



TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK VE MİLLÎLİK SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER

12-13 NİSAN 2018 ~ ÇANAKKALE



TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK VE MİLLİLİK SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI

(12-13 NİSAN 2018 - ÇANAKKALE)

Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları: 89

Toplantı Metinleri: 20

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Yücel ACER

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

D. Mehmet Doğan

Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN

PROJE YÜRÜTÜCÜLERİ

Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN

Doç. Dr. Murat KARATAŞ

Murat EROL

Memiş OKUYUCU

REDAKSİYON EKİBİ

Dr. Gülçin OKTAY

Arş. Gör. Tuncay BOLAT

Arş. Gör. Yücel BAŞTAN

SEMPOZYUM

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Derya ÖRS

Prof. Dr. Yücel ACER

D. Mehmet DOĞAN

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Prof. Dr. Muhammet HEKİMOĞLU

Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN

Doç. Dr. Murat KARATAŞ

İbrahim Ulvi YAVUZ

Memiş OKUYUCU

Ahmet Fatih GÖKDAĞ

Murat EROL

ISBN: 978-605-7912-01-5

Aralık 2018

Türkiye Yazarlar Birliği Derneği

Sümer 1 Cad. 11/5 Kızılay/Ankara

0312 232 05 71 - 72 | www.tyb.org.tr

Yayınevi Sertifika Nu: 14467

Baskı:

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mahallesi Anadolu Bulvarı 145. Sokak 10/19 Yenimahalle/Ankara

Tel: 0312 397 00 31 | Faks: 0312 397 86 12

E-Posta: pozitif@pozitifmatbaa.com

Matbaa Sertifika Nu: 16709

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	5
Prof. Dr. Yücel ACER	
AÇILIŞ KONUŞMALARI	7
Dr. Adem UZUN	7
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN	8
Prof. Dr. Yücel ACER	10
<i>Millîlikten Yerliliğe, Mahallîlikten Yerelliğe: Yakın Dönemde Düşünce, Edebiyat ve Sanat</i> <i>Kavram Dünyalarının Teşekkülü</i>	13
D. Mehmet DOĞAN	13
Kavramsal Çerçeve: Yerlilik, Yerellik, Millilik ve Küreselleşme	29
Türkiye’de Sosyal Bilim Yapmanın Farkında Olmak	29
Kurtuluş KAYALI	
Yerliliğin Anlam ve Kavram Macerası/ Zamanda Kesintisizlik, Mekânda Devamlılık	35
Murat EROL	
Sosyal Bilimlerin Yerleşmesi - Uygulamalı Sosyal Bilimleri Tartışmaya Açmak	65
Türk Sağı ve İslâmcılığın Yerlilik ve Millilik Meselesi	65
Dinî Çevrelerin Modernleşme ve Yerlilik Gündemi	67
Necdet SUBAŞI	
Yerlilik Söyleminin Bölünmesi	73
Fırat MOLLAER	
Hem Yerli, Hem Yabancı: Tercüme Bir Hareket Olarak İslâmcılık (?).....	107
Yücel BULUT	
Türk Düşüncesinde Merkezin Kaybı	143
Bedri GENCER	
Türk Solunun Yerlilik ve Millilik Meselesi	187
Teorik Enternasyonalizmden Ulus-Devlet Ölçeğine, Marksist Solun Sıkıntılı Millilik ve Yerlilik Arayışı.....	189
Halil BERKTAY	
İtirazdan Direnişe, 1990’lardan Günümüze Sol Dergilerde Yerlilik Tartışmaları	195
Asım ÖZ	
Sol, Devlet, Millilik	215
Ercan YILDIRIM	
Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millilik Refleksi	235
Tanzimat, Devlet ve Modernleşme	235
Bilal ERYILMAZ	
Yerlilik Bağlamında Dini Çevrelerin Modernlik Refleksleri – Bir Giriş Denemesi	247
Ejder OKUMUŞ	
Bir Yerden Bir Yere Bakmak: Bakış Açısı ve Yerlilik Meselesi.....	255
Necmettin TURİNAY	

Edebiyatta Yerellik, Yerlilik ve Millilik

Geleneğin Hikâye Dili ve Yerlilik 271

Necip TOSUN

Türk Şiirinde Yerli Bir Poetikanın İmkânları 281

Mustafa ÖZÇELİK

Klasik Türk Edebiyatının Yerliliği Meselesi 287

Ferudun Hakan ÖZKAN

Maarifte Yerlilik ve Millilik

Eğitim, Dinî Eğitim ve Yerlilik 309

Bilal KEMİKLİ

Maarifimiz ve Yerlilik Millilik Meselemiz 317

Memiş OKUYUCU

Yükseköğretimde Yerlilik Felsefesi: Düşünce ve Gelenek 339

Musa Kâzım ARICAN

Ailede Eğitim - Eğitimde Aile 345

Saffet KÖSE

Türk Düşüncesinde Merkezin Kaybı

Bedri GENCER*

Cumhuriyet devri boyunca Türkiye’de Türk düşüncesinin krizi, hatta varlığı sürekli sorgulanmış, bununla birlikte meta-teorik veya paradigmatik denebilecek köklü bir sorgulama pek yapılmamıştır. Bizde genelde Türk düşüncesinin “fûrû’ı” diyebileceğimiz aydınların “ne” düşündükleri ele alınmış, “usûlü” diyebileceğimiz “nasıl” düşündükleri pek ele alınmamıştır. Mesele, aydınların ferden fıkır performanslarının tenkidinden ziyade onların düşünüş tarzını belirleyen ontolojik-epistemolojik zeminin tahkikidir. Denebilir ki Cumhuriyet devrinde Türk aydınları, fıkıh denen düşüncenin aslını, merkezi ve dairesiyle birlikte yerelden evrensele uzanan köklü ve insicamlı düşünce üretme imkânını kayb etmişlerdir.

Burada daha hafif bir tabirle “Türk düşüncesinin krizi” olarak ifade ettiğimiz şeyin kaynağı olarak kaybından söz ettiğimiz “asıl” ile kasdımız, düşüncenin vücut bulduğu üç boyuttur: Usûl, esas, lisan; yani düşüncenin tarzı (disiplini), dairesi (çerçevesi) ve dili (ifadesi). Tabiatıyla bu tür bir revizyona en temelde “düşünce” kavramının tahkikiyle başlanacaktır.

Hikmet-i Ameliyeden Hikmet-i Nazariyeye

Eflatun tarafından Yunanca’da *episteme/doxa* olarak ifade edilen *ilim/zan* ayrımı, entelektüel faaliyet ayırımlarının temelidir (Galston 1973); *ilim/zan* ayrımıyla onun uzantısı *ilim/marifet*, *ilim/fikir* ayırımlarına göre ilmin “zan, marifet, fikir” olarak üç karşılığı çıkar. Eflatun’a göre *ilim/bilgi*, “temellendirilen doğru inanç (*justified true belief*)”dir. Bu tarifi İslâm geleneğindeki karşılığı “Gerçeğe uyan kesin inanç”tır (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع)=el-İ’tikâdü’l-câzimü’l-mutâbık li’l-vâkı’)(Grabowski 2008: 82, Cürçânî 2003: 232). Dolayısıyla *ilim* bakımından *ilim/zan* ayrımı, *iman* bakımından *ilim/marifet* ayrımına tekabül eder. Kınalızâde Alî Çelebî (2014: 54) *Ahlâk-ı ‘Alâî*’de marifeti, “itmi’nân-ı kalb ve sebât-ı yakîn -ki ilm ü ma’rifet andan ibârettir-” olarak tarif eder.

İlk peygamber Hz. Âdem ve izleyen peygamberlerden bize kalan vahyin bakiyesi, izi, “eser” olarak “ilim” “rey” ile karşılaştırıldığında “episteme/doxa” ayrımı, “ilim/zan” yerine “eser/rei” olarak ifade edilir; kadim epistemolojik paradigma,

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, bgencer@yildiz.edu.tr

“İlim eser, zan reydir” (العلم أثر والظن رأى) diye özetlenir. Tebe-i tâbi’în âlimlerinden İbni Cüreyc (-150)’in hocası ‘Atâ İbni Ebî Rabah ve Süleyman İbni Musâ’dan rivayetidir: “‘Atâ İbni Ebî Rabah bir şey aktardığı zaman, bu ilim mi rey mi diye sorardım. Eğer aktardığı şey hadis ise ilim, reyse rey derdi” (İbni Abdilberr 2016: 380-381, 387, Ulu 2006: 134-135). Burada ilim/reyl ayırımının episteme/doxa ve hadis/fıkıh ayırımının karşılığı olduğu görülür ki bazen bu açıkça ilim/fıkıh olarak da ifade edilmiştir (İbni Abdilberr 2016: 378).

Rey’in günlük dilde pek fark edilmeyen etimolojik olarak çifte mânâsı vardır: Bir grubun bir kişi hakkındaki görüşü, yani kamuoyu, o kişinin namı olur; grubun takdiri ile kişinin namı “rey” kelimesinde birleşir (Robinson 2016: 165). Doxa=rey kelimesinden türeyen ortodoks’un mânâsı: Doğru inanan ve inandığı gibi yaşayan, kamuoyunca yaşadığına şahadet edilen [*Orthodoxus* is right believing and living as one believes. *Orthos* is translated from the Greek as right, *doxa* as glory. That is, the man of upright glory, by which name one is not able to be called who lives other than he believes.] (Amsler 1989: 163) Doxa=rey’in bu mânâsı hadis-i şerifte açıkça ifade edilir:

مَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ

“Müminlerin güzel gördüğü, Allah nezdinde de güzeldir, müminlerin çirkin gördüğü, Allah nezdinde de çirkindir” (İbni Abdilberr 2016: 432).

İlim/marifet ayırımının usûlî karşılığı ise rivayet/dirayet, tefsir/tevil ayırımlarıdır; yani biz, rivayet/dirayet ve tefsir/tevil yoluyla ilim/marifete ulaşırız. Rivayet/dirayet, nas kaynakları olarak Kur’ân ve Hadise yönelik ilim/marifetin ortak usûlüdür. Rivayet/dirayet ayırımının Kur’ân’a has ismi/karşılığı, tefsir/tevil, Hadise has ismi/karşılığı, hadis/fıkıhtır. Seyyidü’l-‘Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, ilmi vahiy=rivayet yoluyla bizzat getirdiği, tefsir ve hadis olarak rivayet ettiği gibi, tevil ve fıkıh olarak dirayeti için de “Tercümânü’l-Kur’ân” denen Abdullah İbni Abbas gibi ashâbına dua etmiştir: “Allah’ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevilî öğret” (اللَّهُمَّ افْقَهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمُهُ التَّأْوِيلَ) (Müttakî 2004: XIII/198).

Eflatun’un epistemolojik *episteme/doxa* ayırımı, ontolojik ‘âlem-i ma’kûlât/‘âlem-i mahsûsât (*the intelligible world/the sensible world*) ayırımına tekabül eder. ‘Âlem-i ma’kûlât, Yunanca’da *sophia* (σοφία), Latince’de *sapientia* denen hikmet-i nazariyenin, ‘âlem-i mahsûsât ise, Yunanca’da *phronesis* (φρόνησις), Latince’de *prudentia* denen hikmet-i ameliyenin konusudur (Grondin 2012: 36, Dillon 1996: 37). O halde *sophia/phronesis* (hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye) ayırımı, *episteme/doxa* (ilim/zan) ayırımının hikemî karşılığıdır. “Sophia/phronesis” (hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye) ayırımının İslâm’da=Arapça’daki karşılığı ise “hadis/fıkıh”tır. İslâm bilgi anlayışının klasik kaynağını oluşturan İbni Abdilberr (2016)’in *Câmi’u Beyâni’l-‘İlmi ve Fadlihî* adlı eserindeki şifâhîlik/kitabîlik ihtilafı, aslında epistemolojik olarak ilim/zan, hadis/

fıkıh ayırımının izdüşümüydü. Bu ayırımlar, aşağıdaki tabloyla daha iyi anlaşılacaktır:

Hikmet (Logos=Reason)	
Episteme	Doxa
İlim	Zan
İlim	Marifet
İlim	Fikir (Düşünce)
Eser	Rey
Hadis	Fıkıh
Şeriat	Tarikat (Sünnet)
Rivayet	Dirayet
Tefsir	Tevîl
Hikmet-i Nazariye (Sophia=Sapientia)	Hikmet-i Ameliye (Phronesis=Prudentia)
İlk Nazar (Sophia=Sapientia) (Metafizik=Hakikat)	İlk Fıkıh (Usûl)
Son Haber Episteme (Scientia) (Fizik=Hadis)	Son Fıkıh (Fürû')

Burada hikmet-i nazariyenin (*sophia=sapientia*) metafizik/fizik denen ilk/son ayırımı, bilgi kaynağı olarak nazar/sem' (haber) ayırımına tekabül eder. Bazı İslâm âlimleri, İslâm'daki felsefe, kelâm ve tasavvuf denen üç nazarî disiplini "hakikat ilmi veya hakikî ilimler" ortak adıyla ifade ettikleri için, umumî "metafizik/fizik" ayırımının dindeki karşılığı, nazar/haber ayırımına tekabül eden "hakikat/hadis" olur. Abdünnâfi' İffet Efendi'nin açıklamasıyla, "İlmin tahakkuku bir şeyin zihinde husûlüne mütevakıf olup nüfûs-ı insânda suver-i eşyânın husûlü ise bi'l-istikrâ ehad-i esbâba müsteniddir ki bu da istikrâ-yı tâmm, bedâhet, ihsâs, tevâtür, tecrübe, hads ve nazardır. İmdi, eğer 'inde'l-'akl husûl-i sûret işbu turuk-ı seb'adan nazarın gayrisıyla olursa, bu 'ilim zarûrî olarak ba'zen mürâdîfi olmak üzere bedîhî dahî itlâk olunur. Ve eğer sûretin husûlü fikir ve nazar vesâtetiyle olur ise bu 'ilim nazarî olur (Kılıç 2008: 10). Yani nazar (fikir) yoluyla -spekülasyonla- hâsıl olan ilme, *ilm-i nazarî*, istikrâ-yı tâmm, bedâhet, ihsâs, tevâtür, tecrübe ve hads yoluyla hâsıl olan ilme de *ilm-i bedîhî* denir.

Modern çağda alelittlak kullanıldığında "İslâm düşüncesi" ile birtakım ontolojik küllî kaziyelere (tümel önermelere) ulaşmayı gaye edinen, ilm-i hakikat denen nazarî düşünce kasd edilir. Hâlbuki ilim/zan (*episteme/doxa*) ayırımına göre lafzen düşünce,

ilim (hikmet-i nazariye) değil, *zan* (hikmet-i ameliye) alanına girer. İslâm'da hadis dışındaki fıkıh, tefsir gibi ilimlerin ilim mi marifet mi sayılacağı ihtilafı buradan kaynaklanır (Gûrânî 2007: 38-39). Zira ilim, külliyatı, zan alanına giren fıkıh, tefsir gibi ilimler ise cüz'iyatı konu alır.

İlim ile marifet arasında mevzusu ve vasfı itibariyle yedi fark gösterilebilir. İlim, yokluğun ve varlığın ve zâtı ve sıfatıyla küllî ve mürekkeb varlıkların, yani, mâdum ve mevcudun, küllî ve mürekkebin, marifet ise, sadece mevcudun cüz'î ve basit olarak, sıfatı ve zıddıyla idradidir. Bu itibarla *ilim*, naklî-aklî ve kat'î, *marifet* ise, hissî-tecrübî ve zannîdir. Fakat “Marifet tabirini cüz'iler için kullanmak ve onu Allah'tan nefy etmek, filozofların iddia ettikleri gibi O'nun cüz'ileri idrak etmediği mânâsına gelir.” tarzında bir itirazda bulunulamaz. Çünkü Allah, cüz'ileri küllîlerle beraber, onları idrak zımnında ve cüz'ileri tek tek anlamaya ihtiyaç olmaksızın bir defada idrak eder. Yine denmiştir ki, küllî bazen, -cüz'ilerini bilmekle anlaşılabilceğinden- cüz'inin idrakiyle idrak olunur. Bu mânâyâ göre böyle bir idrake ilim adı verilebilir, mahlûklar için ârif denildiği gibi, âlim de denilebilir (Fuzûlî 2014: 17, TDVİA 1988: VI/158).

İlim (hikmet-i nazariye) ile *zannın* (hikmet-i ameliye) faziletleri, ilim ile amelin fazilet yönlerine benzer şekilde, münasebet tarzlarına göre değişir. Hiyerarşik olarak ilim, teleolojik (gâî) olarak zan=amel üstündür. Zira *zannın* gayesi, yaratılış gayesi olan saadete mazhariyet için insanı hüsn-i ameale sevk, beşerî dünyayı tanzimdir. Hikmetin yatay ve dikey ayırımı itibariyle, zan (hikmet-i ameliye) ve fûrû-ı fıkıh, *gaye* (maksat), ilim (hikmet-i nazariye) ve usûl-i fıkıh, *illet* (vesile)tir. “İslâm düşüncesi” denen nazârî düşünce, ma'kûlât, hâlbuki varlığın sebebi olan beşerî tecrübe, mahsûsât âleminde işler. Beşerî düşüncenin gayesi, problem-çözme yoluyla beşerî dünyayı düzenlemektir. Zihin, beşerî dünyayı düzenleyecek hükümler koymak üzere küllîden hareketle cüz'î problemlere çözümler üretir; fıkıh, ilâhî kanun olarak şeriatın beşerî dünyaya tercümesidir.

