

Gabriele MARRANCI (\*) (Çev. Nurullah YAZAR (\*\*))

---

## SOSYOLOJİ VE DİN ANTROPOLOJİSİ ELEŞTİREL BİR TARTIŞMA

Hiçbir akademisyen İslam sosyolojisi veya antropolojisinin gelişimini izleyen eleştirel bir çalışma ortaya koymadı. Benim, bu bölümde, bununla uğraşmaya niyetim yok. Sadece izin verilen alanın kısa bir genel bakış için bile pek yeterli olmamasından değil, aynı zamanda, Varisco'nun haklı olarak gözlemlediği gibi, sadece yapılan özel çalışmalar takip edilerek her hangi bir dinin bir antropolojisini veya sosyolojisini yazmanın son derece zor görevi, örneğin bir Hıristiyan veya bu durumda İslamî, bağlamda, "çeşitliliğin dışında birliktelik oluşturmak kolaydır fakat nadiren analitik bir amaca hizmet eder" (2005: 135-6) den buyana saçma görünecektir. Daha doğrusu, burada ben İslam sosyolojisi ve antropolojisinin nasıl tartışıldığı ve tasavvur edildiğinin yanı sıra İslam'a sosyolojik yaklaşımların bazı zorlukları, riskleri ve zayıflıklarını vurgulama üzerine eleştirel bir tartışma sunacağım.

Aşağıda göreceğimiz gibi, Sosyolojik ve antropolojik<sup>1</sup> İslam çalışmalarının sayısının artmasına rağmen, özellikle 11 Eylül sonrasında, bir İslam sosyolojisi yada bir İslam antropolojisinin ne olduğu yada ne olması gerektiği hakkında bir uzlaşma yoktur, hatta ufak tartışmalar vardır. Henüz, bu çalışmaların birçoğu, göreceğimiz gibi, kesin bir Wittgensteiniancı "Aile Benzerliği" sergiler: tez, din olarak kültürel sistem olarak veya sosyal yapı olarak İslam'ın Müslümanların hayatlarını şekillendiren başlıca faktör olduğudur.

Başka bir yerde derinlemesine tartıştığım (2008) Kültürel determinizm problemleri Müslüman hayatların dinamiklerinin tam bir incelemesi haline geldi. Yine de bu bölümde özcülük tehlikesi ve Müslümanların mantıklı sosyal bilimsel girişimi ve toplumları üzerinde sahip olduğu zarar verici etkilerinin bir belirtisini ortaya koymaya çalışacağım. Bunu yapmak için, akademisyenlerin çoğunluğunun normalde yaptığından başlamamız gerekir: din olarak İslam. Daha sonra, 1970'lerden sonra, Sosyologlar, daha nadiren antropologlar, sosyal ve kültürel bir fenomen olarak İslam'ı ve Müslümanları anlama çabalarında küresel köyü keşfetmek için köyü terk etseler dahi İslam teolojisi ve tarihinin nasıl İslam'ın ilk sosyolojik ve antropolojik çalışmalarının merkezi olduğunu göstereceğim. Son yıllarda İslam'ın ve Müslümanların sosyolojik çalışmaları İslamî köktendincilikde ki artışı açıklamaya çalıştı. Egzotik İslam'ı anlamak için geliştirilmiş teorilerin ve çerçevelerin çoğu artık İslamî köktendinciliği açıklamak için kullanılır. Son bölümde göreceğimiz gibi, Müslüman kadınları anlama gibi, tam anlamıyla cinsiyet üzerine odaklanmış çalışmaların eksikliği sebebiyle Müslümanlar, bu çalışmalarda, çoğunlukla kendi dinlerinin bir ürünü olarak sunuldu. Nitekim, İslam'da Müslüman kadınlar ile ilgili çalışmalar takip edilmesi zor olacak kadar çok yaygın iken, Müslüman erkekler veya hatta olmayan heteroseksüel Müslümanlara odaklanmış çalışmalar günümüzde hala istisnaidir.

## İslam: Tarihi Olgular

Eğer İslam hakkında yazılmış tüm tanıtıcı kitapları, birbiri ardına, sıralayabilirsek, karşılaştığımız dönüm noktalarında hayrete düşerdik.<sup>2</sup> Bununla birlikte, ana konumuz olan, Müslümanların ve İslam'ın sosyolojik ve antropolojik çalışmalarını tartışmadan önce, İslam'ın başlıca tarihî dönüm noktaları ve teolojik ilkelerinin çok kısa bir özetinin okuyucu için faydalı olacağını düşünüyorum.

İslam tek tanrılı bir dindir ve İbrahimî aile olarak adlandırılanın parçasıdır: Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, Müslümanların kesin bir tanımlayıcı olan *al-* takısı ile *ilah* ("tek tanrı" anlamındaki) kelimesinin bir birleşmesi olan "Allah" kelimesi ile isimlendirdiği, aynı Tanrıya iman ederler; sonuç olarak Allah, ortağı olmayan sadece tek olan, "Tanrı" demektir. Diğer bir deyişle Allah, "Tanrı" için İslam'ı karakterize eden güçlü tevhidin ana sembolünü içkinlendiren Arapça terimdir. İlahi vahiy, başka bir tek tanrılı din olarak, İslam'ın merkezidir ve, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslam'da da, Allah'ın Muhammed (570-632)'e vahyettiği yazılı bir metinde vücut bulur. Vahiy, Cebrail tarafından, 23 yıllık bir sürede Kur'an'ı ortaya çıkarmak için, ilk ayeti 40 yaşında alan Muhammed'e götürüldü (daha fazla için, bkz. Waines 1995). Yeni dinin ilk takipçileri Kur'an'ı ezberlemeye başladı, bununla birlikte, Mekke'de ki en güçlü kabile Kureyş (Muhammed'in de üyesi olduğu), bunu mevcut kabilesel geleneğe bir

tehdit olarak algıladı. Bu algılamaya, yeni oluşan dinî topluluğu 622 yılında göçe zorlayan zulüm yıllarına sebep oldu (bu nedenle yapılan hicret, aynı zamanda İslamî takvimin sıfır yılına işaret eder) ve Muhammed'in "Medine anayasası" veya *Dusturu'l-Medine* merkezli çok kültürlü ve çok inançlı bir siyasî sistem kurduğu Yesrib (günümüzde Medine)'de sığınak buldu (Watt 1956). Kureyşle bir dizi savaştan sonra, neredeyse herhangi bir direnç olmadan, Muhammed 629 yılında Mekke'ye girdi. Öldüğünde (632), toplum genişlemişti ve "Müslümanlar", Arap Yarımadasına hakim olmuştu. Bu, İslam imparatorluğunun, sadece muzaffer savaşlar sonucu değil aynı zamanda teknolojisindeki ilerleme, tıbbî bilimler, sanat ve ticaretteki, şaşırtıcı genişlemesinin sadece başlangıcı olacaktı. Bu ilerleme, İslam imparatorluğunun hızlı ve yıkıcı bir çöküş yaşadığı XIX. ve XX. yüzyıldan önceydi.

Muhammed'in karizmatik liderliği altında birleşmiş, henüz yeni bir toplum, onun ölümünden sonra bir çatlakla yüzleşti. Daha çok siyasî nitelikteki iki grup arasındaki ilk uyuşmazlık, giderek teolojik hale geldi. Ancak asıl tartışmalar, eğer uzun anlaşmazlıklara yoğunlaşmak istersek, Muhammed'in ailesinin siyasî ve manevî rolüne odaklanır. Muhammed, büyüyen Müslüman ümmetin lideri olarak halefini belirlemeden öldü. Bundan dolayı, Müslümanlar veraset sorununu çözmek için sadece iki seçeneğe sahipti. Peygamberin kuzeni Ali b. Ebî Talib'in destekçileri tarafından savunulan birinci çözüm, Müslümanların liderliği görevi veya *halifelik*, Muhammed'den onun neslinden olan birisine geçmek zorunda, bu da Ali b. Ebî Tâlib'in bizzat kendisidir. Ali, gördüğümüz gibi, Kureyş Kabilesinin bir parçası olan Haşim ailesinin bir üyesiydi. Ali, kızı Fatıma ile evlenerek Muhammed'in damadı oldu. Ali'nin grubuna karşı (daha sonra, ismi sadece "taraf" anlamına gelen "Şia" olarak anılacak olanlardır.) doğrudan veraseti, sünnete karşı bir hareket olarak reddeden, Muhammed'in arkadaşları çoğunlukta kaldı. Onlar Muhammed'in aşiret akrabalığının kanunlarını reddetmiş olduğunu ve bu sebepten dolayı halefini kendi ailesi arasından belirlemediğini savundular. Bir lider bulmak için mevcut iki çözüm arasında, Sünni fikir geçerli oldu ve sadece dört halife sonra, Ali seçilmeyi başardı.

Kendinden önceki diğer *halifeler* gibi, Ali de 661 yılında öldürüldü. Yeni halife, Ali'nin en büyük oğlu Hasan'ı *halifelik* iddiasından vazgeçmeye ikna ederken, Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin, I. Yezid'i meşru halife olarak tanımayı reddetti. 680 yılında, Yezid'e bağlı kuvvetler Irak'taki Kerbela'da Hüseyin'in küçük ordusuna saldırdı, Hüseyin'in taraftarları yok edildi ve Hüseyin'in başı kesildi. Şii Müslümanlar tarafından kutsal sayılan İmam Hüseyin'in vücudu ve kesik başının olduğu muhteşem türbeyi günümüzde hâla ziyaret edebiliriz. Esasen, Ali ve oğulları şehid sayılırlar ve şehitlik Şiiilikte temel bir rol oynar. Sünni *halifelere* karşı isyanlar devam etti, Şii imamların öldürülmesi de. Şii imamların sırası en

sonunda on bir olarak numaralandı, on ikinci ve son imamın kendisini gizlediği düşünülür. Bununla birlikte, Şii Müslümanlar onun mükemmel bir ilahi adaletini uygulanacağı kıyamet gününde geleceğine inanırlar. Birçok farklılık arasında, en önemlilerinden biri, Şii İslam'ın Cafer es-Sadık (ö. 748)'in öğretilerine dayalı, insan mantığının bilhassa güçlü bir konuma sahip olduğu farklı bir fıkıh okulu geliştirdiğidir. Günümüzde, hâla, gerginlikler Şii ve Sünni Müslümanlar arasındaki ilişkileri belirler (Şii İslam hakkında daha fazlası için bkz., örnek olarak, Syed 1981).

Kur'an İslam'ın en kutsal kaynağı olmasına rağmen, Müslümanlar Hz. Muhammed'in Müslüman olmanın ne anlama geldiğine dair mükemmel örnek olduğunu düşünürler. İslam âlimleri, sünneti (peygamberin sözlerinin ve hayatının örnekleri) iki ana kaynak biçiminde böldüler: *siretler* ve *hadisler*. Siretler, Hz. Muhammed'in eylemleri ve hayatı ile ilgili anlatılardır ki, Yahudi ve Hıristiyan kroniklerle mukayese edilebilirler. Hadisler, belirli özel durumlarda Muhammed ne dedi anlatılardır ve Müslümanlar onları, Kur'an'dan sonra, İslam'ın en önemli kaynağı kabul eder. Muhammed'in ölümünden iki nesil sonra, başlangıçta sözlü nakledilen hadisler, kontrolsüzce çoğalmaya başladı (Burton 1994; Hallaq 1999). Bazı Müslümanların kendi davranışlarını haklı göstermek veya Kur'anî kuralları hafifletmek için hadisleri manipüle ettiğini, veya hatta oluşturduğunu, düşünmek zor değildir. Nitekim, kısa bir süre önce, Müslüman bilim adamları bu konunun farkına vardı ve raviler zincirinin güvenilirliğine dayalı, veya *isnad*, dört ana farklı kategoriye göre *hadisleri* tasnif ettiler.

