

İslamî Bir Antropolojinin Unsurları*

Saibo Mohamed MAUROOF**
Çev. Yrd. Doç. Dr. Sinan YILMAZ***

I. Problem: Tarihi Perspektif

“İslamî Antropoloji”den bahsetmek, bu konuda bir yargıya varmak anlamına gelir ki bu da doğal olarak “Antropoloji” dediğimiz ilim dalının Müslüman toplumlar için anlamlı olup olmadığı sorusunu akla getirir. Son birkaç yüzyıllık Avrupa-Amerika tecrübesinin ortaya çıkardığı bir ürünün, çok daha uzun bir süredir İslam’ın kültürel, sosyo-politik, ahlaki ve entelektüel tecrübeleriyle yoğrulmuş toplumların entelektüel geleneklerine ve değerler sistemine uygulanabilir olsa bile, bu toplumlar için faydalı olup olmadığı sorgulanması gerekir.

Antropologlar, müslümanların ve tarihçilerin her zaman bir inanç ve hukuk sistemi olarak gördükleri İslam ve onun varoluş tecrübesinin; Arap, Türk, Pakistanlı, Endonezyalı, Nijeryalı ya da Faslı olup olmadığına bakmaksızın bir ve aynı olduğunu varsayabilir. Yine onlar, Antropolojinin de aynı şekilde ele alınabileceğini varsayabilir. Onların aşırı basitleştirmelerine rağmen, her iki varsayım da böyle bir tartışmanın başlaması için yeterlidir. Bu tür varsayımların ortaya çıkarıldığı tartışmalar sonucunda, ilgili konuların asıl boyutlarının daha gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

II. Dünya savaşı sonrası ortaya çıkan uluslar arası durum ve bunun diğer beşerî bilimler yanında antropolojinin de görev ve amaçlarının yeniden tanımlanması üzerindeki etkisine burada değinebiliriz. 1978 yılında Yeni Delhi’de toplanan X. Uluslararası Etnoloji ve Antropoloji Bilimleri Kongresi ve bu kongrenin

* Saibo Mohamed Mauroof, “Elements for an Islamic Anthropology”, al-Faruki, İsmail Raci-Nasseef, Abdullah Ömer (Ed.), *Social and Naturel Sciences: The Islamic Perspective*, Jeddah, 1981, s. 116-139.

** Saibo Mohamed Mauroof 1944 yılında Sri Lanka’da doğdu. Seylan (Ceylon) Üniversitesi’nde ve Pennsylvania Üniversitesi’nde çalıştı. 1975 yılında Pennsylvania Üniversitesinde Antropoloji doktorasını tamamladı. Doktora tezi “A Religious Cult in Philedelphia” başlığını taşımaktadır. Dr. Mauroof eğitimini tamamladıktan sonra Seylan Üniversitesinde görev yapmaya başladı. Bu makalenin yazıldığı tarihte, Cheyney State College’de Sosyoloji-Antropoloji bölümünde profesör olarak görev yapmakta idi. Bu görevi 1970 yılından itibaren sürdürmüştür. Çeşitli akademik yayınlarda antropolojik konularla ilgili “Contributions to Indian Sociology” ve “American Anthropologist” gibi yazıları yayınlanmıştır.

*** Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

programı, zamanın artık değiştiğini göstermektedir. Antropolojinin köklerinde yer alan emperyalist Avrupa milliyetçiliğinden doğmuş dünya düzeninin değişmesi bağlamında dikkat çeken nokta, yeniden tanımlama konusunda iki farklı yönelimin ortaya çıkmasına neden olan tartışmadır (Hymes, 1972; Asad, 1973). Son zamanlarda Amerika’da “3. Dünya” Antropolojileri tartışmalarına karşı artan bir ilgi bulunmaktadır. İslamî Antropoloji şeklinde yeni bir tanımlamaya kalkışmak ise yeni tartışmalara yol açacaktır.

Öncelikli olarak, gazetelerdeki İslam ve antropoloji kategorilerinin birlikte yer aldığı haberleri örnek olarak ele alabiliriz. Antropoloji; Arap ülkeleri, Türkiye ve İran’daki Sosyal Bilimleri Tanıtma Birliği’nin ajandasında yer alan bilimlerden biridir. *Current Anthropology* (*Günümüz Antropolojisi*) dergisinin Mart 1978 tarihli sayısında (s. 210), Kuveyt ve Mısırlı görevlilerin de katılımıyla bu birliğin son şeklini aldığı belirtilmektedir. İngiltere ve Birleşik Devletlerde müslüman sosyal bilimcilerin, antropoloji bölümleri olan birlikleri bulunmaktadır.¹ Bu birliklerin çoğu İngiltere ve Kuzey Amerika’da faaliyet göstermekle birlikte uluslar arası üyeleri bulunmaktadır.

Bazı müslüman ülkelerde arkeoloji bilimindeki gelişimin, diğer antropoloji branşlarından ayrı ve öncelikli olarak ele alındığına dikkat etmek gerekir. Örneğin Pakistan’da sosyal, kültürel, lengüistik ve fiziksel antropoloji göreceli olarak ihmal edilirken arkeoloji çalışmaları büyük bir heyecan içinde yürütülmektedir. Masry (1975), benzer bir trendin Suudi Arabistan’da da var olduğunu ortaya koymaktadır.

Son yıllarda giderek yaygın hale gelen bu gerçekler yüksek öğretim kurumlarındaki akademik antropolojinin, güçlü bir İslamî geçmişe sahip çoğu ülkedeki önemine ve süregelen gelişimi de göstermektedir. Müslüman eğitimcilerin kafasındaki en önemli soru Batı kaynaklı bir bilim olan Antropolojinin İslamî eğitime nasıl uygun hale getirileceği, İslamî eğitimin verileriyle nasıl ilişkilendirileceği, metodoloji ve hedeflerinin İslamî amaçlarla nasıl uyumlu hale getirileceği sorusudur.

Endonezya ve Türk antropolojilerinin diğer milletlerden daha uzun bir sürece yayılan tarihi gelişimi hakkında, Koentjaraningrat (1964, 1975), Kansu (1946), Ellen (1976), ve Magnarella-Orhan (1976) gibi araştırmacıların eserlerine başvurulabilir. Özellikle Endonezya’da, kısmen de Türkiye’de fiziksel ve arkeolojik antropolojiden ziyade sosyal ve kültürel antropolojinin ön plana çıktığı görülmektedir. Türkiye ve Endonezya’daki bu tür gelişmelerin Avrupa-Amerika antropolojisi sonrası dönemin, yani bu disiplinin kurumsallaştığı ve gelişme değil,

¹ “The U.S. Association” bu makalenin yazılmasını isteyen birliktir. Bu birlik, 1978’de Sosyoloji-Antropoloji konulu özel bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantıda, Indiana State Üniversitesi çevre antropologu Dr. Arif Hasan “Medikal Antropolojiye Ekolojik Yaklaşım ve Bunun İslamla İlişkisi (1978)” isimli bir makale sunmuştur.

gerileme gösterdiği dönemin ürünü olduğu söylenebilir. Hatta adı geçen ülkelerde bu mesleği sürdürenler, tecrübelerini Amerika ve Avrupa'daki kurumlara borçludur. Bunun neticesi olarak söz konusu ülkelerdeki antropolojiler Avro-Amerika antropolojisinin farklı bir varyantı olmak yerine ancak bir parçası olabilmıştır. Bu ülkelerdeki antropologlar, yaptıkları çalışmalarda Avro-Amerika kökenli antropologların çalışmalarından çok az farklılaşabilmişler, hatta İslam konusuna değinirken bile aynı tutumu sürdürmüşlerdir.

Bu ülkelerdeki antropolojik ve etnolojik unsurlar içeren müzelerin örgütsel yapısı, antropolojinin müslüman ülkelerde de yaygınlaşmaya başladığının bir göstergesidir.

İslam ülkelerinde, antropolojinin bütün dalları ya da her hangi bir alt şubesinin gelişimine olan ihtiyaç hala araştırılmaya muhtaçtır. Bohannon ve Glazer (1973) Batı ülkelerinde antropolojinin gelişimini, kısmen orta sınıfın medeni ve insanî düşünce ve duyarlılıklarının gelişmesine dayandırmışlardır. Batılılaşmış ya da Batı tarzı bir orta sınıfın, Müslüman toplumlar arasında antropolojiyi yaygın hale getirerek, bu toplumları gelecekte dönüştürebileceği varsayılabilir mi? Böyle bir varsayım, gerçek olmaktan uzak olup sadece bir temenniden ibarettir.

Avro-Amerika antropolojisini ya da bunun bölümlerini, İslam'ın eğitimsel ve bilimsel kurallarına uygulamaya kalkışmak; geleneksel İslamî değerler ve akademik geleneklerden tamamen habersiz olmakla mümkün olabilir. Bu durum sadece, Avro-Amerika öğretisinin takipçisi olan Müslüman öğrencilerin ilgisini sınırlamakla kalmaz, aynı zamanda Müslüman toplumlarda antropolojinin gelişimini de sekteye uğratar. Hatta bu durum sadece toplumlar için değil, genellikle Orta Doğu ve Kuzey Afrika gibi, farklı isimler verilen belli kültür bölgeleri için de geçerlidir. Bu yüzden Robert Fernea ve James Malarkey, bu geniş İslam bölgesinin antropolojisini incelerken (1975:183) şunu söylemişlerdir:

“...bazı istisnalarla birlikte, Orta Doğu'da yapılan araştırmalara dayalı antropoloji literatürü, etnoloji alanındaki teorik yaklaşımları önemli ölçüde etkileyememiştir. Orta doğu-Kuzey Afrika (MENA) antropologları ile oryantalistler arasında takdire şayan faydalı bir diyalog gelişimi de olmamıştır. Buna ek olarak Orta doğu-Kuzey Afrika antropologları, kendisini bu işe adanmış bilim adamları dışında bir taraftar topluluğu edinmeyi de başaramamıştır...”

