

Öte yandan eser, en büyük başarısını ikincil literatürün ana argümanlarını vukufiyetle derleyip sonucunu almasında ve her bölüme dair yaptığı özgün değerlendirmelerde kendisini göstermektedir. Aralarında Yusuf el-Karadavi (d. 1926), Muhammed Ebu Zehra (ö. 1974), Abdulvehhâb Hallâf (ö. 1956), Abdurrezzak es-Senhurî (ö. 1971), Muhammed Fethi Osman (ö. 2010), Tevfik eş-Şavî (ö. 2009), Mevdudî (ö. 1979) ve Muhammed Selim el-Avâ (d. 1942) gibi müelliflerin bulunduğu temsil gücü yüksek örneklerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde sunması açısından kitabın önemi yadsınamaz.

Ovamiir Anjum. *Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. xvii + 295 sayfa.

Ammar Kılıç
Marmara Üniversitesi
ammarklc@gmail.com

Ovamiir Anjum'un, doktora tezi olarak hazırlanan çalışması, İslam ve siyaset ilişkisine dair nihayetsiz tartışmalara İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerinden revizyonist bir okumayla katkı sunma amacıyla kaleme alınmıştır. Anjum, modern dönem İslam ve siyaset tartışmalarına ciddi bir miras bırakan Ortaçağ Müslüman düşüncesinin ana hatlarına uğrayarak fıkıh, kelam ve siyaset arasındaki söylemsel ilişkileri takip ediyor. Daha önemlisi, Müslüman *cemaatin* siyasetteki rolü hakkındaki tasavvurların dönüşümünü ele alarak, İbn Teymiyye'nin cemaat ve şeriat temelinde anlamlandırdığı siyasal meşruiyet meselesindeki "iyimserliği"ni, dönemi için müstesna bir örnek olarak sunuyor.

300 sayfalık bir çalışmada bizatihi İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) kendisine ayrılan kısmın yaklaşık yüz sayfadan ibaret oluşu yazarın metodolojik tercihleri bağlamında anlaşılmalıdır. Yazar, geç Ortaçağ düşüncesini etkileyen temel dönüşümleri geleneksel bir izleğe oturarak anlamaya çalışmaktadır. Ona göre, yazarların münferit eserlerine bakmakla

yetinmektense diyakronik bir söylem incelemesi dönemler arasındaki tasavvur değişmelerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Erken dönemden klasik döneme kadar vuku bulan Hilafet ve cemaat odaklı kelami-siyasi tartışmaları kateden çalışma, böylelikle İbn Teymiyye'nin ele alındığı ikinci kısmın tarihsel ve söylemsel çerçevesini de oluşturmuş olur.

Yazar, X-XIII. yüzyılları kapsayan klasik dönemin İslam siyaset düşüncesini ya İslam'ın erken dönem (VII-X. yüzyıllar) siyaset düşüncesinin bir yansıması ve devamı olarak ya da ondan patolojik bir geriye dönüş olarak değerlendiren etkili İslam araştırmacılarının çalışmaları sorgulamaktadır. İslam'ın siyasal ideallerini "sürdürülemez kadar yüce idealler" olarak gören H. A. R. Gibb çizgisi de, onu "ölü doğmuş" veya "doğası itibarıyla kusurlu" gören Ira Lapidus gibi yazarların temsil ettiği çizgi de, İslam siyasal düşüncesini ilk altı yüzyıllık dönemle sınırlamaktadırlar. Anjum'un çalışması ise Hilafetin Moğollar sonrası dünyada ortadan kayboluşunu, hem ilk dönem siyasal modelden hem de klasik kurumlardan alınan unsurlardan müteşekkil yeni bir yönetim teorisinin çıkış noktası olarak göstermektedir. Yazara göre, İbn Teymiyye'nin ıslahçı girişimlerini "siyasal bir proje" olarak, yani klasik çağda kaybedildiği söylenen siyasal alanın ihyasıyla ilişkili bir proje olarak anlamak gerekmektedir.

