

İslamî İncelemeler*

JACQUES WAARDENBURG**

Tercüme: RAMAZAN ADIBELLİ
DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

1. “İSLAM” KAVRAMI

Bilimsel araştırma “İslam” terimine gündelik dilde kullanıldan çok farklı bir anlam yüklemektedir. Din bilimleri “İslam”dan bahsederken değer yargılarına, savunmacı veya eleştirel amaçlara ve hatta siyasi stratejilere, ideolojik, dinî ya da teolojik değerlendirmelere de dayanamazlar. Araştırma nazarında, “İslam” inceleme konusunun statüsü, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm, Şintoizm ya da Afrika dinlerinininkinden hiç de farklı

* Jacques Waardenburg, *Islam et science des religions. Huit leçons au Collège de France*, Diffusion Les Belles Lettres, Paris 1998, ss. 21-30'un çevirisidir.

** Jacques Waardenburg, 15 Mart 1930'da Hollanda'nın Haarlem şehrinde dünyaya geldi. Hukuk tahsilinden sonra Amsterdam Üniversitesi'nde Teoloji tahsiline devam ederek bu bölümden 1952'de mezun oldu ve aynı yıl C.J. Bleeker'in danışmanlığında Fenomenoloji ve Dinler Tarihi alanlarında master eğitimini tamamladı. Daha sonra Leiden Üniversitesi'nde, La Haye Institute of Sociale Studies'de ve Paris École Nationale des Langues Vivantes (Yaşayan Diller Millî Okulu)'ta Arap Dili ve İslâmî İncelemeler alanında ihtisas yapan Waardenburg, birçok Arap ülkesini ziyaret ettikten sonra Paris'te Louis Massignon'un danışmanlığında araştırmalar yaptı. 1961'de Amsterdam Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde *L'İslam dans le miroir de l'Occident* (Batı'nın Aynasındaki İslam) teziyle doktorasını tamamladı. 1964-1968 yılları arasında Los Angeles California Üniversitesi'nde görev yaptı. 1968-1987 yılları arasında Utrecht Devlet Üniversitesi'nde İslam ve Fenomenoloji konularında dersler verdi. 1987 yılında Lozan Üniversitesi Teoloji Fakültesi'ne Din Bilimleri Profesörü olarak tayin edildi. Muhtelif dillerde birçok eser ve iki yüze yakın makalesi yayımlanan Waardenburg, 20 Haziran 1995'te *İslam ve Hıristiyanlık, Bir Diyalogun Meçhulleri* isimli veda dersini verdikten sonra yaş haddinden dolayı emekliliğe ayrıldı. Waardenburg'un en önemli eserlerinden birkaçı şöyledir: *L'İslam dans le miroir de l'Occident*, 3. bsk., (La Haye, 1970); *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, 2 c., (The Hague, 1973 ve 1974); *Reflections on the Study of Religion: Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*, (The Hague, 1978); *Des dieux qui se rapprochent : introduction systématique à la science des religions*, (Genève, 1993); *Profiles and International Developements in the Scholarly Study of Religion*, Bern 1995; *İslam et occident face à face. Regards de l'histoire des religions* (İslam ve Batı Karşı Karşıya. Dinler Tarihinin Bakış Açısı), (Genève, 1998); *Muslim Perceptions of Other Religions : A Historical Survey*, (ed.), (Oxford, 1999) (Çev.).

değildir. Gerçekten de hangi fenomen düşünülürse düşünülün, bilimsel metot araştırmacıyı mümkün olduğunca büyük bir objektiflik ve tarafsızlığa zorlamaktadır. Din bilimleri tek bir hedefe tabidir: Bilmek ve anlamak.

Diğer taraftan alışılmış kullanımın aksine her ne kadar dışlayıcı olmasalar da “İslam” kavramının iki farklı özel anlamını ayırt etmek istiyoruz. “Geniş anlamda” İslam diye nitelendirebileceğimiz birinci anlam, Müslümanlar tarafından oluşturulan ve hayata geçirilen medeniyetlere, kültürel birliklere ve topluluklara atıfta bulunmaktadır. “Dar anlamdaki” İslam kavramında ise daha özgül olarak kendilerini “Müslümanlar” olarak tanımlayan, İslam’ı dinleri olarak kabul eden grupların veya bireylerin inancına ve hayat kurallarına gönderme yapmaktadır.

