

Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını

Recep Şentürk*

Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Sciences

The cultural, institutional and political space, traditionally filled by *Fiqh*, was claimed and then conquered in Ottoman society by the newly imported Western social sciences at the turn of the 20th century. The contest ensuing from this encounter continued on the intellectual and political levels. For the contesting intellectual groups and politicians, social science and *Fiqh* served as tools of political opposition, cultural deconstruction and reconstruction. The *Ulema* and *Fiqh* lost this contest while the new secular intellectuals and social science claimed victory. The expansion of central bureaucracy towards religious, educational and intellectual domains played the most decisive role in this confrontation. This paper explores the cultural and political dynamics of this curious social scientific revolution which brought to an end seven hundred years of superiority for the Ottoman *Ulema* class.

Devlet fikhın en yüce tecessümüydü;
onunla ayakta durur ve onu ayakta tutardı.
Geoffrey Lewis

Yıkıldı belki esasından eski mâlûmat!
Ne kaldı şöhret-i Rûm u Arab, ne Mısır u Herat!
Sâdullah Râmi Paşa

Osmanlı değişim anlayışına göre sosyal ilişkileri düzenleyen “ahkâm” değişir ama onları üreten fikh ilmi yerini korurdu. Zamanın değişmesiyle kuralların da değişeceği ulemâ ve devlet adamları tarafından kabul edildiğinden kuralların değişimine olumlu yaklaşıldı.¹ Cevdet Paşa, *Mecelle*'nin başındaki 100 maddelik “Kavâid-i Külliyye”

- * Dr. Recep Şentürk, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
Bu makaleyi okuyarak tekliflerini bildiren sayın Hayreddin Karaman, Şerif Mardin, M. Akif Aydın, Mahmut Kaya, Tahsin Görgün, Ş. Tufan Buzpınar, M. Sait Özervarlı ve Ömer Türker'e teşekkür ederim.
- 1 *Mecelle* (md. 39), şöyle demektedir: “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz”. Değişim hakkındaki tartışmalar için bk. Şükrü Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, Üçdal Yayınları, İstanbul 1981, s. 158. Hükümde bahsedilen değişim sosyal ve kültürel değişimdir. *Mecelle*'de değişim ve hukuk ilişkisi hakkında başka maddeler de vardır ki bunlar aşağıda ele alınacaktır.

arasında asırlardan beri takip edilen bu İslâmî yaklaşımı fikhın temel prensiplerinden biri olarak yeniden ifade etmiştir. Ancak, 1285'te (1868-9) ne o, ne Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'nin diğer üyeleri, ne de *Mecelle*'ye damgasını vurarak "mücebince amel oluna" diye emreden halife, zamanın değişmesinin sadece kuralları değiştirmekle kalmayıp, kendi tahayyüllerinin ötesinde bir oluşuma yol açacağını tahmin ediyordu. Çünkü değişen zaman bizzat kuralları üreten bilimin umulmadık bir şekilde değişmesini getiriyordu: Sadece "ahkâm"ın değil bizzat fikhın değişmesi ve nihayet tarihe karışması söz konusuydu. Bunun mânâsı fikha dayalı eski sosyal dünya görüşünün, ilişkilerin, ahlâkın, kurumların ve yapıların kısacası "maneviyat düzeni"nin (moral order) yıkılması ve bütün bunların modern toplum biliminin² temelleri üzerinde yeniden inşası demektir.

Osmanlı'dan günümüze toplumbilim tarihimizde üç ana safha olduğunu ve her dönemin aydınlarının ve toplumsal söyleminin yapısının farklılıklar arzettiğini söyleyebiliriz:

1. Osmanlı'nın kuruluşundan Tanzimat'a kadar (1299-1839) fikhın hâkim olduğu klasik dönem;
2. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar (1839-1922) bir yandan fikhın kapsayıcı etkisi sınırlanmaya çalışılırken, diğer yandan ihya veya sosyal bilimlerle telif edilmeye çalışıldığı dönem;
3. Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana (1922 sonrası) fikhın resmî söylemden kaldırıldığı ve sosyal bilim söyleminin hızla benimsendiği dönem.

Neticede aydın sınıfının değişen yapısı ve sosyal düşüncenin kırılan ve devam eden çizgileriyle ilgili olarak üç tablo ortaya çıkmaktadır. Burada esas maksat ikinci dönemi yani arayış, kriz ve geçiş dönemini incelemektir. Ancak, geçiş döneminde kırılan ve devam eden çizgileri daha açık gösterebilmek için geçiş öncesi ve sonrası duruma da kısaca atıflarda bulunulacaktır. Amacımız söz konusu dönemlerin entelektüel tarihini yeniden yazmak değil, ülkemizde aydınların ve toplumsal düşüncenin bir ikilem yaşadktan sonra nasıl bir dönüşüme uğradığını ve bu dönüşümün günümüzde yaygın olarak yapıldığı gibi "idealist" bir yaklaşımla sadece kültürel dinamiklere dayanarak açıklanamayacak kadar girift bir olgu olduğunu göstermektir. Böylece XX. asrın başında hızla değişen toplumumuzda din, bilim, aydınlar ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkilerin nasıl yeniden yapılanma sürecine girdiği konusunda daha kuşatıcı bir yaklaşım önerilmiş olacaktır.

Nikki R. Keddie İslâm dünyası genelinde eski ulemânın yerini alan yeni aydınların rolleri konusundaki muğlaklığı şu şekilde dile getiriyor: "Modern aydınlar

2 Soysal bilim nedir sorusuna özlü bir cevap için bk. "What are the Social Sciences?" Edwin R. A. Seligman (ed.), *Encyclopedia of Social Sciences*, Macmillan, New York 1935, s. 3-7. Seligman sosyal bilimleri eski ve yeni diye ikiye ayırır, politika, ekonomi, tarih ve hukuku birinci gruba, antropoloji, penoloji ve sosyolojiyi ise ikinci gruba koyar. Bunlar tamamen sosyal konulara hasredilmiş bilimlerdir. Bir de biyoloji, coğrafya ve lengüistik gibi tamamen sosyal konularla uğraşmasa bile topluma alâkalı olan bilimler vardır.

toplumda hem devlet hem de halk tarafından açıkça tanınan net bir rolleri olan geleneksel ulemâ gibi değildirler.”³ Geleneksel ulemânın rolü hem devlet hem halk nazarında belirgindi. Ancak yeni aydın sınıfın rolü sadece halk ve devlet nazarında değil kendi kafalarında bile net değildi ve hiçbir zaman da olmamıştır.

Türk modernleşmesi sürecinde yaşanan bu değişim, Osmanlı modernleşmesini Batı modernleşmesi şablonuna oturtarak açıklamaya çalışan toplumbilimcilerin genellikle dikkatinden kaçmıştır. Fıkıhın farklı alanlardaki tezahürlerini birbirinden bağımsız düşüncelermiş gibi ele alan bazı sosyologlarımızın Osmanlı zihniyetinin ve dünya görüşünün temelinde fıkıh gibi bir esasa oturduğunu ve bu esasın Tanzimat’la birlikte yavaş yavaş sahnede yerini almaya başlayan modern sosyal bilimlerin karşısında sarsıldığını tam olarak gösteremediklerini söyleyebiliriz. Meselâ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Tanzimat döneminde yaşanan sosyal ve kültürel değişimi siyasî, dinî, bedîî, iktisadî “cihan görüşü” ve aile “telakkisi” gibi alanlarda ayrı ayrı ele almıştır; ancak kanaatimizce bu alanlarda görünüşte birbirinden irtibatsız değişimlerin kökte Osmanlı “cihan görüşü”nün omurgasını oluşturan fıkıhın tesirinin azalmasından kaynaklandığını göstermek daha açıklayıcı olacaktır.⁴ Söz konusu alanlar Osmanlı toplumunda bâriz bir şekilde fıkıh tarafından anlamlandırılan alanlardı.

Düşüncelerin dönüşümünün hem düşüncelerin hem de onları savunanların karşılıklı ilişkilerinden bağımsız olarak incelenemeyeceğini temellendirmeye çalışacağım, çünkü düşünce tarihi metodu ile sosyoloji metodunu ayıran çizgi buradadır. Fıkıhın ve sosyolojinin son dönem tarihini yazan araştırmacıların çoğu bu iki düşünce tarzı arasındaki gerilime dikkat çekmeden konuyu ele almışlardır. Bundan da öte hem sosyolojinin hem fıkıhın son dönem tarihi, bunları savunan grupların konumları ve ilişkileri göz önüne alınmadan sadece kültürel ve fikrî dinamiklerle sınırlı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Konuyu sadece fikrî seviyede ele alan ve düşünce alanındaki gelişmeleri sosyal dinamiklerden tamamen irtibatsız açıklamaya çalışan bu “idealist” yaklaşım, zorunlu olarak, fıkıhın sahne dışına itilmesini sadece onun fikrî yetersizliğine, modern sosyal bilimlerin kabulünü ise gene sadece daha üstün bir düşünce tarzını temsil etmesine bağlamıştır. Bu idealist yaklaşıma göre toplumsal alanda her zaman üstün ve doğru düşüncelerin zayıf ve yanlış düşünceleri yenmesi gerekir. Halbuki tarih sahnesinde olaylar çoğu zaman bu tür beklentileri doğrular tarzda cereyan etmemiştir.

Bu bakış açısından hareketle, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal dünyaya dair fıkıh kökenli geleneksel kuram ve kavramların yeni ortaya çıkan sosyoloji ile yer değiştirmesi örneğini incelerken şu sorular akla gelmektedir: *Modern sosyal bilimlerin kavramsal planda dinî bilgilerin hâkimiyeti altında bulunan ve geleneksel*

3 Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis; Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. University of California Press, Berkeley 1972, s. 25.

4 bk. Z. F. Fındıkoğlu, “Tanzimatta İçtimâî Hayat”, *Tanzimat I*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1940, s. 619-659.

olarak âlimler tarafından yönetilen sosyal alanları nasıl fethetti? Muhtelif aydın grupları bu bunalımlı arayış ve değişim sürecinde nasıl tavır sergilediler? Bunlar modernleşme tarihimizde henüz tam olarak cevabı verilmemiş sorulardır. Burada sosyal bilimlerle fıkıh arasında bir karşılaştırma yapılmayacaktır; böyle bir karşılaştırma Thomas S. Kuhn'un dediği gibi sosyolojik bakış açısından iki farklı düşünce tarzının aynı ölçülerle incelenemeyeceğinden dolayı zaten mümkün de değildir.⁵ Bir asır önce cereyan eden çatışmada haklı tarafın belirlenmesi konusunda hakemlik de amacımız değildir. Burada üzerinde durduğumuz husus bir kolektif düşünce modelinden diğerine ani bir sıçrama denemesi sürecinde birbiriyle uyuşan ve çelişen, süregiden ve kırlan sosyolojik ve kültürel çizgilerle ilgilidir.

Fıkıh ve sosyal bilimlerin kimler tarafından neden savunulduğu sadece fikrî sebeplerle açıklanamaz. XIX. yüzyıl modern bürokrasinin Osmanlı'da kök saldığı ve zamanla genişleyerek din, eğitim, hukuk ve entelektüel alanları kontrol altına almaya başladığı bir dönemdir. Fıkıh, modern sosyal teorilere dayanarak, çökmekte olan çok uluslu bir devleti kurtarmanın yolunu dünyevileşmekte (sekülerleşme), merkezileşmekte ve gittikçe devletin etki alanını genişletmekte arayan yüksek seviye bürokratlara⁶ karşı, İslâmî yenilenmeye inanan, ancak giderek artan bir şekilde sosyal statü kaybına uğrayan orta seviye ulemâ, asker ve memurların elindeki entelektüel muhalefet aracı olmuştur. Şu hususu önemle belirtmek gerekir ki yüksek bürokrasi fikhî ve ulemâyı gücün merkezileşmesi sürecinde engelleyici birer unsur olarak algılamıştır. Bunun yerine, kendi taraftarı âlimler ve ulemâ sınıfına mensup olmayan yeni aydın zümresi ile iş birliği yapmak ve onların sosyal bilimlere Batı'dan tercüme etmelerini desteklemek daha cazip görünmüştür.⁷

Fıkıh hakkında derin bir bilgiye sahip olmadığı halde, siyasi sebeplerle ona ilk resmî karşı çıkış Âlî Paşa'ya aittir.⁸ O, Mısır örneğini de kullanarak devlete daha iyi hizmet edeceği ve Osmanlı'nın uluslararası toplumda bozulan imajını yeniden kazandıracığı

5 Sosyolojik seviyede mümkün olmayan böyle bir çaba, felsefi bir düzlemde mümkün olabilir.

6 Dinî ve seküler toplum tasavvurlarının ve bunları savunan aydınların çatışması konusunda bir Batılı örnek olarak Fransa için bk. Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals* (tr. Richard Altington), Norton, New York 1969. William Logue, *From Philosophy to Sociology: the Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Northern Illinois University Dekalb, IL 1983; Stuart Scharm, *Protestantism and Politics in France*, France: Imprimerie Corbiere & Jugain Alençon 1954, s. 65; Robert R. Locke, *French Legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1974; Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: the Politics of Charles Murras and French Catholics 1890-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Eugen Joseph Weber, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford 1976, s. 357-374; Theodore Zeldin, *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, London 1970; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, 51-74.

7 Ali Akıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 21-24; ayrıca Carter V. Findley de çalışmalarında aynı konuyu ele almaktadır. Modernleşmenin ulemâ sınıfı üzerindeki etkisi için bk. Ahmet Cihan, *Modernleşme Döneminde Osmanlı Ulemâsı: 1770-1876* (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

8 Bernard Lewis, *The Emergency of Modern Turkey*, Oxford University Press, London 1962, s. 121; Hıfzı Veldet, "Kanunlaşırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 199-202.

düşüncesiyle fıkıh yerine Fransız medenî hukukunu benimsemeyi önermiştir. Bu öneri özellikle gayri müslimlerin durumunu iyileştirmek için devlete bazı reformları empoze etmeyi amaçlıyordu. *Mecelle*'nin oluşumunu hazırlayan olaylar zincirinin ilki olan Âli Paşa'nın önerisi, aşağıda ele alınacağı gibi âlimler ve muhafazakâr aydınların çok şiddetli tepkisini çekti.

I. Klasik Dönem Osmanlı Toplum Tasavvurunun Oluşumunda Fıkıh ve Ulemânın Rolü

Fıkıhî bir bilim olarak incelemeden önce onun Osmanlı fikir haritasındaki yerini tespit etmek zorundayız. Bu yüzden, aşağıda önce fıkıh biliminin son dönem Osmanlı Devleti'nin kültürel yapısındaki yeri göstereceğiz, daha sonra; Weber'in aydınlar sosyolojisi takip edilerek, değişik entelektüel ve sosyal tabakalarda, fıkıhın taşıyıcıları olan ulemânın hiyerarşik yapısına kısaca işaret edilecektir. Fıkıh dünyası ve ulemâyâ kısa bir bakış, ileride üzerinde duracağımız gibi, fıkıh ve sosyal bilimleri telif etme teşebbüslerinin tarihî önemini daha iyi takdir etmemizde bize yardımcı olacaktır.

Erken İslâm tarihinde bir kere oluşuktan sonra çok fazla değişmeyen İslâm bilimleri yapısı içinde fıkıh merkezî bir yere sahiptir. Aşağıdaki tablo (bk. Tablo 1: İslâm Bilimleri Atlası) klasik filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ, Harezmi, Gazzâlî, İbn Haldûn) ve bilim tarihçilerinin (İbnü'n-Nedim, Taşköprizâde, Molla Lutfî, Kâtib Çelebi)⁹ eserlerinden hareketle hazırlanmıştır. Entelektüel dünyanın haritasını çizme merakı, belki yaşanan depremlerden dolayı, XIX. yüzyılın sonunda yeniden canlandı.¹⁰ Ancak çağ farkına rağmen, eski ve yeni toplumsal İslâm bilimlerinin haritaları arasında önemli farklar yoktur. Burada bizim amacımız açısından önemli olan bir nokta hiçbir yazarnın fıkıhî, İslâm hukuku olarak telakki etmemiş olmasıdır.

Osmanlı sisteminde, fıkıh sosyal ilişkilerin anlamını sağlama vazifesini üstlenmiştir. Osmanlı tarihi boyunca tasavvuf, felsefe ve kelâm gibi diğer ilimlerin konumu zaman zaman tartışmaya açıldığı halde, fıkıh bir ilim olarak hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Fıkıh toplumun tamamının asırlar boyunca itirazsız kabul ettiği "asgari müşterek" (moral order) olmuş, farklı şekilleriyle toplumsal akıl yürütme tarzları ve söylemler fıkıha dayanmıştır. Ancak fıkıh kaidelerinin zahirine vurgu yapanlarla tasavvufî ve felsefî boyutuna vurgu yapanlar arasında zaman zaman gerilimler yaşanmıştır. Bu durum fıkıhın tek tip bir söylemden ibaret olmayıp birçok alt söylem grubunu içermeye müsait zengin bir yapı sahibi olmasından kaynaklanmıştır. Fıkıh Osmanlı düşünce tarihinde baştan sona seçkin yerini muhafaza etmiştir.

9 Bu konuda kapsamlı bir çalışma için bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997; ayrıca bk. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600* (trc. Colin Imber), Weidenfeld and Nicholson, London 1973, s. 165-178; Fahri Unan, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Âlim" Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XVII, 1977, s. 149-264.

10 Örnek olarak bk. Süleyman Sırrı, *Mantık*, Karabet Matbaası, İstanbul 1310; ayrıca bk. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Medrese programları,¹¹ mahkeme kayıtları, fetva kayıtları, kanunnâmeler ve adaletnâmeler Osmanlı dünyasında diğer entelektüel geleneklerden ayrı olarak, fıkha verilen önemin büyüklüğünü belgeler. Nitekim Kâtib Çelebi *Hidâye ve Ekmele*¹² gibi fıkıh kitaplarına büyük önem verildiği halde felsefe kitaplarının ihmal edildiğinden şikâyet etmiştir.¹³

Tablo 1: Osmanlı Toplumunda İslâmî İlimler Atlası

Entelektüel Yapı			Sosyal Yapı
Bilimler Ulûm-i İslâmiyye	Bilgi Yolları Esbâb-ı ilm	Fikrî Ürünler Ahkâm-ı şer'iyye	Sosyal Kimlikler Ulemâ
Fıkıh-ı ekber, Akaid, Kelâm	I. Objektif Bilgi Yolları 1. Akl-ı selîm 2. Havâss-ı selîme 3. Haber-ı sâdik a) Kur'an b) Hadis c) Tarih	İtikadî hükümler Doktrinal felsefe 1. Vâcip 2. Mümkün 3. Mümteni'	Mütetekellim
Felsefe, Hikmet	Yukarıdakilerin aynısı	Varlık görüşü	Hakîm, filozof
Fıkıh-ı vicdânî, Tasavvuf	II. Sübjektif Bilgi Yolları 1. İlham 2. Sâlih rüya 3. Keşf 4. Hads	Ahlâk, âdâb	Mutasavvıf, ârif
Usûl-i fıkıh Fıkıh teorisi ve metodolojisi	III. Şer'î Deliller a) Temel Kaynaklar 1. Kur'an 2. Sünnet 3. İcmâ 4. Kıyas b) Yardımcı Kaynaklar 1. Örf 2. Zaruretler 3. İstihsan 4. Önceki şeriatlar 5. vb.	İctihad: Amelî Hükümler 1. Farz a) Ayn: Ferdî b) Kifaye: Kolektif 2. Haram 3. Vâcip 4. Mekruh a) Tahrimî b) Tenzihî 5. Mendup 6. Müstehap 7. Mubah 8. Helâl	Müctehid a) Mutlak b) Fi'l-mezheb c) Fi'l-mes'ele
Fürû-i fıkıh: Uygulamalı fıkıh	IV. Uygulama 1. Usûl-i kazâ 2. Usûl-i iftâ: (Resmü'l-muftı) a) tahrîc b) tercih	Şeriat ve Kanun 1. İbâdât 2. Muâmelât a) Nikâh b) Bey' 3. Ukubât 4. Siyer 5. vb.	Kadı Müftü Müderriş İmam Vâiz

11 Uzunçarşılı, a.g.e., s. 19-31.

12 Osmanlı toplumunda yaygın olarak kullanılan iki fıkıh kitabı. *Hidâye* Hindistan'da da yaygın olarak kullanıldığından İngilizler Hindistan'ı işgal ettikten sonra *Hidâye*'yi İngilizce'ye tercüme ettirmişlerdi. Hamilton, Charles., tr. *The Hedaya: Commentary on the Islamic Law*. [by al-Marginani] I-II. Karachi 1989.