Usûl-i Fıkıhtan Fûrû-ı Fıkha

Bu yüzden hikmet-i nazariyedeki “ilk/son” ayırımına karşılık olarak hikmet-i ameliyeyi oluşturan fıkıh da “usûl ve fûrû” olarak ikiye ayrılır. Usûl-i fıkıh/fûrû-ı fıkıh ayırımı, Xenocrates'in yaptığı, *phronesis*'in nazârî/amelî ayırımına tekabül eder, fıkıhın teorisi/pratiği mânâsına gelir. Usûl-i fıkha (fikh-ı nazârî) “hikmet-i beşeriye” diyen Xenocrates, bununla hakikî hikmetin insanlar tarafından erişilemeyecek mutlak bilgi türü olduğunu ima eder (Dillon 1996: 37, Tarrant 2017: 43).¹ “Usûl-i fi-

1 “Xenocrates does seem also, however, to have operated with a dichotomy between the intelligible and the sensible. We have a rather confused report from Clement of Alexandria (Strom. II 5 = Fr. 6) that Xenocrates distinguished, in an Aristotelian manner (EN VI 7), between *sophia* as the knowledge of first causes and intelligible essence, and *phronesis*, which for Aristotle denotes practical knowledge. Xenocrates, however, makes a division of *phronesis* into practical and theoretical, and denominates theoretical *phronesis* as ‘human *sophia*’, thus implying, presumably, that true *sophia* is a form of knowledge not attainable by humans. Xenocrates will then be making the point that the knowledge that God or the heavenly beings have of themselves or of the truths around them is qualitatively different from our theoretical wisdom, and this in turn is different from our practical wisdom; and that is the sort of (distinctively Pythagorean) position that one

kıh” tabirindeki “usûl”ün müfredi “asl”ın üç mânâsı ayırt edilebilir: kaynak, kaide ve usûl=tarz. Buna göre fıkıhın teorisi olarak usûl-i fıkıh, şöyle tarif edilebilir: Şer’î hükümlerin tafsili-cüz’î delillerden çıkarılmasına (istinbâtına) yarayan küllî kaideleri konu alan ilim (Gûrânî 2007: 30-39).

Taşköprizâde’nin *Mevzû’âtı*’l-‘*Ulûm*’ı gibi, İslâm ilimler tasnifi kitaplarında *hikmet-i ameliye* denen *fıkıh* (*phronesis=prudence*), fıtrata uygun düşünce tarzını (disiplini) ifade eder. İnsanın ilk=orijinal tabiatı olarak fıtrat, bütünlük demektir; hikmet, şeriat, sünnet ve fıkıh, hepsi fıtratın farklı yüzleri, adlarıdır. Dolayısıyla fıkıh da düşünce tarzı (disiplini) gibi konusu (çerçevesi) itibariyle de modern dünyanın kayb ettiği fıtratın bütünlüğünü taşır. Bu hususta Batı’dan ve Doğu’dan üç fıkıh tarifi vermek yeterli olur.

Burada sonradan kazandığı arızî-dar mânâda fıkıh, hikmetin parçası olarak alınmıştır. Hâlbuki Serahsî (2005: 7-8, 252) gibi rabbânî âlimler, aslı-geniş mânâda fıkıhı hikmetin hususî ismi olarak alırlar. Merhûm, İbni Abbas radiyallâhü ‘anhın Kur’ân-ı Kerim’de geçen “Dilediğine hikmet verir ki hikmet verilene çok hayır verilmiştir” (Bakara, 2/269) âyetindeki hikmeti fıkıh olarak tefsir ettiğini ve fıkıhın “rivayet, dirayet ve amel”in, diğer bir tabirle, “ilim, fikir ve amel”in birleşmesiyle kemale erdiğini söyler.

Tercümânü’l-Kur’ân Abdullah İbni Abbas radiyallâhü ‘anh, Kur’ân-ı Kerim’de hikmeti, helal ve haramın öğrenilmesi, yani fıkıh olarak tefsir eder (Özcan 1987: 150). Ünlü Romalı hukukçu Ulpian, hukuku “Hakka ve nesafete uygunun disiplini” (*Ars boni et aequi*) (Pound 1912: 120, Tuori 2016: 287) olarak tanımlar. İmam-ı A’zam (699-767)’in fıkıh tarifi ise bununla örtüşür: “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması” (Tehânevî 1998: I/41-2). Ziya Gökalp (1981: 16), bu tarifi şöyle ifade eder: “İnsanın amellerini hüsn ü kubh nokta-i nazarından tatbik ve takdir eden ilme İslâm âleminde “fıkıh” namı verilir.” Bu tarif itibariyle fıkıh, “adaletin marifeti” olduğundan adalet, fıkıhın gayesi olarak belirir. Böylece fıkıh, hem tarzı, hem gayesi itibariyle beşerî hayatı her yönüyle düzenleyecek ana küllî içtimâî ilim=düşünce olur.

İmâm-ı Rabbânî, “Şeriatımız tarikatımız, tarikatımız şeriatımızdır; tarikat, şeriatın hakikatine ulaşmaktır, yoksa şeriat ve hakikatten ayrı bir şey değildir” diye şeriat-tarikat münasebetini veciz şekilde açıklar. Aslında dinin dört kapısı, “fıkıh-ı zâhir/fıkıh-ı bâtin, fıkıh-ı ekber/fıkıh-ı esgar” veya “kâl/hâl” diye ayrılan “fıkıh”ta birleşir. O yüzden dinin aslı şeriat, merkezi fıkıhtır denebilir. Sübjektif-ferdî olarak insan zihnî külliyatı değil, ancak cüz’iyatı idrak edebilir, tanımlayabilir. Ancak ferdî namazdaki kusurların cemaatle namazda telafi edilerek kemale eriştiği gibi, bu ferdî-cüz’î fikhî mesai, komünal ve tematik olarak küllî bir çerçevede birbirini tamamlayarak insicama kavuşur.

would expect Xenocrates to hold (cf. the report of Pythagoras’ view of *sophia*, that it is unattainable by man, in Diodorus Siculus x 10).”

Bu konuda Şemsüddîn Şehrezûrî (2004)'nin *Resâilü's-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eseri, amelî ve nazarî boyutlarıyla küllî ilim olarak hikmetin klasik bir kaynağı olarak zikir edilebilir. Şehrezûrî, İslâm dünyasında iki önemli felsefî akımdan biri olan İsrâkîliğin, kurucusu Sühreverdî'den sonraki ikinci önemli ismi sayılan bir âlimdir. Onun mezkûr eseri, İsrâkîlik ile Meşşâiliğin terkibi itibarıyla de önemi haizdir. Bu, ortaçağ İslâm ve Yahudi dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinin şümüllü bir misalidir (Harvey 2000: 95, 580).

İslâm tarihinde Hz. Ali'nin "İlim cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözünün ifade ettiği gibi, aslında bir nokta olan ilmin tecezzi şeklindeki zâhirî tekâmülü, birbirine bağlı olarak önce ilim ile amelin ayrılması, hâlin kâle dönüşmesi, sonra ilimlerin (kavillerin) ilimden (kavl-i nebevî=hadis) ayrılması olarak iki şekilde tecelli eder. Birincisine misal olarak 'Asr-ı Saadet'ten sonra bir fazilet olmaktan çıkınca fıkıh, kâl ilmi olarak fıkha, hâl ilmi olarak tasavvufa parçalanmıştır. İkincisine misal, aslında küllî ilim olarak hadisin parçası, hadis kitaplarında bölüm başlıkları olan "tefsir, kelâm, tarih" gibi konuların ayrı ilimlere dönüşmesidir.

Dinin aslı şeriat, merkezi fıkıh, İslâmî epistemolojik kriz, fıkıh kavramının semantik seyrinde izlenebilirdi. Bu krizi ilk kez, İslâm tarihinin en büyük müceddidi sayılan Gazâlî (2006: I/97) masaya yatırdı. O, İhyâ'nın ilk kitabı Kitâbu'l-'İlm'in "İlimlerin Terimlerinden Değiştirilenlerin Beyanı" başlıklı ikinci faslında açıklar: "Mezmûm ilimlerin makbul, şer'î ilimlerle karışmasının menşesinde makbul terimlerin tahrifi, tebdili ve art niyetlerle selef-i sâlih ve ilk neslin kasd ettiğinin dışında mânâlara hamli teşebbüsü yatar ki bunlar beş tanedir: 1. Fıkıh, 2. İlim, 3. Tevhid, 4. Tezkir, 5. Hikmet." Bunlar, önceden dinde makam sahiplerinin vasıflandıkları, dinen makbul terimler iken zamanla insanlarda soğukluk uyandıran menfî mânâlar kazanırlar.

Gazâlî (2006: I/98)'ye göre bunlardan birincisi olan *fıkıh* teriminin yozlaşması, bir tahriften ziyade mânâsının daraltılmasından kaynaklanır. Günümüzde bu ıstılah, fetvâ ilminin garip dallarının bilinmesine, illetlerinin inceliklerine vukufa ve onlar hakkında fuzulî spekülasyona indirgenmiştir. Buna göre bu alanlarda en çok derinleşen, en çok uğraşanlar en fakih sayılır olmuştur. Hâlbuki ilk asırda fıkıh, âhiret yolu ilmine, nefse musallat olan âfetlerin inceliklerini bilmeye, fâsid amelleri ve dünyanın sevilmeğe lâyık bir meta olmadığını kavrama melekesine ıtlak olunuyordu (Sallâbî 2007: 487-88).

Osmanlı âlimi Taşköprîzâde (1985: III/12) Ahmed, şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste neredeyse Gazâlî'nin bu tespitlerini tekrarlar. O da Gazâlî'nin izinde ilimlerin tedvini sürecinde fıkıhın aslî, küllî mânâsını kayb etmesinden kaynaklanan entelektüel yozlaşmaya hayıflanır. İmam-ı A'zam'ın yolunda fıkıh, "âhirete giden yolun ilmi" olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda "aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya

işlerini bilme” mânâsına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda (XVI. asrın sonlarında) fıkıh, garip teferruatı ve acayip fetvâları bilmeye hasır edildi ona göre. Bu itibarla fıkıh, aslında memdûh bir ilim olduğu halde böylece menfî bir mânâ kazanarak mezmûm bir ilim haline geldi.

Gazâlî’yi izleyen Ali İbni Meymûn (2002: 54-57, 93-98)’a göre de ilim, “mükellefin zâhîrinin şer’în zâhîriyle ıslahı” mânâsına gelen *ilmü’z-zâhir* ve “mükellefin bâtınının şer’în bâtınıyla ıslahı” mânâsına gelen *ilmü’l-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki Rasûlullah’ın zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm’ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullah’tan geliyordu; *fakîh* ile bilahare *mutasavvıf* denen *fakîr* birdi.

İlâhî kanun olarak şeriatın beşerî dünyaya tercümesi olarak ‘Asr-ı Saadet gibi ideal bir cemaatte ideal olarak hayata geçebilirdi. İslâm dünyasında bilhassa iki büyük imparatorluk Bizans ve Sâsânî’nin tesiriyle ortaya çıkan ve Osmanlı’ya da geçen şeriat/kanun dikotomisi, fıkıhın semantik yozlaşmasındaki ana sebeplerden biriydi. Bu bakımdan kendisi de ulemâdan olduğu halde belki de fıkıha ilk sistematik darbeyi indiren İbni Haldun oldu. O, ‘*umrân*’ adını verdiği yeni, kuşatıcı, empirik bir beşerî bilim inşası iddiasıyla zımnen pür normatif ilim olarak fıkıhı ve fakihî=âlimi ötekileştirdi. Ona göre, küllî ve nazarînin bilgisine sahip fakih=âlim, cüz’î ve amelî’nin bilgisine dayalı siyasete tamamen yabancıdır. Ahmed Cevdet’in Türkçesiyle “Sunûf-ı beşer içinde emr-i siyâsetten eb’ad insanlar ulemâdır”:²

“FASIL Sunûf-ı Beşer İçinde Ulemânın Emr-i Siyâsetten Eb’ad Oldukları Beyânındadır: Bunun sırrı u sebebi oldur ki ulemâ ve fukahâ nazar-ı fikrî ve bahr-i me’ânîde sebîh u şînâverî ile me’lûf u mu’tâd olup, bir mâtde ve bir şahıs ve bir asır ve ümmetin ve nâsdan bir sınıfın husûsiyyetiyle olmayarak belki umûm u külliyyet vechile me’ânînin ahvâlinden bahs etmek üzere ol me’ânîyi mahsûsâtten [235] intizâ’ ve onları umûr-ı külliyye-i âimme olarak zihinde tecrîd ü tasavvur ile meşgûl olagelirler. Ve ba’dêhü küllîyi mevâdd-ı hâriciyyeye tatbîk ederler ve kıyâs-ı fikhîden mu’tâd oldukları vechile umûru eşbâh u emsâline kıyâs eylerler. Bu cihetle kâffe-i hükm ü nazarları dâimâ zihinde olup hârice mutâbakat hâline tenezzül etmez, illâ bahs ü nazardan ba’dêl-ferâğ işbu mutâbakat hâline gelir. Ve bütün bütün dahî bu râddeye gelmeyip onlara göre mevâdd-ı hâriciyye zihindeki külliyyâtten teferru’ eyler. Nitekim ahkâm-ı şer’iyye gibi ki, mahfûz u mazbût olan edille-i Kitâb u Sünnet’in fûrû’u olup sıhhatinde hârice mutâbakat matlûb olan ulûm-ı akliyyedeki enzârın aksine olarak ahkâm-ı hâriciyyenin ol edilleye mutâbakatı talep olunur. El-hâsıl fukahâ, kâffe-i hükm ü nazarlarında enzâr-ı fikriyye ve umûr-ı zihniyye ile me’lûf olup başka şey bilmezler.

Emr-i siyâset ve idâre-i umûr-ı memleket maslahatı ise sâhibinin mevâdd-ı hâriciyye ve cüz’iyyeye ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbî’âsına mürâ’ât etlemesi-

² بين البشر أبعد عن السياسة و مذهبها الفصل الثاني و الأربعون: في أن العلماء من

ne muhtâcdır. Zîrâ umûr-ı mezkûrede teşbîh ü tanzîr ile ilhâka mâni‘ ve kendilerine tatbîk i matlûb olan emr-i küllîye muhâlîf ü mümâni‘ ba‘z-ı husûsiyyet olmak ihtimâlî vardır. Ve hâlbuki ahvâl-i ‘umrândan hiçbir şey diğerine kıyâs olunamaz. Zîrâ emr-i vâhidde müteşâbih oldukları gibi, umûr-ı ‘adîdede ihtimâl ki muhtelif olurlar. ‘Ulemâ ve fukahâ dahî ber-minvâl-i sâbık ahkâmı ta‘mîm ve umûrun ba‘zısını ba‘zısına kıyâs etmeye me‘lûf olduklarından, siyâsete nazar ettiklerinde onu dahî ekser-i enzârları kabîlinden ve kendi istidlâlleri nev‘inden bir kâlîba ifrâğ etmeleriyle ekseriyâ galat u hatâda vâki‘ olup bu bâbda re‘ylerine emniyyet ü i‘timâd olunmaz” (İbn Haldûn 2015: III/314-315).

İbni Haldun “El-hâsıl fukahâ, kâffe-i hükm ü nazarlarında enzâr-ı fikriyye ve umûr-ı zihniyye ile me‘lûf olup başka şey bilmezler. Emr-i siyâset ve idâre-i umûr-ı memleket maslahatı ise sâhibinin mevâdd-ı hâriciyye ve cüz‘iyyeye ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbî‘asına mürâ‘ât eylemesine muhtâcdır.” der. Hâlbuki onun iddiasının aksine dört mezhep imamı, hep fıkıh yoluyla cüz‘i problemleri çözerek beşerî hayatı düzenlemişlerdi.

Buna karşılık İbni Haldun (2015: I/155), kendi kurduğu ilm-i ‘umrâna kesin empirik bir ilim olarak güvenini ve iddiasını dile getirir: “Ma‘lûm ola ki kitâb-ı evvelde tashîh-i ahbâra müte‘allık zıkr olunacak mes‘elelerin ve kâ‘idelerin cem‘ u te‘lîfi yeniden ihtirâ‘ olunup ilm-i târîhde ve sâir ‘ulûm-ı ‘akliyye vü nakliyyede tedvîn olunan kütûbe im‘ân-ı nazar edip akl ü firâset ve fehîm ü kiyâsetimle fâidesi kesîr bir ‘ilm-i şerîf istihrâc ettim ki vâkıf olanlar kütüb-i târîhte nakl olunan ahbâr u hikâyâtın hakk u bâtlını nakd ü temyîz ederler. Ve bu ‘ilim kütüb-i mantıkîyyenin aksâmından ma‘dûd olan ‘ilm-i hatâbe değîldir (...) Ammâ bizim ihtirâ‘ ettiğimiz ilmin delîl ü burhânları kavî olmakla şekk ü şübheden mu‘arrâdır.”

