

İctimâî Fıkıh Usûlü'nden Laik Hukuka: Türk Modernleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Fıkıh Görüşleri*

Sema ÇAKIR | orcid.org/0000-0002-1875-6450 | <mailto:sema.cakir@diyanet.gov.tr>

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Öz

Modernitenin etkileri ve biriken sorunlar Osmanlı münevverlerini ve devlet ricâlini yenilik, terakki ve ıslahat gibi konularda düşünmeye sevk etmiştir. Siyasî, askerî ve iktisadî zafiyetleri bertaraf etmek amacıyla başlatılan çözüm arayışları hukuk alanına da yansımıştır. Hukukun kaynakları, ictimâî kabiliyeti, esnekliği gibi konularda mensubu olduğu Türkçülük akımı zaviyesinden görüşler serdeden Ziya Gökalp, *din-hukuk-toplum-devlet* eksenini yeniden yapılandıran bazı yaklaşımlar sergilemiştir. Bu yaklaşımların en önemlisi, kendisiyle özdeşleşen 'İctimâî usûl-i fıkıh'tır. İslam hukukuna modern talepler ve değişen şartlar doğrultusunda dinamizm getirmeyi, bununla birlikte milli bir *hukuk-toplum-devlet* ilişkisi kurmayı hedefleyen bu teori diğer Türkçü münevverler tarafından da benimsenmiş ve muhtelif katkılarla desteklenmiştir. Gökalp'in ortaya koyduğu yaklaşım, geleneksel İslam hukukunda ele alınan *kazâ-diyânî* ayrımıdır ve Osmanlının son yıllarından Cumhuriyet döneminin ilk yıllarına uzanan fikir hayatında iki farklı etap göze çarpmaktadır. Osmanlının son dönemlerinde fikhî kavramları özgün bir yorumla yeniden yapılandırma eğiliminde olan Gökalp, Cumhuriyet döneminde *din-devlet* ve *din-hukuk* ayrımlarının ısrarcı bir savunucusu olmuştur. Bununla birlikte milletin varlığında dinin rolünü yadsınamış şeyhülislamlık başta olmak üzere dinî kurumların Cumhuriyet dönemindeki yeri ve konumu üzerinde durmuştur. Bütün bunları yaparken fıkıh müktesebatını etkin şekilde kullanan Gökalp fikirdaşlarınca desteklenirken geleneksel anlayışı temsil eden İzmirli İsmail Hakkı gibi simalar tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Bu makale, Türk modernleşme sürecinde Ziya Gökalp'in *fıkıh* ve *sosyoloji* referanslı olarak ortaya koyduğu görüşleri ele alıp değerlendirmekte ve bu görüşlerin Cumhuriyet dönemine olan muhtemel yansımalarına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, İctimâî Fıkıh Usûlü, Tanzimat, Cumhuriyet, Ziya Gökalp.

Atıf Bilgisi

Çakır, Sema. "İctimâî Fıkıh Usûlü'nden Laik Hukuka: Türk Modernleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Fıkıh Görüşleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2024), 174-199.

Geliş Tarihi	01.11.2024
Kabul Tarihi	12.12.2024
Yayım Tarihi	29.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. * Bu çalışma, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun danışmanlığında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan <i>Türkçülük Hareketi'nin Fıkıh Alanındaki Görüşleri - Tanzimat'tan Cumhuriyet'e</i> - başlıklı doktora tezinden faydalanılarak oluşturulmuştur.
İntihal Kontrolü	Evet - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli Üniversitesi

From a Sociology-Based Islamic Legal Methodology to Secular Law: Ziya Gökalp's Views on Fiqh in the Turkish Modernisation Process

Sema ÇAKIR | orcid.org/0000-0002-1875-6450 | sema.cakir@diyanet.gov.tr

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

Abstract

The ramifications of modernity and the resultant challenges compelled Ottoman intellectuals and state officials to contemplate matters like as innovation, progress, and change. The pursuit of remedies to eradicate political, military, and economic deficiencies was similarly evident in the legal domain. Ziya Gökalp articulated his perspectives on the origins, societal efficacy, and adaptability of law within the framework of the Turkism movement, presenting several methodologies that redefined the interplay among religion, law, society, and state. The most characteristic method among them is the internal sociological methodology of law, which he equated with his own identity. Other Turkist figures of the time supported this theory, which aimed to bring dynamism to Islamic law in line with modern demands and changing conditions, as well as to establish a national law-society-state relationship. Another approach put forward by Gökalp was based on the distinction between legal (qāḍāi) and ethical/spiritual (diyānī) aspects that were established in traditional Islamic law. In Gökalp's intellectual life that extends from the last years of the Ottoman Empire to the first years of the Republic, two different stages stand out. Gökalp, who tended to restructure jurisprudential concepts with an original interpretation in the late Ottoman period, became a persistent defender of the distinction between religion and state as well as religion and law in the Republican period. However, he did not deny the role of religion in the existence of the nation and emphasized the place of religious institutions, such as the office of Sheikhu-Islam, in the Republican period. Although he took the traditional jurisprudential perspectives into consideration, he could not escape from the criticism of his fellow intellectuals such as İzmirli İsmail Hakkı, who represented the traditional understanding. This article addresses Ziya Gökalp's views that he developed on *fiqh* and *sociology* in the Turkish modernisation process and sheds light on the possible reflections of these views on the Republican period.

Keywords

Fiqh, Sociological Methodology of Law, Tanzimat, Republic, Ziya Gökalp.

Citation

Çakır, Sema. "From a Sociology-Based Islamic Legal Methodology to Secular Law: Ziya Gökalp's Views on Fiqh in the Turkish Modernisation Process". *Kocaeli Teoloğa Journal* 8/2 (December 2024), 174-199.

Date of Submission	01.11.2024
Date of Acceptance	12.12.2024
Date of Publication	29.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. * This study is based on the doctoral dissertation titled <i>The Views of the Turkism Movement in the Field of Islamic Jurisprudence - From the Tanzimat to the Republic</i> , prepared under the supervision of Prof. Dr. Ali Bardakoğlu at Istanbul 29 Mayıs University, Institute of Social Sciences.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.
Publisher	Kocaeli University

Giriş

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e doğru uzanan süreçte toplumsal hayatı derinden etkileyen çok sayıda gelişme yaşanmıştır. Bu dönemde, Osmanlı münevverleri, gerileme olgusunu tespit ederek bu gerilemenin muhasebesi ve çaresi üzerine hukuk tarihimiz açısından büyük kıymet taşıyan bir düşünce mesaisi ortaya koymuştur. İlim adamlarının ve münevverlerin kaygıları ve amaçları ortaktır, çözümleri ise hayli çeşitlilik göstermektedir. Artık neredeyse hayatın bütün mecralarında, değişim ve yenileşme talepleri vardır. Ancak bunun sınırları ve yöntemi tartışmalıdır. Buna mukabil özellikle fıkıh sahasında geleneksel yaklaşımı sürdürmekten yana olan simalar da eksik değildir.

Fıkıh sahasındaki yeni fikirler, Sanayi Devrimi'nin meydana getirdiği yeni toplumsal yapının gereksinimi olarak ileri sürülmüştür. Nitekim üretim mekanizmalarındaki bu gelişmeler insan ilişkilerini, ekonomiyi, siyaseti, iletişimi derinden etkilemiştir; fabrikalar kurulmuş, şehirlerde yeni sosyal dinamikler oluşmuş, teknoloji yaygınlaşmıştır. Ezcümle, insanlık tarihi önceki dönemlerle kâbil-i kıyâs olmayacak derecede farklı bir çağa geçiş yapmıştır.

Bu gelişimler karşısında, akla gelen ilk yöntemsel değişim, geleneksel fıkıh kaynaklarında çeşitlilik yoluna gidilmesidir. Osmanlı hukukunda, geleneksel olarak Hanefi anlayış neredeyse tek başına bir kaynak olarak telakki edilmiştir. Ancak Mecelle ile başlayan İslam hukukunun kanunlaştırılması, çok geçmeden başka anlayışlardan yararlanılmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu açıdan hukuk sahasında atılan ilk adımlardan biri de Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerden de yararlanmaya imkân tanınması olmuştur. Müteakiben, fıkıh usûlünden sayılan örf ve maslahat gibi bazı kaynaklar bu dönemde hususi bir ihtimamla yeni bir hukuk nazariyesine esas kılınmıştır. Böylece devlet ve toplum nizamında baş gösteren çeşitli sorunlara dair bir çözüm çeşitliliği ortaya konulmuş; pek çok görüş, teklif, teori ileri sürülmüştür. Haliyle bütün bunlara karşı eleştiriler getirilmiştir. Böylece, İslam hukuk tarihi açısından son derece canlı bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde yeni fikirler ve çözüm önerileri ile ortaya çıkan isimler, devrin hâkim siyasi cereyanlarına göre taksim edilmiştir. Bunlardan biri de Türkçülük hareketidir. Gerçekten de yeni fikhî görüş ve telakkilerin öne çıkarılışında Türkçülerin rolü büyüktür. Bu hareket içinde Ziya Gökalp özellikle dikkat çekmektedir. Onun, fikhın klasik kalıplar dışında, aktüel bir bakış açısıyla yorumlanması yönündeki çabaları kayda değerdir. Gökalp'in fikhın sosyolojiyle sentezlenmesine dair önerileri, bütün olarak geleneksele sadık kalma tarzında bir

tepkisellikten tutun, Cumhuriyet dönemindeki fıkıhla ilişkili anlayış ve uygulamalara dek uzanan bir yelpazede karşılık bulmuştur. Çalışmamız, Gökalp'in Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde ortaya koyduğu ictimâiyatçı fıkıh anlayışını tarihsel şartları ve unsurları ile birlikte ele almaktadır.