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1067/1657 ; tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1941, I, s. 680.

Osmanlı dünyasında fıkıhın yerinin bir başka önemli göstergesi de bütün müslümanların kendi hayatı ile alâkalı fıkıh hükümlerini bilmesinin zorunlu kabul edilmiş olmasıdır. Bu bir yandan eğitim programları içinde fıkıhın temel yerini gösterirken, diğer yandan fıkıhın her ferdin hayatında yeri olması hasebiyle sadece akademik bir uğraşı olmadığını gösterir. Birey olarak her müslüman için bilinmesi zorunluluk arzeden (farz-ı ayn) bilgiye Osmanlılar "ilm-i hal" ismini vermişlerdir. Bununla birlikte diğer bütün bilgi dallarında olduğu gibi fıkıhta da uzmanlaşma, İslâmî açıdan yalnız bir grup bilgin üzerine zorunluluk olarak düşünülmüştür (farz-ı kifâye). Herkes tarafından münferiden kendi durumuna göre gerçekleştirilen dini zorunluluk müslüman toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan fikhî bilgi ve eğitimin zorunlu olan kısmını tanımlar. Sosyal entegrasyon açısından bu durumun önemini ayrıca vurgulamaya gerek yoktur. İkinci tür sorumluluk ise ilmiye düzenini oluşturan ulemâ ve medreselerin fonksiyonunu gösterir. İster yönetici (askerî) ister yönetilen (raiyye) olsun bütün Osmanlılar hayatlarının ilk döneminde aldıkları temel fıkıh eğitimiyle toplumun ortak söyleminin dilini öğrenmiş oluyordular.¹⁴

Fıkıh ictihad, fetva ve hüküm (kazâ) gibi üç ana akıl yürütme yolunu kullanmıştır. Bu akıl yürütme tarzları farklı ulemâ tabakalarına mahsustur ve ayrıntılı bir şekilde usûl-i fıkıhta ele alınmıştır. İctihad, bugünkü ifadesiyle, yeni fikhî kuramların üretilme yoludur ve müctehidlere mahsustur. Müftülere has olan fetva ise bir başka akıl yürütme tarzıdır ve genel olarak bütün ilişki ve davranışlarla alâkalı olarak dinin görüşünün ifadesidir. Hüküm veya kazâ ise kadılara mahsus olup mahkemeye havale edilen anlaşmazlıkların fıkıh açısından çözümü için gerçekleştirilen akıl yürütmedir. Usul-i fıkıh tarafından tanımlanan akıl yürütme ve yorumlama kuralları, hem genel olarak fert ve toplum hayatının hem de İslâm hukukunun nasıl işleyeceğini belirler. Osmanlı ulemâsının ictihad kapısının kapandığına dair bazı sözleri, fıkıhtaki çeşitli akıl yürütme ve çözüm üretme yolları göz önüne alındığında, sosyal alanda düşüncenin dondurulduğu şeklinde yorumlanamaz. Bununla birlikte, ictihad kapısının kapandığına dair yaygın kanaatin zihinsel açıdan fıkıh geleneğini zayıflatığı da bir gözlemdir. Osmanlı'da ictihad kapısının kapalı tutulması, fıkıhın yeni düşünceler karşısında gücünü kaybetmesinin sebeplerinden biri olarak görülmüştür.¹⁵

Ulemâ sınıfının kendi içindeki tabakaları ve her tabakaya has akıl yürütme biçimi ve söylem tarzına kısaca işaret edildi. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı entelektüel

14 İsmail Hami Danişmend, *İlahî Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971, V, s. 8; Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom: a Social History*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1989, s. 51-57; Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1986.

15 Ancak bunu ileri götürerek, ictihad kapısının kapalı kabul edilmesinin, XX. asrın başında Osmanlı'nın yıkılışının ve fıkıhın resmen ortadan kaldırılmasının yegâne sebebi olarak ileri sürmek, sosyolojik verilerle ispatı zor bir genelleme olmaktan ileri geçemez. Çünkü çöküş döneminde ortaya çıkmış olan bu kanaat Osmanlı'nın en başarılı olduğu dönemlerde de hâkimdi. İctihad kapısının kapalı olduğu kanaati tek başına sosyal ilerlemeye engel olsaydı, başlangıçta Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkması gerekirdi.

yapısında son derece hassas dengeler ve ayrımlar olduğu dikkat çekmektedir. Bir âlimin kendine has söylem tarzını bırakıp başka bir söylem tarzını kullanması sosyal düzeni altüst edebilirdi. Bu ikisi birbiriyle nasıl denkleştirildi? Hüküm sadece kadı tarafından verilebilirdi. Kadının tartışılmaz otoritesi şeriatın kaynakları ve mahallî seviyede siyasî otoriteyi temsil ederdi. Fetva sadece müftü tarafından verilir. “Şeriat alanı içindeki sivil hukuk olaylarında sultan bile kadının kararlarına saygı duymak zorundaydı.”¹⁶ Bununla beraber ictihad ve müctehidlik devam etmiyor diye düşünülüyordu. İslâmî sosyal ve kültürel yapıda “din adamı olmayanların sınıfı” (lay class) olmadığı da belirtilmelidir. Onun yerine dinî yapı tarafından tayine (ordination) gerek duymaksızın eğitilmiş sınıfa katılabilen “mukallit” ve “avam” sınıfının varlığı kabul edilmiştir.

Tablo 2: Osmanlı Toplumunda Fıkın Entelektüel ve Sosyal Yapısı

Sosyal Tabakalar	Akil Yürütme Yolları	Ulemâ Tabakaları	Mevcudiyet
Ulemâ: Aydınlar	İctihad	Müctehid	Tartışmalı
	Terch	Mürecch	Tartışmalı
	İftâ	Şeyhülislâm Müftü	Var
	Hüküm: Mahkeme karar	Kazasker, Kadı	Var
	Taklit: Takipçilik	Müderis Vâiz Cami imamı	Var
Avam (halk)	Taklit		Var

Fıkın resmî rolü, birincil kaynaklardan elde edilen şeriatla ve ikincil kaynaklardan elde edilen kanunda ortaya çıkar. Ulemâ bu hukukî kuralları üretmek ve uygulamaktan mesuldü. Kanun genelde şeriatla ters düşmeyen örfle dayanmak ve sultan tarafından onaylanmış olmak zorundaydı; onun “sultan hukuku” ve “örfî hukuk” diye isimlendirilmesinin sebebi budur. Bu uygulamanın teorik kökenleri önceki halifelerin uygulamalarına ve fıkın kurucularına dayanır. 1648 ve 1687’deki iki ferman, İbrahim Halebî’nin *Multeka’l-Ebhur* adlı meşhur fıkın eserini devletin resmî hukuku olarak ilân etti.¹⁷ Osmanlı hukuk yapıcılar önceki İslâmî devletlerden miras aldıkları “kanun” geleneğini takip ettiler ve onu ceza, vergi ve arazi hukuku ve belli bölgeler ve statü gruplarına özel hukuklar üretmek için kullandılar. İnalçık bir örfün kanuna nasıl dönüştüğünü şöyle anlatmaktadır:

Vergi ve nüfus araştırmaları özel olarak yeni kanun tekliflerinin ortaya çıkışına vesile oldu. Osmanlılar yeni fethedilen bir yerde böyle araştırmaya giriştikleri zaman, yaptıkları ilk iş fetih öncesi hukuku ve oranın âdetlerini araştırmaktı. Onlar

16 İnalçık, a.g.e., s. 75; ayrıca bk. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım, İstanbul 1996.

17 Cin, Halil, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri”, Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *150. Yılında Tanzimat*, Ankara 1992, s. 14.

fethedilen bölgenin hukuk, âdet ve kurumlarını yok etme yollarını aramadılar, fakat yeni bir sisteme âni bir girişi takip etmesi muhtemel huzursuzluklardan kaçınmak umuduyla birçok mahallî alışkanlığı olduğu gibi bırakmayı tercih ettiler. Üstelik tecrübeler onlara öğretmişti ki köklü değişiklikler vergi gelirlerinde bir düşüş getirir. Söz konusu araştırmayı yapmakla görevlendirilen kişi fethedilen bölgelerde yalnızca şeriat ve diğer Osmanlı hukuk prensiplerine aykırı olan uygulamaları ilga etti. Diğerlerine gelince onları kaydetti ve sultanın onayı için başkente gönderdi. Sonraki araştırmalarda değişiklikler olabilir veya Osmanlı yasaları eski düzenlemelerin yerine geçebilir.¹⁸

Osmanlı kanunları arasında Fâtih Sultan Mehmed ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından çıkarılanların önemli bir yeri vardır. Her iki sultan da, usûl-ı fıkha göre faaliyet gösteren kendi dönemi ulemâsını söz konusu kanunların üretimi ve tatbiğinde istihdam etmiştir. "I. Süleyman dünya halifeliğini büyük bir ciddiyetle üstlendi. O kişisel olarak İslâm hukuku çalıştı ve devletin seküler kurallarını şeriata uygun hale getirme işinde Ebüssuûd Efendi'ye (1490-1574) güvendi."¹⁹ "Sultanın resmi fermanı kadıların hem şeriat hem de kanunu yürütmek ve uygulamak için atadı."²⁰

II. Evrimci Modernizm ve Bunalım Dönemi Aydınlarının Toplum Tasavvurları

Batılı düşünürlerin eserleri Osmanlıca'ya XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yavaş yavaş çevrilmeye başlandı.²¹ Daha önceki dönemlerde sadece üst düzey bürokratlar ve padişah Batı'daki sosyal düşüncelere ulaşıyordu. Osmanlı aydınlarının entelektüel ağı bu tercüme sayesinde hızla genişledi. Bunun sonucunda, XIX. yüzyılın sonlarına doğru, fıkıh metodolojisini izlemeksizin ortaya konan düşünce ürünleri yavaş yavaş geleneksel akıl yürütme ürünleri olan *ictihad*, *hüküm* (kazâ) ve *fetvâ* yanında boy gösterdi. Kısmen birbiriyle örtüşen bu üç temel fikhî akıl

18 İnalçık, *a.g.e.*, s. 71.

19 İnalçık, *a.e.*, s. 182.

20 İnalçık, *a.e.*, s. 75.

21 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton 1962, s. 203. Mardin'in İslâmî eserlerin tercümesi üzerinde de çok ilginç bir gözlemi vardır. "Tanzimat dönemi, bir bütün olarak, edebiyat ve felsefe alanında İslâmî edebiyatın Türkçe'ye tercümesinin daha önce görülmemiş bir orana ulaştığı bir dönemdir. Osmanlı toplumunun modernleşmesini ele alan bir tarama, bunu dikkate almadığı takdirde doğru bir tasvirde başarısız kalacaktır. Buna mukabil, XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupalı düşünür, filozof ve edebiyatçılardan hiçbir tercüme yapılmamıştır" (Mardin, *a.g.e.*, s. 203). Mardin'in gözlemi Orhan Okay tarafından da desteklenmektedir. "Bütün Tanzimat devrinde, hatta XIX. yüzyılın sonuna kadar kitap olarak felsefi yayın, sanılacağı kadar fazla değildir. Tercüme, derleme veya telif olarak felsefeyle veya filozoflarla ilgili basılmış kitaplar şunlardır" dedikten sonra Okay toplam on beş kitap ismi vermektedir. Bunların yedisi Voltaire, üçü Fenelon'dandır (bk. Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.) *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, IRCICA, İstanbul 1998, s. 205). Ayrıca ilginç bir mukayese maksadıyla XIX. yüzyıl boyunca iktisat alanında yapılan kısıtlı sayıda tercüme için bk. Orhan Okay, "İktisatta Millî Düşünceye Doğru," *Türk Kültürü*, yıl XVIII (Ocak - Şubat 1980), sayı 207-208, s. 72-98). Batı'dan kitap çapında yapılan tercümelemin bu kadar kısıtlı sayıda olması, akla Batıcı aydınların neye yöneldikleri ve hangi kaynaklar aracılığıyla Batı düşüncesi ile bağlantı kurdukları sorusunu getirmektedir.

yürütme biçimi yanında ortaya çıkan sosyal bilimsel teori geliştirme biçimi toplum alanında yansımaları gösterdi. Kısa zamanda yeni aydın tipi de bir sınıf olarak ulemâ sınıfının yanında ortaya çıktı. Bu iki tip bilgi ve savunucular arasında zamanla ortaya çıkan gerilim giderek arttı. Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. yüzyılın ikinci yarısının entelektüel manzarasını şu şekilde tasvir eder: "Bu devirde tüm fikrî münakaşalar fıkıh ve İslâm Hukuku etrafında gerçekleşiyordu."²²

Bu dönemde aşağıda örnekleriyle ele alınacağı gibi ulemânın Batı kaynaklı teorileri, yeni aydınların da fikhî tamamen reddettiğini ve iki grup arasında şiddetli bir çatışmanın başladığını düşünebiliriz. Halbuki vâkıada durum paradoksal bir şekilde bu beklentiyi doğrulamamaktadır. Gerçekten de bazı yeni aydınlardan daha modernist âlimler olduğu gibi bunun tam tersi, bazı ulemâdan daha gelenekçi yeni aydınlar da vardı ve ulemâyı İslâmî değerleri yeterince savunmamakla suçluyorlardı. Bu karışık yönelimler aydın ve âlimler arasında keskin bir çatışmayı ve Osmanlı aydınlanmasının doğuşunu önlüyordu.

Müslüman muhafazakâr aydınların ve ulemânın Batı kaynaklı yeni sosyal teorilere dostça yaklaşımları bir anlamda İslâm'daki ilim ve hikmet anlayışına bağlanabilir. O dönemde yaygın olarak kullanılan ve müslümanları aydın yapmaksızın gayri müslim milletlerden bilim, felsefe, hikmet ve bilgi almaya teşvik eden hadis bunun en güzel örneğidir.²³ Müslümanlar arasında yabancı kültürlerle karşı bu olumlu yaklaşım Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza gibi dindar olmayanlar tarafından da kullanıldı. Âlimler ve dindar aydınların bu yaklaşımı sosyal teorilerin kaynağını ve kime ait olduğunu göz ardı ederek hoş karşılamalarına ve onlara fikhî alanı içinde yer temin etme çabalarına yol açtı.

Resmî söylemde fikhînin yerinin Batılı sosyal teoriler tarafından alınmasının arkasında başka bir etken de şudur: Savunmacı modernizasyon aracılığıyla "devleti kurtarma" stratejisi.²⁴ Aydınlar arasında tartışmasız kabul edilen bir varsayıma göre Batı'nın üstünlük kaynağı onların ilimleriydi. Bu varsayımdan hareketle Batı bilimleri Osmanlı tarafından alındığı takdirde Osmanlı'nın da aynı üstün seviyeye geleceği düşünülüyordu. Bu yaklaşım ulemânın Batılı sosyal bilimlere karşı olumlu yaklaşmasında önemli bir etken olarak görülebilir.

Bütün aydın kesimlerde yaygın olarak kabul edilen şey muzaffer Avrupa devletlerinin güç kaynağının bilim olduğudur. Bu "pozitivist" yaklaşım tabiat ve toplum bilimleri arasında bir aydın yapmamıştır. Osmanlı toplumunda Avrupa'nın teknolojisini ve doğal bilimlerini ithal etme ve kullanma çabaları Osmanlı modernleşmesini araştıranlar için hep ilgi çekici bir alan olmuştur. Buna rağmen, bilim tarihçileri doğal ve sosyal bilimlerin Osmanlı toplumuna girişiyle ilgili benzer ve farklı yönleri araştırmayı neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir. Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler tarafından

22 A. Hamdi Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi: 19. Asır, Çağlayan* Kitabevi, İstanbul 1956, s. 153.

23 Hz. Peygamber'in ilim talebi ile ilgili hadisleri XIX. yüzyıl boyunca aydınlar tarafından yoğun bir şekilde alıntı yapılmıştır (Mardin, a.g.e., s. 321, 322).

24 Mardin, a.e., s. 404; Türköne, a.g.e., 24-32, 271-282.

sürekli tekrarlanan argümanlardan birisi Avrupa sosyal teorileri ve bunlarda temelendirilmiş kurumların Batı'nın güç kaynağı olduğu ve bunların Osmanlı toplumu tarafından, eğer Osmanlı toplumu ayakta kalmak istiyorsa, mutlaka uyarlanması gerektiğidir.

Bu aydınların genelde gözden kaçırdıkları konu, sosyal bilimsel ve fıkıh teorilerini telif etmek gibi böylesine önemli bir çabanın teorik ve metodolojik zemine duyduğu gereksinimdir. Bu derece büyük bir teorik projenin olasılığı, gerekliliği, meşruiyeti ve takip edeceği prensipler Yeni Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in yazılarında başlangıçta derinlemesine tartışılmamıştı. Bu sorular I. Dünya Savaşı'nın sonlarında, şaşkınlığa düşünceye kadar ıslahatçıların zihinlerinde fazla yer işgal etmiyordu. Entelektüelizm için çok elverişli olmayan bir ortamda çalışan Osmanlı aydınları, Batılı meslektaşlarına göre alışılmadık bir durum olan devleti kurtarmak için pratik çözümler aradılar.²⁵ Ancak bu temel teorik ve metodolojik soruları daha fazla göz ardı edemezlerdi.