Birinci kategori, bozulmamış ve güvenilir olarak değerlendirilen *hadisleri*, ikincisi, raviler zinciri bazı zayıflıklar gösterse de, hala doğru veya sağlam değerlendirilen hadisleri, üçüncüsü zayıf olarak kabul edilenler ve nihayet "illetli" veya "bozuk" (yani uydurma) olarak kabul edilmiş hadisleri içerir. En güvenilir olarak kabul edilen iki hadis derlemesi Muhammed ibn İsmail el-Buhârî (810-870) ve Müslim ibn el-Haccac (öl. 875)'indir. Hadis bilimi, bu sebepten, bilhassa karmaşık olabilir ve uzun yıllar çalışma gerektirir.

Kur'an ve *hadisler* Müslümanların şeriat olarak isimlendirdiği oluşumda merkezdir. Örneğin, o hem Kur'an ve hem de hadislerdendir ki, *şeriata* temel, İslam'ın beş şartı (erkan-ı İslam) türetilmiştir. Erkan-ı İslam şehadet, veya inancın beyanı (Allah'ın birliğine ve Muhammed'in peygamberliğine şahitlik); *salat*, veya günde beş vakit namaz; *zekat*, sadaka verme; *savm*, veya *ramazan* ayında oruç ve *hac*, ömründe en azından bir kere Mekke'ye yapılacak ziyarettir. Yine de hem Kur'an ve hem de sünnet hala yasal bir karar alınması gerektiğinde tüm durumları çözmekte yetersizdi. Muhammed'in ölümünden sonra ümmet yüce kadısını ve Kur'an'dan ilahi yasayı türetmek için rehberini kaybetmişti. Müslümanlar Allah'ın iradesi dâhilinde kendi yasal sistemini sürdürmek için bir meka-

nizmaya ihtiyaç duydu. Çözüm önce Kur'an'dan ve daha sonra hadislerden başlayan analogik düşünmeye dayandırılan *içtihad* (bir alimin bireysel fikri) için süreçti. Yine de bireysel fikirler anlaşmazlığa yol açabilirdi, *hilaf*. Bu sebepten dolayı, yeni bir kural sadece uzlaşmaya ulaşılmasıyla geçerli kabul edildi, *icma* (Dien 2004). Doğrusu, bu sadece dördü sünnet gelenek içinde bırakılan birçok İslamî düşünce okulunun oluşumunu kolaylaştırdı (yani Hanefîler, Hanbelîler, Malikîler ve Şafîîler, hepsi kurucularının adlarından türetilmiştir).

Aşağıdaki paragraflarda göreceğimiz gibi, Weber'den başlayarak, sosyologlar ve sonra antropologlar, İslam teolojisi ve tarihini yekpare bir varlık olarak görülen Müslüman toplum ile kültürel ve sosyal yapıların ve işlevlerin bir ürünü olarak görülen Müslüman zihnin üzerine inşa edilmiş plan olarak kabul etti. Said (1978)'in savunduğu gibi Doğu ve oryantalizm kavramı bir disiplin olarak Avrupalı söylemleridir ki (yani batılı) tarafsız olmaktan uzaktır. Söylemler ideolojiktir ve siyasî menfaatler tarafından belirginleştirilmiş belirli bir gücün sonucudur. Diğer bir deyişle, akademisyenler Araplar ve Müslümanların "öteki" modeline dönüşmesinde siyasetçilerden daha az sorumlu değildir. Bu "öteki" tanım gereği batı karşıtlığını içerir. Oryentalist bir bakış açısına göre, Müslümanlar sadece, aydınlanma gibi, Avrupayı geliştirmiş bazı tarihi olaylardan eksik değil, aynı zamanda kendilerini temsil (anlayışı bir kenara bırakmak) için kapasiteden yoksundur. Onlar batılı güç tarafından yönlendirilmeye ihtiyaç duyar. Onun gözlemleri, aşağıda göreceğimiz gibi, Müslüman toplumlar, ve Müslüman hayatların çalışmalarının nasıl yapılmış ve maalesef bazen hala nasıl yapılmakta olduğu ile ilgilidir.

## Tartışmalı İslam Sosyolojisi ve Antropolojisi

İtalya'daki çocukluğum boyunca, İslam ve Müslümanların görüntüleri minarelerin, 1001 gecenin, Haçlılar ve Selahaddin Eyyübî'nin hayallerinin yanı sıra, Libya'da savaşan, sömürgecilik yanlısı dedemin hikâyelerince tahrik oldu (Maranci 2006). Şüphesiz, 1970lerin sonlarında Floransa'da çok fazla Müslüman yaşamıyordu. Bu birkaç Müslümandan birisi annemin benim renkli çoraplarımı satın aldığı evden eve satış yapan Berberiydi. Abdülkadir Faslı-Fransız aksanı ve soğuk Floransa kışları boyunca annemin sıcak kahvesi karşılığında anlattığı hikâyeler ile tanınan bir şahsiyet oldu. Bazen onu oturma odamızda namaz kılarken izleme fırsatım olmuştu ve ona sorabildiğim birçok soru için sabırla namazın sonunu beklediğimi hatırlıyorum: o İslamı ete kemiğe büründürdü. Öğrenim yıllarım süresince kitaplar ve öğretmenler, İslam'ın teolojik emirlere ve belirli bir tarihe dayanan bir din olduğunu açıkladı. Araştırmalarım sırasında, öğrendim ki, kitaplar, teoloji ve tarihin İslam'ı, hem inananlar hem de akademisyenler tarafından araştırılan bir hayaletten fazlası değildir. Esasen Abdulkadir'in

İslam'ın ne olduğu konusundaki yorumları, İslam'ı bu dünyada bir "nesne" yapar. Bununla birlikte bu nesne, örnek vermek gerekirse, Abdulkadir'in İslam'ı, diğerlerinininkinden farklı olduğu için, politetik bir tekliktir, çünkü teolojik çerçeveler ve tarih paylaşımına rağmen, tüm Müslümanların aynı İslam'ı yaşadığı ve somutlaştırdığını iddia etmek saçma olurdu. Ekonomik durum, eğitim, etnik arka plan, miras, yaş, sosyal ve siyasal çevreler gibi farklı bağlamların yanı sıra epistemoloji ve duygular beynin gerçeklik duygusunu nasıl gerçekleştirdiğini ve "bilişsel harita"yı nasıl şekillendirdiğini etkiler ki, sadece iletişim yoluyla gerçek ve maddi dünyanın parçası olur (Sperber 1996). O, sadece bu süreç vasıtasıyla bir İslam Fikri, Ahlakı ve İdeolojisi şekillenebilir ve yayılabilir. Dolayısıyla, epistemolojik ve (Sperberci terimlerde) epidemiyolojik gerçeği tanımak gereklidir ki, insanlar sonsuz bir iletişim halkası içerisinde İslam'ı, diğerlerinden öğrenen başkalarından öğrenirler. Bundan dolayı, yorumların çoğalmasından beri, İslam'ın kişisel düzenlemeleri de aynı şekilde çokludur. Müslümanları şekillendirilen İslam değildir, daha ziyade Müslümanlar; söylemler, pratikler, inançlar ve eylemler yoluyla İslam'ı farklı zamanlar ve mekânlarda şekillendirdiler.

Max Weber, kesinlikle yukarıdaki durumla aynı fikirde olamazdı. Buna rağmen, Weber, İslam'ın sistematik bir sosyolojik çalışmasını asla geliştirmedir. Onun İslam'ı anlayışı, Said'in oryantalistlerini hatırlatan monolitik bir görünüm sergiler (Turner 1978). Esasen, Turner'ın tartıştığı gibi "Weber'in İslam sosyolojisinde şeriat, rasyonel ekonomik faaliyetin büyümesi için elverişli olmayan idarî ve hukukî bir çevre yaratmıştır." (Turner 1974: x). Dahası, Weber için İslam, Voltairianlar ile benzer şekilde (Voltaire 1736/1905), Alman sosyologlar kesin olarak bir Hıristiyan-özür kabul ettiğinden dolayı, Avrupa puritanizminin antitezini temsil eder, İslam'ın görünümü kadınlara karşı sert, hazcı, şehvet düşkün ve baskıcıdır. Bununla birlikte, Weber'in Avrupa kapitalizminin yaygın başarısına karşılık İslam'ın başarısızlığı olarak gördüğü ana unsurlar, sosyal ve ekonomik rasyonellik iddiası olmamasıdır. Turner (bakınız 1974 ve 1992), Weber'in ele aldığı İslam'ın çeşitli zayıflıkların geçerli bir eleştirisini ve bazı güçlü yönlerini sundu. Bununla birlikte Weber kendi zamanının bir insanıdır. Bununla birlikte Weber'in İslam sosyolojisinin, Gellner (1981) ve onun bazı öğrencileri (örneğin bakınız Shankland 2003) gibi daha başka çağdaş bilim adamlarını, doğrudan veya dolaylı olarak, nasıl etkilediğini aşağıda göreceğiz. Yine de Weberci miras, 9/11 sonrası dünyasındaki analitik olmaktan ziyade çoğunlukla retorik olan, İslam'ın insan hakları ve demokrasinin çağdaş (Batılı kapitalist) değerleriyle uyumlu olup olmadığı sorusuna cevap girişimlerinde İslam hakkındaki tartışmaların çoğuna ilham kaynağı olmuştur.

Gellner (1981) çalışmalarını Müslüman toplumlara (veya daha doğrusu İslama) adayan sosyologların ve antropologların kesinlikle en Webercisiydi.

O, Geertz ile birlikte, sosyolojik ve antropolojik İslam çalışmalarını etkiledi ve hala büyük oranda etkiler. En bilinen çalışmasında, *Müslim Society*, Gellner'in ana argümanı İslam değiştirilemezliğini iddia eder. Fikirler, düşünceler, duygular, kimlikler ile yaşayan Müslümanların dini olmaktan çok, Gellnerci İslam, üç esas üzerine kurulu olmanın bir sonucu olarak kendi modelinde sabit kaldığı bir özdür. Birincisi, son peygamber Muhammed'in ölümden beri herhangi bir değişiklik için boşluk sunmayan güçlü bir *eskatolojik scripturalizm*, ikincisi, İslam bir ruhban sınıfını ve bu nedenle dinî farklılaşmayı reddeder, ve üçüncüsü, Gellner (aynı argüman için ayrıca bkz. Weber)'a göre "İslam, çok geçmeden devlet olan hızla başarılı fatihlerin bir dini olarak başladı"(1981: 100-1)ndan beri din ve devlet arasındaki ayrımı reddeder. Yine de bunların en önemli yönü İslam'ın "trans-etik" ve "trans-sosyal" karakteristiğidir çünkü Gellner'e göre o "herhangi bir topluluk ya da toplumun inançlarıyla eşit iman değildir [...] ancak toplum üzerinde hükme oturan trans-sosyal gerçek, bir Kitaptır." (1981 : 101) böylece hiçbir siyasi otorite bunu iddia edemez. Nihai otorite olarak "Kitab"ın bu merkeziliğinde ve Gellner'in Yüksek İslam (şehirleşmiş ve skriptualizm temelli ) ve alçak İslam (kutsalın karizmatik gücü ve akrabalık temelli) olarak tanımladığı bölünme ve gerginlik içindeki püritenlik mücadelesi dünyevileştirmeye dayanlı bir dinin, İslam'ın, gelişmesine yol açmıştır. Gellner, kendi modeli ile tutarlı şekilde, şunu belirtmiştir Müslümanlar "demokrasiye veya sekülerizme sahip olabilirler ancak her ikisine değil." (1981: 60). Diğer bir deyişle, eğer Müslüman toplumlar demokrasiye sahip olurlarsa, kaçınılmaz şekilde sekülerizmi, devlet temelli artan bir şeriatın lehinde aşınmış görecektir. İslam'ın toplum içindeki etki ve rolünü, manipüle ve kontrol edebildiğinden ve böylelikle sınırlandırabildiğinden dolayı sadece bir diktatörlük toplumun seküler bir modelini empoze edebilir.

