SAYI • ISSUE 3

EYLÜL • SEPTEMBER 2026

DiHA

Journal of Interdisciplinary Legal Studies

Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi

E-ISSN : 3062-0473

DiHA

Journal of Interdisciplinary Legal Studies

Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi

SAYI / ISSUE 3

EYLÜL / SEPTEMBER 2026

e-ISSN: 3062-0473

DiHA: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY LEGAL STUDIES

DiHA: DİSİPLİNLERARASI HUKUK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sahibi-Yayımcı / *Owner-Publisher*

Alan Çalışmaları Derneği / *Area Studies Association*

Baş Editörler / *Editors in Chief*

Muhammet Durdu

Yasin Yılmaz

Yayın Türü / *Publication Type*

Süreli Yayın / *Periodical*

Yayın Dili / *Publication Language*

Türkçe & İngilizce / *Turkish & English*

Yayın Periyodu / *Publication Period*

Yılda bir kez Eylül ayında yayımlanır / *Published annually in September*

Yazışma Adresi / *Correspondence Address*

Sahibiata Mahallesi, Mimar Muzaffer Cad. 121/236, 42200 Meram/ Konya

E posta: info@diha.org.tr

İnternet adresi: diha.org.tr

e-ISSN: 3062-0473

Yayın Kurulu / *Editorial Board*

Baş-Editörler / *Editors-in-Chief*

Muhammet Durdu (Asst. Prof., Fiscal Law, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, mdurdu@erbakan.edu.tr)

Yasin Yılmaz (Asst. Prof., Legal History, Haccettepe University, Ankara/Türkiye, yasinyilmazz@yahoo.com)

Alan Editörleri / *Section Editors*

Alan Verskin (Prof. Dr., History, University of Toronto, Toronto/Canada, alan.verskin@utoronto.ca)

Elif Çelik (Assoc. Prof., Public Law, Eskisehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, elif.celik@ogu.edu.tr)

Hana Šarkinović-Köse (Asst. Prof., Sociology of Law, International University of Sarajevo, Sarajevo/Bosna-Hercegovina, hskose@ius.edu.ba)

Hasan Basri Bülbül (Asst. Prof., International Law, Boğaziçi University, İstanbul/Türkiye, hasan.bulbul@bogazici.edu.tr)

Soleh Hasan Wahid (Assoc. Prof., Economic Law, Institut Agama Islam Negeri, Ponorogo/Indonesia, wahid@iainponorogo.ac.id)

Sylwia Szybowska (Asst. Prof., Information Technology and Cyber Law, The Jacob of Paradise University, Gorzów Wielkopolski/Poland, m.almarakiby@yahoo.com)

Etik Editörleri / *Ethics Editors*

Abdurrahim Altun (Asst. Prof., Civil Law, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, abdurrahimaltun@outlook.com)

Dil Editörü / *Language Editor*

Yusuf Ziya Karipek (Res. Asst., Sociology, University of Illinois Urbana-Champaign, Champaign/United States, karipek2@illinois.edu)

Dizgi ve Yayın Editörleri / *Layout and Publication Editors*

Enes Ersöz (Res. Asst., Constitutional Law, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, eersoz@erbakan.edu.tr)

Tuğrul Kütükcü (Res. Asst., Islamic Law, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, tugrulkutukcu@hotmail.com)

Danışma Kurulu / *Advisory Board*

Abdurrahman Eren (Prof. Dr., Constitutional Law, Istanbul University, Istanbul/Türkiye, abdurrahman.eren@istanbul.edu.tr)

Abdurrahman Savaş (Assoc. Prof., Roman Law, Istanbul University, Istanbul/Türkiye, abdurrahman.savas@istanbul.edu.tr)

Ahmad Natour (Prof., Comparative Law, Hebrew University, Jerusalem/Israel, ahmad.natour@mail.huji.ac.il)

Arslan Topakkaya (Prof. Dr., Philosophy, Erciyes University, Kayseri/Türkiye, atopakkaya@erciyes.edu.tr)

Eldar Hasanoğlu (Assoc. Prof., History of Religions, Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara/Türkiye, eldar.hasanoglu@hbv.edu.tr)

Evgenia Kermeli Ünal (Prof. Dr., History, Hacettepe University, Ankara/Türkiye, evgenia@hacettepe.edu.tr)

Fethi Gedikli (Prof. Dr., Legal History, Istanbul University, İstanbul/Türkiye, fgedikli@istanbul.edu.tr)

Yunus Apaydın (Prof. Dr., Islamic Law, Erciyes University, Kayseri/Türkiye, yunusa@erciyes.edu.tr)

Nicholas Barber (Prof. Dr., Constitutional Law, University of Oxford/United Kingdom, nick.barber@trinity.ox.ac.uk)

Jean-Bernard Auby (Emeritus Prof., Public Law, Sciences Po, Paris/France, jeanbernard.auby@sciencespo.fr)

Richard Albert (Prof. Dr., Constitutional Law, The University of Texas, Texas/United States, richard@richardalbert.com)

Süleyman Yılmaz (Prof. Dr., Civil Law, Ankara University, Ankara/Türkiye, syilmaz@law.ankara.edu.tr)

Dergi Hakkında / *About the Journal*

DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, hukukun çeşitli disiplinlerle kesişim noktasına odaklanan özgün ve disiplinlerarası araştırmaları yayımlamayı amaçlamaktadır. Dergi, hukukun diğer disiplinlerden aldığı katkıları ve hukukun diğer disiplinleri nasıl etkilediğini inceleyen makalelere yer vermektedir.

DiHA, çift kör hakemli ve açık erişimli akademik bir dergidir. Küresel dolaşımı hedefleyen dergi, uluslararası, açık erişimli ve ücretsizdir. Yılda bir sayı olarak Eylül ayında elektronik ortamda yayımlanmaktadır.

Dergi, araştırma makalesi, araştırma notu ve kitap incelemesi türündeki çalışmaları değerlendirmeye alır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Dergide Türkçe ve İngilizce yayınlara yer verilmektedir.

*

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies aims to publish original and interdisciplinary research that focuses on the intersection of law with various disciplines. The journal welcomes articles that examine the contributions of other disciplines to law and how law affects other disciplines.

DiHA is a double-blind peer-reviewed and open-access academic journal. Aiming global circulation, it is international, open access, and free of charge. It is published electronically with issue in a year, annually in September.

The journal evaluates research articles, research notes and book reviews. The target group of the journal consists of academicians, researchers, students, related professional and academic bodies and institutions. Turkish and English are welcome within the journal.

Dizinler ve Veritabanları / *Indexes and Databases*: HeinOnline (2024-), ErihPlus (2025-)

İçindekiler / *Contents*

Editörden / ***From Editor***

Araştırma Makaleleri / ***Research Articles***

1-20 / **Shanjida Israt Jahan Efat**
Disconnecting Rights: Internet Shutdowns Proportionality and Human Rights Accountability in India after the Telecommunications Act 2023
Hakların Bağlantısını Kesmek: 2023 Telekomünikasyon Yasası Sonrası Hindistan'da İnternet Kapatmaları, Orantılılık ve İnsan Hakları Hesap Verebilirliği

21-36 / **Mustafa Ünal**
Changes in the Scope of Fiqh in Historical Perspective and Its Evaluation through Secularization
Fıkhın Kapsamındaki Değişimlerin Tarihsel Perspektiften İncelenmesi ve Sekülerleşme Açısın-dan Değerlendirilmesi

37-63 / **Dilan Şatur**
Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına İlişkin 677 Sayılı Kanun Sonrasında Alevi Ocaklarının Dönüşümüne Bir Bakış
An Overview of the Transformation of Alevi Ocaks Following Law No. 677 on the Closure of Tekkes and Zawiyas

Derleme Makaleler / ***Review Articles***

64-76 / **Daniyal Shoukat**
The Role of Mediation and Arbitration in Data Breach Disputes: Balancing Efficiency, Privacy, and Enforcement
Veri İhlali Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk ve Tahkimin Rolü: Etkinlik, Gizlilik ve İnfazın Dengelenmesi

Araştırma Notları / ***Research Notes***

77-83 / **Nail Okuyucu**
Fıkıh Usûlünün Doğuşu ve er-Risâle'nin Etkisine Dair: Wael B. Hallaq'ın Tarihlendirmesine Bir İtiraz
On the Emergence of Islamic Legal Theory (Uṣūl al-Fiqh) and the Influence of al-Shāfiʿī's al-Risāla: A Reconsideration of Wael B. Hallaq's Periodization

Editörden

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies (Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi)'nin üçüncü sayısıyla okuyucularımızla yeniden buluşmanın memnuniyetini yaşıyoruz. DiHA olarak hukuk çalışmalarının farklı disiplinlerle kurduğu ilişkileri görünür kılmayı ve Türkiye'den ve dünyanın farklı ülkelerinden araştırmacıların disiplinlerarası çalışmalarına akademik bir alan açmayı sürdürüyoruz. Bu doğrultuda, her sayımızda belirli bir tema etrafında şekillenen, farklı hukuk alanlarına ve farklı araştırma türlerine uzanan çalışmaları bir araya getirmeyi amaçlıyoruz.

Bu sayımızda Hindistan'da internet kapatmaları, orantılılık ve insan hakları hesap verebilirliği; fıkhın kapsamındaki tarihsel değişimler ve sekülerleşme; 677 sayılı Kanun sonrasında Alevi ocaklarının dönüşümü; veri ihlali uyuşmazlıklarında arabuluculuk ve tahkim gibi güncel ve farklı disiplinlerle kesişen konular ele alınmaktadır. Bunun yanında, fıkıh usûlünün doğuşu ve er-Risâle'nin etkisine ilişkin Wael B. Hallaq'ın tarihlendirmesini yeniden değerlendiren bir araştırma notuna da yer veriyoruz. Böylece bu sayımızda hukuk ile insan hakları, siyaset, din, tarih ve teknoloji arasındaki farklı temas noktalarını bir araya getiren çalışmalar sunuyoruz.

DiHA'nın üçüncü sayısının hukuk araştırmalarının sınırlarını genişleten yeni tartışmalara katkı sunmasını temenni ediyor, tüm yazarlarımıza, hakemlerimize ve yayın sürecine katkıda bulunan herkese teşekkür ediyoruz.

From Editor

We are pleased to present the third issue of *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies*. DiHA continues to provide an academic platform for interdisciplinary legal research by bringing together scholars from Türkiye and different parts of the world. In each issue, we seek to bring together studies that engage with diverse questions within law and its neighboring disciplines, while also embracing different forms and approaches to legal scholarship.

This issue addresses a wide range of topics, including internet shutdowns, proportionality, and human rights accountability in India; historical changes in the scope of fiqh and their relationship to secularization; the transformation of Alevi ocaks following Law No. 677; and the role of mediation and arbitration in data breach disputes. The issue also includes a research note reconsidering Wael B. Hallaq's periodization concerning the emergence of Islamic legal theory and the influence of al-Shāfiʿī's al-Risāla. Taken together, these contributions explore the intersections of law with human rights, politics, religion, history, and technology.

We hope that the third issue of DiHA will contribute to new discussions and perspectives in interdisciplinary legal studies. We sincerely thank all our authors, reviewers, and everyone who contributed to the preparation and publication of this issue.

On behalf of the Editorial Board / Yayın Kurulu Adına

Yasin Yılmaz

DOI: 10.5281/zenodo.22958056

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies, 3 (2026)
DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, 3 (2026)
diha.org.tr | e-ISSN: 3062-0473

Disconnecting Rights: Internet Shutdowns Proportionality and Human Rights Accountability in India after the Telecommunications Act 2023

Shanjida Israt Jahan Efat *

Makale Türü/*Article Type*: Araştırma Makalesi/*Research Article*
Gönderim/*Received*: 05.09.2026, **Kabul/*Accepted***: 25.09.2026, **Yayın/*Published***: 30.09.2026

Abstract: India's law of internet shutdowns now rests on section 20 of the Telecommunications Act 2023 and the Telecommunications Temporary Suspension of Services Rules 2024. The new Rules improve the previous regime by requiring publication, clearer reasons, defined geography and duration, a twenty four hour transmission period, and last resort consideration. They retain, however, an executive review structure and a fifteen day ceiling for each order, while leaving the intensity of proportionality review and the evidential burden uncertain. This article argues that the constitutional problem is therefore no longer the absence of a structured test but the risk that proportionality becomes a recital rather than a discipline. It develops an evidence forcing six step test that separates legality, proper purpose, rational connection, necessity, tailoring, and balancing with safeguards. The test allocates to the State the burden of producing order specific evidence and applies to the Jammu and Kashmir mobile data restriction reviewed in Foundation for Media Professionals. The article also reconciles Anuradha Bhasin with Pragya Prasun: digital access is neither an absolute freestanding entitlement nor merely a convenience, but an intrinsic component of Article 21 and a medium through which Articles 14 and 19 are exercised. Comparative decisions from the ECOWAS Court, Indonesia, and the European Court of Human Rights show the importance of distinguishing territorial shutdowns from throttling and platform or content blocking. The article proposes staged review at twenty four, forty eight, and seventy two hours, essential service continuity, publication, and separate compensatory and structural remedies.

Keywords: internet shutdowns, proportionality, digital access, Article 21, judicial review

* Assoc. Prof., Notre Dame University Bangladesh, Dhaka/Bangladesh ORCID: 0009-0004-6337-8809, e-mail: efat@ndub.edu.bd

Atıf/*Citation*: Efat, Shanjida Israt Jahan. "Disconnecting Rights: Internet Shutdowns Proportionality and Human Rights Accountability in India after the Telecommunications Act 2023". *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies,* no. 3 (2026): 1-20. https://doi.org/10.5281/zenodo.22958056

Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)

Bu çalışma Creative Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Hakların Bağlantısını Kesmek: 2023 Telekomünikasyon Yasası Sonrası Hindistan'da İnternet Kapatmaları, Orantılılık ve İnsan Hakları Hesap Verebilirliği

Özet: Hindistan'da internet kesintilerine ilişkin güncel hukuk, 2023 Telekomünikasyon Kanunu'nun 20. maddesi ile 2024 Telekomünikasyon Hizmetlerinin Geçici Olarak Askıya Alınması Kuralları'na dayanmaktadır. Yeni Kurallar; kararların yayımlanması, gerekçelerin açıklanması, coğrafi alan ve sürenin belirlenmesi, kararın yirmi dört saat içinde inceleme komitesine iletilmesi ve kesintinin son çare olarak değerlendirilmesi bakımından önceki rejimi geliştirmiştir. Bununla birlikte inceleme mekanizması yürütme organı içinde kalmakta, her karar için on beş günlük üst sınır korunmakta ve orantılılık incelemesinin yoğunluğu ile ispat yükü belirsizliğini sürdürmektedir. Bu çalışma, temel sorunun artık yapılandırılmış bir testin yokluğu değil, orantılılığın gerçek bir denetim yerine biçimsel bir ifadeye dönüşmesi olduğunu savunmaktadır. Çalışma; kanunilik, meşru amaç, rasyonel bağlantı, gereklilik, dar kapsamlı düzenleme ve güvencelerle dengeleme aşamalarından oluşan, devleti somut kanıt sunmaya zorlayan altı basamaklı bir test geliştirmektedir. Test, Foundation for Media Professionals kararında incelenen Jammu ve Keşmir mobil veri hız kısıtlamasına uygulanmaktadır. Çalışma ayrıca Anuradha Bhasin ile Pragya Prasun kararlarını uzlaştırmaktadır: dijital erişim mutlak ve sınırsız bağımsız bir hak değildir; ancak Anayasa'nın 21. maddesinin asli bir unsurudur ve 14. ile 19. maddelerdeki hakların kullanılmasını sağlayan bir araçtır. Önerilen model; yirmi dört, kırk sekiz ve yetmiş iki saatlik aşamalı denetim, temel hizmetlerin sürekliliği, yayımlama yükümlülüğü ve tazminat ile yapısal giderimlerin ayrılmasını içerir.

Anahtar Kelimeler: internet kesintileri, orantılılık, dijital erişim, 21. madde, yargısal denetim.

1. Introduction

Internet shutdowns restrict an infrastructure through which several constitutional activities occur at once. They may prevent a journalist from transmitting news, a patient from obtaining medical advice, a worker from receiving payment, a student from joining a class, and a resident from verifying a public safety warning. The legal character of the measure therefore differs from a prosecution for an unlawful message or an order directed to a particular item of content. A territorial network suspension disables lawful and unlawful uses indiscriminately unless its design preserves specified services.

Indian law protects speech through the internet under Article 19(1)(a) and trade or occupation through the same medium under Article 19(1)(g). Restrictions must satisfy Articles 19(2) or 19(6). Article 21 protects life and personal liberty, while Article 14 requires equal treatment and guards against arbitrary state action.[1] At the international level, Article 19 of the International Covenant on Civil and Political Rights protects the freedom to seek, receive, and impart information through any media, subject to restrictions that are provided by law and necessary for an enumerated purpose.[2] These guarantees do not make connectivity absolute. They do require the State to justify the particular scope, duration, and design of an interruption. The scale of the practice makes the question pressing. Access Now and the KeepItOn coalition recorded 84 shutdowns in India in 2024 and 65 in 2025.[3] Those figures depend on the coalition's definition and verification method

[1] Constitution of India 1950, arts. 14, 19(1)(a), 19(1)(g), 19(2), 19(6), and 21.

[2] International Covenant on Civil and Political Rights, adopted December 16, 1966, 999 UNTS 171, arts. 19(2)-19(3); Human Rights Committee, *General Comment No. 34: Article 19, Freedoms of Opinion and Expression*, UN Doc. CCPR/C/GC/34 (September 12, 2011), paras. 21-36.

[3] Access Now and KeepItOn Coalition, *Emboldened Offenders, Endangered Communities: Internet Shutdowns in 2024* (2025), 8, 23-25; Access Now and KeepItOn Coalition, *Rising Repression Meets Global Resistance: Internet Shutdowns in 2025* (2026), country findings on India.

and should not be treated as an official administrative series. They nevertheless show why case by case review cannot proceed on the assumption that suspension is an unusual event whose institutional design matters little. The governing framework changed materially after the Supreme Court's decision in *Anuradha Bhasin v Union of India*. The Court required publication, rejected indefinite suspension, and subjected restrictions to necessity and proportionality.[4] Parliament then enacted section 20 of the Telecommunications Act 2023, and the Union Government made the Telecommunications Temporary Suspension of Services Rules 2024.[5] The 2024 Rules contain safeguards absent from the original 2017 text, but most review remains internal to the executive. The question is whether the new scheme converts the language of proportionality into an order specific evidential duty.

This article makes three contributions. First, it places the 2024 Rules in a provision by provision comparison with the 2017 Rules as amended in 2020. Second, it develops an evidence forcing six step test. The test adds to the familiar four stage proportionality structure by separating threshold legality from proper purpose and by treating publication, essential service continuity, review, and remedy as part of constitutional balancing rather than administrative afterthoughts. Third, it applies that test to the order maintaining mobile data at 2G speed across Jammu and Kashmir that was examined in *Foundation for Media Professionals v Union Territory of Jammu and Kashmir*.[6] The application exposes the difference between citing a security objective and proving that the chosen territorial and technical restriction is necessary.

The argument is deliberately narrower than a claim that every shutdown is unlawful. A short, geographically confined, service specific interruption may be capable of justification where an imminent and serious threat cannot be addressed through a less restrictive measure. The burden rests on the State because it controls the threat material, the network design, and the reasons for choosing one intervention over another. That allocation responds to a central weakness in Indian proportionality doctrine: a court may recite the test while deferring to unsupported executive assertions.

2. Concepts Scope and Method

2.1 Four technically and legally distinct measures

The term internet shutdown should not collapse different interventions. This article uses four categories.

Territorial network shutdown means an intentional state directed disruption that renders internet or electronic communications inaccessible or effectively unusable for a population within a geographic area. It may affect mobile data, fixed broadband, voice, or several services together.

Throttling means a deliberate reduction of bandwidth or network quality. The user remains nominally connected, but ordinary functions such as video consultation, transfer of evidential files, interactive education, and secure applications may become impracticable. A 2G restriction is therefore not a complete blackout, but it is a serious access restriction requiring its own evidence.

Platform blocking prevents access to an entire service such as YouTube or a social media platform. It has wide collateral effects but leaves the rest of the network available.

---

[4] *Anuradha Bhasin v. Union of India* (2020) 3 SCC 637, paras. 96, 104, 108, 152.

[5] Telecommunications Act 2023, sec. 20(2)(b); Telecommunications (Temporary Suspension of Services) Rules 2024, rr. 3-5.

[6] *Foundation for Media Professionals v. Union Territory of Jammu and Kashmir* (2020) 5 SCC 746, paras. 1, 4-9, 23-24.

Content blocking targets identified information, a URL, account, or resource through a distinct legal process. In India, section 69A of the Information Technology Act 2000 and the 2009 Blocking Rules govern specified online information.[7] Content blocking may itself be unlawful or disproportionate. Its relevance here is comparative: where identified content creates the alleged danger, a territorial shutdown normally demands an explanation of why a targeted process cannot address it.

The distinctions matter because less restrictive does not mean harmless. Platform blocking suppresses lawful users of the platform; throttling can make health and education services unusable; and targeted blocking can be opaque. The proper inquiry compares feasible measures against the same concrete objective and accounts for displacement effects. A platform restriction, for example, may shift harmful communication to closed services while burdening public counter speech.

2.2 Method and source selection

The research uses doctrinal and normative legal analysis. The doctrinal materials comprise the Constitution, the Telecommunications Act 2023, the 2017 and 2024 Rules, Supreme Court and High Court decisions, and India's treaty commitments. The normative inquiry asks what evidential and institutional conditions are needed for those rules to protect rights in practice. Limited empirical research is used to test factual assumptions about effects and effectiveness; it does not convert the study into a quantitative survey.

Sources were selected by a stated relevance rule. Indian cases were included when they concern internet suspension, digital access, structured proportionality, the burden of justification, publication, or public law remedies. Statutes and delegated legislation were taken from the instruments governing suspension and targeted blocking. Scholarly works were selected because they offer competing accounts of legal control, proportionality, or recent Indian practice. Comparative decisions were selected to represent three different measures: a territorial shutdown in Togo, throttling and shutdown in Papua and West Papua, and platform or domain blocking in Turkey. Reports were used for documented effects or implementation data, not as substitutes for legal or scholarly argument. The choice produces limitations. Many shutdown orders are not published, and the public text of an order may omit the intelligence on which the executive relied. Shutdown datasets use different definitions and may not capture informal or highly local disruptions. The case application below therefore does not decide facts unavailable to the public. It asks whether the published reasons and the material described in the judgment discharge a public law burden. Confidential material may sometimes be considered by a court, but confidentiality cannot erase the duty to disclose a gist adequate for challenge.

2.3 The scholarly disagreement and the article's position

De Gregorio and Stremlau reject a binary debate between keeping networks on in every circumstance and permitting unrestricted state control. They argue that legality, legitimacy, proportionality, transparency, and review may constrain shutdowns, while warning that law has limited effect when governments avoid legal process, legitimate aims are interpreted broadly, or enforcement is weak.[8] This article accepts their

[7] Information Technology Act 2000, sec. 69A; Information Technology (Procedure and Safeguards for Blocking for Access of Information by Public) Rules 2009; *Shreya Singhal v. Union of India* (2015) 5 SCC 1, paras. 109-15.

[8] Giovanni De Gregorio and Nicole Stremlau, "Internet Shutdowns and the Limits of Law," *International Journal of Communication* 14 (2020): 4226-27, 4232-38.

institutional warning and their refusal to treat proportionality as self executing. It differs by locating the answer primarily in domestic evidential burdens and staged review. International proceduralisation is valuable, but an Indian court can require the issuer to identify the threat, alternatives, predicted benefit, and rights cost without waiting for a new international instrument.

Aparna Chandra argues that the Supreme Court's adoption of structured proportionality has been conceptually inconsistent. In her account, low evidential scrutiny and strong deference allow necessity to be bypassed, making proportionality a bridge that may lead nowhere.[9] Shruti Bedi likewise treats burden of proof as decisive: a formal test offers insufficient protection if the State's assertions are accepted without proof or uncertainty is placed on the rights holder.[10] This article accepts both critiques. It therefore treats evidence as part of each stage, not as a general request for a government affidavit at the end of analysis. The more extensive, longer, or more essential the affected service, the stronger the State's evidential burden.

Taniya Malik combines doctrinal analysis with shutdown data and orders from 2021 to 2024. Her study finds repeated noncompliance with statutory and judicial guidelines and stresses real time publication, competent authority, recorded reasons, and last resort use.[11] This article accepts Malik's implementation diagnosis but proposes a different contribution. Rather than another catalogue of departures, it specifies what a reviewing body must demand at each stage and demonstrates that method against one order. It also analyses the final 2024 Rules and *Pragya Prasun*, developments that alter the legal baseline.

3. The Statutory Regime Before and After 2024

3.1 Statutory authority

The 2017 Rules were made under section 7 of the Indian Telegraph Act 1885 and operated against the threshold in section 5(2): a public emergency or an interest of public safety, followed by satisfaction that action was necessary or expedient for specified purposes. Section 20(2)(b) of the Telecommunications Act 2023 now authorises the Central or State Government, or a specially authorised officer, to suspend a telecommunication service or class of services on the occurrence of a public emergency or in the interest of public safety, where the statutory satisfaction and enumerated grounds are met.[12]

The phrases public emergency and public safety are thresholds, not additional entries in a list of ordinary administrative objectives. In *People's Union for Civil Liberties v Union of India*, while construing section 5(2) of the Telegraph Act in the interception context, the Supreme Court treated the occurrence of public emergency or the interest of public safety as a condition precedent.[13] Section 20 retains that architecture. A recital of public order cannot substitute for facts showing the threshold condition. The Bharatiya Nagarik Suraksha Sanhita 2023 also contains a general urgent order power in section 163, replacing section 144 of the Code of Criminal Procedure.[14] A general public order power should not displace the specific telecom suspension

[9] Aparna Chandra, "Proportionality in India: A Bridge to Nowhere?" *University of Oxford Human Rights Hub Journal* 3 (2020): 58-59, 66-67, 84-86.

[10] Shruti Bedi, "Proportionality and Burden of Proof: Constitutional Review in India," *Indian Journal of Constitutional Law* 10 (2021): 75-77, 88-91.

[11] Taniya Malik, "Freedom of Internet and State Control: A Case Study on Internet Shutdowns in India," *Masaryk University Journal of Law and Technology* 19 (2025): 105-21, https://doi.org/10.5817/MUJLT2025-2-1.

[12] Indian Telegraph Act 1885, sec. 5(2); Telecommunications Act 2023, sec. 20(2)(b).

[13] *People's Union for Civil Liberties v. Union of India* (1997) 1 SCC 301, paras. 27-30.

[14] Bharatiya Nagarik Suraksha Sanhita 2023, sec. 163.

procedure. *Anuradha Bhasin* required reasoned use of section 144 and rejected its use to suppress legitimate expression, but the existence of section 163 does not create an alternative route around section 20 and the 2024 safeguards.[15]

Issue	2017 Rules as amended in 2020	2024 Rules	Legal significance
Source of power	Telegraph Act 1885 sections 5 and 7	Telecommunications Act 2023 section 20	New statutory basis; the public emergency or public safety threshold remains
Ordinary issuer	Union Home Secretary or State Home Secretary	Same competent authorities	No material independence change
Urgent substitute	Duly authorised officer not below Joint Secretary; confirmation within 24 hours or lapse	Substantially retained	Twenty four hours is a confirmation deadline, not a presumption that a shutdown is valid for a day
Written reasons	Reasons required	Order must be published and clearly state reasons	Publication is an express textual gain; mode and accessible repository remain unspecified
Scope	No express geographic tailoring in original text	Order must address specific reasons and identify clearly defined geographic areas	Stronger fit requirement, but no express duty to identify affected populations or essential services
Service selection	Direction could concern telecom services; no structured comparison of service classes	Section 20 permits a service or class of services, but rule 3 does not create a detailed service selection test	The issuer should state why mobile data, fixed broadband, voice, or another class is included; the Rules should not be described as containing a complete service specific safeguard
Duration	No original maximum; 2020 amendment capped an individual order at 15 days	Specific duration not exceeding 15 calendar days	The cap is an outer limit, not evidence of necessity; successive orders can reproduce an indefinite restriction
Alternatives	No express last resort clause	Issuer must consider whether the objective can be achieved by other reasonable means	Important necessity requirement; reasons should identify the alternatives actually considered
Transmission for review	By the next working day	Within 24 hours	Removes delay caused by weekends or holidays
Review timing	Within 5 working days	Within 5 calendar days	Modest acceleration; serious rights harm can still occur before review
Review body	Three senior executive officials at Union or State level	Composition substantially retained	Administrative review remains internal to the executive
Review outcome	Finding on statutory conformity	Express power to set aside a nonconforming order and direct restoration	Clearer remedial authority, but no participation by affected persons and no independent member

[15] *Anuradha Bhasin*, paras. 129-34, 151-52.

Table 1. distinguishes textual change from continuity.

3.2 Provision by provision comparison

The comparison corrects two possible overstatements. First, publication and geographic definition are material changes, but much of the institutional design continues. Second, the authority to suspend a service or class of services does not itself prove that the least restrictive class was chosen. A reasoned order should compare mobile data, fixed broadband, voice, SMS, and identified applications when technically relevant.

The fifteen day provision requires particular care. *Anuradha Bhasin* held that a temporary power cannot support an indefinite suspension and required periodic review.[16] The 2020 amendment and the 2024 Rules set a maximum for each order, not a cumulative maximum for successive orders. Repeating orders can therefore reproduce the vice of indefiniteness. Each continuation should be treated as a new restriction requiring fresh facts, a fresh alternatives analysis, and disclosure of what the earlier restriction achieved.

3.3 Administrative review and the case for independent review

The existing Review Committee performs administrative review. At Union level it consists of the Cabinet Secretary, the Secretary in charge of Legal Affairs, and the Secretary of Telecommunications. At State level it consists of the Chief Secretary, the legal affairs secretary, and another secretary who is not the Home Secretary.[17] This separation from the issuing Home Secretary is useful, but all members remain within the executive. Administrative review should therefore be named accurately and preserved as the first layer rather than presented as independent review.

An independent layer would examine the same record without institutional responsibility for the policy. Independence can be supplied by a judicial member or a body protected by appointment and tenure rules. The proposal in section 9 does not require a judge to authorise the first minutes of every emergency measure. It requires the evidential basis to leave the issuing chain quickly and predictably.

4. Rights and the Status of Digital Access

4.1 Articles 19 and 21 after Anuradha Bhasin and Pragya Prasun

Anuradha Bhasin did not declare a freestanding fundamental right to the internet. It held that speech and expression through the internet enjoy Article 19(1)(a) protection and that trade or business through the internet enjoy Article 19(1)(g) protection.[18] That formulation identifies the medium through which enumerated freedoms are exercised.

The legal position developed in *Pragya Prasun v Union of India*, decided on 30 April 2025. The case concerned inaccessible digital KYC processes experienced by acid attack survivors and persons with visual disabilities. Paragraph 17 states that, as essential services, governance, education, health care, and economic opportunity are increasingly mediated through digital platforms, Article 21 must be understood in light of those

[16] Ibid., paras. 108, 152; Temporary Suspension of Telecom Services (Amendment) Rules 2020, r. 2A.
[17] Telecommunications (Temporary Suspension of Services) Rules 2024, rr. 5(1)-5(3).
[18] *Anuradha Bhasin*, para. 152.

conditions. Read with Articles 14, 15, and 38, the State's obligation extends to accessible and inclusive digital infrastructure; the Court described the right to digital access as an intrinsic component of life and liberty.[19]

The context limits and strengthens the proposition. *Pragya Prasun* is not authority for unlimited bandwidth on demand, nor did it adjudicate a security based suspension order. Its holding arose from disability exclusion and the positive duty to make essential digital services accessible. But its reasoning cannot be confined to interface design. When the State deliberately disables access to the same essential services, Article 21 is engaged. The appropriate synthesis is that digital access is a constitutionally protected component of Article 21 and a medium for Articles 19 and 14, while restrictions remain possible if they satisfy the applicable limitation standards.

This account also responds to De Gregorio and Stremlau's warning that access, technology, and human rights are often conflated.[20] Recognition does not settle limitation. A right may be fundamental without being absolute. The analytical task is to identify the protected interest, the lawful grounds for restriction, and the intensity of justification.

4.2 Equality and differential burden

A formally territorial measure distributes harm unevenly. A household with fixed broadband, private transport, cash reserves, and alternative professional networks may adapt. A person whose wages, ration entitlement, remittance, assistive technology, or medical contact depends on mobile data may not. *Pragya Prasun* directs attention to disability, rural location, age, economic disadvantage, and linguistic exclusion.[21] Article 14 analysis should therefore ask both whether the order draws an arbitrary line and whether its design ignores predictable unequal burdens.

This does not mean that every unequal effect invalidates an emergency order. It means that essential service continuity and reasonable accommodation belong inside tailoring and balancing. If a hospital network, accessible KYC route, emergency alert channel, or welfare portal can remain available without materially impairing the security objective, excluding it is evidence of overbreadth.

4.3 Demonstrated effects and claims of effectiveness

Evidence of rights harm should be specific. Human Rights Watch and the Internet Freedom Foundation conducted more than fifty interviews across seven Indian states and Union Territories between July 2022 and February 2023. Their report documents interrupted work, wages, food related welfare services, education, health access, and journalism.[22] A 2025 study of postgraduate medical trainees in Manipur reported disruption to academic work and access to online learning resources during the shutdown.[23] The Indian Council for Research on International Economic Relations estimated economic loss from Indian shutdowns

[19] *Pragya Prasun v. Union of India*, Writ Petition (Civil) No. 289 of 2024, Supreme Court of India, judgment of April 30, 2025, paras. 15-18, especially para. 17.

[20] De Gregorio and Stremlau, "Internet Shutdowns," 4226-27.

[21] *Pragya Prasun*, para. 17.

[22] Human Rights Watch and Internet Freedom Foundation, *"No Internet Means No Work, No Pay, No Food": Internet Shutdowns Deny Access to Basic Rights in "Digital India"* (June 14, 2023), methodology and chapters on food and livelihood, education, and health.

[23] S. Jyothi et al., "Effect of Internet Shutdown on Postgraduate Trainees in Manipur" (2025), results and discussion, PubMed Central article PMC11801777, https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11801777/.

between 2012 and 2017 using state level traffic and output data, while cautioning that measurable loss does not capture every welfare effect.[24]

Effectiveness is not self proving. Jan Rydzak's analysis of political events and shutdowns in India found a stronger association between shutdowns and increased violent collective action than between shutdowns and nonviolent mobilisation.[25] Association does not prove that a particular shutdown caused violence; authorities may impose shutdowns where violence is already likely. It does defeat a presumption that disconnection necessarily calms unrest. The issuer should produce context specific evidence and consider whether a blackout removes corrective information or displaces coordination offline.

Alternatives also affect other rights. Content removal can suppress lawful speech and requires procedural safeguards. Targeted arrests engage liberty and due process. Curfews restrict movement and assembly. Platform blocking has extensive collateral effects. A rights preserving analysis does not select an alternative merely because it is more technologically precise. It compares effectiveness, legal authority, rights costs, and safeguards against the same threat.

5. Proportionality and the Burden of Justification

5.1. The doctrinal foundation

In *Modern Dental College and Research Centre v State of Madhya Pradesh*, the Supreme Court set out four components: a proper purpose, rational connection, necessity in the absence of a less restrictive but equally effective measure, and proportionality in the strict sense between the importance of the purpose and the social importance of preventing the rights limitation.[26] The relevant discussion is in paragraphs 57 to 65, not merely at the opening page of the report.