Nübüvvet sonrası ilk dönem İslam'ında Hilafete ilişkin algıların arkeolojisinin sunulduğu 1. Bölüm'de, "cemaat merkezli" ve "yönetici merkezli" olmak üzere iki ana hat belirlenmiştir: İlki, Kur'an'ın öğretisel yapısına mündemiç olan ve *cemaat*, *ümmet*, *şûra*, *ulu'l-emr* gibi kavramların dinamik ve katılımcı şekilde yorumlandığı bir tasavvurken, ikincisi, saltanatçı bir hilafetin tebaadan mutlak bir itaati talep ettiği, cemaatle meşveretin gözardı edildiği devletçi bir tasavvurdur. Cemaat merkezli tasavvurun şûra prensibi, en azından Emevilerin son dönemine ve Abbasilerin ilk dönemine kadar siyasal çekişmelerde –bütünüyle uygulama alanı bulamamış olsa da– mutlaka hesaba katılan bir olgu olmuştur. *Meşveret*, iki yüzyıl boyunca rakip siyasal topluluklar için son derece zorlayıcı bir siyasal araç olarak kullanılabilmiştir.

Bu tasavvur, Abbasiler döneminde sınırlarını genişleterek merkezileşen bir hilafet (yönetici merkezli tasavvur) karşısında yok olmamışsa da geri çekilmiştir. Bunun yerine, toplumsal bir grup olarak yetkinliği gittikçe artan *fukaha*, emperyal hilafetçiliğin gücüne direnmek üzere, Anjum'un "sünnet merkezli tasavvur" dediği başka bir formülasyonu üretmiştir. Bu görüş, aslında cemaatin doğruluğuna (*failligine*) vurgu yapan cemaat merkezli görüşten çok da farklı değildir. Ancak, cemaatin nüfus bakımından oldukça artmış, çeşitlenmiş ve dağınık hale gelmiş olması, söz konusu cemaat merkezli görüşün kutsiyeti hakkında şüphe uyandırmış ve ulemayı

cemaatin merkeziliğine ilişkin vahyî referansları yeniden düşünmeye sevk etmişti. Yazara göre, ulemanın buna cevabı, “müminlerin yolu”nu, Peygamberin Sünnetinde ve ilk kuşak müminlerin söz ve işlerinde (*asr-ı saadet*) dondurmak olmuştur. Cemaat artık birleşik bir siyasal beden olarak muhafaza edilemez hale gelince, vazifesinin teorik kısmı Sünnete, yaşayan kısmı ise her kuşağın Sünneti bünyesinde toplayan bir azınlığına aktarılmıştır. Mihne sonrası *Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat* adında cisimleşen bu çift yönlülük, mutlakiyetçi bir yöneticinin veya cemaatin değil, Sünnetin (yorumlandığı biçimiyle *fıkhn* ve yorumlayıcılar olarak ulemanın) nihai merci olduğu bir otorite tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Teorik bir inşa olan cemaat ise, üzerinde ifade bulacağı siyasal kurumlar yaratılmadığı için, normatif faillliğini iyiden iyiye yitirmiş ve bu durumun menfi sonuçları gelecek yüzyıllarda daha aşikâr hale gelmiştir.

Ovamir Anjum 2. Bölüm’de Fatımiler, Büveyhiler ve Selçuklular gibi güçlü askerî himaye devletlerinin hüküm sürdüğü, sonraki üç yüzyılı kapsayacak olan klasik dönemin siyasal düşüncesini “ideal hilafet” tartışmalarını takip ederek okumaktadır. Çalışmada takip edilen söylemsel hat, Hilafeti yaygın bir şekilcilikle tanımlayan, halifenin seçiminde veya azledilmesinde cemaatin iradesinin nasıl tecessüm edeceğine cevap veremeyen Bakıllani ve Bağdadî gibi ilk Eşarilerin kelami tartışmalarından başlayarak, halifeyi yeryüzündeki ilahi vazifenin odağı haline getiren ve bu teori içinde cemaate hiçbir rol biçmeyen Maverdî ile devam etmektedir. Fiilî hilafeti Selçuklu idaresi ve Nizamülmülk’e bahşeden, ancak cemaatten hiç söz etmeyen ve onu bir kez daha önemsizleştiren Cüveynî’ye, ondan da Gazzalî’nin fitne ve yozlaşma korkusuyla mevcut siyasal duruma katlanmak (“Leş yemek haramdır, fakat açlıktan ölmek daha beterdir”) şeklindeki çaresiz ve kinik tercihinine kadar uzanan bu söylemsel geleneğin nihayetinde ortaya koyduğu şey şudur: Teoride meşruiyetin temeli sayılan cemaat, siyasal söylemin hiçbir türünde bir *fail* olarak gösterilmemiştir.