İslam and the Modern Age (İslam ve Modern Çağ) adlı derginin 1950 tarihine kadar olan bazı eski sayıları ile Islamic Culture (İslamî Kültür), Islamic Review (İslamî Bakış), Islamic Studies (İslamî Çalışmalar) ve Al-İttihad (İttihat) adlı dergileri; Antropolojik düşünce sisteminin bu dergilerin bilimsel katkıları üzerindeki etkisi bağlamında inceledim. Bu çalışma esnasında; araştırmacıların antropolojiye bakış açısını test etmek üzere, (I) Kabul ediyorum, (II) Reddediyorum, (III) İlgisizim, (IV) Takdir ediyorum şeklinde yapmış olduğum sistematik sınıflandırmanın gereksiz olduğu ortaya çıktı. Çağdaş Müslüman editör ve yazar-

ların büyük çoğunluğunun, diğer birkaç Avro-Amerika kaynaklı fen ya da insan bilimleri ile ilgili oldukları halde antropolojiyi ihmal ettiği ya da farkında olmadığı açıktı. Yine, antropolog olan ve antropoloji yayınları yapanların dışında kalan Müslümanların antropoloji eğitimi, maalesef müslüman toplumları inceleyen antropologların İslâmî eğitimleri gibi yetersizdi.

Ortadoğu-Kuzey Afrika antropolojisinin dar bir bakış açısına sahip olmasının nedeni, kaynaklarının Batı kültürüne ve kendisine yabancı bir epistemolojik perspektife sahip olmasıdır. Ortadoğu-Kuzey Afrika antropolojisinde, incelenen toplumların epistemolojik perspektiflerinin, özellikle de onların İslâmî inanç ve değer sistemleri ile İslâmî entelektüel geleneklerinin, ihmal edildiği apaçık ortadadır. Bu durum, bu çalışmaların değerini azaltmaktadır.

Hindistan'ın durumu ise, kısa bir karşılaştırma yapacak olursak, oldukça farklıdır. Hint antropolojisi, tüm antropologlar için artan bir ilgi konusudur. Bu ülkenin, modern davranış bilimini ortaya çıkaracak olan, insan üzerine yaptığı çalışmalarda göstermiş olduğu gelişme, Avro-Amerika toplumları dışında kalan ülkeler için bir model olarak görülebilir. Takdire şayan olan bu durum, Batılı ve Hintli antropologların Hint değerleri ve felsefi yaklaşımları ile yetiştirilmelerine ve Hint antropolojisinin epistemolojik yapısıyla bütünleşen düşünce şekillerine bağlanabilir. Burada, “metin ve içerik” ile “büyük gelenekler”in metodolojisi aklıma geldi. Arap toplumu hakkında yapılan bazı çalışmalarda (Gellener, 1969; Cole, 1975 vb.), İbn Haldun'dan alınan döngüsel (cyclical) değişim modelinin kullanılması istisna edilecek olursa, müslüman Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın antropolojileri, Kur'an ve Hadis literatüründen elde edilen teorik kavramlar ile İslâm'ın klasik çağındaki müslüman davranışlarını açıklamadaki bilimsellikten yoksundur.²

Antropolojiyi İslâmî bir kisveye büründürmenin belki de en çok bilinen yollarından birisi, Müslüman ülkelerde genellikle gelişmekte olan orta sınıf tarafından temsil edilen sürecin, “batılılaşmış” ve “batılılaşmamış” yönleri arasında karşılıklı ilişki kurulmasıdır. İslâmî politikanın “batılılaşmamış” tarafında yer alan kültürel bilinç, genellikle Batı tarafından bilinmeyen bir husustur. Faslı bir tarihçi olan Abdullah Laroui'nin yakın zamanlardaki çalışmalarında (1967; 1976), müslümanların antropolojik çalışmalarının gelişmesine yönelik adım atıldığı açıkça görülmektedir. Eleştirmenler, bu çalışmalardan ilkinde kültürel antropoloji metodolojisinin kullanıldığını belirtmektedir. İkinci çalışmada ise Von Grunebaum'un metodolojisi detaylı bir şekilde incelenerek, İslâm hakkındaki araş-

² Bunun önemli bir istisnası Gustave von Grunebaum'un çalışmasıdır. Onun çalışması, etnografik olmaktan ziyade Müslüman toplumların tarih ve kültürleri ile ilgilidir. Daha da ötesi, Von Grunebaum'un, Hint Medeniyeti çalışmalarına paralel olarak Antropolojide İslâm Medeniyeti konulu çalışma dizisi başlatma girişimleri, akademik ve akademik olmayan bazı nedenlerden dolayı, gelişme ve büyüme açısından, Hindistan üzerine çalışan antropologların gayretlerinin gerisinde kalmıştır.

tırmalarına yer verilmektedir. Araştırmacı, bu çalışmasında, Fernea ve Malarkey'e göre, diğer antropologların bulmak zorunda olduğu kıstaslara ulaşmıştır.

Von Grunebaum'un antropoloji kavramına karşı Abdullah Laroui'nin Arabî ve İslâmî kavramları kullanarak cevap vermesi, antropologların kendisini İslâmî kavramlarla değerlendirmesi yolunda açık bir davettir:

“Eğer, araştırmayı farklı parçalara bölmemiz durumunda herkesin kendi mirasını kendisine sakladığı ve başkalarına dokundurmak istemediği kültürel koruyuculuk durumunun ortaya çıkmasını istemiyorsak, yeni **münazara** yöntemleri tespit etmek durumundayız” (1976: 45-46).

Laroui'ye göre **münazara**, Oryantalistlerle müslüman entelektüeller arasındaki “diyalektik çatışma”dır. Başka diyalektik zıtlıklar da, değişimin parçası olabilir. Onun yerleştirmiş olduğu bu yeni kurallar, sadece Avro-Amerikan antropologlar ile Avro-Amerikan olmayan bilim adamları arasında değil; aynı zamanda Doğu ve Batı'daki, müslüman toplumlar üzerine çalışmalar yürüten tarihçiler ve antropologlar gibi farklı dallardaki bilim adamları arasındaki ilişkileri de belirlemektedir. Laroui tarafından ifade edilen bu tür münazaralara olan ihtiyaç, Fernea ve Malarkey'nin belirtmiş olduğu ihtiyaçlarla da örtüşmektedir. Umulur ki bu tür katkılar, ifade edilen genel ihtiyaçların bir kısmını karşılar.

Laroui, Türk ve Endonezyalı antropologlardan bazı yönleriyle farklı olarak, Batı tarzı antropolojinin temel akademik içeriğini kabul etmektedir. Onun, Von Grunebaum'u eleştirmesinin nedeni, Grunebaum'un metodolojik yaklaşımı ve ulaştığı sonuçlarla ilgilidir. Bu anlayışın, sosyal bilimlerin bütünüyle İslâmîleştirilmesiyle ilgilenen müslüman bir bilim adamına çok az katkısı olabilir. Asıl ihtiyaç duyulan husus, basit olmanın ötesinde belki de çok radikal bir yöntem olarak, İslam dini, tarihi ve geleneğindeki insan araştırmalarıyla ilgili yeni bir metodolojinin keşfedilmesidir. Böylesine bir antropolojik metodoloji, müslüman toplumların etnik, lengüistik, coğrafi, tarihi ve kültürel yönlerinin araştırılmasında kullanılabilir. Bu metodolojinin Batı antropolojisiyle uyduğu noktalarda; karşılıklı olarak birbirini anlama ve ortak yorumlar geliştirmek mümkündür. Hem de bu durumda, müslüman bir okuyucunun, bu metodolojiyi İslâm geleneğiyle bütünleşmiş İslâmî bir olgu olarak görmesi mümkün olur. İslâmî metodolojinin Batı antropolojisiyle zıt düştüğü noktalarda ise diyalog zorunludur. Fakat Laroui'nin de belirttiği gibi bu, ancak “oyunun kuralları belirlendikten sonra” mümkün olabilir. Bu kurallar, adetlere ya da geleneklere sorgulamadan sadakat göstermenin değil, şimdi müslüman antropologların Batılı meslektaşlarını da davet ettikleri, eleştirici meta-antropolojik düşüncenin bir ürünüdür. Müslüman bir düşünürün antropoloji arenasına girmesi, “kendini-yeniden-inceleme”yi gerekli kılmasının yanında akademik sağlık ve entelektüel yenilenmeyi de sağlayacak bir yaklaşım gerektirir. Bu da, söz konusu bilim dalı için oldukça önemlidir.

II. İslâm İnancının Kaynaklarındaki Unsurlar

İslâmî literatür üzerine yapılacak her hangi bir araştırma, İslâm ve antropolojinin özde karşıt olmadıklarını ortaya koyacaktır. Bu konu hakkında başlangıç aşamasını yürüttüğüm bir araştırma, bu hükmü değiştirecek herhangi bir sonuç ortaya koyamamıştır. Her toplumun kendine özgü bir halk antropolojisi vardır. İslam dünyası da bundan müstesna değildir. Halk antropolojisi, metodolojisini ait olduğu geleneksel bilgelikten alarak kendisi, komşuları ve bu bilgelik perspektifinin dışında kalan dünya hakkındaki bilgi birikimini oluşturur. Adına modern denilen “bilimci” antropologların, bu açık ve yalın gerçeği bilmeleri faydalı olacaktır. Daha da ötesi, İslâmî kaynaklarda yer alan modern öncesi antropoloji, bir halk inançları manzumesi olmanın daha ötesindedir. O, bir takım felsefi kavramlar manzumesi olmanın yanında, bir inanç sistemi için hayati öneme haiz rasyonel entelektüel geleneğin bir parçasıdır. Ben de, bu felsefi kavramların müslüman toplumlar için hâlâ geçerli olduğu ve İslâmî gelenekle ilgili fikir tartışmalarında kullanılabileceği kanaatindeyim.

