

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN
FIKİH ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ
(TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E)

(DOKTORA TEZİ)

Sema ÇAKIR

Danışman:

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İSTANBUL

2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN FIKIH
ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ
(TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E)

(DOKTORA TEZİ)

Sema ÇAKIR

Danışman:
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda 020117DR06 numaralı Sema ÇAKIR'ın hazırladığı "*Türkçülük Hareketi'nin Fıkıh Alanındaki Görüşleri (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e)*" konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18/07/2024 günü (14:00-16:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Komisyon Başkanı)

Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman KAYA
İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN
İstanbul Medipol Üniversitesi

Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR
Hitit Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sema ÇAKIR
18 / 07 / 2024

ÖZ

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN FIKIH ALANINDAKİ GÖRÜŞLERİ (TANZİMAT'TAN CUMHURİYET'E)

Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden süreçte Osmanlının yaşadığı değişim ve dönüşüm bağlamı, aktörleri ve sonuçları açısından ele alınmaya değer bir konudur. Bu süreçte siyasî, askerî ve iktisadî zafiyetleri bertaraf etmek amacıyla çeşitli tartışmalar başlamış ve çözüm arayışlarına gidilmiştir. Bu arayışlar, hukuk alanına da yansımış gerek küresel modernitenin etkileri gerekse yüzyıllara yayılan sorunlardan kaynaklı yerel ihtiyaçlar, yenilik/ıslahat/terakkî tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Dönemin çok sesli atmosferinde Türkçü münevverler tarafından milliyetçilik, din-devlet-hukuk ilişkileri, ilerleme-gelişme-değişme vb. birçok mesele hakkında bütün İslam dünyası için “yeni” sayılabilecek görüşler serdedilmiştir. İslam hukukunun, yorum esnekliğini ve dinamizmini sağlayan örf ve ictihâd gibi kavramlarla, ictimâiyatçı bir hüviyette yeniden yorumlanma gayretlerinin ele alındığı bu çalışmada, hareketin öncü isimleri perspektifinden, Türkçülerin fıkıh alanındaki görüşlerinin bütüncül değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçülük Hareketi, Usûl-i Fıkıh, Fırû-i Fıkıh.

ABSTRACT

OPINIONS OF THE TURKISH MOVEMENT IN THE FIELD OF

FIQH

(FROM TANZIMAT TO THE REPUBLIC)

The change and transformation of the Ottoman Empire from Tanzimat to the Republic is a subject worth analyzing in terms of its context, actors, and consequences. Discussions on the past, present, and future began, and various solutions were sought, in order to eliminate the political, military, and economic weaknesses that emerged in parallel with the loss of power in many areas. The multifaceted searches were also reflected in the field of law, and both the effects of global modernity and local needs arising from centuries of problems prompted the need for innovation and reform. As a result, the approaches and proposals put forward by the Turkists, one of the period's most important intellectual stakeholders, did not ignore fiqh as a source of legitimacy. Turkist intellectuals expressed their views on a variety of issues during the Second Constitutional Monarchy period, including nationalism, religion-state-law relations, progress-development-development, and so on. In this study, which deals with the efforts to reinterpret Islamic law in a socialist identity through concepts such as ictihâd and custom, which provide flexibility and dynamism of interpretation, a holistic evaluation of Turkist views in the field of fiqh has been made from the perspective of the movement's leading names.

Key Words: Turkism Movement, Usûl-i Fiqh, Fûrû-i Fiqh.

ÖNSÖZ

Hayatın doğal akışını zorlayan yeni durumlar ve şartlar, yeni ihtiyaçları ve çözüm arayışlarını beraberinde getirir. Böylesi zamanlarda öncü isimler, yeni fikirler ve çözüm önerileri ortaya çıkar. Nitekim Tanzimat'tan Cumhuriyet'e evrilen dönemde böylesi olağanüstü zamanlar/şartlar söz konusudur. Bu dönem, yüzün Batı'ya döndüğü, kaygı ve amaçların ortak, çözümlerin çeşitlilik gösterdiği velûd bir dönem olduğu için meseleler öncekilerden farklı şekillerde ele alınmıştır. Artık neredeyse tüm mecralarda, yaşanan çağın getirisi olarak değişim ve yenileşimin gerekliliği konusunda fikir birliği vardır. Ancak bunun yöntemi ve nasıl gerçekleşeceği tartışmalıdır. Fıkıh sahasında geleneksel yaklaşımı terviç eden teşekküller ve telakkiler olsa da artık modernleşme tezahürleri ziyadesiyle çoktur. Geleneksel Hanefi anlayış dışında diğer mezheplerden de yararlanmak sûretiyle çözüm çeşitliliği yönünde telakkiler ve dahası teklifler, teoriler, eleştiriler mevzubahistir. Çünkü Sanayi Devrimi ile hayatın koşulları değişmiş; fabrikalar kurulmuş, şehirler gelişmiş, teknoloji yaygınlaşmış ve bu faktörlere bağlı olarak toplumların yaşayış biçimleri değişmiş; ezcümle, insanlık tarihi modern bir çağa geçiş yapmıştır. Lakin Batı dünyası gelişmeye devam ederken İslam dünyası bu hıza ayak uyduramamıştır. Bunun sonucunda Batı'nın yakaladığı gelişim ivmesi karşısında İslâm dünyasının zayıf kalmasıyla ilgili Müslüman aydınlar tarafından sorgulamalar başlamıştır. Bu yaşananlardan İslam hukuku da etkilenmiş, klasik fıkıh ve usûl anlayışına eleştiriler yöneltilmiş, neticede fikhın yeniden ele alınması ve modernleştirilmesi gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Birinci Dünya Savaşı ile yıkılışın başladığı zor günlerde Türkçü münevverlerin hedefi evvela vatani kurtarmaktır. Türkçüler yaşanan problemlere ictimâî bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Fıkıh telakkisinde yenileşimi temine matuf öğelerin öne çıkarılışında Türkçülerin katkısı büyüktür. Bu hareket içinde ise Gökâlp'in öncü bir rolü olduğu görülmektedir. Onun fikhın klasik kalıpları dışında, aktüel bir bakış açısıyla yorumlanması yönündeki çabaları ve fikhın sosyolojiyle sentezlenmesine dair önerileri bütün olarak geleneksele sadık kalma tarzında bir aksülâmelden, bu yeni teorinin bütününü kabule kadar uzanan bir yelpazede karşılık bulmuştur.

Türkçülerin esas hedefi, Osmanlının tarih sahnesinde mecburen girdiği değişim sürecini yönlendirme ve belki de yeniden oluşturmaktır. Binâenaleyh, Türkçülerin

değiştirmek, dönüştürmek ve modernleştirmek istedikleri esas şey, İşlam'ın itikat, ibadet sahası ve uygulamaları değil; değişebilir, dönüşebilir, gelişebilir olan insanî ve toplumsal hükümleridir. Nitekim fıkhnın toplumsal hükümleri, karakteri gereği zaman içerisinde değişebilir. Başka bir ifadeyle onların öncelediği şey dinin teolojisi değil toplumsal işlevidir. Diğer yandan Türkçülerin ortaya attığı görüşler her ne kadar yöntem ve metodoloji açısından bazı zaaflar barındırsa da içinde bulunduğumuz çağın problemlerine çözüm getirme açısından önemlidir. Ayrıca Tanzimat ile başlayıp II. Meşrutiyet ve sonrasında boyutları ve renkleri çeşitlenmişse de Cumhuriyet'e devrettiği, irtibatlı olduğu meseleler ve fikirler bakımından hâlâ gerçek mânâda tartışıldığı ve anlaşıldığı söylenemez. Bu bağlamda Türkçülerin usûl ve fûrûya dair görüşleri “sosyo/hukuksal” bir olgu olarak incelenmiş olup, bu çalışma ile sahaya yönelik mütevâzi bir katkı amaçlanmıştır.

Çalışmamın her safhasında, anlayışı ve sabrıyla bana yol gösteren ve beni hep yüreklendiren muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU'na; aynı şekilde her daim ziyâdesiyle bana destek veren kıymetli hocam Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ'e; benden yardımlarını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Süleyman KAYA, Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR, Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN ve Doç. Dr. Oğuzhan TAN'a; dualarını üzerimden eksik etmeyen anne ve babama; bu süreçte hep yanımda olan oğullarım Mert ve Mete'ye teşekkürü borç bilirim.

Sema ÇAKIR

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ.....	11
1.1. Son Dönem Osmanlı Fikir Hareketlerinin Tarihsel Bağlamı.....	11
1.1.1. Hukuk Krizi Karşısında Arayışlar.....	12
1.1.2. Son Dönem Osmanlı Hukuk Sisteminin Melez Karakteri	16
1.2. Son Dönem Osmanlı Fikir Hareketleri.....	19
1.2.1. Osmanlıcılık.....	21
1.2.2. İslamcılık.....	23
1.2.3. Batıcılık.....	26
1.2.4. Türkçülük	28
1.2.4.1. Hareketin Doğuşu ve Gelişimi	28
1.2.4.2. Batılı Türkologların Etkisi	34
1.3. Türkçülük Hareketi'nin Temsilcileri ve Yayın Organları.....	37
1.3.1. Öncü İsimler.....	37
1.3.2. Dış Türkler ve Türkçülük.....	50
1.3.3. Yayın Organları.....	54
İKİNCİ BÖLÜM.....	57
TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN USÛL GÖRÜŞLERİ.....	57
Giriş	57
2.1. Kitap-Sünnet	58
2.2. İcmâ.....	66
2.3. İctimâi Usûl-i Fıkıh Teorisi.....	73
2.3.1. Ali Suâvi'nin Usûl Görüşü.....	86
2.4. Toplumsal Vicdan: Örf	90

2.4.1. Örfün İctimâî/Değişken Yönü.....	94
2.4.2. Örfün Nass Gibi Görülmesi	99
2.4.3. Örf ve Maruf İlişkisi.....	102
2.4.4. İzmirli'nin Eleştirisi	107
2.5. Hüsün-Kubuh.....	113
2.6. İstihsan	119
2.7. İctihâd.....	124
2.8. Cevaz Meselesi	135
2.9. Kavâid-i Külliye.....	139
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	144
TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN FÜRÛ GÖRÜŞLERİ	144
Giriş	144
3.1. Türkçülerin İbadetlere Dair Görüşleri.....	145
3.1.1. İbadetlerin Mahiyeti ve Çeşitleri.....	145
3.1.2. Türkçe İbadet	149
3.1.3. Kurban ve Zekât.....	155
3.2. Türkçülerin Kadın ve Aileye Dair Görüşleri.....	157
3.2.1. Kadın Meselesi.....	158
3.2.2. Aile Hukuku Meseleleri	165
3.2.3. Tesettür.....	183
3.3. Türkçülerin Siyasete Dair Görüşleri	185
3.3.1. Milliyetçilik.....	186
3.3.2. Batılılaşma.....	188
3.3.3. Kültür ve Medeniyet.....	190
3.3.4. Din-Devlet Ayrımı	193
3.3.5. Din-Hukuk Ayrımı	196
3.3.6. Hilafet ve Şeyhülislamlık	206
3.4. Türkçülerin İktisada Dair Görüşleri	209
3.4.1. Milli İktisat.....	209
3.4.2. Faiz ve Ribâ.....	213
3.5. Türkçülerin Eğitime Dair Görüşleri	217
3.5.1. Medreselerin Islahı.....	218
3.5.2. Kızların Eğitimi.....	222
SONUÇ	224
BİBLİYOGRAFYA	236

ÖZGEÇMİŞ	270
-----------------------	------------

KISALTMALAR

AÜHF: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz.: Bakınız

c.: Cilt

cc.: Celle celalühü

çev.: Çeviri

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed.: Editör

FÜİFD: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

h.: Hicri

HAT: Hatt-ı Hümayun

HAK: Hukuk-i Aile Kararnamesi

haz.: Hazırlayan

İA: İslam Ansiklopedisi

İM: İslam Mecmuası

KTBY: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

ö.: Ölümü

md.: Madde

nr.: Numara

ra.: Radıyallahu anh

s.: Sayfa

S.: Sayı

SAV: Sallallahu aleyhi ve sellem

SM: Sırat-ı Mustakim

SR: Sebülürreşâd

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

TEV: Türk Eğitim Vakfı

TTKY: Türk Tarih Kurumu Yayınları

trc.: tercüme

ty.: tarih yok

vb./vs.: ve benzeri / vesaire

vd.: ve devamı

YM: Yeni Mecmua

YKY: Yapı Kredi Yayınları

yy.: yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tezin konusu, genel bir ifadeyle Osmanlının son döneminde ortaya çıkan Türkçülük hareketinin fikhî görüşlerini, hareketin öncü isimleri çerçevesinden incelemektir. Şüphesiz şahısların düşünce hayatının şekillenmesinde kökleri, karakteri, yaşadığı coğrafya, dönem ve çevre oldukça etkilidir.

Türkçülüğün ortaya çıktığı bağlam Osmanlının yenileşme/modernite sürecidir. Bu süreç, pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da etkisini göstermiştir. Harici kaynaklı diyebileceğimiz modernitenin etkileri yanında, yüzyıllara yayılan birikmiş yerel ihtiyaçlar ve sorunlar, ıslahat/terakkî arayışlarını beraberinde getirmiştir. Bu meyanda hukuk sisteminin, fetvâların ve bunları doğuran usûllerin muhafazası veya değişimi etrafında birtakım arayışlar tezâhür etmiştir. Aslında Osmanlı hukuk düşüncesinde, toplum realitesini dikkate alma yönündeki köklü değişimi, orta dönemlerden itibaren benimsenen *şer'î hukuk-örfî hukuk ayırımı*na kadar geriye götürmek mümkündür. Daha sonra, Sened-i İttifak (1808) da devletin hukuksal ve kurumsal yapısında değişimler meydana getirmiştir. Üçüncü aşamada Tanzimat Fermanı'nın (1839) ve Islahat Fermanı'nın (1856) özellikle Meşrutiyet'in ilanının (1876/1908) yapısal etkileriyle birlikte değişim süreci, yeni arayışlarla birleşerek gerek usûl gerekse fîrû sahasında daha da görünür hale gelmiştir.¹ Buna bağlı olarak geleneksel fikhin uygulamadaki kapsayıcılığının sınırlandırıldığı görülmüştür. Fikhin hukukî kaynaklığı ele alınırken ictimâî ve siyasî ihtiyaçların dikkate alınması gerektiği yönünde fikrî gayretler zuhur etmiştir.

Bir asrı aşan bir sürece yayılan Kanunlaştırma dönemi, dönemin devlet adamlarını ve münevverlerini, Kanunlaştırmanın kaynağı ve usûlü konusunda görüşler serdetmeye sevketmiştir. Bu çerçevede eşitlik, milliyetçilik, özgürlük, kadın hakları, din-devlet-hukuk ilişkileri ve ilerleme-gelişme-değişme gibi eksenlerde çok yönlü tartışmalar yapılmıştır. Tartışmalar çoğu zaman geleneksel fıkıhla da ilişkilendirilmiş,

¹ Halil İnalıcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Tanzimat*, s.91; Kâşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.12, s.23 (2014): s.9.

İslam hukukunun dinamizmini sağlayan ictihâd kavramı, ictimâiyatçı bir yaklaşımla yeniden yorumlanmıştır. Bu tartışmaların fıkıhtan bağımsız olarak yapılması elbette düşünülemezdi. Zira Osmanlı devlet nizâmı ve siyâset-i şeriyye anlayışı, fikhın imkânları sayesinde vücut bulmuştu. Fakat yeni tartışmalarda fikhın, içerik açısından değişim talepleri ile karşı karşıya olduğu görülmektedir. Yarı-pozitivist Tanzimatçı bürokratların ve münevverlerin tasavvuruna göre fıkıh modern-rasyonel hukuk formuna doğru dönüşmek durumundadır.² Bununla birlikte fikhın geleneksel yapısını koruması gerektiği yönündeki muhafazakarlık da tabii olarak varlığını sürdürmüştür. Buna bağlı olarak, Osmanlının son döneminde pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da *ikili\düalist* bir yapı ortaya çıkmıştır.

Zamanın ilerleyişi karşısında sürekli olarak bir *modern* vardır. Modern, insanın zaman karşısında *anda oluşu* ile ilgili bir algı durumudur. Diğer taraftan toplumları moderne doğru evrilten şey de gelenektir. Bu iki cephe arasında insana düşen, zihnî bir çabadır. Gelenek ile modern arasındaki ilişki, diyalektik bir ilişki gibi görünse de aslında ilerleyen ve tazelenen bir ilişkidir. Zira modern her zaman geleneğe eklemlenmektedir. Hukuk sosyolojisi açısından bakıldığında Osmanlı hukuk yenileşmesinin, modern ihtiyaçlar ile geleneksel değerler arasındaki dengeyi sağlarken karşı karşıya kaldığı bazı risk alanları şunlardır:

* İnanma ihtiyacı: Bireyin metafizik soruları ve toplumun belirli değerler etrafında organize olma ihtiyacı, *gelenek-değişim* tartışmalarında dikkate alınan hususların başında yer almıştır. Bu anlamda temel kaygı değişimin, bireyin ve toplumun yabancılaştırmasına yol açmamasıdır. Bilindiği gibi Müslüman toplumlar açısından gerek bireyin gerekse toplumun Allah (cc) ile irtibatı pratik düzeyde fıkıh üzerinden gerçekleşmektedir. Fıkıh hem ibadetlerin ve sosyal hayatın tanzimini sağlayan ana disiplin hem de meşruiyeti sağlayan ana esastır. Bu bakımdan Müslüman toplumlarda geleneksel fikhın muhafazası, bireyin ve toplumun kimlik muhafazasından bağımsız olarak düşünülememiştir.

* Meşruiyet kaynağı: Bir şeyin meşruiyetinden bahsettiğimizde iki şeyi kastederiz: Bunlardan ilki, o şeyin var olma hakkıdır. İkinci olarak var olan şeyin varlığını sürdürme haklılığıdır. Bu anlamda meşruiyeti sağlayan şey yasallık ve haklılıktır. Peki meşruiyeti

² Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İctimâiyat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1947), s.99-100.

sağlayacak yasallık ile haklılık kriteri nedir? Bazen belirli uygulamalar, kanunlara uygunluk sayesinde meşruiyetin yasallık tarafını sağlasa da maşeri vicdanda haklı/hakkaniyetli görülmez. Bu durumda meşruiyet eksik kalır. Bu anlamda, meşruiyetin sağlanması sadece yasa çıkarılması sayesinde sağlanmaz. Toplumun, hukukî uygulamaların dayandığı değerler ve hedeflenen amaçlar konusunda yasa koyucu ile aynı değer dünyasına sahip olması gerekir. Geleneksel olarak fıkıh, sadece hüküm üreten bir disiplin değildir aynı zamanda toplumsal ve vicdanî hakkaniyet duygusunun da kaynağıdır. Bu açıdan geleneksel fıkıhın mahiyeti ve rolü hakkındaki tartışmalar, doğal olarak meşruiyetle ilgili bir tartışmayı da beraberinde getirecektir. Bu da hukuku tanzim eden devlet düşüncesi açısından çok ciddi bir riski beraberinde getirmektedir. Nitekim, toplumsal realiteyi dikkate almayan yaklaşımlar, devlet-toplum ilişkisinde onulmaz yaraların açılmasına sebep verebilecek türdendir. Çünkü fıkıh, salt teorik olmadığı gibi sadece yasa ile ilgili de değildir. Bilakis toplumla ve kompleks toplumsal bağlamlarla ilişkilidir. T. Murphy, Müslüman toplumlarda beşerî münasebetleri düzenlemeyi hedefleyen hukukun, fıkıh adı altında kendine mahsus tabiâtıyla sosyolojinin temelini oluşturduğunu söylemektedir.³ Buna göre hukuk sistemlerini ayakta tutan en önemli faktör, kuralların toplum tarafından kabul görmesidir. Bu noktada “sosyolojik meşruiyet” mefhumu gündeme gelir. Fıkıhî normlar toplumun gerçekliği ile ne kadar paralel ise toplumun mensupları tarafından o oranda kabul görecektir ve ampirik hayatta uygulanabilirliği artacaktır. Bu bağlamda hukukun sosyolojik meşruiyeti ve istikrarı için fıkıh ile hukuk arasındaki irtibata dikkat kesilmek gerekir.⁴

Osmanlı modernleşmesini doğuran dönüşüm, aynı zamanda modern sosyolojinin kurulmaya başladığı yıllara tekâbül etmektedir. Bu dönemin ağır basan telakkisine göre toplumun değişimiyle hukukun şekillenmesi birbiriyle bağlantılıdır. Bu telakki, dönemin ruhuna uygun olarak eşitlik, adalet ve hürriyet gibi mefhumları ön plana çıkarmakta ve hukukun bu mefhumlara göre tanzim edilmesini öngörmektedir.

Osmanlı Devleti’nin siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan değişim karşısında devlet adamlarının ve ulemânın üç farklı tarz-ı telakkîye

³ T. Murphy, *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. (New York: Oxford UP, 1997), s.78.

⁴ Emir Kaya, “Fıkıh Hukuk Buluşması” *Pozitif Hukuk ve İslam Hukuku Çalıştayı’na Sunulan Tebliğ*, (Ankara: 9-10 Mart 2018), s.14-16.

sahip olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki, İslam'ın nasslara dayalı hükümlerinin kıyamete kadar değişmeden geçerli sayıldığı; ferdî, ictimâî ve siyasî alanların tamamını tanzime muktedir olduğunu savunan ve değişim olgusu karşısında sıkı muhafazakâr bir eğilim gösteren yaklaşım tarzıdır. İkincisi, İslam'ın evrenselliğini kabul etmekle birlikte bunu prensip bazında ve küllî anlamda mümkün görmektedir. Bu yaklaşıma göre gelişmelere uygun olarak yenilikler yapılmalıdır. Üçüncü bakış açısı ise İslam'ın bireysel iman ve ahlak alanında referans olabileceğini fakat değişken hayat şartlarıyla beraber ilerleyen hukukun sabit inanç hükümlerine göre düzenlenemeyeceğini esas almaktadır.⁵ Hukukî alanı seküler gören bu üçüncü yaklaşım da sosyal meşruiyetini kazanmak üzere dinî argümanlara başvurmuştur. Örneğin Batı menşeli teorilerin, terakkî taraftarı Osmanlı düşüncesinde rağbet görmesi çoğu zaman Müslümanın ilmi, yitik malı olarak görmesi düsturuna bağlanmıştır. Genelde Osmanlı aydınları, özelde ise Ziya Gökalp, Halim Sabit Şibay, Mustafa Şeref gibi Türkçüler bir taraftan fıkıh ile sosyolojik bakış diğer taraftan ise ahkâm-ı şer'îye ile Batı hukuku arasını telif etme yönünde birtakım düşünceler ileri sürmüşlerdir.⁶ Ziya Gökalp, aile hukukunun laikleşmesini ve geleneksel İslam hukukunun dairesinden çıkarılmaksızın örf ve âdeti dikkate almak kaydıyla yeniden tanzim edilmesi gerektiğini savunmuştur. Kanaatimizce bunun gerisinde iki temel fikir vardır: Birincisi, geleneksel İslam hukukunun bir şekilde örf içerisinde temsil ediliyor olmasıdır. Buna göre örfe dayanmak, amelî bir tarzda zaten İslam hukukuna uygun bir tatbikata dayanmak anlamına gelir. İkinci fikir ise örfün İslam hukukunun kaynaklarından biri oluşudur. Buna göre Ziya Gökalp hukukî değişimin meşruiyetini mezkûr iki fikir üzerinden sağlamaya çalışmıştır. Gökalp, örfe dayalı bu yöntemi *İctimâî usûl-i fıkıh* olarak isimlendirmektedir.

Mecelle ve Aile Hukuku Kararnamesi ile ilgili tartışmalar da bu bağlamda üzerinde durulmaya değerdir. Mecelle cemiyetinin, sadece Hanefî mezhebini esas alarak büyük bir daraltmaya neden olması dönemin önemli simaları tarafından şiddetle

⁵ M. Said Hatipoğlu, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), s.93.

⁶ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyat", *İM*, I/2, 1329, s.40-44; "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İM*, I/3, 1329, s.84-87; İzmirli İsmail Hakkı, "İctimâî Usûl-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?", *SR*, XII, İstanbul:1330; Kâşif Hamdi Okur, *İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (Konya:2004), sayı:3, s.35-36; Abdulkadir Şener, *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü (V), Ankara:1982; Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), s.12.

eleştirilmiştir. Meşrutiyet'ten sonra ise bilhassa Türkçüler ve Batıcılar, savaş ortamının getirdiği sosyal problemleri gündeme getirerek Mecelle'nin yetersiz kaldığını söylemişler ve belirli konular etrafında bu iddialarını somutlaştırmaya çalışmışlardır. Bu cümleden olmak üzere, savaşa gidip gelmeyen ve kendisinden haber alınamayan (mefkûd) eşlerin durumu gibi sorunların çözümü noktasında aile hukukunda yeni düzenlemelere gereksinim olduğunu dile getirmişlerdir.⁷

Gerek Türkçülerin gerekse diğer fikrî cereyanlara mensup olan çeşitli münevverlerin fıkha dair görüşleri, devrin fikrî mecrâsını temsil eden yayınlarda ortaya konmuştur. Güncel yayınlar etrafında toplanan isimler, İslam hukukunda ictihâd ve ahkâmın değişmesi meseleleri, aile ve ticaret hukuku ile ilgili gelişmeler, hukuk-din irtibatı ile usûl-i fıkıh merkezli teoriler, Osmanlı hukukundaki değişim ve dönüşüme dair muhtelif yaklaşımlar ve buna mukâbil Osmanlı hukuk düşüncesini oluşturan tartışmalar ve anayasa etrafındaki mülahazalar gibi pek çok başlık altında devrin *fıkıh-değişim-yöntem* anlayışını ortaya koymuşlardır. Ali Bardakoğlu, bu dönemden itibaren varlığını iyice hissettiren tartışmalar hakkında şöyle söylemektedir: “Sosyal ve kamusal alanda, ulusal ve uluslararası arenada kırılma diyebileceğimiz köklü değişimlerin yaşandığı son iki-üç asır içinde Müslüman aydınlar, birbiriyle uzlaştıramadığı bu iki ucun baskısı altında hangisinden yana nasıl bir tavır konması gerektiği konusunda ciddi bir kafa karışıklığı yaşamaktadır.”⁸ Erol Güngör ise aynı gerçeği, “İslam dünyasındaki hukuk hareketleri modern hayata yetişememiştir.”⁹ diyerek ifade etmektedir. Nitekim sosyal ve kamusal alanda, ulusal ve uluslararası faktörlere bağlı çeşitli kırılmalar ve bazı değişimler ortaya çıkmıştır. Birikmiş soru ve sorunları etrafıca ele almak üzere ortaya çıkan ideolojileri Ziya Gökalp'in ifadesiyle şöyle özetlemek mümkündür: “Memleketimizdeki fikir cereyanlarından biri Muasırlaşmak, diğeri, İslamlaşmak bir diğeri ise Türkleşmek'tir. Muasırlaşmak fikri mütefekkirlerce aslî bir akide hükmünde olduğu için muayyen bir naşire malik değildir. Her mecmua, her gazete bu fikrin az-çok müdafidir. İslamlaşmak fikrinin mürevvici "Sırat-ı Müstakim, Sebîlürreşâd", Türkleşmek

⁷ Nuran Koyuncu, Yasin Yılmaz, “Osmanlı'nın Son Yüzyılında Hukuk Düşüncesinin Dönüşümü ve Dönemin Başlıca Tartışma Konuları,” *SÜHFD*, 2018, s.102.

⁸ Ali Bardakoğlu, *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Okumaları*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İSAV, 2017), s.21-22.

⁹ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, (İstanbul: 1996), s.89.

fikrinin mürevvici "Türk Yurdu" mecmualarıdır. Bu hareketler hakiki ihtiyaçlardan doğmuştur?"¹⁰

Muhtemelen bu üç yaklaşımın etkileri günümüze kadar uzanmaktadır. Aralarındaki tartışmaya rağmen bu cereyanların ortak noktası, Osmanlı devlet sisteminde ve toplumsal yapısındaki aşikâr gerilemenin sebeplerine dair cevap aramalarıdır. Ahmet Ağaoğlu, bütün bu fikri hareketleri *"saygı duyulmaya ve övülmeye layık ancak esaslı ve etraflı bir sonuca ulaşmayan çabalar"* olarak nitelendirmektedir.¹¹

Bu genel çerçeve bağlamında tezimizin gerekliliğine dair kısaca diyebiliriz ki; ülkemizde, Tanzimat ve özellikle II. Meşrutiyet dönemleriyle ilgili olarak yapılan tarihî, hukukî ve sosyolojik çalışmaların sayısında gözle görünür bir artış olmasına karşın, Türkçülük hareketinin İslam hukuku alanındaki görüşlerini değerlendiren "bütüncül" yüksek lisans ve doktora tezleri eksiktir. Çalışmamız bu eksikliği bir nebze olsun gidermeye matuftur.

II. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışma, sosyal bilimler alanına girdiğinden sosyal bilimlerdeki araştırma, değerlendirme ve karşılaştırma yöntemleri tercih edilmiştir. Diğer taraftan tez konumuzla alakalı hukukî metin ve belgelerinin analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda çok yönlü okumalar yapılmıştır. Zira özellikle Osmanlı dönemine ait kaynakların doğru yorumlanması, dönemin hukuk dilinin ve sosyal ortamının doğru çözümlenmesinden geçer.

Tanzimat ile Cumhuriyet arası dönemi ifade eden Meşrutiyet Dönemi'nde matbuat zenginliği, dönem aktörlerinin fikrî aktifliği ve yerel ve küresel çaplı fikir imallerinin daha özgür ve özgün bir niteliği haiz oluşu gibi sebepler tez kaynaklarımızı zenginleştirmiştir. Tez boyunca, tartışılan fikirlerin izini sürmek için Osmanlı modernleşmesinin mühim simâlarının eserlerine problemlerle bağlantılı olarak dönüşler yapılmıştır. Bununla birlikte, bu durum çalışmayı belirli sınırlılıklar dahilinde yürütmeyi zorunlu kılmıştır. Pek çok yönden hassasiyetler ve zorluklar içeren böyle bir dönemin

¹⁰ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918), s.3.

¹¹ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, haz. Tezer Taşkiran, (İstanbul: Doğu Yayınevi, 1972), s.36.

aktörlerini ve onların fikrî ürünlerini tüm kuşatıcılığıyla ele almak, ortaya çıkan yaklaşımları tarihsel bağlamına oturtabilmek ve söz konusu fikrî projelerin içeriğini ve amacını efradını câmi ağyarını mâni bir şekilde ortaya koyma sorumluluğu da buna dahildir.

“Türkçülük eksenindeki düşünce, program ve ilkelerin” Cumhuriyet’e etkisi bakımından da önemli olduğu açıktır. Bir yanda *gelenekselin/geçmişin yüklü bakiyesi/bagajı* ile Tanzimat’ın getirdiklerini, diğer yanda *geleceği inşâ mecburiyeti/yeni kabul ettirme çabası ve misyonu* ile Meşrutiyet’i yani Cumhuriyet’e giden yolu çalışırken, *yolun ve yolcuların* gerçekliğinden şaşmamaya gayret ettik. Bu amaçla tezimizin hem ana hem tâli kaynaklarını, zamanın ve şartların ışığında ve hususen “bütüncül bakış” açısını önceleyerek yorumladık.

Özetle, özellikle birinci elden verileri incelemeye dayalı tezimizde dönemin İslam Mecmuası, Sebîlürreşâd, İctimâiyyat, Yeni Mecmua, İctihâd ve Sırat-ı Müstakim vb. dergilerinde yayınlanan ve söz konusu dönemin önemli fikrî hareketlerinden sayılan Türkçülük hareketinin fıkıh algısını açıklığa kavuşturmamıza katkıda bulunacak makaleler, hatıratlar, mektuplar ve çalışmamıza katkı sağlayacak tüm veriler tezin asıl omurgasını, kaynaklarını ve sınırlarını oluşturmaktadır.

Malûm olduğu üzere çalıştığımız dönem belki de imâl-i fikrin en zirvede olduğu bir dönemdir. Dolayısıyla bu dönemi şekillendiren isimler, fikirler, teoriler, kabuller ve redler sayıca had safhadadır. Böylesi bir yoğun dönemin sınırlarını zaman olarak belirlemek de oldukça zordur. Her ne kadar zaman sınırlamasını Tanzimat’tan Cumhuriyet’e yapsak da yazım sürecinde bu sınırlamanın konuyu eksiksiz aktarma bakımından zorluklara neden olduğunu fark ettik. Nitekim çerçevenin eksik kalmaması açısından zaman zaman Cumhuriyet sonrasına da atıflarımız oldu. Hedefimiz, tezi içerik ve üslûp olarak bilgi yığınları oluşturmaktan en öz halde kompoze etmek idi. Bu nedenle arka planı ihmal etmeden, konuyu önü ve ardıyla ilişkilendirmek sûretiyle ele almaya çalıştık. Her ne kadar zaman, konu, isimler olarak sınır koyduysak da tez boyunca isimlerin ve imâl-i fikrin haddinden ziyade fazlalığı ve tekerrürü bizi yeniden en çok ele alınan konular, en çok fikir serdeden isimler, en eleştirel isimler ve sâir etkenler üzerinden değerlendirmeye ve sınırlama koymaya mecbur etti.

Bu noktada ayrıca ilave etmeliyiz ki orijinal dil ve esas gayeyi en iyi yansıtmak amacıyla, tarafımızca büyük titizlikle taranıp süzülen kaynaklardan husûle gelen bilgi

satırlara yansıtılırken, blok iktibaslara da bolca yer verilmiştir. Hususen Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref, Mânsurizâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı'nın mecmualarda yer alan makaleleri İSAM veri tabanından, Tarık Us arşivinden edinilerek latinize ve yorumuyla birlikte mukayeseli bir şekilde işlenmiştir. Kaynaklar oluşturulurken ve tez yazılırken Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'ndan (Osmanlı Arşivleri Külliyesi), TBMM Meclisi Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı (Millet Kütüphanesi), Milli Kütüphane'den ve e-devlet üzerinden erişime açık olan arşivlerden de istifade edilmiştir.

Ayrıca alana dair yapılan çalışmaların temel kaynaklarından sayılan Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Bernard Lewis'nin Modern Türkiye'nin Doğuşu, Erol Güngör İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Kanunların Ruhu Üzerine, Montesquieu ve Tarık Zafer Tunaya, Yusuf Hikmet Bayur, Fahri Fındıkoğlu, Şerif Mardin, İsmail Kara, Erol Güngör, Kemal Karpat, Mümtazer Türköne, Şükrü Hanioğlu, Ali Bardakoğlu, İbrahim Kafi Dönmez, Mehmet Akif Aydın, Kâşif Hamdi Okur gibi isimlerin konumuzla alakalı eserlerinden ziyadesiyle yararlandık.

Tez konumuzla direkt ya da dolaylı olarak ilgili olan bazı tez ve makaleler:

Sami Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar (2001) adlı doktora tezinde, II. Meşrutiyet sonrası dönemde yoğunlaşan hukukî modernleşme için meşruiyet temelleri olarak başvurulmuş fıkıh usûlü kavramlarını ele almıştır.

Murat Çalkan'ın, Kâşif Hamdi Okur danışmanlığında hazırladığı Halim Sabit Şibay'ın İslam Hukuku İle İlgili Görüşleri adlı yüksek lisans tezi (2013), Kâşif Hamdi Okur'un Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar adlı makalesi (2014), Mehmet Cem Şahin'in Ziya Gökalp'in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme adlı makalesi, Şevket Topal'ın Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi (2012), Yasin Yılmaz'ın Osmanlı Son Dönemi Hukuk Düşüncesinin Aktüel Değeri Üzerine Bir Soruşturma adlı makalesi (2019).

III. Kavramsal Çerçeve

Tezimizin iki ana kavramı vardır: Bunlardan ilki sosyo-politik bir olgu olarak Türkçülük fikriyatıdır. Türkçülüğün tarihsel gelişimi ve farklı yorumları bulunmaktadır. Tezimizde söz konusu ettiğimiz Türkçülük, Osmanlının son döneminde ortaya çıkan belirli kişiler ve onların görüşleri ile somutlaşan bir harekettir. Şüphe yok ki kişilerin yaşadığı coğrafya ve zaman, onların düşünsel hayatlarını şekillendiren en önemli faktörlerdendir. Bu bağlamda tezimizin birinci bölümünde evvela tarihsel alt yapı, ardından bu hareketi temsil eden kişiler ve fikirler ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Tezimizin ikinci ana kavramı İctimâi usûl-i fıkıh kavramıdır. Her ne kadar genel anlamda Türkçülerin fıkıh ile ilgili görüşlerini ve yaklaşımlarını ele alsak da bunlar içinde en orijinali kuşkusuz İctimâi usûl-i fıkıh kavramıdır. Bilindiği üzere usûl-i fıkıh, hukukun kaynaklarını, mahiyetini ve elde edilme yöntemlerini ele alan hukuk metodolojisi mesabesindedir. Bu metodoloji, hukukun itikadî ve ahlakî kökenlerine dair derin felsefi tartışmalar yapmaktadır. Diğer yandan hükümlerin uygulanma şartları ve amaçlarına dair perspektifler geliştirmektedir. Esasen daha ilk asırlardan itibaren izlerini gördüğümüz *nass-rey ayırımı*, bir tarafta verili normatif kaynakların olduğunu diğer tarafta ise yeni değerlendirmeleri zorunlu hale getiren şartların bulunduğunu göstermektedir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bu ikili, tarih boyunca bir sabite çerçevesi olarak Müslüman düşüncedeki kaynak değerini hep korumuştur. Bununla birlikte ortaya çıkan *fikrî ve amelî ihtiyaçlar ve zorunluluklar* nassın anlaşılması ve tatbikinde müracaat edilmek üzere çeşitli tekniklerin ve mefhumların geliştirilmesine yol açmıştır. İctihâd, kıyas, istihsan, istislah gibi kavramlar adeta bir silsile tarzında bu gelişimi ortaya koymaktadır. Hanefiler tarafından istihsan, geleneksel anlayış karşısında ileri bir teknik olarak geliştirilmiştir. Ondan sonra ortaya konan maslahat ve mekasıd düşüncesi ise re'y mefhumunun bir halka daha genişletilmesi anlamına gelmektedir. Bu arada kullanılan örf ve âdet kavramı ise toplumdaki teamüllerin dikkate alınması anlamına gelmekle birlikte genel anlamda istihsan ve istislah dışında değildir. Fıkıh usûlü asırlar boyu bu paradigma ile varlığını sürdürmüşken Osmanlının son döneminde pek çok kavram metodolojik bir mahiyette kullanılmaya başlamıştır. Bu kavramlar içerisinde en dikkat çekeni İctimâi usûl-i fıkıh'tır. Tezimizin ikinci bölümünde bu kavramı Türkçü aydınlar zaviyesinden detaylı şekilde ele alarak değerlendirmekteyiz.

Her ne kadar İctimâi usûl-i fıkıh kavramının dayandığı zemine tekabül etse de burada müstakil bir biçimde zikretme gereğini duyduğumuz diğer bir kavram ise örfür. Tezimizin ikinci bölümünde örf kavramının Durkehim'in görüşleri doğrultusunda fıkıh usûlü bağlamında nasıl yapılandırıldığını ve buna karşı geliştirilen itirazları ele almaktayız.

Tezimizin üçüncü bölümü, ilk iki bölümde ele alınan nazari yaklaşımların bir takım fer'î meselelerde nasıl tezahür ettiğini tespit etmeye yöneliktir. Tezimizin bütününde sorgulanan kavramsal soru, İslam hukuku ile sosyal değişim arasındaki ilişkiselliğin doğasına dairdir. Hukuk olgusu ise etik değer, sosyal realite ve norm (kural/kaziye) olmak üzere üç unsurdan müteşekkildir.¹² Dolayısıyla ele alınan konularda sürekli olarak etik kaygılar ile sosyal değişim realitesini gözlemlemeye ve bunların hukukî normu nasıl etkilediğini saptamaya çalışmaktayız. Hukukî normun yasaya dönüşmesi ise bizi Kanunlaştırma¹³ kavramıyla karşı karşıya getirmektedir. Kanunlaştırma hareketleri siyasî, hukukî, iktisadî, fıkri alanlardaki gelişmeler, sosyal hayattaki ihtiyaçlar, koşullar ve değişiklikler neticesinde iki şekilde ortaya çıkmaktadır: *Rehabilitasyon/ıslah*, var olan hukuk kurallarının yeniden tanzimi ve yeni ihtiyaçları karşılar hale getirilmesi; *resepsiyon* ise tamamen adapte anlayışıyla, ülke halkına yabancı bir hukuk sisteminin ülke hukuk sistemi olarak kabul edilmesi ve düzenlenmesi anlamına gelmektedir.¹⁴

Burada konuyla bağlantılı olan iki kavramı daha zikretmek gerekir. Birincisi, insanları etkileme ve özel politikalar başlatma yeteneği anlamına gelen *iktidar* kavramı; ikincisi ise yasaya, mukâveleye, Allah'ın emrine ya da yüksek mahkemenin hükmüne göre belirlenen, iktidarın meşrû kullanımı anlamına gelen *otorite* kavramıdır. Bu iki kavramı müstakil olarak ele almasak da her ikisi de tezimizde zımnî olarak çeşitli boyutlarıyla ele aldığımız kavramlardandır.

¹² Niyazi Öktem, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi* (İstanbul: Beta Yayınları, 1988), s.48; Ahmet Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk* (İstanbul: Beta Yayınları, 1998), s.25; Ülker Gürkan, *Hukuk Sosyolojisine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1989), s.29.

¹³ Osmanlı Hukuku'ndaki kanunlaştırma hareketleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınevi, 2018), s.415-430.

¹⁴ Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), c.1, s.142; Muharrem Balcı, "Birinci Tanzimat'tan İkinci Tanzimat'a", *Birikimler I*, (İstanbul: Danışman Yayınları, 2003), s.7.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ

“Osmanlı düşüncesi hakkında konuşmaya başlarken sorulması gereken ilk soru, özellikle toplumsal varlık alanı ile irtibatının hangi şekillerde ve hangi muhteva ile gerçekleştiğidir.”¹⁵

1.1. Son Dönem Osmanlı Fikir Hareketlerinin Tarihsel Bağlamı

Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük gibi fikir hareketlerinin arka planında Osmanlı'nın tarihsel olarak gerilemesi gerçeği vardır. Bu müşterek tespit karşısında “ne yapmak gerekir?” sorusuna verilen sistematik cevaplar mezkûr düşünce akımlarını meydana getirmiştir. Bu sebeple konuya bu gerilemenin mahiyeti ile başlamak yerinde olacaktır.

Batı toplumlarında ortaya çıkan Rönesans, Reform, coğrafi keşifler, sanayileşme ve seri üretimin getirdiği iktisadî gelişmeler gibi dış sebeplerle beraber Osmanlı Devleti'nde askerî alanda yapılan yeniliklerin yetersiz olması, yenilgiler, dış gelir kaynaklarının azalması, gelir dengesizliği ve eğitimdeki aksaklıklar gibi iç sorunlar gerileme ve geri kalınmışlık tartışmalarının başlamasına sebep olmuştur. Bu süreçte, diğer alanlarda olduğu gibi hukuk alanında da bir açılım sağlanmak istenmiş, şer'î ve örfî hukuk ile özel alanda uygulanagelen Hristiyan ve Yahudi hukuku yanında yeni iktibas edilen kanunlar vasıtasıyla Kıta Avrupası hukuku da ülkede uygulama alanı bulmaya başlamıştır. Böylelikle “Kadı mahkemeleri”, “Nizamiye mahkemeleri”, “Zimmî cemaat mahkemeleri”, “Konsolosluk mahkemeleri” ve “İdarî yargı mahkemeleri” kurulmuştur. Ancak bu durum hukuk alanında dağınıklık yaratmış, devlet otoritesini zayıflatmış, dış güçlerin müdahalesini daha da arttırmış ve devletin birlik çabalarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz ortamdan genelde din, özelde fıkıh alanı da etkilenmiş, kamusal

¹⁵ Tahsin Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? - Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı:13-14, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Eylül 2003, s.36.

alan dışında sivil hayatı da kapsamak üzere dinde tecdid ve ihya, fıkıh alanında çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni hükümler elde edilmesinin imkânı veya gerekliliği yönünde tartışmalar alevlenmiştir.

İsmail Kara'ya göre; Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki dönemde yaşanan değişim ve dönüşüm, daha üst bir ölçekten bakıldığında İslam'ın kendi tecdid ve tamir kabiliyetinden çıkan bir hareket değildir. Kara şöyle söylemektedir: “*Nitekim askerî mağlubiyetlerin yaşandığı ve dış baskıların arttığı bir dönemde Avrupa'nın medenî ve kültürel başarılarını, bu başarıların arkasındaki gerçek sebepleri incelemeden İslam ile Avrupa arasında uzlaştırıcı, meşrûlaştırıcı ve ikna etmeye yönelik bir tutum takınan bir hareket ortaya çıkarmıştır.*”¹⁶ Bu açıdan Kara'ya göre çağdaş İslam düşüncesi, klasik düşüncenin devamı değildir.

1.1.1. Hukuk Krizi Karşısında Arayışlar

İslam medeniyetinde hukuk, sosyal uyuma yön veren prensipleri ihtiva etmesi hasebiyle devletten önce gelir.¹⁷ Zira hukuk, adaletin gerçekleşmesini ve devletten önce toplumun bekâsını sağlar. Tanzimat öncesi Osmanlı hukukunun karakteri ve İslam ile ilişkisi, bir taraftan şeriatın ahkâmını diğer taraftan halkın ve devletin maslahatını nazar-ı itibara alan siyaset-i şer'iyye geleneğinin olgunlaşmış bir meyvesi olarak benimsenen *şer'i ve örfî hukuk insicamında* tezahür etmektedir. Devletin kuruluşundan itibaren zaman içinde gelişen, kurumlarını oluşturan ve asırlarca istikrarla/dinamizmle devam eden bu anlayışta sultanın pozisyonu, şeriata ve örfe göre kararnameler çıkarma imtiyazına sahiptir. Bu kanunnameler, her ne kadar sultan kararnamesi adıyla bilinse de esasında sultan tarafından atanmış özel yasama komitelerinin alan araştırmalarına ve önerilerine dayanır.¹⁸

Osmanlı Devleti'nde esas itibariyle kuruluşundan beri İslam hukuku hükümleri uygulanmıştır. Fakat Osmanlılardaki İslam hukuku uygulamasının özgün yanları bulunmaktadır. Esasen İslam hukukunun yapısı, bu özgünlüğe imkân tanımaktadır. Zira

¹⁶ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), s.217-230.

¹⁷ Şerif Mardin, “*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*”, Çevirenler Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s.97.

¹⁸ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.39; Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), s.33.

İslam hukukunun rey ve ictihâda büyük bir alan bırakması, diğer bir ifadeyle her hükmü ayrıntılı olarak düzenlememiş oluşu, farklı coğrafyalarda ve toplumlarda *uygulanma pratikliği ve esnekliği* sağlamıştır. Bu özellik, şer’î hukukun yanında onu tamamlayıcı nitelikte olmak üzere bir de örfî hukukun gelişmesine imkân sağlamıştır.¹⁹ Ayrıca İslam hukuku dış yapısı yönünden Anglo Sakson/Anglo Amerikan²⁰ hukuku ile de benzeşmektedir. Nitekim her iki hukuk sisteminde de ictihâd önemlidir.²¹ İctihâd, bir yönüyle hukukun yenilenmesi ve günün şartlarına uygun hale getirilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Montesquieu’nun da dediği gibi “*hukuk düzenleri ile milletlerin karakterleri arasında yakın bir ilgi vardır.*”²² Dolayısıyla hukuk olgusu, sosyal bağlamı ile ele alınmalıdır.²³ Diğer yandan toplumsal işlevini yerine getirebilmesi ve kendini geliştirebilmesi için hukuk sisteminin yürürlükte olması gerekir. Yürürlük yetisine sahip olmayan bir hukuk düşüncesi de kabul edilemez.²⁴ Bu ise hukukun bir tarafta sosyal taban ile diğer tarafta devlet ile bütünleşerek var olması anlamına gelir. Orta dönemler boyunca Osmanlı hukukunda bu bütünleşmenin önemli ölçüde sağlandığını söylemek hatalı olmayacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki İslam hukukunun, şer’î ve örfî hukukun insicamına dayanan bir biçimde uygulanışı, sadece devlet ve toplum bütünleşmesine katkıda bulunmakla kalmamış, ulemâ tarafından da kabul ve destek görmüştür. Hatta ulemâ bu sistemin temel sac ayaklarından biri olmuştur. Ulemâ, bütün bu süreçte çok önemli bir aktör olarak yer almış, şeriatın uygulanması ve devamı için siyasî gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda örfî hukukun varlığını gerekli görmüştür. Örfî hukukun gelişmesinde Fatih Dönemi’nin büyük bir önemi vardır. Yürürlüğe koyduğu kanunnâmeler ile kendisini kanun koyucu addeden Fatih’in biri devlet teşkilatı, diğeri

¹⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı’da İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), s.178.

²⁰ Anglo-Amerikan (Common Law-Ortak Hukuk), 11.-13. yüzyıllar arasında İngiltere’de kraliyet mahkemeleri tarafından geliştirilen ve bölgesel uygulamaların yerini alan ve sonraları ise, toplumun müşterek duygularına dayanmış olan hukuktur. Ayşe Gülin Güralp, “Anglo-Amerikan ve Kıta Avrupası Medenî Yargılama Sistemlerindeki Yeni Gelişmeler ve Türk Hukuku ile Karşılaştırılması” (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s.148.

²¹ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I*, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1999), s.139-209.

²² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Şevki Özbilen, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2014), s.231.

²³ Lawrence M. Friedman, “Law, Lawyers and Populer Culture”, *Yale Law Journal*, 1989, Vol.98:1579-1606; Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisi*, (Ankara: Us-A Yayınları, 1988), s.2.

²⁴ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1975), s.147.

yönetim, maliye ve ceza alanlarında olmak üzere çıkardığı iki kanunnâme, bab ve fasıllara ayrılmış oldukça sistematik kanun kodları olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵

Şerif Mardin'e göre, Tanzimat bazı olumlu sonuçlar doğursa da Osmanlının toplumsal ve iktisadî anlamda değişime hazır olmadığını göstermektedir. Nitekim uygulamaya konulan değişim, daha önce olmadığı kadar keskin ve hızlı bir bölünmüşlüğe neden olmuş, bu doğrultuda öncelikle bu uygulamaları Osmanlı geleneği için tehlikeli bulan idareci kesimleriyle dış baskılara maruz kalan idareci kesimler fikir ayrılığına düşmüştür.²⁶ Osmanlı aydınları sonraki süreç içerisinde bu ayrışmaya göre şekillenmiştir.²⁷

Mecelle'nin hazırlanması sürecinde de bu ayrışmanın bariz etkileri olmuştur. Ebül'lula Mardin'e göre Cevdet Paşa, Mecelle'yi meydana getirirken, dönemin adliye sisteminde düşünce birliği vücûda getirmiş, güncel örf ve uygulamalara uygun olmayan fetvaları kabul etmeyip zamanın gereksinimlerine en uygun olan kuralları bu kitaba koymuştur.²⁸ Aydın'a göre, Cevdet Paşa'nın sadece Osmanlıya ve tarihine verdiği katkı değil İslamiyet ve hukuk tarihine yaptığı katkı da önemlidir.²⁹ Berki'ye göre Mecelle, fıkıh ve fetvalardan zamana uygun olanları seçilip, halkın ihtiyaçları ölçü alınarak sistemli ve modern tarzda oluşturulan bir düzenlemedir.³⁰

Mecelle esasında kapsamı itibariyle tam bir medeni kanun sayılmamalıdır. Nitekim usûl kanunlarında yer alması gereken ikrar, dava, beyyinât ve tahlif ve kaza kitapları Mecelle'de yer aldığı halde, bir medeni kanunda yer alması gereken şahıs, aile ve miras kitapları bulunmamaktadır. Bunun birkaç sebebi vardır: Birincisi, Mecelle'yi hazırlarken Cevdet Paşa'nın gayesi her yönüyle mükemmel bir medeni kanun hazırlamak değil, Nizamiye mahkemelerinin acil ihtiyaçlarını gidermek olmuştur. İkincisi, aile ve miras hukuku sahasında borçlar hukuku kadar acil bir kanunlaştırmaya ihtiyaç

²⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), s.41-42;59-60.

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 13. Basım, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), s.25.

²⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 349.

²⁸ Ebül'lula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), s.207

²⁹ Mehmet Akif Aydın "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye" *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c.28, s.231-235; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), s.86.

³⁰ Şahban Yıldırım, "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVI, S.2, 2012, s.441.

bulunmamasıdır. Zaten Şer’iyye mahkemelerinin hâkimleri genel olarak fıkıh kitaplarına müracaat edebilecek yetkinlikteydiler. Üçüncü sebep ise aile ve miras hukuku alanlarının borçlar hukukuna göre daha hassas bir yapıya sahip olmasıdır. Ayrıca Mecelle hükümlerinde sadece Hanefî mezhebine bağlı kalınması ve diğer mezheplerin dikkate alınmaması da Mecelle açısından büyük bir eksikliktir.³¹ İşte bu sebeplerden ve eksikliklerden dolayı evvela Mecelle’nin tadili ve eksik kalan medeni hukuk alanlarının tamamlanması amacıyla Medeni Kanun Komisyonu³² akabinde Hukuk-ı Aile Kararnâmesi (1917)³³ oluşturulmuştur. Kararnâme, münâkehât ve müfârakât olmak üzere iki kitaptan müteşekkildir. İlk kitap 6 bab, 15 fasıl ve 101 maddeden; ikinci kitap ise 3 bab, 5 fasıl ve 56 maddeden ibaret olup toplam 157 maddeden ibarettir.³⁴

Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Osmanlı kanunlaştırma sürecinin son halkasını oluşturmaktadır. Bu kararname, uzlaştırmacı (telifçi) bir karakterdedir. Kanunun içeriğinin oluşmasında devrin siyasî akımlarının etkisi ve katkısı olmuştur.³⁵ Aile ve kadın tartışmalarında ön plana çıkan iki kişiden biri Ziya Gökalp, diğeri komisyon azası Mansurizâde Said Bey’dir. Nikâh akdi esnasında tek eşliliğin şart koşulması ve riâyet edilmediğinde kadına boşanma hakkının tanınması, bu tesirlerden biridir. Mansurizâde Said Bey çok eşliliğin cevaza dayandığı ve sultanın cevaz alanında tasarruf yetkisi bulunduğu gerekçesiyle, bunun doğrudan yasaklanması konusunda ısrar etmişse de komisyon tarafından kabul edilmemiş ancak yukarıdaki gibi dolaylı bir şekilde sınırlandırma söz konusu olabilmıştır. Gerek nikâh ve talak kayıtlarının biraz daha intizam altına alınmasında gerekse çok eşliliğin dolaylı olarak sınırlandırılmasında Türkçüler kadar Batıcıların da tesirinden söz edilebilir.³⁶ Ancak Fahri Fındıkoğlu’na göre Hukuk-ı Aile Kararnâmesi üzerinde en büyük tesir İslamcılara aittir.³⁷

³¹ Mehmet Akif Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), s.53.

³² Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, (İstanbul: OSAV Yayınları, 1997) s.343.

³³ Hukuk-ı Aile Kararnâmesi (1917), İslâm ve Osmanlı hukuk tarihinde aile hukuku alanında ilk örnek olarak kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti’nde yaklaşık bir buçuk yıl yürürlükte kalmış olmasına rağmen Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi ülkelerde daha uzun yıllar yürürlükte kalmış ve İslâm hukuk tarihinde kısa ömrüne rağmen önemli bir etkiye sahip olmuştur. Mehmet Akif Aydın, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, (TDV Yayınları: İstanbul, 1998), c.18, s.314-318.

³⁴ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.245–264.

³⁵ Ebulula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), s. 149-153; Osman Kaşıkçı, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, (İstanbul: OSAV Yayınları, 1997) s.186; Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1996), s.161-163.

³⁶ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s.169-179.

³⁷ Fahri Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s.248–249; Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, s.180.

Osmanlının son dönemde yaşadığı bu sıkışmışlık, Türkçülük de dahil olmak üzere bu dönemde ortaya çıkan fikir hareketlerini devleti ve toplumu saran sorunlar üzerinde çözüm arayışına sevk etmiş, onlar da bu gayretle ama mevcut yapıda yeni sorunlara yol açması da muhtemel yeni bir tarz-ı siyaset ve medeniyet fikirlerini gündeme taşımışlardır.

1.1.2. Son Dönem Osmanlı Hukuk Sisteminin Melez Karakteri

Osmanlı hukuk sisteminin ana unsurlarından biri olan şer'î hukuk, kaynağını Kur'ân, hadis, icmâ ve kıyastan aldığı için devletin müdahalesinden bağımsız şekilde oluşmuş ve daha çok “şahıs, aile, miras, eşya, borçlar ve ticaret hukuku” alanlarında;³⁸ örfî hukuk ise padişahların fermanlarından müteşekkil olup şer'î hukukun düzenlemediği alanlarda uygulanmaktaydı. Bu bağlamda fetvanın fonksiyonu önemlidir. Fetva verme yetkisi ise sultan ile halk arasındaki iletişimi sağlayan ve bürokratik yapı içerisinde önemli bir yeri olan şeyhülislamda idi. Bununla birlikte çıkan kanunlar, şeyhülislamın fetvası ya da onayı olmadan yürütülüyordu. Bunun yanında adaletnâme, devlet otoritesini temsil eden kişilerin, yetkilerini kötüye kullanmalarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde bir padişah hükmü olması³⁹ yönüyle önemli bir hukukî kaynaktır. Bu anlamda adaletnâmeler, reayayı sipahiler ve yeniçeriler gibi askerî ya da idarî sınıflara karşı koruma işlevine sahiptir. Sultan ile tebaası arasındaki bu ilişki, dinden bağımsız olarak, Osmanlı idarî ve hukukî yapısını oluşturan temel unsurdur. Ancak tebanın yetki ihlallerine karşı yeterince korunamaması, devlete olan güveni sarstığı gibi toplumsal huzursuzluğu da artırmıştır. Örneğin sultanın on dokuzuncu yüzyılda askerî ve idarî yapının köylüler üzerindeki baskısını önleyememesi, Balkanlardaki milliyetçi ayaklanmaların ana nedenlerinden biri haline gelmiştir.”⁴⁰

Ayaklanmalar karşısında girişilen ıslah çabaları başlangıçta ekseriyetle askerî saha ile sınırlı kalmıştır. Fakat bu ıslahatların yetersiz kalması karşısında hukukî, idarî

³⁸ Mehmet Akif Aydın, İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Sayı 1, 2006 (Bahar), s.11; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2018), s.65-76.

³⁹ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), s.34-41, 56-95; Halil İnalçık, “Adaletnâmeler”, *Türk Tarih İncelemeleri Dergisi*, II, No:3-4 (Ankara, 1965), s.49-145.

⁴⁰ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.40-41-42-53.

ve anayasal alanlar da ıslahata açılmıştır.⁴¹ Osmanlının on sekizinci yüzyıldan itibaren çok yönlü bir kriz yaşadığı ortadadır. Bunda çoklu yapının artık kontrol edilememesi ve muhtelif alanlardaki gerilemelerin doğurduğu ıslahat adımlarının beklenen sonuçları verememesi etkilidir. Netice itibariyle hukuk düzeni çoklu ve karmaşık bir yapıya bürünmüş, özellikle Tanzimat’tan itibaren hukuk klasik formundan uzaklaşarak karmaşık bir hal almıştır. Bu karmaşık yapıyı nitelendirmek üzere yeni hukukun ‘Batılı bir hukuk’ olduğunu söylemek gerçeği yansıtmayacaktır. Bu yeni sistem, Batılılaşma unsurları taşıyan, karakter ve tabiatı bakımından oldukça kompleks bir sistemdir. Bu kompleks ve melez karakter, geniş anlamıyla Osmanlı modernleşmesinin de genel karakteridir. Bir zamanlar yerli bir karakterle şer’î hukukun boşluklarını dolduran örfî hukukun yerine bu boşlukları doldurmak üzere Batı’dan alınan hukukî yaklaşımlar benimsenmiştir. Bu doğrultuda yeni müesseseler kurulmuş, yeni kanunlar hazırlanmıştır. Böylece Türk hukuk tarihi, yeni bir geçiş dönemine girmiştir. Mehmet Akif Aydın, hukuk sahasındaki Batılılaşmanın karakterine dair şöyle der: *“Hukukta Batılılaşma, genel anlamdaki Batılılaşmaya paralel olarak XIX. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet Dönemi’ndeki hukuk inkılâplarıyla doruğa ulaşan devletin siyasî ve hukukî yapısını Batı şekil ve normlarına uydurma hareketidir. Genellikle Tanzimat Dönemiyle yoğun bir şekilde başladığı kabul edilen Batılılaşma hareketleri içerisinde hukuk alanında yapılan düzenlemeler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar sadece hukukî yapının ve kanunların kısmen Batı standartlarına göre düzenlenmesi sonucunu doğurmamış, aynı zamanda bu alanda Cumhuriyet Dönemi’nde görülen topyekûn Batılılaşmaya da uygun bir zemin hazırlamıştır.”*⁴²

Batıya yönelişin, pek çok siyasî, sosyal ve iktisadî sebepleri vardır. Bu noktada Tanzimat ve Islahat Fermanlarının imzalanma süreci önem arz etmektedir. Coğrafi keşifler ve sömürge faaliyetleriyle sanayileşerek güçlenen Batı devletleri, Osmanlının askerî ve iktisadî gücünü sarsmış ve toprak kaybetmesine neden olmuştur. Akabinde azınlıkların hakkını öne sürerek evvela Tanzimat Fermanı’nın sonra da Islahat Fermanı’nın imzalanmasını sağlamak üzere faaliyette bulunmuşlardır. Bu durum, hukuk sisteminde reformlara gidilmesinin önünü açmıştır. Tanzimat ile gelen değişime bağlı

⁴¹ Niyazi Berkes, *Türkiye Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2020), s.58-134-135.

⁴² Mehmet Akif Aydın, “Batılılaşma”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c.5, s.162-164.

olarak Şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra Nizâmiye mahkemeleri (1868) kurulmuştur. Nitekim Nizamiye mahkemelerinin kurulmasıyla miras, velâyet, ehliyet ve doğumdan ölüme, evlenmeden boşanmaya kadar şahsa ait meseleleri ile ilgilenen şahıs hukuku diğer bir deyişle ahvâl-i şahsiyye, Şer'iyye mahkemelerinin neredeyse tek görev alanı haline getirilmiştir.⁴³

Nizâmiye mahkemelerinin kurulduğu yıl, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye (en üst adli mahkeme) ve Şurâ-yı Devlet (en üst idarî mahkeme) oluşturulmuş bu mahkemelerde uygulanmak üzere usûl kanunları yapılmıştır. Şer'iyye mahkemelerinde uygulanan usûl kanunlarının büyük bir çoğunluğu fikhî ahkâm, Nizâmiye mahkemelerinde uygulanan kanunlar ise Avrupa kanunları esas alınarak hazırlanmıştır.⁴⁴ Bununla birlikte, Tanzimatta ortaya çıkan yargı teşkilatındaki *ikili yapı*, “şer'iyye, nizamiye, ticaret, cemaat ve konsolosluk mahkemeleri” arasında *yetki-görev uyumsuzluklarını* beraberinde getirmiştir. Dışarıdan alınan kanunlar ile şer'i kanunların karıştırılması suretiyle “code”ler oluşturulmuştur. Elbette ki bu yeni sistem eleştirilmiştir. Özellikle *adli-şer'i ayrımı* noktasında yoğunlaşan eleştiriler, adliye alanında yapılan düzenlemelerle karşılanmıştır. Akabinde ise Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında kurulan bir komisyonla Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye oluşturulmuştur. Mecelle'nin dayandığı kanunlaştırma fikrini Abbasi Halifesi Mansur'un girişimlerine kadar geri götürmek mümkün ise de bunun Osmanlıdaki ilk örneğinin Ebussuud Efendi zamanında kısmî olarak hayat bulmuş olan, “İslam hukukunun kanun hukukuna dönüşmesi” olduğunu söyleyebiliriz. Mecelle ise padişah tarafından “mûcebince amel olunsun” diye onaylanmasıyla birlikte Osmanlı hukuk sistemindeki gerçek anlamıyla ilk kanunlaştırma hamlesidir.⁴⁵ Gerek Mecelle'deki gerekse Arazi Kanunnamesi'ndeki hükümler fıkha dayanmaktaydı. Fakat içerik itibarıyla fikhî bir özellik taşısa da yapısal olarak Batılı bir mahiyete sahipti. Çünkü kanunlaştırma yoluyla hukuk oluşturulması, devletin müdahalesinin belirleyiciliğini arttırmıştır. Buna mukâbil fıkıh alanında ulemânın etkisi azalmıştır.

⁴³ Mehmet Akif Aydın, “Ahvâl-i Şahsiyye”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c.2, s.192.

⁴⁴ Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), s.74.

⁴⁵ Mehmet Akif Aydın, *İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, S.1, 2006 (Bahar), s.20.

1.2. Son Dönem Osmanlı Fikir Hareketleri

Son dönem Osmanlı fikir hareketlerini karakteristik özellikleriyle tespit ve takip etmek için en uygun kesit Meşrutiyet'in ilanını takip eden dönemdir. Bu dönem, siyasî ve sosyal bütünlüğün korunabilmesi için yoğun bir imâl-i fikr içine girildiği, asırlık meselelerin çözümü için yoğun gayretlerin sarf edildiği; *ıslah, tecdid ve ictihâd merkezli fikhî önerilerin tartışıldığı* son derece kritik bir dönemdir. Berkes'in ifadesiyle “1700’lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları sanki bu 1908-1919 yılları arasındaki on yılın içine sıkıştırılmıştır.”⁴⁶

Bu dönemde gazete ve dergi yayınlarında ciddi bir artış meydana gelmiş ve artan basın-yayın faaliyetleri sayesinde fikrî alanda önemli bir kamuoyu oluşmuştur. Bu durum Osmanlı toplumunda düşünce düzeyinde yoğun bir hareketliliğin de yaşandığı anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bu ortamda farklı fikir akımları etrafında toplanılmaya ve çeşitli fikirler serdedilmeye başlamıştır. Böylelikle oluşan başlıca fikir akımları, düşünce tarihi içerisinde Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük olarak gruplandırılmıştır.

Baştan ifade etmek gerekir ki Avrupa'nın aksine sürekli güç kaybeden Osmanlı, öncelikle ‘millet sistemi’ni ilga ederek ‘eşit Osmanlı vatandaşı’ mefhumunu oluşturmayı hedeflemiştir. Bu adım Osmanlıcılık düşüncesinin bariz bir tezahürüdür. Fakat bu tür adımlara rağmen milliyetçi akımlar varlığını güçlendirerek sürdürmüştür. Buna paralel olarak Osmanlıcılık karşısında Türklüğü merkeze alan siyasî temayül de güçlenmeye devam etmiştir. Osmanlı Devleti’ndeki milliyetçi akımlar ilk olarak Balkanlardaki Ortodoks Hristiyanlar arasında 18. yüzyılda, Müslüman tebaa içinde ise Jöntürk İhtilali’yle 1908’de kendini göstermiştir.⁴⁸ Bu hareketlere mensup olan simaların kâhir ekseriyeti, Osmanlı toplumunun iç fikri cereyanlarından çıkmış değildir. Aksine bu hareketlerin neşvü nema bulmasında Avrupa’da eğitim gören gençlerin, mevcut yönetim anlayışının Osmanlı’nın çöküşüne zemin hazırladığı düşüncesini gazete ve dergiler aracılığı ile topluma yayması etkili olmuştur. Ayrıca siyasî ve hukukî konularla ilgili

⁴⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2020), s.213-224.

⁴⁷ Amin Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti -Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları* çev. Bülent Uçpınar, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2013), s.18.

⁴⁸ Kemal Karpaz, *Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, s.166-187.

fikirlerin toplumun da desteğiyle birlikte ideoloji tarzında zemin bulması yeni bir durum olarak kayda geçmiştir.⁴⁹

Tarık Zafer Tunaya'nın bu akımlar hakkındaki değerlendirmesi genel değerlendirmelerden biraz farklıdır. Şöyle ki; ona göre bu fikir akımlarının işlevi, Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmaktan ziyade yeni bir devletin kurulması için 'laboratuvar tecrübeleri' olmuştur.⁵⁰ Kemal Karpat ise bu hareketleri önceki durumun devamı olarak açıklar. Ona göre toplumdaki eski devlet-ulemâ-hukuk ilişkisi etrafında oluşan değişim, Orta Çağ'ın sosyo-ekonomik yapısının ve işlevsiz hale gelmiş bulunan dini-cemaat (millet) sisteminin yeni elitler eliyle bazı toplumsal sınıflara ve uluslara dönüştürülerek tekrardan yapılandırılmasından ibaretti. Böylece Osmanlıda, bürokratik kesimin belirli bir dini-etnik ve toplumsal grupla özdeşleşmesi anlayışı belirdi. Dolayısıyla bu değişim, paradoksal bir şekilde, bir yandan geleneksel yönetim anlayışı devam ettirilirken diğer yandan da kendine has ideolojik ve siyasî bir yol yaratma çabası içerisinde olmuştur. Bunun temelinde, dilsel, kültürel, toplumsal ve idarî örgütlenme açısından toplumda uyumlu bir bağ tesis etme ve dayanışmayı kuvvetlendirme ihtiyacı yatmaktaydı.⁵¹ Bu bağlamda Karpat'ın fikrine paralel olarak, toplumsal bazlı fikir hareketlerinin aynı işlevi görmekle birlikte zamana ve ortama göre değişiklik gösterdiği söylenebilir.⁵² Ayrıca insanların buhran dönemlerinde mistik değerlere daha fazla bağlandıklarını belirten Andrei Sorokin'e göre böylesi dönemler, toplumların hayatında genellikle sosyo-kültürel değişim ve dönüşümlerin yoğun olarak yaşandığı din, siyaset, hukuk, ekonomi, eğitim, sanat, aile gibi kurumlarda yeni ve farklı yapı arayışlarının ortaya çıktığı zaman dilimleridir.⁵³ Bu bağlamda mezkûr hareketlerin, *fıkıh-hukuk-sosyoloji* bağlamında ele alınması, dönemin sorunlarına dair nasıl çözümlerin önerildiğini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca Osmanlı/Türk toplumunun dini hayatındaki değişim sürecini yönlendirme teşebbüsü olarak değerlendirilebilecek olan bu hareketlerin çıkış noktası,

⁴⁹ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 1*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), s.11.

⁵⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960), s.97; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), s.512.

⁵¹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.8.

⁵² C. Tilly, *Avrupa'da Devrimler*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), s.20.

⁵³ Andrei Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2008), s.21-28.

modernleşme sürecinin benimsenmesi adına da bir çerçeve oluşturmaktır.⁵⁴ Şimdi bu hareketleri karakteristik özellikleri ile tanımaya çalışalım.

1.2.1. Osmanlıcılık

Farklı unsurları Osmanlı kimliğinde birleştirmeyi amaçlayan bir siyasî düşünce⁵⁵ özelliğine sahip olan ve ‘ittihâd-ı anâsır, imtizâc-ı akvâm’ şiarıyla ortaya çıkan Osmanlıcılık hareketi, Fransız İhtilali (1879) ile Avrupa’da yaygınlaşan ‘anayasal vatandaşlık’ ve ‘hukuksal eşitlik’ esaslarına dayanan bir düşünce hareketidir. Osmanlıcılık hareketinin başat isimlerinden olan Ziya Paşa (1829-1880) ve şeriatı ‘hukukun ruhu’ olarak gören Namık Kemal (1840-1888) bu dönemde fıkıhla ilgili düşünceler serdeden iki önemli isimdir.⁵⁶

İlk olarak Osmanlı Devleti’ndeki farklı dinsel gruplar arasında birliği meydana getirmek için ortaya atılan Osmanlıcılık/Osmanlılık kavramının temel düsturu, Sultan II. Mahmut tarafından formülize edilmiştir. Sultan II. Mahmut Osmanlıcılık düşüncesini, “Bir kimse kilisede Hristiyan, camide Müslümandır. Ancak bunların dışında, herkes benim tebaamdır” şeklinde tanımlamaktadır. Osmanlı Devleti’nde 1864 yılında Vatandaşlık Kanunu’nun uygulamaya koyulmasıyla birlikte halk, padişahın tebaası olmaktan çıkıp Osmanlının vatandaşı olmuştur. Böylece Osmanlıcılık fikri resmîlik kazanmıştır. Kemal Karpas’a göre Osmanlılar, zimmî hukukuna dayalı çoklu ‘millet sistemi’nden sonra tek milletli bir devlete geçişi sağlarken bunu edebiyat, eğitim ve basın aracılığıyla gerçekleştirerek kendine has bir yol izlemiştir.⁵⁷

Osmanlıcılık fikrini meydana getiren temel fikrî kabuller arasında, milliyetçi hareketlenmelerin dağılma sürecini hızlandıracağı öngörüsü vardır. Bu ana düşünce yanında yönetim ve ekonomideki istikrarsızlık gibi sosyolojik faktörlerden de söz etmek

⁵⁴ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s.12-13.

⁵⁵ Azmi Özcan, “Osmanlıcılık”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.33, s.485.

⁵⁶ Şükrü Hanioglu, “Osmanlıcılık”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c.V, s.1389-1390; Ejder Okumuş, *Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), s.371; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s.316-319-347. Onların kanunlaştırma metodu “maslahat-ı asra evfak ve nâsa erfak hükümler (asrın gereklerine uygun ve insanlara daha makul ve uygulanabilir çözümler sunan hükümler) iltikat etmektir.”

⁵⁷ Kemal H. Karpas, *Osmanlı’da Milliyetçiliğin Topumsal Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.167-168-173.

mümkündür.⁵⁸ Ayrıca yeni Osmanlıcılığın ortaya çıkmasında Osmanlı aydınlarının Avrupa’da bulunmaları ve Batılı devlet adamları ve aydınlarını yakından tanımaları da etkili olmuştur.⁵⁹ Nitekim Avrupa’da bulunan Osmanlı aydınları, yazılarında *adalet*, *biat*, *ictimâ-i meşveret*, *ümme* gibi kavramları sıkça kullanmışlar ve İslam’ın ana kaynaklarına dönme tezini öne sürmüşlerdir. Taşra idaresi ve merkezi yönetimin yapısı ile ilgili birçok değişikliği eleştirmişlerdir. Tanzimat sonrası dönemde ulemânın imkânlarının kasıtlı olarak daraltıldığını, adlî sisteme getirilen değişikliklerin ve yeni kanun yazımının karışıklıklara neden olduğunu savunmuşlardır. Osmanlıcılık fikrini savunan ulemâ, Osmanlı Devleti’nin çöküşünü durdurmak için çareler ararken öncelikle bu çöküşün sebeplerine odaklandılar. Fikirlerini savunmak için Osmanlı tarihinin araştırılması gerektiğini söylediler. Fakat sonuç bekledikleri gibi olmadı. *Geçmiş ile ilgilenme, geçmiş tarafından kuşatılmayı* ve onun etkisinde kalmayı beraberinde getirdi. Bu sebeple Osmanlıcılık fikrini benimseyenler, Şerif Mardin’in ifadesiyle, üzerinde çalıştıkları şeyin ağına takıldılar. Ancak yine de onların, Osmanlı Devleti’nin çöküşünü önlemek için ortaya attıkları fikirlerin çoğu bir yere kadar aşırı ise de esas itibari ile yanlış değildi. Yeniliğin karşısında olan Osmanlıcılar, klasik Osmanlı ile uyumlu bir reform hedeflediler. Dolayısıyla onların öngördüğü reform, *niceliksel bir gelişmenin sonucu olan niteliksel bir değişim şeklinde* idi.⁶⁰

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti, Osmanlıcılık fikrinin bir tezahürü olan ‘*müsâvât*’ politikası ile Müslim ve Gayrimüslim tebaa arasındaki siyasî ve hukukî farklılıkları ortadan kaldırarak, kendisine olan bağlılığı artırmayı hedeflemiştir. Böylelikle bünyesindeki milletlerin güvenini kazanarak bekâ sorununu çözmeyi düşünmüştür.⁶¹ Bu amaçla Hristiyanlardan alınan cizye ve haraç kaldırılmış, gayrimüslimlere askerlik şartı getirilmiş, devlet memuru olmanın yolları açılmış ve mahkemelerde şahitliklerinin kabulü resmî bir düzenleme ile olmasa da fiilî olarak benimsenmiştir. Ayrıca artık kimsenin din değiştirmeye zorlanamayacağı, din değiştirenin mürted sayılmayacağı ve

⁵⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.149.

⁵⁹ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), s.8; S. A. Somel, *Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)*, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, c.1, s.88-89; Azmi Özcan, *Osmanlıcılık, DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.33, s.485-497.

⁶⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çevirenler Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s.95-96, 151, 185, 452-453.

⁶¹ G. Çetinsaya, II. Abdülhamid’in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi, *Osmanlı Araştırmaları*, 2016, c.47, s.69.

öldürülemeyeceği ifade edilmiştir.⁶² Alınan bu kararlar karşısında Müslüman halk, Gayrimüslimlere eskiye nazaran daha fazla hak sağladığı için rahatsız olmuştur. Nitekim padişahın tahttan indirilmesine yönelik düzenlenen Kuleli Va'kası, eşitlikçi kararların devlet görevlileri ve halk üzerindeki etkisini gösteren bir vakıa olarak tarihe geçmiştir.⁶³ Nihâyet 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rumeli'deki toprakların önemli bir kısmının kaybedilmesiyle İmparatorluk içerisindeki Arap ve Müslüman unsurun etkisi ve yoğunluğu iyice artmış, Osmanlıcılık düşüncesinin etkisi azalmış onun yerine İslamcılık fikri gündeme gelmiştir.⁶⁴

1.2.2. İslamcılık

İslamcılık, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra Batı tipi modernleşmeye karşı bir tepki olarak başta adlî ve hukukî düzen olmak üzere İslamî birikimin yeni bir şekle kavuşturularak muhafaza edilmesini⁶⁵ savunan, özellikle Sırat-ı Müstakim ve Beyânü'l Hak dergilerinde ifade alanı bulan⁶⁶ ve II. Abdülhamit döneminde güçlenen⁶⁷ bir fikir hareketidir. Said Halim Paşa İslamlaşmayı; "*İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi*" olarak tarif eder. Ancak ona göre bu tatbik işi, dinin temel esaslarıyla zaman ve muhitin ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tefsir edilip uyarlandıktan sonra yapılmalıdır.⁶⁸

İslamcılık hareketinin mensupları kendi hareketleri için İslamcılık kavramını, muhtemelen, İslamcı-milliyetçi-Batıcı ayırımı henüz teşekkül etmediğinden dolayı uzun süre kullanmamışlardır. Ayrıca milliyetçi-Türkçü çizgide yer alacak olan Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Halim Sabit gibi fikir adamlarının 1913-1914 yıllarına kadar Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd kadrosu içinde yer almaları da II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İslâmıcı-milliyetçi-Batıcı ayırımının henüz teşekkül etmediğini göstermektedir.

⁶² Mümtazer Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmıcılığın Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s. 65-67.

⁶³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s.26.

⁶⁴ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s.251.

⁶⁵ Mehmet Akif Aydın, *İslamcılık, DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.70-71.

⁶⁶ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), c.1, s.17; Mehmet Âkif Aydın, "İslamcılık", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), s.67-70.

⁶⁷ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s.33-34.

⁶⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, ty., s.204.

İslamcılık, ilk defa Ziya Gökalp'in 1913'te Türk Yurdu'nda çıkan “*Üç Cereyan*” başlıklı makalelerinde geçmektedir. Bu durum, İslamcılık hareketine kimlerin dahil olduğunu tam olarak tesbitte problemler çıkarmaktadır. Diğer bir husus da bu akımın sınırları ve ilkeleri belirli modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış olmasıdır; aksine İslamcılık, belirli konularda birbirinden farklı düşünebilen kişilerin dahil olduğu geniş anlamli bir tabir olarak görünmektedir.⁶⁹ Nitekim Yusuf Hikmet Bayur, İslamcıları, *Babanzade Ahmed Naim gibi mutaassıplar, Mehmet Akif gibi aydın İslamcılar ve Musa Kazım, Seyit Bey, İzmirli İsmail Hakkı gibi dini bilgilerini devletin gerçekleştirmek istediği devrimleri meşrulaştırmak için kullananlar* olarak üç ayrı gruba ayırarak incelemiştir.⁷⁰

İslamcılığın, Osmanlı-Müslüman tebaasını İslam çatısı altında toplamak ve imparatorluk dışındaki müslümanların da halifelik etrafında birleşmesini sağlamak gibi iki ana gündemi vardır.⁷¹ İslamcılık iki temel göstergeye sahiptir: Bunlardan biri “İslamlaşmak” diğeri de “modernleşmek”tir. İslamcı aydınlar göre modern Avrupa medeniyetinin İslam dünyasına meydan okumasına ancak modernleşmenin gereklerine uygun bir zihniyet dünyası inşa ederek ve dinin hakikatine dönerek yani “İslamlaşarak” karşı konulabilir. Bu bağlamda İslamcı aydınlar, İslam toplumunun geri kalmışlık problemini aşmak için, maddi kalkınmayı teşvik eden nassları öne geçirmek, İslam'ın özüne aykırı geleneği ıslah etmek, ictihâd müessesesini işletmek, cehaleti gidermek için yaygın kitlesel eğitime ağırlık vermek ve en nihâyetinde dinin aslî kaynaklarına dönmek amacıyla çalışmalar yapmışlardır.⁷²

İslam birliğine zarar vereceğini düşündüklerinden dolayı Türkçülüğe, ümmetçi bir fikir içinde olduklarından dolayı da Osmanlıcılığa sıcak bakmayan İslamcılar, teknik konular dışında Batıya ihtiyaç duyulmadığını savunmaktaydılar. Nitekim ekonomi, eğitim, güzel sanatlar alanlarındaki yeniliklere karşı çıkan İslamcılar, “*İttihâd-ı İslam*” fikriyle siyasî bir hareket hâline gelmişlerdir. Esasen İslâmcılık fikirleri, modern okulların açılmasıyla beraber tartışılmaya başlanan bilim-din çatışması, Gayrimüslimleri taklit, kıyafet vb. meselelerle hız kazanmıştır. Böylelikle Tanzimat ve Islahat Fermanı

⁶⁹ Azmi Özcan, “İslamcılık”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.63.

⁷⁰ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1983), c.3, s.456-457.

⁷¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s.93.

⁷² İlhan Kutluer, “İslamcılık”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), s.65.

sonrasında İslamcılık düşüncesinin ana konuları hukukî ve siyasî alana doğru kaymış; devletin yapısı, mevcut ve yeni kurumlar, *hak*, *hürriyet*, *hilafet*, *meşrutî rejim* gibi kavramlar tartışılmıştır.⁷³

İslamcıların aktif bir biçimde katıldığı en önemli tartışma, hazırlanması düşünülen aile kanunu dolayısıyla kadın ve aile meselesi etrafında olmuştur. İslâmcılar her iki konuda da bazı problemler olduğunu kabul etmekte, ancak bu problemlerin İslâm hukukundan değil onun uygulanış biçiminden, kültür ve çevre faktöründen kaynaklandığını düşünmektedir. Esasen I. Dünya Savaşı'nın aleyhte gelişmesi genellikle muhalif konumdaki İslâmcıların Osmanlı siyasetindeki etkisini arttırmıştı. Öte yandan evlenme, boşanma ve kadın hakları gibi konularda Türkçüler, genel görüşleri itibarıyla İslâmcı kanatta yer alan İslamcı münevverlerden destek almışlardır. Nitekim Mansurizâde Said'in câiz kategorisinde yer alan konularda devlet başkanının tasarruf yetkisinin bulunduğu, dilerse taaddüd-i zevcâtı menedebileceği yönündeki görüşü hazırlanan aile kanununa tam olarak yansımamışsa da tek evliliği mümkün kılan bir şartın evlilik sözleşmesine eklenmesi kuralı kararnâmeyle alınmıştır.⁷⁴

İslamcılık hareketinin gelişmesinde, Batılılaşma hareketlerinin başarısız olmasının etkisinden söz etmek mümkündür.⁷⁵ Nitekim Şerif Mardin'e göre Batıcıların yapmış olduğu Batı taklitçiliği, onları daha radikal hâle getirmiştir.⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken'e göre İslamiyet, modernleşmeye karşı bir muhalefet aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁷ Diğer yandan Mehmet Akif Aydın'a göre *İslamcılarının hukuk düzeniyle ilgili sarfettiği çabalar, ictimai, iktisadi ve hukukî hayatta meydana gelen değişikliklere, fıkhn kendi iç dinamizmi işletilerek bir çözüm bulma arzusunun ziyade Batı tipi modernleşmeye karşı bir savunma aracı olarak doğduğu için nihai anlamda başarılı olamamıştır*.⁷⁸

Hülasa, Batıdaki fikrî akımları yakından takip eden ve tercümeler yapan hem İslâmcı hem de yenilikçi olan aydınlar, bazı modern düşünce ve uygulamalara karşı

⁷³ Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Ed. Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s.88.

⁷⁴ Mehmet Âkif Aydın, "İslamcılık", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), s.70.

⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), s. 201-204.

⁷⁶ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.91-92.

⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.202.

⁷⁸ Mehmet Akif Aydın, "İslamcılık", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s 67.

çıkılmasını savunurken diğer yandan birtakım sosyal teorileri hoş görerek fıkıh alanına dâhil etmeye çalışmışlardır.⁷⁹ Denebilir ki İslamcılar genel olarak kanunlaştırma hareketine yakınlık duymuşlardır. Hürriyet, eşitlik ve adalet gibi temel hakların bu kanunlarla garanti altına alınacağını düşündüklerinden Kânûn-i Esâsî ve Meclis-i Mebûsân'ın kuruluşunu desteklemişlerdir.⁸⁰

1.2.3. Batıcılık

Diğer bir düşünce hareketi olan Batıcılık, aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi'nden etkilenen ve Avrupa'nın ulaşmış olduğu gelişmişliği kendileri için amaç edinen bir harekettir. Genel anlamda, Batı ülkelerine göre ekonomik, sosyal, siyasî, eğitim, teknik, hukuk vb. alanlarda geri kalmış ülkelerin Batı seviyesine ulaşma çabası anlamında kullanılmaktadır. Şerif Mardin, Batıcılık düşüncesini Avrupa'nın toplumsal ve fikrîsel kazanımlarını, erişilmesi gereken bir hedef olarak; H. Ziya Ülken ise çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmayı hedefleyen, uzun bir hazırlık dönemine sahip olan ve ancak İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde sistemleşmiş bir ideoloji olarak tanımlamıştır.⁸¹ Esasında Osmanlıda iki asırdır süregelen batılılaşma girişimlerinin sonucu sayılan bu Batıcılık ve Batılılaşma fikri *garpcılık*, *asrılık*, *modernlik* ve *çağdaşlık* gibi kavramlarla, aralarında nüanslar olmakla birlikte aşağı yukarı aynı düşünce çizgisindedir.⁸²

Osmanlı Devleti'nde, II. Mahmut'un özellikle orduda başlattığı modernleşme hareketlerine kadar geri götürülebilecek olan Batıcılık hareketinin müntesiplerinin bir kısmı, Batının her yönden bir model olarak alınması gerektiğini söylerken diğerleri “Osmanlı ve İslam geleneklerine sadık bir Batılılaşmayı” savunmaktaydılar.⁸³ Batılılaşmadan kasıt Osmanlının birliğinin, İslamiyet ile bağını koruyarak ama özellikle bilim ve teknik alanlarında Batı'dan müstefid olunarak devam ettirilmesidir.⁸⁴ Jön Türk

⁷⁹ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, Ed. İsmail Kara ve Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.17; Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), s.142.

⁸⁰ İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri I*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), s.51.

⁸¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 9; H. Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.205.

⁸² Şükrü Hanoğlu, *Brief History of Late Ottoman Empire*, (Princeton: Princeton University Press, 2008), s.150.

⁸³ Mümtaz’er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s.205.

⁸⁴ Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, (İstanbul: Babiâli Yayınları, 1961), s.175.

hareketini başlatanlardan biri ve tıp doktoru⁸⁵ olan Abdullah Cevdet (1869-1932); “*Bizi bir taraftan Doğu bir taraftan Batı çekiyor. Geçmiş ile gelecek arasında sıkışmış kalmışız, çağın gereklerini yaşayamıyoruz.*”⁸⁶ diyen Celal Nuri (1881-1938) Batıcılık hareketinin öncü isimlerindendir. Batılılaşma hareketinin en yoğun tartışıldığı İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde Cenevre’de, on altı sayfası Türkçe on altı sayfası Fransızca olan ve Abdullah Cevdet tarafından yayımlanan İctihâd dergisi bu hareketin merkezi haline gelmiştir. Başta Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzâde Hakkı olmak üzere materyalizm ve pozitivism gibi Batıdaki akımlardan etkilenen pek çok yazar, toplum ve devletin her yönüyle Batılılaşması dışında bir çarenin bulunmadığı fikrini savunmuşlardır.⁸⁷

Bir taraftan diğer fikir hareketleri ile Batıcılık müntesipleri arasında önemli görüş ayrılıkları yaşanırken bu esnada fıkıhın yetkinliği ve uygulanabilirliği de tartışılmaya başlamıştır. Onlara göre, ahkâmın değişimini zaman ve şartların değişimine bağlayan düşünce, aslında ihtiyacın gerektirdiği bir zarurettir. Klasik fıkıh eserlerinde yer almayan meselelerin çözüme kavuşması ve ictihâd faaliyetlerinin tekrardan canlandırılması düşüncesinden hareketle, insanların hızlı değişimle birlikte artan ihtiyaçları⁸⁸ zaruret dairesinde ele alınmalıdır.⁸⁹ Zaruretin belirlenmesinde tamamlayıcı usûl ilkelerinden biri olan maslahata fazlaca yer verilmiştir. Ayrıca kolaylığı tercihiyle meşakkatin giderilmesi, zararın izâlesi gibi külli kaideler yeni hükümlerin çıkarılmasında önemli bir referans noktası olmuştur.⁹⁰

⁸⁵ Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), s.5.

⁸⁶ Celal Nuri, *Havaic-i Kanuniyemiz*, (İstanbul: Matbaa-i İctihad: 1331), s.7.

⁸⁷ Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c.5, s.148-150.

⁸⁸ Halim Sabit, “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizâne” *SM*, S.35 (1325/1327): II/132; Celal Nuri, “Havaic-i Kanuniyemiz: Mecelle Meselesi”, *İctihad*, S.64 (1329): IV/1384-1387; a.mlf, “Havaic-i Kanuniyemiz: La Yünker Tağiyyürü'l-Ahkam bi Tağiyyürü'l-Ezman”, *İctihad*, S.67 (1329): IV/1451-1454.

⁸⁹ Mansurizâde Mehmed Said, *Hakikat-i İslâm*, nşr. Encümen Velayeti Azası Veliyyüddîn, (İzmir: Aydın Velayeti Matbaası, 1329); Mansurizâde’nin Hakikat-i İslâm telifini konu alan makale çalışması için bkz. Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuk Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.3, (2004), 35-54.

⁹⁰ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, 9-10; M. Şemseddin Günaltay, “Zulmetten Nura”, *SR*, S.244 (1329/1331): X/153-155; Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuk Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve Usûl-i İctihad”, 35-54.

1.2.4. Türkçülük

1.2.4.1. Hareketin Doğuşu ve Gelişimi

Bu yaklaşımın temelleri, Avrupa'daki Türkiyat/Türkoloji çalışmaları ve Fransız İhtilali'nin milliyetçilik akımlarını yaymasıyla ortaya çıkmıştır. Türkçülüğe alternatif olarak düşünülen akımların etkisini yitirmesiyle ve Rusya'dan gelen Türk göçmenlerin etkisiyle devlet politikası haline gelmiştir. Türkiyat/Türkoloji çalışmaları, Türk milli bilincinin oluşturulması için dil ve tarih verilerine erişimi sağlarken Fransız İhtilali, etnik ve kültürel Türk milliyetçiliğini şekillendirmiştir. Rusya'dan gelen göçmenler Türkçülüğün Anadolu'da yayılmasına katkıda bulunmuş, Osmanlıcılık ve İslamcılık hareketlerinin etkilerinin azalması, Türkçülük hareketinin gelişmesine imkân vermiştir.

Esasen, Osmanlının son zamanlarını yaşadığını anlayan Türkçü münevverler tarafından hem *yıkılışı önleme* hem de *yeni bir oluşum planlama* gayreti olarak ortaya çıkan bu hareket, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* gibi yayın organlarıyla, *Türk Ocağı* gibi köklü bir müesseseye dayanmasıyla ve dönemin iktidar partisi İttihat ve Terakki'nin bu akımı İslamcılıkla sentezleyerek parti ve hükümet programı haline getirmesiyle etkinleşmiş bir harekettir.⁹¹

Türkçülük bir diğer yönüyle, Osmanlı sınırları dışında kalan Kırgız, Özbek, Kazak, Tarançi, Tatar, Çağatay, Azeri, Başkurt, Yakut, Hazar vb. adlarla anılan Türk uluslarının tek bir millet olarak düşünülmesidir. Bu isimlerle anılan Türk milletleri, tek bir millet sayılır. Türk boylarını belirli idealler etrafında birleştirmeyi amaçlayan bu anlayış kültür, din, dil, örf, âdet, ahlak, eğitim gibi konularda iş birliğini öngörmeyi içerir. Gaspıralı İsmail gibi, "*Dilde, fikirde, işte birlik*" sloganıyla kültür, din, dil, töre, ahlak ve eğitim gibi konularda iş birliğini öngörenler olduğu gibi, özellikle Rusya'dan Türkiye'ye göç eden aydınların öncülük ettiği siyasî Türk birliğini hedefleyen *Turancılık* taraftarları da vardır. Bu idealler doğrultusunda, farklı coğrafyalardan gelen Türk boylarının bir araya gelerek ortak bir gelecek inşâ etmeleri hedeflenmektedir. Bu sayede, Türk kültürü ve değerleri daha da güçlenecek, birlik ve dayanışma duyguları pekişecektir.⁹² Diğer yandan Erol Güngör'e göre, ulus devletlerin kurulması, imparatorluğun diğer

⁹¹ Tarkan Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s.75.

⁹² Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 11.Baskı, (İstanbul: TEV Yayınları, 2002), c.III, s.348.

bölgelerinden Anadolu ve Rumeli'ye göçlerin başlaması, Türk soyundan gelmeyen Müslüman eyaletlerin imparatorluktan ayrılma temayülü göstermesi, Avrupa'nın baskılarının milli bir tepki doğurması ve Türk gençlerinin Avrupa'yı harici bir tehdit olarak görmesi de bu hareketin ortaya çıkmasında etkili olan diğer unsurlar arasındadır.⁹³

Şükrü Hanioğlu, Türkçülük hareketini dil, tarih ve ilmî çalışmaları içeren kültürel Türkçülük ile bu konulardaki fikirleri realize etmeyi ve örgütlenmeyi içeren siyasal Türkçülük şeklinde tasniflemiştir.⁹⁴ Başlangıçta dil, tarih ve ilmî çalışmalar alanında başlayan ve daha sonraları siyasî alana doğru evrilen Türkçülük hareketinin gösterdiği seyir, dönemin kültürel ve siyasal panoramasında kendini göstermektedir:

“Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilan edilmesinin ardından, devlet büyüklerinin Osmanlı milleti oluşturma çabalarına rağmen Osmanlı tebaası içinde milliyetçi akımlar hız kazandı. Hristiyan tebaa arasında Yunanlar, Sırlar, Bulgarlar, Makedonlar ve Ermeniler arasında milliyetçilik hareketleri güçlenirken, bu fikirleri desteklemek için politik örgütler kuruldu. Aynı zamanda, Müslümanların çoğunlukta olduğu Araplar ve Arnavutlar arasında da kültürel milliyetçilik hareketleri arttı. İlk gruptaki milliyetçi akımlar, zamanla imparatorluktan ayrılarak bağımsız devletler kurma fikrini ciddi bir seçenek olarak düşündüler. Diğer gruptaki akımlar ise daha çok Osmanlı kimliğinin sınırlarını zorlayarak, Arap-Osmanlı, Arnavut-Osmanlı gibi karma kimlikler oluşturmaya amaçladılar. Türkçülük de bu ikinci gruptaki akımların bir örneği olarak ele alınabilir. Bu noktada dikkate değer husus şudur; Arap ve Arnavut milliyetçiliklerinden farklı biçimde imparatorluğun devamını sağlamayı birincil amaç kabul eden Türkçü hareket Osmanlı kimliğindeki Türklük vurgusunu güçlendirmeye çalışırken, Gagauzlar gibi Gayrimüslim topluluklara sahip Türk nüfus için etnik kimliği ön plana çıkaran bir hareket olmamış, Araplar ve Arnavutlar'da görüldüğü gibi farklı dinlere mensup bireyleri birleştirici bir özellik taşımamıştır. Bu yüzden Türkçülük hareketi, müslüman unsurlarda başlayan milliyetçi fikir ve siyaset akımları içinde en geç başlayanlardan biri olmuştur.”⁹⁵

Toplumların milliyetçi düşüncelerinin gelişiminde dil, tarih ve edebiyat gibi kültürel alanlardaki araştırma ve incelemelerin önemli rol oynadığı görülmektedir.

⁹³ Erol Güngör, *Dünden-Bugünden Tarih, Kültür-Milliyetçilik*, (Ankara: Mayaş Yayınları, 1982), s.18-20.

⁹⁴ Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.552.

⁹⁵ Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.552.

Osmanlı İmparatorluğu'nda da kültürel anlamda Türkçülüğün ortaya çıkışı benzer bir süreç izlemiştir. Bu süreç, toplumun kolektif kimliğini güçlendirmeye yönelik çalışmaların artmasıyla daha da derinleşmiş ve yaygınlaşmıştır. Dil, tarih gibi kültürel unsurlar, milliyetçi duyguların beslenmesinde kritik bir rol oynamıştır ve bu alanlardaki araştırmaların önemi giderek daha fazla vurgulanmıştır. Bu nedenle, Türkçülüğü doğuran ve geliştiren kültürel unsurların etkisi büyük bir öneme sahiptir ve bu unsurların iyi incelenmesi, Türkçülük hareketinin bu bağlamda anlaşılmasına da katkı sunmaktadır. Tanzimat Dönemi'nde dil ve edebiyat alanında başlayan ilk Türkçü çalışmalar, Batı'da yapılan Türkiyât araştırmalarının da tesiriyle, bu alanların yanında, öncelikle tarih alanında olmak üzere diğer alanlara doğru sirâyet etmiştir. Bu bağlamda önemli isimlerden biri olan Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), Osmanlı tarihine dair derinlemesine araştırmalar yapmış, eserlerinde dil ve tarih disiplinlerini bir araya getirerek döneminin önde gelen entelektüellerinden biri olmuştur. Böylelikle Türkiyat araştırmalarının da etkisiyle, Ahmed Vefik Paşa gibi aydınlar, Türk kültürünü ve tarihini daha yakından incelemeye ve anlamaya başlamışlardır.⁹⁶

Ahmed Vefik Paşa, Dârülfünun'da verdiği derslerin 26 Şubat - 9 Nisan 1863 tarihleri arasında *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde baştan kırk dört sayfasıyla bir kitap gibi tefrika edilip neşrolunan⁹⁷ "*Hikmet-i Tarih*" adlı eserinde Türk tarihinin sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasıyla sınırlandırılmayacağını, aksine bilinen bütün Türk devletlerini içine alacak şekilde genişletilmesi gerektiğini söylemiş⁹⁸ ve bunun yanında Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın "*Şecere-i Türkî*"sini de Çağatayca'dan Türkçe'ye çevirerek yayınlamıştır. Bu çeviri Osmanlı Türklerine, Türk tarihinin belirli dönemlerini tanıtmaları bakımından önemlidir. Ayrıca Ahmed Vefik Paşa, 1873-1876 yılları arasında "*Lehçe-i Osmânî*" adında bir Türk lügati hazırlayarak yayınlamıştır. O, bu eserinde Türkçe'yi Osmanlıca'dan ayrı olarak, ilk defa ele alıp incelemiştir. Bu eser, Türk lügatçılığında bir dönüm noktası teşkil etmiştir.⁹⁹ Nitekim Yusuf Akçura, Ahmed Vefik Paşa'nın yaptığı bu çalışmalardan dolayı onu Osmanlıların "*İlk Türkçüsü*" olarak kabul etmektedir.¹⁰⁰

⁹⁶ Yusuf Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), s.73-74.

⁹⁷ Ömer Faruk Akün, "Ahmet Vefik Paşa", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c.2, s.151.

⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), s.209.

⁹⁹ Ömer Faruk Akün, "Lehçe-i Osmânî", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c.27, s.127-128.

¹⁰⁰ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, s.23; Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Gelişimi ve Türk Ocakları*, s.74.