The case supplies a structure but also a warning. Chandra shows that the Court stated the test and then largely sidestepped its application to the disputed regulatory choices.[27] In *K S Puttaswamy v Union of India*, different opinions used related formulations of legality, legitimate aim, proportionality, and safeguards.[28] In *Internet and Mobile Association of India v Reserve Bank of India*, the Court accepted the regulator's power but set aside the circular that denied regulated entities access to banking services for virtual currency activity, emphasising the absence of demonstrated harm to regulated entities and examining proportionality under Article 19(1)(g).[29] That authority belongs to the proposition about evidence and economic restriction; it should not be supported by a citation to the 2019 Aadhaar judgment.

Bedi and Chandra identify why allocation matters. If the petitioner must disprove a threat described in files held by the State, necessity becomes practically unreviewable. If the State must identify the facts, causal inference, alternatives, and predicted benefit, the test creates a culture of justification.[30] Shutdown review

[24] Indian Council for Research on International Economic Relations, *The Anatomy of an Internet Blackout: Measuring the Economic Impact of Internet Shutdowns in India* (2018), 6-9, 42-48.

[25] Jan Rydzak, *Of Blackouts and Bandhs: The Strategy and Structure of Disconnected Protest in India* (Stanford Global Digital Policy Incubator, 2019), 16-22.

[26] *Modern Dental College and Research Centre v. State of Madhya Pradesh* (2016) 7 SCC 353, paras. 57-65, especially para. 60.

[27] Chandra, "Proportionality in India," 66-67.

[28] *K. S. Puttaswamy v. Union of India* (2017) 10 SCC 1, paras. 180, 310-25, 638.

[29] *Internet and Mobile Association of India v. Reserve Bank of India* (2020) 10 SCC 274, paras. 180-81, 194-202, 223-26.

[30] Bedi, "Proportionality and Burden of Proof," 75-77, 88-91; Chandra, "Proportionality in India," 58-59, 84-86.

should adopt the latter approach because the measure is broad, the evidence is asymmetrically held, and loss may be complete before ordinary litigation is heard.

5.2. An evidence forcing six step test

The proposed test contains six distinct questions.

Step one legality. The order must identify the statutory provision, competent authority, threshold public emergency or public safety condition, enumerated purpose, service or class, geography, start and end time, and recorded reasons. It must be published promptly. An unpublished order prevents meaningful challenge and fails the accessibility dimension of legality.

Step two proper purpose. The purpose must be one permitted by section 20 and Articles 19(2) or 19(6), and it must be sufficiently important to justify the scale of interference. Public order is not synonymous with administrative convenience, examination management, criticism, or every breach of law. The order must describe a proximate and serious risk.

Step three rational connection. The State must explain how disabling the selected network function in the selected area is expected to reduce the identified risk. A general statement that social media can spread rumours does not explain why fixed broadband, mobile data, voice, or an entire district must be affected.

Step four necessity. The decision maker must identify feasible alternatives and give reasons for rejecting them. Possibilities may include action against identified incitement, public correction, emergency messaging, geographic micro zoning, a shorter restriction, exclusion of fixed lines, or legally authorised content measures. The comparison should consider effectiveness and the rights costs of each option.

Step five narrow tailoring. The order must minimise geography, duration, affected service, and population. A fifteen day ceiling does not answer why the order needs fifteen days. Renewal requires new material. Throttling and partial restrictions also require proof that the selected technical level allows essential lawful use or that further accommodation is infeasible.

Step six balancing and safeguards. The expected security benefit must outweigh the residual rights harm after tailoring. The analysis must include health, education, livelihood, disability access, press activity, elections, assembly, and emergency communication where relevant. Publication, continuity arrangements, administrative and independent review, preservation of records, restoration triggers, and effective remedies are part of this stage.

Each step has an evidential output. A reviewing court should be able to locate the supporting document, not merely the conclusion, for the threshold event, the causal link, alternatives, scope, and balancing. Sensitive intelligence may justify limited redaction, but the public order and judicial record must disclose the gist and the non-sensitive reasoning.

6. Applying the Test to an Actual Restriction

6.1 The order examined in Foundation for Media Professionals

Foundation for Media Professionals concerned orders that limited mobile internet in Jammu and Kashmir to 2G during the COVID 19 pandemic. The order dated 27 April 2020 continued speed restrictions across the Union Territory while fixed line internet remained available with restrictions. The Government relied on terrorism, infiltration, the use of the internet for incitement and coordination, and recent security

incidents. Petitioners relied on the effect of 2G on health information, online education, business, and journalism and proposed regional trials or restoration outside problematic areas.[31]

The Supreme Court recognised that the controversy implicated national security and human rights. It did not itself decide to restore 4G. It constituted a Special Committee comprising the Union Home Secretary, the Union Telecommunications Secretary, and the Chief Secretary of Jammu and Kashmir to examine the contentions and the alternatives.[32] The solution is directly relevant to deference: the Court demanded an additional decision process, but the body remained executive and the judgment supplied no public merits determination of the restriction.

6.2 Six step assessment

Legality. The order used the 2017 telecom suspension framework and was formally time limited. The record discussed in the judgment identified the issuing authority and security basis. The legality concern was less the absence of any power than the adequacy of review and the repeated territorial continuation. A court applying the proposed test would also require timely public access to the order and prior Review Committee findings.

Proper purpose. Countering terrorism, incitement, and threats to life and security is sufficiently important and fits the statutory grounds. This step is satisfied at the level of purpose. It does not decide the remaining questions.

Rational connection. High speed mobile data can facilitate rapid transmission of video, encrypted files, and mass communication. That establishes a plausible connection. The State still needed to show why the connection applied across the whole Union Territory rather than districts with identified incidents. The petitioners' proposed geographic trial made that question concrete.

Necessity. The public record did not demonstrate why district differentiation, monitored 4G trials, targeted restrictions in identified areas, or stronger action against specified misuse could not achieve the purpose with less harm. The availability of fixed line service did not answer necessity because access to fixed broadband was uneven and mobility restrictions during the pandemic increased reliance on mobile service. The State bore the burden of comparing options.

Narrow tailoring. A 2G limit was narrower than a complete blackout but remained severe for video education, telemedicine, transfer of large journalistic files, and contemporary applications. Territory wide application weakened geographic fit. Repeated short orders also risked turning formal temporariness into prolonged restriction. Tailoring was not demonstrated merely by labelling the measure a speed restriction.

Balancing and safeguards. The pandemic increased both security concerns and rights costs. Health and education burdens were not incidental; they were central to the conditions in which the order operated. The Special Committee was a procedural improvement, but it did not cure the absence of a public, independent assessment or provide immediate relief. On the public record, the order would not pass the proposed test without additional evidence explaining territory wide necessity, technical alternatives, essential service performance, and restoration criteria.

---

[31] *Foundation for Media Professionals*, paras. 4-9, 18-22.

[32] Ibid., paras. 23-24 and operative directions.

This conclusion is deliberately evidential. It does not assert that confidential security facts did not exist. It states that constitutional validity cannot rest on facts that affected persons cannot meaningfully answer and a court does not independently test. The application shows the test's addition to existing law: it converts a general direction to consider proportionality into a record of propositions, evidence, alternatives, and conclusions.

7. International Law and Comparative Decisions

7.1 Legal status of international materials

The ICCPR is a treaty binding on India at the international level. Articles 2 and 19 require respect for protected expression and effective domestic measures, subject to the Covenant's limitation test.[33] The Covenant does not automatically displace contrary legislation in Indian courts. Consistent domestic law may be interpreted in light of international obligations, and international standards are especially persuasive where they fill rather than contradict a statutory or constitutional gap.[34]

Other materials have different force. Human Rights Committee General Comments are authoritative interpretive guidance from the treaty body but are not treaties or binding domestic judgments. Human Rights Council resolutions, Special Rapporteur reports, and the 2011 Joint Declaration are soft law or expert materials. The OHCHR 2022 report is an evidential and interpretive report, not an adjudication.[35] Their value lies in reasoned guidance on legality, necessity, proportionality, access to remedy, and the effects of shutdowns. The article does not present them as independently binding Indian law.

The 2011 Joint Declaration states an absolute position against cutting off internet access for entire populations even on public order grounds.[36] This article accepts that population wide, indiscriminate shutdowns should fail because they cannot be narrowly tailored. Its acceptance of exceptional lawful restrictions concerns a different category: a short, defined interruption of a particular service and area that survives strict evidence based review. If a measure affects an entire population without service continuity or differentiation, it falls on the rejected side of that line.

7.2 Togo and territorial shutdowns

In *Amnesty International Togo v Togolese Republic*, the ECOWAS Court held that shutdowns imposed during protests violated freedom of expression. It treated internet access as a derivative vehicle for the exercise of expression, awarded compensation to applicants, and ordered Togo to adopt a legal framework consistent with freedom of expression.[37] The decision is not binding on Indian courts. It is useful because it separates three remedies: a declaration of violation, individual compensation, and prospective legal reform.

---

[33] International Covenant on Civil and Political Rights, arts. 2, 19; Human Rights Committee, *General Comment No. 31: Nature of the General Legal Obligation Imposed on States Parties*, UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.13 (May 26, 2004), paras. 3-8, 15.

[34] *Vishaka v. State of Rajasthan* (1997) 6 SCC 241, paras. 7, 14; *Gramophone Company of India Ltd. v. Birendra Bahadur Pandey* (1984) 2 SCC 534, para. 5.

[35] Human Rights Council, *Resolution 32/13: The Promotion, Protection and Enjoyment of Human Rights on the Internet*, UN Doc. A/HRC/RES/32/13 (July 18, 2016), para. 10; Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, *Internet Shutdowns: Trends, Causes, Legal Implications and Impacts on a Range of Human Rights*, UN Doc. A/HRC/50/55 (May 13, 2022), paras. 7-14, 44-59.

[36] Joint Declaration on Freedom of Expression and the Internet, UN, OSCE, OAS, and ACHPR freedom of expression mandates, June 1, 2011, para. 6(b).

[37] *Amnesty International Togo v. Togolese Republic*, ECW/CCJ/JUD/09/20, ECOWAS Court of Justice, June 25, 2020, merits and orders.

7.3 Indonesia and throttling

Indonesia's Jakarta State Administrative Court in *Alliance of Independent Journalists v Minister of Communication and Information* held that government throttling and shutdown measures in Papua and West Papua in August and September 2019 were unlawful governmental acts.[38] The case addresses the category closest to *Foundation for Media Professionals*: degraded access can be unlawful even when a network is not completely disconnected. Its institutional setting differs from India, but it shows that technical gradation does not remove administrative law duties.

7.4 Turkey and platform or domain blocking

In *Ahmet Yildirim v Turkey*, an order aimed at one site led to blocking the Google Sites domain, preventing access to the applicant's lawful site. The European Court of Human Rights found that the legal framework did not provide sufficient safeguards against collateral blocking.[39] In *Cengiz and Others v Turkey*, blocking YouTube interfered with users' ability to receive and impart information.[40] Neither case involved a territorial network shutdown. They are relevant to fit and collateral effects, not direct templates for emergency telecom law.

The comparative lesson is therefore modest and specific. Togo demonstrates remedial consequences for a protest related territorial shutdown. Indonesia shows review of throttling as a governmental act. Turkey shows why orders directed to content or a platform must not automatically expand to lawful resources. Together they support particularisation, reasons, independent scrutiny, and remedies while preserving the distinctions among the measures.

8. Transparency Review and Remedies

8.1 Publication and open justice

Anuradha Bhasin required publication because a person must have access to an order before challenging it.[41] The 2024 Rules now make publication express, but they do not prescribe a single repository, accessible format, language, or maximum delay. Each Union and State order should appear promptly on a searchable portal with the issuer, legal basis, service class, geography, start and end time, reasons, review status, continuation, and restoration notice.

This proposition should not be supported by *Indira Jaising v Supreme Court of India*, which concerned transparency and criteria in designating senior advocates.[42] Broader open justice principles are better located in *Swapnil Tripathi v Supreme Court of India*, concerning public access to court proceedings, while publication of shutdown orders rests directly on *Anuradha Bhasin*.[43] The two propositions are distinct.

---

[38] *Alliance of Independent Journalists v. Minister of Communication and Information*, Decision No. 230/G/TF/2019/PTUN-JKT, Jakarta State Administrative Court, June 3, 2020, 246 and final order.

[39] *Ahmet Yildirim v. Turkey*, App. No. 3111/10, European Court of Human Rights, judgment of December 18, 2012, paras. 64-68.

[40] *Cengiz and Others v. Turkey*, App. Nos. 48226/10 and 14027/11, European Court of Human Rights, judgment of December 1, 2015, paras. 49-57, 62-65.

[41] *Anuradha Bhasin*, paras. 96, 104.

[42] *Indira Jaising v. Supreme Court of India* (2017) 9 SCC 766, paras. 65-74.

[43] *Swapnil Tripathi v. Supreme Court of India* (2018) 10 SCC 639, paras. 20-24, 50-53; *Anuradha Bhasin*, paras. 96, 104.

8.2 Staged review and the twenty four forty eight seventy two hour sequence

The proposed thresholds perform different functions and run cumulatively.

At **twenty four hours**, the existing statutory process should operate. An urgent substitute order must be confirmed by the competent authority, and every order must be sent to the administrative Review Committee. This is an internal legality and continuity check. It does not convert the first day into a rights free period.

By **forty eight hours**, an order still in force should reach an independent reviewer. Forty eight hours allows an immediate response and compilation of the record while preventing the five day administrative meeting period from becoming the first meaningful scrutiny. The independent reviewer should examine all six steps and may vary or terminate the order.

At **seventy two hours**, any continuing restriction should be notified automatically to the jurisdictional High Court with the order, review findings, public gist of confidential material, and restoration plan. Seventy two hours marks the point at which cumulative harm to health, livelihood, education, and public participation requires access to a court without waiting for an affected person to organise litigation while disconnected.

These are proposed safeguards, not empirical claims that constitutional harm begins at the twenty fourth, forty eighth, or seventy second hour. Their rationale is institutional sequencing: executive confirmation, independent merits review, then automatic judicial availability. The clocks do not restart on renewal. A replacement or materially extended order carries forward the elapsed period unless a genuinely new emergency is demonstrated.

8.3 Compensation and structural relief

Compensation and structural remedies answer different injuries. Public law compensation addresses a completed violation and the loss suffered by an individual. The Supreme Court in *Nilabati Behera v State of Orissa* distinguished a constitutional compensation remedy from ordinary private law damages and recognised monetary relief for established infringement of Article 21.[44] A claimant affected by an unlawful shutdown would still need to establish the legal basis, causation, and appropriate measure; compensation should not be promised automatically for every invalid procedural step.

Structural relief addresses a continuing institutional defect. *Vineet Narain v Union of India* illustrates continuing directions designed to correct systemic failure and protect institutional performance.[45] In the shutdown context, structural orders may require a publication portal, preserved decision records, periodic reporting, training, or revised review procedures. They do not substitute for compensation to a person who proves loss. Conversely, individual compensation does not repair a system that repeatedly issues unpublished or formulaic orders.

[44] *Nilabati Behera v. State of Orissa* (1993) 2 SCC 746, paras. 16-22, 33-35.
[45] *Vineet Narain v. Union of India* (1998) 1 SCC 226, paras. 48-58.

Mootness also requires attention. A short order may expire before final hearing. Courts should retain jurisdiction where the issue is capable of repetition yet evades review, decide legality, preserve claims to compensation, and issue prospective directions when the evidential record supports them.

9. A Rights Preserving Suspension Protocol

The proposed protocol translates the six step test into administration.

First, the issuer should complete a standard decision record identifying the threshold event, statutory ground, evidence, affected service, geography, duration, expected causal mechanism, alternatives, essential services, vulnerable populations, and restoration trigger. An urgent oral or abbreviated operational direction should not be implemented without the written order required by the Rules.

Second, the order should use the least restrictive technically feasible design. The decision record must distinguish content blocking, platform blocking, throttling, mobile data suspension, fixed broadband suspension, voice interruption, and territorial scope. It should explain the rights effects of the selected alternative and any foreseeable displacement.

Third, essential services should have continuity plans rather than a vague promise of exemption. Hospitals, emergency numbers, court systems, disaster information, accessible government services, welfare delivery, and payment infrastructure require tested routes. Whitelisting may itself create security, equality, and net neutrality concerns, so the order should disclose selection criteria, performance limits, and a route for urgent additions.

Fourth, publication should occur at or immediately after implementation, subject only to narrow redaction. The portal should preserve superseded orders and Review Committee outcomes. The absence of timely publication should create a rebuttable presumption against validity because it obstructs challenge.

Fifth, the twenty four forty eight seventy two hour review sequence should apply. Administrative review remains valuable for speed and responsibility within government. Independent review adds institutional distance. Judicial notification supplies enforceable scrutiny and a public reasoned decision for restrictions that continue beyond the emergency window.

Sixth, renewal should require fresh evidence and report what the prior order achieved. Repetition of the same formula is not a new necessity assessment. The fifteen day maximum remains an outer legal ceiling and should never be used as the default duration.

Seventh, the State should publish an annual dataset recording the number of orders, issuing authority, grounds, service and geographic scope, duration, Review Committee result, independent and judicial outcome, renewal, and restoration. Outcome fields should state the evidence used to evaluate whether the order met its aim. The Parliamentary Standing Committee's call for impact assessment and uniform guidance supports this institutional learning function.[46]

Eighth, service providers should preserve the written order, implementation time, service and area affected, technical method, restoration time, and any mismatch between the order and implementation. The

[46] Parliamentary Standing Committee on Communications and Information Technology, *Suspension of Telecom Services/Internet and Its Impact*, Twenty-Seventh Report, Seventeenth Lok Sabha (December 1, 2021), recommendations 1-15.

UN Guiding Principles on Business and Human Rights do not override a lawful domestic command, but they support human rights due diligence, transparency where lawful, and remediation for impacts linked to business operations.[47]

Ninth, affected persons should have an accessible urgent challenge route. Courts should require the complete non-privileged record, test the claim to confidentiality, provide a gist, and allocate factual uncertainty to the State where its own non-disclosure prevents verification.

Tenth, remedies should be matched to the wrong: restoration or variation for a continuing order, declaration for expired unlawful action, compensation for proved constitutional harm, costs for unjustified resistance, and structural relief for repeated institutional failure.

10. Objections and Limits

10.1 Urgency and institutional competence

Security officials may possess information that courts and independent reviewers lack, and they may need to act quickly. The protocol accommodates a first response by the authorised executive. It does not require prior judicial approval in every case. It does require the executive to record why it acted and to submit that record to progressively more independent scrutiny as the restriction continues.

Deference may concern the evaluation of operational risk, but it should not eliminate examination of legal threshold, geography, service class, duration, alternatives, or evidence. *Foundation for Media Professionals* shows the danger of process without a merits conclusion: referral to another executive committee can postpone rather than resolve the rights question. A court may avoid substituting its preferred security policy while still requiring the State to prove the facts and inference on which its chosen restriction depends.

10.2 Technical feasibility

Network architecture may make perfect targeting impossible. That fact must be demonstrated, not presumed. Some alternatives, including whitelisting or platform blocking, can create new vulnerabilities and discrimination. The six step test therefore asks for feasible alternatives and comparative rights costs. Where no narrower technical measure can achieve the urgent objective, the State may satisfy necessity, but balancing still requires service continuity and short duration where possible.

10.3 Security and the rejection of population wide shutdowns

The State has positive duties to protect life and may face terrorism, communal violence, or coordinated incitement. This article does not treat the duty as illusory. It rejects the inference that a serious purpose automatically validates an indiscriminate means. The position is consistent with the international rejection of cut offs affecting whole populations because an entire population restriction ordinarily lacks narrow tailoring. The exceptional lawful case contemplated here is defined by limited service, place, time, evidence, and safeguards. If those features are absent, the exception does not apply.

[47] United Nations, *Guiding Principles on Business and Human Rights*, UN Doc. HR/PUB/11/04 (2011), principles 11, 13, 17, 22.

10.4 Limits of the protocol

No checklist can eliminate political misuse, secret evidence, or judicial passivity. De Gregorio and Stremlau are right that legalisation may normalise a measure and that enforcement institutions matter.[48] The protocol reduces those risks by forcing an auditable record and attaching deadlines and remedies. Its success would depend on publication, reviewer independence, judicial willingness to test evidence, and technical investment in continuity. Further empirical work should examine orders and outcomes after 2024, including whether Review Committees set aside orders, whether geographic requirements reduce scope, and whether specific alternatives perform better.

Conclusion

The 2024 Rules improve Indian shutdown law but do not complete its constitutional transformation. They make publication, geographic definition, fixed duration, a twenty four hour transmission period, and consideration of reasonable alternatives express. They preserve a largely executive review body, permit each order to last as long as fifteen days, and do not specify the evidential intensity of proportionality.

The distinction between a right and an absolute right resolves the conceptual dispute. *Pragya Prasun* recognises digital access as intrinsic to Article 21 in conditions where essential services and participation are digitally mediated. *Anuradha Bhasin* protects speech and trade through the internet and permits justified restrictions. Read together, the cases require protection and a limitation analysis; neither supports unreviewable access nor unreviewable suspension.

The article's six step test makes original contribution at the point where Indian doctrine has been weakest. It links each stage of proportionality to a record and a burden held by the State. Applied to the Jammu and Kashmir 2G order, the test accepts the importance of the security purpose but identifies unresolved questions about territory wide causal fit, alternatives, technical scope, pandemic related rights costs, and independent review. This is the difference between reciting proportionality and deciding with it.

A lawful exceptional restriction remains possible, but only after the State proves why the particular network, area, population, and period must bear the restriction and how essential lawful activity will continue. Twenty four hour administrative control, forty eight hour independent review, and seventy two hour judicial notification give that duty an institutional sequence. Publication and matched compensatory and structural remedies make the sequence enforceable. Without those features, a temporary emergency power can become an ordinary method of governance.

[48] De Gregorio and Stremlau, "Internet Shutdowns," 4235-38.

Değerlendirme / *Review* Bu makale, en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, intihal taramasından geçmiş, araştırma ve yayın etiğine uygundur, CC BY-NC 4.0 ile lisanslanmıştır. / *This article was peer-reviewed by at least two independent reviewers and screened for plagiarism, it complies with research and publication ethics, licensed under CC BY-NC 4.0.*

Beyanlar / *Declarations* AI tools was used during the research and preparation of this article to assist with literature searches, source identification and verification, analysis and organization of relevant information, as well as language editing and proofreading. The author independently evaluated and verified the information obtained through the tool and remains fully responsible for the accuracy, originality, interpretation, and final content of the article.

Kaynakça | Bibliography

Access Now and KeepItOn Coalition. *Emboldened Offenders, Endangered Communities: Internet Shutdowns in 2024.* 2025.

Access Now and KeepItOn Coalition. *Rising Repression Meets Global Resistance: Internet Shutdowns in 2025.* 2026.

Ahmet Yildirim v. Turkey. App. No. 3111/10. European Court of Human Rights. Judgment of December 18, 2012.

Alliance of Independent Journalists v. Minister of Communication and Information. Decision No. 230/G/TF/2019/PTUN-JKT. Jakarta State Administrative Court. June 3, 2020.

Amnesty International Togo v. Togolese Republic. ECW/CCJ/JUD/09/20. ECOWAS Court of Justice. June 25, 2020.

Anuradha Bhasin v. Union of India. (2020) 3 SCC 637.

Bedi, Shruti. "Proportionality and Burden of Proof: Constitutional Review in India." *Indian Journal of Constitutional Law* 10 (2021): 73-91.

Bharatiya Nagarik Suraksha Sanhita 2023. Act No. 46 of 2023, sec. 163.

Cengiz and Others v. Turkey. App. Nos. 48226/10 and 14027/11. European Court of Human Rights. Judgment of December 1, 2015.

Chandra, Aparna. "Proportionality in India: A Bridge to Nowhere?" *University of Oxford Human Rights Hub Journal* 3 (2020): 55-86.

Constitution of India 1950. Arts. 14, 15, 19, 21, 32, 38, and 226.

De Gregorio, Giovanni, and Nicole Stremlau. "Internet Shutdowns and the Limits of Law." *International Journal of Communication* 14 (2020): 4224-43.

Foundation for Media Professionals v. Union Territory of Jammu and Kashmir. (2020) 5 SCC 746.

Gramophone Company of India Ltd. v. Birendra Bahadur Pandey. (1984) 2 SCC 534.

Human Rights Committee. *General Comment No. 31: Nature of the General Legal Obligation Imposed on States Parties*. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.13. May 26, 2004.

Human Rights Committee. *General Comment No. 34: Article 19, Freedoms of Opinion and Expression*. UN Doc. CCPR/C/GC/34. September 12, 2011.

Human Rights Council. *Resolution 32/13: The Promotion, Protection and Enjoyment of Human Rights on the Internet*. UN Doc. A/HRC/RES/32/13. July 18, 2016.

Human Rights Watch and Internet Freedom Foundation. *"No Internet Means No Work, No Pay, No Food": Internet Shutdowns Deny Access to Basic Rights in "Digital India."* June 14, 2023.

Indian Council for Research on International Economic Relations. *The Anatomy of an Internet Blackout: Measuring the Economic Impact of Internet Shutdowns in India*. 2018.

Indian Telegraph Act 1885. Act No. 13 of 1885, sec. 5(2).

Indira Jaising v. Supreme Court of India. (2017) 9 SCC 766.

Information Technology Act 2000. Act No. 21 of 2000, sec. 69A.

Information Technology (Procedure and Safeguards for Blocking for Access of Information by Public) Rules 2009. Gazette of India, October 27, 2009.

Internet and Mobile Association of India v. Reserve Bank of India. (2020) 10 SCC 274.

International Covenant on Civil and Political Rights. Adopted December 16, 1966. 999 UNTS 171.

Joint Declaration on Freedom of Expression and the Internet. UN, OSCE, OAS, and ACHPR freedom of expression mandates. June 1, 2011.

Jyothi, S., et al. "Effect of Internet Shutdown on Postgraduate Trainees in Manipur." 2025. PubMed Central, PMC11801777. https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11801777/.

K. S. Puttaswamy v. Union of India. (2017) 10 SCC 1.

Malik, Taniya. "Freedom of Internet and State Control: A Case Study on Internet Shutdowns in India." *Masaryk University Journal of Law and Technology* 19 (2025): 97-126. https://doi.org/10.5817/MUJLT2025-2-1.

Modern Dental College and Research Centre v. State of Madhya Pradesh. (2016) 7 SCC 353.

Nilabati Behera v. State of Orissa. (1993) 2 SCC 746.

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights. *Internet Shutdowns: Trends, Causes, Legal Implications and Impacts on a Range of Human Rights*. UN Doc. A/HRC/50/55. May 13, 2022.

Parliamentary Standing Committee on Communications and Information Technology. *Suspension of Telecom Services/Internet and Its Impact*. Twenty-Seventh Report, Seventeenth Lok Sabha. December 1, 2021.

People's Union for Civil Liberties v. Union of India. (1997) 1 SCC 301.

Pragya Prasun v. Union of India. Writ Petition (Civil) No. 289 of 2024. Supreme Court of India. Judgment of April 30, 2025.

Rydzak, Jan. *Of Blackouts and Bandhs: The Strategy and Structure of Disconnected Protest in India*. Stanford Global Digital Policy Incubator, 2019.

Shreya Singhal v. Union of India. (2015) 5 SCC 1.

Software Freedom Law Center India. *Let the Net Work 2.0: Internet Shutdowns in India 2023-2024*. 2025.

Swapnil Tripathi v. Supreme Court of India. (2018) 10 SCC 639.

Telecommunications Act 2023. Act No. 44 of 2023, sec. 20.

Telecommunications (Temporary Suspension of Services) Rules 2024. Gazette of India, pt. II, sec. 3(i), November 22, 2024.

Temporary Suspension of Telecom Services (Public Emergency or Public Safety) Rules 2017. Gazette of India, pt. II, sec. 3(i), August 7, 2017. Amended by the Temporary Suspension of Telecom Services (Amendment) Rules 2020, November 10, 2020.

United Nations. *Guiding Principles on Business and Human Rights*. UN Doc. HR/PUB/11/04. 2011.

Vineet Narain v. Union of India. (1998) 1 SCC 226.

Vishaka v. State of Rajasthan. (1997) 6 SCC 241.

DOI: 10.5281/zenodo.22958255

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies, 3 (September 2026)
DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, 3 (Eylül 2026)
diha.org.tr | e-ISSN: 3062-0473

Changes in the Scope of *Fiqh* in Historical Perspective and Its Evaluation through Secularization

Mustafa Ünal *

Makale Türü/*Article Type*: Araştırma Makalesi/*Research Article*
Gönderim/*Received*: 20.07.2026, **Kabûl/*Accepted***: 09.09.2026, **Yayın/*Published***: 30.09.2026

Abstract: Secularization is a process examined in various fields of the social sciences and may be understood not only as the rejection of religion but also as the gradual decline of the determining role of religious beliefs in regulating human thought and action. This study examines the historical transformation of the concept and scope of *fiqh* from the perspective of secularization. *Fiqh* has been defined differently throughout Islamic intellectual history, and its scope has undergone significant changes. In the early period, the concept was used in a relatively comprehensive sense and could encompass matters that were later distinguished as belief, morality, and worship. Over time, these fields were progressively separated from *fiqh*, while the concept of Islamic law became increasingly associated with its remaining legal content. In the modern period, this transformation became more pronounced through the differentiation of *fiqh* from religion and its evaluation within the conceptual framework of modern law. In response to this development, the concept of "Muslim *fiqh*" was also employed to emphasize the historical and human character of *fiqh.* This study argues that the secularization of *fiqh* should not be understood merely as a development that began with modernity, Westernization, or the emergence of the modern state. Rather, the modern period represents an acceleration of a process whose roots can be traced to earlier changes in the scope of *fiqh.* The study first examines the use and scope of the concept in early narrations and then analyzes the definitions of *fiqh* developed throughout history in order to identify changes in its conceptual boundaries. It also discusses approaches that evaluate *fiqh* primarily according to the requirements of time and place, as well as approaches that detach *fiqh* from social life and reduce it to an epistemological discipline. In this context, the study argues that the historical narrowing of the scope of *fiqh* reflects a broader transformation in the relationship between religion, normativity, and social life. Thus, the secularization of *fiqh* is presented as a historical process extending beyond the modern period.

Keywords: *Fiqh*, Secularization, Islamic Law, *Fiqh* of Muslims, Morality.

* Assoc. Prof., Necmettin Erbakan Universtiy, Faculty of Law, Konya/Türkiye, ORCID: 0000-0003-3454-9694, e-mail: mustafaunal@erbakan.edu.tr

Atıf/*Citation*: Ünal, Mustafa. "Changes in the Scope of Fiqh in Historical Perspective and Its Evaluation through Secularization". *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies,* no 3 (2026): 21-36. https://doi.org/10.5281/zenodo.22958255

Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)

Bu çalışma Creative Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Fıkhın Kapsamındaki Değişimlerin Tarihsel Perspektiften İncelenmesi ve Sekülerleşme Açısından Değerlendirilmesi

Özet: Sekülerleşme, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında incelenen ve yalnızca dinin reddedilmesi değil, dinî inançların insan düşüncesi ve eylemlerini düzenlemedeki belirleyici rolünün zamanla azalması şeklinde de anlaşılabilen bir süreçtir. Bu çalışma, fıkıh kavramının ve kapsamının tarihsel dönüşümünü sekülerleşme kavramı çerçevesinde incelemektedir. Fıkıh, İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde tanımlanmış ve kapsamı önemli değişiklikler geçirmiştir. Erken dönemde nispeten kapsamlı bir anlamda kullanılan fıkıh, daha sonraki dönemlerde kelâm, ahlâk ve ibadet olarak ayrışacak meseleleri de içermekteydi. Zaman içerisinde bu alanların fıkıhtan ayrıştırılmasıyla birlikte fıkhın kapsamı daralmış ve geriye kalan hukukî muhteva giderek İslam hukuku kavramı üzerinden ifade edilmeye başlanmıştır. Modern dönemde ise fıkhın dinden ayrıştırılması ve modern hukuk kavramsallaştırması içerisinde değerlendirilmesiyle bu dönüşüm daha belirgin hâle gelmiştir. Buna karşılık fıkhın tarihsel ve beşerî niteliğini vurgulamak amacıyla "Müslümanların fıkhı" kavramı da kullanılmıştır. Çalışmanın temel iddiası, fıkhın sekülerleşmesinin yalnızca modernite, Batılılaşma veya modern devletin ortaya çıkışıyla başlayan bir süreç olarak değerlendirilemeyeceğidir. Aksine modern dönem, kökleri daha önceki dönemlerde fıkhın kapsam ve anlamında meydana gelen değişimlere uzanan bir sürecin hızlandığı aşamayı ifade etmektedir. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle erken dönem rivayetlerinde fıkıh kavramının kullanımı ve kapsamı ele alınmakta, ardından tarihsel süreçte yapılan fıkıh tanımları üzerinden kavramın sınırlarında meydana gelen değişimler incelenmektedir. Ayrıca fıkhı zaman ve mekânın gereklerine göre değerlendiren ve onu toplumsal hayattan koparak epistemolojik bir disipline indirgeyen yaklaşımlar ele alınmaktadır. Sonuç olarak fıkhın kapsamının tarihsel süreçte daralmasının, din, normatiflik ve toplumsal hayat arasındaki ilişkinin dönüşümüyle bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sekülerleşme, İslam Hukuku, Müslümanların Fıkhı, Ahlak.

Introduction

Secularization can be used directly as the rejection of religion, but it is also used in a very broad perspective in the sense that beliefs are not the first determining factor in regulating human thoughts and actions. In this respect, secularization is expressed as a process and classified in different stages. So much so that it can even be stated that a belief advocates secularization.

Fiqh is a concept that has been defined differently throughout history, and its content has been expressed in different ways. *Fiqh*, which was used directly instead of the concept of religion in the early periods, has undergone a change over time. Initially, issues of belief and morality were extracted from *fiqh*. As such, different discussions were held on the concept of *fiqh*. In the following period, the use of the concept of Islamic law became widespread with the removal of the field of worship (ibâdât) from *fiqh*. However, this concept was not always consciously used to express this content, but sometimes it was used directly to express *fiqh* in its early meaning. The concept of Islamic law has also been criticized. As a result of these criticisms, instead of using the concept of *fiqh* again, some people used the concept of *fiqh* of Muslims. In line with this concept, it was explained that the remaining part of *fiqh* should be evaluated in accordance with the time and place in which we live, keeping the areas of belief, morality and worship separate. The main emphasis here is on understanding *fiqh* in terms of the time rather than shaping time according to *fiqh*. However, in this activity of understanding *fiqh*, the lives of the societies were seen to be at a level that would override the meanings of the texts (*nuṣūṣ*). In addition to all these concepts, there have also emerged some people who have studied

fiqh in a way that is detached from life. These jurists' approach to *fiqh* remained at the epistemological level. Therefore, it was not considered that *fiqh* should be handled in the context of faith and morality and that it exhibited an ontological structure within the Muslim society. This whole process of looking at *fiqh* has shown a secularization from the early period to the present day.

Although there have been many studies on religion and secularization[1], there is no direct study on how *fiqh* has been secularized in history. Although the explanations about *fiqh* are generally about the detachment of *fiqh* from social life in the last two centuries and its perception within the concept of law in the West (Gencer, 2012: 34-39; Türcan, 2005: 11-22), it has been ignored that the change in the content of *fiqh* actually dates back much earlier. In this study, the concept of *fiqh* and the secularization process within its scope are examined from the first period. In this respect, this study differs from the previous literature.