Yazarın tüm bu Hilafet tartışmalarını, İslam kelamının temel sorunlarından biri olan akıl-vahiy tartışmalarıyla bir arada değerlendirdiği 3. Bölüm uzun, yorucu ve gereğinden fazla ayrıntıyla dolu olsa da; felsefe, epistemoloji ve siyasal örgütlenme arasındaki irtibatların hafife alınmayacak kadar güçlü olduğunu ima etmesi bakımından önemlidir. Anjum Mutezilenin akılcı ispat yöntemlerinden fazlasıyla etkilenecek uzun yıllar akli delillerin meşruiyetini savunmuş olan Gazzalî ve Fahreddin Razi gibi Eşari kelimcilerin, hayatlarının ilerleyen dönemlerinde tasavvufa/manevi bir seçkinciliğe ve Bâtunî eğilimlere meylettiklerine ve öte yandan akla ve kelam ilmine karşı hayal kırıklığıyla dolu reddiyeci bir tavra büründüklerine işaret etmektedir. Yazarın çabası, söz konusu isimlere hâkim olan bu güvensizliğin, temelinde insani faillığın (bir başka deyişle “aklılığın”)

bulunduğu cemaat merkezli İslam tasavvurunu diriltmeye engel olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ritüelci bir Hilafet anlayışı ve cemaatin siyasal alandan uzaklaştırılması, yazara göre bu seçkincilik ve akıl konusundaki kinizmle desteklenmiştir.

Ovamiir Anjum'un İbn Teymiyye monografisi klasik döneme ilişkin bu betimlemenin ışığında okunmalıdır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Haçlı Seferleri ve Moğol istilası gibi dehşetengiz taarruzların gölgesi altında dünyaya gelen bu gelenekselci alimin düşünsel öyküsü, kitabın önceki kısımlarının düzenine uygun bir biçimde, önce onun akıl-vahiy tartışmasındaki konumunu, sonra da bu epistemolojik ve kelami temelin siyasal izdüşümlerini tartışarak anlatılmaktadır.

Çalışmanın özgün yanlarından biri, İbn Teymiyye'nin bugüne dek ne felsefi ne de siyasal bir araştırmanın konusu olmamış bir metnini, *Der'-u Tearuz*'u esas alıyor oluşudur. *Der'* esasen bir kelimet metnidir ve İbn Teymiyye'nin akıl ve fitrata ilişkin görüşlerini; Şiaya, Eşari kelimetçilere ve *felasifeye* getirdiği eleştirileri kapsamaktadır. Günümüzün İbn Teymiyye değerlendirmelerinin birçoğunda onun nakilci, lafızcı ve tekfirci eğilimlerle karakterize edildiği düşünüldüğünde, iştiğal ettiği kelami spekülasyonların okuyucuyu şaşırtması zor olmayacaktır. Ancak, İbn Teymiyye'nin konumu akıl-vahiy ikiliğinin bir tarafında yer almaktan çok, bu iki alanın uzlaştırılması yönündedir. Ona göre akıl ve vahiy, aynı kaynaktan neşet ettiklerinden, bazı durumlarda örtüşen, bazı durumlarda ise çelişmeksizin birbirlerini tamamlayan şeylerdir. İbn Teymiyye, yetersiz gördüğü çıplak akıl ve nakli kuşatacak bir kavramsallaştırmayı tercih eder. Bu, *fitri akıl* veya bizatihi *fitrat*tır. Akla iliştilmiş bu fitrat kavramı bir yandan akla ilahî bir onay verirken, diğer yandan vahye meydan okuyabilecek akli spekülasyonun (*nazarın*) kapsamını daraltmaya yarar. Ancak, ona göre kelami veya felsefi deliller özlerinde geçersiz sayılmazlar. Akıl bir araç, fitrat ise bir temayüldür: Fitrat burada, Allah'ın insan aklını hakikate ve doğruluğa yönlendirme tarzı olarak anlaşılmalıdır. Ona göre, Kur'an kuşkusuz iyi ve makul olan her şeyi ihtiva etmektedir, fakat insanın Kur'ani ruhun rehberliğindeki akılcı ahlaki çabası da bu rehberliğin zorunlu bir parçasıdır. Yani İbn Teymiyye, Anjum'un ifadesiyle, "vahyi savunurken akli özgürleştirme" amacını taşımaktadır (4. ve 5. Bölüm).