Osmanlı sosyal düşüncesinin içsel modernleşmesine katkı için serbest icthad talebi ortaya çıktı. İctihad, aynı zamanda radikal ve ıslahatçı Abdullah Cevdet'in dergisinin ismiydi. Bu çağın ıslah teorileri en azından muhataplarının onayını kazanabilmek niyetiyle fıkıh prensiplerini ve söylemini takip etmiştir. Bu teoriler genellikle fıkıh dilinin hakimiyeti altındaydı. Buna rağmen, fıkıh ve sosyal bilimsel kuramsallaştırma arasındaki gerilim giderek artıyordu. Kendileri için icthad kapısı kapalı ama tam aksine kuramsallaştırma kapısı ardına kadar açık olan Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'in yazılarında bu gerilim apaçık belliydi. İctihad kapısı tartışması, en çok ihtilâflı konulardan biri olarak, fıkıh yapısı temellerinden tamamen yok edilinceye kadar sürdü. Dönemin literatürüne hızlıca göz atarsak, *İslâm Mecmuası*, *Sırât-ı Müstakim*, *Sebîlürreşâd* gibi dergiler icthad kapısı tartışmasının son dönem Osmanlı aydınlarını nasıl iki kampa ayırdığını göstermektedir.

Ancak asıl yapısal gerilim fıkıh ve modernleşen bürokrasinin talepleri arasındaydı. Gücünü, hâkim olduğu alanı ve hacmini arttıran bürokrasi, fıkıhın sınırlayıcı prensipleri ve Osmanlı fikir hayatının geleneksel yapısıyla çatışmaya girdi. XVIII. yüzyılda hükümetin gereğinde şeyhülislâmın görüşünü alması geleneği iyice yerleşmiş bir uygulama haline gelmişti. Fıkıh Bâbîâli'nin merkezileşme çabalarını gayri meşrû hale getirmek için rahatlıkla kullanılabilirdi. Nitekim bu strateji Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'i de içine alan son dönem muhalif gruplarınca kullanılmıştır. Yayılan ve merkezileşen hükümet, fıkıhın koyduğu engellerin apaçık bir çatışma hattı haline gelmesini önleyerek, onların üstesinden gelmek zorundaydı. Bu konuda usta bir siyaset takip edilmesi gerekiyordu. Meselâ kökenini fıkıhtan alan Osmanlı millet sistemi, ironik bir şekilde, hükümet tarafından şeriat nizamını canlandırmak iddiasıyla değiştirildi. Tanzimat Fermanı ilân edildi ve dinî kurallar ışığında uygulanacağı garanti edildi. Bu yüzden ulemâ, bilhassa şeyhülislâmlık makamı ve fetva kurumunun güvenilirliğinin tartışmaya açılmasıyla yüz yüze kaldı.

25 Mardin, a.e., s. 7-19.

Fıkıh dünya görüşü ve devlet eliyle gerçekleşen modernleşme arasındaki gerilim bize muhalefetin sosyal köklerini²⁶ olduğu kadar muhalefet ve fıkıh arasındaki seçici eğilimi açıklamaya da yardımcı oluyor. Osmanlı bürokrasisinin (Bâbîâli) merkezleşmesine karşı olan protesto sosyal hareketlilik için fıkıha bel bağlamıştı.²⁷ Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler genellikle ulemâ sınıfından, "eyaletlerde yarı feodal toprak sahibi ve yükselen aristokrasi olan" âyandan, orta düzey bürokratlardan, politik ve bürokratik modernleşme esnasında güç ve statüsünü kaybetmiş ordu görevlilerinden üye kabul ediyorlardı.²⁸ Sadece muhalefet değil aynı zamanda devlet de fıkıha ve muhalifleriyle aynı dili konuşan itaatkâr ulemâ ve aydınların desteğine muhtaçtı. Bu nedenle fıkıh, sosyal teorilerle beraber son dönem Osmanlı söyleminin en belirgin unsuru oldu ve muhtelif sosyal ve siyasî tezlerin ifadesinde kullanıldı.

A) Telifçi Akım: Fıkıh-Sosyal Bilimler Telifi Girişimleri

Burada ele alınan aydınlar modern liberal kurumları savunduklarından modernleşme yanlılarıydılar. Fıkıhtan çıkardıkları bir söylemi kendi düşüncelerini gerçekleştirmekte kullandıkları ölçüde de İslâmî geleneğe mensuptular. Onların, fıkıh Osmanlı toplumunda herhangi bir ideolojik amacı gerçekleştirmek için kullanılabilecek en verimli zihni araç olduğundan bu yolu tuttıkları iddia edilebilir. Savundukları kurum ve kavramlar Avrupa'da doğmuş, felsefi bir temele oturtulmuş, XVIII ve XIX. yüzyıl Avrupalı liberal düşünürlerin sosyal teorileriyle savunulmuştu. Yeni Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in bu bâriz eklektik tutumunun kaynağında fıkıh ve Batılı düşünürlerin sosyal teorileri arasındaki ikilem yatmaktaydı. Bizce, Yeni Osmanlılar, İslâmî endişelerden beslenen hedeflerini merkezî hükümetin yükselen gücünü frenleyeceğini düşündükleri liberal kurumlarla gerçekleştirmek istiyorlardı. Bu strateji, onları seküler ideolojilere kapılmaktan uzak tutmasına rağmen, nihayetinde modernleşmeye önemli katkıda bulunacaktır: Onlar farkına varmadan modern ve seküler Batılı kurum ve kavramları tanıtmış ve halk ve yeni nesiller nazarında onların cazibe kazanmasına yardımcı olmuşlardır. Bu nedenle neticede onların kendi hedeflerinin tersi bir sonuca hizmet ettikleri düşünülebilir.

Bu bakış açısından, Osmanlı fikir tarihi araştırmacılarının hem muhafazakâr aydınların hem de modernistlerin köklerini neden Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'de bulduklarını ve Türkiye'de İslâmcılığın ve laikliğin çağdaş taraftarlarının köklerinin onlara kadar neden uzandığını anlayabiliriz. Yaygın kanaata göre Yeni Osmanlılar, "Türkiye'deki milliyetçi ve demokratik hareketlerin gerçek öncüleridir." Mardin'e göre onlar "muhafazakâr" dırlar.²⁹ Türköne'ye göre ise onlar İslâmcılığın öncüleridir.³⁰ Meselâ, Nâmık Kemal, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler ideoloğları tarafından,

26 Mardin, a.e., s. 122-125.

27 Hanioglu, *Abdullah Cevdet*, s. 141-143.

28 Mardin, a.g.e., s. 78-80, 397.

29 Mardin, a.e., s. 401.

30 Türköne, a.g.e., s. 77-87.

bir dokümanter çalışmada İslâmcı olduğu belgeleninceye kadar, kabul görmüştür.³¹ Ali Suâvi kimine göre bir baġnaz, kimi içinse ilk laik müslüman âlimdi. Ziya Gökalp ise, kimine göre Türk milliyetçiliğinin babası, kimileri içinse bir müceddid, müctehid ve ihya ediciydi. Fikirlerini eksik ve bütünlük içerisinde okumamak, bazı araştırmacıları, Yeni Osmanlı ve Jön Türkleri çok farklı ve bazan da karşıt kimliklerde görme yanılığısına düşürmektedir.

Eklektik tutum, Yeni Osmanlı ve Jön Türkler'in kendilerine uygulanmaya çalışılan kimlik tasniflerine neden tamamen uymadıklarına da açıklık getirmektedir. Düşüncelerinin kaynağı ve bu düşüncelerin neden ve nasıl birlikte telif edilmiş bir sistem meydana getirdiği bu bakış açısından uzak bir şekilde incelendiğinde, entelektüel kimlikleri tam olarak anlaşılabilir. Böylece aydınları doğru bir şekilde sınıflandırma çabaları da mümkün olmaktan çıkar.³²

Reformcu ve gelenekçi gibi kavramların Osmanlı bağlamında tanımlanmaları ve uygulanmaları oldukça zordur. Bu aydınları tasnif ve tanımlama için kullanılan "İslâmcı" tabiri de ne Türkçe açısından ne de kavramsal olarak problemsiz değildir. Bir dinin ismi ile "cı" eki, meselâ "Yahudilikçi", "Hıristiyanlıkçı" veya "Budizmci" dilimizde kullanılmamaktadır. Ancak "İslâmcı" tabirinin popüler ideolojik söylemden, akademik söyleme geçtiği görülmektedir. Kavramsal seviyede ise, "İslâmcı" kimliğinin belirleyici öğelerinin ne olduğu konusunda bu kavramı kullananlar arasında bir görüş birliği yoktur. Dolayısıyla "İslâmcı" kavramı konuya açıklık getirmekten ziyade, daha da kaygan ve muğlaklaştırmaktadır.

Çalışmaları burada incelenen aydınların sosyal köklerinin çeşitliliğini göstermek amacıyla değişik isimler seçtim. Aşağıda görüşleri incelenecek olan telifci aydınlar içinde sosyal köken itibarıyla, ulemâ sınıfından âlim, Bâbüâli'den bürokrat, Osmanlı hânedanından şehzade ve bağımsız düşünürler vardır. Ahmed Cevdet Paşa, Ali Suâvi, İzmirli İsmail Hakkı ve Seyyid Bey ulemâ sınıfına dahil edilir. Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa esasen Bâbüâli'ye dahildir. Said Halim Osmanlı hânedanına akraba olan biridir. Doğu Anadolu'dan gelen Ziya Gökalp'in sosyal kökeni ise bu grupların hepsinden farklıdır. Bu durum popüler Marksist bilgi sosyolojisinin iddia ettiğinin tersine, sosyal sınıf kökeninin, incelediğimiz tartışmada entelektüel tavrı belirlemediğinin bir göstergesidir.

Aşağıda Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi ulemâ ve aydınlarının klasik fıkıh ve modern sosyal bilimler arasında kendilerine nasıl bir yol çizdikleri ve Batı toplum bilimi karşısında ne ölçüde eleştirel bir tavır sergiledikleri kronolojik olarak ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Bu dönemde Batı toplumbiliminin olduğu gibi alınmasını ve fıkıhın tamamen terkedilmesini savunacak derecede Batıcı bir Osmanlı aydını görülmemektedir. Öbür yandan fıkıhın hiçbir değişime uğramadan mevcut haliyle olduğu gibi kalmasını savunan bir âlim veya aydına da henüz rastlamadık. Söz konusu

31 Mardin, a.g.e., s. 287; burada bahsedilen çalışma aşağıda ele alınacak olan İhsan Sungu'nun çalışmasıdır.

32 Lewis, a.g.e., s. 226-227; Findley, a.g.e., s. 174-210, Mardin, a.g.e., s. 120-132, 141-142.

dönemde aydınlar arasında hâkim olan strateji Batı kökenli toplum teorilerinden kendi tezlerini destekleyenleri seçici bir şekilde kullanmaktır. Bu yaklaşımın Osmanlı toplumbilim anlayışına yeni bir hareketlilik getirdiği ve fikhın bir yenilenme içine girdiği gözlenmektedir. Ancak bu “evrimci” yenilenme tavrı ve süreci ilk tomurcuklarını verdikten sonra “devrimci” modernizm tavrı ve sürecinin devreye girmesiyle kesintiye uğrayacaktır.

1. Tanzimat Dönemi Ulemâsı ve Cevdet Paşa: Fıkıhtan İslâm Hukukuna

Ulemânın Fransız medenî hukukunu uyarlamaya çalışan Tanzimat bürokratlarına cevabı, fikhın uygun bölümlerini Avrupa modern sistemine benzeyen yeni bir formda sistemleştirmek oldu. Batı formu İslâmî içerikle telif edildi.³³

Ne var ki böyle bir projeye girilmeden önce yapılması gereken; projenin gerekliliği; ülkenin modernleşmesine hangi yollarla katkıda bulunacağı; sözkonusu değişikliğin teorik zemini; uzun ve kısa dönemli toplumsal etkileri üzerine genel bir fikrî tartışma yapılmamıştır.³⁴

Bu projenin uygulayıcıları böyle temel bir değişim ve telifin altında yatan teorik ve metodolojik soruları da dile getirmediler. İslâm tarihinde önceki dönemlerde örnekleri olan fikhî bir ülkenin uygulamalı hukuku olarak sistemleştirme çabalarına ulemâ tarafından çeşitli teorik ve pratik noktalardan dolayı karşı konuldu. İmam Mâlik ile dönemin halifesi Hârûnürreşîd arasında bu konuda meşhur bir tartışmadan bahsedilir. Ancak bu defa ulemâ, erişilen tarihi kayıtlara göre, genelde sessizliğini korumuştur. Üretken bir yazar olan Ahmed Cevdet Paşa³⁵ ve onun başkanlığındaki komisyonun üyeleri teorik ve metodolojik sorunların üstesinden gelmek ve onları çözmek için izledikleri kuralların kayıtlarını bırakmadılar. Gene de *Mecelle*'nin doğuşunun hikâyesini inceleyerek, fikhın geleneksel yapısının dışında, modern bir İslâm hukuku üretmenin kolay bir iş olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Ayrıca biz böyle bir dönüşüme karşı olan geleneksel muhalefetin II. Abdülhamid'in *Mecelle* çalışmalarına son verme kararına nasıl bir etkide bulunduğunu da bilmiyoruz. Ali Suâvi bir makalesinde, kısaca metodolojik problemlerle uğraşılıyor³⁶ fakat biz bu meselenin umumi bir tartışmaya dönüşmesi için Ziya Gökalp'i bekleyeceğiz.

Bu dönemde, fikh ilk defa İslâm hukuku olarak kavramlaştırıldı. Bu anlamda, Cevdet Paşa'nın çalışması önemli bir dönüm noktasıdır ve fikhın Tanzimat'a tepkisini en iyi şekilde gösterir. Ahmed Cevdet Paşa başkanlığındaki Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye, halife tarafından onaylanan bölümlerin, Osmanlı topraklarında uygulanan İslâm

33 H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1966, s. 72.

34 Bazı gözlemciler göre, reformist bürokratlar kendi politikaları hakkında halka hesap verme gibi bir kaygı içinde olmamışlardır. Mardin bu gözlemi Tanzimat bürokratları için yapmaktadır (Mardin, *a.g.e.*, s. 121). Aynı gözlemi Lewis, jön Türkler için (Lewis, *a.g.e.*, s. 227), Parla ise Cumhuriyet dönemi için (Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 209) yapmaktadır.

35 Ahmed Cevdet Paşa'nın dönemindeki tartışmalardaki yeri için bk. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötügen Yayınları, İstanbul 1979.

36 Türköne, *a.g.e.*, s. 283-289.

hukukunun ilk standart koleksiyonu olmak üzere sistemleştirdi. *Mecelle* Türkiye’de lağvedilinceye kadar kullanıldı. Bununla beraber, *Mecelle* Batı hukukunun Osmanlı toplumuna sızmasına engel olamadı. Yine de *Mecelle*, büyüyen bürokrasinin standart hukuk ihtiyacına ve İslâm hukuk sisteminin yapısında temel değişim talebine karşı önemli bir orta yol bulma ve uzlaşma çabasıydı.

Ahmed Cevdet Paşa’nın eserleri, özellikle *Tezâkir*, XIX. yüzyıl Osmanlı tarihi araştırmacıları için zengin bilgi sağlamaktadır.³⁷ Kendisinin başkanlığını yaptığı bir komisyon tarafından hazırlanan *Mecelle*, bütün eserleri arasında sosyolojik olarak en önemlidir, çünkü *Mecelle* Osmanlı’nın ve halefleri olan millî devletlerin dikkate şayan bir süre medenî hukukuydu.

Mecelle’nin girişinde genel esaslar içeren 100 madde vardır. Bu maddeler daha sonraki bölümlerin temellerini oluşturmaktadır. Ayrıca, ilğimizi çeken bir başka önemli yön, bu temel prensiplerin son dönem Osmanlı Devleti’nde resmî fıkıh anlayışını özlü biçimde yansıtmasıdır. Ahmed Cevdet Paşa, komisyonun diğer üyeleriyle beraber, İbn Nüceym’in meşhur eseri gibi klasik fıkıh kaynaklarından yola çıkarak, devlet tarafından imparatorluk fermanyıyla yürürlüğe konulacak olan fıkıh bakış açısının temel ilkelerini bir araya getirdi. *Mecelle* etrafında ilk çıkışından itibaren giderek büyüyen bir literatür, muhtelif dillere tercüme ve daha da önemlisi uzun sayfalar dolusu yorumlar ve şerhler ortaya çıktı. Bu şerhler, tarihsel kökleri ve güncel uygulamaları tahlil ediyordu.

Mecelle’nin ilk bölümündeki 100 madde konuları itibarıyla şöyle gruplandırılabilir:

- a) Fıkıhın işleyişi (usûl-i fıkıh): İlgili maddeler: 1, 14, 15, 16;
- b) Fıkıh ve sosyal değişim (tegayyür): İlgili maddeler: 5, 6, 7, 10, 11, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 39, 51, 56, 98
- c) Fıkıh ve kültür (örf-âdet): İlgili maddeler: 15, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47
- d) Fıkıh ve haklar (Hukûku’l-İbâd): İlgili maddeler: 8, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 46, 58, 59, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100
- e) Fıkıh ve yorum (delalet): İlgili maddeler: 2, 4, 9, 10, 12, 13, 40, 43, 44, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81
- f) Fıkıh ve değişim (bey’ ve muâmelât): İlgili maddeler: 3, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 97, 98, 99

Birinci madde, fıkıhı tanımladıktan sonra, kısaca fıkıhın üzerinde yükseldiği toplum tasavvurunun ana hatlarını çizer: “İlm-i fıkıh mesâilî şer’iyye-i amelîyyeyi bilmektir. Mesâil-i fıkhiyye ya emr-i âhirete taalluk eder ki ahkâm-ı ibâdâtır veya emr-i dünyâyâ taalluk eder ki **münâkehât** ve **muâmelât** ve **ukûbât** kısımlarına taksim

37 bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1986.

olunur.”³⁸ Günümüz Türkçe'siyle ifade edecek olursak, fıkıh davranışlarla alâkalı dinî meselelerin bilgisidir. Fikhî meseleler ya âhiret ile alâkalıdır ki bunlara ibadet denir ya da dünyevî işlerle alâkalıdır ki bunlar da evlilik, alışveriş ve cezalar hakkındadır. Fıkıhı, konusuyla bağlantılı olarak tanımladıktan sonra, fıkıh-toplum ilişkisini daha açık bir şekilde ortaya koymak ve fıkıhın ilmî yapısının sosyal ihtiyaçlardan kaynaklandığını izah etmek için *Mecelle* bir toplum tasavvuru sunar:

Şöyle ki Cenâb-ı Hak bu nizâm-ı âlemin vakt-i mukaddere dek bekâsını irâde edip bu ise nev'-i insanın bekâsına ve nev'in bekâsı tenâsül ve tevâlüd için zukûr ve inâsın idzîvâcına menuttur ve bir de nev'in bekâsı eşhâsın adem-i inkutâyıdır. İnsan ise i'tidâl-i mîzacı hasebiyle bekâda gıdâ ve libâs ve meskençe umûr-ı sînâiye muhtaç olur. Bu dahi efrâd beyninde teâvün ve iştirâk husûlüne tevakkuf eder. Elhâsıl insan medeniyyü't-tab' olduğundan sâir hayvânât gibi münferiden yaşamayıp bast-ı bisât-ı medeniyyet ile yekdiğere muâvenet ve müşâreketeye muhtaçtır.³⁹

Bu yaklaşıma göre “ihtiyaç”lar toplum hayatını zorunlu kılar; fertlerin ve insan neslinin devamı toplum hayatıyla mümkün olur. İnsan doğası itibariyle medenî bir varlıktır, tek başına yaşayamaz. Başka insanlarla ilişki kurmak ve onlarla beraber hareket etmek insanın kendi arzusuna bırakılmamıştır, insan, tek başına karşılaşması mümkün olmayan ihtiyaçları nedeniyle böyle davranmaya mecbur kalmıştır. Toplumsal hayatın temelini yardımlaşma oluşturur.