1. Tarihsel Bağlam: Son Dönem Osmanlı Hukuk Sisteminin Melez Karakteri

Başta Ziya Gökalp olmak üzere, Türkçü münevverlerin fikhî görüşlerinin dayandığı zihinsel arka planı anlamak için Osmanlı devletinde geleneksel fıkhıtan modern hukuka doğru ilerleyen süreci bilmek gerekir.

Rönesans, Reform, coğrafi keşifler ve sanayileşmenin neden olduğu harici gelişmeler yanında askerî alandaki yeniliklerin yetersizliği, yenilgiler, gelir kaynaklarının azalması ve dengesizliği, eğitimdeki aksaklıklar gibi iç sorunlar Osmanlı Devleti'nde gerileme tartışmalarının başlamasına sebep olmuştur. Bu süreçte, diğer alanlarda olduğu gibi hukuk alanında da bir açılım sağlanmak istenmiş, şer'î ve örfî hukuk ile özel alanda uygulanagelen Hristiyan ve Yahudi hukuku yanında yeni iktibas edilen kanunlar vasıtasıyla Kıta Avrupası hukuku da ülkede uygulama alanı bulmaya başlamıştır. Böylelikle “Kadı mahkemeleri”, “Nizamiye mahkemeleri”, “Zimmî cemaat mahkemeleri”, “Konsolosluk mahkemeleri” ve “İdarî yargı mahkemeleri” kurulmuştur. Ancak bu durum hukuk alanında dağınıklık yaratmış, devlet otoritesini zayıflatmış, dış güçlerin müdahalesini arttırmış ve siyasi ve toplumsal birliği olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz ortamdan genelde din, özelde fıkıh da etkilenmiş, kamusal alan dışında sivil hayatı da kapsamak üzere dinde tecdid ve ihya, fıkıh alanında çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni hükümler elde edilmesinin imkânı veya gerekliliği yönünde tartışmalar alevlenmiştir. İsmail Kara'ya göre talep edilen ve kısmen gerçekleştirilen bu değişimlerin karakteri, İslam hukukunun geleneksel tecdid anlayışına istinat etmemektedir. O şöyle söylemektedir: “*Nitekim askerî mağlubiyetlerin yaşandığı ve dış baskıların arttığı bir dönemde Avrupa'nın medenî ve kültürel başarılarını, bu başarıların arkasındaki gerçek sebepleri incelemeyen İslam ile Avrupa arasında uzlaştırıcı, meşrûlaştırıcı ve ikna etmeye yönelik tutum takınan bir hareket ortaya çıkarmıştır.*”¹ Bu açıdan Kara'ya göre çağdaş modern İslam düşüncesi, klasik düşüncenin devamı değildir.

Tanzimat öncesi Osmanlı hukukunun karakteri ve İslam ile ilişkisi, bir taraftan şeriatın ahkâmını diğer taraftan halkın ve devletin maslahatını nazar-ı itibara alan *siyaset-i şer'î*ye geleneğinin olgunlaşmış bir meyvesi olarak benimsenen *şer'î ve örfî*

¹ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 217-230.

hukuk insicamında tezahür etmektedir. Şer'î hukuk, kaynağını Kur'ân, hadis, icmâ ve kıyastan aldığı için önemli ölçüde devletin müdahalesinden bağımsızdır. Şer'î hukuk daha çok “şahıs, aile, miras, eşya, borçlar ve ticaret hukuku” alanlarında hakimdir.² Örfî hukuk ise padişah fermanlarından müteşekkil olup şer'î hukukun düzenlemediği alanlarda uygulanmaktaydı. Hukuk uygulamaları yanında fetva da fıkıhın sivil olarak etkinliğini sağlayan bir vasıtaadır. Fetva verme yetkisi, sultan ile halk arasındaki iletişimsel bir role sahip olmakla birlikte bürokratik yapı içerisinde önemli bir yeri olan şeyhülislamda idi. Bununla birlikte çıkan kanunlar, şeyhülislamın fetvası ya da onayı olmadan yürütülüyordu. Bunun yanında adaletnâme, devlet otoritesini temsil eden kişilerin, yetkilerini kötüye kullanmalarını olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyanname şeklinde bir padişah hükmü olması³ yönüyle önemli bir hukukî kaynaktı. Bu anlamda adaletnâmeler, reayayı sipahiler ve yeniçeriler gibi askerî ya da idarî sınıflara karşı koruma işlevine sahipti. Sultan ile tebası arasındaki bu ilişki, dinden bağımsız olarak, Osmanlı idarî ve hukukî yapısını oluşturan temel unsurdur. Ancak tebanın yetki ihlallerine karşı yeterince korunamaması, zaman zaman devlete olan güveni sarsmış ve toplumsal huzursuzluğu artırmıştır. Örneğin sultanın on dokuzuncu yüzyılda askerî ve idarî yapının köylüler üzerindeki baskısını önleyememesi, Balkanlardaki milliyetçi ayaklanmaların ana nedenlerinden biri haline gelmiştir.”⁴

Özellikle askerî alanda sınırlı bazı ıslahatlar yapıldıysa da bunlar yetersiz kalmış; hukukî, idarî ve anayasal alanlarda da ıslahat zorunluluğu doğmuştur.⁵ Doğrusu, ıslahat gayretleri on sekizinci yüzyıldan itibaren yaşanan çok yönlü krizi sona erdirememiştir. Bir zamanlar yerli bir karakterle şer'î hukukun boşluklarını dolduran örfî hukukun yerine Tanzimat'tan itibaren Batılı kanunlar iktibas edilmiştir. Şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra Nizâmiye mahkemeleri (1868) kurulmuştur. Bu mahkemelerinin kurulmasıyla, Şer'iyye mahkemelerinin görev alanı ahvâl-i şahsiyye davaları ile sınırlandırılmıştır.⁶

Nizâmiye mahkemelerinin kurulduğu yıl, Divân-ı Ahkâm-ı Adliye (en üst adli mahkeme) ve Şurâ-yı Devlet (en üst idarî mahkeme) oluşturulmuş bu

² Mehmet Akif Aydın, “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, *Türk Hukuk Tairihi Araştırmaları* 1 (2006), 11.; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2010), 65-76.

³ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 34-41.; Halil İnalçık, “Adaletnâmeler”, *Türk Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/3-4 (1965), 49-145.

⁴ Kemal Karpat, *Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 40-53.

⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 58-135.

⁶ Mehmet Akif Aydın, “Ahvâl-i Şahsiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/192.

mahkemelerde uygulanmak üzere usûl kanunları yapılmıştır. Şer'iyye mahkemelerinde uygulanan usûl kanunlarının büyük çoğunluğu fikhî ahkâm, Nizâmiye mahkemelerinde uygulanan kanunlar ise Avrupa kanunları esas alınarak hazırlanmıştır.⁷ Bununla birlikte, Tanzimatta ortaya çıkan yargı teşkilatındaki *ikili yapı*, “şer'iyye, nizamiye, ticaret, cemaat ve konsolosluk mahkemeleri” arasında *yetki-görev uyuşmazlıklarını* beraberinde getirmiştir. Dışarıdan alınan kanunlar ile şer'i kanunların karıştırılması suretiyle “code”ler oluşturulmuştur. Elbette ki bu yeni sistem eleştirilmiştir. Özellikle *adlî-şer'î ayrımı* noktasında yoğunlaşan eleştiriler, adliye alanında yapılan düzenlemelerle karşılanmıştır. Akabinde ise Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında kurulan bir komisyonla Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye oluşturulmuştur. Mecelle'nin dayandığı kanunlaştırma fikrini Abbasi Halifesi Mansur'un girişimlerine kadar geri götürmek mümkün ise de bunun Osmanlıdaki ilk örneğinin Ebussuud Efendi zamanında kısmî olarak hayat bulmuş olan, “İslam hukukunun kanun hukukuna dönüşmesi” olduğunu söyleyebiliriz. Mecelle ise padişah tarafından “mûcebince amel olunsun” diye onaylanmasıyla birlikte Osmanlı hukuk sistemindeki gerçek anlamıyla ilk kanunlaştırma hamlesidir.⁸ Gerek Mecelle'deki gerekse Arazi Kanunnamesi'ndeki hükümler fıkha dayanmaktaydı. Fakat içerik itibarıyla fikhî bir özellik taşısa da yapısal olarak Batılı bir mahiyete sahipti. Çünkü kanunlaştırma yoluyla hukuk oluşturulması, devletin müdahalesinin belirleyiciliğini arttırmıştır. Buna mukâbil fıkıh alanında ulemânın etkisi azalmıştır.

Böylece Osmanlı hukuk sistemi, klasik yapısından uzaklaşarak hayli karmaşık ve çoklu bir hal almıştır. Bu karmaşık yapıyı nitelendirmek üzere yeni hukukun ‘Batılı bir hukuk’ olduğunu söylemek gerçeği yeterince yansıtmayacaktır. Bu yeni sistem, Batılaşma unsurları taşıyan, karakter ve tabiatı bakımından oldukça kompleks bir sistemdir. Esasen bu kompleks ve melez karakter, geniş anlamıyla Osmanlı modernleşmesinin de genel karakteridir.

2. Ziya Gökalp ve Türkçü Toplum Görüşü

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve yeni Türk Devleti'nin kuruluş aşamasında fikirleriyle ön plana çıkan ve oldukça etkili olan isimlerden birisi hiç şüphesiz Ziya Gökalp'tir. Osmanlı'nın son zamanlarını yaşadığını anlayan bazı münevverler tarafından hem *yıkılışı önleme* hem de *yeni bir oluşum planlama* gayreti olarak ortaya çıkan Türkçülük hareketi, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* gibi yayınlara ve *Türk Ocağı* gibi

⁷ Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: Ü.İ.F.V.Y., 2017), 74.

