

Ulema ve 2011-13 Arap İsyancıları:

İhvânü'l-Müslimîn, İslâm Hukuku Geleneği ve Katar Dış Politikası Bağlamında 'Global Müftü' Yusuf Kardâvî'yi Değerlendirmek*

David H. Warren** / Çev.: Ravza Aydın***

Öz: Bu makale, Arap isyanlarının yeni bağlamında Sünnî dini elit ve İslâm hukuku geleneği nazarında ortaya çıkan eğilimleri, günümüzde yaşayan ulemanın muhtemelen en meşhuru olan Yusuf Kardâvî'yi merkeze alarak araştırmayı amaçlamaktadır. Makale, bir taraftan daha geniş Arap Müslüman halkı, İhvânü'l-Müslimîn yahut aslında Katar kraliyet ailesinden oluşan farklı tabandan destekçilerine yönelik karşılıklı bağlılığını devam ettirirken, Arap isyanlarının siyasi açıdan endişe verici durumlarını müzakere etme girişiminde bulunduğunda, Kardâvî'nin, kendi şahsi söyleminde onun İslâm hukuku geleneğini ifade etmesi, aktarması ve yeniden yapılandırmasını ele alacaktır. Bu bağlamda makale İslâm çalışmaları perspektifinden Kardâvî'nin Mısır, Libya, Bahreyn ve Suriye ile ilgili büyük ölçüde kamu gündemine gelmiş müdahaleleri ve fetvalarına odaklanacak, ilaveten diğer medya organlarının katkısının yanısıra Kardâvî ve çalışma arkadaşlarıyla gerçekleştirilen kişisel röportajlardan da beslenecektir. Böyle bir yol takip etmekle makale, Kardâvî ve meslektaşlarının, kendi statüleri aynı anda her zamankinden daha zayıf ve istikrarsız bir hal alırken, cereyan eden olaylara hukuk geleneği içinde, ya-

* Bu makale David H. Warren'in, 'The 'Ulamâ' and the Arab Uprisings 2011-13: Considering Yusuf al-Qaradawi, the "Global Mufti," between the Muslim Brotherhood, the Islamic Legal Tradition, and Qatari Foreign Policy', *New Middle Eastern Studies*, 4 (2014)'te yayımlanmış makalesinin çevirisi olup yazarı ve editörünün izni ile burada yayımlanmaktadır.

** David H. Warren Manchester Üniversitesi doktor adayıdır. Tezi Aralık 2014'te teslim edilecek olup diğer yayınları ve yazılarına <https://machester.academia.edu/DavidWarren> adresinden ulaşılabilir. Bu makale aslında New Orleans 2013 MESA konferansında sunulmuş bir tebliğ metninden üretilmiş olup yazar, Ali Kadivar, Ali Reza Eshragi, Mirjam Künkler ve Juan Cole'e, zamanlarını söz konusu panelin organizasyonuna ve bu toplantıya başkanlık etmeye harcadıkları için teşekkürlerini sunar. Ayrıca bu toplantıdan ve dışarıdan faydalı yorumlarıyla katkıda bulunan özellikle Andreas Christmann, Kristan Diwan, Mohammad Fadel, Marc Lynch, Aria Nakissa ve NMES'in isimsiz eleştirmenleri de teşekkürü hak etmektedir.

*** Sakarya Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD Doktora Öğrencisi.

raticılıktan tutuculuğa kadar uzanan cevap verme ve kamu sahasında giderek aktif bir rol alma gayretlerini izah etmeyi amaçlamaktadır.

İktibas / Citation: David H. Warren / Çev.: Ravza Aydın, “Ulema ve 2011-13 Arap İsyanları”, *Usûl*, 18 (2012/2), 155 - 212.

Giriş

I. Ulema’yı İncelemek

Tunus diktatörü Zeynel Abidin b. Ali’nin (d. 1936) 14 Ocak 2011’de ülkeden kaçışını müteakip Ortadoğu bölgesinde meydana gelen isyanlar, devrimler ve sivil ihtilaflar dizisi, kimileri tarafından, sadece demokratikleşmenin bir “dördüncü dalga” habercisi olarak değil, aynı zamanda yerleşik otoriteyle yaşanan daha geniş bir kırılmanın sinyali olarak süratle alkışlanmıştır.¹ Aslında, isyanlardan önce bölgenin Sünnî dini eliti olan *ulema*, (tekili âlim) zaten İslâmî geleneğin ayrıcalıklı yorumcuları olarak konumlarını devam ettirme mücadelesi vermekteydi. Kitleleşen eğitimin, kitle iletişim araçlarının² artması ve ulus-devlet rejimlerinin ya meşruluğun bir kaynağı olarak onlarla işbirliği yahut onları tamamen marjinalleştirmeye yönelik süregelen girişimlerinin sonrasında ortaya çıkan meydan okuma, *ulemanın* kendi otoritesinin “parçalanması”nı beraberinde getiriyordu.³ Bu yeni siyasî ve toplumsal istikrarsızlık

¹ Arap İsyanlarıyla ilgili akademik literatürün (çok) azını içeren bir örnek için bkz. *Contemporary Arab Affairs* 5:2 (2012); *Mediterranean Politics* 17:1 (2012); *International Journal of Middle East Studies* 43:3 (2011); Philip N. Howard & Muzammil M. Hussain, *Democracy’s Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

² Dale F. Eickelman & James Piscatori’nin yerinde ifade ettiği üzere “‘Ulema’, şayet ellerinde bulundurmuşlarsa da kutsal otoriteyi artık tekellerinde tutmamaktadırlar. Bilakis, Sufi *şeyhler*, mühendisler, eğitim profesörleri, tıp doktorları, askeri ve milis önderler ve başkaları İslâm adına konuşma mücadelesi vermekteler.” Dale F. Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996) 131.

³ Tamir Moustafa, “Conflict and Cooperation Between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt” *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000) 3-22; Malika Zeghal, “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-94)” *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999) 371-99; Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany, NY:

dönemine çare bulmak, bir başka endişe verici görevi temsil edecek gibi görünebilir. Bu durumdan mütevellid, Muhammed Kasım Zaman, ulemayı “değişimin muhafızları” olarak ifade etmekle, onların çağdaş Müslüman toplumlardaki rollerinin, yönetimi ellerinde bulunduran kesimlere sade bir itaat yahut “modernite”ye karşı irticai bir mücadeleden daha fazlası olduğunu ikna edici bir şekilde savunmaktadır. Daha doğrusu, Zaman, *ulemanın* ortaya çıkan “dini kamusal alan”⁴ üzerindeki etkinlik ve enerjisini, bir bütün olarak toplumda *ulema* sıfatıyla gerçekleştirdikleri rollerinde süregelen genişlemeyi ve adına söz söyleme hakkı iddia ettikleri İslâmî geleneğin devam eden “siyasî tınısı”nın temsili olarak değerlendirmiştir.⁵ O halde, bu makalenin amaçları açısından ve Alasdair MacIntyre’in çalışmasına dayanarak, *gelenek*, basit bir şekilde *modernitenin* karşıtı olmanın çok ötesinde anlaşılmıştır. Oysa gelenek, müşterek birtakım inançlara bağlı olanlar ile metinlere bağlı kalanlar arasında zamanla süregelen etkileşimi sunmaktadır ki bu inançlar ve metinler hakkında ortak bir dil ve argümantasyon şekli de bulunmaktadır.⁶ Söz konusu aynı çizgiyi takiben

State University of New York Press, 2001) 45-82; Thomas Pierret, “Sunni Clergy Politics in Ba’thi Syria” Fred H. Lawson (ed.) *Demystifying Syria* (London: Saqi Books, 2009) 70-84; Thomas Pierret, *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁴ Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson, “Redefining Muslim Publics” Dale F. Eickelman & Jon W. Anderson (eds.) *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999) 1-18.

⁵ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002) 179-80. Ayrıca bkz. Malika Zeghal, *Gardiens de l’Islam: Les oulémas d’Al Azhar dans l’Égypte contemporaine* (Paris: Presses de Sciences Po., 1996).

⁶ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988) 12. Ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007 [1981]); Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). MacIntyre’in yaklaşımına yönelik, en diktat çeken alternatif geleneklerin “kıyaslanamazlığı”nı ileri sürmesine yönelik eleştiriler için, bkz. John Horton & Susan Mendus (eds.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994); Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge, MA: Harvard University

Talal Asad, İslâm geleneğine ve bu makalenin amaçları açısından İslâm hukuku geleneğine (fıkıh)⁷, “kazuistik gelenek” olarak yaklaşılması gerektiğini önermiştir. Ona göre bu gelenek:

Özü itibarıyla, tam anlamıyla yerleşik olmasından ötürü bir geçmişe sahip olan verili bir uygulamanın doğru şekli ve amacını, uygulayıcılara öğretmeyi amaçlayan bahislerden müteşekkildir. Bu bahisler kavramsal olarak (uygulama tesis edildiğinde ve amacı ve düzgün bir şekilde uygulanması bilgisinden hareketle yayıldığında) *geçmişle* ve (bu uygulamanın amacının uzun vadede kısaca nasıl en iyi şekilde sağlanabileceği yahut bu uygulamanın niçin değiştirilmesi gerektiği veya bu uygulamadan neden vazgeçilmesi gerektiği) *gelecekle*, (diğer uygulamalar, kurumlar ve toplumsal şartlarla nasıl irtibatlandırılacağı) *günümüz* vasıtasıyla irtibatlıdır. İslâmî kazuistik geleneği, günümüzdeki belli bir İslâmî uygulamaya atıfla İslâmî geçmiş ve geleceğin kavramlarına hitap eden bir Müslüman söylem geleneğidir.⁸

O halde, bu hususları göz önünde bulundurarak Zaman, “tam da onların [*ulema*’nın] ‘otantik’ İslâm geleneğini zenginliği, derinliği ve devamlılığıyla yetkin bir şekilde temsil etme iddialarının kamusal alanda yeniden öne çıkmalarının en önemli temeli halini almış olduğunu” ileri sürmüştür.⁹ Arap isyanları söz konusu olduğunda, Halid Ebu’l-Fadl, Asad’ın “yetkin söylem”¹⁰ arayışla-

Press, 993); Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification” *Journal of Religion* 78:4 (1998) 524-46.

⁷ Bu makalenin amaçları açısından, “fıkıh” basit şekilde “hukuk” olarak ifade edilmekteyse de, böyle bir ifade, fıkıh kavramına hakkını vermede başarısızdır, zira fıkıh tabiri aynı zamanda Şeriatın “derin ve hakiki bir anlayışı”nı arama anlamı da taşımaktadır.

⁸ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986) 14.

⁹ Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* 180.

¹⁰ Asad, bağlayıcı söylem tabirini, ilkinin tamamıyla özgür bir şekilde konuşmadığı (bir yerde) anlatan ve dinleyen arasındaki ortak bir başarıyı temsil eden problemleri bir kavram olarak tanımlamaktadır: şayet söylemlerin inandırıcı olması gerekiyorsa, dikkat edilmesi gereken kavramsal ve kurumsal hususlar vardır. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*

rında, “ilâhî ve ahlâkî buyruklara karşı işlevsel mülahazaları dengede tutan, ilkesel ve tarihsel örnek olayları tayin eden, yapılandıran ve yeniden düzenleyen hayli teknik ve sembolik bir söylem inşa eden”¹¹ *ulema* nazarında, hemen hemen İslâm’ın başlangıcından itibaren bir yöneticiye meşru başkaldırıya yönelik hukuki sorgulamanın, neredeyse hep var olan bir mesele olduğunu daha önce büyük ölçüde tafsilatlı olarak vurgulamıştır.

Bu noktalardan hareketle ve benzer bir şekilde bu makale, bölgedeki (kıyası zor yetkinlik ve şöhretiyle) muhtelemeden en meşhur ve göze çarpan âlim olan Doha merkezli Mısırlı Şeyh Yusuf Kardâvî’nin fetvaları, hutbeleri ve basın açıklamalarını takip ederek, isyan sonrası Ortadoğu’da *ulema* ve hukuk geleneğinin yeri hakkında öğrenilecek çok şey olduğunu önermektedir.

II. “Global Müftü” Üretmek: Yusuf Kardâvî’nin Yükselişi

2011’in ilk ayları Kardâvî’nin otoritesi ve şöhretiyle ilgili elbette yeterince delil sunmuştur. Mısır diktatörü Hüsnü Mübarek’in (d. 1928) istifasının ardından Kardâvî sadece, muhtelemeden 2 milyon¹² kişiden müteşekkil bir

(Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993) 210. Bilhassa, Alexandre Caeiro, Asadcı bir yaklaşımı “ilgimizi, dini otoritenin Weberci ideal-tiplerinden akıl yorma şekilleri ve vücuda gelen pratikleriyle ilgili bir araştırmaya doğru (değiştiriyor) olmasını beğeniyle görmektedir. Bu değişim, ayrıca Asad’ın, Michel Foucault’un “soykütüğü konsepti”yle bir MacIntyre bakışçasını uyuşturma çabasındaki “dini ortodoksi mefhumunun” problematik önkoşulunu dikkate alırken, otoriteyi (yeniden) üreten dinsellik formları ve yapılar arasında bir bağlantı sunmaktadır”. Alexandre Caeiro, “The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta’: A Diachronic Study of Four *Adab al-Fatwa* Manuals” *The Muslim World* 96 (2006) 661-685 (19 dipnot 7). Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. David Scott, “The Tragic Sensibility of Talal Asad” in David Scott & Charles Hirschkind (eds.) *The Powers of the Secular Modern* (Stanford: Stanford University Press, 2006) 134-53; Ovamir Anjum, “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and his Interlocutors” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27:3 (2007) 656-75 (11-14).

¹¹ Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 322.

¹² *al-Jazeera.net*, “Milyûna Mutedâhir bi-Meydâni’t-Tahrîr,” t.y., <http://www.aljazeera.net/news/pages/c3b14752-8169-466e-86f0-529d87fca4e2>

topluluğa 18 Şubat 2011'deki meşhur "Tahrir Meydanı Hutbesi"ni sunmak için büyük çapta gündem oluşturan Kâhire'ye dönüşünü yapmamış, aynı zamanda üç gün sonrasında el-Cezire'de tamamı yirmi üç dakika süren canlı ropörtajında, Libya diktatörü Muammer Kaddâfi'nin (ö. 2011) öldürülmesi çağrısı yapan bir fetva vermiştir. Yahya Michot, bu fetvanın çevirisinin girişinde, Kardâvî'nin o vakit sahip olur görüldüğü hissedilen otorite ve şöhretinin bazı dayanaklarının altını anekdot olarak şu şekilde çizmektedir:

Şeyh Kardâvî çağdaş Sünnî İslâm geleneğinde işletilen hukuki karar mekanizmasının önemli bir örneğini sunmaktadır. Halifelik mevcut değildir. İslâmî meselelerde hiçbir devlet evrensel, herkes tarafından kabul görmüş bir liderlik statüsüne sahip değildir [...] Ümmet'in genellikle dinlemeyi tercih ettiği sesler diğer cihetlerden sadır olmaktadır: Yerleşik siyasî güçlerden bağımsız karizmatik âlimler ve aktivistler; uluslararası manevi şebekeler ve hareketler; uluslararası organizasyonlar. Şeyh Kardâvî kendi şahsi vasıfları ve gayretleri, İh-vânü'l-Müslimîn'e olan yakınlığı ve Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin başkanı olarak vazife yapmasına binaen, bazı açılardan bu üç boyutu bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebepten onun inandırıcılığı etkileyici ve dini görüşleri belli bir ağırlığa/öneme sahiptir. Dünyadaki çoğu Müslüman'ın nazarında, Kardâvî'nin fetvaları İslâm öğretilerinin günümüzdeki doğru, meşru ve ortodoks hayata geçirilmesi örneği sunmaktadır [...] Kaddâfi'nin öldürülmesi çağrısında bulunmakla, Şeyh Kardâvî aslında meşhur bir Müftü olarak vazifelerini yerine getirme ve çok sayıdaki inananın beklentilerini karşılamaktan başka bir şey yapmamıştır.¹³

Başka bir ifadeyle, âlim addedilmek sırf yerleşik İslâmî eğitim merkezlerinden mezun olmakla kazanılan onursal bir ünvan değildir. Bilakis, Michot'un yukarıdaki paragrafta işaret ettiği üzere, âlim addedilmek, çoklu unsurlarının,

(30 Eylül 2013); David D. Kirkpatrick, "After Long Exile, Sunni Cleric Takes Role in Egypt," *New York Times*, 18 Şubat 2011, <http://www.nytimes.com/2011/02/19/world/middleeast/19egypt.html?pagewanted=all&r=0> (15 Ekim 2013).

¹³ Yahya Michot, "The fatwa of Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî against Gaddafi," 15 Mart 2011, <http://www.scribd.com/doc/51219918/The-fatwa-of-Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi-against-Gaddafi> (30 Eylül 2013). Arapça'dan yapılan bütün tercümelemler başka türlü referans verilmediği sürece yazara aittir.

hukuk geleneğinin ilkelerine bağlılığı paylaşan akranları, taraftarları ve muhalifleri arasından Kardâvî'yi takdir edilen bir âlim olarak üretme vazifesi gören karmaşık toplumsal bir yapıdır. Bununla birlikte, saygın bir âlim olmak bir şey iken, uluslararası ilgiyi gerektiren “Global müftü” olmak günümüz şartlarının gerekliliklerinden sadece ikisi olan siyasî destek ve modern medya teknolojilerinin zekice kullanımından çok daha fazlasını gerektirmektedir.¹⁴

Bununla birlikte, Ezher mezunu olmak elbette Kardâvî'nin kendi kimliğini oluşturan daha önemli unsurlardan biridir ki bu kiyafet ve duruşundan açık bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁵ Özel olarak Mısır bağlamında Kardâvî, Melike Zeghal'in “taşra *uleması*” olarak tabirlendirdiği; yönetim makamlarını işgal etmeyen ve kendi kurumları bünyesinde etkisi olmayan, ancak Kardâvî'nin durumunda olduğu üzere, İhvânü'l-Müslimîn gibi aktivist, taban örgütlenmeleriyle kendilerini irbatlandırmayı tercih eden âlimler anlamına gelen ulemanın bir parçası kabul edilebilir.¹⁶

¹⁴ Bettina Gräf ve Jakob Skovgaard-Peterson, editörlük yaptıkları kitabın başlığı için bu tabiri kullanırken, Kardâvî'yi “günümüz Sünnî İslâm'ının en çok takdir edilen ve en meşhur temsilcilerinden biridir. Nitekim onun konumuna ve otoritesine sahip olduğu söylenebilecek herhangi bir başka Müslüman âlim yahut aktivist tespit etmek, en azından (Arapça) konuşan dünyada, zordur.” ifadeleriyle tasvir etmektedirler. Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Peterson, “Introduction” Bettina Gräf & Jakob Skovgaard-Peterson (eds.) *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (London: C. Hurst & Co., 2008) 1-16 (1). Ayrıca bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, “The Global Mufti” Birgit Schaebler and Leif Stenberg (eds.) *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004) 153-65.

¹⁵ Kardâvî, kendi hatıratında, bir Ezher âlimi olmanın çocukluk hayali olduğunu yazmaktadır, “Köyümüzdeki ulema ve Şeyhlerin derslerine iştirak ederdim. Onları severdim ve farkettim ki herkes onları seviyor ve onları takdir ediyor [...] O vakit, Ezher benim için dinin ve bilimin kalesi oldu.” Yusuf el-Kardâvî, *Risâletü'l-Ezher beyne'l-ems ve'l-yevm ve'l-ğad* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1984) 3. Kardâvî'nin Ezher kurumu ve kurumun geleceğine yönelik kendi vizyonuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, “Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar” *Global Mufti* 27-53.

¹⁶ Zeghal, “Religion and Politics in Egypt” 2.

Nil Deltasındaki fakir bir köyde yetişmiş olan Kardâvî, henüz öğrenciyken, İhvân'ın kurucusu Hasan el-Benna'yı ilk 1941'de vaaz ederken duymuş,¹⁷ fırsat bulur bulmaz bu harekete katılmış ve akabinde 1946'da Ezher'e vasil olmasından kısa bir süre sonra hızlı bir şekilde İhvân'ın Ezherli öğrenci üyeleri için bir organizasyon tesis etmiştir. Bir İslâm hukuku âlimi (tek. *fakih*, çoğ. *fukaha*) olarak Kardâvî'nin nüfuzu iki temel çalışması olan *İslâm'da Helaller ve Haramlar* ile *Zekât Fıkhnın*¹⁸ yayımlanmasından sonra yükselmeye devam etmiş, İhvân, Kardâvî'ye 1976'da Genel Mürşitlik vazifesini teklif etmiştir. Kardâvî bu teklifi reddetmesinde neden olarak, kendisini âlimliğe ve tebliğe daha uygun hissettiğini yazmıştır. *İslâmî Uyanış*'ın bu ilk yılları zarfında, onun dinî aşırılık ve seküler umursamazlık arasındaki asi Arap gençliğini bir orta noktaya yönlendirme girişimleri, ilk etapta onun Arap okuyucu kitlesi arasında daha geniş ilgi görmesini sağlamıştır.¹⁹

¹⁷ Bu ilk vaaz genç yaştaki Kardâvî'nin üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır, “O gün onun [el-Benna] söylediği kelimeleri hala hatırlayabiliyorum, o zamandan beri duyduğum çoğu hutbe ve vaazın aksine özgün, odaklanılmış, yapılandırılmış, ifade edilir ifadelerdi.” Yusuf Kardâvî, *el-İhvânü'l-Müslimîn: V. 'Amman fi'd-Da'va ve't-terbiyye ve'l-cihad* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001) 57. Ayrıca bkz. Kardâvî, *Şümûlü'l-İslâm: fi dav'i 'ilmi mufassal ve'l-cihadi'l-ısrîn li'l-İmâmi's-şedîd Hasan el-Benna* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997).