Kültürel Türkçülük hareketinin bir diğer önemli adımı ise Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Târîh-i Âlem* adlı kitabının yayımlanmasıdır. Joseph de Guigne'den etkilenen Süleyman Paşa, Türk tarihini geniş bir yelpazede ele alarak Osmanlı tarih yazımının genel kabul görmüş metodolojisinin çok ötesine geçti. Kitabın Mekteb-i Harbiyye'de okutulması, etkisini daha da artırdı.¹⁰¹ Bu tarih yaklaşımı daha sonra Mizancı Murad ve özellikle David-Leon Cahun'dan etkilenen Necib Âsım'ın (Yazıksız) yazılarıyla daha da geliştirilerek Türk tarihi yeni bir çalışma alanı haline geldi. Esasen Türk tarihini başlı başına bir konu olarak ele alan ilk kişi Ali Suâvi'dir. Paris'te, *Ulum* gazetesinde 1869 yılında yayımlanan *Türk* başlıklı makale, Türkçülük ideolojisinin gelişimi konusunda önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Ali Suâvi bu makalesinde Türklerin çok eski çağlardan beri dünya medeniyeti sahnesinde yer aldığını ve oldukça medeni bir toplum olduğunu belirtmektedir. Ali Suâvi, *Ulum*'da Türkiye'ye Osmanlı İmparatorluğu demenin yanlış olduğunu söylemiş ayrıca herkesin anlayabileceği bir dil kullanılmasını ve bu nedenle cümlelerin kısa tutulmasını da önermiştir.¹⁰² Nitekim Ali Canip Yöntem'e göre, Ali Suâvi, döneminde dil ve milliyet konusunda yazarların çok ilerisinde fikirler ileri sürmüştür. Yöntem, kendi zamanında Garb dâimcilerinin vardıkları ortak kanaate, Ali Suâvi'nin seksen yıl önce vardığını, bir dilde olmayan kelimeleri başka dillerden almasının onu zenginleştireceğine inandığını söylemiştir.¹⁰³ M. Fuat Köprülü ise Fransız filolog ve tarihçilerinden esinlenerek Türk milliyetçiliğini tesise çalışan A. Vefîk Paşa ve Süleyman Paşa gibi Suâvi'nin de sonraki nesil üzerinde büyük bir tesiri olduğunu söyler. Ona göre: "1908 inkılabından önce, Türkçülüğün *filoloji ve tarih* tedkikleri şeklinde kendini gösterdiği devresinde, Şemseddin Sâmî Bey ve Veled Çelebî, Ahmed Vefîk Paşa'yı; Necib Âsım Bey, Süleyman Paşa'yı; Bursalı Tâhir Bey de Ali Suâvî'yi takip etmiştir."¹⁰⁴ Ayrıca *İkdam* gazetesi de Abdülhamid döneminde Türkçü düşüncenin tek yayın organı olup, "Bu bir Türk gazetesidir" başlıklı ilk yayını ve Türkçülük fikirleri

¹⁰¹ Yusuf Sarımay, "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu", s.253.

¹⁰² David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (1876-1908), çev. Komisyon, (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979), s.43; Ercüment Kuran, "Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihinde Yeri", *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, haz. Mümtazer Türköne, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s.38.

¹⁰³ Ali Cânip Yöntem, "Ali Suâvi Nasıl Bir Adamdır", *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, (Konya: Sözler Basın Yayın Dağıtım, 1995), s.151-154.

¹⁰⁴ Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), c.I, s.311-313.

ile öne çıkan yazar ekibi ile *ilmî/kültürel* Türkçülük hareketine katkıda bulunan önemli unsurlardan biri olmuştur.¹⁰⁵

Siyasî Türkçülük tartışması, yurt dışında basılarak Osmanlı vilâyetlerine gizlice getirilen dergilerle başladı. 1902 yılında Paris’te düzenlenen Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi’nden sonra kendilerini “icraatçılar” diye adlandıran Jön Türk organizasyonları *kültürel ve siyasal* Türkçülük alanında ciddi bir hareket başlattılar. Hürriyetperveran Kongresi ardından Ahmed Rıza Bey’in destekçileri ve aktivistlerinden oluşan bir koalisyonun yayın organı olarak yayınlanan *Şurâ-yı Ümmet*, giderek Osmanlı ideolojisinin, özellikle de Türk ideolojisinin sınırlarını zorladı ve bunun ötesine geçerek Türkçülüğe yönelmeye başladı. Mısır Jön Türkleri siyasal Türkçülüğün ilk önemli ürünlerini ortaya koymaya başladılar. *Anadolu* dergisi ise bu alandaki ilk örnekleri içermektedir. Ancak Kahire’de siyasî Türkçülük ideolojisini yayan ilk derginin adı “*Türk*” idi. Dergiye gelen mektupların çokluğu, Türk yayınlarının Rus Müslümanları arasında da ilgi gördüğünü gösteriyordu. Yazarlarının Oğuz, Özbek, Tuğrul, Turgut, Kuneralp, Uluğ gibi takma adlar kullandığı dergide, içeriğinde Türklerin etnik üstünlüğü açıkça ifade edilen mektuplar da yayımlandı. Bu nedenle *Türk* dergisi, diğer Osmanlı unsurlarına mensup aydınlarla özellikle de *el-Menâr*’dan Reşit Rıza ile ciddi anlaşmazlıklar yaşadı. Örneğin Yusuf Akçura, “*Türk*”’te yayınlanan, “*Üç Tarz-ı Siyaset*”¹⁰⁶ adlı makalesinde Osmanlı İmparatorluğu’nu kurtaracak üç farklı siyasî yaklaşım olarak, Osmanlıcılığı, İslamcılığı ve bunlara ilaveten Türkçülüğü ele almıştır. İlk defa ırk esasına daha doğrusu Türk insanına, Türk toplumuna dayalı bir yaklaşımın Osmanlıyı kurtaracağından bahsedilmesi, Osmanlıcı ve İslamcı kanadın temsilcilerinin tepkisini çekmekte gecikmedi. Nitekim dergide yayınlanan siyasî içerikli yazılar, derginin tasfiye edilmesine neden oldu. Ancak Hüseyinzâde Ali Bey’in idaresindeki yeni kadro 1906’da dergiyi eski yayın kuruluna iade etmek zorunda kaldı. *Türk* dergisi, 1907’de yayın hayatına son verinceye kadar siyasî Türkçülüğün gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁰⁷ Türkçülük hareketinde bir diğer önemli unsur olan *Türk*

¹⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), s.217.

¹⁰⁶ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, s.172-180; Mevlüt Uyanık, “Osmanlı Islahatlarının Nihai İfadesi Olarak Üç Tarz-ı Siyaset ve Türkiye Cumhuriyeti’ne Etkisi”, *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c.14, s.790-799.

¹⁰⁷ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, haz. Nejat Sefercioğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s.172-180

Derneği'dir. Türk Derneği'nden sonra 1911-1912 yıllarında kurulan *Türk Yurdu Cemiyeti* ve *Türk Ocağı* ise iktidardaki İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden aldığı destekle Türkçülüğün güçlenmesini sağlamıştır. Nitekim İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'nde görev yapan Ziya Gökalp ve Hüseyinzâde Ali Bey gibi aydınlar aracılığıyla Türkçülük, iktidar ideolojisi üzerinde büyük etki yaratmıştır.¹⁰⁸

Görüldüğü üzere, kültürel ve siyasal Türkçülük, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* gibi dergiler ile *Şûra-yı Ümmet* ve *Tanin* gibi gazetelerde yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Ziya Gökalp, Emile Durkheim'dan etkilenecek Türkçülüğü sosyolojik bir çerçeveye yerleştirirken, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Hüseyinzâde Ali Bey Osmanlı Devleti dışında yaşayan Türkler'i de kapsayan bir Türk dünyası ve Türklük fikrini kavramsallaştırmıştır. Hususen, dönemin panoramasına bütüncül olarak baktığımızda Osmanlı Devleti'ndeki tüm bu ilmî ve kültürel Türkçülük faaliyetlerine rağmen, bu dönemin aydınlarının kendilerini öncelikle Osmanlılık siyaseti üzerinden tanımladıklarını görürüz. Bunda devletin o an itibarıyla içerisinde bulunduğu durumun önemi büyüktür.¹⁰⁹

1913 yılına gelindiğinde Türkçülük sosyolojik, ekonomik ve kültürel temaları olan bir ideoloji haline gelmiş, basında geniş destek görmüş ve iktidar tarafından içselleştirilmiştir. Lakin İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından Türkçülüğün böylesine benimsenmesi ciddi sorunlar yaratmıştır. Diğer Osmanlı unsurları, Türkçülük ideolojisine yönelik ağır eleştirilerde bulunmuştur. Balkan savaşlarının Osmanlılık ideolojisine vurduğu ağır darbe, Türkçülüğün entelektüel düzeyde daha da güçlenmesine sebep olmuştur. 1914 sonrasında ise Rusya'nın dağılacağı yönünde beslenen ümitler, evvelce kültürel boyutta tartışılan *pantürkizm* ve *turancılık* fikirlerinin siyasal boyutta tartışılması neticesini doğurmuştur. İkinci Meşrutiyet sonrasında Türkçülük hareketi, temel ideolojik çerçevesi geniş kabul görmüş olmasına rağmen homojen olmaktan uzak kalmıştır. Türk dergisini çıkaran aydınlar arasında da Türkçülüğü İslâm ile bağdaştırma konusunda görüş ayrılıkları vardı. Babanzade Ahmed Naim, Sebîlürreşâd mecmuasında neşrettiği ve daha sonra bir risâle halinde yayımladığı “İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet” başlıklı değerlendirmesinde Türkçüler'i “hâlis Türkçüler” ve “Türkçü-İslâmcılar” diye

¹⁰⁸ Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.553.

¹⁰⁹ Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.552-554.

ikiye ayırırken bu farklılığa dikkat çekmiştir. İşin ilginç yanı ise başta Ziya Gökalp olmak üzere bu hareketin ana ideologlarının, Türk dergisinin 1903-1905 dönemindeki neşriyatına benzer şekilde İslâm'ı Türklüğün gerilemesinin temel nedenlerinden biri olarak gören hiçbir tez ileri sürmemiş olmalarıdır. Ömer Seyfeddin gibi materyalist düşünürleri hikâyelerinde kahramanlaştıran Türkler bile böyle bir tezi açıkça savunmamışlardır. Ziya Gökalp ise tam tersine, Türk Yurdu'nda neşrettiği “*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*” başlıklı çalışmasında, bilhassa İslâm Mecmuası'nda ve Yeni Hayat kitabında Türkleştirilmiş bir İslâm, “*Türk-İslâm harsı*” tezini işlemiştir.¹¹⁰

Hülasa Fransız İhtilali'nden sonra temelleri atılan ve zamanla “ulus-devlet” anlayışını benimsemeye doğru evrilen Türkçülük hareketi, Tanzimat'tan sonra yaşanan değişimlerden etkilenerek yönünü belirlemiştir. İlk önce *kültürel karakterli* olan bu hareket Avrupalı Türkologların Türklük üzerindeki araştırmaları ile başlamış ve süreç içerisinde *siyasî bir forma* dönüşmüştür. Harekete göre, Müslüman Türklerin birliği esastır ve Osmanlılık hareketi ile bunu sağlamak mümkün değildir. Nitekim ilk başlarda etnik milliyetçiliğin karşısında resmi Osmanlılık, ayrılıkçı akımlara karşı bir çare olarak düşünülse de çözüm olamamıştır. Diğer bir hareket olan İslamcılık ise Müslüman toplulukların, Müslüman oldukları için devlete sadakatlerini temin etmeyi hedeflese de uzun vadede bunun mümkün olmadığı görülmüştür. Gerçi Meşrutî idare yeniden kurulduğunda, farklı etnik unsurların ve milletlerin ayrılık ideolojilerini terk edeceği yönünde iyimser bir hava oluşsa da bu uzun sürmemiştir. Binaenaleyh Türkçüler, çözüm olarak devlet politikasının Türkçülük eksenine oturtulmasından yana olmuşlardır.¹¹¹

1.2.4.2. Batılı Türkologların Etkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nda, milliyetçilik düşüncesinin ortaya çıkmasından önce Avrupa'da Türklük ve Türk düşüncesine ilişkin iki eğilim mevcuttu. İlk olarak, Türk hayranlığı anlamına gelen, Fransızca "Turquerie" terimi kullanılıyordu. Ziya Gökalp'e

¹¹⁰ Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.552-554.

¹¹¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.318; Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev.Nilgün Çelebi, (Ankara: Attila Kitabevi, 1996), s.52-54; Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), s.40,82,134,188; Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.551-554; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s.75.

göre, Türkler Avrupalılar tarafından öncelikle sanattaki başarıları ve ahlaki nitelikleri sebebiyle takdir ediliyor ve bu alanlardaki yetenekleriyle taklit ediliyordu. Bu durum, Türklerin Avrupa'da olumlu bir imaj oluşturmaya ve dikkat çekmesine neden olmuştu. Hatta Avrupalı sanatseverler, Türklüğü yansıtan sanat eserlerini toplayarak bir oda oluştuyorlardı. Oluşturdukları bu odalara ise “*Türk Odası*” veya “*Türk Salonu*” adını veriyorlardı. İkinci yönelim ise Türkoloji (Türkiyat) çalışmalarıdır. Gökalp'e göre bu yönelim, Türkiye'nin milli ideolojisinin oluşmasında büyük etki yaratmıştır. 18. yüzyıldan bu yana, bilim ve teknolojinin köklü alanlarına sahip bazı Avrupalı uluslar ve entelektüeller, kendi ülkelerinin ve kendi toplumlarının dışındaki ülkelerin ve toplumların tarihini çalışmanın önemini fark etmişler ve bu nedenle bazı Avrupalı bilim adamları, Orta Asya'nın Türk ve Osmanlı coğrafyasındaki eski Türk, Hun ve Moğol kalıntılarını incelemek için arkeolojik kazı ve araştırmalara girişmiş, tarihi araştırmalar yapmışlardır.¹¹²

Esasen Ahmet Kabaklı'ya göre, Avrupalı Türkologlar, eski Türklerin tarihi, soyu, sanatı, dini ve kültürü ile ilgili çalışmalara 18. yüzyılda Çin kaynaklarını inceleyerek başlamışlardır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Türkoloji çalışmaları hızlanmıştır. 1850'li yıllarda Macar müsteşrik Vambéry, bir derviş kılığında İstanbul'dan Çin'e kadar sadece Türkçe konuşarak seyahat etmiş ve “*Türkleri ve Türklüğün önemini uzak Asya'ya gittikten sonra daha iyi anladım.*”, diyerek “Türklük” üzerine dikkatleri çekmiştir. Aynı yıllarda Alman asıllı Rus müsteşrik Radloff, Almanca ve Rusça karşılıklarıyla “*Türk Lügati*” çıkarmıştır. Fransız müsteşrik Leon Cahun'un “*Asya Tarihine Giriş*” adlı eseri ise Türklük açısından çok kıymetli yeni bilgileri ortaya çıkarmıştır. Bu ve benzeri diğer çalışmalar Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir.¹¹³

Bu faaliyetler sonucunda Türklerle ilgili yapmış olduğu araştırmalarla tanınan birçok batılı Türkolog vardır. 19. yüzyılda Osmanlı aydınları tarafından tanınan en meşhur Türkologlar Joseph de Guignes (1721-1800), Arthur Lumley Davids (1811-1832), Leon Cahun (1841-1900), Polonyalı Mustafa Celaleddin Paşa (1826-1876), Arminius Vambéry (1832-1913), Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), Wilhelm

¹¹² Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.6-7.

¹¹³ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, c.III, s.347.

Radloff (1837-1918) ve Vilhelm Thomsen (1842-1927) dir.¹¹⁴ Bu aydınlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Türk tarihinin ve kültürünün geniş bir perspektiften ele alınması gerektiğini vurgulayarak Türk milletinin tarihi ve kültürel mirasının zenginliğine dikkat çekmişlerdir.¹¹⁵

Diğer yandan Türk milliyetçiliğinin şekillenmesine katkı sağlayan düşünürlerin yayın organları aracılığıyla görüşlerini açıklamaları, Türk toplumunun kimliğini ve tarihini anlamak adına önemli bir adımdır. Türk Yurdu dergisi gibi yayın organları, Batılı Türkologların çalışmalarını tanıtarak Türk kültürüne ve tarihine dair farkındalık oluşturmaya hedeflemiştir. Bu tür yayınlar, Türk milliyetçiliğini güçlendirmiş ve Osmanlı Devleti'nin geleceği konusunda toplumu bilinçlendirmiştir. Bu tür faaliyetler, Türk toplumunun tarihine ve kültürüne sahip çıkmasını ve gelecek nesillere aktarmasını teşvik etmiştir. Bu sayede Türk milliyetçiliği, kökleri olan bir kültürel ve tarihsel miras üzerine inşa edilmiş ve güçlenmiştir.

Şükrü Hanioglu'na göre, Fransız doğubilimci ve Türkolog Joseph de Guignes (1721–1800) tarafından yazılan eserler¹¹⁶ Türklük tanımının yeniden kavramsallaştırılmasını sağladı. Genç yaşta ölen Davids'in kitabı 1836 yılında annesi tarafından Fransızca'ya çevrilerek II. Mahmud'a ithaf edildi. Osmanlı Devleti'nde kitabın bazı baskılarında başlığına eklenen “*Kitâbü ilmi'n-nâfi ' fî tafsîli sarf ve nahv-i Türkî*” adıyla şöhret kazanan eserin bilhassa dilciler ve Ali Suâvi gibi entelektüeller tarafından ilgiyle okunduğu anlaşılmaktadır. David'in, Tatarlar yerine çeşitli Türk boyları için ortak dil olarak Türk adının kullanılmasını önermesi ve kitabında aynı dil grubuna ait olduklarını belirten çeşitli Türk lehçelerinden örneklere yer vermesi, Osmanlı aydın çevrelerinde tartışmalara neden oldu. Ardından Mustafa Celâleddin Paşa, Joseph de

¹¹⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.5-9; Yusuf Sarımay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, s.56.

¹¹⁵ Yusuf Akçura, “Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.2, 24 Aralık 1911, s.34-36; “Pek Eski Türk Medeniyeti”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.4, 11 Ocak 1912, s.68-69; “Türkolog W. Radloff ve Wilhelm Thomsen Hazerâtının Jübileleri”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.6, 8 Şubat 1912, s.98-101; Ahmed Agayef, “Türk Medeniyeti Tarihi: Mukaddime”, *Türk Yurdu*, Y.2, C.4, S.40, 29 Mayıs 1913, s.292-296; Vambéry, “Matbuat”, *Türk Yurdu*, Y.2, C.4, S.42, 26 Haziran 1913, s.329.

¹¹⁶ Akçuraoglu Yusuf, “Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.1, 30 Kasım 1911, s.18-19.

Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux, &c. avant et depuis Jésus-Christ jusqu'à présent (Paris 1756-1758) ve Arthur Lumley Davids'in *A Grammar of the Turkish Language with a Preliminary Discourse on the Language and Literature of the Turkish Nations: Copious Vocabulary, Dialogues, A Collection of Extracts in Prose and Verse, and Lithographed Specimens of Various Ancient and Modern Manuscripts* (London 1832).

Guignes'in eserinden etkilenecek yazdığı *Les turcs anciens et modernes* başlıklı kitabıyla (İstanbul 1869) ciddi bir entelektüel tartışmalara yol açtı. Asıl adı Konstanty Polklozic-Borzêcki olan Mustafa Celâleddin, 1848 İhtilâli'nin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Osmanlı Devleti'ne sığınarak müslüman oldu ve ve Türklerin etnik kökenlerini araştırmaya başladı. Mustafa Celâleddin Paşa, Türklerin aslında Avrupalı sayıldığını ve Tuoro-Aryan ırkından olduklarını, Türkçe ile Latince ve diğer Avrupa dilleri arasında bağlantılar bulunduğunu iddia etti. Onun bu fikirleri, Türk tarihini ve dil teorisini etkilemiştir. Tanzimat döneminin sonlarına doğru Batılı kaynakların da etkisiyle Türklerin etnik kökeni, dili ve diğer ırklarla ilişkileri konusunda tartışmalar başlamış; yurt içinde Tercümân-ı Ahvâl ve Basîret gazetelerinde, yurt dışında Yeni Osmanlı yayınlarında meselâ Hürriyet ve Ulûm dergilerinde kültürel Türklüğe gösterilen ilgi olarak yorumlanabilecek atıflar yapılmıştır. Ali Suâvi de 1873'te Paris'te basılan *Hîve* (*Le Khiva*) adlı eserinde benzer görüşleri dile getirmiştir. Hatta 1868 yılında İstanbul'da yayımlanan Terakki gazetesinin başlığının sonunda "Türk Gazetesi" ibaresi yer almış ve Türk ve Osmanlı imparatorluklarını tanımlamak için basında "Türkistan" gibi terimler sıklıkla kullanılıyor olmuştur. Ancak bunların henüz emekleme aşamasında olan Türk kültür hareketinin ilk ifadeleri olduğunu belirtmek gerekir. Kültürel Türklüğün hızlanması II. Abdülhamid döneminde ancak gerçekleşmiştir. Bu dönemde Macar Türk bilim adamlarının çalışmalarının artması ve Osmanlı aydınlarını derinden etkileyen Wilhelm Thomsen'in 1893'te Orhun Yazıtı'nı okuması gibi gelişmelerle Türklük üzerine araştırmalar hız kazanmıştır.¹¹⁷

1.3. Türkçülük Hareketi'nin Temsilcileri ve Yayın Organları

1.3.1. Öncü İsimler

Diğer düşünce hareketlerinde olduğu gibi Türkçülük hareketinde de tam bir homojen yapı olmadığı için hareket üyelerinin düşünceleri de siyasal yaklaşım ve ilişkileri, toplumsal kökenleri, kimlik ve donanımları açısından birbirinin aynısı değildir.

Özellikle Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi isimler, düşünce kaynaklarının farklılığı ve kolonyal bir toplumsal çevreye mensubiyetleri açısından önemlidir. Bu

¹¹⁷ Şükrü Hanioglu, "Türkçülük", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.553.

isimler, Rusya’da ve Batı’da edindikleri özgün formasyonlarıyla modern Rus düşüncesi ve Batılı oryantalistik bakış açısıyla Türkçülüğe farklı bir yön vermişlerdir. Yerli Türkçülere nazaran, toplumsal kurumların ve kimliğin dönüştürülmesi sorunu üzerinde daha radikal bir tavır sergilemişlerdir. Diğer yönelim ise Ziya Gökalp’in başını çektiği yerli diyebileceğimiz Türkçülük düşüncesi olup amacı, Jön Türklerin düşüncesine benzer şekilde İmparatorluğun siyasal bütünlüğünün korunmasıdır. İmparatorluk statüsünü koruma eğilimi, Gökalp’in Meşrutiyet dönemi düşüncelerine yön veren önemli ilkelerden biridir. Zira Gökalp, Diyarbakır’da henüz düşünce hayatının ilk yıllarında, Osmanlıcılık hareketini savunmuş ve farklı unsurların bir arada yaşayabileceğini ifade etmiştir. Yerli Türkçüleri, diğer Türkçülerden ayıran bir diğer husus ise Gökalp’in fikirleri çerçevesinde, İslam ile Türk milliyetçiliğini, birbirinin müttemmimi olarak görmeleridir.¹¹⁸

Türkçülük hareketinin öncü isimlerine yer vereceğimiz bu başlık altında evvela Türkçülük hareketiyle özdeşleşen bir isim olan Ziya Gökalp’i ele alacağız.

1.3.1.1. Ziya Gökalp

Ziya Gökalp (1876-1924), Diyarbakır’da doğmuştur ve asıl adı Mehmet Ziya’dır. İlköğrenimini ve liseyi Diyarbakır’da tamamlamıştır. Gökalp, bilgisini ve kültürünü çocuk yaşlarından başlayarak aile içinden, okullardan, hocalarından, siyasî çevresinden ve nihâyet Doğulu ve Batılı fikir adamlarının eserlerinden elde etmiştir. Geniş ve münevver bir aile içinde yetişmiştir. Hem anne hem baba tarafında kadılık ve müftülük yapmış, şiir yazmış, divan sahibi erkekler, okumaya meraklı kadınlar vardı. Babası Tevfik Efendi, memuriyetinin yanı sıra Diyarbakır vilâyet gazetesinin başmuharrirliğini yapmış, Diyarbakır Salnâmesi’nin neşrinde hizmetleri geçmiş ve buraya şehirle ilgili yazılar yazmıştır. Tevfik Efendi, oğluna hem Doğu hem Batı ilimlerini ve dillerini öğrenmesini, bunları mukayese ve telif etmesini telkin etmiştir. Tevfik Efendi erkenden vefat edince Ziya Gökalp’in medrese kültürüyle yetişmiş olan amcası Hacı Hasib Efendi eğitimiyle ilgilenmiş, ona Arapça ve Farsça’nın yanında tasavvuf ve kelâm dersleri okutmuştur. Eski bir Diyarbakır taş konağı olan evlerinde basma, yazma divan ve halk

¹¹⁸ Ziya Gökalp, “Yeni Osmanlılar”, *Makaleler I*, s.62-65. Makalenin ilk yayımlandığı yer Peyman gazetesi, Diyarbakır, 29 Haziran 1325 (12 Temmuz 1909), s.3.

şii, halk hikayeleriyle diğerk kitap, gazete ve dergilerden oluşan oldukça zengin bir kütüphaneyi de hazır bulan Gökarp, bir taraftan Gazzâlî, Fârâbî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ gibi İslâm düşünürlerini ve Dr. Yorgi'nin tavsiyesiyle ilerletmeye çalıştığı Fransızcası ile Batı kültürünün önemli kitaplarını okurken bir taraftan da Léon Cahon, Süleyman Paşa ve Ahmed Vefik Paşa'nın Orta Asya Türk tarihiyle ilgili kitaplarını inceliyordu. Böylece Doğı ve Batı kültürüne milliyetçilik duyguları da eklenmiş oluyordu. Gökarp ayrıca Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın eserlerinden de etkilenmiş ve tür eserler Gökarp'te inkılâpçı bir ruh meydana getirmiştir.¹¹⁹

Diğerk taraftan Gökarp'ten söz ederken ondan yaşça daha büyük olan ve şehirdeki kolera salgını sebebiyle o sıralarda geçici görevle Diyarbakır'da bulunan Doktor Abdullah Cevdet'ten de bahsetmek gerekir. Gökarp'ın İttihatçılığı tanımada, siyasal ve toplumsal sorunlara özellikle de Fransız toplumbilimine ilgi duymasında, devrimci fikirlere sahip Abdullah Cevdet'in önemli etkisi olmuştur. Aile büyüklerinin materyalist ve ateist olarak bildikleri Abdullah Cevdet'le görüşmesini yasaklamalarına rağmen onunla yakınlık kuran Ziya Gökarp, böylece Fransız pozitivistlerini ve sosyologlarını onun tavsiye ettiği eserlerden tanımıştır. Abdullah Cevdet kendisine ayrıca siyasî düşünceler de aşıyor, İstanbul'da istibdada karşı meşrutiyetçi faaliyetlerin bulunduğunu haber veriyordu. Hatta Abdullah Cevdet onu, henüz gelişme halinde bulunan gizli İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olarak kaydetmiştir. Gökarp'e etki eden bir diğerk kişi de aynı yıllarda Diyarbakır'da belediye tabibi olan Ortodoks Rum olan Yorgi Efendi'dir. Gökarp'in, “Ben neyim? Bir hayat makinesi / Beni tahrîke zenberek lâzım / Odur ancak hayâtıma nâzım / Zenberek: Kâinat makinesi” gibi o yıllarda yazıp yayımlamadığı şiirleri bu etkilenmelerin ürünüdür. Böylece Ziya Gökarp, devrin birçok Osmanlı aydını gibi memleketin fikrî ve ictimâî hayatında bir inkılâp yapılmasının zaruretiine dair radikal düşüncelere sahip olmuştur. Bu yıllarda şiire merak saran Gökarp, şiirlerinde yurtseverlik ve özgürlük temalarına yer vermiştir. Bu dönemle ilgili önemli hususlardan biri Gökarp'ın Türkçülük düşüncesiyle tanışmasıdır. *Türkçülüğün Esasları*'nda da belirttiği

¹¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökarp*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), s.12-13.

gibi bu dönemde okuduğu Ahmet Vefik Paşa'nın (ö.1891)¹²⁰ *Lehçe-i Osmanî*'si¹²¹ ile Süleyman Hüsnü Paşa'nın (1838-1892) *Tarih-i Âlem*'i¹²² ona Türkçülük düşüncesinin kapılarını açmıştır.¹²³

Ücretsiz yatılı kalabilme imkânı tanıdığı için kısa süre veteriner okuluna devam eden Gökalp'in, İstanbul'a geldiğinde ilk edindiği kitaplardan biri Leon Cahun'un (1841-1900) *Introduction l'histoire de l'Asie (Asya Tarihine Giriş: Türkler ve Moğollar)* adlı eseridir. Gökalp'e göre bu çalışma adeta Pan-Türkizm'i özendirmek için yazılmıştır. Gökalp, bu dönemde İstanbul'da Hüseyinzâde Ali Turan (1864-1940) ile de tanışmış ve ondan ziyâdesiyle etkilenmiştir.¹²⁴

Ziya Gökalp, İttihat ve Terakkî kongresi için gittiği Selânik'te kaldığı süre içinde yazılarına Genç Kalemler dergisinde devam eder. İttihat ve Terakkî İdâdîsi'nde ve Beyaz Kule'de toplanan gençlere “yeni lisan” akımı hakkında bilgi verir; ayrıca adlarını ilk defa duydukları Durkheim, Fouillée, Tarde, le Bon gibi Fransız sosyologlarını tanıtır; bunları Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile karşılaştırır. Gökalp İstanbul'a döndüğü zaman fikirlerine değer verilen, itibarlı bir hoca olmuş, iktidarda bulunan İttihat ve Terakkî'nin uzun zaman ideologu olarak kalmıştır. Bu sırada fırkaya medreseler, evkaf ve meşihat dairelerinin ıslahı hakkında rapor ve lâyhalar vermiş; Yûsuf Kemal'le beraber İktisad Cemiyeti'ni kurmuş, Türk Yurdu, Türk Sözü, İslâm Mecmuası, İktisâdiyyat Mecmuası, İctimâiyyat Mecmuası, Millî Tettebbûlar Mecmuası, Muallim, Yeni Mecmua gibi yayın organlarında yazılar yazmış; Kızıl Elma ve Yeni Hayat adlı şiir kitaplarıyla Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak başlıklı kitabının nüvesi olan makaleleri de tefrika halinde bu yıllarda çıkmıştır. Bu yoğun yazı hayatı Gökalp'in Malta'ya sürülmesiyle sekteye uğramış ve İstanbul'a dönüşünden sonra ise eski

¹²⁰ İlk Türkolog biri olarak bilinen Ahmet Vefik Paşa'nın doğum tarihi çin 1823'ten (1238) başlayıp 1813'e (1228) kadar çıkan farklı tarihler verilmektedir. Bunlardan, torununun bildirdiği 3 Temmuz 1823 (23 Şevval 1238) tarihi daha yaygın ise de girdiği mektep ve tayin edildiği ilk vazifeler için gerekli yaş durumu, ayrıca vefatında yaşının yetmiş aşkın olduğuna dair beyanlar göz önünde tutularak doğum yılını 1818 veya 1819 almayı uygun görenlerden başka İbnülemin de 1238 kaydını 1228 şeklinde düzelterek 1813 olarak göstermeyi tercih etmiştir. Ayrıca kendisini çok yakından tanımış Batılı müelliflerin yaşı hakkında söyledikleri de onun doğum yılını hep 1823'ten öteye götürmektedir. Ubcini ve Ch. Rolland'ın yaşı ile ilgili tahminlerine göre bu tarih 1818-1819 yıllarına gitmekte, Senior'un kinde ise 1812'ye çıkmaktadır. Ömer Faruk Akün, “Ahmet Vefik Paşa”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c.2, s.143.

¹²¹ *Lehçe-i Osmânî*, A. Vefik Paşa'nın 1873-1876 yılları arasında hazırladığı Türkçe'den Türkçe'ye ilk sözlüktür. Ömer Faruk Akün, “Lehçe-i Osmânî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), c.27, s.127-128.

¹²² Kemal Beydilli, “Süleyman Hüsnü Paşa”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), c.38, s.89-92.

¹²³ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.6.

¹²⁴ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.13.

kürsüsünü teklif eden olmamış, İttihatçıları bertaraf etme düşüncesinde olan Ankara hükümeti de onu sıcak karşılamamıştır. Diyarbakır'a gitmek mecburiyetinde kalan Gökâlp burada Küçük Mecmua'yı neşre başlamıştır. 1923'te Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni reisi olunca Küçük Mecmua'yı bırakmış ve Ankara'ya gitmiştir. Türk Töresi ve Türkçülüğün Esasları bu kısa döneminin mahsulüdür. Ölümünden sonra yayımlanacak olan *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin çalışmalarını da bu sırada yürütmüştür. Birinci meclisin feshedilip yeni seçimlere gidileceği aylarda Hâkimiyet-i Milliye gazetesine bir seri yazı yazmıştır. Bu makaleler Halk Fırkası'nın kuruluşunda ve hazırlık çalışmalarında yararlı olmuştur. Ayrıca Atatürk'ün dokuz umde olarak tesbit ettiği parti programını Gökâlp, *Doğru Yol* adlı bir el kitabıyla desteklemiş ve bu umdelerin sosyolojik açıklamalarını yapmıştır. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesini kurmuş, 1923'te toplanan İkinci Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbakır'dan milletvekili olmuştur. Milliyetçi ve Türkçü hareketin fikir babası sayılan Gökâlp, aynı zamanda sosyoloji kürsüsünü kuran ilk hoca olma özelliğine de sahiptir.¹²⁵

Ziya Gökâlp önce dinin sahasını diğer sahalardan ayırarak onu itikad ve ibadetlere münhasır kılmış, sonra da fıkıhın nassa dayanan esaslarının örfe ve ictimai ihtiyaçlara göre değişmesi zaruretiğini belirtmiştir. Ziya Gökâlp'in modernleşme ile fikhî telif önerisi ise, "İctimaî usûl-i fıkıh"tır. O, fikhî sırf hukuk kuralları olarak gören gelenekten ayırarak, onu toplumsal bir bilim olarak öne çıkarmıştır. Bu yönüyle fıkıh, Durkheim'in modern sosyoloji teorilerinden faydalanılarak ihya edilmelidir. Fıkıh usûlündeki örf mefhumundan yola çıkan Gökâlp, sosyal teoriler ile fikhî düşüncenin telifi için teorik ve metodolojik zemini, *İslam Mecmuası*'ndaki yazılarında anlatmıştır.¹²⁶ Ali Suâvide de tıpkı Gökâlp gibi örfü usûl-i fıkıhın merkezine oturtma çabası dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Ali Suâvi ile Gökâlp'in yeni fıkıh usûlü teklifi arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu durum Gökâlp'in Ali Suâvi'den etkilendiğini akla getirmektedir.¹²⁷

¹²⁵ M. Orhan Okay, "Ziya Gökâlp", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), c.14, s.124-128.

¹²⁶ Recep Şentürk, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000): s.157-159.

¹²⁷ Mehmet Âkif Aydın, "İslâmcılık", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.69.

Ünver Günay’a göre, Ziya Gökalp Türkçülük unsurunu İslamiyet’ten ayrı bir kurum olarak düşünmez. O, ne İslamcıların Batıyı yok sayan tavrını ne de Batıcıların dini yok sayan tavrını destekler. Çünkü ona göre modern toplumun oluşması dine gereken önemin verilmemesi anlamına gelmemektedir. Aksine İslamiyet gelişmeyi, ilerlemeyi destekleyen bir dindir. Ziya Gökalp’in asıl savunduğu laik modern bir toplumun oluşturulmasıdır. Din ise kendi alanı içinde sınırlandırılmalıdır. Burada dikkat edilecek husus, bilhassa İslâm Mecmuası’ndaki yazılarında dinin sosyal fonksiyonları ile ilgili konuları ele almışken Cumhuriyet’ten sonraki yazılarında ise dini sosyal hayatın ve kültürün unsurlarından sadece biri olarak görmüş olmasıdır. Açıkçası Gökalp fikir hayatının ilk evresinde İslam’ı, “muhtevasında sosyal hayata dair pek çok hüküm bulunduran bir ictimâî şariat” olarak görmüş ve icmâ, ictihâd gibi kavramlarla ıslahat düşüncesine odaklanmışken fikir hayatının ikinci evresinde ise dini daha çok toplumsal olgu olarak görmeye başlamış ve daha modernist bir çizgiye geçmiştir.¹²⁸ Kâşif Hamdi Okur’un ifadesiyle “*Gökalp’in İctimâî usûl-i fıkıh ekseninde öncelikle fıkıhta yenileşme çizgisinde başlayan arayışı, giderek din-hukuk ayrılığı çizgisine ulaşmıştır.*”¹²⁹

Şerif Mardin’e göre Ziya Gökalp’i ilgilendiren unsur, İslamiyet’in teolojisi değil toplumsal işlevidir.¹³⁰ Hatta Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı yazı dizisinde İslamlaşmak fikrine çok az yer verdiği için eleştirilere maruz kalır. Fakat bu durumu Orhan Türkdoğan şu şekilde ifade eder: “İslamlaşma fikrine kitabında az yer vermesi İslamlaşmanın kıymetinin az olması anlamına gelmez. Aksine Türk toplumunda İslamiyet’in aslî bir inanç sistemi olduğunu gösterir. Ama milliyetçilik ve Batılılaşma fikri için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu fikir akımları yenidir. Bu yüzden de mahiyetleri hakkında insanlara genişçe bilgi sunulmalıdır.”¹³¹ Ziya Gökalp bu üç fikrin arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını söyler. Bu üç fikrin etki alanlarının belirlenmesi gerektiğini ve toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bu üç fikir milletin ihtiyacından dolayı ortaya çıkan fikirlerdir.¹³²

¹²⁸ Ünver Günay, “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, S.3, s.231; Günay Tümer, “Din”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c.9, s.345-349.

¹²⁹ Kâşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), s.124.

¹³⁰ Şerif Mardin, *Ziya Gökalp Dergisi*, S.1, Aralık 1974, s.148-149.

¹³¹ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşmesi ve İslam*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), s.144-145.

¹³² Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s.15.

Ziya Gökalp'in fikirleri, Hamilton Alexander Roskeen Gibb tarafından 1947'de Chicago'da yayımlanan ve büyük ilgi uyandırıp birçok dile tercüme edilen *Modern Trends in Islam* (İslam'da Modern Eğilimler) adlı eserde ele alınmıştır. Gibb'e göre Gökalp, Şeriatın ilahi unsurları ile toplumsal unsurlarını birbirinden tefrik etmiştir. Toplumsal unsurların temeline vahyi değil örfü koymuştur. Klasik fıkıh kavramlarından olan örfü, bir toplumun değer yargıları olarak nitelendirerek "kolektif görüş", "milli bilinç" kavramlarını ortaya atmıştır. Gibb, Gökalp'in bu görüşlerinin, "tarihsel tecrübenin birikimi veya belli bir ulusun karakteristik vasfı" olarak görülse bile, İslam düşüncesine uymadığını belirtir.¹³³ Gibb yine aynı eserinde, Gökalp'in, Muhammed İktibas tarafından da iktibas edilen kadınlarla ilgili şiirine yer verir. Şiirde geçen boşanma ve miras gibi kadın hakları konusuna vurgu yapar.¹³⁴

İctimâiyatçı bir perspektif oluşturmaya çalışan Gökalp dinin, ictimâî unsuru temel alması ve siyasî alandan ayrı olması gerektiğini iddia etmiştir. Gökalp'in bu teorisini yorumlayan Uriel Heyd'e göre, örfün değişimine mukabil dinin değişimini öngördüğünü ve böylelikle Gökalp'in aslında "yeni bir şariat teorisi" oluşturmak istediğini söylemiştir.¹³⁵ Bu ifade Gökalp'in bütün dini hükümler hakkında değişimi ön gördüğü şeklinde hatalı bir anlayışa yol açabilir. Oysa bu değerlendirme Heyd'e aittir. Ayrıca Gökalp, ikinci bölümde detaylı olarak işleyeceğimiz üzere, *diyanet ve kaza ayrımı* gibi yollarla, değişmeyi inanç ve ibadet sahasının dışında tutmuştur. Aynı şekilde *Fıkıh ve İctimâiyyat* isimli makelesinde bu husus açıkça belirtilmiştir. Uriel Heyd'in, Ziya Gökalp'in bir sosyolog olarak döneminin sosyal şartları sebebiyle ibadetlerin ahlakî ve ictimâî muhtevalarına fazlaca önem veren tahlillerine dayanarak onun "Tanrı'yı ülkünün bir simgesi" saydığı, bütün dinleri "sadece yaşamın bir simgesi görünümünde" değerlendirdiği, insanlığın gelişmesinin en üst merhalesine varmasıyla "yavaş yavaş bunlardan (ibadetlerden) vazgeçilmesi gerektiğini" ileri sürdüğü şeklinde sonuçlar çıkarması, yine Gökalp'i ateist bir düşünür olarak gösterme eğiliminin bir ürünü olup doğru değildir. Zira ibadetlerin formel özelliklerinin ötesinde ahlakî ve ictimâî amaçlı muhtevalarını tesbit etme gayreti "mesâlih, mekâsıd, hikmet-i teşrî" gibi isimler altında

¹³³ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1947), s.90.

¹³⁴ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Modern Trends in Islam*, s.89.

¹³⁵ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, çev. Cemil Meriç, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), s.101.

başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerde eskiden beri sürdürülmektedir. Gökalp'in dinin ictimâî tesirlerini sosyoloji metoduyla incelemesi ise onun döneminde daha çok önem kazanmış olan aynı geleneğin bir devamı sayılmalıdır.¹³⁶

Hasılı Ziya Gökalp'in fikir hayatı ikiye ayrılır: Birinci dönem onun Osmanlıcılığı savunduğunu, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bir üyesi olarak 1909'da Selanik'e gitmesine kadarki dönemdir. İkinci dönem ise 1909'da İttihat ve Terakki Fırkası'nın büyük kurultayı için Selanik'e gitmesiyle başlayan dönemdir. Birinci dönemde dini hassasiyetleri yoğunluktadır. Bu dönemde Osmanlı'nın geri kalmışlığını, dinin doğru anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesine bağlayan ve kurtuluş çaresinin, dinin özüne dönülmesi olarak belirleyen İslamcılarının görüşüne yakın bir tutuma sahiptir. İkinci dönemde ise Durkheim, Comte ve diğer Batılı düşünürlerin görüşleriyle ve ulusçu eğilimlerle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda önceki düşüncelerinde, dolayısıyla dini fikirlerinde de birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.¹³⁷ H. Ziya Ülken, Ziya Gökalp'in efkârını şöyle özetliyor: *Gökalp'in devletçi felsefesi, O'nu dini temelleri modern zihniyetle izaha sevk ediyordu. Fıkha ait makaleleri bir nevi dini sembolizm idi. Bununla birlikte O'nun fikirleri 1914'ten 1918'e doğru, gittikçe laikliğe doğru inkişaf etmiştir.*¹³⁸

1.3.1.2. Halim Sabit Şibay

Halim Sabit Şibay (1883-1946), Kazan'da doğmuştur. İlk, orta tahsilini Samara'da yaptıktan sonra medrese tahsili de almış ve Rus lisesinden mezun olmuştur. Daha sonra diğer Kazanlı arkadaşları gibi İstanbul'a gelmiş akabinde Dârülfünun-i Osmaniye'nin yüksek dini ilimler şubesinden iyi bir dereceyle mezun olmuştur. İttihat ve Terakki Fırkası'nın hars şubesi mensuplarından. Devrin siyasî cereyanlarına doğrudan katılmamakla beraber İttihat ve Terakki liderlerinin İslâm birliği, Türkçülük ve Rusya meselesi hakkında düşüncelerinden istifade ettikleri fikir adamlarından biri olmuştur.

¹³⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Ziya Gökalp", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), c.14, s.130.

¹³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye' de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: 1966), s.469; Y. Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", *FİÜD*, (2003), s.116.

¹³⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, (İstanbul: 1963), s.30.

Siyaseti tamamen bir tarafa bırakmadan, siyasî gücü kendi yanında hissederek hareket eden bir âlim figürüdür. Fikirdaşı Gökâlp'le beraber “din ile milliyet” arasında ayrım yapmanın söz konusu bile edilemeyeceğinde hemfikirdir. Yine Gökâlp'in usûl-i fıkıh teorisine tam destek sunmuştur. Sırât-ı Müstakîm ve İslam Mecmuası'nda yazılar yazmıştır. Halim Sabit İslam tarihi ve fıkıh gibi konularda geniş bir birikime sahiptir. Nitekim temel dinî kaynakları referans alarak yazdığı makaleleri ve ansiklopedi maddeleri onun bu alanlardaki vukûfiyetini ortaya koymaktadır. “Modernist İslamcı” olarak nitelendirilen Halim Sabit, makalelerinde hem hurafelerle mücadele etmiş hem de İslam dünyasının içine düştüğü sıkıntılı durumdan kurtulması için fıkha yeni yorumlar getirmiştir. Meşihata, medreselere ve ulemâya yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Ziya Gökâlp'le birlikte Türk ocaklarının kuruluşuna katılıp daha sonraki çalışmalarda görev almış, Şeyhülislâm Musa Kazım tarafından Islah-ı Medâris Kurulu (Medreseleri Düzenleme Kurulu) üyeliğine seçilmiş ve 1914 yılında yayımlanan İslâm Medâris Nizamnamesi'nin hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca belirtelim ki Türk dili kurultaylarının ilk üçüne “sâbık Dâr'ülfünun müderrisi” sıfatıyla davet edilen Halim Sabit, Türkçe hutbe fikrini ilk teklif edenlerden biridir.¹³⁹

Halim Sabit, İslâm Mecmuası'nın editörlüğünü yapmıştır. Derginin kapağındaki “dinli bir hayat, hayatlı bir din” düsturu da mecmuanın olduğu kadar esasen kendi çizgisini de göstermektedir. Ona göre, İslâm hukuk tarihi ictihâd tarihidir. Din, hurafelerden temizlenmeli ve hayatın her alanında olmalıdır. O, fıkıh tarihi ve fikhî kavramlar üzerine odaklanarak ictihâd, icmâ, hac, aile hukuku, Mecelle cemiyeti, kiraat, hutbe gibi konuları ele almıştır. Bu bağlamda Halim Sabit, Ziya Gökâlp'in İctimaî usûl-i fıkıh teorisinden hareketle örfe geniş bir çerçeve çizmiştir.

1.3.1.3. İsmail Gaspıralı

İsmail Gaspıralı (1851-1914), Kırım'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini Müslümanlara ait bir okulda aldıktan sonra Akmesjid Erkek Gimnazyumu'nda eğitimine devam etmiştir. Akabinde Moskova'daki Harp Okulu'nu bitirmiştir. Gaspıralı, II. Meşrutiyet'ten sonra

¹³⁹ Ali Birinci, Tuba Çavdar Karatepe, “Halim Sabit Şibay”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c.15, s.336-337.

İstanbul'da çeşitli faaliyetler gerçekleştirmiştir. İslam âleminin ıslahat ve terakkiye ihtiyacı olduğunu ama bunu yaparken özgün kalınarak inkişaf etmek gerektiğini hassaten vurgulamıştır. Dinî ve dünyevî bilgiyi içeren bir eğitim sistemini, özellikle de anadildeki eğitimi fevkalade önemseyen ve ayrıca kız çocuklarının eğitime özel önem veren ve bu konuda öncülük yapan Gaspıralı, Rusya'nın ilk kadın dergisini de yayın hayatına sokmuştur.¹⁴⁰

Gaspıralı, matbuatın önemini vurgulayarak Kırım'da yayınlanan ilk ve en uzun ömürlü olan Tatarca gazete olan "Tercüman"ı neşretmiş bu sayede farklı kültür ve lehçelere sahip olan Türk topluluklarını bir araya getirerek ortak iletişim ve anlayış zemini oluşturmayı amaçlamıştır. Bu çabalarıyla Gaspıralı böylelikle müslümanların birlik ve dayanışma içinde olmalarını sağlamış ve toplumsal/kültürel gelişimlerine katkıda bulunmuştur. Ayrıca, vurguladığı ortak dil kullanımı, farklı gruplar arasındaki iletişimi güçlendirerek birlikte hareket etme ve ortak amaçlara ulaşma imkânı sağlamıştır.¹⁴¹

Gaspıralı'ya göre bir milletin aziz ya da zelil olması o milletin eğitime ve eğitimin diğer unsurlarına verdiği değere göre belirlenir. Toplum için askeri ordular ne kadar lüzumlu ise bir o kadar da eğitim ordusu oluşturmak ve oluşturulan bu orduyu devletin her tarafına yaymak gerekmektedir. Eğitim ordusu, bir milletin geleceği için en büyük kalkandır. Gaspıralı, bu kalkanın gücünü ve etkisini derinlemesine kavramıştır. Ona göre, eğitim sadece bireyleri değil, bütün bir toplumu dönüştürebilecek bir güce sahiptir. Milli özelliklerin korunması ve geliştirilmesi, ancak eğitim yoluyla mümkün olacaktır. Bu sebeple, Gaspıralı'nın vizyonu sadece bugünü değil, yarını da inşa etmeye yöneliktir. Eğitim ordusuyla donatılmış bir toplum, her türlü zorluğun üstesinden gelebilecek güce sahip olacaktır.¹⁴²

¹⁴⁰ Hakan Kırımlı, Gaspıralı İsmail Bey, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c.13, s.392-395.

¹⁴¹ Akçuraoglu Yusuf, "Türklerin Büyük Muallimi ve Müverrihi İsmail Bey Gasprinski", s.368; Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri* (1928 Yılı Yazıları), s.77.

¹⁴² İsmail Gasprinski, "Türk Yurducularına", *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.7, 22 Şubat 1912, s.109.

1.3.1.4. Yusuf Akçura

Yusuf Akçura (1876-1935), Kazan'da yaşamıştır. Ailesi Kazan'ın meşhur ve zengin tüccarlarından. Küçük yaşta babasını kaybeden Akçura, annesiyle birlikte 1883 yılında İstanbul'a gelmiştir. Koca Mustafa Paşa Rüşdiyesi'nden sonra Harbiye'ye kabul edilmiştir. Harbiye yılları Akçura'nın Türkçülüğünün başladığı yıllar olmuştur. Bu yıllarda Gaspıralı İsmail (1851-1914), Şehâbeddin Mercânî (1818-1889), Âlimcan Barûdî (1857-1921) ve Kayyûm Nâsırî (1825-1902) onun entelektüel gelişiminde etkili olmuştur.¹⁴³

Akçura, Paris'te siyaset bilimleri üzerine eğitim gördüğü sıralarda bitirme tezi olarak yazdığı "Osmanlı Devleti Teşkilatı Tarihi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmasında Jön Türklerin bir Osmanlı milleti oluşturma siyasetlerinin neticesiz kalacağını, devleti kurtarmak için milliyetçilikten başka çıkar yol bulunmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁴

Siyasî ve fikrî anlamda milliyetçiliği ve Türkçülüğü benimseyen Akçura, İstanbul'a göç ettikten sonra Türkçülüğe dair kurulan derneklerin kurulma aşamasında çok emek harcamıştır. İstanbul'da basılan *Üç Tarz-ı Siyâset, Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar ve Siyâset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale* gibi eserleri mevcuttur. Akçura, "pantürkist" veya "pantürkizmin babası" olarak bilinmiştir.¹⁴⁵ Esasında Üç Tarzı Siyaset başlıklı makaleleri Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük hareketleri hakkında geniş anlamda ilk tartışmaları da başlatmıştır. Akçura yazılarında bu üç siyasî fikrî hareketin ilkelerini ve ortaya çıkışlarında etkili olan sebepleri, imkânları ve muhtemel olan açmazları ele almıştır. II. Mahmut devrinden itibaren hâkim düşünce olarak ortaya çıkan Osmanlıcılığın artık terk edildiğini 1870'li yıllardan sonra İslamcılığın, Tevhid-i İslam ve İttihad-ı İslamın revaçta olduğunu, Türkçülük ve İttihat ve Terakki Hareketi'nin ise yeni yeni varlık alanına çıktığını ifade etmiştir.¹⁴⁶

¹⁴³ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, s. 137-139; Ahmet Temir, *Yusuf Akçura*, (Ankara: KTBİ, 1987), s.9-11; Nadir Devlet, "Yusuf Akçura'nın Hayatı (1876-1935)", *Ölümünün 50. Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu Tebliğleri* (11-12 Mart 1985), Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1987, s.17-20.

¹⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.389; Nuri Yüce, "Yusuf Akçura", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c.14, s.228-229.

¹⁴⁵ Nuri Yüce, "Yusuf Akçura", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) c.2, s.228-229.

¹⁴⁶ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2020), s.338-339.

1.3.1.5. Ahmet Ağaoğlu

Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), köken olarak Karabağlıdır. Paris'te Doğu Dilleri Okulu'nda şarkiyat ve Collège de France'da hukuk tahsili yapan Ağaoğlu'nun, o yıllarda hocası Ernest Renan'dan, Paris'te tanıştığı Cemâleddîn-i Efgânî'den, siyasî konularda ise Ahmed Rızâ'dan ayrıca dönemin Rus aydınları Tolstoy, Dostoyevski, Turgeniyev gibi idealistlerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Ahmet Ağaoğlu'nun Paris'teki yaşantısı ile ilgi olarak zikredilmesi gereken önemli bir mesele de Şeyh Cemaleddin Efgânî ile tanışmış olmasıdır. Efgânî, o sıralarda bir müddet Paris'te bulunmuştur. Ağaoğlu otobiyografisinde diyor ki: “İslam âlemi mütefekkirlerinden Cemaleddin Afganî Hazretleri, Paris'teki ikametleri esnasında benim mütevazı meskenimi, başkalarına tercih etmek lütfunda bulunmuşlardı ve haftalarca beraber kalmıştık...”¹⁴⁷

Ağaoğlu, II. Meşrutiyet'in ilânı ile İstanbul'a gelmiştir. Bu dönemde Le Jeune Turc, Tercüman-ı Hakikat, İslam, Sırat-ı Müstakim ve Türk Yurdu gibi gazete ve mecmualarda yazarlık ve başyazarlık yapmıştır. Ayrıca Türk-Moğol tarihi dersini ilk defa Darülfünun'da Ağaoğlu okutmuştur. Ağaoğlu, Türkçülüğün teşkilatlanma dönemi kabul edilen II. Meşrutiyet yıllarında Türk milliyetçiliğini esas alarak kurulan ilk cemiyet olan “Türk Derneği”nin ilk üyelerinden biridir. Türkçülük düşüncesini yaymak ve savunmak için kurulan diğer bir kuruluş olan Türk Yurdu Cemiyeti'nin de kurucuları arasında yer alan Ağaoğlu, bu cemiyetin neşretmeye başladığı daha sonra da Türk Ocağı'na geçen Türk Yurdu Mecmuası'nda da yazmıştır. Yine kendisi, Türk Ocakları'nın kurucuları arasında yer almıştır.¹⁴⁸

Oldukça hareketli zamanlar geçiren Ağaoğlu, maarif müfettişliği ve Süleymaniye Kütüphanesi müdürlüğü görevlerinde bulunmuş; İttihat ve Terakkî Cemiyeti genel merkez üyeliği yapmış; Afyonkarahisar'dan milletvekili olmuş ayrıca Ankara Hukuk Mektebi'nde hukûk-ı esâsiyye hocalığı ve İstanbul Dârülfünunu'nda müderrislik yapmıştır. Hukuk nosyonu ve polemikçi gazeteciliğiyle öne çıkan Ağaoğlu,

¹⁴⁷ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri -1928 Yılı Yazıları-*, haz. Nejat Sefercioğlu, (Ankara: KTBİ, 1981), s.176-177.

¹⁴⁸ Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, s.192-198; Holly Shissler, *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, çev. T. Ulaş Belge, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), s.250; Fahri Sakal, *Ağaoğlu Ahmed Bey*, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), s.24.

önce Sebîlürreşat'ta yazmış sonraları ise Türkçülerin dergilerinde yazmış ve daha milliyetçi bir tavır takınmıştır. Daha sonraları ise Cumhuriyet yıllarında fikir hürriyeti ve Avrupa medeniyetçiliği ağır basmış dolayısıyla daha Batıcı temâyülleri ile temayüz etmiştir. Onun ideolojik kimliği, belki de İslamcı-Batıcı, İslamcı-Türkçü ve en nihâyet liberal-laik-Cumhuriyetçi olmak üzere üç evre geçirmiştir. İşte bu son evresinde “*Medeniyet bir küldür, tecezzi kabul etmez*” diyen Ağaoğlu, artık İslam medeniyetinin çöktüğünü, Batı medeniyetinin gülü ve dikenini ile alınması gerektiğini savunmuştur. Lakin bir yönüyle de Şark istibdadını reddettiği gibi Batı despotizmini de reddetmiştir. “Serbest İnsanlar Ülkesinde” adlı kitabı ütöpik bir demokrasi denemesidir. Üçüncü bölümde görüşlerinden bahsedeceğimiz üzere Ağaoğlu, “İslamiyet’te Kadın” isimli eserinde İslam’da kadının konumunu etraflıca ele almıştır. Ağaoğlu bu eserinde İslam dininin özünde, kadının sosyal, siyasî ve ekonomik hayatta görünür olmasına büyük önem verdiğini ancak sonraki dönemlerde bu anlayışın, İslam’a sonradan sokulan İranî ve Süryanî gelenekler yüzünden değişip, kadını ikinci plana ittiğini işlemektedir.¹⁴⁹

1.3.1.6. Mansurizâde Said

Mansurizâde Said (1848-1923), İzmir’de ilim-irfan sahibi bir ailede dünyaya gelmiştir. Fars ve Arap dilleri yanında İslamî ilimleri çok iyi öğrenmiştir. Fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarında hocalık yapmıştır. Milletvekilliği görevinde bulunmuştur. II. Meşrutiyet Dönemi’nin başından itibaren özellikle Mecelle’nin tashihi ve tekmili çalışmalarında görev almış, nikâh ve talak ile ilgili mevzuatın hazırlanmasına ciddi katkılar sunmuştur. Şeyhülislamlığa aday gösterilmesi düşünülmüşse de açık fikirliliği gerekçe gösterilerek bundan vazgeçilmiştir. Mansurizâde yeni bir ictihâd usûlüne ihtiyaç olduğu, cevazın ahkam-ı şer’îyyeden olmadığı ve Kur’ân ve sünnetin cevaz verdiği konularda kamu otoritesinin sınır koyabileceği dolayısıyla gerekli gördüğünde yasaklayabileceği veya serbest bırakabileceği kanaatindedir. Nitekim *müellefe-i kulûba* zekât verilmesi ve ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenme meselesinin bir emir ve yasak konusu değil, cevaz konusu olduğunu düşünmektedir. Mansurizâde, şeriat ve kanunu birbirinden ayırıp; şeriatın ilâhî, diyanî ve sabit; kanunun beşerî, kazaî ve değişken yönüne dikkat

¹⁴⁹ Nuri Yüce, “Ağaoğlu Ahmet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), s.464-466.

çekmektedir. Mansurizâde'ye göre; ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz kaidesince örf mebnî olarak bir hüküm var olmuşsa ve o örf değişmişse o hükmün de değişmesi gerekir velev ki yeni örfler ortaya çıkmışsa yeni örflere göre de ahkâmın tegayyürü kaçınılmazdır nitekim örf ile nass tearuz ederse örf tercih edilmelidir. Şeriat, meselelerin şeklî kalıpları değildir dolayısıyla ictihâd yaparken fıkhn dışına çıkılmadan ve usûle riâyet edilerek çözüm yoluna gidilmelidir.¹⁵⁰ Mansurizâde'ye göre, kanun ile şeriat yani devlet tarafından belirlenen hukuk kuralları ile fıkıh literatüründeki kazaî hükümler birbirinden ayırdır ve şeriat ise diyanî ve kazaî hükümler olarak iki kısımdır.

Hususen belirtmeliyiz ki Mansurizâde Said, Türkçülerin görüşlerine uygun bir doğrultuda fikhî üretimler yapmış bir isim olmakla birlikte Türkçülük hareketinin önder isimleri arasında direkt olarak yer almaz. Diğer yandan Kara'nın da ifade ettiği gibi fikir hareketlerini keskin çizgilerle birbirinden ayırmak zordur ve bu hareketlerin benzer yönleri çoktur.¹⁵¹

Doğrusu, Mansurizâde görüşleri itibariyle Şerefettin Yaltkaya'dan çok da farklı bir isim değildir. Gaspıralı, Gökâlp ve Akçura gibi isimlerden sonra Türkçülük doğrultusunda yorumlar geliştiren biri olarak Mansurizâde, Halim Sabit ile birlikte de ele alınabilir. Zaten her hâlükârda meselenin farklı boyutları olduğu için farklı tasniflere de açık olunmasından hareketle Mansurizâde'yi bu liste içinde ele aldığımızı ifade edelim. Ayrıca tez boyunca Mansurizâde'nin gerek usûl gerek fûrû görüşlerine bu bağlamda yer vereceğimizi de ekleyelim.

1.3.2. Dış Türkler ve Türkçülük

Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli Türk münevverler yaptıkları faaliyetler ile Türkçülük düşüncesinin oluşmasına önemli katkı sağlamışlardır. Türkçülük düşüncesi özellikle Kırım ve Kazan'da hem Batı kaynaklı fikirlerin hem Rusların milliyetçi faaliyetlerinin etkisiyle yayılmaya başlamıştır.¹⁵²

¹⁵⁰ Abdullah Kahraman, Mansurizâde Said'in "Şeriat ve Kanun" adlı makalesinin sunuş bölümü, *İslamiyat*, c.1, S.4, 1998, s.239-240.

¹⁵¹ İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1994), s.9.

¹⁵² Hakan Kırımlı, *Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareketler (1905-1916)*, (Ankara: TTKB, 1996), s.37-41.

Fransız İhtilali'yle Avrupa'ya yayılan milliyetçilik hareketlerinin Osmanlıya yansması¹⁵³ ve Rusya'nın Kırım'ı ilhak etmesiyle Müslümanların Osmanlı topraklarına göçü epey artmıştır. Yaklaşık bir milyon Türk nüfusun göç etmesi, etnik, sosyolojik ve düşünsel değişimin önemli sebeplerinden biri olmuştur. Türkçü düşünce birçok münevverin katkılarıyla ortaya çıkmış ve büyümüştür. Burada bu önemli simalardan özellikle Akçura, Ağaoğlu, Gaspıralı gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Örneğin Akçura, Müslüman-Türk unsurunun Rus hükümeti karşısındaki haklarını savunmak için onları biraraya getirmeyi amaçlayan kongreler düzenleyerek;¹⁵⁴ Gaspıralı ise, anlaşılır bir dil ile yayınladığı ve şiarı “dilde, işte, fikirde birlik” olan “Tercüman” gazetesi ile Ağaoğlu, Hayat, İrşat, Terakki ve Füyuzât gibi gazetelerin kurulmasında ve yayınlanmasında yer alıp, Müslümanlara karşı yapılan baskı ve zulümlere aynı misliyle cevap verecek “Difaî” adlı bir örgütü kurarak¹⁵⁵ Türkçülüğe önemli katkıda bulunmuşlar,¹⁵⁶ böylelikle Türklerin Ruslara karşı milli birlik ve beraberliğini sağlayarak milli direniş hareketinin başlamasını amaçlamışlardır. Zaten her şeyden önce Rusya Türkleri için İslam, şüphesiz, din olmanın yanında kültür ve milliyeti de temsil ettiği için, Ruslar, bu çalışmalar muvacehesinde rahatsız olmaya başlamış ve Türk münevverler üzerindeki baskısını arttırmıştır. Yukarıda da vurguladığımız üzere, bu gelişmeler sonucu Türk düşünürler Türkiye'ye göç ettiler ve burada Türkçülük hareketinin şekillenmesinde önemli rol oynadılar.

Öte yandan Osmanlı ile yakın ilişki içerisinde bulunan Mısır ve Hint/Pakistan alt-kıtasında ve İdil-Ural bölgesindeki yenileşme hareketleri ve bu hareketlerin başındaki önemli şahıslar da Türkiye'deki fikir hareketleri üzerinde etkili oldular.

Aşağıda ana hatlarıyla ele alacağımız şahsiyetlerin hatırlatılması bu çalışma açısından önem arz etmektedir:

¹⁵³ Jacob M. Landau, “Kültürel ve Siyasi Pan-Türkizm”, *Yeni Türkiye*, 6/33, Mayıs-Haziran, Ankara, 2000, s.246-248; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.9-10; Şerif Mardin, “19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, s.349-350.

¹⁵⁴ Nadir Devlet, “Yusuf Akçura'nın Hayatı (1876-1935)”, Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu (11-12 Mart 1985), TKAE, Ankara, 1987, s.17-33.

¹⁵⁵ Yusuf Akçura, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, (İstanbul: Türk Kültür Yayınları, 1978), s.198-205; Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri (1928 Yılı Yazıları)*, s.200-228.

¹⁵⁶ Pınar Akçalı, “Türk Kimliğinin İki Öncü İsmi: İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp”, İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp Sempozyumları-Bildiriler, Türksoy Yayınları, haz. H. Dündar Akarca, Ankara, 2003, s.6-7.

Şehâbettin Mercânî (1818-1889), Kazanlı bir ıslahatçıdır. Mercânî'nin İdil boyundaki fıkha dair yürütülen çalışmalarından çoğu fakihin haberi olmasa da Mercânî, Akçura ve Gaspıralı tarafından tanınmış ve teveccüh görmüştür. Hatta Akçura Mercânî'yi “Türkler’in çağdaş teceddüt hareketinin önderi” olarak nitelemiştir. Gaspıralı ise gazetesinde Mercânî'yi yaptığı çalışmalardan dolayı takdir etmiştir. Mercânî Müslümanların geri kalmasının sebebini, dinin Müslümanlar tarafından yanlış yorumlanmasına bağlamış; taklitçilikten, taassuptan ve hurafelerden kurtulup İslam’ı özünden öğrenerek ictihâd yapılması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Nitekim Ahmet Kanlıdere’ye göre; “*Mercânî'nin asıl önemi, ıslahatçılıkla modernizm arasındaki geçiş noktasında durmasından gelmektedir. Onun gibi saygın bir din âliminin İslamiyet ile modernliği uzlaştıran yeni yorumları 1870’lerden itibaren modernlikle daha fazla yüz yüze gelen, fakat dine de bağlı kalmaya çalışan Rusya Müslümanları’nın hayat tarzına uygun düşüyordu.*”¹⁵⁷

Hacca gitmeden önce İstanbul’a uğrayan ve Ahmet Cevdet gibi önemli kişilerle görüşmelerde bulunan Mercânî gerek fıkıhçılığı gerekse fıkıh usûlüne yaklaşımı açısından önemli bir kişidir. Nitekim hem usûle hem de fûrûa dair görüşleri ve ictihâd hakkındaki yaklaşımları yaşadığı dönemdeki usûlcüler ve fıkıhçılarca rağbet görmüştür.

Diğer isim olan “cedîdci ve ıslahatçı fikirleriyle tanınan Tatar-Türk din âlimi, müftü ve tarihçi” Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936), öğrenci iken tanıştığı Mercânî'nin fikirlerinden oldukça etkilenmiş,¹⁵⁸ Gaspıralı'nın “dilde, fikirde ve işte birlik” mottosunu kabul etmiş,¹⁵⁹ ayrıca İstanbul, Kahire gibi büyük şehirlerde yayınlanan dergi ve gazeteleri takip ederek dünyadaki efkâr-ı umumiyye hakkında malumat sahibi olmuştur.¹⁶⁰ Orenburg Müftülüğü’nde¹⁶¹ toplam yirmi yıl kadılık, on üç yıl müftülük olmak üzere otuz üç yıl çalışmıştır.¹⁶² Ayrıca Fahreddin, Musa Carullah’a İslam ülkelerinin bir çoğunda yapılan Kanunlaştırma teşebbüslerinin bir benzeri olan

¹⁵⁷ Ahmet Kanlıdere, “Mercani”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), c.29, s.169-172.

¹⁵⁸ Rızaeddin b. Fahreddin, *Mercânî*, (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), s.382-416.

¹⁵⁹ Nadir Devlet, *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), s.169.

¹⁶⁰ Metin Demirci, *İdil-Ural’ın Sesi Rızaeddin b. Fahreddin*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), s.28.

¹⁶¹ Orenburg Müftülüğü’nün yüzyıllardır el sürülmemiş olan arşivini düzenlemesi için görevlendirilen Rızaeddin b. Fahreddin, titizlikle yürüttüğü tasnifleme sürecinde çok kıymetli İslâmî eserlere ve nadir el yazmalarına ulaşma imkânı bulmuş, sonraki yıllarda yazacağı tarihî ve biyografik birçok mühim eserine kaynaklık edecek malzeme toplamış ve bu materyallerden istifade ederek 1906-1918 yılları arasında yayıncılık ve gazetecilik ile uğraşmıştır.

¹⁶² İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), s.73.

Mecelle çalışmasını yaptırtmıştır.¹⁶³ Ona göre ictihâd yapılırken zamanın şartları gözetilmelidir. Aynı şekilde, neşredilen fıkıh kitaplarının güncel meselelerin çözümüne hizmet eden bir vasıfta olması elzemdir. Eski müktesebattaki birçok konunun hâlihazırdaki konuları kapsamadığını ve birçok konunun yaşanan çağda realite olarak dahi bulunmadığını söyleyerek ictihâdın gerekliliğini vurgulamıştır.¹⁶⁴ İctihâd kapısının kapalı olmadığını ve dini meselelerin çözümünde karşılaşılan zorlukların giderilmesi noktasında örfe başvurulması gerektiğini savunmuştur.¹⁶⁵

Burada kendisinden söz etmemiz gereken bir diğer isim yine bir “Tatar âlimi ve düşünürü” olan Musa Carullah Bigiyef (1870-1949)’tir. O da ıslah ve yenilik taraftarıdır. Carullah’a göre; “*İslam dünyası ilmen bitiktir. Bütün medrese ve mektepler çağın gerisindedir. Ders kitaplarının hepsi kaldırılmalı, yenileri yazılmalıdır.*”¹⁶⁶ Bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Carullah’ın fıkıh alanına dair fikirleri diğer (kelam, felsefe, eğitim vs) alanlardaki fikirleri gibi reform içeriklidir. Başmüftü Rızaeddin b. Fahreddin’in isteği üzerine Rusya Müslümanları için Mecelle-i Ahkâm-ı Şeriyeye’yi hazırlamıştır.¹⁶⁷ Beş yüz ciltlik kütüphanesini Türkiye’ye (Milli Kütüphane) bağışlamıştır.¹⁶⁸ Carullah, *Mûlahaza*’da Rızâeddin b. Fahreddin’i eleştirmiş onun din-dünya ayrımı temelli fikirlerinin İslam’a aykırı olduğunu iddia etmiştir. Kısaca Carullah, Batı benzeri ayrımı yani kilise-devlet, din-dünya ayrımı gibi bir ayrımı doğru bulmaz. Dolayısıyla İslam’da da “dînî olan” ve “dünyevî olan” şeklinde bir ayrımın söz konusu olamayacağını ifade eder. Ayrıca insanı muhatap alan Kur’ân’ın bu yönüyle ictimâî oluşuna vurgu yapar. Carullah, Kelamullah’ın dini (ibadetlerle ilgili içeriğinden mütevellit) ve ictimâî (aile ve muamelat ile ilgili içeriğinden mütevellit) bir kitap olduğunu söyler. Zaten ona göre İslam hayat dinidir; yaşayan ve yaşatan bir dindir. O, Müslümanların böyle geri kalmalarının sebebi olarak fakihlerin ictihâdî ötelemelerini, taklitçi ve tembel olmalarını göstermiştir. Ayrıca kadın-erkek eşitliğini savunmuş ve

¹⁶³ Çalışmanın o dönemdeki Rusya Müslümanlarının fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri alanındaki birikimini, kabiliyet ve kapasitesini gösteren bir belge niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁶⁴ Rızaeddin b. Fahreddin, *İctimâî Meseleler*, s.43-47; Ömer Hakan Özalp, *Rızâeddin b. Fahreddin, Kazanla İstanbul Arasında Bir Âlim*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), s.372-375.

¹⁶⁵ Rızaeddin b. Fahreddin, *İctimâî Meseleler*, s.199-212.

¹⁶⁶ Musa Carullah Bigiyef, *el-Lüzûmiyyât*, (Kazan: Şaraf Matbaası, 1907), s.2-3.

¹⁶⁷ Seyfeddin Erşahin, “Rusya Türklerinin Mecelle Hazırlama Girişimleri”, *Ahmet Cevdet Paşa* (1823-1895) Sempozyumu, Ankara, 1997, s.365.

¹⁶⁸ Osman Keskioglu, “Musa Carullah”, *AÜİF Mecmuası*, S.12, 1964, s.63-73.

kadınların sosyal hayattan uzaklaştırıldıklarını ve böylece İslam'ın ilk yıllarındaki saygınlıklarını kaybettiklerini belirtmiştir.¹⁶⁹

Hülasa yukarıda temel çerçevede temas ettiğimiz dış Türkler şeklinde tasvir edilen bu düşünürlerin yenilikçi fikirleri, Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmuş ve özellikle Türk milliyetçiliğini ve Türkçü hareketi benimseyenler tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir.

1.3.3. Yayın Organları

Tanzimat'tan itibaren artmaya başlayan yenileşme tartışmaları o dönemde gazete ve dergi yayıncılığının olmayışından dolayı yavaş bir seyir izlemiştir. Meşrutiyet Dönemi'ne gelindiğinde artık demiryollarının yapılması ve telgrafın kullanılması, ulaşımı ve iletişimi; basının gelişmesi, fikir alışverişini ve etkileşimi kolaylaştırdı. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünün korunabilmesi için ortaya atılan düşünceler yayın organlarında dile getirilmeye ve neredeyse her mevzu sosyoloji ve din çerçevesinde değerlendirilmeye başlandı. 1860 yılına gelindiğinde ülkede toplam kırk yedi adet mecmua ve gazete vardı. Çok sayıda okuyucuya ulaşmak hedeflendiği için oldukça sade bir dil kullanılmaktaydı.¹⁷⁰ Mezkûr dergiler fikir hareketlerinin kendilerini özgürce ifade ettiği mecralardı.¹⁷¹

Bu başlıkta tezimizin muhtevası ve sınırları dahilinde aşağıdaki dergileri hem genel bir bakış açısı oluşturması hem de içeriğimizle irtibatı olması hasebiyle, ana hatlarıyla ele alacağız.

Türk Yurdu (1911-1931); Türkçülüğün en önemli yayın organı olan derginin imtiyaz sahibi Mehmet Emin'dir (Yurdakul). Ayda iki defa Arap alfabesiyle ve Osmanlı Türkçesi ile çıkmıştır. Gayesi, “Türklüğe hizmet etmek ve faydalı olmak”tır. Kesintilere uğrasa da Cumhuriyet Dönemi'nde de varlığını devam ettirmiştir. 1918'de ilk devresi tamamlanan *Türk Yurdu*'nun 1923'te başlayan ikinci devresi 1931 yılına kadar devam etmiş ve felsefe, sosyoloji, arkeoloji, etnografya, mimarlık, ilâhiyat, Türkiyat, tarih, hukuk, iktisat, psikoloji, tıp, eğitim, dil, edebiyat, sanat, siyaset, sağlık ve spor gibi

¹⁶⁹ Ahmet Kanlıdere, “Musa Carullah”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), c.31, s.214-216.

¹⁷⁰ Kemal. H. Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.128-130.

¹⁷¹ Şükrü Hanoğlu, “Baticılık”, s.1384.

alanlara açılmıştır. Millî kültürün ve millî bilincin sözcülüğünü yapan dergide yazan bazı isimler şunlardır: Mehmed Emin Yurdakul, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp, Ali Canip, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Gaspıralı İsmâil, Mehmed Fuad Köprülü, Abdullah Cevdet, Celâl Nuri.¹⁷²

İslam Mecmuası'nın (1914-1918) serlevhası “Müslümanların faidesine çalışır. On beş günde bir çıkar”; şiarı “Dinli bir hayat, hayatlı bir din”dir; amacı ise “Allah'ın yardımına dayanarak kalplerdeki fitrî din ve iman hissinin inkişâfıyla neşv-ü nemâ bulmasına, din-milliyet fikirlerine, münevver bir cereyan verip Müslümanlık âlemi için mesut bir hayat hazırlamaya çalışmaktır.” Mecmua, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından hemen önce Halim Sabit'in müdürlüğünde yayın hayatına girmiştir. Toplam 5 cilt ve 63 sayıdır. Dergide Ziya Gökalp başta olmak üzere, Halim Sâbit (Şibay), Ahmed Agayef (Ağaoğlu), Şeyhülislâm Musa Kâzım, M. Şemseddin (Günaltay), Mehmet İzzet), M. Şerafeddin (Yaltkaya), Rızaeddin b. Fahreddin gibi dönemin önemli isimleri yazmıştır. Dergide fıkıh ile ilgili 39, ictimâiyat ile ilgili 16, İslam ictimâiyatı ile ilgili 17 adet makale bulunmaktadır ve “fıkıh”, “ictimâiyat”, “İslâm İctimâiyatı”, “örf”, “hurafe”, “ıslahat”, “teceddüt”, “terakki”, “ictihâd”, “ictimâ”, “usûl-i fıkıh” gibi başlıklar ve kavramlar kullanılmıştır.

İslam Mecmuası'nın gündeme getirdiği meselelerin İttihat ve Terakki'nin politikalarıyla alakalı olduğu diğer bir deyişle Türkçü-İslamcı anlayışı benimseyen bir yayın politikası takip ettiği söylenebilir. Mecmua yazarları, genel olarak İslâm hukukuna geniş yer vermiş, sosyal alanlara dair konuları milliyetçi perspektifle ele almış hem İslâm'ın emirlerine uymanın hem de çağdaş bireyler olmanın mümkünlüğüne dikkat çekmişlerdir. Bunu yaparken de örf ile ictihâd kavramlarını kullanmışlar, *fıkıh-ictihâd-örf-ictimâiyat* unsurlarının birbirleri ile olan irtibatlarını yeni tanımlamalar, yeni ilişkisellikler ve işlevler vasıtasıyla açıklamaya çalışmışlardır. Böylece “İctimâi usûl-i fıkıh”, “Pan-Türkizm” ve “Pan-İslâmizm” gibi fikirler ortaya atmışlardır.

Ziya Gökalp'in yakın dönem Türk düşüncesi içinde önemli bir tartışma alanına işaret eden ve “İslâm hukuku ile sosyoloji arasında bağ kurmaya matuf” fikirlerinin çoğu İslâm Mecmuası'nda yayınlanmıştır. Bu sebeple İslâm Mecmuası'nın kuruluşu, siyasetle ilişkisi ve takip ettiği yayın politikasının incelenmesi, bu dergide ortaya konan ve

¹⁷² Hüseyin Tuncer, “Türk Yurdu”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.41, s.550-551.

gündemi belirleyici özellikteki tartışmaların istikametinin anlaşılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁷³

Mehmed Âkif Ersoy'un destek verdiği, başyazarlığını ise Eşref Edip Fergan'ın yaptığı Sırât-ı Müstakîm (1908) dergisi de dönemin önemli mecmualarından biridir. Başlık klişesinin altındaki, “Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bâhis haftalık gazetedir.” ibaresine 50. sayıdan itibaren, “Siyasîyattan ve bilhassa gerek siyasî ve gerek ictimâî ve medenî ahval ve şûun-i İslâmiyye'den bahseder.” ifadesi eklenmiştir. Derginin yazarları arasında Mehmed Âkif, Ebul'ulâ Mardin, İsmâil Hakkı Manastırlı, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmed Naim, Halim Sabit Şibay, Mûsâ Kâzım, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Mehmet Şemsettin Günaltay, Şerefettin Yaltkaya, Ahmet Hamdi Akseki gibi isimler bulunmaktadır.¹⁷⁴

1912 yılında çıkan 183. sayısından itibaren adını Sebîlürreşâd'a çeviren dergi, modernist İslamcılarının ve Türkçü-İslamcılarının ayrılımlarıyla birlikte muhafazakâr-İslamcılarının ağırlıkta olduğu bir dergi hüviyetine bürünmüştür. Toplam 641 sayı çıkan dergi, “Tahrir-i Sükûn” kanunu ile 1925'te yayın hayatına son vermiştir. Derginin fikir babası Mehmed Âkif'in adı 309. sayıdan itibaren, önce “sermuharrir”, ardından “başmuharrir” ifadeleriyle Sebîlürreşâd'ın logosunda yer almıştır. Dergide İzmirli İsmâil Hakkı, Ahmet Hamdi Akseki fıkıh; Manastırlı İsmâil Hakkı hutbe ve vaaz, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu siyasî içerikli yazılarıyla öne çıkan simalardır. Ayrıca İslâm Mecmuası ve Türk Yurdu dergilerinin yayın hayatına geçmeleriyle birlikte Halim Sabit, Akçura ve Ağaoğlu gibi isimler bu dergilere transfer olmuşlardır. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergileri etrafında cem olan İslamcı isimler üzerinde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın belirgin etkisinden bahsedilebilir ki zaten birçok yazıları tercüme edilerek yayımlanmıştır.¹⁷⁵ Nitekim "Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergileri el-Menar'ın Türkiye'deki nüshaları gibidir."¹⁷⁶ sözünden bu etkinin derecesini anlamak da mümkün gözükmektedir.

¹⁷³ Tuba Çavdar Karatepe, “İslam Mecmuası”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.53-54.

¹⁷⁴ Âdem Efe, “Sebîlürreşâd”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), s.36, s.251-252.

¹⁷⁵ Âdem Efe, “Sebîlürreşâd”, *DİA*, s.252-253.

¹⁷⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.535-536.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN USÛL GÖRÜŞLERİ

Giriş

Birinci bölümde Türkçü münevverlerin fikhî görüşlerinin ardındaki zihin yapısını anlamak için fıkıhtan hukuka doğru seyreden süreci detaylandırmıştık. Bu bölümde Türkçülerin usûl-i fıkıh ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

Fıkıh usûlü, sözcük olarak delil manasına gelen *asl* sözcüğünün çoğul hâli olan *usûl* kelimesinin fıkha izâfesiyle elde edilmiş olup fikhın kaynaklarını ve bu kaynaklardan hükme varma yollarını/esaslarını incelemek, fıkıh istinbatına götüren kuralları (icmâli delilleri)¹⁷⁷ bilmektir. Usûl-i fıkıh tamlaması dışında İslam hukuk usûlü ve İslam teşri' usûlü gibi kullanımları da vardır.¹⁷⁸

Türkçüler tarafından dile getirilen fıkıh usûlünde yenilik yapılması ile ilgili önerilerin ve bunlara yöneltilen eleştirilerin çoğunlukla hükümlerin meşruiyet kaynakları üzerine olduğunu en başta ifade etmek gerekir. Zira kaynakların gelenekselden daha ziyâde, yaşanan çağa uygun olarak yorumlanmasının merkezinde evrensel ve ahlakî bir öze ulaşma fikri vardır.

Osmanlının son yüzyılında öne çıkan bu değişim ve ıslahat tartışmalarında usûl konuları bir bütün olarak ele alınmamış daha çok, değişimin teminine elverişli gözükten usûl konu ve kavramlarının işlendiği makale ve risaleler yazılmıştır. Metodoloji açısından da özellikle fikhî literatür geleneğinden farklı ve sosyolojik içerikli fikirler öne sürülmüş, klasik kavramlara yine sosyolojik bağlamda anlamlar yüklenerek bu yolla değişimi ve gelişimi sağlayabilecek bir fikhî zemin oluşturmaya çalışılmıştır. Nitekim

¹⁷⁷ İcmâli deliller, dini hükümlerin meşruiyet kaynağını teşkil eden delillere toplu bakışı, fıkıh istinbatına ulaştıran kaideler de bu delillerden fikhî hükümlerin çıkarılmasında izlenecek metodları (menhec-menâhic) ifade eder.

¹⁷⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, Cüneyt Köksal, “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c.42, s.201; Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s.81; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s.9.

usûl alanındaki tartışma ve yaklaşımları belirleyen ana sâik, sorunların çözümüne ve pratik/ampirik ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir.

2.1. Kitap-Sünnet

Dinin ve ona bağlı olarak şer'î ahkâmın ana kaynağı olan Kur'ân ve Hz. Peygamberin söz, fiil veya tasviplerini ifade eden sünnet, fıkıh usûlünde temel şer'i delillerdendir.¹⁷⁹ Bunları diğerleri takip eder. Ancak Türkçü münevverlerin İslam hukukunun temel kaynakları ile ilgili düşünceleri, kadîm gelenekteki kaynaklar hiyerarşisi ve metodolojisi ile birebir örtüşmez. Usûl-i fıkıhta Kitap, sünnet ve icmâ ana kaynaklar iken Türkçülerde nass ve örf ana kaynaklar olarak ele alınır. Nass ise Kitap ve sünnetten müteşekkildir.

Ziya Gökalp'e göre, fikhın kaynağı ikidir: Biri nass, diğeri örfdür. Gökalp'in nasstan kasdı ise Kur'ân ve sünnettir. Nas ona göre *naklî şeriattir ve naklî şeriat ise tekamülden mütealidir*. Yani fikhın naslara dayanan esasları kıyamete kadar sabit kalacaktır. Gökalp'e göre, *fikhın naklî olan kaynakları aslî olduğu için değişmez. Kur'ân ve sünnet korunmuş olup elimize değişmez bir şekilde ulaşmıştır. Şeriat ilahî olduğu için en mükemmel halindedir. Dinin esaslarını diğer ictimâî kurumlar gibi kabul etmek doğru değildir. Çünkü din tam bir teslimiyetle inanıldığında dindir. Aksi halde mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan din, din değildir*. Gökalp nassın büyük bir özenle araştırıldığını ve bundan dolayı tefsir ve hadis ilimlerinin ortaya çıktığını söyler. Ayrıca fikhın hükümlerinin nasslardan hangi yollarla çıkarıldığını ve birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini ortaya koyan usûl-i fikhın da bu sebeple doğduğunu ifade eder.¹⁸⁰

Türkçü isimler içerisinde fıkha ve usûl-i fıkha vukûfiyeti daha fazla olan Halim Sabit'e göre de İslam hukukunun kaynağı nass ve örfdür. Nass ise Kitap ve sünnetten ibarettir. Ayrıca bütün Müslümanlar için Kur'ân ve sünnete riâyet etmenin hükmü kat'idir.¹⁸¹ Halim Sabit'e göre, İslam'daki en âli makam Kur'ân iken onun tefsiri de sünnettir ve İslam, Kur'ân ve sünnet vasıtasıyla öğrenilmiştir.¹⁸²

Türkçü münevverlerin görüşüne göre İslam toplumları hukukî ihtiyaçlarını gidermek için önce Kur'ân-ı Kerîm'e sonra sünnet ve hadise müracaat etmişler ve toplum

¹⁷⁹ Mehmet Şener, "Kur'an-ı Kerim", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c.26, s.409.

¹⁸⁰ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, haz. Ferit Ragıp Tuncor, (İstanbul: KTB Yayınları, 1981), s.16.

¹⁸¹ Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İM*, 1/5, s.146.

¹⁸² Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", *İM*, S.47, s.954-955; Müslim, *İman*, 346.

günden güne geliştikçe ve büyüdükçe diğer kaynaklara başvurmaya başlamışlardır. Nitekim onlar bir taraftan geleneğin temel verilerini esas alıp öteki taraftan asrî ihtiyaçları dikkate alma eğilimindedirler. Bu bakımdan yaklaşımları sentezci bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle onların tamamen seküler bir hukuk ve toplum anlayışına sahip olduklarını söyleyemeyiz. Bu açıdan Türkçüler, çeşitli konularla ilgili görüşlerini ortaya koyarken, görüşlerini delillendirmek amacıyla ilgili âyet ve hadisleri referans olarak göstermeyi ihmal etmezler.

Örneğin Gökalp, “*Ma’rufu emrediniz, münkeri nehy ediniz.*”¹⁸³ âyetini referans alarak örf ve maruf konusunda şöyle bir yorum getirmiştir: *Eğer umumî bir şekilde yapılan işler ma’ruf ve yapılmayan işler münker olmuş olsa idi, mü’minler ma’rufu emr ve münkerden nehy etmekle memur kılınmaz idi. O halde örfü, cemaatte zahir olan fillerde değil, ictimâî bir iman ile inanılan, ictimâî bir aşk ile sevilen kâidelerde aramak gerekir.*¹⁸⁴ Müslümanların hukukî sorunları çözmek üzere başvurdukları ilk kaynağın Kur’ân-ı Kerim olduğunu fakat bunun yanında toplumun genişlemesine bağlı olarak örf ve âdetlerin değiştiğini vurgular. İlk zamanlardan beri müslümanların Kur’ân-ı Kerim’de çözüm bulamadıkları zaman sünnet ve hadise başvurduklarını söyler. Gökalp, Hanefî fıkıh düşüncesinin hâkim olduğu bir gelenek ve toplum içinde yetişmiş olsa da Malik’in Medinelilerin teâmülünü ön plana çıkaran usûl anlayışı üzerinde durur. Bunun nedeni açıktır. Zira erken bir dönemde ilk Müslüman toplumun kurulduğu Medine’deki müslümanların teâmülüne önem verilmesi Gökalp’in örfü önceleyen yaklaşımı için oldukça değerli bir çıkış noktasıdır. Gökalp, bunu bir hadise işaretle delillendirmek ister: *Müminlerin iyi ve güzel gördüğü şeyler Allah katında da iyi ve güzeldir* hadis-i şerifinden ve *örf ile amel nass ile amel gibidir*, hükmünden yola çıkarak örfün, ihtiyaç halinde nassın yerini tutacağını öne sürer. Ziya Gökalp bu yaklaşımıyla, örfün gerektiği zaman nassın yerini alabileceğini, Müslümanların nassların emrettiği yasaklara ve emirlere uymakla sorumlu oldukları gibi marufu emretmek ve münkere mâni olmakla sorumlu olacaklarını iddia eder.¹⁸⁵

Gökalp, fıkıhın kaynakları yanında fikhî hükümlerin tespiti ve tatbiki konusundaki klasik anlayışı tekrarlar: “(Ne var ki) mü’minlerin hepsi toptan seferber olacak

¹⁸³ Lokman, 31/17.

¹⁸⁴ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.290-295.

¹⁸⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, s.17.

değillerdir. Öyleyse, onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.”¹⁸⁶ âyeti ile “... neşr-i diyânet vazifesi ile mükellef bir sınıfın lüzumu ve vücudunun ifade buyrulduğunu; başta müftîler olmak üzere müderrislerin, şeyhlerin, imamların, hatiplerin, vaizlerin ve hac görevlilerinin bu vazife ile mükellef olduklarını, bunların diyânet nezâretinde muntazam bir dinî teşkilât halini aldığı zaman memleketin ve İslâm âleminin en ücra köşelerinde dinin yayılması vazifesinin hakkıyla ifâ edileceğinden emin olabileceğimizi”¹⁸⁷ ifade etmektedir. Gökalp, bu âyet-i kerimeyi, din görevlilerinin görevlerini hakkıyla yapmaları durumunda İslam’ın tüm İslam aleminde yaşanabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Gökalp aslında bu âyeti, üçüncü bölümde detaylandıracağımız *diyanet ve kaza ayrımı* görüşüne bir benzerlik belki de dayanak olarak ileri sürmektedir. Aynı şekilde Gökalp, “*Ümmetimin ihtilâfı rahmettir*”, hadisini “*iş bölümü ve ihtisas*” görüşüyle açıklamaktadır. Gökalp’e göre, *diyânet ile kaza birbirinden o kadar ayırdır ki diyâneten câiz olmayan birçok işin kazaen yürürlükte olduğu görülür. Meselâ, adâlet imkânı yok iken çok eş ile evlilik dinen câiz olmadığı ve umum insanlar için bunun imkânsızlığı Kur’ân âyeti ile teyid edildiği halde, kazaen câri ve muteberdir.*¹⁸⁸ Burada da Gökalp, çok eşliliğe dair görüşünü âyet ile delillendirmeye çalışmış ve ayrıca aslında dinen çok eşlilikteki adalet şartını sağlayamayınca caiz olmama durumuna dikkat çekmiştir.

Fetvâ-kazâ ayrımı, Osmanlının son döneminde üzerinde durulan konulardan biridir. Bu konu esasen klasik dönemlerden itibaren literatürde ele alınan bir konudur. Bu ayrımın temelinde, hukukun dayandığı temel ahlakî esasların ilahî-diyânî yönüne ve hukukun uygulaması esnasında oluşan hükümlerin kazaî-beşerî yönüne vurgu vardır. Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyet Dönemi’nde ise konu laiklik açısından da değerlendirmeye açık hale gelmiştir. Bu açıdan bu konuyla ilgili görüşler dönemin karakteristiği açısından hayli önemli ve dikkat çekicidir.

Gökalp, diyânî-kazaî ayrımına dair görüşler serdederken bu ayrımın Hz. Peygamber’in sünnetine dayandığını vurgular. Onun kadı sıfatıyla verdiği hükümlerin “*kazaî*” olduğunu, fetvâ mahiyetinde olan hükümlerinin ise dinî bir mahiyete sahip

¹⁸⁶ Tevbe, 9/122.

¹⁸⁷ Ziya Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İM*, 3/35, s.759-760.

¹⁸⁸ Ziya Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İM*, 3/35, s.756-758.

olması itibariyle "tebliğ" kapsamında değerlendirildiğini söyler. Dolayısıyla dine taalluk eden hükümlerin değişmez özellik taşıdığını dile getirir. Kaza mahiyetinde olan sünnetlerin ise Hz. Peygamberden intikal etmiş örnek uygulamalar olmakla beraber "tebliğ" sayılmadığını, çünkü "mahalli" ve "zamânî" olan bu hükümlerin başka bir hâkimin kararıyla değişikliğe uğrayabileceğini ifade eder. Gökalp, bu ayrımın nassların anlaşılmasında kıstas olarak esas alınması gerektiğini söyler. Bu bağlamda Karafi'nin Furuk'una özellikle atıfta bulunur.¹⁸⁹

Türkçülerin klasik deliller ve usûl konusundaki yaklaşımları bağlamında ele alabileceğimiz diğer bir örnek ise Mücadele Sûresi'nin zihar ile ilgili "*Hanımlarına zihâr yapıp onlardan ayrılmaya kalkan, sonra da söylediklerinden geri dönenlerin, onlarla cinsî münasebetten önce bir köle azat etmeleri gerekir. Size emredilen budur. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır.*"¹⁹⁰ âyetidir. Bu âyet bağlamında Halim Sabit, Havle bint Sa'lebe'nin maruz kaldığı zihardan dolayı Hz. Peygamber'e müracaatının netice vermesi ve hükmün değişmesi üzerinde durur. O, bu hadiseden bazı metodolojik sonuçlar çıkarmaktadır. Halim Sabit, toplumda yerleşik bir örf olan zihâr ile ilgili hükmün vazedilen kefaretilerle değiştirilmesini nesh ile de ilişkilendirerek şu değerlendirmeyi yapar: "*İbadetlerin fiillerini talep hususunda vürûd eden nasslar inşaîdir ve her halde neshe muhtemeldirler. Fakat bu ihtimal artık yoktur. Çünkü vahiy kesilmiştir. Bundan dolayıdır ki meşrû'iyeti mensuh olmayan âyetler kıyamete kadar bâkidirler ve tebliğ edildikleri katî olarak bilinenler zaruriyât-ı diniyedendirler.*"¹⁹¹

Halim Sabit'in öne sürdüğü görüşlerde usûl-i fıkha yaptığı atıflar Ziya Gökalp'e nispetle daha fazladır. Yine Halim Sabit, aile hukuku ile ilgili bazı hükümlere dair çeşitli çıkarımlar yaparken bu konudaki âyetlerin iniş sırasını dikkate almanın önemini vurgular. Ona göre bu konudaki âyetler kesin olmamakla birlikte hicretten sonra inmiştir. Bu bağlamda sırasıyla Bakara, Nisâ, Tevbe, Âl-i İmrân, Mâide, Nûr ve Ahzab sûrelerinde

¹⁸⁹ (Gökalp?), "Din ve Şerî'at", *İM*, s.905-908. (İslam Mecmuasının 44. sayısında imzasız olarak yayımlanan, Kazım Nami Duru'nun Ziya Gökalp'e ait olduğunu söylediği "Din ve Şerî'at" başlıklı bir makale bulunmaktadır. Ancak yazının muhtevasında fıkıh kitaplarına olan atıflara bakılırsa Halim Sabit'in kaleminden çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.) Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk üşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s.160.

¹⁹⁰ Mücadele, 58/3, 4.

¹⁹¹ Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İM*, 1/12, s.354-356.

aile nizâmı ile ilgili âyetler nazil olmuştur. Halim Sabit'in bu âyetleri¹⁹² dinî ve hukukî olmak üzere iki kısımda mütalaa etmesi hayli dikkat çekicidir. Halim Sabit, âyetlere dayalı sarîh hükümlerden başka bir de fıkıh erbâbınca Kur'ân'ın nazmına ırcâ' ettirilen ahkâm olduğunu belirtmektedir. Bu hükümler ise nassların sarahatine değil işâretine, delaletine, iktizasına veya îmâsına istinad etmektedir.¹⁹³ Halim Sabit, Kur'an âyetleri ile câhiliye hukuku arasındaki münasebeti de göz ardı etmemektedir. Ona göre hicretten sonra nazil olan aile ahkâmı ile ilgili âyetler ile câhiliyet devrinin eski ve bozuk teâmülleri ve âdetleri ortadan kaldırılmıştır. Bazen onların yerine müstakil hükümler konulmuştur. Bazen de İslâmiyet'in esasına muhalif olmayan bazı kaidelerin aynen kalması câiz görülmüştür.¹⁹⁴

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz diğer bir âyet ise Nisa Sûresi'ndendir: “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Hz. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l emre (idarecilere) de.*” Gökalp bu âyeti referans alarak devlet konusu ile ilgili görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Hatta “*Devlet*” ve “*Halife ve Müftü*” başlıklı şiirlerinde bu düşüncelerini açıkça dillendirmiştir:

İbadetle itikatta daima
Kitab ile Sünnet benim rehberim
Bu işlerde şüphem varsa mutlaka
Müftülerin fetvasını dinlerim
Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir
Bırakılmış ulu'l emre, devlete.
Teşri' işi tamamen Zıllullah'ın elinde
Ülü'l emre itaat” natıktır bu esası
Kanun yapmak müftüye sormaksızın elinde
Merci'i: örfle icmâ', Mebûsandır şûrası.

Gökalp “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Hz. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l emre (idarecilere) de.*”¹⁹⁵ âyeti ile şeyhülislâmlığın fetva yetkisinin itikat ve ibadet konuları ile sınırlandırılmasını, kaza yetkisinin ise devlete bırakılmasını istemiştir. Buna göre dinî işler, vicdan alanına giren “*diyanî işler*” ve teşri'(yasama) alanına giren “*kazâî işler*” olarak ikiye ayrılmalıdır. Diyanî işlerden şeyhülislâmlık veya

¹⁹² Bakara, 2/222, 221, 223, 233, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 282, 240; Nisâ, 4/11, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 35, 127; Tevbe, 9/71, Âl-i İmrân, 3/114; Mâide 5/5; Nûr, 24/4, 58, 32, 33; Ahzâb, 33/53.

¹⁹³ Halim Sabit, “Aile (İslâm Dini Tarihi)”, *İA*, c.I, s.178-179.

¹⁹⁴ Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *YM*, S.23, s.455-456.

¹⁹⁵ Nisa, 4/59.

diyânet nezareti, kazaî işlerden de adliye nezareti sorumlu olmalıdır. Böylece, diyanî işler müftülere ya da din görevlilerine, kazaî işler ise hukukçulara bırakılacaktı.¹⁹⁶ Ziya Gökalp bu görev taksimatını, “*Bununla beraber mü’minlerin hepsi birden toplanıp seferber olacak değildirler. Fakat her kabileden bir gurup toplansa da dinde derinleşseler ve döndüklerinde toplumlarını uyarsalar. Ola ki aykırı davranışta bulunmaktan kaçınırlar.*”¹⁹⁷ âyetine dayandırmaktadır. Bu âyetin metodolojik değeri Türkçüler nezdinde hayli fazladır. Nitekim Halim Sabit de bu âyete dayanarak din eğitiminin lüzumunu dile getirmiştir.

Halim Sabit’e göre Terbiye-i diniye heyetini oluşturan zevat-ı kiram şu kişilerden teşekkül eder: 1- Halife, 2- Şeyhülislâm, 3- Terbiye-i diniye müdiriyeti, 4- Müftüler (livâlarda), 5- Âzâlar (kazâlarda), 6- Hatipler (nâhiyelerde), 7- İmamlar (köylerde ve mahallelerde). Sayılan bu kimseler yukarıdan aşağıya bir silsile olarak ictimâî teşkilatımızın en derinliklerine kadar nüfûz ile irşâd ve terbiye vazifesini yerine getirirler. Milletin dinî hissiyatını harekete geçirir ve geliştirirler. Teşrî’-i dini heyetinin icmâ ve iftaları ile tevarüs tariki ile malum olan dinî hükümleri ümmetin fertlerine bildirirler. Milletin ahlâkî ve dinî hayatının kökleşmesine çalışırlar. Halim Sabit, meşîhatin bu vazifelerle meşgul olmasının gâyet faydalı olacağını, aynı zamanda iş bölümü esasına göre ayrı ayrı ihtisas erbâbı tarafından görülmesi vacip olan vazifelerin, ilgili olan kimselere verilmesinin nass ile vacip kılındığını ifade etmektedir.¹⁹⁸

Türkçüler tarafından sosyal konulara dair örfü dikkate alarak getirilen yeni önerilerin dayandırıldığı âyetlere pek çok örnek vermek mümkündür. Bunlardan biri de “*Şüphesiz Allah emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz vakit adâletle hükmetmenizi emreder. Gerçekten Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah işiten ve bilendir.*”¹⁹⁹ Bu âyetin hukukun adaletle istinat ettirilmesi konusunda sağladığı geniş yetkiye dikkat çeken Türkçü münevverler, bu kapsamda zekâtın toplanması ve dağıtımını mevzu etmişlerdir. Mansurizâde Said, “*Zekâtlar ancak fakirlere, yoksullara, zekâtların toplanmasında görevli memurlara, kalpleri İslâm’a*

¹⁹⁶ Seyfettin Erşahin, “Meşîhat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXVIII, s.340-346.