⁸ Aydın, “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, 20.

güçlü bir müesseseye dayanması ve İttihat ve Terakki'nin bu akımı İslamcılıkla sentezleyerek parti ve hükümet programı haline getirmesiyle etkinleşmiştir.⁹

Gökalp'in önderliğinde sosyo/kültürel bazda başlayan ve her alanda milliliği esas alan bu anlayış, ilerleyen süreçte siyasî bir form almış ve yeni kurulacak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne de kaynaklık etmiştir. Ünver Günay'a göre, Ziya Gökalp Türkçülük unsurunu İslamiyet'ten ayrı bir kurum olarak düşünmez. O, ne İslamcıların Batı'yı yok sayan tavrını ne de Batıcıların dini yok sayan tavrını destekler. Çünkü ona göre modern toplumun oluşması dine gereken önemin verilmemesi anlamına gelmemektedir. Aksine İslamiyet gelişmeyi, ilerlemeyi destekleyen bir dindir. Ziya Gökalp'in fikir hayatı ikiye ayrılır: Birinci dönem Osmanlıcılığı savunduğu, 1909'a kadarki dönemdir. İkinci dönem ise 1909'da Selanik'e gidişyle başlayan dönemdir. Birinci dönemde dini hassasiyetleri yoğunluktadır ve Osmanlı'nın geri kalmışlığını, dinin doğru anlaşılabilmesi ve yaşanılabilmesine bağlayan ve kurtuluş çaresinin, dinin özüne dönülmesi olarak belirleyen İslamcıların görüşüne yakın bir tutuma sahiptir. İkinci dönemde ise Durkheim, Comte ve diğer Batılı düşünürlerin görüşleriyle ve ulusçu eğilimlerle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda önceki düşüncelerinde, dolayısıyla dini fikirlerinde de birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.¹⁰ H. Ziya Ülken, Ziya Gökalp'in ana düşüncesini şöyle özetlemektedir: *"Gökalp'in devletçi felsefesi, onu dini temelleri modern zihniyetle izaha sevk ediyordu. Fıkıha ait makaleleri, bir nevi dini sembolizm idi. Bununla birlikte onun fikirleri 1914'ten 1918'e doğru, gittikçe laikliğe doğru inkişaf etmiştir."*¹¹ İslâm Mecmuası'ndaki yazılarında dinin sosyal fonksiyonları ile ilgili konuları ele alan Gökalp, Cumhuriyet'ten sonraki yazılarında dini sosyal hayatın ve kültürün unsurlarından sadece biri olarak görür. O, fikir hayatının ilk evresinde İslam'ı, "muhtevasında sosyal hayata dair pek çok hüküm bulunduran bir ictimâî şariat" olarak görmüş ve icmâ, ictimâ gibi kavramlarla islahat düşüncesine odaklanmışken fikir hayatının ikinci evresinde dini daha çok toplumsal olgu olarak görmeye başlamış ve daha modernist bir çizgiye geçmiştir.¹²

⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960), 75.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 469.; Y. Mustafa Keskin, "Ziya Gökalp'in Din Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 116.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1963), 30.

¹² Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 231.; Günay Tümer, "Din (Genel Olarak Din)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/345-349.

Kâşif Hamdi Okur'un ifadesiyle Gökalp'in *İctimâi usûl-i fikh ekseninde öncelikle fikhîta yenileşme çizgisinde başlayan arayışı giderek din-hukuk ayrılığı çizgisine ulaşmıştır*.¹³

Ziya Gökalp'i ilgilendiren unsur, İslamiyet'in teolojisi değil toplumsal işlevidir.¹⁴ Hatta Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı yazı dizisinde İslamlaşmak fikrine çok az yer verdiği için eleştirilere maruz kalır. Fakat bu durumu Orhan Türkdoğan şu şekilde ifade eder: "İslamlaşma fikrine kitabında az yer vermesi İslamlaşmanın kıymetinin az olması anlamına gelmez. Aksine Türk toplumunda İslamiyet'in aslî bir inanç sistemi olduğunu gösterir. Ama milliyetçilik ve Batılılaşma fikri için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu fikir akımları yenidir. Bu yüzden de mahiyetleri hakkında insanlara genişçe bilgi sunulmalıdır."¹⁵ Ziya Gökalp bu üç fikrin arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını söyler. Bu üç fikrin etki alanlarının belirlenmesi gerektiğini ve toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini savunur. Çünkü bu üç fikir milletin ihtiyacından dolayı ortaya çıkan fikirlerdir.¹⁶ Ziya Gökalp'in fikirleri, Hamilton Alexander Roskeen Gibb tarafından 1947'de Chicago'da yayımlanan ve birçok dile tercüme edilen *Modern Trends in Islam* (İslam'da Modern Eğilimler) adlı eserde ele alınmıştır. Gibb'e göre Gökalp, şeriatin ilahî unsurları ile toplumsal unsurlarını birbirinden tefrik etmiştir. Toplumsal unsurların temelini vahyi değil örfü koymuştur. Klasik fikhî kavramlarından olan örfü, bir toplumun değer yargıları olarak nitelendirerek "kolektif görüş", "millî bilinç" kavramlarını ortaya atmıştır. Gibb, Gökalp'in bu görüşlerinin, "tarihsel tecrübenin birikimi veya belli bir ulusun karakteristik vasfı" olarak görülse de İslam düşüncesine uymadığını belirtir.¹⁷

İctimâiyatçı bir perspektif oluşturmaya çalışan Gökalp dinin, ictimâi unsuru temel alması ve siyasî alandan ayrı olması gerektiğini iddia etmiştir. Uriel Heyd, Gökalp'in örfün değişimine mukabil dinin de değişeceğini öngören "yeni bir şeriat teorisi" oluşturmak istediğini söylemiştir.¹⁸ Bu yorum, Gökalp'in bütün dini hükümler hakkında değişimi ön gördüğü şeklinde hatalı bir anlayışa yol açabilir. Dolayısıyla bu değerlendirme, Heyd'e ait bir yorum olarak görülmelidir. Zira Gökalp, *diyanet ve kaza ayrımı* gibi yollarla, değişmeyi inanç ve ibadet sahasının dışında tutmuştur. Aynı şekilde *Fıkıh ve İctimâiyat* isimli makelesinde bu husus

¹³ Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 124.

¹⁴ Şerif Mardin, "Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Dergisi* 1 (1974), 148-149.

¹⁵ Orhan Türkdoğan, *Millî Kültür Modernleşmesi ve İslam* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996), 144-145.

¹⁶ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918), 15.

¹⁷ Hamilton Alexander Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1947), 90.

¹⁸ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 101.

açıkça belirtilmiştir. Uriel Heyd'in, Ziya Gökalp'in bir sosyolog olarak döneminin sosyal şartları sebebiyle ibadetlerin ahlakî ve ictimâî muhtevalarına fazlaca önem veren tahlillerine dayanarak onun "Tanrı'yı ülkünün bir simgesi" saydığı, bütün dinleri "sadece yaşamın bir simgesi görünümünde" değerlendirdiği, insanlığın gelişmesinin en üst merhalesine varmasıyla "yavaş yavaş bunlardan (ibadetlerden) vazgeçilmesi gerektiğini" ileri sürdüğü şeklinde sonuçlar çıkarması, Gökalp'i ateist bir düşünür olarak gösterme eğiliminin bir ürünü olması yönüyle, doğru değildir. Zira ibadetlerin formel özelliklerinin ötesinde ahlakî ve ictimâî amaçlı muhtevalarını tesbit etme gayreti "mesâlih, mekâsıd, hikmet-i teşrî" gibi isimler altında başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerde eskiden beri sürdürülmektedir. Gökalp'in dinin ictimâî tesirlerini sosyoloji metoduyla incelemesi ise onun döneminde daha çok önem kazanmış olan aynı geleneğin bir devamı sayılmalıdır.¹⁹

2.1. Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisi

Gökalp'in 'sosyoloji temelli fıkıh usûlü' diye de açıklanabilen 'ictimâî usûl-i fıkıh' teorisi, Osmanlının son dönemine damgasını vuran 'yenileşme' hareketinin bir tezahürü olarak görülebilir. Gökalp, bu teori çerçevesinde oluşturduğu tarif, tasnif ve temellendirmelerle İslam hukukunun esneklik özelliğini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle örf, ictihâd, istihsan, hüsün-kubuh ve maslahat gibi usûl-i fıkıh kavramlarının kullanım alanını genişletmiş hatta bunları öncelikli kaynak/metod olarak görmüştür. Türkçü münevverler tarafından müştereken geliştirilen *İctimâî usûl-i fıkıh*, bir yönden klasik usûl-i fıkıhın geliştirilmesi ve yeni şartlara uyarlanması olarak okunabilir. Fakat bunu klasik usûl karşısında alternatif bir usûl oluşturma teşebbüsü olarak görmek de mümkündür. Çünkü ictimâî usûl-i fıkıh teorisinin temeli, kavramları klasik usûlden ilham alsa da bu kapsamda ortaya konan düşünceler, fıkıh ile ictimâiyat (sosyoloji) arasında kurulan irtibata dayanmaktadır.²⁰ Yeni usûl arayışlarında, ictimâiyat fikrinin bu derece öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru etkili olmuştur. Dönemin, en dikkat çekici disiplinlerinden biri olan sosyoloji, toplumu bir araştırma konusu haline getirmekte ve insanlığın ibtidâî bir halden medenî hale evrilmesini ele almaktaydı. Osmanlı aydınlarının başlıca

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, "Gökalp, Ziya (Din Anlayışı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/130.

²⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 331-332.; Tuba Çavdar Karatepe, "İslâm Mecmuası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/53.

meselesi ise terakki meselesiydi. Bu açıdan inhitattan terakkiye geçiş sürecinde sosyolojiden ilham alınmış olması çağın ruhuna uygundur.

Diğer taraftan yukarıda altını çizdiğimiz söz konusu sıkışmışlık karşısında, çözümü geleneksel fıkha duyulan güveni tazelemekte bulanlar da olmuştur. “Maslahat-ı asra evfak ve nâsa erfak hüküm iltikat etmek”²¹ şiarıyla fikir beyan eden Ziya Paşa ve Namık Kemal 'yeni bir fıkıh' fikrini gereksiz görenler arasında en çok dikkat çeken şahsiyetlerdendir. İhsan Sungu'ya göre onlar, fıkıhın yeterliliğini dile getirmiş olsalar da mevcut sorunlar karşısında öne sürdükleri somut bir metodoloji/yöntem yoktu. Yani deryâ-î bi pâyân-i şeriatın mukteza-yı asr üzere ahkam elde edilmesinden söz etmekle yani 'fıkıh müdevvenâtının o uçsuz bucaksız denizinden bu asrın ihtiyaçlarına cevap verecek hükümleri çıkarabiliriz' söyleminde bulunsalar da ortaya herhangi bir somut öneri sunmuş olmuyorlardı.²²

Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde hâkim görüş, fıkıhın yenilenmesine ihtiyaç duyulduğu yönündedir. Bu yenilenmenin yollarından biri de Batılı fikirlerden seçici ve telifçi bir şekilde yararlanmak olmuştur. Ancak bu konuda yöntem ve yaklaşım farklılıkları vardır. Yenilenmenin hangi şekillerde yapılacağı konusunda dönemin münevverlerinin iki ayrı gruba ayrıldığı söylenebilir. Sebülürreşâd ve Beyânü'l Hak gibi mecmualarda yazdıkları makalelerde; “Evet yenilik yapılması gerekir ama bu yeniliği yapmak için biz Batı kökenli disiplinlerden yeni kavramlar ithal etme ihtiyacında değiliz. Biz yalnızca Hanefi mezhebiyle sınırlı kalmazsak, diğer mezheplerin görüşlerinden istifade edersek, kezalik diğer mezheplerin daha sık kullandığı mesela mürsel maslahat gibi kaynaklardan da istifade edersek, aynı şekilde istihsan ilkesini, fikhî kaideleri etkin bir şekilde kullanırsak her meseleyi çözeriz, başka bir şeye ihtiyacımız yoktur.”²³ görüşünü savunan Elmalılı, İzmirli ve Mustafa Sabri Efendi, fıkıh geleneğindeki kavramların etkin bir biçimde kullanılmasını yeterli gören isimler iken; fıkıh kavramlarına sosyolojik kökenli anlamlar yükleyen isimler ise Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mustafa Şeref ve Şerafettin Yaltkaya'dır. Fıkıh usûlünü temelde örfe dayandıran bu fikir ilk defa Gökalp tarafından dillendirilmiş olsa da daha öncesinde özellikle metoda ilişkin yeni bir yaklaşımı ortaya atan ilk kişi Ali Suâvi (1839-1878)'dir. Gökalp, İctimâi usûl-i fıkıh bağlamında, Durkheim'in görüşlerinden (1858-1917) hayli etkilenmiştir.

²¹ 24.12.2024 23:45:00

²² İlhan Sungu, *Tanzimat ve Yeni Osmanlılar* (İstanbul: Tanzimat I. Maarif Matbaası, 1940), 800.

²³ İsmail Hakkı İzmirli, “İctimâî Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?”, *Sırat-ı Müstakim Dergisi* 12/298 (1914), 215.; Elmalılı Hamdi (Küçük Hamdi) Yazır, “Makâle-i Mühimme”, *Beyânülhak* 18 (1916), 403.; İbrahim Çalıışkan, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu” (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 192.

Durkheim'a göre hukuk, iktisat, ahlâk, sanat ve tüm sosyal kurumların kaynağında din ve dinin sosyal yönü vardır; dinin özü ve başlangıcı, sosyal şartlara bağlı olarak “kolektif şuur”dur.²⁴ Ünver Günay, Durkheim'in bu düşüncesini eleştirmektedir. Günay'a göre Durkheim, dinin esasını aklî olarak açıklamaya kalkışarak, onun özü olan kutsalın, toplumun şuurundan doğduğunu öne sürmüştür; böylece insanı ve toplumu aşan, ilahî bir realiteye dayanan bir realiteyi insana ve topluma ircâ etmekle dinin süjesini ve objesini, yani tapan ile tapılanı, âbid ile ma'budu birbirine karıştırmıştır. Çünkü her toplumda sosyal hayatın, birlikte yaşamının izaha kâfi gelmediği bir “aşkın” yücelme ihtiyacı ve bir ilahî âleme yöneliş bulunmakta olup, din de özünü buradan almaktadır.²⁵

Terakki için sosyolojik bakışı gerekli görmesi bakımından Ziya Gökalp Comte-Durkheim çizgisinde bir mütefekkindir.²⁶ Ancak Süleyman Hayri Bolay'ın da belirttiği gibi Gökalp'in Durkheim'i körü körüne benimsemiş olduğunu söylemek doğru değildir. Her şeyden önce Durkheim'e göre toplum hayatı, dine dayanır. Bütün toplum müesseseleri dinden çıkmıştır. İkinci olarak Durkheim, Auguste Comte'un üç hal kanununa dayanarak toplumun artık pozitivist düşünce dönemine ulaştığına, dolayısıyla dinî birliğin geride kaldığına ve tıpkı din gibi kutsallık taşıyan toplumun din birliğiyle ayakta tutulamayacağına inanmıştır. Gökalp de bu iki temel fikri benimsemekle birlikte millî sosyolojiyi ilgilendiren noktalarda bunlara tamamen sadık kalma ihtiyacını duymamıştır.²⁷ Ziya Gökalp, Kanunlaştırma çalışmalarına Durkheim gibi sosyolojik açıdan yaklaşmıştır. Nitekim Durkheim, 'kollektif vicdan' derken Gökalp 'ictimâî vicdan' demiştir.²⁸ Gökalp, Durkheim'dan aldığı ilhamla ictimâiyatı örfün ilmi olarak görüp, müesseseler ile örf arasında şöyle bir bağlantı kurmaktadır: “Müesseseler ictimâî vicdanın statik mefhumları mesabesinde, örfler dinamik hadiseleri mevkiindedir.”²⁹ Bu sebeple Durkheim, ictimâî vicdanın tetkikine örfü aramakla başlamayıp önceliği müesseselere vermiş, müesseselerde gördüğü ortak noktalardan hareketle bütün müesseselerin örfe dayandığı tezini savunmuştur.

Gökalp, İslam Mecmuası'nda İslam'ın örfe yönelik kısımlarının yeterince işlenmediğini söylemiştir. Bu amaçla İslam Mecmuası'nın ikinci sayısında Fıkıh ve

²⁴ Detaylı bilgi için E. Durkheim, “*Din Hayatının İptidai Şekilleri*” (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1912) adlı eserine bakınız.

²⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 137-141.

²⁶ N. Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 5.

²⁷ Bolay, “Gökalp, Ziya”, 14/134.

²⁸ Abdülkadir Şener, *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982), 231-237.

²⁹ Ziya Gökalp, *Makaleler VIII* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980), 123.

İctimâiyyat, üçüncü sayısında ise İctimâi Usûl-i Fıkıh başlıklı yazılarını neşretmiştir. Aynı derginin beşinci sayısında Halim Sabit de Ziya Gökalp'in ikinci yazısı ile aynı başlığı taşıyan bir makale yazmış ve Gökalp'i desteklemiştir. Bunun üzerine “Talebe-i Ulûm'dan Irak'lı AK” Sebîlürreşâd dergisine on iki soru altında Gökalp'in ileri sürdüğü fikirlerin usûl-i fıkıh açısından değerini sorar. Bu sorulara Sebîlürreşâd adına İzmirli İsmail Hakkı cevap verir. Gökalp'i yedi uzun makale ile tenkit eder. Bu arada Mustafa Şeref'in “İctimâi Usûl-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder'?” başlıklı yazısı İslam Mecmuası'nda yayımlanır. Ziya Gökalp bir müddet sonra “Hüsün ve Kubuh” ve “Örf Nedir?” başlığıyla yazılar yazar. Gökalp “gelecek makalede bu ciheti izah edeceğiz” demesine rağmen yazılarına devam etmemiştir. Tartışma genel hatlarıyla bitmiş olmakla beraber Halim Sabit bundan sonra “Örf-Maruf” başlığını taşıyan dört makale neşrederek, Ziya Gökalp'i desteklemiş fakat Sebîlürreşâd tarafından buna mukabil yanıt gelmemiştir.

İctimâi usûl-i fıkıh teorisine ilişkin ilk tartışmayı Ziya Gökalp, 1914 yılında, Fıkıh ve İctimâiyyat³⁰ başlıklı makalesiyle başlatmıştır. Bu makalede fıkıhın kaynakları ve kısımları ile ilgili teorik tanım ve tasnifler olsa da direkt olarak *İctimâi usûl-i fıkıh* kavramının kullanılmaması dikkat çekicidir. Gökalp'in konuyla ilgili ikinci makalesi ise “*İctimâi Usûl-i Fıkıh*”³¹ başlığını taşımaktadır. Böylelikle ortaya atılmış olduğu teorisinin kavramsal isimlendirmesini netleştirmiştir.