Kamali, diğerleri arasında<sup>3</sup>, Gellner'in Müslüman toplum incelemesini şiddetle eleştirdi. Kamali "[Gellner] ümmetin, Onun elçisi, yani peygamberi, ile ilişki içerisindeki dinî bir toplum anlamı ile farklı Müslüman ülkelerde ikamet eden halklar anlamını karıştırır... homojen bir fenomen olarak bütün Müslüman dünyaya istinaden ümmet kavramının bu kullanımı çeşitli Müslüman toplumlardaki farklı kültürel ve kurumsal düzenlemelerin gerçekliğini yok sayar. O farklı Müslüman ülkelerin sosyokültürel ve hatta ekonomik çeşitliliği münazaralarında göz önünde bulundurmakta başarısızdır." (Kamali 2001: 464). Gellner, bağımlı bir değişken yerine, bağımsız bir değişken olarak İslam'a odaklanan ne ilk sosyal bilimciydi, ki birçok Kuzey Afrika köylerinin sosyolojik çalışmaları (Ferna ve Malarkey 1975; ABU-Lughod 1986) daha önce yapılmıştı, ne de İslam'ın ifadeleri olarak kültürel, tarihsel ve hukuki bir sistem olarak Müslümanların indirgemeci ve monolitik bir incelemesini sunan ilk kişiydi. Gellner olarak bilinen, fakat çalışmalarında sadece kısaca bahsettiği, Amerikalı antropolog Clifford

Geertz'in çalışmasıdır. Aslında, Geertz'in *İslam Observed* (1968) adlı eserinin İslam'ın antropolojik çalışmalarının uyuyan güzelini (Marranci 2008) uyandıran öpücüğü gönderdiğini söyleyebiliriz. İlk kez, etkili bir sosyal bilimci başlığında "İslam" kelimesini içeren bir eser yazdı. Geertz'in kitabı, İslam'a akrabalık, evlilikler ve kırsal köy yaşamından ziyade din olarak dikkatlerini yeniden yönlendiren antropologların yeni nesillerine ilham verdi.

Burada Geertz'in çalışmalarını özetleyecek gerekli yerim yok, ne de bu taslak çalışmanın savunması veya yeni bir eleştirisini sağlayabilirim<sup>4</sup>, bununla birlikte burada Geertz'in nasıl, "karşılaştırmalı" bir yaklaşım vasıtasıyla İslam'ı açıklamak için yenilikçi ve ilginç bir girişim olmasına rağmen, mitler ve kutsal metinler (Kur'an ve hadisler gibi) tamamen Müslüman davranışını (yani insan davranışı) ve onların sosyal ifadelerini açıklar önerisine vardığını vurgulamam gerekir. Geertz'in kültür teorisi (1973) "Semboller Sistemi" insanları kontrol eder ve bu durumda semboller sistemi "İslam" olarak adlandırıldığından beri, Müslümanlar,

Eğer onlar dindar insanlarsa, bu gündelik ifadeler, bu inancın doğasında olduğu, hatta en saf ve en az ahlakî olduğu için, insan davranışı üzerinde etkili bir egemenlik iddia etmek için bir şekilde onların dini inançları tarafından etkilenmiş olacak. Dünya görüşünü ve ahlâkın iç birleşmesi, veya ben öyle iddia ediyorum, dinî bakış açısının kalbidir ve kutsal sembolün görevi bu birleşmeyi meydana getirmektir. (1968: 110)

Gellner ve Geertz Müslümanları anlamakla ilgilenmedi; aksine kültürel ve sosyal bir sistem olarak İslam'ın nihai açıklamasını sağladıklarına - Weber'in eksik makro-sosyolojik girişimine benzer şekilde- inandılar. Diğer bir deyişle, Geertz ve Gellner, Alfred Korzybski'nin basit, fakat bilişsel olarak önemli, şu gözlemini göz ardı etmiş görünüyor "Harita bölge değildir" (1948: 58). Aslında, bu bölümün başında tartıştığımız şey (örneğin İslam ve onun ritüellerinin tarihi gelişimi) geniş bir bölgeyi temsil eden bir "harita"dan, veya esasen haritalar dizisinden, başka bir şey değildir. Geertz ve Gellner gibi bilim adamları "İslam" haritasının, "kültürel" bir genom haritasıyla daha benzer olduğunu düşündü: bir gerçeklik ki şartlar –izin verilmiş değişimler- bütün Müslümanlar (ya da en azından "gerçek" olanları) nasıl davranacak, toplumları şekillendirecek ve etkileyecekler. Bu şekilde, (kutsal) İslam'ı bilmek (gerçek) Müslümanları bilmek anlamına gelir.

Gilsenan'ın *Recognizing Islam* adlı eseriyle birlikte Müslüman toplumların sosyolojik ve antropolojik çalışmalarında bazı şeyler değişmeye başladı. Gilsenan, İslam nedir ve Müslümanlar ve onların toplumlarını nasıl şekillendiririni anlatmak yerine, okuyuculara İslam'ın farklı ifadelerinin ilham verici bir çalışmayla sunmasından beri Gilsenan'ın taslak kitabı özcülükten kaçınmayı



başarır. O, “Ben İslamı monolitik bir “o”, teolojik veya Medeniyetsel tarihsel bir blok olarak ele alınabilir bir varlık olarak değerlendirmedim [...] Ben çok farklı toplumlardaki sosyal ve kültürel çeşitliliğin daha sosyolojik soruları ile ilgilendim ve ilgileniyorum.” dedi (1982: 5). Farklı bağlamsal ortamlarda İslam’ı uygulayan İslam çalışmalarından Müslümanları çalışmaya değişim kesinlikle bir Müslümanlar ve onların toplumları sosyolojisi / antropolojisi için ilk doğru adımı sağladı. Bununla birlikte, hatta Gilsenan’ın çalışması (1970’li ve 1980’li yıllardaki diğerleri gibi) ile birlikte bir İslam sosyolojisi / antropolojisinin ne olabilirdiği hakkında tam bir irdelememiz yok. Esasen, İslam hakkındaki sosyolojik ve antropolojik araştırmalar özel çalışmalar ve etnografya sayesinde gelişti, fakat akademisyenler arasında gerçek bir uyum veya tartışma olmaksızın gelişti (Abu-Lughod 1989; Fernea ve Malarkey 1975)

1970’lerin ortasından itibaren, el-Zein ilgi çekici bir makalede (1977) İslam sosyologları ve antropologlarının aslında ne çalıştıkları hakkında yeniden bir tartışma açmayı denedi. Onun makalesi beş farklı antropolojik yaklaşımın mukayesesiydi (Geertz 1968; Bujra 1971; Crapanzano 1973; Gilsenan 1973 ve Eickelman 1976), El - Zein okurlarına “Bu anlam çeşitliliğin ortasında, tek, gerçek bir İslam’ın olup olmadığını” sordu. (1977: 249). O, Müslüman toplumları çalışan bir uzman tarafından tek “doğru” İslam’ın konuşulamayacağını ve bunun yerine sosyologlar ve antropologların yalnızca Müslüman hayatının sosyal bilimsel bir analizini özellikle İslam’ın farklı yorumlarının gözlemi vasıtasıyla sağladığını savundu. El-Zein’in bakış açısı, özellikle icra eden bir Müslüman tarafından ifade edildiğinde, çok tartışmalı geliyor (Eickelman 1981) ve onun katkısı birçok İslam’a karşı bir İslam yönünde bir saldırı başlatırken Müslüman toplumlar ve toplulukları çalışan sosyolog ve antropolog arasındaki çok gerekli tartışmayı kolaylaştırmada başarılı olmadı.

El-Zein’in çabalarından 9 yıl sonra diğer bir antropolog Talal Asad (1986b) sosyologlar ve antropologların İslam’a nasıl yaklaşması gerektiği konusundaki tartışmayla meşgul oldu. Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* adlı eserinde her ikisinde “çalışmanın analitik bir nesnesi olarak İslam’ı tanımlamaya yardımcı değil” (1986b: 2)nden dolayı Gilsenan’ın paradigması kadar el-Zein’in argümanını da reddetti. Asad akademisyenlerin, bir İslam öğrencisi için başlangıç noktasının Müslümanların başladığıyla aynı olması gerektiği için teolojik öğretimi göz ardı edemeyeceklerini savundu. Bundan dolayı, Asad’a göre kurucu metinlerin, Kur’an ve hadis, merkezîyetinden dolayı İslam ne “ayırıcı bir sosyal yapı ne de inançlar, eserler, gelenekler, ve ahlakın heterojen bir toplamıdır. *O bir gelenektir.*” (1986b: 14, italikler eklendi). Bir gelenek, Asad’ın savunduğu, kavramsal olarak bir geçmişe (gelenek’in oluşumunu izleme), bir geleceğe (gelenek’in hayatta kalma stratejisini izleme) ve bir şimdiki zamana (gelenek’in

sosyal tabakalar ile karşılıklı bağlantısını izleme) bağlıdır. Bu nedenle İslam çalışmak, Asad'ın önerdiği, ortopraksi vasıtasıyla geleneği değiştirmeye çalışması ve, geleneğin kendisinin, ortodoksi vasıtasıyla direnmeyi denemesindeki tarihi, siyasi, ekonomik ve sosyal dinamikler arasında var olan gerilimi (örneğin güç ilişkisi) açıklamak ve gözlemlemek anlamına gelir.

Gördüğümüz gibi, temel konulardan biri İslam'ın sosyal bilimsel çalışmalarının İslam'ın teolojik ve tarihi unsurları ile olan ilişkisiyle yüzleşmek zorunda olmasıdır. Akademisyenler üzerinde sıkça tartışmalar da, örnek olarak, yukarıda belirtilen sosyologlar ve antropologların hiçbiri, aslında eğitimin bir temeli olarak teolojinin kendisinden başladı. Bunun aksine bazı Müslüman sosyolog ve antropologlar, İslamî sosyoloji veya İslamî antropoloji olarak isimlendirilen, Kur'an'ın "evrenselliği"den başlayan ve "İslamî metodoloji" olarak adlandırdıkları şekilde gelişen yeni bir yaklaşım geliştirmeyi denedi ki bu Müslüman toplumlar ve kültürler çalışmasıyla sınırlı değildir. Bundan dolayı, 80'lerin başlarında, bir İslamî antropoloji projesi yenilik değildi (Mahroof 1981) ve özellikle batılı materyalist yaklaşıma bir tepki olarak farklı Müslüman âlimler sosyal bilimleri İslamîleştirmeye çalıştılar (bkz. Ba-Yunus ve Ahmad 1985; Wyn 1988). Batılı sosyolojik yaklaşım İslam çalışmasında bir plandan yoksun ise, ve hala yoksun<sup>5</sup>, İslami sosyoloji ve antropoloji kesinlikle bir plana sahip: İslam'ın kendisi veya en azından onun ahlakî değeri.

İslam'ın bir İslamî sosyoloji ve antropolojisinin en iyi temsilcisi Ahmed'in *Toward Islamic Anthropogy* (1986)sidir. Çalışmasında o İslam'ın İslamî antropolojisini Akademisyenler tarafından Müslüman grupların çalışması -İnsanlık, bilgi, hoşgörü-gibi İslam'ın evrensel ilkelerine bağlı mikro köy kabile çalışmaları ile ilgili özellikle İslam'ın büyük tarihsel ve ideolojik çerçevelerine adanmıştır. İslam burada teoloji olarak değil sosyoloji olarak anlaşılır, bu şekildeki tanımlama da gayrimüslimleri engellemez (1986: 56) olarak tanımlamıştır.

Ahmed'in *Toward Islamic Anthropology* adlı eseri genişletilmiş yorumlar ve tartışmalar yoluyla çok dikkat çekmiştir<sup>6</sup>, ama antropologların çoğu, onu şiddetle reddeden bazıları ile birlikte (karşılaştırmak için Tapper 1988), onun argümanına karşı genel bir şüphecilik sergilemiştir. Nitekim, Eickelman doğru bir şekilde gözlemledi "İslamî antropoloji... diğer birçok antropolog gibi, algılanan Kur'anî ilkeler açısından onu haklı çıkarmak için çabaları ve Müslüman âlimleri antropolojik yaklaşımları kullanmaya teşvik etmeleri hariç çok benzer söylemlerdir. Dahası, dinin kendi merceği vasıtasıyla yapılan İslam ve Müslümanlar çalışmalarında açık bir totolojik çelişki vardır. Sonuç olarak, Ahmed'in İslam algısı sadece tek olabildiğinden dolayı, yani İslami bir sosyoloji ya da antropoloji çok seçici bir süreçte yürütüldüğünden bazı Müslümanların davranışı İslami metodoloji hakkında bilgi veren İslami paradigmayla çelişmeye bağlı demektir.