Zeki Velidi Togan (1969: 163, 168) da İbni Haldun’daki seküler damara dikkat çeker: “İbn Haldûn, dindar bir Müslüman olduğu halde, dünyayı dinden ayırmayı bilmiş ve böyle düşünen bir müverrih «yüksek iman»ının en iyi tarifini yapmış, «Hayât-ı içtimâiye dinle kâimdir ve şeriatı siyaset olmaz» fikrinde olanların fikirlerini reddetmiş ve ayrı iki müessese sıfatıyla «saltanat» ile «hilâfet» in vazifelerini anlatmıştır.” Bu yüzden İbni Haldun (732-808/1332-1406)’dan biraz sonra Mısır’da yaşamış meşhur hadis ve tarih âlimi Şemseddîn Sehâvî (831-902/1428-1497), hocası İbni Hacer gibi fikirlerinin şeriata ve sünnete aykırılığı iddiasıyla İbni Haldun’u tenkit etmiştir.

Nomokrasi Olarak Fıkıh

Türkler, İslâm’ı benimsedikten sonra hadis, tefsir, kelâm gibi bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıhta da ciddî bir varlık göstermişlerdir. Tarihî olarak Türklerin en yaratıcı oldukları alanlardan biri fıkıhtı. Eski göçebe cemiyetin yerine toprağa bağlı, yerleşik bir içtimâi nizamın kurulması zarureti, Türkler’de *nomokrasi* (hukuk düzeni) idealini güçlendirmişti. Türk asıllı olduğu söylenen İmam-ı A‘zam Ebû Hanîfe’nin

yanı sıra, Abdullah İbni Mübarek, Ebû Mutî‘ Belhî, Ebû Hafs, Ebû’l-Leys Semerkandî, Ubeydullah Debûsî, Ebû Bekr Buhârî, Şemsü’l-Eimme Hulvânî, Şemsü’l-Eimme Serahsî, Fahrû’l-İslâm Pezdevî, Ubeydullah Sadrüşşerîa, Alâüddîn Kâşânî, Hasan Kadîhân, Burhânüddîn Mergînânî, Hâfızuddîn Bezzâzî gibi klasik devirde fıkıh ilminin tedvininde büyük rol oynayan âlimlerin, çoğunlukla Horasan bölgesinden ve Türk asıllı olması tesadüf değildir.³

Memlûkler devri Mısır’da da Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384), Kemâlüddîn İbni Hümmâm (790-861/1388-1457), Kasım İbni Kutluboğa (802-879/1399-1474) gibi Türk âlimler, fıkıhta temayüz etmişlerdir. Avusturyalı Osmanlı tarihçisi Hammer de, “Bâyezid asrına şeref veren altmış fakih arasında ikisi, diğer bir şu‘be-i ma‘lûmâtta yüksek şöhret kazanmışlardır” (tıpta Hekimşah ve matematikte Mîrim Çelebî) diyerek bu gelişmeyi ifade eder. Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbni Kemal, Ebu’s-Su‘ûd, İbrahim Halebî, Ebu Said Hâdimî, Ahmed Cevdet, Ali Haydar, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Osmanlı-Türk âlimlerinin en aktif oldukları alan da fıkıhtı (Gencer 2010: 71).

Dinde fıkıhın merkezîliği ve usûl-i fıkıhın önemi, İslâm’da tecdidin mânâsına vukuf ve tarihî seyrine nazarla ancak anlaşılır. Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, “Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam (lar) gönderilecektir” hadisiyle varisleri âlimlere ait kıyamete kadar sürecek *tecdit* misyonunu bildirmişti (Landau-Tasserion 1989). Tecdidin tarzı olarak hususî ismi içtihat, içtihadın tarzları olarak hususî isimleri istinbât ve tahkiktir. Dört fıkıh mezhebinin kurulduğu dinin kuruluşu safhasını *istinbât*, sürdürülüşü safhasını *tahkik* ifade eder; İmâm-ı A‘zam ile İmâm Şâfi‘î istinbât=kuruluş, Fahrüddîn Râzî ile Sa‘düddîn Taftazânî ise tahkik=sürdürülüş safhasını temsil eden isimler olarak alınabilirler. Dinin kuruluşu safhasında *istinbât* olarak tecdit, fûrû‘-ı fıkıhta, dinin sürdürülüşü safhasında *tahkik* olarak tecdit, usûl-i fıkıhtadır (Gencer 2017: 271-272). Bu yüzden İmâm Şâfi‘î’nin *er-Risâle* isimli öncü eserinden sonra, Gazâlî *el-Mustasfâ*, Fahrüddîn Râzî *el-Mahsûl*, Seyfüddîn Âmidî *el-İhkâm*, Sa‘düddîn Taftazânî *et-Telvîh*, Şâtîbî *el-Muvâfakât fî Usûli’s-Şerî‘a*, Molla Fenârî *Fusûlu’l-Bedâ’i*, Kemâlüddîn İbni Hümmâm *et-Tahrîr*, Molla Gürânî *ed-Dürerü’l-Levâmi*, Molla Hüsrev *Mir’âtü’l-Usûl*, İbni Kemal *Tagyî-ru’t-Tenkîh*, Dihlevî *Huccetullâhî’l-Bâliğa*, Hâdimî *Mecâmi‘u’l-Hakâik* misallerinde görüldüğü gibi, hemen hemen bütün müceddit âlimler, entelektüel kariyerlerini bir usûl-i fıkıh eseriyle taçlandırmışlardır.

Zira fıkıhın kuru bir mevzuata dönüşmesini önleyen, hikmet olarak din şuurunu veren fıkıhın usûlüydü. Usûl-i fıkıh, İslâmî ilimlerin zirvesi olarak gösterilebilirdi; âlet ilimleri başta olmak üzere bütün ilimler, dinin esasını oluşturan hüküm çıkarma usûlünü konu alan usûl-i fıkha vukuf için öğrenilir. Cevdet Paşa, Ahmed Hamdi Şirvânî

3 Topçu 2008: 144, Günlaltay (1932), İzmirli (1932). Bu konuda tafsilat için Kavakçı (1976) ve Cici (2001)’nin çalışmaları-na bakılabilir.

(1302/1885: III)'nin *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eserine yazdığı takrizde bunu ifade eder: “İlm-i usûlî'l-fıkıh, 'ulûm-i şer'iyenin müntehâsı olmakla fûrû-ı fıkıh ve usûl-i hadîs ve ilm-i kelâm gibi 'ulûm-i 'âliyyeden sonra ta'allüm olunur. 'İlm-i me'ânî ve beyân gibi fûnûn-i 'Arabîyye ise anın mukaddimât ve mebâdîsi hükmündedir.”

Dolayısıyla hem entelektüel zorluğu, hem medresenin talebeyi zorlama anlayışı, hem de Gazâlî ve Taşköprizâde gibi âlimlerin de dikkat çektiği fıkıhın zamanla resmîleşmesine bağlı olarak usûl-i fıkıh, neredeyse vukufu imkânsız bir ilim olarak görülür olmuştur. Mesela Hanefî usûl-i fıkıh literatürünün mihverini oluşturan metinlerden Ebû'l-Berekât Neseî'nin *Menâru'l-Envâr*'ını şerh eden Osmanlı âlimlerinden Şerefüddîn Kırımî (-840/-1436), şerhinin önsözünde usûl-i fıkıha ömrünü verdiğini, erbabının bu ilmi anlamadığını kayd ettikten sonra, Neseî'nin eserinin usûl-i fıkıh literatüründe merkezî önem taşıdığını, ancak onun konunun bazı yönlerini ihmal ettiğini, gördüğü bu eksikleri gidermek için ona bir şerh yazdığını ifade eder. Ayrıca hacca gittiğinde görüştüğü âlimlerin de şerhi hakkında müsbet kanaatlerini ifade ettiklerini kayd eder. Hanefî usûl-i fıkıh literatürünün kanonik metni Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl* adlı eserini şerh eden Alâüddîn Musannifek (-875/-1470) de diğer şârihleri kitabı doğru anlayamadıkları gerekçesiyle tenkit eder (Cici 1999: 219, 222).

“Üç yüz seneden beri usûl-i fıkıhla uğraşan benim gibi bir gelmedi” diyen Amasyalı Mustafa Âkif (1098-1173/1686-1760), bu hususta ilginç bir misaldir (Âkifzâde 1998: 80). Usûl-i fıkıh İslâm düşüncesinin zirvesi ve Mustafa Âkif'in bahs ettiği üç asır (1450-1750) Osmanlı'nın ilmen altın çağı olduğuna göre bu ciddi, ancak onun gibi bir âlim-i rabbânî için boş bir iddia değildir. Ancak ilginç olan, onunla ilimde yarışabilecek “Ayaklı Kütüphane” lakabıyla tanınan Aksekili Müftüzâde Mehmed Emin (1112-1212/1700-1797)'in muasırı olmasıdır. Daha da ilginç *Mecâmî'u'l-Hakâik* adlı eseriyle Osmanlı'da usûl-i fıkıh literatürünün son büyük eserini veren Ebu Said Muhammed Hâdimî (1113-1175/1701-1762)'nin de çağdaşları olmasıdır. Birbirleriyle muasır, hatta yaşıt olan bu âlimlere bakarak denebilir ki XVIII. asrın ilk yarısı, Osmanlı'da usûl-i fıkıhın son altın çağıydı.

Ahmed Cevdet (1986: III/69), hocalarının, İsmail Gelenbevî (1730-1790)'nin hocası Mehmed Emin Efendi'den usûl-i fıkıh okudukları için kendilerini şanslı saydıklarını kayd eder. Cevdet'in hocası Yahya Efendi'nin hocası olan Emin Efendi, okuduğu Mehmed Emin Efendi için şöyle der: “Usûl-i fıkıh lâyıkıyla tahsil edemedikse de hiç olmazsa bu fenni bilir öyle bir zâta mülâkî olduk ve usûl-i fıkıh ne demek olduğunu anladık.” Cevdet, ekler: “Şu hale nazaran usûl-i fıkıh, İstanbul'dan Ayaklı Kütüphane ile gitmiş. Ben, bu ilmi hakkıyla bilir bir zata dahi mülâkî olamadım ve bu ilim, eslâfımızdan bize tevârüs etmedi. Vâkıa, usûl-i fıkıhtan hayli kitaplar okuyup okuttuk. Lakin bu ilimde meleke ve tasarrufa mâlik olamadık (Sen de uğraşma, yorulursun oğlum).” Mardin (1945: 17-18)'in notuna göre, parantez içine alınan son

cümleyi Cevdet, el yazısıyla yazdıktan sonra çizmiştir. Dünya çapında birçok büyük âlimin yaşadığı XIX. asır Osmanlı'sında usûl-i fıkha vakıf bir âlimin kalmadığı tespiti hakikaten şaşırtıcıdır.

“İslâm düşüncesi, Türk düşüncesi” gibi tabirler, modern çağın ürünüdür; bunların geleneksel çağda lafız değil, mefhum olarak karşılıkları vardı. Burada İslâm ile Türk'ün izafe edildiği “düşünce”, fıkıh olarak düşüncenin türünü, İslâm ile Türk ise düşüncenin çapını ifade eder. Düşüncenin çapı, yerli/yabancı, merkezî/çevresel, yerel/evrensel, millî/ümmî gibi farklı ayırımlarla ifade edilebilir. Beşerî düşünce, problem-çözme yoluyla işleyerek beşerî dünyayı düzenler. Problemler ise temelde bir zaman ve mekân, çağ tarafından belirlendiği için yerel karakterdedir. Dolayısıyla İslâm ile Türk düşüncesini dil parametresine göre Arapça ile Türkçe olarak ayırabiliriz.

Kınalızâde Ali Çelebî (2014)'nin Osmanlı'nın ana sosyal düşünce kitabı sayılabilecek *Ahlâk-ı 'Alâî*'yi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'yi Türkçe veya Gazâlî'nin şaheseri *İhyâü 'Ulûmî'd-dîn*'i *Kimyâ-yı Saâdet* adıyla Farsça yazması tesadüf değildir. Osmanlı âlimlerinin evrensel bir perspektiften *lingua franca* (medeniyet dili) sayılan Arapça yazdıkları eserler, evrensel İslâm literatürüne bağlanırken, Türkçe yazdıkları eserler, “halkın ihtiyacına karşılık” gibi gerekçe ve mazeretlerinin ifade ettiği gibi yerli düşünceye katkıda bulunur. Mesela XVI. asrın önde gelen âlimlerinden ve tarihçilerinden Cenâbî Mustafa Efendi (-1006/-1597), *el-Hâfilu'l-Vasît ve'l-Aylamü'z-Zâhir el-Muhît* adlı Arapça tarihini bilahare Türkçe'ye tercümesine dair, “Ol kitâb-ı müşgîn nikâbı lisân-ı Türki'ye terceme edem; tâ kim erbâb-ı devletimiz ve ashâb-ı saâdetimiz anda behre-dâr ve heves-yâr olalar” diyerek tercümedeki maksadının yöneticiler ve halkın istifadesini kolaylaştırmak olduğunu belirtir (Baş 2006: 31).

Böylece Osmanlı'da Türkçe yazılan doğrudan fıkıh eserleri dışında umumî mânâda fıkıhın parçası olarak “name” türü altında toplayabileceğimiz nasihatname, siyasetname, vasiyetname (ilmihal), vekâyiname (tarih) literatürü, Türk düşüncesinin klasik külliyatını, kaynağını oluşturur. Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı'da Türkçe fıkıh, ilmihal kitapları yazılmıştı, ama usûl-i fıkıh kitabı yazılmamıştı. Bu alanda da Türkçe kitapların yazılmaya başlaması, Osmanlı aydınlarının asırlardır Arapça aslından okudukları İbni Haldun'un *Mukaddime*'si gibi klasik eserlerin Türkçe'ye tercümesi, aslında meşrûiyet krizine çözüm arayışının, entelektüel ufku genişletme ihtiyacının göstergesidir.

Bütün dünyanın olduğu gibi Osmanlı ve İslâm dünyasının da “en uzun asrı” sayılan XIX. asırda modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizinin Müslüman aydınları dini ideolojik bir yoruma kavuşturmaya zorlaması üzerine usûl-i fıkıh da felsefî-entelektüel boyutuyla Türkçe ve Batılı dillere tercüme edilmeye başladı. Osmanlı'daki ilk aydın (ideoloji-muhalefet) hareketi sayılan Yeni Osmanlıların grubunun medreseli mensubu Ali Suavî, Tunuslu Hayreddin'den aldığı ilhamla İngilizce *The Principles of Jurisprudence* alt-başlığını verdiği ‘*Arabî İbare Usûlü'l-Fıkıh Nâm Risalenin Tercümesi* baş-

İlkli eseri 1868'de Londra'da önce *Muhbir* gazetesinde, sonra kitap olarak yayınladı. Mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Suavî, eserin telifiyle birbirine bağlı iki ana maksat güder. Birincisi, ülkesi için adil yönetimin kaidelerini tespit, ikincisi, şeriatın modern hayata cevap veremediği yolundaki Batılı peşin hükümleri gidermek: “Vaktâ ki bildim, şerî’at-ı İslâmiyye, şu gibi asırda ümmetin mesâlih ve siyâsetinden kâsırdır tevehhüm olunuyor, usûl-i ahkâmı câmi‘ bir kitâb te’lifini murâd ettim. Hattâ o kitâb ile tebeyyün ede ki şu tevehhümle şerî’ata muhâlefet etmeğe cür’et eden her kimse, siyâsette hudûd-ı İlâhiden envâ-‘i zulm u bid’ate hurûc etmiş olur” (Gencer 2017: 394, Erdem 1998: 288, Çelik 1994: 513).

Bilhare 1885 yılında Türkçe’de disiplinin entelektüel önemine dikkat çeken bir eser olarak Ahmed Hamdi Şirvânî (1302/1885: III)’nin *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eseri göze çarpar. Usûl-i fikhin entelektüel önemine dikkat, 1891’de Fransızca bir eser veren Sava Paşa ile zirveye çıkar. XIX. asırda aslında Batı-ıçî Katolik/Protestanlık arasındaki kültür savaşından tercüme edilen “İslâm mâni’-i terakkîdir” sloganıyla Batı tarafından İslâm’a amansız bir kültür savaşı açılmıştı. Bu süreçte Müslüman aydınları bir nefis muhasebesine davet eden Sava Paşa, İslâm’a açılan bu kültür savaşında modern dünyada İslâm’ın ve şeriatın yanlış anlaşılmasının, bunda da İslâmî dünyagörüşü olarak şeriatın felsefesini ihtiva eden usûl-i fikhin tecdidindeki ihmalin büyük rolü olduğunu vurgular. Paşa (1955: I/14, 119)’ya göre Osmanlı’da pratik hukuka, kanun maddelerine odaklanan fıkıh eğitimi, yetersiz olmanın ötesinde zararlıydı; zira teorik bir perspektif vermeden pratiğine boğmak, talebeyi fıkha yabancılaştırıcaktı. Fikhin teorisini bu ihmalin daha da büyük mahzuru, yabancılarda fıkıh hakkında önyargılara yol açmasıdır.