Ancak bu iki tanımlama, bu kavramın karmaşıklığını incelemek için yeterli değildir, zira bu kavram tarih boyunca çeşitli anlamlara sahip olmuş, toplu ya da bireysel olarak yaşanmasına göre farklı bir anlam kazanmış ve de kabulü geniş ölçüde kendisini ifade ettiği ortamlara bağlı olmuştur. Araştırmamızı ilgilendiren yönüne gelince, bu “İslam” kavramının en önemli faydası, kimlik kazandırdığı gruplar ya da bireyler için değerlerden, normlardan ve gerçekliklerden oluşan dinî bir sistem oluşturmasından kaynaklanmaktadır.

Müslüman toplumlarda “İslam” hakkındaki söylem, söylemde bulunanların düşüncelerini, beklentilerini, kuşkularını ve doğrularını nakletmektedir. Böylece din bilimleri “İslam” kavramı üzerine eğilirken bir taraftan sağlam bir işlemsel kavram oluşturmaya diğer taraftan da Müslümanların gündelik yaşamındaki bu dinî sistemin anlamlarını gün yüzüne çıkarmaya gayret etmektedir.

“İslam” terimi ile önceden içeriklerini ve anlamlarını tanımlamadan – ve dolayısıyla sınırlandırmadan- bir araştırma sahasını tayin etmek, inceleme konusuna karşı daha büyük bir itibar sağlamaktadır. Hiçbir zaman “İslam” basit bir şey olarak değil, bilakis gözlerinde yapaylıkları dışında İslam’ın anlam sistemi olduğu ek bir anlam boyutu içeren empirik verilere Müslümanlar tarafından verilen anlamlar bütünü olarak görünmektedir. “İslamî anlamlar” a bu şekilde sahip çıkılması ve iletilmesi aracılığıyla Müslüman topluluk farklılaşmakta ve dünya çapında bir tür dinî *commonwealth* olarak ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla “İslam”ı incelerken biz bir inanç ve bir din, dinî ve sosyal bir aidiyet sistemi ve toplumsal bir teşkilat tarzı ile ilgilenmekteyiz. Bu

bakımdan İslam, terimin İslamî anlamı ile bir dindir, yani Batı'nın genellikle “dinî” diye nitelendirdiği şeyden daha geniş bir gerçekliğe uygulanmaktadır.

2. İSLAMÎ İNCELEMELER VE DİN BİLİMLERİ

A. İslamî İncelemeler ve Dinlerin Tarihsel İncelenmesi

Bir dinin tarihsel incelenmesi inananların genellikle sahip oldukları tarih dışı algılarla ciddi biçimde ters düşmektedir. Bunlar [inananlar], dinlerin tarihsel gerçekliği üzerine yapılan araştırmalara karşı çoğu zaman göreceli bir duyarsızlık –bazen de husumet- göstermektedirler.

Bu tür din incelemesi 19. yüzyılda araştırmalarına kaynakların eleştirel incelenmesini dâhil eden tarihsel disiplinlerin genişlemesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, kayıp medeniyetler ve kültürler hakkında bilgilerin oluşmasını sağlamıştır. Aynı zamanda eski dillerin ve doğulu dillerin incelenmesi metinlere nüfuz edilmesine imkân vermiştir. Az bir süre sonra Dinler Tarihi özerk bir disiplin olarak oluşmaya başlamış; 1870'lere doğru önce İsviçre ile Hollanda'da, daha sonra 1880'lere doğru Fransa'da kabul edilmiştir. Fransa'da Collège de France'da eğitim verildiği gibi École Pratique des Hautes Études'de yeni kurulan “Sciences religieuses” [Din Bilimleri] diye adlandırılan V^e Section'da [5. Bölüm] da dersler verilmeye başlamıştır. Sonraki yıllarda Avrupa ve Amerika'daki birçok üniversite bu öncülerin arkası sıra yürümüştür.