İbn Teymiyye fitrat ve cemaatin doğruluğu/korunmuşluğu arasındaki rabıtayı kurarken bu temele yaslanır. Ona göre, cemaat/ümme Peygamberin iki vasfını tevarüs etmiştir: Hatadan masunluk/korunmuşluk (*ismet*) ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma. Şeriatın muhafızı olması gereken, klasik dönemin seçkinciliği ve ezoterizmi veya Şii imametçiliğinin savunduğu gibi bir kişi veya azınlık değil, cemaatin/ümmetin ta kendisi-

dir. Cemaatin korunmuşluğu bir kişi veya kurumdaki herhangi bir mutlak ortodoksi kaynağının bir sonucu olarak değil; ilahi/*fitri* yönlendirmeye, karşılıklı islah, tecdid ve ihya sürecinin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir.

6. Bölüm’de İbn Teymiyye’nin fıkıh ve siyaset teorisi, akla yönelik bu epistemolojik iyimserliğiyle irtibatlı bir şekilde ele alınmaktadır. Onun, şeriatı yeniden tanımlamasının arkasındaki en büyük kaygı siyasaldır: Şeriatı savsaklayan zorba yöneticiler ve siyasal basireti ve umumi refah konusundaki kaygıları reddeden ana akım fakihlere karşı, onun amacı bütün bir normatif yaşamı şeriate dahil etmektir. Adil siyaseti, fıkıhın şekli yorumlarının ötesinde bir çaba olarak algılayarak Şeriatın bir parçası kılar. Fıkhi şekilciliğin müsaade ettiği bir zorbalık ise şeriatın bir parçası olamaz. Siyasal iktidarın kendiliğinden yozlaştırıcı olduğu fikrini ((İbn Teymiyye’nin kendi ifadesiyle “içi boş takvacılık”) reddederek iktidarla kurulacak iyi ve kötü ilişkilerin arasını ayırştırmaya gayret eder. İbn Teymiyye, yazarın ifadesiyle, “siyasetin mümkün olanın sanatı olduğu”nun farkındadır. Ayrıca adalete yaptığı açık ve mükerrer vurgular, vahyî kelamın açıkça işaret etmediği durumlarda bile adaleti amaçlayan politikaların, bu alanı düzenlemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Şeriat, şekli fıkıhın kurallarından ibaret olmayıp, yöneticilerin adil idarelerini ve kadıların adil hükümlerini de kapsar. Yani fitrat rehberliğindeki pratik akla geniş kapsamlı bir ruhsat verildiği ve siyasete müspet bir anlam yüklediği görülür. Siyaseti *siyasetü’ş-şer’iyye* yapan şey ise, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma misyonunun kurumsallaşmasından başka bir şey değildir. Böylece, bir hükümetin bu sorumluluğu almış olan bütün makamlarının kökleri sıkıca Kur’an’a bağlı hale gelmektedir.