Avrupa hukukçularının fıkıh hakkında önyargılar beslemelerinin suçunu asıl kendimizde aramalıyız. Zira iki asırdan beri yabancı bilginlere İslâm hukukunu teorik ve felsefi boyutlarından tamamıyla soyutlayarak kuru kuruya ahkâmını aktarıp durmaktayız. Bu yüzden Avrupa’da fıkıh denince, çok-eşlilik ve köleliği onaylayan, hırsızlığı el kesmeyle cezalandıran, kadın haklarını bastıran Türk İslâmı akla geliyordu. Hâlbuki bizlere ve onlara İslâm hukuku mabedinin kapısını açacak anahtar, fıkıh usûlüdür. Sava Paşa, takdir etmekle birlikte gerek zımnen, gerek sarahaten Ignatius Mouradgea d’Ohsson (1740-1807)’u tenkit eder. Zira d’Ohsson, aslında fikhin altı kanonik eserinin cem’ini belirten İbrahim Halebî’nin eserinin başlığı *Mülteka’l-Ebhur*, konuyu bilmediğinden hukukî eklektisizmi îhâm eder şekilde çevirmiştir (Gencer 2017: 394).

Yeni Osmanlı hareketinin entelektüel lideri Namık Kemal, modern Türk düşüncesinin babası sayılabilir. O, modernleşmeyle derinleşen meşrûiyet krizini gidermek için başlıca iki disiplinden yararlanarak bir sosyal teori=düşünce geliştirmeye çalıştı: Cemiyeti okumanın iki aracı, disiplini olarak fıkıh ve edebiyat. Beşerî münasebetler, iki ontolojik esasa tekabül eden iki norm türü tarafından düzenlenir: Doğru ve güzele

Modern çağın yeni dini olarak medeniyetin giderek yükselmesi, ister istemez Müslüman aydınları medeniyeti İslâm'a mal etmeye yönelik kültür savaşına girmeye zorladı. İslâm medeniyeti başlığıyla Osmanlı, belki de İslâm dünyasında yayınlanan ilk eser, Şemseddin Sami'nin 1879 tarihli *Medeniyet-i İslâmiyye* isimli kitabıdır. Tespitlerimize göre bilahare bu konuda ağırlıklı olarak İkinci Abdülhamid devrinde aşağıdaki kitaplar yayınlanmıştır.

1. Hasan Hüsnü Toyrânî, *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye* (Dersâdet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886),
2. Gaspıralı İsmail Bey, *Medeniyet-i İslâmiyye* (Bahçesaray: Tercüman Gazetesi Matbaası, 1888),
3. Ali Vehbî, *Medeniyet-i İslâmiyye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308/1890),
4. Tevfik-zâde İsmail Tevfik, *Medeniyet-i İslâmiyye ve İngiliz Müslümanları* (Dersâdet: Matbaa-i Der Nersesyan, 1326/1908),
5. Mehmed Fehmi, *Medeniyet İslâmiyyetle Olur* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1332/1913).

Hasan Hüsnü Toyrânî (1850-1897)'nin⁴ geleneksel millet/ümme ayırımını modern millet/medeniyet ayırımına uyarladığı *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye* adlı eseri, bu konuda önemli bir misaldir. Ali Suavî'nin de hatırlattığı üzere, İslâm'da millet dinî topluluk, ümme ise siyasî topluluktur. Toyrânî (1304: 5-6), millet için doğrudan “millet-i İslâmiyye” tabirini kullanırken ümmeti “medeniyet-i İslâmiyye” deyiimiyle anlatır ve bunun fıkha, edille-i erbaa denen dört kaynağa dayandığını ifade eder; böylece düşünce hayatının eski ve yeni paradigmaları olarak fıkıh ile medeniyeti terkip eder:

“Medeniyet-i İslâmiyye hakkında bast-ı kelâm etmeden evvel medeniyet-i mezkûrenin neden ‘ibâret olduğunu bilmek gerekdir ki ona göre mübâhase edilebilsin. Medeniyet-i İslâmiyye, dinleri Müslüman olan kâffe-i tavâ’ifin ittihâz etmiş oldukları usûl-i medeniyetten ‘ibâret değildir. Çünkü millet-i İslâmiyye, öyle on-on beş kişiden kinâye bir şîrziye-i kalîle olmayıp yeryüzünün ekser-i cihâtında intişâr etmiş, lâ-ekall iki üç yüz milyon nüfustan ‘ibâret ve ecnâs ve tıbâ’ ve bukâ’ ve tıbâ’ı ve lügât ve evzâ’ı muhtelif, gâyet te cesîm bir cem’iyyet-i mu’azzamadır (...) Medeniyet-i İslâmiyye, ancak nefsi-i dîn-i mübîn-i İslâm’da şeref-sudûr eden evâmîr-i nebeviyyeye râcî’ ve icmâ’ ve kıyâs-ı fukahâyâ tâbî’ olan usûl-i meşrû’adan hâsıl olacak temeddünden ibarettir (...) Esâs-ı temeddünümüz olan dîn-i mübîn-i İslâm öyle

4 Osmanlı âlimi, şair ve edip Hasan Hüsnü Toyrânî (1850-1897), şiire, edebî nesre ve gazeteciliğe önem vermiş, bilhassa Arap dünyasında Osmanlı aleyhtarlığına yönelik yazılara reddiyeler kaleme almıştır. Kullandığı edebî dil ve samimi üslûp, onun Osmanlı Devleti’ne olan bağlılığının işaretidir. Toyrânî, bir taraftan Batı dünyasını anlamaya çalışırken diğer taraftan İslâm medeniyetinin üstünlüğünü dile getirmiş, dönemindeki ayrılıkçı milliyetçi akımlara karşı din faktörünü öne çıkarak Osmanlı hâkimiyeti altında birlik çağrısında bulunmuştur (TDVİA 1988: XLI/274).

muhkem ve metîn bir dindir ki kavâ'id-i mukaddesi hiçbir vakitte, hiçbir hâl ve mevki'de hâlel-pezîr olması muhtemel değildir.”

Ulus-devletine doğru tarihin seyri hızlandıkça sekülerleşme de hızlandı; ulus-devletini kuracak bilgi-düşünce türüyle ilgili kutuplaşma ortaya çıktı. Bir uçta tamamen geleneğe-fıkha sadakati savunan muhafazakâr kesim, diğer uçta tamamen sosyoloji, filoloji ve ideoloji gibi seküler bilginin benimsenmesini savunan modernist kesim, bir de bunların arasında gelenekte, fıkhıta temellenen bir sekülerleşmeyi savunan mutedil kesim vardı. Genelde sanılanın aksine yeni laik devletin ideolojik babası diye bilinen Gökalp, bu mutedil kesim arasında yer alır. İkinci Meşrûtiyet devrinin ideolojik akımları İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık, aslında mutlak fikrî ayırımlardan ziyade, aydınların ağırlıklı görüşlerine göre yapılan ideal tipleştirilmelere dayalı bir tasnifi ifade ediyordu.

Peyami Safa (1988: 14)'nın belirttiği gibi, “Bu zümrelerin ve bu şahısların galip temayüllerine ve nazım fikirlerine itibar edilirse, her birine sadece Türkçü, sadece Garpcı, sadece İslâmcı” denebilir. İsmail Kara (1994: 9) da, İttihad-ı İslâm hakkında en hacimli eserin Batıcı diye bilinen Celâl Nûrî'nin kaleminden çıktığını, Abdullah Cevdet'in, Kılıçzade Hakkı'nın, Ziya Gökalp'in rahatlıkla İslâmcılarınkilerle karşılaştırılabilecek dinî-siyasi metinler verdiklerini, bu üç akıma mensup aydınların benzer taraflarının ağırlıklı olduğunu söyler. *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak* adlı eserinin başlığı, Ziya Gökalp (1976'in bu üç akımı doğrudan terkip projesini ifade eder.

Bu üç akımın ortak paydasını, “modernist seleflik” olarak ifade edebiliriz. Genelde *İslâm Mecmuası* (1914-1918)'nda birleşen, Hüseyin Kâzım Kadri başta olmak üzere, Halim Sabit, Celâl Nûrî, Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi, Mehmed Akif, Ömer Rıza Doğrul, Musa Kazım, Şemseddin Günaltay, Kâmil Miras ve hatta İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, İsmail Hatip Erzen gibi aydınlar ve âlimler, iddialarına göre aslında İslâm'a değil, 'Asr-ı Saadet'teki hakikî İslâm'dan uzaklaştırılmış İslâmiyet'e karşı çıkıyorlardı (Bakırcı 2004). Bunun belki de en saf ifadesi, Celâl Nûrî (1332: 321-22)'nin *Hâtemü'l-Enbiyâ* adlı eserindeki şu sözleriydi: “İslâmiyet, terakkîye mâni' değildir. Bilakis tereddî ve inhitâta karşı mükemmel bir sigortadır. Eğer asırlardan beri Müslümanlar ahkâm-ı seniyye-yi furkânîyyeyi ihtiyaçlarına göre anlasalardı bugün bu hevl-nâk sukûtun şâhidi olmazdık. Biz dinsiz değiliz. İslâmiyet'te teceddüd demek, sünnet ve sîret-i Rasûle rücû'dan başka bir şey değildir.”

1. Émile Durkheim gibi Batılı kadar, Muhammed Abduh gibi Doğu-lu aydınlardan da etkilenen Ziya Gökalp, gelenekte, fıkhıta temellenen bir sekülerleşmeyi savundu. Gökalp (1981: 23), “Bazı ulemâmız” diye isim vermeden atıfta bulunduğu Abduh'tan ilhamla *sünnetullâh* ve *örf* kavramlarını seküler deistik determinizm ve yasallık mânâsında yorumladı. Burada kayda

değer olan, Ziya Gökalp (1981: 23-24) gibi aydınların bile determinizm ve yasallık gibi seküler kavramları sünnetullâh ve örf gibi dinî kavramlarda temellendirmeye, meşrûlaştırmaya çalışmalarıdır:

2. “Aynı enmûzeclere ‘âid müesseselerin bu mümâselet-i muttaridesi, hâdisât-ı ictimâ’iye nin mu‘ayyeniyet (*determination*) kânunundan müstesnâ olmadığına en mükemmel bir delildir (Durkheim). Ba‘z-ı ‘ulemâmız, mad-dî hâdiselerde tecellî eden kavânîn-i tabî’iye yi sünen-i ilâhiye telakkî etmişlerdir. Bu telakkîyi ictimâ’î kavânîn-i tabî’iye ye, ictimâ’î mu‘ayyeniyete de teşmil edersek hiss-i dînîye daha muvâfık bir hareket olmaz mı? Mademki kavimlerin ve ümmetlerin ictimâ’î vicdânları, ahlâkî ‘âdetleri, hukukî te‘â-mülleri, siyâsî efkâr-ı ‘umûmiyeleri, ferdî irâdelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabî’î kânunlara tâbî’dir, bu sünnetleri tesnûn ve bu kânunları taknîn eden kudret, meşiyet-i ezeliyeden başka ne olabilir? O halde o ‘örf de nass gibi hakîkî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî, mecâzî bir i‘tibârla ilâhî bir mâhiyeti hâiz olmaz mı? İmam Ebû Yusuf hazretleri, “Nas, ‘örften mütevellid ise i‘tibâr ‘örfedir” diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâ’î hayâta ta‘alluk eden nassların hemen kâffesi ‘örften mütevelliddir denilemez mi? İctima’î mu‘ayyeniyet ve ittîrâdî, ‘âdetullâhın tecellîsi olarak kabul ettikten sonra bu sünnet-i sübhâniyenin ictimâ’î hayâta ta‘alluk eden nusûsta da esâs olması gâyet tabî’îdir.”

Ziya Gökalp, dinin içtimaliğini vurgulayan Émile Durkheim’in görüşlerinden, Halim Sabit ise 1914’te çıkmaya başlayan *İslâm Mecmuası*’nda Gökalp’in ortaya koyduğu içtimaî usûl-i fıkha dair görüşlerinden etkilenmiştir. Ekseriya *İslâm Mecmuası* yazarlarından Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mansurizade Mehmed Said ve Mehmed Seyyid Bey gibi aydınlar, seküler yasamanın şer‘î temellendirilmesi için örf başta olmak üzere zaruret, maslahat, icmâ-ı ümmet, emr-i ülü’l-emr gibi, beşerî hayata bağlı olarak dinî hükümlerin de değişmesine imkân veren usûl delillerini öne çıkarmışlardır. Gökalp, diyanet/kaza ayırımı ve örf başta olmak üzere emr-i ülü’l-emr, icmâ’, kıyas, maslahat, ahkâmın zamanî tagayyürü gibi fıkıh prensiplerini sekülerleşme yönünde kullandı. Ona göre din, yalnız diyânî ahkâmdan, şeriat ise yalnız kazâî ahkâmdan ibaret olmakta, böylelikle “İslâm Fıkıhı” ve “İslâm Hukuku” adıyla iki ilim ortaya çıkmaktadır. İslâm Fıkıhı, edille-i erbaa denen Kitab, Sünnet, İcmâ-ı Ümmet ve Kıyas esaslarına dayanacak, Usûl-i Hukuk-ı İslâm ise İslâm Devleti’ne ait bütün mahkemelerin dayanağı olan kazâî hükümlerin, yani kanunların teessüs tarzını gösterecek ve menba’ları ise örfden mütevellid olmayan naslar, örf, icmâ’ ve emr-i ülü’l-emr olacaktır.”⁵

Yeni dünya yeni menzîl, yeni menzîl yeni bilgi, yeni bilgi de yeni usûl gerekti-recekti. Modern çağın zorladığı İslâm’ın reformu şeriatın reformu, şeriatın reformu

5 Abdülkadiroğlu 1985: 117. Bu konuda tafsîlat için, Boynukalın 1999, Çalkan 2013, Erdem 1997, 1998, 2003, 2005, Ergül 2006, Okur 1999, 2004, 2007, 2008, Şener 1982, Şentürk 1996.

da usûl-i fikhin reformu demekti; “Usûl olmadan vusûl olmaz” kaidesince. Klasik çağda Şâtibî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a* adlı eseriyle usûl-i fıkıhta sünnete bağlı olarak takdire değer esaslı bir tecdit yapmıştı. O, usûl-i fikhî bir taraftan teknik olarak mesâil, mebâdî, makâsîd itibarıyla tadil ederken, diğer taraftan felsefî olarak İslâmî dünyagörüşünü formüle eden disiplin olarak almıştır. Şâtibî (2014: 11-22), kitabını ilim taliplerinin taassuptan kurtulabilmesi, şer’î ilimlerde zirveye çıkabilmesi, dinin bir hiyerarşi içinde nasıl her şeyi yerli yerine koyduğunu, düzenlediğini görebilmesi, İslâm’a bir din olarak küllî bakabilmesi, hayatın her alanını kucaklayan bir din anlayışına erişebilmesi ve bütün bunlardan hikmetli sonuçlar elde edebilmesi maksadıyla yazmıştır.

Gelenek-Temelli Metodoloji Arayışı

Bu süreçte bir taraftan Ziya Gökalp gibi aydınlar inter-disipliner, sosyolojik, seküler bir usûl-i fikhî projesi ileri sürerlerken, diğer taraftan Mehmed Seyyid gibi aydınlar, Reşid Rıza gibi Mısırlı modernistlerin tesiriyle doğrudan usûl-i fikhin modernistik tecdidine teşebbüs etmişlerdir (Kavak 2009a, 2009b). Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci gibi hukukçular tarafından usûl-i fikhî reform teşebbüsleri, pür entelektüelden ziyade pedagojik bir saiktan, Tanzimat ile başlayan hukuk tahsilinin ikiliğinden kaynaklanıyordu. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan reformların icabı olarak 1846’da şer’î mahkemelerin yanında nizamî mahkemeler olarak asliye ve ticaret mahkemelerinin kuruluşuyla gelen adlî ikilik, tabiatıyla hukuk eğitiminde de ikiliğe, medrese dışında -seküler- hukuk mekteplerinin açılmasına yol açmıştır. Mekteb-i Hukuk, İkinci Abdülhamid devrinde 1878 yılında Adliye Nezaretine bağlı olarak kurulmuş ve 17 Haziran 1880’de zamanın Adliye Nazırı Ahmed Cevdet Paşa’nın açılış nutkuyla öğretime başlamıştır. Şer’î ve nizamî (seküler) iki hukuk arasında köprü kurulması maksadıyla Mekteb-i Hukuk’un ders programına baştan usûl-i fikhî dersi koyulmuştur.