Ancak genel dinler tarihi alanındaki araştırmaların ürettikleri bilgiler, İslamî veriler üzerinde çalışan araştırmacılar arasında çok az ilgi çekiyor görünmektedir. Bunun sebeplerinden bir tanesi muhtemelen İslam'ı hem Hıristiyanlık'tan hem de İkinci Dünya Savaşı'na kadar temel araştırma konuları olan Akdeniz çevresindeki dinler ile yazısı olmayan dinlerden ayıran önemli farklılıklardır. Birkaç İslam bilimcisi kadim İslam, Yahudilik ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki tarihsel ilişkilere belli bir önem verse de bunlara Antik Çağ dinlerinin, klasik ve Helenistik dinlerin, Hint ve Uzak Doğu dinlerinin tarihi kendi araştırma konularıyla çok az bağlantılı görünmektedir.

İslam bilimcilerinin genel dinler tarihi karşısındaki nisbî ilgisizliği, temel görevlerinden biri Arap, Fars, Türk ya da “İslamî” olarak kabul edilen diğer dillerdeki mevcut çok sayıdaki el yazmasını incelemekten ibaret olan

İslamî incelemelerin gerektirdiği dil bilimi konusunda giderek artan uzmanlaşmadan da ileri gelmektedir. Bu parametrelere daha somutları da eklenmektedir: Üniversitelerin çoğunluğunda İslam bilimcilerin repertuarı, dar anlamda İslamî literatürün ve medeniyetlerin tarihinin incelenmesi yanında bu kez çok geniş anlamda “İslamî” olarak kabul edilen dillerin ve literatürlerin önemli bir bölümünü içermektedir. Son olarak o dönemdeki İslam bilimcilerin büyük bir bölümünün dinî fenomenlere karşı dinler tarihçilerine göre çok daha az ilgi gösterdiklerine dikkat çekelim. Fransa’yı istisna sayarsak bunlar çoğu zaman Teoloji fakülteleri bünyesinde çalışmakta ve çalışmalarını Eski ve Yeni Ahit’in *Umwelt*’indeki dinlerle yani İsrail dininin, eski Yahudiliğin ve ilk dönem Hıristiyanlığın tarihsel çevresi ile sınırlandırmaktadırlar. Üstelik bunların çalışmaları bazen teolojik problemlere dayanmaktadır.

Bu bağlamda yine de birkaç araştırmacı müstesna tutulmalıdır. Örneğin İsveç’te Tor Andrae (1885-1947) çalışmalarını ilk dönemdeki İslam’ın bağlamsal incelenmesi, özellikle de Süryanî ve Maniheizt bağlamları üzerine yapmaktadır. Hollanda’da ünlü Samî dinleri uzmanı ve İslam bilimci Arent Jan Wensinck (1882-1939) İslam’ı Samî dinlerin genel tarihine dâhil etmektedir. İspanya’da Miguel Asin Palacio (1871-1944) İslam’ın Ortaçağ Hıristiyanlığı üzerindeki etkisi ile ilgilenmektedir. Paris’te Ortaçağ İslam ve Yahudi düşünceleri uzmanı olan Georges Vajda (1908-1981) bunların karşılıklı etkilerinin neler olabileceğini gün yüzüne çıkarmaya gayret etmektedir. Son olarak İslam mistisizmi hakkındaki incelemeleri ile tanıdığımız Louis Massignon (1883-1962) Şi’î düşüncesi hakkındaki çalışmaları aracılığıyla vahyedilmiş kabul edilen bir metne dayanan peygamberî dinler meselesini problematik hâle getirmeyi başaran Henry Corbin’in (1903-1978) isimlerini zikretmeyi unutmaya düşmeyelim.

Metod konusunda İslam tarihçileri genel dinler tarihinin geliştirdiği yöntemlere bağlı kalmaktadırlar: Metinlerin iç ve dış tenkidi. Bu yöntemleri ortaya çıktıkları ortam ve bunları etkileyebilecek dış faktörlerle ilişkilendirerek özellikle Kur’an ve hadislere uygulamaktadırlar. Böylece bazı araştırma akımları şiddetli biçimde eleştirel bir zihniyetle Muhammed’in dinî düşüncesini Yahudi veya Hıristiyan etkilere indirgemeye çalışmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde o şahsiyet kuşkusuz özgünlüğünün esasını yitirmekte ve ait olduğu Arap sosyo-politik bağlamından bağımsız olarak ilerliyor görünmektedir. Kur’an metninin