¹⁸ Yusuf Kardâvî, *el-Helal ve'l-haram fi'l-İslâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960); Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât* 2 cilt (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1971). Eser, Kardâvî'nin 1973'te savunduğu doktora tezi *Fıkhu'z-zekât*'tan oluşturulmuştur. Kardâvî'ye göre netice asla şüpheli görülmemiştir, eski hocalarından birinin belirttiği üzere “bu bir münazara değil, bu savunma Kardâvî'nin kutlanmasıydı.” Yusuf Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb: melâmihi sîreti ve mesîre* 4 cilt (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2002, 2004, 2006, 2011) 3:277; Skovgaard-Petersen'dan alıntılanmıştır, “Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar” 11.

¹⁹ Örnek için bkz. Yusuf Kardâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmîyye beyne'l-cumûd ve't-tatarruf* (Doha: Matabiü'd-devhati'l-hadîse, 1982). David L. Johnston Kardâvî'nin, bu konuda, kendi zamanında Müslüman gençliği hedef alıp ya aşırılık yahut seküler cephe karşısında onlara rehberlik etmeye çalışan selefi Reşid Rıza'dan (ö. 1935) ilham adlığını ileri sürmektedir. David L. Johnston, “Shaykh al-Qaradawi: Standard Bearer of the new ‘Purposive Fiqh’” *Comparative Islamic Studies* (yakında yayımlanacak). Kardâvî ve İhvânü'l-Müslimîn hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hu-

Bununla birlikte, daha sonra, çoğalan uydu televizyon istasyonlarının, İslâmî programların ve online sosyal medyanın gelişiminin kullanımıyla²⁰ Kardâvî, “Arap dünyasının en ünlü şahsiyetlerinden birisi” olarak anılmaya başlanacaktır.²¹ Ünlü gazeteci Anthony Shadid (ö. 2012) bu ifadeleri seçerken, özellikle 1996’da Katar kanalı el-Cezire’nin kurulmasını hatırd tutmuştur.²²

sam Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers. The Nature of a Special Relationship” *Global Mufti* 55-84.

²⁰ Bununla birlikte bu sadece ferdi bir çaba değildi, nitekim Gräf, Kardâvî’nin “yeni medya sahasındaki başarısında birincil faktörün, Müslüman toplumlarda ve dünya çapındaki Müslüman âlimlerin etkisini yenilemeye imkan tanıyacak yeni medya kurumlarının gazetecileri, editörleri ve yapımcılarıyla olan işbirliğini farkedenden ilk âlimlerden birisi olduğu”nu ileri sürmektedir. Bettina Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” *Die Welt des Islams* 47:3-4 (2007) 403-21 (1).

²¹ Anthony Shadid, “Maverick Cleric Is a Hit on Arab TV; Al-Jazeera Star Mixes Tough Talk With Calls for Tolerance,” *Washington Post*, 14 Şubat 2003, [http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/doc/409397967.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Feb+14%2C+2003&author=Shadid%2C+Anthony&desc=Maverick+Cleric+Is+a+Hit+on+Arab+TV%3B+Al-](http://pqasb.pqarchiver.com/washingtonpost/doc/409397967.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&date=Feb+14%2C+2003&author=Shadid%2C+Anthony&desc=Maverick+Cleric+Is+a+Hit+on+Arab+TV%3B+Al-Jazeera+Star+Mixes+Tough+Talk+With+Calls+for+Tolerance)

Jazeera+Star+Mixes+Tough+Talk+With+Calls+for+Tolerance (7 Ekim 2013). Kardâvî’nin 1970’te Katar ulusal telediyosunda kendi programı olan *Hadi'l-Islam* ile ilk defa program yaptığından beri İslâmî kanallardaki konumunun bir tartışması için bkz. Ehab Galal, “Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV” *Global Mufti* 149-80. Kendi şahsi websitesi *Qaradawi.net* ve Mart 2010’da çarpıcı bir şekilde kapatılmasından önce bilhassa yaygın bir website olan *IslamOnline.net* ile olan bağlantısının analizi için bkz. Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace”, Gräf, “IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular”, *Arab Media & Society* (2008); Ermete Mariani, “Youssef al-Qaradawi: pouvoir mediatique, economique et symbolique” Franck Mermier (ed.) *Mondialistion et nouveaux medias dans l'espace arabe* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2003) 195-204; Mona Abdel-Fadil, “Islam offline living ‘The message’ behind the screens,” *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 7:3 (2013) 283-309; Abdel-Fadil, “The Islam-Online Crisis: A Battle of Wasatiyya vs. Salafi Ideologies?” *CyberOrient* 5:1 (2011), <http://www.cyberorient.net/article.do?articleId=6239> (10 Eylül 2012).

²² el-Cezire, bir Arap kamu sahasının ortaya çıkmasındaki rolü için önemli bir ilmi ilgiye imkan tanımıştır. Örnek için bkz. Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today* (New York: Columbia Univer-

Kardâvî'nin el-Cezire'nin ünlü sohbet programı *Şeriat ve Hayat'ta*²³ düzenli bir şekilde devamlı misafir olarak çıkması neredeyse haftalık olarak kendisini 35 milyon izleyiciye hitap eder görmesini sağlamıştır.²⁴ Birçok dile çevrilen yüzün üzerinde kitap yazmaya devam etmesinin yanısıra, el-Cezire kanalı, Filistin'in zor durumu, Avrupa'daki Müslüman azınlıkların konumu,²⁵ 9/11

sity Press, 2007); Mohammed Zayani, *The Al Jazeera Phenomenon: Critical Perspectives on Arab Media* (Boulder, CO: Paradigm Press, 2005); Louay Bahry, "The Arab Media Phenomenon: Qatar's Al-Jazeera" *Middle East Policy* 8:2 (2001) 88-99.

²³ Cinsiyet ve cinsellik meseleleriyle ilgili programda Kardâvî'nin rolü ile alakalı eleştirel söylem tahlili için bkz. Dima Dabbous-Sensenig, "To Veil or Not to Veil: Gender and Religion on Al-Jazeera's *Islamic Law and Life*" *Westminster Papers in Communication and Culture* 3:2 (2006) 60-85; Dabbous-Sensenig, "Speaking in His Name? Gender, Language and Religion in the Arab Media" in Jørgen S. Nielsen & Lisbet Christoffersen (eds.) *Shari'a As Discourse: Legal Traditions and the Encounter with Europe* (Farnham: Ashgate Publishing, 2010) 179-98; Scott Kugle & Stephen Hunt, "Masculinity, Homosexuality, and the Defense of Islam: A Case Study of Yusuf al-Qaradawi's Media Fatwa" *Religion and Gender* 2:2 (2012) 254-79. Kugle'nin "Şeyh el-Kardâvî İslâm geleneğinin entelektüel ve ahlaki güvenini yanlış bir yola sevkedecek şekilde tartışmayı ve (Müslüman cinselliğinin) ilmi söylemini bitirmeyi amaçlamaktadır." şeklinde ileri sürdüğü gibi bu bakışaçılardan hareketle, Kardâvî'nin etkisi bağlayıcı bir etki olarak kabul edilmektedir. *a.g.e.*, 23. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Barbara Freyer Stowasser, "Yusuf al-Qaradawi on Women", *Global Mufti* 181-212.

²⁴ Galal, "Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV" 30 dipnot 4. 6 Şubat 2013 tarihinde, Doha'da yazarın, Kardâvî'nin kendi evinde gerçekleştirdiği ikinci röportaj zarfında, Henry Jenkins'in aracılı iletişimde yeni ortaya çıkmakta olan "katılımcı kültür" şeklinde tabir ettiği şeyden belki istifade etmiş olduğu interaktif bir soru cevap kısmı içeren telkininin altını çizmiş olduğu halde, *Şeriat ve Hayat* programında vazife almasına az önem atfeder gibiydi. Yazar ve Yusuf Kardâvî arasındaki röportaj (Doha, 6 Şubat 2013); Henry Jenkins, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide* (New York: New York University Press, 2006).

²⁵ Kardâvî Avrupa, Güney Amerika ve başka yerlerde yaşamakta olan Müslüman azınlıklarla ilgili belirli konulara açıklama getirmeyi amaçlayan, Müslüman çoğunluğa uygulandığında İslâm hukukunun yükünü "kolaylaştırmak ve hafifletmek"le *fıkhu'l-ekalliye* olarak bilinen yeni bir İslâm hukuku sahası kavramsallaştırma girişiminde öncü bir rol oynamıştır. Yusuf Kardâvî, *fi Fıkhi'l-ekalliyeti'l-Müslime: Hayâtü'l-Müslimin vasatü'l-müctemâtü'l-uhra* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 2001). Bu

saldırısı, bunu müteakip Afganistan ve Irak'taki savaşlar²⁶ gibi Arap Müslüman halk²⁷ için görünürde günün gerektirdiği bütün konularla ilgili yorum getirme ve fetva vermesi için kendisine ideal bir platform oluşturmuştur.

Hukuk geleneği söz konusu olduğunda, Kardâvî'nin kamusal alana gitgide artmakta olan müdahaleye imkân sağlaması ve bunu meşrulaştırmasının ana vasıtası, (çoğunlukla “kamu menfaati yahut “kamu yararı” olarak tercüme edilen) aslen klasik hukuki kavram olan *maslahanın* anlamında, “insanoğlunun yaşamını kolaylaştıran ve onları toplumsal ilişkilere sevk eden her şeyle örtüştüğü”²⁸ bir kapsama kadar dikkat çekici bir ölçüde açılım gerçekleştirme-

konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alexandre Caeiro & Mahmoud al-Saify, “Qaradawi in Europe, Europe in Qaradawi? The Global Mufti’s European Politics” *Global Mufti* 109-48; Said F. Hassan, *Fiqh al-Aqalliyat: History, Development, Progress* (New York: Palgrave Macmillan, 2013) Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht: Yusuf al-Qaradawis Konzept des fiqh al-aqalliyat* (Berlin: Ergon Verlag, 2010).

²⁶ Bu durumlarda, Kardâvî 9/11 saldırılarını kınayıp Afganistan’daki Taliban’a karşı orduda hizmet eden Amerikalı Müslümanlar lehine önemli bir fetva verirken, daha sonra 2003’te Irak’ın işgaline karşı Müslümanlara birlik olma çağrısında bulunan öncü bir sestir. Bkz. Basheer M. Nafi, “Fatwa and War. On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11” *Islamic Law & Society* 11 (2004) 78-116.

²⁷ Bu “Müslüman halk” tabirinin çağrışımı üzerine aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Alexandre Caeiro, “The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic” *International Journal of Middle East Studies* 42:3 (2010) 435-49.

²⁸ Armando Salvatore, “Qaradawi’s maslaha: From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam” *Global Mufti* 239-50 (9); Muhammad Qasim Zaman, “The ‘Ulama’ of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good” Armando Salvatore & Dale F. Eickelman (eds.) *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2004) 129-55 (5-6). Raymond Baker, Kardâvî ve meslek arkadaşları adına yapılan bu vurgunun, çağdaş siyasi ve toplumsal mevzulara dair kendi fıkıh söylemlerini merkezi bir konuma yerleştirmek ve bir bütün olarak hukuk geleneği için merkezi bir kaynak olarak görmeleriyle, devlet gücü vasıtasıyla toplumsal refah boyutunu etkileyecek mali imkanları tamamıyla ele geçirmek için daha kapsamlı bir amacın anahtar parçası olan stratejik bir değere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Raymond W. Baker, “Building the World’ in

siydi. Bu kavramsal değişiklik Kardâvî'nin *ifta* anlayışını (yani fetvaların düzenlenmesi ve sunumunu) da etkilemiş, fetva verme de belli bir fetva talibine sunulan ferdi dini rehberliğin çok ötesine genişlemiştir. *İfta* ve diğer söylemler arasındaki sınırları gittikçe bulanıklaşan Kardâvî, dini kamusal alan varsayarak ve fetvalarını doktrinel yenilenme, tebliğ yahut diğer toplumsal ve siyasî müdahalelerdeki çabalarını gerçekleştirilmeye imkân tanıyacak tarzda müftünün rolünü, "bir öğretmen, danışman, doktor ve rehberin" rollerini kapsayacak kadar genişletir.²⁹

Bazı çevrelerde Kardâvî bu farklı sahalarda uluslararası dini lider prototipi olarak görülmeye başlanmıştır³⁰ ve günümüzde iyi bilinen kendi "orta yolculuk"³¹ modeline başvurarak, Kardâvî de kendisini benzer doğrultuda görmeye başlamış görünüyor.³² İhvân 2002'de Kardâvî'ye ikinci kez Genel Mürşit olma

a Global Age" Armando Salvatore & Mark LeVine (eds.) *Religion, Social Practice, and Contested Hegemony: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies* (New York: Palgrave Macmillan, 2005) 109-31.

²⁹ Caeiro, "The Shifting Moral Universes" 9-12. Ayrıca bkz. Bettina Gräf, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi: Die Popularisierung des Islamischen Rechts* (Berlin: Klaus Schwarz-Verlag, 2010); Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta* (Leiden: Brill, 1997).

³⁰ Örnek için bkz. Salvatore, "Qaradawi's maslaha"; Motaz al-Khateeb, "Yusuf al-Qaradawi as an Authoritative Reference (*marji'iyya*)" *Global Mufti* 85-108; Peter Mandaville, "Toward a Vitruvian Caliphate," *YaleGlobalOnline*, 27 Ekim 2005, <http://yaleglobal.yale.edu/content/toward-virtual-caliphate> (20 Ekim 2013).

³¹ Kardâvî nazarında, *vasatiyye*/orta yol tabiri, dini aşırılık ve inkar arasında itidal, denge/ölçü ve adil ve orta bir yol alma anlamlarını içermektedir. Yusuf Kardâvî, *Fıkhu'l-vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve't-tecdid: meâlim ve'l-menârât* (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2010); Kardâvî, *Kelîmâtü fi'l-vasatiyyeti'l-İslâmiyye ve meâlimiha*. (Kuveyt: Merkezü' âlemi li'l-vasatiyye, 2007). Ayrıca bkz. Bettina Gräf, "The Concept of wasatiyya in the Work of Yusuf al-Qaradawi" *Global Mufti* 213-38.

³² Yazarla bir röportajda, Kardâvî kendi "*el-medresetü'l-vasatiyye*" anlayışının, uluslararası bir harekete yakın bir şey gibi göründüğünü şunu söyleyerek tasvir etmiştir: "Bütün Müslümanları kapsayan, işleri daha zorlaştıran değil kolaylaştırmaya çalışmakla insanların yaşamlarını yüceltmeye uğraşan, insanları İslâm'a yabancılaştırmaktan ziyade ona çeken bu hareket, üzerinde tartışılan değil, uzlaşmaya varılan bir meseleye odaklanmaktadır. Bunlar belli başlı ilkeler (*mebadi*) gibi değildir, ancak demek istediğim, bir süre sonra bu hareketten istifade eden, bana

teklifini götürdüğünde, Kardâvî teklifi yine reddetmiş ve kendisinin Müslüman Ümmet'in tamamına bağımsız bir rehber kimliğiyle daha faydalı olacağını haklı olarak ileri sürebilmiştir.³³

Bu noktada, Kardâvî'yi ya ulusötesi ruhani bir figür yahut bütün zamanını Mısır'da geçirmiş bir kimse olarak tahayyül eden kimse mazur sayılabilir.³⁴ Elbette durum bundan ibaret değildir: Kardâvî aslında 1961'den beri, Nasır idaresi altındaki ikinci tutukluluk döneminden sonra adeta sürgününe gittiği ve mevcut Emir'in büyük büyükbabası Ahmed b. Ali es-Sânî'den (ö. 1977) 1969'da Katar vatandaşlığı aldığı Doha'da yaşamıştır.³⁵ Bu dönemde, (1971'e

ve ekolüme tutkun insanlar buldunuz.” Yazar ve Yusuf Kardâvî arasındaki röportaj (Doha, 6 Şubat 2013).

³³ Tamam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 18. Benzer şekilde yine 2002'de Katar ulusal televizyonunda, çocukluğunun Ezher Şeyhi olma özlemini hala sürdürüp sürdürmediği kendisine sorulduğunda, “Ezher Şeyhi kendi kendisine arzuladığı ıslah ve tecdidi elde etme yeteneğine sahip değildir, devletin desteğine yahut en azından onayına ihtiyaç duyar.” şeklinde cevap vermiştir. Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb* 1:211.

³⁴ Akademik literatürün önemli bir kısmı Kardâvî'yi sezgisel olarak Mısır bağlamında ele almayı yahut en azından kendi yerel Katar bağlamının etkisini zayıflatmayı tercih etmektedir. Örnek için bkz., Raymond W. Baker, *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Sagi Polka, “The Centrist Stream in Egypt and its Role in the Public Discourse Surrounding the Shaping of the Country's Cultural Identity” *Middle Eastern Studies* 39:3 (2003) 39-64; Ahmad Zayid, *Suvar mine'l-hitâbi'd-dîni'l-muasır* (Kâhire: Mektebetü'l-usra, 2007); Rachel Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslims and the Egyptian State* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Jacob Höigilt, *Islamist Rhetoric: Language and Culture in Contemporary Egypt* (New York: Routledge, 2011). Bunun aksine Gräf, “yerelin coğrafi, toplumsal veya siyasî açıdan tanımlanıp tanımlanmadığına bakılmaksızın, mahalli koşulları aşan (ve tahvil eden) şartları (tanımlama)” amacı olan ‘yerelötesicilik’in kavramlarından istifade etmeyi tercih etmektedir. Yerel ötesi otorite böylece (bu durumda Doha'dır) mahalli bir yapının ötesinde (ama yapısız değil) fonksiyon gösteren bir toplumsal kabul görme ilişkisi olabilir.” Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” 17 dipnot 58.

³⁵ Kardâvî'nin Katar vatandaşlığını benimsemesi ve yeni bir “vatandaşlık fihhi (*fikhu'l-muvâtana*)” kavramsallaştırma teşebbüsleri bağlamında bu durumu Mısır

kadar İngiliz mandası olan) Katar, pek gelişmenin olmadığı bir yer iken, o zamandan bu zamana dünyanın kanıtlanmış doğalgaz rezervlerinin neredeyse %14'ünü elinde bulundurduğu rapor edilmiş ve şimdi de kişi başı gayrı safi yurtiçi hâsıla açısından genellikle dünyanın en zengin ülkesi olarak sıralanmaktadır.³⁶ Katar kraliyet ailesi, 1961'de ülkenin yeni Dini Kurumu'nun yönetimini üstüne alması, 1977'de Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesini kurması ve ardından fakültenin dekanı olmasıyla³⁷ ilgili olsun yahut Pakistan, Malezya, Endonezya, Avrupa, Güney Amerika ve hatta Japonya ve Güney Kore'ye kadar uzak mekânlara olan dünya çapındaki yolculuklarına finansman sağlamasıyla olsun, devamlı Kardâvî'nin ana destekçisi olmuştur.³⁸ Kardâvî'nin *Şeriat ve Hayat* programında bahsi geçen konumunu bir kenara bırakacak olursak, Katar Emiri ayrıca yakın zamanda Doha merkezli Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin de destekçisidir.³⁹ Kardâvî'nin UMAB'nin Başkanı olarak

kimliğiyle nasıl irtibatlandırdığı yönündeki görüşlerinin bir tartışması için bkz. David H. Warren & Christine Gilmore, "One Nation Under God? Yusuf al-Qaradawi's Changing Fiqh of Citizenship Contemporary Islam: *Dynamics of Muslim Life* (2013) doi.10.1007/s11562-013-0277-4.

³⁶ *World Economic Outlook Database*, International Monetary Fund, bkz. <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2012/01/weodata/index.aspx> (14 Kasım 2013).

³⁷ Kardâvî, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb* 2:333-51. Ayrıca bkz. Yusuf İbrahim el-'Abdullah, *Tarihü't-tâlim fi'l-halici'l -Arabi 1913—1971* (Doha: y.y., 2003) özellikle, 305-80; Mucahid Halaf, *el-Kardâvî beyne'l-İhvân ve's-Sultan* (Kâhire: Dâru'l-cumhûriyye li's-sahâfe, 2008) özellikle, 213-39; Hamed A. Hamed, "Islamic Religion in Qatar During the Twentieth Century: Personnel and Institutions" (University of Manchester: Yayınlanmamış doktora tezi, 1993) özellikle, 220-99.

³⁸ Skovgaard-Petersen, "Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar" 11.