İctimâi usûl-i fıkıh bağlamında önem arzeden diğer bir isim Halim Sabit Şibay'dır. O, İctimâi usûl-i fıkıhın tarifini “Şeriat ile hayat arasındaki münasebetleri gösteren ilim.” olarak yapmıştır.³² Halim Sabit, İctimâi usûl-i fıkıhın temeli olan örf konusunda Gökalp'ten daha çok yazmış/fikir beyan etmiştir. Bu bağlamda başvurduğu kaynaklardan, yazılarının içerik ve üslubundan anlaşıldığı kadarıyla bu yeni usûl fikrini teorik zeminde onun şekillendirdiğini söylemek mümkündür.³³

Halim Sabit, Gökalp'e benzer şekilde bu yeni usûl teorisinin zorunlu olduğunu ve ictimâiyatın ilim dalı olarak yeni ortaya çıkmasından dolayı İctimâi usûl-i fıkıh tezinin de ancak ortaya çıkabildiğini ifade etmiştir. Halim Sabit, yaşanan hayatın içinde sürekli bir devinim söz konusu iken fıkıhın durağan kalmasının yaşanan

³⁰ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyat”, *İslam Mecmuası* 1/2 (1914), 40-44.

³¹ Ziya Gökalp, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası* 1/3 (1914), 84-87.

³² Halim Sabit, “İctimâi Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası* 1/5 (1914), 150.

³³ Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2003), 166.

hayatı zora sokabileceği çıkarımını yapmış ve bu çıkarımdan hareketle Gökalp'in İctimâî usûl-i fıkıh teorisini destekleyici görüşler öne sürmüştür.³⁴

2.2. Toplumsal Vicdan: Örf

Örf, İctimâî usûl-i fıkıh teorisinin taşıyıcı kavramıdır. Ziya Gökalp, İslam Mecmuası'nda “*Örf Nedir? -İctimâî Usûl-i Fıkıh Münasebetiyle-*”³⁵ başlıklı makalesiyle, örf kavramını klasik çerçevesinin dışında ele alarak yeni bir açılım getirmiştir. Gökalp, bu yazısında örfün ne olduğuna ilişkin sosyolojik tanımlamalar üzerinde durur; örfün içeriğine, çeşitlerine, tezâhür şekillerine ve değişimine ilişkin konulara değinmez. *Örf* ve *âdet* mefhumlarını birbirinden ayıran Gökalp, “bazı âdetler örfdür, bazı örfler âdettir. Fakat her örf âdet olmadığı gibi her âdet de örf değildir.” diyerek bu iki kavram arasındaki geçişkenliğe işaret eder. Ayrıca ona göre âdet, atalardan “*ictimâî veraset yani terbiye tarikiyle*” intikal eden şeydir; yeni ortaya çıkmış bir ictimâî kaideler ise âdet değil “*bid'at*”tır.³⁶

Örf ve örfün içine giren âdetler, toplum tarafından benimsenen ve nassa uygun olanlardır. Reddedilenler ise bu dairenin dışındadır. Yani dairenin içinde olmak için toplumun kabulü şarttır. Gökalp, kabul gören kaideleri maruf, reddedilenleri ise münker diye isimlendirmiştir.³⁷ *O halde örfü, ictimâî imanla inanılan ve ictimâî aşk ile sevilen kaidelerde aramak iktiza eder.*³⁸

Gökalp'in örfe bağlı teorisinin temelinde bulunan “*ictimâî kâide ve ictimâî vicdan*” mefhumları da kişileri ve toplumları aşan bir nosyona sahiptir: “*Cemaat, fertlerin âdedi bir yekünü değil, ferdi ruhların imtizâcından husüle gelmiş -nev'i şahsına münhasır- hususi bir şe'niyettir. Bu şe'niyetin de kendine mahsus bir tabiatı var ki hayâtı tabiata benzemez (...)* O halde fertlerin haricinde bulunan bu yeni rûhiyetin tasavvurları, hükümleri ve bu hükümleri mutazammın olan kâideleri de fertlerin hâricinde olmak lâzım gelir.”³⁹

Bu tasvir de yine Gökalp'in sıkı sıkı savunduğu sosyoloji anlayışının etkilerini ihtiva eden ve toplum vicdanı diye nitelendirdiği bir tür organik varlığa işaret etmektedir: “*Cemaat vicdanı, teklif ettiği mefkurevi kaidelerden oluşan örf vasıtasıyla fertleri “ictimâî illiyyin”e yükseltmek için çalışır, ancak fertler “kademleri behimiyette*

³⁴ Şener, *İctimâî Usul-i Fıkıh Tartışmaları*, 247.

³⁵ Ziya Gökalp, “Örf Nedir?”, *İslam Mecmuası* 1/10 (1914), 290-295.

³⁶ Gökalp, “Örf Nedir?”, 290.

³⁷ Gökalp, *Makaleler VIII*, 28.

³⁸ Gökalp, “Örf Nedir?”, 295.

³⁹ Gökalp, “Örf Nedir?”, 292.

olduğu için “hayat-ı sâfilin'den tamamıyla yükselemezler, ictimâi illiyine ancak nazarları yetişebilir.”⁴⁰

Gökalp örfü, nasstan sonra gelen ikinci kaynak seviyesinde görerek⁴¹ belki de nassın katılığını, toplumsal hayatın değişimine uygun olacak şekilde örf kavramıyla esnetmekte ve bir sentez inşa etmeye çalışmaktadır. H. Ziya Ülken'e göre, Gökalp'in örf verdiğini belirleyicilik ile örf, nass seviyesine yükseltilmektedir. Nassın temelinde de toplum vicdanının hükmü olan “maruf” ve “münker” bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı kamu vicdanının iyi gördüğünü iyi, kötü gördüğünü ise kötü görecektir.⁴²

Gökalp'e göre örf dolaylı olarak şeriatın hükmünü tayin etmektedir; nass ise hükmünü toplumun kolektif şuurundan almaktadır.⁴³ Gökalp, örfün nassın yanındaki gücünü, Hanefilerdeki “istihsan” prensibinden hareketle⁴⁴ temellendirmekte gelenek, âdet, an'ane ve teamül gibi şekilleri olan örfün içine fakihlerin icmâsını da koymaktadır.⁴⁵ Örf, nassın kabul ettiği veya reddettiği şeylerde bir ölçü görevi görmek; örfün kabul ettikleri nassın dilinde “maruf”, reddettikleri “merdud” sayılmakta; örf, hem toplumun ilkelerini hem de toplumsal vicdanı yansıtmaktadır.⁴⁶ Toplumsal vicdana mal olmuş örfü, toplumsal kabulü sağlayamamış âdetlerden ve yapay olarak konulmuş kaidelerden ayıran Gökalp, neredeyse bütün toplumsal tasavvurları örf kavramıyla karşılamaktadır.⁴⁷

Gökalp, “sünnetullah” kavramını ulemânın genelde fiziksel dünyaya ait bir durum olarak göstermelerini toplumsal değişimlere teşmil ederek örfü “âdetullah” konumuna çıkararak adeta kutsallaştırmakta ve fiziksel evrendeki determinizmin toplum hayatında da yürürlükte olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu yasaya göre toplumların âdetleri, vicdanî, ahlakî, hukukî ve siyasî gelenekleri ve efkâr-ı umûmiyeleri, ferdin iradesine hâkimdir. Buradan hareketle Gökalp, “O halde örf de nass gibi hakikî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî ve mecâzî bir i'tibarla ilâhî bir mahiyeti haiz olmaz mı?”⁴⁸ sorusuyla örfü bir kutsiyet atfetmekte hatta onu ferdin iradesinin üzerine çıkarmaktadır. “İmam Ebu Yusuf

⁴⁰ Gökalp, “Örf Nedir?”, 294.

⁴¹ Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 84.

⁴² Hilmi Ziya Ülken, *Seçme Eserler – I Ziya Gökalp*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 36-37.

⁴³ Ziya Gökalp, “Dine Doğru”, *Küçük Mecmua* 1/5 (1916), 5-6.

⁴⁴ Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 81-86.

⁴⁵ Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 86.

⁴⁶ Gökalp, “Örf Nedir?”, 290.

⁴⁷ Gökalp, “Örf Nedir?”, 292.

⁴⁸ Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, 87.

Hazretleri, 'nass örften mütevellid ise i'tibar örfedir.' diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâî hayata ta'alluk eden nasların hemen kâffesi örften mütevellid denilemez mi?"⁴⁹ diye sorarak görüşlerini Ebû Yusuf'a dayandırmaya çalışmaktadır.

Gökalp örfü, nass gibi görmüş ve bunu müteaddid defalar yazılarında belirtmiştir: "Nass, kitap ve sünnetteki delillerdir; örf ise cemâatin ameli siret ve meşietinde tecelli eden ictimâî vicdandır."⁵⁰ "Örf ile amel, nass ile amel gibidir" kâide-i fıkhiyyesi mantıkça örf, lede'l-iktizâ nassın da yerini tutar."⁵¹

Kâşif Hamdi Okur'a göre, Ziya Gökalp, örfe dair bu açılımları yapmak sûretiyle, toplumsal değişmeleri ilahî iradeye bağlamakta ve toplumun değişimi karşısında hukukun değişimini meşrû bir zemine oturtmaktadır.⁵²

Şevket Topal'a göre ise Ziya Gökalp örfü, genellik ve bağlayıcılık açısından adeta icmâ konumuna yükseltmeye çalışmaktadır.⁵³

3. Gökalp'in Düşüncesinde İkinci Evre: İctimâiyatçı Fıkıhtan Din-Hukuk Ayırımına

Son dönem Osmanlıda, uzun ve zor zamanların bakiyesi olan en temel meselelerden biri de devlet meselesiydi. Tüm entelektüel çevrelerin ortak kanaati, devletin artık gücünü yitirdiğidir. Batıcılara göre devlet, dinden arınmamış ve çağdaşlaşmamıştı; İslamcılara göre ise İslâmî hüviyetinden uzaktı yani bir İslam devleti değildi; Türkçülere göre ise millî şuurda birleşmeyi tam olarak sağlayamamıştı. Mamafih ulusallaşamamış bir devlette, *din-devlet ayrımının* gerçekleştirilmesi hatta akıldan geçirilmesi bile mümkün değildi.⁵⁴

Gökalp Türkçü münevverler içinde, *din-devlet ayrımını*, diğer bir deyişle laikliği sistematik olarak tetkik etmiştir. *Din-devlet ayrımı* beraberinde *din-hukuk ayrımını* da getirmektedir. Birinci evrede hukuku, ictimâiyatçı bir fıkha dayandırma görüşünü savunan Gökalp, Cumhuriyet'ten sonraki dönemde laik hukuk fikrini savunmaya başlamıştır. Onun bu dönemde vurguladığı en önemli nokta, devletin artık ilahi bir varlık olmadığıdır.⁵⁵ Gökalp'in tasarladığı toplum ve devlete dair

⁴⁹ Gökalp, "Örf Nedir?", 293.