1. Secularization

Secularism comes from the Latin word secular, which is used to refer to an area such as generation, time period and space that is independent of religion.[2] In this context, the term implies the present moment with the concept of time and signifies the worldly nature with the notion of space.[3] This concept, which has developed in the West and expresses a very broad content, has been used to express meanings such as "belonging to the world", "worldly", "non-religious".[4] Secularization has been used to refer to all aspects of social life such as economics, politics, and law that are independent of faith. Secularization is expressed as the attitude of disregarding beliefs at making decisions and directing actions in practical life.[5] The concept of belief used to define secularization refers to religion, all folk beliefs and all teachings defined as supernatural.[6] Supernatural phenomena are briefly defined as all perspectives in which belief or instinct is at the center instead of the method of experimentation and observation. Laicism, unlike secularization, refers to the state acting independently of religion rather than society or individuals. It signifies that the state does not take any religious reference in matters it will decide on and maintains an equal distance from all religions.[7]

---

[1] S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995); Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005); Mustafa Özden, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci* (Ankara: Ankara University Instıtute of Social Science, 2005); Robinson Francis, "İslam'da Sekülerleşme," *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002): 343–355; Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası," *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 109–128; İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011): 1–23; Behçet Batur, "İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme," *Sırat* 2 (2021): 35–55; Murat Canpolat, *Hukukî Açıdan Sekülerizm ve İslâmiyet* (Fırat University Instıtute of Social Science, 2007); Ejder Okumuş, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din," *Kamu Hukuku Arşivi* 10 (2007): 1–22; Yasin Aktay, *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021); Ali Bayer, *Sekülerleşme ve Din* (Ankara: İksad Yayınları, 2022).

[2] Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi," 4; Canpolat, *Hukukî Açıdan Sekülerizm ve İslâmiyet*, 13.

[3] Ramazan Altıntaş, "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2002): 62; Özden, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, 4; Mustafa Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri," *İnsan ve Toplum* 2, no. 4 (2012): 183.

[4] Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi," 4; Canpolat, *Hukukî Açıdan Sekülerizm ve İslâmiyet*, 13; Özden, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, 6; Elif Uysal, "Din, Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve," *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 4, no. 1 (2022): 89.

[5] Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi," 5; Okumuş, "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din," 2; Yasin Yılmaz, "Peter Ludwig Berger'in Sekülerizm Anlayışı ve Türkiye Gözlemleri," *Tezkire* 30, no. 77 (2021): 170–171.

[6] Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2020), 47.

[7] Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik," *Akademik İncelemeler Dergisi* 9, no. 1 (2014): 108–109.

Secularization does not directly mean the rejection of a belief.[8] While it includes this meaning, It also means that one's beliefs should not be the determining factor in some areas of one's life. Therefore, secularization does not only mean detachment from one's beliefs for a Muslim individual.[9] However, it signifies a process where the belief factor alone is not the primary determinant of thoughts and actions; in fact, over time, the belief factor may be relegated to a secondary position. In the West, different theories have even been put forward to measure the secularization of the individual in this process and classifications have been made accordingly.[10] In this context, secularization is defined as the shift from the focus on the hereafter to the focus on the world.[11] When the determinant factor in actions and deeds is not belief, even if a person claims to be attached to their faith, they fall within the scope of secularization.[12] Likewise, Christian theologians have argued that the source of secularization is based on their holy books and therefore the Bible should be interpreted according to changing times and places.[13] In this context, criticisms of efforts to distinguish between the worldly and the secular spheres, which have turned into an activity of constructing judgments solely on the basis of evidence or intentions can also be evaluated in this context. This study focused on the secularization of *fiqh*, especially in terms of these meanings. The change in the jurists' view of *fiqh* over time was evaluated through the definitions on the concept of *fiqh*, the determination of the scope of *fiqh* and criticisms.

2. Development of The Concept and Scope of *Fiqh*

Fiqh means *"to know something, to understand it well and completely, to comprehend deeply"*[14]. Rağıb al-Isfehanī defined the concept of *fiqh*, which is mentioned in twenty places with different verb forms in the *Qur'ān*, as *"reaching a ready knowledge and hidden (ġayb) knowledge" and "knowing the provisions of Sharia"*[15]. Considering its meanings in the *Qur'ān*, *fiqh* is expressed as the act of continuous understanding and is not used as a fixed state or knowledge.[16]

---

[8] For different definitions of secularization, see Bayer, *Sekülerleşme ve Din*, 11–12.

[9] Celaleddin Çelik, "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni," *Journal of Islamic Research* 28, no. 3 (2017): 210; Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 64; Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri," 186.

[10] Bayer, *Sekülerleşme ve Din*, 72–73; Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası," 111–112; Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri," 186–187; Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi," 5.

[11] Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri," 187.

[12] Francis, "İslam'da Sekülerleşme," 343; Özden, *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, 7; Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram," 108; Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 175; Tekin, "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri," 187.

[13] Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, 66.

[14] Al-Baḍāwī, *al-Ġāyet al-Ḳuṣvā fi Dirāyet al-Fetvā*, I/206; Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1993), 5; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu*, vol. 1 (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), I/13; Majmūatu min al-Muellifīn, *al-Mawsūat al-Fıqhiyyat al-Kuweitiyya*, vol. 32 (Kuwayt: Vizāret al-Ewkāf wa al-Shuūni al-Islāmiyya, 1404), XXII/193; Commission, *Mawsūat Nadratu al-Naīm Fī Mekarimi Ahlak al-Rasuli al-Qarīm (s.a.v)* (Jeddah: Dār al-Wesile, 1998), 3137; Muhammed Abū Zahra, *Methodology of Islamic Law* (Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.), 9; Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde, *Dureru al-Hukkām Sharh Medjelle al-Ahkām*, vol. 1 (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), I/27; Abdul Karim Zaidān, *al-Medḫal li-dirāseti al-şerīʿati al-Islāmiyy* (Lebanon: Müessesetü'r-Risâleti Nāshirun, 2005), 99; Hayreddin Karaman, "Fıkıh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996): 1; Ahmet Akman and Mustafa Ünal, "Mecelle 1. Madde Doğrultusunda Fıkıh, Hukuk, İslâm Hukuku ve İslâm Hukukçusu," in *Mecelle Üzerine Etütler I*, edited by Ahmet Akman and Mustafa Ünal (Ankara: Adalet Yayınevi, 2020), 9.

[15] Al-Isfahānī, *al-Mufredāt fi ġarībi al-Qurʾān* (Dimashq: Dār al-Ḳalem, 1412), 642–643; Karaman, "Fıkıh," 1; Kemal Yıldız, "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 2: 165.

[16] Faruk Beşer, *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat* (İstanbul: Nun Yayınları, 2016), 155.

In terms of content, *fiqh* was used in the early periods to express religion as a whole. It expressed the knowledge of the *Qur'ān* and hadith without any distinction.[17] *Fiqh* was seen as the organization of the *Qur'ān* and *Sunnah* for human practice, and in this respect, it was stated that Islamic thought was directly *fiqh*.[18] Over time, the content expressed by the concept of *fiqh* has narrowed. Especially with the formation of sub-disciplines, the classification of the science required new definitions in terms of the content of *fiqh*. Abû Hanîfa defined the concept of *fiqh*, which was used to cover all the information obtained from the *Qur'ān* and hadith in the early periods, as *"the knowledge of one's rights and obligations"*[19]. *Gazzālī* stated that what was meant by *fiqh* in the early period was as understanding things that cause a person to not value the world, tie them to the afterlife, and cover their hearts with the fear of Allāh, preventing the corruption of the self and deeds.[20] He stated that the concept of *fiqh* in the *Qur'ān* primarily refers to faith.[21] With this statement, he stated that *Abû Hanîfa*'s definition is understood as the knowledge of what is in favor and against the human being in all areas of faith, deeds, morals, and conscience, without any restrictions. As a matter of fact, *Abû Hanîfa* named his work on faith as *Fiqh* al-Akbar. In time, the issues related to this field began to be handled under titles such as *"ilmü usûli'd-dîn"*, *"ilmü't-tevhid"* and became a separate branch of science. Topics related to internal purification, spiritual development and good morals were called *"fiqh al-bātın"*. However, over time, these topics were reclassified under the headings of *"morality"* and *"sufism"* forming new branches of knowledge.[22] Ebû Hanîfa's definition of *fiqh* was later supplemented with the word *"pratical (amelen)"*, indicating that *fiqh* deals with the rulings regarding the actions of individuals. The sciences of belief, morality and conscience were left out.[23] After the *"practical"* entry, the "*shar'ī*" entry was added to the definition of *fiqh*, and the knowledge obtained only by the intellect or sense organs was also excluded from the scope of *fiqh*.[24] As a matter of fact, this definition became widespread and was defined in the first article of the Medjelle as "*Ilm-i fiqh is to know the matters of shar'ī pratical.*". As it can be seen in this definition, the scope of *fiqh* is narrowed in terms of shar'ī-practical matters. Another definition attributed to Imam Shafi'i, which has gained widespread acceptance, is *"fiqh is the totality of the knowledge of sharʿī practical rulings deduced from the detailed evidence."*[25] As can be seen, this definition also emphasizes shar'ī pratical.

It is seen that legal acts are to be evaluated within the scope of *fiqh* with the registration of *sharʿī* pratical, and that matters of faith and morality are outside the scope of *fiqh*, even though they have many issues that are intertwined with each other.[26] Even though the *sharʿī* pratical restriction was originally used for the classification of sciences and was not directly intended to understand *fiqh* separately from faith and ethics, over

---

[17] Karaman, "Fıkıh," 1; Beşer, *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat*, 93–96.

[18] Bedri Gencer, "Bizzat İslam Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (2012): 35.

[19] Sadr Al-Sherīa, *Tenḳīḥ al-Uṣūl Fī Ilmi'l-Uṣūl* (Mişr: Matbaat-ı al-Mahmūdiyya al-Tijāriyyat bi al-Azhar, 1356), 6; Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ*, vol. 1 (Mişr: Mektebetu Shabīḥ, 1957), 16; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu*, I/14.

[20] Al-Ghazālī, *İḥyāʾu ʿUlūmi'd-Dīn*, vol. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), I/32.

[21] See Surah al-Aʿrāf, 7:179; Surah al-Hashr, 59:13; Al-Ghazālī, *İḥyāʾu ʿUlūmi'd-Dīn*, I/32.

[22] Ahmet Yaman and Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 21.

[23] Sadr Al-Sherīa, *Tenḳīḥ al-Uṣūl Fī Ilmi'l-Uṣūl*, 6, 8; Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ*, 16–17; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu*, I/14; Ali Haydar Efendi, *Dureru al-Hukkām Sharh Medjelle al-Ahkām*, I/29; Asım Cüneyd Köksal, "Fıkıh, Ahllak ve Vicdan," *Sabah Ülkesi* 63 (2020): 86.

[24] Sadr Al-Sherīa, *Tenḳīḥ al-Uṣūl Fī Ilmi'l-Uṣūl*, 8; Commission, *Mawsūat Nadratu al-Naīm Fī Mekarimi Ahlak al-Rasuli al-Qarīm (s.a.v)*, 3138; Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 44–45.

[25] Al-Baḍāwī, *Minhāj al-wuṣūl Ilā ʿilmi al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 2008), 51; Ali Haydar Efendi, *Dureru al-Hukkām Sharh Medjelle al-Ahkām*, I/28; Karaman, "Fıkıh," 1.

[26] Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 13.

time, *fiqh* came to be seen as knowing the matters of *furuʿ* and understanding the principles with their subtleties. In this form, *fiqh* came to be seen more as a formal science. The procedural methods used to obtain judgements began to be interpreted in line with the results desired to be achieved away from the objectives of *fiqh* by moving away from the principles of ethics. People began to emerge who understood *fiqh* in this way, away from the sciences of belief and morals, and tried to gain favor with the sultans, and strived to assume the position of qadi or administrator.[27] The concept of *fiqh* had become secularized by being detached from the sciences of belief and morality. In direct proportion to this situation, people emerged who demanded the science of *fiqh* for worldly benefits.

Within the scope of *fiqh*, rights are analysed in four categories. These can be classified as the rights of Allah, the common rights that prevail over the rights of Allah, the common rights that prevail over the rights of servants, and the rights of servants. Allah's rights refer to the public order established by Islam and the rights concerning the public. The rights of servants, on the other hand, refer to the rights that directly belong to individuals. This distinction shows itself especially in the field of criminal law.[28] This distinction has not resulted in a *sharʿī*-pratical record. Therefore, the nomenclature here belongs to the subject of the right and should not be seen as related to secularisation.

When *fiqh* and morality begin to be understood as two separate fields, *fiqh* will only be a set of forms and rules. In this case, *fiqh*, whose nourishing veins have dried up, will display a puny appearance and there will be no possibility of explaining the religion with this form of *fiqh*.[29] In general, religion and morality are considered as the sources of legal systems.[30] Therefore, this can also be said for *fiqh*. However, the binding shaping of *fiqh* by religion and morality, as in the first period, has disappeared and it has become like other legal systems. However, it is not possible to consider *fiqh* as separate from morality due to the secularization of the minds. This can be understood especially through the classification of the maslahahs contained in rulings of *fiqh*.

*Maslahah*s are classified as *zarūriyyāt*, *ḥājiyyāt* and *tahsinīyyyāt*.[31] Zarūriyyāt is defined as the fundamental rights and values that are indispensable for the existence and vitality of society, and although there are different classifications, they are generally listed as five elements: life, religion, generation, intellect and property. *Ḥājiyyāt*, on the other hand, is defined as the benefits that ensure the orderly functioning of the life of the individual and society, and that cause difficulty, distress, and unrest in the absence of them. Contracts such as sale, rent, and karz were cited as examples. In case of violation of the provisions concerning these two groups, in addition to otherworldly sanctions, direct worldly sanctions are envisaged for individuals.

---

[27] Al-Ghazālī, *İḥyāʾu ʿUlūmi'd-Dīn*, I/32–33; Shāh Waliyyūllāh, *Hujjat Allāh al-Bāliġa*, edited by Es-Seyyid Sābık, vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1426), I/261.

[28] M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2017), 156–157; Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, and Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2019), 85; Halil Cin and Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: OSAV Yayınları, 2017), 185, 300; Mustafa Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 273, 328; İrem Karakoç, *Rühü'l-Mecelle (Medhal)* (Ankara: Yetin Yayınevi, 2022), 427–433; Muharrem Midilli, "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefi Ceza Hukukunun Kamusallığı," *KTÜİFD* 4, no. 1 (2017): 70–74.

[29] Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" *Eskiyeni* 29 (2014): 168.

[30] Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2020), 46–52; Haluk Hadi Sümer, *Hukuka Giriş Kavramlar & Kurumlar* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2023), 3–4; Mustafa Avcı, Mehmet Aykanat, and İbrahim Ülker, *Hukuk Başlangıcı ve Metodoloisi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2023), 34–40.

[31] Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 174–175; al-Shāṭibī, *al-Muwāfakāt*, edited by Es-Selmān, Abū ʿUbayda Mashūr b. Hasen, vol. 2 (Dār Ibn ʿAffān, 1417), II/17.

Therefore, these two groups are directly addressed as the subject of *fiqh*. In the case of tahsinīyyāt, which is used for benefits that facilitate and beautify life, such as the development of moral virtues and the observance of good manners, although not to the extent of necessity or need, no worldly sanctions or rewards are generally envisaged for those who obey or violate the provisions concerning the situation of *tahsinīyyāt*.[32] This has led to the view that this part of the *maslahat* is only related to morality and is outside the scope of *fiqh*.[33] In fact, the *fiqh* has prescribed different provisions and evaluations for these situations, such as *fard*, *wācib*, haram, mendub and *makruh*. The fact that the consequences are otherworldly does not mean that an area is outside the scope of *fiqh*. On the contrary, *fiqh* states that actions have both worldly and otherworldly sanctions or rewards and their rulings.[34] In this respect, *fiqh* differs from the modern definition of law. As a matter of fact, as will be seen in the next part of the study, this distinction has led to the characterization of Islamic law. The exclusion of this area from *fiqh* is a direct manifestation of secularization.

Fiqh, like morality, originates from the divine will and encompasses all areas of life. In this respect, a system based on morality is formed.[35] Analyzing *fiqh* separately from morality reveals a return to the concept of law in today's sense. However, rule of law is a form of morality subject to a worldly sanction by public authority. As such, the term "minimum morality" is used for law.[36] Modern legal systems, on the other hand, have problems with the justification of morality. There are many theories on the justification of morality and these theories shape the law.[37] In addition, these theories can also see a situation that was previously considered immoral as moral. For example, acts of euthanasia or adultery may be considered unlawful on the grounds of immorality, but may later be considered lawful.[38] The rules of jurisprudence and the rules of morality are derived from the same divine source and there is no contradiction between them.

Fiqh does not only examine the area sanctioned by public authority. The rulings of *fiqh* are classified as diyānī (religious) and qāḍāʾī (legal) concerning their otherwordly and worldly consequences.[39] In fact, this classification was not created for the sole purpose of secularization and to make a distinction between the otherwordly and the wordly among the rulings of *fiqh*. This classification is used to express the situation in which a ruling that is actually haram is juridically permissible due to reasons such as the fact that the evidence does not always reflect reality, security and stability of law.[40] Therefore, the judicial decision does not turn

---

[32] Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 174–175; al-Shāṭibī, *al-Muwāfakāt*, II/17–23; Ibn Āshūr, *Maqāṣid al-Sharīati al-Islamiyya (Philosophy of Islamic Law)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 221–223; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003): 82; Ertuğrul Boynukalın, "Makāsıdü'ş-Şerîa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27 (2003): 424–425.

[33] Abdurrahman Taha, *Ahlak Sorunsalı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2021), 74.

[34] Köksal, "Fıkıh, Ahllak ve Vicdan," 84; Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, 15.

[35] Ahmet Yaman, "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş," *Usul İslam Araştırmaları* 9, no. 9 (2008): 102–103; Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," *Eskiyeni* 35 (2017): 62.

[36] Ahmet Yaman, "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-," *Usul İslam Araştırmaları* 26 (2016): 8; Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 59.

[37] Taha, *Ahlak Sorunsalı*, 24–26.

[38] Muhammed Sulu, "Ötenazi Üzerine," *MÜHF-HAD* 22, no. 2 (2016): 561–565; Özge Demirörs and Sevinç Arslan Hızal, "Türk Ceza Hukuku Açısından Ötenazi," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65, no. 4 (2016): 1492–1495.

[39] Talip Türcan, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı," *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19, no. 1 (2006): 160–161; Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı," *Dini Araştırmalar* 5, no. 15 (2003): 29; Köksal, "Fıkıh, Ahllak ve Vicdan," 84.

[40] Türcan, "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı," 160; Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı," 32–33; Fatih Orhan, "Hukukî Normların Ahlâkilik Sorunu ve Fıkhın Buna Yaklaşımı," in *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Sürekiilik ve Sürdürülebilirlik*, vol. 1 (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2021), 184–186.

the haram into halal.[41] This situation reveals that *fiqh* is also directly concerned with the otherwordly. However, based on this distinction, one gets the impression that *fiqh* is concerned with the *qāḍāʾī*, and the conceptualization of Islamic law is influenced by this distinction. This understanding of the distinction between diyānī and qāḍāʾī seems to be a manifestation of the secularization of *fiqh*.

Separating *fiqh* and morality as a classification is not only a matter of definition. In the process leading to this distinction, different situations that led to secularization emerged. The first of these reasons is the prioritization of form over content. Rather than why a behavior is performed, the focus has been on the ways in which this worship can be performed and the content has been put on the back burner. This applies to different areas of *fiqh*, such as prayer and fasting, as well as different areas of *fiqh* such as sale and lease contracts.[42] Another reason for this situation is that while the rules are brought to the forefront, the purpose of these rules is pushed to the background. Even if the purpose of a rule that was established in a certain period has been forgotten, there are those who advocate the continued application of this rule.[43] Another reason is that the areas of public law were not analyzed much by the jurists in the development process of classical *fiqh*. It has been criticized that more weight has been given to the private law field when more examination could have been made in this field on public morality and the measures that the public authority should take to protect public morality.[44] The loss of the attitude of acting in an *iḥsān* while doing a job appears as an important reason that leads to secularization. Because while people. only acted with the aim of not violating an imperative norm, they lost the habit of doing what is better, what is recommended.[45] The detachment of issues from the whole of *fiqh* by dealing with them separately is also expressed as a cause of secularization because it leads to the forgetting of the general objectives of *fiqh*.[46] The general opinion that the gate of ijtihad was closed[47] led to the fact that *fiqh* was not seen as a living structure from within life by prioritizing transmission over ijtihad over time.[48] This situation affected secularization by causing *fiqh* to be seen as a more frozen structure.

Even though it excluded matters of belief and ethics, *fiqh* continued to express a broad content. *Fiqh* began to be classified as *"uṣūl al-fiqh* (*fiqh methodology)"*[49] which deals with the proofs from which the rulings are derived and the methods of obtaining rulings through these proofs and *"furu' al-fiqh (jurisprudence)"*[50] which deals with practical issues. Over time, furu' al-*fiqh* has been analyzed in different classifications. The part related to the halal and haram matters between the person and Allāh was classified as *ibādāt*, while the part related to politics, economy and law was classified as *mua'mālāt*. Later on, the section on criminal law was

---

41 Abū Dāwūd, *Sunen*, Bab el-Akdiye, no. 7; Al-Shāfiʿī, *al-Umm li al-Shāfiʿī*, vol. 7 (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1990), 7/40; Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı," 30–31.

42 Yaman, "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi," 95–96; Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 62–63.

43 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 64.

44 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 65.

45 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 66.

46 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 70.

47 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 69–71; see Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 20–21.

48 Bardakoğlu, "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması," 71.

49 Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 5; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftāḥ alsaʿāda wa miṣbāḥ al-siyāda fī mawżūʿāti al-ʿulūm* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985), 163; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu*, I/15

50 Ahmet Akgündüz, "Fürû," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996): 249.

separated from the field of *mua'mālāt* and classified as *ukubāt*, and the section on family law was separated and classified under the title of *munākahāt*.[51]

The aim of *fiqh* is expressed as people's attaining happiness both in this world and in the hereafter by knowing and acting in accordance with the shar'ī-practical provisions. Although shar'ī-practical issues were counted among the subjects of *fiqh* and the fields of belief and morality were excluded from its scope, it was emphasized that the aim of *fiqh* was happiness in the hereafter as well.[52] However, even though scholars such as al-Ghazālī criticized the jurists for secularizing and using *fiqh* for worldly interests, it was generally emphasized that *fiqh* aims for happiness in the hereafter. However, over time, in contradiction with this aim of *fiqh*, the conceptualization of *"Islamic law" (hukuk-ı-Islâmiyye)* was introduced by removing the field of worship from the concept of *fiqh*.

3. Development in The Focus of The Concepts of Islamic Law and Muslims' *Fiqh*

It has been stated that the conceptualization of *fiqh* as Islamic law was first realized with the Mecelle prepared under the chairmanship of Ahmet Cevdet Pasha during the *Tanzimat* period.[53] This is based on the fact that the first article of the *Mecelle*, while defining the science of *fiqh*, states that this science consists of the rulings on *ibādāt* that pertain to the hereafter and the rulings on *munākahāt*, *mua'mālāt* and *ukubāt* that pertain to the world.[54] Although the main basis of the distinction here is the relations between people and their obligations directly to Allāh , the definition of worldly rulings gives the impression that it prepares the conceptualization of Islamic law and that there is an area of secularization within *fiqh*. However, in the continuation of the explanations on the first article, it is stated that the part called worldly rulings are the *sharī'ah* regulations that human beings need in line with the will of Allāh [55] and it is understood that this distinction is a classification in terms of subjects. Therefore, although it is not correct to say that the *Mecelle* directly formed the conceptualization of Islamic law or is a manifestation of secularization, it can be stated that it contains a definition in terms of transition to the conceptualization of Islamic law.

After the Medjelle, Ziya Gökalp's approach to *fiqh* is observed to be divided into *"menâsık-ı İslâmiye"* (Islamic rituals) and *"hukuk-ı İslâmiye"* (Islamic law). Thus, Ziya Gökalp directly used the concept of Islamic law by separating the area related to worship.[56] This division faced criticism from scholars of the time, stating that it was not suitable for *fiqh*.[57] However, there were no criticisms directly against the concept of *hukuk-ı İslamiye* (Islamic law).[58] It is highly probable that Gökalp was influenced by the West in making this distinction. As a matter of fact, he considered law as a field in which society should be westernized.[59] The fact that the Western understanding of law does not include matters of belief and morality, nor does it include the

---

[51] Ali Haydar Efendi, *Dureru al-Hukkām Sharh Medjelle al-Ahkām*, I/29–30; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu*, I/14; Yaman and Çalış, *İslam Hukuku*, 22; Bilal Aybakan, "Muâmelât," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005): 318; Bardakoğlu, "Ceza (Fıkıh)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993): 477.

[52] Hacı Reşit Paşa, *Ruh al-Medjelle*, vol. 1 (İstanbul: Dār al-Hilafet al-Āliye, 1326), 65; Yusuf Qaraḍāwī, *İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik* (İstanbul: Nida Yayınları, 2016), 33.

[53] Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fıkhî Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 146.

[54] Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 17.

[55] Berki, *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 18.

[56] Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat," *İslâm Mecmuası* 1, no. 2 (1329): 42.

[57] Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, 164.

[58] Talip Türcan, "Fıkıhdan İslâm Hukukuna," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 11–22.

[59] Funda Arslan Bilgin, "Ziya Gökalp ve Batı Algısı," *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4, no. 1 (2020): 106.

field of worship, which is solely between the person and Allāh, paved the way for such a distinction to be made.

Rather than Gökalp's definition, it was Schacht's use of the concept of Islamic law that made an impact all over the world. Schacht did not see *fiqh* as a legal order as a whole, but stated that within the scope of *fiqh*, there was an area mixed with non-legal elements that could be expressed with the concept of Islamic law.[60] The concept of Islamic law, which Schacht used for *fiqh* by excluding the field of ibādāt, became widespread in the West. In Western literature, *fiqh* is defined by attributing law to religion (e.g: "Islamic Law" in English, "Dorit Musulman - Loi Islamique" in French, "Islamiches Recht" in German). This conceptualization in the West started to be used by Muslims as well, and in Arabic, it became *"al-Fiqhu al-Islâmi"* and in Turkish, it is referred to as *"İslâm hukuku"*. This term entered Turkish in the early 20th century.[61] With this conceptualization, in addition to the field of belief, the subjective moral rules, such as ibādāt and the prohibition of direct suicide, were excluded from the scope of *fiqh*. The advisory provisions of *fiqh* have been relegated to the background and its imperative and prohibitive provisions have been brought to the forefront. While *fiqh* included even the regulation of the behavior of a person living alone on an island, the concept of Islamic law included regulations only in areas where there was a social life. Furthermore, the source of the concept also changed. The term *fiqh* which directly originated from the *Qur'ān* and hadiths, was replaced by the term Islamic law borrowed from the West.[62] This has not completely secularized the concept of Islamic law, but it has increased the change in the concept of *fiqh* in the first period and made it express a field equivalent to the scope of modern law. Therefore, this can also be considered as a degree of secularization. In this direction, some of those who worked in the field of Islamic law in the 20th century argued that *fiqh* should be understood with this scope.[63] Although the scope of the concept of Islamic law is determined in this way, there are Islamic jurists today who use this concept directly instead of the concept of *fiqh*.[64] Therefore, the use of this concept today is due to the widespread use of the concept and does not always indicate a conscious choice.

Fiqh, which was deduced by the jurists by deducing from the detailed evidences, lost its meaning of being the law of the jurists when the word Islam was added to the concept of law and it was defined as the attribution of law to religion. In this form, *fiqh* was perceived as if it had no other source, and it began to give the impression that its formation was based entirely on the Qur'an and hadiths and that the jurists did not have any contribution. This conceptualization created the impression that *fiqh* as a whole was closed to discussion and change, and that any human intervention had no share in its formation. It also led to the sanctification of the rulings that the jurists had obtained as a result of their efforts.[65] This situation was interpreted as the

[60] Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 201.

[61] For different instances where the term is used see Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat," 42; Haydar Efendi, "Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiyye," *Sebilü'r-Reşad* 1, no. 1 (1324): 15; Troyskili Ahmet Taceddin, "Duma ve Hukuk-ı İslâmiyye," *Tearüf-i Müslimin* 1, no. 5 (1326): 80.

[62] Gencer, "Bizzat İslam Düşüncesi Olarak Fıkıh," 39; Türcan, "Fıkıhdan İslâm Hukukuna," 15–17; Akman and Ünal, "Mecelle 1. Madde Doğrultusunda Fıkıh, Hukuk, İslâm Hukuku ve İslâm Hukukçusu," 24–25.

[63] Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 129.

[64] Yaman and Çalış, *İslam Hukuku*, 25; Abdullah Acar, "İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 294, 304.

[65] Qaraḍāwī, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 32; Yaman and Çalış, *İslam Hukuku*, 25; H. Yunus Apaydın, *Din ve Fıkıh Yazıları*, edited by Murat Şimşek (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 47.

lack of universality and continuity in *fiqh*, and in order to overcome this situation, advocates of a new view emerged that conceptualized *fiqh* not as Islamic law but as the *fiqh* of Muslims.[66]

Christian theologians interpreted the Bible according to changing times and places and claimed that the foundations of secularization stemmed directly from their holy book.[67] Schacht referred to the *Sunnah* as a living tradition.[68] With this expression, he attached great importance to the traditions of societies in determining the provisions of *fiqh*. There are different Islamic jurists who have different views in this direction. Recently, there are writers who argue that *fiqh* should not be called Islamic *fiqh*, but the *fiqh* of Muslims, and that *fiqh* has not come to be believed in, and that it should be separated from belief in this respect, and that it has come to show how to behave.[69] They argue that making *fiqh* merged with belief would make it rigid and that this would be an injustice to *fiqh*.[70] This viewpoint can lead to the conclusion that individuals actions are independent of their beliefs and that rulings on behavior can be determined contrary to the purposes and moral values of Islam, allowing for the possibility of a secularized understanding of *fiqh*. As a matter of fact, in line with this view, the belief that the implementation of *fiqh* is a necessity eliminates, custom is interpreted in a very broad way in determining the rulings of issues and takes the place of the *Sunnah*, and it is stated that what is essential is the culture of societies. In expressing this, they argue that they do not actually act contrary to the *Qur'ān*, but that the *Qur'ān* and hadiths texts, except for those related to belief, should be understood in line with the cultures of societies.[71] Instead, explaining the changes in *fiqh* rulings with their proofs[72] and emphasizing that this does not contradict the belief but rather is an element of the universality and continuity of *fiqh*[73] as a requirement of this belief will prevent jurisprudence from becoming rigid.[74] Therefore, there will be no need to define it as a field of behavior separate from belief.

Currently, the majority of Islamic jurists do not define *fiqh* as the *fiqh* of Muslims. However, they use the concept of Islamic law and deal with issues outside of practical life in their studies. They engage in discussions about matters that are not applied in societies where Islamic law is not implemented. They conduct studies even on issues they do not practice or believe in with their hearts.[75] On the contrary, there would be no problem in analyzing the solutions of *fiqh* within any legal system. However, those who are Islamic jurists today discuss issues that are not the subject of *fiqh*. Many of these studies are in the form of adapting issues that have recently entered modern legal systems, such as insurance and finance issues, into the Islamic legal system. However, in a society where *fiqh* is practiced as a whole, these issues may not even be needed. However, the fact that *fiqh* is dealt with in a formal way, independent of matters of belief and morality, causes

---

[66] Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" 165–166; Kâşif Hamdi Okur, "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)," in *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme* (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 368–373.

[67] Altıntaş, "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri," 66.

[68] Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1967), 58–62.

[69] Reshīd Rizā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, vol. 7 (Miṣr: al-Heyʾet al-Mısriyyat al-ʿammeti li al-kuttāb, 1990), VII/139–140; Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" 150.

[70] Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" 151, 174.

[71] Reshīd Rizā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, VII/140; Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat," 42; Abdülaziz Bayindir, "Kur'ân'a ve Geleneğe Göre Sünnet," *Kitap ve Hikmet Dergisi* 31 (2020): 4–5, 11–12; Ali Bardakoğlu, *İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz?* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 220–222; Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" 154, 165–166.

[72] Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1990), 37–86.

[73] Qaraḍāwī, *İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik*, 138–139, 173–175; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, 64–65.

[74] Şentürk, *İnsan Hakları ve İslâm*, 149, 164.

[75] Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1 (Bayrūt: Dār al-Shuruk, 1972), I/68.

studies to be carried out outside its purpose.[76] The fact that *fiqh* is studied in a way that is detached from life in a society that is not shaped in line with the Islamic faith shows that the understanding of *fiqh* by Islamic jurists is seriously secularized.

Conclusion

Secularization is used to express a time and place where religion becomes ineffective. This concept, which is used to express what belongs to the world, is expressed as the attitude of not taking into account beliefs in practical life at the point of making decisions and directing actions. In this regard, secularization encompasses not only the complete rejection of religion but also all stages where life is perceived as separate from religion. This does not require that a person who experiences secularization in his life should be considered as secular. Secularization is a process and appears in a relative form. Therefore, it is possible for a person to lead a religious life in general, although secularizing in certain areas of his life.

The term *fiqh* was originally used to refer to religion as a whole. Over time, the term evolved as matters of faith and ethics were dealt with under different branches of knowledge. It can be said that this classification of *fiqh* shows the first secularisation of the concept of *fiqh*, as some areas began to be excluded from its scope, even though the rulings are derived from Islamic sources. However, as stated in the definition of secularisation, it cannot be said that this situation has completely secularised *fiqh*.

Following the exclusion of belief and moral issues from the concept of *fiqh*, topics discussed under the heading of worship (ibādāt) were also removed. Instead, the term Islamic Law began to be used instead of *fiqh*. This shift in terminology was observed during the legal reforms of the Tanzimat period. Ottoman jurists in the Tanzimat era started using the term Islamic Law. This term was adopted by referencing Western legal terminology, associating it with religion. The narrowing scope of *fiqh*, as reflected in this term, clearly indicates the progression of secularization within *fiqh*.

In the concept of Islamic law, the attribution of law to religion has given sanctity to law as a whole. This sanctity has caused Islamic law to be understood as a rigid concept. In order to prevent this and to express that the parts of *fiqh* outside the fields of belief, morality and ibādāt change in line with the cultures of societies, the concept of the *fiqh* of Muslims was developed. With this concept, *fiqh* is actually detached from its origin and interpreted in accordance with the time and place in which it is lived. The limits of this interpretive activity clearly reveal a secular understanding of *fiqh*.

Today, *fiqh* is studied as a theoretical field of discussion. However, the development of *fiqh* has emerged as a result of living in a society. *Abû Hanîfa* emphasized with the title of his work "*Fiqh al-Akbar*" that belief contains the most superior subjects in *fiqh*. However, the fact that contemporary Islamic jurists, detached from faith and morality, work on *fiqh* in a society that has not been shaped in line with the Islamic faith clearly shows secularization. Therefore, Islamic jurists should not only examine different issues arising in modern legal systems under Islamic Law but also focus on how *Fiqh* can reconnect with life. Otherwise, the inevitable consequence will be the ongoing progression of secularization.

[76] Quṭb, *Fī Zilālī al-Qur'ān*, II/988.

Değerlendirme / *Review*	Bu makale, en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, intihal taramasından geçmiş, araştırma ve yayın etiğine uygundur, CC BY-NC 4.0 ile lisanslanmıştır. / *This article was peer-reviewed by at least two independent reviewers and screened for plagiarism, it complies with research and publication ethics, licensed under CC BY-NC 4.0.*
Beyanlar / *Declarations*	The author used artificial intelligence (AI) solely for language editing and proofreading.

Kaynakça | Bibliography

Abdul Karim Zaidān. *al-Medḫal li-dirāseti al-şerīʿati al-Islāmiyy*. Lebanon: Müessesetü'r-Risāleti Nāshirun, 2005.