Beyanına göre Mehmed Seyyid (1333: 52)’in maksadı, muhtevası ve dili itibarıyla zamanla iyice kompleks ve anlaşılmaz gelen klasik usûl-i fikhî çağın anlayışına, diline tercüme etmek, anlaşılır kılmaktır. İlginç olan şu ki, Sava Paşa gibi usûl-i fikhî konusunda Fransızca bir eser yazan, entelektüel bir Osmanlı Hristiyan aydını asırlardır Osmanlı medreselerinde okutulan Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-Usûl* adlı eserine takdir gösterirken Seyyid Bey tenkit eder. Seyyid Bey, medreselerde başka eser yokmuş gibi, usûl-i fıkıhta sadece Molla Hüsrev’in *el-Mir’ât*’ının, fikhî ilminde ise sadece *ed-Dürer*’inin okutulmasına mânâ veremediğini belirtir.⁶

6 Sava Paşa (1955: I/16,19), Osmanlılarda usûl-i fikhin ve bu alanda Molla Hüsrev’in yeri hakkında şöyle der: “Bilhassa Osmanlılar, hukukun bu kısmında (usûl-i fıkıhta) cidden iktidar arz etmişlerdir ki Molla Hüsrev bu mesainin canlı bir şahididir (...) Bu kısım hukukun, ilk zamanlarda göstermiş olduğu müşkilâtı yenmek için büyük bir azm ve sebat ibrazı icab etti ise de, gerek değerli hocaların yardımı, gerekse hususî olarak kendisinden ders aldığımız İslâm hukuku nazariyatına bihakkın vakıf bulunan Kütahyalı Nuri Efendi’nin himmeti sayesinde bu hukuk hakkında bir fikir edinerek tarihini öğrenmeye muvaffak olduk. Bilâhare şahsî mesaiyle malûmatımızı, bilhassa nazariyat sahasında tevsî’ suretiyledir ki bugün umumî efkârı arz edebildiğimiz bu eseri meydana getirdik. Bu eserde, Molla Hüsrev’in medreselerde okutulmakta

“Dârülfünûn-i ‘Osmânî Hukuk Şubesi Usûl-i Fıkıh Muallimi Meclis-i A’yân Âzâsından” olarak Mehmed Seyyid, hukuk fakülteleri için usûl-i fıkıh ilminin faydasını, tadrîs gerekçesini şöyle açıklar:

“Bu ‘ilme yalnız müctehidlerin, fıkıhçıların değil, zamanımız erbâb-ı hukû-kunun da ihtiyâcı vardır. Çünkü fıkıh, hukûk-ı İslâmiyye demek olduğundan ‘ilm-i usûl-i fıkıhda hukûk-ı İslâmiyyenin mübtenî olduğu esâslardan, hikmet-i teşrî‘den, mekâsîd-ı şâri‘den bahs olunur. Bundan başka hâss ve ‘âmm, emir ve nehy, zâhir ve nass, hafî ve müşkil, hakikat ve mecâz gibi elfâzın aksâm ve ahkâmına, kelâmın mânâ-yı maksûdu suver-i ifâdesine, envâ-‘ı delâlet ve aksâm-ı beyâna, kelâmın mantûk ve mefhûmuna ve sâ’ir bu misüllü esâsları ve pek şümûllü mesâil-i lisâniyyeye dâir mühim bahisler dahî bu ‘ilme mahsûs olan mebâhis cümlesindendir. Hulâsa, bu ‘ilim kısımen hukûk-ı İslâmiyyenin usûl ve esâsât-ı teşrî‘iyyesinden, kısmen de her lisâna şâmil ve tatbîki kâbil ‘umûmî ve gâyet metîn kavâ’id-i asliyye-yi lisâniyyeden bâhisdir.

Bu sebebe mebnî, ‘ilm-i hukûkta ve bi-tahsîsin hukûk-ı İslâmiyyede sâhib-i ihtisâs olmak arzusunda bulunanlar için bu ‘ilmi etrâfiyla tahsîl etmek şart-ı evveldir. Bununla beraber gerek tanzîm-i kavânîn husûsunda ve gerek ahkâm-ı kânûniyyenin hüsn-i tatbîki emrinde bu ‘ilmin kavâ’idine olan ihtiyâc her an hiss olunmaktadır.

Bunun içindir ki Mekteb-i Hukuk’un bidâyet-i teessüsünden beri usûl-i fıkıh dersi programa idhâl edilmiş ve bu ana kadar tadrîs edile gelmiştir. Yedi seneden beri Dârülfünûn-i ‘Osmânî Hukuk Şubesi’nde bu mühim dersin şeref-i tadrîsi ‘âcizlerine nasîb olmuş ve bundan evvel ba’z-ı bahisleri hâvî formalarda iki cüz’ olarak neşr edilmişti. Bu kerre istifâde-yi ‘umûmiyyeye hizmet maksadıyla ve mümkün mertebe açık bir ifâde ile bütün dersleri ve usûl-i fıkıhın bi’l-cümle mebâhisini hâvî olmak üzere işbu eser-i ‘âciziyyi te’lîf ve neşre karar verdim.” (Mehmed Seyyid 1333: 3-4, Ergül 2006: 38-41).

Burada Mehmed Seyyid (1338: 91-96), fıkıh ile hukuk veya şer‘î ile seküler hukukun dil felsefesine dayalı ortak metodolojisi olarak usûl-i fıkıhın evrensel entelektüel önemine dikkat çeker ve Reşîd Rıza’nın da kaynak aldığı Necmeddîn Tûfî (ve İbnü’l-Kayyım) gibi Hanbelî âlimlere atıfla seküler bir yasamanın dayanağı olarak usûl-i fıkıhın ikincil delilleri sayılan maslahat ve örfü öne çıkarır (Ergül 2006: 38-41). Hâl-buki Necmeddîn Tûfî ve İbnü’l-Kayyım gibi Hanbelî âlimleri Hz. Ömer zamanındaki maslahat icabı tatbikatı yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Zâhid Kevserî,

olan ve klasik eserler meyânında bulunan *Mir’âtü’l-Usûl*’u ile Hâdimî’nin *Mecâmî’u’l-Hakâyık*’ını hulâsa edilmiş olarak görülecektir.”

Mehmed Seyyid (1333: 58, 59) ise “Molla Hüsrev-i merhûm, *Dürer*’de ve *Mir’ât*’ta müşârun-ileyh Sadru’s-Şerîa ile pek çok uğraşır ve birçok itirazlar serd erdse de bizim Molla olsa olsa onun iyi bir tilmizi olabilir.” diye istihfaf ettiği Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-Usûl* adlı eseri hakkında da şöyle der: “Oldukça muhakkıkâne yazılmıştır, lâkin pek muhtasar olup birçok mebâhis-i mühimmeyi câmi’ değildir... (Molla Hüsrev) kendisini isimleri yukarıda geçen Sadru’s-Şerîa ve Allâme Tefâzânî ile bir tutar ve bu eserinde daima onlarla uğraşır. Lâkin hadd-i zâtında onlar ayarında olmadığı için ekseriyâ sükût eder.” *Dürer*’le ilgili olarak da “*Hidâye* ve onun şerhi olan *Fethu’l-Kadîr* gibi hakikaten fakîhâne yazılmış feyyâz ve mübeccel âsâr-ı fıkhiyye mevcûd ve matbû‘ olduğu hâlde *Dürer*’in tadrîsindeki hikmeti anlamak kâbil olmuyor.” der.

maslahat-ı mürselenin itibarı hakkında İslâm âlimleri arasında ittifak olmadığını belirtir. Kevserî (2008: 79–83, 197–202)’ye göre İslâm’da kasd edilen, dünyevî değil, şer’î maslahattır; zira geçici beşerî şartlardan aldanan akıl, ekseriya mefseleti maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dinî naslara tercihleriyle sanki Allah’ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini farz etmekte, *hüsn* gibi *maslahat*ın da insan aklı tarafından keşf edebileceğini iddia etmektedirler (Gencer 2017: 624-625).

Dârülfünûn-i ‘Osmânî Hukuk Şubesi Usûl-i Fıkıh Muallimlerinden Hüseyin Naci’nin modern usûl-i fıkıh teklifi de mühimdir. Seyyid Bey gibi o da Ziya Gökalp gibi “ictimâî usûl-i fıkıh” diye “ictimâî” olarak tavsif etmeden usûl-i fıkıh modern bir muhteva kazandırmaya yönelmiştir. Seyyid Bey, usûl-i fıkıhın şer’î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olabileceğini savunurken Hüseyin Naci daha ileri giderek bir sosyal bilimler metodolojisi olabileceğini savunur: “Usûl-i fıkıhın isminin köhneliğinden başka bir noksânı yoktur. Bunun yerine mesela hikmet-i teşrî’ veya usûl-i teşrî’ denilse bu mahzûr da mürtefi’ olur” (Erdem 1997: 217).

Hüseyin Naci’nin bu ifadelerindeki kavramları açmakta fayda vardır. “Usûl=metod” kelimesinin “felsefe ve teknik” olarak iki mânâsı ayırt edilebilir. Buna göre “sosyolojinin usûlü=metodu” dendiğinde sosyolojik araştırmanın felsefe ve tekniği kasd edilir. “Hikmet-i teşrî’” tabirindeki “hikmet” ise usûlün çift mânâsından sadece “felsefe”yi ifade eder. “Şeriat”tan türeyen “teşrî’” kelimesi ise sanıldığı gibi hukukla ilgili yasama mânâsına münhasır değildir. Modern zamanlara kadar Avrupa’da da “teşrî’=legislation” kelimesi, Allah’ın tabîi ve beşerî dünyada cârî yasaları vaz’ etmesi mânâsına geliyordu (Brown 1986: 10, 196). Yani modern dünyadaki içtimâî yasalar da teşrî’ şümulüne giriyordu. Dolayısıyla Hüseyin Naci’nin “usûl-i fıkıh” yerine teklif ettiği “usûl-i teşrî’”, “sosyal bilimler metodolojisi” mânâsına gelir:

“Hakîkaten usûl-i fıkıhın klasik ve kadîm şekil ve hudûdu dâhilinde tedrîsine bugün ihtiyâcımız yoktur. Bu i’tibâr ile olsa olsa bu ‘ilmin ancak bir kıymet-i târîhiyesi vardır. Fakat usûl-i fıkıhın bu mahdût tarz-ı telakkîsi gayr-i sahîh ve vaz’-ı aslîsine gayr-i muvâfıktır. Bu dar tarz-ı telakkî bâb-ı ictihâdın münsedd kaldığı muzlim devirlerin taklîdî dimâğlarında doğan hayâtsiz bir silsile-i elfâz telakkîsinden başka bir şey değildir. Vaz’-ı aslîsi büsbütün başka mâhiyettedir. Gerek ilk usûl-i fıkıh vâzı’larının eserleri ve gerek onları ta’kib eden bir kısım serbest ve müstakil ictihadlı usûliyyûnun eserleri tedkîk edilince görülüyor ki usûl-i fıkıh, İslâm teşrî’inde bir zamanlar pek feyyâz, pek velûd bir menba-ı ‘irfân ve terakkî olmuştur. Sebeb-i vaz’ı da bundan ibârettir. Ya’nî cem’iyet ve medeniyet hayâtının istilzâm ettiği hukûkî terakkîler imkânını te’min etmektedir. Usûl-i fıkıhın bu aslî gayesini tamâmiyle te’min ettiği devirlerde yetişen münevver, serbest bir kısım fukahânın hukûkda pek vâsî’ olan tarz-ı telakkîleri düşünülecek olursa usûl-i fıkıhın hudûdundaki vüs’at ve İslâm hukûkuna te’min ettiği hizmet daha iyi anlaşılır. Meselâ ‘İsâ b. Ebân gibi bir takım usûliyyûn, icmâ’ ile nassın mensûhiyetine kâ’il olmuşlardır. Bu kâ’ide, bugünkü usûl ve teşrî’in

üssü'l-esâsını teşkil etmez mi? Şu hâlde usûl-i fıkıh, vaz-ı aslîsinde en geniş ve en serbest mânâsıyla usûl-i teşrî', hikmet-i teşrî' etmektir [demektir]" (Erdem 1997: 216).

"En eski sosyal bilim" sayılan hukuk, Batı'da tarih ve toplumla birleştirilerek, tarihî ve içtimaî boyut katılarak modern sosyal bilime dönüştürülmüştü (Murphy 1997). Doğu'da ve Batı'da "yeni ilim" iddiasıyla çıkan İbni Haldun (1334-1474) ile Giambattista Vico (1668-1744), aslında kadim ana beşerî ilim olarak filolojinin tecdidini ifade eden yeni beşerî ilim projelerini ontolojik bir ayırıma dayandırdılar. İbni Haldun "unsurlar/hâdiseler âlemi", Vico ise "tabiat/beşeriyet âlemi" (*il mondo della natura/il mondo delle nazioni*) ayırımı yapar. Unsurlar âlemi, tabîî ilimlerin, hâdiseler âlemi ise, İbni Haldun'un '*umrân* dediği beşerî ilimlerin konusudur (Şulul 2008: 109, Kahn 2014: 7). Buna göre ana beşerî ilim olarak filoloji (ilm-i âsâr) Arapça "hudûs" aslından türeyen "hâdiseler" ilmi olarak tarih ile "hadisler" ilmi olarak fıkıh (hukuk)tan oluşuyordu. Normun olguya dönüşmesi (*olmakta*=hudûs), tecrübe sürecinin izlendiği "rivayet ve dirayet, eserler (hâdiseler ve hadisler) ilmi, âsâr=*genealogy*" olarak filoloji, olguyu (*olmuş*=hâdis=rivayetü'l-hadis) gösteren tarih (haber) ile normu (*olmalı*=hadis=dirayetü'l-hadis) gösteren fıkıh (hukuk)tan mürekkepti.

Burada hadis'in filolojiye nisbetle kazandığı geniş ve dar mânâyâ dikkat edilmelidir. Hadis, geniş mânâda âsâr=filoloji olarak rivayet/dirayet, hâdiseler/hadisler, haber/fıkıh ilimlerine şamil, dar mânâda ise âsâr=filolojinin rivayet boyutuna, hadis, siyer ve tarih disiplinlerine şamil rivayetü'l-hadise münhasırdır. Demek ki filoloji, düşünce (Türk düşüncesi) ile sosyolojiye (Türk sosyolojisine) şamildi. Ancak filoloji, sanayi kapitalizminin zuhuruyla ulus ile devlete karşılık olarak beşerî ilim ile içtimaî ilim (sosyoloji) olarak ayrıldı. Antropoloji, "öteki"ni, filoloji "ben"i (ulusu), sosyoloji de düzeni (devleti) kurmaya soyundu.

Geleneksel olarak devlet bilimi, "hikmet-i hükümet" denen politikaydı. Ancak 1844 Sanayi İhtilali'nden sonra David Hume'in terimleriyle olgu/değer ayrışmasına tekabül eden toplum/devlet ayrışması yaşandı (MacIver 1911). Politika, Marx'ın ayrımıyla üstyapısal devleti konu alan geleneksel, normatif bir disiplin olarak gözden düşerken, sosyoloji, iktisadî olgunun belirlediği altyapısal toplumu düzenleyecek tecrübi bir bilim olarak revaç kazandı. Modern ulus-devletinin artık devleti tanımlayacak siyasetnamecilere değil, kuracak sosyologlara ihtiyacı vardı. Bu yüzden Cumhuriyet'in başlarında da sosyolojiye yeni devletin tahkimi misyonu biçilmişti (Kaçmazoğlu 2011: 9-10, 64).

Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde dile getirdiği gibi Ziya Gökalp (1976: 25-28), Fuad Köprülü'nün başını çektiği filoloji olmadan sosyoloji olamayacağını biliyordu:

"Evvelâ Türklüğe mahsus müesseselerimizin an'anelerini, tekâmül tarihlerini tetkik etmeliyiz (...) Lisan ve edebiyatımıza an'anesinin mebdinden başlarsak, uğ-

radıkları muvakkat istilaların ârizî ve marazî devreler olduğunu anlayacağız. Türk hukukunun tarihini, törelerin, yasaların, tüzüklerin tetkikiyle diriltmeliyiz. Türk mimarisi, Türk ressamlığı, ümmet devrinin binalarında ve yazılarında aransa bile, Türk musikisi de millî şiir ve edebiyatımız gibi halkın şifâhî an‘anelerinde taharrî edilmelidir (...) Türklüğün kelimelerde, mesellerde, masallarda, destanlarda izleri kalmış bir millî mefkûresi vardır ki bunu bu dağınık enkaz arasından bulup çıkarmak ve bunda mündemiç olan kavmî «mâ-ba‘de‘t-târîh»i (millî tarih metafiziği) keşf etmek en büyük vazifemizdir. Sâniyen, İslâmlığa ait müesseselerimizin an‘anelerini, tarihini tefahhus etmeliyiz. Kelâmın, tasavvufun, fıkhnın tarihlerini bilmeliyiz. Bu müesseselerin nasıl tekâmül ettiği, muhtelif muhit ve zamanlara ne yolda intibak eylediği malûm olursa, bu asırda hangi terakkîleri kabul edeceği ve istikbalde ne şekilde bir tekâmül takip eleyeceği de anlaşılabilir. An‘ane, bir müessesenin muhtelif zamanlardaki şekilleri arasında ittisal ve ahenk tesis etmekle kalmaz... Bütün müesseselerin aynı asıldan ne suretle iştikak ettiğini de göstererek hepsini birbirine rabt eder. Durkheim’e göre, ah-lâk, hukuk, siyaset, mantık, bediiyat, iktisadiyat gibi müesseselerin cümlesi «din»den müştaktır. Bu dallar, köklerini dinî bir menbadan bulmağla zinde bir feyze, feyyaz bir zindeliğe mazhar olurlar. An‘ane, ittisal ve ahengi muktezî olduğu için Türkün mâ-ba‘de‘t-târîhini dinin bu mâ-ba‘de‘t-tabî‘asına (dinin metafiziğine) rabt ederek bir «İslâm-Türk» tarih felsefesi de vücuda getirebilir.”