Dikkat edilecek olursa fukahanın bu yaklaşımı, o dönemde henüz ortaya çıkmamış olan, Durkheim'in yaklaşımıyla birçok açıdan benzerlik arz etmektedir. Toplumun temel dinamiği, Marks'ın dediği gibi toplumsal çatışma değil dayanışmadır. Diğer yandan, toplumsal kurumlara fonksiyonalist bir yaklaşım söz konusudur: Evlilik, ekonomi gibi her sosyal kurum bir toplumsal işlev gördüğü için vardır. Belki de aşağıda göreceğimiz üzere Durkheim teorisinin Osmanlı aydınlarına yabancı gelmemesinin temelinde fıkıh ile arasındaki bu temel benzerlikler vardır. Ancak Durkheim ile fıkıhçıların ayrıldıkları temel nokta ilâhî iradenin bu süreçle ilişkisidir. Durkheim'e göre toplum Tanrı'yı yaratmıştır; fukahaya göre ise Tanrı toplumu yaratmıştır. Bu farklılık sosyolojik değil felsefi seviyededir.

Bununla birlikte fikhî toplum anlayışı sosyal çatışmayı da göz ardı etmez. Nitekim, fıkıhın sosyal çatışma ve çözüm yolları hakkındaki görüşü *Mecelle*'de kısaca izah edilmektedir. İnsanın psikolojik sâiklerinin onun sosyal hayatındaki rolünü dikkate alan bu görüşe göre insanlar hoşlarına giden şeyleri elde etmek, hoşlanmadıkları şeylerden uzak durmak arzusundadırlar. Bu durum adaletsizlik doğuracak karmaşaya yol açabilir. Fıkıh karmaşasının önüne geçerek medenî bir toplumun oluşum ve devamı için gereklidir. Fıkıhın fonksiyonu medeniyeti inşa ve idame ettirmektir. *Mecelle*, fıkıh olmadan medeniyet olamayacağını ifade etmektedir. Medeniyetin kendisine bağlı olduğu sosyal yardımlaşma (teâvün) ve iş bölümünün (iştirak) kuralları fıkıh tarafından belirlenir:

38 Açıklamalı *Mecelle* (yay. haz. Ali Himmet Berki), 3. baskı, Hikmet Yayınları, İstanbul 1982, s. 17.

39 a.e., s. 17.

Halbuki her şahıs kendüye mülâyim olan şeyi talep ve müzâhim olan şeye gazap eder olduğundan beyinlerinde adl ü nizâmın halelden mahfuz kalması için gerek izdivac ve gerek mâbihit-temeddün olan teâvün ve iştirak hususlannda birtakım kavânin-i müeyyede-i şer'iyeye muhtaç olur ki evvelkisi fikhın münâkehât kısmı ve ikincisi muâmelât kısmıdır ve emr-i temeddünün bu minval üzere pâyidar olması için ahkâm-ı ceza tertibi lâzım gelip bu dahi fikhın ukübât kısmıdır.⁴⁹

Mecelle'de ifadesini bulan şekliyle fikhın toplum anlayışı dinamik ve değişken bir toplum anlayışıdır. Toplum da hukuk da değişkendir. Tarihe ve sosyal gruplara göre fıkıh kuralları da değişir. *Mecelle*'nin yaklaşımı sosyal değişimin fıkıh açısından son derece önemli ve hassas bir konu olduğunu ortaya koyar. Fıkıh sosyal değişimi sonuçlarını dikkate alarak onaylar ve reddeder. Bu tutum değişim karşısında geleneksel fukaha yaklaşımını yansıtmaktadır: Naslarla çelişmedikçe sosyal değişimi kabul edilebilir gören, ayrıntılarla ilgilenmiyen ve küçük değişimler hakkında karar verebilmesi için ulemâya alan bırakan bir tavır. Meydana gelen değişimin iyi ya da kötü olduğuna gerektiğinde fukaha karar verecektir. İyi olana uygun kurallar üretilecektir, kötü olan ise yasaklanacaktır. Bu tavır, değişimi ortaya çıkarmaktan veya onu yönlendirmekten çok, değişimin gittiği yönle alâkalı bir tavrıdır. Âlimler sosyal değişim karşısında âdeta hakem konumundadırlar. Değişim fetva kurumuna sorulduğunda onlar kararlarını bildirirler. Dolayısıyla onlar değişimin üreticileri ve yukarıdan planlayıcıları değil gözlemcileri ve yol göstericileri rolünü benimsemişlerdir.

Ulemânın sosyal değişim karşısında *Mecelle*'de ifadesini bulan bu pasif tavrına karşılık aynı dönemde Batılı sosyal bilimsel teorilerle zihinleri dolmuş olan liberal aydınlar kendilerini sosyal değişimin üreticileri olarak görüyorlardı. Onlar Batı modeline uygun yeni bir toplum inşa etme çabası içindeydiler.

Mecelle'de ifadesini bulan şekliyle fıkıh toplum görüşünde örfün ve âdetin belirleyici bir yeri vardır. Usûl-i fıkıhta kullanıldığı şekliyle "örf" kavramı günümüz sosyal bilim diline kabaca "kültür" kavramıyla tercüme edilebilecek bir kavramdır. Kültür zaman içinde değiştiği gibi sosyal gruplara göre de değişkenlik arzeder. Fikhî kurallar bu değişkenliğe karşı son derece hassastır. *Mecelle*, kültür ve örfün otoritesini nasla çelişmediği ölçüde kabul ediyor. Meselâ 36. madde "Âdet muhakkemdir" der. Bu demek ki, hususi yahut umumi bir örf bir hükmü temellendirebilir. 58. madde "Râiyye yani tebaa üzerinde tasarruf maslahata menuttur" diyerek halkın sosyal çıkarlarının, hukukî ve siyasî kuralların meşruiyet kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Sosyal çıkarlar yani maslahat ise zamana ve zemine göre değişen yollarla elde edilir. 40. madde "Âdetin delâletiyle mânâyı hakiki terkolunur", yani "Bir kelimenin gerçek anlamı örfün rehberliğinde terkedilir" demektir. Bu maddeler kanun ya da örfî hukuken Osmanlı Devleti'ndeki statüsü hakkındaki tartışmalara⁴¹ ve aşağıda ele alacağımız örfün yeri üzerine yapılmış daha sonraki tartışmalara ışık tutmaktadır.

40 a.e., s. 17.

41 İnalçık, a.g.e., s. 70-76.

Cevdet Paşa'nın İslâmî ilimlerin içten yenilenmesine katkısı, İslâm medenî hukukunun sistemleştirilmesiyle sınırlı değildir. O, İslâmî ilimlerin ihyasına çeşitli konularda yayımladığı kitaplarla katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda İbn Haldûn'a dönüş ve onun geleneğini canlandırma çabası Batılı toplumsal bilimlerin Osmanlı dünyasına girmeye başladığı bu dönemde gayet mühimdi. Ancak Cevdet Paşa'nın Batı'dan ithal edilmeye çalışılan sosyal teorilere bir reaksiyon olarak mı İbn Haldûn'u gündeme getirmeye çalıştığını bilmiyoruz. Modern Batı hukukunun getirilmesine karşı İslâm fikhını canlandırma çabası göz önüne alındığında, Batı sosyal teorilerine karşı da İbn Haldûncü geleneği canlandırma çabası anlam kazanıyor. Ayrıca Cevdet Paşa ilim zihniyetinin oluşmasında temel rolü olduğu kabul edilen mantık ve gramer üzerinde de durmuş; bu konularda Türkçe eserler vermiştir.

Cevdet Paşa'nın temelde "ihyâ" taraftarı tavrına rağmen bazan eklektik veya seçmeci bir tavır sergilemesi dikkat çekmektedir. Bu tavrı yorumlamak kolay görülmemektedir. Bir yandan *Mecelle* komisyonuna başkanlık etmesi, diğer yandan Batı kanunlarıyla işleyecek bir ticarî mahkemenin kurulmasını savunması, onun eklektik tutumunu gözler önüne serer. Önceleri Midhat ve Âlî paşaların daha sonra şeyhülislâm ve ulemânın muhalefetiye karşılaşması Cevdet Paşa'nın iki grup arasında sıkıştığını göstermektedir. Bu konum onun hareketlerinde çelişki gibi görünen bazı yönlerin temelinde yatan sebep olabilir.

Fıkıhı modern hale dönüştürme ve Batı kanunlarını uygulama gayretleri aslında ulemâ sınıfını derinden etkileyen çabalardı. Her iki girişimde ulemâ sınıfının çıkarına tersti. Kanunlaştırma, ulemânın elinden hukuk alanını alıp giderek merkezleşen ve genişleyen devlete bağlıyordu; o güne kadar hukuku hem üreten hem uygulayan ulemâ artık sadece uygulayıcı konumuna indiriliyordu. Batı kanunlarının uygulamaya konması ise ulemâyı tamamen devre dışı bırakıyor, Batı hukukunu bilen yeni hukukçuları devreye sokuyordu. Bu iki gelişmenin sonuçları yargı sisteminde birbirini izleyen değişimlerde ve kadıların eğitiminde gözlemlenebiliyordu. Bu değişimlerin bir sonucu olarak kısa bir zaman sonra kadıların eğitimleri ulemânın elinden alındı. Hâkimler medreseden değil Hukuk Mektebi'nden mezun olmaya başladı. Böylece hukuk alanı ulemânın elinden tedrici olarak çıkmaya başladı.

Cevdet Paşa'nın düşüncesi ve siyasî rolü önem arzetmektedir, çünkü o aşağıda göreceğimiz gibi aralarında doğrudan ilişki olmasa bile Nâmık Kemal ve Ziya Gökalp'le devam eden ve Seyyid Bey'le sona eren telifçi çizginin başlangıç noktasında durmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa'nın tavrında ortaya çıkan temel özelliklerin Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihatçılar tarafından yaygın bir şekilde muhafaza edildiğini aşağıda göreceğiz.

2. Yeni Osmanlılar: Muhalefet ve Yeniden İnşa Aracı Olarak Fıkıh

Yeni Osmanlılar tezlerini fıkıh temeli üzerine inşa etmişlerdir; fıkıh onların hem muhalefet hem yeniden inşa bağlamında ortaya attıkları düşüncelerin kaynağıdır. Ancak bu esnada Batı kaynaklı düşüncelerden tezlerini destekleyenleri seçici bir şekilde tercüme ederek kullanmayı da ihmal etmemişlerdir.

Yeni Osmanlılar fıkıhı o dönemde yayılan sosyal bilim teorilerine ve özellikle de giderek artan bir şekilde tercüme edilen Batı hukukuna ve "savunmacı modernizm" olarak tanımlanabilecek bir akıma karşı müdafaa etmişlerdir. Genellikle Tanzimat bürokratlarının seslendirdikleri savunmacı modernist tavır, aslında modern değerleri bizâtihi mühimseyip savunmaz, fakat ayakta kalabilmenin tek yolu olarak benimsemek gerektiğini ifade eder. Modern değerler kabul edilmezse istikbalin tehlikede olduğunu öne süren bu yaklaşım için önemli olan devlet ve millet olarak ayakta kalabilmektir, özde hakikaten modernleşmek değildir. Modernleşme devlet ve milletin ayakta kalmasına katkıda bulunduğu ve uluslararası toplumda imajımızı yükselttiği ölçüde bir değer ifade eder; yoksa bizâtihi bir değeri olup olmadığı tartışılmaz. Savunmacı modernizme göre modernleşmek bir seçim değil bir zorunluluktur. Onlar bunu daha çok, fıkıhı, sosyal bilim teorileriyle ve modernitenin getirdiği yeni kurumsal anlayışla telif ederek gerçekleştirmek istemişlerdir.

Fıkıh Yeni Osmanlılar'ın düşüncesinde merkezî konumunu her zaman muhafaza etmiştir. Tanpınar Yeni Osmanlı düşüncesi hakkındaki gözlemini şu şekilde ifade etmektedir:

Bu muharrirler, sadece, gelişmesi itibarıyla Garplı olan ve kendilerine Garp'tan gelen parlamenterizmin esaslarını "Kur'an" da ve İslâm tarihinin ilk devirlerinde aramakla kalmıyorlar, yeni tesisler için fıkıhı tükenmez ve ihmali hiçbir suretle câiz olmayan bir kaynak gibi gösteriyorlardı. Bu devirde bütün zihni gerginlikler fıkıhın ve İslâm hukukunun etrafındadır. ... Nâmık Kemal ve Suâvi, devlet tesislerinde, bir taraftan fıkıhı ve İslâm hukukunu müdafaa ederlerken, diğer taraftan da büsbütün başka âmillerle ittihad-ı İslâm fikrine gideceklerdir."⁴²

Tanpınar, Tanzimat döneminde ithal edilmiş Avrupa kanunlarıyla fıkıhın yer değiştirmesini isteyenlere karşı fıkıhı savunan "Cevdet Paşa örneğini izleyerek" iki önde gelen Yeni Osmanlı düşünürü "Nâmık Kemal ve Ali Suâvi, bir yandan fıkıh ve İslâm hukukunu devlet kurumlarında savundular, diğer yandan değişik nedenlerden panislâmizm fikrine yöneldiler" derken fikhî bakış açısının öngördüğü siyasî yöneliş ile bağlantısını gözden kaçırmaktadır.⁴³ Kanaatimizce aynı sebepler Yeni Osmanlıları bir yandan fıkıhı diğer yandan panislâmizm siyasetini savunmaya itmiştir, çünkü bu iki unsur birbirini gerektirmekte ve tamamlamaktadır.

Durum böyle olduğu halde, Yeni Osmanlılar sekülerizm ve milliyetçiliğin öncüleri olarak bir müddet alkışlanmışlardır. Ancak Nâmık Kemal, Ali Suâvi ve Ziyâ Paşa'nın eserlerinde fıkıhın ihyası için çalıştıkları daha sonra ortaya çıkmıştır. İhsan Sungu kendi açısından çelişkili gibi görünen bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

...vatanperverlikleri her türlü takdirin üstünde olan, siyasî ve içtimâî hayatımıza zamanlarına göre yenilik, hamle ve inkılâp getirdiklerine şüphe olmayan bu büyük mütefekkirlerimizin bile laiklik sahasına gelince bugün bizi hayrete düşürecek

42 Tanpınar, a.g.e., s. 153.

43 a.y.

derecede basit düşünmekten kendilerini alamadıklarını gösteren yazılarına biraz göz gezdirmek kâfidir...⁴⁴

Neticede bu üç aydının Türkiye'deki imajı, laiklik ve milliyetçiliğin öncüsü olmaksızın çıkıp modern bir ideoloji olan "İslâmcı"lığın öncüsü olarak yeniden kurgulanmıştır.

Yeni Osmanlı aydınları o devir için yeni bir rol olan "gazeteci" (muharrir) kimliğiyle ortaya çıktılar ve gazete, dergi gibi yeni iletişim araçlarını kullandılar. Onların yayınları arasında hepsi geleneksel Osmanlı zihin dünyasına yabancı olan gazete, dergi ve tiyatro oyunları vardı. Findley ve Mardin bu yeni aydın sınıfının farklı kimlik, rol ve iletişim araçlarıyla zuhur etmesine dikkat çekmişlerdir.⁴⁵ Yeni Osmanlılar ulemâyı, zayıf ve pasif buldular. Bürokrat sınıfı ise ulemâyı devletin yaşaması için gerekli gördükleri reformlara karşı çıktıkları için eleştirdiler.

Yeni Osmanlılar'ı fıkıh dilini benimsemeye iten bir başka faktör daha vardır. Yeni Osmanlılar, Batılı sosyal teorileri Türkçe'ye tercüme etmek istedikleri anda fıkıh diline müracaat etmek zorunda kaldılar çünkü o zaman toplumsal konularda yaygın tek söylem fıkıh idi.

Fakihlerin siyasî düşüncelerinin aslında kendi zamanları için de geçerli olduğunu düşünen ve Türk entelektüel gelişiminde kendi çağdaşları arasında en uzun süreli tesire sahip olan Nâmık Kemal, kullanmak için seçtiği zihni araçlar bakımından muhafazakârdı.⁴⁶ Tanzimat'la başlayan hukuğun sekülerleşmesi hareketine sert biçimde karşı durdu.⁴⁷ Fıkıh geleneğini, fikhî ve özellikle de İslâm hukukunu savundu.⁴⁸ Hukukun ahlâk temeline dayanabileceğine inanmıyordu. Çünkü ona göre "âdil olanın ve olmayanın ilmi" din üzerine temellendirilir, o da fıkıhtır.⁴⁹

Nâmık Kemal kendi entelektüel ilişkiler ağını Avrupalı düşünürlere açtı ve onların kavramlarını, benzer veya mukabil kavramların bulunacağı en zengin kaynak olan fıkıh terminolojisinden yola çıkarak tercüme etti. Onun düşüncelerinin Avrupalı kökenleri arasında Plato, Aristo, Zeno, Cicero, Descartes, Bacon, Rousseau, Voltaire, Concordet, Turgot, Robespierre, Danton, Garibaldi, Silvia, Pellico, Montesquieu, Locke, Volney ve kendisinin Fransa'daki hususi hocası olan Emille Acollas vardır.⁵⁰ Fıkıh terminolojisi ona Avrupalı düşünürlerin sosyal teorileriyle karşılaştırıldığında kavramlara denk karşılıklar bulmada yardım etti. Nâmık Kemal'in yazılarında sıkça rastlanan ve onu izleyenlerin de kullandıkları aşağıdaki kavram çiftleri bu noktayı gözler önüne serer: Temsîlî hükümet-meşveret, doğal hukuk-şariat, toplumsal sözleşme-biat, özgürlük-hürriyet, anayurt-vatan, lider-imam, iyilik-hüsün, kötülük-kubuh, kişisel haklar-hukûk-ı şahsiyye, siyasî haklar-hukûk-ı siyâsiyye, anayasa-kânûn-ı esâsî, ulus-millet,

44 İhsan Sungu, "Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, 800.

45 Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Port 1789-1922*, Princeton University Press, Princeton 1980, s. 174-179; Mardin, *a.g.e.*, s. 124.