Kur’an, İslâm konusundaki araştırmalarda ilk önce başvurulması gereken en uygun kaynaktır. Kur’an insanlardan, Allah’ın emirlerine uymayı reddeden eski güçlü krallıkların kalıntılarını inceleyip ibret almalarını ister (3/137; 6/2; 22/44-46; 40/21; 42/10). Kur’an’ın vahyedilmesiyle birlikte, vahyin geldiği tarihlere ve önceki zamanlara ait anlayışlarla ilgili gerek yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde, gerekse diğer pek çok ayette yer alan ifadelerin müslümanlar tarafından benimsendiği ve kabul edildiği görülmektedir (meselâ bk. 2/132-136; 3/137; 6/2; 7/59-182; 22/44-46,78; 35/31; 38/3; 40/21,78,82; 42/13; 43/78; 46/9-12; 47/10; 57/25-27; 41/6,14; 64/5-6; 69/4-12; 87/18-19). İnsanlık tarihinin, insana ilahi mesajın iletilmesi, peygamberlerin gelmesi, bu temeller üzerine toplumların inşa edilmesi ve nihayetinde Allah’a inanmayan toplulukların yok olması şeklinde ifade edilen ilerleme süreci, Kur’anî yorumun bir parçası olmuştur. Kur’an yorumcularının, Kur’an’a dayalı bir evrensel tarih modeli benimsedikleri hususunda yeterli bilgiler mevcuttur. Özellikle Hz. Muhammed dönemi öncesine ait, vahyi bilginin doldurmadığı boşluklar, diğer İslâmî, Hıristiyan ve Yahudi kaynaklar tarafından doldurulmuştur (Mahdi 1971:136). Hz. Muhammed döneminden başlamak üzere; İslâmî tarih kavramı, İslâmî imparatorlukların gelişimi ve yıkılışı gibi konuların Müslümanlara yabancı kaldığı açıktır. Kur’an’da ele alınan, “tarih” ile İslam tarihçiliğindeki sonraki gelişmeler, bir anlamda insanlığın antropolojik tarihidir. IX. ve X. yüzyıllarda yaşamış Taberî, Mes’ûdî ve Birûnî gibi isimler, bu şekildeki bir tarih anlayışının problemlerine İbn Haldun’dan 300 sene önce değinmişlerdir. İbn Haldun’un yazmış olduğu aktüel tarih kitabı “El-İber”de, tarihsel ve kültürel konulara olan ilgi neticesinde ortaya çıkmış tarih kitaplarının eleştirisi yapılmıştır. Bu kitabın 2. ve 5. ciltleri eski milletlerin tarihine değinmektedir. Tutucu olmayan evrensel mahiyetli böylesine bir tarih merakı son yıllarda gittikçe azalmıştır (bkz. İnan, 1946; Mahdi, 1971; Rosenthal, 1952; Von Grunebaum, 1971). Ancak, İslam’ın geldiği ilk dönemlerde, tarihi ve kültürel bilim-

ler için itici güç olmuştur. İslam inancının vahye dayalı emirlerinde, insanlığın geçmişi ile ilgili araştırmaların, inananlar açısından önemli bir konu olduğunu belirten pek çok emir vardır.

Kur'an'da, tarihi kavrama konusunun önemi ile ilgili bu tavsiyelere ek olarak, tarih çalışmalarına bilimsel açıdan yaklaşmak da teşvik edilir. Kur'an bunu, ortaya koymuş olduğu tüm kavramların rasyonel ve sistematik çalışmasını tamamlamak adına yapar ve aynı zamanda insanî ya da ilahî kaynaklı olsun, tüm bilgilerin epistemolojik temelini de oluşturur.

Muhammed Marmaduke Pickthall, 30. sûre olan Rum sûresinin tefsirinde, bu sûrede yer alan ayetlerin o zamanın şartlarına göre, insanlığın dini-politik geleceği için kendine has bir öngörü niteliğinde olduğuna dikkat çekmektedir. Daha da ötesi, tabiat kanunları Allah'ın fiziksel alandaki kanunları olarak açıklanır. Aynı şey, siyasi ve ahlaki alanlar için de geçerlidir (1977: 422). Bu sûrede antropologların ilgisini çeken ayetler arasında yer alan 21. ve 22. ayetler özellikle dikkat çekmektedir. Bu ayetlerde, erkek ve kadın gibi çift kavramların kullanılması ve yine (benim vurgulamak istediğim) “göklerin ve yerlerin yaratılması, dillerin ve renklerin farklı olması” gibi ifadeler Allah'ın varlığının delilleri ve düşünüp ibret alanlar için dikkat edilmesi gerekli hususlar olarak ifade edilir.

Kur'an; fiziksel, sosyo-politik, kültürel ve ahlaki alanlardaki tabiat kanunlarının ipuçlarını sunmasına ek olarak aynı zamanda grup yapılarına da değinir. Kur'an'da, insanlık kavramı açıkça yer almaktadır. Adem ve Havva'yı insanlığın atası olarak belirledikten sonra Adem'in çocuklarından bahsetmeye başlar (örn. 7/35, 172). Farklı niteliklerden oluşmuş insan türleri, inananlar ve inanmayanlar şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır. Grupların tabiatında farklılığa yol açan diğer faktörler; “evler” (24/36), “şehirler” (46/27), “sınıflar” (28/4) ve (insan ve cinlerden oluşan) “milletler” (7/38, 39, 168; 10/48; 35/24; 46/89, 92) gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Yine, “kabile” kelimesine de pek çok vurgu yapılmış, 33/6 ayetinde ise arkadaşlık, akrabalık ve ortak inançlara sahip olmak karşılıklı vecibelerdeki doğal bağı gösteren üç farklı seviye olarak ifade edilmiştir. Bu açıklamalarda ve grup yapısında meydana gelen bozulmaları ifade eden açıklamalarda, modern antropologların ancak Emile Durkheim'dan sonra farkına vardıkları, sosyal olaylardaki sosyal psikolojiye de açıkça vurgu yapılmaktadır. Bu “olaylar”, müslüman bilim adamları tarafından çok iyi bilindiği gibi, *Mukaddime* adlı eseri kültürel antropoloji konusunda ilk temel eser olarak kabul edilen İbn Haldun tarafından da ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir (Honigman, 1976: 49).

Avro-Amerikan bilim adamları (antropoloji tarihçileri de dâhil olmak üzere), İbn Haldun'un dehasını değerlendirirken, Kur'an kaynaklı ve Kur'an sonrası İslâmî düşünce sisteminin konuyla olan ilgisine yeterince dikkat etmemişlerdir. Rosenthal (1958:369) her ne kadar, “İbn Haldun'un bedeni Arap ve müslüman olsa da düşüncesi İspanyol'dur!” demiş olsa da, onun “Ortaçağ dünyasının karan-

lık semalarında parlayan eşsiz bir yıldız olduğu” düşüncesi, Avrupa’nın dünya tarihi ile ilgili yaklaşımıyla ve dünyada bilim ve teknolojinin gelişmesi ile uyumlu bir yaklaşımdır. Bu kavramlar, açıkça Avrupa’nın üstünlüğünü ifade etmeye meyilli kavramlardır. Muhsin Mahdi (1971), İslam düşünce tarihine iyice vâkıf olunca, İbn Haldun’un çalışmasını, İslam tarih yazıcılığının, dini düşüncenin ve felsefenin, gelişim taslağı içerisine yerleştirmeyi başardı. O, İbn Haldun’dan önce, Hicretten sonra dördüncü yüzyılda yaşayan Taberî (923) ve Mes’ûdî (956)nin çalışmalarını, beşinci yüzyılda yaşayan İbn Miskeveyh (1030), Birûnî (1038) ve Kadı Sa’id’in (1070) çalışmalarını, yedinci yüzyılda yaşayan İbn’ül-Esir’in (1233) çalışmalarını ve İbn Haldun’dan sonra hicri dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda yaşayan Sehavî ve Hafacî’nin çalışmalarını incelemiştir.

Bu çalışmaları daha detaylı bir şekilde incelemeye başlamadan önce, Hadis konusuna da kısaca değinmek gerekir. Kur’an’dan sonra Hadisler (İslâm peygamberine atfedilen sözler), İslâmî bilimin en önemli ikinci kaynağını oluşturur. Kur’an’a nispetle daha çok ağız yoluyla aktarılan bu bilgi, İslâm’ın daha ilk dönemlerinde üzerinde uzlaşılan yazılı metinler haline dönüştü.

Ancak, Hz. Muhammed’den sonraki birkaç yüzyıl içerisinde bu sözlerin gerçekten de Hz. Peygamber’den sadır olup olmadığı meselesi, müslüman bilim adamları için önemli bir mesele haline geldi. Kişisel söylemlerin doğruluğunu belirleyen inceleme metodolojiler, bu söylemlerin ulaştırılma biçimleri ve bu söylemlerin bilim ve felsefenin genel kurallarına göre ifade ettiği anlamlar konusunda çalışmalar yapıldı. Sonuç olarak, metin tenkidi, metin tarihçiliği ve biyografik, kapsamlı ve gelişmiş metodolojileri olan eleştiri bilimleri olarak ortaya çıktılar. Bu sürecin farklı boyutlardan incelenmesi mümkündür (Rahman, 1968: 43-74). Bu nedenle, Etnografik metodoloji tarihçileri, her ikisi de kültürel bilginin şifahî yolla nakline dayalı olan, etnografik bilgi toplama ile ilgili modern tecrübe ve etnolojik teori-oluşturma konularında, “hadis bilimi” alanında gelişmiş olan karşılaştırmalı araştırmalara başvurabilirler.