Kısaca Gökalp’in “tarihin metafiziğini dinin metafiziğine bağlamak”tan kasdı, Almanya’da olduğu gibi, “İslâm-Türk tarih felsefesi” dediği bir millî filolojinin inkişafıdır. “Kelâmın, tasavvufun, fıkhnın tarihlerini bilmeliyiz” diyen tarihî ve içtimaî usûl-i fıkhnın öncüsü Ziya Gökalp’in izinde Hüseyin Naci de açık bir şekilde tarihî-filolojik boyut katılmış usûl-i fıkhnın Türk sosyolojisi ve Türk düşüncesinin temeli olacağını savunur: “Usûl-i fıkhnın târîhî kısmı bize bir çok hakâyık-ı târîhiyye ve ‘ilmiyyeyi ten-vîr edecek, ‘ulûm-i ictimâ’iyyeye, hukûka Türklerin ne kadar çok vâkıfâne çalışmış olduklarını isbât eleyecektir. Bu i‘tibârla usûl-i fıkhn, Türk harsının, Türk ‘ilminin, Türk ‘irfânının vesâit-i tahkikiyye ve tevsikiyyesinin en mühimmidir” (Erdem 1997: 219; 2005).

Phronesis’e Modern Dönüş

Türkiye Cumhuriyetinin başında Türk düşüncesinin seyrini belirleyen sosyoloji ve ideoloji olarak iki ana temayül ayırt edilebilir. Fransız İhtilali öncesi ve sonrasında ortaya çıkan ılımlı ve radikal iki temayül: Sosyoloji yoluyla reforma karşılık ideoloji yoluyla devrim. Bunlar, ihtilal öncesi alternatiflerdi; ihtilal vukû’ bulduktan sonra sosyolojinin kaderi ideolojinin güdümüne girmekti. Cumhuriyet’in ilanından sonra 1924-1933 yılları arasında da şahsiyetini kayb ederek resmî ideolojinin güdümüne giren sosyolojiye biçilen misyon, “çöküşten kurtararak” kurulan yeni devletin tahkimi olmuştur. Bu devirde Türk sosyolojisi, yurttaşlık bilgisi veren bir sosyal bilim dalına dönüştürülmüş, daha da vahimi, alternatif bir görüşe hayat hakkı tanınmamıştır. Sos-

yolojiye yüklenen misyon, pozitivistik sosyal mühendislik olarak özetlenebilir: Batı medeniyetinin özelliklerini (“medeniyetin nimetlerini”) halka anlatmak ve hedeflenen toplum modelini adım adım hayata geçirmek.

Dolayısıyla bu devirde sosyoloji erbabının sosyoloğluktan ziyade toplum mühendisliği yaptıkları söylenebilir. Devrin önde gelen Kemalist ideologlarından Mehmet Saffet Engin’in sözleri bu hakikatin ifadesidir: “Başlıca emelimiz, inkılabın istihdaf ettiği gayeleri, prensipleri ve idealleri, memleketin her köşesinde şuurla anlaşılır bir hale getirmek, Türk milletine inkılabı tam mânâsile benimsetmektir. Memleketin istikbali, hayatı, inkişafı buna bağlıdır” (Kaçmazoğlu 2011: 9-10, 64, Alan 2016: 151-152). Bu istikamette Recep Peker (1889-1950), Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943), Faliş Rıfıkı Atay (1894-1971), M. Saffet Engin (1900-1979) gibi radikal Kemalistler, pozitivistik bir tarih ve toplum mühendisliği vizyonu ile yepyeni bir medeniyet ve toplum yaratma hedefini gütmüşlerdir.

Buna karşılık Ziya Gökalp ve diğerleri, son tahlilde Kemalistler gibi seküler bir toplum vizyonunu benimsemeler de, yepyeni, seküler bir ideoloji veya bilim yerine fıkıh-temelli bir bilim sayesinde dönüşümü savunmuşlardır. Onların Batı’nın tüm entelektüel hazinesinden istifade imkânlarına karşılık geleneksel fıkıh paradigmasına dayalı olarak düşünmeyi sürdürmelerini, seküler yaşamayı bile fıkha dayandırmaya çalışmalarını yadığayanlar, makul sebebi gözden kaçırانlardır: Köklülük ve süreklilik ihtiyacı. Onlar, muhafazakârlığın babası Edmund Burke’ün hatırlattığı gibi, modernizmin sıfırdan bir toplum kurma projesinin bir yanılsama ve intihar, Kemalist pozitivistik tarih ve toplum mühendisliği vizyonunun hedefine ulaşmasının muhal olduğunu biliyorlardı. Ziya Gökalp (1976: 26), “An’ane, bir müessesenin muhtelif zamanlardaki şekilleri arasında ittisal ve ahenk tesis etmekle kalmaz... Bütün müesseselerin aynı asıldan ne suretle یشtikak ettiğini de göstererek hepsini birbirine rabt eder.” diyerek içtimaî usûl-i fıkıh arayışının arkasında yatan köklülük ve süreklilik gayesini dile getirmiştir.

Ancak Kemalist kadro, bu köklülük ve süreklilik arayışının önünü kesmiştir. Kendisi de ulemâdan olan 18. Türkiye Hükümeti’nin (16.01.1949-22.05.1950) Başbakanı Şemseddin Günlaltay’ın inisiyatifile 21 Kasım 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açıldı (Ayhan 1999: 213). Faliş Rıfıkı Atay (1966: 58), 1949 tarihli “Hoca Olsam” başlıklı yazısında, İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun açıkça ifade ettiğı gibi, medrese ve şeriata karşı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi ders programına fıkıh dersini koydurmadığını bizzat Şemseddin Günlaltay (1883-1961)’dan nakl eder:

“Meclis koridorunda Şemseddin Günlaltay’a rastladım. En uyanık din adamlarından biri. Başbaşa konuştuğunuz zaman bildiklerini ve inandıklarını açıkça söyler. Kalabalık karşısında o da bir softa. Dinlerken köy camii imamından ayırd edemezsiniz.

– “Hocam, İlahiyat Fakültesi’nin medrese olmasını nasıl önleyeceğiz?” diye sordum.

– “Fakülteye ben fıkıh dersi koydurmadım.” dedi. “Bilirsin ki fıkıh Kur’ân’ın «muamelât» âyetleri üzerine kurulmuştur. Bu âyetlerin hepsi artık «mensûh» hükmündedir.” Yahya Afif müstear ismiyle fıkıh tarihi konusunda bir hayli yazı yazan Ahmed Şîrânî, Hukuk Fakültesi ders programında mevcut usûl-i fıkıh dersinin İlahiyat’ta olmamasını ağır bir dille eleştirir (Erdem 2005: 89, Songur 2013).

Maalesef Cumhuriyet devrinde Kemalist ideolojik vizyon hedefine ulaşmadığı gibi Gökalpçı sosyolojik vizyon da ulaşmamış; Türk düşüncesi, iki hedef arasındaki tereddüdün kurbanı olmuştur. Cumhuriyet devrinde yaşadığımız, hem düşünce tarzı ve disiplini, hem konusu ve çerçevesinde, tam bir kültürel ve entelektüel parçalanmadır. Modern Batı’daki gelişmelere paralel olarak bizde de düşünce, normatif ve tecrübî, düşünce=ideoloji ve sosyoloji olarak ayrılmış, bilahare bunlar da kendi içlerinde tematik ve paradigmatic olarak parçalanmaya uğramıştır. “Türk düşüncesi, Türk sosyolojisi, Türk filolojisi, Türk hukuku, Türk tarihi, Türk edebiyatı vs.” tabirleri, bu parçalanmayı yansıtır. Geniş mânâda beşerî dünyayı konu alan Türk düşüncesi ile Türk sosyolojisi birbirinden tamamen ayrılabilirler mi? Felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, iktisat, hukuk, edebiyat gibi alanlarda çalışan bilim adamlarının bu disiplinlerin yerleştirilmesi, ülkeye mal edilmesi konusundaki düşünceleri nereye girer? Erol Güngör (1986: 100) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* adlı eserinde İkinci Meşrûtiyet devrinden günümüze medeniyet tasavvurlarına temas ederken ideolojik düşünce ile sosyolojik düşünce arasındaki farka dikkat çeker.

Sosyal düşünce ile sosyal bilimin irtibatı, tarihî seyre bakarak görülebilir. Batı tarihinde beşerî dünyayı açıklamak ve düzenlemek üzere kadim çağlardan beri üretilen sosyal düşünceden sosyal teoriye, ondan da sosyal bilime geçilmiştir (Hawthorn 1994, Rossides 1998). Dolayısıyla düşünce ile sosyoloji, Türk düşüncesi ile Türk sosyolojisi birbirinden ayıramaz. Bu ikisini birleştiren disiplin, fıkıh=*phronesis*’tir. Ülkemiz, yaklaşık iki asırdır modern (Batılı) dünyanın yörüngesine girdiği için, yaşadığı krizler kadar aradığı çözümleri de tabiatıyla Batı’dan bekleyecektir. Batı’nın son büyük filozofu sayılan Martin Heidegger’e göre de Batı düşüncesinin krizi, ancak zamanında Yunan düşüncesinin yaşadığı krizlerin kaynağına inerek anlaşılabilir.

Zamanında Aristo, Yunan düşüncesinin düştüğü krize hikmet-i amelîyenin tekidıyla çözüm sunduğu gibi, Heidegger de Batı düşüncesinin yaşadığı krizin çözümünü *fıkıh*=*phronesis*’e dönmekte bulur (Dallery 1990). Burada ana mesele, nazarî ile amelî hikmetin münasebet tarzlarına göre değişen faziletlerinin tesbitidir. Heidegger’e göre hiyerarşik olarak *sophia* (hikmet-i nazariye) *phronesis*’e (hikmet-i amelîye) öncelik ve üstünlüğe sahip olabilir, ama teleolojik olarak nihaî gaye olan beşerî saadete hizmet itibarıyla *phronesis sophia*’ya üstündür. Sokrates’de olduğu gibi İbni Sina’da da ahlâkın gayesi «saadet»tir (*eudaimonia*). Heidegger için *phronesis*, sadece modern ahlâkî krize çözüm yolu değil, merkezî kavramı Dasein’i, dünyevî varoluşu, beşerî tecrübeyi küllî olarak anlamlandırma disiplini ve hakkı keşif yoludur.⁷

7 “Aristotle connects *phronesis*, or practical wisdom, with *arete*, or virtue (*Nicomachean Ethics* 1107a1 -2), and virtue shows

Donald R. Kelley (1990), *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* adlı önemli eseriyle çağımızda fıkıh=*phronesis*'in beşerî dünyanın kadim küllî disiplini olduğunu tarihî olarak vukufia ortaya koydu.⁸ Ayrıca günümüzde Armando Salvatore (2016) gibi ender akademisyenler, Arapça *fikh*'ın Yunanca *phronesis*'in karşılığı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ancak zihniyetimizi belirleyen modern *zeitgeist*, bir noktaya kadar keşf-i kadime imkân verir; fikhın mânâsı, onların sandığından daha derindir. Çağdaş düşüncenin krizini daha iyi anlamak için fikhın unsurlarına daha yakından bakmakta fayda vardır.

Düşüncenin Merkezi ve Dairesi

Bâtın/zâhir, usûl/fürû', ekber/esgar olarak ayrılan fikhın altı boyutunu bina teşbihiyle anlatmak iyi olur. Bir binanın görünmeyen kökü fikh-ı bâtın, görünen kısmı fikh-ı zâhir, merkezi usûl-i fikh, dairesi fürû'-ı fikh, esası (temeli) fikh-ı ekber, binası (katları) fikh-ı esgara benzer.

Birincisi, Batı'da spekülasyon denen nazar ve fikir, zihnî-kesbî bir kuvvettir, hâl-buki fikh, fikre de şamil kalbî ve kesbî-vehbî bir fazilettir (Özcan 1987: 147). Babanzâde Ahmed Naim, fikir ile nazarı veciz olarak birbirinden ayırır:

“Bizim ıstılâh-ı meşhûrumuzca fikir, zihnin metâlibden mebâdiye ve mebâdiden metâlibe doğru intikâl ve hareketidir ki nefsin ma'kûlâtta (yani mahsûsâtın mâdâsında) tasarruf ederek sâ'idan ve hâbitan terkîb-i mukaddemât etmesidir. Ba'zılarınca fikir-ta'rîfından anlaşıldığı üzere- hareket-i sâ'ide ve hâbitanın mecmû'una ıtlâk olunduğu hâlde diğer ba'zılarınca yalnız hareket-i sâ'idedir. Nazar da mechûle müteeddî olsun yani mechûle varsın diye umûr-ı ma'lûmeyi tertîb etmektir, diye ta'rîf ediliyor ki ma'lûmât-ı tasavvuriyeden mechûlât-ı tasavvuriyeyi ve ma'lûmât-ı tasdîkiyeden mechûlât-ı tasdîkiyeyi kesb etmek demektir. Her iki ta'rîfin meâlî, ma'lûmâtta mechûlû tahsîl ve iktisâb olduğuna nazaran kavî-i meşhûra göre fikir ile nazar müterâdiftirler. Ancak ba'zıları, ikisi arasında fark gözetmişler ve “Fikir, nefsin ma'kûlâtta hareketidir; nazar ise bu hareket zımında ma'kûlâtı mülâhazadır” demişlerdir. Bu hareket

itself as a capacity to find a balance between extreme possibilities (e.g., moderation as a balance between overindulgence and denial of pleasure). Heidegger, in his early writings, gave much attention to Aristotelian *phronesis*, but primarily for ontological rather than ethical considerations. In his *Sophist* course, he associates *phronesis* with conscience and authenticity (S, 39). In a later course on *Parmenides*, *phronesis* is conceived of in ontological terms as a balance between concealment and unconcealment” (Raffoul 2002: 22, 263, Weidenfeld 2011, Brogan 2006).

8 “It is more notoriously difficult to carry this out for social thought than for the canon of natural philosophy, which has been given formal, or nominal, definition by the Aristotelian corpus. My solution to this problem is the hypothesis of a rough analogy to the Aristotelian tradition. A central premise of this book is that, historically, the principal questions, terminology, and lines of investigation of the study of humanity have been, over two millennia and more, the “science of law” — not the large universe of *Physis*, but the more familiar pasturage of *Nomos*, especially in the western legal tradition. (*Nomos* was in fact an Aristotelian term, but never a central category on the level of *Physis*.) One of the fundamental differences between *Nomos* and *Physis* has to do with what I call the structure of reality. “Reality” in the land of *Nomos*, as Aristotle understood, is tied to practical knowledge (*phronesis*); for purposes of discrimination, judgment, and action it cannot hope to rise above the horizons of human experience and the sequence of human time to gain a universal and transcendent perspective or an imaginary Archimedean point of control” (Kelley 1990: XI. Ayrıca, Cotterrell 2017, Murphy 1997).

ile zımnındaki mülâhaza beyninde telâzüm bulunduğu için terâdüfû kabûlde hiç beis yoktur” (Kara 2001: 165-270).

Modern insan, insanın düşünce kabiliyetini sibernetik (yapay zekâ) adıyla makineye uygulamaya kalkmıştır. “Düşünen makine” hedefine ulaşırlar mı bilinmez ama “fikheden makine” hedefine ulaşamayacakları kesindir; çünkü makinenin kalbi olmadığı için fikh edemez. Fikir, nefsin akılla ma’kûlâtta hareketiye, fikh, nefsin ma’kûlâtta mahsûsâta intikalidir. İnsan, dimağıyla fikir ve akleder, kalbiyle fikh ve hisseder (Özcan 1987: 147-149).

‘Asr-ı Saadet dâhil kadim dünyada modern dünyada olduğu gibi fazilet/disiplin ayırımı yoktu; fikh, disiplin=ilm-i kâl=kâl ilmi olmadan önce fazilet=ilm-i hâl=hâl ilmiydi. Fikh, iki mâzî siygasına göre “hâl ve kâl ilmi” olarak iki mânâ ifade eder. Arapça’da sülâsî mücerred fiillerin dördüncü bâbında kesirle “fe-‘ı-le” veznindeki “fekihe” mâzî siygasına göre fikh, “bir sözün fehvâsını anlamak” şeklinde kâl ilmini, ancak *sayrûret* (oluş) bildiren beşinci bâbı olan “fe-‘u-le” veznindeki “fekuhe” mâzî siygasına göre “fakih oldu” şeklinde hâl ilmini ifade eder. İki mânâ, ancak fakih olabilenin sözün fehvâsını anlayabileceği, hâl ilminden kâl ilmine geçebileceği şeklinde birbirine bağlanır. İmam Malik’e göre “Fikh, çok soru sormak demek değildir. Fikh, Allah’ın kullarından dilediğine verdiği (ince kavrayış melekesi)dir” (İbni Abdilberr 2016: 372, 375). Çağımızda Michael Polanyi (1891-1976), ilmi amele dönüştürerek hikmet faziletine erişmekle tahakkuk eden fikhın bu vehbî-hikemî boyutunu “tacit knowledge” (sözsüz bilgi) kavramıyla anlatmıştı.

Hâl ilmi olarak fikh olmadan kâl ilmi olarak fikh, insana amele yedirilemeyen ilmî bir yükür; Seyyidü’l-‘Âlemîn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın ifade ettiği gibi: “Nice hâmil-i fikh (fikh yük olarak taşıyan) vardır ki fakih (fikh yaşayan) değildir” (Mütakî 2004: X/83). Hadis-i şerife göre, özüyle sözü, hâliyle kâli birbirini tutan “fakih”, tutmayan, “hâmil-i fikh”tır. O yüzden özleriyle sözlerinin, hâlleriyle kâllerinin teta-bukunu, ihlaslarını göstermek için dört fikh mezhebi imamının menkıbeleri mufassal olarak kitaplarda anlatılmıştı. “Kalpten kalbe yol vardır” sözünün belirttiği gibi, insanın kâli (sözü), hâline uyarak kalbinde oturduğu takdirde ancak kendi kalbinden başkasının kalbine ulaşır; aksi takdirde havada kalır, kâinata söz çöplüğü oluşturur.