Abū Dāwūd, Sulayman Ibn al-ʻAshʻath Ibn Isḥāq al-Sajistānī. *Sunen*. Bayrūt: al-Mektebat al-ʿAsriyye, n.d.

Abū Zahra, Muhammed. *Methodology of Islamic Law*. Bayrūt: Dār al-Fikr, n.d.

Acar, Abdullah. "İslam ve Batı Medeniyetinin Hak, Emanet ve Adalet Anlayışları." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 277–312.

Akgündüz, Ahmet. "Fürû." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996): 249–250.

Akman, Ahmet, and Mustafa Ünal. "Mecelle 1. Madde Doğrultusunda Fıkıh, Hukuk, İslâm Hukuku ve İslâm Hukukçusu." In *Mecelle Üzerine Etütler I*, edited by Ahmet Akman and Mustafa Ünal. Ankara: Adalet Yayınevi, 2020.

Aktay, Yasin. *İslam ve Sekülerleşmenin Kaynakları*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizâde. *Dureru al-Hukkām Sharh Medjelle al-Ahkām*. Vol. 1. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Al-Baḍāwī, Nāşir al-Dīn Abū Saīd (Abū Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed. *al-Ġāyet al-Ḳuşvā fī Dirāyet al-Fetvā*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Berāir al-Islāmiyya, 1429.

Al-Baḍāwī, Nāşir al-Dīn Abū Saīd (Abū Muhammed) Abdullāh b Ömer b Muhammed. *Minhāj al-wuṣūl Ilā ʿilmi al-Uṣūl*. Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 2008.

Altıntaş, Ramazan. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.

Altıntaş, Ramazan. "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, no. 1 (2002): 55–84.

Apaydın, H. Yunus. *Din ve Fıkıh Yazıları*. Edited by Murat Şimşek. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

Arslan Bilgin, Funda. "Ziya Gökalp ve Batı Algısı." *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4, no. 1 (2020): 100–112.

Attas, S. Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2023.

Avcı, Mustafa, Mehmet Aykanat, and İbrahim Ülker. *Hukuk Başlangıcı ve Metodoloisi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2023.

Aybakan, Bilal. "Muâmelât." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30 (2005): 318–319.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011): 1–23.

Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi.* İstanbul: Beta Yayınevi, 2017.

Al-Ghazālī, Abū Hāmid. *İḥyāʾu ʿUlūmi'd-Dīn.* Vol. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Mustaṣfā.* Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1993.

Bardakoğlu, Ali. "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması." *Eskiyeni* 35 (2017): 51–94.

Bardakoğlu, Ali. "Ceza (Fıkıh)." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7 (1993): 470–478.

Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh Çözüm mü Üretir, Sorun mu?" *Eskiyeni* 29 (2014): 147–178.

Bardakoğlu, Ali. *İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz?* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Batur, Behçet. "İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme." *Sırat* 2 (2021): 35–55.

Bayindir, Abdülaziz. "Kur'ân'a ve Geleneğe Göre Sünnet." *Kitap ve Hikmet Dergisi* 31 (2020): 4–22.

Bayer, Ali. *Sekülerleşme ve Din.* Ankara: İksad Yayınları, 2022.

Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye.* İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.

Beşer, Faruk. *Bilgi, Fıkıh ve İçtihat.* İstanbul: Nun Yayınları, 2016.

Bigiyef, Musa Carullah. *Kavâid-i Fıkhiyye.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkiyye Kamusu.* Vol. 1. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makāsıdü'ş-Şerîa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27 (2003): 423–427.

Canpolat, Murat. "Hukukî Açıdan Sekülerizm ve İslâmiyet." Master's thesis, Fırat University Instıtute of Social Science, 2007.

Cin, Halil, and Ahmet Akgündüz. *Türk Hukuk Tarihi.* İstanbul: OSAV Yayınları, 2017.

Cin, Halil, and Gül Akyılmaz. *Türk Hukuk Tarihi.* Ankara: Seçkin Yayınevi, 2024.

Commission. Mawsūat Nadratu al-Naīm Fī Mekarimi Ahlak al-Rasuli al-Qarīm (s.a.v). Jeddah: Dār al-Wesile, 1998.

Çelik, Celaleddin. "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni." *Journal of Islamic Research* 28, no. 3 (2017): 209–223.

Demirörs, Özge, and Sevinç Arslan Hızal. "Türk Ceza Hukuku Açısından Ötenazi." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65, no. 4 (2016): 1481–1516.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003): 79–94.

Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi.* İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1990.

Ertit, Volkan. "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik." *Akademik İncelemeler Dergisi* 9, no. 1 (2014): 103–124.

Ertit, Volkan. Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi. Ankara: Liberte Yayınları, 2020.

Francis, Robinson. "İslam'da Sekülerleşme." *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002): 343–355.

Gencer, Bedri. "Bizzat İslam Düşüncesi Olarak Fıkıh." *Mostar* 84 (2012): 34–39.

Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İçtimâiyat." *İslâm Mecmuası* 1, no. 2 (1329): 40–45.

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2020.

Hacı Reşit Paşa. *Ruh al-Medjelle*. Vol. 1. İstanbul: Dār al-Hilafet al-Āliye, 1326.

Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, no. 1 (1984): 3–41.

Haydar Efendi. "Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiyye." *Sebilü'r-Reşad* 1, no. 1 (1324): 15–16.

Al-Isfahānī, Abū al-Ḳāsım Hüseyn b Muḥammed b. er-Rāġıb. *al-Mufredāt fī ġarībi al-Qurʾān*. Dimashq: Dār al-Ḳalem, 1412.

Ibn Āshūr, Muhammad Tāhir. *Maqāṣid al-Sharīati al-Islamiyya (Philosophy of Islamic Law)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Karakoç, İrem. *Rûhü'l-Mecelle (Medhal)*. Ankara: Yetin Yayınevi, 2022.

Karaman, Hayreddin. "Fıkıh." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 13 (1996): 1–14.

Köksal, Asım Cüneyd. "Fıkıh, Ahllak ve Vicdan." *Sabah Ülkesi* 63 (2020): 84–89.

Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası." *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 109–128.

Majmūatu min al-Muellifīn. *al-Mawsūat al-Fiqhiyyat al-Kuweitiyya*. Vol. 32. Kuwayt: Vizāret al-Ewkāf wa al-Shuūni al-Islāmiyya, 1404.

Midilli, Muharrem. "Allah Hakkı ve Kul Hakkı Arasında Hanefî Ceza Hukukunun Kamusallığı." *KTÜİFD* 4, no. 1 (2017): 65–87.

Okumuş, Ejder. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din." *Kamu Hukuku Arşivi* 10 (2007): 1–22.

Okur, Kâşif Hamdi. "Kur'ân İslam'ı Söyleminin Fıkıh Usûlü Açısından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)." In *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefîleşme*. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.

Orhan, Fatih. "Hukukî Normların Ahlâkîlik Sorunu ve Fıkhın Buna Yaklaşımı." In *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Sürekiilik ve Sürdürülebilirlik*. Vol. 1. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2021.

Özden, Mustafa. "Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci." PhD dissertation, Ankara University Instıtute of Social Science, Ankara, 2005.

Qaraḍāwī, Yusuf. *İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik*. İstanbul: Nida Yayınları, 2016.

Qaraḍāwī, Yusuf. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.

Quṭb, Sayyid. *Fī Zilālī al-Qur'ān*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Shuruk, 1972.

Reshīd Rizā, Muhammad. *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Vol. 7. Mişr: al-Hey'et al-Mısriyyat al-ʿammeti li al-kuttāb, 1990.

Sadr Al-Sherīa, Ubeydullāh b Masʿūd al-Mahbūbî al-Bukhārī. *Tenḳīḥ al-Uṣūl Fī Ilmi'l-Uṣūl*. Mişr: Matbaat-ı al-Mahmūdiyya al-Tijāriyyat bi al-Azhar, 1356.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* London: Oxford University Press, 1967.

Shāh Waliyyūllāh, Ahmad b ʿAbdirrahīm b. al-Shahīd. *Hujjat Allāh al-Bāliġa.* Edited by Es-Seyyid Sābık. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1426.

Al-Shāfiʿī, Abū ʿAbdullah Muḥammad b Idrīs. *al-Umm li al-Shāfiʿī.* Vol. 7. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1990.

al-Shāṭibī, Abī Isḥāq Ibrāhim Ibn Mūsā Ibn Muḥammad al-Lakhmī. *al-Muwāfakāt.* Edited by Es-Selmān, Abū ʿUbayda Mashūr b. Hasen. Vol. 2. Dār Ibn ʿAffān, 1417.

Al-Taftāzānī, Masʿūd b ʿOmer b ʿAbdullāh. *Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ.* Vol. 1. Mişr: Mektebetu Shabīḥ, 1957.

Şentürk, Recep. İnsan Hakları ve İslâm: Sosyolojik ve Fıkhî Yaklaşımlar. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.

Sulu, Muhammed. "Ötenazi Üzerine." *MÜHF-HAD* 22, no. 2 (2016): 551–574.

Sümer, Haluk Hadi. *Hukuka Giriş Kavramlar & Kurumlar.* Ankara: Seçkin Yayınevi, 2023.

Taha, Abdurrahman. *Ahlak Sorunsalı.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftāḥ alsaʿāda wa miṣbāḥ al-siyāda fī mawżūʿāti al-ʿulūm.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985.

Tekin, Mustafa. "Batı'da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri." *İnsan ve Toplum* 2, no. 4 (2012): 181–204.

Troyskili Ahmed Taceddin. "Duma ve Hukuk-ı İslâmiyye." *Tearüf-i Müslimîn* 1, no. 5 (1326): 80–82.

Türcan, Talip. "Fıkıhdan İslâm Hukukuna." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 11–22.

Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı." *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19, no. 1 (2006): 159–167.

Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Uysal, Elif. "Din, Uluslararası İlişkiler ve Dış Politika Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve." *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 4, no. 1 (2022): 85–99.

Üçok, Coşkun, Ahmet Mumcu, and Gülnihal Bozkurt. *Türk Hukuk Tarihi.* Ankara: Turhan Kitabevi, 2019.

Yaman, Ahmet. "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-." *Usul İslam Araştırmaları* 26 (2016): 7–550.

Yaman, Ahmet. "Fıkıh – Ahlâk İlişkisi İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş." *Usul İslam Araştırmaları* 9, no. 9 (2008): 87–118.

Yaman, Ahmet, and Halit Çalış. *İslam Hukuku.* Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı." *Dini Araştırmalar* 5, no. 15 (2003): 29–36.

Yıldız, Kemal. "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5, no. 2: 159–178.

Yılmaz, Yasin. "Peter Ludwig Berger'in Sekülerizm Anlayışı ve Türkiye Gözlemleri." *Tezkire* 30, no. 77 (2021): 165–178.

DOI: 10.5281/zenodo.22958599

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies, 3 (September 2026)
DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, 3 (Eylül 2026)
diha.org.tr | e-ISSN: 3062-0473

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına İlişkin 677 Sayılı Kanun Sonrasında Alevi Ocaklarının Dönüşümüne Bir Bakış

Dilan Şatur ∗

Makale Türü/***Article Type***: Araştırma Makalesi/*Research Article*
Gönderim/***Received***: 21.06.2026, **Kabul**/***Accepted***: 09.09.2026, **Yayın**/***Published***: 30.09.2026

Özet: 30 Kasım 1925 tarihli ve 677 sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun", Cumhuriyet'in erken dönem laikleşme ve merkezileşme politikalarının önemli düzenlemelerinden biridir. Kanun doğrudan Alevi ocaklarını düzenlememekle birlikte, dinî otorite yapılarının yeniden tanımlandığı hukukî ve toplumsal bir dönüşüm süreci meydana getirmiştir. Bu çalışma, söz konusu dönüşümün günümüzde Alevi ocakları olarak adlandırılan geleneksel ocak sistemi üzerindeki etkilerini tarihsel, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla incelemektedir. Bu kapsamda ocakların tarihsel işlevleri, dedelik kurumu, talip-dede ilişkileri, cem erkânı ve sözlü kültür geleneği ele alınmakta; 677 sayılı Kanun sonrasında ocak sisteminin geçirdiği dönüşüm ile Alevi-Bektaşi geleneğinin değişen toplumsal konumu değerlendirilmektedir. Çalışmada tarihsel kaynaklar, resmî belgeler ve ilgili literatür birlikte değerlendirilerek erken Cumhuriyet döneminde uygulanan laikleşme politikalarının ocak sistemi üzerindeki dolaylı etkileri ortaya konulmaktadır. Sonuç olarak çalışma, 677 sayılı Kanun'un yalnızca hukukî bir düzenleme olmadığını; din-devlet ilişkilerinin yeniden yapılandırılması sürecinde geleneksel dinî otorite biçimlerinin dönüşümüne de zemin hazırladığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevi Ocakları, Alevilik-Bektaşilik, 677 Sayılı Kanun, Cumhuriyet Dönemi Laikleşme Politikaları, Dedelik Kurumu.

∗ Yüksek Lisans Öğrencisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon/Türkiye, e-mail: dilansatur26@gmail.com, ORCID: 0009-0003-1097-6947

Atıf/***Citation***: Şatur, Dilan. "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına İlişkin 677 Sayılı Kanun Sonrasında Alevi Ocaklarının Dönüşümüne Bir Bakış". *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies,* no. 3 (2026): 37-63. https://doi.org/10.5281/zenodo.22958599

Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)

Bu çalışma Creative Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

An Overview of the Transformation of Alevi Ocaks Following Law No. 677 on the Closure of Tekkes and Zawiyas

Abstract: The Law No. 677 on the Closure of Dervish Lodges and Shrines, enacted on 30 November 1925, constituted one of the major legal reforms of the early Republican period within the broader framework of secularization and state centralization. Although the law did not explicitly regulate Alevi ocaks, it reshaped the legal and social environment in which traditional religious authority structures operated. This study examines the historical, sociological, and cultural implications of this transformation for the traditional ocak system, which is today identified with Alevi religious organization. Within this framework, the historical functions of ocaks, the institution of dedelik, the dede–talip relationship, the cem ritual, and the tradition of oral transmission are analysed to evaluate the transformation of the ocak system following the enactment of Law No. 677. Drawing upon historical documents, official records, and the existing literature, the study argues that the law should be understood not merely as a legal regulation but also as an important milestone in the restructuring of state–religion relations, which indirectly transformed traditional religious authority and organizational structures.

Keywords: Alevi Ocaks, Alevism-Bektashism, Law No. 677, Republican Secularization Policies, Institution of Dedelik.

Extended Summary

The abolition of dervish lodges and shrines through Law No. 677, enacted on 30 November 1925, constituted one of the most significant components of the secularization policies implemented during the early Republican period in Türkiye. The law aimed to eliminate religious institutions operating outside state control and to establish a centralized administrative structure consistent with the principles of the modern nation-state. Although the primary targets of the legislation were dervish lodges, shrines, and religious orders, its consequences extended beyond these institutions and affected various religious communities throughout the country. Among those communities were the Alevi groups whose religious and social organization had historically been structured around the ocak system.

This study examines the impact of Law No. 677 on Alevi ocaks from historical and sociological perspectives. The research aims to analyze how the legal and social transformations initiated during the Republican period influenced traditional Alevi institutions, particularly the ocak system, the institution of dedelik, cem rituals, and mechanisms of cultural transmission. The study also seeks to demonstrate that the transformation of Alevi ocaks cannot be explained solely through legal regulations but must be evaluated within the broader framework of modernization, urbanization, migration, and social change.

The research employs a historical and qualitative methodology. Primary sources such as official legislation, parliamentary records, and state documents are examined alongside secondary sources including books, articles, and graduate theses on Alevism, Bektashism, secularization, and Republican reforms. The findings are evaluated through a comparative and descriptive approach in order to identify the relationship between legal reforms and social transformation.

The first section of the study focuses on the structure and functions of Alevi ocaks before the enactment of Law No. 677. Historically, ocaks functioned not only as religious institutions but also as mechanisms of social organization, moral supervision, conflict resolution, and cultural continuity. The authority of dedes, the relationship between dedes and talips, and the performance of cem rituals formed the core of Alevi communal life. Through these institutions, religious knowledge and cultural memory were transmitted across generations, ensuring the continuity of Alevi identity.

The second section examines the historical context of Law No. 677 and the secularization policies of the early Republican period. The study argues that the law emerged within a broader project of state centralization and modernization. Developments such as the abolition of the Caliphate, educational reforms, and the reorganization of state institutions reflected the government's determination to reduce the influence of independent religious authorities. Although Alevi ocaks differed significantly from Sunni religious orders in terms of structure and function, the legal environment created by the law contributed to significant changes in their institutional position within society.

The third section analyzes the transformation of Alevi ocaks after the enactment of the law. Particular attention is given to the changing role of dedes, the gradual weakening of traditional ocak structures, and transformations in religious practices and cultural transmission. The findings suggest that the authority once exercised by traditional religious leaders declined over time as state institutions expanded and modern educational systems became more influential. Similarly, the social functions of ocaks gradually diminished as new forms of administration and social organization emerged.

The fourth section evaluates the effects of urbanization, migration, and modernization on Alevi identity. Beginning in the second half of the twentieth century, large-scale migration from rural areas to urban centers altered the social environment in which traditional ocak structures had operated. As a result, new institutional forms such as associations, foundations, and cemevis emerged. These institutions assumed many of the functions previously carried out by ocaks and contributed to the increasing public visibility of Alevi identity. The study argues that cemevis became important centers for religious, cultural, and social activities while simultaneously reflecting the adaptation of Alevi communities to modern urban life.

The findings demonstrate that the transformation of Alevi ocaks after 1925 should not be interpreted simply as a process of decline or institutional disappearance. Rather, it represents a complex process of adaptation and restructuring in response to changing political, legal, and social conditions. Although traditional institutions lost some of their former influence, Alevi communities developed new organizational forms that enabled them to preserve their religious and cultural identity.

In conclusion, Law No. 677 played an important role in reshaping the institutional environment in which Alevi ocaks functioned. However, the transformation of these institutions was also significantly influenced by broader processes such as modernization, urbanization, education, and migration. Therefore, the history of Alevi ocaks in the Republican period should be understood not merely as a story of institutional decline but as a dynamic process of continuity, adaptation, and renewal.

Giriş

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye'de devletin toplumsal yapıyı yeniden şekillendirmeyi amaçladığı kapsamlı bir modernleşme ve merkezileşme süreci ivmelenmiştir. Osmanlı Devleti'nden devralınan kurumsal mirasın yeni rejimin temel ilkeleri doğrultusunda yeniden düzenlenmesi, Cumhuriyet kadrolarının öncelikli hedeflerinden biri olmuştur. Bu süreçte hukuk, eğitim, idare ve din alanında gerçekleştirilen reformlarla geleneksel kurumların devlet içindeki konumu yeniden tanımlanmış; özellikle din-devlet ilişkilerinin laiklik ilkesi çerçevesinde yeniden yapılandırılması amaçlanmıştır.[1] Erken Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılaplar hem idarî ve hukukî değişiklikleri ve hem de toplumsal hayatın modernleşmesi ve kamusal alanın dinî otoritelerden bağımsız olarak yeniden örgütlenmesini hedefleyen bütüncül bir dönüşüm programıdır.[2]

Osmanlı Devleti'nde yüzyıllar boyunca dinî ve sosyal hayatın önemli unsurlarından biri olan tekke ve zaviyeler, tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü; eğitim, dayanışma, kültürel aktarım ve yerel otoritenin oluşumunda da etkili yapılardı. Bununla birlikte XIX. yüzyıldan itibaren hız kazanan modernleşme hareketleri ve devletin merkezîleşme politikaları, bu kurumların geleneksel işlevlerinin yeniden tartışılmasına yol açmıştır. Tanzimat'tan itibaren devlet, dinî kurumları daha sıkı bir denetim altına alma eğilimi göstermiş; II. Meşrutiyet ve Millî Mücadele dönemlerinde devam eden bu yaklaşım, Cumhuriyet'in ilanından sonra daha sistematik bir devlet politikası hâline gelmiştir.[3] Bu bağlamda tekke ve zaviyelerin kapatılması, ani bir kararın sonucu olmaktan ziyade, Osmanlı'nın son döneminde başlayan merkezîleşme anlayışının Cumhuriyet dönemindeki en belirgin yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir.[4]

Cumhuriyet yönetiminin din politikalarının temel hedeflerinden biri, dinî otoritenin kamusal ve siyasal alan üzerindeki belirleyici etkisini sınırlandırarak laik devlet anlayışını kurumsallaştırmaktı. Bu doğrultuda gerçekleştirilen reformlar arasında yer alan 30 Kasım 1925 tarihli ve 677 Sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun", dinî kurumların hukukî statüsünü yeniden düzenleyen en önemli yasal metinlerden biri olmuştur. Kanun ile tekke, zaviye ve türbeler kapatılmış; şeyhlik, dedelik, babalık, çelebilik, seyyidlik gibi çeşitli dinî unvanların kamusal kullanımına son verilmiştir.[5] Böylece dinî otoritenin geleneksel örgütlenme biçimleri üzerinde doğrudan etkili olan yeni bir hukukî çerçeve oluşturulmuş ve Cumhuriyet'in laikleşme politikalarının kurumsal zemini güçlendirilmiştir.[6] Yine Osmanlı döneminde dinî, sosyal ve kültürel hayatın önemli unsurlarından biri olan tarikat

[1] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 244-257; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007, 239-292.

[2] Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 79-96; Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 447-470.

[3] Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005), 23-56; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 85-112.

[4] Ahmet Güler, *Tekke ve Zâviyelerin Kapatılmasının Türk Kamuoyuna Yansımaları* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), 35-62; Yasemin Pacalıoğlu, *To Pluck a Rose from Gāf and Lām: On the Dissolution of the Dervish Lodges in Turkey* (Yüksek Lisans Tezi, University of Colorado, 2019), 12-24.

[5] *677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*; TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925; Resmî Gazete, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[6] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 89-96; Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 252-257.

teşkilatlanmasının hukuki varlığı sona erdirilmiş, din hizmetlerinin devlet denetimi altında yürütülmesi esas alınmıştır.[7]

Kanunun kapsamı incelendiğinde doğrudan Alevilik, Alevi ocakları veya ocak sistemine ilişkin herhangi bir düzenleme içermediği görülmektedir. Kanun metni esas itibarıyla tekke ve zaviye teşkilatlarını hedef almakta olup, Alevi inanç geleneğinin temel kurumsal yapısını oluşturan ocak sistemi hakkında açık bir hüküm ihtiva etmemektedir. Bu durum, literatürde Alevi ocaklarının 677 Sayılı Kanun'dan etkilenme biçimine ilişkin farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir kısım araştırmacılar kanunun Alevi ocaklarını doğrudan kapsamadığını savunurken, diğerleri ise dedelik kurumunun kamusal görünürlüğünü ve geleneksel dinî otoriteyi sınırlandırması bakımından dolaylı fakat önemli sonuçlar doğurduğunu ileri sürmektedir.[8]

Alevi ocak sistemi, tarihsel süreç içerisinde dinî ritüelleri yürüten bir kurumdur; inanç aktarımını sağlayan, toplumsal dayanışmayı örgütleyen, uyuşmazlıkları çözen ve sözlü kültürü kuşaktan kuşağa aktaran çok yönlü bir otorite mekanizması olarak gelişmiştir. Dedeler, bağlı bulundukları ocakların temsilcileri sıfatıyla talip topluluklarıyla sürekli ilişki içinde bulunmuş; cem erkânının yürütülmesinden sosyal düzenin korunmasına kadar geniş bir görev alanına sahip olmuştur. Bu yönüyle ocak sistemi, klasik tarikat yapılanmalarından farklı bir örgütlenme modeline sahip olmakla birlikte, dinî otoriteyi temsil eden geleneksel bir kurum niteliği taşımaktadır.[9]

Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu'daki tasavvufî geleneklerin tarihsel gelişimini değerlendirirken, tarikat kurumlarının birbirinden farklı örgütlenme biçimlerine sahip olduğunu ve bunların aynı hukukî kategori içerisinde değerlendirilmesinin her zaman mümkün olmadığını belirtmektedir. Benzer şekilde Ali Yaman ve Mehmet Ersal da Alevi ocaklarının hiyerarşik yapısının klasik tekke teşkilatından ayrıldığını, dedelik kurumunun soy bağı, irşat yetkisi ve ocak silsilesi üzerine kurulu kendine özgü bir kurumsal yapı oluşturduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla 677 Sayılı Kanun'un Alevi ocaklarına etkisini değerlendirirken, kanunun lafzından ziyade Cumhuriyet'in laikleşme ve merkezileşme politikalarının geleneksel dinî otorite üzerindeki uzun vadeli sonuçlarını dikkate almak gerekmektedir.[10]

Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların büyük ölçüde Alevi inanç sistemi, dedelik kurumu, ocak teşkilatı, ritüeller ve kimlik tartışmaları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Mélikoff, Ocak, Dressler, Shankland, Massicard, Yaman ve Ersal gibi araştırmacılar Aleviliğin tarihsel gelişimi, inanç yapısı ve toplumsal örgütlenmesine ilişkin önemli katkılar sunmuş; buna karşılık 677 Sayılı Kanun'un Alevi ocak sistemi üzerindeki etkileri çoğunlukla dolaylı değerlendirmeler içerisinde ele alınmıştır. Benzer şekilde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin çalışmalar da ağırlıklı olarak Bektaşîlik, tarikat

[7] 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun; TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925; Resmî Gazete, Sayı: 243, 13 Aralık 1925.

[8] Pacalıoğlu, *To Pluck a Rose from Gāf and Lām*; Rabia Harmanşah, *Facts, Meanings and Cosmologies: Bektashi Responses to the Abolition of Religious Orders in 1925* (Yüksek Lisans Tezi, METU, 2006).

[9] Ali Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar* (İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Vakfı Yayınları, 2004), 79-85; Mehmet Ersal, *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 137-143; Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 256-275.

[10] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 18-20; Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-85; Ersal, *Alevilik,* 137-143.

yapıları ve Cumhuriyet'in din politikaları çerçevesinde şekillenmiş; Alevi ocaklarının bu süreçte yaşadığı kurumsal dönüşüm müstakil bir araştırma konusu olarak yeterince incelenmemiştir.[11]

Cumhuriyet döneminde özellikle dedelik kurumunun kamusal görünürlüğünün azalması, kırsal toplumsal yapının çözülmesi, kentleşme, göç hareketleri ve modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması gibi gelişmeler, ocak sisteminin tarihsel fonksiyonlarını yeniden şekillendirmiştir. Dolayısıyla Alevi ocaklarında meydana gelen dönüşüm yalnızca 677 Sayılı Kanun'un hukukî sonuçlarıyla açıklanabilecek bir olgu olmayıp, Cumhuriyet döneminde gerçekleşen siyasal, toplumsal ve kültürel değişimlerin birlikte değerlendirilmesini gerektiren çok boyutlu bir süreçtir.[12]

Bu araştırma, söz konusu dönüşümü tarihsel süreklilik ve değişim perspektifinden ele alarak 677 Sayılı Kanun'un Alevi ocakları üzerindeki etkilerini hukukî, tarihsel, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e uzanan süreçte ocak sisteminin tarihsel gelişimi ortaya konulacak; ardından 677 Sayılı Kanun'un hazırlanış süreci, kapsamı ve uygulanması değerlendirilecek; son olarak ise kanunun Alevi ocaklarının kurumsal yapısı, dedelik kurumu ve toplumsal işlevleri üzerindeki etkileri mevcut literatür, resmî belgeler ve ilgili akademik çalışmalar ışığında analiz edilecektir. Böylece çalışma, kanunun doğrudan düzenlemediği bir inanç kurumunun Cumhuriyet'in modernleşme politikaları karşısında geçirdiği dönüşümü disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Bu araştırmada tarihsel araştırma yöntemi benimsenmiş; konu çok yönlü bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Çalışmanın temel veri kaynaklarını 677 Sayılı Kanun, TBMM Zabıt Ceridesi, Resmî Gazete, konuya ilişkin birincil resmî belgeler ile Alevilik, Bektaşilik, tekke ve zaviye kurumları üzerine hazırlanmış akademik eserler oluşturmaktadır. Bunun yanında Cumhuriyet dönemi din politikaları, laikleşme süreci ve Alevi ocaklarının kurumsal dönüşümüne ilişkin mevcut literatür tarihsel ve karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Böylece hukukî düzenlemelerin Alevi ocak sistemi üzerindeki tarihsel, toplumsal ve kültürel yansımaları da birlikte incelenmiştir. Çalışmada elde edilen bulgular, süreklilik ve değişim yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilerek 677 Sayılı Kanun sonrasında Alevi ocaklarının geçirdiği dönüşümün nedenleri ve sonuçları bütüncül bir perspektifle ortaya konulmuştur.

1. Alevi Ocak Sisteminin Tarihsel ve Kurumsal Yapısı

1.1. Alevi Ocak Kavramı ve Ocak Sisteminin Ortaya Çıkışı

Anadolu Aleviliğinde ocak sistemi, Ehl-i Beyt soyuna dayandığı kabul edilen dede aileleri etrafında şekillenmiş; bu aileler, kendilerine bağlı talip topluluklarının dinî, ahlaki ve sosyal yaşamını yönlendiren otorite merkezleri hâline gelmiştir. Bu yönüyle ocak, yalnızca soy bağına dayalı bir aidiyet yapısını değil, aynı

[11] İrène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1998); Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 18-20; Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-18; David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: Routledge, 2003), 1-26; Elise Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 1-20; Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-85; Ersal, *Alevilik,* 137-143.

[12] Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi: Sıradanlaşma ve Gündelik Hayat* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 45-83; İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 121-146; Pacalıoğlu, *To Pluck a Rose from Gāf and Lām,* 45-67.

zamanda belirli erkânın, inanç geleneğinin ve dinî meşruiyetin sürdürüldüğü kurumsal bir yapıyı ifade etmektedir.[13]

Ocak kavramı tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlarda kullanılmış olmakla birlikte, Alevilik bağlamında daha çok dedelik makamını temsil eden aileleri ifade etmektedir. Ali Yaman'a göre ocak, pir, mürşit, rehber ve dede gibi dinî hizmetleri yerine getiren ailelerin ortak adıdır ve bu ailelere mensup kişiler "ocakzâde" olarak adlandırılmaktadır. Mehmet Ersal ise ocak sistemini, On İki İmam silsilesine dayanan karizmatik bir inanç önderi etrafında oluşmuş, kendisine bağlı talip toplulukları bulunan, belirli bir erkân ve hiyerarşik düzen içerisinde işleyen kurumsal bir yapı olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, ocak sisteminin yalnızca soy esasına değil, aynı zamanda dinî otorite, erkân ve toplumsal meşruiyet üzerine kurulu bir organizasyon olduğunu göstermektedir.[14]

Ocak sisteminin oluşumuna ilişkin literatürde farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre ocaklar doğrudan Ehl-i Beyt soyundan gelen aileler tarafından oluşturulmuştur. Diğer bir yaklaşım ise Anadolu'nun Türkleşmesi sürecinde Horasan ve Orta Asya'dan gelen Türkmen dervişleri ile ocakzâde ailelerinin zaman içerisinde kurumsallaşarak bugünkü yapıya ulaştığını ileri sürmektedir. Bunun yanında Hacı Bektaş Veli çevresinde şekillenen inanç çevrelerinin ocak sisteminin gelişimine önemli katkılar sağladığı da ifade edilmektedir. Ancak bütün bu görüşler, ocak sisteminin uzun tarihsel süreç içerisinde oluşan dinamik bir kurum olduğu konusunda ortaklaşmaktadır.[15]

Alevi ocaklarının tarihsel işlevi yalnızca dinî liderlikten ibaret değildir. Dedeler, bağlı bulundukları ocak adına cem erkânını yürütmüş, musahiplik ilişkilerini düzenlemiş, toplumsal uyuşmazlıkları çözmüş, düşkünlük hükümlerini uygulamış ve sözlü kültürün sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Bu nedenle ocak sistemi, Alevi toplumunda hem dinî hem de sosyal otoritenin merkezini oluşturmuş; inanç esaslarının korunması kadar toplumsal dayanışmanın devamlılığında da belirleyici bir rol üstlenmiştir.[16]

1.2. Dedelik Kurumu ve Ocak Hiyerarşisi

Dedeler, geleneksel anlayışa göre Hz. Ali ve On İki İmam soyundan geldiklerine inanılan ocakzâde ailelere mensup olup, sahip oldukları dinî otoriteyi bilgi ve eğitimin yanında soy bağı aracılığıyla devralmaktadır. Bu yönüyle dedelik makamı, klasik din adamlığı anlayışından farklı olarak karizmatik meşruiyet ile nesep esasının birleştiği özgün bir kurumsal yapı ortaya koymaktadır.[17]

Alevi toplumunda dedeler, düşkünlük hükümlerinin uygulanması ve toplumsal uyuşmazlıkların çözümünde hakemlik görevini de üstlenmektedirler. Böylece dedelik kurumu, dinî işlevlerinin yanında sosyal, kültürel ve hukuki nitelik taşıyan görevleri de bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum, ocak sisteminin yalnızca ibadet eksenli bir yapılanma olmadığını; Alevi toplumunun kurumsal örgütlenmesini sağlayan çok yönlü bir yapı olduğunu göstermektedir.[18]

---

[13] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 137-138; Ersal, *Alevilik,* 137-143.

[14] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 138; Ersal, *Alevilik,* 143.

[15] Ersal, *Alevilik,* 143-148; Karakaya-Stump, *The Kizilbash/Alevis,* 256-275.

[16] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-85; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 211-220.

[17] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 61-78, 79-85; Kaplan, *Alevilik*, 205-220.

[18] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-85; Ersal, *Alevilik,* 143-152.