III. İslâm Kültür ve Düşünce Kaynaklarındaki Unsurlar

İbn Haldun’dan önceki, onunla çağdaş ve ondan sonra gelen müslüman “sosyal bilimciler”, Kur’an’ın yukarıda belirtilen emirleri doğrultusunda, evrensel bir tarih bilinci ortaya koymuşlardır. Farukî (1977) ve benzer düşüncedeki bazı araştırmacılar, müslümanlar haricindeki diğer toplumların ve onların o dönemki yöneticilerinin de bu bilince sahip olduğuna dikkat çekmişlerdir. Yabancı toplumlarla ilgili “müşahede esasına” dayalı bilgiler, toplum, kültür ve tarih çalışmalarının ayrılmaz bir parçası olmuştur. O döneme ait etnografik bilgilerin ilk örnekleri ile bunların kullanılabilirliği, İslâmî bir antropoloji ve bunun içerisinde yer alan etnografi için oldukça önemlidir.

İslâm hicreti sonrasında ortaya çıkan sözlü tarih araştırmalarının güvenilirliği-

ne yönelik araçların araştırılması, bu sözlü tarihten kaynaklanan bilgeliğin ortaya çıkardığı genel davranış kurallarını özetleyen metodoloji ve özellikle Hicret öncesi döneme ait eski tarihi bilmeye olan ihtiyaç gibi, müslümanların İbn Haldun'dan önceki döneme ait bazı ideolojik bilinç alanları, kapsamı Avro-Amerika antropolojilerinin kapsamından pek de farklı olmayan bir araştırma taslağı ortaya koymuştur. Bu entelektüel problemler, ticaret ve fetihler yoluyla farklı insan ırklarının dilleri, kültürleri ve gelenekleriyle karşı karşıya gelen bir imparatorluğun sosyo-politik sahasında daha da belirgin hale gelmektedir.

Bu tür karmaşık durumların sağlamış olduğu bilgi akışı, *Mukaddime*'den önce bile, beşerî cođrafya³ hakkında önemli çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamış; hatta karakter, kültür ve fiziksel çevre arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik daha genel katkılar sunmuştur.

Mahdi, Mes'üdü'nin, İslâm tarihiliğindeki dikkatleri politik kronolojiden dünya kültür tarihine çevirmesini, Yunan düşüncesinin etkisine bağlar. Mes'üdü, daha sonra İbn Haldun'un da ele alacağı, doğal çevresel faktörlerin insanın tarihsel gelişimi ile ilişkisi konusunda ilgilenmiş ve yine bitki ve hayvanların hayat döngüleri arasındaki paralellikleri, sadece analogik düzeyde olmak üzere, ele almıştır.

İbn Haldun'dan önceki İslâmî bilimlerle modern antropoloji arasındaki ilişkileri daha iyi anlatan çalışma ise Kadı Sa'id'in (ö. 1070) alışmasıdır. Onun, *Milletlerin sınıflandırılması (Tabakâtü'l-Ümem)* adlı eseri, "farklı milletlerin tarihi, öğretileri, karakterleri ve sosyal hayatı" konularına temas etmektedir.⁴ Sa'id bu çalışmasında, farklı insan tipleri ve farklı insani kurumlar gibi genel bir antropoloji oluşturmaya çalışmıştır. Onun, bilimlerin insan rasyonalitesine dayalı olarak ortaya çıkmasından yola çıkarak, insanları "medenî" ve "barbar" şeklinde sınıflandırması, 19. yüzyıldaki evrimci antropologların yapacağı tasnifi çok daha önce öngördüğünü göstermektedir.

Sa'id, Birünî ile aynı ağda İspanya'da yaşamıştır. Birünî, *Indica (Tahkiku ma li'l-Hind)* adlı klasik eserinde, o zamanlar İslâm imparatorluğunun doğudaki bu ileri karakolunun durumunu ele almıştır. Bu bilim adamlarının her ikisi de müslüman olmayan diğer toplumların durumları ile ilgilenmişlerdir. Birünî'nin, Hint alışmaları konusunda devam eden ilgisi, editörlüğünü prof. Ainslee T. Embree'nin (1971) yaptığı, Sachau tarafından tercümesi yapılan *Indica*'nın son yayınında etraflıca gösterilmektedir. Biruni'nin antropolojisinin bazı özelliklerine kısaca temas edebiliriz. Birünî, Goodenough'nun kültürel gerçeklik seviyelerini

³ Harris'in, İslâmî bilimlerin antropolojik düşüncelerin gelişmesine katkısı hakkında yaptığı tek açıklama, İdrisi'nin Dünya Coğrafyası'na (miladi 12. yy.) atıf yapmaktadır. Nafiz Ahmet (1972, ilk baskı, 1947), diğer coğrafik katkılar hakkında araştırma yapmıştır. Tibbets (1971) adlı son zamanlarda yapılmış bir çalışma ise çok değerli bir çalışmadır.

⁴ Mahdi, a.g.e., 1935 tarihli fransızca tercümesinden.

ayırdığı modeli kullanacak olursak, kültürün “kavramsal” boyutunu dışlamadan “düşünsel” boyutuna vurgu yapmıştır. Onun amacı, başka milletler hakkında yani müslüman dostları olan Hintliler hakkında bir kitap yazmaktı. Onun bu gayreti, antropologların yaptığı şeye oldukça benzemektedir. Birûnî bu çalışmada, etnik temelli ön yargılardan uzak olduğunu göstermek istemiştir. Gerçekten de Birûnî’nin modeli, çağın gereklerini karşılayabilecek, çalışılan konu ile empati sağlayabilen, konunun nevi şahsına münhasır özelliğinin farkında, konunun temeli ve kararlı yapısı ile ilgili gerekli sezgilere sahip karşılaştırmalı fenomenolojik yaklaşım modelidir.

Birûnî’nin, XI. yüzyılda Hindistan hakkında yapmış olduğu bu çalışma oldukça kapsamlı bir çalışma olup, Hint felsefesi, ahlak bilimi, astronomik ve matematik bilimler, mitoloji ve astroloji gibi diğer davranış bilimlerinden yaptığı alıntılara ek olarak, Sanskritçe metinlerden de çok sayıda alıntı ihtiva etmektedir (bu eğilim günümüz Hint antropolojisinde hâlâ devam etmektedir). Birûnî, kendisinin bizzat gözlemlediği Kuzey Hindistan halkının durumunu anlatırken, olayları Eski Yunan, Hristiyan, Pers ve Roma kaynaklarından edindiği bilgilerle de karşılaştırmıştır. Hint halkının politik, sosyal ve dini kurumlarından bahsederken, onları genellikle çağdaş İslâmî kurumlarla mukayese etmesinin yanında Hint halkı arasındaki farklı inanç ve pratiklere de vurgu yapar.

Bu yüzden, dini inancı tanımlarken, “eğitilmiş” insanlarla “eğitimsiz” insanların inançları arasında bir ayrıma gitmiştir (Sachau I: 27, 111). Ona göre, sıradan insanlar dini inançlar konusunda, sadece elitlerden ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda kendi aralarında da büyük farklılıklar gösterirler. Onların inançlarının bir kısmı çok yanlıştır, ancak, “bu tür yanlılıklar başka dinlerde de mevcuttur” ve İslâm dini de bundan müstesna değildir (I: 31). O, eğitilmiş insanların dini-felsefi kavramlarını incelerken, bazı Veda kavramlarının Eski Yunan ve müslüman Süfilerin kavramlarıyla olan benzerliği gözünden kaçmaz (I: 33). İslâm’ı Hinduizm’le karşılaştırırken, İslâmî bir kavram olan “şehadet” kavramını, Hindu doktrinindeki reenkarnasyon anlayışının tam zıddı olarak görür (I: 50). O, evlilik kurallarını da inceler. Mesela, Hindu mitolojisinde yer alan poliandri’yi Arapların ve Eski İran’ın evlilik gelenekleriyle mukayese eder (I: 108, II: 154). Onun kitabında kastların ortaya çıkışı ile ilgili bir de teori bulunmaktadır. Bu teori kast sistemini, din ve devlet bütünleşmesinin bir ürünü olarak görür ve Hint kastlarını eski İran kastları ile mukayese eder (I: 99, II: 130).

İslâmî antropolojinin etnografik unsurlarını ortaya koyan ilk bilim adamları, yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Eserlerinin tercümeleri elimizde olan ya da Avrupa-Amerika kütüphanelerinde tozlanmaya yüz tutmuş daha pek çok isim vardır. X. yüzyılda İran’a gitmiş Arap bir seyyah olan İbn Havkal’ın, “Fars Toplumundaki İnsanlar (aynı zamanda davranışlar, diller, dinler ve büyük aileler) adlı, Sir William Ousley tarafından 1800 yılında tercüme edilen çalışması bunlar arasında zikredilebilir. Tabii, tercümesi daha yeni yapılan ya da şu ana kadar

tercümesi hiç yapılmamış çalışmalar da mevcuttur. Avrupalılar henüz buralara gitmeden önceki Afrika tarihinin (ve sosyal şartlarının) çözümlenmesine yönelik tercümelemin değeri, günümüzde yeni yeni anlaşılmaya başlamıştır (Davidson, 1970: 9; Koch, 1977).