Öyle görünüyor ki bugün bile biz Asad yirmi üç yıl önce ne söylediye onu tekrarlayabiliriz, “belirli bir sosyal planın kavramı hakkında hiçbir tutarlı İslam antropolojisi bulunamayabilir.” (1986:16). Bununla birlikte, ben gerçekten bir planz ihtiyacımız olup olmadığını merak ediyorum. Bir İslam antropolojisi / sosyolojisi sadece yalın antropoloji ya da sosyoloji değil mi? Sorun, yukarıda gözlemlediğimiz gibi, özcülüğün, daha başka bir alandan daha fazla, Müslümanlar hakkındaki akademik ve genel her iki söylemi de etkilemesidir. (Modood 1998; Donnan 2002; Grillo 2003; Matin-Agari 2004; Geaves 2005). Ben bu özcülüğe “Müslüman zihin teorisi”nin yanlıgısı diyorum (Marranci 2009). Müslümanlar, Müslüman zihin teorisi”ne göre, tamamen farklı miras, etnik kökenler, milliyetler, deneyimler, cinsiyet, cinsel yönelimler ve son fakat az olmamakla birlikte zihniyetlerine rağmen Müslümanlar olarak inanır, davranır, hareket eder, düşünür, tartışır ve ve kendi kimliklerini geliştirirler. Diğer bir deyişle, onların İslam’daki inancı onları klonlanmış bilgisayar CPU’sunun bir türü yapar: farklı tarzlar, farklı renkler, aynı süreç. Bazen bu yanlış düşünce bazılarından kaçınmanın zor olduğu genellemelerin sonucudur (Marranci 2008). Diğer zamanlarda, bununla birlikte, o daha çok ideolojik ve sosyal bilimlerin içerisindeki aşırı kültürelci durumun yan ürünüdür.<sup>7</sup> Her durumda, bunun kökü, gizli veya açık, bilinmeyen gerçektir ki, Müslüman bir kişi öncelikle bir insandır.

Kuşkusuz, sosyal bilimciler İslamdan daha ziyade Müslümanlardan başlamalıydı. Bu nasıl “Müslüman hissedilir” hakkındaki söylemlerin bir haritası olarak İslam’ı idrak etmek anlamına gelir (Marranci 2008). Yukarıda belirttiğim gibi, asıl şey şu ki Müslümanların kendileri ve diğerleri arasında paylaşımı kesinlikle İslam değildir, gerçek daha ziyade onlar insandır. Dolayısıyla onlar çevrenin yanı sıra diğer insanlar ile de iletişim kurar, hareket eder, karşılıklı etkileşir, değişir, değiştirir. Bu ilişkiler hisler tarafından belirginleşen –ki Damasio uyarılara karşı bir tepki olarak önerdi (1999 ve 2000)- duygular üretir. Ben (Marranci 2008) insanların kendilerini Müslüman olarak tanımladıklarını çünkü, bir şekilde, onlar için “Müslüman”ın sabit özel bir değeri olduğunu savundum. Bu değer kesinlikle rasyonel olarak açıklanabilir, fakat akılla hareket etmesi zorunlu değildir. Birçok insan için İslam’da kendi amentüsünü açıklamak, “Müslüman” ona bağladığı duygusal bir bileşene sahiptir. Diğer bir deyişle, onlar Müslüman olmayı hisseder.

Bundan sonra, ve sadece sonra, “olmayı hissetmek” akılcı olmak, söze dökmek, ve sembolü olmak, değiş tokuş, tartışmak, ritüelleşmiş, gelenekçilik veya pratiğe dökmektir. Bu basit gerçek Geertz, Gellner gibi ve diğer birçokları tarafından önerilen özcü yaklaşımları, el-Zein’in birçok İslamların kültürel köklü olması fikrini (1977), veya Asad’ın İslam kendi başına var olan, ki, örnek olarak bir gelenek, bir şeydir görüşünü çözüme ulaştırır. Müslümanları (ve onların

toplumlarını) araştırmaya yönelik tüm bu yaklaşımlar, farklı yollardan olduğu halde, açık veya örtülü teolojik bir determinizmde biter. Bunu önlemek için, insanlar Müslüman olmayı nasıl hissediyorlar, bu temsil nasıl bir epistemolojik ve, Sperber'in tabiriyle, epidemiyolojik (1996) bir sürecin parçası ve sonuç olarak (toplumsal düzeyde) bir insan nasıl "Müslüman hisseder", ortam içindeki ilgili diğerleri onları bir şekilde öyle tanır hakkındaki söylemlerin bir haritası olarak anlamamız gerekiri önerdim (Marranci 2008).

## Köyden Küresel Köye

1960'lardan 1980'lerin sonuna kadar, Müslüman toplumları çalışan sosyologlar ve antropologlar özellikle, köy olarak kalmış, birkaç istisnasıyla (Gilsenan 1982), Etnografik ve sosyolojik analizlerin merkezi olarak Orta Doğu ve Kuzey Afrika üzerine odaklanmıştır. Şüphesiz 1980'lere kadar ki çalışmalarda Batılı Müslümanlar ve "küresel köyün" aktörler olarak görülen Müslümanlar göz ardı edildi. 1980'lerin sonundan başlayarak, genç antropologlar ve sosyologlar Artan bir şekilde, Müslümanlar göçmenler, İkinci nesil Müslümanlar, Müslüman ulusötesi ağlar, sanal ümmetler ve Batılı Müslümanların entegrasyon / asimilasyonu gibi, yeni araştırma alanlarına ilgi gösterdi. Bununla birlikte, Bu araştırma genel sosyoloji ve antropoloji içinde marjinal kalmıştır ve göç çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları, eğitim çalışmaları ve küresel çalışmalar gibi diğer daha disiplinler arası alanlarda yer bulmak zorunda kaldı.

Oysa "egzotik" etnografiler sona erdiyse de akrabalıkta ki karmaşıklık, sufi erenler ve parçalı (segmentary) teorileri, Batı temelli Müslüman yaşamların etnografileri, İslamı Göçmenlerin hayatlarının nihai şekillendiricisi olarak sunan Kültürel bir hermonotik içerisinde sona erdi. 1980'lerin sonlarında, Avrupa Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada ikinci nesil Müslümanların sayısında bir artış gördü. Müslüman göçmenlerin kültürü yeni camiler, İslam merkezleri ve medreseler aracılığıyla başlıca Batılı metropollerin bile kentsel alanlarında gözlemlenmeye başlandı. Şimdiye kadar Batı toplumlarında, özellikle Fransa, İngiltere ve Almanya, hükümetler planlanmamış bir çok kültürlülüğün büyüyen güçlüklerini ele almakta başarısız oldular. Bir yandan; marjinalleşme, ayrımcılık, izolasyon ve gettolaşma Müslüman toplulukların günlük deneyiminin saklı bir özelliği haline geldi. Diğer taraftan, otokton gayrimüslim toplum her şeyden önce klişeler aracılığıyla bilinen yabancı İslam kültürü tarafından tehdit edildiğini ve kendisine meydan okunduğunu hissetti.

Bu karmaşık sosyal, siyasal ve kültürel bağlamda Batılı Müslüman toplulukların sosyolojik çalışmaları yayımlanmaya başlandı. Biz, Müslüman toplumların geleneksel çalışmaları ve araştırmaların bu yeni alanı arasındaki farklılıkları aynı zamanda kesin, ve muhtemelen kaçınılmaz, bir sömürge mirası gibi benzerlikle-

ri, gözlemleyebiliriz. Nitekim, Batılı sömürge tecrübesi Avrupa’da yerleşen Müslüman toplulukların varlığını göç çalışmalarının odağındaki belirli toplum kadar açıklar. Örneğin, İngiltere’de araştırma Güney Asyalılar, Fransa’da Kuzey Afrikalı Müslümanlar ve Almanya’da Türk toplumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Müslüman toplumların ilk “egzotik” antropolojik çalışmaları ile diğer benzerlik çalışmalarının bazılarında gözlemlenen siyasi gündemdir. Ortadoğu üzerinde odaklanan etnografiler de söz konusu olduğu gibi, Müslüman göçmenler çalışmaları belirli tekrarlayan “kuramsallaştırma bölgeleri” göstermektedir. (Abu-Lughod 1989). Entegrasyon, Batılılaşma, cinsiyet, ikinci nesil, eğitim ve İslamcılık gibi temalar, bu “bölge” temaları arasında, bir hayli, en belirgin kalır.

Batılı Müslüman topluluklar hakkındaki sosyal bilimsel çalışmalar giderek artan bir çerçevede ihtiyaç duyulan “Biz”im aramızdaki “öteki” merkezliyen Ortadoğu (veya diğer Müslüman ülkeler) antropoloji ve sosyolojisi sömürge idarelerinin hizmetinde “yerli” kültürlerin bir anlayışını sağlama ve onların kontrolünü kolaylaştırma kökenlidir. 1970’lerde, Batı toplumlar bu göçmenleri Müslümanlardan ziyade Cezayirli, Türkler, Pakistanlılar olarak veya geniş kategorilerde Araplar, Kuzey Afrikalı ve Güney Asyalılar gibi algıladı. Sonuç olarak, antropolojinin yanı sıra sosyolojik çalışmalar göçmenlerin dinî eğilimlerinden ziyade uyrukları ve etnik kökenleri üzerine odaklandı (örnek olarak bkz. Dahya 1972, 1973 ve 1974). 1980’lerin başlarında, hala birçok çalışma bu göçmenlerin etnik-ulusal kimliğine ve onların sosyo-ekonomik statüsüne atıfta bulunuyordu.<sup>8</sup> Oysa 1979 İran devrimi belirli bir ulusun bireyleri olmaktan ziyade önce kendilerini “Müslüman” olarak tanımlamaya başlayan Bu göçmenlerin sayısında artış gösterdi ve bu, sonuç itibariyle sosyolojik ve antropolojik çalışmalar içinde İslam’ın merkeziliğini güçlendirdi.<sup>9</sup> Böylelikle İslam, göçmenlerin ötekilik duygusunu biçimlendirmek için kültürel-sosyolojik ana anahtar kelime oldu (Saifullah-Khan 1979). Hem göçmenler ve hem de Batı kökenli Müslüman kadınlarda ki artış, çoğunlukla feminist bir bakış açısından, onların durumlarına ve özgürleşmelerine dikkat harcayan çok sayıda çalışmayı kolaylaştırmıştır (örneğin Saifullah-Khan 1975, 1976; Abadan-Unat 1977).

Bu çalışmaların bir diğer önceliği, elbette, yeni ikinci nesil Müslümanlar ve Batı toplumuna karşı verilmiş kaçınılmaz, fakat çoğunlukla zararlı (Marranci 2006 ve 2008), siyasi güdümlü bağlılığın yanı sıra asimilasyon sorunuydu. Bu sefer o, mantıksal türde bir hata olarak tarif edebileceğimiz, sosyolojik ve özellikle antropolojik çalışmaların birçoğundan etkilenen hatalı bir gerekçe oldu: İslam, bir din olarak, ulusal ya da etnik kimlik ile aynı kategoriye düşürülmüştür. Bu hatalı düşüncenin kalıcı yorumlarından birisi Genç Müslümanlar sürekli “aradakalmışlık” (Anwar 1976; ve aynı zamanda bkz. Watson 1997)ın bir biçiminde yaşaması anlamına gelmektedir. Anwar (1976) İngiltere’deki Pakistanlı

Müslümanlar ile onların Pakistan'daki akrabaları arasındaki ilişkileri tartıştı. Burada "Modern", "uygar" ve "laik" Batı demokrasileri içerisinde entegre olmaktan Müslümanları önleyen temel unsur olarak Dini görmek için bir eğilim vardır. Bazı olaylar bu algıyı güçlendirdi: 1984deki Honeyford meselesi (Halstead 1988), 1989'daki Rushdie meselesi (Asad 1990; Modood 1990; Halliday 1995) ve 1989 yılında *Affaire du Foulard* (Bowen 2007). Çalışmaların çoğu, bununla birlikte, belirli bu itirazlara katılanların marjinalliğinin yanı sıra, gerçekte, toplum dinamiklerinin anlaşılmasında yerel ve küresel arasındaki bağlantıyı kaçırdı.