Halife Osman tarafından tespit edilmiş tarihi de ciddi biçimde tartışma konusu edilmektedir. İslamî mistisizmin kökenleri ve çileci pratiklerin, Hıristiyan teolojisinin ve Yunan felsefesinin Kelam ve Felsefe üzerindeki benzer etkileri ya da Hint etkisi taşıması konusundaki heyecanlı tartışma hâlâ akıllardadır. Tarihsel-eleştirel araştırmaların saldırılarına maruz kalan sadece İslam değildir. Fransa’da Hıristiyanlık, Ernest Renan (1823-1892) veya Alfred F. Loisy’nin (1857-1940) kalemi altında benzer bir muameleye tabi tutulmuştur. Bu şekilde tarihsel hakikat vasıtasıyla yazar birçok dinî geleneğin aldatıcı karakterini ispat etmeye çalışmaktadır. Bazen bir şahsiyetin ya da fenomenin tarihsel varlığı kesin surette tasdik edilmemesi bunun basit ve kayıtsız şartsız inkâr edilmesi için yeterli olmaktadır.

Temelde metinlerin incelenmesine dayanan İslamî verilerin tarihsel incelenmesi, İslamî temsillerin, uygulamaların ve dinî düşüncenin tarihi içerisinde “klasik” biçimde gösterilebilir. Bağlamsal tarihsel yaklaşım ise global bir çevrede “dinî” olayların bazı dış nedenlerini, sosyal yansımalarını keşfetmeyi ya da toplumların veya toplulukların karşı karşıya kaldıkları somut problemleri yeniden kurma imkânı vermektedir. Böylece tarih boyunca dinî ve siyasi Müslüman sorumluların zamanın isteklerine cevap verebilmek için İslam’a ya da “İslamî” değerlere ne ölçüde başvurduklarını bilmek oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Sonuçta söz konusu olan, İslam’a yapılan bu atıfların gerçekten çözüm üretme imkânı sağlayıp sağlamadıklarını ya da bunların herhangi bir dinî telakkiden uzak biçimde gerçekleştirilen tercihlerin dinî yönden meşrulaştırmaya yarayıp yaramadıklarını tespit etmektir.

B. İslamî İncelemeler ve Dinlerin Karşılaştırmalı İncelenmesi

Dinlerin tarihsel incelenmesi kullanılmaya başlanması, İslam ile Yakın Doğu’daki İslam öncesi dinî sistemler arasındaki bazı benzerlikleri göstermeyi mümkün kılmaktadır. Örneğin Eski Ahit tarihi ve literatürü uzmanı Julius Wellhausen (1844-1918) ile William Robertson Smith (1846-1894) eski İsrail dini, İslam öncesi dinler ve ilk dönemdeki İslam arasındaki benzerlikleri ortaya koymaktadırlar. Diğer taraftan eski İsraililerin dini hakkındaki sorulara cevap verme umuduyla Robertson Smith araştırmalarını çağdaş bedevî adetlerine kadar yaymıştır. A. J. Wensinck (1882-1939) araştırmayı daha da ileriye götürerek Batı-Sami dinleri ile İslam arasında yapısal benzerlikler keşfetmiştir. Wensinck, İsrail dinindeki bazı

gelişmelerin ve 4. ila 7. yüzyıl arasındaki Hıristiyan çileci beklentilerin ilk dönemdeki İslam'ın bazı yönelimleri ile örtüştüğünü özellikle kaydetmektedir.

Çok sayıda ve çeşitteki karşılaştırmalı yöntemler farklı amaçlara hizmet edebilmektedir. Bir dinî sistemde kesin olarak tespit edilen bir fenomen, başka bir yerde –aynı kültürel sahaya ait olması tercih edilerek— anlamı daha az açık görünen benzer bir fenomenin belirlenmesine ya da aydınlatılmasına katkıda bulunabilmektedir. Daha geniş ölçekte daha az netlikle olsa da karşılaştırma, dinî sistemleri bütünlükleri içerisinde kavrayabilmektedir.