İbn Teymiyye’nin klasik gelenekten ayrıldığı bir başka nokta, Hilafetin şekli unsurlarını değil asli unsurlarını esas alması, devletin meşruiyet odağını yöneticiden şeriate kaydırması olmuştur. Yönetici için liyakat ve güvenilirlik vasfını şart koşan İbn Teymiyye, onu klasik geleneğin hiç yapmadığı bir şekilde “ecîr/işçi/müstahdem” olarak yorumlar ve yönetici ile yönetilen arasındaki ilişkiyi “yardımlaşma, karşılıklı *istikmâl* ve meşveret” üzerinden tanımlar. Şeriatı tesis ettiği müddetçe zorba da olsa sultana isyan edilmemesi yönündeki geleneksel görüşü onaylasa da, böyle bir yöneticinin cemaatin tenkit, tavsiye, emir ve nehy gibi siyasal eylemleriyle sürekli denetimde tutulması gerektiğini söylemektedir. Son kertede, İbn Teymiyye’nin temel metinlerinde *nebevî hilafetin* –zaruret durumları hariç asla feragat edilemeyecek– bir farz, mülkün/saltanatın ise esasen gayri-meşru olduğu fikri vurgulanmıştır. Ovamir Anjum onun bu taviz ve tedric yönelimli tavrını “ilkeli pragmatizm” olarak tanımlar.

Ovamir Anjum’un takdimi, klasik-sonrası Müslüman düşüncenin teorik ve siyasal krizlerle baş etme çabasının yetkin örneklerinden biri olan İbn Teymiyye’nin kıymetini gün yüzüne çıkarmaya dönük değerli bir çabadır.

Fakat bu hacimli eserin dolduramadığı bazı boşluklar da bulunuyor. Eserin anlatsı klasik dönemin Eşari kelamına bağlı kaldığı için, söz konusu dönemde Şii, Mutezili, (Sünni gelenek içinde) Maturidi, felsefi ve tasavvufi gelenekler, hatta İbn Teymiyye'nin yetiştiği Gelenekselci okul açısından akıl-vahiy ve şûra/cemaat düşüncesinin nasıl dönüştüğü, bunların Eşarilikle etkileşimleri ve İbn Teymiyye düşüncesine yaptıkları olası etkiler/katkılar es geçilmiştir. Böyle bir girişim muhtemelen bir tezin sınırlarını aşacağından, müteakip çalışmaların varlığı zaruret haline gelmektedir.

Yazarın İbn Teymiyye'nin okunmamış metinlerinden olan *Der'-u Teauruz* konusundaki vaadinin de bekleneni karşılayabildiğini söylemek zor. İbn Teymiyye'nin kelami polemiklerini ihtiva eden *Der'* fıkıh, siyaset ve cemaatin siyasal failliği arasındaki ilişkilerin irdelendiği bir çalışmanın yedi bölümünden yalnızca birinde karşımıza çıkar. Bunun İbn Teymiyye'nin siyasal düşüncesiyle epistemolojik iyimserliği arasındaki ilişkiyi göstermek üzere yapılan bir tercih olduğu açıksa da, *Der'*in tezin seyrini belirleyen hayati duraklardan biri olduğu yönünde bir iddia oldukça zayıf olurdu. İbn Teymiyye'nin siyaset, Hilafet ve cemaatle ilgili görüşlerine odaklanan altıncı bölümü zaten çok bilinen *Siyasetü's-şer'iyye* ve *Hisbe* gibi metinleri üzerinden yapılandırılmıştır. *Der'*in bu bölüme dolaysız bir katkısı bulunmamaktadır.