Gerçekten de, günümüzde, evrenselin dışında olmayan bir İslam sosyoloji ya da bir İslam antropolojisini kabul etmemiz gerekir. Parçası oldukları Uluslar ötesi ve evrensel ağları dikkate almadan, örneğin, Endonezya, Malezya, Pakistan, Bangladeş, Cezayir, Fas veya Libya'da Müslümanları çalışamayız. Benzer şekilde, Müslüman ülkelerdeki diğer Müslümanlar ve, hem Müslüman hem de gayri Müslim, diğer topluluklar ile ilişkilerine dikkat etmeden batıdaki Müslüman toplulukları çalışamayız. Küresel köyün, bölgeler arasındaki yeni ara bağlantı duygusunun, ve ayrıca giderek küreselleşen bir dünya tarafından tanıtılan yeni sınırlamaların, yanı sıra, Müslüman yaşamlar çalışmalarında da dikkate alınması gerekir. Bu, 9/11 sonrasında ve bundan kaynaklanan yeni dünya düzeni içerisinde bugün daha da geçerlidir. Ancak, yine, aşağıda göreceğimiz gibi, bu bilişsel bir harita olarak radikalizm ve fundamentalizm analizine öncülük eden İslâm'dan ziyade bir plan olarak İslam fikrinden fazlasıdır.

## 9/11, İslam ve Köktendincilik

9/11 tarafından tetiklenen olaylardan sonra, birçok sosyolog ve antropolog şu soruyu cevaplamayı denedi: Neden şiddetin aşırı biçimlerini de içeren İslami radikalizmde bir artışa sahibiz? Ne yazık ki, Müslümanlar arasındaki köktencilik ve radikalizmin sosyolojik / antropolojik tartışmalarının çoğu "Batılı"lığının yanı sıra "egzotik" olan Müslüman topluluklar çalışmalarıyla ilgili yukarıda tartıştığımız sorunlarla benzer ontolojik problemler göstermektedir. 11 Eylül öncesinde ve sonrasında yazdıran çalışmalar arasında bazı belirgin farklılıklar vardır. 11 Eylül öncesi çalışmalarda, özellikle 1980'lerin sonu ve 1990'ların ortalarında arasında yayınlanmış olanlarda, akademisyenler ağırlıklı olarak İslami köktendinciliği İbrahimî dinler arasındaki en tehlikeli yegâne tür olarak ele aldılar. Bu sebepten dolayı, İslami köktendincilik tartışması genellikle Köktencilğe soy benzerlikleri tarafından karakterize edilmiş olarak görülen geniş bir karşılaştırmalı yaklaşım içinde çerçevelenmiştir.

Karizmatik İslami ideolojistler (Mevdudi, el-Benna ve Kutup gibi)<sup>10</sup> tarafından başlatılan ve 1979 İran devrimi ile sonuçlanan İslami köktencilğin ta-

rihsel bir süreç olarak sunumu bu çalışmaların karakteristik özelliğidir. Kültürel ve sosyolojik bir plan olarak İslam kesinlikle bu çalışmaların konularındandır.<sup>11</sup> Gerçekten de, bir kutsal kitap olarak Kur'ân, bu akademik çalışmalara göre, bu ideologların kendi politik ilham ve eylemlerinden türettiği bir scripturalist ideolojinin oluşumu için kaynaktır. Dolayısıyla, İslami köktendincilik, bu bakış açısına göre, herhangi bir diğer köktendincilik gibi, modernizmi ve onun ana değeri sekülerizmi kutsal metinlere katı bir bağlılık lehine reddeden ve anti-relativistik, eşsiz ve üstün bir gerçeği savunan anti-aydınlanmacı bir birliktir.

Birçok 9/11 sonrası çalışmada Gellner'in analizinden etkilenen benzer çerçevedeki çalışmalar tarafından etkilendikleri görülmektedir. Gellner aynı zamanda, Açık şekilde sekülerleşmeye dirençli bir din olmasından dolayı, İslam'ın en şiddetli köktendinci olduğunu ileri sürdü. Gellner'e göre İslam, din olarak, köktendinciliğe olanak sağlayan bazı ideolojik tarihsel öğeleri gösterir. İslam tarihi, veya bir din olarak İslam, İslami köktenciliği açıklayabilir fikri kesinlikle Gellner ile sınırlı değildir. Diğer bilim adamları da benzer görüşler sunmuşlardır. Sosyolog Steve Bruce sosyolojik olarak İslam'ı tüm dinlerin en köktencisi olarak tanımlar, öyle ki "Din daima yıkıcı bir güç olmuştur" (Bruce 2000: 1) diye iddia ederken, İslam hepsinin en yıkıcısı olarak alınmıştır. Gerçekten de, Bruce'a göre, din, bizzat köktenciliğin nedenidir ve bundan dolayı köktencilik kendi aralarında farklıdır.

Bruce; İslam'ın kültür ve yaşamın totaliter bir görünümü olduğundan dinin alanı ve dünyanın alanının kişinin inançlarından ödün vermeden bölünemeyeceğini öne sürdü. Bruce, Örneğin Tibi (1998)'nin aksine, İslami köktencilerin bir din olarak İslam'ı manipüle eden siyasi fırsatçılar değil, sadece özel alana inanç havale etmek isteyen Modern çağdaş liberal gerçeklik ile uzlaşmaya hazır olmayan mantıklı inananlar olduğunu düşünmektedir ( bkz. Bruce 2000: 95-123). Bruce için, Weber'in de söylediği gibi, İslam tarihinin bir parçası olduğu için İslami radikalizm İslam'ın kendisi kadar eskidir (Bruce 2000 :40 – 65).

Gellner ve Bruce tarafından burada sunulanla benzer İslam ve Müslümanlara sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlarda İslami fundemantalizm açıklamalarında içsel bir yanılğı vardır: onlar, İbadet eden birçok kişinin ibadetleri ve bayramlarının pratik yönlerinin ötesinde teolojik bilgiye sahip olmadıklarını gözlemlemekte başarısız olduklarından yanlış bir şekilde Müslümanların kişisel inancını kendi teolojik bilgileriyle ilintiliyorlar. Elbette, bazı Müslümanlar sağlam duygusal ve kimlik kaynaklı kendi din anlayışlarını geliştirmeye başlayabilir. Bununla birlikte, onların moderniteyi reddettiği sonucuna varmak, İslam algılarını ciddiye alan Müslümanlar oldukları için, çok büyük bir sıçramadır (aynı zamanda bkz. Marranci 2006,2007 ve 2008). Farklı bölgeler kökenli ideologlar ve ideolojilerin doğrusal bir seçeresi içerisinde, farklı İslami gelenekler içinde ve

farklı jeopolitik çekişmeler süresince yan anlamlıdan ziyade, gösteren özellikleri İslami köktencilğin temel paradigmaları olarak tarif edilen bu analizlerin bazı- larının *karşılaştırmalı indirgemecilik ve Avrupa-merkezli tarihsel evolutionarism* olarak isimlendirdiğim, durumdan zarar gördüğünü savunmaktayım (Marranci 2009). Diğer bir deyişle, Mevdudi, el-Benna ve Kutub gibi İslamcıların bazı ben- zerlikleri paylaşımlarına rağmen, aynı metnin, Kur'an'ın, yorumlarından bu dü- şünceleri çıkardıkları için çevre, siyasi görüşler ve kişisel deneyimlerinin onların görüşleri üzerinde hiç etkisi olmadığını savunmak son derece basit olurdu.

İslami köktendinciliğin bazı tanımlamalarının bir diğer son derece kusurlu yönü *-merkezli tarihsel evolutionarism* olarak tanımladığım durumdan ortaya çıkmıştır. İslami köktendinciliği tartışan âlimlerinin çoğunluğu, onu “irrasyonel”, ve dolayısıyla fanatik, bir scripturalism olarak “rasyonel” aydınlanma değerle- rinin bir reddi diye açıkladılar. Elbette, İslami köktendincilerin Aydınlanma ba- ğıntılı sonuçlara, modernizm ve sekülerizm, direnci mücadelenin bir parçasıdır. Bu ilk bakışta çok net ve başarılı bir açıklama olarak görünse de, ciddi hataları vardır. Bu yazarlar sadece aydınlanmanın Avrupalı deneyimi temellendirmedi, aynı zamanda onu evrensel, ve evrensel olarak kabul edilebilir, bir olgu olarak sundular. Aydınlanma, Avrupa bağlamında bile, asla tek bir olay veya düşün- me yolu olmamıştır. Fransa'daki aydınlanma tarihi, örneğin, İngiltere'deki ay- dınlanma tarihinden çok farklıydı. Dahası, bazı tarihçiler tek, açık bir tarihsel gerçek olarak aydınlanmayı sunabilirliğimizden kuşkuludurlar, ancak onu bir süreç olarak değerlendirmemiz gerekir. İslami köktendinciliğin yorumlarının esasen “Kültürel”den ziyade “insani” (Marranci 2006) bir olgu olarak İslami köktendinciliğin varlığının ardındaki nedenleri, açığa çıkarmak yerine, fazlasıyla belirsizleştiren *Avrupa-merkezli tarihsel evolutionarism* üzerine temellendiril- mesinden endişeleniyorum.

Bu zayıflığı önlemek için, diğer bilim adamları köktenci ruhun gizli kıvrım- larını aydınlatmaya çalıştılar. Gerçekten de, Bruce, sosyologlar ve siyaset bilim- cilerin birçoğuyla birlikte, köktendincilerin, dünya hakkında anormal bir düşün- me tarzı tarafından etkilenen insanlar olduğu fikrini reddederken, diğer bilim adamları (özellikle psikoloji ve feminist geleneğin alanı içinde olanlar) durumun tam olarak böyle olduğunu ileri sürmüşlerdir. Genellikle yabancılaşma, zorunlu bozukluklar, aşağılık kompleksleri bir üstünlük duygusuna yol açar, benlik saygısı sorunları ve otoriterlik insanları İslami köktencilğe yönlendiren iç neden ola- rak tartışılmıştır (karşılaştırmak için Dekmejian 1985; Hoffman 1985). Örneğin Hoffman'ın İslamî köktencilğe dönüş için ana neden birincisi batı ateizmine, veya güçlü sekülerizme, başarısız bir dönüşüm ve sonrasında İslamî kültürel kimliğin yeni bir forma evriminden oluşan ikili bir süreç içerisinde bulunabile- ceğini önerdiği görülür. O, İslam toplumlarında İslamî köktencilğin, geleneksel



ahlak, ekonomik ve siyasi değerler olarak değerlendirildiği, güçlü bir cazibeye sahip olduğu sonucuna vardı, çünkü batılı modernleşmenin girişi arap milliyetçiliğinin siyasi başarısızlığı nedeniyle yaşanmıştır, bu nedenle genç nüfus yabancılaştırmadan zarar görmüştür. Hoffman aynı zamanda cinsellik islamî köktenci söylem içerisinde çok belirgin olduğundan kurulmuş bir feminist geleneği takibi (Mernissi 1975; Sabah 1984) tartışmıştır. O, Mernissi'nin İslamî köktenci misojini (kadın düşmanlığı) köktenci sözde "cinsiyet-pozitif" İslamî normlara rağmen kendi cinsiyetini kabulden koruyan geleneksel Müslüman toplum tarafından sebep olunan düş kırıklığından türemiştir görüşünü kabul etmiştir.