Koch'un, Timbuktu tarihini yeniden yazarken başvurduğu kaynaklardan birisi de, Asya ve Afrika'ya yaptığı seyahatlerle ilgili gözlemlerini ayrıntılı bir şekilde yazan XIV. yüzyılda yaşamış Fas doğumlu İbn Battuta'dır (Gibb, 1929; 1958; 1962). İbn Battuta, Musul (Gibb, 1929: 103), Bursa (136), İstanbul (160), Multan (188-189) ve XIV. yüzyılın diğer dünya kentleri hakkında siyaset, tarih ve din gibi etnografya konuları ile ilgili izlenimlerini aktarmıştır. Onun, yapmış olduğu yolculuklardaki gözlemleri, XIV. yüzyılın müslüman ya da gayrimüslim Batı Afrika şehirleri (318-328) ve gelenekleri hakkında bilgi vermekte ve bazı eski Afrika şehirlerine de gönderme yapmaktadır (s. 58). Yine, onun anlatımları, Çin şehirleri, Çinliler ve gelenekleri hakkında betimlemeler yapmaktadır (283-297). İbn Battuta, Delhi'de "kapısına gelen fakirlerin zengin edildiği ve idamların eksik olmadığı" sultanın sarayında görev yapmıştır. Hâkim, saray görevlisi, dünya gezgini ve diplomat gibi vasıflarla kendi zamanının İslam imparatorluğunu baştanbaşa dolaşmıştır. XIV. yüzyılda İslam toplumunu anlatan betimlemeler içerisinde onun anlatımı en ön sırayı almaktadır.⁵ İbn Battuta, Fas'taki kraliyet sarayı tarafından, yapmış olduğu yolculukların sonuçlarını yazmak üzere görevlendirilmiştir.

İbn Haldun da aynı sarayda kısa bir süre görev yapmış olup İbn Battuta'nın anlatımlarına şüpheyle yaklaşıyor gibi görünmektedir. İbn Haldun, kendi çalışmasında bu ünlü gezginden neredeyse hiç bahsetmez (bkz. Rosenthal, 1958:369-372). İbn Haldun, belki de kültürel ve sosyolojik alandaki güçlü sezgilerine rağmen, ona göre "başka" bir dünya olan Doğu efsanelerini kavrayabilecek yaratıcılığa sahip değildi. İbn Battuta ise, kendi zamanında Batı'daki müslüman ülkelerde olduğu kadar, Çin ve Hindistan'da da kendisini evinde gibi hissetmektedir. Etnografik teori ve metotların oluşmasında önemli bir köşe taşı olan sonraki yüzyıllarda yaşamış Avrupalı seyyahların çoğu gibi, o da tuhaf, egzotik ve bazı sıra dışı olayları gözlemlemiştir.

İbn Battuta, duyum ötesi algılara ve mucizevî güçlere inanan birisi olarak (bkz. Gibb, 36), Hintli yogilerin ve Çinli büyücülerin tecrübelerini inanarak anlatır. Haşhaş kullanan müslümanların "bunun bir zararı olmadığını" düşündüklerini söyler (124); üstelik, suikast de dâhil olmak üzere çeşitli şiddet olaylarını bununla ilişkilendirir (124, 191).

Müslüman ya da Avrupalı diğer seyyahların rivayetleri gibi İbn Battuta'nın rivayetleri de, ziyaret ettiği toplum ve bölgelerin etnik tarihlerinin yeni-

⁵ Bildiğim kadarıyla İbn Battuta'nın çalışması, çoğu Doğu ve Batı Afrika ülkesinin lise seviyesi tarih müfredatında yer almaktadır.

den oluşturulmasında faydalı olacak yapısal detaylar ve ayrıntılı bilgilerle doludur. Onun yazılarına, insan davranışlarıyla ilgili genel bilgiler bulmak için bakan kişi bir şey bulamasa da, bu yazılarda, İbn Battuta'nın Kur'an ve hadislerde yer alan ya da hukukçular tarafından akla dayalı olarak şekillendirilen İslam hukuk kuralları ile ilgili İslamî antropolojinin temelleri hakkında son derece bilgi sahibi olduğu görülmektedir. İbn Battuta, tıpkı İbn Haldun gibi bir hukukçuydu. Bu nedenle, onun tasvirlerinde fıkıh ve içtihat meselelerinin sık sık ele alındığı görülmektedir.

İbn Battuta'nın tasvirlerinde, Şam'daki cenaze işlemlerini (71) ya da Cidde'deki Cuma namazının ifa ediliş tarzını (106) tasvir etmesi gibi etnografik anlatımlar, İslam hukuk geleneğinin pratik yönüne de katkılar sunmuştur. O, hem Şii geleneklerine (82) hem de Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudilikten unsurlar taşıyan karma uygulamalara (68, 69) karşı oldukça toleranslıdır. Yine, hıristiyan manastırları hakkında detaylı bilgiler verir (162) ve daha sonra rahip olan bir kraldan bahseder (163). Batı Afrika (318-328) ve Maldiv Adalarında (24 vd.) bazı dini kurallardan sapılmasını eleştirir.

Aynı şekilde İbn Battuta, Hindistan'daki müslüman monarşileri ve onların zulümlerini eleştirir. "İki parçaya ayrılma" cezasına çarptırılacak olan bir imansızın lehinde, olaya nasıl müdahale ettiğini anlatır (bk. 224, 263). Yine O, Doğu Afrika, Arabistan, Fars körfezi bölgesi, Hindistan ve Uzak Doğu arasında yapılan deniz ticareti ile İslam hicreti öncesinde kutsal sayılan mekânlar ve halk kahramanları hakkında bilgiler verir (55, 57-59, 62, 63).

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Battuta, onun yayın sponsorları ve 14. yüzyılda yaşamış olan okurları, insanoğlunun bu kadar farklı şekillere, renklere, dillere, alışkanlıklara ve geleneklere sahip olmasına hayret ve şaşkınlık göstermektedir. İbn Battuta'nın vermiş olduğu bilgiler sadece "inanımlarla" "inanmayanlar" arasındaki farkı değil, aynı zamanda dünyadaki tüm müslüman toplumların kendi aralarındaki farklılıkları da göstermektedir. Onun, müslümanlar arasındaki tabakalaşma sisteminden kaynaklanan davranış farklılıkları hakkındaki gözlemleri oldukça ilginçtir. Bu gözlemler, kölelik (30-32, 70, 85), Hindistan'daki "koyu tenli-beyaz" ilişkileri (101), Türkiye'deki kadın-erkek ilişkileri (146) ve kadınların ve kölelerin erkeklerle ilişkileri (136, 171, 196) gibi konularda bilgiler vermektedir. Doğu ve Batı Afrika'da pek çok seyahat yapmış biri olarak, siyah Afrikalılar'ın "takdire şayan" ve "kötü" özellikleri hakkında bilgi verir.

Bütün bunlar, sosyo-kültürel farklılaşmaya olan toleranslı yaklaşımı göstermektedir. Dünya genelindeki İslam toplumunun çok uluslu yapısının bütünlüğünün oluşturulması ve belki de hac kurumunun da devreye sokulması vasıtasıyla, İslam'ın inanç ve ahlak sisteminden kaynaklanan bu tür yaklaşımların oluşturulması gerekir. Daha sonra, Avrupa'nın dünya genelindeki etkisi ve Avrupalı olmayan toplumlar için buranın bir cazibe merkezi olması, antropoloji biliminin

taslağının ortaya çıkmasına neden olacaktır. Oysa bu husus, İslâm ve müslüman bilginler tarafından bin yıl ve hatta daha öncesinden tecrübe edilmiş durumdaydı. İslâmî kavramları kullanacak olursak, müslüman bilginler, kendi bildiklerine ek olarak disiplinli araştırmalarla, kendi toplumları dışındaki diğer toplumları da incelemişlerdir.⁶

Müslüman bilginlerin farkında olduğu sosyo-kültürel farklılık gerçeğinin, müslüman toplumlar ve bilim adamları tarafından, felsefi bir problem olarak mı yoksa politik ve pratik bir durum olarak mı algılandığı sorusunu burada sorabiliriz? Kur'an'ın öğrettiğine göre, Allah (cc.) insanları, birbirleriyle tanışınlar, birbirleriyle ilişki kursunlar ve birbirleriyle işbirliği yapabilsinler diye, farklı kabiliyet ve meziyetlerde, farklı kabile ve milletler halinde yaratmayı murad etmiştir (Kur'an, 49: 13; 4: 1). Hz. Peygamber ise, bütün insanların Âdem'den geldiğini, Âdem'in de topraktan olduğunu, bu nedenle erdemli olmadığı müddetçe ne Arab'ın Aceme, ne de Acemin Arab'a karşı bir üstünlüğü olmadığını belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle, İslam öncelikle etnik farklılığı pozitif bir durum olarak kabul eder. İkincisi, insanlar arasında ayırım yapmayı kesinlikle kabul etmez. Üçüncüsü, insanların değerini, etnik kökenine göre değil dürüst ve erdem olmalarına göre belirler. Bu durumda, müslümanların günlük yaşantılarında etnik olarak birbirlerinden farklılaşıp farklılaşmadığı sorusu akla gelmektedir. Burada, şeriat ya da İslam hukukunun; bu insanların yaşamları, mal varlıkları ve hizmet sektörleri aracılığıyla birbirlerini etkiledikleri fiilleri düzenlediğine dikkat edilmelidir. Kur'an ve sünnetin ortaya koymuş olduğu şeriat kuralları, bize geldiği şekliyle, etnik ayrımcılıktan tamamen uzaktır. Daha da ötesi, insanların yapmış oldukları fiillerinin her yönünü kapsayan İslam'a uygun yaşantı biçiminin çok büyük bir bölümünde, ayrımcılığın olmadığı görülür. Bunun böyle olduğu, herhangi bir İslam ülkesinde, birbirlerinin etnik farklılıklarının farkında olmadan caddelerde dolaşan çoğu ya da bütün müslüman etnik unsurların gözlemlenmesinden anlaşılabilir. Görüldüğü gibi, farklı etnik unsurlar arası evlilik, renk ya da etnik farklılığı önemsememe gibi hususlar İslam hukuku tarafından bir araya getirilerek günümüzdeki evrenselci yapıyı oluşturmuştur. Pratikte, bütün müslüman kentleri, farklı etnik unsurlar tarafından göç dalgasına maruz kalmıştır. Ancak, bu unsurlardan hiçbirisi daha önce etnik bir ayrımcılığa tabi tutulmadığı gibi günümüzde de tutulmamaktadır. İslâm dini, İslâm kültürü ve İslâm hukuku bu tür etnik farklılık problemlerini her zaman çözmüştür.