Ocak sistemi belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde faaliyet göstermektedir. Her ocak, kendisine bağlı talip topluluklarıyla birlikte dinî ve sosyal ilişkilerini sürdürmekte; bazı bölgelerde mürşid, pir ve rehber makamlarından oluşan üçlü hiyerarşik yapı uygulanmaktadır. Bu yapı içerisinde mürşid en üst dinî otoriteyi temsil ederken, pir talip topluluklarının doğrudan dinî rehberliğini üstlenmekte, rehber ise talip ile pir arasındaki ilişkiyi düzenleyen yardımcı bir makam olarak görev yapmaktadır. Bununla birlikte Anadolu'nun farklı bölgelerinde ocak teşkilatının işleyişi ve hiyerarşik yapısı değişiklik gösterebilmektedir.[19]

Dedelerin erkân bilgisine hâkim olmaları, cem ibadetini usulüne uygun biçimde yürütebilmeleri, toplumsal saygınlığa sahip olmaları ve bağlı bulundukları ocak geleneğini sürdürebilmeleri de büyük önem taşımaktadır. Geleneksel Alevi toplumunda dedelerin otoritesi yazılı hukuk kurallarından ziyade sözlü kültür, erkân ve toplumsal rızalık ilkesi üzerine inşa edilmiştir. Böylece dedeler, inanç önderi olmanın yanında toplumsal uzlaşıyı sağlayan arabulucular olarak da görev yapmışlardır.[20]

Ocak sisteminin devamlılığını sağlayan temel unsur ise talip-dede ilişkisidir. Her talip, belirli bir ocağa bağlı kabul edilmekte ve dinî hizmetlerini yalnızca bağlı bulunduğu ocağın dedesinden almaktadır. Bu bağ, bireysel tercih esasına göre değil, tarihsel ve soy temelli aidiyet çerçevesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla Alevi ocak sistemi, klasik tarikat yapılarındaki gönüllü intisap anlayışından farklı olarak kalıtsal aidiyet esasına dayanan kapalı bir örgütlenme modeli ortaya koymaktadır. Bu özellik, Alevi ocaklarını Osmanlı dönemindeki tekke ve zaviye teşkilatlarından ayıran en önemli kurumsal farklılıklardan biri olarak değerlendirilmektedir.[21]

Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar büyük ölçüde kırsal topluluklar içerisinde varlığını sürdüren dedelik kurumu, modernleşme, kentleşme ve göç süreçleriyle birlikte yeni toplumsal şartlarla karşı karşıya kalmıştır. Geleneksel otorite alanının daralması, ulaşım ve iletişim imkânlarının değişmesi, zorunlu eğitim uygulamaları ve devlet kurumlarının toplumsal hayatta daha belirgin hâle gelmesi, dedelerin tarihsel işlevlerinin yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte dedelik kurumu, bütün dönüşümlere rağmen Alevi kimliğinin ve ocak sisteminin temel unsurlarından biri olmayı sürdürmüş; özellikle cem erkânı ve kültürel hafızanın korunmasında merkezi rolünü muhafaza etmiştir.[22]

1.3. Alevi Ocaklarının Tekke ve Tarikat Yapılarından Farkı

Osmanlı dinî hayatında tekke ve zaviyeler, tarikatların faaliyet gösterdiği kurumsal merkezler olarak önemli bir yer işgal etmiştir. Bu yapılar, belirli bir tarikat silsilesine bağlı şeyh veya postnişinler tarafından yönetilmiş; vakıf gelirleriyle desteklenen, mürid kabulüne açık ve devlet tarafından hukukî statüsü tanınan kurumlar olarak faaliyet göstermiştir. Tarikat mensupları gönüllü intisap yoluyla bu yapılara katılmakta, tasavvufî eğitim sürecini belirli bir silsile içerisinde tamamlamaktaydı.[23] Dolayısıyla tekke ve zaviyeler, kurumsal işleyişleri bakımından vakıf sistemi, şeyhlik makamı ve mürid ilişkisi üzerine kurulu örgütlenmeler olarak değerlendirilmektedir.

---

[19] Ersal, *Alevilik,* 152-160; Karakaya-Stump, *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia*, 260-280.

[20] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 85-94; Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, 128-140.

[21] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 137-145; Ersal, *Alevilik,* 160-168.

[22] Subaşı, *Alevi Modernleşmesi,* 45-83; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 135-165.

[23] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 18-20; Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, 143-165.

Buna karşılık Alevi ocak sistemi, klasik tarikat yapılanmalarından farklı tarihsel ve kurumsal özelliklere sahiptir. Ocaklar, herhangi bir vakfa bağlı olarak faaliyet gösteren dinî kurumlar olmayıp, Ehl-i Beyt soyuna dayandığı kabul edilen ocakzâde aileler etrafında şekillenen inanç merkezleridir. Dedelik makamı, şeyhlik kurumundan farklı olarak bireysel intisap veya eğitim sonucunda kazanılan bir görev değil; soy bağı, ocak silsilesi ve toplumsal kabul esasına dayanan dinî bir otoritedir.[24] Bu nedenle Alevi toplumunda dedelik makamı ile tarikat şeyhliği arasında benzer dinî işlevler bulunmakla birlikte, kurumsal yapı ve meşruiyet kaynakları bakımından önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Tekke ve tarikat sisteminde müridler, kendi iradeleriyle belirli bir tarikata bağlanırken Alevi ocak sisteminde taliplerin belirli bir ocağa mensubiyeti doğuştan kazanılan tarihsel bir aidiyet niteliği taşımaktadır. Talip ile dede arasındaki ilişki, bireysel tercih esasına değil, kuşaktan kuşağa aktarılan ocak bağlılığına dayanmaktadır. Bu yönüyle ocak sistemi, gönüllü üyelik esasına göre örgütlenen tarikat yapılarından ayrılmaktadır. Aynı şekilde ocakların faaliyetleri belirli bir tekke binası veya zaviye çevresinde değil; talip topluluklarının yaşadığı yerleşim alanlarında ve cem erkânının icra edildiği mekânlarda sürdürülmektedir. Dolayısıyla ocak sistemi, fiziksel bir kurumdan ziyade inanç topluluğu etrafında şekillenen sosyal ve dinî bir örgütlenme modeli ortaya koymaktadır.[25]

Bu kurumsal farklılıklar dikkate alındığında, 677 Sayılı Kanun'un doğrudan Alevi ocaklarını hedef aldığı söylenemez. Nitekim kanun metni incelendiğinde yasaklamanın tekke, zaviye ve türbeler ile bunlara bağlı unvanları kapsadığı; Alevi ocakları veya dedelik kurumuna ilişkin açık bir hükme yer verilmediği görülmektedir. Bununla birlikte Cumhuriyet'in laikleşme politikaları kapsamında geleneksel dinî otoritenin kamusal alandaki görünürlüğünün sınırlandırılması, din hizmetlerinin devlet denetimi altında yeniden düzenlenmesi ve tarikat merkezlerinin kapatılması, Alevi ocaklarının da faaliyet alanını dolaylı biçimde etkilemiştir. Bu nedenle ocak sisteminde meydana gelen dönüşümü yalnızca kanunun lafzına indirgemek yerine, erken Cumhuriyet döneminin genel din politikaları içerisinde değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.[26]

Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hukukî ve idarî reformlar, yalnızca tarikat kurumlarını değil, geleneksel dinî otoritenin farklı biçimlerini de etkileyen kapsamlı bir dönüşüm süreci başlatmıştır. Köy topluluklarının çözülmesi, zorunlu eğitim uygulamaları, şehirleşme, iç göç hareketleri ve iletişim imkânlarının gelişmesi gibi toplumsal değişimler, dedelerin tarihsel işlevlerini yeniden tanımlamış; ocak sisteminin kapalı sosyal yapısı zamanla farklılaşmıştır. Bu dönüşüm sonucunda dedelik kurumu varlığını sürdürmekle birlikte, geçmişte sahip olduğu yargısal, idarî ve toplumsal otoritenin önemli bir kısmını kaybetmiş; daha çok inanç önderliği ve kültürel temsil işlevleri ön plana çıkmıştır.[27]

Dolayısıyla 677 Sayılı Kanun ile Alevi ocakları arasındaki ilişki, doğrudan hukukî yasaklama temelinde değil, Cumhuriyet'in laikleşme ve merkezîleşme politikalarının geleneksel dinî kurumlar üzerindeki dolaylı etkileri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, hem kanunun kapsamını doğru biçimde ortaya koymakta hem de Alevi ocaklarının Cumhuriyet dönemindeki dönüşümünü tarihsel gerçeklik içerisinde

[24] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-85, 137-145; Ersal, *Alevilik,* 137-160.

[25] Karakaya-Stump, *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia,* 256-280; Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 137-145.

[26] 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Kanun No. 677, Kabul Tarihi: 30 Kasım 1925; TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925; Resmî Gazete, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[27] Subaşı, *Alevi Modernleşmesi:* 45-83; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 135-165.

açıklamaya imkân sağlamaktadır. Böylece Alevi ocaklarının tekke ve tarikat yapılarıyla özdeşleştirilmesinden kaynaklanan kavramsal karışıklık giderilmekte ve çalışmanın temel problematiği daha açık bir biçimde ortaya konulmaktadır.

1.4. 677 Sayılı Kanun Sonrasında Alevi Ocaklarının Dönüşümü

677 sayılı kanunda dedelik unvanının da zikredilmiş olması, Alevi ocaklarının doğrudan yasaklandığı anlamına gelmemektedir. Kanunun hazırlanış amacı ve gerekçesi incelendiğinde hedef alınan yapının esas itibarıyla tekke ve tarikat teşkilatları olduğu görülmektedir. Bununla birlikte kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte geleneksel dinî otoriteyi temsil eden bütün kurumlar gibi Alevi dedeleri de yeni hukukî ve siyasal ortamdan etkilenmiştir. Bu etki, doğrudan bir yasaklamadan ziyade, dinî otoritenin kamusal görünürlüğünün azalması ve geleneksel kurumların faaliyet alanlarının daralması şeklinde ortaya çıkmıştır.[28] Diğer bir deyişle geleneksel toplum yapısında dedelerin üstlendiği dinî rehberlik, toplumsal denetim ve uyuşmazlık çözme görevleri zaman içerisinde devlet kurumları tarafından yerine getirilmeye başlanmış; böylece dedelerin toplumsal otorite alanı daralmıştır.[29]

Alevi ocaklarının tamamen işlevsiz hâle geldiğini söylemek mümkün değildir. Aksine birçok bölgede dedelik kurumu, cem erkânının yürütülmesi, musahiplik ilişkilerinin sürdürülmesi, inanç esaslarının yeni kuşaklara aktarılması ve kültürel hafızanın korunması gibi temel görevlerini devam ettirmiştir. Ancak bu faaliyetler geçmiş dönemlere kıyasla daha çok özel yaşam alanına çekilmiş; kamusal görünürlüğü sınırlanmış bir inanç pratiği hâline gelmiştir. Özellikle 1950'li yıllardan sonra hız kazanan iç göç hareketleri ve kentleşme süreci, ocak-talip ilişkilerinin geleneksel yapısını yeniden şekillendirmiş; şehirlerde yaşayan Alevi toplulukları için yeni örgütlenme biçimleri ortaya çıkmıştır.[30]

1980'li yıllardan itibaren Alevilik üzerine yürütülen akademik çalışmaların artması, dernek ve vakıf örgütlenmelerinin yaygınlaşması ve Alevi kimliğinin kamusal alanda daha görünür hâle gelmesiyle birlikte dedelik kurumu da yeni bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönemde birçok ocak, geleneksel işlevlerini modern şehir hayatının koşullarına uyarlamaya çalışmış; dedeler Alevi kimliğini temsil eden kültürel aktörler olarak da ön plana çıkmıştır. Bu gelişmeler, 677 Sayılı Kanun sonrasında başlayan dönüşüm sürecinin tek yönlü bir gerilemeden ibaret olmadığını; farklı tarihsel dönemlerde değişen toplumsal şartlara bağlı olarak yeniden şekillendiğini göstermektedir.[31]

2. 677 Sayılı Kanun'un Hukukî Çerçevesi ve Alevi Ocaklarının Konumu

Millî Mücadele'nin ardından kurulan yeni devlet, egemenliğin kaynağını dinî meşruiyetten ziyade millet iradesine dayandıran modern bir ulus-devlet modeli inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda gerçekleştirilen reformlar yalnızca devlet teşkilatını yeniden düzenlemekle sınırlı kalmamış; eğitim, hukuk, din-devlet ilişkileri ve toplumsal örgütlenme alanlarında da köklü değişiklikleri beraberinde getirmiştir.[32] Bu

[28] Pacalıoğlu, *To Pluck a Rose from Gāf and Lām:* 45-67; Harmanşah, *Facts, Meanings and Cosmologies.*

[29] Subaşı, *Alevi Modernleşmesi,* 45-83; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 135-165.

[30] Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*, 79-94; Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, 128-146.

[31] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 83-112; Shankland, *The Alevis in Turkey*, 167-198.

[32] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 145-149.

kapsamda Osmanlı toplumunda dinî hayatın örgütlenmesinde önemli bir yere sahip olan tekke, zaviye ve tarikat yapıları da yeni devlet anlayışı içerisinde yeniden değerlendirilmiştir.[33]

Bu dönüşüm sürecinin ilk önemli adımlarından biri, 3 Mart 1924 tarihinde Hilafetin kaldırılması, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin ilgası ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü olmuştur. Böylece din hizmetleri Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde yeniden örgütlenirken eğitim sistemi Maarif Vekâleti'nin yönetimi altında birleştirilmiştir. Cumhuriyet yönetimi bu düzenlemelerle hem din hizmetlerini merkezî devlet denetimine almayı hem de eğitim ve hukuk alanında farklı otoritelerin varlığına son vermeyi amaçlamıştır.[34] Bu reformların devamı niteliğinde kabul edilen 677 sayılı kanun, TBMM'deki görüşmelerde yeni devletin laik ve merkezî yapısını güçlendirecek bir adım olarak değerlendirilmiştir.[35] Yani kanun, yalnızca bir güvenlik tedbiri değil, uzun süreye yayılan modernleşme ve merkezîleşme sürecinin hukukî bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.[36]

2.1. Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Din-Devlet İlişkilerinin Yeniden Düzenlenmesi

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte gerçekleştirilen reformların önemli bir bölümü, devlet ile din arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesine yönelik olmuştur. Bu durum, dinî otoritenin devlet teşkilatı içerisinde önemli bir yer edinmesine neden olmuş; özellikle tekke, zaviye ve tarikatlar toplumun dinî olduğu kadar sosyal ve kültürel hayatında da etkili kurumlar hâline gelmiştir.[37] Erik Jan Zürcher'e göre erken Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformların temel amacı, farklı güç odaklarının yerine merkezî devlet otoritesini hâkim kılmak ve siyasal birliği güçlendirmekti.[38] Benzer şekilde Feroz Ahmad de Cumhuriyet kadrolarının laikleşmeyi yalnızca dinî bir mesele olarak değil, devletin modernleşme ve merkezîleşme programının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.[39]

Bu süreçte tekke ve zaviyeler de yeni devlet anlayışı çerçevesinde yeniden değerlendirilen kurumlar arasında yer almıştır. Osmanlı toplumunda tarikatlar yalnızca tasavvufî faaliyetlerin yürütüldüğü yapılar olmayıp; sosyal yardımlaşma, eğitim, misafirperverlik ve yerel toplumsal dayanışma gibi işlevler de üstlenmekteydi. Bununla birlikte Cumhuriyet yöneticileri, bu kurumların bağımsız dinî otorite üretme kapasitesini merkezî devlet yapısıyla bağdaşmayan bir unsur olarak görmeye başlamıştır. Bernard Lewis'e göre Cumhuriyet yönetimi, dinî hayatı tamamen ortadan kaldırmayı değil, devlet denetimi dışında gelişen dinî otoriteleri sınırlandırmayı amaçlamıştır. Bu nedenle tekke ve zaviyeler yeni hukuk düzeni içerisinde yeniden tanımlanması gereken kurumlar olarak değerlendirilmiştir.[40]

Söz konusu yaklaşım yalnızca Türkiye'ye özgü bir gelişme olarak da değerlendirilmemelidir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde başlayan merkezîleşme politikaları, taşradaki yarı özerk dinî ve idarî yapıların devlet denetimine alınmasını hedeflemişti. Cumhuriyet yönetimi bu süreci daha ileri bir aşamaya taşıyarak dinî kurumların hukukî statüsünü yeniden belirlemiş ve devletin egemenlik alanını

[33] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-248; Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

[34] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 261-267; Resmî Gazete, Sayı 63, 6 Mart 1924.

[35] TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925, 247-250; Resmî Gazete, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[36] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Cilt III: *İttihat ve Terakki* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989), I-V.

[37] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 145-149.

[38] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-248.

[39] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

[40] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 267-270.

genişletmiştir. Dolayısıyla 677 Sayılı Kanun, ani bir siyasî kararın ürünü olmaktan ziyade Tanzimat'tan itibaren gelişen merkezîleşme politikalarının Cumhuriyet dönemindeki devamı olarak değerlendirilmelidir.

Nitekim 1925 yılına gelindiğinde Cumhuriyet yönetimi, gerçekleştirdiği reformların kurumsal bütünlüğünü sağlayacak yeni hukukî düzenlemeler hazırlamaktaydı. Tekke ve zaviyelerin faaliyetlerinin devam etmesi, Cumhuriyet kadroları tarafından dinî otoritenin devlet dışında örgütlenmeye devam etmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle 677 sayılı kanun, önceki reformların doğal devamı niteliğinde görülmüş ve laikleşme politikalarının önemli halkalarından biri hâline gelmiştir. Kanunun hazırlanış sürecinin anlaşılması, yalnızca hukuk tarihini değil, Cumhuriyet'in din politikalarının gelişimini anlamak açısından da önem taşımaktadır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta kanunun kabul süreci, hazırlanış gerekçeleri ve TBMM'deki tartışmalar ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.2. 677 Sayılı Kanun'un Kabul Süreci ve Hukukî Gerekçesi

1925 yılına gelindiğinde Cumhuriyet yönetimi, inkılapların uygulanmasını zorlaştırabilecek bütün kurumsal yapıların yeniden düzenlenmesini gündemine almıştır. Aynı yıl meydana gelen Şeyh Sait İsyanı, devletin güvenlik politikalarını doğrudan etkileyen önemli gelişmelerden biri olmuş ve hükümetin dinî otorite ile siyasî otorite arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmesine neden olmuştur. İsyanın yalnızca askerî bir güvenlik problemi olarak değil, yeni rejimin otoritesine yönelmiş bir meydan okuma olarak algılanması, sonraki hukukî düzenlemelerin hazırlanmasında belirleyici olmuştur.[41] Bu gelişmeler üzerine 4 Mart 1925 tarihinde Takrir-i Sükûn Kanunu kabul edilmiş ve hükümete kamu düzenini bozduğu değerlendirilen faaliyetlere karşı geniş yetkiler tanınmıştır. Kanun, doğrudan tekke ve zaviyeleri hedef almamakla birlikte, Cumhuriyet yönetiminin kamu düzeni, devlet otoritesi ve siyasal istikrarı önceleyen yaklaşımının hukukî temelini oluşturmuştur.[42]

Takrir-i Sükûn sonrasında gerçekleştirilen uygulamalar incelendiğinde, Cumhuriyet yöneticilerinin meseleyi yalnızca güvenlik ekseninde ele almadıkları görülmektedir. Nitekim Başbakan İsmet Paşa ve Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa'nın çeşitli konuşmalarında da vurgulandığı üzere, yeni devletin hedefi çağdaş, merkezî ve hukuk temelli bir yönetim anlayışını yerleştirmekti. Bu doğrultuda devlet dışında bağımsız dinî otorite oluşturan kurumların hukukî statüsünün yeniden belirlenmesi, inkılap programının tamamlayıcı unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir.[43]

Şeyh Sait İsyanı sonrasında kurulan İstiklâl Mahkemeleri, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması ve olağanüstü yetkilere dayalı uygulamalar, Cumhuriyet'in merkezîleşme sürecini hızlandırmıştır. Bu dönemde gerçekleştirilen inkılaplar, güçlü bir yürütme anlayışı ve tek parti rejiminin kurumsallaşmasıyla birlikte uygulanmıştır. Bu siyasal atmosfer içerisinde tekke ve zaviyelerin geleceği de yalnızca dinî kurumlar bağlamında değil, devletin merkezîleşme ve kamu düzenini sağlama politikaları çerçevesinde değerlendirilmeye başlanmıştır.[44]

TBMM Zabıt Ceridesi incelendiğinde milletvekillerinin konuşmalarında özellikle üç temel gerekçenin öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, devlet otoritesinin tek elde toplanması ve kamu yönetiminde çok

[41] Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri (1924-1930)* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 113-177.

[42] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-248.

[43] Takrir-i Sükûn Kanunu, 4 Mart 1925; Resmî Gazete, 4 Mart 1925.

[44] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 333-334.

başlılığın önlenmesi düşüncesidir. İkinci gerekçe, dinî kisve ve unvanların siyasî veya şahsî nüfuz elde etmek amacıyla kullanılmasının engellenmesidir. Üçüncü gerekçe ise Cumhuriyet inkılaplarının uygulanmasını kolaylaştıracak hukukî zeminin oluşturulmasıdır. Dolayısıyla kanun yalnızca tekke ve zaviyelerin kapatılmasını öngören bir düzenleme olmayıp, Cumhuriyet'in laiklik ve merkezîleşme politikalarının hukukî tamamlayıcısı niteliğindedir.[45]

2.3. 677 Sayılı Kanun'un Kapsamı: Tekke, Zaviye, Türbe ve Dinî Unvanlar

Kanun tasarısının TBMM'de görüşülmesi sırasında yapılan konuşmalarda, tekke ve zaviyelerin siyasî ve toplumsal nüfuz alanları oluşturabilen yapılar olarak değerlendirildiği görülmektedir. Kanunun kabul gerekçesinde devlet otoritesinin güçlendirilmesi, din hizmetlerinin kamu düzeni içerisinde yürütülmesi ve farklı dinî otorite merkezlerinin hukukî statüsünün ortadan kaldırılması temel hedefler arasında gösterilmiştir. Bu nedenle düzenleme, Cumhuriyet yönetiminin merkezî devlet anlayışını pekiştiren hukukî reformlardan biri olarak kabul edilmiştir.[46]

Kanunun birinci maddesiyle Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan bütün tekke ve zaviyelerin kapatıldığı hükme bağlanmış; şeyhlik, dervişlik, dedelik, babalık, çelebilik, halifelik, seyitlik ve türbedarlık gibi geleneksel dinî unvanların kullanılması yasaklanmıştır. Böylece yalnızca kurumlar ortadan kaldırılmamış, bu kurumların temsil ettiği dinî otorite biçimlerinin hukukî meşruiyeti de sona erdirilmiştir. Kanun, dinî hayatın devlet denetimi dışında örgütlenmesini engelleyerek din hizmetlerinin tek merkezden yürütülmesini hedeflemiştir.[47]

Ahmet Yaşar Ocak'a göre, Cumhuriyet yönetiminin tekke ve zaviyelere yönelik politikası yalınkat güvenlik kaygılarıyla açıklanamaz; Osmanlı'dan devralınan dinî ve toplumsal yapının modern ulus-devlet anlayışı doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu nedenle tekke ve zaviyelerin kapatılması, Cumhuriyet'in laik toplum projesinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmelidir.[48] Benzer şekilde Bernard Lewis de Cumhuriyet kadrolarının dinî otoriteyi kamusal ve siyasî alandan uzaklaştırmayı modernleşmenin ön şartlarından biri olarak gördüklerini, bu nedenle tekke ve zaviyelerin kapatılmasının sembolik olduğu kadar yapısal bir dönüşümü de ifade ettiğini belirtmektedir.[49]

Kanunun uygulanmasıyla birlikte tekke ve zaviyelere ait taşınır ve taşınmaz mallar devlet denetimine geçirilmiş, çok sayıda tekke ve zaviye farklı kamu kurumlarına tahsis edilmiştir. Bununla birlikte düzenleme, tarikat yapılarının tamamen ortadan kalkmasına yol açmamış; birçok dinî yapı faaliyetlerini resmî kurumlar dışında, gayriresmî biçimlerde sürdürmeye devam etmiştir. Nitekim Ali Yaman ve Mehmet Ersal, özellikle Alevi ocaklarının klasik tarikat teşkilatlarından farklı bir örgütlenme yapısına sahip olması nedeniyle 677 Sayılı Kanun'un uygulanma biçiminin bu yapılar üzerinde farklı sonuçlar doğurduğunu belirtmektedirler. Bu durum, kanunun bütün dinî yapılar üzerinde aynı etkiyi göstermediğini ortaya koymaktadır.[50]

---

[45] TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925, 247-250; Resmî Gazete, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[46] TBMM, *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925, 247-250.

[47] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*, md. 1-2; *Resmî Gazete*, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[48] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 214-216.

[49] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 261-263.

[50] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79-85.

Dolayısıyla 677 Sayılı Kanun, tekke ve zaviyeleri hukukî olarak ortadan kaldıran genel bir düzenleme olmakla birlikte, Türkiye'deki bütün dinî yapılanmaları aynı kapsam ve yoğunlukta etkilememiştir. Özellikle Alevi ocaklarının tarihsel örgütlenme biçimi, işleyişi ve dinî otorite anlayışı dikkate alındığında, kanunun bu yapılar üzerindeki etkisinin ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta, kanun metninde Alevi ocaklarının açıkça neden yer almadığı ve bunun hukukî anlamı ele alınacaktır.

2.4. 677 Sayılı Kanun Kapsamında Alevi Ocaklarının Hukukî Konumu

677 Sayılı kanunun kabul edilmesiyle birlikte Türkiye'deki tarikat teşkilatları hukuken sona erdirilmiş, tekke ve zaviyeler kapatılmış, bunlarla bağlantılı dinî unvanların kullanımı yasaklanmıştır. Bununla birlikte kanun metni incelendiğinde "Alevilik", "Kızılbaşlık" veya "Alevi ocakları" ifadelerine açık biçimde yer verilmediği görülmektedir.[51] Bu durum, Alevi ocaklarının hukuken kanunun doğrudan hedefi olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira tarihsel süreç içerisinde Anadolu Aleviliğinin temel kurumsal yapısını oluşturan ocak sistemi ile Sünnî tarikat geleneğinde görülen tekke ve zaviye teşkilatları aynı örgütlenme modelini temsil etmemektedir. Tekke ve zaviyeler belirli mekânlar etrafında teşkilatlanmış tarikat kurumları niteliği taşırken, Alevi ocakları esas itibarıyla soy bağına dayanan dedelik sistemi, talip toplulukları ve sözlü gelenek üzerine kurulmuş dinî-sosyal organizasyonlar olarak gelişmiştir. Bu nedenle ocak sistemi klasik anlamda bir tekke teşkilatı olarak değerlendirilemez.[52]

Alevi ocaklarının örgütlenme biçimi, belirli bir ibadet mekânından ziyade dede-talip ilişkisine dayanması bakımından da tekke kurumlarından ayrılmaktadır. Ocak mensubu dedeler, bağlı bulundukları talip topluluklarını belirli dönemlerde ziyaret ederek cem erkânlarını yürütmüş, inanç öğretisini aktarmış, toplumsal uyuşmazlıkların çözümünde hakemlik yapmış ve ocak geleneğinin devamlılığını sağlamıştır. Dolayısıyla Alevi inanç sistemindeki dinî otorite, fizikî bir tekke yapısından çok ocak hiyerarşisi ve dedelik kurumu etrafında şekillenmiştir.[53] Bununla birlikte kanunun uygulanma süreci yalnızca metninde açıkça belirtilen kurumlarla sınırlı kalmamıştır. Cumhuriyet yönetiminin dinî otoriteyi merkezî devlet yapısı içerisinde yeniden düzenleme anlayışı, farklı dinî yapılanmaların kamusal görünürlüğünü azaltmaya yönelik daha geniş kapsamlı bir uygulama pratiği ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Alevi ocakları kanunda açıkça zikredilmemesine rağmen, dinî otoriteyi temsil eden geleneksel kurumlar arasında değerlendirilmiş ve özellikle dedelerin kamusal faaliyetleri ile ocak merkezlerinin işleyişi dolaylı biçimde etkilenmiştir. Bu etkinin derecesi ise bölgesel şartlara, yerel idarenin uygulamalarına ve ocakların örgütlenme özelliklerine göre farklılık göstermiştir.[54]

Özellikle Bektaşi tekkeleri bakımından durum daha farklıdır. Bektaşilik, Osmanlı döneminde tekke teşkilatı etrafında kurumsallaşmış bir tarikat yapısına sahip olduğundan 677 Sayılı Kanun'un doğrudan uygulama alanı içerisinde yer almıştır. Buna karşılık Kızılbaş-Alevi ocakları aynı hukukî kategori içerisinde değerlendirilmemiştir. Ancak Bektaşilik ile tarihsel ve kültürel ilişkiler, dedelik kurumunun dinî otorite niteliği ve devletin dinî yapılanmaları merkezîleştirme politikası sebebiyle Alevi ocakları da yeni hukukî ve idarî düzenin dolaylı sonuçlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle Alevi ocaklarının Cumhuriyet dönemindeki

[51] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*, md. 1-2; *Resmî Gazete*, Sayı 243, 13 Aralık 1925.

[52] Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 214-216

[53] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79-85.

[54] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 261-263; Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-248.

dönüşümünü yalnızca kanun metni üzerinden açıklamak yeterli değildir; uygulama süreci ve devlet politikalarının bütüncül olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.[55]

Sonuç olarak 677 Sayılı Kanun, Alevi ocaklarını doğrudan kapatan veya yasaklayan bir düzenleme niteliği taşımamaktadır. Bununla birlikte Cumhuriyet'in erken döneminde gerçekleştirilen laikleşme ve merkezîleşme politikalarının etkisiyle ocakların geleneksel faaliyet alanları daralmış, dedelerin toplumsal görünürlüğü azalmış ve ocak sisteminin işleyişinde zamanla önemli değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin dedelik kurumu, ocak örgütlenmesi ve inanç pratikleri üzerindeki somut yansımaları bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

3. 677 Sayılı Kanun Sonrasında Alevi Ocaklarının Dönüşümü

Alevi toplulukları değişen hukukî ve toplumsal koşullara uyum sağlayarak yeni örgütlenme biçimleri geliştirmiş, dedelik kurumu ve ocak sistemi farklı şartlar altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu nedenle 677 Sayılı Kanun sonrasında yaşanan süreç, Alevi ocakları açısından hem süreklilik hem de dönüşüm dinamiklerini birlikte barındıran çok boyutlu bir değişim olarak ele alınmalıdır.[56]

3.1. Dedelik Kurumunun Dönüşümü

Alevi inanç sisteminin temel kurumlarından biri olan dedelik, tarihsel süreç boyunca ocak örgütlenmesinin merkezinde yer almıştır. Dedeler, yalnızca cem erkânlarını yürüten dinî önderler değil; aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasını sağlayan, anlaşmazlıkları çözen, inanç öğretisini kuşaktan kuşağa aktaran ve talip toplulukları arasında birlik duygusunu pekiştiren otoriteler olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle dedelik kurumu, Alevi toplumunda dinî liderlik ile sosyal rehberlik işlevlerini birlikte üstlenen kendine özgü bir yapıya sahiptir.[57]

677 Sayılı Kanun'un yürürlüğe girmesinden önce dedeler, bağlı bulundukları ocakların temsilcileri olarak geniş talip toplulukları üzerinde önemli bir nüfuza sahipti. Dedeler belirli dönemlerde talip köylerini ziyaret ederek cem erkânlarını yürütür, görgü ve musahiplik gibi inanç uygulamalarını gerçekleştirir, toplumsal uyuşmazlıklarda hakemlik yapar ve ocak geleneğinin devamlılığını sağlardı. Bu ziyaretler yalnızca dinî hizmetlerin yerine getirilmesini değil, aynı zamanda ocak-talip bağlarının korunmasını ve ortak inanç hafızasının canlı tutulmasını da mümkün kılıyordu.[58]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hukukî ve idarî düzenlemeler, özellikle dinî otoritenin kamusal alandaki görünürlüğünü sınırlandırmaya yönelik uygulamalar, dedelik kurumunun geleneksel işleyişini dolaylı biçimde etkilemiştir. Her ne kadar 677 Sayılı Kanun Alevi ocaklarını doğrudan hedef alan bir düzenleme olmasa da merkezîleşme politikaları ve devletin dinî alanı yeniden yapılandırma anlayışı, dedelerin toplumsal konumunda zamanla değişimlere yol açmıştır.[59] Bu süreçte dedelerin üstlendiği bazı toplumsal işlevler devlet kurumları tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır. Özellikle hukuk sisteminin merkezîleşmesi, eğitim hizmetlerinin yaygınlaşması ve idarî yapının güçlenmesiyle birlikte geçmişte dedelerin

---

[55] Ersal, *Alevilik,* 95-104; Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103.

[56] Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 214-216; Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103.

[57] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79-83.

[58] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 85; Shankland, *The Alevis in Turkey:* 100-106.

[59] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Resmî Gazete*, Sayı: 243, 13 Aralık 1925; Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 248.

rehberliğinde çözüme kavuşturulan birçok mesele resmî kurumların görev alanına girmiştir. Böylece dedelerin toplumsal hakemlik, denetim ve yönlendirme fonksiyonları önceki dönemlere kıyasla daralmış, buna karşılık dinî rehberlik rolleri daha belirgin hâle gelmiştir.[60] Farklı şehirlerde ve mahallelerde yaşamaya başlayan Alevi toplulukları, dedeleriyle geçmişte olduğu kadar düzenli ilişki kuramamış; bu durum yüz yüze aktarıma dayanan geleneksel dinî eğitim ve rehberlik mekanizmalarının zayıflamasına neden olmuştur.[61] Böylece dedelik kurumu, yalnızca kırsal kesimde faaliyet gösteren geleneksel bir otorite olmaktan çıkarak kent merkezlerinde yaşayan Alevi topluluklarının da başvurduğu bir inanç ve kültür temsilciliği niteliği kazanmıştır.[62]

Modern dönemde dedelik kurumunun karşı karşıya kaldığı temel tartışmalardan biri de meşruiyet meselesidir. Geleneksel anlayışta dedelik, ocak soyuna mensup olmakla kazanılan kalıtsal bir statü olarak kabul edilirken, günümüzde dinî bilgi, eğitim düzeyi, temsil kabiliyeti ve toplumsal kabul gibi unsurlar da önem kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmeler, dedelik kurumunun geleceği ve yeni kuşaklara nasıl aktarılacağı konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[63] 677 Sayılı Kanun sonrasında yaşanan dönüşüm, dedelik kurumunun ortadan kalkmasına değil, değişen hukukî ve toplumsal şartlara uyum sağlayarak yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Geleneksel otorite alanı daralmış olmakla birlikte dedelik kurumu, Alevi inanç sisteminin temel unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmüş ve Alevi kimliğinin korunmasında önemli bir rol oynamaya devam etmiştir.

3.2. Ocak Sisteminin Kurumsal Zayıflaması

Her ocak, soy bağıyla birbirine bağlı dedeler ile bunlara bağlı talip topluluklarından meydana gelen hiyerarşik bir yapılanma içerisinde faaliyet göstermiştir. Bu yapı sayesinde cem erkânlarının yürütülmesi, görgü uygulamalarının gerçekleştirilmesi, musahiplik kurumunun sürdürülmesi, toplumsal uyuşmazlıkların çözülmesi ve Alevi inanç öğretisinin kuşaktan kuşağa aktarılması mümkün olmuştur. Bu nedenle ocak sistemi yalnızca dinî bir teşkilatlanma biçimi değil, aynı zamanda Alevi toplumunun sosyal düzenini belirleyen kurumsal bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür.[64] Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenen merkezîleşme anlayışı, dinî otoritenin kamusal alandaki görünürlüğünü sınırlandırmayı ve din hizmetlerini devlet denetimi altında yeniden düzenlemeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede Alevi ocakları hukuken kapatılmamış olsa da geleneksel faaliyet alanları zaman içerisinde daralmış, özellikle dedelerin toplumsal otoritesini besleyen yerel örgütlenme biçimleri önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır.[65]

Cumhuriyet'in eğitim, hukuk ve idarî teşkilatlanma alanlarında gerçekleştirdiği reformlarla birlikte geçmişte ocaklar tarafından yerine getirilen birçok görev devlet kurumları tarafından üstlenilmeye başlanmıştır. Bu süreç, ocakların inanç alanındaki varlığını tamamen ortadan kaldırmamış; ancak onların toplumsal işlevlerini önemli ölçüde sınırlandırmıştır.[66] Ocak sisteminin dönüşümünü hızlandıran en önemli toplumsal

[60] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 248-251; Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

[61] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103.

[62] Shankland, *The Alevis in Turkey*, 106-107.

[63] Shankland, *The Alevis in Turkey*, 103-107; Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103.

[64] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79-85; Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 214-216.

[65] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*, *Resmî Gazete*, Sayı: 243, 13 Aralık 1925.