Bu düş kırıklığı, birçok feministe göre, saf olmayan cinsel arzu için sorumlu ana suçlu olarak görünen kadına karşı saldırı ve baskı ile ifade edilir. Bu kesinlikle inkar edilemez ki birçok batılı feministe islamî köktencilik güçlü bir Freud-yancı etki anlayışlarını tanıyabiliriz (karşılaştırmak için Mernissi 1975 ve Sabah 1984). Güçlü dini görüşlerin ve radikalleşmenin şekillenmesinde psikolojik faktörlerin rol oynadığını kabul etmeme rağmen, İslamî köktenciler ve köktenci grupların psikolojik profiline dayalı çalışmalar aşırı genelleme ile sonuçlanır. Onlar varsayılan kolektif kültürlerarası ve mezhepler arası "patolojiler" in kalıplaşmış bir taksonomi (sınıflandırma)sini üretir. Hood, Hill ve Williamson (2005) köktencilik, artan İslamî köktencilik yukarıda bahsedilen sorunlardan kaçınan psikolojik bir anlayışını sağlamaya çalıştılar. Bunu yapmak için onlar, bununla birlikte, köktencilik üzerine, Gellnerci ifadelerde, "Kitab"ın ilişkisini içeren geleneksel kültürelci görüşlerin birçoğunu benimsemişlerdi. Sonuç İslamî köktencilik önceki anlayışlarına küçük eklemeler yapan ruhbilimsel (psikolojik) ve hermenötikçi "Geertzci tarz" analizinin sonuçsuz bir karışımıdır.

Aksine ben kimlik ve duyguların, uzmanların islamî köktencilik olarak atıfta bulunduğu, her zaman kendi içinde tanımlanan özelliklere sahip üniter bir "şey" olduğu fenomeninde temel bir rol oynadığını ileri sürmüştüm (Marranci 2006 ve 2009). Buna karşın, bu benim iddiamdır ki İslamî köktencilik olarak isimlendirilen kendi içerisinde bir "şey" değildir, fakat daha ziyade iki temel insanî yönelime bağlı belirli süreçlerin bir kümesidir, kimlik ve tanımlama, , stononun faydasıyla, "Duygusal İslam" (Marranci 2009) dediğim, duygusal iletişim tarafından etkilenir.

## Cinsiyet ve İslam: Sadece Kadınlar Değil

Müslüman kadınlar Batılı akademisyenlerin İslamla karşılaşmaları sebebiyle Batı'nın dikkatini çekmiştir. Harem'in gizemli ve egzotik görüntüsü Avrupa'nın kapısı Viyana'ya ulaşan güçlü Müslüman ordularının korkusu ile karıştı. Günümüzde, farklı görülen, Müslüman kadınlar hakkındaki hastalık düzeyindeki merakın, gizemli ve özellikle, yıllanmış ve tozlu kitaplar içerisindeki erotikleşti-

rilen romantik romanlar ve seyahat dergilerinde “Müslüman Erkek”in orantısız erkeksi baskısının umursamaz kurbanları olarak ile sınırlı *olmasından kaynaklandığını* düşünebiliriz. Bugün İslam ve onun kadın inananları hakkındaki yargılayıcı merakımızı tatmin etmek için Voltaire’nin Muhammed ([1736] 1905) adlı eserinde sunduğu İslam’ın Hıristiyan polemikçi kötü taklildini almamalıyız. Aksine, biz batılı beyaz erkekler ve kadınların cinsiyet eşitliğinin laik tabanlı haklarına sahip olma yanılması içerisinde kendilerini yabancılaştırdıkları düşlenen, henüz hala çok romantik olan, uygar bir üstünlük fikrimizin türev bir ürününe sahibiz. Merak, Voltaire’nin Muhammed’inden yüzyıllar sonra ve İslam ve kadın üzerinde daha binlerce kitaptan sonra hala canlıdır.

1970’lerin ortasından beri, hem müslüman ve hem de gayr-i Müslim kökenli feminist sosyologlar, İslam cinsiyetini araştırmaya başladı. Çalışmalar ağırlıklı olarak Orta Doğu ve Kuzey Afrika bölgelerinde cinsiyet ve İslam’a yöneltildi (bkz. Beck ve Keddie 1978; Keddie 1991; Ahmed 1992; Tucker 1993) ve iki ana bakış açısı üzerinde odaklandı: İslam’da Müslüman kadınların statüsü ve koşulları. Bu çalışmalar, bununla birlikte, İslam’ı –bir din olarak- cinsiyet eşitsizliklerini teşvik etme ve kadınlara karşı baskıcı olmak ile suçlayanlar ve dezavantajlar ve ayrımcılık için yerel kültürel gelenekleri suçlayan ve yüce “gerçek” İslam’ı çözüm olarak gören –özellikle Müslüman feministler- arasında hızlı bir şekilde savaş alanı haline geldi. Birinci grup, İslamın kadınlar üzerindeki ataerkil baskısının güçlü kanıtı olarak, özellikle “örtü”, elbise kodları üzerine odaklanmış iken ikinci grup Müslüman kadınların İslam içerisinde sahip oldukları ekonomik hakları üzerinde durdu. İslam’da cinsiyet ile ilgili başarılı bir çalışma kaleme alan ilk Müslüman akademisyenlerden birisi Faslı sosyolog Mernissi idi.

1975’de, Mernissi’nin *Beyond the Veil* adlı eseri islamda cinsiyet ile ilgili sonraki çalışmalar için başarılı bir taban oldu. Analizlerini Faslı kadınlar ile yürüttüğü etnografik çalışmalar üzerine dayandırdığı “Erkek- Kadın Dinamikleri” alt başlığına rağmen, Mernissi sadece kadınlar üzerine odaklandı. O, Fas toplumundaki cinsiyetler arasındaki dinamikleri tartışmadı, aksine Müslüman kadınlar üzerinde var olan İslam’da cinsellik söyleminin etkisinden bahsetti. Kitabının ana konusu karmaşık olmasına rağmen son derece tek parçadır. Mernissi “Kadınların geleneksel Müslüman bakışı ve onların toplumsal düzendeki yeri” üzeri,ne odaklandı (Mernissi 1975 : 1). O, Ahlaki kontrolün bir yolu olarak sunduğu ikincisini cinsellik ve şeriat doğrultusunda “Müslüman Zihin”in tavrına bağlı olarak önerdi. Gerçekten de, anlayabildiğimiz, “Müslüman zihinde cinsellik ve şeriat arasındaki bağlantıyı Müslüman aile yapısı ve dolayısıyla cinsiyetler arasındaki ilişkinin hukuki ve ideolojik tarihi şekillendirdi” ( 1975 : xv). Ana argüman erkeklerin, Müslüman kadınların yayılması ve iletilmesinden sorumlu oldukları, kadınların tehlikeli cinselliklerini kontrol ve ataerkil yapıları empoze

etmek için İslam kullandıklarıdır (Roald 2001). Mernissi'nin İslâm'a ve cinsiyete Feminist-Freudcu yaklaşımı kesinlikle bazı cazip sezgiler göstermekle beraber, aynı zamanda belirgin zayıflıklar da göstermiştir.

Onun analizlerinin Freudcu indirgemecilikten muzdarip olduğunu söyleyebilirim. Mernissi, dinî bir sistem olarak, İslam'ı tehlikeli ve kontrolsüz bir kadın cinselliğinin günahından erkekleri koruyan ters bir bekâret kemerine indirgedi. Bu fikir Hüseyin (1984) ve Sabah (1984) gibi diğer bazı feminist akademisyenler arasında destek buldu. Bununla birlikte, Mernissi'nin argümanının en kusurlu yönü, İslam'ın kuralları ve ahlaki tarafından oluşturulmuş, "Müslüman bir zihin" bulunabilir fikridir. Bu özcü argüman kesinlikle yeni değildir, Baring tarafından ifade edildiği gibi (1908) kolaylıkla geçmişteki oryantalist bakış açılarına dayandırabiliriz.<sup>12</sup>

1980'ler süresince, Bodman ve Tohidî (1998), ve özellikle de, Ahmed (1992)'in durumundaki gibi feminist Müslüman akademisyenlerin yeni bir nesli cinsiyet, sömürgecilik ve İslam konusuna özellikle dikkat çekti. Bu yeni çalışmalar, kısmen önceki Freudcu cinsel odaklı analiz ve eleştiriyi reddederek, postmodern ve çoğunlukla Fanoncu, anti-sömürgeci bir yaklaşım kullandılar. Ahmed, *Women and Gender in Islam* adlı kitabında, Ortadoğu'daki kadınların ilginç bir sosyal ve tarihsel irdeleme ve analizini sunmuştur. Ahmed, Mernissi tarafından savunulandan çok farklı bir yaklaşım göstermiştir. O, İslamî toplumların kadına baskı yaptığını ve bunu yapmaya devam ettiğini kabul etti, fakat aynı zamanda İslam'ın sömürgeci ve oryantalist görüşlerini reddetti. Ahmed, "İslam kadınları ezdi fikrinin siyasal kullanımları ve İslam toplumunda kadınların ezilmesinin kaynağı ve ana biçimleri olarak ataerki sömürgeci tanımlama Müslüman toplumların belirsiz ve yanlış bir anlayışına dayalı idi." Fikrini savundu (1992: 160).

Onun eleştirisi oryantalist ve sömürgeci mirasta kalmadı, aynı zamanda İslam'ın Batılı feminist fikirlerine doğru güçlü bir şekilde genişledi, "kendi toplumlarının erkeklerinin uygulama ve inançlarının eleştirisi kendi kabulleriyle ilgili ve gerçekten Avrupalı erkeklerin diğer erkekleri ve diğer erkeklerin kültürlerini temsil etmeleri ve, *feminizmin adıyla*, Müslüman toplumların örtüsü ve çoğunlukla uygulamaları üzerinden saldırı içerisine girdiler" (1992: 243, italik kısımlar ilave edildi). Ahmed, aslında, İslam'daki cinsiyetin batılı bakış açısıyla görünümü ve İslam'da ki kadına karşı Batı paternalist tutumun gerçekte Müslüman kadınların sadece örtülerini değil aynı zamanda onların kültür ve Müslüman kimliklerini çıkartma girişimini kapsayabileceğini öne sürdü.

Bu, şimdiye kadar "İslam'da kadınlar"dan daha başka bir anlama gelmeyen "İslam'da toplumsal cinsiyet"i tartışmaktan güvenli görünmektedir. Adam aklı İslam toplumsal cinsiyet çalışmalarının bu daimi ihmali, daha yakın zaman-

larda, bazı antropologları, toplumsal cinsiyet çalışmaları “İslam antropolojisi merkezli olmalı”yı tartışma noktasına getirdi (Tapper ve Tapper 1987). Elbette, Özellikle 1970 ve 1980’li yıllarda, mutlak bir geleneksel erkek egemen eğilimin, erkek antropologları, Müslüman kadınların kendi toplumlarının ve İslam’ın yorumlanmasında ki aktif rolünü gözlemlemekten alı koyduğunu inkâr edemeyiz. Bununla birlikte, İdeolojik bir şekilde İslam’ın kurbanları olarak Müslüman kadınlar üzerine odaklanan Feminist sosyolog ve antropologların cinsiyetin aynı zamanda erkekliği de içerdiğini gözden kaçırdığı da gerçektir. Biz sadece Okkenhaug ve Flakerud ile hemfikiriz ki, “Ortadoğu’da erkekler ve erkeklik hala neredeyse mevcut olmayan araştırma alanlarıdır.”( 2005: 2). Diğer bir deyişle, İslam’da cinsiyet üzerine çalışmalar, politize değilken, cinsiyet ve İslam’ın her ikisinin de genelleştirilmiş bir indirgemeci anlayışından muzdariptir. Sosyoloji ve antropolojinin eğilimi çoğunlukla “konular” üzerine odaklanması, çalışan nüfusun problemleri ve zorlukları üzerine sürekli bir vurgu olanağı sağlıyordu. Bu artışlar, akademisyenlerin belirlenemeyen sosyokültürel kuvvetlerin kontrolü altında pasif bireyler, veya çalışılan toplum içerisinde belirli bir kategori, sunabilme riskidir.