¹⁹⁷ Tevbe 9/122; Ziya Gökalp de aynı âyeti delil getirmektedir. Ziya Gökalp, “Diyânet ve Kaza”, *İM*, 3/35, s.759.

¹⁹⁸ Halim Sabit, “Dinî Terbiye Heyeti”, *İM*, 3/29, s.662-664.

¹⁹⁹ Nisâ 4/58.

ısrındırılacak olanlara, kölelere, borçlulara, Allah yolunda cihâd edenlere ve yolda kalmışlara verilir.” (Tevbe 9/60) âyetinden hareketle zekâtın verilebileceği sekiz sınıftan²⁰⁰ bahsetmiş ve bu konuda Hanefî mezhebinin yaklaşımını öne çıkarmıştır: “Demek oluyor ki şer’ân bu asnâfin herhangisine olursa olsun zekât vermek vacip değil, caizdir. Binâen aleyh müellefe-i kulûb hakkında şeriatın hükmü cevazdan ibarettir ve bundan başka bir şey olamaz.”²⁰¹

Sosyal adalet ve nisvân meselesi bağlamında istinat noktası olarak alınan ve bu anlamda İctimâî usûl-i fıkıh anlayışına uygun olarak kullanılan âyetlerden biri de; “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar yaratan Allah’tan korkunuz!”²⁰² âyetidir. Ağaoğlu bu âyeti referans göstererek toplumun İslam’la yüceldiğini ve fakat kadınların mevcut durumunun eski devirdeki aciz kadınlarınkine benzediğini söyleyerek kadınların, “din adına din dışı uygulamalara” maruz kaldıklarını söyler. Ağaoğlu yine âyete atıf yaparak kadın hakları konusunda görüş bildirir. Örneğin karı ile koca arasındaki anlaşmazlıkta, her iki tarafın temsilcilerinden oluşan bir meclisin bu konuyu halletmek üzere toplanmasını söylerken; “Karı ile koca arasındaki bir anlaşmazlıkta, her iki tarafın temsilcilerinden oluşan bir meclis bu konuyu halletmek durumundadır.”²⁰³ âyetine atıfta bulunur.²⁰⁴

Kadınlar kötü bir davranışla suçlanırken, bunu sadece şüpheyeye, hele dedikodu ve söylentilere dayanarak yapmamalıdır. Bir kadının sadakatsizlikle suçlanması ancak adil olduklarına, yalan yere tanıklık etmeyeceklerine kanaat getirilen dört şahidin dinleneceği yetkili bir mahkeme tarafından görülmelidir.²⁰⁵ Boşanma halinde koca, karısına mehir ödemek zorundadır.²⁰⁶ Kocasından ayrılmış bir kadın, küçük yaşta ki çocuklarını yanında alıkoymak hakkına sahiptir. Koca ise bu çocukların nafakasını sağlamakla mükelleftir.²⁰⁷ Kadın gerek kocasının gerek çocuklarının mirasından yararlanabilir.²⁰⁸ Evlenme ve nikâh aşka ve sevgiye dayanmalıdır.²⁰⁹

²⁰⁰ Müellefe-i kulûb.

²⁰¹ Mansûrizâde Said, “Şeriat ve Kanun”, c.2, s.602.

²⁰² Nisâ, 4/1.

²⁰³ Nisâ, 4/35.

²⁰⁴ Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyet’te Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz, (Ankara: Birey-Toplum Yayınevi, 1985), s.13-27.

²⁰⁵ Nisâ, 4/15.

²⁰⁶ Bakara, 2/229, 237; Nisâ, 4/20.

²⁰⁷ Talâk, 65/6.

²⁰⁸ Nisâ, 4/7, 11-12.

²⁰⁹ Rûm, 30/21.

Görüldüğü üzere Ağaoğlu, yukarıdaki âyetlerle, kadın haklarının Yüce Allah (cc) tarafından Yüce Kitabımız Kur’ân-ı Kerim’de sınırlarının belirlendiğini ve koruma altına alındığını vurgulamıştır.²¹⁰

Türkçülerin âyet ve hadisleri adeta sosyolojik bir metodoloji çerçevesinde kullandıklarına dair örneklerden sonra biraz da onlara karşı çıkanların yaklaşımlarına değinelim. Türkçülerin şer’i delil anlayışı ve nassları kendi tezleri için delil olarak kullanma usûllerine yönelik reddiye yine İzmirli İsmail Hakkı’dan gelir. İzmirli, Ziya Gökalp ve Halim Sabit’in fikhın kaynakları konusundaki 'nass-örf' sınıflandırmasını şiddetle eleştirmektedir. Ziya Gökalp ve Halim Sabit’in fikhın kaynakları ve metodolojisine dair yaptığı tanım ve tasniflemeyi, nass ve örf olarak yaptığını, nassın muhtevasında ise Kitap ve sünnet olduğunu ifade etmiştik. İzmirli’ye göre ise sünnet ve hadis vahiydir, nasstır; Kitap gibi hükümlerin isbatında müstakildir. Ayrıca İzmirli, “*O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”²¹¹ âyetine binaen, Peygamber’in sözü ile fukahânın sözünü eşdeğer tutup, hadis ve sünneti nass olarak tanımlayıp, vahiy olarak tanımlamamanın büyük bir hata olduğunu düşünmektedir.²¹² İzmirli, örfü fikhın kaynaklarından sayar. Ancak örfün nass ile başbaşa zikredilmesini uygun bulmaz. O şöyle der: “Nass doğrudan delildir ama örf nass ile delil olur.” Yani nass bizatihi delildir, fakat örfün delil olabilmesi için nassa dayanması gerekir. Bundan dolayı nassı, inkâr etmek küfürdür ama örfü inkâr etmek küfür değildir, diyerek aralarındaki ayrıma dikkat çeker. Ona göre “*örf ile amel etmek, nass ile amel etmek gibidir*” demek, “*nass nasıl delil oluyorsa örf de aynı şekilde delil olur*” demektir. Oysa örfü uyulması kesin değildir. İzmirli, Türkçülerin örf anlayışının bugüne kadar hiçbir fakih tarafından dile getirilmediğini söylemektedir. İmam Ebu Yusuf’un *nass örften doğmuşsa itibar örfedir* sözüne karşı olarak, ister örften doğmuş olsun isterse olmasın, nassın olduğu yerde nassa aykırı bir hükme asla cevaz verilmeyeceğini belirtmektedir.²¹³

Hasılı, Türkçülerde nass ve örf ana kaynaklar olarak ele alınır. Nass ise Kitap ve sünnetten müteşekkildir. Gökalp yeni bir metodoloji çerçevesinde örf kavramını merkeze

²¹⁰ Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyet’te Kadın*, s.30-31.

²¹¹ Necm, 37/4.

²¹² İzmirli İsmail Hakkı, “İcmâ, Kıyas ve İstihsan’ın Esasları”, *SR*, 12/295, s.152-154.

²¹³ İzmirli İsmail Hakkı, “Sebilürreşâd 12 Sual ve Cevapları”, *SR*, 12/292, s.95-97.

olarak hemen nassın (Kitap ve sünnetin) yanında konumlandırmıştır. Halim Sabit ise bu konumlandırmayı, fıkıh usûlü kavramları zemininde temellendirmeye çalışmıştır. Buradan hareketle Türkçüler, çeşitli konularla ilgili görüşlerini ortaya koyarken, görüşlerini delillendirmek amacıyla âyet ve hadisleri referans olarak göstermiştir. Esasen Türkçüler dergilerde, gazetelerde vs işledikleri fikhî konuların bir çoğunu bir şekilde şer‘î bir hükme isnad ettirme ihtiyacı hissetmişler ve ilgili âyet ve hadisleri de ona göre yorumlamışlardır.

Gördüğümüz kadarıyla, Ziya Gökalp ve Halim Sabit’in şer‘î delil olarak Kur’an ve sünnete dair ortaya attığı görüşler temelde bir kaynak ve delil hiyerarşisini tartışmaktan ziyade zaman zaman âyetlere ve hadislerle kendi görüşlerini temellendirme amacıyla atıflar yapmaktan ibarettir.

2.2. İcmâ

Genel bir tanımlamayla icmâ, “Muhammed ümmetinin (müctehidler), Hz. Peygamber’in vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.”²¹⁴ Türkçüler ise icmâyı, örfü nazar-ı itibara alan müşterek bir karar olarak görme eğilimindedir.

Ziya Gökalp’in icmâ tarifi şöyledir: “*Fakihlerin icmâ’ı, milli şüranın kararları da örfün bir nevi tecellisidir.*”²¹⁵ Ona göre icmâ, fikhın kaynaklarından biri olan örfün bir yansımasıdır.²¹⁶

Fikhın menbaları ikidir: Naklî şeriat, ictimâî şeriat. Naklî şeriat tekâmülünden muteâlîdir. İctimâî şeriat ise ictimâî hayat gibi daimî bir sayrûret (devenir) halindedir. O halde fikhın bu kısmı İslâm ümmetinin ictimâî tekâmülüne teb’an tekâmül etmeye yalnız müsta‘id değil, aynı zamanda mecburdur da. Fikhın nusûsa istinad eden esâsatı kıyamete kadar sâbit lâ-yetegayyedir. Fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâna müstenid olan ictimâî tatbikâtı her asrın îcâbât-ı hayâtiyesine intibak zaruretindedir.²¹⁷

Ziya Gökalp fikhın tarifini yaptıktan sonra fikhın kaynağını iki temele dayandırır. Bunlar, nass ve örfür. Bu iki kaynağı şu şekilde açıklar. Fikhın kaynağı ikidir: Naklî

²¹⁴ İ. Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c.21, s.417.

²¹⁵ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, I/3, 1914, s.87.

²¹⁶ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.84-87.

²¹⁷ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, c.I, s.40-44.

şeriat ve ictimâî şeriat. Naklî şeriat tekâmûlden mütealidir. İctimâî şeriat ise ictimâî hayat gibi sürekli döner, bir sayruret (devinir) halindedir. O zaman fıkıhın bu bölümü İslam ümmetinin ictimâî tekâmülüne tabi olmak zorundadır. Fıkıhın naslara dayanan esasları kıyamete kadar sabit kalacak ve değişmeyecektir. Fakat bu esaslar insanların örfüne, *fakihlerin icmâsına dayanmış olan ictimâî uygulamalar* olmalı ve her asrın hayatı ihtiyaçlarına uyum sağlamalıdır, der.²¹⁸ Ona göre fıkıh sadece diyanî hükümleri yani müftülerin fetvalarını kapsar. Fıkıh usûlü sadece dine ait hükümlerden çıkarılan kuralları belirler ve Kitap, sünnet, kıyas, icmâ esaslarına dayanır.

Görüldüğü gibi Gökalp'e göre İslam fıkıhının örf ve icmâdan mütevellit kısmı, zamanla ve örflerin değişmesiyle değişebilir. İctimâî şeriat diye nitelendirdiği bu kısım, toplumsal değişime dayanır. Toplumun örfü değiştikçe şeriatın toplumsal hükümleri de değişebilir. Toplumsal ilerleme ve dönüşümün dışında kalan insani eylemlerin sosyolojik bir realite olarak çok az sayıda olduğunu düşünen Gökalp'e göre, bu durumda fıkıhın sabit ve değişmez ahkâmı da aynı derecede sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla nassların toplumsal işleyiş, hukuk, siyaset vb. insani faaliyet alanlarındaki etkisi de oldukça dar bir alanla sınırlanmış olacaktır.²¹⁹

Ziya Gökalp, icmâyı örfün bir yansıması olarak gördüğünden dolayı önce örfün ne olduğuna değinir sonra örfün tarihi hakkında bilgi verir. Kitap ve sünnet başlığında bahsettiğimiz üzere, Gökalp, Müslümanların öncelikle Kur'ân-ı Kerim'e ve sünnete başvurduklarını, Kur'ân-ı Kerim'den ve sünnetten çözüm bulamadıkları zaman da örfün bir yansıması olan icmâyı başvurduklarını belirtir.²²⁰

Gökalp'e göre yasamanın örfe istinaden yapmış olduğu kanunlar, şer'î bir icmâ olup, ayrıca devlet başkanı (ülû'l-emr) tarafından tasdik edilmelidir.²²¹

Tevhid isimli şiirinde icmâdan şöyle bahseder:

Bir göz ki Yezdan odur.

Millet o, vatan odur.

Örf, icmâ, Kur'ân odur!

Lâilâheillâllah! Muhammed Resulüllah!...²²²

²¹⁸ Ziya Gökalp, Makaleler VIII, s.16.

²¹⁹ Ziya Gökalp, Makaleler VIII, s.20.

²²⁰ Ziya Gökalp, Makaleler VIII, s.30.

²²¹ Ziya Gökalp, "Din ve Şeriat", s.907-908.

²²² Feyzi Halıcı, *Parlamentar Şairler*, (Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, 1990), s.134.

Ziya Gökalp, 12 Ocak 1909 tarihinde, Volkan Gazetesi'ndeki İctimâ-i Siyâsî İ'tizâl-i Siyâsî başlıklı yazısında *icmâ, cemaat, ehl-i sünnet ve'l-cemaat* gibi kavramlara işaret ederek, İslam'ın sosyal hayata dair birçok hüküm ihtiva eden bir din (ictimâî şariat) olduğuna dikkat çeker.²²³ Gökalp esasında İslam'ın sosyal bir din olduğu düşüncesini kanıtlamaya çalışır. “*İctimâ*” (c-m-‘a) kökünden türeyen kelimeleri sıralayarak buradan “*ittihat*”a, nihâyetinde ise siyasî ittihat ve iftiraka dair tespitler yapar. Örneğin, İslam'ın ma'bedine “câmi”, Müslümanların mukaddes günlerine “cuma” denilmiştir. Ehl-i Sünnet olan fırka-i nâciyeye ehl-i cemaat denilir. Fıkıhın edille-i erbaasından biri de “icmâ”-ı ümmet”tir. İbadetler çoğunlukla cemaatle eda edilir. Hac farızası, umumî bir ictimâ vesilesidir. İslam dininin sosyal bir din olduğu Kur'ân ve sünnetle de teyit edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim, “*Allah'ın ipine sarılın ve birbirinizden iftirak etmeyiniz.*”²²⁴ buyuruyor. Hadis kitaplarında: “*Allah'ın yardımı cemaat üzerindedir.*”²²⁵ “*Ümmetimin ittifakı kesin bir delildir. Müminlerin iyi gördüğü şey, Allah katında da iyidir; müminlerin kötü gördüğü şey, Allah katında da kötüdür.*”²²⁶ mealinde birçok hadis-i şerif vardır.²²⁷ Gökalp'e göre bir milletin kurtuluşu ittihatla, çöküşü ve yok oluşu da ihtilaflardır. İslam'ın ilk dönemlerinde görülen ilerleme ve gelişmelerin hepsi ittihat düşüncesi sayesinde gerçekleşmiştir. “*İttihat*” bütün sosyal grupların ve cemaatlerin ruhudur. Cemaatlerin devamı, bu ruhun kuvvetiyle mümkündür.²²⁸

Ziya Gökalp'e göre siyaset alanında da ittihat ve toplumcu bir anlayış olmalıdır. Fıkıhta ictihâd için nasıl zekâ ve irfan gerekliyse, siyasî ictihâd için de benzer bir donanım gereklidir. Belli bir dönemdeki müctehidîn-i siyasîyyenin ittifakla tasvip ettikleri ve gerekli gördükleri tedbirler birer “*icmâ*”-ı siyasî”dir. Müslümanların siyasetteki icmâsına uyanlar, siyasî fırkaların ehl-i cemaat zümresini teşkil ederler. Fıkıhta olduğu gibi siyasette de fırka-i nâciye ehl-i cemaattır. Siyasette cemaatten ve ümmetin icmâ'ından ayrılarak, kendi görüşlerine tabi olanlar, “*mu'tezile-i siyasîyyedir.*” Bilindiği üzere Mu'tezile fırkası, bazı Abbasi halifelerinin açık desteğine rağmen, yok olmaktan kurtulamamıştır. Çünkü nâci değildi çünkü necat, ittihatla, icmâ'-ı ümmettedir.

²²³ Ziya Gökalp, “İcmâ'-ı Siyasî İ'tizâl-i Siyasî”, *Volkan Gazetesi*, S.19, İstanbul, 12 Ocak 1909.

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/103.

²²⁵ Tirmizî, *Fiten*, 7.

²²⁶ Ahmed b. Hanbel, I, 379.

²²⁷ Ziya Gökalp, *Makaleler I*, s.113-114

²²⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler I*, s.114.

Gökalp'e göre siyaset alanında icmâ, istişare ve müzakereler neticesinde varılacak uzlaşma ile gerçekleşir.²²⁹

Hasılı Gökalp'e göre icmâ, örfün bir yansımasıdır²³⁰ ve fakihlerin icmâ'ı, milli şuranın kararları da örfün bir nevi tecellisidir.²³¹

Fakihlerin icmâsına dayanmış olan ictimâî uygulamalar, hayatın içinden olmalıdır ve her asrın kendine has olan, hayati ihtiyaçlarına uyum sağlamalıdır.²³²

Ziya Gökalp'in arkadaşı/fıkirdaşı Halim Sabit'in icmâ ile ilgili görüşleri de burada üzerinde durulmayı hakeden bir önemi haizdir.

Halim Sabit, usûl ehlinin icmâyı “*Velâyet-i diniye ve velâyet-i hukukîye'yi hâiz olan ehl-i hal ve akdın ittîfakından ibarettir.*” şeklinde tarif ettiğini söyledikten sonra icmâyı şöyle tanımlar: “*İcmâ, manevi yahut maddî bir intihab dolayısıyla resmen selâhiyet-teşrîyeye mâlik, aynı asırda ve aynı muhite mensup bulunan kimselerin itikad, ibâdet ve hukuk hususlarında ittîfak etmeleridir.*”²³³

Görüldüğü üzere Halim Sabit'in tarifi, unsurları itibariyle usûl-i fıkıhtaki icmâ tarifinden farklıdır. Halim Sabit, müctehit yerine resmî teşrî salâhiyet sahipleri, zaman ortaklığı yanında muhit ortaklığı ve bhusus icmânın konularından olan inanç, ibadet, hukuk alanlarını konuşlandırmış sonra din ve hukuk arasındaki ayrımın gerekliliğinden hareketle yeni bir tanımlama yapmıştır. Bu bağlamda evvela icmâda kimlerin yetkili olduğu meselesini ele almıştır. Tarifinde geçen ve onun “*ehli hal ve akd*” diye işaret ettiği “resmen salâhiyet-i teşrîyeye mâlik” kimseleri iki grupta mütâlâ etmiştir: 1. Dinî otoriteler: Halife, şeyhülislam, müfti. 2. Hukukî otoriteler: Padişah, ayanlar, mebuslar. Her iki grubun da teşrî yetkileri resmî onaya bağlıdır ve her iki alandaki velâyet de ümmetin vicdanında oluşan “*manevi bir intihab ve tevliyetle*” müctehidlere aktarılmıştır. Her iki alandaki velâyetin aynı zümre elinde toplandığı geçmiş devirlere “*fetva devri*” demek mümkündür. Ancak, mevcut durumda alandaki teşrî yetkisi dinî olandan ayrıldığı için bu devirde her iki alandaki yetki devri sadece maddî bir intihabla mümkündür. Bu yeni devreye “*kanun devri*” denir. Nitekim Halim Sabit icmâyı; müctehidlerin fetva devrindeki icmâ, müctehidlerin halefi olan ulemânın kanun devrindeki icmâ ve ehl-i hal

²²⁹ Ziya Gökalp, Makaleler I, s.114-115.

²³⁰ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.84-87.

²³¹ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.87.

²³² Ziya Gökalp, Makaleler VIII, s.16.

²³³ Halim Sabit, “İcmâ: İctimâ-i Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, *İM*, 2/18, s.487-489.

ve akdin kanun devrindeki icmâ olarak üç döneme ayırmaktadır.²³⁴ Dikkat edilirse Halim Sabit, önce *ehl-i hal ve akdi* her iki velâyeti haiz kişiler için ortak şekilde zikretmiş olmasına rağmen sonra sadece maddi bir seçimle yetki sahibi olan kişiler (meclis üyeleri) anlamında kullanmıştır.

Halim Sabit'in hassaten ictimâî yapı içindeki ictihâdî beraberliği esas alarak, “*Aynı ictimâî enmuzeci temsil eden bütün asırdaş müctehidlerin dini veya hukukî bir hüküm hususunda ittifak etmeleridir.*” şeklinde yaptığı tanıma yukarıda yer vermiştik ki Halim Sabit, bu tanımdan hareketle, icmânın ruhunun ve rûknünün *ittifak* olduğunu ve bu ittifakın ise iki yol ile gerçekleşeceğini ifade etmiştir: Birincisi, ittifakın kavil (söz) veya fiil şeklinde tecelli eden azimet tariki (yolu), yani ittifakın söz yada fiil formundaki tecellisidir. İkincisi ise bazı müctehitlerin, ittifak halinde oldukları hüküm ile ilgili susmalarıdır. Buna ruhsat tariki (yolu) da denilir.²³⁵ Halim Sabit;

Asıl icmânın amili, senedi değil, belki bu senedin zımında olan başka bir kuvvettir.

Şer‘-i mufassal, birçok hükümlerin heyet-i mecmûasından ibarettir. Bu hükümler de şöyle icmâl edilebilir: 1. Şiddetle kat‘î hükümler, 2. Kat‘î hükümler, 3. Tahsinî hükümler.

Şiddetle kat‘î hükümler: Vicdan-ı ictimâinin şiddetle tahsin veya takbihine maruz olduğu gibi, ferdî vicdanca da şiddetle nafi veya muzır telakki olunan hususlar hakkındaki zü‘l-ciheteyn hükümlerdir.

Kat‘î hükümler: Vicdan-ı ictimâinin tahsin veya takbihine maruz olduğu gibi, ferdî vicdanca da nafi veya muzır telakki olunan hususlar hakkındaki zü‘l-ciheteyn hükümlerdir.

Tahsinî hükümler: Vicdan-ı ictimâî tarafından tahsin ve takbih olunduğu halde vicdan-ı ferdî tarafından doğrudan doğruya nafi veya muzır görülmeleyen hususlar hakkındaki yek-cihet hükümlerdir.²³⁶

Diyerek, azimet ya da ruhsat ile gerçekleşen bir ittifakın, yaygın zümrevî bir âmil olan, icmânın senediyle meydana geldiğini ve icmânın zanni delilden anlaşılan hüküm üzerine bina edildiğini düşünmektedir. İcmânın senedinin o hükmü ifade eden zanni delil olduğunu düşünen Halim Sabit, haber-i vahid veya kıyas cinsinden zannî bir delil olarak kabul etmez. O, icmânın esas amilinin senedi değil şer‘i mufassal olarak nitelendirdiği

²³⁴ Halim Sabit, “İcmâ: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, *İM*, 2/18, s.488-489.

²³⁵ Halim Sabit, “İcmâ: İcmâ-i Fukahânın Tarifi ve İzahlar”, *İM*, 2/23, s.566-567.

²³⁶ Halim Sabit, “İcmâ: İcmâ-i Fukahânın Tarifi ve İzahlar”, *İM*, 2/23, s.566-570.

ve kat'i/ şiddetle kat'i/ tahsini hükümler diye gruplandığı hükümler olduğunu belirtir. Kat'i ve şiddetle kat'i hükümleri birbirine benzetir, bu benzerlikten dolayı kat'i hükümlere dair örnek vermezken şiddetle kat'i hükümlere örnek olarak içki içmeyi, tahsini hükümlere ise örnek olarak Hacer'ül esvedî selamlamayı verir.²³⁷

Bu hükümleri kategorize ederken yine ictimâî vicdanı yani örfü kıstas aldığını, umurun amelleri iyi/güzel/faydalı ya da kötü/çirkin/zararlı olarak algılayıp ona göre yorumladığını ve hassaten icmânın örfün tecellisi olarak vuku bulduğunu dolayısıyla bunlarda icmânın delil olmadığını iddia etmektedir. Halim Sabit son olarak şöyle bir özet yapar: *“Bu hükümler nakli ve zanni delillerden anlaşıldığı üzere kalır ve bunlar üzerinde icmâ vuku bulmaz. Bazen bu hükümler üzerinde icmâ gerçekleşir. Böylelikle bu gibi hükümler nassi delillerden başka icmâ ile de desteklemiş olurlar. İcmânın senedi işte bu üç hükümden birine delalet eder. Fakat bu hükümlerden hangisi olursa olsun tüm müctehitlerin ittifakı ile icmânın gerçekleşmesi bunların azami bir surette canlı olması ile mümkündür.”*²³⁸

İzmirli İsmail Hakkı icmâ konusunda klasik usûlü savunmuş, usûl-i fıkıh teorisyenlerinin bu meyanda ortaya attığı yeni fikirlere *“İcmâ'nın esası, ârâ-i adide-i fukaha; menşei, kitap, sünnet veya kıyastır. İcmâ', örfün tecellisi değildir. Belki örf-i âmm icmâ demektir. Aslolan icmâdır. Yoksa örf değildir.”*²³⁹ diyerek karşı çıkmıştır. O, Gökalp'in *“fakihlerin icmâ'ı, milli şuranın kararları da örfün bir nevi tecellisidir”* tesbitinin klasik usûle aykırı olduğunu nitekim hiçbir usûl eserinde bu tesbitin bulunmadığını söylemiş, ayrıca örfün icmânın senedi olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre senedsiz icmâ yeni bir din iddia etmek gibidir. İzmirli, kıyas ve icmânın re'ye dayanan deliller olduğunu, mutlak müctehitlerin ictihâdlarının birbirine uygunluğu halinde icmânın gerçekleşebileceğini avamın ittifakının ise bir şey ifade etmediğini ve asla icmâ olamayacağını belirtir.²⁴⁰

Şevket Topal'a göre, Ziya Gökalp örfü, genellik ve bağlayıcılık açısından adeta icmâ konumuna yükseltmeye çalışmıştır. Ayrıca Topal, Gökalp'in icmâ ile ilgili görüşlerinin temelinde, çağın ve siyasî ortamın etkisinin olduğunu düşünmektedir.²⁴¹

²³⁷ Halim Sabit, “İcmâ”, *İM*, 2/23, s.566-570.

²³⁸ Halim Sabit, “İcmâ”, *İM*, 2/23, s.566.

²³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *SR*, 12/298, s.216.

²⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, “Mevarid-i İcmâ'nın Kaffesini Bilmek Mümkün müdür?”, *SR*, c.11, s.261.

²⁴¹ Şevket Topal, Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), s.23.

Sami Erdem'e göre ise, Halim Sabit'in icmâ tarifinde yer alan unsurlar, klasik fıkıh usûlündeki icmâ tarifinde yer alan unsurlardan ciddi farklılıklar göstermektedir. Müctehid yerine resmi selahiyet sahipleri, zaman ortaklığı yanında muhit ortaklığı ve nihâyet icmânın konusu ile ilgili olarak da şer'i bir mesele yerine birbirinden ayrılmış itikad, ibâdet ve hukuk alanları konulmuştur. Bu haliyle tanımlanan icmâ, siyasî icmâdan ibâret görünmektedir. Aslında bu tarif, sonuçta bir ayırma işlemini hedeflemektedir. Fıkıh bakımından din ve hukuk gibi iki alan arasında ayırım yapılabilmesine imkân sağlaması için bu ikili tasnifi esas alan bir tanımlamaya ihtiyaç duyulmuştur.²⁴²

İbrahim Kâfi Dönmez, icmâya yeni bir bakış açısıyla misyon yüklemeye yönelik çaba ve tartışmalara bakıldığında genel olarak icmâ ile şûra, ictihâd ve örf kavramları arasında ilişkiler kurulduğuna ve böyle bir yaklaşımla çözümler üretilmeye çalışıldığına dikkat çeker. Dönmez, Gökalp'in icmâyı örf kapsamında gördüğünü, dinin hükümlerini dogmatik ve sosyal olmak üzere iki gruba ayırdıktan sonra ictimâî vicdan kavramına vurgu yaparak örfün dinin değişmeye açık olan sosyal yönünü temsil ettiğini ve özü itibariyle icmâyı bu kategoriye dahil ettiğini söyler. Nitekim Dönmez'e göre, örfün tanımı ve teorisi göz önünde bulundurulduğunda icmâ ile örf arasında bazı benzerlikler tespit edilebileceği gibi aralarında önemli farklar bulunduğu da görülür. İcmâ, bir makamın yazılı şekilde açıklanmış iradesine dayanmaması ve kesin bir "olması gereken"i göstermesi bakımından örf ve âdet hukuku kurallarına benzerlik gösterse de kesin olmayan bir olması gerekeni (problematik) gösteren diğer örf normlarından ayrılır. Öte yandan spontane bir biçimde oluşmaları açısından benzerlik gösterebilirler de icmâ bağlayıcılığını hatasızlık inancından alan bir fikir birliğidir. Bütün bunların ötesinde icmâda temel unsur icmâya katılanların aynı noktada birleşmiş olmaları iken örfte genel kabulün bulunması yeterlidir. Pratik sonuç itibariyle icmâ, bir ictihâd türü değil ictihâdın işlemesine yardımcı bir ilke olarak görülmeli, çözüm üretme müessesesinin icmâ değil ictihâd olduğu göz ardı edilmemelidir.²⁴³

Görüldüğü üzere Ziya Gökalp, icmâya dair referansları arasında fıkıh usûlü literatürüne pek yer vermemiştir. İcmâ konusunu, yukarıda verdiğimiz üzere genel olarak *Fıkıh ve İctimâiyyat ve İctimâî Usûl-i Fıkıh* adlı makalelerinde konu bütünlüğü içerisinde

²⁴² Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, İstanbul. 2003, s.186 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

²⁴³ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c.21, s.426-428.

zikretmiş olup hususen bir usûl-i fıkıh konusu olarak, doktriner bağlamda ele almamıştır. Ancak Halim Sabit, Ziya Gökalp'ın ortaya attığı görüşleri, fikhî kavramlar ile fıkıh tarihi ve usûlü çerçevesinde ele almıştır. Ziya Gökalp ve Halim Sabit'in icmâya dair ortaya attıkları sınıflama ve tanımları içeren görüşlerin, şimdiye dek uygulanagelen icmâdan farklı olduğu, Türkçülere muhalif İzmirli İsmail Hakkı'nın ise geleneksel tavrı koruduğu açıktır.

2.3. İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi

II. Meşrutiyet'ten sonra fıkıh usûlü zeminindeki tartışmaların odağında değişiklik ve yenilik temalı fikirler vardır. *Sosyal fıkıh usûlü* diye de açılabilen *İctimâî usûl-i fıkıh* teorisi, Osmanlının son dönemine damgasını vuran 'yenileşme' hareketinin bir tezahürü olarak görülebilir. Bu teori çerçevesinde oluşan tarif, tasnif ve temellendirme gayretleri ile İslam hukukunun esneklik özelliği ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Özellikle örf, ictihâd, istihsan, hüsün-kubuh ve maslahat gibi usûl-i fıkıh kavramlarının kullanım alanı genişletilmiş hatta birincil kaynak/metod olarak görülmüştür. Türkçü münevverler tarafından müştereken geliştirilen *İctimâî usûl-i fıkıh*, bir yönden klasik usûl-i fıkıhın geliştirilmesi ve yeni şartlara uyarlanması olarak okunabilir. Fakat aynı şekilde, bu teoriyi klasik usûle alteratif bir usûl oluşturma teşebbüsü olarak görmek de mümkündür. Çünkü *İctimâî usûl-i fıkıh* teorisinin temeli, kavramları klasik usûlden ilham alsa da bu kapsamda ortaya konan düşünceler, ictimâiyat (sosyoloji) ile kurulan irtibata dayanmaktadır.²⁴⁴

Yeni usûl arayışlarında ictimâiyat fikrinin bu derece öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru etkili olmuştur. Bu dönem, sosyolojinin en parlak dönemini yaşadığı dönemdir. Bu disiplin, toplumu bir araştırma konusu haline getirmekte ve insanlığın ibtidâî bir halden gelişmiş/medenî bir hale evriliş sürecini ele almaktaydı. Osmanlı aydınlarının başlıca meselesi ise terakki meselesiydi. Bu açıdan inhitattan terakkiye geçiş sürecinde Batılı ilim mahfillerinde son derece saygın olan sosyolojiden, fikrî ilham alınmış olması çağın ruhuna uygundur.

²⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), s.331-332; Tuba Çavdar, "İslâm Mecmuası", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.22, s.53.

Geniş ölçekten bakıldığında İslâm, her zaman ve şartta insan ve toplum için en güzel hayat ve toplum nizamını takdir ve teşvik etme maksadı taşımaktadır. Bu minvalde, insanın tab'an medenî oluşu fikri üzerinden İslâm-fıtrat ilişkisine yoğunlaşmıştır. Bütün bu çabaları tarif eden en uygun kelime belki de 'arayış'tır. Geleneksel ile modern arasına sıkışmışlığın getirdiği çok yönlü sorunlara karşı bir arayış.

Diğer taraftan sözkonusu sıkışmışlık karşısında, çözümü geleneksel yapıya ve klasik fıkha duyulan güveni tazelemekte bulanlar da olmuştur. “*Maslahat-ı asra evfak ve nâsa erfak hüküm iltikat etmek*”²⁴⁵ şiarıyla fikir beyan eden Ziya Paşa ve Namık Kemal 'yeni bir fıkıh' fikrini gereksiz görenler arasında en çok dikkat çeken şahsiyetlerdendir. İhsan Sungu'ya göre onlar, fıkıhın yeterliliğini dile getirmiş olsalar da mevcut sorunlar karşısında öne sürdükleri somut bir metodoloji/yöntem yoktu. Yani *deryâ-i bi pâyan-i şeriattan mukteza-yı asr üzere ahkam elde edilmesinden* söz etmekle yani 'fıkıh müdevvenâtının o uçsuz bucaksız denizinden bu asrın ihtiyaçlarına cevap verecek hükümleri çıkarabiliriz' söyleminde bulunsalar da ortaya herhangi bir somut öneri sunmuş olmuyorlardı.²⁴⁶

Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde, hâkim görüş, fıkıhın yenilenmesine ihtiyaç duyulduğu yönündedir. Bu yenilenmenin yollarından biri de Batılı fikirlerden seçici ve telifçi bir şekilde yararlanmak olmuştur. Ancak bu konuda yöntem ve yaklaşım farklılıkları vardır. Yenilenmenin hangi şekillerde yapılacağı konusunda dönemin münevverlerinin iki ayrı gruba ayrıldığı söylenebilir. Sebîlürreşâd ve Beyânü'l Hak gibi mecmualarda yazdıkları makalelerde; “*Evet yenilik yapılması gerekir ama bu yeniliği yapmak için biz Batı kökenli disiplinlerden yeni kavramlar ithal etme ihtiyacında değiliz. Biz yalnızca Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmazsak, diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edersek keza diğer mezheplerin daha sık kullandığı mesela mürsel maslahat gibi kaynaklardan da istifade edersek, aynı şekilde istihsan ilkesini, fikhî kaideleri etkin bir şekilde kullanırsak her meseleyi çözeriz, başka bir şeye ihtiyacımız yoktur.*”²⁴⁷ görüşünü savunan Elmalılı, İzmirli ve Mustafa Sabri Efendi, fıkıh geleneğindeki kavramların etkin bir biçimde kullanılmasını yeterli gören isimler iken; fıkıh

²⁴⁵ Toplumun ve çağın ihtiyaçlarına daha uygun hükümler vermek.

²⁴⁶ İhsan Sungu, "Yeni Osmanlılar", *Tanzimat*, İstanbul: 1999, II, s.800.

²⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *SR*, S.298, s.215; Küçük Hamdi [Elmalılı M. Hamdi Yazır], “Makâle-i Mühimme”, *Beyânülhak*, S.18, s.403; İbrahim Çalışkan, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), s.192.

kavramlarına sosyolojik kökenli anlamlar yükleyen isimler ise Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref ve Şerafettin Yaltkaya'dır. Fıkıh usûlünü temelde örfe dayandıran bu fikir ilk defa Gökalp tarafından dillendirilmiş olsa da daha öncesinde özellikle metoda ilişkin yeni bir yaklaşımı ortaya atan ilk kişi Ali Suâvi (1839-1878)'dir. Bu nedenle, Suâvinin usûl görüşlerine bir sonraki başlıkta hususen değineceğiz.

İctimâî usûl-i fıkıh, en genel ifadeyle, Ziya Gökalp'in İslam hukuk metodolojisinin sosyolojik bir zemine oturtulması teklifidir. Bu bağlamda Gökalp'in oldukça etkisinde kaldığı Durkheim'den (1858-1917) bahsetmek gerekir. Durkheim'a göre hukuk, iktisat, ahlâk, sanat ve tüm sosyal kurumların kaynağında din ve dinin sosyal yönü vardır ve dinin özü/başlangıcı sosyal şartlara bağlı olarak "*kolektif şuur*"dan ibarettir.²⁴⁸ Ünver Günay, Durkheim'in bu düşüncesini eleştirmektedir. Günay'a göre dinin toplumun bir yapı şartı olduğunu kabul etmekle birlikte, dinin özünü ve başlangıcını aklî olarak açıklamaya kalkışarak, onun özü olarak alınan kutsalı, sosyal menşeli kabul edip toplumun şuurundan doğduğunu öne sürmekle Durkheim, din gibi özünde insan ve toplumu aşan ve ilahî olan bir realiteyi insana ve topluma ırcâ etmekle dinin sujesini ve objesini, tapan ile tapılanı, âbid ile ma'budu birbirine karıştırmakta ve hataya düşmektedir. Çünkü her toplumda sosyal hayatın, birlikte yaşamanın izaha kâfi gelmediği bir "aşkın" yücelme ihtiyacı ve bir ilahî âleme yöneliş bulunmakta olup, din de özünü buradan almaktadır.²⁴⁹

Comte-Durkheim çizgisinde bir müfekkiri olan Ziya Gökalp'e göre terakki için sosyoloji gereklidir.²⁵⁰ Ancak Süleyman Hayri Bolay'a göre Gökalp'in Durkheim'i körü körüne benimsemiş olduğunu söylemek doğru değildir. Her şeyden önce Durkheim'e göre toplum hayatı dine dayanır. Bütün toplum müesseseleri dinden çıkmıştır. İkinci olarak Durkheim, Auguste Comte'un üç hal kanununa dayanarak toplumun artık pozitivist düşünce dönemine ulaştığına, dolayısıyla dinî birliğin geride kaldığına ve tıpkı din gibi kutsallık taşıyan toplumun din birliğiyle ayakta tutulamayacağına inanmıştır. Gökalp de bu iki temel fikri benimsemekle birlikte millî sosyolojiyi ilgilendiren noktalarda bunlara tamamen sadık kalma ihtiyacını duymamıştır.²⁵¹

²⁴⁸ Detaylı bilgi için E. Durkheim, "*Din Hayatının İptidai Şekilleri*" (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adlı eserine bakınız.

²⁴⁹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s.137-141.

²⁵⁰ N. Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), s.5.

²⁵¹ Süleyman Hayri Bolay, "Ziya Gökalp", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), s.134.

Gökalp'e göre, toplumlar da değişim, topluma verilecek yeni bir zihin ve sosyal yapı ile olacaktır. Kültür (*hars*) ona göre milletin değerleridir ve kendi içinde gelişen tabii bir tekâmül izler. Bu nedenle tam bir Batılılaşma olmaz. Organizmalar gibi kültür de dışarıdan kendi bünyesine uygun olanları alır diğerlerini ise atar. Medeniyet, bütün milletler için müşterek kurumları işaret etmektedir. Dolayısıyla medeniyet değişebilir fakat hars değişemez. Kültür millîleştikçe terakki gerçekleşecektir. Bu bakımdan Ziya Gökalp'in pür Batılı bir terakkiyi benimsemediği söylenebilir. Hatta o Nietzsche'nin *fevkalbeşerin*in Türkler olduğunu, "Türkler her asrın yeni insanlarıdır." diyerek belirtmektedir.²⁵²

Ziya Gökalp, Kanunlaştırma çalışmalarına Durkheim gibi sosyolojik açıdan yaklaşmış, Durkheim *kollektif vicdan* derken Gökalp *ictimâî vicdan* demiştir.²⁵³ Gökalp, Durkheim'dan aldığı ilhamla ictimâiyatı örfün ilmi olarak görüp, müessese ile örf arasında şöyle bir bağlantı kurmaktadır: "Müesseseler ictimâî vicdanın statik mefhumları mesabesinde, örfler dinamik hadisleri mevkiindedir."²⁵⁴ Bu sebeple Durkheim, ictimâî vicdanın tetkikine örfü aramakla başlamayıp önceliği müesseselere vermiş, müesseselerde gördüğü ortak noktalardan hareketle bütün müesseselerin örfe dayandığı tezini savunmuştur.

Ziya Gökalp, İslam Mecmuası'nda İslam'ın örfe yönelik kısımlarının yeterince işlenmediğini söylemiştir. Bu amaçla İslam Mecmuası'nın ikinci sayısında Ziya Gökalp'in "*Fıkıh ve İctimâiyyat*", üçüncü sayısında, *İctimâî Usûl-i Fıkıh*" başlıklı yazıları neşrolunur. Aynı derginin beşinci sayısında Halim Sabit, Ziya Gökalp'in ikinci yazısı ile aynı başlığı taşıyan bir makale yazar ve Gökalp'i destekler. Bunun üzerine "Talebe-i Ulûm'dan Irak'lı AK" Sebîlürreşâd dergisine on iki soru altında Gökalp'in ileri sürdüğü fikirlerin usûl-i fıkıh açısından değerini sorar. Bu sorulara Sebîlürreşâd adına İzmirli İsmail Hakkı cevap verir. Gökalp'i yedi uzun makale ile tenkit eder. Bu arada Mustafa Şeref'in "*İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?*" başlıklı yazısı İslam Mecmuası'nda yayınlanır. Ziya Gökalp bir müddet sonra "*Hüsün ve Kubuh*" ve "*Örf Nedir?*" başlığıyla yazılar yazar. Gökalp "gelecek makalede bu ciheti izah edeceğiz"

²⁵² Ziya Gökalp, "Yeni Hayat Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, c.2, S.8, s.138-141. (Bu yazı daha sonra *Yeni Mecmua*, yıl:1, S.25, s.485'te yeniden yayımlanmıştır.)

²⁵³ Abdülkadir Şener, "*İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*", (Ankara: A.Ü. Yayınları, 1982), s.231-237.

²⁵⁴ Ziya Gökalp, *Makaleler V*, haz. Rıza Kardaş, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), s.123.

demesine rağmen yazılarına devam etmemiştir. Tartışma genel hatlarıyla bitmiş olmakla beraber Halim Sabit bundan sonra “*Örf-Maruf*” başlığını taşıyan dört makale neşrederek, Ziya Gökalp’i desteklemiş fakat Sebîlürreşâd tarafından buna mukabil yanıt gelmemiştir.

Gördüğümüz kadarıyla İctimâî usûl-i fıkıh teorisine ilişkin ilk tartışmayı Ziya Gökalp, 1914 yılında, *Fıkıh ve İctimâiyat*²⁵⁵ başlıklı makalesiyle başlatmıştır. Bu makalede fıkıhın kaynakları ve kısımları ile ilgili teorik tanım ve tasnifler olsa da direkt olarak İctimâî usûl-i fıkıh kavramının kullanılmaması dikkat çekici bir husustur. Gökalp’in mezkûr teoriye yönelik ikinci makalesi “*İctimâî Usûl-i Fıkıh*”²⁵⁶ başlığını taşımaktadır. Burada Gökalp, hukukun kaynağına ve tasnifine ilişkin, sosyolojik forma sahip yeni tanımlamalar ortaya koyarak doğrudan İctimâî usûl-i fıkıh kavramını kullanmıştır. Böylelikle ortaya atmış olduğu İctimâî usûl-i fıkıh teorisine ilişkin kavramsal isimlendirmeyi netleştirmiş ve klasik kavramlar kazandıkları yeni formlarla, oluşturulması tasarlanan yeni bir metodolojinin omurgası haline gelmiştir. Daha da açmak gerekirse, klasik kavramların çerçevelerinin daraltılarak veya genişletilerek, onlara yeni anlamlar atfedilmesiyle ve bilhassa örf kavramıyla ictimâî yapılar için meşruiyet menşei/mesnedi meydana getirilirken fıkhi hükümlere de olası bir zemin inşasına yönelinmiştir. Gökalp, *Fıkıh ve İctimâyyat* adlı makalesinde;

Bugün muhtelif kavimlerdeki aileler ya bir evc-i enmûzecten birine yahud aralarındaki hadd-i fâsılalara mensubtur. Bu enmûzeceleden her birinde erkeğin, kadının, çocukların hukukî münasebetleri tehâllûf ettiği sâbit olduğundan sonra hepsini aynı ahkâma tâbi tutmak mümkün olabilir mi? Zaten ezmânın tegayyüriyle ahkâmın tegayyürüne cevâz verilmesi de ezmâna teb’an ictimâî enmûzecelelerin tahavvül etmesinden mütevellid değil mi? Vâkıa mevrîd-i nasda ictimâîde mesağ yoktur. Fakat nassın vârid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibi değil midir? Bazı fakihlere göre nas örften mütevellid ise mevrîd-i nasda da ictimâîde cevaz vardır.²⁵⁷

Gökalp’e göre fikhimizi iki kısımda mütaala etmemiz gerekir. Bunlardan biri *menasik-i İslamiyye* yani ibadetler; öbürü de *hukuk-i İslamiyye* yani hukuktur. Dolayısıyla ibadet hükümleri ile hukuk hükümlerini farklı başlıklar altında

²⁵⁵ Ziya Gökalp, *Fıkıh ve İctimâiyat*, *İM*, 1/2, s.40-44.

²⁵⁶ Ziya Gökalp, *İctimâî Usûl-i Fıkıh*, *İM*, 1/3, s.84-87.

²⁵⁷ Ziya Gökalp, *Fıkıh ve İctimâiyat*, *İM*, 1/2, s.42-44.

değerlendirmek gerekir. Fıkıh ilmi, insanların yaptığı eylemlerin hasen mi kabih mi olduğunu belirleyen disiplindir. Bir taraftan nassa diğer taraftan da örf'e dayanır. Dolayısıyla örfün vazifesi sadece eylemlerin maruf mu münker mi olduğunu belirlemek değildir. Gökalp'e göre fıkıhın âyet ve hadisleri temel alan esasları kıyamete kadar sabittir ve değişmez. Ancak bu esasların toplumun örfüne, fakihlerin icmâina müstenit olan ictimâî tatbikatı, toplumsal şartlarla uyum sağlamalıdır. Diğer bir ifadeyle fıkıhın diğer kaynağı olan örf yani toplumda cari kural ve normlar toplumsal yapı, kurum ve sınıfların gelişim ve değişimine bağlı olarak farklılaşabilir. Her örf mutlaka toplumsal bir tipolojinin örfüdür. Herhangi bir tipoloji içinde ma'rûfâtta olan bir kaide diğer bir tipoloji için münkerâtta olabilir. Kimi âdet, teâmül ve isti'maller dönemden döneme ve toplumdan topluma değişiklik gösterir. Bu nedenle fiillerin hayır yahut şer olması, içinde cereyan ettikleri toplumsal tipolojilere göredir. Buna binaen sadece zamanın değişmesiyle değil, nispet olundukları toplum tiplerinin eskiyip, geride kalmasıyla da ahkâmın değişmesi gerekir. "Zaten ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürüne cevaz verilmesi (zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiğine izin)"²⁵⁸ de zamanla toplumsal davranış kalıplarının değişiyor olmasıyla alakalıdır. Fıkıhı bu şekilde değişen ve değişmeyen kısımlarına ayıran Gökalp, böylelikle değişen kısmın sınırlarını yani ictimâiyata dayanan kısımlarını genişletmeye başlamıştır.²⁵⁹

Yukarıda söylediğimiz gibi, Gökalp'in İctimâî usûl-i fıkıh teorisine yönelik ikinci makalesi "*İctimâî Usûl-i Fıkıh*" başlığını taşımaktadır. Burada Gökalp, hukukun kaynağına ve tasnifine ilişkin, sosyolojik forma sahip yeni tanımlamalar ortaya koyarak doğrudan İctimâî usûl-i fıkıh kavramını kullanmıştır. Böylelikle ortaya atmış olduğu İctimâî usûl-i fıkıh ile ilişkin kavramsal isimlendirmeyi netleştirmiş ve klasik kavramlar kazandıkları yeni formlarla, oluşturulması tasarlanan yeni bir metodolojinin omurgası haline gelmiştir.

Gökalp, İctimâî Usûl-i Fıkıh makalesine İctimâî usûl-i fıkıhın nasıl tekevvün ettiğini açıklayarak başlar:

Fıkıhın iki menbaından birincisi nas, ikincisi örfdür. Birinci menbaı fevkalâde ihtimamlarla tefassuh edilmiş ve bu suretle müteaddid Ulûm-u

²⁵⁸ Mecelle, md.39.

²⁵⁹ Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimâiyyat, *İM*, 1/2, s.41-43.

Kur'âniyye ve Hadîsiyye'den başka bir de ahkâm-ı fıkhiyenin nusûsundan ne yolda iştikâk ve teferru' ettiğini gösteren “Usûl-i Fıkıh” namıyla bir ilim tekevvün etmiştir. Acaba örf hakkında da böyle ihtimamkârâne tedkikler yapılamaz mıydı? Örflerin zümrelere ve zümrelerin tekâmülü safhalarına göre nasıl değiştiğini ve sonra bu tahavvül ve tekâmül-i örflerin fıkha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren ictimâî bir usûl tedvînine imkân yok mudur?²⁶⁰

Gökalp'e göre fikhın bu iki kaynağından biri olan nasslar üzerinde olağanüstü bir gayretle çok sayıda ve oldukça derin araştırmalar yapılmış ve fıkhi hükümlerin nasslardan ne şekilde elde edilip çeşitli kısımlara ayrıldığını kendine konu edinen usûl-i fıkıh (fıkıh metodolojisi) ortaya çıkmıştır. Ancak fıkıhta naslara ve usûl-i fıkha gösterilen ilgi ve alakanın örfe gösterilmemiş olması önemli bir eksiklik ve kayıptır. Gökalp, “Örflerin zümrelere ve zümrelerin tekâmülî safhalara göre nasıl değiştiğini ve sonra bu tahavvül ve tekâmül örflerin fıkha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren ictimâî bir usûl tedvînine imkân yok muydu?” diye sorarak temelde toplumsal yapı ve işleyiş kurallarına dayanan toplumsal bir hukuk metodolojisinin gerekli olduğunu vurgular.

Ziya Gökalp yine *Fıkıh ve İctimâiyyat* makalesindeki gibi fıkı, kaynakları açısından naklî ve şeriat olarak; usûlü de *nassî* ve *ictimâî* usûl-i fıkıh olarak ikiye ayırır ve *nassî usûl* ile *ictimâî usûl* arasında bir ilişki kurmayı önerir. Buna göre şeriat-i İslamiye evrensel olarak kalacaktır. Bu usûlü, kökleri semada olan Tuba ağacına benzetir. Naklî şeriat, naslardan müteşekkil olup değişime kapalı ve sabittir lakin diğer değişime uygun olan insani/toplumsal/esnek olan kısım ise zaman ve hayat değişikçe örflerin değişmesine bağlı olarak farklılaşabilir. İctimâî şeriat, toplumsal değişime göre şekil alan ve fikhın topluma dönük yönüdür; sabit değildir, her an devinim içredir ve capcanlıdır. Dolayısıyla toplumdan topluma, zamanda zamana farklılık gösterebilen örf mekanizması şeriatın topluma bakan kısmını da etkiler ve değiştirir:

İslâm şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edenler bu ağacın daima canlı ve velûd olduğunu kabul etmek ızdırârındadırlar. Çünkü yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın nâzımı olmaz. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki fikhın nassî bir usûlü olduğu gibi ictimâî bir usûlü de vardır. Fakat bu usûl-i fikh -ictimâiyyat ilminin te'sisi bu asra nasip olduğu için- şimdiye kadar tedvin edilememiş, bunun

²⁶⁰ Ziya Gökalp, İctimâî Usûl-i Fıkıh, *İM*, 1/3, s.84.

tesisi vazifesi bu zamanın fakih ve ictimâiyatçılara kalmıştır. Fakihler ve ictimâiyatçılar diyorum, çünkü bunu ne yalnız fakihler ne de yalnız ictimâiyatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın ilmî te'âvünü olmadıkça bu yeni ilim te'essüs edemez.²⁶¹

Gökalp, nasıl ki usûlü, nassî ve ictimâî olarak tasniflediye, usûlcüleri de nassî ve ictimâî fıkıh usûlcüleri olarak tasniflemiştir. Ayrıca Gökalp, her iki cenahın uzmanlarının yani ictimâiyatçıların ve fakihlerin yardımlaşmalarının İctimâî usûl-i fıkıh için önemli olduğunun altını çizmiştir. Fıkıh ve usûlünün de farklı alanlar olduğunu ve buna bağlı olarak da görev alanlarının da farklılaştığını, iftâ ve kazânın fakihlerin mükellefiyetinde olduğunu belirtirken nassî usûl-i fıkıhçıların da sorumlu olduklarını izah etmiştir. Esasen Gökalp, “tûba ağacı” mecazıyla fıkıhın nassî kaynağının yanında bir de toplumsal kaynağının olduğunu belirtir. Ancak şimdiye değin “toplumsal hukuk metodolojisi”nin tedvin edilmemiş olması, sosyoloji ilminin yeni bir ilim dalı olmasıyla alakalıdır. Yeni dönemde İctimâî usûl-i fıkıhı tedvin işi mutlaka ele alınmalıdır. Fakat bu ne sadece fakihlerin ne de sadece sosyologların kendi başına yapacağı bir iştir. Bu ilim ancak bu iki sınıfın yardımlaşmasıyla kurulabilir. Bu iki sınıfın ilmî yardımlaşması olmadıkça bu yeni ilmin teessüs edemeyeceğini ifade eder. Ayrıca bu cümlelerle Gökalp, ictimâiyatın yeni bir ilim olmasından dolayı nassî fıkıh usûlü olmasına rağmen İctimâî fıkıh usûlü oluşturulmadığının makul açıklamasını yapmaya çalışır. Şimdiye kadar kimse niye düşünmedi diye getirilen itirazlara cevaben böyle bir açıklamaya gerek duyduğu düşünülebilir.

İmâm-ı Mâlik hazretleri Medîne ahâlisinin ictimâî an'anesini de Sünnet'in halk arsında münteşir bir şekli diyerek mâ-bihi't- tatbîk addediyordu. Örfün pâyansız ihtiyaçları bu menba'larda tatbîk olunamadığı vakit icmâ ve kıyas esaslarına müracaat edildi. Aynı zamanda İmâm-ı Azam hazretleri örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek nâsın ihtiyacına evfak olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibâret olan “istihsan” kâidesini vazetti. İmâm Ebû Yûsuf hazretleri “nas ile örf teâruz ederse bakılır: Eğer nas örften mütevellid ise örfe itibar edilir” kâidesini kabul etti.²⁶²

Gökalp, teorisini oluştururken, kendisine gelenekten şahitler getirir ve “İmam Malik de benim dediğimi yapmıştır” der. “İmam Malik amel-i ehl-i Medine'yi dinin

²⁶¹ Ziya Gökalp, İctimâî Usûl-i Fıkıh, *İM*, 1/3, s.85.

²⁶² Ziya Gökalp, İctimâî Usûl-i Fıkıh, *İM*, 1/3, s.86.

kaynağı olarak kabul etti ve amel-i ehli Medine, Medine'nin çarşı pazarında tatbik edilen örfüydü" demektedir. İmam Malik bu küçücük Medine'nin örfünü dinin dayanağı haline getirdiğine göre bu kadar değişen dünyada toplumlara tatbik edilen Sünnetullahı ve onun bir yansıması olan örfü, ictimâiyatı biz neden dinin bir istinatgâhı olarak kabul etmeyelim der ve oradan bir ilişki kurar. Ebu Hanife'nin de kendisi gibi yaptığını söyler. Ebu Hanife de hem örfü kabul etti, yani örfün delil oluşunu kabul etti hem de istihsanı esas aldı. "Aslında istihsan dediğimiz şey, toplumların hayatlarını üzerine bina ettiğim örften yahut ictimâiyattan başka bir şey değildir." der. Ebu Yusuf'tan, "Eğer nass, örften mütevellit ise örfe itibar edilir." sözünü naklederek kendine başka bir delil daha getirir.

Avrupalı ictimâiyâtçılar kavmiyât, tarih ve ihsâiyât ilimlerinin mukayese usûlleriyle irâe ve isbat ederler ki "müşabih şerât-i ictimâiye dahilinde bazı ahlakî ve hukuksî müesseseler, bazı dinî itikadlar aynı enmûzecde kalıyorlar; hayat-ı ictimâiyenin ayniyeti, müesseselerinin ayniyetini mücib olur. Hatta ispat olundu ki aynı enmûzecden olan cemaatlerde -bu cemaatler birbiriyle münasebette bulunamayacak derecede yekdiğerinden zamânen ve mekânen uzak oldukları halde en fer'î âdetler ve teâmmüller bile mümâselet-i kâmile arz ediyor. Aynı enmûzeclere ait müesseselerin bu mümâselet-i muttaridesi hâdisat-ı ictimâiyelerin muayyeniyet (détermione) kanunundan müstesna olmadığına en mükemmel bir delildir [Durkheim]. Bazı ulemâmımız maddî hadiselerde tecelli eden kavânin-i tabiiyyeyi sünnet-i ilâhiyye telakkî etmişlerdir. Bu telâkkiyi ictimâî kavânin-i tabiiyyeye, ictimâî muayyeniyete de teşmil edersek hiss-i dinîye daha muvaffık bir hareket olmaz mı? Mademki kavimlerin ve ümmetlerin ictimâî vicdanları, ahlakî âdetleri, hukukî teâmmülleri, siyasî efkâr-ı umûmiyeleri ferdî iradelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabiî kanunlara tâbidir; bu sünnetleri tesnîn ve bu kanunları taknîn eden kudret meşîyyet-i ezeliyeden başka ne olabilir? O halde örfte de nas gibi hakikî ve sarîh bir suretde değil, fakat zımnî, mecâzî bir itibarla ilahî bir mahiyeti hâiz olmaz mı? İmam Ebû Yûsuf hazretleri "nas örften mütevellid ise itibar örfdedir" diyor. Acaba dinî işlere ve ictimâî hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevelliddir denilemez mi? İctimâî muayyeniyet ve ıttirâdı, âdetüllâh'ın tecellisi olarak kabul ettikten sonra, bu sünnet-i Sübhâniyenin ictimâî hayata taalluk eden nusûsunda da esas olması gâyet tabiidir.²⁶³

Gökalp'e göre Avrupalı sosyologlar, benzer toplumsal şartlar altında bazı ahlakî, hukukî kurumların ve bazı dini itikatların benzerlik gösterdiğini ortaya koymuşlardır. Hatta aynı sosyolojik kategoride yer alan cemaatler farklı zaman ve mekânlarda

²⁶³ Ziya Gökalp, İctimâî Usûl-i Fıkıh, *İM*, 1/3, s.86-87.

yaşadıkları halde örf ve adetlerinin ayrıntılarında bile tam bir benzerlik göstermektedirler. Dolayısıyla benzer toplumsal şartlar altında yaşayan toplumlarda benzer kurum ve gelişmeler gözlemlenmektedir. Öyleyse nasıl ki tabiat kanunları sünnet-i ilahiye olarak kabul ediliyorsa toplumsal kanunlarda da sosyal bir determinizmden söz edilebilir. Zira muhtelif kavim ve ümmetlerin sosyal vicdanları, ahlakî âdetleri, hukukî gelenekleri, siyasî kamuoyları ferdi iradelerden bağımsız olarak kendi tabii kanunlarına tabidir. Bütün bu toplumsal yaşayış ve kuralları ilahi bir âdet ve kanun yapan kudret bizzat Allah'ın ezeli iradesidir. Dolayısıyla toplumsal kanunları da sünnet-i ilahi olarak kabul etmek gerekir. Görüldüğü üzere, toplumsal yapı ve işleyişte cari kaide ve normların ilahi düzenin bir parçası olduğunu kabul eden Gökalp, Kur'an'da yer alan sosyal hayata dair emir ve yasakların tarihsel olduğunu düşünür. İmam Ebu Yusuf'un "nass örften mütevellit ise itibar örfedir." fikhî kaidesini önemli bir usûl ilkesi kabul eden Gökalp, "Acaba dünyevi işlere ve ictimâî hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellittir denilemez mi?" sorusuyla dünyevi alan ve toplumsal yaşamla ilgili hükümlerin zamanın ve mekânın şartlarına göre yeniden düzenlenebileceğini ifade eder.

İctimâî usûl-i fıkha ilişkin önem arzeden diğer bir isim Halim Sabit Şibay'dır. O, İctimâî usûl-i fıkha'nın tanımını "*Şeriat ile hayat arasındaki münasebetleri gösteren ilim.*" olarak yapmıştır.²⁶⁴

Halim Sabit, İctimâî usûl-i fıkha'nın temeli olan örf ve şari'at, Gökalp'ten daha çok yazmış/fikir beyan etmiştir. Bu bağlamda başvurduğu kaynaklardan, yazılarının içerik ve üslûbundan anlaşıldığı kadarıyla bu yeni usûl fikrini teorik zeminde onun şekillendirdiğini söylemek mümkündür.²⁶⁵ Sonraki başlıklarda Halim Sabit'in görüşlerini detaylandıracağımız için burada tekrara düşmemek için detaya girmeyeceğiz.

Halim Sabit'e göre:

İslâm Hukuku'nun kaynağı "nass" ve "örf"tür. Nass, Kitap ve Sünnet'ten ibarettir.²⁶⁶ Kur'an ve Sünnet'e uymak bütün ümmet için farzdır. Kur'an'ı okuyarak hakikati bulmaya çalışmak "azimet," ma'ruf yollardan gitmek ise bir ruhsattır.²⁶⁷ Örf, nass ile aynı değerdedir ve "Ümmetin hayat ve maîşetlerinde, ahlâk ve sîretlerinde tecelli eden ictimâî vicdandan ibarettir." Mükelleflerin amellerine ait sıfat ve hükümleri tayin hususunda

²⁶⁴ Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkha", *İM*, S.5, s.150.

²⁶⁵ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkha Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, s.166.

²⁶⁶ Halim Sabit, "İctimâî Usûl-i Fıkha", *İM*, S.5, s.146.

²⁶⁷ Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", *İM*, c.IV, s.955.

ya nassa ya örfe müracaat edilir. Her iki kaynak da aynı kuvveti hâizdir. Nassa göre haramlığı sabit olan bir fiil ile örfe muhalefetten münker olan bir amel arasında şer'î yasak açısından hiçbir fark yoktur. Örfe göre verilen hüküm de nassa göre verilen hüküm de şer'îdir. Gerek ibâdet gerek muamelat hususundaki fillere ait bütün hükümler “ahkâm-ı şer'îye” ünvanı ile “İslâm fıkıhı”nı teşkil eder. Dolayısıyla, fıkıh bazı ahkâmı itibariyle nassa dayandığı gibi, diğer bazı hükümleri itibariyle örfe dayanır.²⁶⁸

Halim Sabit, Gökalp'e benzer şekilde bu yeni usûl teorisinin zorunlu olduğunu ve ictimâiyatın ilim dalı olarak yeni ortaya çıkmasından dolayı İctimâî usûl-i fıkıh tezinin de ancak ortaya çıkabildiğini ifade etmiştir. Halim Sabit, yaşanan hayatın içinde sürekli bir devinim söz konusu iken fıkıhın durağan kalmasının yaşanan hayatı zora sokabileceği çıkarımını yapmış ve bu çıkarımdan hareketle Gökalp'in İctimâî usûl-i fıkıh teorisini destekleyici görüşler öne sürmüştür.²⁶⁹

İctimâî usûl-i fıkıh ile ilgili görüşler serdeden şahsiyetlerden biri de Mustafa Şeref'tir. Mustafa Şeref, Gökalp'in ortaya attığı İctimâî usûl-i fıkıh teorisine, *İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Tessüs Eder* makalesi ile destek verir. Şeref, makalesine hukuku tarif ederek başlar:

Hukuk, devlet dahilinde yaşayan eşhâsın yekdiğerleriyle olan münasebetlerinde riâyete mecbur oldukları kavâiddir. Şu tarife dikkat edildiği taktirde hukukun bir ictimâî kuvvet olduğu teslim olunur. Filhâfika hukuk insanların faaliyetlerinde bir müessir-i nâzım olmak vazifesini ifâ eder. Muâmelatında kuvve-i âmmeyi kendine zahîr görmek isteyenler behemehal hukuka tevîk-i hareket etmelidirler. Hukuk kâideleri ihlal edilerek icra olunan muâmelât cebr-i mâddî iler ta'dîl ve ıslâh olunur.²⁷⁰

Mustafa Şeref'e göre, hukuk, devlet içerisinde yaşayan bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde uymaya zorunlu oldukları kurallardır. Bu tanıma dikkat edildiği takdirde hukukun sosyal hayata ilişkin bir yaptırım gücü olduğu anlaşılır. Gerçekte hukuk, insanların faaliyetlerini etkili bir şekilde düzenleme görevini yerine getirir. İnsanların karşılıklı ilişkilerinde, halkın gücünü kendisinde görmek isteyenler her ne

²⁶⁸ Halim Sabit, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, S.5, s.145-146.

²⁶⁹ Abdülkadir Şener, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları”, s.247.

²⁷⁰ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'ssüs Eder?”, *İM*, I/6, s.162.

olursa olsun hukuka uygun hareket etmelidirler. Hukuk kurallarını ihlal ederek uygulanan fiiller zorla düzeltilir ve doğru duruma getirilir.

Ancak hukukî kâidelerin cebr-i maddî ile müeyyed olması bunlar için aslî ve mümeyyiz bir sıfat değildir. Hukukun istinâd ettiği aslî kuvvet âmm ve şâmil bir manâ ile örf-i ictimâidir. Örf-i ictimâî ise birçok kâidelerin vücudunu tazammun eder: İctimâî ve iktisadî sınıflar, medenî muâmeleler ve mesâlik-i mahsûsa, dinî münasebetler, aile hayatı, beledî hayatı, kendilerine has kâidelere, örflere mâliktirler. Bu kâideler, vicdanlar üzerinde hâiz-i kuvvettirler. Bu kuvvet-i hakîkî vak'alar karşısında insanın rûhiyâtı iktisadî olarak aldığı bir vaz-ı mahsûstan ileri gelir: İnsan kendini daimî surette ihâta eden, kendi tarafından daima müşahade olunan ve tekrar edilen vak'aları öyle sadece bir vak'a olarak kabul etmez. Onlarda makûliyeti hâiz düstûrî bir kıymet görür. Şu düstûrî kıymet tekerrür eden ictimâî vak'alara i'câz verir ve bu kâideleri vicdanlarda yaşatır.²⁷¹

Mustafa Şeref'e göre ancak hukuk kurallarının maddi yaptırım (cebr-i maddi) ile bedenî ve malî cezalarla desteklenmesi temel ve seçkin bir nitelik değildir. Hukukun dayandığı temel kuvvet tam manasıyla sosyal yaşamdır (toplumun örf ve adetleridir). Sosyal yaşam ise birçok kuralları içerir. Toplumsal ve ekonomik sınıflar, medeni ilişkiler, kendine özgü meslekler, dinî ilişkiler, aile ve şehir hayatı kendilerine ait kurallara ve örflere sahiptir. Bu kurallar insanların vicdanlarında etkindir. Bu güç, gerçek olaylar karşısında insanın psikolojisi gereği aldığı özel bir konumdan ileri gelir. İnsan kendini sürekli bir şekilde kuşatan, kendi tarafından sürekli izlenen ve tekrar edilen olayları sıradan bir olgu olarak görmez, onlarda aklîliği barındıran kanunî bir kıymet görür. Bu kanunî değer tekrar eden sosyal olaylara benzersizlik katar ve bu kuralları vicdanlarda yaşatır.

İşte hukukun istinâd ettiği aslî kuvvet hukuk kavâidinin düstûrî bir kıymeti olduğuna dair vicdanlarda teessüs eden bu kanaattir. Hukukun diğer kuvveti olan cebrî bu kanaattir. Hukukun diğer kuvveti olan cebr-i maddî ise vicdanlardaki kanaatten mütevellid birinci kuvvetin bir muâvin-i lâzımından başka bir şey değildir. Tarihin tecâribi, vicdanlarda yer tutan örf-i ictimâî ile bir hukukî kâide teâruz ettiğinde kâide-i hukûkiyenin cebr-i maddîsi onu pâyidâr etmek için kâfi olmadığını ispat etti. Örf-i ictimâî ise hayat ile müterâfîk bir surette tekâmül, hatta tebeddül bile eder.²⁷²

²⁷¹ Mustafa Şeref, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?", *İM*, I/6, s.162.

²⁷² Mustafa Şeref, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?", *İM*, I/6, s.162.

Görüldüğü gibi Mustafa Şeref'e göre, hukukun dayandığı gerçek güç, hukuk kurallarının kanuni bir önemi olduğuna dair vicdanlarda oluşan kanaattir. Hukukun diğer gücü olan maddi yaptırım ise vicdanlardaki kanaatten ortaya çıkan birinci gücün bir yardımcısından başka bir şey değildir. Tarihin tecrübeleri vicdanlarda yer tutan sosyal yaşam ile bir hukukî kural çeliştiğinde hukuk kuralının maddi yaptırımını onu ayakta tutmak için yeterli olmadığını ispat etmiştir. Sosyal yaşam ise hayat ile iç içe girmiş bir şekilde olgunlaşır, hatta değişir. “*İctimâî hayatta mevkiini kaybeden, vicdanlarda düstûrî kıymeti yaşamayan kâideleri, hukukî olarak telakki etmek kat’iyyen ilmî olmaz. Bunun için bir hukukçunun, yani bir fakîhin vazifesi örf-i ictimâîyi müşahade ve tefahhus ederek vicdanlarda yaşayan düsturları meydana çıkarmaktır.*”²⁷³

Toplumsal hayattaki yerini kaybeden vicdanlarda kanunî değerini yaşamayan kuralları hukukî olarak değerlendirmek bilimsel değildir. Bunun için bir hukukçunun/fakîhin görevi sosyal yaşamı dikkatli bir şekilde inceleyerek vicdanlardaki yaşayan kanunları meydana çıkarmaktır.

Hasılı Mustafa Şeref, “*örf-i ictimâî*” tamlamasıyla, önce sosyolojik bir çerçeve çizmekte; akabinde bu çerçeveyi çeşitli yönlerden etkileyen ve oluşturan unsurlardan olan aile, toplum, ekonomi, medeniyet ve şehirleşme gibi sahalara dair kaidelerden bahsetmektedir. Şeref, toplum içinde hayatını idame ettiren insanların bahsedilen sahalara dair kaidelerin de tesiriyle, “*düstûrî bir kıymet*” e ulaştıklarını belirtmektedir. Böylece ona göre ictimâî vicdanlarda benimsenen ictimâî olaylar ortak kaidelere dönüşmekle esasında hukuka da kaynaklık etmektedir.²⁷⁴

Mustafa Şeref, özellikle *hukuk-hayat* münasebetinde “*hayat-ı ameli*” yi öne çıkarmaktadır. Böylelikle, hukukçu veya fakih, yaşanan hayatın gerçekleriyle kurallar arasında sağlıklı bir münasebet kurmak zorundadır. Bu münasebeti kurarken önce *istikrâ* metodunu kullanarak külli kaideler belirlemek sonra bu kaideleri kıyas yoluyla cüz’i hadiselerle uygulamak gerektiğini öne sürerek, bu sayede yaşanan hayata paralel olarak şekillenen bir sistem öngörmektedir.²⁷⁵

²⁷³ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te’essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.162.

²⁷⁴ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te’essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.162-163.

²⁷⁵ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te’essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.163.

2.3.1. Ali Suâvi'nin Usûl Görüşü

Mehmet Âkif Aydın'ın söylediği gibi, Ziya Gökalp'in İctimâî usûl-i fıkıh teorisiyle, Ali Suâvi'nin usûl görüşleri arasındaki paralellik, Ziya Gökalp'in Ali Suâvi'den etkilendiğini düşündürmektedir.²⁷⁶ Biz de bu sebepten ötürü Ali Suâvi'nin usûl görüşlerini detaylı olarak ele alacağız.

Batı'dan kanun iktisab etmektense “*mükemmel bir fıkıh kitabı*”²⁷⁷ hazırlanmasını savunan²⁷⁸ Ali Suâvi, evvela fıkıhın tanımını yapar: “*Müslümanların kanunu fıkıh u fetâvâdır. Her ilmin bir mevzu 'u vardır. İlm-i fıkıhın mevzu 'u, havâdis-i yevmiyyedir. Vakit değıştikçe yeni yeni hâdiseler çoğalır ise de fıkıh kalkmaz, tevsî' eder. İşte “kad tetegayyeru'l ahkâm bi-tagyîri'l- ezmân” kâide-i fıkhiyyesinin manası budur. Vakitlerin tebeddülüyle ahkâm-ı dünyeviyye dahi bazen değışir demektir.*”²⁷⁹

Ali Suâvi, fıkıhın güncellenebilir özelliğinden ötürü çözümü fıkıhta görür ve Müslümanların yeni sosyal ve iktisadî hayatı yakalayabilmeleri için bir tercüme fıkıh kitabı yazmaya niyetlenir. “Eğer zamanımız devletlerinin kanunlarını tercüme edip, bir de bizim fikhî kâidelerimizle meydana çıkarsak her okuyan muhâkeme edebilir ve kavâid-i zarûriyyenin tebeddül etmeyeceğini görür.” Suâvi sürgüne ve Avrupa'ya gitmesi gibi sebeplerle kitabı tamamlayamaz. Bu nedenle telif ile zaman kaybetmemek için İbn-i Abidîn'den de notlar ekleyerek Fetâvâ-yı Âlemgîriyye'yi tercüme etmeyi planlasa da buna ömrü vefa etmemiştir.²⁸⁰ Ali Suâvi, Muhbir'de usûl-i fıkıh ile ilgili yazılarını daha sonra *Arabî İbâre (Usûlû'l-Fıkıh) Nâm Risalenin Tercümesi* başlığıyla risale olarak neşretmiştir.²⁸¹

Ali Suâvi, usûl-i fıkıh yazmaktaki matlubunu şöyle izah eder: “*Vaktâ ki bildim, şeriat-ı İslâmiye şu gibi asırda ümmetin mesâlih ve siyasetinden kâsırdır, tevehhüm olunuyor, usûl-i ahkâmı câmi' bir kitap te'lifini murad ettim. Hatta o kitap ile tebeyyün ede ki, şu*

²⁷⁶ Mehmet Akif Aydın, “İslamcılık”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.68.

²⁷⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s.410.

²⁷⁸ Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), s.5.

²⁷⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.411.

²⁸⁰ Ali Suâvi, *Le Mukhbir*, nr.1, 1 Cemaziyevvel 1284 (31 Ağustos 1867), s.1; Suâvi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sare Güllü Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.120.

²⁸¹ Risalenin isminden dolayı, Suâvi'nin başka birine ait bir usûl eserini tercüme ettiği zannına sebep olmaması açısından, ilk olarak Arapça bir kitapçık yazdığını ve daha sonra bu eserini tercüme ettiğini belirtmek gerekir.

tevehhümde şeriata muhalefet etmeye cür'et eden kimse siyasette hudûd-ı İlâhîden, envâ'-i zulmu bid'ate hurûc etmiş olur."²⁸²

Ali Suâvi'nin bu kitabı yazmasının bir diğer sebebi de Batı'nın İslam'a yönelik olumsuz algısını değiştirmektir. Zaten risalenin, Kanunlaştırma hareketlerinin hızlandığı bir dönemde (1868) yazılması da bu düşünceye uygun düşmektedir. Ali Suâvi'nin Avrupalılara fikhın zaman ve mekâna göre esnekliğini anlatma çabası önemlidir.²⁸³ Aynı zamanda Ali Suâvi bu risalede, tarihlerindeki vahşet ve cehaleti Avrupalıların yüzlerine vurmaktadır. "Avrupa cahilleri" dediği kişilere karşı Ali Suâvi, Tunuslu Hayrettin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik eserinden iktibas ile cevap vermektedir.²⁸⁴

Ali Suâvi, fikhın ve usûl-i fikhın tanımlarını yaptıktan sonra çözümsüz kalan konu olamayacağını söyleyerek, Avrupa'nın sosyo-ekonomik düzeyinin fıkıh ile yakalanabileceğini öne sürerek ictihâdi faaliyetlerin önemini ve usûl-i fıkıhtan maksadının, kendisinden cüz'iyâtın istinbât edildiği kavâid-i külliyye olduğunu vurgular.²⁸⁵

Ali Suâvi, kavâid-i külliyye ve usûl-i fikhı bir nev'i eşitlemeye çalışır. Bu durumda Suâvi'nin geleneğe göre farklı bir yerde olduğunu söyleyebiliriz. Suâvi, eserine İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir adlı kitabının ilk bölümünde yer alan altı adet külli kaideden biri olan örfle ilgili "*el-âdetü muhakkemetün*" maddesini almıştır. Esasen buradan Suâvi'nin külli kaideleri örften ibaret gördüğü ve örfe atfettiği önem dolayısıyla da örfü usûl-i fikhın merkezine oturttuğu kanısına varılabilir.²⁸⁶ Bu noktada dikkat çeken husus Suâvi'nin, klasik eserlerde usûl-i fikh çerçevesinde ele alınan örf çeşitleri, örfün muteber olması ve üzerine hüküm bina edilebilmesi için gerekli olan kayıt ve şartlar gibi konuları ele almamış olmasıdır.²⁸⁷ Suâvi'nin, örfü ön plana çıkarmak suretiyle yaşanan çağın şartları gözetilerek fetva verilebilmesini kolaylaştırmayı amaçladığı ve bu noktada

²⁸² Ali Suâvi, "Arabî İbâre (Usûlü'l-Fikh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime), *The Mukhbir*", nr.40, 4 Rabiulevvel 1285 (25 Haziran 1868), s.1.

²⁸³ Sami Erdem, "Ali Suavi'nin Usûl-i Fikh'a Dair Bir Risalesi: 'Arabî İbâre Usûlü'l-Fikh Nâm Risalenin Tercümesi'", *Divan* (1998/2): 283-285; Abdullah Uçman, "Ali Suâvi", *DİA*, c.2, s.445-448.

²⁸⁴ Ali Suâvi, "Arabî İbâre (Usûlü'l-Fikh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime)", *The Mukhbir*, nr.40, 4 Rabiulevvel 1285 (25 Haziran 1868), s.1-2.

²⁸⁵ Ali Suâvi, "Arabî İbâre (Usûlü'l-Fikh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime)", *The Mukhbir*, nr.40, s.2; Ali Suâvi, *The Mukhbir*, nr. 41, 11 Rabiulevvel 1285 (2 Temmuz 1868), s.1-2; Sare Gülle Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.122.

²⁸⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DİA*, c.34, s.87-90.

²⁸⁷ Sami Erdem, "Arabî İbâre Usûlü'l-Fikh Nâm Risalenin Tercümesi", s.285-286.

Ali Suâvi ile Ziya Gökalp'in usûl görüşündeki benzerliğin, örf konusunda yoğunlaştığı söylenebilir.²⁸⁸

Ali Suâvi, “Edebiyye Üzere Bina Kılınan Ahkâmı Reddedelim” şeklinde yeni bir başlık altında tartışmasına devam eder. Teklifini Cürcâni'nin, Metâli' Hâşiyesi'nde mantıkla ilgili bir konuda geçen şu cümlesiyle delillendirir: “Ulûmun hüccet-u sened-u beyân cihetleriyle en ziyade zaîf-u ehveni, ulûm-i Arabiyyedir ve ulûm-i Arabiyye üzere binâ kılınan ulûmdur.” Suâvi, fikhın da aynı şekilde olduğunu düşünmektedir: “Demek ki, bizim ilm-i fikh en zaîf ilimdir, zira usûl-i fıkha mebnidir. Usûl-i fikhın mebnâ-yı â'zamı ise, ulûm-i Arabiyyedir.” Bu sebepten fıkıhta çok ihtilafın meydana geldiğini söyler. Hanefî ve Şafiilerin abdestteki tertîbin farz olup olmamasını, âyetteki “fâ” ve “vav” harflerine binâ etmelerini örnek verir. O, ahkâm-ı dünyeviyyede dahi istidlâlin Arapça dil kuralları üzerine yapılmış, hatta dünyevî muâmelelerin fıkıh kitaplarına sokulmuş olmasını tenkid etmektedir. Suâvi, kendi zamanına kadar dünyevî muâmeleler ile uhrevî muâmelelerin kitaplarda ayrılmamış olmasına hayıflanarak, ayrılıysaydı coğrafya, tedbir-i servet ve ahlâk konularından siyaset ilminin çıkarılıp memleketin idaresinde istifade edilmiş olacağını söyler.²⁸⁹ Ali Suâvi'ye göre:

Kur'ân bize meselâ mülkte adalet ediniz, insaf ediniz, ihkâk ediniz deyu emrediyor. İşte bu miktardır bu. Yoksa bize memleketi şöyle vilâyetlere, sancaklara, kazalara taksîm ediniz, şöyle şöyle 228 bend üzere idare nizamnâmesi yapınız ve şu kadar bendlerle zabtiye kânûnu yapınız, demez ve hakeza, vakt-ü hâle ve memleketin coğrafyasına mutâbık tafsîlât vermez ya! Hâlbuki bir mülkü idare ve zabt-u rapt için nizâm ve kânûn lâzım gelmez mi? Hulâsâ fıkıhtaki ibâdeti, muâmelât-ı dünyeviyyeden ayırıp, dünyaya müteallik umûru başkaca ve müstakillen tedvîn etmeli ve bu müstakillen müdevven ilmin mebnâsı edebîyye ve kavâid-i Arabîye olmayıp her ilmin mebnâ-yı sahihine bina olunmalı. Meselâ ilm-i siyaset, işte akl-u tecrübe gösteriyor ki mebâdisi üçtür: 1. Coğrafya, 2. Tedbîr-i servet, 3. Ahlâk. Şu üç ilmin kazâyâsı ictima' ettiğinde cemaât-i mütemeddeninin nizam-ı siyasîyye neticesi tebeyyün eder ki, ilm-i siyâset dedikleri budur. İşte bu bunlardan çıkar. Yoksa Ebû Yusuf'un ibâresindeki bir “fa” edatından çıkmaz. Böyledir bu.²⁹⁰

²⁸⁸ Mehmet Âkif Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, c.13, s.69.

²⁸⁹ Ali Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr.17, s.1028-1030; Daha geniş bilgi için bkz. Sare Güllü Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.125.

²⁹⁰ Ali Suâvi, “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1047-1048.

Ali Suâvi'nin bu iktibasta ifade ettiği teklif şöyledir: Hükümleri dinî ve dünyevî olarak ikili tasnife tabii tutmadan, “İslâm ahkâmını, eski âlimlerin yaptığı gibi, ‘İllî (aklî bir illete dayanan) ve Taabbûdî’ veya ‘Makulu’l-Ma’nâ ve Gayr-ı Mâkuli’l-Ma’nâ’ diye iki kısma ayırıp, usûl-i fıkıh açısından birine bir metod diğerine başka bir metod tatbik etmektir.”²⁹¹ Ali Suâvi, fıkıhın ibadetlerle ilgili hükümlerinin, nassların lafzî anlam ve delaletlerinden istinbat edildiğini kabul etmekle birlikte; muamelatla ilgili hükümlerin farklı bir yöntemle ele alınması gerektiğini belirtir ve sunduğu öneri, bu tür meselelerin aklî illetlerinin bulunmasının yanında zamanın örf ve âdetlerinin gözetilerek hükme bağlanmasıdır.²⁹²

Ali Suâvi, Duruvâ²⁹³: İlm-i Usûl-i Hukuk²⁹⁴ başlıklı makalesinde, Batı hukukunun temeli sayılan “tabii hukuk” nazariyesini izah ederek, Müslümanların usûlünün arasında fark olmadığını ispatlamaya çalışır. Ali Suâvi’ye göre, hukukta asıl olan beşerî hukuktur (hukuk-ı zâtıyye, hukuk-ı tabiiyye) ki; hayat, ihtiyâr ve temellük salâhiyetlerini kapsamaktadır. İnsanın var olmasıyla kazandığı bu haklar, her zaman ve mekânda sabittir, değişmez. Aynı zamanda yöneticilerin yetkilerini sınırlandıran bu temel esaslara, kimileri müsâvâtı da eklemiştir. İlâhî dinler, bu hakların korunmasını sağlayan en önemli kanunlardır.²⁹⁵

Ali Suâvi tabii hukuk üzerine hüsün ve kubuh nazariyesinden istifade edilerek toplumsal ilişkilerin tanzim edilmesi gerektiğini söyler. Fakat şeriatın rolünü özellikle zikreder. Hüsün-kubuh tartışmasında da salt akılcı olmadığı şu cümlelerinden anlaşılır: “Münâsebat-ı ictimâiyyeyi tanzim ne ile olur? Şer‘ ve kânun ile. Şer‘ ve kânun ne gibi? Usûl-i siyâset, nizâmu’l-ümem, ahkâm-ı cinâyât, ahkâm-ı ticâret ve diğer ki, bunları hukuk-ı mevzu‘a tesmiye etmişler.”²⁹⁶ Ali Suâvi, burada tabii hukuk-pozitif hukuk ayrımından bahsetmektedir. Ali Suâvi, tabii hukuk ile mevzu hukuk arasında aklî bir

²⁹¹ Mehmet Görmez, “Yarım Fakih Din Yıkar”, (Ali Suâvi’den), *İslâmiyât*, sayı:1, (Ankara): 1998, s.91.

²⁹² Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, *İslâmî İlimler Dergisi* III/1 (2008): 158-159; Sare Güllü Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fıkıhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.127.

²⁹³ Duruvâ kelimesi aslı Latince olup “müstakîm ve mutâbık-ı kâide” demektir. Bu isimle Fransızca’da bir ilim tedvin edilmiştir. Duruvâ, hukûkun elde edildiği usûl ilmidir.

²⁹⁴ Ali Suâvi, “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1065-1081.

²⁹⁵ Ali Suâvi, “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1065-1067

²⁹⁶ Ali Suâvi, “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr.18, s.1067-1069.

bağlantı olduğunu söyler. O, “İlm-i usûlî’l-hukukun temeli, kânun-ı hikmet-i ilmiyyedir, yani hüsün ve kubuktur. Avrupalılara göre, hüküm çıkarma usûlü olan hüsün ve kubuh aklî iken, bizde hüsün ve kubuh şer’îdir” der. Ali Suâvi, aralarında zannedildiği kadar fark olmadığını söyleyerek ispatı için mezheplerin hüsün-kubuh tanım ve tartışmalarına yer verir.²⁹⁷

Ali Suâvi bazı şeylerin kendisinde iyiliğin mevcut olduğu ve akıl ile bilinebileceği fakat diğer bazı şeylerin iyiliğinin ve kötülüğünün akıl ile bilinemeyeceği görüşündedir. Örnek olarak namaz rekâtlarını verir. Namazın rekâtları Şâri’ tarafından emredilir, akıl idrâk edemez. Diğer yönden şeriatın güzel bulduğu birçok ahkâm-ı adliyye hüsn-ü akıl ile de bilinebilir. Ali Suâvi’ye göre ilk iki manada Avrupalıların ilm-i usûlî’l-hukûku ile usûl-i İslâmiyye cem’ edilebilir. Çünkü ikisinde de hüsün ve kubuh aklîdir. Üçüncü manada dahi, Hanefilerin çoğunluğu ve Mu’tezile’nin görüşleri ile Avrupalıların görüşü arasında pek fark yoktur. Fark şuradadır ki, usûl-i hukukta hüsün ve kubuh aklîdir ama sadece akıl ile yetinilmez, mevzu hukuktan da yardım alınır ki, bunlar; şer’iyyât, nakliyyât ve â’dât ahkâmıdır. Ali Suâvi, Hanefî fıkhrındaki rey ve istihsanı da hüsün ve kubuhun aklî olabileceğine delil gösterir ve rey ve istihsan ile ilgili âyet ve hadisleri zikreder. Ali Suâvi, Avrupalıların usûlü ile istihsan arasında benzerlik olduğunu düşünür. Ona göre, mevzu hukukun kaynağı beyyine değildir, müsellemlâttır ve bu yönüyle istihsâna benzemektedir. Yine ilm-i usûlî’l-hukukta, meşhûrât ve müsellemlâttan oluşan cedel, maznûnât ve makbûlâttan oluşan hitâbiyye de kullanılır. Medeniyet düzeni için bunların hepsinden istifade edilmektedir.²⁹⁸

2.4. Toplumsal Vicdan: Örf

Sözlükte örfün “iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan, peş peşe gelen”; “iyilik, ihsan, cömertlik, atıyye, deniz dalgası, dağın doruğu, tevâli” gibi²⁹⁹ manaları vardır. Ayrıca örf ile aynı kökten türemiş olan maruf kavramı, Kur’ân’da sıkça “meşrû surette, iyilikle ve

²⁹⁷ Sare Güllü Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.128-129.

²⁹⁸ Ali Suâvi, “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1070-1080; Sare Güllü Dağlıoğlu, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.129-130.

²⁹⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.87; İbn Manzûr, “arf”, *Lisânü’l-‘Arab*, c.2, s.236-243; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I-IV, İstanbul, 1305, c.III, s.674.

güzellikle”; nadiren “örfe göre veya şer’in ve aklın iyi gördüğü gibi” manalarda olmak üzere otuz dokuz yerde geçmektedir. Fakihler, örfün istinbat kaynaklarından sayılması için “şer’i delillere ve İslam hukukunun temel prensiplerine” ters düşmemesi kaydını koymuşlardır. Fukahaya göre âdet ve örf, şâyet nass yok ise ancak söz konusu edilebilen ve dahi nasslara aykırı olmayandır. Zaten Hz. Peygamber’in uygulamalarında da böyledir. İbrahim Kâfi Dönmez’e göre; “İlk dönem eserleri dahil olmak üzere fıkıh literatürüne genel bakış yapıldığında İslam’ın ilkelerine ve nasslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin mevcut olduğu durumlarda fıkhi sonucun belirlenmesinde bunun önemli bir etkiye sahip olduğu açık bir biçimde görülür. Fakat örfün kavramsal çerçevesini, şer’i deliller arasındaki yerini belirlemek için bir çaba harcandığına rastlanmaz.”³⁰⁰

Örf, İctimâi usûl-i fıkıh teorisi çerçevesinde yoğun olarak ele alınan bir konudur. Bu bağlamda Ziya Gökalp, Halim Sabit ve Mustafa Şeref’in savunmasına karşılık İzmirli İsmail Hakkı’nın eleştirdiği örf eksenli İctimâ-i usûl-i fıkıh teziyle ilgili görüşler bilhassa *örf-fıkhî hüküm ilişkisi* yönüyle önemlidir.

Ziya Gökalp, İslam Mecmuası’nda “*Örf Nedir? -İctimâi Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle-*”³⁰¹ başlıklı makalesiyle, ortaya attığı *İctimâi usûl-i fıkıh* teorisinin bel kemiği diyebileceğimiz örf kavramını klasik formunun dışında ele alarak örf kavramına dair yeni bir açılım getirirken; örfün ne olduğuna ilişkin sosyolojik tanımlamalar haricinde örfün içeriğine, çeşitlerine, tezâhür şekillerine, değişimine ilişkin açıklamalara ve fıkıh literatürü içinde örfle alakalı bilgilere yer vermemiştir. Örfü tarif ederken evvela “örfün ne olduğunu anlamak için ne olmadığını açıklamak” gerektiğine vurgu yaparak ters mantık yürütme yolunu seçmiştir.

Gökalp, “*Örf Nedir?*” adlı makalesine örf ve âdet mefhumlarını açıklayarak başlamaktadır: “Örf ile âdet birbirinden farklı kavramlardır, bazı adetler örfdür, bazı örfler adettir. Fakat her örf âdet olmadığı gibi her âdet de örf değildir. Âdet seleften kalma bir ictimâî kaide/kuraldır; atalardan “*ictimâî veraset yani terbiye tarikiyle*” intikal etmiştir ki yeni ortaya çıkmış bir ictimâî kaide âdet değil “*bid'at*”tır.”

³⁰⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.88-90.

³⁰¹ Ziya Gökalp, *Örf Nedir? -İctimâi Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle*, *İM*, I/10, s.290-295.

Her âdet örf değildir. Çünkü âdetlerin her asır için nâsça makbul olanı da var, merdûd olanı da var. Merdûd olan âdetler geçmiş batınlarda makbul olduğu içindir ki terbiye tarikiyle intikal şerefine mazhar olur; yoksa hiç olmazsa vaktiyle, nâsın kabul ve tahsînine nâil olmayan bir hareket, terbiye tarikiyle intikal edemeyeceğinden âdet kıymetini iktisab edemez. Geçmiş batınlarda nâsça makbul olan bir kâide yeni batında merdûd olabilir. O halde makbul âdetler gibi merdûd âdetlerin de mevcut olması tabîi olur. Âdetin makbulü ve merdûdu olduğu halde örfün merdûdu olmaz. Örf nâsça makbul olan kâidelerden ibârettir. O halde makbul âdetler örfde dahil olduğu halde, merdûd âdetler örfün haricinde kalır. Örf “nâsça makbul ve merdûd olan kâideleri temyîz ve takdîr etmek melekesi” demektir. Bu melekenin makbul gördüğü kâidelere “ma‘rûf”, merdûd gördüğü kâidelere “münker” denilir ki birincisi nâsın tahsîn, ikincisi takbîh ettiği kâideler manâsınadır. O halde örf hem “kâideler”e hem de “vicdan”a alem olmuş olur.³⁰²

Örf ve örfün içine giren adetler evvela nassa uygun olan akabinde/beraberinde insanlar tarafından oluşturulan/kabul gören kurallardır. Reddedilenler ise bu dairenin dışındadır. Yani dairenin içinde olmak için toplumun kabulü şarttır. Gökalp, kabul gören kaideleri maruf, reddedilenleri ise münker diye isimlendirmiş; marufun iyi münkerin kötü/çirkin görüldüğünü belirtmiştir.³⁰³ *O halde örfü, ictimâî imanla inanılan ve ictimâî aşk ile sevilen kaidelerde aramak iktiza eder.*³⁰⁴

Gökalp'in örfle bağlı teorisinin temelinde bulunan “ictimâî kâide ve ictimâî vicdan” mefhumları, kişileri ve toplumları aşan bir nosyona sahiptir: “Cemaat, fertlerin adedi bir yekûnu değil, ferdi ruhların imtizâcından husûle gelmiş -nev'i şahsına münhasır- hususi bir şe'niyettir. Bu şe'niyetin de kendine mahsus bir tabiatı var ki hayâtı tabiata benzemez (...) O halde fertlerin haricinde bulunan bu yeni rûhiyetin tasavvurları, hükümleri ve bu hükümleri mutazammın olan kâideleri de fertlerin hâricinde olmak lâzım gelir.”³⁰⁵

Bu tasvir de yine Gökalp'in sıkı sıkı savunduğu sosyoloji anlayışının etkilerini ihtiva eden ve toplum vicdanı diye nitelendirdiği bir tür organik varlığa işaret etmektedir: “Cemaat vicdanı, teklif ettiği mefkurevi kaidelerden oluşan örf vasıtasıyla fertleri “ictimâî illiyyin”e yükseltmek için çalışır, ancak fertler “kademleri behimiyette olduğu için “hayat-ı sâfilin'den tamamıyla yükselemezler, ictimâî illiyyine ancak nazarları yetişebilir.”³⁰⁶

³⁰² Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.290.

³⁰³ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, s.28

³⁰⁴ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.295.

³⁰⁵ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.292.

³⁰⁶ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.294.

Halim Sabit'in makalelerinde örf ile ilgili görüşlerini geniş olarak fıkıh müktesebatı çerçevesinde serdettiği söylenebilir. Halim Sabit, İctimâi usûl-i fıkıhın omurgası olan örfe dair, hareket içerisinde daha çok fikir beyan etmiştir. Bu bağlamda örf çerçevesindeki yazılarının içerik ve üslûp bakımından ve kullandığı ifadeler, kaynaklar, terminoloji vb. açılardan değerlendirildiğinde, hareketin fıkhi düşüncesini ve örfle ilgili alt başlıklarını teorik olarak onun şekillendirdiğini³⁰⁷ söylemek mümkündür.

Halim Sabit aynen Gökalp gibi örfü, ictimâi vicdan olarak görür ve örfün idamesinin ümmetin sorumluluğuna bırakıldığını iddia eder. Nass ile örfe aynı değerin verildiğini belirterek, muamelat hususundaki fiillere ait hükümlerin ahkâm-ı şer'iyye (şer'i hükümler) adıyla İslam hukukunu/fıkıhı oluşturduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam hukukunun/fıkıhın bazı hükümler açısından nassa, diğer bazı hükümler açısından da örfe dayandığının altını çizmektedir.³⁰⁸

Gökalp örfü, nasstan sonra gelen ikinci kaynak seviyesinde görerek³⁰⁹ belki de nassın katılığını, toplumsal hayatın değişimine uygun olacak şekilde örf kavramıyla esnetmekte ve bir sentez inşa etmeye çalışmaktadır. H. Ziya Ülken'e göre, Gökalp'in örfe verdiği belirleyicilik ile örf, nass seviyesine yükseltilmektedir. Nassın temelinde de toplum vicdanının hükmü olan "maruf" ve "münker" bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı kamu vicdanının iyi gördüğünü iyi, kötü gördüğünü ise kötü görecektir.³¹⁰

Gökalp'e göre örf dolaylı olarak şeriatın hükmünü tayin etmekte, nass nihai planda hükmünü toplumun kolektif şuurundan almaktadır.³¹¹ Gökalp, örfün nassın yanındaki gücünü, Hanefilerdeki "istihsan" prensibinden hareketle³¹² temellendirmekte gelenek, âdet, an'ane ve teamül gibi şekilleri olan örfün içine fakihlerin icmâsını da koymaktadır.³¹³ Örf, nassın kabul ettiği veya reddettiği şeylerde bir ölçü görevi görmektedir; örfün kabul ettikleri nassın dilinde "maruf", reddettikleri "merdud" sayılmakta; örf, hem toplumun ilkelerini hem de toplumsal vicdanı yansıtmaktadır.³¹⁴

³⁰⁷ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, s.166.

³⁰⁸ Halim Sabit, "İctimâi Usûl-i Fıkıh –Gökalp Bey'in Bu Ünvan İle Yazdığı Makale Münasebetiyle-", *İM*, S.5, s.145.

³⁰⁹ Ziya Gökalp, "İctimâi Usûl-i Fıkıh", *İM*, 1/3, s.84.

³¹⁰ H. Ziya Ülken, *Seçme Eserler – I Ziya Gökalp*, s.36-37.

³¹¹ Ziya Gökalp, "Dine Doğru", *Küçük Mecmua* 1/5, s.5-6.

³¹² Ziya Gökalp "İctimâi Usûl-i Fıkıh", *İM*, 1/3, s.85-86

³¹³ Ziya Gökalp "İctimâi Usûl-i Fıkıh", s.86.

³¹⁴ Ziya Gökalp, "Örf Nedir?", *İM*, 1/10, s.290.

Toplumsal vicdana mal olmuş örfü, toplumsal kabulü sağlayamamış âdetlerden ve yapay olarak konulmuş kaidelerden ayıran Gökalp, neredeyse bütün toplumsal tasavvurları örf kavramıyla karşılamaktadır.³¹⁵

Gökalp, “sünnetullah” kavramını ulemânın genelde fiziksel dünyaya ait bir durum olarak göstermelerini toplumsal değişmelere teşmil ederek örfü “âdetullah” konumuna çıkararak adeta kutsallaştırmakta ve fiziksel evrendeki determinizmin toplum hayatında da yürürlükte olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu yasaya göre toplumların âdetleri, vicdanî, ahlakî, hukukî ve siyasî gelenekleri ve efkâr-ı umûmiyeleri, ferdin iradesine hâkimdir. Buradan hareketle Gökalp, “O halde örf de nass gibi hakikî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecâzî bir i‘tibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı?”³¹⁶ sorusuyla örfü bir kutsiyet atfederek onu ferdin iradesinin üzerine çıkarmakta, “*İmam Ebu Yusuf Hazretleri, ‘nass örften mütevellid ise i‘tibar örfedir.’ diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata ta‘alluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid denilemez mi?*”³¹⁷ diye sorarak da görüşlerine dair bir kapı aralamaya çalışmaktadır. Diğer yandan Mehmet Emin Erişirgil’e göre, Gökalp’in örfü dair yaptığı bu açıklamalar ile örfün ferdin iradesini aşan ilkeleri, ferdi ceza ve ödül sistemi içinde kurallarını uymaya mecbur edecek, fert, örften kaynaklanan bir kurala ya sevdiğinden ya da toplumsal cezadan korktuğundan dolayı uyacaktır.³¹⁸

2.4.1. Örfün İctimâî/Değişken Yönü

Bazı sosyal normlar gibi hukuk çerçevesine girebilen örfler de hukukun kaynaklarındandır. Bu bağlamda örfün ictimâî/sosyal yönü, tartışılan konular arasına girmektedir. İbrahim Kâfi Dönmez’e göre “Örf ve âdetin hukuktaki yeri, mahkemelerin gelişmesi ve kodifikasyon hareketleriyle birlikte zayıflamaya başlamıştır. Lakin yazılı hukuk sistemlerinde örf ve âdetin rolü daha az olmakla birlikte bunlarda da kanun

³¹⁵ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, s.292.