³⁹ Halaf, *el-Kardâvî beyne'l-İhvân ve's-Sultan* 318-38; Bettina Gräf, "In Search of a Global Islamic Authority," *ISIM Review*, 2005, https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/16970/ISIM_15_In_Search_of_a_Global_Islamic_Authority.pdf?sequence=1 (1 Mayıs 2013); Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) 67-8, 152. Kardâvî İslâm hukuku, İslâmî finans, dava ve hayır kuruluşları sahalarında birtakım öne çıkan seçkin kurumların gerek kurulmasında gerek yönetim kurulunda yer almıştır. Bunların en dikkat çekeni Kardâvî'nin *fikhu'l-ekalliyeh* projesinin ana parçası olan (1977'de kurulmuş ECFR)

konumlanması, “ümmetin bütün hukuk mezhepleri ve fırkalarının önde gelen şahsiyetlerinin yetkin icmasıyla kanıtlanan onun [ilmi] bütünlüğünün”⁴⁰ tanınmasında yattığını yazan Raşid el-Gannûşî’ye göre (d. 1941) birliğin 2004’te kurulmasında Kardâvî’nin UMAB Başkanı olması doğal bir seçim gibi görünmüş olsa da, Katar Emiri’nin Kardâvî’yi görünürde bariz bir tercih kılmadaki rolünün aşikâr olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır.⁴¹

O halde bütün bu biraraya gelen unsurlar, Arap İsyancılarının arifesinde Kardâvî’nin “Global Müftü” ve *âlim* olarak toplumsal inşasına katkıda bulunmuştur. Bu makale şimdi, kümülatif olarak onu böyle bir öneme taşıyan bir dizi yatay siyasî bağılıklar ve yerel taraftarları dengelerken Kardâvî’nin, bu konumu devam ettirme arayışındaki değişken vasıtaları araştıracaktır. Michot’un altını çizdiği üzere, Kardâvî’nin siyasî açıdan bağımsız bir şahsiyet olarak algılanması, bu bağlamda kritik bir konudur ve bundan hareketle,⁴² Kardâvî her daim Katar yetkililerinin onu asla haksız yere etki altına almaya

Avrupa Fetva ve Araştırma Merkezi olabilir. ECFR ve fetvaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alexandre Caeiro, “Transnational ulama, European fatwas, and Islamic authority: A case study of the European Council for Fatwa and Research” Martin van Bruinessen & Stefano Allievi (eds.) *Producing Islamic Knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe* (London: Routledge, 2011) 121-41; Caeiro, “The Social Construction of Sharia: Bank Interest, Home Purchase and Islamic Norms in the West” *Die Welt des Islams* 44:3 (2004) 351-75. Kardâvî’nin bağlantılı olduğu çoğu kurum ve organizasyonun kısmi listesi için bkz. Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 13-4.

⁴⁰ Rashid el-Gannûşî, *el-Vasatiyyetü’s-siyâsiyye inde’l-İmam Yusuf el-Kardâvî* (Cidde: Müessesetü Ru’ya Takafiyye, 2009) 15.

⁴¹ Katar’a yönelik bu yakın bağlantılar ailesi tarafından da paylaşılmaktadır; kızı İlham, Katar Üniversitesi’nde uluslararası alanda tanınmış bir nükleer fizik profesörü, en genç oğlu Usame ise Kâhîre’de Katar elçiliği için çalışmaktadır. Yusuf Kardâvî, *25 Yunayir Sevratü Şa’b: eş-Şeyh el-Kardâvî ve’s-sevratü’l-Mısriyye* (Kâhîre: Mektebetü Vehbe, 2012) 12.

⁴² Gudrun Krämer’in ileri sürdüğü üzere “Bağımsız olmak yahut en azından geniş çapta böyle algılanmak ve aynı zamanda küresel çapta her yerde mevcut olmak etkili bir karışım sebebiyet vermektedir.” Gudrun Krämer, “Preface” *Global Mufti* ix-xi (x).

çabalamadıklarını ileri sürse de,⁴³ makalenin gidişatında bu “Katar Bağlamı”na özel bir ilgi gösterilecektir. Kardâvî’yi, (İhvân, Katar ve bir âlimin beklentileri gibi) maruz kalacağı görülecek olan kısıtlamalar arasına konumlandıran bu makale, son üç yıl boyunca tahmini kronolojik bir düzende Kardâvî’yi ve onun hukuk geleneğini ifade etmesi, aktarması ve yeniden yapılandırmasını izleyecek, bu bağlamda ilk olarak “devrim fikhî” adında yeni kavramsallaştırma girişimi vasıtasıyla onun Mısır isyanı ve Libya iç savaşının ilk seyrine yaklaşımı inceleyecektir. Ardından, Kardâvî’nin Bahreyn’deki isyanlara ve Suriye çatışmasının gitgide artan şiddetine karşı tavrından hareketle, ikinci kısımda mezhepçilik ve Katar’ın kendi dış politikaları meselesi gündeme gelecektir. Bu konuları zihinde tutarak, son bölüm Kardâvî’nin çeşitli muhataplarına (hem ilmî hem sıradan) cevaplarını dikkate alacak, ardından Kardâvî’nin 3 Temmuz 2013 askeri darbesi nedeniyle Mısır gündemine dönmesini takip edecektir. Makale, Arap İsyancılarının siyasî açıdan endişe verici bağlamında önde gelen Sünnî *uleman*ın mevcut konumu ve hukuk geleneğinin kararsızlığı etrafında bir takım sonuçlar çıkarmadan önce, Kardâvî’nin askeri darbenin sonrasına ve kendi kamusal rolüne yöneltilecek artan eleştirilere nasıl cevap vermeye çalıştığını araştıracaktır. Öyleyse makalenin Kardâvî’yi takip etmeye geçeceği ve analizin başlayacağı yer Mısır’dır.

III. “Bir Âlim & Bir Zâlim”: Kardâvî, Mübarek ve Kaddâfi

Önceki Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek’in istifasını müteakip, 18 şubat 2011’de Kardâvî Kâhire’ye geri dönmüş ve Tahrir Meydanı’nda bir hutbe vermiştir. Muhtemelen, kısa bir açıklama yapma arayışında olan Mısır medyasındaki yorumcular ona, “Mısır’ın Humeynisi”⁴⁴ diye (hem müspet hem menfi anlamda) atıfta bulunmaya başlamış, sonrasında bu tabir birtakım Batı

⁴³ Gräf, “Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace” 14; *Qaradawi.net*, “el-Kardâvî: Katar takifu me’al-hak ve’l-‘adl,” 23 Aralık 201, <http://www.qaradawi.net/component/content/article/7065.html> (30 Aralık 2013).

⁴⁴ Örnek için bkz. Samir Farid, “el-Kardâvî fî ehadi a’zami huttâbi’l-asri’l-hadis yü’ekkidü istimrara’s-sevra,” *el-Mısri el-Yevm*, 19 Şubat 2011, <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=288341> (30 Eylül 2013); Kutub el’Arabi, “Heykel ve’l-Kardâvî ve’l-Humeyni,” *el-Yevm es-Sabi*, 20 Şubat 2011, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=355329> (30 Eylül 2013).

medyası tarafından kullanılmıştır.⁴⁵ el-Cezire'nin değerlendirmesine göre neredeyse 2 milyon kalabalığın katılımıyla gerçekleşen Cuma namazı, otorite ve şöhretinin zirvesinde önder bir İslâm âlimini gösterir şekilde görünecekti. Gelecek adına mutluluk ve güven dolu olan Kardâvî, devrimin görünürdeki başarısını, özellikle devrimin başarısında Mısır halkının birliğini takdir etmiştir:

Ey Müslümanlar! Ey Kıptiler! Ey Mısır halkı! Bugün bütün Mısır halkının günüdür. Bugün sadece Müslümanların günü değildir [...] Müslümanı Hıristiyanı, radikali muhafazakârı, sağcısı solcusu, kadını erkeği, yaşlısı genci; hepsi Mısır adına bir şey yapmak, Mısır'ı adaletsizlik ve zulümden özgürlüğe kavuşturmak adına bir olmuştur.⁴⁶

Birçok açıdan, Tahrir Meydanı'nda hutbe vermesi, İhvânü'l-Müslimîn'e yakın bir "aktivist ve âlim" olarak Kardâvî'nin,⁴⁷ bölgenin diktatör rejimlerini barışçıl bir şekilde devirmeye yönelik İslâmî Uyanışa aktif bir şekilde önderlik etmek için yaşam boyu süren bir hedefin doruk noktasıydı. Kardâvî'nin aslında ilk çalışmalarından biri, 1948'deki esaret hayatının ilk döneminde yazılmış (1968'de yeniden gözden geçirilmiş) *Bir Âlim ve Bir Zâlim* başlıklı bir piyesti. Günümüzde Irak'ta yer alan Cemacim Muharebesi'nin (m.s. 701) ve Emevilere karşı başkaldırıda bulunan Abdurrahman b. el-Eş'as'ın mağlubiyetinin sonrasında kurgulandığı piyeste, Kardâvî ana karakteri olarak Kadı Said b. Cübeyr'e⁴⁸ rol vermekte ve onunla kendisini esir alan Emevi ordusunun lideri Haccac b. Yusuf arasındaki meşhur tartışmasını konu edinmektedir. İkinci

⁴⁵ Örnek için bkz. Denniz Landry, "Egypt's Khomeini Figure," Washington Times, 22 Şubat 2011, <http://www.washingtontimes.com/news/2011/feb/22/egypt-khomeini-figure/> (30 Eylül 2013).

⁴⁶ Yahya Michot, "The Tahrir Square Sermon of Shaykh Yûsuf al-Qaradâwî," 15 Mart 2011, <http://www.scribd.com/doc/65022521/The-Tahrir-Square-Sermon-of-Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi> (04 Ekim 2013).

⁴⁷ Gudrun Krämer bu tabirlerle ona atıfta bulunmaktadır. Gudrun Kramer, "Drawing boundaries: Yusuf-Qaradawi on Apostasy" Gudrun Krämer & Sabine Schmidtke (eds.) *Speaking for Islam: Religious authorities in Muslim societies* (Leiden: Brill, 2006) 181-218.

⁴⁸ el-Fadl aynı zamanda çok sayıda "asi kadı"nın yer almasından ötürü bu isyanın altını çizmektedir. el-Fadl, *Rebellion* 70-1.

sahnede esir alınma olayından sonra, İbn Cubeyr'in meydan okuyuşunu okuyuculara anlatırken, Kardâvî sıklıkla "Cihadın en üstünü zâlim bir yöneticiye karşı hakikati söylemektir."⁴⁹ meşhur hadisine atıfta bulunmaktadır. İhvân üyeleri tarafından öğrenci meclislerinde bir zamanlar sıklıkla sahnelenen⁵⁰ piyesteki bu ifade hiçbir yerde, Kardâvî nazarında sondan bir önceki sahnedeki kadar net/etkileyici değildir. Bu sahnede İbn Cubeyr, isyana katılmakla küfre düştüğünü itiraf etmeye çağrılmakta ve Kardâvî ona, bu makalenin geri kalan kısmında da görülen sürekli iktibasta bulunduğu bir başka meşhur hadis "Bizim dinimiz sadece marufa itaat etmeyi onaylar; [Alah'a] isyan emredildiği yerde itaat etmekle yükümlü değiliz"e atıfta cevap vermektedir. Sonrasında İbn Cubeyr gönül rahatlığıyla infazına gider.⁵¹

Oyunun açık bir şekilde Kardâvî'nin kendisine işaret eden bazı yönleri mevcuttur ve elbette Kardâvî'nin hukuk geleneğindeki konumuna yönelik kendi anlayışı, Arap İsyanlarının ortaya çıktığı andan itibaren onu bu isyanlara karşı aktif bir şekilde tavır alma mecburiyetine itmiş görünüyor, zira kendisi ve *ulema* sınıfından meslektaşları daima dinî ve siyasî alanlar arasında bir ayırım olduğu fikrini ve Arap laiklerin "dine siyaset, siyasete dini karıştırmama"⁵² şiarını reddetmişlerdir. Mesela 2009'daki *Cihad Fıkhi* çalışmasında, kendisine göre bölgenin polis devletlerinin kuklası olmaktan çok öte bir işlev

⁴⁹ Yusuf Kardâvî, 'Âlim ve-tâğiye (Kâhire: Dâru'l-irşad li't-tiba'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1968). Pedagojik amaçlar açısından literatürün bu kullanımını ayrıca Kardâvî'nin selefleri tarafından yazılmış çalışmalarda da görülmektedir. Örnek için bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Rida's Muhawarat al- muslih wa'l-muqallid (1906), Islam and Christian-Muslim Relations 12 (2001) 93-104.

⁵⁰ Tammam, "Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers" 10.

⁵¹ Kardâvî, 'Âlim ve-tâğiye 48. Ayrıca bkz. Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Routledge, 2002 [1987]) 58-9.

⁵² Kardâvî "Şayet İslâm insanın yaşamının sadece bir kısmı ile mesul olursa, insan yaşamını geliştirmek mümkün olmaz [...] Okul, üniversite, mahkeme, televizyon, gazetecilik, tiyatro, sinema, pazar ve sokaklar sekülerizme (terkedilirken) İslâm'ın [sadece] cami için olması mümkün değildir." yazmaktadır. Yusuf Kardâvî, ed'Din ve's-siyase (Kâhire: Daru'ş-Şuruk, 2013 (2997)) 70.

gömeyen akranı âlimleri küçümsemekten başka bir şey yapmamıştır.⁵³ Onların ve (kendisinin) vazifelerinin kamu sahasına müdahale etmek ve halk adına zâlim yöneticilere karşı konuşmak olduğunu ileri sürmüştür:

[Bu yöneticilerin] küfrünü beyan edecek bir fetvayı kim verecek? Sahih hadiste tanımlandığı üzere küfrü kim açığa çıkaracak?⁵⁴ Kadılar ve fetva verme yetkisine sahip resmi mekanizmaları kendi ellerinde bulundurduklarında onların irtidadına kim karar verecek? Bu kimseler arasında özgür olan âlimleri, genel Müslüman iradesi ve kamunun İslâmî bilinci dışında yönlendirecek (hiç bir şey) yoktur.⁵⁵

İsyanlar Tunus'dan Mısır'a sıçradığında, Kardâvî, protestolara aktif bir şekilde İslâmî bir meşruiyet kazandırmayı ve protestoculara evlerinde oturma çağrısında bulunan karşıt Ezher uleması tarafından verilmeye başlanan fetvalara karşılık vermeyi amaçlamıştır. Mısır Baş Müftüsü Ali Cum'a'nın verdiği fetva örneğinde olduğu gibi bu karşı fetvalar, İslâm hukuku geleneği tarihinin alenen küfre düşmedikleri sürece adaletsiz bir yöneticiye itaati devam ettirmeyi savunarak sükûnet çağrısı yapan örneklerinden istifade ederken,⁵⁶ Kardâvî

⁵³ Yusuf Kardâvî, Fıkhü'l-cihad: Dirâse mukârane li-ahkâmihi ve-felsefetihi fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne 2 Cilt (Kâhire: Mektebetü vehbe, 2010 [2009]) 1:205.

⁵⁴ Kardâvî hadisin Sahîh-i Buhâri'de bulunan 'Ubade b. es-Samit'in "Muhammed sağlığımızda ve hastalığımızda, zor ve kolay zamanlarımızda yöneticinin (emirlerini) dinleme ve onlara riayet etme, hakkımızı bize vermese bile ona itaatkar olma ve hakkını verme, apaçık bir küfür içinde olmadıkça ona karşı savaşmama hususunda bizden biat aldı." versiyonuna atıfta bulunmaktadır. Kardâvî'nin makalede bu hadise tekrar ancak çok farklı bir bağlamda atıfta bulunduğunu göreceksiniz. Hadis yanı zamanda (diğer kaynaklar arasında) Yahya en-Nevevi'nin (ö. 1277) Riyâzu's-sâlihîn çalışmasında da bulunabilir, <http://sunnah.com/riyadussaliheen/1/186> (21 Ekim 2013).

⁵⁵ Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 22.

⁵⁶ Bu noktada daha fazla bilgi için bkz. Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981); Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004); Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011 [2001]). Aria Nakissa'dan alıntılanmıştır, Aria Nakissa "The Arab Spring and the Dynamics of Contemporary Islamic Legal Discourse: The Fiqh of Revolution" (yayımlanmamış makale) 2. Na-

ve UMAB'daki taraftarları, İslâm hukukunda kışkırtıcı bir tarzla “devrim fikhî” olarak tabir ettikleri tamamen yeni bir alan kavramsallaştırması yapmaya çalışmışlar.⁵⁷

Aria Nakissa, genel hatlarıyla *devrim fikhî*nin ortaya çıkışına yönelik incelemesinde süreci, “ikinci alt başlık” olarak yeni bir *fikhî* sahası yaratarak âlimlerin kendi özgün ve faydacı muhakemelerini hukuk geleneğinin kavramsal çerçevesine dâhil etme çabası olarak tanımlamıştır. Yenilikçi Reşid Rıza'nın (ö. 1935) daha önce göstermiş olduğu gayretlerden hareketle yeni bir *fikhî* sahası yaratmanın amacı bir *âlime*, İslâm hukuk geleneği yapılarının ahlaki değeri ve otoritesini muhafaza ederken, subjektiflik eleştirilerini boşa çıkararak birbiri ile çatışan hukuki kuralların hafifletilmesine yahut ortadan kaldırmasına geçit vermektir.⁵⁸ Yeni bir *fikhî* sahası yaratma süreci Kardâvî'ye, “şayet söylemlerin

kissa'ya bilhassa bu müsveddenin ilk taslağını görmeme müsade ettiği için müteşekkirim.

⁵⁷ Kamu profili ve konumunu devam ettirmeye katkısı bulunmada bağlantılarının sarfettiği çabanın yanı sıra burada yine Kardâvî'nin işte kendi reklamını yapma becerilerini görebiliriz. QFIS's Kardâvî İslâmî Ortayol ve Yenilenme Merkezi'nin (Merkezü'l-Kardâvî li'l-vasatiyyeti'l-İslâmîyye ve't-tecdîd) yöneticisi Muhammed Halife Hasan ve öğrenci grubu üyelerinin desteğiyle Kardâvî, Mısır isyanını destekleyen basın açıklamaları ve fevalarının hepsini ayrıntılı bir şekilde ele alan 25 January Revolution of a People: Shaykh al-Qaradawi and the Egyptian Revolution çalışmasını hızlı bir şekilde yayımlayabilmiştir. Benzer şekilde Mübarek'in ayrılışının ardından destekçileri, onun yükselmekte olan itibarını sağlamlaştırıp eleştirileri saptırma teşebbüsünde bulunmak suretiyle yerel Mısır medyası ve internet ortamında üretkendiler. Örnek için bkz. Amani Majid, “Kardâvî: la 'Alaka li bitanzîmi'l-İhvân,” el-Ehram, 21 Şubat 2011, <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=434717&eid=1734> (30 Ekim 2011); Wahid 'Abd al-Majid, “Kardâvî... ve'l-İslâmü's-sevri,” el-Mısır el-Yevm, 7 Mart 2011, <http://www.almasryalyoum.com/News/Details/207021> (30 Ekim 2011).

⁵⁸ Nakissa, “The Arab Spring and the Dynamics of Contemporary Islamic Legal Discourse”. Nakissa, Reşid Rıza'nın ibadat ve muamelat arasındaki ayrımının, “İslâm hukuku(nu) farklı sahalara bölmesi”ne olanak tanıdığını ve Wael Hallaq'ın ifadesiyle “bir hukuk teorisi ve felsefesi olarak maslahanın bizatihi varlığını devam ettirebileceği bir kapsama kadar” maslahanın faydacı olanaklarını özerkleştirmeye yönelik daha geniş kapsamlı bir çabasının sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Wael Hallaq, A History of Islamic *Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-*

(ki burada *fikhî* söylemler diyebiliriz) inandırıcı olması gerekiyorsa dikkat edilmesi gereken yeni kavramsal ve kurumsal şartları” yeniden üretme ve muhaliflerinin Mübarek rejimini destekler mahiyette verdiği fetvalara amirane bir tavırla karşı çıkma imkânı sağlamaktadır.⁵⁹ Öyleyse, Cum'a, meseleyi ele alışında normalde meşru barışçıl protestoların fitneye sebebiyet vereceğinden hareketle gayr-ı meşru kılınmasını hükme bağlamak için malum hukuki “*sedd-i zerai*” ilkesini kullanmıştır; nitekim “Mısır gençliğine diyorum ki hepinizin geri çekilmesi vaciptir (...), (rejimin) meşruiyetiyle mücadeleye girişmeniz haramdır, haramdır, haramdır! An itibariyle ülkenin menfaatlerine olmayan bu *fitneye* sebep olmaktan suçlusunuz.” sözleriyle düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun aksine, Kardâvî ilkesel olarak *sedd-i zerâi* mefhumuna yönelik desteğini onaylarken, protestoların meşru amaçlarının fitne potansiyalini kat kat aştığını ileri sürmüştür:

fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 215. Ayrıca bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966); David L. Johnston, “An Epistemological and Hermeneutical Turn in Twentieth-Century *Usul-Fiqh*” *Islamic Law and Society* 11:2 (2004) 233-82 (28-34). Kardâvî'nin Rıza'nın yenilikçiliğine karşı minnettarlığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Johnston, “Yusuf al-Qaradawi's Purposive *Fiqh*: Promoting or Demoting the Future Role of the *Ulama*?” Adis Duderija (ed.) *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Muslim Reformist Thought: An Examination* (New York: Palgrave Macmillan, yayıma hazır 2014); Zaman, *Modern Islamic Thought* 108-18, 148-52, 279-81; Ana B. Soage, “Rashid Rida's Legacy” *The Muslim World* 98 (2008) 1-23.

