karıştırıcı bir diğere örneği, veli türbesinin perodik olarak, saygısızlığın açık göstergesi olan, kanla boyandığı Fas'ta gözlemlemiştir (41, s. 177-178). Benzer prosedürleri ben de, ziyaretçilerin türbe duvarlarını kurban ettikleri hayvanların kanlarıyla boyadıkları

Nubya ve Doğu Afrika kasabası Lamu'da gözlemlerim. Bu tür materyalle karşılaşan araştırmacı ya onun rasyonel "temel"ini velinin gerçek anlamı olarak tanımladığı şeyle, kendi "veli" tanımını basit politik veya ekonomik manipülasyon veya metaforik yoğunlaşmanın ötesindeki anlam boyutlarını içine alacak şekilde genişletebilir ya da bir çok kez görüldüğü gibi, bu verileri velinin "özel" doğasına eşlik eden irrasyonel ve/veya ilgisiz nitelikler olarak ele alır. En arzu edileni ise kendi pozitif "veli" nosyonumuzu yeniden gözden geçirmektir.

Başka bir çalışmada göstermiş olduğum gibi veli, anlam için araç anlamında değil ama saflık/kirlilik, kirletme ve kutsama ve hayatın politik, ekonomik vb. pragmatik veçhelerini içeren geniş ve değişken içerik yelpazesine eklenildiği ilişkisel bir inşa anlamında, bir sembol olarak da görülebilir (10). Veli bu nedenle tüm kurumların (politika, ekonomi, vb.) ve ilişkili kurumsal davranışların (gücün yönlendirilmesi, kaynakların dağıtılması, vb.) zorunlu olarak içerildiği sembolik manada bir tasnif (sınıflandırma) sisteminin temel özelliklerini somutlaştırır. Veli tarafından bu düzeyde somutlaştırılan kesin karşıtlık, tıpkı içeriğinin de değişiklik arz etmesi gibi, tabii olarak mekânda değişiklik arz edebilir. Ancak bu sadece, kurumların, işlevlerin, aktörlerin ve olumlu anlamların, velinin zenginliğinin veya başka bir "dinsel sembol"ün kültür mantığındaki yeri ile birlikte ortaya çıktığı kategorik karşıtlıkların görece basit karmaşıklığının ötesine geçerek yapılabilir.

Burada ele alınan pozisyonların tümü bir şekilde, içinde öznenin, kendi bilinçliliği içinde nesnenin gerçekliğini kuşatabilme ayrıcalığına sahip olduğu, gerçekliklerin ayrılaşmasında temellenen nesnellik ilkesini kabul eder. Her bir vakadaki nesne, düzeni veya nihai anlamı, şeyler arasındaki sistematik bağlantıları tanımlayan teknikler aracılığı ile keşfedilebilen bir şey ya da şeyler seti olarak anlaşılmalıdır. Şeyler belki de, aksi takdirde soyutlaşacak olan ancak "anlamları", kurumları, alanları veya varoluşları sorgulanmayan diğer varlıkları içeren araçlar olarak inşa edilmiş sembollerdir. Bizler, verili bir kültür içinde birbirleriyle ilişkileri değişen ancak varoluşsal "hakikat"leri sorgulanamaz olan "İslam", "din", "ekonomi", "politika" ve hatta "veli"lerin varoluşunu temel kabul eden İslam incelemelerini konu alıyoruz. Bu tür incelemelerin amacı da bu noktada el altındaki şeylerin "öz"ünü ve bu şeylerin bir "kültürel sistem"de nasıl çalıştığını en iyi açıklayacak olan, ne tür ilişkiler içinde olduklarını bulmaktır. (Bir bağlantı biçiminde algılanan) İlişkinin hâkim hale gelen kesin türü ele alınan şeylerin doğasına bağlı olarak değişiklik gösterir.

Bu nedenle Geertz'e göre semboller anlamı yoğunlaştırır ve taşırlarken, Crapanzano'ya göre ise, tarih, kültür ve psişe arasında yanılmalı bir ilişki yaratır ve onu idame ettirirler. Bujra, Gilson ve Eickelman "İslam"ın, politik ve ekonomik kurumlar arasında davranışsal olarak gerçekleştirilmiş etkileşimdeki rolünü ve tarihin gerçekliği ve ideolojinin yanıltıcılığı arasındaki yarılmadaki rolünü göstermekle ilgilidirler.