46 Mardin, *a.g.e.*, s. 405.

47 Mardin, *a.e.*, s. 315.

48 Türköne, *a.g.e.*, s.127-144.

49 Mardin, *a.g.e.*, s. 314; İhsan Sungu, *a.g.m.*, s. 811-812.

50 Mardin, *a.e.*, s. 332-336.

toplum-ümme, kabile-kavm. Bu durum Nâmık Kemal'in entelektüel ilişkiler ağını bir yandan Batı'ya diğer yandan Doğu'ya doğru alabildiğine genişlettiğini gösterir. Nitekim kaleme aldığı biyografik ve tarihî eserler onun İslâm temelinde telife giren cihanşümül bir bakış açısı geliştirmeye çalıştığını gösterir.

Nâmık Kemal'in Avrupalı toplum kavramlarını fıkıhtakilerle karşılama çabası yalnızca bir çeviri gayreti olarak değil aynı zamanda bu kavram ve kurumları kendi kültürü içinde yeniden inşa stratejisi olarak görülmelidir. Fıkıh terimleri Avrupa sosyal teorilerinin çevirisi olarak kullanılmalanıyla birlikte kendi asıl saf anlamlarını kaybettiler. Sosyal düşüncede kullanılan kavramlarda anlam kaymaları ve muğlaklık doğdu. Fıkıh terminolojisinin içeriğindeki değişim ve bunun hemen arkasından gelen sorunlar karmaşa doğuruyordu. "Kemal'in Montesquieu ile şeriatı kaynaştırma çabası nedeniyle kendini içinde bulduğu büyük felsefi zorluklar" gözlemcilerin dikkatini çekmiştir.⁵¹

Nâmık Kemal'in Volney tarafından ortaya atılmış fikirleri savunması, onun düşüncesinde içsel çelişkilerin bulunabildiği bir noktadır. Ama Nâmık Kemal bu çelişkilerden haberdar değildi ve bu fikirlerin İslâmî teorilerle kaynaşıp bir bütün oluşturacağını düşünüyordu. Esasen onun düşüncesine hakim olan bu İslâmî dokuydu.⁵²

Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa Tanzimat Fermanı'nda İslâm'a ve fikha ters hiçbir düşünce olmadığını ancak fermanın başta Reşid Paşa olmak üzere dönemin devlet adamları tarafından Batılular'a İslâm'da bir reform gibi takdim edildiğini öne sürerler. Bir yandan İslâm'a ve fikha tamamen uygun bir metin ortaya koyarak içten muhalefet gelmesini önleyen Tanzimatçılar, diğer yandan yaptıklarını İslâm'a rağmenmiş gibi takdim ederek kendilerini Batılular'a özgürlük öncüsü gibi gösterip prestij kazanmaya çalışmışlardır.

... menfaat-i zâtiye fikri cümle-i hey'eti, bir muhatara-i müthişeye dıçar eyledi. Şöyle ki Gülhâne Hatt-ı Hümayunu harf be harf, nazra-i tetkik ve im'ândan geçirilse içinde ahkâm-ı şer'iyye haricinde kelime-i vâhide görülmediği ve ıslahat denilen şeylerin muktezâ-yı hükm-i şer'î olduğu metn-i hatta merreten bâde uhrâ tasdik ve tebyîn bulunduğu halde merhumu müşârün ileyh güyâ bunlar, millet ve devlet-i İslâmiyye'de mukaddemâ bilinmez şeyler imiş de mücerret kendisi Avrupa'yı takliden yeniden ihdas ve icada muvaffak olmuş ve belki ahkâm-ı şer'iyye ve müteassibin-i İslâmiyye bu icraata karşı iseler de kendisi dirayeti hasebiyle zorla vücuda getirmiş renginde işi Avrupa'ya kıymetli satmak ve kendini Türkistan'ın muhyisi bildirmek istedi ve bundan esâs-ı devlette iki rahne açıldı...⁵³

Yeni Osmanlılar tabii hukuk anlayışını ve insan hakları teorisini benimsemiş ve bunların Batı'da ve İslâm'da farklı olduklarını savunmuşlardır. Ancak Batılular'ın akıl ve tecrübe yoluyla ulaştıkları noktaya müslümanlar vahyin rehberliğinde çok önceden ulaşmışlardır. Nâmık Kemal bu konuda şöyle der:

51 Mardin, a.e., s. 314-315.

52 Mardin, a.e., s. 318.

53 Ziyâ Paşa, *Hürriyet*, nr. 41, 22 Zilhicce 1285 (5 Nisan 1869). bk. Sungu, a.g.m., s. 801.

Onu bilmezler ki adaletin ahkâm-ı esâsiyyesi nakl ü akılda ve her zaman ve mahalde mütehidir. Avrupa ukalâsı nizâmât-ı mevcûdelerinin usulünü hâssa-i akl ile tabiatın kavâid-i külliyyesinin ve fûrûun o kavâidin münâsebât-ı medeniyeye ve icâbât-ı zamâneye tatbikatından istihraç eyledikleri gibi İslâm ulemâsı dahi *fikhı* o yolda tedvin etmiş ve fakat kavâid-i tabîyye, evâmîr-i ilâhiyye ve ehâdis-i nebeviyyede mündemiç bulunduğu için istikraât-ı hikemiyyeye mecbur olmaksızın onlardan istinbât-ı usul etmişlerdir. Hatta mu'teberâtın bir fetva kitabı ele alınsa da siyasiyyât cihetleri en muntazam bir devletin kanununa tatbik olursa değil yalnız usûl-i teşrî, kâide-i tedvîni bile aynıyle birbirine mutâbık bulunur... Ve bununla beraber akrânın mevzuatına ittibâdan istiğnâ şanıdan olan ebnâ-yi beşerin nâm-ı ilâhiyye olarak hukukunu tayin ve binaenaleyh itâat-ı umûmiyyeyi maddî ve mânevî daha kavi bir suretle temin eylediğine bakılırsa İslâmiyet'in hükmü siyaseti Avrupa'nın tarz-ı teşrîne kat kat müreccah olduğu anlaşılır. Hayfâ ki elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü ihtiyâcâtını ifaya kâfi bir atıyye-i ilâhiyye var iken o bırakıldı da sekiz on zalûm ve cehûlün havâtür ve hevesâtı mülkümüzde esâs-ı hukûk addolundu...⁵⁴

Görüldüğü gibi Nâmık Kemal İslâm ve hürriyetçi Batı toplum felsefeleri ve hukuk anlayışları arasında çarpıcı bir benzerlik bulmakta ve bu benzerliği "hukûk-ı tabîyye" (doğal hukuk) bakış açısından izah etmektedir. Hukuk alanında akıl ve naklin her zaman ve mahalde bir olmasının sebebi de gene aynı noktaya dayanmaktadır. Bu benzerliğe rağmen, Nâmık Kemal'e göre İslâm hukukunun üstün yönleri de vardır ve bu yüzden Batı hukukunun alınması son derece ölümcül bir hatadır. Ayrıca Nâmık Kemal de, daha önce Cevdet Paşa örneğinde dikkat çekildiği gibi, fikh ve medeniyet arasında bir bağlantı kurmakta ve fikhin medeniyetin bütün gereklerine sahip olduğunu savunmaktadır.

Yeni Osmanlılar reform hareketinin bir öze dönüş hareketi olarak yürütülmesini Batılılaşma olarak düşünülmemesini savunmuşlardır, çünkü onlara göre Batı'dan alınmaya çalışılan değerler zaten İslâm'da mevcuttur. Nâmık Kemal'e göre elde "... fikh gibi kavâid-i âdil ve tertibatı mükemmel bir fenn-i celîl mevcut olduğundan ve iktizâ eden mesâilin ahkâm-ı asra tevfiği dahi yine onun usulü iktizâsından bulunduğu" başka kaynaklara müracaata gerek yoktur.⁵⁵ Yenilenme zaten fikhin bir gereğidir. Ancak bu değerler İslâm'da yokmuş gibi göstermek ve onları kendileri Batı'dan ithal ediyormuşlar gibi sunmak siyasetçilere Batılılar katında önem kazandırmak için başvurulan tehlikeli bir yoldur. Çünkü bu tutum Batılılar'ın İslâm'ın medeniyetle barışmayacağı kanaatine sahip olmalarına yol açmaktadır. Fakat Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'ya göre siyasiler bunu iki sebepten kabul edemezler: Birincisi, İslâm'ın medeniyete muvâfık olduğu tezahür ettiğinde onların Batılılar'ın gözünde büyük bir gayretle oluşturdukları dine ve dindarlara rağmen "hürriyetçilik" ve "ilericilik" imajları zeminini kaybeder; ikincisi, İslâm hukuku onların "sirkat"lerine yani yolsuzluklarına müsaade etmez. Yeni Osmanlılar İslâm'ın medeniyete ve ilerlemeye

54 *Hürriyet*, nr. 30, 5 Şevval 1285 (18 Kânunusâni 1869); bk. Sungu, a.g.m., s. 802.

55 *İbret*, nr. 68, 9 Şevval 1289 (10 Kânûnuevvel 1872); bk. Sungu, a.g.m., s. 802. Nâmık Kemal'in *İbret*'teki yazıları için bk. Mustafa Nihat Özön, *Nâmık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

engel olduğu fikrinin Tanzimat döneminin başta Reşid Paşa olmak üzere bazı siyaset adamları tarafından "menfaat-i şahsî" temin etmek maksadıyla yayıldığını öne sürmüşlerdir.

Nâmîk Kemal ulemâ ile fikhın islah edilmeleri ve zamanın gereklerine göre yeniden ihya edilmeleri gerektiğini de sürekli vurgulamıştır. Böyle bir tavrın bizzat fikhın icabı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Sosyal meselelerin "(İctimâiyyûn) dan olan fukahâ-i kirâm ve hâssaten fukahâ-i Hanefiyye"⁵⁶ bakış açısına göre ele alınıp çözüme kavuşturulması tezinin öncüsü Nâmîk Kemal olmuştur.

Şimdi yine kavâid-i şer'iyye fikhın tayin ettiği üzere hükmü zamana tevfikân tamamıyla file çıkarılır ise Avrupa'ya memâlik-i Osmâniyye'de cereyan eden adaleti tahsîn ve tahayyür ile alkışlamaktan başka yapacak bir şey kalmayacağını dan hiç şüphe buyurulmasın.⁵⁷

Nâmîk Kemal geri kalışın sebebinin fikihtan ayrılma olduğunu ve çözümün yeniden fıkha dönüş olduğunu ancak Batılılar'ın bunu bilmelerinin mümkün olmadığını savunmaktadır.

Avrupa devletleri... bilmezler ki bize ârız olan uygunsuzluk hükümetimizin esas ve mebnası olan şeriatın ahkâmına riayetsizlikten husule geldi ve her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahil oluruz. Avrupalılar bilmediler ki eğer Devlet-i Osmâniyye'nin Şark'ta bekâsı muvâzene-i umûmiyye için lâzım ise kat'a esasına dokunulmamalıdır. Zira bu devlet, İslâmiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esasına teğayyür gelirse vücudu muhatarada kalır... Hulâsa-i kelâm devletimiz muammer olmak isterse şeriat-ı Ahmediye'ye itibâdan ve devlet-i İslâmiyye halinde kalmaktan ayrılmaz. Demektir ki şeriat, devletimizin canı ve mâbihilhayatıdır. İşte bizim bildiğimiz ilâçların en mües-siri budur.⁵⁸

Kendi yaşamında politik ve entelektüel dinamizmi birleştirmiş devrimci bir âlim olan Ali Suâvî, diğer Yeni Osmanlılar gibi, fikhî genişleyen devlete karşı özgürlükleri savunmak için dile getiriyordu.⁵⁹ Ona göre, modern sosyal ve iktisadî hayata ayak uydurmak için gereken tek adım herkesin anlayabileceği dilde harika bir fıkıh kitabı hazırlamaktı.⁶⁰ Aynı zamanda, o şeriat adına yapılan yolsuzlukları ve ulemâ sınıfını eleştiriyordu. Yazılarında şeriat adına ezilen alt sınıfların savunucusu olarak görünüyordu.

Başkentten gazetelerine gönderdiği mektuplarda, Abdülhamid'in uygulamalarını hoş görüyor, Mithat Paşa'ya saldırıyor, özgürlüğün yalnızca Mithat gibi bakanların değil de, halkın faydalanması gereken bir prensip olduğunu açıklıyordu.⁶¹ Kınalızâde'den

56 Bu ifade Mehmed Şerafeddin tarafından Schopenhauer'dan yapılan kadınlar hakkında bir tercümenin dipnotunda kullanılmaktadır, bk. *Sırat-ı Müstakim*, VII, sayı 173, s. 265.

57 *İbret*, nr. 24, 1 Şâban (aslında böyle yazılı ise de doğrusu 2 Şâban olacağı Sungu tarafından belirtilmiştir) 1285 (5 Teşrinievvel 1872); bk. Sungu, a.g.m., s. 803.

58 *Hürriyet*, nr. 9; bk. Sungu, a.g.m., s. 808.

59 bk. Hüseyin Çelik, *Ali Suâvî ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

60 Mardin, a.g.e., s. 370.

61 Mardin, a.g.e., s. 368.

yola çıkararak, fıkıh ve çeşitli hiyerarşik sınıfların rolü hakkındaki eski İslâmî prensipleri tekrarlıyordu: Âmirler halkı, ulemâ âmirleri, şeriat da ulemâyı yönetir. Yanlızca bürokratları değil "ölü" diye nitelendirdiği ulemâyı da eleştiriyordu. Suâvi ciddi mânada ulemanın kalitelerinin bozulduğunu kabul etmek zorundaydı. Bu yüzden onların tavsiyelerini, Suâvi'nin öğütlediği ölçüde kullanmak söz konusu olamazdı. Aynı zamanda, ulemânın yeni Osmanlı bürokrasisinin kendini arka plana itmesi sebebiyle bozulduğu da ileri sürülebilirdi. Suâvi'nin eserleri, sosyal teorilere sayısız referanslar içerir. Kendisi, sosyal problemlerin dinî inancın kaybolduğunda yükseleceğine dair kanaati bulunan Le Play'e hayran olduğundan özellikle onun teorilerine atıflar yapar.

Yeni Osmanlılar, fikrî ve siyasî alanda özgürlükçü ideallerinin gerçekleşmesine katkıda bulunacak fikhî yaklaşımlara ve Batılı sosyal teorilere ilgi duydular. Onlar fıkıh ve sosyal bilimle mücehhez olarak, bir kısım ulemânın tutuculuğuna ve bazı üst düzey bürokratların toptan modernleşmeci tavrına karşı çıkmaya çalıştılar.⁶² Yeni Osmanlılar'ın liberal idealleri 1876'daki I. Meşrutiyet'le gerçekleşti. Fıkıh kavramları kullanılarak İslâmî bir yaklaşımla kültürel olarak yeniden inşa edilmiş olan Meşrutiyet, anayasa ve parlamento gibi Batılı kurum ve kavramlar Osmanlı toplumunda hayat bulmaya başladı. Ancak Sultan II. Abdülhamid'in liberal modernizme düşmanlığı kısa zaman içinde belirginleşecekti; o siyasî modernleşmeye değil teknolojik modernleşmeye taraftardı. Bu ikisi arasındaki bağlantı Abdülhamid'in gözünden kaçmış gibi görünmektedir. Oysa, bizzat onun sonunu hazırlayan gelişmeler, bilim ve teknolojinin onları üreten kültürden tamamen ayrılmasının imkân dışı olduğunu göstermiştir. Nitekim Batı siyasî kültürünün Osmanlı ülkesine girişi, aslında sadece bilimin ve teknolojinin girmesi için açılan kanallardan beklenmedik bir şekilde olmuştur.

Yeni Osmanlılar'ın 1876 devrimindeki rolünden daha önemlisi, sonraki nesillere bıraktıkları entelektüel miraslarıdır. O miras bazan tamamen bazan kısmen sonraki nesiller tarafından sahiplenilmiştir. O dönemde ortaya çıkan düşünce tarzı ve ortaya atılan fikirler Cumhuriyet döneminde bile politikacı ve aydınların çeşitli katmanlarında önemli etkiye sahip olmuştur. Tarihî kök arayışı içinde olan muhtelif akımlar, kaynaklarını Yeni Osmanlılar'a dayandırmaya çalışmışlardır.

Yeni Osmanlılar'ın daha sonra devam ettirilecek miraslarından biri de fıkıh ve sosyal bilimlerin telifidir. Ancak Yeni Osmanlılar'ın göz ardı ettikleri veya henüz farkına varamadıkları birçok teorik ve metodolojik boyut daha sonraki nesilleri meşgul etmiştir. Nitekim fikhî bir muhalefet ve yeniden kültürel inşa aracı olarak kullanmada onları takip eden jön Türkler, fıkıh ve sosyal bilim teorileri, entelektüel olarak telif etme girişiminin teorik ve metodolojik sorunlarına eğilmek zorunda kalmışlardır.

62 Bu bağlamda, Abdülhamid döneminin önde gelen devlet adamlarından, bir ara Hâriciye Nazırlığı da yapmış olan Hıristiyan devlet adamı ve hukuk bilgini Sava Paşa'nın (ö. 1901) çalışmalarından da bahsetmek gerekir. Sava Paşa'nın, Fransızca olarak kaleme aldığı *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arkan) (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1955-1956) ciddi bir fıkıh müdafaasıdır. Sava Paşa fikhin ilerlemeye engel olmadığını ancak siyasî ve içtimai zaruretlerin İslâm hukukunun kaynaklarından hareketle çözümlenmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır.

3. Jön Türkler: Telifin Teorik ve Metodolojik Problemleri

Jön Türkler, selefleri olan Yeni Osmanlılar'ın telifci geleneğini devam ettirdiler, ancak dengeyi fıkıh aleyhine giderek daha fazla bozdular. Nâmık Kemal düşünce alanında Jön Türkler'in, özellikle de İttihat ve Terakkî Fırkası'nın resmî hocası ve ideologu olarak Ziya Gökalp'in ortaya çıkışına kadar rakihsiz kalmıştı. Gökalp'in sivrilmesinde onun şöyle ya da böyle tutarlı bir düşünce sistemine sahip olması etkili olmuştur.⁶³ Telifci gelenek devam ettirilmekle beraber, yapısal bir açıklamaya ihtiyaç duyan bir olgu olarak, Batılı sosyal bilimlerin prestiji giderek artıyordu. "İttihat ve Terakkî dönemindeki bütün bu düşünce okullarının ortak bir özelliği sosyolojiyi felsefenin hatta dinin bir çeşidi olarak ele almaları ve onu ahlâkî, sosyal, politik ve hatta dinî problemlerin çözümünde yarı ilâhî bir kaynak olarak değerlendirmeleriydi."⁶⁴ Bazı Jön Türkler'in sosyolojiye bu şekilde yaklaşmaları, fıkıh-sosyal bilim telifinde fıkıhın yerinin giderek daha fazla azalmasına yol açan bir gelişmeydi.