[66] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 248-251; Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

gelişmelerden biri ise XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız kazanan iç göç hareketleri olmuştur. Geleneksel Alevi yerleşimlerinde talipler belirli bir ocağa bağlı olarak yaşamakta, dedeler yılın belirli dönemlerinde talip köylerini ziyaret ederek cem erkânlarını yürütmekte ve inanç hizmetlerini yerine getirmekteydi. Köyden kente göçün yaygınlaşmasıyla birlikte bu coğrafi bütünlük büyük ölçüde bozulmuş; farklı şehirlerde yaşamaya başlayan Alevi toplulukları ile bağlı bulundukları ocaklar arasındaki düzenli ilişki zayıflamıştır. Böylece yüz yüze ilişkilere dayanan geleneksel dede-talip bağı eski sürekliliğini kaybetmiş ve ocak sisteminin tarihsel işleyişi önemli ölçüde değişmiştir.[67]

Kırsal toplum yapısında sosyal hayatın merkezinde bulunan ocaklar, kent ortamında aynı işlevleri sürdürmekte zorlanmıştır. Eğitim düzeyi, meslek grupları ve sosyal çevre bakımından çeşitlenen Alevi toplulukları, ihtiyaçlarını karşılayacak yeni örgütlenme biçimlerine yönelmeye başlamıştır. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren kurulan dernekler, vakıflar ve daha sonraki süreçte yaygınlaşan cemevleri, geçmişte ocakların yürüttüğü bazı dinî ve kültürel faaliyetleri üstlenerek yeni kurumsal merkezler hâline gelmiştir. Bu gelişme ocak sisteminin tamamen ortadan kalktığını değil, fonksiyonlarının önemli ölçüde yeniden dağıldığını göstermektedir.[68]

Kentleşme sürecinin yanı sıra modern eğitim sisteminin yaygınlaşması da ocak sisteminin geleneksel işleyişinde belirleyici değişikliklere yol açmıştır. Geleneksel Alevi toplumunda dinî bilgi ve inanç öğretisi büyük ölçüde dedeler aracılığıyla sözlü kültür içerisinde aktarılmaktaydı. Buyruklar, nefesler ve ocak geleneğine ilişkin bilgiler kuşaktan kuşağa çoğunlukla yüz yüze eğitim yoluyla taşınırken, Cumhuriyet döneminde eğitim kurumlarının yaygınlaşması ve okuryazarlık oranının artmasıyla birlikte bilgi üretimi ve aktarımı farklı mecralara yönelmiştir. Yazılı kaynakların çoğalması, akademik çalışmaların artması ve iletişim araçlarının gelişmesi, Alevilik üzerine farklı yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; bu durum ocakların dinî bilgi üzerindeki geleneksel belirleyiciliğini önemli ölçüde azaltmıştır. Böylece geçmişte yalnızca dedelerin rehberliğinde sürdürülen birçok dinî ve kültürel tartışma, akademisyenler, araştırmacılar ve sivil toplum kuruluşlarının da katkısıyla daha geniş bir kamusal alana taşınmıştır.[69] Özellikle 1980'li yıllardan itibaren Alevi kimliğinin kamusal görünürlüğünün artması, dernekleşme ve vakıflaşma faaliyetlerinin yaygınlaşması ile Avrupa'da oluşan diaspora örgütlenmeleri, geleneksel ocak sisteminin işleyişini yeniden şekillendirmiştir. Bu süreçte dedeler yalnızca ocak merkezli dinî otoriteler olmaktan çıkarak yeni kurumsal yapılarda da temsil ve rehberlik görevleri üstlenmeye başlamıştır.[70] Günümüzde ocak sistemi, geçmiş dönemlerde sahip olduğu toplumsal yaptırım gücüne büyük ölçüde sahip değildir. Bununla birlikte birçok Alevi topluluğu açısından ocak aidiyeti hâlen kimlik inşasının önemli unsurlarından biri olmayı sürdürmektedir. Dedelerin cem erkânlarını yürütmesi, görgü hizmetlerini yerine getirmesi ve inançsal sürekliliğin korunmasına katkı sağlaması, ocak sisteminin günümüzde de canlılığını koruyan yönleri arasında yer almaktadır.[71]

Ocak sisteminin geçirdiği dönüşüm, yalnızca hukukî düzenlemelerle açıklanabilecek tek boyutlu bir değişim değildir. 677 Sayılı Kanun, bu dönüşümün önemli kilometre taşlarından biri olmakla birlikte, ocak sisteminin bugünkü yapısını belirleyen tek etken değildir. Kanunun oluşturduğu hukukî çerçeve,

[67] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 100-106.

[68] Shankland, *The Alevis in Turkey:* 106-107.

[69] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103; Shankland, *The Alevis in Turkey, 1*00-106.

[70] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 121–132; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 162–166.

[71] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 106-107.

modernleşme sürecinin diğer dinamikleriyle birleşerek ocakların toplumsal konumunun yeniden tanımlanmasına zemin hazırlamıştır.[72] 1925 sonrasında Alevi ocakları tamamen ortadan kalkmamış; aksine değişen siyasal, hukukî ve toplumsal şartlara uyum sağlayarak yeni bir işlevsel yapıya evrilmiştir. Geleneksel dönemde toplumsal düzeni belirleyen merkezî kurum niteliği taşıyan ocaklar, günümüzde daha çok kültürel hafızanın korunması, inanç hizmetlerinin sürdürülmesi ve Alevi kimliğinin gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemini korumaktadır. Bu yönüyle ocak sisteminin yaşadığı dönüşüm, kurumsal bir çözülmeden ziyade tarihsel koşullara uyum sağlayan yapısal bir yeniden yapılanma olarak değerlendirilmelidir.

3.3. Cem Erkânlarının Kamusal Alandan Özel Alana Çekilmesi

Alevi inanç sisteminin temel ibadet biçimi olan cem erkânı, tarihsel süreç boyunca yalnızca dinî bir ritüel olarak değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın sağlandığı, inanç öğretisinin aktarıldığı, topluluk içi uyuşmazlıkların çözüldüğü ve bireyin bağlı bulunduğu ocakla ilişkisini sürdürdüğü çok yönlü bir kurum olarak işlev görmüştür. Ocak sistemi içerisinde dedelerin rehberliğinde gerçekleştirilen cemler, görgü, ikrar, musahiplik ve düşkünlük gibi uygulamalar aracılığıyla toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlamış; bu yönüyle Alevi toplumunun dinî olduğu kadar sosyal hayatının da merkezinde yer almıştır.[73] Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra gerçekleştirilen hukukî ve idarî düzenlemeler, özellikle 677 Sayılı Kanun, Alevi cem erkânlarını doğrudan yasaklamamış olmakla birlikte dinî kurumların kamusal görünürlüğünü önemli ölçüde sınırlandıran yeni bir idarî anlayışın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kanunda cem ibadetlerine ilişkin herhangi bir yasak hükmü bulunmamasına rağmen, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte oluşan yeni siyasal atmosfer, Alevi topluluklarının inanç pratiklerini daha ihtiyatlı biçimde sürdürmelerine neden olmuştur. Bu nedenle birçok bölgede cem erkânları tamamen ortadan kalkmamış; ancak daha çok kapalı aile çevrelerinde, dedelerin evlerinde veya güven duyulan talip hanelerinde gerçekleştirilmeye başlanmıştır.[74] Cem erkânları uzun yıllar boyunca kamusal görünürlüğü sınırlı kalan, daha çok topluluk üyeleri arasında sürdürülen inanç uygulamaları hâline gelmiştir. Bu durum, Alevi inanç geleneğinin kesintiye uğradığını değil, değişen siyasal şartlara uyum sağlayarak farklı mekânsal biçimler içerisinde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.[75]

Geleneksel Alevi toplumunda cemler belirli bir ibadet mekânına bağlı olarak değil, çoğunlukla dedelerin veya taliplerin geniş evlerinde gerçekleştiriliyordu. Köy yaşamının sosyal yapısı içerisinde bu uygulama doğal kabul edilmekteydi. Ancak Cumhuriyet döneminde yaşanan şehirleşme ve göç hareketleriyle birlikte bu geleneksel yapı önemli ölçüde değişmiştir. Köylerde sürdürülen ocak merkezli örgütlenmenin çözülmesi, cem erkânlarının da eski biçimiyle uygulanmasını güçleştirmiştir. Büyük şehirlere göç eden Aleviler, yeni yerleşim alanlarında hem inançlarını yaşatabilecek hem de toplumsal dayanışmayı sürdürebilecek yeni mekânlar oluşturma arayışına girmişlerdir.[76] Kentleşme süreci, cem erkânlarının yalnızca icra edildiği mekânları değil, ritüelin örgütlenme biçimini de önemli ölçüde değiştirmiştir. Geleneksel köy düzeninde dedeler, belirli zamanlarda talip topluluklarını ziyaret ederek cemleri yürütmekte ve ocak sisteminin sürekliliğini

[72] Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 243-251; Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

[73] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79-85

[74] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*, Resmî Gazete, 13 Aralık 1925; TBMM Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925, s. 247-250.

[75] Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 214-216; Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76-82.

[76] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 97–99.

sağlamaktaydı. Ancak farklı şehirlere ve hatta farklı ülkelere yayılan Alevi toplulukları içerisinde bu dolaşımın aynı yoğunlukta sürdürülmesi mümkün olmamıştır. Buna bağlı olarak bazı bölgelerde cemlerin düzenli olarak yapılma sıklığı azalmış, bazı bölgelerde ise geleneksel erkân sadeleştirilerek uygulanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte cem erkânının tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Aksine Alevi toplulukları, değişen sosyal şartlara uyum sağlayarak inanç pratiklerini yeni koşullar içerisinde devam ettirmiştir.[77]

Özellikle 1980'li yıllardan itibaren Alevi kimliğinin kamusal alanda daha görünür hâle gelmesiyle birlikte cem erkânları da yeniden kamusal görünürlük kazanmaya başlamıştır. Bu süreçte kurulan dernekler, vakıflar ve cemevleri kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü, genç kuşaklara Alevi öğretisinin aktarıldığı ve toplumsal dayanışmanın yeniden inşa edildiği kurumlar hâline gelmiştir. Böylece geçmişte büyük ölçüde köy odalarında veya talip evlerinde gerçekleştirilen cemler, kent ortamında daha kurumsal bir yapı içerisinde icra edilmeye başlanmıştır. Bu durum, Aleviliğin geleneksel yapısından tamamen koptuğu anlamına gelmemekte; aksine değişen toplumsal şartlara uyum sağlayarak yeni kurumsal biçimler geliştirdiğini göstermektedir.[78]

Cem erkânlarının özel alanlarda yürütülmesi, sözlü kültürün korunmasında da önemli rol oynamıştır. Yazılı kaynakların sınırlı olduğu dönemlerde Buyruk geleneği, nefesler, gülbenkler ve erkân bilgisi büyük ölçüde cemler aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Cemlerin kapalı topluluklar içerisinde sürdürülmesi, bu sözlü aktarımın kesintiye uğramasını önlemiş; Alevi inanç geleneğinin temel unsurları modern döneme kadar ulaşabilmiştir. Nitekim günümüzde gerçekleştirilen alan araştırmaları da cem ritüellerinin farklı ocaklarda içerik bakımından çeşitlilik gösterse de temel erkânın büyük ölçüde korunduğunu ortaya koymaktadır.[79] 677 Sayılı Kanun sonrasında cem erkânlarının kamusal görünürlüğünde önemli değişiklikler meydana gelmiş olmakla birlikte, bu süreç Alevi inanç hayatının sona erdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine Alevi toplulukları, değişen hukukî ve toplumsal şartlara uyum sağlayarak cem erkânlarını önce özel alanlarda muhafaza etmiş, daha sonraki dönemlerde ise cemevleri aracılığıyla yeniden kamusal görünürlük kazandırmıştır. Dolayısıyla yaşanan dönüşüm, cem ibadetinin ortadan kalkmasından ziyade icra edildiği mekânların, örgütlenme biçiminin ve toplumsal görünürlüğünün yeniden şekillenmesi olarak değerlendirilmelidir.

3.4. Sözlü Kültür ve İnanç Aktarımında Yaşanan Değişimler

Alevi inanç sisteminde sözlü kültür, yalnızca dinî bilgilerin aktarılmasını sağlayan bir yöntem değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın, tarihsel tecrübenin ve ortak kimliğin korunmasını mümkün kılan temel kurumlardan biri olmuştur. Alevi topluluklarında bilgi aktarımı, yalnızca teorik bir eğitim süreci olarak değil; cem erkânları, ziyaretler, musahiplik ilişkileri ve gündelik yaşam pratikleri içerisinde sürdürülen bütüncül bir öğrenme biçimi olarak gelişmiştir.[80] Sözlü kültürün devamlılığında en önemli görev dedelere, zakirlere ve âşıklara aitti. Dedeler, yalnızca cem erkânlarını yöneten dinî önderler değil, aynı zamanda Buyruk geleneğini aktaran, ocak silsilesini koruyan ve topluluğun dinî meselelerine rehberlik eden kişilerdi. Zakirler ise cemlerde okudukları nefesler, düvazimamlar ve deyişler aracılığıyla Alevi öğretisinin temel ilkelerini yeni

[77] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 97-103.

[78] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 97-99.

[79] Ersal, Alevi ocaklarında yürüttüğü alan araştırmalarında farklı bölgelerde icra edilen cem ritüellerinin çeşitlenmesine rağmen temel erkânın korunduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, cemlerin modern dönemde de inanç aktarımının temel araçlarından biri olmayı sürdürdüğünü göstermektedir.

[80] Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 15–20.

kuşaklara aktarmaktaydı. Böylece inanç bilgisi yalnızca sözlü anlatımlarla değil, müzik, şiir ve ritüel dili aracılığıyla da yaşatılmıştır.[81] Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen hukukî ve idarî düzenlemeler ile birlikte Alevi topluluklarının geleneksel örgütlenme yapısında meydana gelen değişimler, sözlü kültürün aktarım süreçlerini de etkilemiştir. Özellikle 677 Sayılı Kanun sonrasında dinî kurumların kamusal görünürlüğünün azalması ve ocak sisteminin eski işleyişinden uzaklaşması, bilgi aktarımında kullanılan geleneksel yöntemlerin uygulanmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte bu süreç, sözlü kültürün tamamen ortadan kalkmasına yol açmamış; aksine daha sınırlı çevrelerde ve aile içi aktarım yoluyla sürdürülmesine neden olmuştur.[82]

1950'li yıllardan itibaren hızlanan şehirleşme ve iç göç hareketleri ise sözlü kültürün aktarımında yeni sorunlar ortaya çıkarmıştır. Kırsal bölgelerde aynı sosyal çevre içerisinde yetişen bireyler, kent yaşamına geçişle birlikte farklı eğitim ve çalışma koşulları içerisinde yaşamaya başlamış; bu durum dedelerle talipler arasındaki geleneksel ilişkinin sürekliliğini zorlaştırmıştır. Özellikle genç kuşakların modern eğitim kurumları içerisinde yetişmesi ve gündelik yaşam pratiklerinin değişmesi, sözlü aktarımın eski yoğunluğunu korumasını güçleştirmiştir. Bununla birlikte Alevi toplulukları, değişen toplumsal şartlara uyum sağlayarak inanç bilgisinin aktarımında yeni yöntemler geliştirmiştir.[83] Bu dönüşüm sürecinde yazılı kültür giderek daha belirgin hâle gelmiştir. Daha önce büyük ölçüde sözlü gelenek içerisinde muhafaza edilen buyruk metinleri, nefesler ve erkân bilgileri zamanla yayımlanmış; Alevilik üzerine hazırlanan kitaplar, dergiler, tezler ve akademik araştırmalar inanç bilgisinin kayıt altına alınmasına katkı sağlamıştır. Böylece geçmişte yalnızca sözlü aktarım yoluyla öğrenilebilen birçok bilgi yazılı kaynaklar aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaşmaya başlamıştır. Bu gelişme, sözlü kültürün yerini tamamen yazılı kültürün aldığı anlamına gelmemektedir. Aksine yazılı eserler, geleneksel hafızanın korunmasını destekleyen tamamlayıcı araçlar olarak önem kazanmıştır.[84]

Günümüzde ise dijital iletişim araçlarının yaygınlaşması, sözlü ve yazılı kültür arasındaki ilişkiyi yeni bir boyuta taşımıştır. Cemevleri, kültür merkezleri ve Alevi sivil toplum kuruluşları tarafından düzenlenen eğitim faaliyetleri, çevrim içi yayınlar ve dijital arşivler sayesinde inanç öğretisi daha geniş kitlelere ulaştırılabilmektedir. Bununla birlikte dedelerin yürüttüğü cem erkânları, zakirlerin icra ettiği nefesler ve sözlü anlatım geleneği Alevi kimliğinin temel unsurlarından biri olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla günümüzde Alevi inanç sistemi, sözlü ve yazılı kültürün birbirini tamamladığı karma bir aktarım modeli içerisinde varlığını devam ettirmektedir.[85]

4. Şehirleşme, Göç ve Modernleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Yeniden Şekillenmesi

Kırsal yaşam içerisinde akrabalık bağları, ocak-talip ilişkileri ve yüz yüze sosyal dayanışma temelinde sürdürülen geleneksel yapı, büyük şehirlere göç edilmesiyle birlikte farklı toplumsal koşullarla karşılaşmıştır. Kent yaşamının sunduğu yeni ekonomik, kültürel ve sosyal çevre, Alevilerin hem kendi iç örgütlenmelerini yeniden düzenlemelerini hem de farklı toplumsal gruplarla daha yoğun ilişkiler kurmalarını zorunlu kılmıştır. Böylece Alevi kimliği yalnızca dinî bir aidiyet olarak değil, aynı zamanda kültürel, toplumsal ve kamusal

[81] Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 79–88.

[82] 677 Sayılı *Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun*, Resmî Gazete, 13 Aralık 1925.

[83] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 97–99.

[84] Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, 52–57.

[85] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 100–103.

yönleriyle daha görünür bir kimlik hâline gelmeye başlamıştır.[86] Böylece geleneksel miras korunurken, Alevi topluluklarının modern toplum içerisindeki örgütlenme biçimleri de önemli ölçüde çeşitlenmiştir.[87] Bu bölümde, şehirleşme ve göç olgusunun Alevi topluluklarının sosyal yapısı üzerindeki etkileri, kent ortamında gelişen yeni kimlik anlayışı ve modern dönemde ortaya çıkan kurumsallaşma süreçleri tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle değerlendirilecektir.

4.1. Modernleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Yeniden Tanımlanması

Geleneksel Alevi toplumunda bireyin kimliği büyük ölçüde bağlı bulunduğu ocak, dede soyu ve yerel topluluk çerçevesinde şekillenmekteydi. İnançsal aidiyet, kuşaktan kuşağa aktarılan ocak-talip ilişkileri ve cem erkânları aracılığıyla korunurken, toplumsal ilişkiler de büyük ölçüde kırsal yaşamın sunduğu kapalı sosyal çevre içerisinde sürdürülmekteydi. Ancak 1950'li yıllardan itibaren hızlanan iç göç hareketleriyle birlikte Alevi topluluklarının büyük şehirlerde yaşamaya başlaması, bu geleneksel aidiyet biçimlerinin dönüşmesine neden olmuştur. Kent yaşamı içerisinde farklı sosyal gruplarla kurulan ilişkiler, Alevilerin yalnızca bağlı bulundukları ocak çevresinde değil, daha geniş bir toplumsal kimlik ekseninde kendilerini tanımlamalarına zemin hazırlamıştır.[88]

Modernleşme süreci, Aleviliğin mahiyeti üzerine yürütülen tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren akademik çalışmaların artması ve Alevi sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerinin yoğunlaşmasıyla birlikte Aleviliğin İslam içerisindeki konumu, tarihsel kökenleri ve kültürel niteliği farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu tartışmalar, Aleviliğin yalnızca dinî bir gelenek olarak değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal bir kimlik alanı olarak değerlendirilmesine katkı sağlamıştır.[89]

Eğitim düzeyinin yükselmesi ve yükseköğretim gören Alevi nüfusunun artması da kimlik tartışmalarının derinleşmesinde etkili olmuştur. Geçmişte ağırlıklı olarak sözlü kültür yoluyla aktarılan inanç bilgisi, modern dönemde kitaplar, süreli yayınlar, üniversitelerde yürütülen akademik çalışmalar ve çeşitli araştırmalar aracılığıyla yazılı kültür içerisinde yeniden üretilmeye başlanmıştır. Böylece Alevilik yalnızca yaşanan bir inanç sistemi olmanın ötesine geçerek akademik araştırmaların ve kamusal tartışmaların önemli konularından biri hâline gelmiştir.[90]

Markus Dressler, modern dönemde Aleviliğin devlet politikaları, akademik bilgi üretimi ve toplumsal hareketlerin etkisiyle yeniden tanımlanan dinamik bir kimlik alanına dönüştüğünü belirtmektedir. Dressler'e göre Cumhuriyet döneminde yaşanan kurumsallaşma ve görünürlük süreçleri, geleneksel Alevilik anlayışının yanında yeni kimlik söylemlerinin gelişmesini de beraberinde getirmiştir. Bu durum, Alevi kimliğinin tarihsel süreç içerisinde sabit kalan bir yapıdan ziyade değişen toplumsal şartlara göre yeniden şekillenen dinamik bir karakter taşıdığını göstermektedir.[91] Benzer biçimde Necdet Subaşı da şehirleşme ve modernleşmenin Alevi topluluklarının kamusal görünürlüğünü artırdığını, bunun da kimlik bilincinin güçlenmesine katkı sağladığını ifade etmektedir. Subaşı'ya göre geleneksel olarak daha kapalı sosyal çevrelerde sürdürülen Alevi

[86] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 97–103.

[87] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76–82.

[88] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 97–103.

[89] Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 76–82.

[90] Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, 52–57.

[91] Dressler, *Writing Religion,* 148–156.

yaşamı, kentleşmeyle birlikte kamusal alana taşınmış; bu durum Aleviliğin kültürel, toplumsal ve siyasal yönleri üzerine yürütülen tartışmaların yoğunlaşmasına zemin hazırlamıştır.[92]

1990'lı yıllardan itibaren dernekler, vakıflar, kültür merkezleri ve cemevleri aracılığıyla yürütülen faaliyetler, Alevi kimliğinin kamusal alandaki görünürlüğünü daha da artırmıştır. Düzenlenen sempozyumlar, kültürel etkinlikler, yayın faaliyetleri ve akademik çalışmalar, ortak bir kimlik bilincinin güçlenmesine katkı sağlamış; farklı bölgelere mensup Alevi toplulukları arasında iletişim ve dayanışma imkânlarını geliştirmiştir. Böylece modernleşme süreci, geleneksel kimlik unsurlarını tamamen ortadan kaldırmaktan ziyade onları yeni toplumsal şartlara uyarlayan ve farklı ifade biçimleriyle yeniden görünür kılan bir dönüşüm süreci olarak şekillenmiştir.[93]

4.2. Dernekleşme, Vakıflaşma ve Yeni Kurumsal Yapılar

Cumhuriyet döneminin ikinci yarısından itibaren yaşanan şehirleşme, sanayileşme ve iç göç hareketleri, Alevi topluluklarının geleneksel örgütlenme biçimlerinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Ocak sistemi ve dedelik kurumu uzun yıllar boyunca Alevi toplumunun inançsal ve toplumsal yapısının temelini oluşturmuş olsa da, değişen sosyal koşullar yeni kurumsal örgütlenme modellerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte dernekler, vakıflar ve çeşitli sivil toplum kuruluşları, Alevi topluluklarının inançsal, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanmasında giderek daha etkin bir rol üstlenmiştir.[94] Sonrasında dernekleşme süreci, yalnızca yeni kurumların ortaya çıkmasını değil, aynı zamanda kent yaşamına uyum sağlayan yeni bir toplumsal dayanışma modelinin gelişmesini de ifade etmiştir.[95]

1960'lı yıllardan itibaren kültür ve hemşehri dernekleri aracılığıyla başlayan örgütlenme faaliyetleri, özellikle 1980'li yılların sonlarından itibaren Alevi kimliği etrafında yürütülen tartışmaların yoğunlaşmasıyla daha kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Demokratikleşme taleplerinin güçlenmesi ve kimlik temelli sivil toplum hareketlerinin yaygınlaşması, Alevi topluluklarının yalnızca inanç hizmetleri alanında değil; kültürel faaliyetler, eğitim çalışmaları ve hak temelli talepler doğrultusunda da örgütlenmesini sağlamıştır.[96] 1990'lı yıllar, Alevi örgütlenmeleri açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde kurulan Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği gibi kuruluşlar, Alevi toplumunun kamusal alandaki kurumsal temsilinin güçlenmesinde belirleyici rol üstlenmiştir. Bu kuruluşlar; cemevlerinin yaygınlaştırılması, inanç hizmetlerinin yürütülmesi, kültürel mirasın korunması, yayın faaliyetlerinin desteklenmesi, genç kuşaklara yönelik eğitim çalışmalarının gerçekleştirilmesi ve Alevi toplumunun ortak taleplerinin kamuoyuna aktarılması gibi birçok alanda faaliyet göstermiştir. Böylece geleneksel ocak sistemi dışında faaliyet gösteren modern kurumsal yapılar, Alevi topluluklarının sosyal dayanışmasını güçlendiren ve kamusal görünürlüğünü artıran önemli merkezler hâline gelmiştir.[97]

Modern dönemde ortaya çıkan bu kurumsal yapılar, geleneksel ocak sisteminin bazı işlevlerini de üstlenmeye başlamıştır. Geçmişte dedeler tarafından yürütülen eğitim, kültürel aktarım ve toplumsal dayanışmaya

---

[92] Necdet Subaşı, *Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 95–108.

[93] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 170–180.

[94] Necdet Subaşı, *Alevi Kimliği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 126-130.

[95] Shankland, *The Alevis in Turkey,* 162-166.

[96] Dressler, *Writing Religion,* 272–282

[97] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 121-132.

ilişkin faaliyetlerin önemli bir bölümü dernekler ve vakıflar aracılığıyla organize edilir hâle gelmiştir. Bununla birlikte modern örgütlenme biçimleri ile geleneksel ocak sistemi arasında zaman zaman görüş ayrılıkları da ortaya çıkmıştır. Özellikle dedelik kurumunun yeni kurumsal yapılar içerisindeki konumu ve otoritesine ilişkin tartışmalar, günümüzde de devam eden önemli meselelerden biri olmayı sürdürmektedir.[98]

Elise Massicard'a göre modern Alevi örgütlenmeleri yalnızca kültürel faaliyetler yürüten sivil toplum kuruluşları değil, aynı zamanda kolektif Alevi kimliğinin yeniden üretildiği kurumsal alanlardır. Bu kuruluşlar sayesinde Alevilik, yerel ocak çevrelerinin sınırlarını aşarak ulusal ve uluslararası ölçekte temsil edilmeye başlamış; özellikle Avrupa'da kurulan Alevi örgütleri bu sürecin önemli aktörleri hâline gelmiştir. Bu bakımdan dernekleşme ve vakıflaşma süreci, modern Alevi kimliğinin kurumsallaşmasını ve kamusal görünürlüğünün güçlenmesini sağlayan temel dönüşüm dinamiklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.[99]

4.3. Cemevleri ve Yeni İnanç Mekânlarının Ortaya Çıkışı

Cumhuriyet döneminde hız kazanan şehirleşme, iç göç ve toplumsal dönüşüm süreçleri, Alevi topluluklarının inanç hizmetlerini yürüttükleri mekânlarda da önemli değişikliklere neden olmuştur. Geleneksel dönemde cem erkânları çoğunlukla ocak merkezlerinde, dede evlerinde veya köy topluluğunun belirlediği uygun mekânlarda icra edilmekteydi. Ancak kırsal yaşamın çözülmesi ve Alevi nüfusunun büyük ölçüde kent merkezlerine yönelmesi, inanç hizmetlerinin düzenli olarak yürütülebileceği yeni mekânlara duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda gelişen cemevleri, modern dönemde Alevi inanç yaşamının temel kurumsal unsurlarından biri hâline gelmiştir.[100]

Cemevleri, Alevi kimliğinin kamusal alandaki görünürlüğünü artıran en önemli kurumsal mekânlardan biri olmuştur. Uzun yıllar daha çok yerel topluluklar içerisinde sürdürülen inanç pratikleri, cemevleri aracılığıyla daha görünür ve kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bunun yanında düzenlenen konferanslar, paneller, sempozyumlar, kültürel etkinlikler, yayın faaliyetleri ve gençlere yönelik eğitim programları sayesinde cemevleri, Alevi kültürel kimliğinin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlayan sosyal merkezler hâline gelmiştir.[101] Bununla birlikte cemevlerinin hukuki statüsü ve resmî olarak ibadethane kabul edilip edilmemesi meselesi, modern dönemde Alevilik tartışmalarının en önemli başlıklarından biri olmuştur. Alevi toplumunun önemli bir kesimi cemevlerini kendi inanç sistemlerinin asli ibadet mekânı olarak değerlendirirken, bu konu uzun yıllar boyunca siyasal, hukuki ve toplumsal tartışmaların odağında yer almıştır. Bu tartışmalar, yalnızca ibadet mekânlarının statüsüne ilişkin olmayıp, aynı zamanda Alevi kimliğinin kamusal alanda tanınması ve eşit yurttaşlık talepleriyle de yakından ilişkilidir.[102]

Elise Massicard, cemevlerini yalnızca dinî ritüellerin gerçekleştirildiği mekânlar olarak değil, modern Alevi hareketinin kurumsallaştığı ve kolektif kimliğin yeniden üretildiği kamusal alanlar olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde David Shankland da şehirleşme sürecinde geleneksel köy yaşamının çözülmesiyle birlikte cemevlerinin Alevi topluluklarının yeni sosyal merkezleri hâline geldiğini ve toplumsal

[98] Subaşı, *Alevi Kimliği*, 132-138.

[99] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 35–60.

[100] Shankland, *The Alevis in Turkey,* 116-123.

[101] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 142-150.

[102] Subaşı, *Alevi Modernleşmesi,* 188-198.

dayanışmanın sürdürülmesinde önemli bir işlev üstlendiğini belirtmektedir. Bu yönüyle cemevleri, Alevi toplumunun modernleşme sürecinde geliştirdiği en önemli kurumsal yapılardan biri olarak değerlendirilmektedir.[103]

4.4. Günümüzde Alevi Ocaklarının Karşılaştığı Sorunlar ve Geleceğe İlişkin Değerlendirmeler

Yaklaşık bir asır önce yürürlüğe giren 677 sayılı Kanun sonrasında Alevi ocakları, tarihsel süreç içerisinde önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Cumhuriyet döneminde hız kazanan şehirleşme, iç göç, eğitim düzeyinin yükselmesi ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi, ocak sisteminin geleneksel işleyişini doğrudan etkilemiştir. Bununla birlikte ocak sistemi tamamen ortadan kalkmamış; değişen sosyal ve kültürel şartlara uyum sağlayarak yeni kurumsal yapılarla birlikte varlığını sürdürmüştür. Günümüzde Alevi ocaklarının karşı karşıya bulunduğu sorunlar, tarihsel mirasın korunmasıyla sınırlı olmayıp modern toplumun ortaya çıkardığı yeni örgütlenme biçimleri ve değişen toplumsal ihtiyaçlarla da yakından ilişkilidir.[104]

Alevi ocaklarının günümüzde karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, dedelik kurumunun sürdürülebilirliğidir. Geleneksel Alevi inanç sisteminde dedeler, ocak silsilesinin, inanç öğretisinin ve toplumsal uzlaşının taşıyıcıları olarak kabul edilmiştir. Ancak şehirleşme ve göç olgusu sonucunda talip topluluklarının farklı şehir ve ülkelere dağılması, geleneksel dede-talip ilişkisinin zayıflamasına yol açmıştır. Bunun yanında genç kuşakların geleneksel ocak yapısına olan ilgisinin azalması ve sözlü kültüre dayalı bilgi aktarımının kesintiye uğraması, dedelik kurumunun geleceğine ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Mehmet Ersal, Aleviliğin kurumsal yapısını değerlendirirken ocak sisteminin soy esaslı hiyerarşik örgütlenmesinin Alevi inanç sisteminin temelini oluşturduğunu, bu yapının korunmasının inanç geleneğinin devamlılığı açısından belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.[105]

Modern dönemde cemevleri, dernekler ve vakıfların yaygınlaşması, Alevi topluluklarının örgütlenme biçiminde önemli değişikliklere neden olmuştur. İnanç hizmetlerinin önemli bir kısmı artık bu kurumlar aracılığıyla yürütülmekte, kültürel faaliyetler, eğitim çalışmaları ve toplumsal dayanışma faaliyetleri büyük ölçüde modern kurumsal yapılar içerisinde gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte bu gelişmenin ocak sistemini tamamen ortadan kaldırdığı söylenemez. Aksine cemevleri ile ocak sistemi arasında zaman içerisinde tamamlayıcı bir ilişki gelişmiş; dedeler geleneksel inanç otoritesini sürdürürken, cemevleri ve sivil toplum kuruluşları ise bu otoritenin kurumsal olarak desteklenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Elise Massicard, modern Alevi hareketinin gelişim sürecinde cemevlerinin yalnızca ibadet mekânı değil, aynı zamanda kimliğin yeniden üretildiği ve kurumsallaştığı kamusal alanlar hâline geldiğini ifade etmektedir.[106]

Ocak sisteminin karşı karşıya bulunduğu bir diğer önemli mesele, geleneksel bilgi aktarımının değişen iletişim biçimleri karşısında nasıl sürdürüleceğidir. Geçmişte büyük ölçüde sözlü kültür aracılığıyla aktarılan erkân, nefesler, menkıbeler ve ocak silsileleri günümüzde yazılı yayınlar, dijital arşivler ve çevrim içi platformlar aracılığıyla da gelecek kuşaklara ulaştırılmaktadır. Bu durum bir taraftan Alevi kültürel mirasının daha geniş kitlelere ulaşmasına katkı sağlarken diğer taraftan geleneksel aktarım yöntemlerinin zayıflamasına

[103] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe:* 145-150; Shankland, *The Alevis in Turkey,* 118-123

[104] Ersal, *Alevilik,* 36-98, 67-99.

[105] Ersal, *Alevilik,* 36-98; Hasan Çelik ve Seda Kirteke, "Alevî/Kızılbaşlık'ta Ocak Kültü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 81 (2017): 115-132.

[106] Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe,* 130-148.

ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmektedir. David Shankland, şehirleşme süreciyle birlikte Alevi topluluklarının sosyal örgütlenmesinde yaşanan değişimin, geleneksel kurumların yeni toplumsal şartlara uyum sağlama çabası olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[107]

Bütün bu gelişmeler değerlendirildiğinde, Alevi ocaklarının geleceğinin geleneksel inanç mirası ile modern toplumsal şartlar arasında kurulacak dengeye bağlı olduğu görülmektedir. Yaklaşık yüz yıllık süreç içerisinde ocak sistemi hukuki düzenlemeler, şehirleşme, göç ve kurumsallaşma gibi birçok dönüşüm yaşamış; ancak Alevi inanç sisteminin temel kurumsal unsurlarından biri olma özelliğini korumuştur. Günümüzde dedelik kurumu, cemevleri, dernekler ve vakıflar birbirinin alternatifi olan yapılar olmaktan ziyade, Alevi inanç geleneğinin farklı yönlerini sürdüren ve birbirini tamamlayan kurumsal unsurlar olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Alevi ocaklarının geleceği, geleneksel ocak sisteminin temel ilkelerini korurken değişen toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilecek yeni kurumsal modeller geliştirebilmesine bağlı görünmektedir.[108]

Sonuç

30 Kasım 1925 tarihinde yürürlüğe giren 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Cumhuriyet yönetiminin dinî kurumları devlet denetimi altında yeniden yapılandırma politikalarının en önemli düzenlemelerinden biri olmuştur. Kanunun temel amacı, tarikat teşkilatlarını hukuken ortadan kaldırmak ve dinî otoritenin kamusal alandaki etkisini sınırlandırmaktı. Bununla birlikte, Alevi ocaklarının tarihsel ve kurumsal yapısı dikkate alındığında, söz konusu düzenlemenin Sünni tarikat yapılarıyla aynı sonuçları doğurmadığı görülmektedir. Çünkü Alevi ocakları yalnızca tekke ve zaviye merkezli dinî kurumlar olmayıp; soy esasına dayanan, dedelik kurumu etrafında şekillenen ve toplumsal dayanışmayı da bünyesinde barındıran özgün bir inanç örgütlenmesini temsil etmektedir.