⁵⁹ Asad, *Genealogies* 210. Bu doğrultuda, UMAB'deki meslektaşları ayrıca Kardâvî'nin faydacılığının *kavâidü'l-fıkhiyye* ile nasıl inşa edildiğini ve Kardâvî Merkezi'nin, neredeyse elli bin dolar tutarındaki ilk ödülüyle, aynı doğrultudaki diğer çalışmalara teşvik edecek bir rekabeti nasıl organize ettiğine dikkat çekme çabası sarfetmişlerdir. Bkz. “The Arab Spring”; Wasfi Abu Zayd, *Kardâvî...el-İmamü's-sâir: Dirâsetü tahliyye usûliyye fî me'âlim ictihâdihi li's-sevrati'l-Mısriyye* (Kâhire: Sultan li'n-neşr, 2011) özellikle 80-99; *Qaradawi.net*, “İtlâku ca'ize el-Kardâvî el-'alemiyye li'd-dirâsetü'l-İslâmiyye”, 22 Ocak 2012, <http://www.qaradawi.net/news/5526-2012-01-22-10-58-44.html> (22 Aralık 2013).

Şayet bu protestolar, şeriatın yürülüğe konması, meşru temellerden yoksun şekilde içerde tutulan mahkumların özgür kılınması, sivil vatandaşların askeri mahkemelerde yargılanmasının durdurması, yöneticiye mutlak güç veren olağanüstü halin kaldırılması çağrısında bulunma; yahut meşruiyeti hiçbir şekilde sorgulanamayacak olan ekme, yağ, şeker, gaz gibi şeylere ulaşmak gibi amaçları yahut diğer amaçları elde etmek için kullanılsa, o zaman hukuk âlimleri [bu gösterilere] cevaz verme konusunda şüphe duymazlar.⁶⁰

Protestoculara yönelik bu desteğine binaen Kardâvî, Mübarek'in istifasından sonra Tahrir Meydanı'ndaki ilk Cuma namazını kaldırmak için doğal bir seçim görünmüştü. Bununla birlikte Kardâvî, kendi hatıratında, Kâhire'ye dönüşünün basit şekilde kendiliğinden gelişen bir karar olmadığını, aslında, kendisi, Doha'daki çalışma arkadaşları, Muhammed Baltacı (d. 1963) ve İsam el-Aryan'ın (d. 1954) aralarında bulunduğu Mısır İhvânü'l-Müslimîn üyelerinin yanı sıra, mevcut Katar Emiri Tamim b. Hamed es-Sânî'nin (d. 1980) ilk kuzeni olup bir zamanlar uzaklaştırdığı organizasyonun yeni başkanı Hamed b. Samir es-Sânî'nin de aralarında bulunduğu el-Cezire yönetiminin en dikkat çekici şahsiyetlerinin⁶¹ dâhil olduğu kişilerle istişareleri kapsayan daha karmaşık ve itina ile planlanmış bir medya olayı gibi görüldüğünü belirtmektedir.⁶²

Aslında, Mısır İsyancıları zarfında, el-Cezire'nin canlı ropörtajlarını, *Şeriat ve Hayat* programını ve Doha Ömer b. el-Hattab camisindeki Cuma hutbele-

⁶⁰ Bu iki alıntı Nakissa, "The Arap Spring."den alınmıştır. Nakissa'nın buradaki tercümelerini tercih etmemle birlikte, iki ifade 'Ali Jum'a, "Makta' Savti li'l-Mufti 'Ali Jum'a esnâe's-sevra,"da bulunabilir. Bkz. Youtube, 25 October 2011, http://www.youtube.com/watch?v=hzf_79q9fKo (30 Kasım 2013); Yusuf Kardâvî, "Şeriatü'l-mudâharatü's-silmiyye," Qaradawi.net, 28 Kasım 2013, <http://qaradawi.net/fatawaahkam/30/4929-2011-08-08-17-10.html> (30 Kasım 2013).

⁶¹ Kardâvî, 25 *Yunayir Sevreatü Şa'b* 10-4. el-Cezire'nin önceki Filistinli yöneticisinin 2011'de Katar kraliyet ailesinin bir üyesiyle değiştirilmesi, Emir adına daha büyük bir editoryal kontrolü uygulayacak bir hareket olarak görülmüştür.

⁶² Muhammed Baltacı, İhvân ile irtibatlı Özgürlük ve Adalet Partisi'nin Genel Sekreteri olup, 3 Temmuz devrimi sonrası 29 Ağustos 2013 tarihinde tutuklanmıştır. 'İsam el-'Aryan Özgürlük ve Adalet Partisi'nin başkan yardımcısı olup, 30 Ekim 2013 tarihinde tutuklanmıştır.

rini yayımlaması,⁶³ ülke içinde Mübarek rejimine destek veren muhalifleriyle arasında göze çarpan bir zıtlık oluşturarak Kardâvi'ye kanal izleyicileri nezdinde halkların demokrasi ve saygınlık isteklerine destek vermek üzere yanlarında duran bir *âlim* imajı yansıtacak bir platform sunmuştur. Elbette çoğu gözlemci, Katar'ın Mübarek karşıtı göstericilere açık destek vermesini ülkenin (Mübarek rejimini coşkulu bir şekilde destekleyen) Suudi Arabistan'a olan daha önceki bağlılığından daha bağımsız bir dış politikaya doğru geniş bir eksen kayması yaşamasının bir parçası olduğunu düşünüp, el-Cezire kanalını kurmasını da kendi dış politika gündeminin anahtar bir unsuru olarak değerlendirmiştir. Bu durum, 2003 Körfez Savaşı ve bir tehdit unsuru olarak görülen Saddam Hüseyin'in iktidardan uzaklaştırılması esnasında Suudi Arabistan'ın emniyet şemsiyesine olan bağlılıklarından uzaklaşmayı da içermektedir.⁶⁴ Bunun yerine Katar şimdilerde, bağımsız bir devlet olarak devam eden varlığının güvenliğini (en dikkate şayanları Amerika ve Avrupa Birliği olan) dış güçlerle ilişkilerini geliştirmekle garanti altına almanın yollarını aramaktadır.⁶⁵ İran'dan geleceği algılanan tehditten ötürü hala endişe duyduğu halde,

⁶³ Gilles Keppel'in düşüncesine göre, bu hutbeler "Arap dilindeki Sünnî hutbelerin tonunu dünya ölçeğinde ayarlamaktadır." Gilles Kepel, *Bad Moon Rising: A Chronicle of the Middle East Today* (çev. Pascale Ghazaleh) (London: Saqi Books, 2003) 60.

⁶⁴ Kardâvi'nin, 1991'deki "fetva savaşı" denilen dönem zarfında, Suudi Arabistan'ın NATO birliklerinin Yarımada'ya girmesine müsaade etmesini kesin bir şekilde desteklemiş olması, Arap yarımadası dışından İslâmcı taraftarlarının şaşkınlık yaşamasına sebebiyet vermiştir. Yvonne Yazbeck Haddad, "Operation Desert Storm and the War of Fatwas" Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick & David Powers (eds.) *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) 297-309 (9).

⁶⁵ Bu siyasetin diğer yönü Katar'ın kendisini, sadece entelektüel değil aynı zamanda ABD karşıtlığı militancılığına karşı faaliyet gösterme amacı güden ABD dış politikasını yaygınlaştırarak nedeni olduğu farzedilen İslâm geleneğinde daha kapsamlı bir teolojik değişikliği desteklemekle teolojik dinamizmi merkezi konuma yetleştirmiş olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. David H. Warren, "Doha – The Center of 'Reformist Islam'? Considering Radical Reform in the Qatar Context: Tariq Ramadan and the Research Center for Islamic Legislation & Ethics (CILE)" *Maqasid Al Shariah*; Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation" *Public Culture* 18:2 (2006) 323-47.

bölgedeki son isyanlardan önceki çoğu karışıklıkta (Darfur, Lübnan vs) Katar'ın arabuluculuk teşebbüsleri bu bağlamda değerlendirilmiştir.⁶⁶ Libya'daki isyanlar bir iç savaşa doğru kayarken, Katar'ın "yumuşak gücü" vasıtasıyla sahip olduğu önemi kanıtlama hamleleri, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 1973 nolu kararı akabinde NATO ile birlikte açık askeri müdahale halini almıştır. Bu noktada, (yurtdışındaki Libyalılar arasında en etkili âlimlerden biri olduğu kabul edilen) ve Katar yetkilileri ile Libya'daki İhvân ile bağlantısı olan milis kuvvetler arasında aracı bir anahtar olarak görev yapan Libyalı öğrencisi Ali es-Sallabi örneğinde olduğu gibi, Kardâvî çevresinde yetişmiş siyasî göçmenlerden oluşan İhvânü'l-Müslimîn ağının oldukça faydalı olduğunu kanıtlamıştır.⁶⁷

⁶⁶ Lina Khatib, "Qatar's foreign policy: the limits of pragmatism" *International Affairs* 89:2 (2013) 417-41; Mehran Kamrava, "Mediation and Qatari Foreign Policy" *Middle East Journal* 65:4 (2011) 539-56; Shawn Powers, "The Geopolitics of the News: The Case of the Al Jazeera Network" (University of Southern California: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009); Shawn Powers & Eytan Gilboa, "The Public Diplomacy of Al Jazeera" Philip Seib (ed.) *New Media and the New Middle East* (New York: Palgrave Macmillan, 2009) 53-77; Kristian Coates Ulrichsen "Qatar: Emergence of a Regional Power with International Reach," e- *International Relations*, 23 Ocak 2012, <http://www.e-ir.info/2012/01/23/qatar-emergence-of-a-regional-power-with-international-reach/> (12 Ekim 2013); Steven Wright, "Foreign Policies with International Reach: The Case of Qatar" in David Held & Kristian Coates Ulrichsen (eds.) *The Transformation of the Gulf: Politics, Economics and the Global Order* (London: Routledge, 2011) 296-312; Guido Steinberg, "Katar und der Arabische Frühling: Unterstützung für Islamisten und anti-syrische Neuausrichtung," *Stiftung Wissenschaft und Politik*, Şubat 2012, http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A07_sbg.pdf (1 Ekim 2013). Ayrıca, Katar'ın Suudi Arabistan'dan bu ayrışması, kısmen, Arabistan'ın Katar iç işlerine müdahalesinin farkedilmesi, 1995'te Emir'in babasına karşı bir devrimi desteklemesi ile harekete geçirilmiş ve hatta tartışmalı sınır bölgelerindeki silahlı çatışmaları desteklemesiyle Katar'ın orada önemli bir askeri varlık tesis etmesi için Amerika'yı teşvik etmesine ilave bir etken olarak görmüştür. Allen J. Fromherz, *Qatar: A Modern History* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2012) 92-3.

⁶⁷ Steinberg, "Katar und der Arabische Frühling" 5; Khatib, "Qatar's foreign policy" 7. Aslen Bingazi'li olan el-Sallabi, 1999'dan beri Doha'da sürgünde yaşamaktadır

Kardâvî'nin Libya çatışmasıyla ilgili kendi müdahalesi, 21 Şubat 2011'de el-Cezire'de canlı bir röportaj anında verdiği bir fetva şeklinde ortaya çıkmıştır. Hukuki açıdan bağlayıcılığı olmamakla beraber, müftü, bir fetva verirken “Allah adına konuşmaktadır.”⁶⁸ Nitekim fetva “kendi zamanlarının zihinsel ve ahlaki evrenini [çember içine alıp], makul, meşru ve doğru olanın sınırları çevresinde daima dengeyi sağlayarak” bu yeni toplumsal bağlamdaki hukuk geleneği normlarının hayata geçirilme denemesini yansıtmaktadır.⁶⁹ Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Kardâvî'nin şu sözleri çarpıcıdır:

Bu fetvayı, Muammer Kaddâfî'yi öldürebilecek kumandanlara ve askerlere, bunlar arasından onu kurşunla vurup, ülkeyi ve [Allah'ın] kullarını ondan kurtarabilecek herhangi bir kimseye veriyorum: Bunu yapın! Zira bu adam insanların kökünü kazımak istiyor. Kanaatimce, ben insanları koruyor ve bu fetvayı veriyorum: Bu zikrettiklerim arasında bir kurşunla onu vurabilecek ve bizi onun zulmünden kurtaracak, Libya'yı ve onun yüce halkını bu adamın kötülüğünden kurtarabilecek kim varsa, bunu yapın!⁷⁰

Kaddâfî rejimi diğer *ulema*dan beyhude destek çağrısında bulunmuşken, Kardâvî'nin UMAB'deki meslektaşları derhal onun tavrını destekleme çabasına girişmişlerdir.⁷¹ Bu makale açısından önemli olan husus, Mısır'ın durumunda olduğu gibi, Kardâvî'nin burada, fetvasının inşasını hukuk geleneğinin sükûnet çağrısı yapan örneklerinden istifade ederek hazırlaması ve bunda yine

(şahsi web sayfasına <http://www.alsallaby.com/> adresinden ulaşılabilir). Fakat bununla birlikte, Kardâvî ve İhvânü'l-Müslimîn'in Katar kolunun lideri Jassim Sultan arasında yakın bir ilişki yok gibi görünmektedir ve bu durum 1999'da İhvân'ın Katar şubesinin tek taraflı olarak fesh edilmesinden anlaşılabilir. Kristan Diwan'a bu noktadan ötürü minnettarım.

⁶⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: One World, 2002).

⁶⁹ Skovgaard-Petersen, *Defining Islam* 13.

⁷⁰ Yusuf Kardâvî, “Fetva eş-Şeyhi'l-Kardâvî fi katli'l-Kaddâfî,” Youtube, 22 Şubat 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=6qQ8eJUwxXs> (20 Ekim 2013). Michot, “The fatwa” 2.

⁷¹ Emad Mekay, “Too Late, Qaddafi Seeks the Aid of Muslim Clerics,” *New York Times*, 3 Mart 2011, http://www.nytimes.com/2011/03/03/world/africa/03iht-M03-FATWA.html?_r=0 (04 Ekim 2013).

özellikle yaratıcı olmasıdır. Müteakip Cuma hutbesinde şu ifadelerle hukuki muhakemesine açıklık getirmiştir: “Muvazanat, ma‘alat ve evveliyat fikhından hareketle biz bir kavmin necatı için bir kimseyi kurban ediyoruz”.⁷² Kardâvî’nin yeni faydacı muhakemesinin, “*devrim fikhı*” adında yeni bir *fikh* sahası düzenlemesinden farklı olmayacak bir şekilde, hukuk geleneği çerçevesinde bilinçli olarak inşa edildiği düşünülebilir. Fakat Kardâvî’nin söylemi, tamamen teamülün dışına çıkmaz ve o yine İbn Cübeyr’in dilinden emirlere riayet eden Libya ordusunun Tanrı’ya karşı “itaatsizlik (masiyya)” eylemi içerisinde olduğu ifade eden hadise atıf yapar.⁷³ Benzer şekilde Libyalı asilerin şehitliğini onaylamada, Kur’an’ın 3:169. âyetine atıf yapmıştır: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler. Rableri katında Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”⁷⁴

Aslında, Kardâvî’nin söylemine dayanak yapmaya çalıştığı eski örnekler, tamamen modern örneklerdir. Kardâvî’nin, Kaddâfî’nin eylemlerini tanımlamak üzere (sınırları aşan bir kimse, asi anlamındaki) *بغى* fiilini kullanımı başkaldırının meşruluğu konusundaki klasik tartışmalardan değil,⁷⁵ aksine Reşid Rıza’nın meşhur Kur’an tefsiri *Tefsirü’l-Menâr*’dan çıkarılmış görülmek-

⁷² Michot, “The fatwa” 2. Fikhu’l-evleviyât aslında Kardâvî’nin daha önceki çalışmalarından birisinin başlığıdır. Bkz. Yusuf Kardâvî, *fi Fikhi’l- evleviyat: Dirâse cedîde fi dav’i’l-Kur’ân ve’s-sünne* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995).

⁷³ Söz konusu hadis şudur, “Yaratana isyan edilen yerde yaratılana itaat yoktur, itaat ancak iyi olanadır.”

⁷⁴ Michot, “The fatwa” 9.

⁷⁵ Michot’un tercümesinde, Kardâvî’nin ifadeleri “(Allah’a) karşı (O’nun) kullarına kötülük, adaletsizlik ve zulümde bulunan itaatsizlik içinde olan bu adama (Kaddâfî) itaat etmeye izni yoktur.” şeklindedir. Michot, “The fatwa” 9. Michot, *بغى على* tabirini “zulüm” olarak tercüme etmiş olsa da buradaki tahmin Kardâvî’nin kendi anlamlandırmasında Rıza’nın tefsirinden istifade ettiği ve *بغى على*’nin aslında “karşı koymak” yahut “ bir antlaşmada sınırı aşmak” anlamında çevrilebileceği yönündedir. *بغى* fiilinin bir sınırı aşmak anlamını ima eden kullanımı ayrıca Medine Sözleşmesi’nde bulunmaktadır. el-Fadl, *Rebellion* 37. Kardâvî’nin Medine Sözleşmesi yorumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Warren & Gilmore, “One Nation under God?”

tedir.⁷⁶ Yaygın terminolojide “İsyan ayeti” (49:9) olarak tabirlendirilen âyetin tefsirinde,⁷⁷ Rıza bu âyeti geçmiş örnekler uyarınca bir yöneticiye karşı başkaldırı şeklinde yorumlamak yerine, ilk olarak aslında isyankar olanın *yönetici* olabileceği fikrini varsaymaktadır.⁷⁸ Michot’un kendi yorumuna göre, öyleyse hukuk geleneği ve Kardâvî açısından mesele, “yöneticiye karşı bir başkaldırı” olmayıp, aksine yöneticinin halka karşı bir isyanı olmuştur; yahut, daha doğrusu, onların yorumuna göre, “bir rejime karşı silahlı isyanda bulunan bir halk olmayıp, - mesela barışçıl gösterilerden ötürü - halka kıyımında bulunmaya başlayan bir rejim söz konusu olduğunda, o iktidar meşruluğunu kaybeder ve bu durumda din âlimleri, inananları savunmak için müdahale etmek zorunda kalır.⁷⁹

⁷⁶ Tefsir’in yazarı hususunda çok az bir tartışma söz konusudur. Bununla birlikte Reşid Rıza ve Muhammed Abduh (ö. 1905) tarafından yazıldığına inanılmaktadır. Mevcut akademik çalışmalar ışığında, Abduh’un erken ölümü göz önünde bulundurulduğunda, Rıza’nın Tefsirin müellifliğinde, aslında itibar edildiğinden çok daha fazla yaratıcı bir rol oynadığı daha kabul edilir bir hal almıştır, nitekim Jane McAuliffe’nin, Jacques Jomier’in orijinal ifadesiyle hemfikir olduğu yönlendirici ifade şu şekildedir: “Çalışmanın temelinde kesin olarak Reşid Rıza’nın olduğu yönündedir.” Jane D. McAuliffe, *Qur’anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 1991) 79; Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar: tendencies modernes de l’exegese coranique en Egypt* (Paris: G-P. Maisonneuve, 1954) 51.

⁷⁷ Âyet şu şekildedir: “Şayet inananlar arasında iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı sınırı aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın.” el-Fadl, *Rebellion* 37-61. el-Fadl’in âyetü’l-hirâba (5:33-34) üzerine tartışması aynı bölümde bulunabilir.

⁷⁸ Rıza’nın buradaki düşüncesi “şayet yönetici, İslâm’dan saptırırsa o vakit yöneticiye karşı isyan zaruridir” iddiası temelindedir. Muhammad ‘Abduh & Reşid Rıza, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm eş-şehîru bi’tefsîri’l-menâr* 12 Cilt (Kâhîre: Dârü’l-menar, 1974 (2.baskı)) 6:366-8.

⁷⁹ Nitekim, Kardâvî bu ayeti şu şekilde değerlendirmiştir: “[Kaddâfî’nin] Libya’nın tamamını kendi uğruna ateşe verme ihtimali yok değildir. Zira şunu söylemiştir: ‘Kanımın son damlasına kadar, silahımdaki son fişeğe kadar ve askerlerimin sonuncusuna kadar savaşaçağım!’ [...] O biyolojik, kimyasal, herhangi kitle imha silahlarının kullanımını umursamayacaktı!” Michot, “The fatwa” 2-4.