Karşılaştırmalı bir incelemenin başarısı temelde tayin edilen hedeflere bağlıdır: İncelenen fenomenlerin özgüllüğünü ya da aksine bunların benzerliğini ya da bir türün veya yapının değişimlerini ispat etmek. İslam üzerine yapılan bu tür araştırmalar ilk etapta üç büyük monoteist dinin teolojik öğretileri, ahlakî ve hukukî talimatların karşılaştırılmasının tercih edildiğini göstermiştir. Daha sonra bu araştırmalar çeşitli halk dinlerinde ortak olan birçok inanç ve adeti ortaya çıkarma noktasında katkı sağlamıştır. Son olarak bu tür araştırmalar üç monoteist dinin maneviyatı ve mistisizmdeki benzerlikleri sık sık göstermiştir.

Karşılaştırma açısından yaklaşıldığında İslam, duruma göre “monoteist dinler”, “peygamberi dinler”, “kitabî dinler” ya da “Şeriat dinleri” gibi kategorilerin bir unsuru olarak görünmektedir. Gerçekten de İslam, kendileri de bir Kitaba, sahih bir Geleneğe ve dinî değerlerde bir Şeriate sahip olan diğer peygamberî dinlerle birçok özelliği paylaşmaktadır.

3. YENİ YÖNELİMLER

A. Birkaç Belirleme

Sembolik okulda kültürel antropoloji İslam'dan bahsederken öncelikle her biri kendi özel gelenekleri ve adetleri ile donatılmış ırkların ve grupların dâhil olduğu Ümmete has sembolik kültürel sistemi kastetmektedir. İslam'ın, bu farklı grupların dini olarak incelenmesi bazı özel durumları içermektedir.

Öncelikle daha önce belirttiğimiz gibi “İslam” kavramı, kullanan kişilere göre çok farklı özel anlamlara gelmektedir. İslam bilimcilerine göre “İslam”, inceleme konusu anlamına gelmektedir. Buna karşılık bu aynı

“İslam”, normları ve değerleri ile Müslümanlara hakikat olarak görünmektedir. Son olarak bizim anladığımız şekliyle din bilimleri “İslam” ile Müslümanların bizzat kendi gözlerinde büründüğü anlamlar aracılığıyla keşfedilmesi ve incelemesi gereken dinî bir referansı kastetmektedir.

Daha önce önsözde söylenildiği üzere “normatif İslam” ve “yaşanan İslam” veya “uygulanan İslam” diye alışılmış biçimde adlandırılan şeyi ayırt etmek gerekmektedir. Normatif İslam, otoritesi birçok Müslüman grubun kültürel farklılıklarını aşan talimatlar, normlar ve değerler bütünü olarak görünmektedir. Bu normatif İslam, *ulema* ve *fukaha* gibi uzmanlar tarafından meydana getirilen metinlerde tespit edilmektedir. Bu, dinin “kaynaklarından” (*usûlu'd-din*) çıkarılmaktadır: Özellikle Kur'an ve *Sünnetten* daha sonra da *icma* ve *kıyastan*. Bundan kaynaklanan Kur'an ve Sünnet yorumları özellikle bunlar arasından gelenekselleşenler nisbî bir otoriteye sahiptir. Bu normatif unsurlara özel durumların, mutabakatların ya da rasyonel tercihlerin gerekçelerinden kaynaklanan başkaları da eklenmektedir. Normatif İslam'ı tespit edecek hiçbir organize makam mevcut değildir. Dolayısıyla onun yorumu tamamıyla açıktır.

Yaşanılan İslam ise müminlerin gündelik hayatlarını oluşturan ve böylece de meşru ve dolayısıyla da İslamî kabul edilen hayat tarzlarını, uygulamaları ve adetleri içermektedir. Bu, duruma göre geleneksel veya halka ait, mistik ya da gnostik, reformist veya fundamentalist, siyasî ya da militan bir İslam'dır. Bunların hepsi kendi normlarını ve gerektiğinde kendi normatif İslam versiyonlarını geliştirmektedirler. Kaçınılmaz olarak yaşanılan İslam, normun daha resmî versiyonları ile gerilime girmekte ve gerekirse normatif İslam'ın temsilcileri olan *ulema* ve *fukaha* tarafından seküler kolun uymak zorunda olmadığı bir mahkûmiyete uğratılabilmektedir.