³¹⁶ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.87.

³¹⁷ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İM*, 1/10, s.293.

³¹⁸ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), s.144.

boşluklarının doldurulması başta olmak üzere yazılı hukukun teyidi ve irade beyanlarının yorumu gibi rolleri daima varlığını korumaktadır.”³¹⁹

İlahi kaynaklı olan İslam hukukunda nasları anlama ve yorumlama yönüyle akla ihtiyacın olması, esasında İslam hukukunun insanî yönünü göstermektedir. İşte tam bu noktada ictimâî faktör devreye girmektedir. İctimâî faktör, fıkha genel itibariyle örf ile girmiştir. Nitekim örfün, “sosyal norm” ve hukukun, “sosyal yaşam formu” addedilmesinden dolayı ikisi arasında iki yönlü/karşılıklı bir ilişkiden bahsedilebilir. Sosyal koşullar zaman zaman olağan dışı durumlar neticesinde değişme gösterebilir ki bu değişim ile birlikte birtakım ilkelere yaklaşımda bazı görüş farklılıkları oluşabilir. Olağan dışı koşullardan kasıt, yaşamın normalin dışında akmasıdır. Bu akış yeni şartları, ihtiyaçları ve çözülecek yeni problemleri ortaya çıkarmaktadır. İşte bu sosyal problematik, fıkıh/hukuk alanında da kendini göstermektedir. Bu bağlamda denilebilir ki örfe bağlı olan hükümlerin zaman/mekân/şartlar ile değişmesi tabiidir.³²⁰ Buna göre ezmanın tegayyürü ile tegayyür eden ahkam, örf ve âdet üzerine mebni bulunan ahkamdır. Dolayısıyla örfe dayanan hükümler, âdetle birlikte değişir. Onun butlanıyla hükümler de bâtıl olur.³²¹

Konunun başında ifade edildiği üzere örfün konumu, diğer kaynaklardan daha fazla tartışılmıştır. Zaten örfün, yaşanan zamana, coğrafyaya ve koşullara göre şekillenmesinden dolayı süreklilik/istikrar/adalet gibi hukukun muhkem kaynaklarından sayılmaması pek yadırganmamıştır. Sonuçta örf, müstakil bir kaynak olmaktan ziyade, “teori ile pratik arasında hakkaniyeti ve uygulanabilirliği sağlamada yardımcı bir kaynak” şeklinde görülmüştür.³²² Bu noktada İbn Abidin (ö.1836) örf nazariyesinin gelişimine katkı sunmuş; özel örfün özel, genel örfün genel kural olarak kabul

³¹⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.87.

³²⁰ Ahmet Ziya Efendi, *Kavaid-i Külliyye Şerhi*, trc. A. Osman Koçkuzu, (Konya: 1996), s.75; Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkam*, c.I, s.101.

³²¹ Karâfi, *el-Furûk*, (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1347), c.I, s.176.

³²² “Örfün kaynak değeri ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. A. Cüneyt Köksal- İ. Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu”, *MÜİFD*, S.4, (1986), s.44-45.

Örneğin Debusi'ye (ö.1039) göre, “Ahkâmın değişmesi konusunda örfün en önemli fonksiyonu, nassların örfle talili konusunda kendini göstermektedir ki bu konu Ebu Yusuf'un icthadı ile temellendirilmektedir. Ebu Yusuf'a göre ribevi malların keylilik ve veznilik vasıflarını belirten nas, o dönemin örfü üzerine kurulmuştur.” Debusi, *Te'sisu'n-Nazar*, s.77; İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, c.4, s.251- 252.

edilebileceğini savunmuştur.³²³ İbn Abidin’e göre örfe bağlı bazı hükümler zaman içerisinde örfün değişmesi ve birtakım zaruretlerin doğması gibi bazı amiller hasebiyle değişebilir. Zira değişmeden aynen kalsalardı insanlar sıkıntıya düşerdi ve “kolaylaştırma”,³²⁴ “zarar³²⁵/fesadı yok etme”³²⁶ gibi kavâid-i külliyyenin hem bireysel hem toplumsal yaşamı rahatlatarak prensipleri gözardı edilirdi. Bu noktada İbni Abidin; “Sonraki fukaha (müteahhirin) birçok konularda önceki fukahanın (mütekaddimin) hüküm ve görüşlerine muhalefet ederek, kendi zamanlarının hal ve örfüne göre hüküm vermişlerdir. Eğer önceki fukaha daha sonra yaşamış olsaydı onlar da bunlar gibi hüküm verirlerdi.”³²⁷ demiştir.

Ancak şu noktaya dikkat etmekte fayda vardır; hükümlerdeki teğayyür ya da tağyirden kasıt, asla nasların değiştirilmesi değildir. Bilakis yapılan şey “tefsir, te’vil ve ictihâd gibi hukukî izah” nev’inden gayretlerdir. Nassların değişmezliğine karşın muamelata has hükümlerin değişebilirliğinde illetler devreye girer ki bu illetler akılla idrak edilebilir ve hükme akılcı bir formda maslahat, gereksinim, örf gibi sabite olmayan amillerle tesir eder.³²⁸ Hülâsa, değişen naslar değil nasların uygulanma/tatbik şeklidir.

En nihâyet, Kitap ve sünnetteki düzenlemelerin statik/sınırlı olmasına rağmen insan ve toplum yaşamının dinamik/değişen/dönüşen formda olmasından dolayı yaşanan sosyal gerçeklikle uyumlu fikhî çözümler üretmenin gerekliliği realitesinden hareketle örfe fazlaca atıflar yapılmış olsa da kaynaklar hiyerarşisinde örf, muhkem bir konuma çıkamamıştır.³²⁹

³²³ Ayhan Hira, “İbn Âbidin’in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmi’lmüftî ve Neşru’l-Arf Fî Binâi Ba’di’l-Ahkâmi Ale’l-Urf Adlı Risaleleri Bağlamında),” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), s.373.

³²⁴ Bakara 2/185; Buhari, İlim, 12; Edep, 80; ahkam, 22; Müslim, cihad ve siyer, 6, 7, 8.

³²⁵ İbn Mace, ahkam, 17; Ahmed b. Hanbel, c.I, s.313.

³²⁶ Bakara 2/205; Maide 5/33, 64; Kasas 28/77.

³²⁷ İbn Abidin, *Neşru’l-Arf fî Binâi Ba’di’l-Ahkâm ala’l-Örf* (Macmu’atu Resâili İbn Abidîn içinde), İstanbul: Alemlü’l-Kütüp, 1320), c.2, s.125.

³²⁸ Zerkâ, *el-Medhalü’l-Fıkhiyyu’l-Âmm*, (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2004), 2: 922.

³²⁹ *Fikhî meselelerin çözümünde, İslâm’ın inanç ve ahlâk değerleriyle yoğrulmuş toplumun mâruf-münker anlayışına ve mâşerî vicdana Kitap ve sünnette yapılan vurgu göz ardı edilmese de nasslarda örfün müstakil bir delil sayılması yönünde doğrudan bir atıf bulunmadığı, ayrıca İslâm âlimlerinin sorumluluk bağlamında aklın kendi başına fiillerin iyilik ve kötülüğünü (hüsün ve kubuh) idrak edip edemeyeceği ve bu idrake sonuç bağlanıp bağlanamayacağı, özellikle yarar düşüncesine (maslahat) dayalı ictihad konusundaki yaklaşımları dikkate alındığında usulcülerce örfün böyle bir konuma getirilmemesi tabiidir.* Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.92.

Netice olarak örfün fıkhıdaki rolleri ve etkisinin, özellikle intikadî metodun hukukun kültürel sıhhatini kontrol yönünde işletilmesinin İslâm âlimlerinin hukuk tefekküründe tuttuğu yerin fürû eserlerindeki verilere göre değerlendirilmesi, usul açısından yapılacak değerlendirmelerde ise İslâm hukuk metodolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili temel kurgunun örfün re'y, hâcet, zaruret ve maslahat gibi üst kavramlarla ve makâsıd düşüncesiyle irtibatının, dolayısıyla işlevini daha çok istihsan ve istislah metotları aracılığıyla yerine getirdiğinin dikkate alınması gerekir.³³⁰

Yukarıda da açıklandığı üzere halihazırda yaşanan hayat şartları ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar ile teorik kabuller arasında olası uzlaştırmaların/kaynaştırmanın en elverişli araçlarından sayılan örf, bir taraftan belirli sınırlılıkları içermesi, öte taraftan “yeni hukuk normları” oluşturulmasında “esnek bir referans çerçevesi” sunması bakımından da oldukça işlevsel argüman olarak görülmüştür. Nitekim Gökalp'in örf ile ilgili tezleri totalde sosyolojik eksenlidir. Ancak Halim Sabit'in görüşleri, Gökalp'e nisbeten “fıkıh terminolojisi ve kaynakları” etrafında şekillenmiştir.³³¹

Belirtmek gerekir ki Gökalp, usûl teorisinin merkezine oturttuğu örf kavramını tanımlarken, ictimâiyatı/toplumsal bünyeyi de tanımlamıştır. Toplumsal yapının sadece bireylerin toplamı değil, mezkûr yekûnden mütevellid ve kendine has bir realiteden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Toplumlardaki mer'i/yürürlükteki/yaşayan hukukun, fıkıhın aslında örfün sonucu olarak ortaya çıktığını savunmuştur.³³²

Örf-kurallar-toplum üçgeninde Gökalp, örfün ictimâiyata bakan yönünü açıklarken fıkıhın kaynaklarından ikisini düalist formda ifadelendirmektedir: “Nas-örf”, “vahiy-ictimâiyat”, “semavi-ictimâî”, “ilahi-ictimâî”, “nakli-ictimâî”. Binaenaleyh fıkıh bir yönüyle nassa bir yönüyle ictimâiyata taalluk etmektedir. Nassî alan, değişime komple kapalıyken; ictimâî alan, değişime belli kriterler dahilinde açıktır. Gökalp, işte bu değişime kapalı alanın (şeriatın/sabitelerin) korunması ve idâmesi için değişken/devingen alan olan ictimâiyatın akıp giden hayatla uyumlu olması gerektiğini düşünmektedir:

³³⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.92.

³³¹ Abdülkadir Şener, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları”, s.246; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, s.166.

³³² Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, s.22-29.

Fıkıhın vahye dayanan naklî/semavî kısmına ilişkin esaslar mutlak ve gayri mütehavvildir. Bu kısım bir te'sis-i ilâhi olduğu için esasen kemâl-i mutlak halinde olduğundan, (...) terakki ve tekâmülden münezzehtir. Dinin esâsâtını, sâir ictimâî müesseseler gibi tekâmül kânûnuna tâbi' telakki etmek doğru olamaz. Çünkü din, tenzihkâr bir imanla inanıldığı zaman dindir. Mutlak ve lâ-yetegayyer olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar.³³³ İctimâî şer'i'at ise ictimâî hayat gibi dâlmî bir sayrûret (devenir) halindedir. O halde fıkıhın bu kısmı İslâm ümmetinin ictimâî tekâmülüne tebe'an tekâmül etmeğe yalnız müsta'id değil, aynı zamanda mecbûrdur da. Fıkıhın nusûsa istinad eden esâsâtı kıyamete kadar sabit ve lâ-yetegayyerdir, fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâ'ına müstenid olan ictimâî tatbikâtı her asrın icâbât-ı hayâtiyesine intibak zarûretindedir." "Fıkıhın ictimâî umdelerine gelince, bunlar ictimâî şekillerin ve bünyelerin istihâlelerine tâbi'dir, binaenaleyh bunlarla beraber değişebilir. Her örf mutlaka bir ictimâî enmüzecin örfüdür, Bir enmüzec için ma'rûfâtan olan bir kâide diğeri için münkerâtan olabilir. Tarih ve kavmiyât kitaplarına göz gezdirilince âdetlerin, teâmüllerin, isti'mallerin zaman zaman, cemaat cemaat değiştiği görülür.³³⁴

Gökalp'e göre her toplumun hukukunun temelinde, o toplumun örfü olduğundan dolayı, İslam toplumlarının zaman içerisinde çeşitlenmesi ve büyümesiyle hem sosyal yapıda hem de örf ve âdetlerde köklü değişme ve gelişmeler meydana gelmiştir. Kitap ve sünnetle çözülemeyen sorunlar ve giderilemeyen ihtiyaçlar ile karşılaşıldığında örften yararlanma yoluna gidilmiştir. Örneğin İmam Malik, Medine toplumunun örfünü kâide kabul etmiş ve uygulamıştır.³³⁵ Aynı şekilde Ebu Hanife de örfün "bağımsız bir hukuk kaynağı" olduğunu düşünmüş ve istihsanı kıyasa tercih etmiştir.³³⁶

Gökalp'in görüşleri örfle alakalı olarak tahlil edildiğinde hüsün-kubuhtan yola çıktığını görmek mümkündür:

Şer', amellerin hüsün ve kubhunu iki mi'yâra müracaatla takdîr eder. Bu mi'yârlardan birincisi "nas" ikincisi "örf" dür. Nas, Kitâb ve Sünnet'teki delillerdir. Örf ise, cemaatin amelî sîret ve maîşetinde tecellî eden vicdânıdır. Amellere hüsün ve kubhu nâtık olmak üzere nisbet olunan hükümleri nassa göre; "vâcib" ile "haram"dan, örfe göre "ma'rûf" ile "münker"den ibârettir. "Mübah" ise ne "vâcib", ne "haram",³³⁷ ne "ma'rûf", ne "münker" olmayan amellerin sıfatıdır. Mâmafih örfün

³³³ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyat", *İM*, 1/2, s.42-43.

³³⁴ Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyyat", *İM*, 1/2, s.43-44.

³³⁵ M. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, ty), s.415-416.

³³⁶ Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.226-238.

³³⁷ Mendûb ile mekrûh, vâcib ile haramın dereceleridir.

vazifesi yalnız bir suretle ma'rûf ile münkeri temyîzden ibâret değildir. (Mâ raâhü'l-müminûne hasenen fe-hüve indellâhi el-hasen) hadis-i şerîfi ve “örf ile amel nass ile amel gibidir” kâide-i fıkhiyesi mantûkunca örf, lede'l-iktizâ nassın da yerini tutar. Mendûb ile mekrûh, vâcib ile haramın dereceleridir. Fıkıhın umdelerine gelince bunlar şekillerin ve bünyelerin istihâlelerine tâbidir; binâenaleyh bunlarla beraber değişebilir. Her örf, mutlaka bir enmûzecin örfüdür. Bir enmûzec için ma'rûfâtından olan bir kâide, değeri için münkerâtından olabilir. Tarih ve kavmiyât kitaplarına göz gezdirenlerce âdetlerin, teâmüllerin, isti'mallerin zaman zaman, cemaat cemaat değiştiği görülür.³³⁸

Gökalp, örfün zamandan zamana ve toplumdan topluma değişiklik gösterebilme özelliğinden hareketle oluşturulan hüsün-kubuh tanımlamalarının, aynı şekilde bulunduğu yerden, vakitten ve olan bitenlerden etkilenmesinin bhusus değişikliğin göstermesinin “*Zaten ezmanın tegayyürü ve ahkâmın tegayyürüne cevaz verilmesi de yalnız zamanların tegayyürüyle değil, nisbet olundukları cemaatlerin tehallüfiyle de ahkâmın değişmesi lâzım gelir.*”³³⁹ diyerek, tabii/olağan olduğunu savunmaktadır.

2.4.2. Örfün Nass Gibi Görülmesi

Türkçü münevverlere ve hususen Gökalp'e göre, her toplumun kendi gerçekliğine has olan ve yaşadığı hayatın içinden çıkarılan kurallar, örflerden oluşmaktadır.³⁴⁰ Bu kaideler kitaplara geçmiş değildir, toplumun vicdanında hayat bulur ve bizzat toplum tarafından tatbik edilir. Her ne kadar başlardan itibaren aslî kaynak olarak kabul edilmese de süreçte kendini başka türlü kabul ettirmiştir.³⁴¹ Burada Gökalp, örfün kendini kabul ettiriş sürecini açıklarken fıkıh tarihine yaptığı vurgu, örfün değişim noktaları bağlamında önem arz etmektedir.

³³⁸ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, 1/2, s.40-44.

³³⁹ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, 1/2, s.44.

³⁴⁰ Ziya Gökalp üzerine hususi bir incelemenin sahibi olan Heyd, Gökalp'in, İslâmî hukukî ve siyasî kurallardan arındırılmış bir ahlak sistemi olarak değerlendirdiğini ve bunun için de şeri'atın iki kaynağı olarak nass ve örf ayırımına gittiğini ifade etmektedir. (Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, Luzac&Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., London and Beccles 1950, s.85-86.)

³⁴¹ Ziya Gökalp, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.84-85.

İslâm cemaatı hukukî ihtiyaçlarını tatmin içi evvelemirde Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat ediyordu. Bir taraftan da bu cemaat günden güne gâyet serî bir suretle tevessü' etmekte olduğundan ictimâî hayatında ve dolayısıyla örf ve âdetinde amîk tavavvüller husûle geliyordu. Binâenaleyh örfün bî-nihâye ânâtından bazısına bu menbada mâ-bihi't-tatbîk bulamadığı zaman Sünnet ve Hadîs'e müracaat ediyordu. Hatta İmâm-ı Mâlik hazretleri Medîne ahâlisinin ictimâî an'anesini de Sünnet'in halk arsında münteşir bir şekli diyerek mâ-bihi't-tatbîk addediyordu. Örfün pâyansız ihtiyaçları bu menba'larda tatbîk olunamadığı vakit icmâ ve kıyas esaslarına müracaat edildi. Aynı zamanda İmâm-ı Azam hazretleri örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek nâsın ihtiyacına evfak olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibâret olan "istihsan" kâidesini vazetti. İmâm Ebû Yûsuf hazretleri 'nas ile örf teâruz ederse bakılır: Eğer nas örften mütevellid ise örfe itibar edilir' kâidesini kabul etti.³⁴²

Gökalp, Ebu Yusuf'un bu görüşünden hareketle; "İmam Ebû Yusuf Hazretleri Nass örften mütevellid ise itibar örfedir," demektedir; "*Acaba, dünyevî işlere ve ictimâî hayata taalluk eden nassların hemen kâffesi örften mütevellittir, denilemez mi?*" diye sormaktadır.³⁴³ Gökalp bu soruyu sorarak aslında klasik usûle o zamana kadar yöneltilen eleştirilerden farklı olarak ve tamamen örf kavramı etrafında şekillenen muhtevaya/yönteme sahip ve meşruiyet zemini oluşturmaya yönelik bir usûl hedeflemektedir.

Gökalp, fıkıh teorisinde, değişen ve değişmeyen unsurları bir teşbih ile ifade ederek fıkıhın ikinci kaynağı olan ictimâî tanımlamaları yapmaktadır: "*İslam şariatının semavi köklere sahip bir tuba ağacı olduğunu fakat bu ağacın hikmet ve vücudunun dünyevi bir feza ve muhitte yaşamak, ictimâî örflerden hava, hararet ve ı ışık alarak medeni ihtiyaçlarını tatmin etmek olduğunu*",³⁴⁴ "*fıkıhın nassi bir usulünün yanında ictimâî bir usûlü de olduğunu, bu usûlün tesisi vazîfesinin, bu zamanın fakih ve ictimâiyatçılarına ait olduğunu, bu iki zümre birbiri ile yardımlaşmadıkça bu yeni ilmin tesis edilemeyeceğini*" söyleyen Gökalp, yine tekraren altını çizerek örfün değişik şekillerinden bahsetmektedir. Bunlar: "Efkâr-ı umûmiye, adât, teamül isti'mal ve an'anedir. Ayrıca onun nezdinde örf "*ferdi iradelerden müstakil ve onlara hâkim olan*

³⁴² Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İM*, I/3, s.84.

³⁴³ Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İ.M*, I/3, s.87.

³⁴⁴ Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh", *İM*, 1/3, s.85-86.

tabii kanunlara tabi” dir ve “bu kanunları koyan kudretin meşiyet-i ezeliye olması hasebiyle, örfün zımni ve mecazi olarak ilahi bir mahiyeti haizdir.” Ulemânın maddi hadiselerin sebebini sünneti ilahiyeye bağladığını ve toplumların ahlakî-hukukî-siyasî efkârının Allah’ın iradesine bağlı olduğunu “O halde örf de nass gibi hakikî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecazî bir itibarla ilahî bir mahiyeti hâiz olmaz mı?” diye sorarak ibadet konuları dışındaki hükümleri düzenleyen naslar açısından, görüşlerini temellendireceği bir nev’i zemin yoklaması yapmaktadır.³⁴⁵

Gökalp örfü, nass gibi görmüş ve bunu müteaddid defalar yazılarında belirtmiştir: *“Nass, kitap ve sünnetteki delillerdir, örf ise cemâatin ameli sîret ve meşietinde tecelli eden ictimâî vicdandır.”³⁴⁶ “Örf ile amel, nass ile amel gibidir” kâide-i fıkhiyyesi mantıkça örf ledeliktiza nassın da yerini tutar.”³⁴⁷*

Kısaca diyebiliriz ki Gökalp’e göre örf, nass gibi hakikî ve açık bir şekilde olmasa da mecazî bakımdan ilahî mahiyeti haizdir. Onun nezdinde örfün muhtevası, cemaatin ameli, sîret ve maişetlerinde tecelli eden ictimâî vicdandan ibarettir. Toplumsal değişimler, ezeli irade tarafından takdir edilmiş, ferdî iradede bağımsız ve ona hâkim olan kanunlar tarafından belirlenmiştir. İctihâd ise örfe uyum sağlama ihtiyacından doğmuştur.

Kâşif Hamdi Okur’a göre, Ziya Gökalp, örfe dair bu açıklamaları yapmak sûretiyle, toplumsal değişimleri ilahî iradeye bağlayarak, toplumun değişimi karşısında -nassa dayansa bile- hukuku değiştirmeyi meşrû bir zemine oturtmuş oluyordu.³⁴⁸

Nitekim Ebu Yusuf’a dayanarak örfü mecazen de olsa nass gibi görerek “İslam sarîh akılla çelişmez, akla veya örfe uymayan hükümler kabul edilemez, nesh kaidesi daha ilk dönemlerde dinin kaynağı olarak kabul edilmiştir.” gibi öncüllerden hareket etmektedir.³⁴⁹ Hülâsa; Gökalp örf çerçevesinde, sosyolojiye açtığı alanda toplumu önceleyecek formülü oluşturmaya, din ve toplumsal değişim arasında bir sentez inşa etmeye çalışmaktadır.

³⁴⁵ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.87.

³⁴⁶ Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimâiyyat, *İM*, 1/2, s.41.

³⁴⁷ Ziya Gökalp, Fıkıh ve İctimâiyyat, *İM*, 1/2, s.42.

³⁴⁸ Kâşif Hamdi Okur, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar, *TALİD*, c.12, S.23, 2014, s.13.

³⁴⁹ A. İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 158-159.

Son tahlilde, Gökalp'in örf'e verdiği paye sonucu Türkçü münevverler nezdinde örf, mecazen de olsa, nass seviyesinde görülmüştür.

2.4.3. Örf ve Maruf İlişkisi

Halim Sabit, *örf* ve *maruf* ilişkisini detaylı olarak ele almıştır;

“Örf” ile “Ma’ruf” arasında kelime kökü itibariyle bir irtibat, bir münâsebet vardır. Arapçanın ve İslâmî ilimlerin olgunluk kazandığı devirlere ait yazılan lügat, ıstılahat ve tarifat kitaplarında “Örf” kelimesinin şu manalar arasında müşterek olduğu gösterilir: “Cüd, seha, harcanan ve verilen ve aklı olarak iyiliği bilinen şey, tenmik, te’niş, bilmek, biliş, ikrar manasına itiraftan isim, atın yelesi, horozun ibiği, kumluk, kumluğun yüksek sırtı, yüksek yer, bir çeşit hurma ağacı, gaddar olmak, koku, cemaatin vicdanında iyi görülen şey, rıfk, mülâyemet, hayır, âdet, örf-i âm, örf-i hâs, örf-i lisan, örf-i şer’î, örf-i fiilî, örf-i kavli mefhumları gibi.” “Örf: Aklın şehâdeti ve selim tabiatların onu kabul etmesi ile nefislerde istikrar bulan şey.” Ma’ruf: Münkerin mukabilidir. Ma’ruf: Akıl ile idrak olunup şer’in onu güzel bulduğu fiil ve amele ıtlak olunur. Âdet ise, rusuhlu bir melekedden ibarettir ve örfün manasına dâhil olması daha sonradır. Örf kelimesinin müştakları türlü münâsebet ve alâkalarla muhtelif manâlarda kullanılmaktadır. Bu kullanım da her halde zamana bağlıdır. İştirak, zamanın ve ihtiyacın mahsulüdür. Usûlcüler müşterek’i: Türlü kullanımlar ile türlü manâlarda kullanılan bir terimdir, şeklinde tanımlamışlardır. Örf ve müştakları da muhtelif manaların hepsine birden kullanılamaz. İnsanların fikrî gelişim ve olgunlaşmalarının muhtelif safhalarını dillerinde, kullandıkları kelimelerde, verdikleri manalarda bile görmek mümkün olacağından basitten mürekkebe, cüz’îden küllîye, müşahhasan mücerrede, mahsûstan ğayr-i mahsûsa intikal sûretiyle örfün konu olduğu manalar zaman yönü ile muhtelif tabakalara ayrılabilir.”³⁵⁰

Örf ve *maruf* kelimeleri, sözlükte aynı kökten gelirler. Halim Sabit, Akrabül’l Mevarid’den ıktibas ile, örfü “*aklın şehadeti ve selim tabiatların onu kabul etmesi ile nefislerde istikrar bulan şey*” olarak tarif etmiştir. Marufu ise Kamustan ıktisaben münkerin mukabili, münkerin zıddı olarak tanımlamıştır.³⁵¹ “Örf ve müştakları da muhtelif manaların hepsine birden kullanılamaz. İnsanların fikrî gelişim ve olgunlaşmalarının muhtelif safhalarını dillerinde, kullandıkları kelimelerde, verdikleri

³⁵⁰ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf-İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İM*, c.I, S.10 (1330-1332), s. 304-307.

³⁵¹ Reşid b. Abdullah b. Mihail el-Huri el-Lübnani eş-Şertuni, *Akrabü’l-mevarid fi füsahi’l-arabiyye ve ş-evarid*, 2. Baskı, Beyrut/Lübnan 1992, c.1, s.769-770.

manalarda bile görmek mümkün olacağından basitten mürekkebe, cüz’iden küllîye, müşahhasan mücerrede, mahsûstan ğayr-i mahsûsa intikal sûretiyle örfün konu olduğu manalar zaman yönü ile muhtelif tabakalara ayrılabilir.”³⁵²

Bu konuyla alakalı olarak Halim Sabit de Mürselat Sûresi’nin ilk âyetindeki³⁵³ *örf* kelimesini, cemaatin vicdanında iyi görülen şey olarak yorumlamıştır. Aynı şekilde Bakara,³⁵⁴ Âl-i İmrân,³⁵⁵ Nisâ,³⁵⁶ Tevbe,³⁵⁷ Hac,³⁵⁸ Lokmân,³⁵⁹ Ahzâb,³⁶⁰ Nûr,³⁶¹ Muhammed,³⁶² Talâk,³⁶³ A’râf,³⁶⁴ Mümteherine³⁶⁵ sûrelerindeki örf ve ma’ruf kelimelerinin de aynı anlam ifade ettiğini belirtmiştir. “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a iman edersiniz...”³⁶⁶

Ayrıca Halim Sabit, ma’ruf kelimesinin “cemaatin vicdanında iyi görülen şey” anlamında kullanılmasının sebebini, lisan erbâbının Kur’ân-ı Kerîm ile münâsebeti olmadan önceki devrede olduğuna ve bu mananın, örf kelimesinin aldığı en mütakâmil mana olduğuna işaret eder. İlâveten müfessirlerin de umûmiyetle ma’rufu bu manaya yakın ve kıymet itibarıyla buna eşit manalarda tefsir ettiklerine dikkat çeker. Buradan anlıyoruz ki Halim Sabit lugavî anlamı incelemekte ve lugavî anlamdan kopuk ıstılahları isabetli bir hareket olarak görmemektedir.³⁶⁷

“Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a iman edersiniz...”³⁶⁸ “Hz. Peygamber de “Ümmetim dalâlet üzerine birleşmez.”³⁶⁹ “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir”³⁷⁰ “Bir de sizlerden, iyiliğe çağıran, ma’rufu emreden ve münkerden nehyeden önde giden bir topluluk bulunsun. İşte,

³⁵² Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/10, s.304-307.

³⁵³ Mürselat, 77/1.

³⁵⁴ Bakara, 2/178, 180, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 263.

³⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114.

³⁵⁶ Nisâ, 4/5, 6, 8, 19, 25, 114.

³⁵⁷ Tevbe, 9/61, 71, 112.

³⁵⁸ Hac, 22/41.

³⁵⁹ Lokmân, 31/15, 17.

³⁶⁰ Ahzâb, 33/6.

³⁶¹ Nûr, 24/53.

³⁶² Muhammed, 47/21.

³⁶³ Talâk, 65/2, 6.

³⁶⁴ A’râf, 7/157.

³⁶⁵ Mümteherine, 60/12.

³⁶⁶ Âl-i İmrân 3/110.

³⁶⁷ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/10, s.308-311.

³⁶⁸ Âl-i İmrân 3/110.

³⁶⁹ İbn Mâce, Fiten 8.

³⁷⁰ Suyûti, *el-Câmi-us sağîr*, Beyrut: ty, c.I, s.13.

arzularına erecek olanlar onlardır.”³⁷¹ “Allah’ın ipine topluca sımsıkı sarılın, tefrikaya düşmeyin...”³⁷²

Halim Sabit bu hadis ve âyetlerden yola çıkarak, münkerden sakınıp örfü kendileri için rehber edinen takva ehlinin muamelelerinde hiçbir zaman dalâlete düşmeyeceklerini söyler: “Bir de sizlerden, iyiliğe çağıran, ma’rufu emreden ve münkerden nehyeden önde giden bir topluluk bulunsun. İşte, arzularına erecek olanlar onlardır,”³⁷³ âyet-i kerimesindeki “ümme” ile kastedilenin bu kimseler olduğunu ifade eder. O, bu âyetten hareketle şöyle der: “İşte, bunun içindir ki aynı ictimâî zümreyi temsil eden müctehitlerin ittifak etmeleri asıl, ihtilaf etmeleri ise hilaf-ı asıldır.” Yine “Allah’ın ipine topluca sımsıkı sarılın, tefrikaya düşmeyin...”³⁷⁴ hitabı da Halim Sabit’e göre, aynı zümreye mensup olanlar içindir. Fakat Türkçülerin genel eğilimine uygun olarak Halim Sabit de asır ve muhitin değişmesi halinde bütün müctehitlerin aynı hüküm üzerinde birleşmelerinin tabii zorluğuna değinir. Hatta onun ifadesiyle birleşmemeleri de gerekir. Çünkü farklı toplumların örflerindeki farklılıklara göre hükümlerin de değişmesi gerekir. Buna göre, farklı zümrelere mensup olan müctehitlerin hukukî meselelerde ihtilaf etmeleri asla uygundur. Nitekim “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.”³⁷⁵ hadisi de bu manayı ihtiva etmektedir.³⁷⁶

Halim Sabit’e göre, hüküm, iki asla (nass ve örf) rücu etmektedir. Nassın me’murun bih olanı meşru iken, menhiyyün anı olanı ise gayri meşrudur. Kendisine emir ve nehiy taalluk etmezse mubah/caiz olur. Örfün eseri olan hüküm, maruf ve münkerden oluşur. Öyleyse “her maruf, her me’murun bih gibi meşru; her münker her menhiyyün anı gibi gayri meşrudur.” Hal böyle olsa da her marufun her münkerin, aralarındaki nisbette eşitlik olmadığından dolayı ayrı ayrı mansus olmaları şartı yoktur: Örnek vermek gerekirse, cuma namazı kılmak hem me’murun bih hem maruftur. Hırsızlık yapmak menhiyyün anıdır, yani dinen yasak ve münkerdir. Cuma namazına hırka ile gitmenin yasaklandığına dair bir nas olmadığı halde örfümüze göre bugün münker olarak bilinir.

³⁷¹ Âl-i İmrân 3/104.

³⁷² Âl-i İmrân 3/103.

³⁷³ Âl-i İmrân 3/104.

³⁷⁴ Âl-i İmrân 3/103.

³⁷⁵ Suyûtî, *el-Câmi-us sağîr*, (Beyrut: ty), c.I, s.13.

³⁷⁶ Halim Sabit, “İctimâiyyat”, *İM*, 2/22, s.550-552.

O halde denebilir ki “her maruf hakkında nas varid olsa da olmasa da hasendir. Tam tersi olan münker de hakkında nas varid olsa da olmasa da kabihtir.”³⁷⁷

Halim Sabit, fıkıh kaynaklarında nassa ircaı kabil olmayan olayların olduğunu söyleyerek Hz. Ömer devrinden bir örnek vermiştir. Kocasını kaybolan bir kadın hakkında çeşitli söylentiler ortaya çıkmış ve neticede Hz. Ömer’in sert tavrı neticesinde bebeğini düşürmüştü. Bu olayda Hz. Ömer’in kasdı olmasa da Hz. Ali’ye göre hükmün illetine göre değil sebebine göre cenin için diyet vermesi gerekiyordu. Halim Sabit, mezkûr olayda umumî vicdanın takarrür ettiğini ve icmânın hasıl olduğunu ayrıca nassa irca edilemeyen olaylardan sayıldığını ve benzer olayların sahabe devrinde de yaşadığımız vakitlerde de vuku bulduğunu belirtmektedir. Zira nassın sınırlı, olayların sınırsız olduğunu “hadiselerin cüz’iyatının değil, nev’ ve cinslerinin bile henüz sınırlandırılmadığını ve sınırlandırılmayacağını” hususiyetle ifade etmektedir.³⁷⁸

Halim Sabit konuyu açıklamaya devam etmektedir. Mansus olan yani Kur’ân ve sünnete dayanan fiiller iki çeşittir: “Maruf-Mansus: Hüsün ile nitelenmesi örf ile bilindiği halde, bi’setten sonra nass ile de desteklenen ve önceleri maruf iken sonra nass ile hüsün oldukları belirtilen fiillerdir.” Örneğin Kabe’nin çıplak tavaf edilmesi. Burada örfün etkisinden dolayıyla da örf-maruf ilişkisinden söz edilebilir. Yine cahiliyyede ölümlerin ardından bağıra çağıra ağlamak meşru iken hatta ölenin sağlar üzerindeki bir hakkı olarak düşünüldüğünden maruf görülürken sonraları yasaklanmıştır. Diğer bir örnek ise şöyledir. Havle b. Salebe’yi eşi, önce zihar etmiş sonra pişman olmuştu. Havle meseleyi Peygamber Efendimiz’e sorunca zihar ile ilgili âyet nazil olmuş ve nihâyetinde ilgili hüküm değişerek zihardan ³⁷⁹ kefaretle kurtulmanın yolu açılmıştır.³⁸⁰

Mansus-Maruf: Maruf olup kendilerine nass taalluk eden fiillerdir. Bazıları taabbudidir, namaz, oruç, gusül, hac gibi vaktiyle maruf olan adetlerdir. Farklı şekilleri tertip ve tarzları olsa da umumî vicdanın ibadet olarak telakki ettikleridir. Zira bunların önceki peygamberler tarafından tesis ve talim edildiğine inanılıyordu. İslam gelince bu ibadetlerin meşruiyeti nasslarla teyid ve tebid edildi. Halim Sabit’e göre bu ibadetlerin teyid edilmesi ile bunların irtifa etme ihtimalleri de ortadan kalkmış oldu. Zaten

³⁷⁷ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/11, s.322-323.

³⁷⁸ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/11, s.324-325.

³⁷⁹ Mücâdele, 58/3, 4.

³⁸⁰ Ebû Dâvûd, Talâk 17.

meşruiyeti mensuh olmayan âyetler kıyamete dek bakîdir.³⁸¹ Diğer bir grup da icap-kabul, ikale, selem, kabz, icare, hibe, müdarebe, kefalet, vekalet, ariyet gibi vaktiyle maruf olan ve hayatın içinden muamelelerdir. Halim Sabit bu fiilleri hayatî fiiller olarak nitelendirir. Ayrıca kişilerin ve toplumların yaptıkları tüm zararların ve hayatî uygunsuzlukların kendilerinden kaynaklandığını ve kişilerin fiilleri olduğunu iddia etmektedir.³⁸²

Halim Sabit, bu bağlamda -örf ve maruf ilişkisini izah ederken- iki tür kanundan bahseder ve ona göre bu iki kanun birbirine paralel oldukları sürece kendileri ile amel edilir: *“1.Cihanşümul olan kanun: Allah’ın cemaatlerin itaat etmesi için koyduğu yaratılış kanunudur ki Kur’ân’ın dili ile örf ile nitelendirilen ‘şer’i mücmel’dir. 2. Diğerisi ise “emirler, nehiyeler, beyanlar suretinde naslar vasıtasıyla tecelli eden şeriattır. Şeriatın vahyin indirildiği dönemde o zamanın örflerine göre vürud eden kısmı yani ‘şer’i mufassal’dır.”*³⁸³

Halim Sabit’e göre, “örfe dayalı nassın delaletinde ve sübutunda oluşan bir zan yoktur ve nass mensuh değildir. Yalnızca nassın o eyleme delaleti inkıtaa uğrar ki böylelikle o hüsün ya da kubuh nassın kapsamından çıkar.” Örneğin erkeklerin altın takmaları ve ipek giymeleri zühd ve takva örfüne göre yasaklanmıştı ama sonraları menfi örfte meydana gelen değişiklikten kubuhta etkilenmiş ve hüküm hafiflemişti. Zaten ulemânın ve şeyhülislamın cübbelerinde oldukça fazla ipeğin bulunması, altın-gümüşün kullanımının yaygınlaşması da hükmün hafiflediğini göstermektedir.³⁸⁴

Halim Sabit devamla, örfte meydana gelen değişiklikten mütevellit eylemin nass ile doğruluğunun isbat edilememesinin söz konusu olduğunu ifade eder. Fakat ona göre bu nesh, tebdil veya ikinci bir nas değildir. Zira nassta nesh söz konusu değildir. “Çünkü neshin olabilmesi için birinci nassın zaman itibarıyla sonda ama onun hükmüne muhalif bir hüküm ile vürud eden ikinci nassın olması lazımdır.” Nassta tebdil de olamaz çünkü nass ve hüküm olduğu üzere bakidir. Nassa muhalif ikinci bir nass da olmaz çünkü vahiy kesilmiştir. Bu noktaya örnek olarak Halim Sabit, müellefe-i kulûb hadisesini vermektedir.³⁸⁵ Ona göre bu zümreye zekât verilmeliydi, nitekim Peygamber Efendimiz

³⁸¹ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf-İctimâi Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İM*, I/12, s.354-356.

³⁸² Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/12, s.356-357.

³⁸³ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/11, s.418-419.

³⁸⁴ Halim Sabit, “Örf-Ma’ruf”, *İM*, I/11, s.419-422.

³⁸⁵ Tevbe 9/60 âyetin anlamı şöyledir: “Sadakalar, ancak fakirler, miskinler, zekât toplama görevlileri, kalpleri İslâmiyet’e ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolundakiler ve yolda kalmışlar içindir. Allah tarafından kesin olarak böyle farz kılındı. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”

bu uygulamayı yapmıştı. Hz. Ebubekir zamanında Hz. Ömer'in teklifiyle aksi yönde uygulama yapılmıştı. Çünkü âyetin nüzulû sırasında buna ihtiyaç var iken sonrasında ihtiyaç hali ortadan kalkmış idi. Diğer bir deyişle önce marufiyet olduğu halde sonra marufiyet söz konusu değildi. Halim Sabit'e göre bu, umumî vicdana uygun şekilde yapılan bir uygulamadır ki nesih de değildir ve ayrıca icmâ mahiyetini haiz örfün bir nevi tecellisidir.³⁸⁶ Halim Sabit, nassta var olan hükme rağmen kapsam dışında kalanlardan da bahseder. "El ve ayakların yıkanması emrinin umum ifade ettiğini lakin el ve ayakları olmayanlar için bu fiilin sakıt, nassın bu kişiler için sakit olduğunu ve burada hükmün irtifa ettiğini" belirtmektedir.³⁸⁷

Halim Sabit'in açıklamalarından ve verdiği örneklerden hareketle, gördüğümüz kadarıyla Halim Sabit, örf ve maruf arasında lugavî bir anlam bağı kurmuştur. Kur'ân'da ve hadisler ile sünnetlerde "örf-ma'ruf" kelimeleri hep "cemaatin vicdanında iyi görülen şey" anlamında kullanıldığını ve örfün ma'ruf yollardan birisi olduğunu iddia etmiştir.

2.4.4. İzmirli'nin Eleştirisi

Türkçülük hareketinin ortaya attığı tezlere, İzmirli İsmail Hakkı itirazlarda bulunmuştur. Ayrıca Ziya Gökalp'in ortaya attığı görüşler ile ilgili İzmirli İsmail Hakkı'ya birçok soru sorulmuştur. O da sorulan bu sorulara uzun uzun cevaplar vererek tartışmaya dâhil olmuştur.

İzmirli İsmail Hakkı, Sebîlürreşâd'a 12 Sual ve Cevapları adlı makalesine, *fıkıh ilminin insana dünyevî ve uhrevî fayda ile zarar veren işlerin hükümlerini verdiğini* yazarak başlar, devamında ise fıkıhın insanın amellerini fayda ve zarar yönünden ele aldığını vurgular. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin, "Nefsin kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyi bilmesidir" şeklindeki fıkıh tanımını, kendi görüşüne delil olarak gösterir. "*Demek oluyor ki fıkımız a'mal-i insaniyeyi nef' ve zarar nokta-i nazarından tedkik ediyor, nef' ve zarara müteallik olan a'mâlî fıkıhtan ayırmak İslâm fıkınca doğru değildir.*" Böylelikle de insanın amellerini *fayda* ve *zarar* kavramlarıyla ilişkilendirmek sûretiyle

³⁸⁶ Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İM*, I/11, s.418-423.

³⁸⁷ Halim Sabit, "Örf-Ma'ruf", *İM*, I/11, s.424-425.

amellerin fıkıhtan ayrılması doğru değildir, diyerek Ziya Gökalp'in görüşlerini reddeder.³⁸⁸

Fıkıh-ı İslâm'ı, menâsik-i İslâmiye ve hukuk-ı İslâmiye diye iki mebhası müstakille ayırmak İslâm fıkıhınca doğru değildir. Çünkü fukahâmız hukuku şöyle taksim ediyorlar: Hukuk dört kısımdır: Mahzâ hukukullah, mahzâ hukuk-ı ibâd, hakkullah ile hakk-ı abd ictimâ edip hakkullâh'ın gâlib olduğu hukuk, hakkullah ile hakk-ı abd ictimâ edip hakk-ı abdin gâlib olduğu hukuk. Hukukullah: Hukukullah hukuk-u âmme, hukuk-u umûmiye demektir. Hukuk-u âmmeye hukukullah demek, şanına ihtimam içindir. Hukukullah veya hukuk-u âmme sekiz nevidir. 1) İbadât-ı halisedir. İman ve fûrû-i iman gibi. 2) Kendisinde meûnet (ta'b ve şiddet) bulunan ibâdetdir: Sadaka-i fitır gibi. 3) Kendisinde ibâdet bulunan meûnettir: Öşür gibi. 4) Kendisinde ukûbat bulunan meûnettir. Haraç gibi. 5) İbâdet ile ukûbat arasında deverân eder. Keffâret gibi. 6) Binefsihî kâim olan haktır. Yani bi-tarîkî't-tâ'a mükellefe vâcip olmayacak surette zimmet-i abde taalluk etmeksizin bizâtihi sâbit olan haktır. Hums-u ganâim, hums-u meâdin gibi. 7) Ukûbet-i kâmilemdir. Hudûd gibi. 8) Ukûbet-i kâsıradır. Katlin mâni-i miras olması gibi.³⁸⁹

İzmirli, Gökalp'in, İslam fıkıhını, *menasik-i İslamiyye ve hukuk-ı İslamiyye* diye iki bölüme ayırdığını yani fikhî ibadet ve hukuk diye ikiye ayırdığını ayrıca son dönemde fikhin özellikle hukuk anlamında kullanıldığını ileri sürerek fikhin, esasında *hukuk-ı İslamiyye* ile eş anlamlı olduğunu söyler. İzmirli İsmail Hakkı, Ziya Gökalp'in bu iki ayrımını (*menasik-i İslamiyye ve hukuk-ı İslamiyye*) doğru bulmaz. İslam âlimlerinin fikhî dörde ayırdığını söyler. Bunlar: 1. Mahza hukukullah (yalnız Allah'ın hukuku) 2. Mahza hukuk-ı ibad (Yalnız kulların hukuku) 3. Allah'ın hakkı ile kul hakkını bir araya gelip Allah'ın hakkının üstün olduğu hukuk. 4. Allah'ın hakkıyla kulun hakkının bir araya gelip kul hakkının üstün olduğu hukuk. Bu maddelerde geçen hukukullah genel hukuk demektir. Bunu da sekize ayırır. Hukuk-ı ibad özel bir meseleyle ilgili olan hukuk anlamına gelir. Örneğin kişinin alacakları (kan hakkı) gibi. Bu gibi örnekleri verdikten sonra da şöyle der, menasik-i İslamiyye hukuk-ı İslamiyye'ye dâhildir ve hukuk-ı umumiyye yani kamu hukukundandır. İbadet ve hukuk diye ikiye ayrılırsalar da bunların bağımsız bir bölüm olmayacağını açıklar. Çünkü ibadetler ahiretle ilgili hükümlerle, hukuk da dünya ile ilgili hükümlerle ilişki kurmalıdır. Fakat ibadetler sıhhat ve fesat gibi dünya hükümleriyle ilişkilendirilebileceği gibi hukuk da vücut, hürmet ve mübah gibi

³⁸⁸ İzmirli İsmail Hakkı, "Sebilürreşâd'a 12 Sual ve Cevapları", SR, 12/292, s.94

³⁸⁹ İzmirli İsmail Hakkı, "Sebilürreşâd'a 12 Sual ve Cevapları", SR, 12/292, s.95.

hükümler ile ilişkilendirilebilir, der. Bu durumu da şöyle açıklar, bu satış geçerlidir (sahih) geçersizdir (fasid) denilebileceği gibi haramdır, mekruhtur, mübahtır da denilebilir. Yani fıkıh ilminde her konunun hükmü ayrıdır. Fakat bunlar birbirinden tamamen ayrı değildirler.³⁹⁰

İzmirli İsmail Hakkı, örfü fikhın kaynaklarından sayar. Fakat nass doğrudan delildir ama örf nass ile delil olur ifadesini kullanır. Nassın kendisi zaten delildir, fakat örfün delili nasstır. Bundan dolayı nassı, nass olduğundan dolayı inkâr etmek küfürdür ama örfü inkâr etmek küfür değildir diyerek aralarındaki ayrıma dikkat çeker. Örf ile amel etmek, nass ile amel etmek gibidir demek, nass nasıl genele aitse, nasıl delil oluyorsa örfte aynısıdır demektir. Oysa örfü kesinlikle uyulması gerekmediğini, inkârı halinde küfre girildiğini dolayısıyla bu bakımdan asla nass ile aynı konumda olmadığını ileri sürer. Ayrıca Gökalp'in yaptığı tanımlamayı bugüne kadar hiçbir fıkıhçının yapmadığını ileri sürer. İmam Ebu Yusuf'un *nass örften doğmuşsa itibar örfedir* sözüne karşı olarak, nass ister örften doğmuş olsun isterse olmasın nassın olduğu yerde nassa aykırı asla cevaz verilmeyeceğini iddia eder.³⁹¹ Ebu Yusuf'un nassı ihmal etmeyip değiştirmedini, nassı bozmadığını veya sadece toplumsal olmayanlara ithaf ederek nassın alanını daraltmadığını da belirtir. Ayrıca *nas örften doğmuştur* diyerek örfü alanını gelişigüzel genişletmediğinin de altını çizer. İzmirli hatta, Ebu Yusuf belki nassı örf ile izah etmiş, nassın ne ifade ettiğini örf ile kavramış, anlamış, nassı genişletmiş de olabilir der. Lakin herhalükârda, örf istediği kadar genişlesin her zaman için nassın alanı içinde sınırlı kalacaktır. Nassa karşı duran ne şeriat ne de fıkıh kuralı vardır. Örfü bu derece nass ile bir tutmak bir eksikliktir diyerek Ziya Gökalp'in görüşlerini çürütmeye çalışır.³⁹²

Anlaşıldığı üzere, İzmirli örfü bu denli paye verilmesini ve örfün, *maruf* ve *ictimâ-i vicdan* olarak görülmesini asla doğru bulmaz. İctimâi usûl-i fıkıh teorisinde önemli bir konumu olan hüsün-kubhun tayininde örfün kıstas alınmasına şiddetle karşı çıkar. İzmirli, Türkçülerin “Şer’i amellerin mi’yarını nass ve örf olarak ikili tasnifine” de karşı çıkar çünkü ona göre örfün bu kadar geniş kapsamlı hale getirilmesi bir nev’i nas gibi görülmesine sebep olur. İzmirli: “Burada edille-i asliyyenin edille-i feriiyyeye irca’ı

³⁹⁰ İzmirli İsmail Hakkı, “Sebilürreşâd’a 12 Sual ve Cevapları”, SR, 12/292, s.94-95.

³⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, “Sebilürreşâd’a 12 Sual ve Cevapları”, SR, 12/292, s.95-97.

³⁹² İzmirli İsmail Hakkı, Örfün Nazar-ı Şer’deki Mevkii, SR, 12/293, s.130.

gibi bir yanlışlık vardır. Aksine yapılacak olan şey şer'i ahkâmın edille-i asliyyeye ırcasıdır ki bu da kitap, sünnet, icmâ ve kıyas ya da nas ve icmâ ya da vahiy ve rey şeklinde tasnife imkân vermektedir.”³⁹³ der ve devamla; “*Bu takdirde makâsad-ı şeria'ta muttali olmaksızın ma'ruf ve münkerin manasını tahrif ve tebdil etmek şer'in tahsin ettiği ma'ruf, takbih ettiği münkeri örf-i ümmete atfetmek, örf-i ümmetin maruf ve münkerini nassın vacib ve haramına kıyas etmek hata-yı azimdir. Ümmetin ma'rufunu şer' tahsin etmemiş ise o maruf emri bi'l-marufda dahil olamaz.*”³⁹⁴

İzmirli'ye göre *örf*, *maruf* anlamıyla kullanılırsa, “Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, istışhab gibi hükmî delillerin hepsi örf kategorisinde görülebilir” şâyet *ictimâî vicdan* anlamıyla kullanılırsa bu hükmî delillerin kapsamına dahil etmek usûl-i fıkha uygun olmaz. Çünkü ancak “şer'i hükmî deliller aslî delillere bağlanabilir. Yani Kitap, sünnet, icmâ, kıyas yahut nass, icmâ, kıyas ya da vahiy ve rey gibi. Yoksa şer'i hükmî deliller nass ve örfle ırca olunmaz.”³⁹⁵

Görüldüğü gibi Türkçülerin görüşü olan, fıkıh bir yandan vahye bir yandan örfle dayanır tezi İzmirli için geçerli değildir. Ona göre “fıkıh bir taraftan vahye diğer taraftan reye dayanır ve külli hükümler ile şer'i adetler asla değişmez zira değişen ancak câri olan adetlerdir. Örf ve adete dayanan hükümler ancak cüz'iyedir yani külli kaideleri olaylara tatbik cihetidir.”³⁹⁶

İzmirli, itiraz ettiği hususları şöyle sıralamaktadır: “*Örf asla ve kat'a nass-ı celile müzahim olamaz.*” Örf, nassa muhalif olduğunda reddi vacip olur. Asla nass ile örf aynı kuvveti haiz değildir. “*Örf asla âdete mürâcaat niza'ı kat' içindir kat-ı niza' şer'an vacibtir.*” Örf ve adete mürâacat tartışmaya son vermek içindir ve bu zarurete dayanarak delil olarak kabul edilmiştir. “*Adat-ı külliyye-i şer'iyeye, adat-ı şer'iyeye asla tebeddül etmez*” Tebeddül eden adat-ı cariyyedir. Ahkâm ve adete müstenid olan cüz'iyedir. Kavaid-i külliyye-i hadiselerle tatbik cihetidir. Şer'i hükümler ve şer'i adetler asla değişmez. “*Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin emrettiği ma'ruf, nehy ettiği münker, ümmetin örfünün emir ve nehyi değildir.*” Şeriatın maksatlarını bilmeden maruf ve münkerin manasını bozmak ve değiştirmek, şer'in güzel gördüğü marufu, çirkin gördüğü münkeri ümmetin örfüne atfetmek, ümmetin örfünün maruf ve münkerini nassın vacib ve

³⁹³ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s.211.

³⁹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer'deki Mevkii”, SR, 12/293, s.132.

³⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s.211.

³⁹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s.212.

haramına kıyaslamak büyük bir hatadır. “*Ümmetin marufunu şer’ tahsin etmemiş ise o maruf emri bi’l-ma’ruf da dahil değildir.*” Ümmetin marufunu şer güzel bulmamışsa, o maruf emr-i bi’l-marufa dahil olamaz. O halde kubuh, nassi ve örfi olarak ikiye ayıramaz ki zaten İslam fıkıhındaki tek kubuh, şer’i kubuhtur. Örf-i kubuh insaniyete zarar verir. “*Nass örften mütevellid olsa bile mevrîd-i nassa nassa muhalîf ictihâdı şimdiye kadar hiçbir fakih tecviz etmemiştir.*” İmam Ebu Yusuf’a dayanarak örfün kapsamını genişletmek yanlıştır. Zira İmam Ebu Yusuf, nass ile amel olmuş nassî örf ile tevil ederek nassın ne demek istediğini örf ile anlamış ve nassî genişletmiştir. Örf ne kadar genişlerse genişlesin yine de hududu nass ile mahduttur/sınırlıdır. Ayrıca toplumsal hayatlı alakalı olan nassların hemen hepsi örf kaynaklı olsa da nass örften mütevellittir diye düşünerek nass ihmal edilemez.³⁹⁷ “*Nassın vârid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibidir*”, kaidesinin anlamı nassan sarahaten tayin ne hüküm ifade ederse örften tayin ve tahsis de o hükmü ifade etmesidir. “*Örf ile amel, nass ile amel gibidir*”, demek, nass nasıl dalalet ederse, nasıl ammi tahsis ederse örf de öyle dalalet eder, öyle ammi tahsis eder, demektir. Yoksa ona uymanın vacib olmasında ona muhalefet etmekten dolayı günahkâr olmada, onu inkâr ile kafirlikle suçlanmada hiçbir zaman nas gibi olmaz. Bunu şimdiye dek hiçbir fakih iddia etmemiş ve bundan sonra da edemez.³⁹⁸

Görüldüğü üzere İzmirli, “nass, örf kaynaklı ise nassın olmadığı yerde ictihâda cevaz vardır” sözüne itibar etmediğini ve müctehidin nassın olmadığı yerde ictihâd edemeyeceğini dolayısıyla katiyetle nass örf kaynaklı olsa da olmasa da nassa muhalîf ictihâdı reddetmek gerektiğini savunmaktadır.³⁹⁹ Ayrıca İmam Malik’e dayanarak sünnetin örf gibi görülmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre; “*İmam Malik Hazretlerinin sünnet-i şayi’ası da âmillerin taht-ı te’sirinde vücûda gelen ve aynı zamanda bir şekil alan örften başka bir şey değildir, gibi sözler ile amelin asıl olduğu, sünnet kaynaklı olmadığı ya da sünnetten doğmadığı, amele sünnetin ıtlak olunmadığı kastediliyor ki bu büyük bir hatadır,*” İzmirli bunun hata olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Eğer amel, sünnet’ten doğmuştur. Amel asıl değil, belki “sünnet” asıldır. Halk arasında yaygın olan sünnete amel ıtlak olunmuştur, denilmek isteniyorsa bu doğrudur. Fakat sözün öncesi ve sonrası maksadın belki

³⁹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer’deki Mvkii”, SR, 12/293, s.132.

³⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, “İraklı A. K.’nin Mektubuna Cevap”, SR, 12/292, s.96-97.

³⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, “İraklı A. K.’nin Mektubuna Cevap”, SR, 12/292, s.97.

ikinci ihtimale daha müsait olduğunu göstermektedir. Çünkü örf gereğinden fazla önem verilen, örfün nass ile eşdeğer tutulduğu bir makamda amel-i ehl-i Medine, iddia edilen meseleyi aydınlatmak için işlenir. İkinci ihtimal, yani amelin değil, sünnetin asıl olarak kabul edilmesi aslâ iddia edileni aydınlatmaz, maksada hizmet etmez, belki onu geçersiz kılar. Çünkü ikinci ihtimal, başka bir beldenin ne örfüne ne icmâna ne sünnetine itibar etmekte; kendi beldesinin örfüne de “ümmetin örfü” dememekte, “amel-i ehl-i Medine” demektedir. Fakat bu beldenin, yani Medine halkının örfünün Rasûlüllah’ın sünnetine, din fakîhlerinin icmâna ve Hz. Ömer’in kazalarına dayandığını söylemekte, sünneti örften çıkarmayıp örfü sünnetten çıkarmaktadır. Hülâsa, maksada yarayan örf “sünnet” demek, örfü “nass” olarak görmektir. Halbuki böyle diyen bir Malikî yoktur. Artık hüküm maksada göre olacağından bu manaya uygun düşen hüküm gaflet, hata, hatalar, boş ve batıl şeylerdir.⁴⁰⁰

Son tahlilde İzmirli İsmail Hakkı, Hanefilerin istihsanı, Malikilerin ıstıslahı, Şafîilerin çoğunluğunun istishabı gibi hükmi delillerin bütün meseleleri çözeceğini ve dahi fukahânın örfü, şeriatın fevkine çıkarmadığını iddia etmektedir.⁴⁰¹ İzmirli’ye göre Ebu Yusuf, Gökâlp gibi nassı önemsizleştirmemiş, toplumsal olmayanlara has kılarak sahasını daraltmamış buna mukabil nass örften mütevellittir diyerek örfün sahasını sınırsızca genişletmemiştir. Örf zaten hakkında nass olmayan meselelerde şer’ a ve nassa muhalif olmayan alanlarda kullanım alanı oldukça geniştir. Örf ne kadar gelişirse gelişsin yine sınırı nass ile sınırlıdır.⁴⁰²

Ziya Gökâlp, Halim Sabit Şibay, Mustafa Şeref’in savunduğu ve İzmirli İsmail Hakkı’nın eleştirdiği örf eksenli İctimâî usûl-i fıkıh teorisi ile ilgili olarak İslâm mecmuası ile Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlanan yazıların, Osmanlının son döneminde, hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisine ve özellikle örfün fikhî hükümlere etkisine dikkat çekme amacıyla ortaya konan görüşlere ışık tutma açısından önemli olduğunun altını çizen Dönmez şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Gökâlp örfün itiyat, bid‘at ve âdetle karıştırılmaması gerektiğine, örfün insanlar nezdinde kabul gören kaideler anlamı yanında insanların tasvip edip etmediklerini ayırt etme melekesi demek olduğuna, bu melekenin makbul gördüklerine “mâruf”, görmediklerine “münker” dendiğine, yani örfün hem toplumsal kaideler hem de toplum

⁴⁰⁰ İzmirli İsmail Hakkı, “Amel-i Ehl-i Medine”, SR, 12/294, s.136-138.

⁴⁰¹ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s.215.

⁴⁰² İzmirli İsmail Hakkı, “Örfün Nazar-ı Şer’deki Mevkii”, SR, 12/293, s.132.

vicdanı mânası taşıdığına dikkat çeker; fıkıhın sosyal hayat gibi sürekli bir devinim içinde bulunan yönünün çağın gereklerine uyum sağlamak zorunda olduğunu vurgulayıp sosyal kaide-sosyal bünye ilişkisine ve sosyal kaidelerin kendini kabul ettirme gücünü nereden aldığına ilişkin tahliller yapar. Gökalp esasen hüsün ve kubuhun iki ölçütünden birinin nass, yani Kitap ve sünnetteki deliller olduğunu ifade etmekle birlikte, “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir.” hadisini, örfle ameli nassla amel gibi sayan fıkıh kaidesini ve Ebû Yûsuf’un örfü temel alan bir ictihâdını delil göstererek gerektiğinde örfün nassın yerini tutabileceğini, dünyevî işlerde ve sosyal hayatta ictimaî vicdanın tek ölçüt olduğunu ve esasen bu alandaki nassların da örften kaynaklandığını savunur. Gökalp’in fikirleri fıkıhla sosyal hayat arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulama yönüyle tartışma götürmez bir öneme sahip olmakla birlikte önerisini, fıkıhta genel kabul gören argümanlara dayandırma çabasının başarılı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Anılan sözün Resûlullah’a aidiyeti ve delâleti hakkındaki usûl tartışmalarıyla ve zikrettiği fıkıh kaidesinin bağlamı ve fakihlerce hangi mânada kullanıldığıyla ilgilenmemesi yanında Ebû Yûsuf’un söz konusu görüşüyle ilgili nakil ve izahları dikkatli bir incelemeye tâbi tutmaksızın onun, “Nass örften mütevellit ise itibar örfedir.” dediğini varsayarak çıkarımlar yapması tezini fikhî açıdan sağlam temellere dayandıramadığını açıkça göstermektedir. Halim Sabit ve Mustafa Şeref de örf eksenli ictimaî fıkıh usûlü tesisi bağlamında dikkate değer soyut anlatımlar ortaya koymakla birlikte Halim Sabit’in halife sıfatıyla Hz. Ömer’in sebebiyet verdiği bir zararın tazmini meselesinde maslahat düşüncesi, hak ve nısfet ölçüsü esas alınarak Hz. Ali tarafından önerilen ve genel kabul gören çözümü “örfe müstenit bir hüküm” olarak takdim etmesi örfü kavramsal çerçevesi dışına taşırdığını göstermekte, ayrıca Ebû Yûsuf’a, “Eğer nass örften mütevellit ise örfle itibar edilir.” sözünü nisbet ederken Ziya Gökalp’i izlemekle yetinmesi, üstelik icmâ ve istihsan delillerini örfle indirgeyen ifadeler kullanması örfün önemine yaptığı vurguyu zayıflatmaktadır.”⁴⁰³

2.5. Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh, iyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usûlü terimidir. Hüsün (hüsn) “güzel olmak” anlamında masdar ve

⁴⁰³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.91.

“güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılır. Karşıtı olan kubuh ise (kubh) “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” mânasında masdar-isimdir. Türkçe’de “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubhu yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve âhiret hayatı açısından fayda-zarar” diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir.⁴⁰⁴

Tanzimat münevveri Namık Kemal hüsün ve kubhu şöyle tarif etmiştir: “*Bizim itikadımızca Hâkim-i kudretin tabiat-ı külliyyede halk ettiği hüsn ve kubhtan ibarettir. Binâenaleyh hukuk ‘tabâyi’-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revâbit-ı zarureye’ denir. “Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder.*”⁴⁰⁵

Bizde iyiyi ve kötüyü şeriat belirler, hukuk beşerin yaradılışından mutlak ihsana ilerleyen zaruri bağları ifade eder ve hukukun yapılışı ve uygulanışındaki temel kriter hüsün ve kubuktur, diyen Namık Kemal, bir yandan hukukun kaynağı olarak şeriatı gösterse de diğer yandan Montesquieu’dan etkilenererek ve onun tanımından yola çıkarak Batı felsefesindeki tabii hukuk düşüncesinden esinlenmiştir.

Tanzimat sonrasındaki tartışmalarda gördüğümüze benzer biçimde Gökâlp de hüsün ve kubuh kavramlarını, ortaya koyduğu hukukî mülâhazaların başlangıç noktasına yerleştirmiş, fıkıhla hukuk arasında kurduğu müttekabiliyet ilişkisini bu temel üzerine bina etmeyi tercih etmiştir. “*Hüsün ve kubuh, maddî nef’ ve zarara yani haz ve eleme iki suretle mübayindir. Haz ve elem, ferdî şuurla temyiz olunur. Hâlbuki hüsün ve kubuh, ictimâî vicdanla takdir edilir. Hayvanlar ferdî şuura malik oldukları için haz ve elem duygularıyla mütehassısdırlar, fakat ictimâî vicdandan mahrum oldukları için hüsün ve kubuh mefhumlarından bihaberdirler.*”⁴⁰⁶

Ziya Gökalp, hüsün ve kubuh konusuyla ilgili, Hüsün ve Kubuh -İctimâî Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle- başlıklı bir makale yazmıştır. Hüsün ve Kubuh başlıklı makalenin ismine, -İctimâî Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle- ibaresini eklemesinin sebebi, İctimâî usûl-i fıkıh ile hüsün-kubuh arasında kurduğu ilişkidir. Şöyle ki; Gökalp’in İctimâî usûl-i fıkıh tanımlamasını iki ana noktada ele almak mümkündür. Bunlardan birisi hukukun kaynağı,

⁴⁰⁴ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), c.19, s.59.

⁴⁰⁵ Namık Kemal, “Hukuk”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri* (haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s.54-55.

⁴⁰⁶ Ziya Gökalp, “Hüsün ve Kubuh: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, *İM*, 1/8, s.290.

diğeri ise kaynağı itibariyle hükümlerin tasnifi ile ilgilidir. İnsan davranışlarının değerlendirilmesinde akıl ve şer'in yerini ve sınırlarını tanımlamakla işe başlayan Gökalp, hüsün ve kubhun hangi yollarla bilineceği sorusuna verdiği cevapta şer'î kaynak yanında örfü de diğer bir kaynak olarak gündeme getirmiş ve hemen hemen bütün İctimâi usûl-i fıkıh tartışmalarını bu yeni kaynak üzerinden temellendirmiştir.

Gökalp, fikhî *“İnsanın amellerini hüsn ve kubuh nokta-i nazarından tedkîk ve takdir eden ilim”* şeklinde tanımlayıp; insan fiillerini, ‘nef’u zarar’ ve ‘hüsün kubh’ kısımlarına ayırarak incelemiş böylece fikhî bu kavramlar çerçevesinden tarif etmiştir. Gökalp’in tarifine göre insanların davranışları “fayda-zarar (nef’u zarar) ve iyilik-kötülük (hüsün-kubuh)” olarak iki çeşittir. Bir başka deyişle fikhin konusunu ikiye ayırır: “Dinî ibadetler” (“menâsik-i İslâmiye”) ve “hukukî muameleler” (“hukûk-ı İslâmiye”). Bu tasnife göre “ibadetler ve hukukî muameleler” kendisinde “hüsün-kubuh’tan emareler taşırlar. Aslında bir işin, eylemin, amelin ve davranışın hüsün-kubuhu o işin, eylemin, amelin ve davranışın fayda ve zararıdır. Örf başlığında da değindiğimiz gibi örf ve nass, hüsün ve kubuhu tayin eden kıstaslardır ve örfe dayalı alanlarda hüsün ve kubuhu tayin eden kıstas ise ictimâî vicdandır. Yani hüsün ve kubhun tayini yetkisini prensip itibarıyla şer’e bırakan ehl-i sünnet anlayışına atıfta bulunan Gökalp, fikhin konusuna dair kendisine ait ikili ayrımı esas alarak, şer’ açısından hüsün ve kubhun belirlenmesini de ikili bir kaynak tasnifiyle izah etmektedir: “Şer’, amellerin hüsn ü kubhunu iki mi’yâra mürâaatla takdîr eder. Bu mi’yârlardan birincisi “nass”, ikincisi “örf”tür. Nass, Kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise cemaatin amelî sîret ve ma’îşetinde tecellî eden ictimâî vicdânıdır.”⁴⁰⁷ Görüldüğü gibi hüsün-kubuh ve bunları belirleyecek ölçüt hakkında öne sürülen bu prensip, insan amellerinin ve bu amelleri konu edinen fikhin kaynaklarıyla irtibatlandırılmıştır. Burada bir yandan şer’in hüsün ve kubhu belirlemede hâkim unsur olduğu kabul edilirken, diğer yandan bu kabulü sınırlayacak bir unsur olarak örf devreye sokulmuştur.

Hüsün ve kubhu, nef’ ve zararlar karıştıranlar bu tabirlerin iki manâlı olmasından dolayı bu hataya düşmüşlerdir. İyi ve kötü sıfatları maneviyata mahsustur. Fakat mecazen maddiyatta da kullanılıyor. Mesela iyi kağıt, fena kalem deniliyor. Nâfi’ ve muzır sıfatları maddiyât ve maneviyâta teşmil edilebiliyor. Lakin mânevi nef’ ve zararı maddi nef’ ve zarardan tefrik etmek şartıyla. Eşyanın maddî nef’ ve zararı, uzviyetler üzerinde haz

⁴⁰⁷ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, 1/2, s.42.

yahud elem tevlîd etmek kâbiliyetleridir. Bu türlü nef̣ ve zarar mutlaka ilmî bir tahlil neticesinde uzvî haz ve eleme ircâ olunabilir. Mânevi nef̣ ve zarara gelince bu, katiyyen uzvî haz ve eleme irca olunamaz. Eşyanın manevî nef̣ ve zararı, ictimâî bir zevk yahud ızdırıp husûle getirmek kâbiliyetidir. Bu çeşit nef̣ ve zarar ancak fevka'l-uzuvî bir meserret yahut kudûrete ircâ edilebilir.⁴⁰⁸

Gökalp'e göre, fayda-zarar ile iyilik-kötülük farklı şeylerdir. Gökalp, bu farklılığın gözden kaçma sebebini maddi-manevi olmak üzere iki anlamlı olmasına bağlamaktadır. Maddiyat sahasında yaşanan iyi-kötü ile haz veya elem ("ictimâ-i zevk veya ızdırıp") hasıl olurken; maneviyat sahasında yaşanan fayda-zarar ("fevka'l-uzvi bi meserret yahut kudure") ile diğer sahadaki duyularla belirlenebilen/duyusal/uzvî bir durum hasıl olmaz. Yani iyi, hayır; kötü, şer manasındadır. Gökalp tarafından ortaya atılan bu alışılmışın dışındaki hüsün-kubuh görüşünde temel dayanak ictimâî vicdandır ve örf ekseninde nassın muadili toplumdur. Ayrıca yine bu yeni hüsün-kubuh teorisi, siyasî iradenin tasarruflarına ve yapacağı hukukî düzenlemelere önem atfeder nitekim bu sayede yönetici erkin yapacağı hukukî düzenlemelerle millî bir değişim ve dönüşüm hamlesi öngörülür.⁴⁰⁹

Halim Sabit'e göre, bir millet yabancı bir milleti taklit ederken yalnızca fayda ve zararlar ile ilgili kâidelerini alabilir. Fakat hüsün ve kubuh ile ilgili kâidelerini alamaz. Hüsün ve kubha ait kâidelerde zamanın getirdiği ihtiyacın tesiri ile ıslahat yapılacağı zaman millî prensiplere dayanmak yani dinin şer'-i mücmeli ile millî vicdanın örflerine müracaat etmek gerekir. Bu sûretle millî vicdan, millî seciye bozulmadan maksada daha iyi ulaşılır. Halim Sabit'e göre, hukuk meselelerinin devlete ait olduğunu bizzat din söylemelidir ki bu aidiyet katî bir millî hakikat mahiyetini kazanabilsin.⁴¹⁰

Şerafettin Yaltkaya'ya göre, bir şeyin iyi ya da kötü oluşunun akılla tespit edilebilirliği esasında Allah'ın fiillerinde vücûbiyeti kabul etmek manasına gelir ve insanlara fayda sağlayan fiiller de esasında şer'an hasendir.⁴¹¹

İzmirli, Gökalp'in hüsün ve kubuh ile alakalı düşüncelerini eleştirmiştir. Hüsün ve kubuhun belirlenmesinde Hanefî yaklaşımı -faydalı hasen, zararlı kabih- benimseyen

⁴⁰⁸ Ziya Gökalp, "Hüsün ve Kubuh: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle", *İM*, 1/8, s.292.

⁴⁰⁹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, (İstanbul: MEB Basımevi, 1970), s.170; Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul:2003, s.126-127.

⁴¹⁰ Halim Sabit, "Osmanlılar ve Teşrî' Salahiyeti", *İM*, 3/27, s.630-631.

⁴¹¹ Şerafettin Yaltkaya, *Islah-ı İctimâinin Anasırı Asliyesi Nedir?*, *Beyanü'l-Hak*, 7/173, s.3040.

İzmirli “bir fiilin şer’i boyutta hüsün ve kubuh ile” nitelenmesi gerektiğini savunmuştur.⁴¹²

İzmirli, Gökalp’in “Akıl tarafından takdir olunan hüsn ve kubh, nef” ve zarardan başka bir şey değildir. Nef” ve zararı temyiz etmekle hüsün ve kubhu takdir etmek ayrı şeylerdir.”⁴¹³ İddiasına karşı “Bu iddiayı ortaya atan muharrir-i muhterem, hüsn ve kubh meselesinde mezheb-i muhtar-ı Hanefiyye’yi tercih ediyor. Bu hususta kendisiyle beraber olunur. Fakat bu mezhebin nafi’â hüsn, muzıra kabih dediğinden gafıl görünüyor. Hüsn ve kubhun istimal olunduğu dört manadan üçü akıl tarafından doğrudan doğruya takdir edilir.”⁴¹⁴ diye mukabelede bulunmuştur. Gökalp’in “Kabih ikidir; nassî kabih, örfî kabih”⁴¹⁵ tasnifine İzmirli, “Bu söz mugalatadır. Fıkıh namına şeriat namına nassî kabih iki kısımdır. Kabih liaynihi kabih liğayrihi. Örfün takbih ettiği şey ancak müriüvveti ihlal eder.”⁴¹⁶ eleştirisini yapmıştır. Yine İzmirli;

Tarîk-ı şer’î akı bulamadığı hatırlardan, afetlerden kurtarmak için nûr-ı İlâhî ile teyîd olunmuş bir tarîk-ı müstakîmdir. Tarîk-ı şer’î akı hicrden kurtarır, bütün ahkâmında akla hitab eder, akı medâr-ı teklif kılar. Akı dünyada medhe, ahrette sevaba müstehak olmak demek olan haseni, bunun zıddı olan kubhî idrak eder. Akı yalnız hâkim olamaz; bir şeyi haram veya vacib kılamaz. Akıl delil, şeri’ hâkimdir, emir ve nehyi tatbik eden; sevab ve ikaba hükmeden şeri’dir. İman billahde tecrübe-i umûmîye şeri’ gibi vücûbû ifade eder. Maamafih bazı mezâhib indinde akıl hâkim bile olur, bir şeyi haram veya vacib bile kılar.⁴¹⁷

İzmirli, hüsün ve kubuha yönelik bazı yönelişleri de ele almıştır: Eşarilere göre bir şeyin “hasen ve veya kabih olması”, Şârîn açıklamasına bağlıdır. Ayrıca Şafi, Maliki ve bazı Hanefilere göre bizzat akıl hasen-kabih ayrımını yapmaya muktedir değildir.⁴¹⁸

Şevket Topal’a göre, İzmirli Gökalp’i eleştirirken, aklın hüküm verebileceği alanlarla alakalı olarak hüsün ve kubhun manasını verdikten sonra, doğrudan şeriatın alanına giren hususlarda akılla hüküm verilebileceğini savunanların Mutezile âlimleri olduğunu, ehl-i sünnetin ise bu görüşü kabul etmediğini ifade eder. Bu ifadeleri ile

⁴¹² İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s. 211-212.

⁴¹³ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, İM, s.41.

⁴¹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetava”, SR, 12/298, s.211.

⁴¹⁵ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, İM, s.41.

⁴¹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, SR, 12/298, s.213.

⁴¹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlm-i Kelâm”, I, (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1338-1341), s.51-52.

⁴¹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, “Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap)”, SR, 12/292, s.95.

İzmirli her ne kadar açıkça ifade etmese de esas itibari ile Gökâlp'in hüsün ve kubuhla alakalı görüşleri sebebiyle kendisinin Mutezile'nin yanında, yani bir bakıma ehli sünnet çizgisinin dışında kaldığını ima etmek istemiştir.⁴¹⁹

Nurettin Topçu'ya göre, Ziya Gökâlp'in fıkıh-hukuk-toplum ilişkisi ile ilgili görüşlerinin omurgasını oluşturan “ictimâî vicdan” ve “hüsün-kubuh”, örf kavramı aracılığıyla şer'î bir düzlemde yeniden konumlandırılmıştır. Bu bağlamda örf dayalı alanlarda hüsün ve kubuh tayin eden kıtas olan ictimâî vicdan, aklın veya toplumun zuhuratı olsa da farketmez her halükârda dine uzak olarak konuşlandırılmıştır. Hüsün-kubuh anlayışının ağırlıklı olarak toplum merkezli olması (bir anlamda kutsiyet atfedilmesi) ve bilahare ferdîliği ötelemesi tepkilere neden olmuştur.⁴²⁰ Orhan Türkdoğan ise mezkûr eleştirileri önyargılara bağlamış ve bilimsel bulmamıştır.⁴²¹

Sami Erdem, hüsün ve kubuhla dair yapılan açılımları, modernleşme döneminin “yeni hukukî çerçeveler için hareket noktası” olarak görmektedir. Erdem, İctimâî usûl-i fikhî savunanların hüsün ve kubuh yeniden şekillendirmek istemelerini şöyle açıklar: “İslam geleneği içinde hüsün ve kubuh tartışması olarak adlandırılan bu esaslı mesele modernleşme döneminde yeni hukukî tanımlamaların üzerinde şekillendirileceği bir esas olarak önemle ele alınmış ve bu konudaki yorumlar tercihe göre kullanıma dâhil edilmiştir. İnsanın irade problemiyle de alakalı olan bu kavram yeni hukukî çerçeveler için hareket noktası olarak kabul görmüş ve buna ilişkin yapılacak yeni tanımlama ya da tercihlerin sonuçları belirleyeceği düşünülmüştür.”⁴²² Kerime Cesur ise bu gayretlerin menşeiini “batılılaşma ve modernleşme sürecinde aramak gerektiğini” düşünmektedir.⁴²³

İbrahim Kâfi Dönmez'e göre; “Amellerin faydalı veya zararlı olmasıyla iyi veya kötü olanını belirlemenin farklı şeyler olduğuna dikkat çeken Gökâlp, felsefe ve sosyoloji alanında kendi döneminde hâkim olan anlayışın “zihincilik” ve “menfaatçilik”in yanlışlığını ortaya koyması ile ehl-i sünnetin hüsün ve kubuh konusundaki tavrı arasında benzerlik kurmaya çalışır. Fakat kendisinin de belirttiği üzere ehl-i sünnete göre hüsün

⁴¹⁹ Şevket Topal, Ziya Gökâlp'in İctimâî Usûl-i Fikhî Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), s.19-20.

⁴²⁰ Nureddin Topçu, *İrâdenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Elverdi – İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), s.21-22.

⁴²¹ Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökâlp Sosyolojisinin Temel İlkeleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 83-95.

⁴²² Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, İstanbul, 2003, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.25.

⁴²³ Kerime Cesur, *İzmirli İsmail Hakkı (Fıkhi Görüşleri)*, M.Ü. SBS, İstanbul, 2001, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.68.

ve kubuhta -akıl müdrîk olmakla birlikte- şer‘in hâkim olduğu, onun ise iyi ve kötünün ictimâî vicdanla ölçülebileceğini savunduğu dikkate alındığında bu benzerliğin iyi ve kötüyü tayinde aklın hâkim kılmamasıyla sınırlı olduğu görülür.”⁴²⁴

Gökalp’in hukukun kaynağını hüsün ve kubuh kavramları üzerinden bina etmesinin pratik sonucu, insanın amellerinin değerlendirilmesinde dinî-dünyevî şeklinde ikili bir tasnife gidilmesi ve dolayısıyla bu iki kategoriye kaynaklık teşkil edecek şekilde nassî ve ictimâî şeklinde adlandırdığı yeni bir ikili hukukî kaynak anlayışının gündeme gelmesi olmuştur. Diyebiliriz ki İkinci Meşrutiyet’te fıkıh-hukuk mütekâbiliyeti ve *dinî-dünyevî, diyânî-kazâî tasnifi* özellikle hüsün-kubuh referansı ile yapılmıştır.⁴²⁵

2.6. İstihsan

Fıkıhta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer‘î delildir. Sözlükte “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen istihsân “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasına gelir. Fıkıh usûlünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır.⁴²⁶

Ziya Gökalp, İctimâî usûl-i fıkıh için istihsan metodunu olmazsa olmaz kaynaklardan biri olarak görmüştür. İctimâî Usûl-i Fıkıh makalesinde;

İslâm cemaatı hukukî ihtiyaçlarını tatmin içi evvelemirde Kur’ân-ı Kerîm’e müracaat ediyordu. Bir taraftan da bu cemaat günden güne gâyet serî bir suretle tevessü’etmekte olduğundan ictimâî hayatında ve dolayısıyla örf ve âdetinde amîk tavavvüller husûle geliyordu. Binâenaleyh örfün bî-nihâye ânâtından bazısına bu menbada mâ-bihî’t-tatbîk bulamadığı zaman sünnet ve hadîse müracaat ediyordu. Hatta İmâm-ı Mâlik hazretleri Medîne ahalisinin ictimâî an’anesini de sünnetin halk arsında münteşir bir şekli diyerek mâ-bihî’t-tatbîk addediyordu. Örfün pâyansız ihtiyaçları bu menba’larda tatbîk olunamadığı vakit icmâ ve kıyas esaslarına müracaat edildi. Aynı zamanda İmâm-ı Azam Hazretleri örfün

⁴²⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), c.34, s.91.

⁴²⁵ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâîyyat”, *İM*, s.40-41.

⁴²⁶ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.339.

müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek nâsın ihtiyacına olan ciheti, kıyasa tercih etmekten ibâret olan istihsan kâidesini vazetti.⁴²⁷

diyerek istihsanın tanımını yapmıştır. Böylelikle Gökalp İmâm-ı Azam’a atıf yaparak, istihsanı örfe hasretmek sûretiyle, istihsanı örfün bir tecellisi olarak kabul etmiştir. Gördüğümüz kadarıyla Gökalp, konuyu anlatırken Ebu Hanife’ye atıf yapmadan önce İmam Malik’e atıf yapmıştır. Önce Kitap ve sünnete, sonra icmâ ve kıyasa başvurulduğunu izah ederek konuyu istihsana getirmiştir. Esasen kıyasla belirlenen bir hükme veya yerleşik bir kurala aykırı düşen bir uygulamanın insanlar arasında genel kabul görüp örf haline gelmesi, örf sebebiyle doktrinde mevcut bir genel kuralın dışına çıkılması anlamına geldiğinden istihsanın bir başka türünü oluşturur.⁴²⁸ Sözleşmelerde örfen belirlenmiş olan her şartın geçerli olması, gayr-i menkullerin vakfedilebileceği gibi hükümler örften dolayı istihsanen câiz görülmüştür. İstihsanı, istihsanın altı çeşidinden biri olan örfle istihsana bağlamak, istihsanın mahiyetinin iyice anlaşılmadığı anlamına gelir. Zaten Gökalp âyet ve hadis dışındaki neredeyse bütün delillerin örften kaynaklandığını iddia etmektedir.

Halim Sabit, maslahattan yahut zarureten dolayı delillerden birisini teşkil eden kıyası nazar-ı itibara almayıp hüküm vermenin bir nevi “re’y” olduğunu ifade ederek, istihsanın da bir nevi re’y olduğunu söylemektedir. Halim Sabit’e göre “istihsan” tabiri sonradan ortaya çıkmış ise de Hulefâ-i Râşidîn ve ashab-ı güzîn devirlerinde muamelat hususunda olan fetvâlar, ictihâdlar ve hükümler teftiş edildiğinde birçok istihsanlara tesadüf edileceği şüphesizdir. Hayat yolunda, muamelatta meşrû’ menfaatin ancak istihsan yolu ile mümkün olabildiği birçok maddeler vardır. Kıyas ile amel etmek bunun zayi olmasına sebep olur. İbâdetlerde bile kıyasa yapışıp kalmak birçok zorluğa yol açar. İşte, bundan dolayı istihsan, selef ve halef tarafından kabul edilmiştir. Halim Sabit, İmam Şafî’nin usûlünün çeşitliliğinden, birbirine muhalif, birbirine muarız sözler hakkında bir usûl, bir kanun ortaya koyduğundan, daha önce böyle bir usûlün, bir kanunun olmadığından, rivâyet ve nakil hususunda çok dikkatli olduğundan, istihsanı şiddetle reddettiğinden, sahabenin ve müctehitlerin sözünü muhakemesiz kabul etmediğinden,

⁴²⁷ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, I/3, s.87.

⁴²⁸ Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.23, s.343- 344.

aklı ikinci planda tuttuğundan, bir mesele makul olmasa, zayıf da olsa nakle dayanmasını yeterli gördüğünden vs. söz etmektedir.⁴²⁹

Görüldüğü üzere, Halim Sabit, istihsan ile ilgili olarak, Hulefâ-i Râşidîn ve ashab-ı güzîn devirlerinde muamelat hususunda istihsana müracaat edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Halim Sabit, Ziya Gökalp'ın yeni usûl teorisindeki istihsan görüşünü benimsemiştir. Aynı şekilde Gökalp gibi İmam Mâlik'in Medine ahalisinin ictimâi an'anesini sünnet-i şâ'ya olarak kabul etmesini, bütün mekteb-i fikhîlerce icmâ-i ümmet ve kıyas esaslarının kabul edilmesini, İmam Azam Ebû Hanîfe'nin doğrudan doğruya örfün tecellisi demek olan istihsan kâidesini vaz' etmesini, İmam Ebû Yusuf'un örften mütevellid nasslara örfü râcih addeylemesini vs. hep mütehavvil, mütekâmil örflerin tezahürlerinden olarak görmüştür. İcmâ-i ümmet ve istihsan hakkındaki bütün usûl ve kâideleri "örf-i usûl-i fıkıh" olarak nitelendirmiştir.⁴³⁰

Mustafa Şeref, istihsanı izah ederken öncelikle fakihlerin, ahkâm-ı külliyei ihtiva eden kaideleri bulma vazifesinin olduğunu belirtir. Sonra da bu esaslar nasıl bulunacak diye soru sorar ve sorduğu soruya cevap verir. Mustafa Şeref'e göre fakih bu kuralları, hukukî hayatın bütün yansımalarını çözümleyerek arayacaktır. Akla, hayal gücüne başvurarak kural çıkarmayacak olaylara, bir hukukçu için çok önemli olan belgelere, kitaplara, dergilere, ulemânın, hâkimlerin ictihâdlarına başvurarak vicdanlarda yaşayan ve yerleşmiş olan canlı örf-i ictimâi kaidelerini istinbat edecektir. İşte fakihin sorumlu olduğu bu görevi İslam hukukuna, fıkha şeref veren büyük fakihler belirlemişlerdi çünkü dönemlerinin vicdanlarında yaşayan ve toplumsal olan dini örflerden kurallar çıkarmak için kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmette araştırma ve incelemelerde bulunarak gayret göstermişlerdi. Uyguladıkları yöntem tamamen istikra'î (tümevarımsal) idi. İstikraya hürmetlerinden, olayların sosyal yaşamın teoriye oranla çok güçlü olduğuna inandıkları için; "İhtiyaç genel olsun, özel olsun zaruret derecesine indirilir." (Hacet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur.) kuralını koydular, zarureti ise "istihsan" için delil olarak kabul ettiler. Mustafa Şeref konuyu böyle tafsilatlandırdıktan sonra yine "Asrımızda vicdanlarda yaşanan örf-i ictimâi

⁴²⁹ Halim Sabit, "İctihâda Dair" (Devr-i Tabîinde İctihâd), SM, 3/71, s.296.

⁴³⁰ Halim Sabit, "İctihâda Dair" (Devr-i Tabîinde İctihâd), SM, 3/71, s.296-297.

kaidelerini istinbat için aynı usûl-i taharriyi, ayrı usûl-i istikrayı tatbik lazım değil mi?” sorusunu sorar.⁴³¹

Akabinde fakihin istikra yöntemiyle ilk görevini yani kuralları, ilkeleri bulma görevini yerine getirmiş olduğunu, bundan sonra fakihin ikinci görevinin başladığını söyler: “*Kaide, hayatın her gün binlerle meydana attığı yeni hallere, nâgeh-zuhûr hadiselerine tatbik olunman, ifade ettiği hüküm, iştirâk-i illet sebebiyle yeni bir hadisede izhâr edebilmek için faydelidir. Çünkü kâide hadiseyi halledecektir. Şu vazife mehâkimin ictihâdına mevdûadır; kaide hâkim için âlât-ı mesâîl, hall-i müşkile hâdim vesaittir. Hâkim şu vazifesini ifa için “kıyas” usûlünü tatbik eder.*”⁴³²

Mustafa Şeref’e göre, kural hâkim için çalışma aleti, problemi çözmeye hizmet eden araçtır. Hâkim bu görevini yapmak için “kıyas” yöntemini uygular. Kıyasın bir diğer faydası da kuralın değerlendirme yetkisini, vicdanlardaki gücünü anlamaya, olaylarla uyum yeteneğini belirlemeye kaynak olmasıdır. Kuralı uygulamadan önce, o kural vazedilirken ulaşılabilmek istenen amacın ne olduğunu bilmek, kuralın konuluş sebebini bilmek o dönemdeki toplumsal örfleri öğrenmek gerekir. Uygulamada gözler daima bu amaç ve sebebe yönelmiş olmalıdır. Eğer kural ile sebep ve amacı arasındaki bağda kopukluk olmuş ise kuralın anlamı yoktur demektir. Hüküm vermemek, tevakkuf etmek gerekir. Bu durumda fakih şöyle düşünmeli hukuk, kurallar tek başına bir hiçtir, şekilden kalıptan başka bir yapıları yoktur; sebepten, amaçtan ayrılınca onlar anlamsızdır.⁴³³

Görülen o ki, Mustafa Şeref’e göre, fakihin yapacağı ilk iş, “istikra metodunu kullanarak ictimâî örflere dayalı külli kaideler elde etmektir, ikinci iş ise “istikra yoluyla tespit ettiği ictimâî örf kaidelerini, her gün ortaya çıkan çok sayıdaki olaya, kıyas yoluyla tatbik etmektir.” Muatafa Şeref, hukukun kaynağı olarak ictimâî örfleri kabul etmektedir. Zira “*Fakih akla, muhayyileye müracaatla kaide çıkarmayacak, vak'alara bir hükûşinâs için pek çok kıymettâr olan vesâike, kitâba, mecellelere, ulemânın, mehâkimin ictihâdlarına mürâcaat ile vicdanlarda pâyedâr ve berkarâr olan canlı örfi ictimâî kâidelerini istinbât edecektir. Fakih, ayrıca kaidelerin salt lafızlarını dikkate almayacak,*

⁴³¹ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.163.

⁴³² Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.164.

⁴³³ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?”, *İM*, I/6, s.165-166.

gerektiğinde yorum yapabilecektir."⁴³⁴ Şeref'in bu yaklaşımının klasik usûlden farklı olduğu açıktır.

Gökalp'in istihsan görüşüne, reddiye yine İzmirli'den gelir. İzmirli, "İcmâ", Kıyas ve İstihsanın Esasları" makalesinde şu sözleriyle eleştirisini yapar: "İstihsanı örfün tecellisi göstermek, İmam-ı Azam Hazretleri örfün müstakil bir esas olarak nazara alınması lüzumunu hissederek, nasın ihtiyacına evkaf olan ciheti kıyasa tercih etmek olan istihsan kâidesini vazetti denilmektedir. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin hangi manada kullandığı katiyyen malum olmadığı halde bilâ-tetebbu İmam Müşarünileyh'in dediğini, zikrolunan manaya isnad edivermek istikrâ-ı nâkıs ile hükmetmektir. İstikrâ-ı nâkısın bir kıymet-i mantıkıyyesi yoktur. İstikrâ-ı nâkıs felsefe-i cedidenin "tâdad-ı nâkıs" dedikleri nakîsedir. Artık istihsanı örf'e hasretmek asla doğru olmaz." Böylelikle İzmirli, "Bu söz bilâ-tetebbu' söylenmiştir. Filvaki İmam-ı Azam istihsana kaildir. Fakat hangi manada kullandığı şimdiye kadar kat'i olarak malum olmamıştır. Şurası muhakkaktır ki istihsan örfün bir tecellisi değildir, diyerek, Türkçülerin İmam-ı Azam'a atıf yaparak geliştirdikleri istihsan fikrinin yanlışlığını vurgulamıştır. Ona göre istihsanın esası, yalnızca zaruret ya da güçlüğü/sıkıntının/mecburiyetin bırakılması değil, bununla beraber olmazsa olmazı "dikkat-i nazar"dır.⁴³⁵

İzmirli'ye göre, Türkçülerin dediği gibi, istihsanı örfün tecellisi olarak göstermek Ebû Hanîfe'nin, örfün müstakil bir esas olarak dikkate alınması lüzumunu hissederek, insanların ihtiyacına uygun olan ciheti kıyasa tercih etmekten ibaret olan istihsan kaidesini ortaya koyduğunu söylemek dolayısıyla, istihsanı örf'e hasretmek, örf kaynaklı olarak görmek doğru olamaz.⁴³⁶ Amel-i Ehl-i Medine sünnete, icmâ veya Hz. Ömer'in kazasına dayanmaktadır. İcmâ, Kitap gibi hükümlerin ispatında müstakildir. Kıyasın hükmü nasstan veya icmâdan ya da gizli kıyastan doğmuştur. İstihsan ise yegâne örfün tecellisi demek değildir. Ebû Yusuf nassı örf'e tercih etmemiş ancak nassın ne olduğunu "örf" ile anlamıştır. Hal böyle iken, İslâm'ın başlangıcında sünnet ve hadise müracaat etmek mecburiyeti; İmam Malik'in Medine ahalisinin ictimâi an'anesini sünnet-i şayia olarak kabul etmesi; bütün fıkıh mekteplerinin, ümmetin icmâını ve kıyas esaslarını kabul etmesi; Ebû Hanîfe'nin, doğrudan doğruya örfün tecellisi olan "istihsan"ı ortaya

⁴³⁴ Mustafa Şeref, "İctimâi Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?", *İM*, I/6, s.163.

⁴³⁵ İzmirli İsmail Hakkı, "İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları", *SR*, 12/295, s.150-154.

⁴³⁶ İzmirli İsmail Hakkı, "İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları", *SR*, 12/295, s.150-152.

koyması; Ebû Yusuf'un, örften mütevellid nasslara örfü râcih sayması vs. hep değişkenliğin ve kemale ermenin dışı vurumundan ibaret olduğunu söyleyip Kitabı, yukarıda zikredilen hükmün delillerinden, özellikle sünnetten ve icmâdan ayırmak, Kitabın dışındakilerin hepsini örfe dayandırmak büyük bir umursamazlık ve ahmaklık göstergesidir ve büyük bir hatadır.⁴³⁷

2.7. İctihâd

İctihâd, nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır.⁴³⁸

Müslümanların karşılaştıkları problemlerin çözümünde öncü rol oynayan çaba fıkıh ise fikhî ve bu bağlamda etkin ve işlevsel kılan da ictihâddır. Sosyal hayatta karşılaşılan ve karşılaşılabilecek olan problemlerin aşılmasında ictihâd, büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla ictihâd, toplumsal yaşantının bir sonucu olan sosyal realitenin ve dinamizmin naslar ile arasındaki sağlıklı ve sürdürülebilir ilişkisini temin edebilecek özel aygıtlardan biridir.

Yüzün Batı'ya çevrildiği ve Batılılaşmanın ictimâî ve sosyal mecrada iyice hissedildiği dönem, öncekilere nisbetle daha büyük bir değişim ve dönüşüme de sahne olmuş, en nihâyet bu yaşanan “dönüşmeler ve başkalaşmalar” neticesinde “hukuksal ve toplumsal adaptasyonu” temin edecek çerçevede “çözümler ve formüller” arayışı ortaya çıkmıştır. İşte bunlardan biri olan ictihâd fikri üzerinde dönemin münevverleri yoğun bir fikrî mesai harcamışlardır. Türkçü düşünürlerin haddi zatında, yeniliğe ve değişime gösterdikleri ehemmiyete binaen, ictihâdî faaliyetleri öncelermemeleri düşünülemezdi.

Ziya Gökalp, *İctimâî Usûl-i Fıkıh* adlı makalesinde ictihâdın nasıl doğduğunu şöyle açıklar:

*“İctihâd, örfe intibak ihtiyacından doğduğu gibi, fikhın tevessu' ve teşa'ubu da örfün inkişaf ve tefrî'yle beraber yürümüşdür.”*⁴³⁹

Gökalp'e göre, ictihâd örfe intibak (uygulanmak, uyum içinde olmak) ihtiyacından doğmuş, örfün gelişip çeşitlenmesine paralel olarak fıkıh da genişleyip

⁴³⁷ İzmirli İsmail Hakkı, “İcmâ, Kıyas ve İstihsan'ın Esasları”, *SR*, 12/295, s.152-154.

⁴³⁸ H. Yunus Apaydın, “İctihâd”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c.21, s.432.

⁴³⁹ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, s.84-87.

ayrıntılı hale gelmiştir. Gökalp bu iddiasını ortaya koyarken, mezhep imamları üzerinden örneklendirmeler yapar. Gökalp, bazı fukahanın “nas örften mütevellid ise mevrîd-i nasda ictihâda cevaz olduğu” görüşünde olduklarını söyler. Ehl-i Medine özellikle de İmam Malik, İmam-ı Azam, Ebu Yusuf ve Zahirîye Mezhebi İmamı Davud b. Ali ile ilgili görüşlerini aktararak, Gökalp, örfe ve ictihâda itibar etmeyen, nassın zâhirî manasına uygun bir hareketten başka bir esas kabul etmeyen Zâhirî mezhebinin kurucusu Davûd b. Ali (ö.884)’nin bulunduğunu fakat hayata kıymet vermeyen bu mezhebin ihyasının mümkün olmadığını belirtir. Gökalp burada böylelikle “İctihâd, örfe intibak ihtiyacından doğduğu gibi, fıkḥın tevessu‘ ve teşa‘ubu da örfün inkişaf ve tefrî‘iyle beraber yürümüştür.” diyerek, ictihâdî faaliyetlerin örfe uyum sağlama ihtiyacından doğduğunu ve aslında fikhî terakkinin örfün gelişiyile dolayısıyla da ictihâdî terakkiyle gerçekleştiğini ve birbirine paralel yürüdüklerini iddia etmektedir. Kâşif Hamdi Okur’a göre, “Böylece toplumsal değişimleri ilahi iradeye bağlayan Gökalp, toplumun değişimi karşısında -nassa dayansa bile- hukuku değiştirmeyi meşrû bir zemine oturtmaktadır.”⁴⁴⁰

Gökalp’in bu düşüncelerine İzmirli’den itiraz gelmiştir. İzmirli, Gökalp’in görüşlerine binaen şunları söylemektedir:

İctihâd Örfe İntibak İhtiyacından mı Mütevellidir? Bu konu Gökalp’in yazılarında şu şekilde yer almaktadır: İctihâd örfe intibak ihtiyacından doğduğu gibi fıkḥın tevessü ve teşaubu da örfün inkişaf ve teferu‘iyle beraber yürümüştür. Fıkḥın tarihinin yazmak için evvel emirde İslam örflerinin tarihini bilmek iktiza eder.⁴⁴¹ "(...) ictihâd lügatte meşakkatli olan bir şeyi ele geçirmek hususunda takatı sarf etmektir ki, bezl-i makdur ile tercüme olunur. Evvelki makalemizde beyan ettiğimiz vechile kıyas başka, ictihâd başkadır. Kıyası inkâr edenler ictihâdî inkâr etmezler. Kıyas ictihâdsız olamaz, fakat ictihâd kıyassız olur. İctihâd ancak delil-i kat' i bulunmayan bir mesele-i şer'îye hakkında edille-i ahkam-ı şeriattan biri ile hükûn-ü şer'isini beyan etmek ihtiyacından tevellüt etmiştir. İctihad ebvab-ı fıkḥın her birinde caridir: Menasik" dedikleri ibadat kısmında cari olduğu gibi "hukuk" dedikleri muamelat kısmında da caridir. Binaen ala'zâlik "ictihâd örfe intibak ihtiyacından mütevellittir" sözü bir tabir-i ammidir, teemmül olunmaksızın ağızdan fırlamış bir sözdür, bu sözde bir ilim rayıhası yoktur, ehlîl-i ilim bu söze bir kıymet vermez.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Kâşif Hamdi Okur, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkḥ Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar, *TALİD*, c12, S.23, 2014, s.13.

⁴⁴¹ Ziya Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkḥ", s.86.

⁴⁴² İzmirli İsmail Hakkı, "İctihâdın Bais-i Tevellüdü", s.190-195.