Burada dikkat çekici husus, Kardâvî'nin yaratıcılığının kendisinin isyanlardan önceki düşüncesinden bile bariz bir kopuşu içermesidir. *Cihad Fıkhı* çalışmasında, Kardâvî “mürtet rejimlere” dahi barışçıl yollarla direnilmesi ve değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmüştü.⁸⁰ Şiddet yanlısı aşırı grup olan el-Cemaatü'l İslâmîyye 2002'de şiddetten vazgeçtiklerinde, atıf yaptıkları en önemli âlim Kardâvî idi, ki o doğal olarak bu hareketi takdir etmişti.⁸¹ Mısır isyanı ve Libya iç savaşı açıkçası Kardâvî için geçmiş örnekleriyle kıyaslanamaz yeni radikal bir bağlamın ürünüydü. Önemli ölçüde, Kardâvî'nin destekçilerinin ve takipçilerinin ezici çoğunluğunun çıkarları ve amaçlarının Mübarek ve Kaddâfî'nin gitmelerini dilemekte müttefik oldukları gerçeği,

⁸⁰ Kardâvî bu rejimleri “İslâm'ın yetkili ve düzenleyici bir dayanak olduğuna inmayan, onu bir yasa kaynağı olarak kabul etmeyen, ayrıca görüşlerine, toplumsal ve kültürel değerlerine kanaat getirmeyen” yönetim şekilleri olarak tanımlamaktadır. Kardâvî, *Fıkhü'l-cihad: dirâse mukârane li-ahkâmihi ve-felsefetihi fi dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne* 2 Cilt (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009) 2:1187-9. Bununla birlikte, Kardâvî'nin çoğu çalışmasında, ifade ettiği soyut normlar ve bilfiil hayata geçirilmeleri arasında belli bir uyumsuzluk olduğu sıklıkla görülmüştür. Mesela, 1988'de Kâhire'nin Ayn Şems bölgesinde Mısır rejimi tarafından özellikle şiddetin arttırıldığı bir dönemde, Ezher, rejimin uyguladığı bu şiddet müdahesini açık bir şekilde desteklerken, Kardâvî ve meslektaşı Muhammed el-Gazali (ö. 1996) keza “rejimin niyetine inanıyoruz ve rejimin Mısır'a olan inancına güveniyoruz” beyanında bulunmuş ve Kur'ân ve Sünnetin “doğru yolda sapmaya engel olmak için, ne sorumsuzca imansızlık ithamı içeren, ne de acelece herşeyi mahveden yenilik öngören, açık yollar şart koştuğunu” ileri sürmüşlerdir. Baker, *Islam Without Fear* 83-9. Bu noktadan ötürü Mohamamad Fadel'a minnettarım.

⁸¹ Krämer, “Drawing Boundaries” 33 dipnot 66. Kardâvî'nin *Fıkhü'l-cihad* çalışması ve ayrıca önceki çalışmalarıyla aslında inandırmaya çalıştığı bu “tekfiri” gruplar yahut “dünyaya karşı savaş çağrısında bulunanlardı”. Kardâvî'ye göre aşırıcılığın kökenleri rejim baskısında yatmaktadır ve Kardâvî *Zâhiratü'l-guluvv fi't-tekfir* başlıklı çalışmasında “bu (aşırıcılık) düşüncesinin ancak fikirler vasıtasıyla sürdürülebileceğini” ileri sürmüştür ve bunun üzerine Tammam, Kardâvî'nin “yirmi yıldır İslâmî hareketlere zarar veren bu fenomenden İhvân'ın saflarını korumada muazzam derecede etkili olduğunu” ileri sürmüştür. Yusuf Kardâvî, *Zâhiratü'l-guluvv fi't-tekfir* (Kâhire: Dâru'l-itisam, t.y.) 18; Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 7. Bu açıdan özellikle ihtilafı bir istisna, İsrail ile ilgili olup, Kardâvî bu özel bağlamda “intihtar saldırısı”nın meşru bir taktik olduğunu savunmuştur. Bkz. Zaman, *Modern Islamic Thought* 271-81.

Kardâvî'ye, "Ümmete bir devrim fikhî sunma fırsatından ziyadesiyle istifade etmek amacıyla"⁸² kamu sahasına müdahale etme stratejisini kesin olarak mümkün kılmıştır. Bunun beraberinde, Bahreyn ve Suriye ile devam eden isyanlar, Kardâvî'nin oldukça farklı bir şekil alana müdahale etmesiyle çok daha karmaşık bir öneri sunmuştur.

IV. Bahreyn ve Suriye'de Mezhepçilik ve Cihad

Kardâvî'nin Kâhire'ye dönüşü ve Kaddâfî'ye karşı vermiş olduğu fetvası, gerek uluslararası gerek yerel Arap medyasında bir dizi destek verici yahut endişe duyan bakış açılarıyla geniş çapta haber edilirken, Bahreyn ve Suriye'de başgösteren isyanlarla birlikte, Kardâvî'nin siyasî açıdan bağımsız bir şahıs olarak (el-Cezire'nin imajı gibi) itina ile işlenen imajı büyük ölçüde değer kaybetmeye başlamıştır. Bu makalenin amaçları açısından, zikredilen bu iki isyan, kendilerinden önceki isyanlardan geniş ölçüde Şiî nüfusa sahip olmaları nedeniyle önemli ölçüde farklıydı⁸³ ve burada çarpıcı olan husus Kardâvî'nin bilfiil olarak onların mezhepçi tabiatlarını kışkırtmaya yönelik katkısıydı. Bahreyn isyanı, protestocuların 15 Şubat 2011'de Bahreyn'in İnci Meydanı çevresinde toplanmalarıyla başlamıştır. Emsallerine benzer bir yön alarak, polisin olayları zaptetmeye çalışması çok daha geniş gösterilere sebebiyet vermiştir. Giderek artan gösteriler ve baskı çemberi daha acımasız bir hal aldığında, Kardâvî'nin UMAB'deki meslektaşlarından, Necefli mümtaz Şiî âlim Muhammed Ali Teşhiri (d. 1944), *Dünya İslâm Mezheplerini Takrip Müessesesi*'nin genel sekreteri sıfatıyla bütün diğer âlimlere yaptığı gibi,

⁸² Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 7.

⁸³ (Sırasıyla nüfuslarının neredeyse %60 ve %15'i temsil ettiği tahmin edilen) Bahreyn'in Şiâ çoğunluğu ve Suriye'nin öncelikle Alevi azınlığı arasındaki bu benzeştirme bir şekilde indirgemeci görünebilirken, bu durum mukayeseli analitik bir amaç oluşturmaktan ziyade yalnızca bulgusal amaçlar için yapılmaktadır. Suriye'deki Alevi azınlık ile hakim 12 İmam Şiîliği arasındaki ilişki siyaseti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Thomas Pierret, "Karbala in the Umayyad Mosque: Sunnite Panic at the 'Shiitization' of Syria in the 2000s," Brigitte Maréchal and Sami Zemni (eds.) *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media* (London: Hurst, 2013) 99-116; Pierret, *Religion and State in Syria*.

Kardâvî'yi de Bahreyn'deki ayaklanmaya destek vermeye teşvik eden açık bir mektup yazmıştır.⁸⁴ Kardâvî bu isteği reddetmiş ve aksine, 18 Mart 2011'deki Körfez İşbirliği Teşkilatı'nın (GCC) askerleri tarafından Bahreyn'de gerçekleştirilen askeri müdahaleden sadece iki gün sonraki Cuma hutbesinde “Doğrusu Bahreyn Devrimi, ki aslında bu bir devrim değildir, daha ziyade bir mezhep ayaklanmasıdır [...] yani onunla ilgili bir meseledir, bu Sünnîlere karşı Şiâ ayaklanmasıdır, ben Şiâ'ya karşı değilim, taassuba karşıyım [...] isyanı başlatanlar barışçıl değiller, onlar silah kullanıyorlar.”⁸⁵ ifadelerini kullanmıştır.

Bununla birlikte, Kardâvî'nin en fazla tartışmaya sebebiyet vermiş gibi görülebileceği müdahalesi Suriye ihtilafı ile ilgiliydi. 2012 zarfında şiddet daha kötü bir hâl aldığında Kardâvî, tartışmayı açık bir şekilde alevlendirmeye kadar vardırılmamış görünse de, rejimin tavrını öfkeli bir şekilde eleştirmişti. 7 Şubat 2012'de kendisi ve yüzün üzerinde UMAB'den meslektaşlarıyla ortaklaşa verdikleri fetvada, Suriye ordusundaki askerlerden firar edip muhaliflere katılmaya ve Müslüman ülkelerdeki halklardan, “gerek maddi gerek manevi açıdan ihtiyaç duyabilecekleri her şeyle Suriye'deki devrimcilere destek olma-

⁸⁴ Muhammad al-Taskhiri, “Risâlatü Âyetullah et-Taskiri ilâ el-'Alâmeti'l-Kardâvî,” Rohama, 5 Nisan 2011, <http://www.rohama.org/ar/pages/?cid=5217> (accessed 7 October 2013).

⁸⁵ Yusuf Kardâvî, “eş-Şeyhü'l-Kardâvî ve-muzâheratü'l-Bahreyn” Youtube, 19 Mart 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=3tGJvhR0hYg> (7 Ekim 2013). Şubat 2012'de yazarın yürütmekte olduğu alan çalışmasının ilk dönemi zarfında Doha'da Kardâvî'nin meslektaşları ve öğrencileriyle daha anektod içerikli söyleşiler, Kardâvî'nin Bahreyn isyanını destekleyip desteklememe hususundaki kararının UMAB üyeleri arasında gerçekleşen derin tartışmaların ortasından çıktığını, Kardâvî'nin kararını kınamanın sorumluluğunun, isyanı desteklemede Irak iç savaşının mezhepsel şiddetini tekrarlama potansiyalini gören bazı etkili Sünnî Iraklı üyelerin üzerine yıkıldığını resmetmiştir. Çalışmanın ikinci döneminde 6 Şubat 2013 tarihinde yazar ve Kardâvî arasında gerçekleştirilen bir röportaj esnasında, Bahreyn rejimine desteği hakkında daha doğrudan soru yönelttiğimde, Kardâvî açıklama eğiliminde değildi, sonrasında da röportajı kayıt altına alan sekreterlerinden birisiyle, konuşmayı farklı bir tarafa çekti.

ları için” gönüllü komiteler teşekkül etmeleri talebinde bulundular, ki görünen bu rolün hem Katar hem Suudi Arabistan tarafından üstlenildiğidir.⁸⁶

Bu durum 31 Mayıs 2013’te Lübnan sınırı yakınındaki stratejik Kuseyr kasabası mücadelesi sırasında önemli ölçüde değişecekti. Lübnan kökenli Şii hareket Hizbullah mücahitlerinin haber edilen müdahaleleri, dengeyi rejimin lehine bozar gibi görüldüğünde, Kardâvî Cuma hutbesinde “Gücü yeten, nasıl ateş edeceğini bilen, nasıl silah kullanacağını bilen, nasıl kılıç kullanacağını yahut ateş edeceğini bilen (...), gücü yeten herkes kardeşlerine destek olmak için Suriye’ye gitmeli.”⁸⁷ İfadelerini kullanmıştır. Kardâvî, rejimin silah teçhizatını sağladıkları için Rusya’yı “Müslümanların düşmanı” olarak kınarken, öfkesi Hizbullah ve İran üzerinde toplanmış, önemli derecede mezhepçi bir ses tonuyla şunları dile getirmiştir:

Lübnanlı bu adamları bilmiyor musunuz? Allah’ın partisi olarak isimlendiriliyorlar! Allah’ın partisi! Onlar, İblisin (Tağut) partisi! Şeytanın partisi! (...) Kuseyr halkını öldürüyorlar! Erkekleri, yaşlıları, kadınları, çocukları öldürüyorlar! Bu adamların binlercesi İran’dan gelmiştir! Irak’tan gelmiştir! Lübnan’dan gelmiştir! Böylesine çok sayıda ülkeden, bütün Şiâ ülkelerinden gelmişlerdir! - Sünnîlerle ve onların yanında yer alan kimselerle, Hıristiyanlarla, Kürtlerle mücadele etmek için - her yerden geliyorlar.⁸⁸

⁸⁶ Iumsonline “Efta ekseru mieti ‘âlimîn ve-müfekkirin min muhtelifi’t-teyyârati’l-İslâmîyye ve’s-siyâsiyye fi beyâni bi-şe’ni Sûriyye” 7 Şubat 2012, <http://www.iumsonline.net/ar/print.asp?contentID=3766> (16 Ekim 2013). Bu fetva aynı zamanda imza sahiplerinin öncelikle Suudi Arabistanlılar ve Mısırlılar olması açısından, ve Kardâvî’nin temsilen imza attığı devletin Katar olması açısından önemlidir. David Sanger, “Rebel Arms Flow Is Said to Benefit Jihadists in Syria,” New York Times, 14 Ekim 2012, http://www.nytimes.com/2012/10/15/world/middleeast/jihadists-receiving-most-arms-sent-to-syrian-rebels.html?_r=0 (16 Ekim 2013); Ian Black & Julian Borger, “Gulf States Warned Against Arming Syria Rebels,” The Guardian, 5 Nisan 2012, <http://www.theguardian.com/world/2012/apr/05/gulf-states-warning-arming-syria> (16 Ekim 2013).

⁸⁷ Yusuf Kardâvî, “Hutbetü’l-Cum’a li’d-doktor el-Kardâvî 31-5-2013” Youtube, 31 Mayıs 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=QLHXSWCar78> (7 Ekim 2013).

⁸⁸ a.g.y.

Kardâvî, bu konuşmasından sonra, özellikle ilgisini Esad rejiminin desteğinin çoğunu sağladığı Alevi toplumuna çevirmektedir. Tarihsel olarak aynı zamanda “Nusayrîler” olarak bilinen bu mezhep hakkında Suriyeli âlim Takiyuddin b. Teymiyye'nin (ö. 1328) fetvalarını yeniden ifade ederek⁸⁹ “Bütün Nusayrîler hakkında konuşmuyorum, halkların yanında yer alan Nusayrîler de var, fakat onların çoğunluğu, bu grup Şeyhülislam İbn Teymiyye'nin ‘Hıristiyan yahut Yahudilerden daha kâfir olduklarını’ söylediği gruptur ki, onların halkları öldürmeye başladığını görmekteyiz.”⁹⁰ iddiasında bulunmaktadır.

Bu tutumu daha da çarpıcı kılan şey, onun Kardâvî'nin büyük ölçüde halka mal olmuş olan Sünnîler ile Şiâ arasında yine teolojik olmaktan ziyade siyasî birlikteliği sağlamaya yönelik önceki mücadelesinden önemli ölçüde uzaklaşmayı yansıtmadır. Yaron Friedman, İbn Teymiyye'nin Nusayrî/ Aleviler ve diğer heterodoks akımları Hıristiyan, Yahudi ve politeistlerden daha endişe verici ve “daha kâfir” şeklinde mürted olarak tarif etmesinin, en dikkat çeken Nusayrî/ Alevilerin Suriye ve Mısır'ın Memlûk idarecilerine karşı saflarında yer aldıkları Moğollar olan dış güçlere karşı Müslüman halkın birliğini koruma endişesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁹¹ Bunları hatırdı tuta-

⁸⁹ “Zamanının en zeki ve velut Müslüman dinî âlimlerinden birisi” olan İbn Teymiyye, günümüzde Güneydoğu Türkiye’de yer alan Harran’da doğmuş ancak 1296’da Moğol istilalarından kaçmaya zorlanmış ve Nusayrî/Alevi topluluğuna karşı üç fetva vereceği Şam civarına yerleşmiştir. Jon Hoover, “İbn Taymiyya,” Oxford Bibliographies online, 2012, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0150.xml?rskey=HPX03i &result=104&q=> (22 Aralık 2013).

⁹⁰ Kardâvî, “Hutbetü'l-Cuma li'd-doktor el-Kardâvî.”

⁹¹ Yaron Friedman, *The Nusayri-‘Alawis: An Introduction to the Religion, History, and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010) özellikle, 62-4, 187-99, 299-309. Ayrıca bkz. Mona Hassan, “Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya” Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (eds.) *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford:Oxford University Press, 2010) 338-366; Paul L. Heck, “Jihad Revisited” *Journal of Religious Ethics* 32 (2004) 95-128; Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Muslims under Non-Muslim Rule* (Oxford: Interface Publications, 2006); Michot, “İbn Taymiyya’s ‘New Mardin Fatwa’. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?” *Muslim World* 101:2 (2011) 130-81; Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extrem-*

cak olursak, Kardâvî'nin buradaki yorumu ve İbn Teymiyye'den yaptığı alıntı benzer şekilde inançlı Müslümanlar olarak Nusayrî/Alevilerin konumlarıyla daha az alakadar olup, daha çok Suriye iç savaşında siyasi birlik ve desteği harekete geçirmekle alakadar olduğu görünebilir. İlave olarak bu yorum Kardâvî'nin diğer çalışmalarında, basit bir şekilde hukuk geleneğinin *kuffâr* tabirini kullanımını zaman, mekan yahut bağlama dikkat etmeden bütün gayr-ı müslim yani "inanmayanlar"ı kapsayan bir atıf olacak şekilde almadığı, aksine onu münhasıran belli bir zamanda bilfiil olarak Müslümanlarla mücadele eden gayr-ı müslimler manasında anladığı gerçeği ile de desteklenmektedir.⁹²

Suveş Kanalı'nın İngilizler tarafından işgaline karşı mücadele edecek Ezhher gönüllülerinin organizatörü olduğu günlerinden itibaren, Kardâvî'nin külliyatında bulunan ana tema, dış askeri ve kültürel saldırı karşısında savaş hazırlığında olan Müslüman topluluğun birliğini muhafaza ihtiyacıdır.⁹³ Sagi

isms (Beirut: Albouraq, 2012); Denise Aigle, "The Mongol Invasions of Bilad Al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three 'Anti-Mongol' Fatwas" *Mamluk Studies Review* 11:2 (2007) 89-120; Jihad and the Mongols," *Taymiyyan Studies*, <https://sites.google.com/site/jhoover363/taymiyyan-studies/jihad-against-the-mongols> (22 Aralık 2013). Jon Hoover'a bu atıflarından ötürü müteşekkirim. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Aleviler'e ilişkin verilmiş sonraki üç fetva hakkında bir tartışma için bkz. Yvette Talhamy, "The *Fatwas* and the Nusayrî/Alawis of Syria" *Middle Eastern Studies* 46:2 (2010) 175-94.

⁹² Kardâvî'nin kâfir tabirini bu minvalde anlamasının bir örneği fikhu'l-ekalliyedeki söyleminde görülebilir. Bu bağlamda "Müslüman kimse kâfir kimseye varis olmaz" anlamına gelebilecek meşhur bir hadisi ele almaktadır. Günümüzde, bu hadise ekseri Müslüman mühtedilerin gayr-ı müslim akrabalarından miras alamayacağını ileri sürdüğü şeklinde iktibas edilmektedir. Bununla birlikte bu durumda ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'den gelen yorumu takiben Kardâvî bu hadiste geçen kafir tabirinin (aynı zamanda tabi olarak bir bakıma "ihtida eden") ilk Müslümanlar tarafından kendi zamanlarında genç Müslüman topluluğa karşı bilfiil mücadele eden (*el-kafirü'l-harbi*) gayr-ı müslimler anlamında anlaşıldığını çelişkili bir şekilde ileri sürmektedir. Kardâvî, *fî Fıkhi'l-ekalliyeti'l-Müslime* 58.

⁹³ Nadia Wardeh, "Yusuf al-Qaradawi and the 'Islamic Awakening' of the late 20th Century" (McGill University; Unpublished MA Thesis, 2001) 13; Muhammad Qasim Zaman, "Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Dis-

Polka da benzer şekilde, Kardâvî'nin daha önceki evrensel hamlelerinin öncelikle, hem Irak'taki Amerikalılara hem de İsraililere karşı Sünnî-Şîâ birliğini koruma girişiminden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Mesela 2006 yılı İsrail ve Hizbullah arasındaki tartışma zarfında Kardâvî, Şîî hareketin en önemli destekçilerinden birisiydi ve Polka, Kardâvî'nin "Silaha sarılıp Müslüman topraklarını İsraili pisliklerden temizleme yükünü omuzlayan kimseler oldukları sürece, Lübnanlı direnişçilerin Şîî olmalarında herhangi bir sakınca yoktur. Bunlar geçmişte de muzaffer olmuş ve (Güney Lübnan'ı) Yahudilerden özgürlüğüne kavuşturmuşlardı (...) Ben Sünnî ve Şîî arasında bir farklılık göremiyorum." ifadelerini kullandığını aktarmaktadır. O dönemde Kardâvî, bir Şîâ hareketi olmaları temelinden hareketle Hizbullah'a sunulacak her desteğin haram olduğunu ileri süren Suudi Arabistan *uleması*na karşı çıkmayla Hizbullah'ı destekleyen bir fetva vermiştir.⁹⁴

Körfezdeki siyasî bağlama daha geniş bir çerçeveden bakacak olursak, özellikle Bahreyn ve Suudi Arabistan'da mezhepçiliğin alevlenmesi, Bahreyn isyanının başlangıcından itibaren her bir ülkenin kendi Sünnî *uleması* tarafından desteklenen önemli bir karşı devrim stratejisi olmuştur.⁹⁵ Kardâvî'nin 31

courses of the Ulema" *Speaking for Islam* 153-80 (19-20); Uriya Shavit, *Islamism and the West: From "Cultural Attack" to "Missionary Migrant"* (London: Routledge, 2014) özellikle, 29-62.

⁹⁴ Eylül 2009'da *el-Misru'l-Yevm* ile gerçekleştirilen bir röportajda, Kardâvî'nin, Şîâ'nın Müslüman olduğunu onaylarken, onları "dinsel bidatçiler" ve Sünnî toplumlara bir tehdit oldukları yönünde değerlendirdiğini söyleyecek kadar değişim başlattığı görülmüştür. Mısır ile ilgili dikkat çektiği hususlar yirmi yıl önce hiçbir Şîâ mevcut değilken, bugün ise "çoğu Şîî mensubiyetlerini açık bir şekilde övünerek göstermektedir" diyerek belirgin biçimde suikastçı bir tonu açığa vurmuştur. Sagi Polka, "Taqrîb al- Madhahib – Qaradawî's Declaration of Principles Regarding Sunni-Shi'i Ecumenism" *Middle Eastern Studies* 49:3 (2013) 414-429 (10-12).