Peki, ya burada ele alınan her bir İslam analizi “İslam”, “ekonomi”, “tarih”, “din” vb.nin özünde anlamlı şeyler veya varlıklar olmadıkları ancak, daha ziyade yapısal ilişkilerin eklenmeleri ve bu ilişkilerin sonuçları oldukları ve sadece çalışmalarımıza başladığımız pozitif anlamlar dizisi olmadıkları iddiasından yola çıkarsa? Bu durumda “yerli” olanın “İslam” modelinden başlamalı ve onun anlamını üreten ilişkileri incelemeliyiz. Bu iddiadan başlayarak herhangi bir noktadan sisteme dâhil olmak ve onu derinlemesine araştırmak mümkün olur zira onun içinde hiçbir mutlak süreksizlik söz konusu değildir -sistem içinde hiçbir otonom varlık yoktur ve her bir noktaya başka noktalardan erişmek mümkündür-. Bu bakımdan sistem üzerinde dıştan yapay bir düzen empoze eden hiçbir sabit ve tam anlamıyla analizin herhangi bir temel ögesine atfedilen, tecrit edilebilir anlam (işlevi) yani sembol, kurum veya süreç söz konusu olamaz. Sistemin düzeni ve varlıklarının doğası aynıdır -sistemin mantığı, aynı zamanda sistemin içeriğidir, sistemin mantığı sistem içindeki her bir kavramın, varlığın birbirleri arasındaki yapısal ilişkilerin sonucudur ve bu böyle hiçbir sabit, mutlak noktada başlamak ve bitmeksizin devam eder. Böyle bir sistemin mantığı, kültürün mantığı, içeriğine içkindir ve o olmadan var olamaz. Ancak “içerik” bir kültürden diğerine değişebilirken, bu çeşitli içeriklere içkin mantık aynı kalır. Bu anlamda antropolog da yerli de kendi bilinçlerinin kontrolünün ötesindeki bir mantığı paylaşmaktadır. Bu, hem doğa hem de kültürde gömülü olan ve içeriğin ayrıntılı bir analizi ile açığa çıkarılabilecek bir mantıktır. Buradaki tüm çalışmaları tedirgin eden ve yukarıda değinilen nesnellik problemi, burada yok olur. Bilincin aşkınlığı ve araştırmacının öznelliği fikrinden kaynaklanan bu problem, yerine hem özne hem de nesne tarafından paylaşılan bir mantık bırakıp bir hayalet gibi ortadan kaybolur. Bu mantığın bir ifadesi olarak İslam, akışkan ancak uyumlu bu sistemin yalnızca bir ciheti olarak varolabilir; o, kültürel sistemlerin çeşitli kullanımları için seçebilmesine uygun bir varlık olarak görülemez. Bir parçasını teşkil ettiği sistemin bir ciheti olarak referans yapılmaksızın “İslam”ın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle yüce “hakikati” ile önceden tanımlanmış bir “İslam” kavramının antropolojik incelemedeki kullanımı son derece kısıtlıdır. Hatta folk İslam/seçkin İslam dikotomisi bile verimsizdir. Benim de göstermeye çalıştığım gibi bu dikotomi, analitik olarak onu yöneten mantığa indirgenebilir.

Burada tartıştığımız çalışmalar kültürün mantığını ya da kültürü taşıyanların düşünce ve eylemlerini düzenleyen ve ifade eden kültüre içkin ilkeleri ortaya çıkarabilecek araçlar gibi görünmemektedir. Bu anlamda hala ne “İslam”ın yapısına, ne de herhangi bağımsız bir varlığın sistemik yapısına ulaşabilmiş durumdayız. Yapı olgusu, izole edilmiş bir biçimde gösterilemez ve ona ancak kültürel içeriklerin hem aktüel hem de potansiyel farklılıklarının ortaya çıkan kalıpları aracılığı ile ulaşılabilir. Bütünlüğü içinde bu çeşitlenme, hiçbir pozitif, evrensel içeriğin varolmadığını gösterir. Anlamın sıkı biçimde ilişkişel olduğu bu perspektifle yapılan çalışmalarda araştırmacı ilgili materyali

herhangi bir hakikat standartına uygun olarak seçemez ancak, sistemleri kendi bütünlükleri içinde ele almalıdır. Kültürel anlamların çoğulluğu bu şekilde incelenmiş ve geliştirilmiş olur. Hakikatin hiçbir ayrıcalıklı ifadesi yoktur. “Nesnellik” hem analistin hem de öznenin kendi kültürel sistemlerinin içerikleriyle ilgisiz biçimde ortak yapılarla sınırlanmalıdır.

İlişkilerin bu mantığı, İslamın ve din kavramının evrensel ve değişmeyen karakteristiklere indirgenebilecek pozitif içeriğe referansla sabit ve bağımsız bir biçim olarak varolmadığını gösterir. Din birleşmiş ve sınırlandırılmış biçimde hiçbir zorunlu varlığa sahip olmayan keyfi bir kategori haline gelir. “İslam” da analitik bir kategori olarak ortadan kalkar.

### TEŞEKKÜR

Bu makalenin iddiaları ve tarzı ile herkesten daha çok ilgilendiği için Bayan Sara Spang'e teşekkür ederim. Charles Meyers de yazının hazırlanması boyunca çok değerli fikirleriyle yanımda oldu. Eşimle, içinde yetiştiğimiz din hakkındaki tartışmalarımız da her zaman olduğundan daha aydınlatıcı idi.