Bu gerçekten hareketle geriye, etnik grupların bugünkü hallerine nasıl geldikleri konusundaki akademik tartışmalar, edebî eserler, bir şair ya da sosyal analizin insanları hoşnut edecek ya da hoşlarına gitmeyecek şeyleri yeniden belirlemesi ve şu ya da bu kişi veya grubu karakterize eden güçlü psikolojik gözlemler yapması gibi konular kalmaktadır. Bu tür şeylerin insanların gülümsemelerinden

⁶ 19. yüzyılda Araçların Avrupa müziği konusunda yaptığı çalışmalar hakkında bir bilgi de vardır (Cachia, 1973).

ya da cıvıl cıvıl olmalarından anlaşılabilceği düşünülebilir; ancak, bunların etkileri ciddiyetin geri dönmesiyle kısa sürede yok olacaktır. İslâm dünyasında etnik farklılıklar hakkındaki çoğu tartışmalar tam da bu noktada ortaya çıkar. Çünkü oryantalistler, edebî eserlerden günlük hayatın pratikleri hakkında fikir üretme hatasına düşmüşlerdir. Son zamanlarda Anglo-Amerikan bir oryantalist müslüman Doğu ülkelerinde ırk ve renk ayrımı yapıldığını ispatlamak için epeyce uğraşmıştır (Lewis, 1971). İslâm'ın ayrımcı olmadığı gerçeğine karşı onun bu saldırısı, oryantalistlerin ve misyonerlerin geleneksel husumetlerinden kaynaklanması kadar; Batı'da siyah milliyetçiliğinin yükselmesinden de kaynaklanmış gözükmektedir. Lewis, bütün bunlara Yahudi karşıtlığını da eklemektedir. Lewis, İslâm ülkelerinde “siyah” ve “beyazlarla” ilgili önyargı ve ayrımcılığın bulunduğu delili olarak bir takım edebî ifadeler sıralamış olsa da bu ifadelerin sonuca ulaşmaktan uzak, mantıksız ve hatalı oldukları ilk bakışta anlaşılacaktır.

İbn Haldun, *Mukaddime* adlı kitabının iki bölümünü, ten renginin insanların farklılaşması konusunda önemli bir faktör olduğu tartışmalarına ayırmıştır (Rosenthal, 1958:I, 167-173). Etnik farklılığın temellerini tartışan İbn Haldun, deri rengini sıcaklık ve zekâ gibi faktörlere bağlar. O, görüşlerini bugün ekolojik diyebileceğimiz bir teori üzerine inşa eder. İncil'de yer alan, Zencilerin “lanetli Ham'ın” neslinden geldiklerinden dolayı siyah oldukları ifadesinin yanlışlığını ileri sürerek, “sıcak bölgelerden” çıkarak çok daha uzak bölgelerde yaşayan “beyaz” ve “siyah” insanların, diğer insanlara göre çok daha farklı karakterlere sahip olduğunu ileri sürer. İlginçtir ki, ona göre, insanların ten rengine etki eden şey, güneş ışığından ziyade insanların solumuş olduğu havadır. İdrisî'nin düşüncelerini devam ettiren İbn Haldun, insanların fiziksel ve psikolojik özelliklerine uygun olarak, dünyayı iklim farklılıklarına göre bölgelere ayırır. Bu anlayış, antik Yunan'dan itibaren gelişerek devam eden bir anlayışın ürünüdür. Bu anlayış, sadece normatif bir sistem olan kültürle alakalı olmayıp, aynı zamanda insan ırklarının nasıl oluştuğu ve değişime uğradığı ile ilgili gerekli açıklamaları yapmaktadır.

IV. İslâmî Bir Antropolojiye Doğru

Klasik İslâmî kaynaklarda yer alan ilk antropolojik ifadelerin neler olduğunu belirlemek üzere başvurduğumuz kaynaklar öncelikle dini kaynaklardır. Yine bu ifadelerin, İslam bilginleri tarafından “âdâb” olarak adlandırılan, günümüzde ise “beşerî çalışmalar” şeklinde adlandırabileceğimiz literatürden de elde edilmesi mümkündür (Faruqî, 1977). İnsanla ilgili; tanımlayıcı, analitik ya da karşılaştırmalı araştırmaları ihtiva eden çalışmalar, İslâm öğretilerinde asla ayrı bir konu olarak ele alınmamıştır. Bu sebeple, İslâmî antropoloji diye adlandırılan bir gelenek de oluşmamıştır. Bu sebeple İslâmî antropolojik bilgiler, insanla ilgili çalışmalardan ziyade diğer İslâmî bilim dallarınca üretilen bilgilerden derlenmiştir. İbn Haldun'un bu bilimi yaratma çabaları, hukuk bilimi ve hukuk usûlü

dersleri verdiği döneme rastlar. Hukuk bilimi ve hukuk usûlü çalışmalarının sağlamış olduğu geleneksel aydınlanmanın yanında, İbn Haldun'la birlikte başlayan şeriat ya da İslâm hukukunun uygulamasındaki farklılaşmalar, günümüzde “insanların sınıflandırılması (human variation)” adını verdiğimiz çalışmaların ortaya çıkmasında etkili rol oynamıştır. İnsanların sınıflandırılması konusunda İslâm'ın gerçek görüşünün iyi anlaşılabilmesi için, normatif İslâm'ın kaynakları olan Kur'an ve Hadis'in yanında, İslâm hukukunun ve hukuk usûlünün geniş mirasını incelemek zorundayız. Genellikle, oryantalistlerin ve müslümanların felsefi konulardaki tartışmalarında (Mahdi, 1971, 133 vd.) ortaya çıkan Âdâb literatürü (yazılı ya da sözlü olsun), eğlenceli bir konu olabilir ama İslâmî bakış açısı hakkında bilgi vermekten uzaktır.

Burada, İslâmî kültür hakkında bilgi edinen geçmişteki ve günümüzdeki öğrenciler için ilginç bir sorun ortaya çıkmaktadır. İnsanların sınıflandırılması hususundaki İslâmî çalışmaların gelecekteki gelişimi, kutsal metinlere ait literatür, hukuki literatür ve âdâbla ilgili literatür olmak üzere üç farklı literatürde yer alan antropolojik içeriğin incelenmesiyle mümkündür. Bu üç literatürden birincisi normatif, ikincisi insanların çoğu aktivitelerini tanımlayıcı, üçüncüsü ise büyük oranda spekülatiftir. Bu içeriğin, insan biyolojisi ve eski dönemlerle ilgili günümüzdeki bakış açılarının birleştirilerek, zenginleştirilmesine ihtiyaç vardır. Böyle bir girişim, bu tür inceleme ve araştırmaları destekleyen politikalarda ve insanlarda kişisel, felsefi ve dini yaklaşımların değiştirilmesini gerektirir.

Son zamanlarda İslâm üniversitelerine giren antropoloji, iki yönden biraz devrimci ve çok rahat bir duruş sergilemektedir. Birincisi, Koentjaraningrat'ın Endonezya'nın durumu ile ilgili tartışmalarda ileriye sürdüğü sosyoloji ile birleştirilme teklifidir (1964). İkincisi ise, “kabile” diye adlandırılan insanlarla ilgili araştırmalarda, antropologların bizzat kabilenin içerisine katılması meselesidir (meselâ bk. Akbar Ahmad, 1977). Diğer taraftan, Bombay Üniversitesinde “İslâm ve Modern Çağ” hakkında yazılar yazan bir antropologun, Hindistan'da yaşayan bütün Müslümanların, kültürel önyargılarının üstesinden gelebilmeleri ve böylece Hindistan Cumhuriyetinde yaşayan farklı toplumlar arasında sosyal düzenin sağlanması için, tıpkı bir etnograf gibi kültürel rölativist olmaları gerektiği şeklindeki söylemi, dikkat çekicidir.

Bunları bir kenara bırakan müslüman antropologlar İslâm'ın antropolojik mirasını ihmal edip bir Batılı gibi düşünmeye, yazmaya ve öğretmeye devam ederlerse, geleneklerine ihanet etmenin yanında akıllarını kötüye kullanmanın vebali altında da kalacaklardır. Bu yüzleşme neticesinde, gözden düşmek veya ciddiye alınmamak gibi bazı kayıpları olsa da bu vebali üstlenmemelidirler. Hiçbir yüzleşme bilinçsiz gerçekleşmez. Bu yüzden, İslâmî düşünce mirasının, anlaşılabilmesi ve kolayca kullanılabilmesi için, modern bilim kategorilerine uygun olarak sistematik bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için, İslâmî düşünce sistemini karakterize eden baskın fikirlerin, kitap

büyükliğindeki çalışmalar yanında, birtakım derlemeler ve analitik makalelerle ele alınması gerekir. Bütün bunlar iyice yapıldıktan, yani hiçbir şüphe ve yanlış anlamaya mahal vermeyecek bir literatür yapısı oluşturulduktan sonra, İslam ve Batı'nın antropolojik düşünce miraslarının kritik değerlendirilmesine geçilebilir. Tabiki böyle bir değerlendirme sürecinin nasıl işleyeceği ve nereye varacağını önceden bilmek mümkün değildir. Laroui'nin ifadesiyle, münazara kuralları özenle seçilerek belirlenmeli ve antropoloji metafiziğinin temel çerçevesi ortaya çıkarılmalıdır.