Lewis'in "Jön Türkler XIX. yüzyıldaki seleflerine nazaran politik teori ile daha az ilgilenmiş gibi görünüyorlar"⁶⁵ şeklindeki gözlemi birçok açıdan manidardır. Jön Türkler'in uyguladıkları politikaların meşruiyetini sağlamak için teorilere fazla müracaat etmediklerini göstermektedir. Bu durum teoriye önem vermeyen bir pratik doğurmuştur ki bu gelenek daha sonra Cumhuriyet döneminde de güçlenerek devam etmiştir. Diğer yandan bu durum bize genel olarak aydınlar sınıfının sürekli statü kaybettiğini ima etmektedir. Bu tesbit aynı zamanda özerk aydınlar sınıfının devlet tarafından tamamıyla kontrol altına alınacağı veya ortadan kaldırılacağı bir dönemin gelişini de haber vermektedir.

Yabancı öğretiler bu dönemin literatürüne bir defa daha siyasi ve sosyal eleştirinin teorik temellerini sunmuşlardır. Yabancı entelektüel etkilerin ana kaynağı gene Fransa'dır. Fakat Türk reformcuların ve devrimcilerin düşüncelerine XVIII. yüzyıl aydınlanmasından etkilenen Yeni Osmanlılar'ın aksine bu defa XIX. yüzyıl sosyal bilimleri hâkim olmuştur. İlk etki, Ahmed Rızâ'ya İttihat ve Terakkî'nin kuruluşunu ilham eden Auguste Comte'ün pozitivist sosyolojisinden geliyordu. Bu aynı zamanda Türkiye'de sekülerist radikalizmin gelişmesini de derinden etkiledi. Pozitivizme karşı kendisinin kurmaya çalıştığı rakip ekol için bir felsefe arayan Prens Sabahaddin onu Le Play'in ve özellikle Demolins'in öğretilerinde buldu. Demolins'in fikirleri Sabahaddin'in bireysel girişim ve adem-i merkezîyetçiliğe dair doktrininin temeline şekil vermektedir. Son olarak da Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin ilk kapsamlı teorik ifadesini sosyolojide, özellikle de Emile Durkheim'de bulunduğu kavramsal çerçevede inşa etmiştir.⁶⁶

Önceki telifci aydınlarla aynı doğrultuda, kültürel ve politik modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya çalışan en son teşebbüs Gökalp'e aittir.

63 Mardin, a.g.e., s. 286.

64 Lewis, a.g.e., s. 227.

65 Lewis, a.y.

66 Lewis, a.g.e., s. 226-7.

Onun bu teşebbüsü tasavvuf üzerine olan çalışmasına nazaran daha da az bilinmektedir.⁶⁷ Gökalp'in eserlerinde adı geçen Batılı ve müslüman ilim ve fikir adamları, onun sosyal ilişkiler ağının hem Batı'yı hem İslâm'ı kuşatıcı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında Gökalp'in ilişkiler ağı temel yapısı itibarıyla Nâmîk Kemal'in ilişkiler ağı ile benzerlik göstermektedir. Ancak bazı isimler farklıdır. Ziya Gökalp'in yazılarında atıfta bulunduğu belli başlı isimler şunlardır: Bergson, Berkley, Descartes, Durkheim, Eflâtun, Fouillée, Gazzâlî, Guyau, Haffding, William James, Kant, Levy Bruhl, Mauss, Mâverdî, John Stuart Mill, Muhyiddin Arabî, Müller, Nietzsche, Nordau, Renan, Spencer, Auguste Comte ve Taine.⁶⁸

Gökalp'in kendisi gibi iki dünya arasında kalan aydınlarla ve Osmanlı Devleti'ne önerdiği çözüm, "içtimâî usûl-i fıkıh" idi. Gökalp'in bu teorisi önemlidir çünkü fıkıh öncelikle veya salt İslâmî hukuk olarak savunan gelenekten ayrılmış ve fıkıhın toplumsal bir bilim olarak gücünü farkedip ön plana çıkarmıştır. Fakat bu toplumsal bilim, ona göre, başta Durkheim'in modern sosyoloji teorileri yardımıyla tekrar canlandırılmıyordu. Bu telif fıkıhın ve usûl-i fıkıhın Osmalı toplumunun İttihat ve Terakkî tarafından yeniden yapılandırılması için gerekli olan ideolojik taleplerine uyum gösterebilmesi için tasarlanmıştır. İttihat ve Terakkî'nin merkezî komitesinin bir üyesi olarak Gökalp'in bu fikirleri memnuniyetle karşılandı ve İstanbul Üniversitesi'nde Türkiye'nin ilk sosyoloji bölümünde fikirlerini yaymasına izin verildi. Onun projesini destekleyen aydınlar arasında Mustafa Şeref, Halim Sabit (Şibay), Mehmed Şerafeddin ve Mansurîzâde Said gibi isimler vardı. Mustafa Şeref aynı telifci yaklaşımı içtimâî ilm-i kelâm adı altında kelâm ilmine uygulamaya çalıştı. Bununla beraber Jön Türkler arasında Gökalp'in içtimâî usûl-i fıkıhına karşı Said Halim Paşa ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından itirazlar yükseldi. İkisi de Durkheimci sosyolojinin fıkıhla telif edilmesine karşı çıkıyorlardı.

Gökalp, fıkıh-sosyoloji telifinin metodu ve teorisi üzerine *İslâm Mecmuası*'nda yazdığı bir seri makalenin ilki olan "fıkıh ve İctimâiyyât"ın⁶⁹ başında insanın fiillerinin iki bakış açısından incelenebileceğini söylüyordu: Birincisi "fayda ve zarar", ikincisi ise "iyi ve kötü" perspektifi. İlk perspektif idarî bilimler tarafından kullanılır ve fayda ve zararın ilgili olduğu konuya göre ruh, ev, şehir, devlet idaresi gibi isimler alır. İnsanın yaptıklarını iyi ve kötü şeklinde inceleyen ikinci perspektif ise iki ana kategoriye yoğunlaşan fıkıh tarafından kullanılmıştır: Dinî ibadetler ve hukukî ilişkiler. Ahlâk, yapılan işlerin vicdanî boyutu ile ilgilendiğinden fıkıh tarafından ayrı bir kategori olarak ele alınmamıştır. İlk asırlardan beri fıkıh özellikle ikinci kategori ile ilgilendiğinden geleneksel olarak, İslâmî hukuk ile eş anlamlı kullanılmıştır. Gökalp'in zamanında var olan toplumsal bilimlerin dökümünde henüz sosyolojiye yer verilmediğini görmekteyiz.

67 Parla, a.g.e., s. 198.

68 Bu düşünürler hakkında bk. Ziya Gökalp, *Makaleler II* (haz. Süleyman Hayri Bolay), Kültür Bakanlığı, Ankara 1981, s. 100-119.

69 İctimâiyyât kelimesi hem sosyoloji hem genel olarak sosyal bilimler olarak anlaşılabilir.

Tablo 3: Gökalp'e Göre XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Toplum Bilimleri

Perspektifler	İdarî Bilimler (Tedbir)	Fıkıh
Branşlar	Ruhun idaresi Ev idaresi Şehir idaresi Devlet idaresi	Usûl-i fıkıh Fürû-i fıkıh 1. İbâdât 2. Muâmelât 3. Ahlâk (ayrışmamış)
Metotlar	Deneyci Rasyonel	Dogmatik Sosyal
Prensipler	Fayda-zarar	İyi-kötü
Uzmanlar	Yöneticiler, idareciler	Fukahâ

Gökalp'in amacı modern sosyal bilim ve fikhî yaklaşımların telifi için teorik ve metodolojik bir zemin oluşturmaktır. Yeni Osmanlılar sosyal bilim ve fikhî teorileri telif ederken veya eklektik bir şekilde bir arada kullanırken yaklaşımlarından kaynaklanan metodolojik ve teorik sorunlarla ciddi bir şekilde uğraşmamış olduklarından, Gökalp'in söz konusu teorik ve metodolojik girişimi uzun süredir var olan bir fikrî ihtiyaca cevap teşkil ediyordu. Gökalp makalelerinde bu teorik çaba için gerekli olan zemin ve programı hazırlamaya çalışırken etrafındaki aydın grubu da *İslâm Mecmuası*'nda ayrıntıları inceden inceye işlediler. Gökalp'in yazılarının önemi teorisini kurduğu düzlemin Usûl-i fıkıh olmasından, çağdaşları ve seleflerinin teorilerle ilgilenmesine mukabil onun teorileri üreten metodolojilerle uğraşmasından kaynaklanır. Şimdi Gökalp'in bu amacını nasıl gerçekleştirmek istediğine bakabiliriz.

Zamanının sosyal bilimlerinin bir haritasını çıkardıktan sonra Gökalp onların metodolojisini inceledi ve usûl-i fıkıhta kullanılan sosyal yaklaşımı ön plana çıkardı. Usûl-i fıkıhın sosyal yaklaşımını yaygın bir şekilde göstererek modern sosyolojik anlayışlardan bazılarını bu metodolojiyle birleştirmek için gerekli olan çalışma zeminini hazırladı. Gökalp yapılan işlerin fayda ve zararlarının rasyonel olarak deneyim sonucu belirlendiğini söyler. Bu bakış tarzında sosyologlar arasında fikir birliği olduğu halde fakihler bir işin iyi mi kötü mü (hasen-kabih) olduğunun nasıl belirleneceği noktasında birbirleriyle anlaşamıyorlardı. Mu'tezile'ye göre bir işin niteliğinin iyi mi kötü mü olduğunu akıl belirlerdi. Gökalp aklın bir işin ahlâkî niteliğini ancak o işin fayda ya da zararından çıkarabileceği gerekçesine dayanan rasyonalist Mu'tezile görüşünü temelden reddetti. Bu yaklaşım zaten "tedbirî" yaklaşımın aynıydı. Aksine Gökalp, bir işin yalnızca umumen iyi olduğuna inanıldığı için iyi olduğunu iddia ediyordu. İyi aynı zamanda faydalı da olabilirdi ancak "fayda" tek başına bir işin ahlâken iyi olmasını gerektirmezdi, çünkü fayda görecelidir. Birey için faydalı olan toplum için zararlı olabilir. Akıl içtimâî vicdanın hükümlerini her zaman anlayamaz ve takdir edemez. Gökalp böylece mantığın kutsalı (onun deyimiyle "muazzeze" – kendisinin uydurduğu, Türkçe ve Arapça'da olmayan yeni bir kelime) anlayamayacağını ileri sürüyordu. Aksi takdirde vicdan "idarî akıl"a (müdeb bire) dönüşür ve sonuçta ahlâk yerini iktisat ve sağlığa bırakırdı. Gökalp bu rasyonel ve faydacı yaklaşımın sosyoloji

ve felsefe hatta onlardan önce Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından reddedildiğini öne sürdü. Meselâ Gökalp'e göre Türkler üzerinde hilâl bulunan bayraklarını ve başlanındaki fesi, faydalarından dolayı değil, içtimaî vicdanda hilâlin ve fesin yüksek bir yeri olmasından dolayı kutsal tutarlar.

Gökalp fikhın işleyiş biçimini, sosyal perspektifin fıkhıta zaten var olduğunu gösterebilmek için şöyle tarif ediyordu:

Şer' amellerin hüsün ve kubhunu iki mi'yara müracaatla takdir eder. Bu mi'yarlardan birincisi "nass", ikincisi "örf"tür. Nas, Kitap ve Sünnet'teki delillerdir. Örf ise cemaatin amelî sîret ve maişetinde tecelli eden içtimaî vicdandır. Amellere hüsün ve kubhu nâtik olmak üzere nisbet olunan hükümler nassa göre "vâcib" ile "haram"dan, örf'e göre: "mâruf" ile "münker"den ibarettir. "Mubah" ise ne vâcib, ne haram ne mâruf, ne de münker olan amellerin sıfatıdır.⁷⁰

Bir sosyolog olarak Gökalp usûl-i fıkhıta örfün kullanımına büyük ilgi gösteriyordu. Bu noktayı daha da derinlemesine şöyle ele almıştır:

Maamafih, örfün vazifesi yalnız içtimaî bir sûrette mâruf ile münkeri temyizden ibaret değildir. "*Mâ reâhu'l-mû'minûne hasenen fe hüve indellâhi hasenûn*" (Müminlerin hasen/güzel gördüğü şey Allah katında da hasen/güzeldir) hadis-i şerifi ve (örf ile amel, nas ile amel gibidir) kaide-i fikhiyyesi mantığınca örf lede'l-iktizâ nassın da yerini tutar. Müslümanlar nassın nâtik olduğu emirlere ve nehiylere ittibâ mecburiyetinde bulundukları gibi mârufu emir ve münkeri nehyetmekle de mükelleftirler. Mâruf ve münker ise içtimaî vicdanın tahsin yahut takbih ettiği amellerden ibarettir. Şu halde fikh, bir taraftan "vahy"e, diğer cihetten "ictimâiyât"a istinat eder. Yani İslâm şeriatı hem ilâhî hem de içtimaîdir.⁷¹

Kendi sosyolojisi için usûl-i fıkhıta kavramsal bir alan açtıktan sonra, Gökalp şeriatın kutsal ve sosyal yönlerini araştırdı: İlki sabit olmasına rağmen ikinci yönü toplumun sosyal türüne (enmüzec) göre değişkenlik arzedeabiliyordu. Bir toplumda hoş karşılanmayan bir davranış diğerinde hoş karşılanabilirdi. Sonuçta iki toplumda türeyen hukuk kuralları farklı olacaktı. Gökalp rasyoanel fukaha ve sosyal bilimcilere karşı iyinin ve kötünün ne rasyoanel ve ne de bireysel olduğunu, fakat idealistlerin söylediği gibi aklın ötesinde ve sosyal olduklarını iddia ediyordu. Sosyolojiden ödünç aldığı tipoloji yöntemi ile iyi ve kötü kavramlarının farklı toplum tiplerine göre nasıl değiştiğini gösteren örnekler verdi. Gökalp'in sosyolojisindeki birey ve rasyonalizm karşılığı yaklaşım yoğun bir şekilde Durkheim etkisini yansıtıyordu.

Gökalp *İslâm Mecmuası'*ndaki yazılarının ilkinin sonuç bölümünde sosyal bilimler ve fikh telifi programının metodolojik ve teorik temelleri üzerine görüşlerini şöyle özetlemiştir:

Fikhın menbaları ikidir: Naklî şeriat, içtimaî şeriat. Naklî şeriat tekâmülden müteâlidir. İçtimaî şeriat ise içtimaî hayat gibi dâimî bir sayrûret (devenir) halindedir. O halde fikhın bu kısmı İslâm ümmetinin içtimaî tekâmülüne

70 Gökalp, *İslâm Mecmuası*, 1/2 (1330-1332), s. 42.

71 Gökalp, *a.y.*, s. 42.

teb'an tekâmül etmeye yalnız müstaid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nusûsa istinad eden esâsâtı kıyamete kadar sabit ve lâ yetağayyardır, fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâına müstenid olan içtimâî tatbikatı her asrın icâbât-i hayâtîyesine intibak zaruretindedir.⁷²

Tablo 4: Usûl-i Fıkıhın Gökalp Tarafından Yeniden İnşa Planı
Sosyal Fıkıh Metodolojisi: İçtimâî Usûl-i Fıkıh

Fıkıh kaynakları	Nas	Örf
Özelliği	Değişmez	Değişken
Metodoloji	Hermenotik metodlar	Sosyolojik metodlar
İş bölümü	Nas üzerinde uzmanlaşmış fakihler	Sosyal bilimler üzerinde uzmanlaşmış fakihler
Üretilen yapı	Fürû-i fıkıh	
Pratik sonuçları	1. İftâ 2. Kazâ	

Gökalp iki ayrı grubun karşısındaydı: Birincisi ya değişime karşı olan veya neyin nasıl değişeceği hususunda farklı fikirlere sahip olan geleneksel ulemâ; ikincisi rakip toplum bilim ekolleri, özellikle de Prens Sabahaddin ekolü. Le Play ve Demmolin's'e dayanan Sabahaddin'in bireyci rasyonalist ekolü yıkılmakta olan devletin kurtuluşu için Osmanlılar'ı Fransız ya da Alman modeli yerine Anglo-Sakson modelini takip etmeye çağırıyordu. Gökalp sosyolojisi I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı siyasî arenasını bölen daha geniş entelektüel ve politik çatışmalara referans verilmekten tam anlamıyla anlaşılabilir. O dönemde devlete dışardan, hükümete ise içeriden meydan okunmuştu. Devlet birçok cepheden kuşatma altında idi. Hayatta kalma sorunu ile hiç bu kadar canlı bir şekilde karşı karşıya gelinmemişti. İttihat ve Terakkî'nin resmî ideologu Gökalp kendini bir dönüm noktasında buldu; emrindeki kavramsal aletleri harekete geçirerek yüzleşmeye çalışacağı iç ve dış sosyal, politik ve kültürel problemlerin baskısı altındaydı. Bir taraftan ılımlı ulemânın İttihat ve Terakkî için desteğini kazanmaya çalışırken, diğer taraftan partinin Anglo-Sakson taraftarı muhaliflerinin öne sürdüğü tezleri çürütmeye çalışıyordu.

*İslâm Mecmuası'*nda yayımlanan makaleleri Gökalp'in programının ayrıntılarını takdim etmekte ve programın fukaha ve sosyal bilimcilerin ortak çalışması ile nasıl uygulamaya konulacağını göstermektedir.⁷³

Maamafih, içtimâî usûl-i fıkıh, fıkıhın içtimâî menbalarını tedkik etmekle beraber, hiçbir zaman fıkıhın yerini tutmak iddiasında bulunamaz. Nasıl ki nas

72 Gökalp, a.y., s. 44.

73 Gökalp, a.y., I: 14-17, II: 40-44, III: 84-88, IIX: 228-230, X: 290-295, XVII: 469-471, XX: 517-524, 528-529, XXI: 544, XXII: 552, XXVI: 621, XXX: 679-680, XXIV: 740-743, XXXV: 756-760, XXVI: 772-777, XXXVII: 791-796. Latinize edilmiş metinler bk. Recep Şentürk, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 297-334.

usûl-i fıkıhta böyle bir davada bulunmamıştır. İftâ ve kazâ vazifeleri usulcülere değil, ahkâm-ı fer'iyeyi tenkit ile uğraşan fakihlere aittir. Usulcülere gelince, bunlardan birinci kısım nusûs sahasında, ikinci kısım ictimâiyât âleminde fakihlere yol göstermek vazifeleriyle mükellefîrler. Fakihler bu iki usulün ikisinden de müstağni kalamazlar.⁷⁴

Gökalp *İslâm Mecmuası*'nın sonraki sayılarında ele aldığı konularda, bu yeni entelektüel iş bölümü sayesinde yazılarında aynı projeye katkıda bulunmaya çalışan bazı sosyolog ve âlimlerin desteğini almayı başarmıştı. Ziyaeddin Fahri, Halim Sâbit, Mansurizâde Said, Mustafa Şeref, Seyyid Bey ve Mehmed Şerafeddin gibi bazı önde gelen şahsiyetler bunlar arasındaydı. *İslâm Mecmuası*'nda bu konu üzerinde çok sayıda makale yayınlanmıştır. Mehmed Şerafeddin'e sadece o dönemde içtimâî bir ilm-i kelâm oluşturmak için başlattığı benzer bir programdan dolayı değil, aynı zamanda daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde dinî meselelerde Batıcılar'a tavsiyelerde bulunduğu için özel bir dikkat gösterilmelidir.