⁹⁵ Toby Matthiesen, *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013); Madawi al-Rashid, "Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring" *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11:3 (2011) 513-26; Guido Steinberg, "Kein Frühling in Bahrain: Politischer Stillstand ist die Ursache für anhaltende Unruhen," *Stiftung Wissenschaft und Politik*, Mart 2011, http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2013A23_sbg.pdf (15 Eylül 2013).

Mayıs 2013 hutbesi sırasında Suudi Arabistan'dan meslektaşlarına, daha önce Hizbullah'a güven duymasının "yanlış olduğu" *itiraf*ında bulunması, İran'ı ve onun Suriye rejimine yönelik desteğini aleni jeo-politik bir tehdit olarak gören Suudi Arabistan perspektifiyle daha yakın bir işbirliği içerisine gireceğinin sinyalini vermektedir.⁹⁶ Bu bağlamda Suudi Arabistan ve Katar, silahlı mücadeleyi desteklemede hemfikirdir ve bu durum, daha öncesinde Libya ile ilgili yapmış olduğu gibi, şimdilerde Kardâvî tarafından, mesela verdiği hutbe sonrası "Arap devrimlerine, bilhassa Suriye devrimine desteklerinden ötürü Katar Devleti, Emiri, hükümet ve halkına"⁹⁷ aleni ve özel teşekkür sunmasıyla desteklenmektedir.⁹⁸ Bununla birlikte, Kardâvî'nin 31 Mayıs hutbesinden sonra patlak veren taşkınlık sadece Katar'ın uluslararası saygınlığına zarar verdiğini göstermemiştir.⁹⁹ Bu aynı zamanda Kardâvî'nin ülke dışından Müslüman savaşıllara, Suriye'ye gitme çağrısında bulunmasının -ki çatışmayı dramatik bir şekilde yükseltme potansiyeli taşıması ve onu tek bir askeri rejimle savaştan daha geniş ve çok daha tehlikeli mezhepsel bir çatışmaya doğru yönelişini kolaylaştırdığının farkına varan kendi özel çalışma kadrosu arasında bir şaşkınlık kaynağı olmuştur.¹⁰⁰ Kardâvî'nin sıklıkla ifade ettiği Müslümanların

⁹⁶ *al-Arabiyya*, "Top cleric Qaradawi calls for Jihad against Hezbollah, Assad in Syria," 2 Haziran 2013, <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2013/06/02/Top-cleric-Qaradawi-calls-for-Jihad-against-Hezbollah-Assad-in-Syria.html> (17 Ekim 2013).

⁹⁷ *Qaradawi.net*, "el-Kardâvî yeda'u'l-kâdirin li'l-cihad fi Suriye," 1 Haziran 2013, <http://www.qaradawi.net/news/5899-2012-05-26-07-47-16.html> (1 Ekim 2013).

⁹⁸ a.g.y., "al-Qaradawi Yahya wa-Yathamman Dawr Qatr fi Libiyya," 25 Mayıs 2012, <http://www.qaradawi.net/news/5899-2012-05-26-07-47-16.html> (1 Ekim 2013).

⁹⁹ John Petersen şunu ileri sürmektedir: "Markalaşma jeopolitik ve geleneksel güç mülahazalarıyla rekabet edecek bir devlet varlığı olarak ortaya çıkmıştır. İddialı markalaşma kalabalıkta varlıklarını sürdürecektir şirketlerin yanısıra devletler için zorunludur, zira devletler sıklıkla bölge, altyapı, eğitilmiş insanlar, mesela Körfezde, neredeyse özdeş yönetim sistemleri şeklinde benzer üretimleri sunmaktadırlar." John Peterson, "Qatar and the World: Branding for a Micro-State" *Middle East Journal* 60:4 (2006) 732-48 (14). Ayrıca bkz. Powers & Gilboa, "The Public Diplomacy of Al Jazeera" 5-6.

¹⁰⁰ Bu son nokta Kardâvî'nin 31 Mayıs 2013 hutbesi ardından çalışma arkadaşlarıyla e-posta yazışmaları aracılığıyla gerçekleştirilen anektod içerikli iletişim üzerinden gerçekleştirilebilmiştir. Çalışanlardan birisi o vakit fetvanın nasıl "şeyhin ofisinde

içinde, siyasî yahut teolojik, birliği muhafaza etme vasıtası olarak, herhangi bir tartışmada merkezi noktayı arama arzusu göz önünde bulundurulduğunda, kişi şimdilerde bu durumda Suriye iç savaşında Kardâvî nazarında artık açıkça orta bir noktanın olmadığı çıkarımında bulunabilir.

Özellikle burada hukuk geleneği açısından Kardâvî'nin Suriye iç savaşına yönelik apaçık mezhepçi bir bakış açısını dillendirmesi ve onun İbn Teymiyye okumaları, onun yeni bir *devrim fıkhı* tabirini oluşturma çabasıyla 2011'deki dillendirdiği daha yaratıcı söylemlerinden uzaklaşarak, bu söylemin yerine hukuk geleneğinin geçmiş örneklerinden daha tutucu okumaları koymaya başladığını göstermektedir. Bu temayül 2013 yazında Mısır'a dönüşüne kadar devam etmiştir.

V. Darbe Nedeniyle Kâhire'ye Dönüş

2012'nin son ayları ve 2013'ün başları zarfında, Mursî'nin Cumhurbaşkanlığına ve İhvân hükümetine muhalefet tırmanmaya başlamıştır. Mısır yerel medyası tarafından Kardâvî'nin görüşleri sorulduğunda, İhvân'ınki gibi, onun cevabı da, gösteri yapmaya çıkanlar açıkça "haydut" olarak tasvir edilerek, Mursî'ye şartsız destek yönünde olmuştur.¹⁰¹ Bu dönemde, Halil el-Enani, İhvân'ın bu bakış açısını *mihne* rivayeti olarak tabirlendirdiği şeyin yaygınlığına bağlamıştır. "(İhvân) hiyerarşisi arasında yaygınlaşan ve onlara

devam eden tartışmanın kaynağı" olduğunu tasvir etmiştir. Şeyh popüleritesinin nasıl artıp eksilebileceğiyle ilgili hesaplamalar bazında faaliyet göstermemektedir, zira ulema diğer meşhur kimselerden farklıdır. Âlim herkesin huzurunda yöneticinin hesaplarını dikkate almadan doğru olduğuna inandığı şeyi beyan etmelidir. Hepsi arasında en tehlikeli âlimler, toplumun nazımın peşinde olan kimselerdir. Şeyh savaş ve barış (zamanlarında) kendisine yüklenen bu mükellefiyet prangalarıyla çevrilidir. Ben şahsen, her ülkenin kendi halkına göre ilk ve öncelikli olduğu ve bu sebepten yurtdışında yaşayan Suriyelilerin ülkelerini kurtarma için dönebileceklerini ve inşaallah bunun için yeterli olacakları kanaatindeyim. Yazar ve Kardâvî'nin kendi çalışma kadrosundan bir üyesiyle gerçekleştirilen şahsi e-posta iletişimi, 9 Haziran 2013.

¹⁰¹ *el-Mısru'l-Yevm*, "el-Kardâvî: men yuhâsirûne mekârra'l-İhvân Baltaciyye yetekâdüne el-melâyîn li-neşri'l-fevdâ," 22 Mart 2013, <http://www.almasryalyoum.com/node/1587151> (15 Ekim 2013).

dış baskıya karşı durma yahut bu baskıyı tolere etme imkanı tanıyan felaket ve mağduriyet duygusu [...] Bu duygu [İhvân] liderleri tarafından üyelerin dayanışma ve bağlılığını koruma amacıyla sürekli olarak oluşturulmuş ve tekrar üretilmiştir”.¹⁰² Bu yorum, İhvân’ın sözcüsü Mahmud Guzman’ın Mısır’ın günlük gazetesi *el-Mısru’l-Yevm*’de Nisan ayında çıkan şu demeciyle de desteklenmiştir: “Muhalefet devrimi baltalamak ve (İhvân’ı) dışarda tutmaya çalışan bir şer gücüdür.”¹⁰³ Genç bir insan iken unutulmaz şiddetli baskı tecrübesini tatmış olması, Kardâvî nazarında da geliştirici bir tecrübe olmuştur, baskı karşısındaki çile ve sabır temaları aslında iki kitabının başlığı hakkında bilgi vermektedir.¹⁰⁴ İhvân önderlerinin çoğunun kinde olduğu gibi, Kardâvî’nin otobiyografisinin ilk bölümleri de (tam beş kez) tutuklanması ve hapis dönemiyle ilgili örneklerle dolu olup,¹⁰⁵ bu makale yazarının kendi alan

¹⁰² Khalil al-Anani, “Does Anti-Ikhwānism Really Matter?” *Foreign Policy*, 26 Nisan 2013, http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/04/26/does_anti_ikhwānism_really_matter (1 Ekim 2013).

¹⁰³ el-Mısırî el-Yevm, “Guzlan: Kuvvetü’ş-şerri’l-mutarabbise bi-Mısra Testahdim el-İlâme li’l-cihadi’s-sevri” 10 Nisan 2013, <http://www.almasryalyoum.com/node/1635786> (1 Ekim 2013).

¹⁰⁴ Yusuf Kardâvî, *el-Mihne fi’l-vaki’l-hârîka el-İslâmîyyetü’l-muâsıra* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2009); Kardâvî, *Sabr fi’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1970).

¹⁰⁵ 1949’da cezaevinden ilk çıktığı zamanı hatırlatarak Kardâvî şöyle yazmıştır: “Tur’da cezaevinden çıktığım günü hâlâ hatırlayabiliyorum, Tanta’ya gittik, bizi polis merkezine götürüp faaliyetlerimizi ve davamızı durdurmamıza dair yemin ettirdiler, ancak bu imkansızdı. Köyümüze geri döndüğümüzde ve halk bizi karşılamaya geldiğinde [...] Oturup onlarla İhvân hakkında konuştum, ne yaptıklarından, cezaevini nasıl bir camiye ve okula dönüştürdüklerinden bahsettim ve bunun üzerine bana “niçin hala bütün bunlar hakkında konuşuyorsun?” diye sordular. Hapisten çıkarıldığımızda sessiz olmamız gerektiğini düşünüyorlardı, zira acı dersimizi almıştık, ancak onlar sadece gücümüzün arttığını gördüklerinde şaşkınlık yaşadılar. Allah’a şükürler olsun.” Kardâvî, *el-Mihne* 47; Kardâvî, *İbnü’l-karye ve’l-küttâb*, 2:203. İşkenceyi tecrübe ettiği ikinci döneminden daha az zorlu olan esaretinin bu ilk dönemi zarfında, *Nefâhât ve-lefâhât* ve *el-Müslimûn kâdimûn* başlıklı iki şiir koleksiyonu yanında, “İslâmcı Müslüman gençliği alevlendirir gibi olan, devrimi ilham eden, baskıdan kurtulma arzusu ve ümmetleri için feda olma anlamını içeren meşhur şiiri *Zindan*’ı yazmıştır.” Tammam, “Yusuf al-Qaradawi and the Muslim Brothers” 10-11.

araştırmaları ve Kardâvî'nin evine gerçekleştirdiği ziyaretler zarfında yaptığı gözlemlerde, Kardâvî'nin kendi çalışma kadrosundaki bütün üyelerin, ekseri hareketin daima yaygın destek bulduğu Kâhire'nin bir semti Nasır Şehri'nden gelen ve genellikle İhvân ile bağlantılı olan Mısırlı genç erkekler olduğunu görmüştür.¹⁰⁶ Kardâvî'nin çalışma arkadaşları öğle namazı akabinde tartışacakları mevcut olayların günlük bir özetini sunmaktadırlar ve Cuma hutbelelerinden önceki gün Kardâvî, hutbesi için (Şekil 1'de göreceğiniz üzere "Arap Sokağı"yla irtibat halinde kalmanın bir yolu olarak) uygun konular hakkında onların fikirlerine danışmaktadır. Kardâvî'nin külliyatında "sosyal gerçekliği (*fikhu'l-vakı'*) derin ve doğru bir anlayışı"nın önemi hakkında yapmış olduğu vurgudan hareketle, bu "toplumsal gerçekliğin" diyalojik inşasını sağlamada, birlikte yaşadıkları baskı tecrübeleri göz önünde bulundurulduğunda, çalışma ekibi arkadaşlarının rolü önemlidir.¹⁰⁷

Birbirini izleyen olaylar dizisi bilinmektedir; isyan hareketi ortaya çıkmış ve 30 Haziran 2013 tarihinde planlanan geniş çaplı gösterilerin savunusunu yapmaya başlamıştır. İlk protestolara zemin hazırlayan günlerde, Kardâvî Kâhire'ye dönmüş ve özellikle Mısır'ı hedef alan el-Cezire'nin yeni oluşturduğu kanalındaki (*el-Cezire Mübaşir Mısır*) 30 Haziran tarihli programında, bir taraftan devrimin 2011'den beri gittiği süreçle ilgili açık ümitsizliğini gösterirken, diğer taraftan Cumhurbaşkanı için açık destek mesajı amaçlayan şu mesajı vermiştir:

Herkes kendisini sevdiği gibi kardeşini sevmiştir; hatta kardeşini kendisine tercih etmiştir. Kardeşleri rahat etsin diye kendileri yorulan, kardeşleri uyuya-bilsin diye gece ayakta duran fertler gördük. [...] Mısırlılara ne oluyor? [...] Devrime [birlikte] katılmadık mı? Hepimiz, mal varlığımızı elimizden alan, haklarımızı ihlal eden ve insanları hapse atan zorbacı, baskıcı bir rejimin

¹⁰⁶ O dönemde yazar ile *IslamOnline*'in eski çalışanı arasında geçen bir konuşma zarfında, genç bir adam olarak rejim haydutları tarafından saldırıda bulunduğu bu ilk tecrübelerinin Kardâvî üzerinde, İhvân'a karşı herhangi bir muhalefetin bugün bu objektiften görülebileceği ve aynı şekilde anlaşılabilceği ölçüde formatif bir etki bıraktığı yönünde bir düşünce ileri sürüldü.

¹⁰⁷ Mesela, 3 Temmuz 2013 darbesi arefesinde Kardâvî'nin Öğrenci Birliği'nin Genel Sekreteri, Ekrem Kasab tutuklanmıştır.

kurbanı değil miyiz? Şimdi Allah bizi bu (rejimden) kurtarmışken, hepimiz niçin yine birlik olmayalım? [...Şimdi] bazı konularda kendisiyle uyuşmasak da, seçimle gelmiş bir Cumhurbaşkanımız var. Pekâlâ, bütün meseleler çözülebilir. Cumhurbaşkanı yanılmaz değildir [...] Şayet Muhammed Mursî hatalar yaparsa, o vakit onu düzeltmek, onunla oturup onu sorgulamak bizim hakkımızdır [...] İslâm budur. Sorgulanmayacak kimse yoktur.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Yusuf Kardâvî, “Kelimâtü eş-Şeyhi'l-Kardâvî li-küllî el-Mısriyyîn... Mueyyidîn ve-Muâridîn,” *Youtube*, 30 Haziran 2013, http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=N8-EXYEWczM (15 Ekim 2013); faydalı bir tercümesi için bkz. Muhammad Fathi, “Al-Qaradawi Addresses Egyptians, Urges Dialogue,” *Islamonline*, 1 Temmuz 2013, <http://www.onislam.net/english/shariah/shariah-and-humanity/shariah-and-life/463348-qaradawi-egypt-brotherhood-elections-morsi.html?Life> (15 Ekim 2013).



Şekil 1: (6 Şubat 2013) tarihli alan araştırması zarfında yazar tarafından çekilmiş bir fotoğraf olup, öğle namazı sonrası Şeyh el-Kardâvî'nin çalışma arkadaşlarıyla günün anahtar siyasî ve medya olaylarının bir özetinin tartışıldığı günlük istişâre (*celse*) sürecini göstermektedir.

Tahrir Meydanı çevresinde gelişen muazzam gösterilerin akabinde, 3 Temmuz'da asker müdahale etmiş ve İhvân'ın liderleri toplanıp, hapse atılmıştır. Kardâvî'nin müdahalesi, Mısır medyasının geniş kesimlerinde ve askeriye-nin destekçilerinde sert bir tepkiye sebebiyet veren bir fetva şeklinde gelmiştir. 2011'in başlangıcındaki önceki yaratıcılığı ve faydacılığının aksine, söylemini yöneticinin meşruiyeti etrafındaki tarihsel boyun eğme örnekleri üzerine kuran Kardâvî, (onun İbn Teymiyye okumalarında görülen) hukuk geleneğinin geçmiş örneklerine müracat etmesi duruşunun gerisinde kalmaya devam

etmiştir. İslâm devleti üzerine yazmış olduğu önceki çalışmalarıyla tutarlı olarak Kardâvî, demokratik seçimlerle bir bütün olarak Mısır halkının yanında darbe önderi General Sisi tarafından Mursî'ye verilen sadakat yemininin Müslüman topluluğun icmasına muadil olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁹ Sonrasında, Mursî'nin seçim zaferiyle birlikte, Mursî ve Mısır halkı arasında “onu sevsinler sevmesinler, ona güven duydukları, onu dinleme bağlılığı verdikleri ve zorlukta kolaylıkta (her zaman) ona itaat edecekleri” anlamına gelen bir akdin (toplumsal sözleşmenin) oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Kardâvî'nin muhtelif rejimlerin askeriyelerini kendi liderlerine itaat etmemeye çağırdığı (ki bu, onun nazarında Allah'a karşı bir itaatsizlik eylemidir) önceki olayların aksine, burada Kardâvî “otuz yıldan daha fazla bir süre Mübarek'in diktatörlüğünde kalan insanların Mursî idaresinde bir sene bile nasıl bekleyemeyeceklerini”¹¹⁰ sormaktadır.

Kardâvî hukuki muhakemesini daha detaylı ifade ederken, devrimi destekleyenlerin “[hem] anayasal açıdan hem de [siyasî] meşruiyet açısından hatalı” olduklarını ileri sürmüştür. Anayasal açıdan bakacak olursak, Cumhurbaşkanı demokratik yollarla seçilmiş olup, dört yıl tayin edilen zaman zarfında vazifesini devam ettirmek zorunda olduğu hususunda tartışma yahut şüpheye mahal yoktur.” Kardâvî sonrasında, Mursî'nin siyasî meşruluğuyla ilgili fikrini ayrıntılarıyla şu şekilde açıklamıştır:

Meşruiyet bakış açısıyla ilgili, hakikatte Mısır halkı tarafından dini teokratik bir devlet değil, medeni bir devlette bağlayıcı bir kaynak olarak arzulanan İslâm hukuku, ona inanıp onu kaynak kabul eden herkese, meşru yolla seçilerek gelmiş Cumhurbaşkanına itaat etmeyi, onun emirlerini yerine getirmeyi ve kamu yaşamının bütün sorunlarıyla ilgili direktiflerine müspet karşılık verme-

¹⁰⁹ Mursî'nin oyların yüzde elli birini kazandığına dikkat çektiğini varsayarsak, Kardâvî sarih olmasa da muhtemelen başka yerde “çoğunluğun icması” olarak tabirlendirdiği şeye atıfta bulunuyordu. Bundan hareketle Kardâvî aynı zamanda her Müslüman için oy vermenin, yasal olarak bir mahkeme salonunda yöneticinin liyakatına tanıklık etmeleriyle kıyaslanabilen, bir farz olduğunu ileri sürmüştür. Yusuf Kardâvî, *min fıkhi'd-devle fi'l-İslâm* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 1997) 138.

¹¹⁰ Yusuf Kardâvî, “el-Kardâvî yufti bi-vücûbi te'yid er-reise'l-Mursî el-müntehâb Muhammed Mursî,” *Qaradawi.net*, 24 July 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6744-2013-07-06-17-00-44.html> (7 Ekim 2013).

yi zorunlu kılmaktadır. Bu durum iki şarta bağlıdır. İlki: İnsanların Allah'a karşı itaatsizlik olarak görülen şeyleri yapmakla emrolunmaması, ki bu Müslümanlar için tartışmasızdır. Bu durumun tartışmasız olduğu, Buhâri, Müslim ve onların dışında diğer âlimlerce [...] rivayet edilen çok sayıdaki hadisle doğrulanmıştır. İkincisi: İnsanları dinlerinden çıkaracak ve düpedüz küfre düşürecek şeyleri yapmayı emretmemek [...] Bu Ubade b. es-Samit'in (r.a.) hadisinde rivayet edilen meseledir: "Biz Allah'tan [açık] bir delille açık bir sapıklığa düştükleri durumlar hariç, yöneticiye darlıkta da bollukta da emirlerine boyun eğip ona itaat edeceğimize, ayrımcılığa uğradığımızda sabredip onunla ihtilafa düşmeyeceğimize dair Allah Rasulü'ne kesin biat ettik."¹¹¹

Bu son hadisi alıntulamakla Kardâvî, yöneticinin meşruiyetiyle ilgili olduğundan, İslâm hukuku geleneğinin ikinci temel tarihsel ilkesinden istifade etmiştir. Burada akdin yanında "Adil bir yönetici" meselesi vardır ve burada Kardâvî'nin, Mursî'nin haklılığını, gelenekte daha net görülen boyun eğme durumuyla ilişkilendirerek tanımladığı düşünülebilir. Bu duruşta yönetici net ve alenen Müslüman olduğunu reddetmedikçe ya da yurttaşlarına bir anlamda sarih bir hukuki karara bariz bir karşı gelme eyleminde bulunmalarını emretmedikçe, ki bu suretle kendisi bir fitne sebebi haline gelir, meşruiyetini sürdürür.¹¹² Kardâvî'ye göre, özellikle Mursî'nin, bir anayasa ile düzenlenmiş özgür ve adil bir seçimle dürüst bir şekilde iktidara gelmiş adil bir yönetici olmasından ötürü, böyle bir noktaya ulaşılan kadar vatandaşların açık isyanla kargaşa tehlikesine düşmektense sebat etmeleri daha iyidir.