Ayrıca akla yönelik (Eşarici) şüpheciliğin veya (Teymiyyeci) iyimserliğin siyasal düşüncüyü harekete geçiren zorunlu bir unsur olup olmadığı da, Anjum'un çalışmasından doğrudan çıkarsanabilecek sonuçlardan değil. Epistemoloji ve siyasal düşünce arasında kurulan bu zorunlu ilişki akademik bir inşanın marjlarını zorluyor, çünkü gerçekten ortada olan bir şeyden ziyade, doğruluğu temenni edilen bir iddiaya daha yakın duruyor. Örneğin, Gazzali'nin yazılarındaki Batıni/tasavvufi ve seçkin eğilimlerin Ortaçağ Sünni siyaset düşüncesini nereye kadar belirlediğini bu anlatıdan çıkaramıyoruz. Üstelik tasavvufi oluşumların klasik dünyada siyaset karşıtı bir konum almaktan başka siyasal tavırlarının olmadığı doğru mudur? Öte taraftan, klasik dönemde genelde siyasete, özeldense siyasal bir fail olarak cemaate duyulan kuşku veya ihmali tazmin etme yönündeki İbn Teymiyye'ye atfedilen rolün çalışmada biraz abartıldığını söylemek mümkün. Hakikaten İbn Teymiyye'nin yazılarında, cemaat iradesine yapılan –çok da güçlü olmayan– vurgular bir kenara, cemaatin halifeyi nasıl seçeceği, onu nasıl denetleyeceği, halife olmak için güç ve zor yoluyla insanları kendine tâbi kılmaktan daha ehven bir yolun bulunup bulunmadığı konularında yol gösterici açık seçik işaretler yoktur. Kanaatimce İbn Teymiyye, cemaati siyasette aktif bir fail olarak resmetmektense, merkezî Hilafetin yitiminden sonra Büveyhilerin ve Selçukluların sembolik olarak hayatta tuttıkları Abbasi hilafetinin, Halifelik tartışmalarını çok meşgul etmesine karşılık vermekte ve dikkatini Hilafetin güç ve iktidar sahibi *de fac-*

to bir otorite olması gerektiğine yoğunlaştırmaktadır. Cemaatin failliği, fiili bir iktidarın varlığı bağlamında, tenkit, ıslah ve ihya gibi sorumluluklarla tanımlanmıştır. Gerçi Ovamir Anjum sonuç yazısında bu eksikliği itiraf etmekten çekinmiyor ve İbn Teymiyye'nin "diri ve dayanaklı siyasal kurumları ayrıntılandıramadığı"nı, yalnızca "mevcut siyasal düşünceyi yapı-sökümüne uğratmaya çabaladığı"nı, dolayısıyla onun düşüncesinde "gerçek bir boşluğun bulunduğu"nu aktarıyor. Fıkhi görüşlerinin İbn Kayyim el-Cevziyye gibi yetkin halefler bulabildiğini, ancak siyasi görüşlerinin bulamadığını ifade eden Anjum, onun bazı görüşlerine kendi siyasal tavırları için sık sık başvuran modern Suudi-Vahhabi ve cihadi veya tekfirî Selefilikle ilgili ise (eserin kapsamını da aştığından olacak) uzun değerlendirmelerden kaçınıyor. En iyi ihtimalle bu modern yorumların onun gerçek siyasal fikirlerini deruhte edemediğine değinmekle yetiniyor. İbn Teymiyye'nin gerek kendi halefleri, gerekse modern İslamcı hareketler ve entelektüel yönelimler üzerindeki etkisi ise ciddi bir konu olarak araştırılmayı bekliyor.

Anjum'un çalışması Hasan Kunakata, George Makdisi ve Yahya Michot gibi İbn Teymiyye'yi yeni okumalarla anlamaya dönük çizgiye bir katkıdır. Onu hem ortaçağ fıkıh geleneğinin ağır yüküne hem de kimi modern İbn Teymiyye yorumcularının kendi mezhepsel, şiddet yanlısı, faydacı ve donuk okumalarının tehdidine karşı Selefi düşünceyi revizyona tâbi tutarak dinamikleştirme gayreti olarak da takdir edebiliriz.

Ali Fuat Bilkan. *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler* (The Struggle of Jurists and Sufis: *Kadızadelis* and *Sivasis* in the Seventeenth Century). İstanbul: İletişim Yayınları, 2016. 207 pages.

Fatma Deniz

Central European University
Deniz_Fatma@student.ceu.edu

141

Dîvân
2016/2

Emerging in the seventeenth-century the Ottoman Empire, the puritan *Kadızadeli* movement had religious and socio-political dimensions. Ali