Jön Türkler ne tür bir fıkıh ve sosyal bilim anlayışının cazibesine kapılmışlardı ve bunların altında yatan sebep neydi? Gökalp'in ekibini oluşturanlara ve onların fikirlerine analitik bir yaklaşım bu soruya ışık tutacaktır. *İslâm Mecmuası*'nda Ziyaeddin Fahri'nin yazıları sayesinde, İbn Teymiyye'nin önceki fukahayı körü körüne taklit edenlere saldıran puritan fıkıh seçkin bir yer aldı. Jön Türkler'in dinamik yaklaşımı kendisini geleneksel bir yere oturtmak için fikirlerini destekleyen başka tarihî şahsiyetler arıyordu. *İslâm Mecmuası* ictihad kapısını hâlâ açık gören ve mezhep bağnazlığını terketmiş işlevsel bir fıkıh istiyordu. Sosyal bilimlere gelince bu entelektüel gayretle mezcedilen teoriler yoğunlukla Fransız ve özellikle de Durkheim kökenli idi. Durkheim'e duyulan ilginin temelinde de onun sosyal çatışmaya değil dayanışmaya verdiği önem yatmaktaydı, çünkü bölünmekte olan devletin buna çok ihtiyacı vardı.

B) Telifçiliğe Tepkiler: Fıkıhın Son Savunucuları ve İhya Girişimleri

Gökalp'in içtimâî usûl-i fıkıhının Osmanlı aydın çevrelerindeki yankısı ne olmuştu? Gökalp uzun zamandan beri göz ardı edilen bir probleme, fıkıh-sosyal bilim telifinin altında yatan metodolojik ve teorik probleme değindiğinden onun fikirleri çeşitli Osmanlı aydın gruplarının yer aldığı bir entelektüel tartışmanın kıvılcımı oldu. Gökalp'in fıkıh ve sosyal bilimler hakkındaki fikirlerinin ilginç eleştirileri arasında kendisi gibi modernist olan Jön Türk arkadaşlarınıninkiler de vardı. Bu sebepten dolayı söz konusu eleştiriler tepkisel tutucu cevaplar olarak değerlendirilemez. Bu önemli mesele de Gökalp'e karşı gelen iki aydını, İzmirli İsmail Hakkı ve Said Halim Paşa'yı özellikle hatırlamak gerekir. İkisi de İttihat ve Terakkî'nin 1908 devrimine kadar II. Abdülhamid'e muhalefet ettiler ve parti dağılana kadar önemli konumlara sahiptiler. Eleştirileri Gökalp'in programının farklı yönleriyle alâkalıydı. İzmirli onun fıkıh anlayış biçimine karşı çıktı. İlerici bir şahsiyet olarak bilinen İzmirli'nin aksine tutucu bir şahsiyet olarak tanınan Şeyhülislâm Mustafa Sabri de *Dinî Mücedditler* adlı kitabında Gökalp'i

74 Gökalp, a.y., s. 87; Şentürk, a.g.e., s. 305.

ve onun reformist arkadaşlarını dinî sebeplerle tenkit eder.⁷⁵ Diğer yandan Said Halim, Gökalp'in ismini zikretmeden zamanının Osmanlı aydınlarının modernleşme meselesinde takındıkları telifci tavır genel olarak toplumsal gerekçelere dayanarak eleştirir. Said Halim, Mustafa Sabri'nin ve İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkha dayanan eleştirilerinden farklı olarak fıkıh-toplum bilimi telifinin gerekli olmadığını ve âkibetini hayırlı görmediğini göstermek için kültürel ve yapısal bir perspektif kullanmıştır. Şimdi bizzat kendi yazılarına dayanarak, İzmirli ve Said Halim'in eleştirilerini kısaca inceleyebiliriz.

1. İzmirli İsmail Hakkı

İzmirli ilm-i fikhun kan tazelemeye ihtiyacı olduğu teşhisinde Gökalp ve arkadaşlarıyla birleşiyordu, fakat farklı bir alternatiften yanaydı. Bir Jön Türk âlimi olan İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) *Sebilürreşâd* dergisinde bir okuyucunun sorularına cevaben içtımâi usûl-i fikhî bir dizi yazısında eleştirmiştir.⁷⁶ Okuyuculardan Iraklı A. K. adında bir ulûm-i dîniyye talebesi, İzmirli'nin eleştirilerine temel oluşturacak olan on iki soru sorar.⁷⁷ Bu sorular şunlardır: 1. Fıkıh insanın "fayda ve zarar"la alâkalı davranışlarıyla değil "iyi ve kötü"yle alâkalı davranışlarıyla ilgilenir yaklaşımı hakkında *Sebilürreşâd*'in bakış açısı nedir? 2. Fikhî ibadet ve hukuk diye iki ayrı bölüme ayırmak uygun mudur? 3. Ehl-i sünnet'in iyi ve kötü (hüsün-kubh) hakkındaki görüşü nedir? 4. Ebû Yûsuf'un örf hakkındaki görüşü nedir? 5. Şu fikhî kaidelerin mânaları nedir? Birincisi "Nassın olduğu yerde ictihad kabul edilmez"; ikincisi, "Geçerli örf geçerli nas gibidir." 6. "Bazı fukahaya göre eğer nas örften gelirse, nassın olduğu yerde de ictihad yapılabilir" denmektedir. Bununla ne kastedilmiştir? 7. İslâm'da örfün yeri nedir? 8. Amel-i ehl-i Medîne (Medine uygulaması) nedir? 9. Kıyas ve icmâ prensipleri nelerdir? 10. Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebi sosyal hayatla çelişti mi? 11. İctihad örfle uyum sağlama ihtiyacının bir sonucu mudur? 12. İctımâi usûl-i fikhî ihtiyaç mıdır? Eğer ihtiyaç olduğunu farzederek bu meselenin temel prensipleri neler olmalıdır?⁷⁸

Bu ulûm-i dîniyye öğrencisinin yönelttiği sorular Gökalp'in projesinin bazı âlimler tarafından nasıl algılandığı hususunda ipuçları verebilir. Bu sorularda teknik ve metodolojik yaklaşım tezahür etmektedir. Gökalp ve grubunun *İslâm Mecmuası*'nda sundukları yeni yorumlar usûl-i fikhînin yaygın algılanışını ciddi şekilde ihlâl ediyor ve şüphe altında bırakıyordu. Bu nedenle İzmirli *İslâm Mecmuası* yazarlarıyla fıkıh kavramı hakkında açık bir tartışmaya girdi.⁷⁹

75 Mustafa Sabri, *Dinî Mücedditler*, Sebil Yayınları, İstanbul 1977, s. 18-20.

76 Kara, a.g.e., 89-136; Ülken, a.g.e., s. 275-278.

77 *Sebilürreşâd*, XII, nr. 292: 94-97, nr. 293: 128-132, nr. 294: 134-138, nr. 295: 150-154, nr. 296: 170-175, nr. 297: 190-195, nr. 298: 211-216. Latînize edilmiş metinler için bk. Şentürk, a.g.e., s. 339-430.

78 "Fıkıh ve Fetâvâ", *Sebilürreşâd*, nr. 292, s. 94.

79 Bu tartışma için bk. *Sebilürreşâd*, XII, nr. 303: 296-301, nr. 304: 315-319, nr. 305: 326-329, nr. 1330: 345-351, nr. 288: 22-24 ve XIII, nr. 329: 128-129, nr. 330: 135-137. İzmirli'nin bu konuda *Sebilürreşâd*'da çıkan yazılarının bir listesi için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara 1991, s. 395-397; aşağıda İzmirli'den yapılan alıntılarda latînize edilmiş metinleri için bk. Şentürk, *Modernleşme ve Toplum Bilim*, s. 341-429.

İzmirli'ye göre "Fıkhumuz a'mâl-i insâniyyeyi nef' ve zarar noktainazarından tetkik ediyor" dolayısıyla, Gökalp'in iddia ettiği gibi, "Nef' ve zarara müteallik olan a'mâli fıkıhtan ayırmak İslâm fikhınca doğru değildir".⁸⁰ İzmirli, Gökalp'in ileri sürdüğü şekilde ibadet ve hukukun fıkıh içinde bir ayrışma tâbî tutulmasına da karşı çıkmıştır: "Fikh-ı İslâmî, menâsik-i İslâmiyye diye iki mebhas-ı müstakille ayırmak İslâm fikhınca doğru değildir."⁸¹ İzmirli "aklî şeriat, nebevî şeriat" ayrımının, hüsün ve kubuh meselesi ile bağlantılı olarak, Mu'tezile mezhebine mensup Cübbâi ve onun oğlu Ebû Hâşim'e dayandığını belirttiğinden sonra, bu ayrımı yeniden diriltmenin Mu'tezile'ye benzer bir mezhep ortaya çıkarmak mânâsına geldiğine işaret etmiş ve bu konuda Ehl-i sünnet içinde bir kol olan Hanefî ulemâsının öteden beri benimsediği yolu savunmuştur. Buna göre, "Hüsün ve kubuhta akıl müdrük olmakla beraber, şer' hâkimdir." İzmirli bu görüşün Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî, Fahrüli İslâm Pezdevî, Sadrüşşerîa, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbn Kemal gibi âlimler tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir.⁸²

Gökalp'in özel bir anlam yüklemeye çalıştığı örf konusunda ise, İzmirli örfün nassa bağlı olarak bir delil olduğunu belirtmiştir. İzmirli'ye göre nas örften daha güçlüdür, çünkü örf-belli geceler de kabirlerde mum yakılmasında olduğu gibi-bâtil bir temele dayanıyor olabilir, halbuki nas için böyle bir şey söz konusu olamaz; örf sadece yaygın olduğu bölgedeki insanları bağladığı halde nas herkesi bağlar; nas doğrudan doğruya hüccettir, örf ise nassa bağlı olarak bir hüccet hüviyeti kazanmıştır; örfün delili nassır, nassın kendisi delildir; nassı inkâr küfürdür, örfü inkâr küfür değildir. İzmirli Ebû Yûsuf'un nassa muhalif amel etmediğini ancak nassı örf ile te'vil ettiğini belirtmiştir.⁸³

İzmirli "örf ile amel nas ile amel gibidir" prensibinin Gökalp tarafından yanlış yorumlandığını belirtmiştir. Fıkıh terminolojisinde "nas" deyince, üç mânadan birinin kastedilmiş olabileceğine dikkat çeken İzmirli, bunların (a) Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerif; (b) mânaya delâlet açısından "zâhir" kategorisine giren lafızlardan daha açık bir lafız; (c) genel olarak lafız, olduğunu belirtmiş ve fıkıhta kayıtsız olarak "nas" denildiğinde üçüncü mânanın kastedildiğini izah etmiştir. Kavram kargaşasının bu tür yanlış yorumların temel sebebi olduğunu belirten İzmirli meseleyi şöyle açıklamıştır:

Örf ile amel nas ile amel gibidir demek: Nas nasıl delâlet ederse, nasıl âmmı tahsis ederse örf de öyle delâlet eder, öyle âmmı tahsis eder demektir. Yoksa vücûb-ı ittibâda ona muhalefetle âsim [günahkâr] olmada âni inkâr ile ikfâr [dinden çıkmak] olunmada hiçbir vakit nas gibi olamaz. Bunu şimdiye kadar hiçbir fakih iddia etmemiştir. Bundan sonra da iddia edemez.⁸⁴

80 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 341.

81 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 342.

82 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 345.

83 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 345-347.

84 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 348.

İzmirli, nas Hz. Peygamber zamanındaki Arap toplumunun örfünden kaynaklanmış olsa bile, nassa muhalif ictihadda bulunmanın geçersiz olduğuna dikkat çekmiştir: “Binaenaleyh nas gerek örften mütevellid olsun, gerek mütevellid olmasın, mevrîd-i nasda hiçbir vakit, hiçbir sûretle nassa muhalif ictihada mesâğ-ı şer’î yoktur.”⁸⁵ İzmirli, örf ve âdetin fıkıh terminolojisinde her zaman aynı anlamda kullanılmadığına da dikkat çekmiştir. İzmirli mâruf ve münkerin belirleyici unsurunun nas olduğunu akıl ve örfün bu konularda nas çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Evet örfün sahası geniştir, mansul olmayan mesâil de şer’a ve nassa muhalif olmayan mahal de gayet vâsi’dir. Örf ne kadar genişler ise genişlesin yine hudûd-i nas ile mahduttur. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa mukabil ve muânz ne şeriat, ne fıkıh, ne usûl-i fıkıh yoktur. Örfü bu yolda nassa mukabil tutmak bir tasavvur, bir fikir, nihayet bir re’y olabilir. Yoksa usûl-i fıkıh, fûrû-i fıkıh, şeriat olamaz.⁸⁶

İzmirli, Gökalp’in “amel-i ehl-i Medîne” hakkında görüşlerinin temelsiz olduğunu iddia ettikten sonra, onun icmâ hakkındaki görüşlerini de eleştirmiştir. İzmirli’ye göre, icmâa dayalı hükümler kıyamete kadar bâkidir, icmâa ehil olmayanlar ne fert olarak ne de toplum olarak icmâa muhalefet edemezler. Bu açıdan nas ile icmâ arasında fark yoktur. Ancak dünyevî ahkâm hakkındaki icmâ ile uhrevî ahkâm hakkındaki icma arasında fark vardır.

Gökalp’in Zâhirî mezhebinin sosyal hayatın gereklerine ayak uyduramadığı için tarihe karıştığı hakkındaki iddiası da, İzmirli’ye göre hakikatle örtüşmemektedir. Çünkü Dâvûd-i Zâhirî, her ne kadar kıyasa karşı gelse bile, ictihadı ve örfü kabul etmiştir. Diğer yandan Zâhiriyye mezhebi tarih boyunca önde gelen birçok âlim tarafından desteklenmiş, hatta günümüze kadar devam etmiştir.

“İctihad örfe intibak ihtiyacından mı mütevelliddir?” sorusunu cevaplandırırken İzmirli bu konuda Gökalp’in görüşünü eleştirmiştir. İzmirli’ye göre, ictihad nas bulunmayan yerde âlimler üzerine düşen bir vecîbedir ve hem ibadetler, hem hukuk alanında geçerlidir. İctihad “delîl-i kat’î bulunmayan bir mes’ele-i şer’iyye hakkında edille-i ahkâm-ı şeriatın biri ile hüküm-i şer’isini beyan etmek ihtiyacından tevellüd etmiştir.”⁸⁷

Sonuçta, İzmirli içtimâî usûl-i fıkıh üzerine olan makalelerini menfi bir hükme vararak şöyle bir neticeye bağlamıştır:

85 Nakleden, Şentürk, a.e., s. 349, 360. İzmirli bir başka yerde şöyle demektedir: “Dünyevî işlere, içtimâî hayata taalluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid olsa bile nas ihmal olunamaz” (a.g.e., s. 360).

86 Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 360.

87 Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 414. İzmirli örf ve ictihad ilişkisi hakkındaki sözlerini şöyle bitirir: “Binâen alâ zâlik: “İctihad örfe intibak ihtiyacından mütevelliddir” sözü ta’bir-i âmmîdir. Teemmül olmaksızın ağızdan fırlamış bir sözdür. Bu sözde bir ilim râyihası yoktur. Ehl-i ilim bu söze bir kıymet veremez” (a.g.e., s. 414).

İçtimâî usûl-i fikhin lüzumu hakkında irad olunan edillenin hiçbiri medlûlü müstelzim değildir, hepsi fikh, usûl-i fikh namına merduddur. Kavâid-i usûl ve zavâbit-ı fikh hâdisât-i ictimâiyye-i vâka ve mütevâka için kâfidir. Zuhur edecek olan hâdisât-i ictimâiyyeyi ilm-i cellî-i fikha tatbik etmek ile maksat hâsil olur. Şeriat muhafaza olur.⁸⁸

Şu kadar var ki İzmirli fikhin durgun halini tespit etti ve onu yeniden canlandırmak için alternatif bir yol önerdi. "Yeni bir usûl-i fikha olan âşikârane ihtiyacımız da unutulmamalıdır."⁸⁹ Bu projenin nasıl uygulanacağını da kısa bir şekilde söylece açıklamıştır: Bu yeni usûl-i fikhin sosyal ilişkilere yoğunlaşmış olması ve hâlihazır sosyal gerçeklikten alınan somut örnekleri kullanması gerekir. Kanunlar usûl-i fikh tarafından yorumlanmalı ve onların benimsenmesi *Mecelle* örneğinde olduğu gibi zorunlu kılınmalıdır.

Adlandırma meselesine gelince İzmirli yeniden yazılmış bir fikha içtimâî usûl-i fikh denilmesine itiraz etmiyordu. Eğer usûl-i fikh yeniden yazılacaksa kendisinin tarif ettiği gibi olmalıydı; aksi takdirde usûl-i fikha benzemeyen ve onunla hiçbir esaslı ilgisi olmayan bir içtimâî usûl-i fikh şahsî bir görüşten öte geçemezdi; şeriatın gayeleriyle çelişir ve ne verimli, ne sevimli ve ne de uzun ömürlü olur. Kısır, sevimsiz ve ruhsuz kalmaya mahkûmdur.⁹⁰

İzmirli yeni usûl-i fikh üzerine fikirlerini ilmî çalışmalarında gerçekleştirmeye çalıştı. Ancak yeni usûl-i fikh projesi yeniden canlanan bir kelâm olmaksızın mümkün olamazdı. Bunun farkında olduğundan Gökalp'in etkisiyle ilk defa *İslâm Mecmuası*'nda baş gösteren Mehmed Şerafeddin'in içtimâî ilm-i kelâmına karşı yeni bir ilm-i kelâm inşa etmek için çalıştı.⁹¹

Mehmed Şerafeddin de muhtemelen İzmirli ile aynı sâiklerle içtimâî ilm-i kelâm inşa etmeye kalkışmıştı.⁹² Mehmed Şerafeddin'in formüle etmeye çalıştığı bu yeni yaklaşım içtimâî usûl-i fikha akıdevî ve felsefî temel hazırlayacak bir girişimdi. O da Gökalp'in izini takip ederek Durkheim'in toplum anlayışını kelâm ilmiyle telif etmeye ve inancı sosyolojik bir zemin üzerine oturtmaya çalışmıştır.⁹³

İzmirli ve Mehmed Şerafeddin'in kelâm ilmi alanındaki çabaları dönemin ulemâsı ve aydınları gözüyle fikh-kelâm ilişkisini ortaya koyması açısından ilginçtir. Fıkıhta yeni bir yaklaşım ortaya koyabilmek için önce bunun kelâmî temellerini hazırlamak

88 İzmirli, *Sebilürreşâd*, s. 298: 215.

89 *Sebilürreşâd*, s. a.y.

90 *Sebilürreşâd*, s. 296: 216.

91 İzmirli'nin konuyla alakalı olarak *Sebilürreşâd*'da yayımlanan çeşitli yazılarındaki fikirlerini daha sistemli bir şekilde *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde bulmak mümkündür (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, I, İstanbul 1339-1341; II, 1340-1343). Yeni ilm-i kelâm hareketi hakkında ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İSAM Yayınları, İstanbul 1998.