Devrim Mısır toplumunu böldüğü gibi, Kardâvî'nin kendi ailesini de bölmüştür. Biyografisi ve diğer daha şahsi yazıları, kendisinin sefalet içinde yetiştirmeye çalışmasından tamamen farklı olarak çocuklarının eğitim ve meslek başarılarına yönelik atıflarla doludur. Kardâvî, bilhassa, oğlu Abdurahman'ı, Mübarek rejiminin iflah olmaz bir muhalifi ve "en başından itibaren devrime iştirak eden ilkler arasında" yer almış bir "devrimci şâir"

¹¹¹ a.g.y.

¹¹² Bkz. el-Fadl, Rebellion.

olarak tanımlamaktan muazzam iftihar ediyor görünmektedir.¹¹³ Bununla birlikte babasının fetvası sonrası Abdurrahman'ın yanıtı hemen gelmiştir:

Sevgili ve canım babacığım, senin oğlun olmadan evvel öğrencim, ancak bana, sana destek olan birçoklarına ve senin öğrencilerinin çoğuna öyle geliyor ki bu an, yeni zuhur eden karmaşıklıkları ve zorluklarıyla sizin neslinizin tecrübesinden tamamıyla farklıdır [...] Efendim, otuz yıldır diktatörlük altında sabır gösteren *bizim* neslimiz değildi, “sabır” adına bunu gerçekleştiren *sizin* neslinizdi. Bizim neslimize gelince, biz otoriterliğin kök salmasına göz yummamayı öğrendik.¹¹⁴

Kardâvî, Katar Emiri Hamed b. Halife es-Sânî'nin 25 Haziran'da oğlu Tamim lehine tahttan çekilmesinin hemen ardından 29 Haziran'da Mısır'a dönmüştür.¹¹⁵ Tahttan feragat, Katar'ın gelecek dış politikası üzerine fazla spekülasyonun yapıldığı dönemin tam ortasına denk gelmiştir. Tamim, ilk konuşmasında “Arap toplumlarının mezhepçi çizgide bölünmelerin reddine”¹¹⁶ açık bir vurgu yapmıştır ki, bu Kardâvî'nin 31 Mayıs'taki hutbesine doğrudan bir atıf olarak yorumlanmıştır.¹¹⁷ Adeta Kardâvî'nin günlerce ani bir suskunluk yaşamasıyla örtüşen bu durum, Kardâvî'nin aslında vatandaşlığının geri alınıp Katar'dan kovulmuş olduğu söylentilerine sebebiyet vermiştir.¹¹⁸ Her iki taraf söylentileri süratle yalanlamış ve *Qaradawi.net*'te Kardâvî'nin

¹¹³ Kardâvî, 25 Yunayir Sevratü Şa'b 11.

¹¹⁴ Abdurrahman Yusuf Kardâvî, “Afvan Ebû el-Habîb... Mursî lâ Şer'iyeye lehû,” *Arahman.net*, 7 Temmuz 2013, <http://www.arahman.net/menu-types/1570-2013-07-07-15-56-37> (7 Ekim 2013).

¹¹⁵ Hamed es-Sânî, 1996'da babası Cenevre'de tıbbî bir tedavi görmek üzere yurtdışıyken, devrimde iktidara gelmiştir.

¹¹⁶ Tamim b. Hamed es-Sânî, “Evvelü kelime li'l-emîri Katar eş-Şeyh Tamîm bin Hamed es-Sânî,” Youtube, 26 June 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=rMsrQpi7D9g> (23 Aralık 2013).

¹¹⁷ Örnek için bkz. Marc Lynch, “Mysteries of the Emir,” *Foreign Policy*, 27 Haziran 2013, http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/06/27/mysteries_of_the_emir_power_transfer_qatar#sthash.QqELc dWe.dpbs (23 Aralık 2013).

¹¹⁸ en-Nehar, “Qaradawi Expulsé du Qatar...Tamîm Yashab al-Jinsiyya al-Qatariyya min al-Qaradawî wa- Yaghliq Maktab al-Ikhwân,” Youtube, 29 June 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=JIG-rACoRDI> (1 Ekim 2013).

“yaz tatili” için Mısır’a gitmiş olduğu şeklindeki açıklama, en hafif deyimiyile alışılmadık görünse de, Kardâvî kısa bir süre sonra Doha’ya dönmüştür.¹¹⁹

Takip eden gün ve haftalarda, Muhammed Mursî’nin görevinden uzaklaştırılmasına karşı protestocular Râbiatü’l- Adeviyye caminin yakınlarında ve Nasr şehrindeki en-Nehda meydanında iki geniş protesto kampı çevresinde yekvücut olunmuştur. Bu iki kampın çevresinde ve tüm Kâhire’de gitgide artmakta olan şiddetli çatışmalar Kardâvî’yi Nasr şehrindeki kendi hanesinden, uluslararası organizasyonlara, Ortadoğu ve ötesindeki ülkelerin Müslümanlarına yaşananlara “şahit olsunlar diye” Mısır’a gelmeleri ricasında bulunduğu bir açıklama yayınlamaya itmiştir.¹²⁰ Kardâvî’nin *vasatiyye* (orta yol) mefhumunu türettiği Kur’an’ın 2:143 âyetinde (“Böylece sizler insanlara birer şahit olasınız diye, sizi orta bir ümmet yaptık”) geçtiği üzere, “*şüheda*”, “şahitler” anlamında alınmıştır. Bununla birlikte, *şüheda* kelimesi, modern standart Arapça’da, daha çok “şehitler” olarak tercüme edilmektedir. Bu ikinci anlam temelinde (Kardâvî Müslümanları açık bir şekilde Mısır’a “şehit” olmaya davet ediyor) alındığından, bu mesaj daha sonra hem uluslararası hem yerel medyada hatalı ve yaygın olarak, Kardâvî’nin, bu sefer Mısır ordusuna olmak üzere, ikinci kez cihad ilanında bulunduğu şeklinde yayındaydı. Bu hadise, korkudan tutun da istihzaya kadar uzanan tavırlara, hatta Ezher’den karşı bir fetvaya sebebiyet vermiştir.¹²¹ Kardâvî’nin çalışma arkadaşları böyle bir beya-

¹¹⁹ qaradawi.net, “el-Kardâvî fi icâzâtihî es-seyfiyye ve-ye’ud ed-Doha matla septem-bir,” 30 Haziran 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6734-2013-06-30-05-24-14.html> (7 Ekim 2013). Böyle bir hareket, emsali olmadan olamazdı ve Emir’in gücü dahilindeydi. 1961 tarihli bir kanuna göre, ağır bir suç işlerlerse, kişilerin vatandaşlıkları geri alınabilir ve “uyruksuz” kalabilirler. Bu durum en çarpıcı şekilde, el-Mürre kabilesinin el-Ğufrân kolunun 6000 mensubunun söylentilere göre Suudi Arabistan tarafından desteklenen görünürde 1996’da Hamed es-Sânî’ye karşı devrime katılmalarından ötürü vatandaşlıklarının toplu halde iptal edildiği 1996 yılında yaşanmıştır. Fromherz, Qatar 92-93.

¹²⁰ Yusuf Kardâvî, “eş-Şeyhül-Kardâvî: edâül-Müslimîn min külli mekân li-yekûne şühedâ,” Youtube, 27 Temmuz 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=46G0jhlV7pk> (16 Ekim 2013).

¹²¹ el-Ehram, “el-Ulema yuraddidûn alâ fetvâi’l-Kardâvî li’ilâni’l-çihad fi Mısra... Da’va şeytâniyye ve-hurûc ale’t-tâlim,” t.y., <http://www.ahram.org.eg/NewsQ/226811.aspx> (1 Ekim 2013).

nın asla gerçekleşmediği şeklinde oldukça onur kırıcı bir açıklama yapmaya maruz kalmışlardır.¹²² Bu hadise hakkında dikkat çekici olan husus, Kardâvî'nin ifadelerinin nasıl yanlış anlaşıldığıyla bağlantılı olmaktan ziyade, Asad'ın bakış açısı ile hatırlatacak olursak, bağlayıcı bir şekilde anlaşılabilmesi için bir söylemin “aktaran ile dinleyici arasında ortak başarı”¹²³ olması gerekir; bu Kardâvî'nin Mısır'daki ve de yurtdışındaki¹²⁴ destekçilerinin ne kadar parçalandığını göstermektedir. Onun kastetmiş görüldüğü tarzda onu anladığı görünen tek topluluk dilimi sadece İhvân'ı destekleyen seçim bölgesiyle sınırlı kalmıştır.

14 Ağustos'ta Mısır askeriyesinin protesto kamplarını şiddet kullanarak temizlemesi, Kardâvî ile Ezher yönetimi arasındaki ilişkilerin son raddeye varmasına sebebiyet vermiştir.¹²⁵ Ayrıca, el-Cezire'ye farkedilir bir şekilde

¹²² Çalışma arkadaşları şunu ileri sürmüştür: “Şeyh İslâmcıları cihada çağırmamıştır, Mısırlıları da, öyleyse bunu diğerlerinden nasıl istesin?” qaradawi.net, “Difa'an ani'l-Hak... Lâ ani'l-Kardâvî,” 30 Temmuz 2013, <http://www.qaradawi.net/news/6799-2013-07-30-14-33-24.html> (7 Ekim 2013).

¹²³ Asad, *Genealogies* 210.

¹²⁴ Ekim 2013'te bile mesela ABD'deki araştırmacılar “Kardâvî'nin ‘dünyanın her yerinden Müslümanları Mısır'da şehit olma çağrısında bulunan başka bir fetva vermiştir - özellikle bir cihad çağrısında bulunmuştur.” fikrini söylemeye devam etmişlerdir. David Shenker, “Qaradawi and the Struggle for Sunni Islam,” Washington Institute, 16 Ekim 2013, <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/qaradawi-and-the-struggle-for-sunni-islam> (23 Aralık 2013).

¹²⁵ 2011'den önce, Ezher'in bağımsızlıktan yoksun olması Kardâvî'nin son çalışmalarının göze çarpan bir temasıydı ve bu durum Kardâvî'nin Başkan Chirac'a sınıflarda başörtülü Fransız öğrencilere yasak getirilmesini telin eden bir açık mektup yazdığı yerde, (1989'da faiz getiren tasarruf sertifikalarına cevaz veren bir fetva verdiğinden beri İslâmcı medyanın alay konusu olan) Tantavi'nin, bunun Fransa'nın bir iç meselesi olduğunu ileri sürdüğü Fransa'daki sözde “başörtüsü meselesi”nin yanısıra, Filistinli intihar bombacılarını şehit olarak görmeyi reddetmesi gibi sorunlar üzerinden, kendisi ile Ezher Şeyhi Seyyid Tantavi arasındaki kamusal arbedede en net şekilde görülen, Kardâvî ile Ezher Şeyhliği arasındaki ilişkileri tabi olarak geriletmeye başlamıştı. Bu tartışma hakkında daha fazla bilgi için bkz. Chibli Mallat, “Tantawi on Banking Operations in Egypt” in *Islamic Legal Interpretation* 286- 96; Skovgaard-Petersen, *Defining Islam* 295-318; Mallat, “Yusuf al-Qaradawi and al-Azhar” 18; Zaman, *Modern Islamic Thought* 318-9. Müslüman

sarsılmış çıkan Kardâvî, Mısırlı hemşerilerine “Sokaklara dökülün! [...] Gücü yeten, Allah’a ve elçisine inanan bütün Mısırlılar’a evlerinden çıkmaları ve protesto yapmaları farz-ı ayndır.” telkininde bulunmuştur.¹²⁶ Bu çağrı Kardâvî ve baş müftü Ali Cum'a arasında sert ve çok aleni bir çekişmenin patlak vermesine neden olmuştur. Kardâvî'nin Muhammed Mursî ve İhvân taraftarlarını desteklemesinin aksine Cum'a, 23 Ağustos 2013'te Mısır Kanalı CBC'de gerçekleştirilen bir röportajda, Mısır askeriyesinin müdahalesini ve Mursî'nin görevden uzaklaştırılmasını desteklediğini ifade etmiş ve “30 Haziran (protestolarına) karşı duran kimseleri” manidar bir tutumla “*havâric*” olarak tanımlamıştır.¹²⁷ (Lafzî olarak “dışarı çıkan kimseler” anlamında olup, “isyankârlar” yahut “asiler” olarak muhtelif şekillerde tercüme edilebilen)¹²⁸ ve büyük ölçüde

İhvân başkanlığının Ezher'e yönelik tavrı hakkında bir tartışma için bkz. Rachel Scott, “What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt” *Die Welt Des Islams* 52 (2012) 131-65; Scott, “Managing Religion and Renegotiating the Secular: The Muslim Brotherhood and Defining the Religious Sphere” *Religion and Politics* (2013) doi:10.1017/S1755048313000400.

¹²⁶ Yusuf Kardâvî, “Tâliku'l-Kardâvî alâ mezhebeti Râbiati'l-Adeviyye 14-8-2013,” *Youtube*, 14 Ağustos 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=NncVumH6xfo> (24 Aralık 2013).

¹²⁷ CBC Egypt, “el-Hivârü'l-kâmil li'ş-şeyh Ali Cum'a me'a Hayri Ramazan,” *Youtube*, 23 Ağustos 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=DcAoD8FtnU> (1 Ekim 2013).

¹²⁸ Hatırlanıldığı üzere havâric tabirinin hikâyesi üçüncü halife Osman'ın (ö. 656) öldürülmesiyle başlayan Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafta (ilk fitne) kilit bir nokta olan Sıffin Savaşı (m.s. 657) ile ilgilidir. Katl sonrası Ali halife seçilmiş ancak Suriye valisi Muaviye bu durumu kuzeni Osman'ı öldüren kimselerin adalet teslim edildiği vakte kadar kabul etmeyi reddetmiştir, Sıffin'daki kifâyetsiz bir çarpışmada Ali anlaşmazlığa nihai çözüm bulmada başarısız olmuştur. Muaviye'nin üstünlük sağlayamayan Suriye güçleri, aktarıldığı kadarıyla mızraklarına Kur'an sayfaları geçirmişler, sembolik olarak Kur'an'ın kendisinin nihai yargı mekanizması görevi görmesiyle Ali ve kuvvetlerinin kabul edeceği barışçıl bir çözüme ulaşma çağrısında bulunmuşlardır. Ali'nin *emîru'l-müminîn* olarak kabul edilmediğini ifade eden nihai belgenin içeriği her iki tarafa bildirilmiştir, Ali'nin taraftarlarından oluşan bir grup desteklerini geri çekmiş ve Ali'ye mücadeleyi yeniden başlatma çağrısında bulunmuşlardır. Ali bunu reddettiğinde, bu grup ona karşı kendi düsturları olarak “hüküm Allah'ındır” söylemiyle ona karşı olmuşlar ve havâric,

sembolizm yüklü “*havâric*” terimi, muhtelif Mısır rejimleri tarafından dini nedenlerle harekete geçirilmiş muhalefete karşı defalarca kullanıma sokulmuş bir tabirdir. Jeffrey Kenney “*Kharijite*” şeklinde İngilizceleştirilmiş bu tabirinin kullanımını şuna vurgu yaparak açıklamıştır:

“*Hârici*” yaftalamasının, bizatihi militan İslâmcılığın sebebinin bir açıklaması olarak kastedildiğini hatırdta tutmak gerekir. En basit ifadeyle, dinî ve siyasî yorumcular tarafından bu tabirin nasıl kullanıldığına bakarak, dini açıdan meşru görülen şiddetin modern vakalarına açıklama getirmek için Hariciler imajı gayr-ı meşru bir ortaçağ ayaklanması paradigması varsayılmaktadır.¹²⁹

Kendi hukuki muhakemesini detaylandırırken Cum'a ilave olarak *isyancı* (*temerrud*) protestoları ve askeriyenin bir adama, yani Muhammed Mursî'ye karşı Mısır halkının birlikteliğini temsil ettiğini ileri sürmüştür: “30 Haziran (2013) devriminde gerçekleşen şey, yani halkın [protestoyla] meydanlara çıkması ve askeriyenin de bütüncül müsaademizle bunun bir sonucu olarak [bize katılması]” yeni bir icma oluşturmuştur. Bu temelde, Cum'a, muhtelif rivayetleri olan ve Müslim b. el-Haccac'ın *Sahîh* adlı derlemesinde de bulunan “Birlikken bir kimse size gelir ve cemaatinizin birliğini bozmak isterse onu öldürün.”¹³⁰ hadisini alıntılar. Yaklaşık iki saatlik programın bu ilk bölümünde Cuma askeriyenin müdahalesini meşrulaştırmasını, özellikle “yöneticiye karşı silahlı isyana teşvik”, yani askeriyeye karşı isyan bağlamında tanımlamıştır.

literal olarak “dışarı çıkanlar” yahut daha ziyade “isyan edenler” anlamında gelen havaric tabiriyle bilinir olmuşlardır. Ali'nin de Muaviye'nin de meşru yönetici olduğunu reddeden havaric onlarla aynı fikirde olmayan İhvânü'l-Müslimin'e saldırıya başlamışlar, bu şiddet nedeniyle 658'de Ali de onlara saldırıda bulunmaya mecbur kalmıştır. Ali'nin ölümünden sonra Emevi hükümlerinin kurucusu Muaviye kendi bölgesindeki birtakım havaric ayaklanmalarıyla mücadele etmiştir. Havaric tarihi ve isyanlarının sonraki Müslüman toplumu tarafından nasıl anlaşıldığına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Jeffrey T. Kenny, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2006) 20-54; el-Fadl, *Rebellion* öz., 33-56, 185-97, 246-73.

¹²⁹ Kenny, *Muslim Rebels* 146.

¹³⁰ Arapçası “من اتاكم جامعون يريد ان يفرق جمعا فاقتله” şeklinde olup İbn Hacer el-Askalâni'nin *Bulûğu'l-meram min edilleti'l-ahkâm* 9:1208 ve *Sahîh-i Müslim* 33:93, 94'te bulunabilir, <http://sunnah.com/urn/2053370> (20 Ekim 2013).

Bununla birlikte Cuma sonrasında daha açıksözlü olmuş ve “[Şayet] herhangi bir kalabalıktan bir mermi ateşlenirse! O vakit Mısır askeri ve polisi ona gerekeni yapıp üstesinden gelebileceğini” ifade etmiştir. Bunu açacak olursak, o asker ve polisin kişisel olarak silahlı olsunlar ya da olmasınlar, böyle kalabalıklarda Mursî taraftarlarından herhangi bir protestocuyu öldürme yahut darb etmesine müsaade edildiğini kastetmiştir.¹³¹

Sonrasında Cum'a retorik yaparak “bütün *ulema* bu söylediğimi duymuştur, herhangi bir Müslüman bu söylediğimle farklı fikirde olabilir mi?” diye sormuş ve hemen akabinde Kardâvî ve UMAB'deki meslektaşlarının cevabı iki gün sonra *Şeriat ve Hayat* programında bir yayın formatında gelmiştir. İki mümtaz meslektaşı Mısırlı İslâmcı entelektüel Muhammed İmara ve Faslı âlim Ahmed er-Reysûnî ile beraber Kardâvî misliyle mukabele etmiş ve gerçek “*havâric*”i temsil eden kimselerin askeriye ve onların yandaşları olduğunu ileri sürmüştür. Cum'a'nın *temerrud* protestocuların halkın birlikteliğini temsil ettiğini iddia etmesine karşılık olarak Kardâvî “Önemli olan hususun bir kimsenin ancak anayasal yolla meşru yönetici olabileceği [...] zira anayasaların insanları nizama getirdiği, böylece insanların heveslerine göre hareket [edemez] olduklarını” ileri sürmüştür. Kardâvî ardından Cum'a'nın argümanında kullandığı aynı hadisi, fakat karşıt bir amaca yönelik alıntılamıştır. Kardâvî hızlı konuşarak ve konuyu da kısmen dağıtarak “her kim meşru yöneticiye [Mursî] başkaldırmak isterse [daha önce zikredilmiş olan] bu hadisin hükmünü uygularız: Biz isyan ederek meydanlara çıkmadık, biz kendi meşru yöneticimizi isteriz. Anayasayı kim iptal etmiştir?”¹³² demiştir. Kardâvî'nin nazarında, Mısırlıların birliğini temsil edenler İhvân ve taraftarlarıydı (ki Kardâvî onlara basitçe “halk” olarak atıfta bulunmaktadır) ve Kardâvî, Cum'a'nın protestocuların silahlандığı yönündeki suçlamasına cevaben şunu ifade etmiştir:

¹³¹ CBC Egypt, “el-Hivârü'l-kâmil li'ş-şeyh Ali Cum'a.”