Son olarak, en büyük ihtiyatı metodoloji konusunda göstermek uygun olur. Gerçekten mümkün merteye teorik, deneysel ve de objektif bir bilgi hiçbir şekilde incelenen toplulukların salık verdikleri hakikatler, değerler veya ideallerle karıştırılmamalıdır. Dinî hakikatleri ilan eden veya onlarla mücadele eden bir din bilimi böylelikle bilimsel bir disiplin olma statüsünü kaybetmiş olur. Olgularla (incelenen kişilerin veya grupların oluşturdukları) anlamlar arasında ayırım gözetmek her bilimsel çözümlemeden önce gelmektedir.

Bu bağlamda basit ama belirleyici olan şu gerekliliğe cevap vermezse hiçbir karşılaştırma geçerli olarak kabul edilemez: Karşılaştırılabileni

karşılaştırmak. Örneğin hiçbir ciddi metodoloji, bir toplumun veya dinin olgusal gerçekliğini başka birinin idealleri veya maneviyatı ile karşılaştırma imkânı vermemektedir. Aynı şekilde Müslüman bir toplumun veya ülkenin İslam konusunda başka birinden daha fazla temsil ediyor olarak kabul edilebileceğini doğrulamaz. Eğer bazı Müslümanlar falan toplumun filan diğer toplumdan daha “İslami” olarak değerlendiriyorsa bu değerlendirme de bizzat bir inceleme konusunu oluşturmaktadır. Ele aldığı gerçeklikleri yargılamak araştırmacıya düşmez.

B. Teoriler ve Metotlar

Filoloji, Tarih ya da Sosyoloji ile sınırlı kalmamak kaygısıyla birçok araştırma akımı metinlerin incelenmesini daha geniş ufuklara dâhil eder. “Modern İslam” diye adlandırdığı konu üzerine yaptığı çalışmalar çerçevesinde Wilfred Cantwell Smith¹ İngiliz Hindistan’ı bağlamında siyasî ve ekonomik çıkarlar yelpazesi ile bağıntılı olarak İslam’ın yeni ifadelerini bu şekilde analiz eder.

İlk dönemdeki İslam’ın yeni yorumu özellikle Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi aracılığıyla İslamî düşüncenin bağlamsal ve problematik hâle getirilmiş incelemesine yönelmesinden önce William Montgomery Watt’ın² kaleminden çıkmıştır. Bu arada Kur’an metninin ve ilk dönemdeki İslam’ın eleştirel incelenmesi devam etmiştir.³

Antropolojide Clifford Geertz⁴ semboller sistemi olarak değerlendirilen kültürlerle ilişkin yayıcı bir teori çerçevesinde Müslüman toplumların yapıları ve sembolik alanlarına ilgi dumuştur.

¹ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India. A social analysis*, (Lahore: Ashraf, 1943). Gözden geçirilmiş bsk. London, 1946; gözden geçirilmiş 2. Hindistan bsk. Lahore, 1946.

² W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, (Oxford: Clarendon Press, 1953); *Muhammad at Medina*, (Oxford: Clarendon Press, 1956).

³ John Wansbrough ve Patricia Crone, Kur’an ve ilk dönemdeki İslam üzerine daha eleştirel çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Bkz. John Wansbrough, *Quranic Studies Sources and methods of scriptural interpretation*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977); *The Sectarian Milieu: Content and composition of Islamic salvation history*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1978). Bkz. Crone, Patricia ve Michael Cook, *Hagarism: The making of the Islamic world*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977). Ayrıca bkz. Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The evolution of the Islamic polity*, (Cambridge vs.: Cambridge Univ. Press, 1980); *God’s caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, (Cambridge vs.: Cambridge Univ. Press, 1986); *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1987). Aynı metotları Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslam’ın ilkel tarihinin ve Kutsal Metinlerinin incelenmesine uygulamak gerekmektedir.

⁴ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe, Ill.: The Free Press of Glencoe, 1960); *Interpretation of Cultures, Selected Essays*, (New York: Basic Books, 1973); (Hildred Geertz ve Lawrence Rosen ile birlikte) *Meaning and Order in Moroccan Society, Three essays in cultural*

Mohammed Arkoun⁵ gibi araştırmacılar çağdaş İslam dini konusunda belirgin bir ilgiyi paylaşırlar. Bunlar kendilerini Filoloji ya da Tarih ile sınırlandırmazlar. Bunların arasında en titiz olanlar incelenecek malzemeye yaklaşıırken epistemolojik sorgulamalarında gerçek bir dakiklik kaygısı ve bununla birlikte hoş bir tazelik göstermektedir.