Fikhın bu ahlakî boyutu, “Namaz kılmayan İslâmcı, ilahiyatçı” imajının belirttiği gibi, aydınların sözleriyle özlerinin birbirini tutmadığı, ihlas kriziyle malûl düşünce hayatımız için hayati önemi haizdir. “Türk düşüncesi”nde ihlas krizi olur, “Türk fikh”nda olmaz. Fikirden farklı olarak fikhta mündemiç bu ihlası, Heidegger, İngilizce’ye *ownedness=kendinelik* olarak çevrilen, kendini gerçekleştirme olarak sahiçiliği kasd ettiği *Eigentlichkeit* kavramıyla ifade eder. Onun *fikh=phronesis* kavramını Almanca’ya *vicdan* (*Gewissen*) olarak tercümesi de muhtemelen büyük Alman mistiği Meister

Eckhart'tan mülhem *authenticity* idealinden kaynaklanır.⁹ İlginçtir ki İslâm âlimleri de fikh-ı bâtın olarak tasavvufa “vicdaniyyât” derler. “Fıkıh (...) üç kısma ayrılır: 1. ‘İlim ve i’tikâda ‘âid olan şeylerdir ki bu kısmına fikh-ı ekber, ‘ilm-i ‘akâid, ‘ilm-i tevhîd, ‘ilm-i kelâm tesmiye olunur. 2. A‘mâl ve ef‘âle ‘âid olan kısım ki buna da sadece fikh-ı nâmî verilir. 3. Ahlâk ve vicdaniyyâtâ ‘âid olan kısım ki buna da ‘ilm-i tasavvuf ta‘bîr olunur” (Elmalılı 1324: 179).

İkincisi, merkez/daire münasebetine benzettiğimiz usûl-i fıkıh/fürû-‘ı fıkıh ayırımı, lafzen asl/fer‘ (kök/dal) münasebetini ifade eder. Ancak biz, “dine ait” birincil asl/fer‘ olarak asl/fer‘ münasebetine benzettiğimiz *usûlû‘d-dîn/fürû‘u‘d-dîn* ayırımına tekabül eden *fikh-ı ekber/fikh-ı esgar* ayırımıyla karışmaması için, “fıkha ait” ikincil *usûl-i fıkıh/fürû-‘ı fıkıh* ayırımını daire/merkez münasebetine benzettik. Yani usûl-i fıkıh, asl/fer‘ münasebeti itibarıyla düşüncenin dayandığı asıl, merkez/daire münasebeti itibarıyla düşüncenin hareket ettiği merkezdir.

Genelde usûl-i fıkıh, özelde “mantık” adı altında toplanabilecek mantık, nahiv ve belagete dayalı olarak zamanla “âdâb-ı bahs ve münâzara” diye usûl-i fıkıhın alt-dalı bir disiplin haline getirilen cedel (diyalektik), düşünceye sağlam bir metodoloji, düşünüre sağlam bir muhakeme sağlar. Şeyhülislâm Mustafa Sabri, medrese kaynaklı muhakemenin kuvvetine dair efsanevî bir misaldir. O, Türkiye’de ve Mısır’da, Hüseyin Cahit Yalçın, Cenab Şehabeddin, Musa Carullah gibi aydın ve âlimlerle girdiği bütün polemiklerde ezici muhakemesiyle rakiplerini pes ettirmiştir. Ali Ulvi Kurucu (2009: I/106), hatıralarında Yakup Kadri’nin Hüseyin Cahit’e “Bu hoca yenilmez. Ancak öldürerek ondan kurtulabilirsiniz” dediğini aktarır.¹⁰

İbni Haldun (2015: I/155)’un *Mukaddime*’de ‘umrân dediği gibi yeni disiplinin usûlünü çıkarma gayreti örnektir: “Ma‘lûm ola ki kitâb-ı evvelde tashîh-i ahbâra müte‘allık zıkr olunacak mes‘elelerin ve kâ‘idelerin cem‘ u te‘lîfi yeniden ihtirâ‘ olunup ‘ilm-i târîhde ve sâir ‘ulûm-ı ‘akliyye vü nakliyyede tedvîn olunan kütûbe im‘ân-ı nazâr edip akl ü firâset ve fehm ü kiyâsetimle fâidesi keşîr bir ‘ilm-i şerîf istihrâc ettim.” Bugünse Türk düşüncesinin bir usûlünden, metodolojisinden söz edilemez. Usûl, beş unsurdan oluşur: mesâil, mevzûât, mebâdi, kavâid, makâsîd (meseleler, mevzular, mebdeler, kaideler, maksatlar). Tabir caizse, Türk düşünce hayatına girenler, usûlle düşünen mektepli yerine çekirdekten yetişen alaylı gibi el yordamıyla düşünce üretmeye çalışırlar. Hâlbuki “Vusûlsüzlüğümüz, usûlsüzlüğümüzdenidir” sözünce, usûl olmadan verimli bir düşünce faaliyeti de olamaz. Bu usûlsüzlük, düşünce hayatımızda yaygın muhakeme bozukluğunda en bariz görülür.

9 “I conclude by elucidating how Heidegger’s religious ideal of authenticity transforms phronesis into divine revelation, which forms the basis of his revolutionary activism” (Rickey 2002: 10, ayrıca McManus 2015, Schmid 2017).

10 İttihatçılar bir arada otururlarken Yakup Kadri Karaosmanoğlu demiş ki: “Hüseyin Cahid, bu hocanın önüne geçemezsin. Öldürün, kurtulun... Bunlar parazittir, fitnedir, ancak öldürerek bu iş hall olur. Bu hoca yenilmez...”

Sık görülen sahte mehdi vak‘aları yüzünden mehdinin gelişinin ilahiyatçılar tarafından inkârı, günümüzde yaygın muhakeme bozukluğuna tipik bir misaldir. Bu mantıkla sahte peygamberler yüzünden peygamberliğin, sahte ilahlar yüzünden de ulûhiyetin inkâr edilmesi gerekir. Usûl-i fikhın aydınlara kazandırdığı, muhakeme ve mücadele kuvvetinden ibaret değildir elbette. Mustafa Sabri ve Hamdi Yazır misallerinde görüldüğü gibi fakih, sağlam usûl bilgisiyle neyi nerede bulacağını, neyi nasıl öğreneceğini, hâkim olacağını bilir, geç bir yaşta, ikinci, üçüncü el kaynaklardan bile tanıssa Batı düşüncesine süratle vukuf kazanarak söz söyleyebilecek seviyeye çıkar; küllî kaziyeler ve kaidelerle, istikra ve istidlalle bir konuyu nasıl ele alacağını, nasıl çözüme kavuşturacağını bilir.

Üçüncüsü, usûl-i fikhı, asl/fer‘ münasebeti itibariyle düşüncenin dayandığı asıl, merkez/daire münasebeti itibariyle düşüncenin hareket ettiği merkezdır. Usûl-i fikh, aydına düşüncenin dayanacağı aslı, hareket edeceği merkezi gösterirken fûrû-‘ı fikh, insicamlı bir fikrî bina kurmayı, daire çizmeyi öğretir, düşünceye küllî çerçeve ve muhteva kazandırır. Fakih, modern insanın kaderi kafa karışıklığından âzâde kişidir. O, İmam-ı A‘zam‘ın “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri marifeti” şeklindeki fikhı tarifi uyarınca pergelin ayağını sabitleyerek kâinatta dolaşmayı, mesela “tüketim” gibi çok-yönlü bir konuyu her yönüyle ele almayı, ahlak ve eğitim, gıda ve çevre, iktisat ve siyaset gibi farklı konuları birbirine bağlamayı, her şeyi hiyerarşik bir düzene koymayı bilir. Fakih, fikhın diğer adı marifet uyarınca, neyi bilip neyi bilmediğini, haddini bilir. İmam-ı A‘zam‘ın vasiyeti olarak söylediği “Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir” sözüyle gıyabında Hârûn Reşid’in hanımı Zübeyde Hâtun’u zina ithamından kurtardığına dair menkıbe, bunun uç misali olarak zikr edilebilir.¹¹

Dördüncüsü, İmam-ı A‘zam‘ın “Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri marifeti” şeklindeki tarifi uyarınca fikh, adaletin tanınması, fakih, adaleti tanıyandır. Böylece “fakih adildir, fikh adalettir” dendiğinde fikh, düşünce tarzı kadar düşüncenin gayesini (ideal, laytmotif) de ifade etmiş olur. Sekülerleşme sürecinde fikhın yerini alan medeniyet de benzer bir çifte mânâ kazanmıştır. Batı’da modernleşme sürecinde geleneksel düşünce tarzları olarak hikmet-i nazariye ve hikmet-i ameliyeye karşılık olarak felsefe ve sosyoloji, “ulûm ve fûnûn” diye ifade/tercüme edilen medeniyet ise hem bunları kapsayan yeni düşünce tarzını, hem de düşüncenin gayesini ifade eder hale gelmiştir. Medeniyetin, geleneksel durum kalıbıyla “civil+ity” yerine modern süreç kalıbıyla “civil+ization” olarak ifadesindeki espri budur. Yani medeniyet, hem yeni yaşayış ve düşünüş tarzını, hem bunun sonunda varılacak ideali, adaletin yerini

11 Beşinci Abbâsî halifesi Hârûn Reşid (170-193/786-809), İmam-ı A‘zam‘ın talebesi İmam Ebû Yusuf’u Osmanlı’daki şeyhülislâmlığa tekabül eden kâdî’l-kudâtlık makamına getirdi. Ebû Yusuf, İmam-ı A‘zam‘dan vasiyet olarak “Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir.” mânâsında “Lebenü’l-vatvâti ke-meniyyi’r-ricâlî.” sözünü duymuş, ancak buna o anda bir mânâ verememişti. Bir gün Hârûn Reşid, hanımı Zübeyde Hâtun’un yatağında erkek menisine benzer bir sıvı bulunca boşamaya kalktı. Bunun üzerine başvurdıkları Ebû Yusuf, İmam-ı A‘zam‘ın “Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir.” sözünü hatırladı ve araştırma üzerine Zübeyde Hâtun’un yatağında bulunan sıvının yarasanın sütü olduğu ortaya çıktı. Böylece İmam-ı A‘zam‘ın bu keşfiyle Halife ve ailesi büyük bir fitneden kurtulmuş oldular (Kiremitçi 2013).

alan nizamı ifade eder. Ruşen Eşref Ünaydın (2002: XIII/314), felsefe ve sosyolojiyi kapsayan yeni düşünce tarzı olarak medeniyeti “usûl-i tefekkür” tabiriyle ifade eder: “Avrupaî fen ve terbiyenin bu gayesi şarkça meçhuldür; ancak son asırdan beridir ki Asya’nın en mütekâmil insan ve memleketleri, Avrupa’nın büyük fennî tecrübesini, usûl-i tefekkür ve tarz-ı faaliyetini kabul etmeğe başlamışlardır.”

Kısaca usûl-i fıkıh, aydına nasıl öğreneceğini ve düşüneceğini, fûrû-’ı fıkıh, neyi öğreneceğini ve düşüneceğini öğretir. Zengin fıkıh literatüründeki zincirleme, metin-şerh-hâşiye-talikat geleneği, konuların ne kadar açılabileceğini, merkezden çevreye gidilebileceğini gösterir. Son Osmanlı devrinde:

Tanzimat âlimlerinden Ali Suavî, Ahmed Cevdet, Mahmud Esad Seydişehrî,

Meşrûtiyet âlimlerinden Mustafa Sabri, İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır,

Âlim-aydınlarından Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fennî Ertuğrul, Mehmed Ali Aynî

Aydınlarından Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü

fıkıh olarak Türk düşüncesinin çıkış noktası olarak alınabilirdi.

Üç Kültürü Bağlayan Fıkıh

Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci gibi aydınların fûrû-’ı fıkıhtan ayrı olarak usûl-i fıkıhî şer’î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olarak ikame gayretleri, farklı meşrepler arasında entelektüel iletişimin ortak dili, Türk düşüncesinin paradigması olarak fıkıhın revacı ümitleri suya düşmüştür. Batılı *kültür* ve Türkçe *meşrep* kelimeleri, hem ilim türü, hem amel tarzını ifade eder. Charles P. Snow’un 1959 tarihli bir konferansına verdiği “The Two Cultures” (İki Kültür) başlığı, aslında beşerî ile tabîî bilimlere has iki zihniyeti ifade ediyordu. Bizde de medrese, tekke ve mektebe ait üç meşrep=kültür, seküler “İki Kültür” gibi dikotomik değil, aslında dinin merkezi olarak fıkıhın farklı boyutlarının kaynakları olarak birbirlerini tamamlıyorlardı.

Son Osmanlı devrinde Hamdi Yazır *medrese*=fıkıh-ı zâhir, Abdülhakim Arvasî *tekke*=fıkıh-ı bâtın, Ziya Gökalp *mektep*=fıkıh-ı içtimaî’nin temsilcileri olarak ortak bir fıkıh dilinde buluşabiliyorlardı. Dinin aslı şeriat, merkezi fıkıhtır. Bu merkezîlik, fıkıhın cihât-ı sitt (alt yön) denen ön-arka, sağ-sol, üst-alta karşılık olarak bâtın/zâhir, usûl/fûrû’, ekber/esgar denen altı boyuta taksimiyle sağlanır. Fıkıhın bu geleneksel “taksim”i, modern çağda “tecmi”si (içtimaî kılınması) ile tamamlandı.

Modern çağ, rayından çıkmış dünyanın yeniden tanzimini, bunun için yeniden meşrûlaştırılmasını, bunun için de meşrûlaştırmaya yarayacak ilimlerin tecdidini gerektirdi. İlimlerin tecdidi, birinin kurban kesmeden önce bıçağını bilemesine benzetilebilirdi. Bu yenilenme arayışı, iki şekilde, bir taraftan, “Yeni İlmi Kelâm, Yeni

Usûl-i Fıkıh” projelerinde olduğu gibi, disiplinin ya doğrudan “tecdidi”, veya “İçtimaî İlm-i Kelâm, İçtimaî Usûl-i Fıkıh” projelerinde olduğu gibi, “tecmisi” şeklinde kendini gösterdi. “Yeni ve içtimaî” olarak tavsif edilen bu iki yenilenme tarzı da zımnen skolastiğe, medrese geleneğine tepkiyi ifade ediyordu. Yani mevcut ilim (fıkıh vs.), zımnen, eskimiş ve gayr-i içtimaî, dünyadan, hayattan kopuktu. Meşrûiyet krizi itibariyle bu tecdit programının başında fıkıh (fürû-‘ı fıkıh) geliyordu. Fıkıhı tecdit tarzı, kâğıt üstünde netti; içtihat kapısını açarak şeriatı yeniden yorumlamak. Ancak diğer ilimleri tecdit tarzı, o kadar net değildi.

İslâm’da *asleyn* (iki asıl) denen iki disiplin, dinin ve fıkıhın aslını konu alır: *usûl-lü’l-dîn* ve *usûl-lü’l-fıkıh*. İki *usûlün* irtibatından dolayı Ziya Gökalp’in *usûl-lü’l-fıkıh*’ta içtimaîlik arayışı, *usûl-lü’l-dîn*=kelâmda içtimaîlik arayışını doğuracaktı. Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947), Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhülislam Musa Kazım tarafından temsil edilen Yeni İlm-i Kelâm projesine alternatif olarak Ziya Gökalp’in “içtimaî usûl-i fıkıh” projesinden mülhem “içtimaî ilm-i kelâm” projesini ortaya koyar (Özervarlı 1998). Ona göre içtimaî kelâmın vazifesi, apolojetik, değil, talimîdir; içtimaî kelâm, mugayir görüşlere karşı müdafaa yapacak değil, Müslümanların akaidini takviyeye yarayacak bir muhteva kazanmalıdır. Muhtevası çok da net olmayan bu yenilik projesinde Yaltkaya, dinî olguların insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, kültüründen ve alışkanlıklarından bağımsız olarak anlaşılmasının ve yaşanmasının imkânsızlığına dikkat çeker. O, dinin “maşerî vicdan” denen kolektif bir şuur yaratan kaynak olduğunu, dolayısıyla içtimaî hayattaki tesirini ve yansımalarını dikkate almak gerektiğini belirterek bir mânâda Kelâm Sosyolojisi yapar (Çetin 2013b: 89).

Dahası Gökalp, 1914 tarihli “Tevhid” adlı şiirine “İctimâ’î Tasavvufa Göre” alt-başlığını vererek, usûl-i fıkıh gibi tasavvufu da “ictimâ’î” diye tavsif ederek fıkıh-ı bâtına da yaklaşmış oluyordu (Alparslan 1991: 528):

TEVHİD

-İctimâ’î Tasavvufa Göre-

Tanrı’mız bir tek ilâh,
Yok bize başka penâh,
İkiye tapmak günâh,
Lâ-İlâhe İllâ’llâh!

Yurtta birkaç can olmaz,
Birden çok vicdân olmaz
Ortaklı canan olmaz,
Lâ-ilâhe illallâh!