⁵⁰ Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyat", 41.

⁵¹ Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyat", 42.

⁵² Kaşif Hamdi Okur, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 23 (2014), 13.

⁵³ Şevket Topal, "Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012), 23.

⁵⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 438.

⁵⁵ Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 617.

köklü reform, ancak hukukun modernleşmesi ile gerçekleşebilme imkanına kavuşacaktır.⁵⁶ Hukukun modernleşmesi de ancak ve ancak dinin kendi sahasında kalmasıyla yani hukuka müdahalesinin durdurulmasıyla mümkün olacaktır. Daha önce de Gökalp, giderek artan ihtisaslaşma ve iş bölümünün Osmanlıda da uygulanması üzerinde durmuştur. Özellikle dinin ve hukukun hâkim olduğu alanlarda gerçekleştirilmesinin elzemliğinde ısrar etmiş dünya ve ahiret işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğinden hareketle, İslam ahkâmını *ahkâm-ı diyâniye, ahlakiye ve kazâiye* olmak üzere üçe ayırmıştır. Taksimat şöyledir: “*Müftü ile kâdının her ikisi de ahkâm-ı fıkhiyyeyi rehber edindikleri halde birbirlerinden farklı görev ve sorumluluğa sahiptirler. Zira ahkâm-ı fıkhiye diyâni ve kazâi olmak üzere iki kısımdır. Müftüler, sadece Allah rızasını gözeterek diyâni meseleleri tebliğ eden kimselerdir. Kadılar ise kazâi ahkâmın yani hukukî meselelerin icrasıyla görevli kimselerdir. Buna göre müftü ve kâdının yetki ve görev alanları ayrıdır.*”⁵⁷ Bu taksimata göre diyanî hükümler, yaptırımı uhrevî olan ibadet ve uygulamalardır. Kazaî/hukukî hükümler ise yaptırımı dünyevî olan yükümlülüklerdir. Ahkâm-ı kazâiyye, “dini ahkâm” olarak kabul edilse de “diyanî ahkâm”ın haricinde müstakil bir türdür. Kazaî hükümler modern terminolojiye göre “hukuk” adı verilen kâidelerdir ve yaptırımı dünyevîdir. Salt dinî diyebileceğimiz ve yaptırımı uhrevî olan dinî hükümler hukukun alanına girmez. Esasında dinî hükümler yaptırımlarının dünyevî ve uhrevî olması cihetiyle yukarıdaki şekilde ikili bir tasnife tabiidir. Hukukî meselelerin (ahkâm-ı kazaî) içeriği ve uygulaması yönüyle somut olduğu söylenebilir. Buna göre kadı, dünyevi düzen ve intizamla toplumsal ihtiyaçların karşılanması göreviyle sorumlu olduğu için hayatın türlü gereklerini dikkate almak zorundadır. Bu sebeple bazen diyâneten caiz olmayan meseleleri kadı bizzat yerine getirmeye veya başkaları tarafından icrasına mecbur kalmıştır. Mesela faiz almak diyâneten hiçbir suretle caiz olmayan bir fiildir. Çünkü nazar-ı diyânette, bütün Müslümanlar kardeş olup, kardeşin kardeşten faiz alması her milletin ahlakına göre ayıp karşılanır. Diyâneten katiyen caiz olmayan bu fiili kadı zarurât-ı ictimâiyyenin icbarıyla bilfiil icra etmeye mecbur kalmış, yani eytâmın nükûdunu ribh-i mülzem usûlüyle faize vermeye muztar olmuştur. (Yani yetimlerin parasını işletebilmek için faizli işlerde değerlendirmeye mecbur olmuştur).⁵⁸

Gökalp, fıkhnın, diyanî ve hukukî olarak iki ayrı cenaha ayrılıp; bu birbirinden ayrılmış iki farklı kurumun baştan sona kadar yeniden yapılandırılmasını gerekli

⁵⁶ Ziyaüddin Fahri Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazdıkları ve Söyledikleri*. (İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955), 123.

⁵⁷ Gökalp, *Makaleler VIII*, 46-49.

⁵⁸ Gökalp, *Makaleler VIII*, 64.

görmüştür. Bu yüzden ona göre şer'î mahkemeler şeyhülislamıktan ayrılmalıdır. Çünkü bu durum diyâneten uygun değildir. Zaten yargı alanındaki ikilik yani taaddüd-i kazâ, diyanî hükümlerin önem, geçerlilik ve sıhhatini zedelemektedir.⁵⁹

Anlaşıldığına göre Gökalp'in *diyânî-kazâî ayrımı* etrafındaki görüşleri, Cumhuriyet döneminde ileri sürdüğü laiklik ile ilgili görüşlerine temel teşkil etmiştir. Gökalp'e göre, "Din yalnız diyanî ahkâmdan, şeriat ise yalnız kazaî ahkâmdan ibaret değildir; diyanî/uhrevî ahkâmı, hukukun alanına dahil etmek yanlıştır. Müslümanların uhrevî meselelerini (umûr-u vicdaniyelerini) din idare etmeli, dünyevi işlerini (umûr-u maddiye) ise zamanın ve mekânın şartlarına göre değişmesi gereken şer'î yasalar idare etmelidir. Bu hükümleri yerine getirmekle görevli müftü ve kadıların da görev alanları iyice birbirinden ayrılmalıdır. Yani müftü sadece dinin ahiret boyutuna taalluk eden ahkâmıyla yani insanların ahlaklarını en yükseğe çıkaracak faziletleri Müslümanlara emir ve tavsiye işleriyle meşgul olmalıdır. Kadı ise dünyevi yarar ve çıkarları korumakla sorumludur. Bu durumda devletin kanunları, şeriat demek olduğundan, hâkimler kadıdır; mahkemeler de şer'î mahkemeler mesâbesindedir."⁶⁰

Gökalp, modern hukuk teklif ve girişimlerinin, indirgemeci bir yaklaşımla fıkıhın tamamen ilgası anlamına gelmediğini, aksine hukuktaki çift başlılığı gidermek sûretiyle hukukî birlik ve bütünlüğü sağlamak; hukukî uygulamaları modern yöntemlerle kodifiye ederek hukuk alanını dinî unsurlardan ayıklamak gerektiğini ileri sürer. Gökalp'in diliyle: "Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için en esaslı şart, milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır."⁶¹ Ona göre devletin yeniden yapılanması, toplumun ümmet fikriyatından millet fikriyatına geçmesinin zorunlu bir sonucu olarak öncelikle hukukta modernleşme elzemdir. Fakat bu modernleşme, kökten bir laiklik şeklinde değil; İslam hukuku ile modern hukukun telifi şeklinde formüle edilmelidir.⁶² Bu yüzden Gökalp, *din-devlet-hukuk ayrımını* gerçekleştirmek sûretiyle dinin siyasal, hukuksal ve toplumsal hayat üzerindeki müdahalesini kaldırma ve Türk milli harsını hem İslam'ın değerleri hem de Batının yenilikleri ile mezcetme, diğer bir ifadeyle din, devlet ve hukuk sahasında/fikriyatında reform yapma amacındadır.⁶³

⁵⁹ Gökalp, *Makaleler VIII*, 64-69.

⁶⁰ Ziya Gökalp, "Din ve Şeriat", *İslam Mecmuası* (1916), 907-908.

⁶¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*. (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 168.

⁶² Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 331.

⁶³ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 105.