İslam'ın tarihsel ve karşılaştırmalı incelemelerindeki metodolojik açıdan bu yeniden yönelmeler din bilimlerinde genel olarak tarihsel ve karşılaştırmalı incelemelerin tanıdıkları ile çok zayıf ilişkilere sahip görünmektedir.⁶ Aslında bunlar daha çok saha tecrübelerinden ve Müslüman ülkelerin sömürgeye son verme seyrinden kaynaklanmaktadır. Önceleri özellikle Avrupa'da İslam daha çok modern dünya için fazla uygun olmayan tarihsel bir fenomen –medeniyet, din, gelenek— olarak incelenmiştir. Bağımsızlıklarla birlikte yeni bir tarih ve İslam'ın da içerisinde bir rol oynadığı toplumların yeni yapılanmaları başlamıştır.

İki dünya savaşı arasında İslam, dünyadaki ikinci din, zengin ve üstelik çok önemli bir siyasi potansiyele sahip bir din olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman ülkelerin bağımsızlık mücadelesi ve maiyetindeki ihtilaller, Yakın Doğu'daki ve Hint-Pakistan alt kıtasındaki çatışmalar ve özellikle de “İslamî” hareketler ve 1979 yılındaki İran devrimi İslam'ın muazzam hareket kapasitesini açığa vurmuştur. İslam, zihinleri değişime uğratabileceğini ve müntesiplerine yeni evrenleri açabileceğini göstermiştir. En azından görünürde şartlı ittifakların ötesinde İslam dünyası kendi işbirliği, ekonomik ve sosyo-politik şebekelerini oluşturmaktadır. Bu

analysis, (Cambridge & London: Cambridge Univ. Press, 1979). Fransızca çeviriler: “La religion comme système culturel,” *Essais d'anthropologie religieuse* (R.E. Bradbury et al.), (Paris: Gallimard, 1972), ss. 19-66; *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris : P.U.F., 1986; *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, (Paris: La Découverte, 1992); *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, (Paris : Métailié, 1996).

⁵ Mohammed Arkoun, *L'Islam, hier, demain*, (Paris: Buchel-Chastel, 2. bsk. 1982); *Lectures du Coran*, (Paris : Maisonneuve & Larose, 1982); *Essais sur la pensée islamique*, (Paris : Maisonneuve & Larose, 3. bsk. 1984); *Pour une critique de la Raison islamique*, (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984); *L'Islam, morale et politique*, (Paris: Desclée de Brouwer et UNESCO, 1986); *Discours coranique et pensée scientifique*, (Paris: Sindbad, 1989); *Ouvertures sur l'islam*, (Paris: Jacques Grancher, 1989).

⁶ Jacques Waardenburg, “Islamic studies and the history of religions (an evaluation),” J. Waardenburg (ed.), *Scholarly Approaches to Religion. Interreligious Perceptions and Islam* (Studia Religiosa Helvetica, I), (Bern vs.: Peter Lang, 1995), ss. 413-451. Yeniden yayımlandığı yer: Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies; genealogy, continuity and change* (Religion and Reason, 38), (Berlin ve New York: Mouton de Gruyter, 1997), ss. 181-219.

ülkelerin geleceği Batı'nın kontrol alanı dışına çıkmakta ve git gide tahmin edilemez hâle gelmektedir.

Batı'da İslam'ın yaşayan bir din olarak kabul edilmesi din bilimleri araştırması açısından belirleyici bir aşamayı oluşturmaktadır. Paradoksal olarak bu kabul, her şeyden önce misyonerlerin işidir. Tecrübeleri sonucunda –Ortodoks, Katolik veya Protestan- Kiliseler, İslam'ın yalnızca akidesini, dinî uygulamalarını ve ahlakî ilkelerini devam ettirme hususunda değil, aynı zamanda bunları hem dikkat çekici bir devamlılıkla hem de yeni yorumları kabul ederek yayma hususundaki kapasitesini kabul etmek zorunda kaldılar. Yavaş yavaş Hıristiyan, Müslüman ya da laik olunsun benzer zorluklarla karşılaşıldığı ve her birilerinin gayretlerinin birleştirilmesiyle daha kolay aşılacağı anlaşılmıştır. Bu durum, çoğu zaman farklılıkların ötesine geçmeyi ya da ortak bir davada buluşmayı ve bir diyalog başlatmayı mümkün kılmaktadır.