İzmirli'ye göre "Nassın bulunduğu yerde ictihâda izin yoktur." kaidesinin manası, Mecelle şerhlerinde açıklandığı üzere şer'î nass bulunan bir mes'elede, o nassın hilafına ictihâd olunmaya şer'î cevaz yoktur, demektir. "Nassın vârid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibidir", kaidesinin manası ise: Nassan sarahaten tayin ne hüküm ifade eder ise örfen tayin ve tahsis de o hükmü ifade eder, demektir. "Örf ile amel, nass ile amel gibidir." demek, nass nasıl delâlet ederse, nasıl âmmı tahsis ederse, örf de öyle delâlet eder, öyle âmmı tahsis eder, demektir. Yoksa ona uymanın vacib olmasında, ona muhalefet etmekten dolayı günahkâr olmada, onu inkâr ile kâfirlikle suçlanmada hiçbir zaman nass gibi olamaz. Bunu şimdiye kadar hiçbir fakîh iddia etmemiş ve bundan sonra da iddia edemez.⁴⁴³

İzmirli'ye göre bazı fakîhlere, muhtemelen Ebû Yusuf'a göre, "nass, örf kaynaklı ise nassın olmadığı yerde ictihâda cevaz vardır", sözü mutlak değildir. "Müctehid, nassın olmadığı yerde ictihâd edemez", demek, nassa muhalif ictihâd edemez, demektir. Bazı fakîhler nassı te'vîl etmişler, nassı öyle anlamışlar fakat nassa muhalefet etmemişlerdir. Dolayısıyla, nass gerek örf kaynaklı olsun gerek örf kaynaklı olmasın, nassın olmadığı yerde hiçbir sûretle nassa muhalif ictihâda şer'î izin yoktur. Nass, örf kaynaklı olsa bile, hakkında âyet ve hadîsten kesin delil bulunan hususta nassa muhalif ictihâdı şimdiye kadar hiçbir İslâm fakîhi câiz görmemiştir.⁴⁴⁴

İzmirli'ye göre ictihâd, örfe intibak (uygulanmak, tatbik edilmek, uygun olmak, uyum içinde olmak) ihtiyacından değil, o ancak katî delil bulunmayan şer'î bir mesele hakkında şer'î hükmünü beyan etmek ihtiyacından doğmuştur. İctihâdda yegâne örfün bir tesiri görülmemektedir. İctihâd, fıkıh konularının her birinde gerçekleştirilebilir: "Menasik" denilen ibadet konularında yürürlükte olduğu gibi, "hukuk" denilen muamelat kısmında da yürürlükte. Buna göre, "ictihâd, örfe intibak ihtiyacından doğmuştur" sözü âmî bir tabirdir, düşünülmeden söylenmiş bir sözdür. Bu sözde bir ilim emaresi yoktur. İlim ehli bu söze bir kıymet veremez.⁴⁴⁵

⁴⁴³ İzmirli İsmail Hakkı, "İraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap", SR, 12/292, s.96-97.

⁴⁴⁴ İzmirli İsmail Hakkı, "İraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap", SR, 12/292, s.97.

⁴⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, "İctihâdın Bâis Tevellüdü", SR, 12/297, s.195.

Öncesinde vurguladığımız gibi Halim Sabit ictihâd ile ilgili en çok yazı yazan ve fıkıh açısından yetkinliği daha ziyade olan Türkçü münevverdir. Bu bağlamda mensubu olduğu hareketin bir nev'i sözcüsü konumundadır.

Halim Sabit “İctihâda Dair” başlığı ile dizi halinde on altı adet makale yazmıştır. Bu makalelerde Hz. Peygamber, sahabe ve halifeler döneminde ictihâdın nasıl yapıldığını, rivâyet ve isnadın oluşmasını, ortaya çıkan ihtilafların sebeplerini, tâbiin devrinde ictihâd faaliyetlerini, fıkıh mekteplerinin ortaya çıkışını,⁴⁴⁶ Ebû Hanîfe devri ulemâsının fikirlerini,⁴⁴⁷ dördüncü asırla beraber ictihâd devrinin kapanıp taklid döneminin başlamasını ve taklid ile Müslümanların geri kalması arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.⁴⁴⁸

Halim Sabit ictihâd ve müctehid kelimelerini şu şekilde tanımlar ve ictihâd alanının genişliğini, müctehidin kudretine bağlar: “İctihâd, meleke-i fıkhiyesi bulunduğu halkın itimatı olan kimsenin örfü ve me’sur fikhî misalleri rehber ittihaz ederek şer’-i mücmelden hükümler istihrac etmesi demektir.”⁴⁴⁹ Müctehid ise: “Meleke-i fıkhiyesine halkça itimat bulunduğu halde, fikhî misalleri rehber edinerek şer’-i mücmelden hükümler istihrac eden kimsedir.”⁴⁵⁰

Halim Sabit, “İnsanın düşmanına galebe çaldığında bundan nasıl haz alırsa, müctehidin de mechulat ile olan mücadelesi sonunda kazandığı zaferden aynı zevki aynı hissi duyacağını, bu hissin fitrî, tabii bir his olduğunu, ayrıca ictihâdın mechulat ile mücadeleden, bilmenin de bu galebeden ibaret olduğunu”⁴⁵¹ söylemektedir. İctihâdın birtakım şartları olduğunu belirterek şu açıklamayı yapar: Müctehid olarak kabul edilmek için mensup olunan ictimâî zümrenin bütün örflerini ve millî irfanını kendinde cem’ etmek gerekir. Çünkü halk, âlimi müctehid tanımak için, onun ilminin genişliğinden ziyade millî vicdana ma’kes olup olmadığına bakar. Millî örflere ma’kes olup hüküm istihrac edebileceğine itimat ettiği kimselerin mutlaka müctehid olduğuna inanır. Öteden beri “ictihâd şartları” diye gösterilen şeylere sahip olmayı yeterli görmez.

⁴⁴⁶ Halim Sabit, "İctihâda Dair (7) (İlm-i Fıkıh Tarihinden Bir Parça)", SM, 3/67, s.225-226; Halim Sabit, "İctihâda Dair (8)", SM, 3/68, s.243-244; Halim Sabit, "İctihâda Dair (9)", SM, 3/69, s.259-260.

⁴⁴⁷ Halim Sabit, "İctihâda Dair (9)", SM, 3/69, s.259-260.

⁴⁴⁸ Halim Sabit, "İctihâda Dair (14)", SM, 3/74, s.341-343; Halim Sabit, "İctihâda Dair (15)", SM, 3/77, s.391-393.

⁴⁴⁹ Halim Sabit, "İcmâ: İctihâd, Müctehid", İM, S.21, s.532

⁴⁵⁰ Halim Sabit, "İcmâ: İctihâd, Müctehid", İM, S.21, s.534.

⁴⁵¹ Halim Sabit, "İctihâda Dair" (Devr-i Ashabda İctihâd), SM, 3/59, s.98.

Dolayısıyla, millî vicdana ma'kes olmak da ictihâdın şartlarındandır.⁴⁵² Yani müctehid olabilmek için öteden beri “ictihâd şartları” diye gösterilen şeylere sahip olmayı yeterli görmemekte, millî vicdana ma'kes olmayı, yani içinde yaşanılan toplumun duygularını, hislerini, düşünme tarzını, yaşantısını yansıtabilmeyi ya da kendisinde gösterebilmeyi de ictihâdın şartlarından saymaktadır.

Görüldüğü üzere Halim Sabit, ictihâdın tarifini yaptıktan sonra milletleri meydana getiren unsurlardan yola çıkarak müctehidde bulunması gereken vasıflardan bahsetmiştir. Halim Sabit, müctehidin milli vicdana makes olup olmadığına bakmanın elzemliğine vurgu yaparak, “milli örflere makes olup hükümler istihraç edebileceğine itimad olunan kimselerin alelittlak müctehid” olabileceğini savunur. Halim Sabit, müctehidler ictimâî mümessiller olduğunu vurguladıktan sonra “*örflerin her nev'e ve her ictimâî enmüzece göre değişeceğini dolayısıyla bu değişime mukabil müctehidler de her ictimâî nev'e göre değişim göstereceğini*” söyler.⁴⁵³ Halim Sabit bu konuya özel olarak yazdığı makalede⁴⁵⁴ aynı yada benzer sosyal yapıda olan müctehidler, aynı ictihâd zümresinde sayıldığını ve ayrıca sahabe devrindeki örf ile nassı şer-i mufassal arasındaki tam intibaktan dolayı müctehitler arasında hemen hemen yok denecek kadar az fikir ayrılığı yaşandığını; daha sonraları İslam'ın yaygınlaşmasıyla genişleyen coğrafyalarda sosyal yapının ve örflerin değişimiyle birlikte müctehidler arasında da görüş ayılıklarının arttığını iddia eder; “*Aynı ictimâî zümreyi temsil eden müctehitlerin ittifak etmeleri asıl, ihtilaf etmeleri ise hilaf -ı asıldır. İşte bu ‘ittifak’, ‘icmâ -ı fukaha’ namıyla yâd olunur. Şu halde ‘icmâ -ı fukaha’ : ‘aynı ictimâî enmûzeci temsil eden bütün asırdaş müctehitlerin veya hukukî bir hüküm hususunda ittifak etmeleridir.’ diye tarif olunabilir.*”⁴⁵⁵

Bu konuyu biraz daha açarsak; örfler ictimâî nev'lere göre değişmektedir ve bir toplumda müctehid olarak tanınan bir kimse, başka bir toplumda müctehid olarak tanınmayabilir. Meselâ, aşiret hayatı yaşayan bir nev'e mensup bir müctehid, iş bölümü esasına göre teşekkül eden kavimlere göre müctehid kabul edilmezler. Gerek zaman gerek muhit itibariyle de ictihâdların kıymetleri değişir: 1- Zaman itibariyle ictihâdların

⁴⁵² Halim Sabit, “İcmâ: İctihâd, Müctehid”, *İM*, S/21, s.534.

⁴⁵³ Halim Sabit, “İcmâ: İctihâd-Müctehid”, *İM*, S.21, s.532-535.

⁴⁵⁴ “İctimâî Enmûzeclere Göre İctihâd Zümreleri: İcmâ-i Fukahâ”

⁴⁵⁵ Halim Sabit, “İctimâî Enmûzeclere Göre İctihâd Zümreleri: İcmâ-i Fukahâ”, *İM*, 2/22, s.548-552.

kıymetleri değişir. Çünkü zamanın geçmesi ile bir nev'e mensup olan bir cemaat, ya o nev' dâhilinde ilerler, ya da nev'ini değiştirir. İmam Mâlik devrinde henüz aşiret hayatı yaşayan Hicazlılar, belki bugün tekâmül etmişlerdir. Bazen aşiret örfüne, bazen de medinevî örf'e göre hüküm veren Ebû Hanîfe devrinde bile Türkler il hayatı yaşıyorlardı. Bugün, iş bölümü esasına göre teşekkül eden bir cemiyet haline gelmek üzeredirler. Dolayısıyla, "o günün örfüne göre yapılan ictihâdların bugünün örfüne uymayacağı pek tabiidir." 2- Muhit itibariyle ictihâdların kıymetleri değişir. Çünkü muhitlerin değişmesi bazen ictimâî teşkilâtların da değişmesini gerekli kılar. Bunun tabii neticesi olarak örfler de birbirine uymaz. Buna göre, bir muhite göre yapılan bir ictihâdın, diğer bir muhite göre kıymetinin olmaması pek mümkündür. Meselâ, Iraklılar tarafından yapılan ictihâtlar Hicazlılar tarafından "re'y" olarak telakki edilirken, Hicazlıların ictihâtları da Iraklılar tarafından eksik görülüyordu. Yine, İmam Şâfiî'nin Mısır'daki ictihâdları, Hicaz ve Irak'taki ictihâdlarından az çok uzaklaşmıştır. Bundan dolayıdır ki Şâfiî'nin Hicaz ve Irak'taki ictihâdlarına "kavl-i kadîm," Mısır'daki ictihâdlarına ise "kavl-i cedîd" denir.⁴⁵⁶

Görülüyor ki Halim Sabit, ictihâd-müctehid ilişkisini kurarken; yapılan ictihâtların bir toplumun kültürü ile alâkalı olması gerektiğini, aksi takdirde yapılan ictihâdlara söz konusu toplum tarafından bir kıymet verilmeyeceğini, müctehidin de içinde yaşadığı toplumun kültürü ile yetişmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca ictihâdların kıymetinin zaman ve muhite göre değişebileceğini söylemektedir ki bu sözler meselenin sosyolojik boyutuna ne kadar önem verdiğini göstermesi açısından dikkate değer görünmektedir.

Halim Sabit, İslâm hukukunun tarihi dönemlerini esas alarak fıkhnın gelişimini Hz. Peygamber dönemi, sahabe dönemi, tabiin dönemi ve dördüncü hicrî asırdan sonraki dönem olarak dört ana başlıkta incelemiştir:

Halim Sabit'e göre, ictihâd faaliyeti henüz Hz. Peygamber hayatta iken başlamış ve O'un vefatından sonra da devam etmiştir.⁴⁵⁷

Sahabe devrinde İslâm coğrafyasının genişlemesi ile ashab, fethedilen yerlere gitmiş ve orada İslâmiyet'i anlatmış, çeşitli sorunlar ile ilgili fetvâlar vermişlerdir. Hz. Peygamber devrinde bir araya gelip istişâre eden sahabenin bu devirde bir araya gelip

⁴⁵⁶ Halim Sabit, "İcmâ", *İM*, 2/21, s.534-535.

⁴⁵⁷ Halim Sabit, "İctihâda Dâir", *SM*, 3/58, s.87.

istişâre etmesi hattâ hilâfetin merkezinde bile çoğunlukla ashabın bir araya gelmesinin mümkün olmayışı, sahabe-i kiramın farklı istidatlara sahip oluşu ve fethedilen yerlerdeki toplumların örflerinin değişiklik göstermesi gibi birtakım sebeplerden ötürü bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁸ Gerek Arap Yarımadası dâhilinde gerek haricinde Arapların ve diğer kavimlerin ibtidaî bir tarzda da olsa örf ve âdetleri, hükümet ve hâkimleri tarafından konulan kanunlar ile hâkimleri ve mahkemeleri huzurunda meselelerinin çözüme kavuşturulmasına alışmaları, İslâmiyet’i kabul ettikten sonra da muğlak meselelerinin çözüme kavuşturulmasını gerekli kılıyordu. Mesele eğer ibâdete ait bir mesele ise şer’î, muamelata ait bir mesele ise hem şer’î olarak hem de kulların maslahatına muvâfık ve ma’kul bir tarzda çözmek gerekiyordu. Meselenin böyle çözülebilmesi için de kuvvetli, metin, tecrübeye dayanan bir ilmî iktidar gereklidir ki buna “meleke-i ictihâd” denir. Ulemâ-yı ashabda bu mesele bütün manâsı ile var idi ve onlar karşılaştıkları bir mesele karşısında âcizlik göstermezler, meseleyi hemen çözüme kavuştururlardı.⁴⁵⁹

Halim Sabit’e göre Tabiîn devrinde, fıkıh tedvin ve tasnif edilmiş, Irak ve Hicaz fıkıh ekolleri oluşmuştur. Bu ekollerin ilk üstatları sahabe-i kiram olmuş, bunların yüzlerce öğrencisi olmuştur. Aslında bu iki ekol arasında esasta bir farklılık da söz konusu değildir.⁴⁶⁰ Ebû Hanîfe (ö.767) devrinde Irak fıkıh mektebi ve ictihâd, terakki ve tekâmüle mazhar olmuş, ibâdet ve muamelata ait çeşitli meseleler bab ve fasıllara ayrılmış, bab ve fasıllar dahi tasnif edilerek kitaplar teşkil olunmuş, mesele ile delil arasındaki irtibat anlaşılmaya çalışılmıştır.⁴⁶¹ Hicaz fıkıh mektebinde ise nakle önem verilmiş, ashab-ı kiram tarafından yapılan ictihâdlar, fetvâlar aynen korunmuştur. Hicaz fıkıh mektebinin üstadı sayılan İmam Mâlik (ö.975) “Muvatta” isimli eseri yazmıştır.⁴⁶² Irak ve Hicaz fıkıh mekteplerinin kurulmasından sonra fıkıhın gelişimi devam etmiş, İmam Şâfiî (ö.819) kendine has bir usûl ortaya koymuştur. Şâfiîler, istihsan usûlünü kabul etmelerinden dolayı Hanefîlere “ehl-i re’y” demişlerdir.⁴⁶³ Ahmed b. Hanbel (ö.

⁴⁵⁸ Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (Devr-i Ashabda İctihâd), *SM*, 3/59, s.97-99.

⁴⁵⁹ Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (Devr-i Ashabda İctihâd), *SM*, 3/63, s.167.

⁴⁶⁰ Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (Devr-i Tabiînde İctihâd), *SM*, 3/68, s.243-244.

⁴⁶¹ Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (Devr-i Tabiînde İctihâd), *SM*, 3/69, s.259-260.

⁴⁶² Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (Hicaz Mekteb-i Fıkhisî), *SM*, 3/70, s.275-277.

⁴⁶³ Halim Sabit, “İctihâda Dâir” (İctihâd ve Şâfiîler), *SM*, 3/71, s.295-297.

855) ise Hanbelî mezhebinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bu mezhebe göre bir fakîhin, ictihâddan ziyade bir muhaddis ve hafız olması daha makbûldür.⁴⁶⁴

Halim Sabit'in ictihâd tarihini dört döneme ayırdığını yukarıda ifade etmiştik. İşte o dört dönemin sonuncusunu Halim Sabit taklit devri olarak görür. Nitekim Sabit'e göre, "Dördüncü hicrî asırdan sonra taklît fikri yerleşmiş, bir yerde yaygın olan bir mezheb dinin yegâne mezhebi gibi algılanmış, bu mezhepler de zamanla farklı birçok mezhebe ayrılmıştır. Durum böyle olunca ictihâd fikri zayıflamış, hattâ ictihâd kapısının kapalı olduğu dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece, gerileme devirleri başlamış; ictihâd edildiği zaman terakki, taklît anlayışı benimsendiğinde ise duraklama ve gerileme olmuştur. Yani, ictihâd fikrinin zayıflamasının, hatta zamanla ictihâd kapısının kapalı olduğunun söylenmesinin en temel nedeni "taklit fikri"dir. Dikkatli bir şekilde bakıldığında görülecektir ki "İslâmî terakki" ile "ictihâd" birlikte doğar ve birlikte batarlar. Uğursuz olan "taklît" ile "İslâmî gerileme" arasında da bir ilişki vardır. Taklîdin başladığı zamandan itibaren İslâm âlemi için maddî-manevî bir uğursuzluk ve gerileme devri başlamıştır. İctihâd ile gelişme, ilerleme sağlanmış, taklit ile de duraklama ve gerileme olmuştur. Tarihte meydana gelen olaylarda tesadüfe yer yoktur. Meydana gelen olaylar gizli bir silsile teşkil eder ve birbirini etkiler."⁴⁶⁵

Halim Sabit, ictihâd tarihini anlatırken tabii olarak fıkıh ve fıkıh usûlü açısından meselelere bakmakta ve müctehid imamların yaşadığı, ictihâdda bulunulduğu devirler olan selefın yaşadığı zamanları özetle anmaktadır. Fakat taklîdin başladığı, giderek yaygınlaştığı ve ictihâd kapısının kapalı olduğunun dillendirildiği devirleri ise "karanlık devirler," "maddî ve manevî mağlubiyetlerin yaşandığı, tarafsız olanlara rastlanılamaz olan devirler" vb. nitelemelerle ifade etmektedir. Halim Sabit, "Fıkımızın şu bulunduğu haliyle ictimâî hayatımızı idare edemediğini, eksik olduğunu, lüzumu veçhile istihrac ve istinbatta bulunarak fıkın alanının genişletilmesi gerektiğini söyleyenlere aldırış eden kimsenin olmadığını, üstelik ictihâd kapısının kapalı olduğunun söylendiğini, mevcut kitaplarda ve hâşiyelerde olan kiyl ü kallerin toplanmasının lüzumunun hatırlatıldığını ve böylelikle ictihâda gerek kalmayacağını ifade edildiğini" söylemektedir.

⁴⁶⁴ Halim Sabit, "İctihâda Dâir" (İctihâd ve Hanbeliler), SM, 3/72, s. 309.

⁴⁶⁵ Halim Sabit, "İctihâda Dâir" (Beşinci Karn-i Hicriden Sonra), SM, 3/74, s.341-343.

Kısaca Halim Sabit, ictihâda dair görüşlerini ifade ederken dönemsel farklılıkların altını çizmekte, selefin yaşadığı dönemlere hasret duyarken taklid dönemlerini ise karanlık dönem olarak nitelendirmekte ve aslında bu durumdan şikâyetlenmektedir. Halim Sabit, fikhımızın şu bulunduğu haliyle ictimâî hayata artık kâfi gelmediğini, “*lüzumu vechile istihraç ve istinbatta bulunarak fikhın alanının genişletilmesi gerektiğini*” savunmaktadır.

İctihâdî faaliyetlerin her dönemde ve toplumda istikrarlı ve dengeli olarak işlemesi için neşet ettiği toplum ve zaman ile uyumlu olması yani diğer bir deyişle canlılığını yitirmemesi gerekir. Bu gerekliliğe mukabil üçüncü yüzyılın başlarından itibaren fakihlerin bir yönüyle tüm fonksiyonları önceki fakihlerin doktrinlerini ele almaktan/yorumlamaktan ibaret kaldığı söylenebilir. Nitekim bu durum literatürde ictihâd kapısının kapanması şeklinde tabir edilmiştir. Esasen bu tabirin menşei ile ilgili net bir bilgi de bulunmamaktadır. İctihâd kapısının kapanması tartışması, tabiin döneminden beri sistemsal formda sürdürülen ictihâd anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda mezheplerin teşekkül edip taklit olgusunun yerleşmesiyle yakından ilgilidir.

Halim Sabit, “İctihâd kapısı kapandı dendiğinden beri fikhın gösterdiği birçok ahkâmın muattal kaldığına, Müslümanların ise hala bu bizim şariatımızdır, diyerek bekleştigiğine hatta fikhî hükümlerin kitaplara sıkışıp kaldığına ve medreselerde sadece sevap için okunduğuna” dikkat çekmiştir. Muamelatın durgunlaştığını, söndüğünü söyleyen Halim Sabit şu kınama cümlelerini sarfeder; “*Bütün bunlar bir ziyay-ı cehennem gibi parlamakta iken yine utanmıyor, kafalarımızı esfel-i safiline doğru meylettirerek kasvetli, kararmış kalplere kuvvet verdikten sonra bab-ı ictihâd mesduddur diyebilecek kadar kendimizde bir cesaret bulabiliyoruz.*”⁴⁶⁶

Halim Sabit’e göre ictihâd⁴⁶⁷ hayata taalluk ettiği için ziyadesiyle önemlidir. Bu yüzden ictihâdın bir gün bir saat bile ertelenmesi ve ötelenmesi caiz olmaz.

İctihâd ile ilgili sözlerine devam eden Halim Sabit zaman geçirmeden gerekeni yapmak lazım geldiğini, ulemânın suskun olduğunu fakat ne hazindir ki ictihâd kapısının kapalı kaldığını ve yine de ulemânın işin kolayına kaçtığını iddia etmektedir. Ona göre Frenk hukukşinaslara göre ictihâd kapısı kapalı olmadığı için onlardan İslam hukukuna

⁴⁶⁶ Halim Sabit, “İctihâda Dair” (Devr-i Ashabda İctihâd), SM, 3/64, s.180-181.

⁴⁶⁷ Sırât-ı Müstakîm’de en çok üzerinde durulan konulardan biri ictihâd konusudur. İctihâd ile ilgili ele alınan 35 makalenin 19’u Halim Sabit, tarafından neşredilmiştir.

hâkim olan birine ictihâd ile alakalı konular havale edilerek, ulemâ tarafından caiz görülmeyen ictihâddan kurtulunmuş olacaktır.

Düşünüyor ki bütün bu müşkilata rağmen meselenin kolay ciheti de var. Frenk hukukşinaslarınca bab-ı ictihâd mesdud değildir. Binaenaleyh, onlardan fikh-ı İslâm’a dahi vukufu olan bir müctehid davet olunup da ictihâda talluku olan cihetlerin düşünülmesi ona havale olunursa, iş kesb-i suhulet eder. Hele ulemâ-yi kiram hazeratı da câiz görülmeyen bir şeyi-ictihâd-ı-irtikâptan kurtulurlardı. İşte böyle yapılmalı, deniliyor. Ne çare...İhtiyaca karşı gelinemez, yapılır; hem de pek tabii olarak... Ey “Bab-ı ictihâd mesduddur,” diyen ulemâ-yi kiram! İşte, sizi böyle müşkil bir zahmetten kurtarırlarsa iyi edilmiş olur değil mi? Ne dersiniz?⁴⁶⁸

Görüldüğü üzere Halim Sabit, bu cümleleriyle fukahanın ictihâddan uzak kaldığını ve bir yönüyle hazırda alışmış olduklarını lakin ictihâda gereksinim olduğu vakitlerde Frenk hukukçusuna ictihâd için başvurulmasını eleştirmektedir. Halim Sabit, adeta toplumun ictihâdî ihtiyaçlarının fukaha tarafından ihmal edildiğini ve bu meyanda çalışmalarının olmadığını istihza yaparak söylemektedir.

Mansurizâde Said ise ictihâdî, “kavâid-i esâsiyye-i fıkhiyyeye” uygun olarak hüküm vaz’etmekten ibarettir, şeklinde tanımlamaktadır. Mansurizâde’ye göre şerî hüküm vaz’etmenin başka bir yolu yoktur. Bu fikhî esaslar, yalnız ictihâdî meselelerin değil, nassla sabit meselelerin de esasıdır. Müctehid ictihâdında bu esasları dikkate aldığı gibi, Şârî de nassları vaz’ederken aynı esasları gözetmiştir. Müctehidler kıyas işlemini uygulamaları da bu kaidelerin uygulanması çerçevesinde gerçekleşmektedir. Çünkü kıyas işlemi usûlcülerin de ifade ettiği gibi, “müşterek bir illete binaen ve kâbil-i tatbik olan esasa istinaden vaz’-ı hüküm etmekten” ibarettir. Bu müşterek illet ve tatbiki kâbil olan esas da “kâide-i esâsiye-i fıkhiyyeden başka bir şey değildir.” Ancak müctehidler zamanında bu kaideler tedvin edilmediğinden dolayı, bu esasların nasslardan istinbat edilmesi gerekiyordu. Müctehidler de bu esasları nasslardan istinbat ederek hüküm veriyorlardı. Mesela, nasslarla belirlenmiş bazı hükümler “zararı gidermek” maksadıyla tesis edilmiştir. Müctehidler de aynı amaç doğrultusunda bu nasslara kıyas yaparak

⁴⁶⁸ Halim Sabit, “İctihâda Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İctihâd), SM, 3/77, s.393.

hüküm vaz'etmişlerdir. İşte bu işlemler birer fikhî kıyas ise de hakikatte “zarar izale olunur” kaidesinin uygulanmasından başka bir şey değildir.⁴⁶⁹

Mansurizâde'ye göre, fikhî kaidelerin tedvin edilmesi artık ictihâdı son derece kolaylaştırmıştır. Çünkü yapılması gereken sadece, fitrî ve tabii birer düstur olan bu kaidelere uygun bir şekilde hüküm vaz'etmektir. Bu konudaki yaklaşımını şöyle ifade eder: Ahkâm-ı şer'îye, yalnız esâsât-ı fıkhiyyeye tatbik tarikiyle vaz' olunmuştur. Vâz'-ı şeriat ve müctehidîn, tatbik tarikiyle ahkâm-ı şer'îyeyi vaz' u tesis ettiler. Fakat müctehidîn evvela esâsât-ı mezkûreyi istinbat ederler, sonra o esaslara tatbikan vaz'-ı ahkâm ederlerdi. Kıyas-ı fikhî bu suretle vaz'-ı ahkâma ıtlak olunur. Çünkü arz ettiğim veçhile zamanlarında esâsât-ı fıkhiye mevzû' ve müdevven değil idi. Mesail-i mansûsadan ve nusûsdan istihraç ve istinbata ihtiyaçları var idi. Binaenaleyh onların zamanında ictihâd oldukça mühim ve müşkil idi. Fakat sonra muhakkikîn-i fukahâ, müctehidînin ictihâdâtını ve mesail-i şer'îyyeyi tetkik ederek esâsât-ı fıkhiyyeyi kavaid-i külliye şeklinde vaz' u tedvin ettiler. Binaenaleyh müctehidîn-i sâlife zamanı gibi asrımızda esâsâtı istinbat ve istihraç etmek ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü esâsât-ı fıkhiyye mevzû' ve müdevven bir halde bulunuyor. Binaenaleyh asrımızda ictihâd son derece sehlü'l-icrâdır.⁴⁷⁰ İctihâd, bu kaidelerin uygulanmasına indirgendiğinde bir hükmün “şerî” olabilmesi için de “akla ve tabiata, asır ve zamana muvafık” bir karakter taşıması yeterli oluyordu: Madem ki müctehidîn-i sâlifinin vaz'ettiği ahkâm, o esaslara istinat ettiği için ahkâm-ı şer'îyyeden madut oluyor, aynı esaslara istinaden asrımızda vaz' olunan ahkâm da şüphesiz ahkâm-ı şer'îyye i'dâdına dahil olur. Demek oluyor ki aklen ve tab'an, mûraatı vacip ve zaruri olan esâsâta riâyet edilir de onlara tatbikan vaz'-ı ahkâm olunursa, ahkâm-ı şer'îyyeden madud olur. Şeriata nispeti için akıl ve tabiata, asır ve zamana muvafık ahkâm vaz'etmek kifâyet eder. Çünkü esâsât-ı şer'îyyenin muktezası bu yolda vaz'-ı ahkâm etmektir, başka bir şey değildir.⁴⁷¹

Sonuçta Mansurizâde ictihâda dair görüş bildirirken evvela ictihâdın işlerliği konusuna değinir. “Şeriat, meselelerin şeklî kalıpları değildir. İctihâdı işlerken biz fikhimizin dışına çıkamayız, fikhimizin, usulümüz içinde kalarak bunları çözebiliriz” demek suretiyle, fıkıh ve fıkıh usulüne bhusus “klasik fıkıh ve usûl-i fıkıh literatürünün

⁴⁶⁹ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, (İzmir: İzmir Vilayet Matbaası, ts.), s.4-13.

⁴⁷⁰ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, s.12-13.

⁴⁷¹ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, s.14-15.

kavramlarına” yeni manalar atfetmeksizin/yüklemeksizin yani bu klasik usûl dairesinden çıkmaksızın ictihâdın canlandırılabilceğini iddia etmektedir. “İslamiyeti esas itibariyle asr-ı saadete ve tatbikat itibariyle asr-ı hazıra irca ve tevfik etme” zorunluğuna vurgu yapmış ve ictihâdın/hukukî hükümlerdeki değişimin elzem olduğunu dillendirmiştir. Mecelle’deki zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi kuralı⁴⁷² ile yaşanan devrin ruhuna uygun ictihâdlar yapılması gerektiğini düşünmektedir.⁴⁷³

2.8. Cevaz Meselesi

Caiz, dinen veya hukuken yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiilleri ifade eden bir terimdir. “Geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak” gibi anlamlara gelen cevâz kökünden türemiş bir isim olup İslâm hukukunda bir söz ve davranışın dinî veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmıştır.

Usûlcülerin çoğu, şer‘î hükmü vücûb, hurmet ve cevaz =ibâha şeklinde üç temel kategoride ele almış, cevazı da “Şâriin hitabının bir sonucu” olarak değerlendirip onu şer‘î hükümden saymıştır. Aralarında bazı Hanefî ve Şâfiîler’in de bulunduğu diğer usûlcüler ise cevazı, “şeriat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durum” olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de “Şâriin hitabının yokluğunun sonucu” şeklinde açıklamışlardır. Sorumluluk hukuku açısından câiz, zararlı sonuçları olsa da kanunî sınırı aşmayan, hukuken izin verilmiş fiil demektir. Bu anlamda cevaz hukukî ve cezaî mesuliyeti kaldırır. Nitekim, “Cevâz-ı şer‘î zamâna (tazmine) münâfi olur” (Mecelle, md.91) küllî kaidesinde söz konusu edilen şer‘î cevaz da bir işin yapılması veya terkedilmesi yönünde hukukun başta tanıdığı mutlak müsaade anlamındadır.⁴⁷⁴

Cevaz meselesi ile ilgili Mansurizâde’nin görüşleri önem arz etmektedir. Mansûrîzâde’nin görüşlerinin arka planında üç temel etken bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin hazırlanması, ikincisi kendi döneminde özellikle Nizamiye mahkemelerinde faizin uygulanıyor olması, üçüncüsü ise Batı’da ortaya çıkan yenilenme ve tabîi hukuk düşüncesinin etkisinde kalınmış olmasıdır.

⁴⁷² Mecelle, md. 39

⁴⁷³ Mansurizâde Said, *Hakikat-ı İslam*, (Aydın: Vilayet Matbaası, 1329), s. 9.

⁴⁷⁴ Ali Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c.7, s.27-28.

“Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair” adlı makalesinde öncelikle “cevâz”ın önemli bir mesele olduğunu vurgulayan Mansurizâde, konuya İslam hukuk mezheplerinin bakışını vererek giriş yapmaktadır. İslam hukukçularının çoğunluğunun cevâz’ı şer’î hükümlerden saymasına karşılık Mutezile’den bazı âlimlerin cevâz kapsamına giren hükümleri şer’î hükümlerden saymadıklarını vurguladıktan sonra çoğunluğun görüşünü eleştirmektedir.

Mansurizâde cevazı, “bir şey hakkında yapma veya yapmama zorunluluğu yani vücup ve hurmet bulunmaması” olarak tanımlamış,⁴⁷⁵ cevaz konusunda şeriat hükümlerinin geçerli olduğunu ve esasen cevazın şer’in kapsamından ayrı alanlarının mümkünlüğüne vurgu yaparak idare erkinin yasaklar getirebileceğini⁴⁷⁶ belirtmiştir. Ayrıca fikhî kaidelerin tedvin edilmesiyle icthâd faaliyetlerinin kolaylaştığını ifade ederek, “fitrî ve tabî birer düstûr olan bu kaidelere uygun bir şekilde hüküm vaz’ etmenin” önemine dikkat çekmiştir. Nitekim Mansurizâde’ye göre;

Ahkâm-ı şer’iye, yalnız esâsât-ı fıkhiyyeye tatbik tarikiyle vaz’ olunmuştur. Vâz’-ı şeriat ve müctehidîn, tatbik tarikiyle ahkâm-ı şer’iyyeyi vaz’ u tesis ettiler. Fakat müctehidîn evvela esâsât-ı mezkûreyi istinbat ederler, sonra o esaslara tatbikan vaz’-ı ahkâm ederlerdi. Kıyas-ı fikhî bu suretle vaz’-ı ahkâma ıtlak olunur. Çünkü arz ettiğim veçhile zamanlarında esâsât-ı fıkhiye mevzû’ ve müdevven değil idi. Mesail-i mansûsadan ve nusûsdan istihraç ve istinbata ihtiyaçları var idi. Binaenaleyh onların zamanında icthâd oldukça mühim ve müşkil idi. Fakat sonra muhakkikîn-i fukahâ, müctehidînin icthâdâtını ve mesail-i şer’iyyeyi tetkik ederek esâsât-ı fıkhiyyeyi kavaid-i külliye şeklinde vaz’ u tedvin ettiler. Binaenaleyh müctehidîn-i sâlife zamanı gibi asrımızda esâsâtı istinbat ve istihraç etmek ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü esâsât-ı fıkhiyye mevzû’ ve müdevven bir halde bulunuyor. Binaenaleyh asrımızda icthâd son derece sehlû’-icrâdır.⁴⁷⁷ İctihâd, bu kaidelerin uygulanmasına indirgendiğinde bir hükmün “şerî” olabilmesi için de “akla ve tabiata, asır ve zamana muvafık” bir karakter taşıması yeterli oluyordu: Madem ki müctehidîn-i sâlifinin vaz’ettiği ahkâm, o esaslara istinat ettiği için ahkâm-ı şer’iyyeden madut oluyor, aynı esaslara istinaden asrımızda vaz’ olunan ahkâm da şüphesiz ahkâm-ı şer’iyye i’dâdına dahil olur. Demek oluyor ki aklen ve tab’an, müraatı vacip ve zaruri olan esâsâta riâyet edilir de onlara tatbikan vaz’-ı ahkâm olunursa, ahkâm-ı şer’iyyeden madud olur. Şeriata nispeti için akıl ve tabiata, asır ve zamana muvafık ahkâm vaz’ etmek kifâyet eder. Çünkü

⁴⁷⁵ Mansurizâde Said, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair”, *İM*, 1/10, s.298.

⁴⁷⁶ Mansurizâde Said, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dair”, s.295-303.

⁴⁷⁷ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, s.12-13

esâsât-ı şer'îyyenin muktezası bu yolda vaz'-ı ahkâm etmektir, başka bir şey değildir.⁴⁷⁸

Mansurizâde yukarıda da altını çizdiğimiz gibi cevazın ahkâm-ı şer'îyyeden olmadığı kanaatindedir. Ona göre “Şeriat bize bir şeyin caiz olup olmadığını değil bize haramları ve helalleri bildirir. Cezaları ise tamamen insanların kendi aklına, vicdanına ve örfüne bırakır.” Örneğin müellefe-i kulûba zekât verilmesi meselesi bir emir ve yasak değil, bir cevazdır. Kamu otoritesi buna sınır getirmiştir. Onun sınır getirmemesinin sebebi cevazı şera'iden görmediği içindir. Mansurizâde cevazı, şer'i hükümlerden hariç tutarken bunun sakıncalarını bir bir sıralayarak tafsilatlı bir açıklama getirir. Ona göre; mezhep imamlarının tamamı ve fukahanın çoğu, cevazın şeriat hükümlerinden olduğuna dair ictihâdda bulunmuşlardır. Mansurizâde'nin konuya ilişkin görüşleri şöyledir: Ona göre cevaz ibahadır; ahkam-ı şer'îyyeden değildir. Bu nedenle kamu otoritesinin müdahil olabileceği üzerinde hüküm sahibi olduğu alandır. Şeriat ilahî/diyanî/sabittir, kanun beşerî/kazaî/değişkendir. Bu durumda örfe mebni olarak verilen bir hüküm değişmişse o mezkûr hükmün değişmesi velev ki ahkâmın tagayyürü kaçınılamazdır.⁴⁷⁹ Diğer bir ifadeyle, cevaz, şer'î bir hüküm değildir. Çünkü şeriat, nizamı ve intizamı korumak maksadıyla vaaz ve tesis olunmuş bir kanundan ibarettir. Kanun, fiil ve davranışları kayıt altına almak için vazedilir. Kayıtlandırmaya yarayan hükümler ise, vücûb ve hürmet gibi hükümlerdir. Sıhhat ve fesad gibi hükümler de şer'î emir ve nehyin neticesi olduklarından vücûb ve hürmet manalarını içine alırlar. Bu sebeple onlar da kayıtlandırmaya yardımcı olur. Cevaz ise, bir fiil ve hareketin serbest oluşundan ibaret olup kayıtlandırmaya hizmet edemez. Dolayısıyla da şeriatın hükümlerinden sayılamaz ve câiz olan hususlar kamu otoritesi (ülü'l-emr) tarafından yasaklanabilir. Şeriat ve kanun aynı şeyler değildir; şeriat başka kanun başkadır.

Mansurizâde, *şeriat ile kanun* arasında kesin bir ayırım yaparak şeriat başka kanun başkadır, çünkü kanun şeriatın diyanî hükümlerini ihtiva etmediği gibi kazaî hükümlerin tamamını da ihtiva etmez, demektedir. Ona göre kanunun doğruluğunu ve yanlışlığını belirlemede ölçü şeriattır. Câizde tasarrufun bu konuda önemli bir örnek olduğunu belirten Mansurizâde bunu şöyle ifade etmektedir: Ülü'l-emr, şeriatın

⁴⁷⁸ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, s.14-15

⁴⁷⁹ Mansurizâde Said, “Cevazın Ahkâm-ı Şer'îyyeden Olmadığına Dair”, *İM*, 1/10, s.290-296-301.

yasakladığı şeyi emrederse şeriat'a muhâlif, fakat yasaklamadığını yasaklayacak olursa şeriat'a uygun davranmış olur. Mesela, "nikah iki şahit huzurunda mün'akit olur" hükmü, şahitler huzurunda, hâkim olmadan, yapılan bir nikâhın câiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak şeriat hâkim huzurunda akdedilmeyen nikâhları yasaklamadığı halde kamu otoritesinin bunları yasaklaması şeriata uygun kanun yapmak demektir. Görüldüğü üzere Mansurizâde burada şeriat ile kanun arasında dinin kazaî ve diyanî hükümlerinden hareketle bir ayırım yapmakta ve kamu otoritesinin cevâz alanında nasıl tasarrufta bulunacağına işaret etmektedir.⁴⁸⁰

Mansurizâde, *Şeriat ve Kanun* başlığıyla yazdığı makalelerin ilkinde ülü'l-emr'in câizde tasarruf etmek suretiyle şeriata muvafık kanun yapma yetkisi olduğunu anlatmaktadır. Burada fukahânın şeriat ve kanun ayırımına gıtmadıklarını, kazaî ve diyanî hükümlerin tamamını şeriat dolayısıyla kanun olarak addettiklerini söyleyerek, zımnen de olsa, onları eleştirmektedir. Çünkü ona göre, kazaî ve diyanî hükümlerin tamamını kanun olarak değerlendirmek mümkün değildir. Diyanî hükümler genel olarak kanuna dercedilemez, kazaî olanlar ise ülü'l-emr'in seçmesi ve tahdidi yoluyla kanuna dercedilebilir. Mansurizâde'nin diyanî-kazaî ayrımı yönündeki görüşleri, Gökalp ve Halim Sabit'in görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Mansurizâde'nin bu görüşlerine Yaltkaya'dan destek gelirken İzmirli'den eleştiri gelmiştir. İzmirli, cevaben şunları söylemiştir: ...*'Evvel -fukaha -yı Hanefiyye ve Şafiiyye denilince herhalde Sünnî fukaha zannolunuyor. Halbuki fukaha-yı Hanefiyye ve Şafiiyye'nin kaffesi ehl-i sünnetten değildir, içlerinde ehl-i bid'at ve dalalet de vardır.'* *'Saniyen – ibahanın (muarririn ta'bîrinde cevazın) ahkam-ı şer'iyyeden olup olmaması hakkındaki niza ' niza '-i lafzîdir: Bu da mu'teberat-ı usûliyyede tasrîh olunmuştur.'* *'Salisen – Mübah (caiz) birtakım ma'nalar beyninde müsterektir.'* *'Rabian – Mübah (caiz) müedde -ileyh i'tibarıyla vacib veya haram olabilir.'* ⁴⁸¹

İzmirli'nin eleştirisi üzerine Yaltkaya "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair" yazısı dolayısıyla⁴⁸² Mansurizâde ile aynı görüşleri savunduğu bir yazı yazmış ve bu yazıda caiz olduğu hallerde şer'i hükümlerin uygulanmaması halinde ictihâdın ve dahi fetvanın yok olacağı düşüncesini savunmuştur.

⁴⁸⁰ Mansurizâde, "Şeriat ve Kanun", *Daru'l-fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1/6, s.530-533.

⁴⁸¹ İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ: Cevâzın Ahkâm-ı Şeriaten Olup Olmaması Hakkındaki Nizâ' Nizâ'-ı Lafzîdir", s.296-301.

⁴⁸² Şerefeddin Yaltkaya, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle", *İM*, 1/12, s.357-360.

Mansurizâde Said, yazdığı makalelerde klasik fıkıh usûlüne dair çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Usûl alanına dair görüşlerini, fûrû alanına yansıtarak işlemiştir.

Mansurizâde, ahkâmın değişmesi ve bunun usûlü, cevazın şer'i hükümlerden olup olmadığı, şeriat ile kanun arasında ilişki gibi konularda ileri sürdüğü eleştirilerin fûrû alana yansımalarını; taadüd-i zevcâtın hükmü, ülü'l-emrin çok eşliliği yasaklama yetkisi ve bunun kaynağı vs konuları ile ele almıştır. Biz de bu bağlamda Mansurizâde'nin görüşlerine yer vermeye devam edeceğiz.

2.9. Kavâid-i Külliye

Kâide, hukukun temel ilkelerini yansıtan, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önerme anlamında fıkıh terimidir. Sözlükte “oturmak” mânasındaki kuûd masdarından türeyen kaide (çoğulu kavâid) “binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası” anlamına gelir. Fizik âleme ait bu kavram tasavvurat düzlemine taşınarak iki ve daha fazla farklı olayın müşterek mahiyetini ifade eden genel hüküm, münferit meselelere ait hükümlerin dayandığı ana fikir ve cüz'îlerin hükümlerine uygun düşen küllî (tümel) önermeler de kaide adını almış, çeşitli ilimlerde bu anlamıyla yaygın bir kullanım kazanmıştır. Buna bağlı olarak İslâm hukukunda da kaide kelimesi, bu dalın hemen her alanına uygulanabilen ve hukukun temel ilkelerini yansıtan özlü ve kuşatıcı ifadelerin, fer'î meselelerin hükümlerini tamamen veya büyük oranda kuşatan tümel önermelerin adı olmuş, sınırlı bir alanda geçerliliği bulunan alt kaidelerden ayırmak için de “küllî kaide” veya çoğulu olan “kavâid-i külliyye” şeklinde adlandırılmıştır.⁴⁸³

Osmanlıların son dönemlerinde Ahmed Cevdet Paşa'nın gayretleriyle tedvin edilen Mecelle'nin başında küllî kaidelerin meşhurlarından doksan dokuz tanesine yer verilmiş, daha önceki dönemlerde farklı metotlarla yapılan telif çalışmaları Mecelle'den sonra bilhassa bu doksan dokuz kaide üzerine yoğunlaşmıştır. Günümüz fıkıh muhitinde küllî kaide denilince Mecelle'de yer alan bu kaideler akla gelir.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.24, s.205.

⁴⁸⁴ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c.24, s.208.

İkinci Meşrutiyet sonrası dönemde, “*zaman*”a yapılan vurguyla ihtiyaca binaen mevcut siyasi, sosyal ve hukukî düzende değişimin zarurî bir hal aldığı yönünde sunulan talepler, Mecelle külli kaidesinin referansı ile geniş bir kullanım alanı bulmuştur. İslam hukukunun toplumun sorunlarını çözmede göz önünde bulundurduğu sosyal gerçeklik örnekleri, fıkıh usûlü alanında örf metodu kullanılarak ayrıca ihtiyaç ve zaruretlere üzerine temellendirilen külli kaideler aracılığıyla ulaşılan hükümlerde görülmektedir.

Güncel olarak ifade edebileceğimiz ve klasik fıkıh literatüründe yer almayan meselelerin çözüme kavuşması ve ictihâd faaliyetinin tekrardan canlandırılması düşüncesinden hareketle insanların var olan ve hızlı değişimle birlikte artan ihtiyaçları zaruret dairesinde ele alınmış, zaruretin belirlenmesinde tamamlayıcı usûl ilkelerinden biri olan maslahata fazlaca yer verilmiştir. Ayrıca kolaylığın tercihiyle meşakkatin giderilmesi, zararın izalesi gibi külli kaideler yeni hükümlerin çıkarılmasında sıkça ileri sürülmüştür. Bu bağlamda fıkıhın küllî kaideleri bir değişim aracı olarak görülmüştür.

Kavâid-i külliye telakkilerinde dikkat çeken isimlerden biri Ali Suâvi’dir. “Arabi İbare Usûl-i Fıkıh Nam Risâlenin Tercümesi” adlı çalışmada “*Usûl-i fıkıhtan muradımız şol kavâid-i külliye ki ondan cüz’iyât istinbât olunur.*”⁴⁸⁵ Buradaki “usûl-i fıkıh” tabirini, “külli kaide” anlamında kullanmıştır. Ali Suâvi’nin külli kaidelere yüklediği bu anlam ile genel ilkeleri esas alan bir usûl anlayışını gündeme getirdiğini görmekteyiz.⁴⁸⁶ *Adet muhakkemdir* kaidesi ile pek çok “muamelat-ı nafianın hükmünün” tesbit edilebileceğinin iddiasında olan Ali Suâvi şöyle der:

Bir takım usûliyyûn çıktı. Tedbir-i medeniyye, ahkâm-ı idare-i memleket ve fıkıh mesela Kadı Ebu Yusuf’un Arabî ibaresindeki kavâid-i Arabiyyeden istinbat ettiler. Yani usûl-i fıkıh edebiyye ve kavâid-i Arabiyye üzerine bina ettiler. Ulum-i hikemiyye ve tecârîb-i akliye meydan buldu, esasın çürük olduğu tebeyyün etti. Yine bina yıkılmadı. Ne aceb kavî imiş! Ben usûl-i fıkıh ve fıkıh sena ettim ve ederim. Lakin edebiyye ve kavâid-i Arabiyye üzerine bina olunmuş usûl-i fıkıh değil, ancak Eşbâh gibi kitaplarda bir takım kavâid-i mâkûle var ya! İşte onları ki Kâtip Çelebi Keşfü’z-zünûn’da “hakikatte usûl-i fıkıh öyle kavâiddir.” dediği⁴⁸⁷ gibi ben de sena ettim.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Ali Suavi, Arabî İbare Usûl-i Fıkıh Nam Risâlenin Tercümesi, s.5.

⁴⁸⁶ Kâşif Hamdi Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2014): S.23, s.21; (Hâdimî’den aldığı kaideler için bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berika*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1326, c.3, s.154, 155.)

⁴⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), c.1, s.99.

⁴⁸⁸ Ali Suavi, “*Yarım Fakih Din Yıkar*”, *Ulûm Gazetesi*, S.17, 1286/1870, s.1027-1028.

Paragraftan anlaşılan, Ali Suâvi, diğer çalışması *Arabî İbare Usûl-i fıkıh Nam Risâlenin Tercümesi*'nde de vurguladığı üzere *Yarım Fakih Din Yıkar* başlıklı makalesinde de usûlün dil kuralları temelli olmasını doğru bulmayıp bhusus muamelata dair alanda özellikle genel ilkelerin esas alınmasını savunmuştur. Nitekim kavaid-i külliyyenin muamelat mecrası için uygun olduğunu ve bu bağlamda ibadetlerin ve dünyevi muamelelerin ayrılması gerektiğini ileri sürerek müstakilen tedvinini teklif etmiştir: “Muamelat alanında “bu müstakillen müdevven ilmin mebnâsı edebîyye ve kavâid-i Arabîyye olmayıp, her ilim mebnâ-yı sahîhine binâ” olunmalıdır. Mesela ilm-i siyasetin dayandığı temeller coğrafya, tedbir-i servet ve ahlak olmak üzere üç tanedir. Bu üç ilmin kazâyası bir araya geldiğinde, medenî bir toplumun siyasî nizâmı ortaya çıkmış olur. “İlm-i siyaset dedikleri budur. İşte bunlardan çıkar. Yoksa Ebu Yusuf’un ibaresindeki ‘fâ’ edatından çıkmaz.”⁴⁸⁹

Sonuçta, onun bu gayretleri klasik formun hudutlarını aşan arayışı ve yönelişini göstermektedir. Doğrudan fıkıh ile ilgili makalesi olmayan ancak fıkha dair atıflardan yola çıkarak fikirlerini anladığımız bir diğer münevver Namık Kemal, “*Zamanın değişmesi ile hükümler de değişir.*” kaidesinden hareketle değişimin ancak caiz olabileceğini düşünmektedir.⁴⁹⁰ Namık Kemal’in referansı fıkıhtır ve o, bu fikhî perspektiften Mecelle’ye atıfta bulunarak; kavaid-i külliyyenin metodolojik yönüne dikkat çekmiş ve ictimâî hayatta işlevsel/pratik kurallar olduğunu savunmuştur.⁴⁹¹

Ahkâmın değişen zamana bağlı olarak değişeceği kaidesi, müstakil yazılara konu olmasının yanında, yeniliğe bağlı olarak öngörülen değişimin de önemli argümanları arasında yer almıştır. Değişim olgusunu vurgulayan küllî kaidelerin yaygın kullanıma sahip olduğu bir dönemde Ziya Gökalp de görüşünü destekleyecek kaide ve ifadeleri kullanmıştır. Örneğin “Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.” şeklinde ifade edilmiş kaide ile alakalı açıklamasında, sadece zaman açısından değil nispet olundukları cemaatlara göre de hükümlerin değişmesi lüzumu üzerinde durmuştur. Gökalp bu konuya dair verdiği misali aile hukukundan seçmiştir. Gökalp’e göre, aile müessesesinin çeşitli safhalardan geçtiği, her safhada ve her aile tipinde münasebetlerin

⁴⁸⁹ Ali Suavi, “*Yarım Fakih Din Yıkar*”, s.1047-1048.

⁴⁹⁰ Kemal Namık, “İstikbal”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri* (haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara) Dergâh Yayınları, 2005, s.40.

⁴⁹¹ Bedri Gencer, *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), s.234-235.

birbirinden farklılaştığı hususları sosyoloji vasıtasıyla tespit edildikten sonra, artık tamamının aynı ahkâma tâbi kılınması mümkün olamayacaktır.⁴⁹²

Gökalp, örfün kaynaklık değerine ilişkin görüşlerini desteklemek üzere, küllî kaidelere izahlarında yer vermiştir. Gökalp'in mevrîd-i nassda ictihâda mesaj yoktur. Fakat nassın varid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibidir. Bazı fakihlere göre nass örften mütevellit ise mevrîd-i nassa da ictihâda cevaz vardır. O halde örfün fıkhîteki sahası da genişlemiş olur.”⁴⁹³ ifadeleri ile “İmam Ebu Yusuf nas örften mütevellit ise itibar örfedir diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellittir denilemez mi?”⁴⁹⁴ ifadeleri de küllî kaideleri kullanarak, yeni bir teklif sunmaktadır.

Bir diğer Türkçü münevver Mustafa Şeref'e göre, fakihin yapacağı ilk iş, “istikra metodunu kullanarak ictimâî örflere dayalı küllî kaideler elde etmektir, ikinci iş ise “istikra yoluyla tespit ettiği ictimâî örf kaidelerini, her gün ortaya çıkan çok sayıdaki olaya, kıyas yoluyla tatbik etmektir.” Küllî kaidelerin nasıl elde edileceğine dair yaptığı açıklamalarından görülen o ki Mustafa Şeref, hukukun tek kaynağı olarak ictimâî örfleri kabul etmektedir. Zira “*Fakih akla, muhayyileye müracaatla kaide çıkarmayacak, vak'alara bir hükük-şinâs için pek çok kıymettâr olan vesâike, kitâba, mecellelere, ulemânın, mehâkimin ictihâdlarına mürâaat ile vicdanlarda pâydâr ve berkarâr olan canlı örfî ictimâî kâidelerini istinbât edecektir. Fakih, ayrıca kaidelerin salt lafızlarını dikkate almayacak, gerektiğinde yorum yapabilecektir.*”⁴⁹⁵ Şeref'in bu yaklaşımının klasik usûlden farklı olduğu açıktır.

Mansurizâde Said, görüşlerini genelde küllî kâidelerle temellendirerek ortaya koymuştur. Mansurizâde Said, Mecelle'nin küllî kaideleri ile tabîî hukukun temel ilkeleri arasında bir ilgi kurmuş ve küllî kaidelerin, şer'î nasslar ile ictihâdî hükümlerin dayandığı temel esaslar olduğunu söylemiştir. Küllî kaidelerin tabî ve fitrî olduğunu ifade eden Mansurizâde, şer'î bir hüküm ortaya koyabilmek için akla, tabiata ve çağın gereklerine uygun hükümler koymanın yeterli olacağını, bu hükümlerin, nassların literal anlamlarına ve formlarına uymalarının da şart olmadığını vurgulamıştır.⁴⁹⁶

⁴⁹² Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, 1/2, s.41-44.

⁴⁹³ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İM*, 1/2, s.44.

⁴⁹⁴ Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, 1/3, s.87.

⁴⁹⁵ Mustafa Şeref, “İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?”, *İM*, 1/6, s.163-164-165.

⁴⁹⁶ Kâşif Hamdi Okur, “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, s.163-165.

Mansurizâde, kavaid-i külliyyenin “tabî ve fitrî kurallar” olduğunu ve onlar ile hüküm vermenin en iyi seçenek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre;

İctihâdın hakikati, “kavâid-i esâsiyye-i fıkhiyyeye” uygun olarak hüküm vaz’etmekten ibarettir. Şerî hüküm vaz’etmenin başka bir yolu yoktur. Bu fikhî esaslar, yalnız icthâdî meselelerin değil, nassla sabit meselelerin de esasıdır. Müctehid icthâdında bu esasları dikkate aldığı gibi, Şârî de nassları vaz’ederken aynı esasları gözetmiştir. Müctehidlerin kıyas işlemini uygulamaları da bu kaidelerin uygulanması çerçevesinde gerçekleşmektedir. Çünkü kıyas işlemi usûlcülerin de ifade ettiği gibi, “müşterek bir illete binaen ve kâbil-i tatbik olan esasa istinaden vaz ‘-ı hükmetmekten” ibarettir. Bu müşterek illet ve tatbiki kâbil olan esas da “kâide-i esâsiyye-i fıkhiyyeden başka bir şey değildir.” Ancak müctehidler zamanında bu kaideler tedvin edilmediğinden dolayı, bu esasların nasslardan istinbat edilmesi gerekiyordu. Müctehidler de bu esasları nasslardan istinbat ederek hüküm veriyorlardı. Mesela, nasslarla belirlenmiş bazı hükümler “zararı gidermek” maksadıyla tesis edilmiştir. Müctehidler de aynı amaç doğrultusunda bu nasslara kıyas yaparak hüküm vaz’etmişlerdir. İşte bu işlemler birer fikhî kıyas ise de, hakikatte “zarar izale olunur” kaidesinin uygulanmasından başka bir şey değildir.⁴⁹⁷

Mansurizâde’ye göre, “ezmanın tebeddülü ile ahkam tebeddül eder” yani “asrın gereklerine göre şer’î hükümleri tebdil etmek zaruridir.”⁴⁹⁸ Bu bağlamda Mansurizâde şöyle düşünmektedir; “*Nazar-ı şeriatta esâsât-ı mütebeddeleye müstenid olan nusûs-ı kat’iyyenin bile, esasları tebeddül ettikten sonra hükmü yoktur.*”⁴⁹⁹ Yani esas olan genelgeçer ve halihazırda yürürlükte olan kurallardır velev ki nasslara dayansa bile. Nitekim “*Şeriat, mesâil-i müdevvenenin eşkâli değildir. Şeriat, nusûs-ı Kur’âniyye’nin bile istinad ettiği esâsâtı muhafaza etmek demektir.*”⁵⁰⁰ Ez cümle Mansurizâde’nin, kavaid-i külliyyeyi ele alırken nasslara gai yorum yapılmasına dikkat çektiği ve pozitif hukuk normlarının yorumu konusunda alışılmadık bir tutum sergilediği görülmektedir.

⁴⁹⁷ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, (İzmir: İzmir Vilayet Matbaası, ts.), s.4-13.

⁴⁹⁸ Mansurizâde Said, *Usûl-i İctihâd*, s.2

⁴⁹⁹ Mansurizâde Said, *Hakikat-i İslâm*, s.7

⁵⁰⁰ Mansurizâde Said, *Hakikat-i İslâm*, s.16

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ'NİN FÜRÛ GÖRÜŞLERİ

Giriş

Bu bölümde Türkçülerin ibadetlere, kadın ve aileye, eğitime, siyasi/hukukî/iktisadî ve sosyal-kültürel alana dair görüşlerini inceleyeceğiz. Çalışmamızın asıl odaklandığı noktalar Türkçü münevverlerin fıkıh alanındaki görüşleri olmakla birlikte, geçmişte fıkıhın kapsamında görülmesine rağmen günümüzde siyaset biliminin alanına giren bazı başlıkları da ele alacağız.

En başta ifade etmeliyiz ki Türkçü münevverlerin fer'î meseleler ile ilgili görüşlerinden hareketle, fürû-i fıkıh anlayışları değerlendirilirken Meşrutiyet atmosferinin getirdiği şartlar, ihtiyaçlar ve yaşanan dönemin gerçekleri göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca bu bölümde yeri geldikçe Cumhuriyet'e ve sonrasına da atıflar olacaktır. Zira İkinci Meşrutiyet'in bakiyesi bu zamanla sınırlı olmamış Cumhuriyet'e ve sonrasına da yansımıştır.

Değişen dünyaya adaptasyon süreci, dini ve dinin unsurlarını, İslam coğrafyasında gündemin merkezine konuşturmuştur. Çünkü İslamî geleneğin nezdinde fıkıh, hayatı baştan sona kuşatan bir disiplin olarak addedildiğinden fıkıhın fürû alanına dair meseleler de gündemde her zaman yer almıştır. Üzerinde yoğunlaştığımız zaman diliminde, Türkçü münevverler tarafından fer'i meselelere, “gaye/maslahat eksenli ve çözüm odaklı yorumlar” yapılmış ve teoriler ortaya atılmıştır.

Ortaya atılan görüşler ve teoriler, “nasıl kurtuluruz?” ana sorunsalına klasik/câri gelenekten moderniteye uzanan bir çerçeve/paradigma ile verilen cevaplardı. Diğer bir ifadeyle Türkçüler, “yenilenmenin gerekliliği” mottosuyla çözümler arıyordu.

Osmanlı yenileşmesi pek çok alana yansımıştır. Gerek modernitenin etkileri gerekse yüzyıllara yayılan sorunlardan kaynaklı yerel ihtiyaçlar, birçok alanda yenilik ve ıslahat arayışlarını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda hukuk sisteminin, fetvâların ve bunları doğuran usûllerin muhafazası ve değişimi, dönüşümü etrafında birtakım

fikhî/fikrî arayışlar tezâhür etmiştir. Tanzimat Dönemi'nin ve özellikle Meşrutiyet'in etkisi olarak değerlendirilebilecek bu arayışlar fûrû sahada da kendini hissettirmiştir.⁵⁰¹

İctihâdlara dayalı olarak gelişen fûrû-ı fıkıh, hayatın fiilî/eylemsel yönünü içeren üç ana bölümden (ibadetler, muameleler ve cezalar) oluşmaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekir ki sâbitelerden ve değişkenlerden mücehhez mâhiyeti ve sosyal değişime açık/dinamik formuyla İslam hukuku, bir yönüyle de fûrû-ı fıkıh, toplumların ve fertlerin sosyal, ekonomik, hukuk ve siyaset alanlarını da kapsamaktadır. Bu minvalde Türkçüler genel manada dini, hukuktan ve siyasetten ayırmakta, modern toplumların sahip olduğu bir anlayışın benimsenmesini ve yaşanmasını arzulamaktadırlar. Özellikle İctimâi usûl-i fıkıh teorileriyle acaba örfü devreye sokarak, klasik öğretinin dışında, sosyal değişime endeksli bir kapı mı aralamaktadırlar? Bizim gördüğümüz, bu sorunun cevabı evettir ve Türkçülerin yapmaya çalıştığı şey, Osmanlının tarih sahnesinde mecburen girdiği değişim sürecini yönlendirme girişimidir.

3.1. Türkçülerin İbadetlere Dair Görüşleri

3.1.1. İbadetlerin Mahiyeti ve Çeşitleri

Türkçülere göre ibadetlerin esas amacı toplumu bireysellikten uzak tutarak, topluma bir birlik bilinci ve milli vicdan kazandırmaktır. Türkçü münevverler, insanların yaptıkları ibadetlerle Allah'a yaklaşabileceğini, bunun da cemaat olgusu ile mümkün olabileceğini ve bu noktada camilerin oldukça önem arz ettiğini belirtmişler⁵⁰² ve söz konusu mekanlarda Müslümanların ibadetlerini şuurlu, rahat bir şekilde ve birbirleriyle kaynaşarak/yardımlaşarak ifa edebilmeleri için buraların fiziksel manada korunmasının ve bakımlarının yapılmasının önemini vurgulamışlardır. Ayrıca cami görevlilerinin/din adamlarının⁵⁰³ cami cemaati ve halk ile güçlü ve işlevsel bir iletişimde ve hizmette bulunmaları gerekliliğini⁵⁰⁴ söyleyerek *ibadet*, *mabet* ve *cemaat* ilişkisine dikkat çekmişlerdir: “*İbadet, kutsal olmayan âbidin, mukaddes mabuduna yaklaşması, yönelmesidir.*

⁵⁰¹ Kâşif Hamdi Okur, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar,” *TALİD*, c.12, s.23 (2014): s.9.

⁵⁰² Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, (İstanbul: Türk Ocakları, 1927), s.100-101.

⁵⁰³ Halim Sabit, “Kur’an-ı Kerim ve Seleflerimiz”, *İM*, Y.3, S.47, s. 947-948.

⁵⁰⁴ Halim Sabit, “Ulema ve Avâm”, *SM*, S.48, 1909, s.342-344; Ziya Gökalp, “Dinin İctimâi Hizmetleri 3”, *İM*, Y.2, S.37, 1915, s.794-796; Halim Sabit, “İslam İctimâiyyâtı: Dinişinaslar ve Fakihler”, *İM*, Y.2, S.35, 1915, s.760-767.

Fakat âbidin kutsal olana yaklaşabilmesi için kendisinin de mukaddesleşmesi yani ruhunda bir takdis melekesinin doğması gerekir. Bunu da ancak cemaat olgusu sağlayabilir."⁵⁰⁵

Ziya Gökalp'e göre, İslam inanmayı ve ibadet etmeyi gerektirir. Her bir ibadetin ise kendine has bir yapılış usûlü vardır. Müslümanlar, İslam'ın ibadetler ile ilgili görevlerini/gereklerini yerine getirirken Hz. Muhammed'in (SAV) uyguladığı usûl çerçevesinde ve örnekliğinde, manevi bağlamıyla birlikte ibadetlerin faydaları ve fonksiyonlarını da dikkate alarak küçük yaşlardan itibaren öğrenmelidir. Örnek vermek gerekirse abdesti temizlenmek, namazı fiziksel hareket ve spor, orucu diyet ve vücut sağlığı için yapmak sonuçta ibadetlerin manevi boyutundan uzaklaşıp maddileştirilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki su bulunmadığı yerde teyemmüm yapılabilmesi abdestin salt temizlik amaçlı olmadığını ve sembolik/ritüel yönünün olduğunu gösterir. Dolayısıyla dünyevî (kutsal addedilmeyen) hadiselerle mukaddes (kutsal addedilen) hadiseler arasındaki ayrımı iyi yapıp ibadet ederken manevi temizliği ve arınmayı hedeflemek gerekir.⁵⁰⁶

Ziya Gökalp'in bu konuda Emile Durkheim'dan esinlendiğini görüyoruz. Nitekim Durkheim'e göre bütün ibadetlerin birbirlerine bağlı "negatif" ve "pozitif" olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. İbadetin negatif yönü herhangi bir dini aktivite gerçekleştirilmeden "seküler" dünyadan uzaklaşmayı ifade ederken, pozitif yönü ise "kutsal" dünyanın gereklerine göre eylemlerde bulunmayı gerektirmektedir. Bu noktada Durkheim'ın "negatif" ve "pozitif" ibadet ayrımı, dünyayı "dinî (kutsal)" ve "dinî olmayan (seküler)" şeklinde ikiye ayırmasına dayanmaktadır. Ancak negatif ve pozitif ibadet kavramları, seküler ve kutsal dünyalar gibi birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmazlar, aksine ibadetin tamamlanması açısından birbirlerini tamamlayıcı özelliğe sahiptirler. Zira negatif ibadet, pozitif ibadet için bir giriş, hazırlık veya ön şart olması dolayısıyla araç işlevi görmektedir.⁵⁰⁷

Gökalp ibadetleri, menfî ve müsbet ayinler diye kategorize ederek incelemiştir. Biz de bu isimlendirme ve anlatım üzerinden ibadetlerin mahiyeti ve çeşitleri konusunu ele alacağız. Gökalp, önce varlığı ikiye ayırmıştır. Varlık "mukaddes" ve "zenîm (profane)" olmak üzere iki çeşittir. Gökalp'in bu yaklaşımı, Durkheim'ın "kutsal ve

⁵⁰⁵ Ziya Gökalp, *Makaleler*, VIII, s.56-57.

⁵⁰⁶ Ziya Gökalp, *Makaleler*, VIII, s.50-51

⁵⁰⁷ Mustafa Emirbayer, *Emile Durkheim – Sociologist of Modernity*, Balckwell Publishing, 2003, p., 108.

“profan” ayrımını esas almaktadır. Mukaddes, Allah ve Allah’a izafe edilenlerdir. Zenim ise tüm bunların dışında kalan her şeydir. İbadet ise mahiyeti itibariyle insanı Rabbine yaklaştırmalıdır ve bunu sağlayan iki aşamalı şart söz konusudur. Birinci aşama menfi ayinler vasıtasıyla temizlenip zenîmlikten kurtulmaktır. “Müsbet ayinler” ile ruhu, mabuduna arz etmek ise ikinci aşamadır. Necasetten temizlenmek, abdest ve gusül almak, setr-i avrete dikkat etmek, oruç tutmak; ibadetleri vaktinde ve yapılması gereken mekânda yapmak, namazı kibleye dönerek kılmak; namaz esnasında konuşmamak ve etrafa bakmamak, mikatta ihrama girerken ziynetleri çıkarmak, ihramda saç, tırnağı keserek ziynete meyletmemek; zekât ve fitre vermek, kurban kesmek gibi ibadetler menfi ayinlerden sayılmaktadır.⁵⁰⁸

Ferde ait olan her şey zenîmdir, o halde menfi ayinlerin gayesi fertleri ferdiyetten tecrit etmek, “Terk-i masiva”nın esas olan “nef-i ferdiyyet” mertebesine yükseltmektir. O halde manevi levs, ferdi arzulardan ve bizzat ferdiyetten ibarettir ki gusül ve abdest gibi ayinler bizi sembolik bir surette bu manevi kir ve pisliklerden tathir ediyor, diğer menfi ayinler de yine bu suretle bizi ferdi heves ve bağlardan yani manevi şaibelerden tecrit ediyor.⁵⁰⁹

Gökalp’e göre menfi ayinler insanları kirlerden, zararlı heveslerden arındırır ve ferdiyetçilikten korur ve onların sosyalleşmesine de vesile olur. Kâmil insan olmanın yolu manevi temizliği sağlayarak güçlenmekten geçer.⁵¹⁰ Her gün beş vakit namaz kılmak, ayrıca cuma ve bayram namazı kılmak ve hacca gitmek bir diğer ibadet şekli olan “müsbet ayinler”dendir. Müsbet ayinlerin cemaatle yerine getirilmesi, menfi ayinlerin akabinde yapılması ve vakti gözetilerek ifa edilmesi gibi üç şartı vardır. Namaz ile kişi kötülüklerden uzak kalırken, oruç ile nefsinin dizginlenmektedir. Zekât ile toplumsal dayanışmayı gerçekleştirmektedir. Gökalp nezdinde ibadetlerin topluca yapılması sosyolojik bağlamda çok önemlidir. Bireylerin ibadet etmek maksadıyla toplanarak cemaatleşmesi onları bireysellikten kurtarır, manevi olarak güçlendirir ve hasıl olan bu ictimâî ruh ile kutsala yaklaşmak daha kolaylaşır. Cemaatleşmenin yani bireyselliği bırakıp toplu olarak ibadet etmenin önemine vurgu yapan Gökalp ve Halim

⁵⁰⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, s. 51-52.

⁵⁰⁹ Ziya Gökalp, “Dinin İctimâî Hizmetleri-II”, *İM*, C.3, S.36, 1915, s.772-776.

⁵¹⁰ Ziya Gökalp, *Makaleler*, VIII, s.55.

Sabit cami, Kâbe ve Arafat gibi ibadet mekanlarının ve bu mekanlarda ictimâî ruh ile oluşan faydaların manevi iklim, ahlakî gelişim, yardımlaşma ve bereket bağlamında, bireysel, toplumsal ve milli birer işleve de sahip olduğunu ayrıca cuma ve kandil günleri, ramazan ayı, ramazan ve kurban bayram günleri gibi özel zaman dilimlerinin bu minvalde maddi ve manevi faydalarının saymakla bitmeyeceğini, hususen birlik ve beraberliği tesis etmeye fevkalade katkı sağlayacağını ifade etmektedirler.⁵¹¹ Türkçülerin ibadetler ile ilgili görüşlerini Gökâlp'in şiirlerinde de görmek mümkündür:

NAMAZ

Namaz nedir? Edep ile huzuruna çıkarak
Bizi yoktan yaratana gönlümüzü açmaktır
Bu dünyanın çirkin, iğrenç işlerinden bıkarak
Bir lahzacık Arş'a uçmak, cehennemden kaçmaktır
İnsanları asırlardan beri eden terbiye
Her birinde birer vicdan uyandıran namazdır
Buna cennet kılavuzu denilse de pek azdır
Bir kaygumuz bulunursa odur eden tesliye.

ORUÇ

Nefsimizin iyi, kötü her emrine uyarken
Yılda bir ay sen gelirsın bizi irşad etmeğe
Hep başlarız gönlümüze karşı cihad etmeğe
Artık kibir, tama' gibi bir manevi kasırga
Kayalardan muhkem olan o tiyreti sarsamaz
Artık vicdan cennetine iblis ayak basamaz.

EZAN

Bu ses işte budur, bütün dünyayı
Uyandıran, Hak yolunu bildiren
Kötüleri iyi yapan ve iyi
Vicdanlardan ben pasını sildiren
Bu ses her gün beş vakitte bağırır
İnsanları doğru yola çağırır
Bu ses hâlâ büyük asrın sesidir.

⁵¹¹ Halim Sabit, "Altaylara Doğru", *Türk Yurdu*, Y.2, C.4, S.46, 1913, s.413; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176-177; Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, s.58-59; Ziya Gökalp, "Dine Doğru", s.23-24; Ziya Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri 3", s.794; Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.79.

ZEKÂT

Bir çalışan, uslu adam birçok para kazanır
Düşünülse hepsi onun emeğinin bedeli
Fakat hayır, bu paralar tüm halkın malıdır
Çünkü vardır onda cümle insanların ameli
Millet nedir? Düşünülse bir teavün şirketi
Bu şirkette her bir ferdin emeği var re'yi var
Zenginlerin servetinde yoksulların payı var
Ey talihli demem sana dağıt bütün serveti
O hakkındır fakat her yıl kırkta bir zekâtı var
Kazancından fakirlere ait olan payı ver.⁵¹²

3.1.2. Türkçe İbadet

Osmanlının son dönemlerinde, özellikle II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda, Türkçülük hareketinin ve buna bağlı olarak dilde sadeleşme akımının ortaya çıkmasından sonra ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi doğrultusunda görüşler ileri sürülmeye başlanmış, bu görüşler arasında bilhassa ezanın Türkçeleştirilmesi düşüncesi önemli tartışmalara yol açmıştır.⁵¹³

Türkçüler, din dilinin Türkçe olmasını daha öğrenilebilir ve yaşanılabilir bir din için gerekli görmüşler ve bu konuda ısrar etmişlerdir. Anlaşılabilir bir din dilinin, dinin asıl kaynaklarına daha vakıf olmayı sağlayacağı fikrini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca bu şekilde yapılan ibadetlerden daha çok vecd ve coşku hasıl olacağını söyleyerek bu sayede milli birlik ve beraberliğin de sağlanacağını savunmuşlardır.⁵¹⁴

Ziya Gökalp, “Bir millet, dini kitaplarını okuyup anlayamazsa, tabiidir ki dininin hakiki mahiyetini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığı surette de ibadetlerden hiçbir zevk alamaz.” diyerek ancak kişinin okuduğunu anlamasıyla yaptığı ibadetten zevk alabileceğini Ebu Hanife'nin sözünü (*Her kavim Kur'ân-ı Kerim'i kendi lisanına çevrilmiş haliyle namaz kılarken okuyabilir.*) delil göstererek savunmuştur.⁵¹⁵ İmâm-ı Azam'ın namazda okunan sûrelerin milli dilde okunmasına cevaz verdiğini belirterek kendi görüşüne destek arayan Gökalp, ibadet yaparken iç

⁵¹² Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), s.268.

⁵¹³ Halis Ayhan ve Mustafa Uzun, “Ezan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c.22, s.38.

⁵¹⁴ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, haz. R. Güler-E. Kılınç, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), s.51.

⁵¹⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.170.

huzuru ve vecd yaşamanın ancak okuduğunu anlamakla sağlanabileceğini, yine buna delil olarak da camilerde namaz sonrası yapılan Türkçe duaların, söylenen ilahilerin ve mevlitlerin huşûya eriştiğini ve coşkulandığını ifade etmiştir. Gökalp'e göre, dini heyecan ve şevkin hasıl olması için tilavetler müstesna olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'in, ibadet ve dini törenlerden sonra okunan bütün dua, münâcat ve hutbelerin halkın anladığı bir dille yani Türkçe okunması gerekir.⁵¹⁶

Aynı şekilde Halim Sabit de Kur'ân'ın doğru okunabilmesi, anlaşılabilmesi ve hayata tatbik edilebilmesi için kişilerin ve toplumların bildiği/anladığı ve dinlerken coşkuya kapıldığı dile yani ana diline çevrilmesini; *"Müslümanlık iddiasında bulunan herkes Kur'ân-ı Kerim'i okuyarak, dinleyerek aklının, fikrinin erdiği kadar anlamalı, anladığını düşünmeli ve düşündüğüyle amel etmelidir."*⁵¹⁷ ifadeleriyle gerekli görmüştür.⁵¹⁸ Ayrıca hutbe ve vaaz konusunu diğer Türkçü münevverler gibi önemsemiş hatta görev değil bir nev'i ibadet gibi telakki etmiştir.⁵¹⁹ Bununla birlikte hutbelerde toplumun/cemaatin günlük hayat pratiklerine dair mevzuların seçilmesi ve gereksiz anlatımlardan kaçınılması üzerinde durmuştur.⁵²⁰

Esasen, 19. yüzyılda dilde sadeleşmenin topluma yansması ve dinî kaynakları anlama çabası olarak Türkçe Kur'ân, Türkçe hutbe, Türkçe namaz, Türkçe ezan konuları da gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Ali Suâvi'nin, Türkçe'de sadeleşme görüşlerinin din diline yansması ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi görüşü önem arzeder.

Ali Suâvi'nin din dilinde eleştirdiği husus, hutbelerin dil ve sunum tarzıdır. "Zamane Hutbesi" başlıklı yazısında, asıl maksadı halkın anlayacağı bir dilde nasihat etmek, emir ve nehyleri açıklamak ve cemaati bilinçlendirmek olan hutbelerin, süslü elbiseler giyilerek musikî makamlarının sunumuna dönüştürülmesinden şikâyet eder. Halkın hutbeyi tam olarak anlayamamasının yanında tören havasının hâkim olmasını da hutbenin ruhuna aykırı görür.⁵²¹

⁵¹⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.171.

⁵¹⁷ Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", s.955.

⁵¹⁸ Halim Sabit, "Kur'an-ı Kerim ve Seleflerimiz", s.948-954.

⁵¹⁹ Halim Sabit, "Hutbelere Dair Şetta", *SM*, S.13, 1908, s.199-200.

⁵²⁰ Halim Sabit, "Hutbelere Dair: Ba'del-Bi'set-i Hutbe", *SM*, S.10, 1908, s.154-155; Halim Sabit, "Altaylara Doğru", 1912, s.239.

⁵²¹ Ali Suâvi, "Zamane Hutbesi", *Ulûm*, nr. 18, 1870, s.1116-1118.

H. Ziya Ülken'e göre, Ali Suâvi, Kur'ân'ın tercümesi ve namaz sûrelerinin Türkçe'ye çevrilip namazlarda okunabileceğini dile getirmiştir. Hatta Ülken, konuyla ilgili tartışmaların başlamasından çok önce Suâvi tarafından gündeme alındığının altını çizerek, yıllar sonra kendi döneminde bile Kur'ân tercümelerine başlandığı halde kimsenin Türkçe ibadet konusunu dillendirmeye cesaret edemediğine dikkat çekmiştir.⁵²² Suâvi'nin talebi, hutbelerin halkın anlayacağı dilde yani Türkçe okunması yönündedir. Tanpınar'a göre Suâvi, hutbelerin her milletin diline göre değişebileceğini ve Kur'ân'ın tercümesinin gerekli olduğunu söylemiştir. Suâvi, Türkçe hutbeden farklı olarak namazın, Müslümanların birliğinin bozulmaması için İslâm dili olan Arapça ile kılınmaya devam edilmesi görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁵²³

A. Hamdi Tanpınar'a göre, Suâvi'nin din dilinin Türkçeleştirilmesi fikri Cemâleddin Efganî tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Sonra da Türkçüler bu görüşleri devralmışlardır.⁵²⁴ Türkçe hutbe, Türkçe Kur'ân, Türkçe ezan, Türkçe namaz veya namazdaki iftitah tekbiri, teşehhüd ve tesbihler gibi duaların Türkçe okunması tartışmaları⁵²⁵ birbiri ardınca gelmiştir.

Türkçüler ibadetlerin halkın ana dilinde yapılmasını; ezan, hutbe (hutbenin esas bölümü olan nasihat bölümünde anlatımın ana dilde yapılmasını⁵²⁶), dua, ibadetlerin ve tilavet hariç Kur'an-ı Kerim'in Türkçe olmasını gerekli görür.⁵²⁷ Fahri Fındıkoğlu'na göre Türkçe ezan konusu ilk kez Gökalp tarafından 1918'de gündeme getirilmiştir. Gökalp 1908'de yazdığı "Ezan" adlı şiirinde ezanı "büyük asrın (Asr-ı saâdet) sesi" olarak nitelendirmiş, onun dinî, tarihî ve İslâm dünyası için evrensel mânasını, "Okunurken ezan sanır her vicdan / Cebrâil'dir gelmiş Bilâl ağzından / Bütün İslâm ümmetine seslenir" mısralarıyla dile getirmiştir. Bu şiirde ezanı bütün müslüman milletlerin Hz. Peygamber dönemiyle, hatta -Cebrâil motifini kullanarak- metafizik âlemle bağ kurmasını sağlayan ortak bir değer, duyuş ve şiâr olarak anlatıyordu. Ancak Selânik'e yerleşmesinin ardından başlayan Türkçülük-Turancılık döneminden sonra 1918'de yazdığı "Vatan" şiirinde, Türk vatanında ezanın ve Kur'ân'ın Türkçe okunması

⁵²² H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), s.104.

⁵²³ A. Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976), s.243.

⁵²⁴ A. Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s.43.

⁵²⁵ Kâşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999): 173.

⁵²⁶ Halim Sabit, "Dinin Şekl-i Aslîsine İrcâ-i Lüzûmu", s.275.

⁵²⁷ Yusuf Akçuraoglu, "Türklük", s.468; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.170-171.

gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan ilk şiiri “Turan” çevresinde geliştirdiği bu görüşlerini daha sonra *Türkçülüğün Esasları*’nda⁵²⁸ toplayan Gökâlp ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi fikrini bu kitabında da tekrarlamıştır.⁵²⁹

Hasılı Türkçülerin dil ve içerik bakımından anlaşılır ibadet görüşleri bağlamındaki ilk örnekler olarak; Halim Sabit’in 1914’te *İslam Mecmuası*’nda yazdığı hutbelerinde,⁵³⁰ Gökâlp’in ezanın Türkçeleştirilmesi hakkındaki ifadelerini ise 1918’de *Yeni Hayat* adlı kitabında yazdığı Vatan başlıklı şiirinde açıkça görmekteyiz:

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur
Köylü anlar manasını namazdaki duanın
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’ân okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda’nın
Ey Türkoğlu; işte senin orasıdır vatanın.⁵³¹

Yine Gökâlp, yine vaaz ve hutbe konusunda yazdığı şiir ile görüşlerini dile getirmiştir:

Vaiz deme cehennemın ateşi
Çıkar bilmem kaç bin çeki odundan
De ki vardır bir güzellik güneşi
Doğmuş bizim aşkımızın od’undan
De ki vardır “Tuba” adlı bir ağaç
Kökü gökte, gönüllerde dalları
Yemişinden yedi ruhum, değil aç
Bütün sevgi, şefkat onun balları.

Vaiz, bana muhabbeti şerheyle
Ben aramam melek nedir, şeytan ne?
Erenlerin esrarından söz söyle
Seven kimdir? Sevilen kim? Sevmek ne?

⁵²⁸ Ziya Gökâlp’in Türkçe ibadet konusunda fikirleri “Türkçülüğün Esasları” kitabında ele aldığı “Dini Türkçülük” bahsinde yer almaktadır. Güngör’e göre Türkçülük düşüncesinin ilkelerini vazettiği böyle bir çalışmada, bu konuya sadece bir buçuk sayfa yer ayırmış olması, büyük ihtimalle dönemin siyasi havasının müsait olmamasından kaynaklanmıştır. Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, haz. R. Güler-E. Kılınç, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996), s.51.

⁵²⁹ Z. Fahri Fındıkoğlu, *Ziya Gökâlp İçin Yazdıkları ve Söyledikleri*, (İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955), s.144; Halis Ayhan ve Mustafa Uzun, “Ezan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c.22, s.39.

⁵³⁰ Halim Sabit, “Hutbe: Birinci Hutbe-İkinci Hutbe”, *İM*, Y.1, S.1, 1914, s.27-29.

⁵³¹ Ziya Gökâlp, *Yeni Hayat*, s.55; Halis Ayhan ve Mustafa Uzun, “Ezan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c.22, s.38.

Beni cennet vaadiyle avutma
O, kalbimdir çünkü sevgi ilidir
Cehennem azabıyla korkutma
Korku nedir bilmez, gönlüm delidir.”⁵³²

Bu arada belirtmeliyiz ki Gökalp, Atatürk’ün “*İbadetlerin Türkçeleştirilmesi Projesi*”ni önemli ölçüde etkilemiştir. Aynı şekilde Akçura da Gökalp gibi din dilinin Türkçeleştirilmesinden yanadır. Akçura’nın amacı da aynıdır. Akçura’nın ifadesiyle dini esas kaynağından, ana dili ile en doğru şekilde öğrenmek ve ibadetleri anlayarak ifa etmektir.⁵³³

Şerafettin Yaltkaya’ya gelirsek;

“Nitekim bu dünkü dilimizde son eklerin –sofisklerin- çokluğuna rağmen, Arapçanın -ı nisbet -i sinin manalarını karşılayacak bir tek ekimiz yoktu. Dil devriminin en kıymetli verimlerinden biri bunun yerine “sel, sal=el, al” eklerini bulması ve yaratması olmuştur”.⁵³⁴

Yaltkaya dil devrimiyle Türkçenin, Arapçanın etkisinden kurtulduğunu ve hutbelerde kullanılmasının ve bu konuda imam hatiplerin Türkçeyi öğrenme ve kullanma yönünde yetkinliklerini artırmalarının önemli olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁵

İmam ve hatiplerimiz ictimâiyatımızdaki ahlaki zaafı bilerek cemaate hitap etmelidir. Bunların giderilmesi için cemaatin eğitim vaziyetine göre onlara konuşup, yumuşak bir lisanla yaklaşmalıdırlar. Teşvikkâr olunmalıdır. Berrak bir Türkçe ile onlara hitap etmek pek mühimdir. Camiye gelenler imam hatibi anlamakta zorlanmamalıdır. Pek zengin ve güzel lisanımızı kendi haliyle kullanmaya itminan etmeliyiz. Hususiyetle mübarek cuma günü okunan hutbelerimiz pek mühimdir. Hutbeyi cemaatin anlayacağı biçimde izah edip, orada bulunanların lisanıyla hitap edilmelidir. Hatibin hutbesini, kelimeleri güzel ve doğru telaffuz ederek sesini mevzua göre ayarlayarak okuyabilmesi çok ehemmiyetlidir. Cemaatin nabzını tutan imam hatiplerimize ihtiyaç olduğunu geçmiş dönemden de kavradık. Lisanı iyi kullanabilmeleri için imam hatiplerimizin muallimler gibi eğitime tabii olunması elzemdir. İmam hatiplerimiz sosyoloji ve ruh ilimlerinde mürekkep yalamış kimseler olmalıdır. Bunun için Maarif dünyamızda ayrıca birimler kurulabilmelidir.⁵³⁶

⁵³² Ziya Gökalp, “Türk’e Göre: Din”, *İM*, Y.2, C.2, S.22, 1915, s.552.

⁵³³ Yusuf Akçura, “Türklük”, *Salname-i Servet-i Fünûn*, 1912, s.190-191.

⁵³⁴ Şerafettin Yaltkaya, Yat Yahut Yağmur Taşı, *Gündüz Dergisi*, 1936, 1(3), s.67.

⁵³⁵ Şerafettin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, (İstanbul: Maarif Kütüphanesi ve Matbaası, 1946), s.5-16.

⁵³⁶ Şerafettin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler*, s.11.

Diyanet İşleri Başkanlığı yaptığı süreçte Türkçe ibadet çalışmalarına katkıda bulunmuş olan Yaltkaya, Türkçe hutbe kitapları basmış ve özellikle hatiplerin camilerde vatandaşlara ana lisanla hitap etmesi için gayret göstermiştir. Hutbe ve vaazların dili ve üslûbunun önemli olduğunu düşünerek özellikle Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını kullanmıştır.⁵³⁷

Gökalp'in Türkçülük yönündeki genel fikirleri çerçevesinde ezan da dahil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesiyle ilgili görüşleri Cumhuriyet Dönemi'ne ve sonrasına da yansımıştır. Ahmet Ağaoğlu, ibadetlerde kullanılan dilin manasını bilmenin önemine vurgu yapmıştır. Ona göre Kur'ân tek bir kavme inmediği için zamanlar üstü olduğu ve tüm insanları muhatap aldığı için her çağın ve her coğrafyanın insanları kendi dilleri ile Kur'ân'ı okuyup anlamalı ve ibadetlerini de o dil ile yapmalıdır. Namaz sûrelerini Türkçe okuyarak namaz kıldırın bir imamın Diyanet İşleri Reisliği tarafından görevden alınmasını şiddetle eleştiren Ağaoğlu, hutbelerin Türkçe okunması, namazın Türkçe kılınması ve duaların, ezanın Türkçe olması taraftarıdır. Aksi takdirde halkın anlamını bilmeden ibadet yapmasıyla ıslah olamayacağını, iyiye-güzele ve doğru bilgiye ulaşamayacağını ve hatta bidat-hurafe ve İsrailiyata maruz kalacağını iddia etmiştir.⁵³⁸

Sonuç olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi, hutbelerin Türkçe okunması, namazların Türkçe kıldırılması gibi meseleler çokça gündeme getirilmiş olsa da bunlar uygulamaya fazla yansımamıştır. Türkçe ibadet tartışmalarında asıl dikkati çeken şey, siyasî otoritenin ihtiyaç duydukça konuyu gündeme getirerek bundan yararlanması olmuştur.⁵³⁹ Nitekim konjonktürel olarak böyle bir ihtiyacın olmadığı dönemlerde Türkçe ibadet konusunun konuşulduğu da pek görülmemiştir.⁵⁴⁰

Ez cümle, Türkçüler din dilinin ve ibadet dilinin Türkçe olmasını savunmuş ve ilgililer/yetkililer onların görüşlerini uygulamaya çalışmış olsalar da bu görüşler halk tarafından teveccüh görmemiştir.

⁵³⁷ Şerafettin Yaltkaya, *Va'azlar*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Matbaası, 1944), s.76-92-96-112.

⁵³⁸ Ahmet Ağaoğlu, "Türkçe Haram Lisan mıdır?", *Milliyet*, 11 Nisan 1926; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C.5, s.1931-1933.

⁵³⁹ Kâşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XV/1-2 (2002): 90.

⁵⁴⁰ Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", *TALİD* XII/24 (2014): 14.

3.1.3. Kurban ve Zekât

Osmanlı Devleti son dönemlerinde varlığını devam ettirebilmek için askerî gücünü ve özellikle donanmasını güçlendirmeyi önemsemiştir. Lakin içinde bulunulan ekonomik sıkıntılardan dolayı donanmanın güçlendirilmesi adına gerekli kaynak temini sağlanamamış ve kaynak oluşturmak için çeşitli çözüm yolları gündeme getirilmiş böylece iane faaliyetleri başlatılmış ve Donanma Cemiyeti kurulmuştur.⁵⁴¹ İane faaliyetleri kapsamında, tütüne harcanan paraların donanmaya verilmesi,⁵⁴² maaş ödemelerinin otuz iki – otuz üç günlük periyotlarda gerçekleştirilmesi sûretiyle biriken parayla orduya zırhlı alınması, devlet nişanına sahip kişilerin nişanlarını cemiyete teberra etmesi,⁵⁴³ hac mevsiminde kutsal beldelerin uğrak yerlerine iâne sandıkları konulması,⁵⁴⁴ hem yıllık kurban bedellerinin⁵⁴⁵ hem de hacıların hac farızasındaki kurbanlarının kesilmesi yerine bedellerinin donanmaya verilmesi⁵⁴⁶ gibi fikirler ortaya atılmıştır. Bu bağlamda Filibeli Ahmet Hilmi makalesinde Enfâl Sûresi'nin altmışıncı âyetini⁵⁴⁷ mesnet gösterip güçlü bir donanmanın gerekliliğini vurgulayarak, kurban paralarının donanmaya verilmesi ile ilgili düşüncelerini dile getirmiştir: *“Fakir ve yolcu olmayan her Müslümanın kurban kesmesi vacip iken dinin, vatanın ve Müslümanların korunmasına yardım etmek her Müslümana farzdır. Dinin, vatanın ve halkın selameti de güçlü bir donanmaya bağlıdır. O halde güçlü bir donanmayı meydana getirme farızası her türlü farza takdim edilmelidir.”*⁵⁴⁸

Filibeli gibi Alay Müftüsü Fahreddin de kuvvet hazırlama buyruğunun tehiri namümkün ve mâlî farzîyetlerden olduğunu ifade etmiştir: *“Hacca gitsek, zekât versek, kurban kessek zaaf-ı bahriyemiz daha kim bilir kaç yıl devam edip duracak? On beş aydan beri*

⁵⁴¹ Nurşen Gök, “Donanma Cemiyeti'nin Anadolu'da Örgütlenmesine İlişkin Gözlemler”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S.43, 2008, s.79.

⁵⁴² Ahmed Cevdet, “Donanmamız İçin Fedakarlığa Nemizden Başlamalı” *Teârûf-i Müslimîn*, 17 Ocak 1911, s.355.

⁵⁴³ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, “Donanmamız İçin Bir Fikr-i Musib” *Hikmet*, 29 Eylül 1910, s. 3-4-5.

⁵⁴⁴ Müstantik Muavini Nazmi, “Meclis-i Mebusan-ı Osmani'ye Açık Mektup: Osmanlı Donanması”, *SM*, 16 Temmuz 1909, s.304.

⁵⁴⁵ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, “Donanmamız İçin Senevi Bir Milyon Lira!” *Hikmet*, 27 Ekim 1910, s.2.

⁵⁴⁶ el-Fakir Ali Rıza en-Nişaşıbi el-Makdisi, “Hutbelerimiz”, *Hikmet*, 27 Ekim 1910, s.2-3.

⁵⁴⁷ “Allah'ın düşmanlarıyla size düşman olanları ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği düşmanları korkutmak için onlara karşı kullanmak üzere gücünüz yettiği kadar kuvvet ve besili at hazırlayın. Allah yolunda ne harcarsanız size karşılığı tamamıyla ödenecektir ve asla zulme uğramayacaksınız.” (el-Enfâl, 8/60)

⁵⁴⁸ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, “Donanmamız İçin Senevi Bir Milyon Lira!” s.7

yirmi milyon Osmanlı Müslümanı olduğumuz halde ancak beş yüz bin lira toplayabildik. Dinin, vatanın, hayatını, selamet ve saadetini temin edecek, hususuyla gayri kâbil-i tecîl ve tehîr bir fariza-i mühimme-i Kur'âniyyeyi dilenci çanağına sadaka atar gibi veriyoruz. Âdâmız bizim bu fermân-ı İlâhîye isyanımızı bu hamiyetsizliğimizi gördükçe sevincinden çıldırıyor."⁵⁴⁹

Hikmet Gazetesi'nin kurban paralarının donanmaya verilmesi yönündeki gayreti, halk nezdinde karşılık bulmuştur. Nitekim Meşihat makamı, donanma cemiyetine bu meyanda bağışta bulunan kişilerin isim listesini gazetede yayımlamak sûretiyle motivasyonu artırmış olsa da kan akıtmadan kurban ibadetinin gerçekleşmeyeceğini, bhusus donanma cemiyetine yapılan îanelerin nafile birer sadaka hükmünde olduğunu dile getirerek/fetva vererek Hikmet Gazetesi'nin bu faaliyetini kabul etmemiştir. Meşihatın fetvasına gazete, "*müftülerden fetva alsan bile kalbinden dahi fetva al*" diyerek cevap vermiştir.⁵⁵⁰

Yine, Hikmet Gazetesi'nin görüşlerine karşı olanlardan Elmalılı ve Mustafa Sabri Efendi fikhî argümanlarla izahlarda bulunmuş ve kurban ibadetinin ifasının bu yolla mümkün olmadığını söylemişlerdir.⁵⁵¹

Kurban paralarının donanmaya aktarılması gibi zekât gelirlerinin donanmaya aktarılması meselesi de gündemin tartışılan konularındandır. Önce İskilipli Mehmed Atıf tarafından gündeme getirilen bu konu, yine Enfal Sûresi'nin 60. âyeti referans gösterilerek işlenmiştir.⁵⁵²

Mansurizâde Said ise, önce (Tevbe 9/60) âyetinden hareketle zekâtın verilebileceği sekiz sınıftan bahsetmiş sonra Hanefî mezhebinin bu sekiz sınıfta bulunanlara zekâtın verilmesini caiz gördüğünü ve bunlar arasından tercih yapılabileceğini vurgulayarak: "*Demek oluyor ki şer'an bu asnâfın herhangisine olursa olsun zekât vermek vacip değil, caizdir. Binâen aleyh müellefe-i kulûb hakkında şeriatın hükmü cevazdan ibarettir ve bundan başka bir şey olamaz.*"⁵⁵³ Çıkarımında bulunmuştur. Görüldüğü

⁵⁴⁹ Alay Müftüsü Fahreddin, "Hak İttibâa Ehakdır-2", *Hikmet*, (15 Teşrinisani 1326 tarihli fevkalade nüsha), 1326-1328, s.4.

⁵⁵⁰ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Bizim İstiftamız, Meşihatın Fetvası ve Ferman-ı Nebevî", *Hikmet*, 8 Aralık 1910, s.1.

⁵⁵¹ Küçük Hamdi (Elmalılı Hamdi Yazır), "Donanma İâneleri Zekât Yerine Geçer mi?", *Beyânülhak*, S.88, 1326-1328, s.1658-1669; Mustafa Sabri, "Kurban Paraları ve Donanma İâneleri", *Beyânülhak*, S.91, 1326-1329, s.1710-1717.

⁵⁵² İskilipli Mehmet Atıf, "Nazar-ı Şeriatte Kuvve-i Berriye ve Bahriyenin Ehemmiyet ve Vücûbu", *SM*, 1910, s.39.

⁵⁵³ Mansûrizâde Said, "Şeriat ve Kanun", II/602.

üzere zekât, müellefe-i kulûbe verilip verilmemesi yönüyle ele alınmıştır. Mansurizâde Said, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbe zekât verilmemesi yönündeki uygulamasını şer'an/diyanî değil mer'î olarak yani kanunen/kazaî bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken iki zıt hükmün söz konusu olabileceğini yani diyanî açıdan caiz olduğu halde kazaî açıdan yasaklanmış olabileceğini ve “mevrid-i nasda ictihâda mesağ yoktur” kaidesine aykırı olduğu şer'an düşünüldüğünde “Eğer bu memnûiyyet şeriat ise cevaz âyeti nesh edilmiş olur. Bu ise ictihâd veya icmâ-i ashab ile nesh demek olduğundan cevaz olmaz” yani diyânî ahkam ile şeriat-kanun arasında nesh olmaz, demektedir. Zaten yine ona göre kanûni kaideler ictihâdi hükümlerden sayılmadıkları için de kazaî hükmün diyanî hükmü neshi de söz konusu olmaz ve “hiçbir şey cihet-i vahide itibariyle evsâf-ı mütenâkıza ile ittisaf edemez” kuralına göre müellefe-i kulûbe zekât verilmesine dair cevaz şeriat, yasaklama da kanuna atıfla yapılmıştır.⁵⁵⁴

Bu tartışmalar sürerken Meşihattan zekât paralarının donanma îânesine verilebilmesinin cevaziyeti için ilginç bir çözüm gelmiştir. Bu çözüme göre; “*Donanma cemiyeti yetkilileri îâne kasasının yanında bir fakir bulunduracak, zekât için ayrılan paralar nisaba ulaşmayan miktarlarda bu fakire verilecek, fakir de elinde nisâb miktarı mal birikmemesi için derhal aldığı meblağı kendi rızasıyla donanma cemiyetine bağışlayacaktır. Böylece mükellefler hem zekâtlarını eda etmiş hem de donanmaya destek olarak sevap kazanmış olacaklardır.*”⁵⁵⁵

3.2. Türkçülerin Kadın ve Aileye Dair Görüşleri

Aile kurumu, toplumun temeli sayılır ve birincil ilişkilerin yer aldığı bir yapıyı ihtiva eder. Aile kurumu ile kadının İslam hukukundaki yeri, son dönem Osmanlı aydınlarının sorguladığı meselelerdendir.