Diğer toplum ve kültürlerde cinsiyet çalışmaları, erkekliğe ayrılmış olmasına rağmen Müslüman toplumlar bağlamında erkeklik ve erkeklik çalışmaları da dahil olmak üzere cinsiyet üzerine araştırmalar, henüz şaşırtıcı şekilde nadirdir (istisnaları için, bkz. Ghoussoub ve Sinclair-Web 2000 ve Lahoucine 2006). Hatta Müslüman gay ve lezbiyenler ile ilgili yazılmış olanlardan bile azdır. İslam’da erkeklik ve eşcinselliğe ilgi eksikliğinin nedenlerinden biri, cinsiyetin konular arasındaki dinamikler olarak anlaşılabilmesinde bulunabilir. Tam bir resim elde edebilmemiz sadece cinsiyetler arasındaki ilişkilerin gözlem ve analizi yoluyla olduğu için Müslüman hayatlara çağdaş bir sosyolojik ve antropolojik yaklaşımda, cinsiyeti kadınlığa indirgeyemeyiz (Pels 2000). Esasen eşcinsellik Müslüman toplumlarda yapılan çalışmalarda daha çok gözden kaçırdığımız bir konu olmuştur. (Schmiduke 1999). Aslında konu İslam’ın geleneksel yorumları Kur’an’ın (Lût’un hikâyesi vasıtasıyla) heteroseksüel olmayan ilişkileri ayıpladığı ve hatta sünnetin onu daha sert ifadelerle kınadığında hem fikir olmasından dolayı son derece tartışmalıdır. Karışıklık, bununla birlikte, doğru cezayı çevreler. Bazı hadislerde Peygamber eşcinsel arzulara neredeyse hoşgörülü olarak tarif edilirken; diğerlerinde ceza talebinde son derece sert olarak tarif edilir ki bazı durumlarda her iki suçlunun da taşlanarak ölümünü içerir (Pellat 1992). Bu farklılıklar, farklı İslami mezhepler tarafından sorun üzerinde ayrışma olarak ifade edildi. Bu sebepten dolayı, farklı İslami ülkelerde geçerli kanun cezanın şiddetinin derecesinde değişir (Sofer 1992).

Bununla birlikte bugün, Özellikle antropologlar arasında, heteroseksüel olmayan Müslümanlar üzerine odaklanan öncü çalışmaları bulabilmekteyiz.

Örneğin, 1999 yılından bu yana, Boellstorff, Endonezya’da heteroseksüel olmayan Müslümanların üzerine alan araştırması yürütmüş ve Katılımcılarının sahip olduğu ile onların heteroseksüel olmayan Müslüman kimlikleri arasındaki ilişkilerden söz eden ilginç etnografiler yazmıştır (2005). Hatta heteroseksüel olmayan etnik azınlıkların antropolojik çalışması Batı’da daha yenidir. İngiliz Güney Asya toplumu arasında konuyu ele alan ilk akademisyenlerden birisi antropolog Kawale (2003)’dir. Kawale sadece birinci ve ikinci nesil Güney Asyalı gey ve lezbiyenleri değil, hem de biseksüelleri (şüphesiz bir yenilik) ele aldı, o, bununla birlikte, sadece etnik köken üzerine odaklandı. Kawale’nin deneklerinin çoğunluğu, Pakistan ya da Ortadoğu kökenli, Müslümanlar olmuş olabilir, ne var ki din, etnisite ve heteroseksüel olmayan kimlikler arasındaki zor ilişkiler henüz incelenmedi.

Bu nedenle, Yip’in araştırması (2004a, 2004b, 2004c) ve Siraj (2006) bu açıdan yenilikçidir. Heteroseksüel olmayan Müslümanın aile ve yaşlılarıyla sosyal etkileşimlerinin incelenmesinde, kimlik oluşumunun bir parçası olarak görülen, İslam, Yip ve Siraj’ın analizlerin ana konusu haline geldi. Yip aynı zamanda olası bir kimlik krizinden kaçınmak için hayatlarını bu şekilde bölümlere ayırma eğiliminde olmalarına rağmen heteroseksüel olmayan Müslümanların çoğunun hala dinlerini uyguladığı buldu. O, Batılı değerlere yoğun bir maruziyet sonucunu olarak, Müslüman toplumların bu “Batılı hastalık”ı nasıl açıkladığı üzerinde durdu. Buna karşılık Yip, birçok heteroseksüel olmayan müslümanın cinsel tercihlerini, Tanrı onları böyle bir cinsel yönelim ile yarattığı için, kaçınılmaz olarak açıkladıklarını buldu. Bu, onlardan bazılarının bir şekilde heteroseksüel olmayı, eğer haklı değilse, en azından tolere etmek veya cezalandırmamak için İslamî metinleri yeniden yorumlamasına neden oldu. Yip (2004c) aynı zamanda heteroseksüel olmayan Müslümanların ailelerinin, evliliği çocuklarının cinsiyet tercihleri için nasıl en etkili “tedavi” olarak gördüğünü vurgulamıştır. Bazı heteroseksüel olmayan Müslümanlar evlenmeleri için baskıya maruz kalmıştı. Yaptığı çalışmada Siraj, ne sevdiği ne de cinsel arzu duyduğu bir kadın ile on üç yıl evli kalan heteroseksüel olmayan bir Müslüman’ın uç bir örneğini sundu (Siraj 2006 : 210 – 11).

Cinsiyet ve Müslümanlar çalışmasına, yaklaşımların bu kısa incelemesi, Sosyologlar ve antropologların, Müslüman hayatların dinamiklerini anlamakla ilgilenen diğer sosyal bilimciler gibi, sadece Müslüman kadınlar üzerine odaklanmaktan ziyade cinsiyet, ilişkilerin karmaşık bir kategorisi olarak, üzerine daha fazla odaklanmaktan faydalanmaları gerektiğini önermektedir. Doğrusu, Müslüman sosyolojisi ve antropolojisinde, 1960lardan bu yana çalışmaları etkileyen, yinelenen “kuramlaşmış alanlar” (Abu-Lughod 1989 )dan kaçınmak acil bir gereksinimdir.

## Sonuç

Bu bölümde de gözlemediğimiz gibi, bir İslam sosyolojisi ya da antropolojisinin ne olabileceğini hakkında akademisyenler arasında görüş birliği yoktur. Yine de 9/11 sonrasında Müslümanlar ve İslam üzerine, bir şekilde, odaklanan çok sayıda sosyolojik araştırmaların artık var olduğunu kabul etmeliyiz. Bundan dolayı, günümüzde bir İslam sosyolojisi ya da antropolojisine ihtiyacımız olup olmadığını kendimize sormak isteyebiliriz. Bu soru üzerine benim kişisel payım, biz kesinlikle İslam sosyolojisine, veya antropolojisine, Hıristiyan veya daha başka bir dinî olgunun sosyolojisine ihtiyaç duyduğumuzdan daha fazla ihtiyaç duymayız. Bir İslam sosyolojisinden bahsetmenin riski kültürel özcülük sonucunda kaçınılmaz olarak Müslümanları İslami teoloji veya hatta tarihin bir ürünü olarak anlamaya götürmesidir. Sosyolojik ve antropolojik çalışmanın bir din olarak İslam olmadığı, sadece Müslümanlar ve onların sosyal etkileşimleri, temsilleri ve yapıları olduğu benim için açıktır.

Bu demektir ki, Müslümanlara insan olarak yeniden odaklanmaya ve sadece “İslam bunları nasıl yapar” yerine Müslümanlar, farklı ortamlarda, kendi hislerinin süreçleri ve duygularının (Marranci 2006 ve 2008) şekli vasıtasıyla kendi deneyimlerine dayanan farklı kuramları nasıl oluşturur çalışmaya mecburuz -ki İslam bu gibi koşullar ve bağlamlar içerisinde olabilir. Aslında İslam kendi başına var olamaz; O sadece “bilışsel harita” diyebileceğimiz zihinsel süreçler biçimlendirme yoluyla duygu üretebileceğinden dolayı, diğer pek çok özel ve genel temsilcilikler gibi, en azından bir akıla<sup>13</sup> ihtiyaç duyarız.

## Notlar

(\*) Macquarie University, Avustralya.

(\*\*) Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

- 1 Günümüzde iki disiplin arasında çok az fark algılanabildiği için Sosyolojik yaklaşımların yanı sıra antropolojik yaklaşımları beraber tartışmaya karar verdim. Bu, en azından İslam’a odaklanan çalışmalar söz konusu olduğunda, her ikisinde de artan bir şekilde alan araştırması ve gözleme dayandığı ve nicel çalışmalara karşı (sosyolojik olanlar için) geleneksel nitel bölme (antropolojik yaklaşımlar için) neredeyse kaybolduğu içindir.
- 2 Sadece birkaç yeni örnek vermek gerekirse: Esposito 1988; Ahmed 2002; Armstrong 2002; Naser 2002; Brown 2003; Riddell ve Cotterell 2003; Sonn 2004; Ernst 2004.
- 3 bakınız, örnek vermek gerekirse, Anderson 1984; Asad 1986a, 1986b; Munson 1993, 1995; Roberts 2002; Rosen 2002; ve daha yakın Marranci 2006 ve 2008.
- 4 Eleştirel bir müzakere ve sadece birkaç söz için bakınız Crapazano 1973; el-Zein 1977; Marranci 2006 ve 2008, ama özellikle Varisco 2005.
- 5 Fakat İslam antropolojisi ve olası yeni yaklaşımlar üzerine tam bir tartışma için bakınız Marranci 2008.
- 6 Örnek için bakınız Boase 1989; Elkholy 1984; Hart 1988; Tahir 1987; Tapper 1988; Young 1988; Edwards 1991; Varisco 2005.

- 7 Sosyal bilimlerde kültürcü pozisyonun genel bir eleştirisi için Cronk 1999 ve Sperber 1996'ı okuyabilirsiniz.
- 8 Örnek için bakınız Wilson 1981'in yanı sıra Aldrich 1981; Bhatti 1981; Werbner 1980 ve 1981.
- 9 Sadece bazı örnekler vermek gerekirse bakınız Nielsen 1981; Mildenerger 1982; Kureyşi 1983; Anwar 1982 ve 1984; Barton 1986; Andezian 1988.
- 10 Örnek için bakınız Dekmejian 1985; Arjomand 1995; Hoffman, 1985; Khatab 2006a ve 2006b.
- 11 Tibi 1998; Bruce 2000; Antoun 2001; Choueri 2002.
- 12 Mernissi'nin çalışmasının derinlemesine bir eleştirisi için bakınız Varisco 2005.
- 13 Bu Tanrı'nın aklını içermekte olduğuna inanan kimseler için.

## Kaynaklar

- Abadan-Unat, N. (1977) Implications of migration on emancipation and pseudo-emancipation of Turkish women, *International Migration Review* 11 ( 1 ): 31–57.
- Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1989) Zones of theory in the anthropology of the Arab world, *Annual Review of Anthropology* 8: 267–306.
- Ahmed, A. S. (1986) *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Ahmed, A. S. (2002) *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, New York: Routledge.
- Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam*, New Haven and London: Yale University Press.
- Aldrich, H. (1981) Business development and self-segregation: Asian enterprise in three British cities, in C. Peach, V. Robinson, and S. Smith (eds.), *Ethnic Segregation in Cities*, London: Croom Helm, 170–92.
- Anderson, J. W. (1984) Conjuring with Ibn Khaldun: from an anthropological point of view, in B. B. Lawrence (ed.), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Leiden: Brill, 111–12.
- Andezian, S. (1988) Migrant Muslim women in France, in T. Gerholm and Y. G. Lithman (eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London and New York: Mansell Publishing, 196–204.
- Antoun, R. (2001) *Understanding Fundamentalism*, New York: Alta Mira Press.
- Anwar, M. (1976) *Between Two Cultures: A Study of the Relationships between Generations in the Asian Community in Britain*, London: Community Council.
- Anwar, M. (1982) *Young Muslims in a Multi-Cultural Society: Their Educational Needs and Policy Implications*, London: Islamic Foundation.
- Anwar, M. (1984) Employment patterns of Muslims in Western Europe, *Journal: Institute of Muslim Minority Affairs* 5 (1): 99–122.
- Arjomand, S. A. (1995) Unity and diversity in Islamic fundamentalism, in M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, 179–98.