¹³² Şeriat ve Yaşam, “el-Havâric beyne'd-dîn ve't-tarih ve's-siyâse,” *Aljazeera.net*, 25 Ağustos 2013, <http://www.aljazeera.net/programs/pages/eda0c054-4bc5-4895-8d9b-80a535a3869a>. Programın bir kaydı <http://www.aljazeera.net/File/Get/5728ac2c-b02c-4fc0-bbb5-b68f0875adef> adresinde bulunabilir (7 Ekim 2013).

Râbiatü'l-Adeviyye'de bulunan İhvân Genel Mürşidi [Muhammed Badi'] tarafından beyan edildiği üzere, Mısır halkı tarafından gerçekleştirilen her şey barışçıl bir direnişti. Ben, onun, devrimimizin barışçıl bir devrimdir ve barışçıl kalacaktır ve barış içerisinde olmamız mermiden daha güçlüdür, şayet diğerleri mermi kullanırsa o vakit onların yaptığını yapmayıp mermi, kılıç, bıçak, sopa, taş veya tuğla kullanmayacağız dediğini duydum.¹³³

Programın sonuna doğru, sunucu Osman Osman, Kardâvî'nin Mısır ordusuna karşı şiddet çağrısında bulunduğu önceki konuşmasının yansımalarının belki farkında olarak şöyle sormuştur:

O. O.: Bağışlayın beni efendim ancak son bir sorum olacak; [Programda] ortaya çıkan şey bir şiddet çağrısı mı yoksa bir barış çağrısı mıdır?

Y. K.: Bize ne yapılırsa yapılsın, şiddet kullanmamıza imkân yoktur - şiddet hem İslâmcılar hem İhvân tarafından sona ermiştir, şiddet sona ermiştir, tarafımızdan inşaallah bir şiddet gelmeyecek, herkesle barış içinde olacağız.¹³⁴

Cum'a'nın, Kardâvî'nin bunaklığı ve Alzheimer'e maruz kaldığı yönündeki alaylı ifadeleri¹³⁵ ve Kardâvî'nin de, bir âlim olarak ehliyeti ve güvenilirliğini hedef alarak Cum'a'ya misli ile cevap vermesiyle, tartışmaları birkaç hafta süresince devam etmiştir.¹³⁶ Bu karşılıklı atışma ve kişisel hakaret, her iki

¹³³ a.g.y.

¹³⁴ a.g.y.

¹³⁵ a.g.y., Benzer şekilde, görüşmeyi yapan kimse Muhammed İmara'ya soru yönelttiğinde, kendisi hızlıca şunu belirtmek zorunda kalmıştır: "Mısır'ın karşı karşıya kaldığı meselenin siyasî bir münakaşa ve siyasî bir ihtilaf olduğunu, bir dini öğretiler çatışması olmadığını söylemek istiyorum [...] bu programda *havâric* tabirini meşru yolla seçilmiş bir idareciye karşı tank, uçak, ağır ve hafif silahlarla ateşli ayaklanma anlamında kullanmaktayız."

¹³⁶ Kardâvî, Cum'a'nın devrim lideri Sisi'yi desteklemesini Suriyeli âlim Muhammed el-Bûtî'nin (ö. 2013) desteğine benzetererek şunu söylemiştir: "Ümmetin ulema arasındaki farkı anlamasını istiyorum... Ümmetin (8:27)'de geçen 'Ey inananlar! Allah'a ve elçisine hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.' âyetinin anlamını bilen gerçek ulemaya dönmelerini [... istiyorum]." Şeriat ve Hayat, "el-Havâric beyne'd-dîn ve't-tarih ve's-siyâse." Ayrıca bkz. Yusuf Kardâvî, "Rudûd ilmiyye alâ eş-Şeyh ev el-general Cum'a," qaradawi.net, 18 September 2013, at: <http://qaradawi.net/component/content/article/86/6853.html>

tarafın süregelen hadiselerin sadece siyasetiyle ne kadar derinden ilgili olduğunun bir ispatı olarak görülemez, aynı zamanda toplumsal ve siyasî konular etrafında kamu sahasına müdahale etmek için faydacı muhakemenin *ulema* tarafından gitgide artarak kullanımının bir sonucu olarak görülebilir (bkz. şekil 2).¹³⁷ Hem Cum'a hem de Kardâvî'nin hukuki söylemleri önemli bir dereceye kadar birbirine benzer görülebilir: Kardâvî seçim sonuçlarına ve Cuma 30 Haziran 2013'te sokaklara dökülmüş ve askeri müdahale gerçekleştirilene kadar orada kalmış muazzam sayıdaki protestocuya atıfta bulunarak, ama her ikisi de sırasıyla Mursî ve Sisi'nin toplumun icmasıyla desteklenen meşru yöneticiler olduklarını ileri sürmüştür. Benzer şekilde durdukları konumları desteklemek için “Siz birlikken size gelip birliğinizi bozmak isteyen kimse olursa, onu öldürün” hadisine atıf yapmaları da şüphelidir.

(30 Ekim 2013); Ahmed Adil Şaban, “el-Kardâvî: el-General Cum'a yunassibu nefsehu mütehâdisen bi-ismi'l-İslâm,” al-Mesryoon, 3 Eylül 2013, <http://almesryoon.com/>

¹³⁷ Yusuf Kardâvî, er-Reddül-ilmi alâ Şeyhi'l-Ezher ve-müfti el-asker (Amman: Dâru'l-Ammar, 2013).

الرد العلمي على شيخ الأزهر ومفتي العسكر

العلامة الأستاذ الدكتور

يوسف القرضاوي

رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

عضو هيئة كبار علماء الأزهر

رئيس المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث

عضو المجمع الملكي لآل البيت في الأردن

دار عمار

Şekil 2: Kardâvî'nin Cum'a ile tartışması sırasında, “Ezher Şeyhi ve Askeriye Müftüsü'ne İlmî bir Eleştiri” başlıklı yayımıdır. Ön kapak hakkında çarpıcı olan şey, sadece Râbiatü'l-Adeviyye'deki katliamın ve İhvân'ı desteklemenin bir sembolü olarak yapılan dört parmağı kaldırılmış bir el sembolünü değil, aynı zamanda önceki yayımlarından özgün bir değişiklikle, Kardâvî'nin isminin altında zikredilen ehliyetlerinin listesini içermesidir.

İlk önce Cum'a, devrime karşı potansiyel olarak silahlı direnişe karşılık askeriye desteklediğini ifade etmiş, ancak sonrasında daha gelişigüzel bir şeyi ima etmiştir. Kardâvî, hadisi zikrettikten hemen sonra, İhvân'ın askere karşı şiddet içermeyen protestolarına destek olduğunu ifade etmiştir. Görünen o ki, İbn Teymiyye'ye daha önce yapmış olduğu atıfta olduğu gibi, Kardâvî'nin amacı, bu durumda şiddet çağrısında bulunmaktan ziyade devrim karşıtı protestocular için siyasî desteği harekete geçirmek ve bütünlüğü sağlamaktır. Nihayetinde, bu tartışmaya seyirci kalanlar için en hatırdaki kalan şey muhtemelen, her iki tarafın öncülerinin birbirlerinin, özellikle algılanan yetersiz siyasî bağımsızlıklarını hedef alarak, güvenilirliklerini eleştirmek üzere medyayı kullanmalarıydı. Cum'a ve Mısır liberal basınına göre Kardâvî bir Katar dalkavuşuyken, Kardâvî'ye göre Cum'a yeni askeri rejimle işbirliği içerisindeydi (bkz. Şekil 3).¹³⁸

¹³⁸ Kardâvî ve meslektaşları bu derin tartışmaların kamusal duruşlarına zarar veren etkisinin büyük ölçüde farkındadırlar ve tavırları “tartışma adabı (*edebü'l-ihtilâf*)” ve ayrıca kimseye fayda vermeyen bölücü ayrılıklardan keskin bir ayrımı vurgulama (fakat belki aynı oranda uygulamada bulunmadıkları) yönünde olmuştur. Mesela Kardâvî'nin hatıratının üçüncü cildinde, Kardâvî özellikle iki Suriyeli âlim Nasîrüddin el-Elbani ve Abdulfettah Ebû Gudda arasındaki samimi bir tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Muhalif âlimler arasındaki tartışmanın içeriği ulemanın hatıratının müşterek pedagojik bir temasını oluşturur ve onların harfi harfine tekrarı teşebbüsünden ziyade genellikle birinin tartışmayı kazandığı, kaybeden diğerlerinin argümanlarının sunulduğu bir tasvir sunulur. Fakat Kardâvî'nin o tartışmayı sunmasındaki vurgu, Kardâvî'ye göre “âlimler arasındaki bu tartışma gereksizdir [...] ve toz toprak içinde iki tarafı da köreltip onlara zarar veren etkisi olmaktan” ziyade, genel olarak ulemanın prestiji için ne kadar zedeleyici olmasıydı. al-Qaradawi, *İbnü'l-karye ve'l-küttâb*, 3:183-6. Bu konuda daha detay için bkz. Zaman, *Modern Islamic Thought*, 309-21.



Şekil 3: “Henüz dün satın aldığım yepyeni bir oyuncağım var. Katar riyaliyle çalışıyor... Buraya bir riyal koyuyorsun, sonra diğer taraftan Mısır ordusu karşıtı bir fetva çıkıyor!!” 18 Ağustos 2013'te eş-Şurûk' ta yayımlanmış, karikatürist Amro Selim'in izni ile yeniden basılmıştır.

Belki de tam bu durumla uyuşur şekilde, Ağustos 2013'te Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dışişleri bakanları ve Amerika Senatörleri John McCain ve Lindsey Graham'ın, Mısır ordusu ile İhvân arasında aracılık etmek üzere yeni bir teşriki mesainin gerçekleştiği zamana tekabül eden bu karşılıklı atışmada son sözü söyleyecek olanlar Kardâvî'nin Katar'lı destekçileriydi. Bu arabuluculuk, Katar'ın komşusu olan bölge ülkelerinin meselelerine müdaha-

lelerine karşı gelişmekte olan bir tepki ortamında, Katar adına daha ölçülü, çok yönlü bir dış politikanın parçasıydı. Gecikmiş de olsa, yeni Emir'in askeriye tarafından atanan geçici Cumhurbaşkanı Adli Mansur'a yönelik tebrik mesajı, devrik Cumhurbaşkanı Mursi'ye dair hiçbir imada bulunmamış ve "Mısır'ı ve ülkeninin menfaatlerini savunan"¹³⁹ ordudan övgüyle söz etmiştir. Bu makalenin yazım anında (Aralık 2013), *Şeriat ve Hayat* programının yeni yayınları olmamıştır. Bu durum Kardâvi'nin, bütün görünen prestijine karşın, Katar hüsnüniyetine büyük ölçüde bağımlı olduğunun ve Katar'ın dış politika amaçlarını desteklediğinin açık bir ispatıdır.

VI. Sonuç: İsyanlardan Sonra *Ulema* ve Hukuk Geleneğinin Konumu

Bu makale, kamu sahasında *uleman*ın geleceğini değerlendirmek açısından, çingirak kadar gürültülü son üç yıl boyunca Yusuf Kardâvi tarafından çizilen yolu izlemeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken makale, Talal Asad'ın "kazuistik gelenek" mefhumundan istifade etmekle başlamıştır. Zikredilen mefhum, kişisel fâili büyük ölçüde mecbur kılan belirleyici güçler olarak hem geleneklerin (yahut kültürlerin) hem de bu geleneklere ait metinlerin köktenci anlayışları ile geleneğin mafsallarını tamamıyla başka vasıtalarla ifade edilen toplumsal, siyasi yahut iktisadi organlar olarak gören kimseler arasında merkezi bir temeli temsil etmek üzere kullanılmıştır. Ovamir Anjum, buna binaen, "ya fiziki yapıları yahut kültürleriyle kendileri için tanımlanan roller gereğince basit bir şekilde 'davranan' teatral öznelerin 'kaba tasvirleri'nden ziyade, tarihsel ve fiziki bağlamlarında beyan edilen belirli akıl yorma türleriyle *düşü-*

¹³⁹ Reuters, "Qatar's emir congratulates Egypt's new interim leader: QNA," 4 Temmuz 2013, <http://www.reuters.com/article/2013/07/04/us-egypt-protests-qatar-idUSBRE9630C420130704> (24 Aralık 2013); Kristian Coates Ulrichsen, "Foreign policy implications of the new emir's succession in Qatar," NOREF, Ağustos 2013, http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/fab4833491f90f58bfade9f50c71e4bc.pdf (25 Ekim 2013). Bu aracılık girişimi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Juan Cole, "Top Reasons John McCain and Lindsey Graham have no Credibility for Egypt Talks," *Informed Comment*, 7 Ağustos 2013, <http://www.juancole.com/2013/08/reasons-lindsey-credibility.html> (25 Ekim 2013).

nen öznelere argumanları ve söylemlerinin burada odak noktası olduğunu¹⁴⁰ ileri sürmektedir.

Tahlil çerçevesi olarak bu yaklaşımdan istifade edilerek denebilir ki, *ulema*, aralarında en üretken olanlarının hukuk geleneğinin *maslaha* ve *ifta* kavramlarını, günün öne çıkan her toplumsal veya siyasî meselesinin *ulema* olarak kendi alanlarına dahil olacak şekilde genişletmesiyle, bölgenin ortaya çıkan dini kamusal sahasında gitgide artan aktivist bir rol oynuyor görünmektedirler. Vermiş oldukları fetvalar ve diğer söylemleri arasındaki sınırların, öncekilerinden çok daha fazla ölçüde bulanıklaşmaya başlamasıyla, bu durum artan bir oranda ferdi faydacı muhakemeye dayanmayı beraberinden getirmiştir. Nakissa'nın ifadesiyle, bu muhakemeyi "ikinci bir alt bölüm" olarak yapılandırmak için hukukta yeni alt dalların kavramsallaştırılması amacıyla ulemanın yaratıcı adımları, en bariz şekilde Kardâvî'nin *devrim fıkhında* görülür.

Arap isyanları arifesinde birçok unsur, Kardâvî'yi "Global Müftü" olarak ortaya çıkarmak üzere bir araya gelmiştir. İhvânü'l-Müslimîn ve Katar kraliyet ailesiyle olan yakın ilişkisine ilaveten hukuk geleneği ve Kardâvî'nin muhtelif taraftarlarının her biri kendi talepleri ve kısıtlamalarını harekete geçirmişlerdir. Bir an için bulgusal olarak, Pierre Bourdieu'nun sermaye teorisine atıfta bulunacak olursak, bu kısıtlamaların Kardâvî'nin *sembolik sermayesi*'ne yani "kısmen kurumsallaşmış karşılıklı tanışma ve kabullenme ilişkilerinin sürekli ağına sahip olmayla bağlantılı, mevcut veya potansiyel kaynakların toplamına"¹⁴¹ münferit olarak katkı sağlıyor görülebilir. Bütün bu muhtelif unsurların çıkarları bir araya geldiğinde, 18 Şubat 2011'de Kâhire'ye dönüşünde yahut üç gün sonrasında Kaddâfî'ye karşı verdiği fetvasında görüldüğü üzere, Kardâvî emsalsiz bir güçle kendi söylemini yansıtabilmiş, alınmasını ve anlaşılmasını sağlayabilmiştir. Bourdieu, ayrıca, sembolik sermayenin bağlayıcı etkisini, dinleyicinin onu ortaya çıkaran takdir edilmemiş güç ilişkilerini *hatalı kavraması*'na bağlamıştır, daha doğrusu:

¹⁴⁰ Anjum, "Islam as a Discursive Tradition" 7.

¹⁴¹ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital" John G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Greenwood Press, 1986) 241-258 (8).

Kelimelerin sembolik tesiri [ki burada Kardâvî'nin kelimeleri diyebiliriz] ancak ona muhatap olan kimse bu işlevi yerine getiren kimsenin bunu yapmaya yetkili olduğunu kabul ettiğinde işlev görür; yahut diğer bir ifadeyle, ancak, ona maruz kalmakla, işlevi yerine getiren kimseyi onaylamakla oluşumuna kendisinin de katkı sağladığı fark etmediğinde bu etki işlev görür.¹⁴²

Burada bir *âlimin* subjektif siyasî kaygılardan bağımsızlığının algılanışının en önemli şey olduğu görülmüştür ve yine burada Kardâvî'nin farklı destek tabanı ve muhtelif taraftarlarının kaygılarının Bahreyn, Suriye, 3 Temmuz darbesi ve benzerleri üzerinde hatalı bir birliktelik halini aldıklarında, onun itibarının önemli ölçüde zayıfladığı ileri sürülmüştür. Kardâvî'nin arkasındaki güçler ve çıkarlar gitgide “farkedilebilir” bir hal almış olup, Kardâvî, Katar dış politikası ve İhvânü'l-Müslimîn ile olan bağlantıları nedeniyle artan eleştirilere maruz kalmıştır.

Kardâvî'nin itibarının zayıflaması, muhakamesinin, daha önceki evrenselci duruşunun yerini mesela Suriye'deki iç savaşta zuhur eden mezhepçiliğe, yaratıcı bir karşılık vermekten ziyade İbn Teymiyye'ye yönelik muhazafar bir okuma içine girmiş olmasıyla değişen, daha tutucu bir hal alması sonucunu doğurmuştur. Benzer şekilde, İhvânü'l-Müslimîn'e karşı kitle şeklinde protestoların gerçekleşmesinin ve darbenin akabinde, idarecilerin düpedüz küfre düşme ve bir fitne kaynağı olma konusundaki taahhüdünün karşılığı olarak halkın idarecilerine itaati isteyen fetvasıyla Kardâvî, hukuk geleneğinin tarihsel boyun eğici örneklerine müracaat eder konuma düşmüştür.

Darbe sırasında Mısır toplumundaki ayrılıklar Kardâvî'nin sadece söyleminin iki yıl öncekiyle kıyaslandığında artık aynı derecede otorite kabul edilmediğinin bir delili değil, aynı zamanda, farklı ülkelerden Müslümanları gelip ordunun gaddarlığına “şahit olmaya” çağırmasının açıkçası bir şiddet ve şehit olma çağrısı olarak anlaşılması gibi, toplumun değişik kesimleri tarafından hiç abartısız lafzi olarak yanlış anlaşılmasının da delilidir. Bu durum onun rolüne yönelik halk, medya (bkz. Şekil 4) ve hatta kendi oğlu tarafından dile getirilen büyümekte olan bir ters tepkiye sebebiyet vermiştir.

¹⁴² Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Oxford: Polity Press, 1992) 116.

Kardâvî ve Cum'a arasındaki tartışma sadece içeriğinde yer alan şahsi hakaretlerden ötürü değil aynı zamanda tamamen karşıt siyasî amaçlara yönelik dile getirdikleri hukuki söylemlerin benzerliğinden ötürü de dikkat çekiciydi. Bourdieu'ya atıfla dikkat çekildiği üzere bu durum toplum için, aksi durumda söylemlerini bağlayıcı kılmak üzere hizmet etmiş olabilecek siyasî ve güç ilişkilerini “fark etmeyi” daha kolaylaştırmış olduğu şeklinde düşünülebilir. Sonuç olarak, kendisini subjektiflik suçlamalarından korumak için *fıkha* ilave bir alt saha kavramsallaştırmaktan aciz olan Kardâvî'nin (ve Cum'a'nın) muhakemeleri oldukça taraflı algılanmıştır. *Ulemanın*, gelecek yıllarda varlığını devam ettirecek olan ya da daha da kötüleşecek olan özellikle endişe verici siyasî bağlam zarfında daha da karmaşık hal alan kamu sahasıyla yakından ilgilenmesiyle de bu eğilim muhtemelen devam edecek görülmektedir.

Şekil 4: “Merhaba, Şeyh Kardâvî? Biz, fetvanızdan hareketle henüz şimdi Refah bölgesinde 6'dan fazla Mısır askerinin ölümüne sebep olan bir patlama gerçekleştirdik.



“Şimdi mutlu musunuz?” 9 Eylül 2013'te *eş-Şurûk*'ta yayımlanmış, karikatürist Amro Selim'in izniyle tekrar basılmıştır.

Son olarak, Kardâvî son zamanlarda (Katar'ın günlük gazetesi *el-Vatan*'ın editörü Ahmet Ali ile 23 Aralık 2013'te yayımlanan ayrıntılı bir röportajında) “Katar hakikatin ve adaletin yanında yer alıyor.” ifadesini kullanmıştır. Sonra-

sında da “Benim düşüncelerim Katar’ın politikasından tamamıyla farklıdır, ben sadece yarı zamanlı bir üniversite profesörüyüm, hayatım boyunca devlette hiçbir siyasî makamda bulunmadım ve başkanı olduğum Birlik (UMAB) asla herhangi bir devlete bağlı olmayan popüler bir birliktir.” ifadeleriyle röportaja devam etmiştir. Bu son nokta, hem güçlü siyasî desteğe hem de siyasî bağımsızlık algısına paradoksal ve eş zamanlı bağlı olduğundan, *ulema*-nın kamu sahasında giderek artan meşguliyetlerine dair muammayı belki münferit olarak özetlemektedir.¹⁴³

¹⁴³ *Qaradawi.net*, “Kardâvî: Katar takifu me’al-Hak ve’l-‘Adl”; Ahmad ‘Ali, “Münzü meci’i ilâ Katar lem u’eyyid hâkimen zâlimen,” *Qaradawi.net*, 24 Aralık 2013, <http://www.qaradawi.net/component/content/article/7064.html> (30 Aralık 2013).