Türkçüler de bu konuya ehemmiyetle eğilmişler, kadınların toplumsal yaşamdaki rollerinin ve hukuksal statülerinin iyileştirilmesi gerektiğine dair fikirler öne sürmüşlerdir. Aileye dair önerdikleri reformlar genellikle kadınların toplumdaki statüleri üzerinedir. Onlar için ailenin merkezinde kadın vardır; aileyi, toplumu hatta devleti oluşturan kadındır.

⁵⁵⁴ Mansûrizâde Said, “Şeriat ve Kanun”, II/604-605.

⁵⁵⁵ “Zekâtın Donanma İânesine Verilebileceğine Dâir Fetvâ-yı Âlî”, SM, S.127, 1326, s.383.

Türkçü münevverler aile mefhumunu kadınla özdeşleştirmiş ve aile ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken kadın ile ilişkilendirmişlerdir. Kadın ve aileye dair konuların tartışma zeminine taşınması, Batılılaşma tarihi ile bağlantılıdır. Mustafa Tekin'e göre, Türkçülerin kadın meselesi ile aile hukukuna dair görüşlerinin odak noktası, sosyal hayat ve kültürün, hukuk düşüncesi ile İslam ve sekülerleşme münasebetinin aile hayatı ve kamusal cenaha inikâsı olarak ifadelendirilebilir.⁵⁵⁶

3.2.1. Kadın Meselesi

Ötelerden beri, kadının varlığı ve kıymetinden, hakları ve mükellefiyetlerine kadar hemen hemen her konu, kişiler ve toplumlar bazında dinî ve kültürel algılara bağlı olarak ele alınmıştır.

Dönemin fikir erbabınca yoğun şekilde müzakere edilen mevzulardan biri, çoğunlukla “mesele-i nisvan” tamlamasıyla ifade edilmiş olan “kadın meselesi”dir. Yaşanan buhranın bakiyesi olan çok yönlü ve sancılı “toplumsal değişme” ve “toplumsal terakki” tartışmalarıyla, cinsler arası (kadın-erkek) roller ve yetkinlikler de tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda dönemin diğer düşünürleri gibi Türkçü düşünürler de gündemin mühim meselelerinden biri olan kadın ve kadın hakları konusuna ciddiyetle ve acilen eğilmişlerdir. Nitekim onlar nezdinde Türk kadınının bir an önce “hukukî ve sosyo-kültürel statüsü”nün iyileştirilmesi temel ve acil bir ihtiyaçtır. Türkçüler kadın haklarına dair reformları ivedilikle hayata geçirmenin elzem olduğunu her platformda gündeme getirmişlerdir. Hele bunca uzun süren savaşlar yüzünden erkek nüfusun azalması ve üretim gücünün düşmesi ile kadın faktörüne duyulan ihtiyaç artmış ve birtakım olumsuzluklar iyice kendini göstermiş iken. Böylelikle kadınlara sosyo-ekonomik ve kültürel birçok mecrada kapılar aralanmıştır.

Tanzimat münevveri Namık Kemal, 1872 yılında, *İbret*⁵⁵⁷ Gazetesi'ndeki Aile başlıklı yazısında, kadının bilinç düzeyinin önemli oluşu üzerinde durarak bilinçli

⁵⁵⁶ Mustafa Tekin, “Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları”, *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*, Ed. Asım Öz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), s.107.

⁵⁵⁷ İbret Gazetesi, Nâmık Kemal ve arkadaşlarının yönetiminde çıktığı dokuz aylık sürede o sıradaki Batı gazeteleri görünümünde gayet tertipli, dört sütun üzerine düzenlenmiş olarak 33,5 × 47,5 cm. ebadında, cuma ve pazar hariç haftada beş gün yayımlanıyordu. Bkz. (Nesimi Yazıcı, “İbret”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c.21, s.369.

kadının evliliğe ve çocuk yetiştirmeye olumlu etkisinden bahseder.⁵⁵⁸ Namık Kemal gibi diğer Tanzimat münevverleri de önceliği genelde kadının ailedeki rolüne verirler. Kadın dergilerinin yayımlanmaya başlamasıyla kadın yazarlar da gündemdeki yerini almaya başlar. Örneğin, Ahmet Cevdet Paşa'nın kızları olan, Fatma Aliye Hanım (1862-1936) ve ondan iki yaş küçük kız kardeşi Emine Semiye Hanım (1864-1944), Tanzimat nesli içinde yetişen öncü kadın yazarlardandır. Fatma Aliye Hanım da her şeyden önce kadınların iyi bir eş ve iyi bir anne olmalarını önemser ve sosyal hayatta ve İslam'da kadının yeri ile ilgili yazılar yazar.⁵⁵⁹

1901 yılında, Ahmet Ağaoğlu, Rusça olarak kaleme aldığı *İslamiyette Kadın* adlı kitabında, yaşadığı dönemde kadın haklarının gelişmesi, İslamiyet öncesi İran ve Arap toplumunda kadının durumu, İslam kaynaklarına göre kadın, Hazreti Muhammed'in kadınlara tanıdığı haklar ve ayrıcalıklar, İslam tarihi boyunca Müslümanlıkta kadın hakları ve kadının güncel durumu gibi konuları ele almıştır. Ahmet Ağaoğlu bu eserde İslam dininin kadına ilişkin hüküm ve normlarının, aslında kadınları haksız saldırılardan koruduğunu söylemiştir. Ağaoğlu eserinin girişinde, ülkemizdeki konuyla ilgili gidişata, “*Zamanımızda kadın hakları gelişiyor*” diyerek vurgu yapmıştır. Ağaoğlu, kadınlara has yazdığı bu müstakil eserde kadınların cahiliyye devrindeki aciz durumunu anlattıktan sonra- “*Ey insanlar! Sizi aynı maddeden yaratan, ondan da eşini yaratan ve ikisinden de birçok erkekler ve kadınlar yaratan Allah'tan korkunuz!*” âyetini (Nisa-1) referans göstererek- İslam'la yüceltiklerini ve fakat halihazırda yaşadığı toplumun kadınlarının mevcut durumunun o eski devirdeki aciz kadınlarınkine benzediğini söyleyerek kadınların, “din adına din dışı uygulamalara” maruz kaldıklarının altını çizmiştir.⁵⁶⁰

Ağaoğlu, kadın haklarının Kur'ân-ı Kerim'de sınırlarının belirlendiğine, koruma altına alındığına dair ilgili âyetlere atıfta bulunur. “Karı ile koca arasındaki bir anlaşmazlıkta, her iki tarafın temsilcilerinden oluşan bir meclis bu konuyu halletmek durumundadır.”⁵⁶¹ “Kadın gerek kocasının gerek çocuklarının mirasından

⁵⁵⁸ Namık Kemal, “Aile”, *İbret*, 1872, S.1, s.1.

⁵⁵⁹ Ş. Karaca, “Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Araştırmaları*, (2011): 31, s.94-96.

⁵⁶⁰ Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyet'te Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz, (Ankara: Birey-Toplum Yayınevi, 1985), s. 13-27.

⁵⁶¹ Nisâ, 4/35.

yararlanabilir.”⁵⁶² “Evlenme ve nikâh sevgiye dayanmalıdır.”⁵⁶³ “Boşanma halinde koca, karısına mehir ödemek zorundadır.”⁵⁶⁴ “Kocasından ayrılmış bir kadın, küçük yaştaki çocuklarını yanında alıkoymak hakkına sahiptir. Koca ise bu çocukların nafakasını sağlamakla mükelleftir.”⁵⁶⁵ “Kadınlar kötü bir davranışla suçlanırken, bu, sadece şüpheyi, hele dedikodu ve söylentilere dayanarak yapılmamalıdır. Bir kadının sadakatsizlikle suçlanması ancak adil olduklarına, yalan yere tanıklık etmeyeceklerine kanaat getirilen dört şahidin”⁵⁶⁶ yetkili bir mahkeme tarafından dinlenmesiyle gerçekleşebilir.”⁵⁶⁷

Gündemin mühim meselelerinden biri olan kadın ve kadın hakları konusunda görüşler art arda serdedilmiş; Tanzimat ile başlayan basın hayatının II. Meşrutiyet’te renkli ve zengin bir kaynağa dönüşmesinin de etkisiyle, daha çok İttihatçılar tarafından yürütülen kadın ve aile etrafındaki çalışmalar gittikçe artan bir ivme göstermiştir. Devrin gazete ve dergileri içinde sırf kadınlara yönelik olanların sayısı artmıştır. İsmail Gaspıralı tarafından 1906-1910 yılları arasında yayımlanan ve Rusya’daki Müslüman Türk kadınlarına yönelik ilk dergi olarak kabul edilen *Âlem-i Nisvan*,⁵⁶⁸ Selânik’teki 1908-1909 yılları arasında yayımlanan *Kadın* ve İstanbul’daki, 1914 yılında yayımlanan *Kadınlar Âlemi* dergileri önem arz etmektedir. Gaspıralı, *Âlem-i Nisvan*’dan daha önce Tercüman gazetesinde kadın konusu ile ilgili, “*Kadınlar Eğitilmeli midir?*”, *Zulüm Kaydan Geliyor*”, “*Kadınların Durumu*”, “*Şeriat Kızların Okumasına İzin Veriyor mu?*”, “*Kız Çocuklarının Eğitim Süreci*”, “*İslam ve Kadın Hakları*” gibi başlıklı yazılar yazmıştır.

⁵⁶² Nisâ, 4/7, 11-12.

⁵⁶³ Rûm, 30/21.

⁵⁶⁴ Bakara, 2/229, 237; Nisâ, 4/20.

⁵⁶⁵ Talâk, 65/6.

⁵⁶⁶ Nisâ, 4/15.

⁵⁶⁷ Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyet’te Kadın*, s.30-31.

⁵⁶⁸ Nadir Devlet, *Unutturulan Türkçü, İslamcı, Modernist İsmail Gaspıralı*, İstanbul: Başlık Yayınları, 2011), s.94. (İsmail Gaspıralı ve kızı Şefika Gaspıralı, *Tercüman* gazetesinin yanı sıra 1906 yılında *Âlem-i Nisvan* adıyla bir kadın dergisi neşretmiştir. Bir yıl boyunca yayın hayatını sürdüren derginin malî sebeplerle neşri durdurulmuş, 1910 yılına gelindiğinde ayda iki defa olmak üzere yeniden neşredilmeye başlanmıştır. *Âlem-i Nisvan*, sadece Kırım Tatarlarının değil bütün Rusya Türklerinin ilk kadın dergisi olarak kabul edilmiştir.)

İsmail Gaspıralı, 1903 yılında, *Kadınlar* başlıklı yazısına;

“Her hâneye bir kadın nasıl lazımdır,

Her kadına ilim şöylece lazımdır.”⁵⁶⁹

dizeleriyle başlar ve kadınları “âlem-i insaniyetin yarısı”, “yarım dünya” olarak nitelendirir. “İnsanları doğuran, büyüten, eğiten; insanlara dil öğretene, terbiye veren kadınlardır. Kadınlar büyüktürler, cemiyet-i beşeriyenin hem nısfı hem esasındırlar.” “Kadınların üç büyük vazifesi vardır: Kadınlık, validelik (analık), refikalık (eşlik). Erkeklerin de üç vazifesi vardır: Kocalık, atalık (babalık), refiklik (eşlik).” “Karı ve koca, ikisi bir insan, ikisi bir bina, ikisi bir hane olur. Er hane dışında kadın ev içinde, hanenin bereketine, evladın saadetine, ömrün mesudiyetine (mutluluğuna) hizmet ederler.”⁵⁷⁰

Kadın ve kadın hakları konusunda yaptığı çalışmalarla öne çıkan isimlerden Gaspıralı, insan topluluğunun yarısına tekâbül eden kadınların aynı zamanda toplumun esası/temeli olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer kadınlar fena/cahil ya da iyi ise o halde toplumun yarısı da fenadır/cahildir ya da iyidir diyerek kadınlara dair yapılacak değerlendirmelerin esasında toplumun diğer yarısına da yapıldığını söylemektedir. Buradan da hareketle Gaspıralı’ya göre kadınların bedenlen, ruhen, ilmen, edeben, namusen iyi durumda olması toplum ve insanlık için de bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca kadın ve erkeğin kendilerine göre vazifeleri olsa da kadının analık vasfından mütevellit toplumun esasını teşkil ettiği gerçeğinin altını hususen çizdiği ve evin geçimini/iaşesini sağlama işini babaya/kocaya; ev çekip çevirme ve çocuğun/neslin eğitim/terbiye işini ise anneye/kadına hasrettiği söylenebilir:

Bir kadın lazımca kadınlık-analık-refikalık edebilirse dünyasını hoş geçirip, ahretini dahi rahat eder. Ancak bu vazifeleri hoş eda etmek (yerine getirmek) için bir hayli tahsil ve terbiye lazımdır. Kadınlar insan olduğundan ve insan evladı terbiye edeceklerinden dışı hayvan gibi bisâvat ve bilim (cahil ve bilgisiz) kalsalar dünya ve ömür fena olur. Tahsil-i ilim cümle Müslim ve Müslimeye farz edilmiştir.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ İsmail Bey Gasprinski, *Kadınlar*, (Bahçesaray: Tercüman Gazetesi Basımhanesi, 1903), s.18.

⁵⁷⁰ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), s.288-289-290.

⁵⁷¹ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), s.291.

Gaspıralı, kadîm zamanlardan beri kadınların kahir ekseriyetinin daha çok ev/aile/çocuk işleriyle ilgilendiğini lakin edebiyatta, bilimde ve dahi birçok alanda temâyüz etmiş kadınların da var olduğunu ifade etmiş, akabinde böylesi kadınlara örnek olarak ilk Müslümanlardan Hz. Hatice Anamız (r.a.), Babil'den Semiramis, Mısır'dan Kleopatra gibi isimlerden bahsetmiştir. Görüldüğü gibi Gaspıralı için kadınların icap etmesi halinde ev dışındaki işlerde çalışması olağan bir durumdur: *“Her ne kadar Allah, kadınları hane bakmak (ev işleri yapmak), insan terbiye etmek ve refiklerinin (eşlerinin) hariçten çalışıp getirdiklerini içerde halletmek gibi mühim ve lazım vazifeye mahsus etmiş ise de insanlıkları hasebiyle istidat, zekâ ve fitrat-ı insaniyeden mahrum yaratılmadıkları ve icab-ı halde pek çok türlü işlere yaradıkları vakidir.”*⁵⁷²

Yine bu bağlamda kadınların ev dışında/toplumsal bizzat içinde/kamusal alanda aktif olabilirliğinden hatta toplumun kalkınması için kadının birçok meslek dalında olmasının gerekliliğinden⁵⁷³ bahseder. Hatta kızı Şefika Gaspıralı'ya *Âlem-i Nisvan*'ın yöneticiliğini bırakması örneği içindeki gibi kadınların meslek sahibi olmalarını sürekli teşvik eder. Diğer yandan da kadınların örtünmesinin esasında ilim, irfan, ahlak, edep ve marifet ile bir anlam bulduğunu ifade eder:

Nice gül ve çiçekler emsali (benzeri) hanım kızlar ki her biri kesb-i ziya ve malik-i irfan (aydınlanmış ve irfan sahibi) olarak cemiyete revnak (parlaklık) beriyorlar... Mesture-örtülü değil iseler de edep ve naz-ı tam ile (tam bir nezaket ve terbiyeyle) ömür geçirmekteler... Gayri mesture (örtülü olmayan) ve bir-iki lisan aşınası Müslimeler görmek, pek nadir haldir; vakıa (gerçekten) letafetlerinden hayran olup pek çok fikir ve mülâhazalara tüşdüm... Örtüyü terk edip, ulum ve malumat-ı cedide ile (yeni bilgilerle) münevvere olan (aydınlanan) Müslimeler, cemiyet-i İslamiyeyi neçi ve kayda (nasıl ve nereye) alıp giderler? Adab-ı İslamiye terk olunmadığında ilim ve marifetten ancak fayda gelir.⁵⁷⁴

Gaspıralı, Şark ve Garp kadınlarının ahvalini anlatarak aralarında bir mukayese yapar ve buradan bir çıkarıma gider, ona aralarındaki en büyük fark “kadınların ahvâli” dir. Çin, Hint ve İran, kadınları neredeyse insan olarak bile görmemiştir. Çinli kadınların

⁵⁷² İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.291-294.

⁵⁷³ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 1 Roman ve Hikâyeler*, s.278.

⁵⁷⁴ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 3 Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), s.401-402.

bebekliklerinden itibaren ayakları bağlanmış ve bu kadınlar hayat boyu sakat kalmışlar, Hint kadınlarının kocası ölünce bir değerleri kalmadığı için yakılmışlar, İran kadınları “aşağı mahluk” olarak görülmüş ve cahil bırakılmışlardır. Gaspıralı Doğu kadınlarını halini anlattıktan sonra Batı kadınlarının da çok farklı olmadığını hatta Avrupa bilginleri arasında “kadınların canı var mıdır” meselesinin mübahese edildiğini söylemiştir. Gaspıralı’nın bu izahatlardan sonra varmak istediği nihâi amaç esasında İslam’ın gelmesiyle kadının hak ettiği değerinin hâsıl olduğu ve bunun aksini iddia edenlerin yanılğıya düştüğüdür: *“Avrupa’da, Şark kadınlarının ifrat derecede mesture (örtülü), hukuk ve hür riyetten bîbehre (haklar ve özgürlüklerden yoksun), ulûm (bilimler) ve terbiye den mahrum kaldıklarını İslamiyet’e isnat ederler. Ne ayançtır (utanç verici dir) ki Müslümanlar arasında dahi ‘bu haller(i) mükteza-yı şer-i şerif’ (şeriatın gereği) zannedenler çoktur!”*⁵⁷⁵

Görüldüğü gibi Gaspıralı, Osmanlı toplumunu incelediğini ve toplumun yarısını teşkil eden kadınlar ve erkekler arasında eşitlik olmadığını ve İslam’a isnad edilerek yapılan kadınların okutulmaması, eve hapsedilmesi, dışarı çıkınca komple örtünmesi, erkeklerle aynı sofraya oturmaması gibi bazı uygulamaların esasında İslam’la ilgili olmadığını; toplumdan/milletten ve hayatın gerçekliğinden bihaber bırakılan kadının en başta sağlıklı nesiller yetiştiremeyeceğini ve yaşadığı hayatın/çağın gereklerini yerine getiremeyeceğini iddia eder. Gaspıralı’ya göre yapılacak şey, kadını toplumsal hayattan soyutlamadan, bizzat hayatı yaşayarak/anlayarak/anlamlandırarak hayatın öznesi kılmaktır.

Gökalp, dönemin en çok tartışılan konularından olan kadın ve aile hukuku ile ilgili meseleler hakkındaki düşünce ve önerilerini sosyolojiyi müstakil bir disiplin olarak gördüğü dönemde yazmıştır. Daha önce değindiğimiz üzere Gökalp, matbuat hayatına gençliğinin ilk yıllarında atılmıştır. Bu dönemdeki yazılarından Gökalp’in dinî hissiyatının yoğun olduğu söylenebilir. Namık Kemal’in tesirinde olduğu bu dönemde Osmanlı kimliği ağır basmaktadır. İlerleyen zamanlarda materyalizm ve milliyetçilik düşüncesiyle tanışan, Batılı filozof ve sosyologların eserlerini tetkik eden Gökalp, Durkheim sosyolojisinden ziyadesiyle etkilenmiştir. 1914 yılında ortaya koyduğu görüşleri ile sosyolojiye fıkıh ilmi çerçevesinde yer açma teşebbüsünde bulunurken; Türkçülük fikirlerinin daha baskın hale gelmeye başladığı 1917’de ise sosyolojiyi

⁵⁷⁵ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.295.

müstakil bir referans kaynağı olarak sunmaya başlamıştır. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Gökalp'in kadın ve aile ile ilgili meseleleri sosyoloji biliminin sağladığı veriler doğrultusunda ele almasıdır. Yani 1917 yılında, *Yeni Mecmua*'da seri olarak neşrettiği makalelerinde kadın ve aile konusuna dair görüşlerini bu minvalde ortaya koymuştur.

Ziya Gökalp, 1917 yılında, *Yeni Mecmua* Dergisi'nde, "Aile Ahlâkı III Konak" başlıklı yazısında kadının toplumdaki yerinin toplum için çok önemli olduğundan bahseder. Zira Gökalp'e göre, "*İrfânın halka geçerek millî hars niteliğini kazanması, kadınlar sayesinde gerçekleşir. Bir kavmin kadınları nasıl düşünürse erkekleri de o şekilde düşünür. Havâssın, tamamen zihnî olan düşünceleri, kadınlar tarafından temsil edilmedikçe, halk arasında yayılamayacaktır.*"⁵⁷⁶

Esasında Türkçülerin ifadesiyle, eskiden Türk toplumlarında kadın ve erkek cinsiyetleri arasında ayrımcılık asla söz konusu değildi ve kadının yüksek bir yeri/mevkî vardı. Gelineen noktada kadının geri plana itilmesi ise birçok sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte dönemin toplumsal yargılarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Gökalp'in ifadesiyle, toplumsal bakış açısındaki bu eksikliklerden dolayı bir zamandır eksik kalan kadınlar ancak hukuksal olarak haklarına kavuşurlarsa tamam olabileceklerdir.⁵⁷⁷

Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*'da kadın-erkek eşitliği konusunu ele almış ve aile hukukunda düzenlemeler yapılması gerektiğini söylemiştir. Diğer Türkçüler de aynen Ziya Gökalp gibi, II. Meşrutiyet'ten sonra "sosyal hayat" ve "kadın algısı"nın değişmeye başlamasının tezahürü ve getirisi olarak, aile hukukunda düzenlemeler yapılması gerektiğini gündeme taşımışlar ve bu konuyu hep canlı tutmuşlardır. Her fırsatta kadın-erkek eşitliğine vurgu yapmışlar, kadının erkekten geride kalmasına itirazlar getirmişler ve mirasta kız-erkek kardeş eşitliği, kölelik, zimmilik, reayalığın ilgası, gelinlik vergisi, cariyelik/odalık/çok eşlilik gibi bu minvalde atılan adımlarda etkileri olmuştur.⁵⁷⁸

Sonuç olarak Türkçülere göre, İslam kadını asla geri bırakmamıştır ve buna delil olarak ise âyetlerden ve Efendimiz'in (SAV) uygulamalarından örnekler vermişlerdir. Türkçüler, İslam'ın eşref-i mahlukat addettiği insana bhusus kadına değer verdiğini, İslam öncesinde kıymeti ve hakları olmayan kadınların İslam'la koruma altına alındığını

⁵⁷⁶ Ziya Gökalp, "Aile Ahlâkı III Konak", *Yeni Mecmua*, 1917, S.14, s.261.

⁵⁷⁷ Ziya Gökalp, "Kadınla Erkeğin Müsaviliği", *Makaleler* 9, haz. Şevket Beysanoğlu, (İstanbul: KTB Yayınları, 1980), s.64-66.

⁵⁷⁸ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya", *Yeni Mecmua*, 1917, S.17, s.322-323.

bu bağlamda cinsiyetinden ötürü öldürülmelerinin ve alınıp satılmalarının yasaklandığını; miras haklarının getirildiğini; ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz kudretini haiz olmaları durumunda velisinin izni olmadan akıl balığ olmaları halinde evlenebileceklerini; rızalarının olmadığı nikahların geçersiz sayılması gerektiğini; toplumun diğer bireyleri gibi tüm vatandaşlık haklarına sahip olduklarını; evli kadınların bizzat kendi mallarının olabileceğini ve kendi mallarının idaresini kocasından bağımsız olarak yapabileceklerini düşünmektedirler.

3.2.2. Aile Hukuku Meseleleri

Başlangıcı insanlık tarihi kadar eski olan aile kurumu, toplumu oluşturan en küçük birimdir. Toplumlar ailelerden müteşekkil olduğundan dolayı bünyesinde aile kurumu bulunmayan hiçbir toplum yoktur. Geçmişten günümüze ve gelecekte, toplum yaşamının huzuru, düzeni ve istikrarı için ailenin fonksiyonu fevkalade önem arz etmektedir.

Ahmet Ağaoğlu, kalkınma ve ilerlemenin temelinde aile olduğunu ve aile dinamiğinin temelinde ise kadın olduğunu dolayısıyla ülkenin gelişmesi ve ilerlemesi için kadın dinamiğinin iyileşmesi ve aktifleşmesi icap ettiğinden, kendilerine, İslam'ın asırlar öncesinde verdiği haklardan yararlanmaları gerektiğini savunur.⁵⁷⁹ Bu bağlamda dönemin konjonktürel yapısı göz önüne alındığında aile hukuku denince akla kadın hakları konusu gelmektedir.

İsmail Gaspıralı, dinin özüne dokunmamak kaydıyla, dinin sadece uygulama biçimlerinin, zamanın ve koşulların değişimi ve gereksinimleri çerçevesinde toplumsal bünyeye birlikte şekillenmesini gerekli görür. Akabinde bu çerçeveye kadın hakları bahsini de yerleştirmek suretiyle kadınların haklarının korunması noktasında çare ve usûl bulmanın çağrısını yapmaktadır:

Şeriat tebdil olunamaz (değiştirilemez), buna ihtiyaç da görülmüyor; lakin ahkam-ı şe'riye (şer'i hükümler) mevki (yer) ve zamana göre münasip usule koyulabilir. Eğer zamanımızdaki fenalıklar zaman-ı ûlâda (İslam'ın ilk döneminde) görülmüş olsa idi, ulemâ-i mütekaddimin ana (eski âlimler ona) göre usul-i şe'riye (şer'i usuller, prensipler) koymuş olurlar idi. Şimdi bu iş ulemâ-i zamanın (çağımızın âlimlerinin) vazifesidir. Kadınların

⁵⁷⁹ Ahmet Ağaoğlu, “Le Clergé” (Din Adamları), *La Nouvelle Revue*, S.70, Mayıs-Haziran 1891, s.804; François Georgeon, “Azerbaycanlı Bir Aydınım İlk Adımları: Ahmed Ağaoğlu Fransa’da (1888-1894)”, *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: YKY, 2006), s.109-110.

hukuk-i şe'riye ve insaniyelerini (insani ve şer'i haklarını) muhafaza ve temine (korumaya ve sağlamaya) usul ve çare bulmalıdır.⁵⁸⁰

Gaspıralı, İslam'la birlikte aile yapısının temelden değiştiğini ve ailenin temeli olan kadınların, erkekler tarafından hor görülmesi ve ezilmesinin yasaklandığını ve aralarında denklik/eşitlik sağlandığını, her türlü hakkın tayin ve muhafazasının temin edildiğini belirtir.⁵⁸¹ Gaspıralı ayrıca *Darürrahat Müslümanları* isimli ütopyik romanındaki Darürrahat ülkesinin kadın ve erkeklerinin birbirlerini tamam ve ıslah etmek için, “akt ve şarta” bağlı evlilikler yaptıklarından bahseder. Hatta nikah akdinden önce tarafların (kadın ve erkek) yaş ve sağlık durumlarına (kalıcı hastalıkları olup olmadığı vs) dair bir resmî belgenin ibrazının şart olduğunu söyler. Sevgi, ünsiyet ve karşılıklı haklar üzerine bina edilen aile kurumlarının daha sağlam olduğunu belirtir.⁵⁸²

Gökalp de diğer Türkçü münevverler gibi düşünür, cemiyetin üç rüknünden birincisi olan ailenin kuvveti nisbetinde milletin de devletin de kuvvetli olacağını ve bunda kadının birincil rolü olduğunu ifade eder. Çünkü kadın yuva yapıcı ve düzenleyici bir konumda olduğundan dolayı toplumun hem kurucusu hem de devam ettiricisidir. Gökalp, “diyanet yuvası” teşbihiyle⁵⁸³ yuvayı ahlaken-dinen-milliyeten en iyi şekilde kuran kadının böylelikle toplumu da inşa ettiğini/edeceğini belirtir. Kurtuluş mücadelesinin devam ettiği yıllarda evde çoluk çocuğa bakan, yaralıları hemşirelik yapan, cephede silah taşıyan Türk kadınından minnetle ve övgüyle bahseder. Malta sürgünü (24 Mayıs 1920) sırasında kızı Seniha'ya yazdığı mektupta, “*Yeni Hayat*”ı (hayalini kurduğu huzur ve refahın hüküm sürdüğü yaşamı) anlatırken orada kadınların da erkekler gibi eğitilmiş, mevki sahibi ve sosyal olacaklarından bahseder.⁵⁸⁴

Gökalp, İslam'ın gelmesiyle, cahiliyye devrindeki aile yapısının reform geçirdiğini söyler. “Kur'ân-ı Kerim'in babalarımızdan şöyle gördük anlayışını reddettiğini; Hz. Peygamber'in de 'Eğer İslamiyet'te cahiliyetten bir tek kaidenin ibkası mümkün olsaydı, ben hılfü'l-füzû'lü ibka ederdim.' diyerek, geçmişin körü körüne

⁵⁸⁰ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.310.

⁵⁸¹ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.297.

⁵⁸² İsmail Gaspıralı, *Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), s.257-273.

⁵⁸³ Kadın şiirinde bu teşbihi yapmıştır.

⁵⁸⁴ Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyatı-II: Limni ve Malta Mektupları*, s.322-323.

taklidini kınadığını” söyleyerek cahiliyye devrindeki aileye dair uygulamalar ile şer’i uygulamaları kıyaslar:

Cahiliyet devrinde “mehir” karının velisine verilirken İslam, mehirin bizzat evlenen kadının hakkı olduğunu apaçık şekilde beyan etmiştir. Cahiliyette bir baba, kızını istediği erkeğe verebilirken İslamiyet, kadının rızasıyla olmayan nikâhı geçersiz saymıştır. Cahiliyet zamanında bir erkek ölünce, oğlu üvey anasının üzerine abasını attığında, yeniden “mehir” vermeğe gerek kalmadan üvey anası onun nikâhlı karısı hükmüne geçerken İslam, “hürmet-i müsâhere”yi tesis ederek, evlilik dolayısıyla meydana gelen yakınlık nedeniyle üvey ana ile evliliği yasaklamıştır. İslam’da siyasî otoritenin aile hukukuna dair kanunlar yapmak yetkisi vardır. Hz. Ömer zamanındaki uygulamalar bunun açık örnekleridir.⁵⁸⁵

Gökalp, Hz. Ömer’in uygulamalarına sıklıkla atıf yaparak siyasî erkin aile hukukunu revize etmesini istemektedir. En nihâyet Gökalp, 1923 yılında, Ankara-Matbuat ve İstihbarat Matbaası’nda yayınlanan *Türkçülüğün Esasları* adlı eserindeki *Hukukî Türkçülük* başlığının son paragrafında, hukukta Türkçülüğün üçüncü hedefinin çağdaş/laik bir aile tesis etmek olduğunu, çağdaş/laik devletteki eşitlik ilkesinin erkekle kadının evlenmede, boşanmada, mirasta, mesleki ve politik haklarda eşit olmasını gerektirdiğini hususen izah etmiştir. Gökalp bu noktada İslam’ın ahlaki sahada erkekle kadını eşit gördüğünü lakin hukukî mecrada bu durumun söz konusu olmadığını iddia ederek bunun sosyal kabul ve şartlarla ilgili olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸⁶

Gökalp’in kadın ve aile hukukuna dair görüşleri dizelerine de yansımıştır:

Bir kadın var ki ya annem, ya kardeşim, ya kızım
Odur bende en mukaddes duyguları yaşatan
Bir diğeri sevgilim ki günüm, ayım, yıldızım
Odur bana hayattaki şiirleri anlatan.
Bu mahluklar nasıl hâkir olur şerrin gözünde?
Bir yanlışlık var mutlaka müfessirin sözünde!

Ailedir bu milletin, bu devletin esası
Kadın tamam olmadıkça eksik kalır bu hayat
Ailenin adle uygun olmak için binası
Nikah, talak, miras: Bu üç işde gerek müsavat

⁵⁸⁵ Ziya Gökalp, “Cahiliyet Ailesi ve İslam Ailesi”, *Makaleler IV*, s.73-74.

⁵⁸⁶ Ziya Gökalp, “Cinsi Ahlak” *Yeni Mecmua*, 1917, S.9, s.166.

Bir kız, irste yarım erkek, izdivaçta dörtte bir
Bulundukça ne aile, ne de erkek yükselir.⁵⁸⁷

3.2.2.1. Evlenme Yaşı ve Velâyet

Türkçü münevverler aile hukuku çerçevesinde nikah, nikahta bülûğ yaşı, velâyet, gibi konuları ele almışlardır.

*“Dokuz ve on ikinin asgari bülûğ yaşı olduğu kabul edilmekle beraber, evlenme yaşının daha yukarılara çekilmesi mümkün olamaz mıydı? Acaba izdivâcın cevâzı ile bülûğ arasında muttarid bir deveran bulunduğunu kabul etmek zorunluluğu var mıydı?”*⁵⁸⁸

Halim Sabit yukarıdaki soruları sorarak *nikah, nikahta bülûğ yaşı ve velâyet* konusunu ele almış, bu sorular çerçevesinde fukahanın konuya yaklaşımlarını incelemiştir. Gökalp, nikah akdiyle ilgili evvela kadının rızasını vurgulamıştır. Şeriatın nikah akdine kutsallık atfettiğini, kadının rızası olmadan, babanın kızını sırf kendi istediği biriyle nikahladığında bu akdin geçersizliğini dile getirmiştir.⁵⁸⁹ Aynı şekilde Gaspıralı da kadınların rızası olmadıkça nikah akdinin geçersiz olacağını belirtmiştir.⁵⁹⁰ Ayrıca Gökalp, velâyetin bir hak değil vazife olduğunu ve bu vazifenin hakkıyla yapacak olana tevdi edilmesi gerektiğini söyleyerek babadaki velâyetin alınabilirliğine de dikkat çekmiştir. Velâyet ve verâsetin, “ehl”in kadın ve erkeklerine inhisar etmesi gerektiği görüşünde olan Gökalp’in bilhassa babanın yetkisi ile ilgili görüşleri dikkat çekicidir: Tanzimat’tan sonra devlet çapında mutlâkiyet anlayışının kalkmasının zorunlu neticesi olarak babaya ait mutlakiyet de kaldırılmalıdır. Velâyetin babada olması asıl olmakla beraber, şâyet baba vazifesini ifa edemiyorsa, bu durumda aile heyeti meclis-i mebusan gibi ona karşı güvensizlik beyan edebilmeli, mahkemeye müracaatla babanın velâyet hakkını düşürebilmelidir. Zira artık anlayış değişmiştir. Velâyet bir hak değil vazifedir, kim bu vazifeyi daha güzel ifa edecekse bu vazife ona verilmelidir.⁵⁹¹

Nikah ehliyetinde bülûğ kriterinin şart olduğunda görüş birliği bulunsa da ihtilaflar bülûğ yaşının kaç olduğu ile ilgilidir. Halim Sabit, bu konuda nass ve hadis

⁵⁸⁷ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, s.188.

⁵⁸⁸ Halim Sabit, “Nikâh Ehliyeti”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.44, s.357-358.

⁵⁸⁹ Ziya Gökalp, “Cahiliyet Ailesi ve İslam Ailesi”, *Makaleler IV*, s.73; Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.13, s.241.

⁵⁹⁰ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.298.

⁵⁹¹ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya”, *Yeni Mecmua*, S.17, s.323-324.

bulunmadığını ve ictihâda açık bir mesele olduğunu belirtmiştir. Ona göre nikahta velâyet (velinin izni) meselesinde de aynı durum söz konusudur ve aile ahkâmı, fetihler sayesinde sınırlarını zaman içinde genişleten İslam memleketlerindeki fukahânın ictihâdları ve mahalli örflerin etkisi ile şekillenmiştir.⁵⁹²

Halim Sabit, “nikâh akdinde elfaz-ı mahsusa ve muhayyerlik ile ilgili hususlarda ihtilaf olduğunu ve bu ihtilafın, nikâh akdinin ancak elfâz-ı mahsûsa ile ya da nikâhın manası ile aralarında müşareket bulunan herhangi bir terim ile mün’akit olacağı hakkındaki ictihâdî kanaatlerden kaynaklandığını” ileri sürmüştür. Halim Sabit, kız ve erkekler için bülûğ yaşının Ebu Yusuf ve İmam Şafii’ye göre on beş yaş olduğunu söyleyerek şu açıklamayı getirmiştir: “O zamanlar on dört yaşında olan İbn Ömer’e, Peygamber (SAV) Uhud Savaşı’na katılmasına izin vermezken bir yıl sonra Hendek Gazvesi’ne katılmasına izin vermiştir ve bu durumu fukaha bülûğ meselesi ile irtibatlandırmıştır. Halbuki bu mesele tamamen ictihâdidir ve bu mesele ile ilgili sarîh bir nass ve sünnet delili yoktur.”⁵⁹³

Halim Sabit, “Nikâh, asabeden olan veliye aittir.”⁵⁹⁴ kaidesine vurgu yapmakta ve Hanefîlerin velâyette asabe olanların tercihen diğerlerine takdim olunacağına ittifak etmelerine rağmen İmam Muhammed’in, yalnız şartı takdim değil velâyetin sübut şartlarından saydığını belirtmektedir. Halim Sabit’e göre Abdullah b. Mes’ûd’un, asabe olmayan vâlidinin veliliğini kabul etmesi, câiz olduğunun delâletidir. Velâyette gereken cihet şefkattir ki bu cihet asabe olmayanlarda da vardır.”⁵⁹⁵

Gökalp ise “Hürriyetle velâyetin bir arada bulunmadığını belirterek ya velinin evlilikte velâyeti vardır, kadının hürriyeti yoktur ya da kadının evlilikte hürriyeti vardır ve velisinin hiçbir şekilde velâyet hakkı bulunmamaktadır.” görüşündedir.⁵⁹⁶ Halim Sabit küçük erkeklerin evlenmesi ile ilgili hâkimin, kızlarınsında ise hem velisinin hem hâkimin izni gerektiğine vurgu yapmıştır. Erken evlilikleri tasvip etmeyen Türkçüler, bu konuda nikah akdinde bülûğ yaşı ile ilgili fukahânın görüş bildirdiği yaşların en büyüğünün alınması gerektiğini savunmuşlar ve bu konunun ictihâda açık ve kazâî bir

⁵⁹² Halim Sabit, “İslâmiyetten Evvel ve Sonra İzdivâc”, *Yeni Mecmua*, S.27, s.15.

⁵⁹³ Halim Sabit, “Akıtte Elfaz-ı Mahsusa ve Hıyar”, *Yeni Mecmua*, S.44, s.357.

⁵⁹⁴ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, c.III, s.277.

⁵⁹⁵ Halim Sabit, “Ehliyet-i Velâyet”, *Yeni Mecmua*, S.52, s.514.

⁵⁹⁶ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, S.16, s.304.

hüküm bildirir evsafa olduğunu iddia etmişlerdir. Burada yine Türkçü aydınların kazaî uygulamayı önceleyen /önemseyen tavrını görüyoruz.

3.2.2.2. Kefaet

Türkçülerin ele aldığı aile hukukundan bir diğer konu ise “*kefaet*” (evlilikte denklik)’tir. Yusuf Akçura evlilikte denkliğin önemli olduğunu, evlenecek kişilerin bazı kriterlere dikkat ederek eş seçimi yapmalarının gerektiğini düşünmektedir.⁵⁹⁷ Şemseddin Günaltay ise evliliğin İslam nezdinde sade ve makul olduğunun altını çizmektedir. “Nisbetsiz evlilikler daima ya akamete mahkûm (verimsiz/sonuçsuz) kalır yahut sefaletle neticelenir! İrfanca, şerefçe, servetçe, ahlakça, yaşça birbirinin dengi olmayan iki kalp arasında bir samimiyet uyanacağına kani olmak, pek kaba bir ahmaklık olur.”⁵⁹⁸ diyerek evlilikte kefaet olmazsa akıbetin hiç de iyi olamayacağını vurgular. Halim Sabit; “*Evlenirken kadının malı, soyu, güzelliği, dini olmak üzere dört hasleti gözetilir fakat sen dindar olanı tercih et.*”⁵⁹⁹ hadisine atıfla Asr-ı Saadet’te kefaetin uygulandığını ve soy/nesebe dikkat edildiğini belirtmiştir. Ziya Gökalp ise, çiftler arasındaki kefaet için ahlak, ilim, irfan ve ayrıca çiftlerin örf ve ananelerinin benzerlikleri gibi kriterlere dikkat çekmiştir.⁶⁰⁰

Mansurizâde Said’e gelirsek, o ülü’l-emrin nikâh ve talâk bahsinde bu tür düzenlemeler yapabileceği görüşünü Serahsî’den bir iktibasla destekler. Serahsî’nin Mebsût’ta naklettiğine göre Hz. Ömer, “Kadınların şerefen, neseben kendilerine küfüv olmayan erkeklerle nikâhlarını menedeceğim.” buyurmuştur. Mansurizâde’ye göre dinde yasak bulunmayan bir konuda Hz. Ömer “menedeceğim” buyurmakla, münâkehâta bir kanun maddesi koymuş olmaktadır ki bu, devlet başkanının nikâhta velâyet-i âmmesinin bulunduğu bir göstergesidir. Böyle bir yasağa karşı çıkan Süfyân-ı Sevrî ve Kerhî gibi âlimler, itirazlarında devlet başkanının buna hakkı olmadığını değil, bu yasağın dinin eşitlik prensibini ihlâl edeceğini gerekçe göstermişlerdir. Serahsî ise devlet başkanının

⁵⁹⁷ Yusuf Akçuraoglu, “Cevaplarımız - Halide Edib Hanımefendi Hazretlerine”, *Türk Yurdu*, c.1, s.303.

⁵⁹⁸ Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, SR, S.244, 1329/1331, s.238-239.

⁵⁹⁹ Sünen-i Ebî Dâvûd, Nikâh, (hno: 2047); Tirmizi, Nikâh 4 (hno: 1086).

⁶⁰⁰ Ziya Gökalp, “Aile Ahlâkı 4 Gevşek Yuva”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.18, s.342.

bu yönde yetki kullanımını haklı görmekte “Bu, saltanatın hakkıdır.” demek ve mezhepçe kabul edilmiş görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir.⁶⁰¹

Şeriatin (şeriat-i mufasssalanın) men‘etmediği şeyleri men‘etmek demek olduğundan, ülü’l-emrin kavânîn-i sâirede örfün bir sûretle tecellisi demek olan ihtiyâcât ve mesâlih-i nâsı teemmül ederek birçok kavânini vaz‘ ve ta‘dil ettiği gibi hukuk-ı medeniyyenin bir bâb-ı mühimmini teşkil etmesi lazım gelen münâkehatta da kezâlik şimdiki örflerin gösterdiği ihtiyâcât-ı zarûriyye ve medeniyyemize muvâfık bir sûrette -saltanat-ı velâyeti hasebiyle- bila kayd ü şart kanun vaz ve ta‘dil etmeye hak ve salâhiyyeti mutlakdır. Buna şer‘an hiçbir mâni yoktur.⁶⁰² Hz. Ömer “kadınların şerefen, neseben kendilerine küfûv olmayan erkeklere nikâhlarını menedeceğim” buyurmuştur. Bu ise sultanın nikâhlarda yed-i tasarruf ve velâyeti olduğunu bildirir. Çünkü Hz. Ömer, men‘i Şeriat’a değil kendi nefesine muzâf kılıyor, Şeriat menetmemiş olduğu halde ben menedeceğim demek istiyor. Bu da saltanatın nikâhta velâyet-i âmmesinden başka bir şey değildir.⁶⁰³

Bu konuyu biraz detaylandırırsak; Hz. Ömer’in, nüfusun tescili için kurduğu divanda nüfus kayıtlarını Arapların nesep telakkilerine göre yapmasında Arap örfünün tesirleri görülmektedir. Bu durum Arapların nesep itibariyle diğer milletlere üstün olduğuna dair kabuldür ki bunun bir uzantısı olarak Arap kadınlarına diğer milletlerden olan erkekler denk kabul edilmemiştir. Gökalp, devletin örfe dayanmak mecburiyetinde bulunduğunu, bu sebepten İslâmiyet’in esası müminlerin eşitliği ve kardeşliği iken bu esasa aykırı da olsa Hz. Ömer’in böyle bir kanun vazedebildiğini ileri sürmüştür. Ancak bu kanun dayandığı örfün devamı müddetince hâkim kalabilmiştir. Nitekim bu örfü esas alan Emevîlerin yıkılması sonrasında “kavimlerin eşitliği” örfü hâkim olmuştur ki bu yeni örfe uygun olarak Süfyân-ı Sevrî nikâhta nesebe itibar edilmeyeceğine dair yeni bir ictihâdda bulunmuştur. Gökalp, Hz. Ömer’in nikâhlarda da Arapların üstünlüğü örfüne riâyet ettiğine dair iddiasını ortaya koyarken, Mansurizâde Said’in “Şeriat ve Kanun” isimli makalesinde Mabsût’tan yaptığı tercüme ve değerlendirmeyi de ayrıca nakletmiştir.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mabsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1993), c.IV, s.196.

⁶⁰² Mansurizâde, “Şeriat ve Kanun”, *İM*, 4/53, s.1054.

⁶⁰³ Mansurizâde Said, “Şeriat ve Kanun”, *Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul:1332, c.I, S.6, s.533.

⁶⁰⁴ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.13, s.243-245.

Gökalp artık evlilikte denklik kriterlerinin de değiştiğini düşünmektedir. Türkmen aşiretlerinde bekârın bekâr ile dulun dul, gencin genç, yaşlının yaşlı ile evlenebildiği hususundan bahsederken, denkliğin bu şeklinin diğer şekillerinden daha tabii olduğunu söyleyerek, artık yeni dönemde denklikte nesebin değil daha ziyade tahsil, terbiye, edep ve ahlakın esas alınacağını belirtmiştir.⁶⁰⁵ Gökalp'e göre, aile kanunu da ancak hâlihazırda örfte yaşayan bir denkliğe kıymet verebilir.⁶⁰⁶

3.2.2.3. Talak

Türkçüler aile hukukunun en temel konularından olan aile birliğinin kurulması (münakehat) anlamına gelen nikah meselesi gibi dağılması (müfarekat) anlamına gelen *talak* meselesini de ehemmiyetle ele almışlardır. Gaspıralı, kadının kocasının rızası olmadan ayırlamayacağını/boşanamayacağını lakin eğer kocası osal⁶⁰⁷ yani aptal, akılsız bir adam ise boşanma hakkının olduğunu iddia eder. “*Kadının kocası osal bir adam ise terk edip gitmeye muhtaredir. Cebren kocası celb edemez.*”⁶⁰⁸ Ayrıca bu şekil bir adamdan ayrılan bir kadını kocası zorla geri alamaz/çağırılmaz. Gaspıralı, osal ifadesini geçimsiz, hak-hukuk tanımayan, muhakemeden yoksun, kötü, işe yaramaz, tembel, ihmalkâr gibi manalarda kullanmıştır.

Gaspıralı dönemin boşanma uygulamalarını verdiği örneklerle ağır şekilde eleştirir. Ağır hapis cezasına çarptırılan bir adamın hapiste ömür tüketeceği ortada iken karısını boşamadığı ve bu kadının beni bu durumdan kurtarın diye kadına başvurduğu halde kocası talakı vermediği için şer'an boşanmanın gerçekleşmeyeceğini ve sonuçta kadının yaşadığının resmen bir zulüm olduğunu ifade eder. Yine verdiği bir başka örnekte, kadının kocasının senelerce gidip gelmediğini/kaybolduğunu hem kadını hem çocukları perişan halde ortalarda bıraktığını ve hatta gittiği yerlerde belki de başka bir kadın alıp keyfine baktığını ağlayarak anlatan ve durumuna çözüm isteyen kadına cevaben; “ ‘Seni şariat-i Hüda boşamıyor’ diyor kadı/müfti/kaymakam. Sonuçta kadın mağdur oluyor ve belki de kötü yollara düşüyor.” Verdiği örnekle Gaspıralı bu uygulamanın bir nev'i zulüm olduğunu hem yapanın hem engel olmayanın zalim

⁶⁰⁵ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.16, s.303.

⁶⁰⁶ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 4 Gevşek Yuva”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.18, s.342.

⁶⁰⁷ Osal, Tatarcada kötü, işe yaramaz, tembel, ihmalkâr gibi anlamlara gelir.

⁶⁰⁸ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.298.

olduğunu ve İslam'ın özüne uymadığını belirtir.⁶⁰⁹ Gaspıralı; “Şeriat değiştirilemez lakin şer’i hükümler yer ve zamana göre münasip usûle koyulabilir. Nitekim bu problem İslam’ın ilk döneminde olsa idi şer’i usûllere göre münasipçe çözülür ve kimse böyle mağdur edilmezdi. Şimdi artık ulemâ elini taşın altına koymalı, bu bağlamda insani ve şer’i hakların muhafaza ve temini için usûl ve çare üretmelidir. Zira bu sorun her vilâyette görülmektedir. Artık bu sorunun çözülmesi mutlaka gerekmektedir.” Diyerek ulemâyâ çağrıda bulunur.⁶¹⁰ Çağrıya mukabelede bulunan Orenburg müftüsü Muhammed Mirza ve Kadı Rızaeddin Fahreddin Efendi’nin gayretleri kayda değerdir. Ulemâyâ mezkûr sorunun çözümü noktasında şartlı nikahın caiz olup olmadığı yazılı olarak sorulur. Dört şart şunlardır: 1. Hanımını nafakasız bırakıp bir seneden fazla uzak vilâyetlerde kalamaz. 2. Koca, mahkeme tarafından sürülse/uzaklaştırılrsa karısını nikahında tutamaz. 3. Koca, karısına şiddet uygulayamaz, karısını dövemez. 4. Aralarında maddi ve manevi anlamda adaleti sağlayamadığı müddetçe ikinci kadını alamaz. İşte bu dört şarta hilaf vaki olursa kadın, kanunun ihtiyarında olmak şartıyla boş sayılır mı? Ulemâyâ yazılı olarak sorulan bu soruya altmış altı âlimden cevap gelmiş bu cevaplar Rızaeddin Fahreddin Efendi tarafından düzenlenerek kitap haline getirilmiştir. Sonuç olarak gelen cevaplar kırk dördüne göre aklen ve şer’an caizdir ve uygulanabilir, diğerlerine göre ise aklen ve şer’an caizdir ama birtakım sebeplerden dolayı uygulanamaz yönündedir.⁶¹¹

Gaspıralı 1903 yılında, peşpeşe yazdığı *Zulüm Kaydan Geliyor* makalelerinin sonuncusunda şartlı talak konusundaki düşüncelerine devam eder. Gaspıralı, aklen ve şer’an caizdir ama birtakım sebeplerden dolayı uygulanamaz yönünde fikir bildiren alimleri şiddetle kınar. Aklen ve şer’an caizdir ama bu uygulamanın genel bir adet ve uygulamaya dönüşmesinin birtakım sakıncalar doğuracağı, kocaların talaktaki haklarının azalacağı ve boşanma davalarının çoğalmasıyla din işleri dairesinin, kadıların, imamların iş yükünün artacağı düşüncesinin ne mantık mizanına ne de İslam adaletine asla uygun olmadığını belirtir.⁶¹²

Gaspıralı ayrıca "Darürrahat Müslümanları" adlı eserinde (1906), *Darürrahat* diye isimlendirdiği ütöpik bir ülke kurgular, ideal Müslüman bir ülkenin çerçevesini

⁶⁰⁹ İsmail Gaspıralı, *Zulüm Kaydan Geliyor?* 1, 15 Sentyabr 1903-7 Recep 1321, S.36, s.1-2.

⁶¹⁰ İsmail Gaspıralı, *Zulüm Kaydan Geliyor?* 2, 22 Sentyabr 1903-14 Recep 1321, S.37, s.1-2.

⁶¹¹ İsmail Gaspıralı, *Zulüm Kaydan Geliyor?* 3, 29 Sentyabr 1903-21 Recep 1321, S.38, s.1-3.

⁶¹² İsmail Gaspıralı, *Zulüm Kaydan Geliyor?* 4, 6 Oktyabr 1903-28 Recep 1321, S.39, s.2-3.

çizer. Gaspıralı ilk Türk ütöpik roman sayılan bu çalışmasında, kadın ve aile hukukuna dair birçok teklif yapar; boşanma ile ilgili prosedür teklifini de bu roman çerçevesinde dile getirir. Ona göre kadın da aynen erkek gibi ayrılma hakkına sahiptir. Gaspıralı'nın ifadeleriyle; “Zaten burada yaşayan karı-kocalar birbirlerini aldatmazlar ve birbirlerine ihanet etmezler. Erkişi ve kadıkişi, iki taraftır ki yaşamları cebr, zor ve insafsızlıktan uzak olup, yalnız yekdiğerine muhabbet, birbiri ile arkadaşlık ve hukuk üzre bina olunmuştur.” Lâkin herşeye rağmen aralarındaki ünsiyet/sevgi biterse boşanma sözkonusu olur. Bu durumda davalar kadı tarafından mahkeme huzurunda bakılır ise de uygulanmadan önce karar kadınlara yollanıp temyize gidilmektedir. Bu uygulama özellikle kadınların haklarını korumaya yöneliktir.⁶¹³

3.2.2.4. Mehir, Nafaka, Hürmet-i Musâhere, Asabe

Türkçüler *mehir*, *nafaka*, *hürmet-i musâhere* gibi konularda kadının ve ailenin lehine yapılan uygulamaların fevkalade yerinde ve gerekli olduğunu her platformda ifade etmişlerdir. Ziya Gökalp'e göre önceleri *kalinın* evlilik esnasında varsa babaya, yoksa asabeye verilirken artık kadına *mehir* olarak verilmesi İslam hukukunun kadına ve aileye verdiği önemi göstermektedir. Yine ailede maddiyat olarak geçimi sağlayacak kişinin erkek olması⁶¹⁴ ve boşanma durumunda kadının nafakasını⁶¹⁵ erkeğin karşılaması, kadının mağduriyet yaşamaması ve toplumda sıkıntı olmaması açınsındandır. Ayrıca kadın ve erkeğin kurduğu aile birliği içerisinde kadının hususen kendi adına sahip olduğu para, mal ve mülkün tasarruf hakkının kendinde olması kadına tanınan önemli haklardandır.⁶¹⁶

Türkçülerin aile hukuku ile alakalı olarak ehemmiyetle üzerinde durduğu bir diğer konu *asabe* meselesidir. İslam dininin aile hayatına kazandırdığı değişiklikleri sıraladıktan sonra Gökalp, ailenin dört şeklinden bahsetmektedir. Ona göre İslam ailesi, “iyal”, “ehl”, “asabe” ve “zevi'l erham” olmak üzere dörde ayrılmaktadır. *İyal* türü aile

⁶¹³ İsmail Gaspıralı, *Roman ve Hikâyeleri Seçilmiş Eserleri I*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), s.256-257-258.

⁶¹⁴ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.298.

⁶¹⁵ İslâm hukukçuları nafaka yükümlülüğünün evlilik akdinin hukukî sonuçlarından olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Evlilik süresince bu yükümlülük devam eder; evliliğin sona ermesi halinde iddet nafakası ödenip ödenmemesi evliliği sona erdiren sebebe göre değişiklik gösterir. Detaylı bilgi için bkz. Celal Erbay, “Nafaka”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), c.32, s.282.

⁶¹⁶ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.13, s.241.

anne, baba ve çocukların; *ehl* türü aile dede, anne, baba ve çocukların; *asabe*, sadece baba tarafından akrabaların; *zevi'l erham* ise ehlin ve asabenin dışında kalan akrabaların oluşturduğu aile türlerini ifade etmektedir.⁶¹⁷ “Nimet külfete göredir” kaidesine binaen asabenin verâsetinin de velâyetinin de mansus olmadığını iddia eden Gökalp, “ümme” devrinden çıkılıp “millet” devrine geçilmesiyle mesuliyet ferde, ceza hakkı da tamamıyla velâyet-i âmmeye râci olmuştur. Kısas ve diyet haklarının aile hukukundan çıktığını, dolayısıyla artık asabenin vazife ve salahiyetinin kalmadığını” iddia etmiştir. Ziya Gökalp'in "asabiyyet" kavramı genellikle toplumsal dönüşümü ifade etmektedir. Gökalp'e göre asabe uygulaması, uygulandığı dönem olan cahiliyye döneminin örfüne uygundu, o dönemde işlevseldi ve faydalı olmuştur ve artık geline çağda bu uygulamanın işlevselliği ve faydası kalmamıştır.⁶¹⁸

3.2.2.5. Miras

Bir diğer konu olan *miras* konusuna gelince, bu konuda Gaspıralı, İslam'daki miras bölüşümünün diğer milletlere göre çok daha adaletli olduğunu düşünmektedir. Esasında kadın ve erkek hakkı arasındaki bu derecelendirmeyi yaparken yani *ikide bir taksim* ile İslam'ın feraiz (miras hukuku) konusunda kadını erkekten aşağıda görmediğini ve kadının hakkının yenmediğini aksine haklarının kat be kat korunduğunu ifade etmeye çalışır. “*Varislik cihetinde kadın-kız ekser halde er kişi aldığından nısfını (yarısını) alır. Maldan kadın-kıza nısf hak temin eden yalnız şariat-i İslamiye'dir. Sair milletlerde hâlâ bugüne kadar kadın-kıza yedide bir yaki on dörtte bir hisse çıkarılıyor.*”⁶¹⁹

Ziya Gökalp, kız çocuğu ve erkek çocuğunun mirastan eşit pay alması gerektiğini savunur.⁶²⁰ Gökalp mirasla ilgili meselelere özel bir önem atfetmiştir. Gökalp'e göre, tevârüs tarzı aile bünyesinin esasını teşkil etmektedir. Bilhassa Abbasîlerden sonraki devirde İslâm ümmetinde ailenin aldığı şeklin konak olduğunu ifade etmiş, konağın menşei ve yapısı üzerinde etraflı değerlendirmeler yapmıştır. Gökalp'in açıklamalarından anlaşıldığına göre konak ailesi geniş bir ailedir ve bu ailede haremlik

⁶¹⁷ Ziya Gökalp, *Makaleler IV*, “Cahiliyyet Ailesi ve İslam Ailesi”, s.71.

⁶¹⁸ Ziya Gökalp, “Aile Ahlâkı 4 Gevşek Yuva”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.18, s.343.

⁶¹⁹ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.298.

⁶²⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.75.

ve selamlık uygulaması bulunmaktadır. Gökalp “konak” şeklindeki aileyi anlatırken bilhassa asabe tarzı akrabalık bağının miras ve velâyette belirleyici olması, tevârüs usûlü gibi konular da Gökalp’in konak ailesini ele alırken vurguladığı meselelerdendir.⁶²¹

Ümmet dayanışması çözülürken geleneksel aile olan konağın da çözüldüğünü ifade eden Gökalp’e göre *sathî nazarla bakanlar sadece çözülmeyi görürken, ilmî nazarla değerlendirenler giden uzviyetin yerinde yeni bir uzviyetin oluşmakta ve tekâmül etmekte olduğunu fark etmişlerdir. Aile müessesesi tekâmül etmekte ve bu tekâmüle bağlı olarak gittikçe küçülmektedir. İslâmiyet’in vahiy ile tesis ettiği aile, ashâb-ı ferâizin kadın mukâbillerini de içine alması lazım gelen “ehil”dir. Buna bağlı olarak, velâyet ve verâset de, “ehl”in kadın ve erkeklerine inhisar etmelidir ki bu İslâm’a daha uygundur.*⁶²²

Araplarda ailenin tekâmülünde üç devre bulunmaktadır. Maderî semiyeye devrinde yalnız zevi’l-erhâm bulunurken, pederî semiyeye devrinde buna asabe de eklenmiştir. İslâmiyet bu iki aileye ashabı ferâizi de ilave etmiştir. Kadınlardan yahut kadın vasıtası ile akraba olanlardan oluşan ashabu’l-ferâizle İslâmiyet, ehle toplumsal bir mahiyet kazandırmıştır. Ashabu’l-ferâizin kadınlardan olan fertlerine erkek muadillerinin de ilave edilmesiyle meydana gelen topluluk ise ehli teşkil eder. Ehilde merkez kavram evdir; aynı evde yaşıyor olma esastır, iyâl ise evlilikle ortaya çıkan bir aile şeklidir. Türk âleminde ehilden konak şeklindeki aile, iyâlden ise yuva şeklindeki aile doğmuştur.⁶²³

Gökalp’e göre, *Kur’an-Kerim’de, ashabu’l-ferâiz ile asabe binefsihî kısmında bulunmayan kadın, baba, dede gibi yakınlarla mirasta haklar verilmesi, Câhiliye dönemindeki eski adaletsizliği mümkün mertebe ıslah gayesine matuftur, İslâmiyet’in gayesi olan eşitlik ve adaletin esaslı bir gereğidir. Yani miras, genel manada cahiliyyedeki adaletsizliği ortadan kaldırmıştır. Örneğin kadına, babaya, dedeye miras hakkı tanınmasıyla İslam, ruhuna uygun şekilde adaleti ta’zim etmiştir. Lakin yine de kadına bir erkeğe iki şeklindeki tanzim ile mirastaki paylaşım usûllerini doğru bulmayan Gökalp’e göre “İslâmî aile kadın ile erkek arasına ahlâkî eşitliği kabul ettiğine göre bu uygulamaları da ancak müsamahaten câiz görmüştür.”* denilebilir. Ayrıca Gökalp’e göre

⁶²¹ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.17, s.322.

⁶²² Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 4 Gevşek Yuva”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.18, s.343.

⁶²³ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.12, s.223.

İslâmiyet eşleri birbirine vâris yapmakla onların arasında dinî ve hukukî bir bağ tesis etmiştir.⁶²⁴

Gökalp belli durumlarda asabenin mirasa ortak olabilmesinin bu devirdeki hukukî ve ahlakî vicdanla bağdaşamayacağı görüşündedir. Diyet vermeye mahkûm olan bir kimsenin yakın asabesi yoksa uzak asabesi bu diyeti vermekle mükellef olduğu için, bu tevarüs şekli câhiliye zamanında gâyet haklı ve faydalı olmuştur. Zira nimet külfete göredir. Ancak artık asabeler arasında kan davası ve diyet dayanışmalarından hiçbir iz kalmadığı için bu tevarüs tarzı haklı görülemeyecektir.⁶²⁵ Herhangi bir külfete maruz kalmayanların miras hususunda da bir nimete mazhar olmaları uygun değildir. Aynı şekilde çok yakınlar yoksa uzak bir amcazadenin kıza veli olabilmesi de Gökalp'e göre hakkaniyetten uzaktır. Câhiliye devrinden kalan asabenin verâsetinin de velâyetinin de mansus olmadığını iddia eden Gökalp, asabenin Câhiliye devrinden kaldığı ve ilerleyen süreçte aile mahiyetini kaybederek uzakta kalmış akrabalar vasfını kazandığı görüşündedir. Zira Gökalp'e göre, ümmet devrinden çıkılıp millet devrine geçilmesiyle mesuliyet ferde, ceza hakkı da tamamıyla velâyet-i âmmeye râci olmuştur. Yine Gökalp kısas ve diyet haklarının aile hukukundan çıktığını, dolayısıyla artık asabenin vazife ve salahiyetinin kalmadığını iddia etmiştir. İslâmiyet'in asabeyi tesis etmeyip yalnızca "müsamaha" ettiği görüşünde olan Gökalp, bu gibi adetlere "*sünnet-i takrîriye*" yerine "*takrir edilmiş adetler*" denilmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir.⁶²⁶

Gökalp Osmanlıda kadın haklarını kısıtladığını düşündüğü bazı emirnâme ve fetvâların olduğunu söylemiş, bunların İslâm'a uygun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela ona göre, babadan arazi intikalinde, erkek evlat mirasa bedel olmaksızın vâris olduğu halde, kız evladın ancak erkek kardeşi bulunmadığında tarlanın bedelini vererek sahip olabilmesi de İslâm'a aykırıdır.⁶²⁷

Gökalp'e göre, Tanzimat Dönemi'nde, mirasta kız ve erkek kardeşler arasında eşitliği kabul eden Arazi Kanunnâmesinin çıkarılması gibi düzenlemeler ile kadın telakkisinde büyük bir yenilik vücuda gelmiştir.⁶²⁸

⁶²⁴ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 3 Konak", *Yeni Mecmua*, 1917, S.12, s.223.

⁶²⁵ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 3 Konak", *Yeni Mecmua*, 1917, S.12, s.222-223.

⁶²⁶ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 4 Gevşek Yuva", *Yeni Mecmua*, 1917, S.18, s.343.

⁶²⁷ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 3 Konak", *Yeni Mecmua*, 1917, S.16, s.302.

⁶²⁸ Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya", *Yeni Mecmua*, 1917, S.17, s.322-323.

Mehmet Âkif Aydın’a göre, devrin hükûmeti tarafından II. Meşrutiyet Dönemi boyunca pek çok tartışmaya konu olan aile ve miras hukuku meseleleri ile alakalı olarak İttihat ve Terakkî genel merkez üyelerinden rapor talep edilmiştir. Aile ve miras hukukunun kanunlaştırılması, şer‘iye mahkemelerinin şeyhülislâmlıktan alınarak adliye nezaretine bağlanması gibi talepleri ihtiva eden raporu hazırlayan isim ise Gökalp’tir. Gökalp’in Meclis-i Vükelâ’ya sunduğu bu rapor birçok tartışmalara konu teşkil edecektir.⁶²⁹

3.2.2.6. Mut’a

Bir diğer konu olan *mut’aya* değinelim ve akabinde teaddüd-i zevcât (çok eşlilik) konusunu işleyelim. Gökalp mut ‘anın cahiliyye devrinden kalan bir uygulama olduğunu ve Hz. Ömer zamanında “nasstan bağımsız olarak “yasaklandığını iddia etmiştir. Fakat bu iddianın aksine mut’ayı Hz. Muhammed’in (SAV) kaldırdığına dair rivâyetler söz konusudur. Gökalp mut’anın hem İslam’ın ruhuna ve uygulamalarına ters düştüğünü hem de Türk ananesine ve örfüne hiç uymadığını ifade etmiş ve örnek olarak da Azerbaycan Türklerini vermiştir. Mezhepleri ortak olmasına rağmen İranlılardan farklı olarak Azerbaycan Türklerinin mut’ayı câiz görmemelerini, millî an’anelerin tesirine bağlamıştır.⁶³⁰

3.2.2.7. Çok Evlilik Meselesi

Teaddüd-i zevcât yani çok evlilik meselesi II. Meşrutiyet Dönemi’nin özellikle aile hukukunun tedvini aşamasında hararetli tartışmalara konu olmuştur. Bu yoğun tartışmalar içerisinde Ahmet Ağaoğlu, Halim Sabit, Mustafa Şeref, Şerafettin Yaltkaya hususen Mansurizâde Said ve Ziya Gökalp çok eşliliğe şiddetle karşı çıkmıştır. Nitekim Ağaoğlu’na göre teaddüd-i zevcât, câhiliyye dönemindeki birçok kadınla evlenme uygulamasının önüne geçmiş ve âzami dört kadın ile sınırlamıştır. Ayrıca çok eşlilik uygulamasını zor şartlara bağlayarak bir nev’i tek eşliliği teşvik etmiştir.⁶³¹

⁶²⁹ Mehmet Âkif Aydın, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), c.18, s.314.

⁶³⁰ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.13, s.243.

⁶³¹ Ahmed Ağaoğlu, *İslamiyet’te Kadın*, s.32.

Gökalp İslam’da var olan birden fazla evlilik uygulamasının, İslam öncesi Araplarda ve Hristiyanlarda var olduğunu, bunu kaldıracak olan kurumun da hukuk olduğunu belirtir. Bilhassa Abbasîlerden sonraki devirde İslâm ümmetinde ailenin aldığı şeklin *konak* olduğunu ifade etmiş, konağın menşei ve yapısı üzerinde etraflı değerlendirmeler yapmıştır. Gökalp’in tariflerine göre *konak ailesi* geniş bir ailedir ve bu ailede haremlik ve selamlık uygulaması vardır. Gökalp konak şeklindeki aileyi anlatırken bu evlerde odalık bulundurulmasını da birden fazla kadınla evlilik kapsamında değerlendirmektedir. Bu nedenle de ‘*konak*’tan, ‘*yuva*’ya geçişin önemini sıklıkla vurgulamaktadır.⁶³²

Yoğun çalışmalar neticesinde uygulamaya konan 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi’nde *teaddüd-i zevcât*, Türkçülerin ısrarına rağmen kaldırılmamıştır. Ancak kararnamenin 38. maddesine binaen evlenirken kadının tek eşlilik şartı koşmasına imkân tanınmıştır. Bilindiği gibi kararnamenin hazırlanmasında Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık hareketlerinin etkisi çoktur. Bazı maddelerin düzenlenip kararnamede yer alması ise büyük tartışmaları başlatmıştır. İşte bu yoğun olarak tartışılan maddelerin belki de en önemlisi, evliliğin kamu otoritesi tarafından yasaklanıp yasaklanamayacağı meselesidir. Bu tartışmalarda Mansurizâde’nin yazıları öne çıkmaktadır ki Mansurizâde, İslam Mecmuası’nda yer alan makalelerinin önemli bir bölümünü bu münasebetle yazmıştır. Mansurazâde, cevâz ile ilgili makalesini yazmaktaki maksadını ifade ederken de bu konuda ülü’l-emre tanıdığı yetkiyi ve düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “Ülü’l-emrin cevâzda tasarruf edip onu menedebileceği meselesi, âyetin muktezası iken uzun zaman cehalet ve taassubun karanlık perdesi altında kalmış, ben ise bu konuda İslamın gerçek yüzünü meydana çıkarmak maksadıyla bu makaleyi yazdım”⁶³³

Bu noktada Mansurizâde’nin çok eşliliğin caiz olması ve eğer maslahat da bunu gerektiriyorsa çok eşlilik uygulamasının yasaklanabileceği tezinden yola çıkarak fikhî terminolojiyi kullanmak suretiyle öne sürdüğü fikirler dikkate değerdir.

Çok eşliliğin İslâm’da menedilebileceği aşikârdır, bu durum benim tarafımdan icad ve ictihâd edilmemiştir ve Kur’ân’da çok evlilik ile ilgili zikredilen âyet müteşâbih değildir. Ayrıca caiz olan şeyler hakkında maslahat ve menfaat-i amme bulunduğu takdirde, kanûn vazetmek şeran

⁶³² Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.17, s.322.

⁶³³ Mansurizâde Said, “*Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle-Yine Efkâr-ı Umûmiyeye*”, s.325.

ülû'lemin yetkisi dâhilindedir. Şeri'at-ı İslâmiye'de taaddüd-i zevcât hakkında iltizam olunmuş bir hüküm yoktur. Ülü'l-emrin emrine ve menine tabi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcât'ın men olunmasına katiyyen mâni değildir. Taaddüd-i zevcât meselesi şeri'at-ı İslâmiye noktasından işkâl edilecek mevzu bahsolacak bir mahiyette değildir.⁶³⁴

Bu açıklamalarıyla Mansurizâde, evliliğin emir değil ülü'l-emrin tasarrufundaki bir cevaz olduğunu ve buna mukâbil maslahat icabı yasaklanabileceğini ya da birtakım şartlar ve kayıtlarla sınırlanabileceğini iddia etmektedir. Zaten bu konuda şer'an emredici ya da yasaklayıcı bir hükmün bulunmaması, cevazın varlığı ve milletin genel vicdanına/örfüne muvafık olması yönüyle yönetici erkin gerekeni yapması lazım geldiğini düşünmektedir. İslam şeriatında taaddüd-i zevcâtın tecviz olduğu şeklindeki düşünceleri eleştiren Mansurizâde, bu yaklaşımın Avrupalılar tarafından İslam şeriatının tenkit ve itiraza maruz kalmasına sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Mansurizâde'ye göre, *"Bu gibi düşünceler sebebiyle söz konusu topluluklar, İslam dünyasında hala Orta çağ vahşetinin hüküm sürdüğünü sanıyorlar. Bu itiraza karşı İslam dünyasının cevap ve müdafaaları da söz konusu itirazları teyit ediyor. Muterizler İslamda bu konuda bağlayıcı bir hüküm bulunduğunu sanarak İslam'a itiraz ediyor, müdâfîler de söz konusu durumu muhafaza etmek için faydalarından akıl ve hikmete uygunluğundan bahsedip duruyorlar."* Diğer yandan Mansurizâde iddiasını yasladığı "cevaz saha"/"caiz bir alan" ın şeriatıta var olduğunu ve şeriatın emir yada nehiy bildirmeyip bu sahadaki hükümleri ülü'l-emre/yönetici erke tevdi ettiğini savunarak çok eşliliğin de tıpkı nikah ve talak gibi bu caiz alana has uygulamalardan sayıldığı için pekala çok evliliğe yasak getirilebileceğini belirtmektedir. Mansurizâde, görüşünü ispat için yine klasik İslam hukuk literatüründen fakat farklı bir bakış açısıyla yararlanmayı teklif etmiştir. Söz konusu görüşlerini temellendirip kabul ettirmek isterken mevcut fıkıh kültürüne yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır.⁶³⁵ Mansurizâde'nin çok evlilik ile ilgili görüşlerini, özellikle de yasaklanması yönündeki taleplerini ortaya koyarken dayanak noktası olarak cevaza işaret etmesi diğer bir deyişle cevaz meselesini dayanak yapmasındaki gayesi, ta Orta çağda yaşanan çok evliliğin hâlâ neden müslümanlar tarafından uygulandığı, kendi deyimiyle "asırlardır gizli kalan hakikâti usûliyle beyan etme" olduğu realitesidir.

⁶³⁴ Mansurizâde Said, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle-Yine Efkar-ı Umûmiyeye", s.325-327.

⁶³⁵ Mansurizâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâm'dan Men Olunabilir!", İM, S.8, s.234-238.

Şerefeddin Yaltkaya, “Kadınlar” başlıklı yazısının dipnotunda bu konudaki fikirlerini sıralayarak, İslam’ın tavsiye ettiği evliliğin, tek evlilik olduğu, belli şartlar sonucu birden fazla evliliğe izin verilebileceğini belirtiyor:

Avrupalılar tarafından ta’n edilmekte olan teaddüd-i zevcât hiç şüphe yoktur ki, sû-i tefâhüm (kötü anlama) neticesi olarak almış olduğu garip şekiller üzerine vuku bulmaktadır. Gayr-i meşru bir surette izdivacı meneden bir dinde Schopenhauer’in dediği gibi “erkek kadının musâvâten kabul olunmadığı takdirde teaddüd-i zevcâtın bulunması bir netice-i zaruriyedir.” Fakat bu teaddüd-i hukuk-u nisvanı pay-ı mal edip hatta onlara bir kıymet-i insaniye atfetmeyip, Şark denilince bir Avrupalının tasviri gibi zevkperest bir erkeğin ikmal-i huzuzatı için kuş kafesleri arkasında her şeyden mahrum bırakarak binlerce kız ve kadınları harem dâiresine doldurmak demek olmayıp, esasen raculiyet hasebiyle her zaman telkîhe (aşılama) muktedir ve hatta bir kadın ile iktifa edemeyecek kadar muazzep ve muztarip bir erkeğin diğer bir kadını taht-ı nikâha almasıdır ki, böyle bir zaruret olmadığı takdirde diğer bir kadınla izdivaç asla caiz değildir. Âyet-i kerimedeki “...haksızlık yapmaktan korkuyorsanız bir tane alın...” (Nisa 4/3) emr-i şerifindeki kuvvet-i tebliğ bu suret-i beyanı pek vazih bir suretle iş bir eylemektedir.⁶³⁶

Ahmet Naim, çok eşliliğin bir icmâ konusu olduğu için menedilemeyeceği yönünde görüş serdetmiştir. Aralarındaki hararetli tartışma şer’an caiz olana yasak konup konamayacağı ve “cevazın ahkam-ı şeriyyeden olup olmadığına” doğru evrilmiştir. Bu hararetli tartışmalarda Türkçülerle aynı görüşte olan yani çok eşliliğe karşı bir duruş sergileyen Batıcılardan Celal Nuri ve Ahmet Cevdet de örnek verilebilir. Celal Nuri “Kadınlarımız” adlı eserinde, çok eşliliğin evlilik birliğine zarar vereceğine bundan hem hanımın hem çocukların birçok yönden kötü etkilenebileceğine dikkat çekmiştir.⁶³⁷ Çok eşlilik tartışmasında Mansurizâde ile karşı karşıya kalan bir diğer isim İzmirli, Mansurizâde Said’in “çok eşliliğin ülü’l-emr tarafından yasaklanabileceği” ve “caizin şer’î bir hüküm olmadığı” görüşlerine karşı “caiz, helal ve haram dairesine dahildir” ve “ülü’l-emrin caizde tasarrufu yoktur” görüşleri ile mukabelede bulunmuştur. Görülen o ki Mansurizâde “yönetici erki/ülü’l-emri” ve “milletin vicdanı”nı incelemek sûretiyle, cevazın mahiyet itibarıyla bunu mümkün kılabilirliğini ve yaşanan çağın

⁶³⁶ Arthur Schopenhauer, “Kadınlar”, trc. Şerefeddin Yaltkaya, *SM*, 7/173, s.244.

⁶³⁷ Celal Nuri, *Kadınlarımız*, (İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1331), s.141-144.

koşullarına uygun şekilde maslahat gözetilerek kanuni düzenlemeler yapılabileceğini iddia ederken; İzmirli “*el-Hâsıl hükümeti, vicdân-ı milleti, şâri‘ mertebesine çıkarmayarak ahkâm-ı eşyada delil-i şer‘îye temessük edenler ile her vakit beraberiz.*” diyerek tam aksi yönde fikir serdetmekte, cevâzın, Mansurizâde’nin iddia ettiği şekilde bir mahiyete sahip olmadığını, şer‘î bir hüküm olması hasebiyle yönetici erkin, “*vicdân-ı millete uygunluk prensipleri*” üzerinden cevazda bir değişikliğe gidemeyeceğini ve ayrıca tüm bunların yapılabilmesi için her şeyden önce şer‘î bir delilin elzem olduğunu savunmuştur.⁶³⁸

Son tahlilde, başta Mansurizâde Said olmak üzere, Halim Sabit ve diğerleri gibi Gökalp de aynen miras ile ilgili düşündüğünü çok eşlilik için de düşünmekte ve “İslâmî aile kadın ile erkek arasında ahlâkî eşitliği kabul ettiğine göre bu uygulamaları da ancak müsamahaten câiz görmüştür,” diye yorum getirmektedir. Belirtmek gerekir ki o, talak ile ilgili benzer bir kanaate sahiptir. Ona göre aslolan tek eşliliktir, talakta da aslolan haramlıktır lakin ihtiyaç ve zaruret hali hasıl olunca mübah hükmü verilebilir.⁶³⁹ Yalnız dikkat edilmesi gereken ve önem arzeden bir husus vardır o da ahlaken ve adaleten şartının yerine getirilip getirilemediğidir. Bu konuyu şöyle açıklar Gökalp; “Talâk ile birden fazla kadınla evliliği hukuken câiz görmekle beraber ahlâken birincisini Allah’ın en sevmediği helal olarak addetmesi, ikincisini fiiliyatta imkân dâhilinde bulunamayacak olan adâlet şartıyla kayıtlaması İslâmiyet’in hakiki tercihlerini son derece net bir şekilde yansıtmaktadır.”⁶⁴⁰

Kısacası, Türkçü münevverler çok eşliliğin, İslam öncesinde hem Araplarda hem Hristiyanlarda uygulandığını lakin geline çağda bu uygulamanın hukuk yoluyla bir an önce kaldırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Türkçü münevverlere göre geleneksel dini yorumların, ilahi mesajın geldiği ortamın sosyo-kültürel şartlarını taşıması gerçeğinden hareketle çok eşliliğin günümüz koşullarında ve örfünde kabul görmesi ve uygulanabilir olması için “ahlâken ve adâleten” şartının yerine getirilemeyeceği aşîkârdır.

⁶³⁸ İzmirli İsmail Hakkı, “Cevâzın hükmü şer‘î olup olmadığı”, s.351.

⁶³⁹ Ziya Gökalp, “Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.13, s.242.

⁶⁴⁰ Ziya Gökalp, “Cinsi Ahlak” *Yeni Mecmua*, 1917, S.9, s.166.

3.2.3. Tesettür

Tesettür, insanın fitrî, tabî, örfî veya dinî bir gerekçeyle vücudunun belli yerlerini örtmesi anlamında bir terimdir.⁶⁴¹ Kadının örtünmesi konusu modern dönemde bir mesele haline gelmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren baş örtüsünün İslâm toplumlarında tartışılmaya başlanmasını, dinin bu yönde bir emrinin bulunup bulunmadığından ziyade sosyal, siyasal, ideolojik sebeplerle açıklamak daha doğru olur.

Tesettür konusunu gündeme getiren ilk kişi Abdullah Cevdet Bey olmuştur. Abdullah Cevdet'in tesettür konusunu gündeme getirmesiyle birlikte basında sert tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmaların en hararetlisi Sebîlürreşâd ve İctihâd dergileri arasında olmuştur. Batıcılar ile İslâmcılar arasındaki en sert tartışmalar özellikle kadının örtünmesi konusuna odaklanmıştır. Batıcıların dergisi olan İctihâd'da kadının örtünmesi aleyhine ilk başta Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı ve bunlara göre daha mutedil görünen Rıza Tevfik'in yazıları; İslâmcıların dergisi olan Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da Abdürreşid İbrahim, Abdüllatif Nevzad, M. Ferîd Vecdî, İsmail Hakkı İzmirli, Mehmed Fahreddin ve bazı kadın yazarların tesettürü savunan makaleleri yayımlanmıştır. Türkçülerin kadınların örtünmesi/açılması konusuna ilgisi nisbeten daha zayıf olsa da Batıcılara daha yakın durdukları söylenebilir.⁶⁴²

Türkçüler tesettür konusunu, menşei üzerine vurgu yapmak sûretiyle, genel olarak haremlik-selamlık konularıyla birlikte, farklı kültürlerle olan etkileşim çerçevesinde ele almışlardır. Nitekim Ağaoğlu, çarşafın Hz. Peygamber zamanında bilinmediğini ve kullanılmadığını ve Asr-ı Saadet'ten epey sonraya tekabül eden zamanlarda Arapların başka kültürlerle karşılaşmaları ve iletişime geçmeleriyle kullanılmaya başlandığını ifade etmiştir. Ayrıca ona göre çarşafın bin dokuz yüzlü yıllara geldiğinde hâlâ gündemde olması yani diğer bir söyleyişle hala kullanılıyor olması örtü ile ilgili iki âyetteki, Nur Sûresi 24/31. âyetindeki ziynetlerin/edep yerlerinin örtülmesi ve Ahzab Sûresi, 33/59. âyetindeki peçe/başörtüsü konusundaki anlamsal kapalılıktan/belirsizlikten dolayıdır.⁶⁴³

⁶⁴¹ H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), c.40, s.538.

⁶⁴² H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), c.40, s.540.

⁶⁴³ Ahmet Ağaoğlu, *İslamiyet'te Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz, (Ankara: Birey-Toplum Yayınevi, 1985), s.36.

Ağaoğlu gibi Gökâlp de Hz. Peygamber uygulamalarında ve İslamiyet'in ilk zamanlarında haremlik, selamlık, peçe ve çarşafın olmadığı görüşündedir. Kadının/Türk kadının statü sahibi olduğuna vurgu yaparak Türklerin önceki uygulamalarından misaller verir ve dış etkenlerden (Bizans ve İran ile iletişimler neticesiyle) dolayı haremlik/selamlık/tesettür/peçe/çarşafın İslam geleneğine girdiğini ifade eder.⁶⁴⁴

Gökâlp tesettür emrini, *o zamanki Araplarda câriyelerin her türlü tecavüze maruz addedilmeleri sebebiyle hür kadınları bunlardan ayırt edecek bir alamete ihtiyaç duyulması* olarak açıklamıştır.⁶⁴⁵ Ancak, sonraki süreçte Müslüman kadınlar arasında *tedricî olarak sınıf farkları ortadan kalkmaya başlamış, bunun sonucu olarak Hasan-ı Basrî (Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî) (v.110/728) odalıkların, İbnü'l-Kattân (Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî) (v.628/1231) ise güzel câriyelerin cilbab ile örtünmelerini kabul etmiştir. Böylece Hz. Peygamberin hanımlarına has olan hicap kaidesi ile sahabenin hanımlarına has olan cilbab kaidesi hür ve câriye ayırt edilmeksizin bütün kadınlara şâmil kılınmıştır.* Görüldüğü gibi Gökâlp, dönemin hür kadınlarıyla her türlü tecavüze maruz kalan cariyeleri arasındaki tanınamamazlık sorununun çözülmesi noktasında tesettür emrinin devreye girdiğini ve süreçte tedricen cariyeye-hür gibi -Gökâlp'in ifadesiyle- "sınıf farklılığı"nın kalkması ile hür kadınlara ilaveten cariyelerin de cilbab giymesine müsaade edilmiştir. Burada ifade etmeliyiz ki Gökâlp'in tesettür diye kastettiği çarşaf/peçe değildir, başörtüsüdür ve aynı şekilde İslam'daki cilbab da başörtüsüdür, çarşaf/peçe değildir. Ona göre İslam'ın öngördüğü tesettür "zühdî tesettür"dür. Yani diğer bir deyişle dini/ahlaki gereklilik/emir değildir ancak örf ve adeten uygulanan bir gelenektir. Ayrıca idari erkin "diyanî, ahlakî ciheti haiz" olan tesettür ile ilgili tasarrufta bulunup bulunmaması konusunda da açık ve net olarak idari erkin/devletin tesettür ile alakalı tasarrufta bulunamayacağını savunur. Gökâlp, tesettürün diyanî yönünün diyanî vazifeleri icra edenlere ait olduğunu dolayısıyla müeyyidelerinin de uhrevî olacağını ifade eder ve buna mukâbil devletin kazâen bir düzenleme yapamayacağını belirtir. Ancak Gökâlp'e göre şâyet ahlaken bir arıza söz konusuysa, hukukî velâyeti haiz olmakla birlikte durum değişir, devlet ilgili

⁶⁴⁴ Ziya Gökâlp, "Cinsi Ahlak" *Yeni Mecmua*, 1917, S.9, s.167; Uriel Heyd, *Gökâlp'in Hayatı ve Eserleri*, s.69

⁶⁴⁵ Ziya Gökâlp, "Cinsi Ahlak" *Yeni Mecmua*, 1917, S.9, s.166.

hususta düzenleme yapabilir. Örneğin aşıkâr olarak yapılan fuhuş gibi durumlar meydana gelirse devlet eliyle müdahale söz konusu olabilir.⁶⁴⁶

Tesettür başlığını bitirirken, mezkûr konuda en çok fikir serdeden Gökalp'in konuyu ele alırken âyet ve hadise başvurmadığını gördük. Anlaşılan o ki Ahzap Sûresi'nin elli dokuzuncu âyet-i kerimesinin inzali ile ilgili "hür kadınların cariyelerden ayırddilmesi için cilbabın farz kılındığı" ibarelerine atıf yapmıştır. Diğer bir husus da sosyolojik ve ekonomik gelişmeler neticesinde toplumda iş bölümünün artması ve kadının iş hayatına dolayısıyla şehir hayatına adaptasyonu ile İslâm'ın ilk devirlerinde olduğu gibi yalnız başörtüsü kullanmak yeterli olmuştur ki bunun adı yukarıda da bahsettiğimiz üzere "zühdî tesettür"dür ve çarşaf-peçe değil başörtüsüdür.

Son tahlilde, Türkçüler için tesettür "dinî/ahlakî" bir "gereklilik/emir" değildir ancak "örf ve adeten" uygulanan bir gelenektir. Tesettüre riâyetsizlik durumunda devlet kanalıyla bir yaptırımın yapılması da uygun değildir.

3.3. Türkçülerin Siyasete Dair Görüşleri

Devletlerin kimliği dil, din, etnik köken, tarih vs benzerliklerine dayanan siyasî bir bilinçten gelir. Bunlar bir milletin efrâdını bir arada tutan ortak bağlardır.

Meşrutiyette artık "bütüncül bir siyasî kimlik" meselesiyle bağlantılı olarak daha derin ve kapsamlı uygarlık meseleleri gündeme geliyordu. Bernard Lewis'in ifadesiyle, gündemdeki önemli sorulardan biri "Türklerin gelecekleri hangi uygarlık içinde olacaktı?"⁶⁴⁷ Askerî, siyasî ve ekonomik yönden gittikçe güçlenen Batı karşısında artık son dönemlerini yaşayan Osmanlı, geleneksel etnik politikasından vazgeçip bir şekilde Batılı bir yapılmaya mecbur kalmıştır. Bu bağlamda son dönem Osmanlıda başlayan toplumsal ve siyasal sahadaki ıslahat çalışmaları süreç içerisinde bu alanların dışına taşarak toplumsal dönüşümün şartlarına ve ruhuna göre dinsel ve hukuksal sahaya da sirâyet etmiştir. Bu realiteden hareketle, Türkçüler mezkûr alanların modifikasyonu için çalışmalarda bulunmuşlardır.

⁶⁴⁶ Ziya Gökalp, "Cinsi Ahlak" *Yeni Mecmua*, S.9, s.167; Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949), s.85-91.

⁶⁴⁷ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2020), 11.baskı, s.316.

3.3.1. Milliyetçilik

Milliyetçilik belirli/sabit bir kavram olmamakla birlikte inançların ve şartların duruma göre değişen bir bileşimdir, Osmanlıda XIX. yüzyılın ortalarından itibaren çıkan siyasî hareketlerin en sonuncusudur. Ayrıca parçalanmakta olan devletin farklı unsurlarının bağımsızlıklarını devam ettirmek istemeleri manasına da gelir.⁶⁴⁸

Milliyetçilik etrafında oluşan literatür bu ideolojinin ortaya çıkışını dil, ırk, kültür, din, tarih, coğrafya ve toprak parçası gibi faktörlere bağlamakta veya onu kavramsal olarak belirli uyarıcılara bir cevap olarak çıkmış bir süreç ve bir davranış kalıbı olarak ele almaktadır. Esasen milliyetçilik anlayışının/ideolojisinin içeriğini büyük ölçüde milliyetçiliğin ortaya çıkış koşulları belirlemiştir. Zira milliyetçiliğin ortaya çıkışında etkili olan faktörler aynı zamanda bizzat kendi “yapısının ve amaçlarının” içinden neşet etmiştir.⁶⁴⁹

Türk milliyetçiliğinin kuramsal çerçevesi ilk kez Ziya Gökalp tarafından, Emile Durkheim’den esinlenerek oluşturulmuştur. Bernard Lewis’e göre, Ziya Gökalp’in sosyoloji kökenli fikriyatının bir izdüşümü olan milliyetçilik kuramında bulunan “ictimâî vicdan”, “vicdânî milli” gibi unsurlar esasında “bir tür felsefe hatta din olarak ve ahlakî, toplumsal, siyasî ve hatta dinî meselelere dair adeta vahiy kuvvetinde bir otorite kaynağı olarak ele alma eğilimidir.”⁶⁵⁰ Türkçülerin millet ve milliyetçilik tarifi şöyledir:

Millet, aynı dili konuşan, aynı dine inanan, aynı örf ve adetleri kazanacak şekilde ortak bir terbiye almış olan insanların oluşturduğu nitelikli bir birlikteliktir.”⁶⁵¹ “Bu özelliklerin bir araya gelmesiyle bir ‘Türk Milliyeti’ tabirinden söz edilebilir; fakat bir ‘Türk Milleti’ tabirinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü dil, din, ırk, örf, adet, tarih gibi unsurların teorik anlamda bir araya gelmeleriyle bir milliyet fikri oluşabilir; ancak bir millet haline gelmek için teorikte görünen bu hususların pratiğe dönüştürülmesi ve toplumun her bireyi tarafından bir ‘Vicdân-ı Milli’ oluşturacak şekilde kabul görmesi gerekmektedir.”⁶⁵²

⁶⁴⁸ Azmi Özcan, “Milliyetçilik”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), c.30, s.84.

⁶⁴⁹ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), s.14-16.

⁶⁵⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2020), 11.baskı, s.313.

⁶⁵¹ Ziya Gökalp, “Millet Nedir?”, *Makaleler 7*, haz. M. Abdülhaluk Çay, (Ankara: KBY, 1982), s.228-229; Rıza Tevfik, “Emin Bey ve Emin Bey Türkçesi”, *Türk Yurdu*, S.4, 1912, s.59; Can Bey, “Büyük Milli Emeller 2”, *Türk Yurdu*, S.2, 1911, s.28-29; Ahmet Agayef, “Türk Alemleri 6”, s.161-163.

⁶⁵² Ahmed Ağaoğlu, “Milli Cereyan”, *Türk Yurdu*, S.80, 1915, s.92-93; Max Nordau, “Milliyet”, *Türk Yurdu*, çev. Takrim Boyacı, S.87, 1915, s.171-174.

Osmanlıdaki millet anlayışı ve milliyetçilik ideolojisinin yükselişi ve akabinde Osmanlı Devleti'nden bağımsız ulus devletlerin ortaya çıkışı, yeni bir devlet anlayışının oluşum sürecinin parçasıdır. Bu yeni devlet anlayışı imparatorluğun sosyo-politik yapısından, millet veya cemaate ilişkin aidiyetlerin yaygınlığından kaynaklanmaktadır. Milliyetçilik üzerinden başlayan her tartışma ve yapılan mülâhazalar, genelde aynı noktaya götürür: Milli kimlik ve millet fikriyatı. Nitekim tarihî perspektiften bakınca Osmanlı milliyetçiliğinin Avrupa, Asya ve Afrikadakilerden daha farklı olduğu söylenebilir.

Ahmed Agayef'e göre, 1789'daki Fransız İhtilali ile birlikte, "millet" ve "milliyetçilik" kavramları kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim ihtilalin patlak vermesinden sonra, çok uluslu imparatorluklar "millet" ve "milliyetçilik" düşüncelerinden çok yönlü olarak etkilenmiştir. Bu anlamda ilk etkilenen gayr-i Müslimler iken en son etkilenenler ise Türklerdir.⁶⁵³ İhtilal neticesinde ortaya çıkan millet ve milliyet düşünceleri Osmanlı İmparatorluğunda önce gayr-i Müslim azınlığı, ardından Arnavutları ve Arapları en sonunda ise Türkleri etkilemiştir. Türklerin bu direncinin kökeninde "vatan/millet" mefkûresi yatmaktadır: *"Devlet, vâki bir millet; milliyet mefkûresi ise iradî bir milletin cürsumesi demektir. Türkler, ilkin hadsî bir ihtiyata tabi olarak, bir mefkûre için bir mevcudeyi tehlikeye düşürmekten çekinmişlerdir. Türklük yok, Osmanlılık vardır."*⁶⁵⁴

Yusuf Akçura, geniş ölçekte yaşanan bu milliyetçi akımların; "ırkçı-milliyetçi" ve "kültürel-milliyetçi" olmak üzere iki farklı anlayış üzerinden yaşandığını iddia etmiştir. Bunlardan birincisi olan "ırkçı-milliyetçi" anlayışı Almanlar ve Slavlar, ikincisi olan "kültürel-milliyetçi" anlayışı ise Fransızlar temsil etmiştir.⁶⁵⁵ "İrkçı-milliyetçi" anlayış İslam'ın ruhuna mugayir olduğu için Osmanlıda kabul görmemiştir.

Türkçü münevverler ve elbette Gökalp için "millet kavramı", ırkçılık gibi değildir ve millet kavramından türeyen "milliyetçilik kavramı"nın kökünde "milli şuur" yani "toplumsal vicdan" bulunmaktadır. Yukarıda da tanımladığımız gibi millet, "dil ve din

⁶⁵³ Ahmed Agayef, "Türk Alemleri 4", *Türk Yurdu*, S.5, 1912, s.80-82.

⁶⁵⁴ Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak 1", *Türk Yurdu*, S.35, 1913, s.184-186.

⁶⁵⁵ Yusuf Akçura, "Milliyet Fikri ve Millet Muharebeleri", *Türk Yurdu*, S.33, 1913, s.150-152; Yusuf Akçura, "Milliyet Fikri ve Millet Muharebeleri 2", *Türk Yurdu*, S.34, 1913, s.170-172; Ahmed Agayef, "Türk Alemleri 4", s.80-82.

beraberliği” olan toplumu/grubu ifade eder; ırk ise insanın anatomik yönüdür. Türkçüler, dini baz alan toplumsal bütünleşmeyi yani “ümme” anlayışını, hem salt din şemsiyesi altında gerçekleştirilen birlik düşüncesi olduğundan hem dinin “teolojik boyutu”ndan ziyade “toplumsal işlevi”ni öncelermelerinden ötürü kabul etmezler çünkü onlar, “din birliği”nin yanında “dil ve kültür birliği”ni de elzem görürler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Türkçü münevverlerin savunduğu milliyetçilik anlayışının özünde, Batı referanslı modernleşme ile mücessemleşen “oluşum ve gelişim” süreci ve dil, din, kültür birliği anlamına gelen milli bir şuur tesisi bulunmaktadır. Hemen sonraki başlıkta da değineceğimiz üzere Türkçüler, milli şuura sahip milli bir devlet oluşturmaının aracı olarak Batılılaşmayı görmüşlerdir.

3.3.2. Batılılaşma

Batılılaşma kavramı, kısaca “Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasî, sosyal ve kültürel hareketler” manasına gelmektedir. Osmanlıının son zamanlarında yaşanan sıkıntılar ve bu sıkıntıları bertaraf etmek için başvuruilan ıslahatlar, dönemin dinamiklerine ve kullanılan kavramlarına da sirâyet etmiştir. Süreç içerisinde Batılılaşma kavramına karşılık gelecek, önceleri “teceddüt” veya “ıslahat”, akabinde “asrileşme”, daha sonraları “muasırlaşma” ve “çağdaşlaşma” gibi kelimeler kullanılmıştır. Esasında süreçte değişiklik arzeden bu kavramlara bakıldığında Osmanlıdaki “değişim/başkalaşım/gelişim” yönünde atılan adımlar, “dönemin yenilik tahayyülünün/tasavvurunun sınırlarını ve muhtevasını” da göstermektedir. Lakin ifade edelim ki “Batılılaşma” yerine hangi kavram kullanılırsa kullanılsın “modernleşme” ile eş anlamlı olacaktır.⁶⁵⁶ Ayrıca İsmail Kara’nın ifadesiyle “tüm bu kavramlarla murad edilen şey ilanihaye aynıdır: Devleti selamete kavuşturmak.” Yine Kara’ya göre:

Osmanlı ve İslam dünyasının, mağlubiyetlerden kurtulma, kendini tamir ve tadil etme istikametinde Avrupa’daki bilimsel ve teknolojik gelişmeleri, modern siyasî düşünce ve kavramları, rejim problemi dâhil olmak üzere siyasî-idarî-malî yeni uygulama ve müesseseseleşmeleri, yeni eğitim, zihniyet ve hayat tarzlarını, hatta sanat dallarındaki gelişmeleri anlama, taklit etme uyarlama, kendine katma hadiseleriyle karşılaştacağız ki bu aynı

⁶⁵⁶ Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c.5, s.148-149.

zamanda İslam dünyasının değişen şartlarda kendisini tenkide tabi tutma, değiştirme ve dönüştürme süreci olarak değerlendirilebilir.⁶⁵⁷

Muasırlaşmaya atıf yapan Gökâlp nezdinde medenî/muasır olmanın ölçütü teknolojide, sanayide, ilimde, fende inkişaf etmiş olmaktır. Muasır medeniyetler⁶⁵⁸ seviyesine ulaşmak için Avrupa'yı körü körüne taklit etmek de dinen taassuba devam etmek de ziyadesiyle yanlıştır: *"Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman bilgi ve sanatta Avrupalılara ihtiyacımız olmadığını görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız"*.

Ülkenin/devletin kurtuluşu ve bekâsı için “ilmî, sınaî, askerî ve hukukî teşkilatlarda” Avrupalıların gerisinde kalmadan daima terakkiye müsaarat etmeyi şart gören Türkçü münevverler değişim ve gelişimin “taklit ya da yaratım” yoluyla olabileceğini; Tanzimat'ın bir taklit uygulaması olduğundan akamete uğradığını buna ilaveten ancak ve ancak yaratım yoluyla muasırlaşmanın başarı getireceğini savunmuşlardır. Türkçüler, Batılılaşmayı milli bir ülke/devlet oluşturma aracı olarak görmüşlerdir. Esasında onlar Batılılaşmanın gereklilik olduğunu düşünüp yüzlerini Batıya çevirseler de milli şuurun korunmaması durumunda tarih sahnesinden silinme korkusunu yaşamışlardır. O nedenle Batının bilim ve tekniğinin, araştırma metotlarının alınmasını fakat kültürel manada milli kimliğe bağlı kalınmasının altını ehemmiyetle çizmişlerdir. Bu noktada da Gökâlp'in fikirleri öne çıkmakla beraber, hareketin genel kanaati de aynı şekildedir. *"Türkler ictimâî tekâmüllerinin üç ayrı merhalesinde birbirine benzemeyen üç muhtelif medeniyet zümresine girmek mecburiyetinde kalırlar: Türkler kavmî devlet hayatı yaşarken, Aksa-î Şark medeniyetine mensuptular. Sultanî devlet devrine geçince, Şark medeniyetine girmeğe mecbur oldular. Bugün millî devlet devrine geçtikleri sırada da içlerinde Garp medeniyetine dâhil olmaya azmeden kuvvetli bir cereyan vücuda geldiğini görüyoruz"*.⁶⁵⁹

Modernleşme denince akla evvela Gökâlp'in ana teması “zamana uymak, medeni olmak, muasırlaşmak” olan “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” adlı çalışması gelir ki bildiğimiz kadarıyla ilk defa burada “modernleşme” ve “muasırlaşma”

⁶⁵⁷ İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, *Din ile Modernleşme Arasında- Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (İstanbul: 2005), s.12.