Bu çalışmada, 677 sayılı Kanun'un Alevi ocakları üzerindeki etkileri tarihsel, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla incelenmiştir. Elde edilen bulgular, kanunun Alevi ocaklarını doğrudan ortadan kaldırmadığını; ancak onların kurumsal işleyişini, görünürlüğünü ve toplumsal faaliyet alanlarını önemli ölçüde dönüştürdüğünü göstermektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte birçok ocak kamusal faaliyetlerini sona erdirmek zorunda kalmış, dedelik kurumu ise inanç hizmetlerini daha çok aile ve yerel topluluk ekseninde sürdürmeye başlamıştır. Böylece ocak sistemi resmî kurumsal görünürlüğünü büyük ölçüde kaybetmiş olsa da toplumsal hafıza ve sözlü kültür aracılığıyla varlığını devam ettirebilmiştir.

Cumhuriyet döneminde yaşanan şehirleşme, iç göç, eğitim seviyesindeki yükselme ve modernleşme süreçleri, kanunun etkilerini daha da belirgin hâle getirmiştir. Özellikle kırsal yaşamdan kent merkezlerine yönelen Alevi nüfusunun yeni sosyal çevrelerde örgütlenmesi, ocak sisteminin geleneksel işleyişinde önemli değişikliklere neden olmuştur. Bu süreçte dedelik kurumunun fonksiyonlarında dönüşümler yaşanırken, cemevleri, dernekler ve vakıflar Alevi toplumunun yeni kurumsal yapıları olarak ön plana çıkmıştır. Ancak bu yeni yapılanmaların, geleneksel ocak sisteminin tamamen yerine geçtiğini söylemek mümkün değildir. Aksine günümüzde dedelik kurumu ile modern kurumsal yapılar arasında karşılıklı tamamlayıcılığa dayalı yeni bir ilişki biçimi gelişmektedir.

---

[107] Shankland, *The Alevis in Turkey,* 143-148.

[108] Ersal, *Alevilik,* 67-99; Dressler, *Writing Religion,* 151-155.

Araştırma kapsamında değerlendirilen literatür ve tarihsel veriler, Alevi ocaklarının Cumhuriyet döneminde pasif bir çözülme süreci yaşamadığını; aksine değişen siyasi ve toplumsal koşullara uyum sağlayarak yeniden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Alevi ocaklarının dönüşümü yalnızca hukuki bir düzenlemenin sonucu olarak değil, aynı zamanda modernleşme, kentleşme ve toplumsal değişim süreçlerinin ortak ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak 677 sayılı Kanun, Alevi ocaklarının tarihsel gelişiminde önemli bir kırılma noktası oluşturmuş; ancak bu kurumların tamamen ortadan kalkmasına yol açmamıştır. Alevi ocakları, geleneksel inanç otoritesini farklı toplumsal şartlara uyarlayarak varlığını sürdürmüş; Cumhuriyet döneminde yeni kurumsal yapılarla birlikte yeniden tanımlanan bir inanç sistemi hâline gelmiştir. Günümüzde ocak sisteminin sürdürülebilirliği, geleneksel dedelik kurumunun korunması, sözlü kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılması ve modern kurumsal yapılarla sağlıklı bir bütünleşmenin sağlanmasına bağlı görünmektedir. Bu nedenle Alevi ocaklarının dönüşümü, yalnızca geçmişe ait tarihsel bir olgu olarak değil, günümüzde de devam eden dinamik bir toplumsal değişim süreci olarak ele alınmalıdır.

Değerlendirme / *Review*

Bu makale, en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, intihal taramasından geçmiş, araştırma ve yayın etiğine uygundur, CC BY-NC 4.0 ile lisanslanmıştır. / *This article was peer-reviewed by at least two independent reviewers and screened for plagiarism, it complies with research and publication ethics, licensed under CC BY-NC 4.0.*

Beyanlar / *Declarations*

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yazar, herhangi bir çıkar çatışmasının bulunmadığını beyan etmektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde literatür taraması, metin organizasyonu ve dil kontrolü aşamalarında yapay zeka destekli araçlardan yararlanılmıştır. Ayrıca İngilizce kaynakların Türkçeye çevrilmesi ve içeriklerinin doğru anlaşılmasına yönelik ön değerlendirme sürecinde yapay zeka desteğinden faydalanılmıştır. Bununla birlikte çalışmanın bilimsel içeriği, analizleri, yorumları, kaynak değerlendirmeleri ve nihai metni tamamen yazar tarafından hazırlanmış ve kontrol edilmiştir.

Kaynakça / Bibliography

677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun.

Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu.* İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Çelik, Hasan, ve Seda Kirteke. "Alevî/Kızılbaşlık'ta Ocak Kültü." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 81 (2017): 115–132.

Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856–1876).* İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

Ersal, Mehmet. *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği.* Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Findley, Carter V. *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789–2007*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Goloğlu, Mahmut. *Devrimler ve Tepkileri (1924–1930).* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Güler, Ahmet. *Tekke ve Zâviyelerin Kapatılmasının Türk Kamuoyuna Yansımaları.* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

Harmanşah, Rabia. *Facts, Meanings and Cosmologies: Bektashi Responses to the Abolition of Religious Orders in 1925.* Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2006.

Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Massicard, Elise. *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity*. London: Routledge, 2013.

Mélikoff, İrène. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Pacalıoğlu, Yasemin. *To Pluck a Rose from Gáf and Lám: On the Dissolution of the Dervish Lodges in Turkey*. Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2019.

Resmî Gazete. Sayı: 243, 13 Aralık 1925.

Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge, 2003.

Subaşı, Necdet. *Alevi Modernleşmesi: Sıradanlaşma ve Gündelik Hayat*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Subaşı, Necdet. *Alevi Kimliği.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Subaşı, Necdet. *Sırrı Fâş Eylemek: Alevi Modernleşmesi.* Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005.

Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

TBMM Zabıt Ceridesi. Devre II, Cilt 19, 30 Kasım 1925.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasal Partiler*. Cilt III: *İttihat ve Terakki*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989.

Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Yaman, Ali. *Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür Vakfı Yayınları, 2004.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

DOI: 10.5281/zenodo.22958734

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies, 3 (September 2026)
DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, 3 (Eylül 2026)
diha.org.tr | e-ISSN: 3062-0473

The Role of Mediation and Arbitration in Data Breach Disputes: Balancing Efficiency, Privacy, and Enforcement

Daniyal Shoukat ∗

Makale Türü/***Article Type***: Derleme Makalesi/*Review Article*

Gönderim/***Received***: 08.01.2026, **Kabul**/***Accepted***: 20.08.2026, **Yayın**/***Published***: 30.09.2026

Abstract: The increased popularity of the information leakage has provided an even greater need in the usage of efficient and safe tools of dispute resolution. The traditional litigation has been identified to be ineffective in resolving the complexities of data driven disputes resulting in the adoption of ADR practices. The paper will analyze the possibility of the ADR mechanisms, such as mediation, arbitration, negotiation, expert determination, conciliation, Early Neutral Evaluation, Online Dispute Resolution and ombudsmen services to the resolution of data breach disputes. It deals with mediation as a cooperative flexible approach, in high stakes cybersecurity, and arbitration is considered in the perspective of legal recognition and international enforcement. The benefits of ADR in data breach claims that are critically analyzed are cost-effectiveness, confidentiality, and, the amplified access to justice. Nevertheless, there are also issues associated with it such as the loopholes of the regulation, accessibility, consent-based ethical dilemma, and the boundaries of enforcement. In the paper, the discussion of the practical strategies of implementation proceeds with the emphasis on the necessity of effective legal frameworks, the sequence of the dispute resolution procedures, and the increasing importance of ODR. The article will assist in discussing the aspects of optimizing ADR in data breach cases by providing a summary of the existing literature and defining the areas of research that should be addressed further.

Keywords: Alternative Dispute Resolution (ADR), data breaches, mediation, arbitration, cybersecurity, Online Dispute Resolution (ODR), cross-border disputes.

∗ Wakalat Online LLP; Young Mediators Forum Pvt. Ltd.; Department of Law, University of Punjab, Jhelum Campus, Jhelum/Pakistan, e-mail: daniyalshoukat9987@gmail.com, ORCID: 0009-0003-1419-1135

Atıf/***Citation***: Shoukat, Daniyal. "The Role of Mediation and Arbitration in Data Breach Disputes: Balancing Efficiency, Privacy, and Enforcement". *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies,* no. 3 (2026): 64-76. https://doi.org/10.5281/zenodo.22958734

Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)

Bu çalışma Creative Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Veri İhlali Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk ve Tahkimin Rolü: Etkinlik, Gizlilik ve İnfazın Dengelenmesi

Öz: Bilgi sızıntılarının artan yaygınlığı, etkin ve güvenli uyuşmazlık çözüm araçlarının kullanımına duyulan ihtiyacı daha da artırmıştır. Geleneksel yargılamanın, veri odaklı uyuşmazlıkların karmaşıklığını çözmede yetersiz kaldığı tespit edilmiş, bu durum Alternatif Uyuşmazlık Çözümü (ADR) uygulamalarının benimsenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu makale; arabuluculuk, tahkim, müzakere, uzman belirlemesi, uzlaştırma, Erken Tarafsız Değerlendirme, Çevrimiçi Uyuşmazlık Çözümü (ODR) ve ombudsmanlık hizmetleri gibi ADR mekanizmalarının veri ihlali uyuşmazlıklarının çözümündeki uygulanabilirliğini analiz edecektir. Çalışma, arabuluculuğu yüksek riskli siber güvenlik konularında işbirlikçi ve esnek bir yaklaşım olarak ele alırken; tahkimi hukuki tanınırlık ve uluslararası tenfiz perspektifinden değerlendirmektedir. Veri ihlali taleplerinde ADR'nin eleştirel bir gözle analiz edilen faydaları; maliyet etkinliği, gizlilik ve adalete erişimin güçlendirilmesidir. Bununla birlikte, mevzuattaki boşluklar, erişilebilirlik, rızaya dayalı etik ikilemler ve tenfizin sınırları gibi bu yöntemlerle ilişkili sorunlar da mevcuttur. Makalede, uygulamaya yönelik pratik stratejilerin tartışılması; etkin yasal çerçevelerin gerekliliği, uyuşmazlık çözüm prosedürlerinin sıralaması ve ADR'nin artan önemine yapılan vurgu ile sürdürülmektedir. Bu makale, mevcut literatürün bir özetini sunarak ve daha fazla ele alınması gereken araştırma alanlarını tanımlayarak, veri ihlali davalarında ADR'nin optimize edilmesi hususlarının tartışılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alternatif Uyuşmazlık Çözümü (ADR), veri ihlalleri, arabuluculuk, tahkim, siber güvenlik, Çevrimiçi Uyuşmazlık Çözümü (ODR), sınır ötesi uyuşmazlıklar.

Introduction

Alternative Dispute Resolution (ADR) are the practices that are employed to challenge legal cases without the conventional litigation in a court of law, including mediation, arbitration and negotiation. ADR has already gained much scholarly and practical attention to the specific area of data breach disputes. This added topicality can be explained by the growing pace of the privacy violation trends and the legal concerns they cause to companies worldwide. The data breach scandals tend to be a complicated struggle between the organization which is the victim of the security breach and other groups, such as the victims, business partners, government regulators, and the insurance companies. These conflicts typically center on some of the most noticeable concerns including the payment of damages received, apportionment of the liability among the involved parties, the non-compliance with the regulations, and adherence to the breach notification provisions.

The traditional court system tends to be a counter-efficient approach to dealing with the peculiarities of data breach cases. These are usually highly technical issues, which involve intricate technicalities of cybersecurity and data infrastructure, far-reaching effects to large numbers of individuals, and the dire need of an immediate solution to limit the further harms and regulatory penalties. Consequently, ADR mechanisms emerge as a compelling alternative pathway. The trend is also enhanced by the spread of strict data protection laws, including the General Data Protection Regulation (GDPR) and a range of diverse state-

level privacy laws that have contributed significantly to the number of disputes concerning data, which is supposed to be effectively addressed.

Data breaches are complex and, thus, cause numerous forms of disputes. These include the conflicts between the breached organizations and the aggrieved customers who demand redress, enforcement efforts of the regulatory agencies, contractual disputes on the implication of the breach to the business partners and the widespread and class action lawsuits of the aggrieved. Formal litigation, which is a formal remedy, has very serious drawbacks in this regard; it is in most cases prohibitively expensive, too time-consuming, and outcomes are highly publicized. Reputational losses of organizations may be exacerbated by the fact that the court proceedings take place publicly and will continue to undermine customer loyalty. Such failings have led the ADR methods particularly the mediation and arbitration to reinforce their position as a potential and viable way of resolving data breach disputes. Mediation is voluntary interference of a third party who is an impartial individual to facilitate a mutually agreeable settlement between the disputants. In arbitration though, there is a neutral arbitrator and upon learning the evidence and arguments of both parties, a binding decision is made. Research indicates that the ADR approaches bring special advantages to a data breach case, such as a much quicker resolution time, much less expensive than a lawsuit, much more privacy since no court records can be created, and the possibility of using expert specialists with a clear understanding of the technical and legal issues involved in cybersecurity breach cases.

1. Types of ADR in Data Breach Disputes

ADR is the term used to describe several systematic conflict resolution processes that are unrelated to litigation. ADR offers flexible, efficient, and in most instances, confidential actions in the context of the dispute in the data breach case against the technical and relationship complexity of the cybersecurity breach. The major ADR tools that are used in this field are mediation, arbitration, negotiation, expert determination, conciliation, early neutral evaluation, ODR and the ombudsmen services. All solutions are used in different ways and are chosen depending on the type of conflict, priorities of the parties and the required result.

1.1. Mediation

Mediation is a negotiated process that is assisted by a third party mediator who helps the parties to the conflict find a solution that is acceptable to both of them.[1] Unlike the adversarial litigation process, mediation assists in establishing a helpful dialogue, particularly in the situations of high-stakes data breach when relationships between businesses and the reputation are essential.[2] The fact that mediation is not binding means that the parties are in control of the result, but voluntary collaboration and good-faith participation is paramount to its effectiveness.

1.2. Arbitration

The confidential judicial process is called arbitration, the decision of which, made by one or more arbiters, appointed due to their professional competence in the field of cybersecurity law and technology, is

[1] Dada SO and Jimoh FB, "Forensic Accounting and Financial Crimes in Nigerian Public Sector" *Journal of Accounting and Taxation* 12, no. 4. (October 31, 2020): 118. <https://doi.org/10.5897/jat2020.0417>

[2] Akintayo, Obafemi D, Chinazo Nneka Ifeanyi, and None Okeoma Onunka. "Resolving Cybersecurity Disputes and Protecting Digital Infrastructure With ADR." Computer Science & IT Research Journal 5, no. 10 (October 24, 2024): 2437. <https://doi.org/10.51594/csitrj.v5i10.1674>

binding and does not involve the procedure of going to court.[3] The approach is highly utilized in the process of data breach litigations because of its enforceability, procedural efficiencies, and the ability of the arbitrators to have technical expertise.[4] The binding nature of arbitration however limits the chances of appeal and this fact can be a deterrence to some parties to employ this procedure.

1.3. Negotiation

Negotiation can be defined as a direct communication between the conflicting parties in an attempt to resolve the conflict without involving third parties.[5] As much as negotiation is the most adaptive and affordable method, it may only succeed when there is a desire to cooperate with each other and the power differences are not significant. Negotiation may be the most appropriate when faced with data breach and the most significant considerations in the conflict are confidentiality and speed.

1.4. Expert Determination

Expert determination is a procedure that involves appointing a qualified expert to examine the issue and arrive at a binding decision in technically complex situations.[6] This practice is especially topical in such cases when the conflict with cybersecurity is connected with a complex study of the forensic evidence or the adherence to the regulatory norms. However, the binding nature of expert determination may be inappropriate in instances in which the parties are not interested in the final decision but rather a further cooperation.

1.5. Conciliation

Similar to mediation, conciliation relies on the third party that is neutral to assist in solving the problem, the conciliator can however be more advisory in nature to generate solutions.[7] It is not as formal as arbitration but has a structured guidance and can therefore be applied in situations where parties require moderate intervention to clear impasses.

1.6. Early Neutral Evaluation (ENE)

ENE is a preliminary assessment process through which an independent reviewer investigates the legitimacy of a cybersecurity breach claim to determine the type of settlements that could be done.[8] Even though ENE can help in resolving the disputes by clarifying central issues, it is not effective unless there are powerful enforcement programs that will make it effective in case of failure to comply with evaluative recommendations.

---

[3] Veena T. N. "Misappropriation of Trade Secrets Under the Indian Legal Framework: An Analytical Study." *Christ University Law Journal* 12, no. 1 (July 25, 2023): 180. >https://doi.org/10.12728/culj.22.4>

[4] Akintayo, Ifeanyi and Onunka (n 2), 1440.

[5] U, Dhivya. "Pivotal Significance of Alternative Dispute Resolution Within the Realm of Financial Institutions." *Journal of Law and Legal Research Development* 1, no: 2 (May 30, 2024): 3. <https://doi.org/10.69662/jllrd.v1i2.8>

[6] Dada and Jimoh, "Forensic Accounting", 120.

[7] Veena, "Missappropriation", 183.

[8] Rustambekov, Islambek. "Features of the Settlement of International Cyber Disputes Through ADR in the Context of the Legislation of the BRICS Countries." *Ticaret Ve Fikri Mülkiyet Hukuku Dergisi* 10, no. 1 (June 30, 2024): 152. <https://doi.org/10.55027/tfm.1379346>

1.7. Online Dispute Resolution

ODR has come up as a particular platform to address issues in the digital world such as data breaches unlike other disputes and conflicts that have been on the rise in the digital world.[9] ODR is a technology enabled means to make remote negotiation, mediation or arbitration scalable and accessible. Nevertheless, some of the aspects that require improvement still exist, including data security and jurisdictional uniformity.

1.8. Ombudsmen Services

Ombudsmen are the free authorities who investigate the complaints and discuss the resolutions which are often employed in the institutional or governmental environment to fight with the maladministration and in this context cyber wars particularly.[10] They are not normally binding and they are useful when resolving disputes where there are systematic problems or repeated complaints.

2. Mediation in Data Breach Disputes

It has also been established that mediation is a potent instrument in resolving the data breach dispute since it is a collaborative way of resolving a dispute where the parties in dispute can iron out their differences with the assistance of neutral mediators who help them to achieve a solution that will satisfy both sides.[11] Unlike adversarial litigation, mediation relies on a third party that is deemed to be neutral and helps parties to a dispute obtain negotiated settlements without having to make binding judgments, which results in the creation of voluntary and consensual outcomes.[12] The strategy is specifically helpful in the case of data breaches because it ensures positive communication, enhanced understanding, and the development of tailor-made solutions that may be applied during the consideration of the interests of the parties involved.[13] Mediation is also in line with the need for subtle solutions to digital conflicts that are complicated since it is more about collaboration than it is about conflict.

2.1. Advantages of Mediation in Data-Related Conflicts

The conflict based on the personal data breach should be resolved through mediation as a suitable means due to the inherent flexibility that has several crucial benefits, including affordability, confidentiality, and flexibility of the process, and time-saving.[14] These are the benefits that are necessary in online litigation where the conventional litigation is either too costly or time-consuming. Most of the data-related conflicts can be solved with the help of mediation that implies the integration of legal solutions, such as data deletion or compensation along with negotiated settlements.[15] Furthermore, cross-border data disputes may also be governed by international systems, e.g., the Singapore Convention on Mediation, that allows resolving any

[9] Rustambekov, "Features of the Settlement", 154.
[10] Rustambekov, "Features of the Settlement", 158.
[11] Dewi, Sinta, Robert Walters, Leon Trakman, and Bruno Zeller. "The Role of International Mediation in Data Protection and Privacy Law - Can It Be Effective?" *Australian Dispute Resolution Journal* 30, no: 61 (January 1, 2019): 20. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3462113>
[12] Rasji Lewiandy and Samantha Elizabeth Fitzgerald, "The Role of Mediation as A Form of Amicable Settlement Prior to Arbitral Proceedings under Bani Arbitration Center Rules and Procedures," *International Journal of Application on Social Science and Humanities* 1, no. 1 (20 February 2023): 70. <https://doi.org/10.24912/ijassh.v1i1.25688>
[13] Akintayo, Ifeanyi and Onunka, "Resolving Cybersecurity", 2441.
[14] Subhashini S, "The Use Of Adr in Resolving Disputes Related to Social Media and Online Platforms," *Russian Law Journal* 11, no. 3 (7 Nisan 2023): 2463. <https://doi.org/10.52783/rlj.v11i3.2139>
[15] Steinly Suwanto Putra and Nynda Fatmawati Octarina, "Legal Protection for Neighborhood Association Administrations in the Implementation of Personal Data Collection Duties," *International Journal of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 3, no. 5 (11 April 2024): 140. <https://doi.org/10.55227/ijhess.v3i5.766>

jurisdictional complexities in a systematic manner, which is an alternative to protracted litigation.[16] These frameworks promote the enforceability of mediated arrangements in a cross-border setting, which is one of the major challenges in international data breaches.

2.2. Mediation in High-Stakes Cybersecurity Contexts

Mediation is a tactical conflict management instrument in high stakes cybersecurity scenarios where the most considerable activity is the maintenance of business relations and reputation safeguarding. With the aid of mediation, companies that have fallen victims of data breaches can resolve conflicts without ruining relationships and winning the trust of their customers.[17] In addition, mediation enhances access to justice particularly in such jurisdictions where legal expenses may be prohibitive to the affected individual or smaller organizations to seek recourse to formal legal proceedings.[18] Mediation also assists in overcoming the immediate effects of data breaches besides assisting in fostering trust and regulatory compliance among the stakeholders in the long term by offering a friendlier and more accessible dispute resolution process. As a result, its role in dispute settlement in cybersecurity is likely to grow since the issues of data protection are becoming much more complicated.

3. Arbitration as an ADR Mechanism in Data Breach Conflicts

The arbitration method of resolving the dispute on data breach is the most notable ADR process that renders binding solutions through the help of independent third-party arbitrators with knowledge of cybersecurity law and technology. Unlike mediation, which encourages negotiations without passing a binding decision, arbitration is a final and binding decision, and therefore it will accelerate the process of compliance with cybersecurity rules.[19] The fact that the arbitrators are selected by the parties involved in the dispute is one of the strongest aspects of the arbitration procedure because the parties have the guarantee that the experts selected possess the technical and legal skills to solve complex data breach cases.

The level of acceptance of the arbitration in the resolution of disputes over the personal data has reached a considerable degree, particularly, in the cross-border context under the regulations such as the European Union General Data Protection Regulation.[20] Arbitration has been formally recognized as a legitimate means of resolving data protection disputes in many jurisdictions and the law is enacted to permit arbitration as a choice, besides litigation and other types of ADR. This legal justification can apply even in international electronic transactions wherein the involved parties may still have the option of choosing arbitration courts to adjudicate on the arising disputes as a result of cross-border transfer of information.[21] This is what renders arbitration more suitable to multinational companies and organizations which engage in cross-nation transfer of data.

---

[16] Dewi and others, "The Role of International Mediation", 22.
[17] Akintayo, Ifeanyi and Onunka, , "Resolving Cybersecurity", 2445.
[18] Beduschi A., "Rethinking Digital Identity for post-COVID-19 Societies: Data Privacy and Human Rights Considerations," *Data & Policy,* no. 3 (January 1, 2021): e15-3. <https://doi.org/10.1017/dap.2021.15>
[19] Akintayo, Ifeanyi and Onunka, , "Resolving Cybersecurity", 2447.
[20] Trakman L., Walters R. and Zeller B., "Is International Arbitration Prudent When Dealing With Personal Data Challenges?," *SSRN Electronic Journal* (January 1 2019): 5 <https://doi.org/10.2139/ssrn.3503176>.
[21] Mentari N., Nugraheni N. and Annas M., "Legal Protection of HARA Platform Users on the Service of Electronic Data Interchange" *Jurnal Hukum Novelty* 14, no. 1 (2023): 51. <http://dx.doi.org/10.26555/novelty.v14i1.a25547>

Some of the distinct benefits of arbitration when used in the context of data breach claims include the confidentiality of the court proceedings, shorter resolution timelines, and flexibility of the proceedings in comparison to common litigation. Considering that data breach cases are sensitive matters, certain processes have been developed using the modern arbitration systems in order to safeguard sensitive information. To illustrate, the Electronic Security Protocol in Commercial Arbitration establishes all the rules of ensuring sensitive data during the arbitration process, such as confidentiality agreements, access control, and prepared incident response strategies.[22]

The arbitration procedure may be particularly helpful in the case of interstate conflict that may arise in cyberspace, i.e., conflict over cyberattacks, international data transfer, and limitations of digital rights.[23] Its formal and flexible nature leaves the likelihood of utilizing it as an instrument that can be applied to solve complicated international data breach incidents without destroying business relationships. Sustainable conflict resolution in the digital sphere can be achieved through arbitration, since the process of its resolution will be more efficient and friendly than that of litigation.

4. Advantages of ADR in Data Breach Disputes

ADR mechanisms have immense benefits in comparison to litigation in settling disputes that arise in cases of data breaches, and hence they cover serious issues that are of paramount importance, like cost, efficiency, confidentiality, and accessibility. These are the advantages that render ADR especially applicable to the cases of online disputes, such as cyberbullying, defamation in the online sphere, and leaking sensitive information.[24]

Some of the most outstanding advantages of ADR include that it is relatively cheaper and more expedient as compared to the judicial proceedings. Traditional litigation procedure may be lengthy and expensive in terms of legal services provided, but ADR procedures (i.e., mediation and arbitration) can be less time- and resource-consuming.[25] This is critical in the case of data breaches since it can aggravate the harm caused to the affected individuals and organizations when delayed.[26] ADR allows the parties to minimize the reputational loss and money loss quicker without going through lengthy litigation.

Unlike the court trials, ADR proceedings are confidential and therefore sensitive information does not make its way into the general sphere. This confidentiality is particularly helpful when dealing with data breach, whereby publicity can further worsen the reputation of an organization and affect the faith of stakeholders. Moreover, the closed-door resolutions enable the maintenance of business relations, as the parties to an agreement are not afraid of unfavourable publicity.[27] As the data protection area becomes increasingly regulated, the privacy-preserving nature of ADR will enable the companies to comply with the minimum possible reputational harm.

---

[22] Asmaa Saad Hussien and Hani Mohamed Mounes, "Cybersecurity in International Commercial Arbitration (Legal Vision)," *International Journal of Advanced and Applied Sciences* 11, no. 2 (February 1, 2024): 219–229. <https://doi.org/10.21833/ijaas.2024.02.023>

[23] Joanna Kulesza, "Peaceful Settlement of Interstate Online Disputes," *Laws* 11, no. 3 (June 8, 2022): 49.

[24] Subhashini, "The use of Adr", 2465.

[25] Veena, "Missappropraiton", 185.

[26] Saputro, M Susilo Agung, Nanda Puspitasari Wardoyo, Nurani Sofiyana, Shahnata Putri Dwi Ramadhani, and Aris Prio Agus Santoso. "Consumer Protection in Online Shopping." *Mutiara Multidiciplinary Scientifict Journal* 2, no. 4 (April 29, 2024): 222–228. <https://doi.org/10.57185/mutiara.v2i4.174>

[27] Akintayo, Ifeanyi and Onunka, , "Resolving Cybersecurity", 2446.

ADR offers the atmosphere of cooperation, in which the sides are encouraged to negotiate and find a solution that would fit both.[28] Such an approach is especially applicable in cases of cybersecurity conflicts when the long-term business relationship is typically just as significant as resolving the specified conflict. ADR is adaptable and capable of offering tailored solutions that would take into account the technical and legal complexities of data breaches, cross-border disputes included.[29] In addition, the arbitration enables the appointment of expert neutrals that possess knowledge on cybersecurity to settle the disputes, and this is binding and informed.[30].

ADR can be described as a democratization of conflict resolution because it provides easy access to legal resolutions to non-elite citizens or smaller entities that may not be able to afford a conventional lawsuit.[31] In the instance of data breach, where the victim consumers are up against well-funded corporations, ADR provides a level playing ground, and thus equal access to justice. This is especially important in those jurisdictions where litigation is expensive, and in such cases ADR is an effective alternative to resolving digital disputes.

The data flows are global and the dispute resolution mechanisms should be in a position to settle transnational conflicts. This cross-border flexibility of ADR might be relevant to cross-border data breach scenarios as well as the structures through which such multi-jurisdictional collaboration is facilitated (including the Mutual Legal Assistance Treaties (MLATs)).[32] This kind of global accessibility allows parties to reach enforceable solutions even despite the existence of disparities between the legal systems in question and increases the adherence to cybersecurity standards worldwide.[33]

5. Challenges and Limitations of ADR in Data Breach Cases

In as much as there are some benefits that have been admitted to the ADR methods, its application in the data breach cases brings some serious challenges that limit its effectiveness. The initial one is the size of the claimants involved in the typical case. Data breaches may concern thousands or even millions of individuals affected and the application of the standard ADR processes may be problematic, as the model of dispute resolution in question is normally expected to manage a small number of parties involved in a dispute.[34] Calculating the logistical and operational challenge of large claims is one of the questions that cast a shadow of doubt on the viability of ADR in such environment.

Another challenge is that the implementing regulations and legal precedent are not apparent, so they can be applied to the situations of data breaches. Unlike the typical business dispute where the ADR systems have a certain structure, the breach of data cases are on a very new legal basis. Claimants and respondents are in a dilemma since there are no standardized practices to adhere to or guidelines in the court on how ADR is

[28] Dhivya, "Pivotal Significance", 5.
[29] Aussielia Amzulian, "The Future of Arbitration for Personal Data Disputes in Indonesia: Weighing the Benefits and Challenges," *Media Iuris* 8, no. 2 (June 30, 2025): 215. <https://doi.org/10.20473/mi.v8i2.63060>
[30] Akintayo, Ifeanyi and Onunka, , "Resolving Cybersecurity", 2446.
[31] Beduschi, "Rethinking Digital Identity", e15-5.
[32] Jaskaran Singh Saini et al., "Cloud Computing: Legal Issues and Provision," *Security and Communication Networks* (August 1 2022): 2 <https://doi.org/10.1155/2022/2288961>
[33] Amzulian, "The Future of Arbitration", 217.
[34] Amzulian, "The Future of Arbitration", 218.

supposed to be done.[35] This regulatory gap renders it hard to build up consistent and predictable methods of settling such disputes.

Financial and procedural burdens are also a major challenge especially to individual data subjects who wish to seek redress. Although ADR might be an economical option to organizations in comparison to litigation, the costs of formal dispute resolution procedures can still be prohibitive to individuals, in particular when the value of damages is not very high.[36] This imbalance in the economy may be a deterrence to taking part and aggravation of equitable settlement of claims.

The question of obtaining valid consent of data subjects is one of the inherent issues of international arbitration regarding the cases of data breaches. Another legal and ethical dilemma is that to overcome the conflict of misusing the personal information of the affected people, it is necessary to carry out further processing of their personal information.[37] This requirement complicates the process and may exclude the claimants who do not desire or can refuse to provide additional use of data.

The empirical studies indicate that arbitration is untested practice in disputes involving privacy. Studies indicate that there is an extreme gap between the privacy rights of adjudicated cases, those that have been adjudicated through arbitration despite the prevalence of arbitration clauses in consumer contracts.[38] This precedential gap can be termed as the misconstruing of procedural fairness, predictability of outcome and the adaptability of ADRs to the demands of data breach conflicts.

ADR is also ineffective in data breach due to security problems. Organizations may decide to settle unfairly in arbitration in an effort to hide trade secrets and sensitive information.[39] As much as the arbitration organizations have devised special protocols to enhance the security of the information, like technical protection and securing the participants, they introduce more complexity and cost.[40] A very critical constraint is also enforcement particularly in non-binding ADR mechanisms. As an example, early neutral evaluation, as beneficial as it can be in diagnosing breach, requires effective enforcement systems to ensure the compliance with it that may not be present in voluntary systems.[41]

6. Practical Implementation of ADR Mechanisms for Data Breach Disputes

The increasing rate of data breaches has seen several jurisdictions in progress with legal frameworks that recognize and give preference to ADR mechanisms clearly. These structures are supposed to provide efficient, flexible and secretive methods of dispute resolution and relieve the burden of the traditional courts. Indonesia is a good example that enacted the Personal Data Protection Law (PDP Law) which has both preventive and repressive data protection provisions. Interestingly, the law also gives the parties an alternative on how to settle disputes by arbitration, therefore, offering legal certainty and an incentive to businesses to employ more flexible methods of settling disputes. The strategy highlights the increased

[35] Amzulian, "The Future of Arbitration", 220.
[36] Amzulian, "The Future of Arbitration", 220.
[37] Trakman and others, "Is International Arbitration Prudent", 7.
[38] Rustambekov, "Features of the Settlement", 155.
[39] Hussien, "Cybersecurity", 220.
[40] Hussien, "Cybersecurity", 225.
[41] Rustambekov, "Features of the Settlement" 157.

awareness of the appropriateness of ADR to data-related claims as it is more efficient, confidential and transnational.[42]

6.1. Legal Frameworks and Institutional Support

The effective introduction of ADR in the framework of data breach conflicts could not be narrowed down to the legislative acceptance and would in fact necessitate the existence of institutional frameworks which are specialized. It has been demonstrated that governments should establish sector-specific arbitration boards which are intended to address the peculiarities of the data disputes including mass claims, regulatory complexity, the necessity of technical knowledge.[43] The process of solving problems can be simplified, rendered less expensive, and more accessible to the parties by specialized bodies. In addition, it is imperative that effective implementing rules and precedents should be established to ensure that ADR frameworks are functional with the predictability and efficiency they must have. Without them, the finest-designed legal rules may not provide any benefits that are intended as compared to traditional litigation.

6.2. Tiered and Graduated Dispute Resolution Processes

According to the best practices of ADR implementation, they should apply the tier system under which the dispute is settled one by one- online negotiation, mediation, and arbitration in which the unsolved dispute is then left in court.[44] Such a gradual model will ensure that less confrontational, less complex avenues are exhausted first before arbitration is resorted to in more stubborn cases. Legal frameworks of various jurisdictions have now clearly authorized the ADR mechanisms by enabling parties to settle disputes through the means of arbitration or other alternative institutions by the use of the pertinent laws. In the case of the cross-border data breaches, the parties would also be allowed to appoint arbitration tribunals or dispute resolution organizations that are specialized in international electronic transactions.[45]

6.3. The Role of Online Dispute Resolution

The data breaches on the internet have increased the speed of the ODR systems being adopted to integrate negotiation, mediation, and arbitration online.[46] The new developments offer AI-based conflict resolution systems which can process forensics evidence and peer-to-peer conflict resolution between the consumers and the service providers.[47] These innovations eliminate some of the key issues in the data breach litigations, such as speed of resolution and technical expertise. Availability of ODR is also enhanced by the new generation of ODR sites which offer mediation, arbitration and binding opinions through fair, expedited and cost-effective procedures. It is particularly important to individuals and other smaller parties who might not have the money to pursue a traditional litigation.

---

[42] Amzulian, "The Future of Arbitration", 222.

[43] Amzulian, "The Future of Arbitration", 223.