92 Mehmed Şerafeddin, *İslâm Mecmuası*, LX: 1153-1154; LXI: 1161-1162; LVI: 1108-1112; XII: 357-361; XIV: 425-429; LXIII: 1179-1181; LVI: 1116-1120; LXII: 1168: 1169; XXVII: 650-654; IXX: 506-508; XV: 434-437; XXV: 604-606; XVIII: 490-492.

93 bk. M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimâî İlm-i Kelâm", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 157-170.

gerekir yoksa ortaya atılan proje teorik temellerden yoksun kalmaya mahkûmdur. İzmirli'nin münferiden gerçekleştirmek istediği bu projeyi, Ziya Gökalp, Mehmed Şerafeddin ve arkadaşları bir ekip olarak gerçekleştirmek istemişlerdir. Ancak ikisini de takip eden olmamıştır.

2. Said Halim Paşa

Gökalp Osmanlılar'ın sosyal bilimlere niçin ihtiyaç duyduğu konusunu esaslı bir şekilde tartışmaya açmamıştır. Belki de bunun tartışma üstü bir zorunluluk olduğunu düşünüyordu. Onun meselesi sosyal bilimlerin Osmanlı entelektüel dünyasına nasıl sokulabileceğiydi. Böyle bir telif ihtiyacı olup olmadığı sorusu Said Halim Paşa (1863 Kahire-1921 Roma) tarafından tartışmaya açıldı. Bu tartışmada Said Halim Paşa'nın telifciliğe karşı tavrı, içtimaî usûl-i fıkihtan bizzat bahsetmese bile tamamen olumsuzdu. Said Halim Paşa yetenekli bir devlet adamı ve aydıdı. 1913-1917 yılları arasında I. Dünya Savaşı boyunca Osmanlı başvezirliği yapmıştır. Fıkıh sosyal bilimlerle ilişkisi ve bunların devlet içindeki fonksiyonlarıyla ciddi bir şekilde ilgilenmişti. Entelektüel kariyerine İsviçre'de siyaset bilimi tahsili, politik kariyerine Jön Türkler'le beraber II. Abdülhamid'e karşı muhalefet etmesi ve sonraları İttihat ve Terakkî Fırkası'nda anahtar roller alması dahildir. Fransızca yazardı.⁹⁴

Said Halim Paşa paradoksal bir şekilde, eğitimini modern sosyal bilimlerde tamamlamasına rağmen İslâm toplumsal bilimi olarak fıkıhı açıkça savunanlardan biriydi. Fikirlerinin kısaca *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane*⁹⁵ adlı kitabında ifade etmiştir. Kitap Batı ve İslâm kültürlerinin uyuşabileceğini zanneden müslüman aydınların hatalı olduklarını çünkü Batılı ve İslâmî sosyal hayatın ve kurumların uyuşamayacak kadar farklı olduğunu iddia eder. Said Halim'e göre bu iki dünya temelden o kadar aydırdır ki hiçbir reform çabası ne bu farklılıkları yok edebilir ne de hatırı sayılır bir değişime uğratabilir. Fakat bu yaklaşım modernleşmeyi top-tan reddetme anlamına gelmez.

Paşa, Jön Türkler için nâdir sayılan bir perspektiften bakarak tabii ve kültürel bilimleri ayırıyor ve ikincisini değiştirmenin zor olduğunu iddia ediyordu. Halbuki o dönemde ilim topyekün olarak ele alınır, sosyal ve tabiat ilimleri arasında bir ayırım yapılmazdı. Said Halim'in böyle bir ayırımın farkında olarak meseleye yaklaşması dönemindeki anlayışlardan daha derinlemesine bir kavrayışa sahip olduğunu gösterir. Bunda onun siyaset bilimi eğitiminin rol oynaması mümkündür.

Said Halim Paşa'nın fıkıh-sosyal bilimlere telif hakkındaki görüşleri zamanın aydınları arasındaki yaygın görüşe karşı bir eleştiri ve karşı iddia oluşturdu. Böyle bir telif projesini bazı geleneksel argümanlara dayanarak reddeden ulemânın aksine Said

94 Kitaplarını ve makalelerini önce Fransızca yazıp sonra Türkçe'ye tercüme ettiği söylenir (Kara, a.g.e., s. 76). *Buhranlarımız* adlı kitabı önceden basılmış yedi broşür içerir (İlki 1919'da basılmış, sonra Düzdağ ve Özalp (1983) tarafından baskıya hazırlanmıştır).

95 Le Prince Saïd Halim Pacha, Ancien Grand Vizier, *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane* (Rome, 1921).

Halim sosyal bilimler eğitimine borçlu olduğu kültürel ve kurumsal deliller getiriyordu. O şöyle demektedir:

C'est donc au Fikh que nous devons demander de créer et de régler toute notre organisation tout notre système économique dans le sage esprit du Chariat pour q'ils répondent à la conception philosophique du bonheur humaine telle qu'il est engendrée par l'Islamisme. Car alors ils seraient exemples des vices et des défauts graves de ceux des peuples d'Occident et qui sont dûs à ceux des peuples d'Occident et qui sont dûs à ceux de leur système social.⁹⁶

Said Halim Paşa'nın üslûbunu yansıtmayı için orijinalini vermeyi münasip gördüğümüz bu iktibas, Türkçe ifadesiyle şöyle demektedir:

O halde İslâmiyet'in ortaya koyduğu şekilde insan mutluluğunun felsefi kavrayışına tekabül eden bütün teşkilatımızı, bütün iktisadi sistemimizi, şeriatın hikmetli ruhu içinde inşa etme ve düzenlemede fikha müracaat etmemiz gerekmektedir. Zira onlar [Batı sosyal bilimleri?] kendi halklarının temel hata ve kusurlarını ihtiva ettikleri gibi, aynı zamanda Batı halklarından ve onların ictimâî düzenlerinden kaynaklanmaktadır.

Said Halim Paşa'ya göre, insanlar tabiatı fizik kurallarını takip ederler, sosyal hayatta şeriat bu tabii kanunlara tekabül eder ve İslâmî bir toplumun sosyal hayatı üzerinde tamamen nüfuz sahibidir. Bu kurallar doğal olarak takdîr-i ilâhîdir, güç merkezlerinin siyasî uğraşları sonucu elde edilmemiştir. Diğer taraftan insan zihni bir toplumu yöneten kuralları kolayca keşfedecek kapasitede değildir. Bu kapasitede olsa bile sosyal bilimlerin vaadlerini gerçekleştirebilmeleri uzun zaman alacaktır; sosyal bilimcilerin bize bu kuralları söylemesi için böyle bir uzun bir süreyi oturarak geçirecek değiliz.

İslâm'a has olup "fikh" namıyla tanınan bu ilim hiç şüphe yoktur ki ahlâkî ve ictimâî en mükemmel bir müessesedir. Ulûm-i hikemiye sahasında usûl-i tecrübî ne ise, ahlâkî ve ictimâî sahada fikh da odur.⁹⁷

Çağdaşlarının aksine Said Halim Paşa mistik bir modern sosyal bilimler kavramına sahip olmadığından, onlara karşı duyulan yerleşmiş hayranlığa meydan okuma cesaretini gösterebilmiştir. Ayrıca ilk defa, Batılı ve İslâmî bilimler ayırımı gibi kültürel ve tabii bilimler ayırımına da dikkat çeken o olmuştur. Said Halim'e kadar Osmanlı aydınları arasında kültürel relativizm yoktu. Hepsi geleneksel ilim kavramı ile tam mutabık olan bir pozitivist sosyal bilgi kavramını paylaşıyorlardı. Batılı sosyal bilimler hakkındaki genel görüş onların sadece ilmin başka bir çeşidi olduğu şeklindeydi. Onlara göre, Hz. Peygamber'in çeşidine, kaynağına ve kimin olduğuna bakmaksızın ilim tahsil etmeye yönelik tavsiyeleri müslümanların –ister tabiat, ister kültür ve toplumla alakalı olsun– Batılı bilimleri benimseyip uygulamalarını zorunlu kılıyordu.

Jön Türkler'in sorusu Batılı sosyal bilimleri almak ya da almamak değil onların Osmanlı entelektüel dünyasıyla nasıl uyumlu hale getirileceği idi. Yeni Osmanlılar bu

⁹⁶ a.e., s. 27-28.

⁹⁷ Nakleden, Şentürk, a.g.e., s. 446.

soruyu sormamışlardı. Bundan dolayı Jön Türkler'in, Yeni Osmanlılar'dan miras aldıkları telifin metodolojik ve teorik temelleri sorgulamaları bir gelişmedir. Gözlediğimiz kadıyla Osmanlı aydınları tedricen fıkıh-sosyal bilim telifinin zorluklarının farkına varmaya başlamışlardı. Bu gelişmede Gökalp'in ardından Said Halim Paşa başka bir dönüm noktasına işaret etmiştir. Hatta daha da ileri gitmiş ve niye buna ihtiyaç olduğunu sormuştur. Bu soruya cevaben Osmanlılar'ın ekonomik ve teknolojik gelişmeyle çözülebilecek iktisadî sorunlarının olduğunu, problemin kültürel olmadığını bu yüzden Avrupa toplum bilimi perspektifinin kullanılmasına ihtiyaç olmadığını ileri sürmüştür. Said Halim Paşa'ya göre Osmanlılar'ın Avrupa'dan almaları gereken bilgi türü kültürle değil tabiatla alâkalı bilimlerdi.

O dönemdeki hâkim tutuma karşı getirilen bu eleştiriler, Avrupa toplum bilimlerinin dindar aydınların ve ulemânın zihnine hiç tesir etmediği anlamına gelmez. Tutucu ulemâ arasında bile sosyolojik işlevsel yaklaşım oldukça seçkin bir yer kazanmıştı. Ulemâ yapılan saldırılara karşı İslâm'ı, dinin toplumsal dayanışma ile devlet ve milletin bekası için vazgeçilmez olduğuna dayanarak savunuyordu. Seküler eğilimli Jön Türkler'in kullandığı da aynı argümandı. Sosyologlar fıkıhı kendi entelektüel ve siyasî amaçları için kullanmaya çalıştıkça ulemâ da belirli bir sosyolojik yaklaşımı kullanmaya başladı: işlevsel, dayanışmacı ve tutucu yaklaşım.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin sunduğu yaklaşım telifci ulemânın yaklaşımına bir örnek teşkil etmektedir. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye fıkıh, kelâm ve ahlâk konusunda seçkin âlimlere ev sahipliği yapan oldukça prestijli resmî bir akademik organizasyondur. Yukarıda içtimaî usûl-i fıkıh hakkındaki görüşlerini tartıştığımız İzmirli İsmail Hakkı da dahil olmak üzere Ahmed Cevdet, Ahmed Râsim Avni, Ali Rıza, Ahmed Sirani, Ferid Bey, Hüseyin Avni, Hüseyin Kâmil, Haydarîzâde İbrâhim Efendi, İzmirli İsmail Efendi, Mehmed Âkif (Ersoy), Mehmed Necib, Mehmed Şevketî, Muhammed Hamdi Elmalılı, Mustafa Âsım, Mustafa Sabri, Mustafa Saffet, Mustafa Tevfik, Receb Hilmi, Sadreddin Efendi, Said Efendi (Bedüzzaman), Seyyid Nesib, Şerif Sadeddin Paşa Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzalarıydılar.⁹⁸ Akademi Mehmed Reşad ve Şeyhülislâm Mustafa Kâzım zamanında 1918'de kurulmuş ve ancak 1922'ye kadar yaşayabilmişti.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin açılış beyannâmesi *Ceride-i İlmîyye*'de yayınlanmıştır. İlim kelimesi bu bağlamda geleneksel İslâmî bilimler anlamındadır. Akademi açık İslâmî kimliğine rağmen İslâm'la arasında hiçbir çatışma görmeden sosyolojik öncüllerle çalışıyordu. Akademinin açılış beyannâmesinin iddiası meâlen şöyledir: "Kolektif bilinç aşırımızda sosyoloji tarafında araştırılan konulardan biridir. Bu zamana kadar sadece bireysel olarak incelenilen bilincin sosyal şartları günümüzde artık gözlenmeye başlanmıştır. Ve milletlerin hayatta kalmalarının da bu kolektif bilince dayandığı anlaşılmıştır... Bundan dolayı dinsiz bir milleti tasavvur edemeyiz."⁹⁹

98 Sadık Albayrak, *Son Devrin İslâm Akademisi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1973, s. 164-205.

99 bk. *Ceride-i İlmîyye*, XXXVIII (1336), s. 1126-1130.

Burada dikkat çeken husus, dinin varlığının sosyolojik bir argümanla meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Din artık ulemâ gözünde bile sosyal fonksiyonları nedeniyle toplumda meşrû bir varlık sahibi olarak görülmektedir. Halbuki klasik dönem ulemâ gözünde din varlığını sosyal fonksiyonlarda değil kelâmî ve felsefî argümanlarda temellendirirdi. Bu yaklaşım sosyolojik anlayışın ulemâ arasında ne kadar yayıldığıнын bo-yutlarını ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye, aynı zamanda o dönemde fıkha karşı yürütülen eleştirilere cevap vermiştir. Bu nedenle akademi fikhî yaşatma ve onun toplumsal meselelerle alâkasını yeniden kurma konusunda son ciddi Osmanlı çabası olarak görülebilir.

III. Sonuç: Dönüşüm Süreçlerinde Fikirler ve İlişkilerin Rolü

Osmanlı Devleti'nin yıkılması sürecinde saray ve ulemâ sınıfının tarihe kanışması, toplum ve kültürün her alanında tam bir hâkimiyet kuracak olan modern ulus devletinin oluşumunu kolaylaştıran en önemli faktör olmuştur. Kısıtlı da olsa özerk bir sınıf oluşturan ulemânın, gücün bürokratların elinde merkezileşmesi sürecinde ortadan kaldırılması karşı konulamaz bir süreçti. Ulemâdan boşalan yeri doldurmak üzere, merkezî idarenin kontrolünde sosyal bilimcilere ve onların temsil ettikleri modern ve pozitivist bilimlere toplumda statü kazandırılmaya çalışıldı ve hükümet her ne kadar onların görüşüne daima saygı göstermese de onlar modern bilim ve uygarlığın "ışığına" doğru giden zorunlu yürüyüşte topluma rehberler olarak takdim edildiler. Mert, sosyolojinin bu amaca hizmet için nasıl entelektüel bir araç olarak kullanıldığını açıklar.¹⁰⁰ Sosyolojinin ve sosyologların rolü, fıkıh ve ulemâdan teslim alınan entelektüel sahayı doldurmak için Batı sosyal biliminin yeni elitin çıkarlarına uyan ve politikalarını rahatlatan versiyonlarını tanıtmaktı. Önlerinde bir engel kalmamıştı çünkü ulemâ sınıfı ve fıkıh söylemi resmî olarak yasaklandığından hiçbir muhalifleri yoktu. Modern bir yapı içinde kanun artık "Allah'ın adına" değil yeni anayasanın da belirttiği gibi "ulus adına" idi.¹⁰¹ Reformcuların kafasında teori artık bir zorlama değil bir şekilde takip edilmesi gereken bir aksiyondur. Düsturları şuydu: "Doktrin aksiyonu izler".¹⁰²

Osmanlı toplumunda sultanın fermanı, ulemânın da fetvası vardı. Yeni yapıda ne ferman ne de fetvâ kaldı. Yeniçeri düzeninin ve sarayın yıkımında etkili olan ulemâ, liberaliyle muhafazakânyla aynı kaderi yaşadı ki bu onların hiç ummadıkları kötü bir sondu. Ünlü liberal "sankli devrimci" âlim Ali Suâvi, acz, çürüme ve bilinçsizce kendi kendini yıkmakla suçladığı, kendisinin de mensup olduğu ulemâ sınıfını tanımlarken "mevtü'l-ulemâ" (ulemânın ölümü) teşhişini koymuştu.¹⁰³ Ancak bu muhtemelen o dönemin ulemâsına itibara alınmayacak kadar uzak bir ihtimal ve abartılmış bir tenkit gibi görünmüştü.

100 bk. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.*

101 Geoffrey Lewis, *a.g.e.*, s. 260.

102 Parla, *a.g.e.*, s. 209.

103 "Mevtü'l-ulemâ", *Muhbir*, Temmuz 10, 1868, s. 3.

Aydınlar ve bilim dünyasında yüzyılın başlarında yoğunlaşan büyük bir dönüşüm yaşanmış, kökü İslâm'a dayanan geleneksel ilimler ve dindar aydın sınıfı ortadan kaldırılmış ve seküler Batı bilimiyle donanmış yeni bir aydın sınıfı oluşturulmaya çalışılmıştı. Yeni aydın sınıfı kendini daha farklı bir şekilde algılama çabası içindeydi ama rolünün ne olacağı konusunda bir muğlaklık vardı.

Böylece Tanzimat'tan beri devam eden iktidarın ve bürokrasinin merkezileşme ve genişleme süreci nihayet din ve bilim alanını da kontrolü altına alarak tamamlanmıştır. “*Ezmânın tegayyürü*”ne klasik yöntemle ve evrimci bir tarzla ayak uydurmaya çalışan ulemâ, bu seferki değişimin toplumu ve devleti derinden etkileyen mahiyetini tam teşhis edemediğinden başarılı bir ihya stratejisi geliştirememiştir. Hızlı ve kökten değişim fırtınaları, sadece “ahkâm”ın değiştirilmesini yeterli görmemiştir. Belirleyici faktör bilimlerin veya teorilerin hangisinin “daha doğru”, “daha gerçeğe uygun” olduğu değil, ilişkilerin yapısı içinde nereye oturduğu olmuştur. Baştan ortaya attığımız bu yaklaşımın bir örneğini bu makalede uygulayarak göstermeye çalıştık.

Toplum bilimi bağlamındaki modernleşme sadece zihni bir dönüşüm olarak incelenip, yalnızca kültürel dinamiklerle açıklanamaz. Düşüncelerin ve bilimlerin doğuşu veya ölümü onları taşıyanların ve temsil edenlerin ilişkilerinden bağımsız incelenebilir. Bu nedenle sadece fikrî çatışmalarla sınırlı bir yaklaşımdan hareket eden düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisi bakış açılarının konuya yaklaşımı geliştirilmeye muhtaçtır. Aynı şekilde modernleşme tamamen alt yapıdaki siyasi bir dönüşümün üst yapıdaki basit bir neticesi olarak da ele alınamaz. Bu bakış açısını temsil eden tarihselci bilgi sosyolojisi yaklaşımı da yetersizdir. Alternatif olarak, yukarıda bir örneğini ortaya koymaya çalıştığımız gibi Türk toplum biliminin dönüşüm, çaba ve arayışları sosyal ve kültürel yapıdaki değişimler bağlamında maddî ve mânevî çıkarların girift bir şekilde birbiriyle bağlantılı olarak çatıştığı bir süreç olarak ele alınmalıdır.