Görüldüğü üzere Gökalp'in dini, devletten ve hukuktan ayırma çalışmaları, hilafet ve şeyhülislamlik gibi kurumlar hakkındaki yaklaşımlarına yansımıştır. Hilafet konusunda Gökalp'in görüşleri kısaca şöyledir: Hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de Müslüman ümmet veya millettir. Dolayısıyla halifenin millet üstünde hakimiyeti yoktur. Aksine, halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşrutî bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece icra ile sınırlıdır; teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Ümmet, din şemsiyesiyle birleştirmeyi sağlarken, millet ise dine ilaveten dil, ahlak, hukuk, siyaset, güzel sanatlar, iktisat, ilim, felsefe ve fen ile sağlamaktadır.⁶⁴ Gökalp, "ümmet teşkilatı"nın yapısının, siyasî otoritenin yasama, yürütme ve yargı yetkilerine müdahil olacak şekilde düzenlenmesinin yanlış olacağını ifade eder. Bu tür yetkilere sahip dini oluşumlar hakikatte buldukları devlet içinde ayrı bir devlet, bağımsız bir siyasî otorite gibidir.⁶⁵ O, Meşrutiyet Dönemi'nde hilafet ve saltanatın aynı otoritede toplanmasının herhangi bir sakıncasının olmadığını savunmuştur. Buna karşın milli devletin kurulması sürecinde saltanatın hilafetten ayrılmasının daha uygun olacağını dile getirmiştir. Kazım Nami Duru'ya göre bu durum onun, dönemin siyasasına uygun tavır alması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira devlet laikleştikten sonra, din işlerinin halifeye bırakılıp devlet idaresinden uzak tutulması elzemdi, yeter ki devlet işlerine din adamları karışmasın.⁶⁶ Bu bağlamda halifenin asıl görevi imamlık yapacak düzeydeki kişileri belirlemek, toplu yapılacak ibadetleri organize etmektir.⁶⁷

Gökalp'e göre hilafet dört tiptir. Bunlardan ilki halife-sultanlardır. Bu ilk dört halifeyle sınırlıdır. İkinci grup sultan-halife olarak isimlendirilir. Bunlar Emevi ve Abbasi dönemi halifeleridir. Bu dönemde halifelik sultanlığın gerisinde kalır. Bu şahıslar dört halife kadar dini bilgiye sahip olmadıkları için bu alandaki eksikliklerinin gidermek amacıyla devlet içerisinde din görevlileri bulundurur. Üçüncü grup ise bağımsız halifelerdir. Selçuklu döneminde sultanlık yetkisine sahip olmayan halifeler buna örnektir. Dördüncü grup ise modern döneme ait halifelik sistemidir. Bu sistem siyasetten ayrılmış olup sadece dini kurumun başında yer alacaktır.⁶⁸

⁶⁴ Ziya Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", *Küçük Mecmua* (1922), 1-6.; Gökalp, *Makaleler IX*, 175.

⁶⁵ Gökalp, "Hilafetin Hakiki Mahiyeti", 187-188.

⁶⁶ Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949), 66.

⁶⁷ Ersan Aytekin, *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2012), 290.

⁶⁸ Gökalp, *Makaleler IX*, 184.

Gökalp, şeyhülislâmlığın fetva yetkisinin sadece itikat ve ibadet ile ilgili alanlar ile sınırlandırılmasını; kazâ yetkisinin devlete, diyanî alana giren işlerin müftülere ya da din görevlilerine; kazâ alana giren işlerin de hukukçulara bırakılmasını teklif etmiş böylelikle şeyhülislâmlik kurumunun siyasî, sosyal ve hukukî faaliyetlerinin bir kısmından alıkonması sûretiyle devletin tamamen asrîleştirilmesini hedeflemiştir. Nitekim Gökalp'e göre, Tanzimatçıların hilafet ve saltanatın her birine ayrı ayrı kazâ hakkı vermeleri büyük hatadır. Kazaskerlerin ve İstanbul kadısının şeyhülislâmlığa bağlanması, böylece iffâ ve kazâ sıfatlarının şeyhülislâmımda birleşmesi yanlış bir uygulamadır. Dolayısıyla, eğer örfe dayalı bir "ictimâî hukuk" kurulabilirse bu yanlış uygulama ortadan kalkacaktır.⁶⁹

Ziya Gökalp, şeyhülislâmlığın egemenlik alanının sınırlandırılmasını çok daha önceki yıllarda da dile getirmiştir. İttihat ve Terakki Genel Merkez üyeliğine henüz seçildiği 1911 yılında, Parti'nin gizli bir kongresine sunduğu bildiriye şeyhülislâmlik makamının, medreselerin, müftülerin modern mahkemelerle uğraşmak yerine, bireylerin vicdanlarındaki manevi mahkemelerin işleyişiyle uğraşmaları gerektiğini belirtir. Onlar şâyet böyle yapmış olsaydılar toplumun ahlak ve maneviyatı, toplumsal düzen bu kadar kötüleşmiş olmazdı. Müftü vazifesini yaparsa kadiya herhangi bir iş kalmaz. Aynı şekilde medrese görevini layıkıyla yerine getirirse mahkemeye gerek kalmaz. Bir toplumda sadece kadi bulunur da müftü bulunmazsa, sadece mahkeme mevcut olur da medrese olmazsa zahiren bir asayişten söz edilebilirse de daha derinlerde ahlaki erdemlerin varlığı şüphelidir. Gökalp bunu şöyle ifade eder: *"Biz bugün o felaketin içindeyiz. Meşihat dairesine giderseniz, orada yalnız para meselesini, faiz meselesini, hile-i şer'iye meselesini görürsünüz. Dine, ahlaka, maneviyata dair hiçbir kelime işitmezsiniz. O halde bu memleketin diyanâtını, maneviyatını, ahlakını tanzim ve idare edecek makam neresidir? Bu memleketin bir merkez-i dinisi, bir merkez-i ahlakisi, bir nazım-ı maneviyatı olmayacak mı? İşte kardeşler, meşihat bu âli, bu mukaddes vazifelerle iştilal edebilmek için Tanzimat'ın kendisine yanlışlıkla verdiği kaza işini Adliye Nezaretine iade eylemek mecburiyetindedir."*⁷⁰

Gökalp'in düşüncesinde din işleri ile yargı işleri birbirinden farklı kamusal hizmetler olduğu için her biri için ayrı teşkilat veya bakanlık gerekir. Bu bakanlıklardan biri Adalet Bakanlığı (adliye nezareti) diğeri ise şeyhülislâmlik makamına (meşihat-ı İslamiyye) bağlı dini işler (umûr-ı diniye) bakanlığıdır.

⁶⁹ Seyfettin Erşahin, "Meşihat-ı İslâmiyeden 'Diyânet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmlik Tasarısı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 340-349.

⁷⁰ Gökalp, *Makaleler VIII*, 70.

Gökalp'e göre, dini meselelerle yargılama faaliyetlerini birbirinden ayırıp farklı bakanlıklar teşkil ederek düzenlemenin faydası sadece adaletin dağıtılması noktasından değil, bundan daha fazla diyanet noktasından olacaktır. Zira şimdiki kadar yetimlerin paralarını faize vermek ve asliye mahkemelerinin görevini yapmak gibi dünyevî işlerden, toplumu uhrevî işlere (umûr-u diyâniyye) yöneltecek vakti bulamamış olan Şeyhülislamlık makamı artık bu tür işlerden kurtulacağı için Zenbilli Ali Efendi'nin (ö.1526) ifadesiyle "emr-i ahiretimizi muhafaza"ya hakkıyla çalışabilecek ve Müslümanlara lazım gelen dini terbiyeyi vermeye muvaffak olabilecektir.⁷¹

Sonuç

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliği fikrinin banisi olarak bilinmektedir. Hars ve örf kavramlarına oldukça ehemmiyet veren Gökalp medeniyet anlayışını *hars*, hukuk anlayışını ise *örf* kavramı üzerine bina etmiş; Türk modernleşmesi diye isimlendirilen Tanzimat-Cumhuriyet arasındaki süreçte ileri sürdüğü fikirlerle gerek temsilcisi olduğu Türkçülük cereyanı açısından gerekse Türk ve İslam fikriyatı açısından son derece dikkat çeken fikirler ortaya atmıştır. Fıkha dair düşünceleri tartışırken, çözüm kaynağının neden "ictimâiyyât" olması gerektiğini de gerekçelendirmeye çalışmıştır. Gökalp bu bağlamda merkezî bir kavram olarak "ictimâî vicdan"a sık sık atıfda bulunmuş; örfü, nasstan sonra fıkhnın ikinci kaynağı seviyesine çıkararak sosyolojiye açtığı alanda toplumsal teamülleri önceleyecek bir formül üzerinde yoğunlaşmıştır.

Onun, *din-hukuk-toplum-devlet* dörtgeni çerçevesinde ortaya koyduğu görüşler içerisinde *örf* kavramının sosyolojik yorumu ile temellendirdiği *İctimâî usûl-i fıkıh* kavramı orijinal bir kavramdır. Bu kavram diğer Türkçü münevverler tarafından da benimsenmiş ve sunulan katkılarla geliştirilmiş olmakla birlikte geleneksel anlayışı sürdürmek isteyen pek çok simâ tarafından da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu nazariyenin savunduğu ana fikir, dinin ibadet, ahlakîyat ve maneviyat hususları açısından geleneksel çizginin korunması bununla birlikte toplumsal gelişmelerin birer *örf* sıfatıyla dikkate alınmasıdır. Gökalp, bu görüşünü temellendirirken *istihsan* kavramı yanında Ebû Yusuf'un örf hakkındaki görüşüne dayanmaktadır. İzmirli gibi isimler ise onun Ebû Yusuf'un görüşünü yanlış anladığı kanısındadır. Aynı şekilde Gökalp'in icmâya dair yaptığı tanım ve tasnifler de alışıldık tanım ve tasniflerden farklıdır. Ona göre icmâ, parlamenter yaşamayı temellendirmeye elverişli bir teorik zemindir. Yine İzmirli, Gökalp'in tesbitinin

⁷¹ Gökalp, *Makaleler VIII*, 71.

klasik usûle aykırı olduğunu nitekim hiçbir usûl eserinde bu tesbitin bulunmadığını söylemiştir. O ayrıca örfün icmânın senedi olamayacağını ifade etmiş ve 'senedsiz icmân'ı yeni bir din iddia etmeye benzetmiştir. Gökalp'in ihtimamla üzerinde durduğu bir diğer konu ise ictihâddir. Ona göre, ictihad örfe intibak sağlama ihtiyacından doğmuştur.