[44] Sulistianingsih, Dewi, Alviona Anggita Rante Lembang, Yuli Prasetyo Adhi, and Muchammad Shidqon Prabowo. "Online Dispute Resolution: Does the System Actually Enhance the Mediation Framework?" Cogent Social Sciences 9, no. 1 (May 4, 2023): 3. <https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2206348>

[45] Mentari and others, "Legal Protection", 55.

[46] Laurie Butgereit, "Data Considerations for a Smart Fourth Party in an Online Dispute Resolution System," içinde *International Conference on Intelligent Engineering Systems* (July 26, 2023), 73–76 <https://doi.org/10.1109/ines59282.2023.10297758>.

[47] Abdullah Mujawib Alashjaee, "Toward a Conflict Resolution Protocol for Cloud Forensics Investigation," *IEEE Access* 12 (1 January 2024): 72013–22. <https://doi.org/10.1109/access.2024.3402623>.

Conclusion

The review of the Alternative Dispute Resolution mechanisms applied to the dispute of the data breaches highlights the increasing importance of the ADR mechanisms as possible alternatives to the traditional litigation. ADR approaches (such as mediation, arbitration, negotiation, expert determination and online dispute resolution) have unique benefits to handle the intricacies of data-related disputes. The advantages of the mechanisms are cost-effective, time-saving, and confidentiality, especially when it comes to the cases of high-stakes cybersecurity disputes, where reputation and sensitive information are involved. In addition, ADR is more flexible and collaborative, and it also offers differentiated solutions that litigation cannot readily offer, which improves access to justice among the affected parties. As much as this may be the advantages, there are grave concerns involved in the use of ADR in cases of data breaches. The lack of regulation and precedents especially in transnational cases may impede uniform application and the issue of access to costs and ethics of consent will have to be examined further. Moreover, the safety of ADR procedures and the validity of outcomes remain to be a pressing issue, especially in the case of interstate cyber conflicts when the problem of jurisdiction is involved. These deficiencies should be addressed with effective legislation, institutional assistance and incorporation of multi-level dispute resolution systems that can be adapted to the nature of the new cyber threats. The focus of the research on the possibility of utilizing the emerging technologies such as blockchain and artificial intelligence to make the ODR platforms more efficient and how the standard procedures could be developed that would be implemented to use ADR in case of a data breach should be the focus of the future studies. Because holes that exist are filled, and interdisciplinary cooperation between legal professionals, professionals in the technical disciplines, and policy professionals are promoted, ADR would become a foundation of effective and fair dispute resolution in the digital age. Lastly, there will be a need to enhance ADR mechanisms further as the effort is made to strike a balance between the conflicting interests of privacy, security and justice in an increasingly globalized world.

Değerlendirme / *Review*	This article was peer-reviewed by at least two independent reviewers and screened for plagiarism, it complies with research and publication ethics, licensed under CC BY-NC 4.0.
Beyanlar / *Declarations*	No ethics committee approval was required. The author is solely responsible for all aspects of the study and manuscript. No funding was received, and there are no conflicts of interest to declare. AI tools were used only for language editing and improving the fluency and readability of the manuscript; the author takes full responsibility for the final content.

Bibliography

Akintayo, Obafemi D, Chinazo Nneka Ifeanyi, and None Okeoma Onunka. "Resolving Cybersecurity Disputes and Protecting Digital Infrastructure With ADR." *Computer Science & IT Research Journal* 5, no. 10 (October 24, 2024): 2437–57. https://doi.org/10.51594/csitrj.v5i10.1674.

Alashjaee, Abdullah Mujawib. "Toward a Conflict Resolution Protocol for Cloud Forensics Investigation." *IEEE Access* 12 (January 1, 2024): 72013–22. https://doi.org/10.1109/access.2024.3402623.

Amzulian, Aussielia. "The Future of Arbitration for Personal Data Disputes in Indonesia: Weighing the Benefits and Challenges." *Media Iuris* 8, no. 2 (June 30, 2025): 215–38. https://doi.org/10.20473/mi.v8i2.63060.

Beduschi, Ana. "Rethinking Digital Identity for post-COVID-19 Societies: Data Privacy and Human Rights Considerations." *Data & Policy,* no. 3 (January 1, 2021): e15. https://doi.org/10.1017/dap.2021.15.

Butgereit, Laurie. "Data Considerations for a Smart Fourth Party in an Online Dispute Resolution System." *International Conference on Intelligent Engineering Systems,* (July 26, 2023): 73–76. https://doi.org/10.1109/ines59282.2023.10297758.

Dada, Samuel O., and Fatai B. Jimoh. "Forensic Accounting and Financial Crimes in Nigerian Public Sector." *Journal of Accounting and Taxation* 12, no. 4 (October 31, 2020): 118–25. https://doi.org/10.5897/jat2020.0417.

Dewi, Sinta, Robert Walters, Leon Trakman, and Bruno Zeller. "The Role of International Mediation in Data Protection and Privacy Law - Can It Be Effective?" *Australian Dispute Resolution Journal* 30, no: 61 (January 1, 2019): 19-77. https://doi.org/10.2139/ssrn.3462113.

Hussien, Asmaa Saad, and Hani Mohamed Mounes. "Cybersecurity in International Commercial Arbitration (Legal Vision)." *International Journal of Advanced and Applied Sciences* 11, no. 2 (February 1, 2024): 219–29. https://doi.org/10.21833/ijaas.2024.02.023.

Kulesza, Joanna. "Peaceful Settlement of Interstate Online Disputes." *Laws* 11, no. 3 (June 8, 2022): 49-62. https://doi.org/10.3390/laws11030049.

Lewiandy, None, None Rasji, and Samantha Elizabeth Fitzgerald. "The Role of Mediation as A Form of Amicable Settlement Prior to Arbitral Proceedings under Bani Arbitration Center Rules and Procedures." *International Journal of Application on Social Science and Humanities* 1, no. 1 (February 20, 2023): 67–75. https://doi.org/10.24912/ijassh.v1i1.25688.

Mentari, Nikmah, Ninis Nugraheni, and Muhammad Annas. "Legal Protection of HARA Platform Users on the Service of Electronic Data Interchange." *Jurnal Hukum Novelty* 14, no. 1 (April 30, 2023): 51-68. https://doi.org/10.26555/novelty.v14i1.a25547.

Putra, Steinly Suwanto, and Nynda Fatmawati Octarina. "Legal Protection for Neighborhood Association Administrations in the Implementation of Personal Data Collection Duties." *International Journal of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 3, no. 5 (April 11, 2024): 2732-8. https://doi.org/10.55227/ijhess.v3i5.766.

Rasji Lewiandy and Samantha Elizabeth Fitzgerald, "The Role of Mediation as A Form of Amicable Settlement Prior to Arbitral Proceedings under Bani Arbitration Center Rules and Procedures," *International Journal of Application on Social Science and Humanities* 1, no. 1 (20 February 2023): 67–75. <https://doi.org/10.24912/ijassh.v1i1.25688>

Rustambekov, Islambek. "Features of the Settlement of International Cyber Disputes Through ADR in the Context of the Legislation of the BRICS Countries." *Ticaret ve Fikri Mülkiyet Hukuku Dergisi* 10, no. 1 (June 30, 2024): 149–66. https://doi.org/10.55027/tfm.1379346.

Saini, Jaskaran Singh, Dinesh Kumar Saini, Punit Gupta, Chhattar Singh Lamba, and G. Madhusudhana Rao. "Cloud Computing: Legal Issues and Provision." *Security and Communication Networks* (August 1, 2022): 1–13. https://doi.org/10.1155/2022/2288961.

Saputro, M Susilo Agung, Nanda Puspitasari Wardoyo, Nurani Sofiyana, Shahnata Putri Dwi Ramadhani, and Aris Prio Agus Santoso. "Consumer Protection in Online Shopping." *Mutiara Multidiciplinary Scientifict Journal* 2, no. 4 (April 29, 2024): 222–228. https://doi.org/10.57185/mutiara.v2i4.174.

Steinly Suwanto Putra and Nynda Fatmawati Octarina, "Legal Protection for Neighborhood Association Administrations in the Implementation of Personal Data Collection Duties," *International Journal of Humanities Education and Social Sciences* (IJHESS) 3, no. 5 (11 April 2024): 137-158. https://doi.org/10.55227/ijhess.v3i5.766.

Subhashini, None S. "The Use of ADR in Resolving Disputes Related to Social Media and Online Platforms." *Russian Law Journal* 11, no. 3 (April 7, 2023): 2462-2473. https://doi.org/10.52783/rlj.v11i3.2139.

Sulistianingsih, Dewi, Alviona Anggita Rante Lembang, Yuli Prasetyo Adhi, and Muchammad Shidqon Prabowo. "Online Dispute Resolution: Does the System Actually Enhance the Mediation Framework?" *Cogent Social Sciences* 9, no. 1 (May 4, 2023): 1-14. https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2206348.

Trakman, Leon, Robert Walters, and Bruno Zeller. "Is International Arbitration Prudent When Dealing With Personal Data Challenges?" *SSRN Electronic Journal*, (January 1, 2019): 1-24. https://doi.org/10.2139/ssrn.3503176.

U, Dhivya. "Pivotal Significance of Alternative Dispute Resolution Within the Realm of Financial Institutions." *Journal of Law and Legal Research Development* 1, no. 2 (May 30, 2024): 1-12. https://doi.org/10.69662/jllrd.v1i2.8.

Veena, T. N. "Misappropriation of Trade Secrets Under the Indian Legal Framework: An Analytical Study." *Christ University Law Journal* 12, no. 1 (July 25, 2023): 166-200. https://doi.org/10.12728/culj.22.4.

DOI: 10.5281/zenodo.22958936

DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies, 3 (September 2026)
DiHA: Disiplinlerarası Hukuk Araştırmaları Dergisi, 3 (Eylül 2026)
diha.org.tr | e-ISSN: 3062-0473

Fıkıh Usûlünün Doğuşu ve *er-Risâle*'nin Etkisine Dair: Wael B. Hallaq'ın Tarihlendirmesine Bir İtiraz

Nail Okuyucu *

Makale Türü/*Article Type*: Araştırma Notu/*Research Note*
Gönderim/*Received*: 14.08.2026, **Kabul/*Accepted***: 20.09.2026, **Yayın/*Published***: 30.09.2026

Özet: İslam hukukuyla ilgili çalışmalarıyla batı akademyasında çığır açan ve sunduğu güçlü eleştirilerle hâkim oryantalist tezlerin birçok açıdan sorgulanmasını sağlayan Wael B. Hallaq, bu çevrelerde Şâfiî'nin (ö. 204/820) fıkıh usûlü ilminin kurucusu olarak kabul edilişine itiraz eder. Hallaq, 1993'de yayınladığı ilk makalesinde Şâfiî'nin bu ilmin "başmimarı" olarak görülemeyeceğini iddia etmiş ve esasen er-Risâle'nin klasik fıkıh usulü eserleriyle ilgisinin olmadığını, bu türe dâhil edilebilecek bir eser olmadığını iddia etmişti. Bu makale birçok araştırmacının itirazıyla karşılaşmış ve geçen yıllar boyunca Hallaq'ın tezlerini muhtelif açılardan tenkit eden yazılar neşredilmiştir. Hallaq, 2019 senesinde bir makale daha yayınlamış ve *er-Risâle*'ye dair iddiasını sürdürdüğü gibi mevcut eleştirilere de cevap vermiştir. Bu araştırma notunda, Hallaq'ın usûl-i fıkhın gelişim sürecine dair geliştirdiği, Şâfiî'nin er-Risâle'sini kurucu bir metin olmaktan çıkarıp usulün teşekkülünü hicri dördüncü ve beşinci asırlara erteleyen tezleri incelenmektedir. Yazının temel iddiası, ilk metinlerle klasik ve mütekâmil eserler arasında güçlü bir teorik ve tematik etkileşim bulunduğu ve de er-Risâle'nin usul tarihinde merkezî bir yere sahip olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Şâfiî, er-Risâle, Wael B. Hallaq.

On the Emergence of Islamic Legal Theory (Uṣūl al-Fiqh) and the Influence of al-Shāfiʿī's al-Risāla: A Reconsideration of Wael B. Hallaq's Periodization

Abstract: Wael B. Hallaq, whose studies of Islamic law have profoundly impacted Western academia and whose critiques have significantly challenged dominant Orientalist theses, rejects the conventional view that al-Shāfiʿī (d. 204/820) should be considered the founder of uṣūl al-fiqh. In his first article on the subject, published in 1993, Hallaq argued that al-Shāfiʿī could not be considered the "master architect" of this discipline. He maintained that al-Risāla bore little, if any, substantive relation to the works of classical legal theory, and therefore could not properly be classified within this genre. Hallaq's arguments prompted objections from several scholars, and numerous subsequent studies have challenged his thesis from different perspectives. In 2019, Hallaq published another article reaffirming his position on al-Risāla and responding to criticisms of his earlier arguments. This research note examines Hallaq's thesis concerning the historical development of uṣūl al-fiqh, focusing on his arguments that remove al-Shāfiʿī's al-Risāla from its status as a foundational text, instead situating the formation of systematic legal theory in the fourth and fifth Islamic centuries. The note

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye, ORCID: 0000-0002-8210-5361, e-mail: nail.okuyucu@marmara.edu.tr

Atıf/*Citation*: Okuyucu, Nail. "Fıkıh Usûlünün Doğuşu ve er-Risâle'nin Etkisine Dair: Wael B. Hallaq'ın Tarihlendirmesine Bir İtiraz". *DiHA: Journal of Interdisciplinary Legal Studies,* no. 3 (2026): 77-83. https://doi.org/10.5281/zenodo.22958936

Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0)

Bu çalışma Creative Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. | This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

primarily argues that there is substantial theoretical and thematic continuity between early legal-theoretical texts and later, fully developed uṣūl al-fiqh works, and that al-Risāla occupies a central position in the historical development of Islamic legal methodology.

Keywords: Islamic Legal Theory, Uṣūl al-Fiqh, al-Shāfiʿī, al-Risāla, Wael B. Hallaq.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'si fıkıh usulü ilminin ne zaman doğup neşet ettiği, ilk usulcünün kim olduğu ve bu ilmin hangi tartışmaların etkisiyle şekillendiğine dair tarihi değerlendirmelerin odağında olagelmiştir. Klasik literatürde özellikle Şâfiî yazarlar nezdinde bu ilmin doğuşunu tebşir eden bir kurucu metin olarak telakki edildiği malumdur. Bu değerlendirmelerin zirvesi, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Menâkıbu'ş-Şâfiî*'de kendisinin furû fıkıhta imamı saydığı Şâfiî'yi yerleştirdiği konumdur. Râzî, Aristoteles'in mantık ilminde ve Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) aruz ilminde ihraz ettiği mevki ne ise Şâfiî'nin de usul ilminde böylesi bir mevkide bulunduğunu belirtir ve *er-Risâle*'yi açıkça usulün kurucu ilk metni olarak takdim eder.[1] Şâfiî'yi usul tarihinde merkezileştiren bu değerlendirmeler batılı literatürde de makes bulmuş, kasıt ve vurguları tabii ki farklı olmakla birlikte *er-Risâle* oryantalistler tarafından da kurucu bir eser olarak öne çıkarılmıştır. İslam hukukunun doğuşu ve tarihî gelişim süreçlerine dair hâkim batılı anlatıyı büyük ölçüde şekillendirmiş olan Ignaz Goldziher, Joseph Schacht ve onun sâdık talebelerinden Noel J. Coulson'un anlatılarıyla, Şâfiî bütün bir İslam hukuk düşüncesinin en merkezi siması olarak görülmeye başlanmıştır.[2]

İlmî kariyerinin ve entelektüel mesaisinin neredeyse tamamını hâkim oryantalist paradigmayı çözüp mevcut tezleri zafiyete uğratmaya adayan Wael B. Hallaq, fıkıh usulü tarihinde Şâfiî'ye merkezi bir yer tayin etmenin "büyük anlatı" ile olan alakasını deşifre edip bu anlatıyı değersizleştirmek adına, usulün doğuşuna dair yeni bir değerlendirme yapmayı denemiş ve bunun için *er-Risâle*'yi önemsizleştirme yoluna gitmiştir. Hallaq, 1993 yılında "Was al-Shafiʿi the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" başlıklı bir makale yayınlamış ve bu yazısında Schacht ile Coulson'u ağır ifadelerle tenkit ederek farklı bir usul tarihi okuması teklif etmişti.[3] Aradan geçen yıllar boyunca özellikle de hâkim oryantalist anlatıyı sürdüren araştırmacılar tarafından epeyce eleştiri alan Hallaq, 2019 yılında "Uṣūl al-Fiqh and Shâfiʿī's Risâla Revisited" başlıklı yeni bir makale daha neşretti.[4] Bu yazısında yeni araştırmaların sunduğu bilgileri dikkate alarak kısmî revizyonlara gitmiş ise de ilk yazısındaki ana tezinden ödün vermemiş ve temel iddialarını yinelemiştir. Hallaq usul tarihine dair geliştirdiği yaklaşımı bu metinde de sürdürmekte, eleştirileri tek tek karşılamak yerine anlatısını daha da ileri taşıyarak usulün, klasik muhtevasını ne zaman ve nasıl kazandığına dair kuşatıcı bir yaklaşım sunmaktadır.

---

[1] Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin (ö. 606/1210), *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s. 185-186.

[2] Bk. Ignaz Goldziher, *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History*, trans. Wolgang Behn (Leiden: E.J Brill, 1971), s. 21; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 48; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), s. 60-61.

[3] Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4, 1993, s. 587-605; "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı Mıydı?", trc. İsmail Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiʿî'nin Rolü* içinde, hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 49-72.

[4] "Uṣūl al-Fiqh and Shâfiʿī's Risâla Revisited", Journal of Arabic and Islamic Studies 19 (2019), s. 129-83; "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", trc. Orhan Akat-Tuğrul Kütükcü, *Ahlâkî Yönetimsellik* içinde, İstanbul: Pınar Yayınları, 2023, s. 205-296.

Hallaq, Şâfiî'nin usul ilminin baş mimarı olarak kabul edilişine itiraz ettiği ilk yazısında, *er-Risâle* ile klasik fıkıh usulü arasında edebi bir süreklilik tesis edilemeyeceğini ve bu metinle klasik usul eserleri arasında neredeyse hiçbir bağın olmadığını iddia etmişti. Bu iddiasını delillendirme adına ileri sürdüğü argümanların en önemlisi, *er-Risâle*'nin yazıldığı dönemde bir usul metni olarak telakki edilmediğidir. Usulün doğuşunu Şâfiî'den bir yüzyıl sonrasına tarihlendiren Hallaq, *er-Risâle*'deki muhteva ile bu dönemde usulün doğumuna imkân verecek tartışmaların bir ilgisinin olmadığını ileri sürdü ve iddiasını söz konusu tartışmaların fukahânın hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru gündemini meşgul eden meselelerden bağımsız seyrettiği argümanıyla destekledi. Hallaq'ın bu argümanına kanıt olarak sunduğu veri ise *er-Risâle*'nin hicri üçüncü asır boyunca neredeyse hiç tedavüle girmemiş, dikkate alınmamış, okunup tartışılmamış bir eser olduğudur. Daha önce kaleme aldığım bir makalede buna itiraz etmiş ve söz konusu iddianın aksine *er-Risâle*'nin bu asır boyunca muhtelif çevrelere mensup âlimlerce göz önünde bulundurulan, kavramları kullanılan, tezleri tartışılan ve hatta reddiyelere konu olan bir metin olduğunu göstermiştim.[5] Bu yazıda ise söz konusu tespitten hareketle, Hallaq'ın usulün doğum anına dair yaklaşımını *er-Risâle*'nin kurucu metin olup olmadığı bağlamında değerlendireceğim.

Hallaq, fıkıh usulünün müstakil bir ilim haline gelişini şu beş şartın/unsurun tahakkukuna bağlamıştır:

1. Usûl-ı fıkhın yani edille-i şer'iyyenin dört ana delille sınırlandırılması
2. Bu deliller arasındaki tertip hakkında bir uzlaşının elde edilmesi
3. Usûl-ı fıkhın kendisini bir hukuk metodolojisi olarak tanımlamasıyla diğer ilimlerden ayrışması
4. Özbilincin yerleşmesi
5. Müstakil bir edebi tür haline gelişi.

Hallaq'ın dört ana delilin herkesçe kabulünü niçin fıkıh usulünün teşekkülü için gerek şart saydığı hemen anlaşılacak gibi değildir. Kendisi "Usûlü'l-fıkh, belirli bir mantıksal ve hermenötik ilişkiler kümesi içinde birbirleriyle karşılıklı bir şekilde duran dört paradigmatik kaynak gerektirir."[6] demekte ancak bunu haklılık ve geçerliliği kendinden menkul bir iddia olarak öne sürmektedir. Mesela kıyası inkâr eden bir âlim, usulün konu başlıklarından birisiyle ilgili veya bütün konuları içeren bir metin yazdığında bunu bir fıkıh usulü eseri saymayacak mıyız? Yani bir metnin fıkıh usulü eseri sayılabilmesi için illa ki müellifinin Kitap-Sünnet-İcmâ-Kıyas delil dörtlüsünü olduğu gibi kabul etmesi mi aranacak? Zira kendisi ikinci şartta, "Usûlü'l-fıkh, belirli bir mantıksal ve ontolojik sıralama ve sınıflandırma tarafından dikte edilen yapılandırılmış bir konu tertibidir." demektedir.[7] Buna göre, tertip ve tasnife riayet etmeyen, farklı bir delil sıralaması teklif eden bir yazar usulcü sayılamayacağı gibi, telif ettiği metnin de usul haricinde görülmesi icap edecektir. Bu durumda hemen akla geleceği üzere İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ı bir fıkıh usulü metni değil demektir. Hallaq'ın sunduğu üçüncü şart, fıkıh usulünün kendisini "bir hukuk metodolojisi" olarak tanımlayışına yönelik vurgusu bakımından kabul edilebilir ise de usulün ikinci ana meşguliyet alanı olan "hükümler/ahkâm" ile ilgili bahisleri önemsizleştirmesi açısından eksiklik taşır. Zira usulcülerin delillerle meşguliyetleri, hükümlerle ilgisi cihetinden

[5] Nail Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve *er-Risâle*'nin Okunurluğu" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (*MÜİFD*), 50/50 (01 Haziran 2016), s. 23-56.
[6] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 213.
[7] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 218.

değer kazanmakta ve diğer şer'î ilimlerden daha ziyade bu cihetle ayrışmaktadır.[8] Dördüncü ve beşinci koşullar da zaten usule özgü olmayan, müstakillik iddiasındaki diğer bütün ilimler için öngörülen gerekleri ifade eder.[9]

Bu şartların bir araya geliş anını fıkıh usulünün müstakil bir ilim olarak teşekkül ve tedvininin göstergesi sayan Hallaq'a göre, bu durum hicri dördüncü asrın sonlarıyla beşinci asrın başlarında yaşanmıştır. Zira bu unsurlar onun kabulüne göre ilk kez Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) metinleriyle görünür hale gelmiştir. Hallaq, belirlediği koşulların tahakkukunu bu metinlerde görmesi itibarıyla haklı addedilebilir. Ne var ki bu kabule göre fıkıh usulü kurucu imamların yaşadığı dönemden iki asır sonra ortaya çıkmış bir disiplin sayılacaksa aradan geçen zaman boyunca kaleme alınan ve bu kitapların da dâhil olduğu usul literatürü içinde tartışılan konuları işlemiş metinler nereye konacaktır? Hallaq bu soruya, usul konularını işlemekle usul kitabı olmak arasında bir ayrım yaparak cevap verir. *er-Risâle*'nin yanı sıra Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884), Taberî (ö. 310/923), İbn Süreyc (ö. 306/918), Haffâf (ö. 299/912) ve İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) gibi üçüncü yüzyılda ve dördüncü yüzyılın başlarında yaşayıp eser yazan âlimler, usulle ilgili meseleleri işlemiş olsalar da onlardan geriye kalan mesai bir bütün olarak usul ilmi sayılmaya yeter değildir.

Bahsi geçen soruya bu ayrım üzerinden verilen cevap, birçok açıdan ikna edicilikten uzaktır. Her şeyden önce Hallaq, bir ilmin teşekkülünü o ilmin en yetkin ve mütekâmil tezahürü üzerinden tarihlendirmektedir. Bâkıllânî ve Basrî'nin metinleri gerçekten de usulün bütün konularını kapsayan ve Hallaq'ın aradığı bütün şartları karşılayan mütekâmil eserlerdir. Ancak bu eserlerin yer verdiği başlıklar, tartışmaya açtığı konular ve bu esnada aktarılan görüşlerin geriye doğru izi sürüldüğü vakit tarihî süreklilikler hemen kendisini gösterir. Mesela Bâkıllânî'nin hitap kavramsallaştırması ve bunun etrafında geliştirdiği teoriyle Şâfiî'nin beyan teorisi arasında açık bir etkileşim vardır. Kezâ Basrî'nin usul birikiminin büyük ölçüde Cübbâîlerden geldiği, eserin birçok başlığı üzerinden takip edilebilecek bir olgudur. Anlaşılan Hallaq, fıkıh usulünün doğuş ve gelişimini, onu teşkil eden meselelerin izini sürerek değil de bütün meselelerin belli bir anlayışa göre ve yine belli bir sistematik dâhilinde bir araya geliş anına odaklanarak izlemeyi tercih etmiştir.

Hallaq yeni makalesinde fıkıh usulüne dair tetkikini doğuş anıyla sınırlı tutmamış ve bu ilmin tarihî gelişimini kuşatıcı bir bakışla takdim etme adına şöyle bir tarihlendirme önermiştir:

1. Birinci Aşama: Teorileştirmenin Menşei (160-250/780-870 arası)
2. İkinci Aşama: Hukukî Otoritenin Hermenötik Mücadelesi (230-330/850-940)
3. Üçüncü Aşama (310/920 – 400/1010): İnkişâf
4. Dördüncü Aşama (380/990 – 520/1130): Tekmîl ve tafsil
5. Beşinci Aşama (500/1100 – 620/1220): Tenkîh ve ta'mîk
6. Altıncı Aşama (600/1200 – 800/1400): İntişâr ve tevsî'
7. Yedinci Aşama (800/1400 – 1250/1830): İstikrâr ve tenkihat
8. Sekizinci Aşama (1250/1830 - Hâlihazır): İnhitât ve zevâl

[8] "3. Koşul: Usûlü'l-fıkh, kendisini diğer disiplinler karşısında en temel meşguliyeti icmâlî delilleri (edille-i icmâliyye) ifade etmek olan bir hukuk metodolojisi olarak tanımlar." Bk. Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 226.
[9] "4. Koşul: Usûlü'l-fıkh özbilinçli bir disiplin ve araştırma alanıdır.", "5. Koşul: Usûlü'l-fıkh bir türdür." Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 229, 237.

Hallaq, birinci aşamada teorilerin menşei olarak görülebilecek bazı yaklaşımların ortaya çıktığını ancak henüz ortada bir paradigma olmadığını ileri sürer. Yani mesela Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki mesaisini paradigma öncesi olarak görmekte, onu sonraları teorileşecek bazı cümleler kurmuş bir âlim olarak kabul etmektedir. İkinci aşamayı mücadele dönemi olarak görmekte ve yine bu dönemde baskın hale gelen ve diğerlerini etkisizleştiren bir ana görüşün henüz gelişmediğini ileri sürer. Ona göre gerçekten fıkıh usulü mesaisi olarak görülebilecek gelişmeler üçüncü aşamada yani hicri dördüncü asrın başlarından sonuna kadar yaşanmıştır. Bu değerlendirme, kendisinin ilk makalede öne çıkardığı İbn Süreyc ve çevresinin katkıları teziyle de uyumludur. Dördüncü aşama ise artık fıkıh usulünün kemâle erdiği ve konularının ayrıntılı bir şekilde işlendiği olgunluk dönemini belirtmektedir.[10]

Bu noktada benim itirazım, Hallaq'ın birinci ve ikinci dönemler arasında yaşanan gelişmelerle ilgili değerlendirmelerine yönelik olacaktır. Hallaq, erken üçüncü/dokuzuncu yüzyıl hukuk teorisi ile dördüncü/onuncu ve beşinci/on-birinci yüzyıl olgun ve tam teşekküllü usûlü'l-fıkhı arasında bir süreklilik olduğu fikrine karşı çıkmakta ve kendisini bu açıdan eleştiren Devin Stewart'a çok sert bir şekilde mukabelede bulunmaktadır.[11] Ne var ki; isimler üzerinden gidecek olursak, Şâfiî ile İbn Süreyc arasında, İsa b. Ebân (ö. 221/836) ile Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) arasında bir süreklilik olmadığından ve sonrakilerin öncekilerden tamamen bağımsız bir vasat ve gündem ışığında usulle iştigal ettiklerinden bahsetmek ne ölçüde isabetli olabilir? Aynı kanaati kelâm ve hadis gibi diğer dinî ilimlere veya mesela belâgat ve aruz gibi edebî disiplinlere de yansıtabilir miyiz? Bir ilmin mütekâmil örneğini kıstas alıp ilk gelişim aşamalarını temsil eden önceki numuneleriyle arasına böylesi keskin hatlar çizmek ne kadar doğru olabilir?

Hallaq, hicri üçüncü yüzyıldan intikal eden metinlerle klasik fıkıh usulü eserleri arasındaki mesafeyi açma adına özellikle Şâfiî'nin usul mesaisini değersizleştiren ve *er-Risâle*'yi birçok açıdan yanlış konumlandıran yorumlarda bulunmaktadır. Bunun için ilk olarak Şâfiî ve sonrakileri keskin bir hatla ayırmakta ve *er-Risâle* ile dördüncü yüzyıl metinleri arasında "boşluk ve büyük bir sessizlik"ten başka bir şey göremediğini söyler.[12] Hâlbuki durum hiç de böyle değildir. *er-Risâle*'nin niteliği ve yapısı ile daha sonraki metinler arasında "muazzam bir fark" olduğu iddiasına sureten katılmak mümkün ise de maddeten yani kitapların tartışmaya açtığı konular üzerinden bakıldığında çoğu zaman aynı konuları müzakere ettikleri hemen görülecektir.[13] Ayrıca Hallaq, *er-Risâle*'yi üçüncü yüzyılda tikel konu başlıklarına tahsis edilen metinlerin konumuna indirgeyerek ciddi bir yanlış okuma yapmaktadır. *er-Risâle*'yi bu şekilde okumak, Şâfiî'nin teorik bir hukuk anlayışı sunmadığını söylemek ve beyan kavramı etrafında geliştirdiği yaklaşımı murâd-ı ilâhînin insanlara intikalinin yol ve biçimleri üzerine oldukça rafine bir şer'î hukuk teorisi olarak takdir etmemek anlamına gelir.[14] Yine, Şâfiî'nin edille-i erbaa sıralamasını kesin ifadelerle sunmadığından yola çıkarak *er-Risâle*'yi bir usul metni

[10] Bk. Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 243-427.
[11] Devin Stewart'ın ilgili çalışmaları için bk. "Muḥammad b. Dâʾūd al-Ẓâhirī's Manual of Jurisprudence, al-Wuṣūl ilâ Maʿrifat al-Uṣūl", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2002), s. 99-58; "Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's al-Bayân ʿan Uṣūl al-Aḥkâm and the Genre of Uṣūl al-Fiqh in Ninth Century Baghdad", *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, ed. J. Montgomery (Louvin: Peeters, 2004), s. 321-49; *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998), 30-37.
[12] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 205-206.
[13] Şâfiî ile Cessâs arasındaki gelişmeleri, tartışma konularındaki süreklilikler açısından değerlendiren bir çalışma için bk. Ahmet Temel, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usūl al-Fiqh between al-Shāfiʿī and al-Jassās during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*, (doktora tezi, University of California, Santa Barbara, 2014).
[14] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 212-213.

saymamak da kabul edilebilir değildir.[15] Fıkıh usulü zaten tam da bu konuların tartışıldığı vasat değil midir? Hâlbuki *er-Risâle* bu tartışmalara yani "ilmin/hükmün" kaynaklarının ne olduğuna dair uzun uzadıya açıklamalar ve temellendirmeler yapan bir "usul metni"dir. Ancak Hallaq Şâfiî ile belirginleşen ve er-Risâle'ye taşınan tartışmaları "teorik sistematizasyona yönelik iptidai bir ilgi" saymaktadır.[16] Benzer bir indirgeme özbilinç kıstası bağlamında Cessâs ve çağdaşlarına da yapılmaktadır.[17] Hicri beşinci yüzyıl öncesinde usulün ne olduğuna dair bir özbilinç olmadığını ileri sürmek, *el-Fusûl*'un muazzam birikimini bir tür fıkha giriş seviyesine tenzil etmek olacaktır.

Netice olarak Hallaq'ın fıkıh usulünün gelişim süreçlerine dair belirlediği kriterler, kendisi tarafından ulaşılmış sonuçların mutlaklaştırılıp birer kıstas haline getirilmesinden ibarettir. Usulü, bu kriterleri tam anlamıyla taşıyan metinlerde görmek ve belli açılardan tartışmaya açık yani mutlak olmayan bu kriterlerin mutlak kıstas addedilip onlara uymayanları usulün dışında tutmak, usulcülerin tabiriyle bir tür "tahakküm"dür. Özellikle *er-Risâle*'nin usulle ilgili ancak usul metni olmayan bir kitap olarak kabulü, Şâfiî'nin şahsında hicri ikinci ve üçüncü asır müslüman hukuk bilginlerinin entelektüel kapasitesi ve tartışma kabiliyetlerini tahfif etmek anlamına gelir.

Değerlendirme / *Review*

Bu makale, en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, intihal taramasından geçmiş, araştırma ve yayın etiğine uygundur, CC BY-NC 4.0 ile lisanslanmıştır. / *This article was peer-reviewed by at least two independent reviewers and screened for plagiarism, it complies with research and publication ethics, licensed under CC BY-NC 4.0.*

Beyanlar / *Declarations*

Bu çalışmada etik kurul onayı gerektiren bir araştırma yürütülmemiştir. Çalışma için herhangi bir finansal destek alınmamış ve çıkar çatışması bulunmamaktadır. Çalışmanın tüm bilimsel sorumluluğu yazara aittir.

Kaynakça | Bibliography

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Goldziher, Ignaz. *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History*. Translated by Wolfgang Behn. Leiden: E. J. Brill, 1971.

Hallaq, Wael B. "Uṣūl al-Fiqh and Shâfi'ī's Risâla Revisited." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 19 (2019): 129–183. ["Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi." çev. Orhan Akat and Tuğrul Kütükcü. In *Ahlâkî Yönetimsellik*, 205–296. İstanbul: Pınar Yayınları, 2023].

Hallaq, Wael B. "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587–605.["Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı Mıydı?" çev. İsmail Hakkı Ünal.

[15] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 215.
[16] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 244.
[17] Hallaq, "Usûlü'l-Fıkh ve Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 229, 233.

In *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, ed. M. Hayri Kırbaşoğlu, 49–72. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Okuyucu, Nail. "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve *er-Risâle*'nin Okunurluğu." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, no. 50 (2016): 23–56.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Stewart, Devin. "Muḥammad b. Dâʾūd al-Ẓâhirī's Manual of Jurisprudence, al-Wuṣūl ilâ Maʾrifat al-Uṣūl." In *Studies in Islamic Legal Theory*, edited by Bernard Weiss, 99–158. Leiden: Brill, 2002.

Stewart, Devin. "Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *al-Bayân ʿan Uṣūl al-Aḥkâm* and the Genre of *Uṣūl al-Fiqh* in Ninth Century Baghdad." In *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, edited by J. Montgomery, 321–349. Leuven: Peeters, 2004.

Stewart, Devin. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.

Temel, Ahmet. *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usūl al-Fiqh between al-Shāfiʿī and al-Jassās during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*. Doktora Tezi, University of California, Santa Barbara, 2014.