### Bibliografya

1. Abu Zahra, M. 1970. Usul al-Figh. Cairo: Dar al-Fikr al Arabi.
2. Abu Zahra, M. 1970. Al Quran, al-mujiza al-Kubra. Cairo: Dar al-Fikr al Arabi.
3. Bendix, R. 1945-1946. Max Weber's interpretation of conduct and history. Am. J. Sociol. 51: 518-26
4. Bensman, J., Givant, M. 1975. Charisma and modernity: The use and abuse of a concept. Social Res. 42: 570- 614
5. Braune, W. 1971. Historical consciousness in Islam. Theology and Law in Islam içinde, ed. G. E. Von Grunebaum, pp. 37-51. Weisbaden: Harrassowitz.
6. Burger, T. 1976. Max Weber's Theory of Concept Formation-History, Laws, and Ideal Types. Durham: Duke Univ. Press.
7. Bujra, A. S. 1971. The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town. Oxford: Clarendon.
8. Crapanzano, V. 1973. The *Hamadsha*: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry. Berkeley: U niv. California Press.
9. Eickelman, D. F. 1976. Moroccan Islam. Austin: Univ. Texas Press.

10. el-Zein, A. H. 1974. The Sacred Meadows. Evanston: Northwestern Univ. Press.
11. Fernea, R., Malarkey, J. 1975. An-thropology of the Middle East and North Africa: A critical assessment. Ann. Rev. Anthropol. 4: 183-206
12. Feyerabend, P. 1975. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: N LB.
13. Geertz, C. 1957. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. Antioch Rev. 17: 421-437
14. Geertz, C. 1964. Ideology as a cultural system. Ideology and Discontent içinde, ed. D. E. Apter, pp. 47-76. New York: Free Press.
15. Geertz, C. 1965. The impact of the concept of culture on the concept of man. New Views of the Nature of Man içinde, ed. J. Platt, pp. 93-118. Chicago: Univ. Chicago Press
16. Geertz, C. 1966. Person, time and conduct in Bali: An essay in cultural analysis. Southeast Asian Stud. Yale Univ. Cult. Rep. Ser. No. 14
17. Geertz, C. 1968. Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven: Yale Univ. Press.
18. Geertz, C. 1973. The Interpretation of Cultures: Selected Essays, pp. 3-30. New York: Basic Books.
19. Geertz, C. 1975. Commonsense as a cultural system. Antioch Rev. 33: 5-26
20. Geertz, C. 1975. Mysteries of Islam. NY Rev. Books 22(20): 18-26
21. Gilsean, M. 1973. Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion. Oxford: Clarendon.
22. Hindam, A. A. 1939. Hidayat al Qasideen. Cairo: Dar al Anwar.
23. Ibn Khaldun 1967. The Muqaddimah. Çev. F. Rosenthal. Princeton Univ. Press. 2. baskı.
24. Lapidus, I. 1974. Notes and comments. Hum. Islamica 2: 287-99
25. Levy, R. 1957. The Social Structure of Islam. Cambridge Univ. Press. 2. baskı.

26. Makdisi, G. 1971. Law and traditionalism in the institutions of learning in medieval Islam. *Theology and Law in Islam içinde*, ed. G. E. Von Grunebaum, pp. 75-88. Weisbaden: Harrassowitz
27. Mustafa, F. A. 1974. *The Social Structure of the Shadhilya Order in Egypt*. MA thesis. Univ. Alexandria, Egypt.
28. Nasif, M. 1965. *Nazariyat al Ma'na Fi al Naqd al Arabi*. Cairo: Dar al Qalam.
29. Ricoeur, P. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press.
30. Ricoeur, P. 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
31. Rieff, P. 1951. The meaning of history and religion in Freud's thought. *J. Relig.* 31: 114-31
32. Sahay, A. 1972. *Sociological Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul.
33. al-Shayal, J. 1965. *Aalam al Askandriya*. Cairo: Dar al Maarif
34. Tabanah, B. 1962. *al-Bayan al Arabi*. Cairo: Egyptian Anglo Press. 3. baskı.
35. Turner, B. 1974. *Weber and Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
36. Van Ess, J. 1975. The beginning of Islamic theology. *The Cultural Context of Medieval Learning içinde*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla. Dordrecht: Reidel
37. Waardenburg, J. 1973. *L'Islam dans le miroir de l'occident*. The Hague and Paris: Mouton
38. Waardenburg, J. 1974. Islam studies as a symbol and signification system. *Hum. Islamica*, 2: 267-85
39. Weber, M. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*, çev. ve ed. E. A. Shils, H. A. Finch. Glencoe: Free Press.
40. Weber, M. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster.
41. Westermarck, E. 1968. *Ritual and Belief in Morocco*. New Hyde Park: University Books.