Bu çalışmada, İslâmî bir antropoloji arayışında olan müslüman bir antropologun, hem teorik hem de değerler sistemine ilişkin temel kategorilerini oluşturmak için Kur'an'a başvurması gerektiği belirtilmektedir. Tarih öncesi döneme ait Kur'an'da yer alan ifadelerle atıf yapan modern antropolojik çalışmaların, İslâmî çevrelerden ilgi göreceği kesindir. (Güney Arabistan'da yer alan ve ziyaret edilmesi özellikle tavsiye edilen bir yer olan) İrem'in anlamı, yorumcular tarafından, dini temellerin yanında bilimsel temellere de dayanılarak tartışılmıştır (Pichtall, 1977, 2; Fecr/89 sûresi). Kur'an'daki, arkeolojik ve tarih öncesi araştırmaları teşvik eden âyetlerin sayısı dikkate alındığında, yakın zamanlardaki İslâmî araştırmalarda bu konuya fazla ilgi gösterilmemiş olması çok ilginçtir. Entelektüel topluluklar ve uluslar halindeki müslümanların, başka hiçbir nedenden kaynaklanmasa bile sırf dine ve Tanrıya olan saygıları nedeniyle antikçağa ait bu tür çalışmalar yapmaları gerektiği, Prof. İsmail Raci el-Farukî tarafından özellikle vurgulanmıştır. Farukî'nin yazısı elbette İslâmî bir bakış açısı taşımaktadır. Antropologlar onun, peygamberler, sosyo-historik kurumlar ve inançlar arası münasebetler konusundaki görüşlerini kabul etmek zorunda değildir. Ancak, onun bu çağdaş davetinden etkilenerek yeniden şekillenen araştırma ve yorumlar, modern antropoloji bilimine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu çağrıyla yapan Farukî, İslâm tarih yazıcılığındaki eski bir problemin yeniden tartışmaya açmıştır. O, Hz. Muhammed dönemi öncesindeki ilk İslâm toplumlarını ifade ederken, yazılı olmayan İslâm tarihi dönemini ifade etmek üzere, antropologların kullandığı kavramlara benzer olarak, İslâm'ın tarih-öncesi dönemi ya da "Hicreti öncesi İslâm" kavramlarını kullanır ve bu dönemin, büyük oranda arkeoloji sayesinde anlaşılabilirliğini düşünür. Farukî, her ne kadar tarih-öncesi ve arkeoloji kelimelerini ismen zikretmese de, onun anlatımlarında bazı temel modern antropolojik ifadelerle ve insan kavramına başvurulduğu açıkça görülür. Hatta o kadar ki, Farukî günümüz müslümanlarının tarih ve tarih-öncesi alanlara ait düşünce örüntülerini çok daha iyi anlamak ve aklileştirmek zorunda olduklarını, arkeoloji ve antropolojinin teorik ve metodolojik temellerini, bunları reddetmek için olsa bile, acilen öğrenmeye muhtaç olduklarını ifade etmektedir.

Kur'an tarafından desteklenen ve teşvik edilen ikinci bir antropolojik araştırma sahası biyolojik antropolojidir. İnsanın dinî ve kültürel olarak tekâmülü, çevreye ve tabiata uyum sağlaması, insanın erdemlilik tarihinin postülasını teşkil

eden, Kur'an'daki ifadesiyle, vahiy ve peygamberlik için gerekli öncüllerdir. Kur'an, erdemliliği dini tören ve ibadetlerle ilgili olarak nadiren kullanır. Bunun yerine bitki, hayvan ya da insan olsun tabiatla etkileşim alanını kapsayan gerçek fiillerle birlikte kullanır. Mesela, insanlık tarihinin insanla ilgili olmayan kısmıyla ilgili modern antropolojik açıklamaların bir kısmını oluşturan biyolojik kanunların, Pakistanlı bir Kur'an öğrencisinin yaptığı araştırmanın sonucunda da görüldüğü gibi, tamamiyle İslâmî bir çerçeve içerisinde yer aldığı görülecektir. Yaşamla ilgili Biyolojik ve Kur'anî teorileri birlikte değerlendirmeye çabalayanlardan birisi de Khan'dır (1976; 1977). Yüzlerce yıllık İslâmî rasyonalitenin Kur'an'dan elde etmiş olduğu bu ifadeler, İslâmî antropoloji ile çok fazla ilişkili olmalarına rağmen, haklarında çok az şey bilinmektedir. Ancak bu ifadeler, İslâm konusunda gelecekte yapılacak tartışmaların parçası olacak bir süreci, yeni ortaya çıkmaya başlayan İslâmî antropoloji bilimi ve bu bilimin İslâmî bilimler için önemini vurgulayan ilk örnekler olarak görülebilirler.

Çağdaş müslümanların dini inançlarını anlayabilmek için, Farukî'nin ortaya attığı Akkad ve İkhnaton'un "İslamlaşması" problemi ile Mahmut Muftic'in ortaya attığı (1971) Kur'an'da adı geçen İdris peygamberin (19/56, 57; 21/85) Eski Mısır'daki İmhotep'le aynı kişi olup olmadığı sorusunun antropolojik temellerine bakmak gerekir.⁷ Bu tür soruların cevaplanması, antropoloji kadar Yakın Doğu tarihinin de birer parçasını oluşturduğu, modern bilim dallarının kabulüyle mümkündür. Dahası, bir tür evrensel İslâmî yaklaşım olan "insanlığın ruhani bütünlüğü", modern antropolojinin temel paradigmasıdır.

Farukî'nin felsefi olarak ileriye sürdüğü bu konular, insanın evrimi konusundaki tartışmalar için oldukça önemlidir. Wedud'un da kabul edeceği gibi, evrimci süreçleri desteklediği söylenebilecek Kur'anî ifadeler vardır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kur'an kendisini, insanlığın dini ve ahlaki anlamda evrim geçirdiği uzun bir sürecin sonunda gelmiş olarak takdim eder. Pichtall (1975: 5), Kur'an'ın bunu anlatış tarzı hakkında kısaca bilgi vermektedir.

Sûfi düşüncenin, günahlardan arınma ve ruhun yüceltilmesi düşüncesini esas alan bazı yorumlarında bu tür bir evrim, tek bir insanın kişisel gelişim safhalarının yanında evrensel olarak insanoğlunun da tarihsel evrim sürecini ifade eden, dinî ve ahlâkî ilerlemenin bir ifadesi olarak görülür. Bu tür bireyci Sûfi yaklaşımlarda bile, doktrinin kendisiyle ilgili, kişisel özgürlük ve grup özgürlüğü safhaları arasında analogik ve metaforik benzerlikler bulunmaktadır. Bu durum, insanoğlunun sahip olduğu tüm dini doktrinlerde de böyledir⁸ (İbn Haldun'da yer alan ilgili yaklaşımlar için bkz. Rosenthal, tr., I: 184-245; III: 76-103). Psikolojik evrimi ifade eden bu tür yaklaşımların, İbn Haldun'un herkesçe bilinen "bedevi-

⁷ "İdris" adı, İbn Haldun'un antik dönem tartışmalarında da geçer. Bkz. Rosenthal, 1958: II, 365. Muftic'in de benzer bir araştırması vardır (bkz. Rofe, 1956).

⁸ Bkz. Mauroof (1976). Bu çalışmamda, söz konusu anlayışa sahip çağdaş "Sufî" öğretilerinin analizi yapılmıştır.

yetten” “medeniyete” dönüşmek şeklinde ifade ettiği şeyden tamamıyla farklı bir şey olduğunu ifade etmemiz gerekir.⁹

Batılı antropologlar, yukarıda belirtilen birkaç husus dışında, maalesef İslâm’ın antropolojik düşünce mirasını açıkça ihmal etmektedir. Bunun belki de en önemli nedeni, Hıristiyanların İslâm’ı anlama konusunda kökü eskilere dayanan önyargıdır. Kur’an ve Hz. Muhammed İslâm mesajını, Hz. İsa’nın getirdiği mesajı da içeren ve sürekli gelişim gösteren ilahi mesajlar silsilesinin ulaştığı nihai nokta olarak tanımlar. Hıristiyan Kilisesi çok uzun bir süredir Hz. Muhammed’i, Hz. İsa’nın öğretilerinden ayrılmış bir sapkın olarak görmektedir. Daha da ötesi, Hıristiyan eleştirmenler Hz. Muhammed dönemi öncesinde yaşayan peygamberlere, evliyalara ve bunların orijinalliğini kaybettiği açık olan öğretilerine atıflar yapan İslâmî öğretilerin evrenselliğini yanlış yorumlamışlardır. İslâm hakkındaki bu tür teolojik eleştirilerden elde edilen kavramlar, kültürel antropoloji konusundaki “objektif” İslâmî araştırmalarda rahatlıkla görülebilir.

Amacımız, Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu antropolojik düşüncenin, Batı antropolojisi ya da bazı antropoloji ekollerinin ortaya koymuş olduğu resmin aynısı ya da benzeri olduğunu ispatlamak değildir (Wadud, *a.g.e.*). Ancak, XIX. yüzyıldaki İslâmî uyanış, kendisini ve İslâm’ı hiçbir zaman bilimsel araştırmalara ya da doğa mühendisliği araştırmalarına karşı olarak görmemiştir. İslâm dünyası, Avrupa ve Amerika’nın karakteristik özelliği olan “din-bilim” konusundaki şiddetli tartışmalara da muhatap olmamıştır. Hatta Kur’an’ın rasyonel akla yönelttiği yaratıcılıkla ilgili benzetimler, mesela İncil’in ortaya koymuş olduğu yaklaşımdan o kadar farklıdır ki, yaratılış-evrim konusundaki tartışmalar bunun yanında çok suni kalır.