⁶⁵⁸ Ziya Gökâlp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s.10.

⁶⁵⁹ Ziya Gökâlp, *Türkçülüğün Esasları*, (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968), s.50.

kavramları kullanılmıştır. Yine Gökâlp'in bir nev'i mottosu haline gelen; "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim!" söylemi esasında onun ve Türkçülük hareketinin amaç ve içeriğine dair önemli bir göstergedir. Her fırsatta ictimâî vicdana vurgu yapan hareket münevverleri, bir yandan da yaşadıkları toplumun gerçekliğinden hareketle diğer bir tabirle neşet ettikleri toplumun dokusuyla uyum içerisinde olma adına hassas dengeleri de gözetmişlerdir. Batıyı düşünmeye başlarken Türklüğü ve Müslümanlığı da ihmal etmediklerini her platformda dile getirmişlerdir. Yani Müslüman kimlikle çağa ayak uydurmak ve "Türk milleti" olarak yükselmek için bu üç eksenin (Türk milleti, İslam ümmeti, Batı medeniyeti) dengesinde olmak gerektiğini belirtmişlerdir. Türkçülerin Batılılaşmaya dair öne sürdüğü fikirler diğer iki hareket tarafından tam iki karşıt şekilde tenkide uğramıştır. İslamcı hareket, Batı'yı ve Batıya dair uygulamaları topyekûn reddederken, Batıcı hareket ise Batının neyi var neyi yok ise hepsinin alınmasını salık vermişlerdir.

Sonuçta, "Batılılaşma tasavvuru"nın ve bu çerçevedeki çalışmalarının, eski-yeni bağlamından bakıldığında ve etkileri-sonuçları ile ele alındığında, değişim ve gelişim üzerinde belirleyiciliği olduğu rahatça söylenebilir.

3.3.3. Kültür ve Medeniyet

Medeniyet, "Ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünü"; "gelişmiş toplumları, gelişmemiş toplumlardan ayıran özellikler"; "insanlığın ulaştığı birikim ve gelişmişlik düzeyi"; evrimci bir bakış şekliyle insanlığın modern Batılı hayat tarzına ulaşmaya kadar geçirdiği var sayılan farklı aşamalar"; Batının öteki millet ve medeniyetlere nisbeten gelişmiş ve üstün oluşu gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶⁰

Halim Sabit bu konuda görüşlerini şöyle ifade eder:

Medeniyet, efrad-ı cemiyetin hâiz oldukları ilm u marifet ve terbiye-i fikriyeleriyle mütenâsip bulunuyor. Binaenaleyh pek eski zamanlardan gelip geçen insanların terbiye-i fikriyeleri de kendileri gibi hal-i ibtidâide bulunduğundan cemiyet ve medeniyetler de şimdiki medeniyete kıyas olunmaz derecede basit bir halde idi. Evet, ileride bir gün gelecek ki işte şimdi bizim derece-i kusvasına vasil oldu zannettiğimiz medeniyet adeta

⁶⁶⁰ Tahsin Görgün, "Medeniyet", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c.28, s.298; Mehmed Cemil, *Mahşerde Bir Hutbe*, (Ankara: Ankara Matbaası, 1328), s.44.

vahşet diye kalacaktır. Ahlaf bize de vahşi nazarıyla bakacaktır. Anlaşıyor ki medeniyet insaniyet ile tev'emdir. Fakat insanların terbiye-i fikriyeleriyle mütenâsiptir. Binaenaleyh beraber terakki ederler, beraber tedenni ederler. Her bir şey kanun-ı tekemmüle tabidir. Şeraitini cem'ettiği surette terakki eder, tekâmüle doğru hutve-endaz olur. (...) Anlaşıyor ki terbiye-i fikriyenin mevcudiyeti ve terakkisi cemiyet-i beşeriye ve heyet-i içtimaiyenin payidâr olmasına tevakkuf ediyor.⁶⁶¹

Bu iktibasta Halim Sabit -aşağıda bahsedeceğimiz üzere Gökâlp'in medeniyet telakkisiyle benzer şekilde- geçmişten günümüze insanların asla tek başına yaşamadığını, toplum içerisinde ve iş bölümü yapmak sûretiyle, toplumsal rolleri belirginleşmiş halde yaşamlarını idâme ettirdiğini belirtmiş, geçmiş-şimdi-gelecek zaman mukayesesini yapmış; "*medeniyet insaniyet ile tev'emdir*" yani insan ve medeniyet birbirinin mümasilidir diyerek, toplumun ne kadar gelişirse o nisbette medenileşeceğini ve kendinden önceki medeniyetlerin üstüne çıkacağını/tekâmül göstereceğini iddia etmiştir. Burada mevzubahis edilen şey, medeniyet mefhumunun devinimsel yönüdür; insanla başlayan, anlam bulan, insanların yapıp ettikleriyle değer kazanan ya da kaybeden, terakki veya tedenni eden tüm vecihleriyle, nazar-ı dikkate değerdir ve medeniyet tüm şubeleriyle tekâmül kanununa tabidir. Şartlar olgunlaşınca medeniyet denen üst yaşam biçiminin, toplum içinde neredeyse tüm bireylere teşmil tahakkuk edeceği vâkidir.

Bir millete ait olan müesseselere milli kültür, "kültürleri ve dilleri ayrı olan farklı cemiyetlerin aralarındaki ortak müesseselerin toplamına" ise medeniyet denir. Gökâlp milli niteliği haiz olan kültürü (hars), evrensel mahiyeti haiz olan medeniyetten farklı görür. Zira ona göre bir milletin özü olan hars (kültür) dışarıdan alındığı takdirde toplumsal doku uyumsuzluğu hasıl olacağından asla böyle bir şeye tevessül edilmemelidir. Diğer taraftan evrensel olan medeniyet telakkisi çerçevesinde, gelişmiş ülkelerdeki yenilikler alınabilir hatta alınmalıdır.

"Medeniyet" kavramı, Türkçü münevverler tarafından "Batılılaşma" kavramı çerçevesinde ve "gelişmişlik kıstasıyla" değerlendirilmiştir. Ayrıca bu medeniyet kavramsallaştırması Türkçülük fikrinin anlaşılmasında da etkili olan unsurlardandır. Türkçüler, medenileşmeyi orijinal/aslına korumuş formuyla, dine-milliyete bağlı kalarak, teknik bakımdan Batılı bir seviyeye erişmek olarak tarif etmişlerdir. Kültür-medeniyet

⁶⁶¹ Halim Sabit, "İnsaniyet, Fikr-i Dini, Medeniyet", SM, 21 Ağustos 1324, c.I, S.2, s.27.

kavramlarını toplumsal hayatın yeniden şekillenmesi ve milli bir devletin kurulması için kullanmışlardır. Nitekim Gökâlp, “*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim*” diyerek medenileşme ile ilgili düşüncelerini bir nev’i özetlemiş ve medeniyet sahibi, milli bir devlet kurma amacına yönelik olarak “siyasî zümreleri” gruplandırmıştır:

Cemia, Camia, Cemiyet. Cemia, bir kavimden yalnız küçük bir kısmın siyasî bir heyet halini alması ile teşekkül eder. Meselâ, bir kavim müstakil aşiretlere ayrılınca, bu aşiretlerden her biri bir cemiadır. Bir zaman gelir ki, cemialardan biri, diğerlerini feth ve teshir ederek hâkimiyeti altına alır. Fakat içine aldığı cemialar, umumiyetle kendi kavmine mensup aşiretler değildir. Başka kavimlere yahut başka dinlere mensup cemiaları da mağlûp ederek kendine tâbi kıldığından, teşekkül eden yeni heyet, mütecanisliğini kaybeder; muhtelif kavimlere ve dinlere mensup cemialardan mürekkep bir halita şekli alır. Bu halitaya camia adı verilir. O halde, bütün feodal beyliklerle umum imparatorluklar camia mahiyetindedirler. Yine bir zaman gelir ki, imparatorlukların içinde, lisanca ve harsça müşterek bulunan cemialar içtimaî bir surette birleşerek müşterek vicdana, müşterek mefkûreye malik bir milliyet halini alır. İşte bu heyete cemiyet adı verilir. Bu cemiyetlere aynı zamanda millet adı da verilir.⁶⁶²

Görüldüğü üzere, evrimci bir bakış açısıyla ortaya konan düşünceler, oluşturulacak yeni milletin, Batı medeniyetine dahil edilmesi amacını taşımaktadır. Bu çerçevede “devlet”i var eden “millet”in ve “kültür”ün, “Türk kimliği” anlamına geldiği ve aralarında karşılıklı bir etkileşimin olduğu açıktır. Bu noktada altını çizdiğimiz husus, Gökâlp’in, savaşlar ve kopmalar sonucunda birçok “etnik ve dini grubun” gitmesi neticesinde, geride kalanları yani Türk milletini, birlik-beraberlik, sükûnet-suhulet içerisinde, milli şuur şemsiyesi altında birleştirme amacıyla, milli addettiği kültürü, medeniyetten ayırıştırmasıdır. Yani milli kültür vasıtasıyla müstakbel devletin üyeleri birbirleriyle yakın ilişkilere girecek ve birlik ruhunu tesis edeceklerdir.⁶⁶³ Bu noktada Gökâlp’e göre milli kültür ve dini inanışları birbirinden farklı olan milletlerin medeniyetlerinin aynı olması gâyet doğaldır. Misal, dinleri ve milli kültürleri birbirlerinden tamamen farklı olan Japonların ve Avrupalıların medeniyetleri farklı

⁶⁶² Ziya Gökâlp, *Türkçülüğün Esasları*, (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968), s.73-74.

⁶⁶³ Celaleddin Çelik, "Gökâlp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006: S.21, ss.45-47.

değildir, benzerdir velev ki tüm toplumlar/milletler açısından medeniyet, harsın aksine müşterektir ve değişebilir.⁶⁶⁴

Hülâsa, Türk milliyetçiliği esasına dayalı pozitivist sosyoloji bağlamında çalışmalar yürüten Türkçüler, kültür ve medeniyet kavramlarını kullanarak, milletin tab'an beraberce/topluluk halinde, nizâmi şekilde ve asâyiş içre yaşamasını ve böylelikle milli, müterakki ve bâki bir devlet kurmayı amaçlamışlardır.

3.3.4. Din-Devlet Ayrımı

En öz ifadesiyle “siyasî bir birliği” ifade eden devlet kavramı, “toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal örgütlü bir ulusun oluşturduğu tüzel varlık”, “toplumun siyasal örgütlenişi ve örgütlerinin tümü” gibi manalara gelmektedir. Devlet, millet varsa vardır ve bir devletin yasama/yürütme yetkisi varsa ancak özgür bir devlettir. Buna bağlı olarak özgür ve modern bir devlette yasama/yürütme yetkisi ancak ve ancak millettir.⁶⁶⁵ Birbiriyle ilişkili “devlet/din/hukuk” gibi zincir mefhumların, yapıları itibariyle her ne kadar birbirleriyle sürekli ve çok yönlü irtibatları olsa da her birinin kendi zemini/sistemi/gerçekliği mevcuttur.

Son dönem Osmanlıda, uzun ve zor zamanların bakiyesi olan belki de başat mesele diyebileceğimiz meselelerden biri, devlet meselesiydi. Tüm çevrelerin ortak kanaati ise artık devletin gücünü yitirdiğidir. Batıcılara göre devlet, dinden arınmamış ve çağdaşlaşamamıştı; İslamcılara göre ise İslâmî formdan uzaktı, İslam devleti değildi; Türkçülere göre ise millî şuurda tam birleşmeyi sağlayamamıştı, ulusal bir devlet değildi. Mamafih din-devlet ayrımının ika'sı hatta mülahazası bile ulusallaşamamış bir devlette yapılamazdı.⁶⁶⁶ O nedenle bu ayrımın bir an evvel yapılması gerekiyordu.

Dahili ve harici etkenlerle birlikte din-devlet ayrımı konusu, Türkçülerin üzerinde önemle durduğu bir konudur. Din ve devlet ayrımını diğer bir deyişle laiklik konusunu Türkçü münevverler içinde Gökalp, hususen ve sistematik olarak tetkik etmiştir. Elbette ki onun laikliğe dair görüşleri Türkçüler için de geçerlidir. Uriel Heyd'e göre esas hedeflenen şey, neredeyse tüm birimleri iç içe geçmiş din ile devlet kurumlarının

⁶⁶⁴ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s.51.

⁶⁶⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.168.

⁶⁶⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2020), s.438.

sosyo-politik zeminde, birbirine müdahalesini önleyerek ve birbirinden tefrikini sağlayarak “toplumun siyasî ve sosyal yaşamındaki din hakimiyetini kaldırmak” tır.⁶⁶⁷

Türkçülerin bu esnada yapmayı istedikleri şey aslında pek de alışıldık bir hedef değildi, tüm kurumlarıyla bir milletin/devletin yaşayışını, iş ve işleyişini birçok yönden değiştirmekti, bir anlamda “reform”du. Mamafih devletin “reformize edilmesi/kademeli olarak demokratikleşmesi” ise tüm yönleriyle ümmetçilikten arınarak, ulus/millet olup hukukun modernleştirilmesi (din-hukuk ayrımı) yoluyla gerçekleştirilebilecektir. Zaten onlara göre, Kur’ân’daki esaslar ve toplumsal kurallar (örf), Allah’ın kanunlarıdır. Dolayısıyla örften oluşan bir hukuk sistemi kurulduğunda yine din dairesinde kalınmış olunacaktır. Türkçüler, ortaya attıkları reformist teori ile yeni bir laik devletin “din ve devlet/hukuk” ekseninin/ayrımının sınırlarını belirleyerek laik/çağdaş zeminini oluşturmuşlardır.⁶⁶⁸ Bu arada ifade etmek gerekir ki modernleşmeyi yani dini, devlet ve hukuktan ayırma, devletin kendine has iş ve işleyişi olan alanlara müdahalesini önleme hedefinde olan Türkçü münevverler, İslam’ın ruhunun buna zaten elverişli olduğunu düşünmekteydiler. Hatta İslam’ın terakkiye engel koyan ve çatışmacı bir din olmadığını bilakis gelişmeyi ve ilerlemeyi teşvik eden bir din olduğunu ifade etmekteydiler. Ayrıca çağın değişmesiyle beraber koşulların da değiştiğini, işte bu değişen koşullarla uyumlu yeni formlar geliştirmek gerektiğini hem yaşanan ülke içerisinde hem de diğer devletlerle ilişkilerde; İslam’ın kolaylık prensibi olan “maslahat”a vurgu yaparak iddia etmişlerdir. Öngördükleri devlet reformunu Gökalp’in şiirinde görmek mümkündür:

Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir
Bırakılmış ulü’l emre, devlete
Hukuk örfe uymayınca değişir
Örfe uydur! Demiş Tanrı, millete
Devletimde halkın örfü hakimdir
Başka kuvvet ona tahdid edemez
Kanun, hakka, hâkim değil, hadimdir
Sebep yokken, ferdi takyid edemez!⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.104-105.

⁶⁶⁸ Süleyman Hayri Bolay, “Ziya Gökalp’in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi”, Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri, *Dicle Üniversitesi Yayınları*, İstanbul, 1989, s.138; Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.103

⁶⁶⁹ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, s.33

Burada Ahmed Ağaoğlu'na yer vermek isabetli olacaktır. Ağaoğlu, Comte'un "Üç Hal Yasası" çerçevesindeki fikirlerinden etkilenmiştir. Her ne kadar Üç Hal Yasası Cumhuriyet sonrası basılmış olsa da irtibatlı olduğu konular ve yansımalar bağlamında önemlidir. Devingen özellikli dünyanın, kuruldu kurulu aşama kaydettiğini, insanlığın/toplumların gün geçtikçe ilerlediğini ve en nihâyet gelinen noktada insanlığın dinle bağlantısının kalmadığını düşünmektedir. Ayrıca ona göre insanlık tarihine göz atıldığında mutlaka dinin olduğu her toplumda, din her tür kuruma sirâyet etmiş ve müdahalekâr bir ivme göstermiştir, aynen Osmanlıda olduğu gibi. Ama artık pozitif bilimlerin hâkim olduğu çağda, din ancak bir vicdan meselesi olarak vazife görebilir. Devletin kendisine ve devlet kurumlarının iş ve işleyişine müdâhil olamaz.⁶⁷⁰

Kemal Karpat'a göre, devlet toplumun tümünde meydana gelen ekonomik, kültürel, sosyal ve dini güçleri her yönüyle yönetip kontrol edemez. Devlet millete hizmet etmek, ahlakını korumak ve kollamak ve toplum içinde dayanışma ve kültürü teşvik etmekle mükelleftir. Devlet totaliterliğine karşı olmasına rağmen Gökalp aslında bir devletçiydi. Durkheim'in korporatist fikirlerini modern bir devletçiliği savunmak için kullandı ki bu da Osmanlıların devletin üstünlüğü kavramını korumaktan başka bir şey değildi. Gökalp belki de devletin kendi kendine üstlendiği millete hizmet etme misyonunun otoriterci anlayışı meşrûlaştırabileceğini ve sonunda Osmanlıların İslam dinini devletin amaçları için kullandıkları gibi milleti de kendi siyasî amaçları doğrultusunda kullanılmasına yol açabileceğini göz ardı etmişti. Gökalp yeni millet-devleti demokratik bir kurum olarak görmüş fakat halkın yönetime katılma araç ve biçimlerini icat etmeyi başaramamıştı. Ama buna rağmen vurguladığı en önemli nokta devletin artık ilahi bir varlık olmadığıydı ve bunun Türk dünyasına kalıcı bir katkısı oldu.⁶⁷¹

Görüldüğü üzere Türkçüler, "din-devlet ayrımı" konusunu "din-hukuk ayrımı" konusu ile birlikte ele almış ve bir ülkede iki devlet olamayacağı gibi aynı anda iki hukuk da olamayacağı yönünde görüşler serdetmişler ve bu aksülamel çerçevede, fikhî esnekliği sağlayan örf, maslahat, külli kaideler gibi yöntemlere atıflarda bulunarak daha önce ortaya atılmamış belki de cesurca diyebileceğimiz teoriler oluşturmuşlardır.

⁶⁷⁰ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.19-20.

⁶⁷¹ Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), s.617

3.3.5. Din-Hukuk Ayrımı

Din-devlet ayrımına dair görüşlerin fikhî yakından ilgilendiren en can alıcı kısmı din-hukuk ayrımına dair yapılan tartışmalardır. Bu sebeple de bu başlık altında konuyu işlerken yine diğer başlıklarda olduğu gibi burada ele aldığımız isimlerin genel manada usûl sahasındaki üslûplarını ayrıca kullandıkları kavramların ifade biçimlerini, aslına en muvafık ve onların zaviyesinden ifade tarzı ile ele almaya gayret edeceğiz.

Bu başlık altında yer vereceğimiz görüşler ve tartışmalar konumuzun merkezinde yer almaktadır. Bu itibarla Türkçü hareketin fıkha dair görüşleri ele alınırken konunun içinde en kök ve en kritik olan hususlardan biri de Türkçülerin hukuka ve din-hukuk ilişkisine dair geliştirdikleri kuramlardır. Esasında Türkçülerin ortaya attığı başat teori İctimâî usûl-i fikhî teorisidir ve bu konuyu ilgili başlıklarda ikinci bölümde ele aldık. Lakin burada konuyu genel bir bakışla ele almakta fayda görmekteyiz.

Tartışılan meseleler, din-hukuk ilişkisi bağlamında günümüz Müslüman toplumlarında hâlâ canlılığını korumaktadır. Yıllar önce ısrarla ve hararetle mütaala edilen bu kavram ve meselelerin yaşadığımız çağda hâlâ aktüelliğini korumakta oluşu, bu konuya biraz genişçe yer vermemizi haklı kılmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında Türkçü münevverlerin fikriyatını aktarmaya çalışacağız. Bu bağlamda söz konusu ettiğimiz kavramlar din ve hukuk-devlet ayrımına atıf yapan kavram çiftleridir ve bu çift formlarıyla genel olarak tariflemelerde kullanılmışlardır. Örneğin diyanet-kaza, diyanî-kazaî, dinî-hukukî, teşrî-velâyet, teşrî-icrâ, velâyet-i hukûkiye-velâyet-i diniyye gibi kavramlar öne çıkmaktadır.

Türkçü münevverler dinî ve hukukî olanın ayrı ayrı alanlar olduğu yönünde genel bir fikriyâta sahiptir. Türkçülerin tasarladığı toplum ve devlete dair köklü reform ancak hukukun modernleşmesi ile gerçekleşebilme imkanına kavuşacaktır.⁶⁷² Hukukun modernleşmesi de ancak ve ancak dinin kendi sahasında kalmasıyla yani hukuka müdahalesinin durdurulmasıyla mümkün olacaktır. Halim Sabit ve Ziya Gökalp gibi Türkçüler, giderek artan ihtisaslaşma ve iş bölümünün Osmanlıda da uygulanması ve özellikle dinin ve hukukun hâkim olduğu alanlarda gerçekleştirilmesinin elzemliğinde ısrarla durmuş, dünya ve ahiret işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğinden hareketle,

⁶⁷² Z. Fahri Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, (İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955), s.123.

İslam ahkâmını ahkâm-ı diyânîye, ahlakiye ve kazâîye olmak üzere üçe ayırmıştır. Taksimat şöyledir: “Müftü ile kâdının her ikisi de ahkâm-ı fıkhiyyeyi rehber edindikleri halde birbirlerinden farklı görev ve sorumluluğa sahiptirler. Zira ahkâm-ı fıkhiye diyânî ve kazâî olmak üzere iki kısımdır. Müftüler, sadece Allah rızasını gözeterek diyânî meseleleri tebliğ eden kimselerdir. Kadılar ise kazâî ahkâmın yani hukukî meselelerin icrasıyla görevli kimselerdir. Buna göre müftü ve kâdının yetki ve görev alanları ayrıdır.”⁶⁷³

Görüldüğü üzere diyânî hükümler, yaptırımını uhrevî olan ibadet ve uygulamalardır. Kazaî/hukukî hükümler ise yaptırımını dünyevî olan yükümlülüklerdir. Ahkâm-ı kazâîye, “dini ahkâm” olarak kabul edilse de “diyânî ahkâm”ın haricinde müstakil bir türdür. Kazaî hükümler modern terminolojiye göre “hukuk” adı verilen kâidelerdir ve yaptırımını dünyevîdir. Salt dinî diyebileceğimiz ve yaptırımını uhrevî olan dinî hükümler hukukun alanına girmez. Esasında dinî hükümler yaptırımlarının dünyevî ve uhrevî olması cihetiyle yukarıdaki şekilde ikili bir tasnife tabiidir. Hukukî meselelerin (ahkâm-ı kazaî) içeriği ve uygulaması yönüyle somut olduğu söylenebilir. Buna göre kadı, dünyevi düzen ve intizamla toplumsal ihtiyaçların karşılanması göreviyle sorumlu olduğu için hayatın türlü gereklerini dikkate almak zorundadır. Bu sebeple bazen diyâneten caiz olmayan meseleleri kadı bizzat yerine getirmeye veya başkaları tarafından icrasına mecbur kalmıştır.

Mesela faiz almak diyâneten hiçbir suretle caiz olmayan bir fiildir. Çünkü nazar-ı diyânette bütün Müslümanlar kardeş olup, kardeşin kardeşten faiz alması her milletin ahlakına göre ma’yubtur. Diyâneten katıyen caiz olmayan bu fiili kadı zarurât-ı ictimâiyyenin icbarıyla bilfiil icra etmeye mecbur kalmış, yani eytâmın nükûdunu ribh-i mülzem usûlüyle faize vermeye muztar olmuştur. (yani yetimlerin parasını işletebilmek için faizli işlerde değerlendirmeye mecbur olmuştur). Bunun gibi “Lâ vasiyyete li’l-vâris” mantukunca “varise vasiyet yoktur” sözü gereğince, varise vasiyet etmek caiz değil iken, kadı buna da nefy-ü’- mülk tarikiyle (mülkiyetin inkârı yoluyla) bir nevi müsaade-i zımniye göstermektedir (örtük bir izin vermektedir).⁶⁷⁴

Mesele faiz üzerinden örneklendirilerek/değerlendirilerek maddi/dünyevi birtakım zaruretlerin/ihtiyaçların diyâneten caiz olmayan bazı iş ve işlemleri

⁶⁷³ Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi II”, *Makaleler VIII*, s.46-49.

⁶⁷⁴ Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi II”, *Makaleler VIII*, s.64.

kazâen/hukuken caiz hale getirebilirliği ifade edilmiştir. Hatta bir uygulamanın kazâen ve mecburen meşru olması, onun diyâneten de meşru olmasını gerektirmediği ifade edilerek bu iki alanın aynı makam tarafından üstlenilmesinin sakıncalarına vurgu yapılmıştır. Türkçü münevverler, fıkhn, diyanî ve hukukî olarak iki ayrı cenaha ayrılıp; bu birbirinden ayrılmış iki farklı kurumun baştan sona kadar yeniden yapılandırılmasını gerekli görmüşlerdir. Bu yüzden onlara göre önce şer’i mahkemeler Şeyhülislamlıktan ayrılmalı çünkü bu durum diyâneten uygun değildir. Zaten yargı alanındaki düâlite yani taaddüd-ü kazâ, diyanî hükümlerin önem, geçerlilik ve sıhhatini zedelemektedir.⁶⁷⁵

Konuyu biraz daha müşahhaslaştırmak gerekirse; amellerin, ilki manevî ve vicdanî yani “diyanî kuvve-i müeyyide” olan; ikincisi ise “kazaî kuvve-i müeyyide” yani resmi hükümleri konu edinen iki türlü yaptırım (diyanî ahkâm” ve “kazaî ahkâm”) vardır ki bunların ayrılığı, yaptırımlarının farklılığı hasebiyledir. Asayişî temin eden iki tür görevli vardır. Birincisi, vicdanlardaki manevi inzibatı temin etmekle sorumlu olan müftüler. Diğer de hariçteki yani hukuktaki maddi inzibatı sağlamakla yükümlü olan kadılar/hâkimlerdir. Müftülerin verdikleri kararlara “fetvâ (çoğulu: fetâvi, fetâvâ)”, kadıların verdikleri kararlara da “akdiye (hüküm, karar, sonuç)” denilir. Hazreti Peygamberin uygulamalarında bunun örnekleri vardır. Onun sünneti bazen fetva bazen de kazaî/yargısal mahiyettedir bir başka deyişle akdiyedir. Fetva mahiyetinde olan sünnetler dinî olduğu için tebliğ olarak kabul edilir ve değişmez/değiştirilemez ve kıyamete kadar geçerlidir. Kazaî olanlar ise tebliğ sayılmaz, tarihseldir, zamana ve mekâna göre bir hâkimin hükmüyle değişebilir. Sonraki asırlarda kazaî/yargısal hükümlere “şeriat” adı verilmiştir ve “kanun” olarak ifadelendirilmiştir.⁶⁷⁶

Gökalp’e göre, “Din yalnız diyanî ahkâmdan, şeriat ise yalnız kazaî ahkâmdan ibaret değildir ve diyanî/uhrevî ahkamı, hukukun alanına dahil etmek yanlıştır. Müslümanların uhrevi meselelerini (umûr-u vicdaniyelerini) din idare etmeli, dünyevi işlerini (umûr-u maddiye) ise zamanın ve mekânın şartlarına göre değişmesi gereken şer’î yasalar idare etmelidir. Bu hükümleri yerine getirmekle görevli müftü ve kadıların

⁶⁷⁵ Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi II”, *Makaleler VIII*, s.64-69.

⁶⁷⁶ Ziya Gökalp, “Din ve Şeriat”, *İM*, S.44, 1916, s.905-906. Bu makale İslam Mecmuası’nda isimsiz yayımlanmıştır ancak Kazım Nami Duru, “Ziya Gökalp” adlı eserinin 85. sayfasında bu yazıyı Gökalp’in makalesi olarak kullanmıştır. Kazım Nami Duru, İslam Mecmuası’nın 3. ve 4. yıllarında Gökalp’in imzasız birçok makalesinin yer aldığını da ekler. Bize göre de bu makale Gökalp’e ait olmalıdır. Zira makalenin konusu, tezi/iddiası ve üslûbu bunu teyit etmektedir. Ancak muhteva ve referanslar Halim Sabit’e ait olma ihtimalini de göstermektedir.

da görev alanları iyice birbirinden ayrılmalıdır. Yani müftü sadece dinin ahiret boyutuna taalluk eden ahkâmıyla yani insanların ahlaklarını en yükseğe çıkaracak faziletleri Müslümanlara emir ve tavsiye işleriyle meşgul olmalıdır. Kadı ise dünyevi yarar ve çıkarları korumakla sorumludur. Bu durumda devletin kanunları, şeriat demek olduğundan, hâkimler kadıdır ve mahkemeler de şer'î mahkemeler mesâbesindedir. Zira yasamanın örfe istinaden yapmış olduğu kanunlar, şer'î bir icmâ olup, ayrıca devlet başkanı (ülû'l-emr) tarafından tasdik edilmelidir.”⁶⁷⁷

Fıkıh nosyonu daha bariz olan münevverimiz Halim Sabit, “teşrî ve velâyet” başlığı altında bu konuda görüşler serdetmiştir. Teşrî kelimesi, yasa yapmak, kanun koymak gibi anlamındadır ve "şeriat" kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Velâyet ise, fıkıhta “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması” (tenfiz) demektir. Bir tür şer'î yetki olarak nitelendirilebilen velâyet, İslâm hukukunun değişik alanlarında asıl anlamı sabit kalmakla birlikte konunun mahiyetine göre bazı farklılıklar gözetilerek kullanılır. Meselâ kamusal boyutu olan yargılama (kazâ) ve hisbe gibi işler yanında alım satım ve evlenme gibi birçok hukukî işlem de yine hukukî bir yetkinin (velâyetin) bulunması şartıyla icra edilebilir. Yeterlilik şartını taşıyan, kadılık ehliyetine sahip her hukukçu kendi başına yargılamada bulunamaz. Yargı görevini icra edebilmesi için kamu otoritesi tarafından yetkilendirilmesi (tevliye) gerekir. Kazânın “genel velâyetten kaynaklanan bağlayıcı söz” diye tanımlanması konunun bu yönüne işaret amaçlıdır.⁶⁷⁸

Teşrî ve velâyet konusu Türkçü münevverlerin üzerinde fikir imâlinde bulunduğu konulardandır. Halim Sabit bu konuyu makalelerinde hususen ele almıştır. Halim Sabit, teşrî sâlâhiyeti meselesini ele alırken önce, Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar olan süreci değerlendirmekte ve bu salahiyeti “velâyet-i hukukîye” ve “velâyet-i diniye” olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre velâyet-i diniyenin en üst makamında halife bulunmakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi Şeyhülislâmlık makamının nezareti altında fetvâ emaneti ile müftülere ait olmaktadır. Velâyet-i hukukîyenin en başında ise Padişah yer almakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi ayan ve mebûsan heyetleri eli ile gerçekleştirilmektedir. Halim Sabit “velâyet-i hukukîye” ve “velâyet-i diniye” şeklinde

⁶⁷⁷ Ziya Gökalp, “Din ve Şeriat”, s.907-908.

⁶⁷⁸ Yunus Apaydın, “Velayet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c.43, s.15.

iki farklı alana yaptığı ayırımı ile ulemânın yetkisini itikat ve ibadet alanları ile sınırlamakta ve ulemânın asıl vazifesinin bu alanlarda halkı aydınlatmak olduğunu ileri sürmektedir:

Velâyet-i diniye hilâfete ait olup, bu vazifenin yerine getirilmesi Şeyhülislâmlık makamının nezâreti altında fetvâ emaneti ile müftülere aittir. Velâyet-i diniye, teşrî' ve terbiyevî mahiyeti hâizdir. Meşihat-i İslâmiye tarafından gerçekleştirilen bu teşrî', sırf dir. Teşrî'-i dini heyetinin bu husustaki salahiyeti örfî ve resmîdir. Bu salahiyetin örfî olmasının manası: Bu heyete dâhil olanların millî irfan ile örfleri temsil ettiğine inanılmasıdır. Dolayısıyla, bu kimselere iman-ı kıymet verdiğinden, onları iftâ ve teşrî' hususunda salâhiyettar görürler. Şu hâlde, bu salahiyet âdetâ manevî bir seçimden ileri gelir. Bu salahiyetin resmî olmasının manası ise: Ümmetin, milletin temsilcisi demek olan Halife tarafından ya bizzat ya da bi'l vasıta seçilmiş olmasıdır. Bu, maddî bir seçimdir. Bu maddî seçim, örf tarafından gerçekleştirilen manevî seçimin resmiyet kazanmasından başka bir şey değildir.⁶⁷⁹

Yukarıda değindiğimiz üzere Halim Sabit'in ve Türkçülerin konuyla ilgili görüşünün odağında iki kavram ve kurum arasında bir görev/alan ayrımı bulunmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler döneminde fetvâ, imamet, kazâ ve inzâr; başka bir ifade ile teşrî', tevzî-i adâlet, siyâset ve irşâd vazifelerinin kendilerinde topladığını lakin, artık halihazırda yaşadığımız zamanda ise bu vazifelerin bir elde toplanmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁶⁸⁰

Halim Sabit teşrî'-i heyetinin (dini alandaki görevlilerin), itikat ve ibadetlerin doğru tarzlarını direkt Kitap ve sünnetten çıkarma ve yaşayan din ile buna dâir canlı örnekleri bulup tespit etme/yaşayan din ve canlı örfler ile şer'-i mücmel arasındaki intibakı sağlama görevi olduğunu söylemektedir. Yaşayan din ile canlı örnekleri tespit etmek ya bizzat müctehid yahut örfşinas olmaya bağlıdır. Müctehidler, millî kültüre ait bütün örfleri temsil etmektedirler. Bundan dolayı müctehid, mensup olduğu toplumun yaşayan örflerini de bilir. Örfşinas olanlar da sosyoloji ilminin gösterdiği usûl ile örfleri bulabildikleri gibi örfleri de anlayabilirler. Dolayısıyla aslında Halim Sabit, örfşinasları âdetâ müctehid düzeyinde görmektedir.⁶⁸¹ Ayrıca *ictihâdların, kazaların, fetvâların vs.*

⁶⁷⁹ Halim Sabit, "Teşrî'-i Heyeti-İcmâ ve İftâ", *İM*, S.28, 1915, s.644-645.

⁶⁸⁰ Halim Sabit, "Teşrî'-i Hukukî Heyeti", *İM*, S.31, 1915, s.696.

⁶⁸¹ Halim Sabit, "Teşrî'-i Heyeti-İcmâ ve İftâ", *İM*, S.28, 1915, s.644-645.

*hepsi zamanına, muhitine, enmûzece göre birer “şer’-i mufassal” idi. Yani, bunların hepsi de şer’î hükümlerin ayrıntılı devamı olup, resmen olduğu gibi şer’an da itaat edilmeye, uyulmaya layık idi. Fakat bugün/yaşanılan zamanda bizim için bunlar, yani tatbik ciheti bulunmayan eski kâideler birer an’ane, birer tarihî rehberden başka bir şey değildir. Bugün kanun devrinde ne bu hükümlerin ne de ferdî ictihâd ve kil-ü kâllerin mutaiyeti vardır. Yani, bunların itaat edilmeye değer görülmeleri, uygulamaya konulmaları mümkün değildir. Dolayısıyla, gerek eski şer’-i mufassala ait hukukî hükümler, gerek bugünün ferdî ictihâdları-olursa-kanun hükmünü almadıkça katiyen muta’ olamaz.*⁶⁸²

Görüldüğü gibi Halim Sabit, velâyet-i hukukîyeyi ayrıma tabii tutmuştur. Şöyle ki; idare kısmında padişah, sadrazam ve vekiller; adliye kısmında ise padişah, temyiz mahkemesi ve diğer mahkemeler bulunur. Yani velâyet-i hukukîyenin bir şubesini teşkil eden teşrî’-i hukukî heyetini oluşturanlar: Padişah, ayan ve mebûsandan ibarettir. Padişah, milleti temsil etmektedir. Ayan heyeti, padişahın itimadına layık olan ve buna dayalı olarak da bi’l-vasıta milletin seçimine mahzar olan kimselerden oluşur. Mebûsan ise, doğrudan doğruya milletin maddî seçimi ile vekâleti hâiz kimselerdir. Teşrî’-i hukukî heyetinin salahiyeti resmîdir. Başta padişah olmak üzere ayan ve mebûsan heyetleri tarafından tasdik edilen kanunlar resmîdir, şer’an muta’dır. Bu kanunların resmî olduğu bilinmektedir. Şer’an muta’ olmasının manası, teşrî’ heyetinin tasdik ettiği bu kanunların hem milletin örfünden iktibas edilmiş olması, hem milletin icmâına mahzar olmasıdır. İcmâ şer’an muta’ olduğu gibi, örf şer’iatın esasıdır. Ayrıca, kanun ülû’l emrin, yani devletin emridir ve ülû’l emre itaat vaciptir. Teşrî’-i hukukî heyetinin çıkardığı kanunların milletin icmâına mahzar olmasının manası, bu heyeti temsil edenlerin milletin resmî temsilcileri olmaları ve umumî rıza ile desteklenen temsilciler olmalarıdır.⁶⁸³

Kanunlar çıkarılırken önce ihzar safhası denen bir safhada tetkike tabii tutulur, akabinde, padişah ve mebusan vasıtasıyla idare heyetinin, yani hükümetin tetkikini müteakip maddî ve manevî seçim ile salahiyetleri tasdik edilen şûray-ı devlet tarafından ilmî ve amelî olarak tahlil ve tetkik edildikten sonra tasdik safhasına geçilir ve padişah tarafından kanun olarak kabulü ile tasdik olunur. Görüldüğü gibi bir görüşün kanun

⁶⁸² Halim Sabit, “Bugünün İctimâî Enmûzecine Göre İctihâd ve İcmâ”, *İM*, S.33, s.728-729.

⁶⁸³ Halim Sabit, “Teşrî-i Hukukî Heyeti”, *İM*, S.31, 1915, s.696-697.

özelliği kazanabilmesi, onun türlü süreçlerden geçmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu süreç içerisinde kanun olarak kabul edilen görüşte bir icmâ hâsıl olmaktadır. Bu icmâ, teşrî'i hukukî heyetinin icmâsıdır. Bu heyetin icmâ, Halim Sabit'e göre şöyle târif olunabilir: *“Mebusan ve a'yan heyetleri ile zat-i padişahın, salâhiyettar nezaretler tarafından hazırlanan layihalar hakkında ittifak etmeleridir.”*⁶⁸⁴ Kanun çıkarılması ile ilgili olarak anlaşıyor ki teşrî'i hukukî heyetinden geçen kanunların hepsi pek çok icmâ ile sabit olmaktadır. Bu icmâlar husule gelmedikçe hiçbir hüküm, kanun namını alamaz. Dolayısıyla *bu heyetin teşrî'i, sırf icmâ sûretinde tecelli eder. Bu heyetin ictihâdı da muzaaf, yani pek çok kez gerçekleştirilen icmâdan ibarettir. Zaten, bugün bu heyetin hukuk hususundaki ictihâdı da başka türlü olamaz.*⁶⁸⁵

Halim Sabit, icmâ ile teşrî' salâhiyeti konularını birbirleri ile irtibatlandırmıştır. İcmâ edilen hususların veya hukukî bir hüküm ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Kavramsal alt yapıyı oluşturduktan sonra İslâm hukuk tarihini bir “teşrî' tarihi” olarak nitelemiş ve formülûze etmiştir. İslâm Mecmuası'nda⁶⁸⁶ fıkıh tarihini bir anlamda teşrî' salâhiyetinin tarihi olarak beş dönemde incelemiştir. Nass ve Hulefâ-i Râşidîn Devirlerinde Teşrî' Salâhiyeti, Ashab Zamanının Sonlarına Doğru Emevîler Devrinde Teşrî' Salâhiyeti, Sahabîlerden Sonra Emevîler Devrinde Teşrî' Salâhiyeti, Abbâsîler Devri ve Teşrî' Salâhiyeti, Osmanlılar ve Teşrî' Salâhiyeti.⁶⁸⁷ Şimdi sırasıyla bu dönemlere göz atalım;

Halim Sabit'in ifadesiyle, *“Şer'-i mücmel'e muvafık olan vicdan-ı umumîdeki kıymet hükümlerinin vahiy suretiyle Peygamber Efendimiz tarafından ümmete tebliğ olunmasından ibaret idi. Vahiy yalnızca O'na geldiğinden, tebliğ salâhiyeti de O'na mahsus idi. Dolayısıyla, teşrî' salâhiyeti de vahyin beşiği durumunda olan Rasûl-i*

⁶⁸⁴ Halim Sabit, “Teşrî-i Hukukî Heyeti”, *İM*, S.31, 1915, s.697-699.

⁶⁸⁵ Halim Sabit, “Bugünün İctimâî Enmûzecine Göre İctihâd ve İcmâ”, *İM*, S.33, 1915, s.728.

⁶⁸⁶ Halim Sabit, İslâm Mecmuası'ndan önce Sırat-ı Müstakim'de de fıkıh ve ictihad tarihine yönelik yazılar yazmıştır.

⁶⁸⁷ Muhammed Hudarî ise İslâm Fıkıhının Teşrî'ini altı dönemde ele almaktadır: 1- Bütün fıkıhçıların açıkça dayandıklarını belirttikleri Rasûlüllah'ın hayatındaki teşrî', 2- Hulefa-i Râşidîn devrinin nihayeti ile son bulan büyük sahabeler devrindeki teşrî', 3- Yaklaşık olarak hicrî I. asrın nihayeti ile son bulan, Hz. Peygamber zamanında küçük yaşta olup halifeler devrinden sonra ilim sahasında görülen ashâb-ı kiram ile onlara muasır tabiinler devrindeki teşrî', 4- Yetki ve otoritenin güvenle kendilerine verildiği büyük fıkıh âlimlerinin yetiştiği, hicrî üçüncü asrın sonuna kadar devam eden, Fıkıhın bir ilim haline geldiği devirdeki teşrî', 5- Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışına kadar devam eden, büyük eserlerin yazıldığı, fikhî meselelerin çoğaldığı ve imamlardan alınan meselelerin tetkiki için ilgililer arasında ilmi tartışmaların meydana geldiği teşrî', 6- Beşinci devrin sonundan başlayarak günümüze kadar devam eden taklit devri. Hudarî, *İslâm Hukuk Tarihi*, s.7-8.

Zîşan'a aitti."⁶⁸⁸ Ona göre asr-ı saâdette, bir taraftan "usûl-i din" (şer'-i mücmel) hakkında, diğer taraftan "şer'-i mücmel'in o devre göre tatbikatı" (şer'-i mufassal) hakkında nass vürûd etmekte; itikat, ibâdet ve hukuk ile ilgili bütün fiil ve hâdiselerin hükümleri nass ile bilinmekteydi. Teşrî'in esas kaynağı Allah olmakla beraber Rasûlullah'ta tebliğ tarzında tecelli etmekteydi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra kesilen vahyin yerine ictihâd geçti. Lakin durum böyle olsa da Hz. Peygamber zamanında da ictihâda müracaat edildiği vâkiydi⁶⁸⁹ ve ehil olan her sahâbi ictihâd hakkına sahip idi ve ictihâdlar birbirine muhalif olduğunda ise halife istediğini seçebilmekteydi.⁶⁹⁰

Hülasa Halim Sabit'in ifadelerinde, her sahâbide Hz. Peygambere rağmen ictihâd yoluyla teşrî salâhiyeti olduğu net olarak görülmektedir. Halim Sabit, halifenin teşrî ve icra yetkisini kendisinde toplamasının İslâmiyet'teki "mes'uliyet esası"nın kabul edilmesinin bir gereği olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre yine onun ifadeleriyle *"...İslâmiyet'teki bu mes'uliyet esası kabul olunduğu sûrette halifenin hem teşrî, hem de icra kuvvetlerinin ikisini kendisinde cemetmesi icap ederdi."*⁶⁹¹

Emevîler devrine gelindiğinde icrâ ile teşrî yetkisi birbirinden ayrılmıştır. Nitekim kuvvetler ayrılığını savunan Halim Sabit, Emevîler ve Abbâsîler devrinde teşrî' salâhiyetinin müctehidlere ait olduğunu, bunun nedeninin o zamanın örfü olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹² Görüldüğü gibi Halim Sabit, hukukî teşrî' salâhiyetinin icrâ salâhiyeti ile ayrı olmasını İslâm an'anesinin bir parçası olarak görmemektedir. O, sonraki yazılarında hukukî teşrî' ve icra salâhiyetinin bir elde, teşrî' salâhiyetinin de başka bir elde toplanması gerektiğini söyleyerek bunun iş bölümü esasına uygun olduğunun altını çizmiştir.⁶⁹³ Emevîlerden sonra Abbasîler devrinde de halifeler idare ile meşgul olmuşlar, teşrî' hususunda da müctehitler nazarî bir faaliyette bulunmuşlardır. Bu

⁶⁸⁸ Halim Sabit, "İctihâd ve İcmâ", *İM*, S.24, s.580.

⁶⁸⁹ Örneğin Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken Hz. Peygamber ona, bir problem ile karşılaştığında ne ile hükmedeceğini sorduğunda o, Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlullah'ın sünnetinden sonra, yani nass bulunmayan yerde kendi ictihâdı ile hüküm vereceğini söylemişti. Hz. Peygamber de ona izin vermişti. Yine, Sa'd b. Muaz (ö. 627)'ın Kureyzaoğulları ile ilgili ictihâdı da Hz. Nebî'nin tasvibine mahzar olmuştu.

⁶⁹⁰ Halim Sabit, "İctihad ve İcmâ", *İM*, S.24, s.580-581.

⁶⁹¹ Halim Sabit, "İctihad ve İcmâ", *İM*, S.25, s.597-599.

⁶⁹² Halim Sabit, "İcmâ", *İM*, S.18, s.488.

⁶⁹³ Halim Sabit, "İctihad ve İcmâ", *İM*, S.25, s.599.

Halim Sabit'in aynı hususta birbirinden farklı görünen iki ifadesinin olduğu söylenebilir: 1-Emevîler devrinde teşrî' ve icra kuvvetlerinin birbirinden ayrıldığı görüşü. (Halim Sabit, "İctihad ve İcmâ", *İM*, S.25, s.598) Halifeler, Emevîler ve Abbasîler devirlerinde her iki velayetin de o zamanın örfüne göre müctehidlere ait olduğu görüşü. (Halim Sabit, "İcmâ", *İM*, S.18, s.488.)

devirde fıkıh nazârî ve amelî surette tamamiyle teessüs etmiş, farklı mezhepler ortaya çıkmıştır. Abbâsîlerden sonra Osmanlılarda teşrî’i salahiyeti ise yine fakîhler tarafından yürütülmekle beraber Padişahlar da kanunlar koymuşlar ve umumî vîcdanda yaşayan örfilere resmiyet kazandırmışlardır. Buradan hareketle Halim Sabit, fıkıhın mesnedinin “İslam örfü” olduğunu ifade etmekte ve sultanlar ile halifelerin koyduğu kanunları da aynı değerde görmektedir. Bu durumda halifelerin ve sultanların koyduğu kanunların birer şer’î hükümdür. Mamafih Halim Sabit’e göre sultanlar ve halifeler, irade ve fermanları ile umumî vîcdanda yaşayan bir örfi resmiyet kazandırmaktan başka bir şey yapmamışlardır.⁶⁹⁴

Hâsılı Halim Sabit, teşrî’ ve icrâ kuvvetinin halifede olması gerektiğini İslâmiyet’in temel esası olarak kabul etmekle beraber günün şartlarına ve imkânlarına göre teşrî hususunda bir çözüm önerisi sunmakta ve teşrî salahiyetini “dinî” ve “hukukî” şeklinde iki farklı alana ayırmaktadır. Buna göre velâyet-i diniyenin en üst makamında halife bulunmakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi Şeyhülislâmlık makamının nezareti altında fetvâ emaneti ile müftülere ait olmaktadır. Velâyet-i hukukîyenin en başında ise Padişah yer almakta ve bu vazifenin yerine getirilmesi ayan ve mebûsan heyetleri eli ile gerçekleştirilmektedir.

Ağaoğlu da dinin hukuk, iktisat, siyaset gibi alanlardan kendini soyutlaması ve uzak tutması gerektiği görüşündedir. Ona göre zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği kaidesi aklın zorunlu olarak kabul edeceği bir prensiptir. Hukukun zamana ve şartlara bağlı olarak kendini yenileyip değişmesi kadar doğal bir şey olamaz.⁶⁹⁵ Ağaoğlu’na göre hukukun değişebilir olduğunu kabul etmek gerekir. Bunu kabul etmek, dinden vazgeçileceği anlamına gelmemelidir.⁶⁹⁶

Ağaoğlu, İslam’ı diğer dinlerden ayıran ve bütün Müslümanları bir noktada toplayan hususların, dinin asıl konusunu oluşturan inançlarla ibadetler olduğunu; bunların ebedî ve değişmez olduğunu belirterek, ikinci derecede ise dünya işlerinin (fürû’a/muamelata ait meseleler) geldiğini belirtmektedir. Ağaoğlu’na göre İslam’ın başlangıcından bugüne kadar, inançlarla ilgili hiçbir âyette hiçbir değişiklik olmamıştır.

⁶⁹⁴ Halim Sabit, “Osmanlılar ve Teşrî’ Salahiyeti”, *İM*, S.27, 1915, s.628-629.

⁶⁹⁵ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.33-35.

⁶⁹⁶ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.38-39

Hâlbuki dünya işlerine ait hükümsüz bırakılmış (nesh edilmiş) âyetler vardır.⁶⁹⁷ Ağaoğlu'na göre, geçmişin birçok değer ve hükmü günümüzde uygulanamaz veya uygulansa bile tamamen yanlış sonuçlar verir. Örneğin cezalarla ilgili olarak günümüzde hiç kimse “göze-göz”, “burna-burun” gibi kısas kaidesinin uygulanabileceğini iddia etmemektedir. Bir hırsızın elinin kesilmesine hangi vicdan razı olur veya hangi yargıç hükmeder? Bir kimsenin kız evladı dururken, mirasının büyük bir kısmının baba tarafından akraba olan birine verilmesini, bugünkü toplum vicdanı hiçbir şekilde uygun görmez. Birden fazla kadınla evlenmeye günümüzde hemen herkes karşı çıkmaktadır.⁶⁹⁸

Türkçü aydınlar modern hukuk teklif ve girişimlerini, indirgemeci bir yaklaşımla fikhın tamamen ilgası anlamına gelmediğini, aksine hukuktaki çift başlılığı giderme sûretiyle hukukî birlik ve bütünlüğü sağlamak; hukukî uygulamaları modern yöntemlerle kodifiye ederek hukuk alanını dinî unsurlardan ayıklamak gerektiğini ileri sürerler. Gökalp'in diliyle: “Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için, en esaslı şart, milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır.”⁶⁹⁹ Amaç, hukuku asrın icabını gözeterek modernize etmektir.

Hülasa çok uluslu/sesli gerçekliği ve kendine has coğrafyası ile Osmanlının dışarıyla çok yönlü ilişkilerinin yoğunlaştığı hassas dönemde, geleneksel hukukî sistemin bekası zordu. Zor dönemin diğer aydınları gibi Türkçü aydınlar da modernizmin verileriyle klasik bakiyenin sentezlenmesi şeklinde birtakım çözümler önermişlerdi. Onlara göre devletin yeniden yapılanması, toplumun ümmet fikriyatından millet fikriyatına geçmesinin zorunlu bir sonucu olarak öncelikle hukukta modernleşme elzemdir. Fakat bu modernleşme, kökten bir laiklik şeklinde değil, İslam hukuku ile modern hukukun telifi şeklinde formüle edilmelidir.⁷⁰⁰ Bu yüzden Türkçüler, din-devlet-hukuk ayırımını gerçekleştirmek sûretiyle, dinin siyasal, hukuksal ve toplumsal hayat üzerindeki müdahalesini kaldırma ve Türk milli harsını hem İslam'ın değerleri hem de Batının yenilikleri ile meczetme diğer bir ifadeyle din, devlet ve hukuk sahasında/fikriyatında reform yapma amacındadırlar. Bunun için dinî-dünyevî-hukukî işlerin birbirinden ayrılması yani dinin siyasî ve hukukî alandan çıkarılması gerekir.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.39-40.

⁶⁹⁸ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.36.

⁶⁹⁹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.168.

⁷⁰⁰ H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce*, s.331.

⁷⁰¹ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.105.

3.3.6. Hilafet ve Şeyhülislamlık

Türkçülerin dini, devletten ve hukuktan ayırma çalışmaları ve politikaları, etkisini ve sonucunu en çok hilafet ve şeyhülislamlık kurumları üzerinde göstermiştir.

Hilafet, kelime olarak “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek”; terim olarak ise “İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumu” manalarındadır. Halife de “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse yani devlet başkanı” demektir.⁷⁰²

Türkçüler hilafet meselesinin siyasî yönüyle ziyadesiyle ilgilenmişlerdir ve planladıkları devlet reformunu hayata geçirmek maksadıyla bu minvalde yaptıkları yoğun çalışmalar netice vermiştir. Bunun sonucudur ki geleneksel hilafet kurumu ve anlayışı, Türkçü münevverlerin devlet reformu ve devleti yeniden yapılandırma projesinden ziyadesiyle etkilenmiş ve nihâyetinde 1924 yılında kaldırılmıştır. Esasında süreç, Fransız İhtilâli’nden sonra ulus-devlet anlayışının Müslüman toplumları da etkilemesiyle başlamış; “millet-devlet yapılanması” gibi yeni gündemler/tartışmalar ortaya çıkmış, devamındaki gelişmeler hilafetin ilgasına kadar gitmiştir. Hilafet konusunda Türkçülerin ortaya çıkan görüşleri kısaca şöyledir: Hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de Müslüman ümmet veya millettir, dolayısıyla halifenin millet üstünde değil, halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşrutî bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece icra ile sınırlıdır; teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Türkçülerin siyasî anlam dünyasında “toplumsal kimlik” olarak “ümmet” vardır. Ümmet, din şemsiyesiyle birleştirmeyi sağlarken, millet ise dine ilaveten dil, ahlak, hukuk, siyaset, güzel sanatlar, iktisat, ilim, felsefe ve fen ile sağlamaktadır.⁷⁰³ Türkçüler, “ümmet teşkilatı”nın yapısının, siyasî otoritenin yasama, yürütme ve yargı yetkilerine müdahil olacak şekilde düzenlenmesinin yanlış olacağını ifade eder. Bu tür yetkilere sahip dini oluşumlar hakikatte bulundukları devlet içinde ayrı bir devlet, bağımsız bir siyasî otorite gibidir.⁷⁰⁴ Onlar, Meşrutiyet Dönemi’nde hilafet ve saltanatın aynı otoritede toplanmasının herhangi bir sakıncasının

⁷⁰² Casim Avcı “Hilafet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), c.17, s.39-40.

⁷⁰³ Ziya Gökalp, “Hilafetin Hakiki Mahiyeti”, *Küçük Mecmua*, S.24, 1922, s.1-6; Makaleler IX, s.175.

⁷⁰⁴ Ziya Gökalp, “Hilafetin Vazifeleri”, *Makaleler VII*, s.187-188.

olmadığını savunmuşlardır. Buna karşın milli devletin kurulması sürecinde saltanatın hilafetten ayrılmasının daha uygun olacağını dile getirmişlerdir. Kazım Nami Duru'ya göre bu durum Türkçülerin dönemin siyasasına uygun tavır alması şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira devlet laikleştikten sonra, din işlerinin halifeye bırakılıp devlet idaresinden uzak tutulması elzemdi, yeter ki devlet işlerine din adamları karışmasın.⁷⁰⁵ Bu bağlamda halifenin asıl görevi imamlık yapacak düzeydeki kişileri belirlemek, toplu yapılacak ibadetleri organize etmektir.⁷⁰⁶

Gökalp'e göre hilafet dört tiptir. Bunlardan ilki halife-sultanlardır. Bu ilk dört halifeyle sınırlıdır. İkinci grup sultan-halife olarak isimlendirilir. Bunlar Emevi ve Abbasi dönemi halifeleridir. Bu dönemde halifelik sultanlığın gerisinde kalır. Siyasî liderlik ön plandandır. Bu şahıslar dört halife kadar dini bilgiye sahip olmadıkları için bu alandaki eksikliklerinin gidermek amacıyla devlet içerisinde din görevlileri bulundurur. Üçüncü grup ise bağımsız halifelerdir. Selçuklu döneminde halifelik yapan kişilerdir. Dördüncü grup ise modern döneme ait halifelik sistemidir. Bu sistem siyasetten ayrılmış olup dini kurumun başında yer alacaktır.⁷⁰⁷

Türkçüler, dinle dünya işlerini birbirinden ayırarak dini bu alanda uzman olan kişilerin eline teslim etmeyi düşünürken diğer yandan da devleti dünya işlerinde hâkim kılmak⁷⁰⁸ ve laik bir anlayışın temellerini atmak isterler. Fakat Türkçüler Hilafet makamını bir sorun olarak değil, tüm Müslümanların temsilcisi olan uluslararası bir makam olarak görürler.⁷⁰⁹

Türkçüler, Şeyhülislâmlık teşkilatında birtakım ıstılahların/yeniliklerin yapılması gerektiğini düşünerek, “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Hz. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ülü’l emre (idarecilere) de,”⁷¹⁰ âyeti ile gerekçelendirip Şeyhülislâmlığın fetva yetkisinin sadece itikat ve ibadet ile ilgili alanlar ile sınırlandırılmasını, kazâ yetkisinin devlete, -diyanî (vicdanî/ dinî) alana giren işlerin müftülere ya da din görevlilerine, kazaî (teşrî/yasama) alanına giren işlerin de hukukçulara bırakılmasını teklif etmiş böylelikle Şeyhülislâmlık kurumunun siyasî, sosyal ve hukukî faaliyetlerinin

⁷⁰⁵ Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, s.66.

⁷⁰⁶ Aytekin Ersan, *Türkiye’de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp*, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), s.290.

⁷⁰⁷ Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, s.184

⁷⁰⁸ Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949), s.85.

⁷⁰⁹ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s.109-111

⁷¹⁰ Nisa, 4/59.

bir kısmından alıkonması sûretiyle devletin tamamen asrîleştirilmesini hedeflemiştir. Nitekim Gökalp'e göre, Tanzimatçıların hilafet ve saltanatın her birine ayrı ayrı kazâ hakkı vermeleri büyük hatadır. Kazaskerlerin ve İstanbul kadısının Şeyhülislâmlığa bağlanması, böylece iftâ ve kazâ sıfatlarının Şeyhülislâm'da birleşmesi yanlış bir uygulamadır. Dolayısıyla, eğer örfe dayalı bir "ictimâî hukuk" kurulabilirse bu yanlış uygulama ortadan kalkacaktır.⁷¹¹

Ziya Gökalp, Şeyhülislâmlığın egemenlik alanının sınırlanmasını çok daha önceki yıllarda da dile getirmiştir. İttihat ve Terakki Genel Merkez üyeliğine henüz seçildiği 1911 yılında, Parti'nin gizli bir kongresine sunduğu bildiride Şeyhülislâmlık makamının, medreselerin, müftülerin modern mahkemelerle uğraşmak yerine, bireylerin vicdanlarındaki manevi mahkemelerin işleyişiyle uğraşmaları gerektiğini belirtir. Onlar şâyet böyle yapmış olsaydılar toplumun ahlak ve maneviyatı, toplumsal düzen bu kadar kötüleşmiş olmazdı. Müftü vazifesini yaparsa kadıya herhangi bir iş kalmaz. Aynı şekilde medrese görevini layıkıyla yerine getirirse mahkemeye gerek kalmaz. Bir toplumda sadece kadı bulunur da müftü bulunmazsa, sadece mahkeme mevcut olur da medrese olmazsa zahiren bir asayiştin söz edilebilirse de daha derinlerde ahlaki erdemlerin varlığı şüphelidir. Gökalp bunu şöyle ifade eder: *"Biz bugün o felaketin içindeyiz. Meşihat dairesine giderseniz, orada yalnız para meselesini, faiz meselesini, hile-i şer'îye meselesini görürsünüz. Dine, ahlaka, maneviyata dair hiçbir kelime işitmezsiniz. O halde bu memleketin diyanâtını, maneviyatını, ahlakını tanzim ve idare edecek makam neresidir? Bu memleketin bir merkez-i dinisi, bir merkez-i ahlakisi, bir nazım-ı maneviyatı olmayacak mı? İşte kardeşler, meşihat bu âli, bu mukaddes vazifelerle iştigal edebilmek için Tanzimat'ın kendisine yanlışlıkla verdiği kaza işini Adliye Nezaretine iade eylemek mecburiyetindedir."*⁷¹²

Gökalp'in düşüncesinde din işleri ile yargı işleri birbirinden farklı kamusal hizmetler olduğu için her biri için ayrı teşkilat veya bakanlık gerekir. Bu bakanlıklardan biri Adalet Bakanlığı (adliye nezareti) olmalıdır. Bu bakanlığın görevi kazaî işler (umûr-u kazâiyye) olduğu için bütün kazaî teşkilat bu bakanlığa bağlanmalıdır. Şeyhülislâmlık makamı (meşihat-ı İslamiyye) da dini işler (umûr-u diniye) bakanlığı olduğu cihetle bütün dini kurumların idaresi de bu makama tevdi edilmelidir. Ayrıca Gökalp'e göre,

⁷¹¹ Seyfettin Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden "Diyânet Riyaseti"ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmlık Tasarısı)", *AÜİF Dergisi*, c.38, s.340-349.

⁷¹² Ziya Gökalp, "İttihat ve Terakki Kongresi II", *Makaleler VIII*, s.70.

dini meselelerle yargılama faaliyetlerini birbirinden ayırıp farklı bakanlıklar teşkil ederek düzenlemenin faydası sadece adaletin dağıtılması noktasından değil, bundan daha fazla diyanet noktasından olacaktır. Zira şimdiye kadar yetimlerin paralarını faize vermek ve asliye mahkemelerinin görevini yapmak gibi dünyevî işlerden, toplumu uhrevî işlere (umûr-u diyâniyye) yöneltecek vakti bulamamış olan Şeyhülislamlık makamı artık bu tür işlerden kurtulacağı için Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.1526) ifadesiyle “emr-i ahretimizi muhafaza”ya hakkıyla çalışabilecek ve Müslümanlara lazım gelen dini terbiyeyi vermeye muvaffak olabilecektir.⁷¹³

Halim Sabit, bir önceki başlık altında genişçe ifade ettiğimiz gibi, bu konuyu daha geniş bir şekilde ele almış, teşrî'-i heyetinin icmâ; *“Teşrî'-i dini erbâbının nassı ve selefin hayatını rehber edinerek yaşayan din ile şer'-i mücmel arasındaki uygunluğu bildiren hüküm hususunda ittifak etmeleridir. İftâ ise şöyle târif edilebilir: Teşrî'-i heyetinin icmâna mahzar olan hükmün resmen yazı ile bildirilmesidir.*⁷¹⁴ şeklinde tarif etmiştir. Yani teşrî'-i heyetinin bir taraftan şer'-î mufassala ait nass ile selefin hayatını, diğer taraftan yaşayan örfler ile şer'-i mücmeli rehber edinerek mukayese sûretiyle bulunan hükümler üzerinde ittifak etmeleri “icmâ” mahiyetini hâizdir. Bu icmân resmiyet kazanması ise “iftâ”dır. Bu bağlamda Halim Sabit, Şeyhülislâmlığın görev ve yetkilerini, “Velâyet-i Diniye”⁷¹⁵ başlığıyla velâyet-i diniye ve hukukîye çerçevesinde ele almıştır.

3.4. Türkçülerin İktisada Dair Görüşleri

3.4.1. Milli İktisat

Gerek küresel sonuçları haiz Sanayi İnkılabı'nın etkileri, gerekse Balkan Savaşı yenilgisi ve sonrasında yayılan milliyetçi hareket ve söylemler, Osmanlının önceki başlıklarda bahsettiğimiz gibi çöküş senelerinde sosyal, siyasal ve diğer tüm alanlarda yaşadıklarına paralel bir seyir göstermesi yine benzer şekilde iktisadî sahada da hareketlenmelere sebep olmuştur. Artık iktisadî manada yaşanan olumsuzluklara çözümler üretmek maksadıyla çeşitli çabalar söz konusudur. Bu bağlamda Türkçüler de iktisadî iyileşme yönünde çaba

⁷¹³ Ziya Gökalp, “İttihat ve Terakki Kongresi II”, *Makaleler VIII*, s.71.

⁷¹⁴ Halim Sabit, “Teşrî'-i Heyeti-İcmâ ve İftâ”, *İM*, S.28, s.645-647.

⁷¹⁵ Halim Sabit, “Velâyet-i Diniye”, *İM*, S.28, s.644-647.

göstermiş, Türklerin tekrardan eski muktedirliklerine ulaşmalarının yollarından biri olarak iktisadî bağımsızlığı görmüş ve bu amaçla milli bir iktisat fikri ortaya atmışlardır.

Milli iktisat düşüncesi ilk kez İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde ortaya çıkmıştır. Ülkenin düştüğü ekonomik felaketten kurtulması amacıyla oluşturulan teorilerin en dikkat çekenini “milli iktisat” teorisi. Bu teori Türkçülerin elbette ki Gökalp'in diğer bütün teorileri gibi milliyetçiliğin temelinde, modernleşme üzerine inşa edilmiştir.⁷¹⁶

Gökalp, *İktisadiyat Mecmuası*'nda, 7 Aralık 1916 tarihinde Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir? başlıklı yazısında, iktisadî bozulmanın sebebini, Tanzimat itibariyle bazı yol ve köprülerin köylüler tarafından tamir ya da inşa edilmesi, ordunun bir kısım iâşesinin köylerden karşılanması gibi eski usûllerin bırakılması yani halkın üretim alanının dışında bırakılması olarak izah etmiştir. Gökalp ayrıca ağnam, aşar gibi vergilerden dolayı çiftçilerin yabancı ülkelerdeki çiftçilere oranla daha az miktarda mahsul alabildiklerini ve daha az sayıda hayvana sahip olabildiklerini belirtmiştir. Nitekim Gökalp'e göre, milli bir iktisat oluşturmak için “milletin mülkü ve üretimi ile hukukî usûlleri” arasında bir uyum tesis etmek gereklidir.⁷¹⁷

Milli iktisat düşüncesi Emile Durkheim'in; “İctimâî meseleler, iktisadî meselelere sebep olabildiği gibi; iktisadî meseleler de ictimâî meselelere sebep olabilir.”⁷¹⁸ görüşünden etkilenmiştir. Zira milli iktisat düşüncesinin temelinde millet (toplum/ictimâiyat) vardır, millet de devleti gerektirir, devletin idamesi için ise iktisadî yönden güçlü ve milli olması şarttır. Milli iktisadın ancak devlet eliyle gerçekleştirilebileceği ayrıca devletin istikbalinin de iktisattaki millilik oranında başarılı olacağı düşünülmekte⁷¹⁹ ve Durkheim sosyolojisine dayandırılarak bir anlamda Türk toplumuna uygun bir sistem öngörülmektedir. Durkheim'e göre toplum çıkarları bireyin çıkarından önce gelir çünkü bireyciliğin artması ahlaki çöküntünün artmasına neden olmaktadır. Bu yüzden toplum içinde birey, üstlendiği görev oranında vardır. Toplum ise mutlaka merkezileşmiş ve güçlü bir organ tarafından yönetilmelidir ki bu bağlamda toplum içindeki dayanışmayı sağlayacak olan devlettir. Gökalp'e göre sosyalizm kapitalizmde olduğu gibi fayda kavramıyla sınıflar arası rekabet yerine sınıflar arası çatışma

⁷¹⁶ Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975), s.95-97.

⁷¹⁷ Ziya Gökalp, Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir? *İktisadiyat Mecmuası*, 1916, S.35, s.1-4.

⁷¹⁸ Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), s.26-27

⁷¹⁹ Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, s.86-87.

kavramına dayandığı için Türk ulusçuluğunun kalkınma sorununa faydası olacak bir ideoloji değildir. “Türkler özgürlük ve bağımsızlığı sevdikleri için, iştirakçi (komünist) olmazlar, fakat eşitliği sevdiklerinden dolayı fertçi de kalamazlar. Türk kültürüne en uygun sistem, solidarizm yani dayanışmacılıktır. Ferdi mülkiyet sosyal dayanışmaya yaradığı nispette meşrudur. Sosyalistlerin ve komünistlerin ferdi mülkiyeti kaldırmaya girişmeleri doğru değildir. Bundan başka, sadece şahsi mülkiyet olması gerekmez. Kişisel mülkiyet gibi, toplumsal mülkiyet de olmalıdır.”⁷²⁰

Meşrutiyet’in başlarında birtakım çevreler devletin Batı tarafından gelecek malî destekle ayağa kalkacağını savunurken, Türkçüleri iktisadî görüşleriyle epeyce etkileyen Parvus Efendi’den bahsetmek gerekir. Esas adı Alexandre Helphand’dır (1876-1924), Rusya’da doğmuş Almanya’da doktora yapmış. 1905 Rus devrimine katılmış Sibiry’a sürülmüş, oradan kaçarak Almanya’da ve İsviçre’de Sosyalistlere katılmış, Türkiye’ye gelmeden önceki yıllarda Lüksemburg ve Lenin gibi sosyalistlerle çalışmış fakat bunların hepsiyle sosyalist teori ve stratejisi açısından görüş ayrılıklarına düşmüştür. Türkiye’ye gelmeden üç yıl önce Almanya’da çıkan *Sömürgecilik Politikası ve Yıkılış* adlı kitabında sömürgecilik yarışının sonucunda büyük bir dünya savaşının çıkacağını, büyük imparatorlukların bile yıkılacağını, Rusya’da sosyalist devrimin başlangıcı olacağını iddia etmiştir. Bu iddiaları yüzünden devrimci sosyalist çevrelerde büyük hücumlara uğrayan Parvus 1910 yılında Türkiye’ye gelmiş ve İstanbul’da İttihat ve Terakki Partisi’nin önderleri ile tanışmıştır. Parvus’a göre Türkler için yapılacak şey Avrupa sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulmak için kapitülasyonlardan ve Osmanlı borçlarından kurtulmak, demokratik bir ulusal devlet kurmaktır. Bunun için büyük Dünya Savaşı geldiği zaman Almanya safında bu savaşa katılmaktır. Parvus’un bu fikirleri İttihat ve Terakki önderleri üzerinde çok etkili olduğu gibi Türkçüler arasında da ilgi çekmişti. Ulusal kalkınmanın dayanağı, devletin ulusal bir ekonomi siyaseti gütmesi olmalıydı. Akçura, çağdaş devletin dayanağının burjuvazi olduğuna dikkat çeken kişidir. Akçura’ya göre çağdaş devletler burjuvazi ile yükselmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nda esnaf ve ticaret loncalarının çöküşünden sonraki Türk toplumu

⁷²⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.153.

kasaba eşrafından, köylüden, memurlardan mürekkep bir organizmadır. Türkler bir burjuvazi sınıfı geliştiremezlerse bu organizmanın devamı pek zordur.⁷²¹

Parvus, Tanin, Tasvir-i Efkâr ve Fransızca Jeune Turc gazetelerinde çıkan yazılarında ve sonra *Türkiye'nin Can Damarı* adlı kitabında savunduğu fikirler şunlardı: 1. Türkiye'nin geriliğinin asıl nedeni Avrupa'nın sömürü alanı haline gelmesidir. Türkiye'nin tarım, ticaret, tabii kaynaklar, demir yolları, bayındırlık tesisleri, gümrük ve maliye gelirleri Avrupa'nın ekonomik güçlerinin hükmü altındadır. 2. Bu böyle oldukça Türkiye'nin kalkınması için bir dayanak bulunamaz. Türk köylüsü ve esnafının ekonomisi bu koşullar altında kalkınamaz. 3. Böyle bir kalkınma dış yardım ve sermaye ile olamaz. 4. Türk aydınları halktan kopmuş olduklarından köylülerin perişanlığını bilmiyorlar. Avrupa'dan alınacak yardımla Türk toplumunun Batı uygarlığına katılabileceğini sanıyorlar. Türk toplumu Batı uygarlığının dışındadır, Batı ile onun arasındaki ilişki sadece sömüren ve sömürülen ilişkisidir. Türkiye bir Avrupa sömürgesi olma yolundadır. "Bundan başka Düyun'u Umumiye idaresinin Türkiye üzerindeki mali kontrolü devlete pek pahalıya mal olduğu gibi, onun idare-i maliyesini ihlal etmekte ve aynı zamanda ecnebilerin Devlet-i Osmaniye üzerinde icray-ı nüfuz eylemelerine alet olmaktadır. Mali nüfuz ve siyasî nüfuz daima birbirine muavenet etmektedirler. Artık Avrupa Türkiye üzerinde siyasî nüfuz icra etmektedir."⁷²²

Gördüğümüz kadarıyla Parvus öğüt verir bir üslûpla, Avrupa'nın iki yüzü olduğunu söyleyerek emperyalizmin demiryolu siyaseti ile ekonomiyi tamamen bağımlı hale getirmesi, Düyun-u Umumiye idaresinin ülkenin tüm mali kaynaklarına el koyarak Osmanlı maliyesini Avrupa finans kapitalinin menfaatleri doğrultusunda yönlendirmesi ve iktidarın yanlış vergilendirme politikaları nedeniyle özellikle köylü kitlelerde yaygın hoşnutsuzluğun ortaya çıkması ve Osmanlının tüm bu felaketlere karşı artık iktisadî ve malî konulardaki cahilliklerinin farkına varmaları gerektiği konularında uyarmıştır.⁷²³ Parvus'un fikirleri Türkçü çevrelerin iktisadî düşüncelerini önemli derecede etkilemiştir.

⁷²¹ Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, (İstanbul: YKY, 2020), s.465-468; Parvus, "Türkiye'nin Mali Esareti: Devletlerin İktisadi Rekabetleri", *Bilgi Mecmuası*, 1329, c.I, S.3, s.225-228.

⁷²² Parvus, "Türkiye'nin Mali Esareten Kurtuluş Yolları", *Bilgi Mecmuası*, 1329, c.I, S.5, s.458.

⁷²³ Zafer Toprak, 'TL Meşrutiyet Döneminde İktisadi Düşünce', *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c.3, (İstanbul: 1985), s.638; Parvus, "Türkiye'nin Mali Esareten Kurtuluş Yolları", *Bilgi Mecmuası*, İstanbul: 1329, c.I, S.5, s.530.

Sonuç olarak uygulanmaya çalışılan milli iktisat politikaları, Cumhuriyet sonrasında da uygulanmaya devam etmiştir. Çünkü yeni kurulan devletin öncelikli hedefi, Osmanlıdan kalan borçları ödemek ve siyasî bağımsızlığını kabul ettirmek olduğu için iktisadî bağımsızlığını sağlamaya çalışmaktır.

3.4.2. Faiz ve Ribâ

Türkçe'deki yaygın karşılığı “faiz” olan Arapça ribâ kelimesi sözlükte “fazlalık, nemâ, artma, çoğalma, yükseğe çıkma” gibi anlamlara gelir. Faiz, “ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakikî veya hükmi fazlalık” demektir. Kur’ân’da sekiz yerde geçen ribâ kelimesi bu örfî anlamında kullanılmış, hadislerde de ribâ kavramına yeni bir boyut getirilerek literatürdeki vade faizi/fazlalık faizi (ribe’n-nesîe - ribe’l-fadl) veya borç faizi/alışveriş faizi (ribe’d-deyn-ribe’l-bey‘) şeklindeki ayrım ve adlandırmalara zemin hazırlanmıştır. Fazlalık ribâsı, peşin alışverişlerde fazlalıktan oluşan ribâdır, veresiye/gecikme ribâsı ise vadeli işlemlerden ve borçlardan doğan ribâ çeşididir. Biraz açmak gerekirse fazlalık faizi aralarında kalite ve vasıf farkı olsa bile misli bir malın kendi cinsinden bir mal ile mübadele edilmesi halinde bedellerden birinde bulunan ölçü, tartı, uzunluk gibi fazlalıktır. Veresiye faizi ise ister aynı ister farklı cinsten olsun kıyemi iki malın mübadelesinde bedellerden birinin vadeli olması halinde vade farkından doğan takdiri ve hükmi fazlalıktır.⁷²⁴

Birinci bölümde teferruatlandırdığımız üzere 19. ve 20. yüzyıllarda Batı’nın iktisadî sahada canlanması ve Osmanlı topraklarını açık pazarı addetmesi gibi sebeplerle Osmanlı Devleti için ekonomik şartlar daha da kötüleşmiştir. Ekonominin bozulması birçok alanı etkilediği gibi hukuku da etkilemiştir. Bu amaçla büyük ölçüde Fransız kanunları esas alınarak Ticaret Kanunnâmesi (1850) ve Usûl-i Muhâkemât-ı Ticaret Nizamnamesi (1861) çıkarılmıştır. Buradan hareketle hususen Ticaret hukukundaki değişim, ticaretteki değişimin de doğal bir sonucudur ve işte bu ortamda çıkarılan kanunlar, faizle ilgili düzenlemeleri de içermektedir.

Türkçülerin faiz ile ilgili görüşlerini en iyi yansıtan isim Mansurizâde Said’dir. Mansurizâde Said konuya paranın satılması ile kiralanması arasında ayrım yaparak

⁷²⁴ İsmail Özsoy, “Faiz”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c.12, s.118; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, c.1, s.200-230.

başlamıştır. Ona göre tefecilik, “paranın fazla bir parayla satılması” demek olduğundan haram kılınmıştır. Kanun ile tayin edilen faizler, şer’an yasak değildir. Kanunî faiz, paranın miktarına ve müddete göre belirlendiğinden “paranın kira bedeli”nden başka bir şey değildir. Nitekim fukahâ icâre için yaptıkları tariften hareketle en önemli ihtiyaçlardan ve hayati zaruretlere olan paranın kiraya verilmesi işlemini de câiz görmemişlerdir. Ona göre fukahânın bu konudaki görüş ve gerekçeleri şöyledir:

Paranın icâresi sahih değildir. Çünkü paradan harcamak ve tüketmekle faydalanılır. Para ayn kabilindendir. Aynları harcıyıp tüketmek üzere icâre yapmak ise sahih olamaz. Mesela, yüz lirayı bir sene müddetle dokuz lira kira bedeli mukabilinde icar etmek sahih değildir. Çünkü ayn’ı tüketmek üzere akdedilen icâreler sahih olmazmış.⁷²⁵

Fukahânın bu görüşlerinin hiçbir şer’î delile dayanmayıp sadece icârenin tarifine dayandığını, tarifin ise hiçbir hüküm ve önemi olmadığını söyleyen Mansurizâde, fıkıh ve Şeriatı iyi bilmeyenlerin, İslam hukukunda fazla para mukabilinde para alıp vermenin mutlak olarak ribâ olduğunu ve şer’î nasslarla men’ edildiğini sandıklarını iddia etmektedir. Şer’î nasslar ile yasaklanan, parayı kiraya vermek değil, parayı fazla para karşılığında satmaktır. Çünkü ribâ hakkındaki âyet ve hadisler açıkça ribânın bey’ (alışverişi) kabilinden olduğuna delalet etmektedir. Fukahâ ise ribâyı fasit alış-verişlerden saymaktadır. Paranın kiraya verilmesini de icâre konusunda ayrıca zikredip ribâ olur diye değil de aynın tüketilmesi üzerine yapılmış bir kira akdi olması dolayısıyla câiz görmemektedirler. Kısacası Mansurizâde’ye göre, ribâ, paranın fazla paraya karşı satılmasıdır. Paranın icâresi ise satma (bey’) olmadığından ribâ değildir. İslam hukukunda paranın fazla para karşılığında satılamayacağını fakat kiralanabileceğini iddia eden Mansurizâde, fazla para mukabilinde para alınıp verilebileceğini savunmaktadır. Çünkü bu işlem icâre olarak yorumlanır aradaki fazlalık da kira bedeli olur, demektir. Mansurizâde faiz konusundaki görüşlerini şu cümleleriyle daha net bir şekilde ifade etmektedir: *“Demek oluyor ki, şeriat-ı İslamiyyede faiz ile para alıp vermek mutlak olarak yasaklanmış değildir. Yasak olan, yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de icar suretiyle olur ise yasak olmaz”*.⁷²⁶ Bu iki tasarruf şekli arasındaki

⁷²⁵ Mansurizâde Said, “İctihâd Hataları”, *İM*, 1330, S.28, s.649-650.

⁷²⁶ Mansurizâde Said, “İctihâd Hataları”, *İM*, 1330, S.28, s.649.

farkı ayırdetmek gerektiğini söyleyen Mansurizâde, bu farkı şöyle açıklamaktadır: Ödünç para alanın (müstakriz) paraya şiddetli ihtiyacı var diye verilecek paranın miktarına ve ne kadar müddet için olduğuna bakılmayıp da mukabilinde birçok fazla para alınıyor ise bu, parayı fazla para ile satmaktan başka bir şey değildir. Çünkü hiçbir şey düşünülüyor da ihtiyacı var diye paraya fazla para isteniliyor, para fazla para ile satılıyor demektir. Yok, verilecek paranın miktarı ve ne kadar müddet için olduğu nazarı itibara alınıp ona göre bir münasip miktarda fazla para alınıyor ise şüphe yoktur ki, bu fazla bedel icar olur. Çünkü müddete ve paradan edilecek istifadeye göre takdir edilmiş bir miktardan ibaret olur ve bu surette para bey’ edilmiş olmaz, icar edilmiş olur. Ribâ ve icar arasındaki farkı bu cümleleriyle ortaya koyan Mansurizâde, birinci şeklin ribâ olup yasak olduğunu, ikinci şeklin ise icar olup yasak olmadığını söylemektedir. Onun iddiasına göre, icar ribâ olamaz çünkü ribâ, icârenin değil fasit alış-verişin çeşitlerindendir.

Demek oluyor ki, şariat-ı İslamiyye, yalnız murabahacılığı (tefeciliği) ribâdır, parayı fazla para ile satmaktır diye menetmiştir. Yoksa ale’-lîtlak (mutlak olarak) faiz, şariat-ı İslamiyye de men’olunmamıştır, kanun ile tayin olunan faizler, şer’an da memnu’ değildir. Çünkü paranın bedel-i icarından (kira bedelinden) başka bir şey değildir.⁷²⁷

Bir yandan görüşlerini açıklarken diğer yandan diğer görüşlerin yanlışlığına vurgu yapan Mansurizâde Said’e göre yanlış, icarenin yanlış anlaşılması ve uygulanmasıyla başlamış ve bu yanılgıdan dolayı faizin ribâ gibi haram olduğu sonucuna gidilmiştir. Faiz ile meydana gelen fazlalık Kur’ân’ın açıkça haram saydığı ribâyâ benzetilerek haram sayılmıştır. Kur’ân’da haram sayılan, borç verilen paradan fazla para alma eylemidir, borç verilen para üzerindeki icare değildir. Ribâ üzerine olan âyet ve hadisler açıkça para satışı şeklindeki muameleleri kasteder. İlk fakihler de ribâyı batıl bir satış muamelesi olarak görmüşlerdir. Halbuki para icaresini ribâ bölümünde değil icare bölümünde ele almışlardır. Burada onların geçerli saymayıp batıl saydıkları mübadele, ribâ değil ayn halinde tüketim emtiaları arası mübadeledir. Bunlara paranın daha fazla para ile satılması da girer fakat paranın icaresi meşru bir eylemdir ve faiz dediğimiz de

⁷²⁷ Mansurizâde Said, İctihâd Hataları”, *İM*, 1330, S.28, s.649-650.

budur. Bu icare edilen paranın miktarı ve ödenme süresi oranıyla belirlenen bir eylemdir. Ödenen faiz borç olarak alınan paranın icaresidir. Nitekim konuyla ilgili yaptığı bütün tarif ve açıklamalardan Mansurizâde'nin, tefecilik dışında kalan ve oranı kanunen belirlenmiş faiz işlemlerini caiz gördüğü net olarak anlaşılmaktadır.

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre malî muameleler için faiz bir ihtiyaç ve zaruret haline gelmişse, Kur'ân'da haram kılınan cahiliye ribâsı istisna edilerek diğer faiz türleri “zaruretler mahzurları mubah kılar” ve “sedd-i zeraî için haram kılınan bir şey, racih maslahat için caiz olur” fikhî kaideleri ışığında caiz görülebilir. Böylece faiz meselesi İslam'a uygun bir çözüme bağlanmış olur. Bu çözüm ışığında bir kanunî düzenleme yapmak da mümkündür. İzmirli'ye göre bu yaklaşım, hile-i şer'iyeye başvurmak ya da bir dinî kaygı duymaksızın faizli işlem yapmak alternatiflerine nazaran daha sağlıklı bir yaklaşımdır.⁷²⁸

Ez cümle, ülkede iktisadî istikrarsızlıkların tavan yaptığı, sosyo-ekonomik şartların bozulduğu mezkûr dönemde, çeşitli çözüm yollarına gidilmesi olağan bir durumdur. Türkçüler nezdinde faiz meselesi, zorlaşan ticari hayatın şer'i çerçevenin dışına çıkmadan kolaylaştırılmasından ibarettir. Nitekim Türkçü münevverlere göre faizli borç muameleleri ekonomik hayatta sık sık başvuru muamelelerdendir ve faiz ile ribâ hem kavram olarak hem de uygulama anlamında birbirlerinden farklıdır. Fahiş faiz olan ribâdır ve yasaklanmıştır. Yine bu noktada faizle ilişkili ve hile-i şer'iyeden olan “îne satışı” uygulaması da faiz gibi çok tartışılmıştır. Bu uygulama, en yaygın açıklamaya göre, bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır.⁷²⁹

Bu düzlemde Türkçülerin teklifi, hile-i şer'iyyle uygulanan faizli muamelelerin kaldırılıp, devlet eliyle ekonomik piyasalara uygun oranda faiz belirlemesi yapılması şeklinde idi. Zira yasal faize izin verilmesi yoluyla, fahiş faiz uygulamalarının verdiği ekonomik zarar önlenmiş olacaktı.

⁷²⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* -Darülfünun Hukuk Şubesi IV. Sene-, (İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye, 1329,) s.167.

⁷²⁹ H. Yunus Apaydın “İne”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c.22, s.283.

3.5. Türkçülerin Eğitime Dair Görüşleri

Türkçü münevverler ve özellikle Gaspıralı, Gökalp, Ağaoğlu her şeyden önce milli bir eğitim ve öğretim metodunun şart olduğunu şiddetle savunmuş ve milli bir eğitim sistemi yolunda azâmi gayret sarfetmişlerdir. Bu bağlamda, Gaspıralı'nın *Usûl-i cedit* isimli eğitim sistemi ve Gökalp ile Ağaoğlu'nun benzer şekilde ileri sürdüğü her yönden milli olan bir eğitim ve öğretim metodu sayesinde toplumun terakki edeceği yönündeki düşünceleri önem arz etmekte olup esasında Türkçülerin eğitim ve öğretime dair görüşlerini temelde din eğitimi ve öğretimi konularının şekillendirdiği söylenebilir. Mamafih, eğitim ve öğretime temel olan ana damarlar din, dil, kültür ve medeniyettir.

Türkçülerin ülküsüyle milli kimliğinden ödün vermeden modern toplum hüviyetine bürünmeyi yani modernleşmeyi, medreselerden başlatan Gaspıralı,⁷³⁰ evvela “savtî usûl” isimli fonetik metodla okuma yazma seferberliğine girişmiş, bir taraftan da anadilde okul kitapları hazırlamış ve ortaya attığı yeni eğitim sistemini (Usûl-i cedit) uygulamalı olarak göstermiş ve onun Kafkaslarda başlattığı bu “milli eğitim hareketi”ni⁷³¹ Gökalp ve Ağaoğlu daha ileri götürerek sistemleştirmeye çalışmışlardır. Gaspıralı'nın eğitim düşüncesinin merkezinde ilköğretimin yaygınlaşması, kızların okuması, eğitim faaliyetlerinin zenginler tarafından desteklenmesini sağlayarak tüm vatan sathına şamil edilmesi gibi üç ana başlık vardır.⁷³² Zira toplumun varlığının idamesinde, devletin bekası için askerî güç ne kadar önemli ve gerekli ise eğitim de o kadar önemli ve gereklidir.⁷³³ Ağaoğlu ise eğitimi öncelemeyen toplumlara dair şöyle bir teşbih yapar; “böylesi bir kavim, sahrada kaybolmuş bir seyyah gibi her gördüğü serabın peşinden koşar.”⁷³⁴ Ağaoğlu ayrıca ilk öğretimin önemini özenle vurgular ve çocuklara verilecek din eğitiminin ana dilde ve sade/somut/anlaşılır olmasının gerekliliğine dikkat çekerek; milli eğitim mefhumunun din, dil, tarih, edebiyat ve anane olmak üzere beş ana

⁷³⁰ Muhyiddin Bin Hacı Emin, “Kırım’da Münteşir “Tercüman” Ceridesi Sahibi İsmail Gasprinski Bey’e”, *SM*, S.64, 909, s.175.

⁷³¹ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: II Fikri Eserleri*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), s.53-57.

⁷³² Yusuf Akçura, “Rusya’da Sakin Türklerin Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasiyelerine Dair”, *SM*, S.39, 1909, s.202; Yusuf Akçura, “Türklerin Büyük Muallimi ve Müverrihi İsmail Bey Gasprinski”, *Türk Yurdu*, S.22, 1912, s.369.

⁷³³ İsmail Gasprinski, “Türk Yurducularına”, *Türk Yurdu*, S.7, 1912, s.109.

⁷³⁴ Ahmed Agayef, “Terbiye-i Milliye”, *İctihâd*, S.27, 1911, s.782.

damarının olduğunu ve bu beş damardan her birinin hayati önem taşıdığını hususiyetle belirtir.⁷³⁵

Türkçülerin üzerinde durduğu bir diğer konu da ahlak eğitimidir. Eğitim konusuna ziyadesiyle ehemmiyet gösteren Türkçü münevverler, ahlakın fitrî bir özellik olarak doğuştan insanlarda var olmadığından ancak sonradan aile, çevre ve eğitim gibi vesilelerle edinildiğinden ve din ile ahlak arasında kopmaz bir bağ olduğundan, bir yönüyle din ile ahlakı birbirinden ayrı tutmamışlar dolayısıyla bu minval üzere bir eğitim modeli öngörmüşler hatta İstanbul'daki okullarda ahlakla alakalı âyetlerin kitaplaştırılıp ders olarak okutulmasını teklif etmişlerdir. Nitekim Ağaoğlu'nda, din-ahlak ilişkisi ve eğitimi, kişisel ve toplumsal bazda dindar ve ahlaklı olmakla eşdeğerdir.⁷³⁶

3.5.1. Medreselerin Islahı

Medreselerin ıslahı, dönemin en önemli tartışma konuları arasındadır. Devletin Batılılaşma döneminde, neredeyse on dokuzuncu yüzyılın yarısından itibaren, dini kurum denilince akla ilk gelen kurum olan medreseler etkinliğini yitirmeye başladı. Zor zamanlardan geçen devletin belki de en hassas ve yumuşak karnı olan medreselerin, ulemânın kontrolünden aşama aşama çıkmasında bir dizi etken olduğu gibi elbette ki Türkçü münevverlerin medreselerdeki iş-işleyiş ve yapısal sorunlara el atmalarının da etkisi yadırganamayacak derecedeydi. Medreselerdeki aksaklıklar Türkçü münevverler tarafından tespit edilip meşihat makamına sunulmuştu. Evvela yaşanan çağa ayak uydurulamadığı dile getirilmiş ve dört madde sıralanmıştı: “1. Her asrın icabına göre medreselerde yapılması gereken değişiklik ve ıslah yapılamamıştır. 2. Şer’i öğretiler, “asrın idrakine söylenilememiştir. 3. Aslî meseleler bırakılmış, lüzumsuz teferruatla uğraşılmıştır. 4. Genel olarak dini bilimlerin dışındaki bilimler, özellikle de fen ve doğa bilimleri medrese programından çıkarılmıştır.”⁷³⁷ Bu maddelere ilave olarak medreselerin eski ilgiyi görmemesi ve asker kaçaklarının sığınağı haline gelmesi gibi hususlar da dile getirilmişti.⁷³⁸ Yine medreselerde okutulan dini ilimlerin içeriğinin sadece namaz ve abdest gibi ilmi hal bilgileriyle doldurulup ahlaki hususların ihmal

⁷³⁵ Ahmed Agayef, “Terbiye-i Milliye”, *İctihâd*, S.27, 1911, s.783-786.

⁷³⁶ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.58-61; Ziya Gökalp, “Ahlaka Doğru”, s.18-20.

⁷³⁷ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), s.126-127.

⁷³⁸ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999’a)*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), s.312-313.

edilmesi; çalışmak, üretmek, ilerlemek gibi faziletlerin yeterince öğretilmemesi ve buna paralel olarak eğitim-öğretimde başvurulmuş vaaz kitaplarının dünya malını kötüleyip sürekli züht ve takvayı, aza kanaati teşvik etmesi gibi sebeplerden ötürü ıslahatın gerekli olduğuna dair maddeler sıralanmıştı.⁷³⁹

Yine aynı şekilde Müslüman toplumların cehaletinden dolayı ilerleyemediğini, geri kaldığını düşünen Gaspıralı, medreselerin artık zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek durumda olmadığını iddia ederek, ana dilde eğitimin gerekliliğini ve evvela dilde ve kültürde birliği/milliliği savunur.⁷⁴⁰ Müslümanların geri kalmasının nedenlerini medreselerde verilen eğitime, daha doğru bir ifadeyle buralarda verilemeyen hürriyet, adalet ve eşitlik gibi temalara bağlayan Gökâlp de eski görkemli günlere kavuşabilmenin yolunun bu kurumları tekrar ihya ve ıslahtan geçtiğini belirtir. “*Millet-i Osmaniyye’nin bir iki asırdan beri uğramış olduğu afet-i inhitatın esbabını, medreselerin indiras-ı tedrisatında aramalıdır. Vaktiyle hürriyyet, müsâvât, uhuvvet, adâlet fikirlerinin matla’ları medreselerdi. Şimdi de medreseleri o hale getirmek için bütün kuvvetimizle çalışmak en büyük vazifemizdir,*”⁷⁴¹ diyerek medreselerin önemine işaret ettikten sonra, “Medreseleri nasıl ıslah etmeli?”, diye sorar. Özetle şunları teklif eder: 1. Öncelikle aynı merkezdeki ayrı ayrı fakat seviyesi düşük medreseler tek çatı altında toplanıp daha kaliteli hale getirilmelidir. 2. Medreseler, ulûm-i tâliyye ve ulûm-i âliyye şubelerine ayrılmalı ve her dersi mütehassıs müderrisler vermelidir. 3. Buralarda hem sosyal bilimler hem de mekâtib-e idâdiyyelerde olduğu gibi fûnûn-u cedide okutulmalıdır. 4. Müderrislerin maaşları artırılmalı ve etkin bir müdür tayin edilmelidir. 5. Öğrencilerin yiyecek ve giyecekleri karşılanmalıdır. 6. Eğitim ezbercilikten ve şerhçilikten kurtarılmalıdır. Eleştirel düşünceye önem verilmelidir. Zira metin ve şerhleri ezber edenler malumatlı olurlar fakat âlim olamazlar.⁷⁴² “*Mütûn-ü şürûhu ezber edenler mâlumâtı olur, fakat âlim olamaz. Âlim-i muhakkık olmak için ulûmu, usûl ve felsefesiyle beraber keşf ü tenvir eden eimme-i müctehidinin kitaplarını müdekkikâne okumalıdır. (...) Ve her ilmin târih-i tekâmülüne ve usûl-i tansisine dair bahisler de tedrisâta ilave edilmelidir.*” Gökâlp, idealindeki “Yeni Hayat”ı kurgularken bütün eski toplumsal

⁷³⁹ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), s.221-222.

⁷⁴⁰ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: II Fikri Eserleri*, haz. Yavuz Akpınar, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), s.52.

⁷⁴¹ Ziya Gökalp, “Medreseler”, *Makaleler I*, s.80.

⁷⁴² Ziya Gökalp, “Medreseler”, *Makaleler I*, s.80-82.

kurumları ve eğitim müesseselerini gözden geçirir ve değerlendirir. Ona göre İslam, görkemli ve üstün bir medeniyet inşa etmek kudretine sahiptir. Geçmişte bunun örneklerini verdiği gibi bunu tekrar gerçekleştirebilir. Ancak bunun için İslam'ı, ana kaynaklarından doğru bir şekilde bulup çıkaracak ictihâd kurumları gerekir. Gökalp'e göre bu kurumlar medreselerdir. *“Din-i İslam öyle dolu bir hazineye sahiptir ki, şaşalı, muhteşem bir medeniyeti ortaya çıkarmak için sadece bir cevher-i hakikati kâfidir. Fakat o hakikat cevherlerini Kitap ve Hadis'ten devşirmek ve bütün âleme ithaf için ictihâd merkezleri lazımdır ki, onlar da medreselerdir.”*⁷⁴³ İslam'ın ilk dönemlerinde, eğitim ve öğretimin yapıldığı kurumlarda maddi ve manevi bütün ilimlerin okutulduğunu ifade eden Gökalp'e göre işin sırrı meseleye bütüncül bir şekilde yaklaşmaktır. Eğitim kurumlarında dini bilgilerin yanı sıra diğer bilimlerin de yer alması gerekir. *“İslam'ın ilk dönemlerinde medreselerde ulûm-i diniye ve ictimâîyenin kâffesi tedris olunuyordu. Medreselerden yetişen ulemâ, hakikaten ümenâ-i din ve verese-i enbiya olurlardı. Medreseler, ümmet-i İslamiyye'nin müzekkî-i ahlak ve mürebbî-i ma'neviyyatı idi.”*⁷⁴⁴

Görüldüğü üzere Türkçüler, eğitim-öğretim meselesinde ulemâya önemli bir görev yükler, ancak hâlihazırdaki ulemânın birikim, donanım ve ileri görüşlülük açısından bu önemli fonksiyonu yerine getirmekten uzak olduğunu belirtirler. Örneğin Akçura, hocaların öğrencilere karşı katı ve sert tutumlarından, bazı hocaların yetersizliğinden ve metotsuzluğundan bahsetmektedir.⁷⁴⁵ Eğitim-öğretim kurumlarımızın öğrencilere bir emel ve ideal veremediğinden yakınmaktadır. Eğitim sistemimizin en büyük kusurunun emel ve ideal eksikliği olduğunu düşünen Akçura'ya göre bir millet geleceğe güvenle bakmak istiyorsa kuvvetli ve müspet ideal sahibi bireyler yetiştirmelidir. Çocuklara ve gençlere bu idealler çerçevesinde sağlam bir terbiye verilmeli ve kuvvetli bir iman aşılmalıdır.⁷⁴⁶ Eğitimi, “bir cemiyette, yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeye başlayan nesle fikirlerini ve hislerini vermesi” olarak ifade eden Gökalp medreseleri dini ve toplumsal sorunların çözümü olarak görmektedir.⁷⁴⁷ Ağaoğlu da benzer şekilde, yaşadığı çağın ruhunu bilen, dinin esasını teferruatından ayırt edebilen

⁷⁴³ Ziya Gökalp, “Medreseler”, Diyarbakır Peyman Gazetesi, S.6, 2 Ağustos 1909; *Makaleler* I, s.79.

⁷⁴⁴ Ziya Gökalp, “Medreseler”, *Makaleler* I, s.80.

⁷⁴⁵ Yusuf Akçura, *Hatıralarım*, s.33-40.

⁷⁴⁶ Yusuf Akçura, “*Emel ve İdeal*”, s.268.

⁷⁴⁷ Ziya Gökalp, “İctimâîyyat: Maarif ve Hars”, *Yeni Mecmua*, S.52, 1918, s.202; Ziya Gökalp, “Dine Doğru”, *Makaleler* VII, s.26-27.

aydın din adamlarına ihtiyaç olduğu görüşündedir. Ona göre, ehil olmayan adamların elinde din sadece etkisini değil kendisini de kaybetmektedir.⁷⁴⁸ Yine Halim Sabit de medreselerin/müderrislerin artık iyi bir eğitim imkânı sunmaktan çok uzak kaldığını söylemiştir.⁷⁴⁹ Bu bağlamda Günaltay’a göre de medreseler kendilerinden beklenen görevleri ifa edecek donanım ve ruha sahip değildir.⁷⁵⁰

Hülasa, bu dönemde de maarif sisteminde Tanzimat’tan gelen çok başlılık devam etmekle birlikte Batılı modelde tedrisat yapan okulların önemi artmıştır. Ancak eğitimde devam eden bu dilemma mevcut toplumsal ve iktisadî kurumlardaki birlik ve ahengi yok ettiği gibi yeni bir sistem ikamesini de gerçekleştirememiştir. Esasında meseleye daha geniş perspektiften bakıldığında 20. yüzyılın başlarında İslam ülkelerinde geleneksel dini sistemin çözülüşü en açık şekilde hukuk ve eğitim alanlarında görülür. Çünkü çözülüş öncelikle ve büyük oranda bu iki kurumun sahip olduğu birtakım güç ve ayrıcalıkların budanmasıyla başlamıştır. Devletin Batılılaşması sürecinde eğitim yavaş yavaş ulemânın kontrolünden çıkmış ve medrese geleneksel güç ve otoritesini kaybetme sürecine girmiştir.⁷⁵¹ İşte böyle bir süreçte Türkçü aydınlar eğitim meselesiyle ilgili düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Medreseler başta olmak üzere dini kurumların yapı ve işleyişindeki sıkıntılarla ulemânın tedrisat ve toplumsal yapıdaki rolü ve din eğitiminin muhtelif meseleleri, Türkçü aydınların ele aldıkları konular arasında yer almıştır.