Spesifik olarak dinî olan bir İslam konusunda Batı'nın ilgisinin artmasına katkıda bulunan etkenler arasında diyalog çabalarının dışında, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki ve İslam dünyası ile Avrupa arasındaki tarihsel ilişkilerin daha iyi bilinmesinin vurgulanması gerekir.⁷ İslam'ın çağdaş boyutunu hesaba katmak yeni bir araştırmacı kuşağını Kur'an'ın, *hadislerin* ve *Şeriatın* yeni yorumları üzerine ve aynı zamanda İslam dünyasında faal olan sosyal ve dinî yeni hareketler üzerine eğilmeye sevk etmektedir.⁸ Din olarak İslam'a karşı bu ilgi artışı onun siyasî boyutuna gösterilen ilgiden yine de çok daha azdır.

Normatif İslam'ın ve yorumlarının incelenmesi dışında din bilimleri yaşanan İslam'a, yani hayat tarzı ve sosyal yönelim olarak İslam'ın dinî yönlerine daha çok önem vermektedir. Bu tür araştırmalar sömürgecilik döneminde daha önceden de yürütülmüştür –tabii ki durumun içerdiği

⁷ 1980'lere doğru özellikle Arap dünyasındaki durum için bkz. Jacques Berque (ed.), *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, Paris, Sindbad et Presses de l'Unesco, 1981. Müslüman toplumların incelenmesi için teorik çerçeveler özellikle Clifford Geertz ve Ernest Gellner'den esinlenerek geliştirilmiştir. Bkz. Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, (London: Weidenfeld and Nicolson ve Chicago: Univ. of Chicago Press, 1969); *Muslim Society*, (Cambridge vs.: Cambridge Univ. Press, 1981); *Postmodernism, reason and religion*, (London & New York: Routledge, 1992); *Reason and Culture: the historic role of rationality and rationalism*, (Oxford & Cambridge: MA, Blackwell, 1992).

⁸ Burada eski bir metodolojik ikilem bulunmaktadır: Kendi teorik kategorilerini incelenen gerçekliğe dayatmak ya da o kültürde kullanılan kavramlardan hareketle bunları araştırmacının kültüründeki terimlere çevirmeye çalışmak. Bizce, araştırma konusunu etkileme değil de keşfetme söz konusu olduğu sürece her iki yaklaşım bir birini tamamlar görünmektedir. Ancak kültürel ve siyasi etnik merkezilikleri aşan teorik bir çerçeve gerekecektir.

zorluklar ve olağanlıklarla birlikte. Son on yıllarda bu konulardaki araştırma, özellikle sosyal bilimlerin daha özel olarak da kültürel antropolojinin katkıları sayesinde çok ilerlemiştir. Bu gelişmeler yalnızca olguların incelenme planını değil, aynı zamanda teorik çerçevelerinkini de etkilemektedir.⁹

⁹ Bu olay iyi bilinmekte ama din bilimi için içermeleri her zaman kavranılmamaktadır: Araştırma, konusunu belli bir ölçüde “inşa etmektedir”. Eğer Edward Said, Batı’yı başka kültürlerin ve medeniyetlerin gerçekliğine belli bir *Doğu* kavramını empoze etmekle eleştirebilmişse biz de bu Batı’yı Avrupa’da bilinmeyen hayat tarzlarının ve maneviyatların gerçekliğine belli bir *din* kavramı dayatmakla eleştirebiliriz. Birinci durumda daha ziyade politik (güç ilişkisi) bir ilgi devrede iken ikinci durumda daha ziyade ideolojik (hakikat iddiaları ilişkileri, *truth claims*) ilgi devrededir. Her iki durumda da kullanılan “Doğu” ya da “din” kavramı muğlak ve kavranılamaz özelliği ile belirli olmaktadır. Her iki durumda bu terim bilinmeyen şey hakkında merak uyandırabildiği gibi ona hâkim olma arzusu da uyandırabilmektedir. Bkz. Edward W. Said, *L’orientalisme: l’Orient créé par l’Occident*, (Paris: Seuil, 1980). Aynı yazarın şu kitabına bkz. *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, (New York: Pantheon Books, 1981).