İslâm, hem geçmişte hem de geçerliliğini koruyan ideolojik bir seçim olarak günümüzde, Batıların müslümanlara karşı kökü derinlere uzanan taraflı yaklaşımları ve bilinçsiz önyargılarından kurtulamamaktadır (bk., Wolf, 1951; Aswad, 1970; Diener-Robkin, 1978; Gulick, 1976). Evrimci ve antropolojik teorilerde olduğu gibi Hıristiyan ideolojisinin de hümanitenin sadece bir bölümüyle yani Avrupa-Amerika örneğiyle özdeşleşmiş olması, buna mukabil İslâm’ın başka bir insanlık teorisiyle ve evrim anlayışıyla özdeşleşmiş olması, müslüman bir antropologun asla tahammül edemeyeceği bir tezat oluşturmaktadır. Modern müslüman dünyadaki yerel, ulusal ve uluslar arası farklı sosyal psikolojilere dayanan bazı gelişimci ve ilerlemeci çağdaş gelişmeler bu çatışmayı daha da şiddetli hale getirmektedir. Bu karmaşık durumda, İslâm’ın durumu ile ilgili belirsizliklerin giderilmesi hususundaki entelektüel görevin başladığını söylemek zordur.

⁹ Aynı zamanda bkz. Bosch (1950).

Kaynaklar

- Al-İttihad*, Indianapolis, U.S.A.
- Anthropology Newsletter*, Washington D.C., U.S.A.
- Current Anthropology*, Chicago, U.S.A.
- Islam and the Modern Age*, Delhi, India.
- Islamic Culture*, Hyderabad, India.
- Islamic Review & Arab Affairs*, London, England.
- Islamic Studies*, Lahore, Pakistan.
- Ahmed Akmar, S.**, 1977, Social and Economic Change in the Tribal Areas, 1972-1976, Foreword by Nasirullah Khan Babar, Karachi, Oxford U.P.
- Ahmad, Nasif**, 1972, *Muslim Contributions to Geography*, Lahore, Pakistan.
- Al-faruqi, Isma'il, R.**, 1962, Towards a Historography of Pre-Hijrah Islam, *Islamic Studies I* (ii): 65-87.
- , 1977, Islam and the Social Sciences, in *Al-İttihad*, 14 (1-2): 38-40.
- Asad, Talal**, Editor, 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca press, London. Reprinted 1975.
- Aswad, Barbara C.**, 1970, *Social and ecological Aspects in the Formation of Islam*. In Peoples and Cultures of the Middle-East vol. 1. Ed. L. E. Sweet: 52-73 Garden City: Natural History Press.
- Bezirgan, N. A.**, 1974, The Islamic World. pp. 375-387 in T. F. Glick, ed., *The Comparative Reception of Darwinism: 375-387*, Austin: University of Texas Press.
- Bohannon, Paul and Mark Glazer.**, 1973, Introduction in *High Points in Anthropology*, ed. with an Introduction by P. J. Bohannon and M. Glazer., New York.
- Bosch, Kheirallah**, 1950, *Ibn Khaldun on Evolution*. The Islamic Review and Arab Affairs, XXXVIII (5) : 26.
- Cachia, Pierre**, 1973, A 18th Century Arab's Observations in European Music (Faris al'shidyaaq), *Ethnomusicology*, 17(1): 41-51.
- Cole, Donald P.**, 1975, Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter. Chicago, Adline.
- Davidson, Basil**, 1970, *The Lost Cities of Africa*. Revised Edition, Boston.
- Diener, Paul & Eugene E. Robkin**, 1978, Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition with CA comment, *current anthropology*, 19(3): 493-540.
- Ellen, R. f.**, 1976, *The Development of Anthropology and Colonial Policy in the Netherlands 1800-1960*, Journal of the History of the Behavioral Sciences, 12(4):303- 324 .

- Embree, Ainslie T.**, ed., 1978. *Al-Biruni's Indica*, Translated by Edw. C. Sachau. Abraided, edited, with Introd. And James M. Malarkey, "1975, Anthropology of the Middle East & North Africa: A Critical Assesment, in Siegel, Bernard J., Alan Beals, & Stephen Tyler ed. *Annual Review of Anthropogy*, 4:183-206 California.
- Gellner , E.**, 1969, *Saints of the Atlas*, London.
- Gibb, H. A. R.**, 1929, *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa 1325-1354*, London.
- , 1958, *The Travels of Battuta A.D 1325-1354*. Vol. I, Works Issued by the Hakluyt Society , Second Series, No. CX . Translated with revision and notes from the Arabic text, edited by C. Defremery & B. R Sanguine. Cambridge Univ. Press, England.
- , 1962, *ibid.* Second Series, No. CXVII.
- Goodenough, Ward H.**, 1964, Introduction in Exploration in Cultrual Anthropology: Essays in honor of George P. Murdock, ed. By W.H Goodenougt: 1-24. MsGraw Hill. Gulick, John, Joesph, 1976, *The Middle-East: An Anthropological Perspectivce*: 163-174. California.
- Hanifi, Jamil**, 1974, *Islam and the Transformation of Culture*, New York.
- Harnis, Marvin**, 1968, *The Rice of Anthropological Theory. A History of theories of Culture*, New York.
- Honigmam, John Joseph**, 1976, *The Development of Anthropological Ideas*. Dorsey Press. Hymes, Dell., ed., *Reinveting Anthropological*, New York.
- Inan, Muhammed Abdallah**, 1964. *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Second Edition, Lahore.
- Kansu, S. A.**, 1946, The Place of Anthropology and Ethnology in Turkish Universities and Work and Studies Carried on in That Field, *Man*, 56(115):141-142.
- Khan, Majid Ali**, 1976, *Nature of Life in Biology and in Islam and the Modern Age*, VII (1) (2) 1977, Science and Islam on the Origin of Life, *Islam and the Modern Age*, VII (1): 63-85
- Koch, Klaus-Friedrich**, 1977, *Fabulous Timbuktu, Natural History*, LXXXVI (5) : 68-75
- Koentjaraningrat**, 1964, Anthropology and Non-Euro-American Anthopologists, The situation in Indonesia, in W.H. Goodenough *Explorations in Cultural Anthropology*, etc: 293-323 McGraw Hill.
- , 1975, Anthropology in Indonesia: A Bibliographical Review *Koninklijk Instituut Voor Taal-Landen Volkenkunt Bibliographical Series*:8, Gravenhage, Martinus Nijohjohoff.
- Laroui, Abdullah**, 1967, *L'ideogie arabe contemporaine*. With a preface by Maxsime Robinson, Paris.
- , 1976, The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum, in *The Crisis of the Arab Intellectual; Traditionalisim or*

- Historism 44-80. Translated from the French by Diarnid Cammell. Univ. Of California Press.
- Levis, Bernard**, 1971, *Race and Color in Islam*. Illustrated, Harper Torch Books.
- Magrenella, P. J., and Orhan Turkdogan**, 1976, *The development of Turkish Social Anthropology*. *Current Anthropology*, 17 (2) : 263-274.
- Mahdi, Muhsin**, 1971, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Phoenix Edition, Univ. of Chicago Press.
- Masry, Dr. Abdullah H.**, 1975, *Introduction in An Introduction to Saudi Arabian Antiquities*: 13-16 Dept. Of Antiquities and Museums, Ministry of Education Kingdom of Saudi Arabia, 1395 A. H., 1975 A. D.
- Mauroof, Mohammed**, 1976, *The Culture and Experience of Luminous and Liminal Komunesam*. Ph.D. dissertation, Univ. of pena. Department of Anthropology, Philadelphia.
- Muftic, Mahmut**, 1971, *The Prophet Idris of the Quran is the Same as Imhotep (3000 B.C.)*, *The Builder of the Enormous Step Pyramid at Sakkara*, Egypt, *Islamic Review and Arab Affairs*, Jan, 1971: 16-19, London.
- Ousley, Sir Wiliam**, 1800, Translator. *The orital geography of (al-Istakhri) ebn haukal, an Arabian Traweller of the 10th Century*, London.
- Pickthall, Mohammed M.**, 1975, *Holy Quran English Translation*. Karachi, Pakistan.
- , 1977, *The Meaning of the Golorious Qur'an Text and Explamatory Translation*. MuslimWorld League-Rabita, Mecca Al-Mukarramah, Saudi, Arabia.
- Rahman, Fazlur**, 1968, *Islam*, Doubleday Anchor Edition, Garden City.
- Rofe, Hussein**, 1955, *Lord of Horns: A Quranic Prophet*. *Islamic Literature VII* (11 & 12) Lahore.
- , 1956, *ibid*, VII (1)
- Rosenthal, Franz**, 1952, *A history of Muslim Historiography*, Leiden.
- , 1958, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah: An Introduction to history*. 3 Volumes, Bollinges Series XLIII.
- Sachau, Edward**, 1964 *Alberuni's Indica*. With Notes, Introduction, and Index. Bombay, India. (first Indian Edition, 1865).
- Tibbets, G. R.**, 1971, *Arab Navigation in the Indian Oceans Before the Coming of the Portuguese*.
- Voget, Fred W.**, 1975, *A History of Ethnology*, New York.
- Von Grunebaum, G. E.**, 1955a, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London. (also published in a special issue of *The American Anthropologist*, LVII, 1955).
- , 1955b, Ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago.

---, 1971, *Medieval Islam –A study in Cultural Orientation*. Second Edition, The University of Chicago Press.

Wadud, Sayed Abdul, 1971, *Phenomena of Nature and Quran*, Lahore, West Pakistan.

Wolf, Eric, 1951, *The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam*, Southwestern Journal of Anthropology, (7: 101-124).