Gökalp'in Cumhuriyet öncesinde fıkıh sahası ile ilgili olarak ısrarla üzerinde durduğu diğer konu *diyanet-kaza* ve *sosyal realite* ayrımıyla ilgilidir. Diyânî olanı temsil eden ibadetlerin değişmeyen kısmı Allah hakkı olan kısım iken, hukukî kurallar anlamına gelen muamelat ise koşullar nispetinde değişime açık olan alandır. Gökalp, muamelat sahasını geniş tutmuş ve sosyolojik mesnetlere dayanması kaydıyla muamelat alanında geniş bir hukukî düzenleme inisiyatifi olabileceğini savunmuştur. Yaşanan coğrafyanın ve toplumun dikkate alınması gerektiğini öne sürerek, toplumların gelişmesinden ötürü uzmanlık alanlarının ortaya çıktığını ve iş bölümünün şart olduğunu belirterek *taksîmu'l-a'mâl nazariyesini* oluşturmuştur. Gökalp buna dayanak olarak Ebû Hanife'nin, müftülük ile kadılık makamını birbirinden ayırması örneğini gösterir. Bu bağlamda Gökalp'e göre, *diyanî-kazaî hükümler ayrımında*, vicdan alanına mahsus diyanî hükümler ibadet ve itikadî hususları içermekte olup ifta makamı olan müftülere bırakılmalıdır; yasama alanına ait kazaî hükümler ise muamelattan ibaret olup kaza makamı olan hukukçulara bırakılmalıdır. Gökalp, *din-devlet ilişkisi* hususunda Hanefî-Mâturîdî düşünce mirasından etkilenmiş; *diyanî-kazaî ayrımı* hakkındaki görüşünü, bazı yönleriyle Mâturîdî'nin *diyanet-siyaset görüşüne* benzetmiştir. Her iki görüş arasındaki benzer husus, diyanî alanın, müdahale edilemeyen ve vicdana ait bir alan olmasıdır. Diğer bir benzerlik ise Şeriat diye nitelendirilen alanda değişen ve değişmeyen yönlerin bulunmasıdır. Farklı olan husus ise, Gökalp'in hükümlerin tespitini maşeri vicdana uygun olarak hukukçulara; Mâturîdî'nin ictihâd yetkisine sahip fakihlere bırakmasıdır.

Gökalp'in Osmanlı dönemindeki hukukî görüşleri fıkıh referanslıdır. Bu nedenle o fikhî kavram ve nazariyeleri yeni bir perspektifle yorumlar. Cumhuriyet döneminde ise o, *din-devlet* ve *din-hukuk* ayrımlarını savunurken klasik fıkıhın kavramlarına dayanma ihtiyacı hissetmemiştir. Burada dikkat çekeceğimiz husus, Gökalp'in muamelat sahasını geniş tutarak sosyolojik argümanlar vasıtasıyla, öngördüğü hukuki düzenlemelere meşrutiyet zemini sağlayacak birtakım formüller oluşturmasıdır. Diğer bir ifadeyle diyebiliriz ki fıkıh alanına dair serdettiği düşünceler, küresel ve yerel ölçekte hasıl olan koşullar ile uyumlanma ve problemlere acil çözümler üretme mecburiyetinden ortaya çıkmış olsa da sonuç

itibariyle fıkıh tarihine yaptığı atıfla *din, devlet ve hukuk ayrımı* meselesine meşruiyet zemini ve yorumu kazandırması yönüyle önem arz etmektedir. Gökalp tarafından klasik usûl-i fıkıh yerine oluşturulmaya çalışılan yeni usûl düşüncesinin temeli ve bu bağlamda ortaya konan düşünceler, bir nevi *fıkıh-hukuk-sosyoloji* arasında kurulan müteakabiliyet ilişkisi üzerinde özellikle de *ictimâiyat* ile kurulan irtibatla yoğunlaşmıştır. İctimâiyat fikrinin bu kadar öne çıkarılmasında Meşrutiyet aydınlarının Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru ve sosyoloji ilminin tesiriyle insanlığın ibtidâ bir halden gelişmiş/medenî bir hale evrildiğini ve bunun bir inhitattan tekâmüle geçiş süreci olduğunu savunmalarının etkisinden bahsedilebilir. Bu bağlamı biraz daha açarsak; Osmanlı münevverinin din, dünya, tarih ve husûsen fıkıh tasavvurundaki ciddi değişimler Tanzimat ile başlayıp II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemde giderek yükselen bir ivme göstermiştir. Bu minvalde, bir yönüyle insanın tab'an medenî oluşu fikri üzerinden *İslâm-fitrâ* ilişkisine yoğunlaşıldığı ve yine İslâm'ın *fitrî, tabî ve ictimâî* bir din olduğu öne sürülerek çeşitli açılımların yapıldığı da düşünülebilir.

Son tahlilde Gökalp, "*hayatı ve zamanı yakalamak*" şiarıyla yeni bir fikhî düşünce üretmiştir. Onun imal ettiği fikirler, yöntem ve metodoloji yönünden çok ciddi eleştiriler almış olsa da sonuç odaklı ve modern çizgidedir. Gökalp, esas hedefi olan millî bir "*vatan-millet-devlet-hukuk*" idealini gerçekleştirmek için bütün diğer sahalara olduğu gibi "klasik" addedilen usûl ve fûrû sahasına da pek alışıldık olmayan "*aktüel*" bir bakış ve "*sosyolojik*" bir yöntem ile yaklaşmıştır. O nihâyetinde, var olanı düzeltmekle ve değiştirmekle kifâyet etmemiş, yeni söylemlerle ve açmaya çalıştığı perspektiflerle hem kendi çağdaşlarının hem de sonrakilerin dikkatini celbetmiş ve belki böylelikle üzerinde düşünmeye ve harekete geçmeye sevk etmiştir.

Kaynakça | References

- Atar, Fahrettin. İslam Yargılama Hukukunun Esasları. İstanbul: Ü.İ.F.V.Y, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Ahvâl-i Şahsiyye". Diyanet İslam Ansiklopedisi. 2/192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslam Hukukunun OPsmanlı Devletinde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim". Türk Hukuk Tairihi Araştırmaları 1 (2006), 11-11.
- Aydın, Mehmet Akif. Türk Hukuk Tarihi. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- Aytekin, Ersan. Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2012.
- Berkes, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Gökalp, Ziya (Din Anlayışı)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/128-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İbrahim. "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu". Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Duru, Kazım Nami. Ziya Gökalp. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1949.
- Erdem, Sami. Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar. İstanbul: Marmara Üniversitesi S. B. E, 2003.
- Erşahin, Seyfettin. "Meşihat-ı İslâmiyeden 'Diyânet Riyaseti'ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmlık Tasarısı)". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38 (1998), 340-349.
- Fındıkoğlu, Ziyaüddin Fahri. Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı, 1955.
- Gibb, Hamilton Alexander. Modern Trends in Islam. Chicago: The University of Chicago, 1947.
- Gökalp, Ziya. "Din ve Şeriat". İslam Mecmuası 44 (1916).
- Gökalp, Ziya. "Dine Doğru". Küçük Mecmua 1/5 (1916), 5-6.
- Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İctimâiyat". İslam Mecmuası 3/35 (1914), 40-44.
- Gökalp, Ziya. "Hilafetin Hakiki Mahiyeti". Küçük Mecmua 24 (1922).
- Gökalp, Ziya. "İctimâî Usûl-i Fıkıh". İslam Mecmuası 1/3 (1914), 84-87.
- Gökalp, Ziya. Makaleler V, VIII, IX. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1980, 1981.
- Gökalp, Ziya. "Örf Nedir?". İslam Mecmuası 1/10 (1914), 290-295.
- Gökalp, Ziya. Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Gökalp, Ziya. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918.
- Günay, Ünver. "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3 (1989), 223-237.
- Heyd, Uriel. Türk Ulusçuluğunun Temelleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Heyd, Uriel. Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.
- İnalçık, Halil. "Adaletnameler". Türk Tarih İncelemeleri Dergisi 2/3-4 (1965), 49-145.
- İnalçık, Halil. Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- İzmir, İsmail Hakki. "İctimâî Usûl-i Fıkıha İhtiyaç Var mı?". Sırat-ı Müstakim Dergisi 12/298

(1914), 211-216.

Kara, İsmail. Din ile Modernleşme Arasında. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

Karatepe, Tuba Çavdar. “İslâm Mecmuası”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/53-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karpat, Kemal. İslam'ın Siyasallaşması. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Karpat, Kemal. Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Keskin, Y. Mustafa. “Ziya Gökalp'in Din Anlayışı”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (2003).

Kösemihal, N. Şazi. Durkheim Sosyolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.

Mardin, Şerif. “Ziya Gökalp”. Ziya Gökalp Dergisi 1 (1974), 148-149.

Okur, Kaşif Hamda. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Fıkıh Alanındaki Tartışma ve Yaklaşımlar”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 23 (2014), 9-31.

Okur, Kaşif Hamdi. İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Sabit, Halim. “İctimâi Usûl-i Fıkıh”. İslam Mecmuası 5 (1914).

Sungu, İlhan. Tanzimat ve Yeni Osmanlılar. İstanbul: Tanzimat I. Maarif Matbaası, 1940.

Şener, Abdülkadir. İctimâi Usul-i Fıkıh Tartışmaları. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982.

Topal, Şevket. “Ziya Gökalp'in İctimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2012), 7-25.

Tunaya, Tarık Zafer. Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri. İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.

Tümer, Günay. “Din (Genel Olarak Din)”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Türkdoğan, Orhan. Milli Kültür Modernleşmesi ve İslam. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.

Ülken, Hilmi Ziya. Seçme Eserler – I Ziya Gökalp. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Ülken, Hilmi Ziya. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. Ziya Gökalp. İstanbul: Ülken Yayınları, 1963.

Yazır, Elmalılı Hamdi (Küçük Hamdi). “Makâle-i Mühimme”. Beyânülhak 18 (1916.), 408.