Özetle Türkçülere göre, meselelerin tartışıldığı, problemlerin çözülmeye çalışıldığı bu atmosferde eğitim ve öğretim alanında da ıslahat elzemdir. Medreselerin ıslahı için önce fiziki durumları iyileştirilmeli,⁷⁵² sonra teşkilat yapısı değiştirilmeli yani orta ve yüksek diye derecelendirilmeli/tasniflenmeli,⁷⁵³ tek çatı altında toplanmalı ve kalitesi artırılmalı, sosyal ve fen bilimleri de verilmeli, uzmanlaşma esasıyla her dersi mütehasıs müderrisler vermeli, eğitim ve öğretimin mutlaka bir hedef ve mefkûresi olmalı, teori ile pratik birlikte verilmeli, eğitim korku üzerine bina edilmeyip teşvik ve

⁷⁴⁸ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.61.

⁷⁴⁹ Halim Sabit, “Altaylara Doğru”, *Türk Yurdu*, S.136, 1917, s.116-117.

⁷⁵⁰ Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, s.168-169.

⁷⁵¹ Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yayınları, 1997), s.61.

⁷⁵² Halim Sabit, “İslah-ı Medâris Münasebetiyle”, *SM*, S.124, 1911, s.328.

⁷⁵³ Halim Sabit, “İslah-ı Medâris Münasebetiyle”, s.336.

teşebbüs üzerine kurulmalı, ezbercilikten ve şerhçilikten kurtarılmalı ve tüm yönleriyle millileştirilmelidir.⁷⁵⁴

3.5.2. Kızların Eğitimi

II. Meşrutiyet ile çeşitlenen ve yoğunlaşan kadın konusu etrafındaki mülahazaların arasında kızların eğitimi meselesi de yer almaktadır. Kadının dinî, fitrî ve cinsî yönden eğitim alıp alamayacağı, alabilecekse bu eğitimin nasıl olacağı gibi hususlar birçok tartışmanın odak noktasıdır.

Türkçü münevverler evvela ilim tahsil etmenin kadın-erkek ayırt etmeksizin tüm Müslümanlara farz olduğu ilkesinden hareketle kadınların eğitim-öğretim hakkının olması gerektiğini savunmaktadırlar.

Peygamber Efendimiz hazretleri ilm-i ebdanî (beden sağlığı ilmini) yani dünya ve maişet ilimlerini ve ilim kayda (nerede) olursa olsun, varıp tahsil etmek gerek olduğunu ve Hazret-i Ali efendimiz her türlü ilim ve sanatı talim etmek (öğrenmek) ehl-i İslâma (Müslümanlara) mahsus olduğunu beyan buyurdu.⁷⁵⁵ Tahsil-i ilim cümle Müslim ve Müslimeye farz kılınmıştır.⁷⁵⁶

Türkçüler nezdinde, kız ve erkek arasında fark gözetmeksizin, genel manada eğitimin nihâî gayesi, bedeni/fikri/hissi yönden gelişmek suretiyle, milli/dini/medeni bakımdan inkişaf etmektir.⁷⁵⁷ Türkçü münevverler, kadının tedris salâhiyetine sahip olduğunu, kız-erkek öğrencilere eşit fırsatlar sağlanması gerektiğini, eğitim sayesinde kızların daha iyi aileler kuracağını ve sosyal hayatta da iyi bir rol alabileceğini vurgulayarak İslam'ın da bunu teşvik ettiğini âyet ve hadislerle açıklamışlardır. Nitekim, millet aileden oluştuğu için milletin yükselmesi ailenin yükselmesiyle paraleldir. Ailenin temelinde de kadın olduğuna göre kızların/kadınların eğitilmesiyle toplumun/milletin geleceği değiştirecektir. O halde ıslahatlar kızların eğitimi üzerinden yapılmaya

⁷⁵⁴ Ziya Gökalp, “Medreseler”, *Makaleler I*, s.80-82; Ziya Gökalp, *Makaleler IV*, s.77-80; Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s.19; Yusuf Akçura, “Medreselerin Islahı”, s.5-9.

⁷⁵⁵ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: I Roman ve Hikâyeler*, s.254.

⁷⁵⁶ İsmail Gaspıralı, *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*, s.291.

⁷⁵⁷ Ziya Gökalp, “İslam Terbiyesi: İslam Terbiyesinin Mahiyeti”, *İM*, 1914, s.15.

başlanmalıdır. Görüldüğü üzere kız çocuklarının eğitilmesi meselesi Osmanlının mevcut kötü şartlarından kurtulmasının çarelerinden biri olarak görülmüştür.

Gökalp kızlarına gönderdiği bir mektupta bu konuya dikkat çekerek: “*Din ve ahlak dersleri de en vecdli derslerdir; fakat ma’atteessüf bizde bu dersler vecdli bir sûrette okutulamıyor. Çocuklara Allah sevgisi, mefkûre sevgisi iyi verilemiyor.*” diyerek, eğitimdeki metot eksikliğinin altını çizmektedir. Kızlarına yazdığı bir başka mektupta ise eğitim ve öğretimde okulun önemli bir yere sahip olduğunu ve din, ahlak ve mefkûre gibi değerleri okul gibi toplumsal bilincin yoğun olduğu mekân ve zamanlarda öğrenmenin daha tesirli ve kalıcı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁸ Malta’da sürgündeyken yazdığı bir diğer mektupta ise kızların okula gitmeleri gerektiğini, zor zamanlarda ülkenin okumuş kişilere ihtiyacı olduğunu yazmış, erkek evlat ile kız evlat arasında hiçbir fark görmediğini, öğrencinin en çok sevdiği ve ilgi duyduğu alana yönelmesi gerektiğini, başarıda istidatların keşfinin önemli olduğunu söylemiştir.⁷⁵⁹

Akçura’ya göre de evvela kızların eğitimi meselesi çözülmelidir. Bu noktada çok önemli bir sorun olarak gördüğü kız okullarına olan ihtiyacı vurgular. “Bu ihtiyaç birkaç mektep açmakla giderilemez. Ancak bu yolda atılan her bir adım, Türk ve İslam âlemine yapılan en büyük hizmetlerdendir.” Öyle ki Akçura’ya göre, o dönemde İstanbul’da Müslüman ailelerin kız çocuklarını okutmaları için Türk mektebi bulmak zordur. Buna karşın Fransız, Alman ve İngiliz mektepleri bu ihtiyacı gidermektedir. Ancak bunlar da Batı kültürü ile Katolik ve Protestanlığın propagandasını yapmaktadır. Akçura ayrıca kızların eğitim-öğretimi konusunda gayret göstermeyi, Allah yolunda cihat etmekle eşdeğer tutar. “Şu satırları karalayan aciz, “amentü”ye inanırcasına inanıyorum ki Kandilli İnâs Mekteb-i Sultânîsi faidesine iane bileti satın alanlar, cehle [cehalet] karşı açılmış cihadın, mücahitleri olacaklar ve binaenaleyh fisebîlillah, cihat sevabını kazanacaklardır.”⁷⁶⁰ diyerek konunun önemini vurgular.

Sonuç olarak Türkçülere göre, eğitimde metodun/programın iyi hazırlanması gerekir. Hazırlanacak olan programların, kızlara uygun ve milli bir ülkü ile yetişmelerini sağlayacak bir tarzda olması şarttır.

⁷⁵⁸ Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyâtı-II: Limni ve Malta Mektupları*, s.73-76.

⁷⁵⁹ Suat Anar, “Ziya Gökalp”, *DİA*, c.14, s.133.

⁷⁶⁰ Yusuf Akçura (A.Y.), “*Kız Sultânî Mektebi*”, s.268.

SONUÇ

Bu çalışmanın oturduğu birkaç mütedahil bağlam halkası vardır: Bunlardan ilki ve en geniş olan bağlam, İslam'ın bidâyetinden günümüze kadar *nass-hayat* ilişkisini kuran fikhî düşüncenin tarihsel akışıdır. Tarihsel fıkıh düşüncesi, bir taraftan büyük bir gelenek oluştururken diğer taraftan da yeni görüşleri, nazariyeleri, temayülleri nazar-ı itibara almış ve bunları özümseyerek ana bünyesine katmıştır. İkinci bağlam halkası, modernitedir. Batıda on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayan ve kısa sürede etkilerini Müslüman coğrafyalarda da hissettirmeye başlayan modernite, monarşi ve dinî merkeziyet fikrine dayalı geleneksel rejimlerin yıkılıp yerine ulus devletlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Bu süreçte dinde, dilde, kültürde âdem-i merkeziyetçi fikirler ön plana çıkmıştır. Endüstrileşme, yeni bir üretim ve tüketim anlayışı yaratmıştır. Hammadde arayışı, kolonizasyonu beraberinde getirmiştir. Hammadde girdisini, seri üretim sayesinde büyük bir ihracata dönüştüren toplumlar zenginleşmiştir. Servet dağılımındaki büyük değişime bağlı olarak yeni bir toplumsal yapı meydana gelmiştir. Bütün bu gelişmeler sonunda iş tanımı ve imkanları değişmiştir. Kırsal-kentli nüfus oranı tersine dönmeye başlamıştır. Sosyopolitik taleplerde önceki dönemlerle mukayese edilmeyecek derecede büyük bir çeşitlilik olmuştur. Bütün bu değişim-dönüşüm Avrupa'dan başlayarak bütün dünyada etkisini göstermiştir. Doğrusu, hâlâ dünyanın pek çok yerinde bu bağlam en güçlü şekilde yaşanmaktadır. Üçüncü bağlam halkasına gelince bu, ikinci bağlamın Osmanlı toplumundaki etkileri ile ilgilidir. Başka bir deyişle ikinci halkada modernleşme, üçüncü halkada ise Osmanlı modernleşmesi, bağlamı belirleyen ana unsur durumundadır.

Birinci, ikinci ve üçüncü bağlamlar göz önüne alındığında Osmanlı'nın son dönemine dair yapılan değerlendirme şudur: Devlet, geleneksel kurumları ve toplumsal unsurları ile ciddi bir kriz yaşamaktadır. Öyleyse evvela bu krizin sebepleri teşhis edilmeli akabinde, bir vâkıa olarak hissedilen gerilemeyi durduracak ve yaklaştırmakta olan çöküşten kurtaracak çözümler ivedilikle üretilmelidir.

Osmanlı son yüzyılında “*Bu kötüye gidişat nasıl durdurulur?*” sorusuna cevap arayan hareketlerden biri olan Türkçülük, ilgili soruya “*Türkleşmekle*” cevabını vermektedir. Bu kısa cevabın açılımında Türkçü aydınlar, devleti ve toplumu ilgilendiren

pek çok konu hakkında kalem oynatmışlardır. Onların geniş kapsamlı yaklaşımları içerisinde, fıkıh alanındaki -usûl ve fûrû- görüşleri hayli önemli bir yer tutmaktadır. Esasen Türkçüler tarafından ortaya atılan ve diğer toplumsal fikir akımlarıyla birlikte müşterek bir tartışma alanına dönüştürülen mevzuların pek çoğu hâlâ güncelliğini korumaktadır. Belirtmek gerekir ki; Türkçüler bu süreçte geleneksel İslam hukukunu toptan terk etme temâyülünde değildir. Bunun yerine onu tarihsel bir kaldıraç gibi kullanarak asrın ihtiyaçlarına muvafık bir fıkıh nazariyesi oluşturmak istemişlerdir. Onlar, bu âlemin dinamik karakteri üzerinde özellikle durmuşlardır. Onlara göre fıkıhın da bu duruma uygun şekilde gelişmesi icap etmektedir. Aksi taktirde fıkıh ile gerçeklik arasındaki bağ kopmaya mahkumdur.

Türkçülerin zaviyesinden fıkıh tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerle organik ve süreğen bir ilişki içerisinde olmalıdır. Bu husus hayli önemlidir. Zira Türkçü münevverler fikhî kültürden, toplumdan, örften ve sâir beşerî unsurlardan yalıtmayı fıkıhın aleyhine bir durum olarak görmektedirler. Onlara göre fikhî telakkiler, konuları *fitrî-tabî-beşerî* yönleri dikkate alarak değerlendirmeli, toplumun içinde bulunduğu tarihî şartları mutlak sûrette hesaba katmalıdır. Buradan hareketle Türkçülerin toplumsal realiteyi her halükârda dikkate alan yaklaşımları özellikle “din-şeriat”, “vahiy-inzâl”, “şeriat-fıkıh”, “şeriat-kanun” ayrımlarında oldukça somut hale gelmektedir.

Türkçülerin din, şeriat, fıkıh, hukuk, toplum gibi kavramlar ekseninde ortaya attığı görüşlerde dine, tarihî bir tekâmül olarak bakıldığı görülür. Bu açıdan din sadece arkaik ritüeller bütünü değildir. Aynı şekilde hikmetini kaybetmiş geleneksel uygulamalar da dinî ve fikhî mahiyetinden uzaklaşmıştır. Bu açıdan onlar dine bireysel ve toplumsal hayata sunduğu faydalar bakımından, sosyolojik bir reçete olarak yaklaşmışlardır. Fikirlerinin ağırlık merkezi olan vatan, millet ve milliyetçilik kavramları ile geleneksel dinî kavramları ve kurumları ortak bir bakış açısıyla ele almaya ve sentezlemeye çalışmışlardır. Bu açıdan Türkçülük hareketinin, dinî veya fikhî bir hareket olmaktan ziyade siyasî bir hareket olduğunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Onlar açısından din ve fıkıh, genel anlayışın bir vechesi durumundadır. Bu bağlamdan hareketle bu çalışmada, Türkçülük hareketinin görüşlerinin, ilgili zaman diliminin şartlarıyla ilişkilendirilerek ve bütünsel olarak şümullü bir bakışla ele alındığı unutulmamalıdır.

Türkçülük hareketinin mensupları, genel olarak Osmanlının kurtuluş yolunun Batılılaşmadan geçtiğini; Batılılaşmanın ise salt taklitten ziyade, yaşanan çağın gidişâtına ayak uydurmak anlamında bir gelişim tasavvuru olduğunu savunmuşlardır. Buradan yola çıkarak düşünce merkezine, *dinî-dünyevî* ayrımını yerleştirmişler ve bu fikri yerleşik fikhî kavramlar üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu, doğrudan doğruya sekülerizm talebi gibi nitelendirilmese dahi, sonraki dönemlerde daha da güçlenecek olan sekülerizmin çekirdeği kabîlinden değerlendirilebilecek bir yaklaşım tarzıdır. Türkçülerin fikhî, bu bağlamda *meşrulaştırma aracı* olarak gördükleri düşünülebilir.

Türkçüleri fıkıh konusu ile ilgilenmeye iten pek çok etkenden biri olan Osmanlı Kanunlaştırma hareketinin melez yapısı, üzerinde durulmaya değerdir. Tabiri caiz ise Kanunlaştırma faaliyeti alimlerden, münevverlerden ve bürokratlardan oluşan Osmanlı elitini çok yönlü bir tartışmaya ve müzakereye çekmiştir. "Bu Kanunlaştırmada, modern ile gelenekselin yeri, rolü ve nispeti ne olmalıdır?" sorusu etrafında geniş bir fikir yelpazesi meydana gelmiştir. Tanzimat sonrası Kanunlaştırma faaliyetinin temel özelliklerinden biri de fıkha duyulan güvenin sıkça vurgulanması, bununla birlikte sadece Hanefî mezhebinin kaynak alınmasıdır. Esasında mezkûr durum, bir taraftan yabancı yasalar iktibas etmeye açık olan ve yeni kanunlar yapma hedefiyle yola çıkan bir ıslah hareketi için hayli muhafazakâr bir tutumdur. Böylelikle Mecelle'nin kaynak sınırlılığı eleştiri konusu olmuştur.

Dönemin öne çıkan isimlerinden Ali Suâvi, Mecelle tartışmalarına küllî kaidelerin önemine yaptığı vurgu ile katkı vermiştir. Doğrusu Meşrutiyet öncesinde fıkha müteallik en kayda değer görüşlerin Ali Suâvi'den geldiği ifade edilebilir. 1869-1876 yılları arasında hazırlanarak yürürlüğe giren Mecelle, fikhin kaynaksal mahiyeti ve dikkate alınması gereken diğer unsurlar açısından yeni bir tartışma mecrası açmıştır. Bu meyanda örf, ictihâd ve küllî kaideler vasıtasıyla, fıkıh usûlü zemininde yenileşme tartışmaları, Meşrutiyet ile iyice barizleşmiştir.

Meşrutiyet Dönemi'nde (1908) fikhin yenilenmesi konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüştekilere göre fıkıh literatüründeki verilerin etkin bir şekilde kullanılması kâfidir. İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır, Şeyhülislam Mustafa Sabri bu görüştedir. İkinci görüşte olanlar ise geleneksel fıkıh müktesebatını dikkate

almakla birlikte fıkıh kavramlarını sosyolojik teorilere istinaden yeniden yorumlayan Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref, Şerafettin Yaltkaya gibi isimlerdir.

Türkçülüğün en önde gelen teorisini şüphesiz Ziya Gökalp'tir. Gençlik yıllarından itibaren fikir ve matbuat hayatına giren Gökalp, bu yıllarda Namık Kemal'in etkisinde kalmıştır. Daha sonraki dönemde materyalist felsefe, sosyoloji ve milliyetçilik fikriyle tanışan Gökalp, Durkheim'ın görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Gökalp'in Durkheim'den etkilenmesi, birtakım eleştirilere sebep olmuşsa da Gökalp, Durkheim'in kavram ve düşüncelerini kendi görüşlerini tahkim için kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle onun yaptığı şey kuru bir taklitten ötedir. Açıkçası, Gökalp, Durkheim'in görüşlerini kendi fikirlerini temellendirmek üzere orijinal bir şekilde yorumlamıştır. Gökalp'in 1914'te ortaya attığı *İctimâi usûl-i fıkıh* teorisi, Türkçülerin fıkıh görüşleri bakımından en önemli teoridir. Bu teori vesilesiyle Gökalp, fıkıhın çerçevesinde kalarak sosyolojiye yer açmaya çalışmıştır. 1917'den sonraki süreçte ise Türkçülük fikirlerinin daha da belirginleşmesiyle birlikte sosyolojiyi bağımsız bir referans kaynağı olarak kullanmıştır. Diğer pek çok mesele gibi fikhî meseleleri de sosyolojik bir bakış açısıyla ele almıştır. Fıkıha dair düşünceleri tartışırken, çözüm kaynağının neden "*ictimâiyyât*" olması gerektiğini de gerekçelendirmeye çalışmıştır. Gökalp bu bağlamda merkezî bir kavram olarak "*ictimâi vicdan*"a sık sık atıfta bulunmuştur. Belirtmek gerekir ki Gökalp, *İctimâi usûl-i fıkıh* teorisini ortaya koyarken geleneksel fikhî kaynaklara pek değinmemiştir.

Gökalp, aynı zamanda Türk milliyetçiliği fikrinin banisi olarak bilinmektedir. Bu bağlamda *hars* ve *örf* kavramlarına oldukça ehemmiyet veren Gökalp medeniyet anlayışını *hars*, hukuk anlayışını ise *örf* kavramı üzerine bina etmiştir. Ona göre yeni bir örf tanımı yapılmalı ve bu örf tanımı üzerine *İctimâi usûl-i fıkıh* bina edilmelidir. *İctimâi usûl-i fıkıh* teorisi, Meşrutiyet'ten itibaren gündemdeki yerini hep koruyan *din-hukuk* ilişkisi hakkındaki tartışmalarda önemli bir referans kavram olmuştur. Gökalp'in ortaya attığı "*İctimâi usûl-i fıkıh*" teorisi, aynı ya da farklı kavramlar altından diğer Türkçü münevverler tarafından da benimsenmiştir. Hatta bu teori, önemli ölçüde daha önce Ali Suâvi'nin gündeme getirmiş olduğu *örf-maslahat* merkezli usûl düşüncesine benzemektedir. Halim Sabit ise *İctimâi usûl-i fıkıh* teorisini, fıkıh terminolojisini gözeterek daha metodolojik tarzda ele almıştır. Diğer yandan Gökalp'ten önce metoda ilişkin yeni bir yaklaşımı dillendiren ilk kişi Ali Suâvi'dir. O, dünyevî ve dinî işlerin muhteva ve işleyiş bakımından beraber olamayacağını yani birlikte işleyemeyeceğini

savunmuştur. Ayrıca ibadet konuları ile hukukî konuların ayrı ayrı metodolojilerle ele alınması gerektiğini ilk defa gündeme getiren de Suâvi'dir. Bu görüşün *İctimâi usûl-i fıkıh* nazariyesinin hareket noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Türkçüler, yeni bir usûl teorisinin zorunlu olduğunu fakat bunun ortaya çıkışının geciktiğini söylemişlerdir. Bunun sebebi olarak, ictimâiyyatın ilim dalı olarak yeni yeni ortaya çıkmasını göstermişlerdir. Başka bir deyişle, örfe dayalı yeni bir usûl anlayışının temellendirilebilmesi sosyolojinin bir ilim olarak ortaya çıkmasına merhûn kalmıştır. *İctimâi usûl-i fıkıh* nazariyesinin temel hedefi, usûl-i fıkıh yoluyla modern bir hukuk felsefesi oluşturmaktır. Örneğin bu nazariye bağlamından vurgulanan *fikhî-hukukî, dinî-dünyevî ve diyanî-kazâî* gibi tasniflerde fıkıh usûlünün temel bahislerinden biri olan hüsün-kubuh meselesi referans alınmıştır. Yine Türkçülerin fıkıh usûlü, hukuk ve toplum ilişkisi ile ilgili görüşlerinin omurgasını oluşturan “ictimâi vicdan” kavramı, fıkıh usûlündeki örf kavramı referansı ile şer'î bir düzlemde yeniden konumlandırılmıştır. Aynı şekilde istihsan da İctimâi fıkıh usûlünün olmazsa olmaz kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır ki Türkçüler, İmâm Azam'a atıfla istihsanı örfün bir tecellisi olarak kabul etmiştir.

Türkçülerin usûl görüşlerinde, örf kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Onlar örfü tanımlarken, esas itibarıyla ictimâiyyatı/toplumsal bünyeyi de tanımlamışlardır. Toplumsal yapının sadece bireylerin toplamı değil, mezkûr yekûndan mütevellid ve kendine has bir realiteden ibaret olduğunu ifade etmişler; toplumlarda yaşayan hukukun, örfün sonucu olarak ortaya çıktığını savunmuşlardır.

Türkçülere göre İslam toplumlarının zaman içerisinde çeşitlenmesi ve büyümesiyle hem sosyal yapıda hem de örf ve âdetlerde köklü değişimler ve gelişmeler meydana gelmiştir. Dolayısıyla Kitap ve sünnette çözümü bulunmayan sorunlar ile karşılaşıldığında zorunlu olarak örften yararlanma yoluna gidilmiştir. Gökalp'e göre örf, ilahî ve umumîdir; ayrıca dinin temel kaynaklarından. Nitekim Gökalp, Ebu Yusuf'un örften mütevellit nassla ilgili görüşlerinden cesaret alarak/esinlenerek, İslam'ın sarıh akılla çelişmediği, akla veya örfe uymayan hükümlerin kabul edilmediği gibi öncüllerden hareket etmektedir. Hülasa; Gökalp örfü, nasstan sonra fıkıhın ikinci kaynağı seviyesine çıkararak sosyolojiye açtığı alanda toplumsal teamülleri önceleyecek bir formül oluşturmaya çalışmaktadır. Gökalp'in örf ve nass ilişkisi ile Türkçü münevverler nezdinde de örf, nass seviyesine çıkarılmıştır. Türkçülerin bu görüşlerine eleştiriler

gelmiştir. En şiddetli eleştiriyi yapan isim olan İzmirli'ye göre Gökalp nassı önemsizleştirmiş, buna mukabil 'nass örften mütevellittir' diyerek örfün sahasını sınırsızca genişletmiştir. Halbuki örfün şer'a ve nassa muhalif olmayan alanlardaki kullanım alanı oldukça geniştir. Örf ne kadar gelişirse gelişsin yine sınırı nass ile sınırlıdır.

Türkçülerin icmâya dair yaptıkları tanım ve tasnifler de alışıldık tanım ve tasniflerden farklıdır. Örneğin Gökalp ve Halim Sabit, icmâ konusunun parlamenter yasamayı temellendirmeye elverişli bir teorik zemin olduğunu düşünmüşlerdir. İzmirli ise icmâ konusunda klasik usûlü savunmuştur. Gökalp'in tesbitinin klasik usûle aykırı olduğunu nitekim hiçbir usûl eserinde bu tesbitin bulunmadığını söylemiştir. O ayrıca örfün icmânın senedi olamayacağını ifade etmiş ve 'senedsiz icmâ'yı yeni bir din iddia etmeye benzetmiştir. Türkçülerin ihtimamla üzerinde durduğu bir diğer konu ise ictihâddir. Türkçülere göre, ictihad örfe intibak sağlama ihtiyacından doğmuştur.

Türkçülerin Tûfi'ye sık sık atıfta bulundukları görülmektedir. Bununla ilgili Yaltkaya'nın şu cümleleri dikkate değerdir: “*Tûfî ve sâire gibi bazı fukahâ nusûsun bile örfe müstenid olduğu yerlerde örfün hâkimiyetini kabul etmektedirler. “Ekâbir-i fukahâ” pek güzel esaslar vazetmişler ise de şerîat-ı İslâmiyye maatteessüf bir takım “mütefakkiha” elinde “elfâz dairesine” alınmış olduğundan bu gibi mebahisin yazılmasına lüzum-i katî his olunmaktadır.*”⁷⁶¹ Hatta İctimâi usûl-i fıkıh nazariyesine tamamen muhalif olan İzmirli bile, Tûfi'nin görüşlerinin “pek çok mesâil-i müşkilenin hallini teshil edeceğini” ifade etmiştir.⁷⁶² Tûfi Bağdat'ta, Moğollar'ın hüküm sürdüğü sıkıntılı yıllarda yaşamıştır ki yaşadığı dönem ve koşullar görüşlerine de yansımıştır. Özellikle maslahat hususundaki uç görüşleriyle sert şekilde eleştirilen Tufi, “*lâ darara velâ dırâra*” hadisinin şerhinde maslahatı “ibadet veya âdet olsun şâriin amaçlarına götüren sebep” şeklinde tanımlayıp ittifak edilen delillerin nass, icmâ ve maslahat olduğunu iddia etmiş ve nass ile icmânın maslahatla çatışması durumunda maslahatın

⁷⁶¹ Şerafeddin Yaltkaya, “Cevâzın Ahkâm-ı Şeriyyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle”, *İM*, S.12, s.360.

⁷⁶² İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s.105.

önceleneceğini belirtmiştir.⁷⁶³ Ayrıca ibadetlerde değil, muamelat ve benzeri konularda maslahatın muteber olduğunu savunmuştur.⁷⁶⁴

Bağdat'ta, Moğollar'ın hüküm sürdüğü zor yıllarda yaşayan Tûfî'ye ilaveten benzer şartlara ve görüşlere sahip isimlere de değinmek gerekir. Bu bağlamda Gökâlp, Carullah'ın "*ahkâm-ı vifâkiyye, ahkâm-ı ibtidaiyye*"⁷⁶⁵ tasnifinin bir benzerini, Karâfî'ye dayanarak "*ahkâm-i diyaniyye-kazaiyye*" tasnifi ile yapar. Karâfî (ö.1285) deyince bir parantez açmak isabetli olacaktır. Bilindiği üzere hayatın doğal akışı dışında oluşan şartlar, yeni ihtiyaçları ve çözüm arayışlarını da beraberinde getirir. Böylesi zamanlarda öncü isimler yeni fikirler ve çözümler ortaya çıkar. Nitekim tezimizin odağı olan Meşrutiyet Dönemi'nde de böylesi olağanüstü zamanlar/şartlar söz konusudur. Elbette ki İslam hukuk tarihi bağlamından kopuk kalmamak için benzer şartları, zamanları, isimleri ve fikirleri göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda fıkıh usûlünün orta dönemi olarak kabul edilen 13-14. yüzyılda yaşanan Moğol istilas ve Endülüs'ün işgali oldukça önem arz eder. Moğol istilas ve Endülüs'ün işgali Müslüman coğrafyada acı tecrübelerle birlikte meydana gelen tahribât, olağanüstü koşulları da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla hayatın diğer alanlarına olduğu gibi fıkıh alanında da yeni ihtiyaçlar doğmuş ve farklı çözüm yolları aranmıştır. Karâfî de Moğol istilas döneminde yaşamış ve Haçlı saldırılarına tanık olmuştur.⁷⁶⁶ Karâfî örfü, fıkıh usûlünde itibara alınan deliller arasında zikretmiş⁷⁶⁷ ve örfün değişmesiyle örfe mebnî hükmün değişebileceğini savunmuştur.⁷⁶⁸ Ayrıca, fetva verirken yaşanan coğrafyanın ve toplumun dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶⁹

Gökâlp de yaşanan coğrafyanın ve toplumun dikkate alınması gerektiğini öne sürerek, toplumların gelişmesinden ötürü uzmanlık alanlarının ortaya çıktığını ve iş

⁷⁶³ Necmeddin Tûfî, *Ta'yîn fî Şerhi'l-erbaîn*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman, (Beyrut: yy., 1998), s.238-239-241.

⁷⁶⁴ Tûfî, *Şerh*, s.274-277.

⁷⁶⁵ Musa Carullah İslâm ahkâmını; a) Ahkâm-ı ibtidaiyye b) Ahkâm-ı vifakiyye olarak ikiye ayırır ve teabbüdî hususlar olan ahkâm-ı ibtidaiyyenin değişmez olduğunu; ahkâm-ı vifakiyye olarak isimlendirdiği muamelât hükümlerinin ise değişkenliğini ifade eder.

⁷⁶⁶ Işın Demirkent, "Haçlılar," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), c.14, s. 525-546.

⁷⁶⁷ Ahmed b. İdris Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 2004), s.350.

⁷⁶⁸ Ahmed b. İdris Karâfî, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetava ani'l-ahkâm ve tasarrufatü'l-kadi ve'l-imam*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ty.), s.218.

⁷⁶⁹ Ahmed b. İdris Karâfî, *Furûk*, III, 162; Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Sübjektif Nazariye Açısından Analizi*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016), s.93.

bölümünün şart olduğunu belirterek *taksîmu'l-a'mâl* nazariyesini oluşturmuştur. Gökalp buna dayanak olarak Ebû Hanife'nin, müftülük ile kadılık makamını birbirinden ayırması örneğini gösterir. Bu bağlamda Gökalp'e göre, diyanî-kazaî hükümler ayrımında, vicdan alanına mahsus diyanî hükümler ibadet ve itikadî hususları içermekte olup ifta makamı olan müftülere bırakılmalıdır; yasama alanına ait kazaî hükümler ise muamelattan ibaret olup kaza makamı olan hukukçulara bırakılmalıdır.

Gökalp, din-devlet ilişkisi hususunda Hanefî-Mâturîdî düşünce mirasından etkilenmiş; diyanî-kazaî ayrımı hakkındaki görüşünü, bazı yönleriyle Mâturîdî'nin diyanet-siyaset görüşüne benzetmiştir. Her iki görüş arasındaki benzer husus, diyanî alanın, *müdahale edilemeyen ve vicdana ait bir alan* olmasıdır. Diğer bir benzerlik ise Şeriat diye nitelendirilen alanda değişen ve değişmeyen yönlerin bulunmasıdır. Farklı olan husus ise, Gökalp'in hükümlerin tespitini *maşeri vicdana* uygun olarak hukukçulara; Mâturîdî'nin ictihâd yetkisine sahip fakihlere bırakmasıdır.

Türkçüler, her alana teşmil ettikleri “*milli*”leştirme arzularını ibadetler konusuna da yansıtmışlardır. Nitekim Türkçülere göre ibadetlerin esas amacı toplumu bireysellikten uzak tutmak ve fertlere birlik bilinci ve milli vicdan kazandırmaktır. Elbette burada Allah rızası ve mükellefiyet düşüncesi esastır. Bu bağlamda Türkçe ibadet meselesini özellikle zikretmek gerekir. Türkçüler, din dilinin Türkçe olması konusunda ısrarcıdır. Ezan, hutbe ve duanın Türkçe olarak okunmasını gerekli görmüşler ibadet ve tilâvet hariç olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'in de Türkçe meali ile okunmasını savunmuşlardır. Türkçe ezan fikrini ilk gündeme getiren, Gökalp'tir. Namazların Türkçe ile kılınması fikrini ise Ağaoğlu ortaya atmıştır. Fakat onun bu görüşü diğer isimlerden pek destek görmemiştir diyebiliriz. Türkçe ibadet ile ilgili bu görüşlerin halk tarafından teveccüh görmediğini de belirtmek gerekir.

Türkçüler zekât ve kurban ibadetlerinin sosyal yönüne vurgu yaparak bunları toplumda milli dayanışmaya vesile saymışlardır. Bu cümleden olmak üzere zekatların orduya verilmesi, tütüne harcanan paraların donanmaya verilmesi, maaş ödemelerinin 32-33 günlük periyotlarda gerçekleştirilmesi sûretiyle biriken parayla orduya zırhlı alınması, devlet nişanına sahip kişilerin nişanlarını cemiyete teberru etmesi, hac mevsiminde kutsal beldelerin uğrak yerlerine iâne sandıkları konulması, yıllık kurbanların veya hac kurbanlarının kesilmesi yerine bedellerinin donanmaya verilmesi gibi fikirler ortaya atılmıştır. Bu bağlamda en aktif isim Filibeli'dir. Maslahatı önceleyen

Türkçü münevverlerin bu konulardaki genel yaklaşımı, bedellerin milli hizmetlere yönelik olarak verilmesi yönündedir. Zaten bu minvalde Türkçülerin milli devlet/millet/ordu ekseninde aksi bir yorum beklenemezdi. Mansurizâde Said, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbe zekât verilmemesi yönündeki uygulamasını şer'an/diyâni değil mer'i olarak yani kanunen/kazâi bir uygulama olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeyi yaparken iki zıt hükmün söz konusu olabileceğini yani diyanî açıdan caiz olduğu halde kazâi açıdan yasaklanmış olabileceğini iddia etmiştir. Aslında burada meseleye yönetici erk marifetiyle hüküm verildiğine yani bir yönüyle kanunî kaidelerin icthâdî hükümlerden sayılmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ona göre müellefe-i kulûba zekât verilmesine dair cevaz, Şeriata; yasaklama, kanuna atıfla yapılmıştır, diyebiliriz.

Türkçü münevverlerin muhtemelen üzerinde en çok durduğu konular arasında kadın ve aile hukuku yer almaktadır. Kadın meselesi ziyadesiyle önemlidir. Çünkü aile ve devlet onunla başlar; ayakta durur ve yükselir. Onlar nezdinde Türk kadının "hukukî ve sosyo-kültürel statüsü"nın iyileştirilmesi temel ve acil bir ihtiyaçtır.

Türkçü münevverler aile hukuku çerçevesinde nikah, nikahta bülûğ yaşı, velâyet, kefaet, asabe, mut'a, talak, mihir, nafaka, miras ve çok eşlilik gibi konuları ele almışlardır. Özellikle de Mansurizâde'nin çabaları Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nde etkili olmuştur. Mansurizâde, câri hukuk çerçevesinde çok eşliliğin yasaklanmasından yanadır. Sonuçta kararnâme çok eşliliği kaldırmasa da "kadının evlenirken kocasının evlilik boyunca tek eşi olması şartını koşabileceği" (m.38) hükmüne varmış; tefriken boşanma konusunda da kadınlar lehinde açılımlar yapmıştır. Türkçüler, nikah akdiyle ilgili evvela kadının rızasını vurgulamış, velâyetin bir hak değil vazife olduğunu ve bu vazifenin hakkıyla yapacak olana tevdi edilmesi gerektiğini söyleyerek babadaki velâyetin alınabilirliğine de dikkat çekmiştir. Erken evlilikleri tasvip etmeyen Türkçüler, bu konuda nikah akdinde bülûğ yaşı ile ilgili fukahanın görüş bildirdiği yaşların en büyüğünün alınmasını savunmuşlardır.

Türkçüler talak meselesini de ehemmiyetle ele almışlardır. Gaspıralı'nın savaş gibi sebeplerle mefkûd sayılan kocaların karılarının yaşadığı mağduriyetleri gündeme getirmesi ve olumlu sonuçlanmasına sunduğu katkılar önem arz eder. Nitekim yukarıda belirttiğimiz üzere kadınlar lehine adım atılır. Diğer bir konu asabe meselesidir. Türkçüler gelinen çağda bu uygulamanın işlevselliğinin ve faydasının kalmadığını ifade

etmişlerdir. Burada “nimet külfete göredir” külli kaidesini işleterek asabenin verâsetinin de velâyetinin de mansus olmadığını belirtmişlerdir.

Türkçülerin genel kanaatleri devletin vereceği karar çerçevesinde mirasta eşit taksim yönündedir. Bu noktada aslında kadına bir erkeğe iki şeklindeki tanzim ile mirastaki paylaşımı doğru bulmayan Gökalp, İslamî ailede kadın-erkek arasında ahlakî eşitlik esas olduğuna göre ancak bu eşit olmayan taksimatın müsâmahaten caiz olabileceğini ifade etmiştir. Türkçüler mut’ayı ve çok eşliliği kesinlikle kabul etmemiştir.

Türkçülere göre tesettür başörtüsüdür; çarşaf/peçe değildir. Ayrıca İslam’ın öngördüğü tesettür “zühdî tesettür”dür. Yani diğer bir deyişle dinî/ahlakî gereklilik/emir değildir. Ancak örf ve adeten uygulanan bir gelenektir. Ayrıca tesettüre riâyetsizlik durumunda devlet kanalıyla bir yaptırımın yapılmasını doğru bulmazlar.

Belirtmek gerekir ki Türkçülük düşüncesi süreç içerisinde siyasî bir yapıya bürünmüştür. Türkçülerin siyasî alana dair görüşleri daha çok milliyetçilik ve Batılılaşma kavramları etrafında şekillenmiştir. Türkçü münevverlerin savunduğu milliyetçilik anlayışının özünde dil, din, kültür birliği anlamına gelen milli bir şuur tesisi bulunmaktadır. Bununla birlikte Türkçüler, milli şuura sahip milli bir devlet oluşturma aracı olarak Batılılaşmayı görmüşlerdir. Nitekim Türkçülerin “Batılılaşma tasavvuru”nun ve bu çerçevedeki çalışmalarının, eski-yeni bağlamından bakıldığında ve etkileri-sonuçları ile ele alındığında, değişim ve gelişim üzerinde belirleyiciliği olduğu rahatça söylenebilir. Yine “medeniyet” kavramı, Türkçü münevverler tarafından “Batılılaşma” kavramı çerçevesinde ve “gelişmişlik kıstasıyla” değerlendirilmiştir. Ayrıca bu medeniyet kavramsallaştırması Türkçülük fikrinin anlaşılmasında da etkili olan unsurlardandır. Türkçüler, medenîleşmeyi, orijinal/aslını korumuş formuyla, dine ve milliyete bağlı kalarak, teknik bakımdan Batılı bir seviyeye erişmek olarak tarif etmişlerdir. Hülâsa, Türk milliyetçiliği esasına dayalı pozitivist sosyoloji bağlamında çalışmalar yürüten Türkçüler, kültür ve medeniyet kavramlarını kullanarak, milletin tab’an beraberce/topluluk halinde, nizâmî şekilde ve asâyiş içre yaşamasını ve böylelikle milli, müterakki ve bâkî bir devlet kurmayı amaçladıkları anlaşılmaktadır.

Türkçülerin *din-devlet-hukuk* eksenindeki düşünceleri ile hedefledikleri şey neredeyse tüm birimleriyle iç içe geçmiş olan din, devlet ve hukuk kurumlarının sosyo-politik ve hukukî zeminde, birbirine müdahalesini önlemek ve birbirinden tefrikini sağlamaktır. Görüldüğü üzere Türkçüler, “din-devlet ayrımı” konusunu “din-hukuk

ayrımı” konusu ile birlikte ele almış ve bir ülkede iki devlet olamayacağı gibi aynı anda iki hukuk da olamayacağı yönünde görüşler serdetmişlerdir.

Türkçü münevverlere göre tefecilik, “paranın fazla bir parayla satılması” demek olduğundan haram kılınmıştır. Kanun ile tayin edilen faizler, şer’an yasak değildir. Kanunî faiz, paranın miktarına ve müddete göre belirlendiğinden “paranın kira bedeli”nden başka bir şey değildir. Nitekim fukahâ, icâre için yaptıkları tariften hareketle en önemli ihtiyaçlardan ve hayati zaruretlerden olan paranın kiraya verilmesi işlemini de câiz görmemişlerdir. Ez cümle, ülkede iktisadî istikrarsızlıkların tavan yaptığı, sosyo-ekonomik şartların felaket bozulduğu mezkûr dönemde, çeşitli çözüm yollarına gidilmesi olağan bir durumdur. Türkçüler nezdinde faiz meselesi, zorlaşan ticarî hayatın şer’î çerçevenin dışına çıkmadan kolaylaştırılmasından ibarettir. Nitekim Türkçü münevverlere göre faizli borç muameleleri İslam tarihi boyunca ekonomik hayatta sık sık başvurulmuş muamelelerdendir ve faiz ile ribâ hem kavram olarak hem de uygulama anlamında birbirlerinden farklıdır. Fahîş faiz olan ribâdır ve yasaklanmıştır. Türkçülerin tefecilik dışında kalan ve oranı kanunen belirlenmiş faiz işlemlerini caiz gördüğü son söz olarak söylenebilir.

Türkçülerin hassasiyetle üzerinde durduğu diğer bir konu eğitimidir. Türkçü münevverler evvela ilim tahsil etmenin kadın-erkek ayırt etmeksizin tüm Müslümanlara farz olduğunu düşünmektedirler. Bundan hareketle kadınların eğitim-öğretim hakkının olması gerektiğini savunmaktadırlar. Eğitim sayesinde kızların daha iyi aileler kuracağını ve sosyal hayatta da daha iyi bir statüye sahip olabileceklerini vurgulamışlardır. Bir diğer önemli mesele, medreselerin ıslahı meselesidir. Türkçülere göre, meselelerin tartışıldığı, problemlerin çözülmeye çalışıldığı bu atmosferde eğitim ve öğretim alanında dolayısıyla medreselerde ıslahat elzemdir.

Çalışmamızın sonunda diyebiliriz ki;

Türkçüler çoğu görüşlerini *diyanet-kaza* ve *sosyal realite* ayrımıyla temellendirir. Diyanî olanı temsil eden ibadetlerin değişmeyen kısmı Allah hakkı olan kısım iken, hukukî kurallar anlamına gelen muamelat ise koşullar nisbetinde değişime açık olan alandır. Burada dikkat çekeceğimiz husus, Türkçülerin muamelat sahasını geniş tutarak birtakım sosyolojik argümanlarla öngördükleri hukukî düzenlemelere meşruiyet zemini oluşturmalarıdır. Diğer bir ifadeyle diyebiliriz ki Türkçülerin fıkıh alanına dair serdettiği düşünceler, küresel ve yerel ölçekte hasıl olan koşullar ile uyumlanma ve problemlere

acil çözümler üretme mecburiyetinden ortaya çıkmış olsa da sonuç itibariyle fıkıh tarihine yaptıkları atıfla din, devlet ve hukuk ayrımı meselesine meşruiyet zemini ve yorumu kazandırması yönüyle önem arz etmektedir.

Türkçü münevverler tarafından klasik usûl-i fıkıh yerine oluşturulmaya çalışılan yeni usûl düşüncesinin temeli ve bu bağlamda ortaya konan düşünceler, bir nev’i fıkıh-hukuk-sosyoloji arasında kurulan müteakabiliyet ilişkisi üzerinde özellikle de ictimâiyat ile kurulan irtibatla yoğunlaşmıştır. İctimâiyat fikrinin bu kadar öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru ve sosyoloji ilminin tesiriyle insanlığın ibtidâî bir halden gelişmiş/medenî bir hale evrildiğini ve bunun bir inhitattan tekâmüle geçiş süreci olduğunu savunmalarının etkisinden bahsedilebilir. Bu bağlamı biraz daha açarsak; Osmanlı münevverinin din, dünya, tarih ve husûsen fıkıh tasavvurundaki ciddi değişimler Tanzimat ile başlayıp II. Meşrutiyet’in ilanından sonraki dönemde giderek yükselen bir ivme göstermiştir. Bu minvalde, bir yönüyle insanın *tab’an medenî* oluşu fikri üzerinden İslâm-fıtrat ilişkisine yoğunlaşıldığı ve yine İslâm’ın fitrî, tabî ve ictimâî bir din olduğu öne sürülerek çeşitli açılımların yapıldığı da düşünülebilir.

Son tahlilde Türkçüler, “*hayatı ve zamanı yakalamak*” mottosuyla yeni bir fikhî düşünce üretmiştir. İmal ettikleri fikirler yöntem ve metodoloji yönünden çok ciddi eleştiriler almış olsa da sonuç odaklı, ampirik ve modern çizgidedir. Fıkha daha çok sosyolog bakış açısıyla yaklaşan Türkçülerin, mevcut konjonktürden bağımsız olarak ele alınmaması gerekliliğinden hareketle yapılabilecek en öz çıkarım örf, hüsün-kubuh ve ictihâd gibi usûl kavram ve metodlarının çözümün ve değişimin katalizörü olarak görülmüş ve dahi hayatın ve zamanın içinden neşet eden bir fıkıh idealiyle öncelenmiş olmasıdır.

Türkçüler, esas hedefleri olan millî bir “*vatan-millet-devlet-hukuk*” idealini gerçekleştirmek için bütün diğer sahalara olduğu gibi fikhın “klasik” addedilen usûl ve fûrû sahasına da pek alışıldık olmayan “aktüel” bir bakış ve “sosyolojik” bir yöntem ile yaklaşmışlardır. Onlar nihâyetinde, var olanı düzeltmekle ve değiştirmekle kifâyet etmemişler, yeni söylemlerle ve açmaya çalıştıkları perspektiflerle hem kendi çağdaşlarının hem de sonrakilerin dikkatini celbetmiş ve belki böylelikle üzerinde düşünmeye ve harekete geçmeye sevk etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Abadan, Yavuz. *Tanzimat Fermanı'nın Tahlili*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

..... “Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri.” *AÜHFD* (1956): s.12.

Agayef, Ahmed. “Terbiye-i Milliye.” *İctihâd*. 1911, s.782-786.

..... “Türk Alemi 4”, *Türk Yurdu*, S.5, 1912, s.80-82.

Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. İstanbul: Türk Ocakları, 1927.

..... *Hukuk Tarihi: Hukuk Fakültesi Müderrislerinden Ağaoğlu Ahmet Beyefendinin Takrirleridir*. İstanbul: Hukuk Talebesi Cemiyeti Neşriyatı, 1931.

..... “Milli Cereyan”, *Türk Yurdu*, c.8, S.80, 1915, s.92-93.

..... *İslamiyet'te Kadın*, çev. Hasan Ali Ediz. Ankara: Birey-Toplum Yayınevi, 1985.

..... *Üç Medeniyet*. haz. Tezer Taşkiran. İstanbul: Doğu Yayınevi, 1972.

..... “Le Clergé” (*Din Adamları*). La Nouvelle Revue, S.70, 1891.

..... “Türk Alemi 4”, *Türk Yurdu*, S.5, 1912, s.80-82

..... “Türkçe Haram Lisan mıdır?”, *Milliyet*, 11 Nisan 1926.

Ahmet, Cevdet. Donanmamız İçin Fedakarlığa Nemizden Başlamalı” *Teârûf-i Müslimîn*, 1911, s.355.

Ahmet Ziya Efendi. *Kavaid-i Külliyye Şerhi*. trc. A. Osman Koçkuzu, Konya: 1996.

Akalın, Gülseren. “Türk Düşünce ve Siyasî Hayatında Ahmet Ağaoğlu.” *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara, 1999.

Akça, Gürsoy ve Hülür, Himmet. “Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri.” *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (2006): S.19, s.295-321.

Akçura, Yusuf. *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*. Ankara: TTKY, 1988.

..... “Milliyet Fikri ve Millet Muharebeleri 2”, *Türk Yurdu*, S.34, 6 Mart 1913.

Akçuraoglu, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Kader Matbaası, 1911.

Akçuraoglu Yusuf. “Ağaoğlu Ahmet”. *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, (2002): c.14, s.859.

..... *Türk Yılı*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1928.

..... *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978.

..... “Türklük”, *Salname-i Servet-i Fünûn*, 1328/1912, s.190-191.

..... *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

..... Türklerin Büyük Muallimi ve Müverrihi İsmail Bey Gasprinski”, *Türk Yurdu*, c.2, S.22, 1912.

..... “Rusya’da Sakin Türklerin Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasîyelerine Dair”, *SM*, S.39, 1909.

..... “Milliyet Fikri ve Millet Muharebeleri”, *Türk Yurdu*, c.3, S.33-34, 1913.

..... *Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

..... “Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold’a Göre Cengiz Han”, *Türk Yurdu*, Y.I, C.I, S.I, 30 Kasım 1911, s.18-19

..... “Pek Eski Türk Medeniyeti”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.4, 11 Ocak 1912, s. 68-69.

..... “Cevaplarımız- Halide Edib Hanımefendi Hazretlerine ”, *Türk Yurdu*, 12 Temmuz 1328, c.1, s.303.

..... “Türkolog W. Radloff ve Wilhelm Thomsen Hazerâtının Jübileleri”, *Türk Yurdu*, Y.1, C.1, S.6, 8 Şubat 1912, s. 98-101.

Akkuş, Halil İbrahim. “Yusuf Akçura'nın Din ve Toplum Anlayışı.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2009.

Akman, Ahmet. “Osmanlı Devleti’nde Hukukî Yapı ve Adli Teşkilatta Tanzimat Sonrası Gelişmeler.” *Yeni Türkiye* (1996): S.10, s.1002-1018.

- Aksu, M. Hakkı. “Ziya Gökalp'in Eğitim ve Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1989.
- Akyıldız, Ali. Tanzimat, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, c.40, s.1-10.
- Akyul, Nurettin. “Ziya Gökalp'e Göre Din ve Değişim.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999'a)*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Alay Müftüsü Fahreddin, “Hak İttibâa Ehakdır-2”, *Hikmet*, 1326-1328.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- “İctihâd”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c.21. s.432-448.
- “İbn Kayyim el-Cevziyye,” *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1999, c.20. s.109-123.
- “Velâyet”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c.43.
- “Tesettür”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, c.40, s.538.
- “İne”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c.22, s.283.
- Arai, Masami. *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. çev. Tansel Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1975.
- *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- Armaoğlu, Fahir H. *Siyasî Tarih (1789-1960)*. Ankara: ÜSBFY, 1975.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Hukukun Umûmi Esasları Hukukum Pozitif Felsefesi*. Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Neşriyatı:1937, c.1.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Asım Efendi. *Kamus Tercümesi*. I-IV, İstanbul: 1305.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: Marmara Ü.İ.F.V.Y, 2017.
- *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFVY, 1992.

- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Atuk, Volkan, Osmanlı Devleti ve İran'da Ulemânın Meşrutiyet Algısı, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, (2020), c.75, sayı 2, s.437-461.
- Austin, John. *Hukukun Belirlenmiş Alanı*. çev. Ülker Yükselbaba, Saim Üye, Umut Koloş. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Avcı, Casim. "Hilafet", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, c.17, s.39-40.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi Yayınları, 2018.
- Aydın, Ahmet. "Şah Velîyyü'llah ed-Dihlevî ve Hukuk," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülü's ve Felsefenin İsrakili(leşmesi)ği*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Aydın, M. Akif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Ü.İ.F.V.Y., 1985.
- *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- "Batılılaşma" *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c.5, s.162-167.
- "Osmanlı Ceza Hukuku." *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, c.7, s.478-482.
- "İslamcılık", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s.67-70.
- "Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri." *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (2004): S.24, s.37-46.
- "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye" *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, c.28, s.231-235.
- "Ahvâl-i Şahsiyye", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, c.2.
- "Mecelle'nin Yürürlükten Kaldırılan Altıncı Kitabı: Kitabı'l-Vedîa." *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* (1993): sayı.13, s.207-226.
- "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim." *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* (2006): sayı.1, s.11-21.

- *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2015.
- “Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, c.18, s.314-318.
- Ayengin, Tevhit, “İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler.” *Usûl (İslâm Araştırmaları)* (2005): S.4, s.99-113.
- *İslam Hukuk ve Sosyal Realite*. ed. Mustafa Tekin, Fıkıh Sosyolojisi, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Ayhan, Halis-Uzun Mustafa, “Ezan”, “Ezan”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, c.22, s.38.
- Bakkal, Ali. İslam Hukukunda Hikmet İlet ve İctimâi Vakıa Münasebetlerinin Hukûî Neticeleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1986, s.378.
- “İslam Hukukunda Külli Kaideler”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Doçentlik Tezi), Erzurum, 1988, s.21.
- Baktır, Mustafa. “Kaide”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c.24.
- Balcı, Muharrem. “Birinci Tanzimat’tan İkinci Tanzimat’a”, *Birikimler I*, İstanbul: Danışman Yayınları, 2003.
- Balkanlı, Nimet. “Cumhuriyet Dönemi’nde Milliyetçi Düşüncede Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. “Fıkıh”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c.13, s.22-27.
- “İstihsan”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c.23, s.339-343.
- “Câiz”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, c.7, s.27-28.
- Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?, *Eskiyei* 29, Güz 2014, s.173-176.
- İslam ve Modernleşme- Modernleşme Sürecinde İslamî İlimler, *II. Kutlu Doğum İlmî Toplantıları*, İstanbul (1997), s. 181-182.
- *Gelenek ve Modernite Arasında İslam Okumaları*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İSAV, 2017, s.21-22.
- Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, Kayseri, (1987), s.75.

- Bayraktutan, Yusuf. *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları 1912-1931*. Ankara: KTBY, 1996.
- Baysun, M.-Z. Cavid. “Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, c.6, s.1550-1551.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılabı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.
- Bein, Âmin. *Osmanlı Ulemâsı ve Türkiye Cumhuriyeti -Değişimin Failleri ve Gelenegin Muhafızları* çev. Bülent Uçpınar. İstanbul: Kitap Yayınları, 2013.
- Belgesay, Mustafa Reşit. Mecelle’nin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukuk, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.12, S.2-3,1946, s.564.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları, 1997.
- Berki, A. Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir*. Ankara: Güney Matbaacılık, 1948.
- Beydilli, Kemal. “Süleyman Hüsnü Paşa”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, c.38, s. 89-92.
- Bigiyef, Musa Carullah. *el-Lüzûmiyyât*. Kazan: Şaraf Matbaası, 1907.
- Bilgin, Vecdi. *Fakih ve Toplum, Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fakih*. İstanbul: yy, 2003.
- Birand, Kamuran. *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat’ta Tesirleri*. Ankara: S. H. Matbaası, 1955.
- Birinci, Ali ve Çavdar, R. Tûba, “Halim Sabit Şibay.” *DİA*, c.15, s.336-337.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Ziya Gökalp’in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi”, Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri, Dicle Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1989.
- Bozkurt, Gülnihal. *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*. Ankara: TTK Yayınları, 1996.
- *Batı Hukuku’nun Türkiye’de Benimsenmesi -Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci 1839-1939*, Ankara: TTK Yayınları, 2010.
- Brockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: TTK Yayınları, 2002.

- Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1326.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmi Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- C. Tilly. *Avrupa'da Devrimler*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Caba, Betül. "Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Bursa, 2013.
- Can Bey. "Büyük Milli Emeller 2", *Türk Yurdu*, S.2, 1911, s.8-29.
- Can, Cahit. *Oluşum Süreci İçerisindeki Hukuk Soyolojisi*. Ankara: yy, 1989.
- Canib, Ali. "Milli Edebiyat Meselesi 3: Edebiyat ve Milliyet", *Türk Yurdu*, c.5, S.57, 1914, s.149.
- Celal Nuri. *Havaic-i Kanuniyemiz*, İstanbul: Matbaa-i İctihâd: 1331.
- *Kadınlarımız*. İstanbul: Matbaa-i İctihâd, 1331.
- Cemil, Mehmed. *Mahşerde Bir Hutbe*. Ankara: Ankara Matbaası, 1328.
- Cesur, Kerime. İzmirli İsmail Hakkı (Fıkıhî Görüşleri), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2001.
- Cevdet, Abdullah. "Donanmamız İçin Fedakarlığa Nemizden Başlamalı" *Teârûf-i Müslimîn*, 1911, s.355.
- Cin, Halil. "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri", *150 yılında Tanzimat*, Ankara, 1992.
- Cin, Halil-Akyılmaz, Gül. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: 2011.
- Çalış, Halit. "Zaruret", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c.44, s.141-144.
- Çalkan, Murat. "Halim Sabit Şibay'ın İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri." *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum, 2013.
- Çavdar, Tuba. "İslâm Mecmuası", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c.22.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, c.19, s.59.
- Çelik, Celalettin. "Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Teorisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006: S.21, s.45-47.

- Çetin, Atilla. “Tunuslu Hayrettin Paşa”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, c.17, s.57-60.
- Çetin, Ayhan. “Ahmet Ağaoğlu'nun Din ve Toplum Anlayışı.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2011.
- Çetinsaya, G. II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi, *Osmanlı Araştırmaları*, (2016), c.47, s.69.
- Davidson, Andrew. *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Demir, A. İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s.158-159.
- Demir, Mehmet Akif. Amaçları ve Faaliyetleri Doğrultusunda Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiye”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Marmara Üniversitesi SBE), 1994.
- Demirci, Metin. *İdil-Ural’ın Sesi Rızâeddin b. Fahreddin*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Demirkent, Işın. “Haçlılar,” *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1996, c.14, s.525-546.
- Devlet, Nadir. “Yusuf Akçura’nın Hayatı (1876-1935)”, Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu (11-12 Mart 1985), TKAE, Ankara, 1987, s.17-33.
- *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998.
- *Unutturulan Türkçü, İslamcı, Modernist İsmail Gaspıralı*. İstanbul: Başlık Yayınları, 2011.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ.” *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c.21, s.417-431.
- Örf”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, c.34.
- “Maslahat”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, c.28, s.80.
- Duran, Murat, “Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp.” Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2011.
- Duru, Kazım Nami. *Ziya Gökalp*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949.

- Düzgün, Şaban Ali, Seyyid Ahmet Han'da Entelektüalite ve Siyasa, *Muhafazakâr Düşünce*, yıl.12, sayı.47, Ocak-Nisan 2016.
- Ebul'lula Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Cevdet Paşa*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Saîd el-Hâdimî, *el-Berika*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1326, c.3, s.154-155.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. çev. Abdülkâdir Şener. Ankara: yy, 1990.
- *Usûlu'l-Fıkıh*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 1986.
- *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Yeni Şafak Dağıtım, t.y.
- Efe, Âdem. "Sebîlürreşâd", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2021, c.36, s.251-252.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.
- *Osmanlı Mahkemeleri Tanzimat ve Sonrası*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2017.
- el-Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. H. Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: 1971.
- el-Bâcî. Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmî'l-usûl*. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: 1986.
- el-Fakir Ali Rıza en-Nişaşıbi el-Makdisi, "Hutbelerimiz", *Hikmet*, 27 Ekim 1910, s.2-3.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ fî 'ilmi'l-uşûl*, Bulak: 1324.
- *el- Mustasfa min İlmi'l-Usul, I-II* (Fevâtihi'r-Rahamut ile birlikte), Kum: İntişârâtü Dari'z- Zehâir, 1368.
- Ellek, Hasan. "Osmanlı'da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.3, S.6, (2014): s.131.
- en-Nedevi, Ali Ahmed. *el-Kavaidü'l-Fıkhiyye*. Dımaşk: h. 1425-m. 2004.
- Emirbayer, Mustafa, *Emile Durkheim –Sociologist of Modernity*, Balckwell Publishing, 2003.
- Erbay, Celal, "Nafaka", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c.32, s.282-285.

- Ercilasun, Bilge. “XX. Yüzyılın Eşiğinde Dört Türk Aydını: Gaspıralı İsmail, Hüseyinzade Ali Bey, Akçuraoglu Yusuf, Ağaoğlu Ahmet.
- Erdem, Sami. “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar.” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2003.
-“Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Bir Referans Çerçevesi.” *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* (2005): c.3, S.5, s.102.
- “Türkçede Mecelle Literatürü.” *TALİD* (2005): c.3, S.5, s.673-722.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- “Şah Veliyyullah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, c.38.
- *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2009.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- er-Râzî Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vüzâretü'l-Evkâf ve's Şüûni'l-İslâmiyye İdâretü'l-‘Âmme li'l-İftâ ve'l-Buhûsi's-Şer‘iyye, 1994, 4/234.
- Ersan, Aytekin. *Türkiye’de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Erşahin, Seyfettin “Meşihat-ı İslâmiyeden “Diyânet Riyaseti”ne (Ziya Gökalp’ın Şeyhülislâmlık Tasarısı)”, *AÜİF Dergisi*, c.XXXVIII, s.340-349.
- “Rusya Türklerinin Mecelle Hazırlama Girişimleri”, Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyumu, Ankara, 1997, s.365.
- Ertan, Temuçin Faik, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Hukuk Reformuna Genel Bir Bakış”, Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı’ya Armağan, *Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, (Ankara: 1995), s.213-233.
- eş-Şafii, *er-Risâle*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1399/1979.
- eş-Şertuni, Reşid b. Abdullah b. Mihail el-Huri el-Lübnani. *Akrabü'l-mevarid fi füsahi'l-arabiyye ve's-şevârid*, 2. Baskı, Beyrut/Lübnan: 1992, c.1, s.769-770.

- eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali, “*Fıkıh Usulünün Tanımı, Konusu Ve Faydası*”, çev. Ferhat Koca, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 2 (2003), s.261.
- et-Teftâzânî, Sa‘deddin Mes‘ûd b. Ömer. *et-Telvîh fî hakâ’iki’t-Tenkih*, Kahire: 1957, c.II, s.117.
- et-Tûfî, Necmuddîn Ebu’r-Rebî’ Süleyman b. Abdilkâvi b. Abdilkerim b. Said. *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*. I-III, Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin b. Et-Türkî, Muesseretu’r-Risale, Beyrut: 1419/1998, I, s.133.
- Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri. *Tanzimat’ta İctimai Hayat*. İstanbul: I. Maarif Matbaası, 1940.
- *İctimaiyat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1947.
- *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955.
- Fîrûzâbâdî Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu’lmuhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Attila Kitabevi, 1996.
- Gaspıralı, İsmail. *Seçilmiş Eserleri: 2 Fikri Eserleri*. haz. Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- *Seçilmiş Eserleri: I Roman ve Hikâyeler*. haz. Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- *Seçilmiş Eserleri: 3 Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları*. haz. Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- (Molla Abbâs Fransevî), *Dârürrâhat Müslümânları*. Bahçesaray:1906.
- Zulüm Kaydan Geliyor? 1, 15 Sentyabr S.36, 1903- 7 Recep 1321.
- Zulüm Kaydan Geliyor? 2, 22 Sentyabr S.37, 1903-14 Recep 1321.
- Zulüm Kaydan Geliyor? 3, 29 Sentyabr S.38, 1903-21 Recep 1321.
- Zulüm Kaydan Geliyor? 4, 6 Oktyabr S.39, 1903-28 Recep 1321.
- Gasprinski, İsmail Bey. “Türk Yurducularına”, *Türk Yurdu*, c.1, S.7, 1912.
- *Kadınlar*, (Bahçesaray: Tercüman Gazetesinin Taş ve Hurufat Basımhanesi, 1903), s.18.

- Gayretli, Mehmet. “Tanzimat Sonrasından Cumhuriyete Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları.” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008.
- Gencer, Bedri. *İslâm’da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Georgeon, François. “Azerbaycanlı Bir Aydının İlk Adımları: Ahmed Ağaoğlu Fransa’da (1888-1894)”, *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*. çev. Ali Berktaş, İstanbul: YKY, 2006.
- Gibb, Hamilton Alexander. *Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago, 1947.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Gök, Nurşen, “Donanma Cemiyeti’nin Anadolu’da Örgütlenmesine İlişkin Gözlemler”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S.43, (2008), s.79.
- Gökalp, Ziya. “İslamiyet ve Asri Medeniyet I.” *İM*. 1916, S.51, s.1016-1022.
- *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918.
- “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak 1”, *Türk Yurdu*, S.35, 20 Mart 1913, s.184-186.
- “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak 6”, *Türk Yurdu*, S.47, s.423-426.
- “Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul”, *Makaleler* 3, Haz: M. Orhan Durusoy, Ankara: 1977, s.3-17.
- *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.
- *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968.
- *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.
- “İctimâî Usûl-i Fıkıh.” *İM*, c.1, S.3, s.84-87.
- “Örf Nedir?” *İM*, c.I, S.10, s.290-295.

- “Kıymet hükümleri.” *İM*, c.2, S.17, s.469- 471.
-“Diyanet ve Kaza.” *İM*, c.3, S.35, s.756-760.
- “Fıkıh ve İctimâiyat,” *İM*, c.3, S.35, s.40-44.
- *Makaleler IX*, haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- *Makaleler V*, haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- *Makaleler VIII*, haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- “Cahiliyet Ailesi ve İslam Ailesi”, *Makaleler IV*, s.73-74.
- “Türk’e Göre: Din”, *İM*, c.2, S.22, 1915, s.552.
-“Millet Nedir?”, *Makaleler 7*, haz. M. Abdülhaluk Çay, Ankara: KTB Yayınları, 1982.
- “Medreseler”, *Diyarbakır Peyman Gazetesi*, S.6, 1909.
- “Kadınla Erkeğin Müsaviliği”, *Makaleler 9*, haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara: KTB Yayınları, 1980.
- “İslam Terbiyesi: İslam Terbiyesinin Mahiyeti”, *İM*, S.1, 1914.
-“İctimaiyat: Maarif ve Hars”, *Yeni Mecmua*, S.52, 1918.
-“Hüsün ve Kubuh”, *İM*, S.8, 1914, s.229.
-“Hilafetin Hakiki Mahiyeti”, *Küçük Mecmua*, S.24, 1922.
- “Aile Ahlâkı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, S.13, 1917.
-“Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, S.14, 1917.
- Aile Ahlakı 3 Konak”, *Yeni Mecmua*, S.16, 1917.
- “Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya”, *Yeni Mecmua*, S.17, 1917.
- “Aile Ahlâkı 4 Gevşek Yuva”, *Yeni Mecmua*, S.18, 1917.
- “Cinsi Ahlak” *Yeni Mecmua*, S.9, 1917.

- Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir? *İktisadiyat Mecmuası*, S.35, 1916..
- “Din ve Şeriat”, *İM*, S.44, 1916.
- “Dinin İctimai Hizmetleri-2”, *İM*, S.36, 1915.
- “Dinin İctimai Hizmetleri 3”, *İM*, S.37, 1915.
- “Fıkıh ve İctimaiyyat”, *İM*, I/2, 1914.
- *Türkçülüğün Esasları*. haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: MEB Basımevi, 1970.
- “İcmâ’-ı Siyasi İ’tizal-i Siyasi”, *Volkan Gazetesi*, S.19, İstanbul, 12 Ocak 1909.
- Görgün, Tahsin. “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13-14 içinde Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul: Eylül 2003, s. 29-46.
- Medeniyet”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, c.28.
- Görmez, Mehmet. Yarım Fakih Din Yıkar”, (Ali Suâvi’den), *İslâmiyât*, sayı:1, Ankara, 1998.
- Gözler, Kemal. *Genel Hukuk Bilgisi*. Bursa: Ekin Yayınları, 2008.
- *Hukukun Genel Teorisi*. Ankara: Us-A Yayınları, 1988.
- *Hukukun Genel Teorisine Giriş Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*. Ankara: US-A Yayıncılık, 1998.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2003.
- Gülle Dağlıoğlu, Sare, Ali Suâvi ve Fikhî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022), s.128-129.
- Gülsoy, Ufuk. “İslahat Fermanı”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, c.19, s.185-190.
- Gümüş, Musa, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”, *Tarih Okulu Dergisi*, S.14, (2013), s.163-200.
- Günaltay, M. Şemseddin. Zulmetten Nura”, *SR*, S.244, 1329/1331.

- Günay, Ünver, “Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi.” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2006/2): s.21.
- “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (1989): S.3, s.223-237.
- *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- *Dünden-Bugünden Tarih, Kültür-Milliyetçilik*. Ankara: Mayaş Yayıncılık, 1982.
- *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. haz. R. Güler-E. Kılınç, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Güralp, Ayşe Gülin. “Anglo-Amerikan ve Kıta Avrupası Medenî Yargılama Sistemlerindeki Yeni Gelişmeler ve Türk Hukuku ile Karşılaştırılması” Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Gürbüz, Ahmet. *Hukuk ve Meşruluk*. İstanbul: Beta Yayınları, 1998.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: AHF Yayınları, 1992.
- Gürkan, Ülker. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: AHF Yayınları, 1989.
- Gürler, Kadir. *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Gürsoy, Şahin—Çapcıoğlu, İhsan. Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme, *AÜİFD*, (2006), sayı II.
- Hadduri, Macid. *İslam Hukuku'nda Savaş ve Barış*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.
- Hafızoğulları, Zeki. *Ceza Normu Normatif Bir Yapı Olarak Ceza Düzeni*. Ankara: US-A Yayıncılık, 1996.
- Hallaf, Abdülvehhab. *İlmü Usulî'l Fıkıh*. Kahire: Daru'l Fikri'l Arabi, 1996.
- Hallaq, Wael B. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

- “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn,”
çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl-i İslâm Araştırmaları*, 3 (2005), 186-188.
- Halıcı, Hanifi. *Parlamente Şairler*. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu, 1990.
- Hamidullah, M., G.H., Bousquet ve C.A., Nallino. *İslam Fıkhi ve Roma Hukuku*.
çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1964.
- Hanioğlu, Şükrü. *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- “Batılılaşma”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c.5, s.148-152.
- “Meşrutiyet”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, c.29, s.388.
- “Türkçülük”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, c.41, s.551-554.
- *Brief History of Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *İslam’ın Aktüel Değeri Üzerine* (1-2). Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Haydar, Ali. *Durerül Hükkam Şerhu Mecelletil Ahkâm*. Beyrut: Daru’l Kütübi’l İlmiyye.
- Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i “Akvemü’l-mesâlik fî marifeti ahvali’l-memalik” Tercümesi*, çev. Abdurrahman Efendi, İstanbul: el-Cevâib Matbaası, 1296.
- Heyd, Uriel. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. çev. Kadir Günay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat.” çev. Selahattin Eroğlu. *AÜİFD*, c. 26, s. 633-652.
- *Foundations of Turkish Nationalism*. London: Luzac&Company Ltd. and The Harvill Press, 1950.
- *Ziya Gökalp’in Hayatı ve Eserleri*. çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.
- Hira, Ayhan. “İbn Âbidîn’in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmi’lmüftî ve Neşru’l-Arf Fî Binâi Ba’di’l-Ahkâmi Ale’l-Urf Adlı Risaleleri

Bağlamında),” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 373.

Hobsbawm, Eric J. *Devrim Çağı: 1789-1848*. çev. J. Ergüder ve A. Şenel. Ankara: V Yayınları, 1989.

Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizmden Milli Sekülerizme*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Oğuz Özügöl. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.

İbn Âbidîn. *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'di'l-Ahkâm ala'l-Örf*. (Mecmu'atü resâ'ili İbn Âbidîn içinde) İstanbul: Alemlü'l-Kütüp, 1320, c.2. s.125.

İbn Emiri'l-Hacc, Muhammed b. Muhammed el- Halebi. *et Takrir ve 'Tahbir*, I-III (el-İsnevi'nin Nihâyetu's- Sûlü ile), Bulak: el-Matbaatu'l-Kubra'l-Emiriyye, 1316.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî'î el-'İfrîkî. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbrâhim Mustafa v. dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, Kahire: 1380-81/1960-61.

İlhan, Cengiz. *Günümüz Türkçesi'yle Mecelle*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2011.

İnalcık, Halil, “Halil İnalcık ile Türk Hukuk Tarihi Üzerine.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2005): c.III, S.5, s.477-488.

..... *Rönesans Avrupası -Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

..... *Devleti Aliyye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

.....“II. Meşrutiyet.” *Doğu-Batı*, (2008): II. Meşrutiyet Özel Sayısı, S.45, s.11-19.

.....“Kanun.” *DİA*. c.24, s.323-324.

..... *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.

..... “Kanunname.” *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, c.24, s.333-337.

..... “Adaletnameler”, *Türk Tarih İncelemeleri Dergisi*, II/3-4 (Ankara, 1965), s.49-145.

İnalcık, Halil ve Mehmet Mehmet Seyitdanoğlu, *Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

İskilipli, Mehmet Atıf. “Nazar-ı Şeriatte Kuvve-i Berriye ve Bahriyenin Ehemmiyet ve Vücûbu”, *SM*, 1910, s.39.

İzmirli, İsmail Hakkı. “*Müslüman Türk Hukuku ve Dini*”, Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri, Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası, t.y.

..... Kitâbü’l-İftâ ve’l-Kazâ. İstanbul; Evkaf Matbaası, 1336/1338.

..... “Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K. ’nin Mektubuna) Cevap”, *SR*, 1330, c.12, S.292.

..... “Örfün Nazar-ı Şer’deki Mevkii”, *SR*, c.13, S.293, s.129-132.

..... “Diyânet ve Kazâ”. *SR*, c.15, S.373, s.59-161.

..... “İftâ ve Kazâ”. *SR*, c.4, S.358, s.57-158.

..... “Amel-i Ehl-i Medine”, *SR*, c.12, S.294, s.134-138.

..... “İcmâ, Kıyas ve İstihsan’ın Esasları”, *SR*, c.12, S.295, s.150-154.

..... “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, *SR*, c.12, S.298, s.211- 216.

..... “Mevarid-i İcmâ’ın Kaffesini Bilmek Mümkün müdür?”, *SR*, c.11-12.

..... “Örf-Ma’ruf-İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münâsebetiyle”, *İM*, c.1, S.5-11, 1914.

..... “Iraklı A. K. ’nin Mektubuna Cevap”, *SR*, c.12, S.292, s.96-97.

..... “İctihâdın Bâis Tevellüdü”, *SR*, c.12, S.297, s.195.

..... “Sebil’ür Reşat’a 12 Sual ve Cevapları”, *SR*, c.12, S.292, s.95.

..... *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Hukûkukiyye, 1329.

..... “*Yeni İlm-i Kelâm*”, (I-II) I, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1338-1341.

İzzeddin b. Abdüsselam, Kavaidü’l-Ahkam fî Mesalihi’l-Enam, Beyrut h.1420-m. 1999.

..... *el-Fevâ’id fî’htişâri’l-makâsıd: el-Kavâ’idü’s-şuğrâ*. Dımaşk: İyâd Hâlid et-Tabbâ’ Neşriyat, 1416/1996.

Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. 11.Baskı, İstanbul: TEV Yayınları, 2002, c.III, s.348.

- Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l Enzâr*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2014.
- Kahraman, Abdullah. Mansurizâde Said'in "Şeriat ve Kanun" adlı makalesinin sunuş bölümü, *İslamiyat*, c.1, S.4, 1998, s.239-240.
- Kanlıdere, Ahmed. "Mercani", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, c.29, s.169-172.
- Musa Carullah", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, c.31, s.214-216.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Risale Yayınları, c.1, 1987.
- "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", *Din ile Modernleşme Arasında- Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: 2005.
- "Mehmet Şerafettin Yaltkaya", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, c.43.
- *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- *İslamcıların Siyasî Görüşleri. I*. İstanbul Dergâh Yayınları, 2014.
- *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak, *Divan*, 1998/1.
- Islah-ı İctimainin Anasırı Asliyesi Nedir?. *Beyanü'l- Hak*, c.7, S.173, s.3040.
- Karaca, Ş., Fatma Aliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları, *Karadeniz Araştırmaları*, (2011): S.31, s.94-96.
- Karakaş, Fatma Tülay, "Karine Kavramı, Kanuni Karineler ve Varsayımlar." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl 2013, c.62, S.3, s.729-760.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihâd*. Ankara: DİB. Yayınları, 1985.
- *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz yayıncılık, 2013.
- Karlığa, Bekir. *Islahatçı Bir İslam Düşünürü Tunuslu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2013.

- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'da Değişim Modernleşme ve Uluslaşma*. çev. Dilek Özdemir. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- *İslam'ın Siyasallaşması*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Kaşıkcı, Osman. *İslam ve Ahmet Osmanlı Hukukunda Mecelle*. İstanbul: OSAV Yayınları, 1997.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Kaya, Emir. *Hukuk Zihniyeti*. Ankara: Siyasal Yayınları, 2018.
- “Fıkıh Hukuk Buluşması” *Pozitif Hukuk ve İslam Hukuku Çalıştayı'na Sunulan Tebliğ*. Ankara: 9-10 Mart 2018, s.14-16.
- Kaya, Süleyman. “Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVIII, S.33 (Haziran 2016): s.1.
- “Akifzâde'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), 93-108, s.107-108.
- Kaya, Eyüp Said, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, *TALİD* XII/24 (2014): 14.
- Kaynar, Reşat. *Türkiye'de Hukuk Devleti Kurma Yolundaki Hareketler*. İstanbul: Tan Matbaası, 1960.
- *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Kemal, Namık. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri -Bütün Makaleleri-*. haz. Nergis Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- “Hukuk”; *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri* (haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 54-55.
- “Aile”, *İbret*, 1872, S.1, s.1
- Keskin, Y. Mustafa. “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı”. *FÜİF Dergisi* 8 (Haziran 2003).
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- “Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri” *AÜİFD*, c.14, (1966), s.231.
- “Musa Carullah”, *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 12, 1964, s.63-73.
- Kılavuz, Ahmed Saim, “Hüsün-Kubuh”, *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, c.II, İstanbul: İFAV, 1997, s.317.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. “İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kırımlı, Hakan, Gaspıralı İsmail Bey, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, c.13, s.392-395.
- *Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareketler (1905-1916)*, Ankara: TTKB, 1996.
- Kıvrak, Ensar. Tunuslu Hayrettin Paşa’nın Osmanlı Devleti’nde Reform Önerileri: Hukuk Devleti Bağlamına Bir İnceleme, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, (Aralık 2019): S.3, s.197-204.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Külli Kaideler*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Koyuncu, Nuran - Yılmaz, Yasin, “Osmanlı’nın Son Yüzyılında Hukuk Düşüncesinin Dönüşümü ve Dönemin Başlıca Tartışma Konuları,” *SÜHFD*, (2018): s.77-109.
- Köksal, Asım Cüneyt – Dönmez, İ. Kâfi, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu”, *MÜİFD*, S.4, (1986), s.23-51.
- “Usûl-i fıkıh”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, c.42, s.208.
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Köprülüzade Mehmed Fuad, “Mekteb-Medrese”. *Tasvir-i Efkâr*, 15 Mart 1913.
- Kösemihal, N. Şazi. *Durkheim Sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Kuran, Ercüment. “Karlofça’dan Tanzimat’a Osmanlı Tarihçiliği”, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Haz: Mümtazer Türköne, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Landau, Jacob. M. “Kültürel ve Siyasî Pan-Türkizm”, *Yeni Türkiye*, 6/33, Mayıs-Haziran, Ankara, 2000, s.246-248.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2020.

Lütfi, Ömer. *en-Namusü'l-Akvam li-Saâdeti'l-ümem*, İstanbul: Matbâ-i Âmire, 1924.

Manastırlı, İsmail Hakkı. *Risale-i Hamidiyye Tercümesi*, Beyyinat-i Ahmediyye, - Birinci Kitap (Külliyat-ı İsmail Hakkı) (İstanbul: 1911), s.180-181.

..... "Ahkam-ı İslâmiye ve İctihâd (1)", *SM*, c.2, S.28, s.17-18.

..... "Bâb-ı İctihâd Daima Küşâde Bulunmaktadır", *SM*, c.2, S.34, s.115-117.

..... "Bâb-ı İctihâd Mesdûd mudur?", *SM*, c.2, S.31, s.65.

Mansurizâde, Said. *Hakikat-ı İslam*. Aydın: Aydın Vilâyet Matbaası, 1329.

..... "Cevazın Ahkam-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair", *İM*, c.1, (1330-1332), S.10, s.295-303.

..... "İctihâd Hataları", *İM*, c.2, (1330-1332), S.28, s.649-650.

..... "İctihâd Hataları", *İM*, c.3, (1330-1332), S.28, s.647-650.

..... "Teaddüd-i Zevcat İslam'da Men Olunabilir", *İM*, c.1, S.8, s.233-238.

..... *Hakikat-i İslâm*, nşr: Encümen Velâyeti Azası Veliyyüddîn, İzmir: Aydın Velâyeti Matbaası, 1329.

..... "Şeriat ve Kanun", *Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*, İstanbul:1333-1917, c.2, S.8, s.601-606.

..... "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle-Yine Efkâr-ı Umûmiyeye", 1330, s.325-327.

..... *Usûl-i İctihâd*, İzmir: İzmir Vilâyet Matbaası, ts, s.4-13.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

..... *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

..... *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. çev. Mümtazer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

..... *Ziya Gökalp Dergisi*. S.1, Aralık 1974, s.148-149.

- *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Mehmed Atıf, İskilipli, “Nazar-ı Şeriatte Kuvve-i Berriye ve Bahriyenin Ehemmiyet ve Vücûbu”, *Sırât-ı Müstakîm*, 22 Eylül, 1910, s.39.
- Mehmed Cemil, *Mahşerde Bir Hutbe*, Ankara: Ankara Matbaası, 1328.
- Mehmed İzzet, “Tanzimat’a Dair”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, c.6, s.1538-1541.
- M. Friedman, Lawrance. “Law, Lawyers and Populer Culture”, *Yale Law Journal*, 1989, Vol.98: 1579-1606.
- Miller, Ruth A. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Günah ve Suç: Fıkıhtan Faşizme*. çev. Hamdi Çilingir. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Şevki Özbilen, Ankara: Seçkin Yayınları, 2014.
- Muhammed Azzam, Abdülaziz. *el-Kavaidü’l-Fıkhiyye*, Kahire: 2005.
- Muhammed Hamidullah, *İslam ve Hukuk İlmi*. çev. Kemal Kuşçu, İslam Hukuku Etüdleri (Makaleler Külliyyatı) içinde, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, s.21-22.
- Muhammed Reşid Rıza. *Tefsirü’l-Menar*. c.2, Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1999.
- Muhiddin, Ahmed. *Modern Türklükte Kültür Hareketi*. çev. Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2004, s.47-92.
- Muhyiddin Bin Hacı Emin, “Kırım’da Münteşir “Tercüman” Ceridesi Sahibi İsmail Gasprinski Bey’e”, *SM*, S.64, 1909, s.175.
- Murhhy, T. *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP, 1997.
- M.S., Mzali-Pignon J. *Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Hatıraları*. çev. Belma Aksun. İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.
- Mustafa b. Muhammed Güzelhisari, *Menafi’u’d-Dekaik Şerhu Mecâmi’i’l-Hakaik*, İstanbul: ty.
- Mustafa Sabri, *Meseleler*, sadeleştiren Osman Nuri Gürsoy. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.

- Mustafa Şeref, “İctimâi Usûl-i Fıkıh Nasıl Te'essüs Eder?”, *İM*, c.1, S.3-6.
- Müstantik Muavini Nazmi, “Meclis-i Mebusan-ı Osmani'ye Açık Mektup: Osmanlı Donanması”, *SM*, 1909, s.304.
- Nordau, Max. “Milliyet”, *Türk Yurdu*, çev. Takrim Boyacı, Y.5, c.8, S.87, 1915, s.171-174.
- Oğuz, Arzu. *Karşılaştırmalı Hukuk*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2003.
- Okay, M. Orhan. “Ziya Gökalp”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, c.14, s.124-128.
- Okumuş, Ejder, Cihan, Ahmet ve Avcı, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*. İstanbul: Ark Yayınları, 2006.
- *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: yy, 2005.
- Okur, Kâşif Hamdi, “İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslam ve Usul-i İctihâd.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2004): S.3, s.35-54.
- “İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç,” *İslami İlimler Dergisi* (2008): S.1, s.160.
- “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2014): S.23, s.9-31.
- “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizâde Said ve Seyyid Bey Örneği)” *Dini Araştırmalar*, S.5 (1999): II/255-284.
- *İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2007, s.124.
- “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dinî Araştırmalar* I/3 (1999): 173.

- Onar, Sıddık Sami, “Osmanlı İmparatorluğunda İslam Hukukunun Bir Kısımının Codification’u Mecelle.” *İÜHFM*. c.20, S.1-4, s.57-85.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1983.
- *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, *Prof. Ü.Y. Doğanay’a Armağan*, İstanbul: 1982, s.137-138.
- Otacı, Cengiz. *Hukukun Laikleşme Serüveni*. İstanbul: Birey Yayınları, 2004.
- Öktem, Niyazi. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*. İstanbul: Beta Yayınları, 1988.
- Öz, Mehmet. *Osmanlı’da “Çözülme” ve Gelenekçi Yorumları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa- Seyyid Abdullah, “Aḥmed Ḥân”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, s.73-75.
- Özcan, Azmi. “Milliyetçilik”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, c.30, s.84.
- “Osmanlıcılık”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, c.33, s.485.
- “İslamcılık”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c.23, s.63.
- Özel, Ahmet. “İbn Abidin” *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, c.19, s.192-293.
- Özel, İsmet, “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, c.1, s.61-67.
- Özenç, Berke. *Hukuk Devleti Kökenleri ve Küreselleşme Çağındaki İşlevi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014.
- Özervarlı, M. Sait, “Reşid Rıza”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, c.35, s.14-18.
- “Şah Veliyyullah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, c.38, s.262-267.
- Özsoy, İsmail. “Faiz”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, c.12, s.118.
- Öztürk, Osman. *Mecelle’nin Külli Kaideleri (İlk Yüz Madde)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1970.
- *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1973.

- Paçacı, İbrahim. “İstihsan”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, s.334-336.
- Parvus, “Türkiye’nin Mali Esaretten Kurtuluş Yolları”, *Bilgi Mecmuası*, İstanbul, (1329), c.1, S.5, s.530.
- “Türkiye’nin Mali Esareti: Devletlerin İktisadi Rekabetleri”, *Bilgi Mecmuası*, İstanbul, (1329), c.I, S.3, s.225-228.
- Reşid Rıza, “Fetâvâ’l-Menâr, (ed-Düstûr)”, *MM*, XII/8, s.610.
- Rızâeddin b. Fahreddin, *Mercânî*. Kazan: Maarif Matbaası, 1915.
- Rıza Tevfik, “Emin Bey ve Emin Bey Türkçesi”, *Türk Yurdu*, (1912), y.1, c.1, S.4.
- Sabit, Halim. “İctimâi Usûl-i Fıkıh.” *İM*, c.1-12.
- “Dinin Şekl-i Aslisine İrcâ-ı Lüzumu.” *SR*, c.11, S.278, 1914, s.273-275.
- “İctihâda Dâir.” *SM*, c.3, S.58-79, 1909.
- “İctihâda Dair” (Devr-i Tabîinde İctihâd), *SM*, 3/71, s.296.
- “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane.” *SM*, c.2, S.33-35, 1909.
- “İcmâ: İctihâd-Müctehid”, *İM*, c.2, S.19-21, 1915.
- “İctimâi Enmûzeclere Göre İctihâd Zümreleri: İcmâ-i Fukahâ”, *İM*, c.2, S.22, 1915.
- “Altaylara Doğru”, *Türk Yurdu*, Y.2, c.4, S.46, 1913.
- “Ehliyet-i Velâyet”, *Yeni Mecmua*, S.52, s.514.
- “Aile (İslâm Dini Tarihi)”, *İA*, c.I, s.178-179.
- “Hutbe: Birinci Hutbe-İkinci Hutbe”, *İM*, S.1, 27 Şubat 1329/1914, s.27- 29.
- “Hutbelere Dair Şetta”, *SM*, S.13, 6 Teşrin-i Sani 1324/1908, s.199-200.
- “Hutbelere Dair: Ba’del-Bi’set-i Hutbe”, *SM*, S.10, 14 Teşrin-i Evvel 1324/1908.
- “İcmâ: İctimâi Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, *İM*, 11/18 (1333/1330).
- “İslah-ı Medâris Münasebetiyle”, *SM*, S.124, 1326/1911.

- “İcmâ: İcmâ-i Fukahânın Tarifi ve İzahlar”, *İM*, 11/23.
- “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İM*, c. 1, S. 5, 1332, 1914.
- “İctihâd ve İcmâ”, *İM*, c.24, S. 24, 1331/1915.
- “İctihâda Dair” (Devr-i Ashabda İctihâd), *SM*, c.3, S. 59.
- “İctihâda Dair” (Dördüncü Hicrî Asırdan Sonra İctihâd), *SM*, c.3, S.77.
- “İnsaniyet, Fikr-i Dini, Medeniyet”, *SM*, 1324, c.1, S.2
- “Kur’ân-ı Kerîm ve Seleflerimiz”, *İM*, c.4.
- “Mecelle Cemiyeti Hakkında Bir Muhtıra-i Acizane”, *SM*, c.2, S.33, s.102-106.
- “Nikâh Ehliyeti”, *Yeni Mecmua*, 1917, S.44, s.357-358.
- “Osmanlılar ve Teşrî’ Salahiyeti”, *İM*, S.27, 1915, s.628-629.
- “Örf-Ma’ruf”, *İM*, c.1/10, S.10 (1330-1332).
- “Örf-Ma’ruf”, *İM*, c.1/12, S.12 (1330-1332).
- “Örf-Ma’ruf-İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, *İM*, c.1, S.11, 1914.
- “Teşrî’i Dinî Heyeti-İcmâ ve İftâ”, *İM*, S.28, 1915.
- “Teşrî’i Hukukî Heyeti; İctimâî Enmûzece Göre İctihâd ve İcmâ”, *İM*, S.31 1915.
- “Ulemâ ve Avâm”, *SM*, S.48, 1909, s.342-344.
- “İslam İctimâiyyâtı: Dinişinaslar ve Fakihler”, *İM*, Y.2, S.35, 1915, s.760-767.
- “İslah-ı Medâris Münasebetiyle”, *SM*, S.124, 1911, s.328.
- Sabri, Mustafa, “Kurban Paraları ve Donanma İânesi”, *Beyânülhak*, S.91,1326-1329.
- Sarınay, Yusuf. “İmparatorluktan Cumhuriyete Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, (2002), c.14, s.819.

..... *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004, s.73-74.

Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara: 1955.

Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: 1964.

Schopenhauer, Arthur. “Kadınlar”, trc. Şerefeddin Yaltkaya, *SM*, 7/173 (1330): 244.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), c.IV, s.196.

Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut: 1986, c.VI.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet, “Divan-ı Hümayun’dan Meclis-i Mebusan’a Osmanlı İmparatorluğunda Yasama”, *Tanzimat* (içinde), ed. Halil İncalcık & Mehmet Seyitdanlıoğlu, İş Bankası Kültür yay. İstanbul: 2015, s.371-386.

Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakıf*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, c.1, s.312.

Shaw, Stanford. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Azınlıklar Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.1003-1005.

Sırma, İ. Süreyya. *Tanzimat’ın Götürdükleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1988.

Siyavuşgil, Sabri Esat. *Tanzimat’ın Fransız Efkâr Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler: Tanzimat*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999.

Somel, S.A. Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, c.1, s.88-89.

Sorokin, Andre. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2008, s.21-28.

Suâvi, Ali. *İstanbul Muhbir Gazetesi*. İstanbul, (55 sayı), (1 Ocak 1867)- (27 Mayıs 1867).

..... *Le Mukhbir (The Mukhbir) Gazetesi*, Londra, (50 sayı), 31 Ağustos 1867-3 Kasım 1868.

..... *Le Mukhbir*, nr.1, 1 Cemaziyelevvel 1284 (31 Ağustos 1867), s.1.

- *The Mukhbir*, nr. 41, 11 Rabiulevvel 1285 (2 Temmuz 1868), s.1-2.
- “Arabî İbâre (Usûlü’l-Fıkh) Nâm Risalenin Tercümesi (Mukaddime), *The Mukhbir*”, nr.40, 4 Rabiulevvel 1285 (25 Haziran 1868), s.1.
- “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr.17, s.1028-1030.
- “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1047-1048.
- “Yarım Fakih Din Yıkar”, *Ulûm*, nr.17, 1286 (1870), s.1027-1028.
- “Duruvâ: İlm-i Usûl-i Hukuk”, *Ulûm*, nr.18, 1287 (1870), s.1065-1081.
- “Zamane Hutbesi”, *Ulûm*, nr. 18, 1287 (1870), s.1116-1118.
- Sungu, İlhan. *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar*. İstanbul: Tanzimat I. Maarif Matbaası, 1940.
- Suyûti, *el-Câmi-us sağîr*. (Beyrut: ty), c.1, S.13.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. trc. İ. Kâfi Dönmez, Ankara: 2000.
- Şehâbeddin el Karâfî. *el-Furûk*. Kahire: Âlemü’l-kütüb, 1347, c.I, s.176.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, “Bizim İstiftamız, Meşihatın Fetvası ve Ferman-ı Nebevî”, *Hikmet*, 8 Aralık 1910.
- *Târîh-i İslâm*. İstanbul:1327, II.
- “Donanmamız İçin Bir Fıkr-i Musib” *Hikmet*, 29 Eylül 1910.
- “Donanmamız İçin Senevi Bir Milyon Lira!” *Hikmet*, 27 Ekim 1910.
- Şemseddîn Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim. *İlâmü’l-muvakkîn an rabbi’l-âlemîn*, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1991.
- Şener, Abdulkadir. *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları*. Ankara: A.Ü. Yayınları, 1982.
- Şener, Mehmet. “Kur’ân-ı Kerim”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, c.26, s.409.
- Şentop, Mustafa, “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü.” *TALİD* (2005): c.3, S.5, s.642-672.
- *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 2014.

- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını.” *İslam Araştırmaları Dergisi* (2000): S.4, s.133.
- *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Şimşirgil, Ahmed-Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, s. 56.
- Taftâzânî, *Şerhu ’t-Telviḥ*, Kahire:1377/1957, II, 2.
- Tahiroğlu, Bülent, “Tanzimat’tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, 1985, c.3, s.588-601.
- Tanör, Bülent. *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19.Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Yayınları, 1988.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Ziya Gökalp Külliyyatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Tekin, Mustafa. “Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Aile Tartışmaları”, *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*, Editör: Asım Öz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Fıkıh Sosyolojisi, editör. Mustafa Tekin, *Fıkıh Müslüman Toplamların Sosyolojisi mi?*, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Temir, Ahmet. *Yusuf Akçura*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Temperley, H. "*British Policy Towards Parliamentary Rule and Constutionalism in Turkey 1830-1914*", Cambridge: Cambridge Historical Journal, 1932.
- Topçu, Nurettin. *İradenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*, haz. Ezel Elverdi – İsmail Kara İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi*. Ankara, 1963.
- *Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. I-II, Ankara, 1984.
- Toprak, Zafer. II. Meşrutiyet Döneminde İktisadi Düşünce", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c.3, İstanbul: 1985.

- Tûfi, Necmüddin. *Nass ve Maslahat*. çev. Kâşif Hamdi Okur. Konya: 2002.
- *Ta'yîn fî Şerhi'l-erbaîn*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman, Beyrut: 1998.
- Tuğ, Salih. *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1969.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasî Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1976.
- *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
- Tuncer, Hüseyin, “*Türk Yurdu.*” *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, c.41, s.550-551.
- Tümer, Günay. “Din”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, c.9, s.345-349.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Türkdoğan, Orhan. *Milli Kültür Modernleşmesi ve İslam*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Türköne, Mümtazer. *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- “Osmanlılarda Islahat ve Teceddüt”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993, c.6, s.13-15.
- “Osmanlılarda Islahat ve Teceddüd-Modernleşme ve Din”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul: İz Yayınları, 1996, c.VI, s.67-71.
- Uçar, Ramazan, Pınar. “Türk Kimliğinin İki Öncü İsmi: İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp”, İsmail Bey Gaspıralı ve Ziya Gökalp Sempozyumları-Bildiriler, Türksoy Yayınları, haz. H. Dünder Akarca, Ankara: 2003, s.6-7.
- Uçar, Ramazan-Akkuş, H. İbrahim, “Yusuf Akçura'nın Gözünden Türk Milleti ve İslam Ümmetinin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (Temmuz-Aralık 2018), c.12, S.24, s.14.
- Uçman, Abdullah, “Ali Suâvi”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, c.2, s.446-447.
- Uzun, Turgay, “Osmanlı Devleti'nde Milliyetçilik Hareketleri”, *Yeni Türkiye*, 6/31, Ocak-Şubat, Ankara: 2000, s. 237.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlıda İlimiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Üçok, Coşkun ve Mumcu, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: AÜHF Yayınları, 1982.
- Ülgener, Sabri Fehmi. *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları, 1981.
- *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Ünal, Mehmet, "Medeni Kanun'un Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler." *AÜHFD* (1977): S.1-4, c.34, s.195-231.
- Ünsal, Artun, "Toplumsal Değişme ve Hukuk" *Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, (1972): S.1, c.4, s.114.
- *Hukuk ve Toplumsal Yaşam Hukuksal İlişkilerin Kaynakları Üzerine Bir Deneme, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 29/02 (1974): s.144-145.
- Ünüvar, Kerem, İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, (2004), c.1, s.131.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat" *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yayınları, 1999, s.139-209.
- Waks, Raymond. *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. çev. Engin Arıkan. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Yaman, Ahmet. *Fıkıhın Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemleri*. ed. Mustafa Tekin, Fıkıh Sosyolojisi, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2016.
- Yatkaya, Şerafettin. "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriiyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle", *İM*, S.12, 1330-1332, s.360.
- *Hatiplik ve Hutbeler*. İstanbul: Maarif Kütüphanesi ve Matbaası, 1946.
- *İslah-ı İctimainin Anasırı Asliyesi Nedir?*, *Beyanü'l- Hak*, 1328, 7(173), s.3040.
- *Va'azlar*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Matbaası, 1944.

- Yat Yahut Yağmur Taşı, *Gündüz Dergisi*, 1936, 1(3), s.67.
- Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dair Makalesi Münasebetiyle", *İM*, c.1, S.12, (22 Şaban 1332/3 Temmuz 1330/16 Temmuz 1914), s.357-360.
- Yavuz, Salih Sabri, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, c.27.
- Yazıcı, Nesim, "İbret", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c.21, s.369.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, "Donanma İânesi Zekât Yerine Geçer mi?", *Beyânülhak*, S.88, 1326-1328, s.1658-1669.
- Yıldırım, Ergün. *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*. İstanbul: Bilge Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, Şahban. "Mecelle'ye Yöneltilen Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XVI, S.2, (2012), s.417-445.
- Yılmaz, Durmuş. *Osmanlı'nın Son Yüzyılı*. Konya: Çizgi Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Yasin. *Son Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018.
- Yöntem, Ali Cânîp. "Ali Suâvi Nasıl Bir Adamdır", *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*. Konya: Sözlür Basın Yayın Dağıtım, 1995, s.151-154.
- Yörük, Ali Âdem. "II. Meşrutiyet Döneminde Hukukçuların Meşrutiyet Algısı." *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2016.
- Yüce, Nuri. "Ağaoğlu Ahmet", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- "Yusuf Akçura", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yüksel, Mehmet, "Hukuk Kültürü Kavramına Sosyolojik Bir Bakış." *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* (2012): S.35, s.1-18.
- Zaim, Sabahattin. *Türkiye'nin Yirminci Yüzyılı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- Zerka, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıhiyye*. Dimaşk: 2001.
- *el-Medhalü'l-Fıkhıyyu'l-Âmm*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fî Şerhi'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye fî ş-Şeriatî'l-İslamiye*. Beyrut: 2003.

Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi Ulus, Abdurrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.

..... *Fıkıh Usûlü*. trc. Ahmet Efe. İstanbul: 1996.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

<https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmilimlerdeusl/detail/yeniuslarayislari?id=17408>, Mehmet Görmez, Yeni Usûl Arayışları / İde Akademi 2020-2021 | Ders Notları | 5 Şubat 2021.

<https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmilimlerdeusl/detail/yeniuslarayislari?id=17405>, Mehmet Görmez, Yeni Usûl Arayışları / İde Akademi 2020-2021 | Ders Notları | 5 Şubat 2021.

<https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/islmilimlerdeusl/detail/yeniuslarayislari?id=23583>, Mehmet Görmez, Yeni Usûl Arayışları / İde Akademi 2020-2021 | Ders Notları | 5 Şubat 2021.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>. (10.05.2020).

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf>. (10.05.2020).

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>. (10.05.2020).

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>. (10.05.2020).

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>. (10.05.2020).

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Sema ÇAKIR	
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller		
ve Düzeyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise		
Lisans		
Yüksek Lisans		
Doktora		
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Yayınlar:		
Tar ih İmza Ad ve Soyad		18.07.2024 Sema ÇAKIR