- Armstrong, K. (2002) *Islam: A Short History* (revd. edn.), New York: Modern Library.
- Asad, T. (1986a) The concept of cultural translation in British social anthropology, in J. Clifford, and G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetic and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, 141–64.
- Asad, T. (1986b) *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (1990) Ethnography, literature, and politics: some readings and uses of Salman Rushdie's *The Satanic Verses*, *Cultural Anthropology* 5 (3): 239–69.
- Ba-Yunus, L. and Ahmad, F. (1985) *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge: Islamic Academy.
- Baring, E. (Earl of Cromer) (1908) *Modern Egypt*, New York: Macmillan.
- Barton, S. (1986) *The Bengali Muslims of Bradford*, Leeds: University of Leeds.
- Beck, L. and Keddie, N. (eds.) (1978) *Women in the Muslim World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bhatti, F. M. (1981) Turkish Cypriots in London, Research Papers: Muslims in Europe 11, Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, 1–20.
- Boase, A. M. (1989) Review of Ahmed 1986, *Arabia: the Islamic World Review* 6: 65.
- Bodman, H. and Tohid, N. (eds.) (1998) *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Boellstorff, T. (2005) *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press.
- Bowen, J. R. (2007) *Why French Do Not Like Headscarves*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Brown, D. W. (2003) *A New Introduction to Islam*, Malden: Blackwell.
- Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*, Cambridge: Polity.
- Bujra, A. S. (1971) *The Politics of Stratification: A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford: Clarendon.
- Burton, J. (1994) *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Choueri, Y. M. (2002) *Islamic Fundamentalism*, London and New York: Continuum Books.
- Crapanzano, V. (1973) *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press.
- Cronk, L. (1999) *That Complex Whole*, Texas: Westview Press.
- Dahya, Z. (1972) Pakistanis in England, *New Community* 2 (3): 25–33.
- Dahya, Z. (1973) Pakistanis in Britain: transients or settlers?, *Race* 14 (3): 241–77.
- Dahya, Z. (1974) The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in *Britain*, in A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, London, Tavistock, 77–118.
- Damasio, A. R. (1999) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York: Harcourt Brace.
- Damasio, A. R. (2000) *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, London: Vintage.
- Dekmejian, H. R. (1985) *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Dien, M. I. (2004) *Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.



- Donnan, H. (2002) *Interpreting Islam*, London: Sage.
- Edwards, D. B. (1991) Review of discovering Islam: making sense of Muslim history and society, *International Journal of Middle East Studies* 23 (2): 270–3.
- Eickelman, D. F. (1976) *Moroccan Islam*, Austin: University of Texas Press.
- Eickelman, D. F. (1981) A search for the anthropology of Islam: Abdul Hamid El-Zein, *International Journal of Middle Eastern Studies* 13: 361–5.
- Eickelman, D. F. (1990) Knowing one another, shaping an Islamic anthropology (review), *American Anthropologist* 92 (1): 240–1.
- el-Zein, A. H. (1977) Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam, *Annual Review of Anthropology* 6: 227–54.
- Elkholy, A. (1984) Toward an Islamic anthropology, *Muslim Education Quarterly* 1: 2.
- Ernst, C. W. (2004) *Rethinking Islam in the Contemporary World*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Esposito, J. L. (1988) *Islam, the Straight Path*, Oxford: Oxford University Press. Fernea, R. and Malarkey, J. M. (1975) Anthropology of the Middle East and northern Africa: a critical assessment, *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
- Geaves, R. (2005) The dangers of essentialism: South Asian communities in Britain and the “world religions” approach to the study of religions, *Contemporary South Asia* 14 (1): 75–90.
- Geertz, C. (1968) *Islam Observed*, New Haven and London: Yale University Press.
- Geertz, C. (1973) Deep play: notes on the Balinese cockfight, in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 412–54.
- Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghousoub, M. and Sinclair-Web, E. (eds.) (2000) *Imagined Masculinity: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*, London: Saqi Books.
- Gilsenan, M. (1973) *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Clarendon.
- Gilsenan, M. (1982) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London: I. B. Tauris.
- Grillo, R. D. (2003) Cultural essentialism and cultural anxiety, *Anthropological Theory* 3 (2): 157–73.
- Hallaq, W. B. (1999) The authenticity of prophetic hadith: a pseudo-problem, *Studia Islamica* 89: 75–90.
- Halliday, F. (1995) Islam is in danger: authority, Rushdie and the struggle for the migrant soul, in J. Hippler and A. Lueg (eds.), *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*, London: Pluto, 71–81.
- Halstead, M. (1988) *Education, Justice and Cultural Diversity: An Examination of the Honeyford Affair 198–85*, London: Falmer.
- Hart, D. K. (1988) Review of Ahmed 1986, *Middle East Studies Association Bulletin* 15: 1–2.
- Hoffman, V. J. (1985) Muslim fundamentalists: psychosocial profiles, in M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: University of Chicago Press, 198–229.
- Hood, R. W., Jr, Hill P. C., and Williamson, W. P. (2005) *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York and London: Guilford Press.

- Hussain, F. (ed.) (1984) *Muslim Women*, London: Croom Helm.
- Kamali, M. (2001) Civil society and Islam: a sociological perspective, *Archive of European Sociology* 53 (3): 457–82.
- Kawale, R. (2003) A kiss is just a kiss ... or is it? South Asian lesbian and bisexual women and the construction of space, in N. Puwar and P. Raghuram (eds.), *South Asian Women in the Diaspora*, Oxford: Berg, 179–98.
- Keddie, N. (1991) Problems in the study of Middle Eastern women, *International Journal of Middle Eastern Studies* 10: 225–40.
- Khatab, S. (2006a) *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of jahiliyyah*, London: Routledge.
- Khatab, S. (2006b) *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London: Routledge.
- Korzybski, A. (1948) *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Lakeville: International Non-Aristotelian Publishing Co.
- Lahoucine, O. (ed.) (2006) *Islamic Masculinities*, London: Zed Books.
- Mahroof, M. (1981) Elements for an Islamic anthropology, in *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Jaddah: KAA University and Hodder and Stoughton, 15–23.
- Marranci, G. (2006) *Jihad Beyond Islam*, Oxford: Berg.
- Marranci, G. (2008) *The Anthropology of Islam*, London and New York: Berg.
- Marranci, G. (2009) *Understanding Muslim Identity, Rethinking Fundamentalism*, London and New York: Palgrave Macmillan.
- Matin-Asgari, A. (2004) Islamic studies and the spirit of Max Weber: a critique of cultural essentialism, *Critical Middle Eastern Studies* 13 (3): 293–312.
- Mernissi, F. (1975) *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York: Schenkman Publishing Company.
- Mildenberger, M. (1982) *What Place for Europe’s Muslims? Integration or Segregation?*, Research Papers: Muslims in Europe 13, Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations.
- Modood, T. (1990) The British Asian Muslims and the Rushdie affair, *Political Quarterly* 62 (2): 143–60.
- Modood, T. (1998) Anti-essentialism, multiculturalism and the “recognition” of religious groups, *Journal of Political Philosophy* 6: 378–99.
- Munson, H. (1993) *Religion and Power in Morocco*, New Haven: Yale University Press.
- Munson, H. (1995) Segmentation: reality or myth? *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (4): 821–9.
- Naser, S. H. (2002) *Islam: Religion, History, and Civilization*, San Francisco: Harper San Francisco.
- Nielsen, J. S. (1981) *Muslims in Europe: An Overview*, Research Papers: Muslims in Europe 12, Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations.
- Okkenhaug, M. and Flaskerud, I. (eds.) (2005) *Gender, Religion and Change in the Middle East*, Oxford: Berg.
- Pellat, C. (1992) Liwât, in A. Schmitt and J. Sofer (eds.), *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, Binghamton: Haworth Press, 152–67.
- Pels, T. (2000) Muslim families from Morocco in the Netherlands: gender dynamics and father’s roles in a context of change, *Current Sociology* 48 (4): 75–93.

- Qureshi, R. B. (ed.) (1983) *The Muslim Community in North America*, Edmonton: University of Alberta Press.
- Riddell, P. G. and Cotterell, P. (2003) *Islam in Context: Past, Present, and Future*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Roald, S. A. (2001) *Women in Islam: The Western Experience*, London and New York: Routledge.
- Roberts, H. (2002) Perspective on Berber politics: on Gellner and Masqueray, or Durkheim's Mistake, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8: 107–26.
- Rosen, L. (2002) *The Culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sabah, F. A. (1984) *Woman in the Muslim Unconscious*, New York: Pergamon Press.
- Sageman, M. (2004) *Understanding Terror Networks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Said, E. (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- Saifullah-Khan, V. S. (1975) Asian women in Britain: strategies of adjustment of Indian and Pakistani migrants, A. Desouza (ed.), *Women in Contemporary India*, New Delhi: Manohar, 16–88.
- Saifullah-Khan, V. S. (1976) Pakistani women in Britain, *New Community* 5 (1–2): 99–108.
- Saifullah-Khan, V. S. (1979) Pakistanis and social stress: Mirpuris in Bradford, in V. S. Saifullah-Khan (ed.), *Minority Families in Britain: Support and Stress*, London: Macmillan, 37–58.
- Schmiduke, S. (1999) Homoeroticism and homosexuality in Islam: a review article, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 62 (2): 260–6.
- Shankland, D. (2003) *The Alevis in Turkey*, London and New York: Routledge Curzon.
- Siraj, A. (2006) On being homosexual and Muslim: conflicts and challenges, in O. Lahoucine (ed.), *Islamic Masculinities*, London: Zed Books, 202–16.
- Sofer, J. (1992) Sodomy in the law of Muslim states, in A. Schmitt and J. Sofer (eds.), *Sexuality and eroticism among Males in Moslem Societies*, Binghamton: Haworth Press, 131–49.
- Sonn, T. (2004) *A Brief History of Islam*, London: Polity Press.
- Sperber, D. (1996) *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell.
- Syed, J. (1981) *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London: Longman.
- Tahir, M. A. (1987) Review of Ahmed 1986, *Muslim World Book Review* 8 (1): 8–10.
- Tapper, N. and Tapper, R. (1987) The birth of the prophet: ritual and gender in Turkish Islam, *Man* (new series) 22: 69–92.
- Tapper, R. (1988) Review of Ahmed 1986, *Man* 23 (3): 567–8.
- Tibi, B. (1998) *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Santa Barbara: University of California Press.
- Tucker, J. (ed.) (1993) *Arab Women, Old Boundaries*, New Frontiers, Bloomington: Indiana University Press.
- Turner, B. S. (1974) *Weber and Islam*, London: Routledge.
- Turner, B. S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*, London: Allen and Unwin.
- Turner, B. S. (1992) Islam, capitalism, and the Weber theses, in S. B. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, London: Routledge, 41–55.

- Varisco, M. D. (2005) *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Voltaire, F. A. M. (1905) [1736], Mahomet , in F. A. M. Voltaire, *The Works of Voltaire*, vol. 27, Akron: Werner.
- Waines, D. (1995) *An Introduction to Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, J. L. (ed.) (1997) *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Oxford: Blackwell.
- Watt, M. (1956) *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press.
- Werbner, P. (1980) Rich man, poor man, or a community of suffering: heroic motifs in Manchester Pakistanis' life histories, *Oral History* 8: 43–8.
- Werbner, P. (1981) From rags to riches: Manchester Pakistanis in the textile trade, *New Community* 9: 216–29.
- Wilson, A. (1981) *Finding a Voice: Asian Women in Britain*, London: Virago.
- Wyn, M. D. (1988) *Knowing One Another: Shaping Islamic Anthropology*, London and New York: Mansell.
- Yip, A. K. T. (2004a) Embracing Allah and sexuality?: South Asian non-heterosexual Muslims in Britain, in P. Kumar and K. Jacobsen (eds.), *South Asians in the Diaspora*, Leiden: Brill, 294–312.
- Yip, A. K. T. (2004b) Minderheit in der Minderheit: nicht Heterosexuelle Britische Muslime, in *Muslime unter dem Regenbogen: Homosexualität, Migration und Islam*, Berlin Brandenburg e.v. (Hg.), Berlin: Queverlag GmbH, 128–42.
- Yip, A. K. T. (2004c) Negotiating space with family and kin in identity construction: the narratives of British non-heterosexual Muslims, *Sociological Review* 52 (3): 336–49.
- Young, W. (1988) Review of Ahmed 1986, *American Journal of Islamic Social Science* 5: 2.