Ziya Gökalp'in bir şiirinde tasavvufu "ictimâ'î" olarak tavsifi, entelektüel bir çeşni değildi elbette. Bilhassa Sabri Ülgener ve Erol Güngör gibi sosyologlar, Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın döşedikleri zeminde tasavvufun sosyolojik tahlilinin, böylece filoloji-sosyoloji işbirliğinin güzel örneğini verdiler. İslâmî ilimleri tecmi (ictimâ'î kılma) arayışı, usûl-i fıkıh, tasavvuf, kelâmı sınırlı kalmadı; bunlar gibi doğrudan bir proje olarak sunulmasalar da nas kaynağı ilimler olarak hadis ve tefsire, siyere de uzandı (Gürler 2010, Mertoğlu 2013).

Gökalp ve Yaltkaya gibi aydınlar tarafından usûl-i fıkıh, tasavvuf, kelâm gibi ilimlerin tecmisi, ictimâ'î kılınması teşebbüsü, düşünceyi (Türk düşüncesi), dahası, ilim ile fıkri, Türk sosyolojisi ile Türk düşüncesini birleştiren küllî fıkıh paradigmasının yaşatılması içindi. Maalesef onların ümitlerinin aksine küllî fıkıh paradigması yaşatılmadı. Hamdi Yazır ve Abdülhakim Arvasî, bugün gelseler, değil sosyologlarla, ilahiyatçılarla bile ortak bir fıkıh dilinde konuşarak anlaşamazlar; çünkü artık İslâm fakültelerinde "fıkıh" değil, "İslâm hukuku" var.

Ziya Gökalp (1981: 16), diyanet/kaza ayırımına karşılık olarak yaptığı İslâm fıkıhı/İslâm hukuku ayırımıyla "İslâm hukuku"nu fiilen seküler-pozitif hukuk olarak tanımlamıştı. O, "fıkıh"ın nasıl "İslâm hukuku"na indirgendığını şöyle ifade eder: "İnsanın amellerini hüsn ü kubh nokta-i nazarından tatbik ve takdir eden ilme İslâm âleminde "fıkıh" namı verilir. Hüsnü yahut kubhu haiz olan amelleri "dinî ibadetler" ve "hukukî muameleler" diye ikiye ayırabiliriz. O halde fikh-ı İslâm, "menâsik-i İslâmiyye" ve "hukuk-ı İslâmiyye" namlarıyla iki mebhâs-i müstakili müştemeldir. Son asırda fıkıh, tahsisen ikinci mânâda kullanıldığı için âdeta "hukuk-ı İslâmiyye" tabirinin müteradifi olmuştur."

Mehmed Seyyid (1333: 3-4)'in fıkıh ile hukuk veya şer'î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olarak usûl-i fıkıhın önemine dikkat çekerken kullandığı "hukûk-ı İslâmiyye" tabiri İkinci Meşrûtiyet devrinden itibaren yaygınlaşır. O, "Çünkü fıkıh, hukûk-ı İslâmiyye demek olduğundan..." diye fıkıh yerine Batı dillerindeki "Islamic law" tabirinden mütercem seküler "İslâm hukuku" tabirini kullanarak, zımnen İslâm hukuku ile Roma hukuku gibi seküler hukuklar arasında çoğulculuk ve eşitlik öngörür. Hâlbuki "fıkıh"a karşılık "İslâm hukuku" tabirinin kullanılmasının tahrif olduğu, Hüseyin Hatemi tarafından yazılan Meydan Larousse ansiklopedisindeki fıkıh maddesinde bile ifade edilir (Devrim 1990: IV/630):

"Fıkıh, İslâm hukuku şeklinde tercüme etmek doğru değildir. Fıkıhın kapsamı, dinî kaynağa dayanmayan hukuklara nispetle daha geniştir. Fıkıh, bütünüyle İslâm öğretisini, ideolojisini ifade eden şeriatın, dar anlamıyla inançlar (itikat) bölümü dışta kalmak üzere, uygulama kısmını konu alan bilimdir. Bu uygulamanın kapsamına ibadetler de girer. Fıkıhın ibadetler bölümünde, İslâm'ın emr ettiği ibadetlerin geçerli bir şekilde yerine getirilebilmesi için uyulması gereken şartlar incelenir.

İbadetler bölümü dışında kalan ve kulun Allah'a karşı görevlerini değil de insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bölümlerinin bütününe, bugün kullandığımız terimle İslâm hukuku diyebiliriz. Bu bölümler, çok genel hatlarıyla, münakehât (medenî hukukta aile hukuku bahislerinin karşılığıdır), muamelât (bugünkü anlayışımızla, özel hukukta ticaret hukuku, borçlar hukuku, eşya hukuku bölümlerini ve geniş ölçüde usûl hukuku bölümlerini içine alır. Bazı kullanılış biçimlerinde, devletler hukukunun birçok konularını da kapsamına alabilir), ferâiz ve vesâyâ (miras hukukunu karşılar) ve ukûbâtan (ceza hukukunu ve bir açıdan da medenî hukukun «haksız fiiller» bölümünü karşılar) ibarettir.”

Türkiye’de ilahiyat fakültesinde bizzat “fıkıh”ın ismi “İslâm hukuku” olarak değiştirildikten sonra entelektüel faaliyete “fıkıh” (Türk fıkıhı) yerine “düşünce” (Türk düşüncesi) denmesine şaşmamalıdır. Türk ilahiyat camiasının “fıkıh”ı “İslâm hukuku”, “usûl-i fıkıh”ı “İslâm hukuku metodolojisi” (!) olarak tercümelerinde görülen Batı karşısındaki aşağılık kompleksleri ibretliktir. Maalesef ne kendi geleneğimizde Ali Suavî, Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci, ne de çağdaş Batı’da Martin Heidegger, Donald Kelley ve Armando Salvatore gibi bilginlerin keşf-i kadim yönündeki ufuk açıcı çalışmalarına muttaliyiz. Ulus-devletleri çağında içine kapanmış, dünya ile etkileşimden uzak Türkiye’de kendimiz çalıp kendimiz oynuyoruz. Çağdaş Türk düşüncesinin kaynağı olabilecek son Osmanlı entelektüel pınarıyla bağımızı nasıl kopardığımızın farkında bile değiliz. Hâlbuki Türk düşüncesinin dirilişi için ancak nasıl kopardığımızı bilerek kaynakla bağımızı yeniden kurabiliriz.

Fetret Çağında Düşünce

Türk İnkılabı denen süreç, aslında Türk düşüncesinin son Osmanlı entelektüel kaynağıyla bağını koparma projesidir. Diyebilirim ki milletimizi köksüzleştirme projesinin iki ana ayağı, hilafetin ve alfabenin ilgasıydı. Bugün İslâm dünyasının ana rakibi İran, eğer bizden her alanda daha ilerideyse bu, Siyonist Batı’nın İran’ın elinden dinî otoritesini ve alfabesini almadığından dolayıdır. Hilafetle birlikte şeriat, onunla birlikte fıkıh ve usûlü, böylece evrenselden yerele uzanan düşünce üretme imkânı ortadan kaldırıldı. Alfabemizin değiştirilmesiyle bir gecede yazısız, dilsiz, kaynaksız kaldık.

Fakat geleneksel anlayışa göre ilim sutûr(satırlar)da değil, sudûr(sadırlar)dadır; ilmin asıl kaynağı, kitâb-ı sâmit=gayr-i şahsî otorite değil, kitâb-ı nâtık=şahsî otorite olarak âlimdir. Dolayısıyla Türk düşüncesinin yok edilen asıl kaynağı, âlimlerdir; asıl kayıp, Cumhuriyetin başlarında İstiklal Mahkemeleri ve dışında gayr-i resmî olarak âlimlerin büyük çoğunluğunun katliamıdır. İkinci Abdülhamid’e husumetten dolayı zaten İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığı, son Osmanlı entelektüel mirasından kopmuştu. Bu zihni kopuş, Cumhuriyetle birlikte ulemânın fiilî imhasıyla katlandı ve Türk düşüncesi çıkış noktasını, beslenme kaynağını kaybetti.

Bu nikbeti, “geleneksizlik” yerine “asılsızlık” kelimesiyle anlatmak daha uygun düşer. Zira modern çağın ürünü “gelenek”, “geleneğimiz”de olmayan muğlak bir kelimedir. “Gelenek”in lafzî karşılığı “an‘ane” kelimesi, hadis ilminde *isnad* denen râvî zincirini ifade eder; isnadın ise formel ve enformel iki mânâsı ayırt edilebilir. Formelden kasıt, âlimlerin ilim nakline salahiyet kazandıkları hocalar silsilesi, isnada dayalı icazet, enformelden kasıt ise ilmin şifahî sürekliliğidir. Bizzat hadislerde ve selefın sözlerinde geçen “İlmi (hadisi) erlerin ağızlarından alın” ifadesi, “Her ilim üstadından alınır” diye darbimesel olmuştur (Erzurûmî 2006: II/14). Yani ilim, kitâb-ı sâmit olarak kitaptan değil, kitâb-ı nâtık olarak üstadından alınır. Bu hususta Şâtıbî (2014: 50), Zâhirî mezhebinden İbni Hazm hakkında çarpıcı bir tenkidi dile getirir: “Onun, ilmi üstaplardan almadığı, onların edepi ile edeplenmediği ileri sürülmüştür. İlminde rûsûh sahibi âlimler ise böyle değillerdir. Onlar ilimlerini üstaplardan almışlar ve onlara mülâzemette bulunmuşlardır. Dört imam ve benzerleri gibi.”

Formel olarak sürse bile bu şifahî süreklilik fiilen sekteye uğrayabilir. Bunun çarpıcı misali, Ahmed Cevdet’in “usûl-i fıkıhın İstanbul’dan Ayaklı Kütüphane ile gittiği” yolundaki tespittir: “Ben, bu ilmi hakkıyla bilir bir zata dahi mülâkâ olamadım ve bu ilim, eslâfımızdan bize tevârüs etmedi. Vâkıa, usûl-i fıkıhtan hayli kitaplar okuyup okuttuk. Lakin bu ilminde meleke ve tasarrufa mâlik olamadık.” Demek ki düşünceinin temeli olarak usûl-i fıkıh geleneği, formel sürekliliğine karşılık Türkiye’den önce son Osmanlı devrinde inkıtaya uğramış, sadırlarda inkıtaya uğrayan ilim, satırlardan telâfi edilememiştir. İşte çağdaş Türk aydınları, son Osmanlı âlim/aydınlarıyla entelektüel bağ kuramadıkları, entelektüel zincir koptuğu için çağdaş Türk düşüncesi köksüz kalmıştır. Onlar, Ahmed Cevdet, Namık Kemal, Mustafa Sabri gibi sahih geleneği temsil eden aydınlar yerine Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh gibi bu gelenekten kopmuş sahte kahramanların tesirine açılmışlardır.

Fürû-‘ı fıkıh/usûl-i fıkıh münasebetinin daire/merkez münasebetine teşbihi itibarıyla, bunun sonucu, Türk düşüncesinde aydının düşüncesini, pergelin ayağını sabitleyeceği ve açılacağı entelektüel merkezin ve dairenin kaybıdır. Bu durumun birbirine bağlı iki neticesini ayırt edebiliriz. Birincisi, sıhhatli ve insicamlı düşünce üretme imkânının, ikincisi, üretilen düşünceleri ve düşünürleri objektif olarak değerlendirme standartlarının kalmamasıdır. Bunlar, tâ Tanzimat’tan beri sürekli şikâyet edilen “kaht-ı rical” vakıası ve ülkemize has “ahbap-çavuş” kültürüyle de birleşince durumun vahameti katlanır; hep belli isimler, entelektüel değerlerinden çok kültürel ve ideolojik önemleriyle öne çıkarılırlar ve zamanla Türk düşüncesi tarihi, sahte kahramanların menkıbelerinin yâdına dönüşür.

Osmanlı, bir cihan devleti ve medeniyetiydi. Medresenin en son mezunu bile klasik devirdeki bir âlim gibi üç dilde şiir yazabiliyordu. Halide Edib Adivar (1884-1964)’ın 50 yaşlarında (1934), bir ikinci dilinden başka bir ikinci diline, Fransız oryantalist Henri Massé (1886-1969) (1938)’nin *İslâm* kitabını Fransızca’dan İngilizce’ye

vukufu tercümesi, dünyada bile misli ender görülen bir medeniyet başarısıdır. Ahmed Cevdet, Mahmud Esad Seydişehrî, Mehmed Zihni, Süleyman Sırrı, Mehmed Fevzi, Abdülhamid Hamdî, Zahid Kevserî, Mustafa Sabri, Ermenekli Saffet, İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi, Ali Himmet Berki, Ömer Nasuhi gibi dünya çapında pek çok âlim bir tarafa, Namık Kemal, Ahmed Naim, İsmail Fennî, Ahmed Hilmi, Mehmed Ali Aynî, Ömer Ferid, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü gibi dünya çapında pek çok aydınımız vardı. İbnülemin Mahmud Kemal, Tahirü'l-Mevlevî, Ahmed Avni Konuk, Mustafa Namık Çankı, Ebul'ulâ Mardin gibi birçok aydın, ufkumuzu açabilecek düşünceleriyle keşf edilmeyi bekliyordu.

Ancak bilhassa üniversitelerin çoğalmasıyla akademik hayatın zahiren geliştiği son kırk yıla bakıldığında, bu aydınlar keşf edilmeyi beklerlerken akademik ve entelektüel hayatımızın tabir caizse, anmaktan tüketilmiş, Mehmed Akif, Said Nursî, Nurettin Topçu, Cemil Meriç gibi belli isimler etrafında döndüğü görülür. Hâlbuki bir şahıs ve devre tepkiden doğmuş şiirlerden, “efkâr”dan çok “vâridât” kabilinden yazılardan, Batılı felsefelerin tercümesinden, sistematik düşünceden ziyade okuma notları kabilinden tenkit ve denemelerden sağlam bir Türk düşüncesi çıkamazdı. Medresenin son mezunu bile üç dilde şiir yazabildiği, Halide Edib Adıvar, bir oryantalistin kitabını bir ikinci dilinden başka bir ikinci diline vukufu çevirebildiği halde günümüzdeyse eskilerin dilden bile saymadığı Farsça gibi dünyanın en basit dillerinden İngilizce’de daha akademik baraj imtihanını geçemeyen akademisyenlerimizin hazırladıkları “Mehmed Akif’in Filanca Şiirindeki Ahlakî Mesajların Günümüz Millî Eğitim Sistemi Açısından Önemi” gibi parlak (!) tebliğler, entelektüel seviyemizi göstermeye yetmedi.

Türk düşüncesinde entelektüel merkezin ve dairenin kaybının en önemli sonucu, vahim bir kafa karışıklığı, entelektüel teşevvüştür. Tanzimat ile birlikte fıkıhın yerini alan medeniyetin aydınlara fıkıh gibi küllî bir düşünce tarzı ve gayesi sağlayacağı umulmuştu. Ancak çağdaş düşüncenin seyri, tam aksine aydınların medeniyeti körlerin fil tarifi gibi telakki ettiklerini, dolayısıyla kafa karışıklıklarını iyice arttırdığını gösterdi. Zamanla anlaşıldı ki medeniyetin fıkıhın yerine kazandığı küllîlik, sahte bir küllîlikti. Modern medeniyet, sünnet gibi şeylerin insicam kazandığı bir zarf/manzume değil, yığıldığı, atıldığı bir çuval, dahası, her atılanın boşa gittiği altı yırtık bir çuvaldı.

Türk düşüncesindeki bu kafa karışıklığını bilhassa 1950’li yıllarda “Anadolu İslâm’ı” fikrini işleyen Nurettin Topçu ve Cemil Meriç gibi Frankofon aydınlarda görmek mümkündür. Frankofonluktan kasıt, Erol Güngör’de olduğu gibi Fransızca bilmek, okumak değil, Fransız diline sinmiş Katolik-teolojik sofistikaşyonla karakterize Fransız düşünce ve zihniyetinden etkilenmedir. Derin teolojik meseleleri anlatma zorluğu, tabiatıyla ifadeyi anlaşılamayacak kadar kompleks hale getirir. Mesela Ebu’l-Hasen Eş‘arî, kader meselesinin püf noktası olan ilâhî cebir ile beşerî iradeyi

tevfik için o kadar sofistike bir açıklama yapmıştır ki, “Hâzâ edakk min kesbî’l-Eş‘arî” (Bu, Eş‘arî’nin kesbinden daha ince) sözü, bir ifadenin zorluğunu anlatmak üzere zamanla darbimesel haline gelmiştir.

Katolik teologlar da bilhassa teslisin -hâşâ- Baba ile Oğul’unu açıkladıkları halde iş Ruhu’l-Kuds’e gelince çıkmaza girerek akla ziyan tevellere gitmektedirler. Fransa, Katolik Avrupa’nın kalbi olduğu için Katolik teolojinin bu hususiyeti, sekülerleşme sürecinde Fransız düşüncesine de sirayet etmiştir. Hatta Fransızca’yı çok iyi bilen merhûm Şerif Mardin, bir sohbetimiz esnasında Émile Durkheim’dan sonra gelen ikinci büyük Fransız sosyoloğu sayılan Pierre Bourdieu hakkındaki bir Fransızca tezdin hiçbir şey anlamadığını itiraf etmişti.

Kültürün Bulanık Dünyasında

Türk düşüncesinde hüküm süren mezkûr entelektüel teşevvüş, en net kavramları istimal tarzında görülür. Batı’da Reinhart Koselleck (1923-2006) tarafından geliştirilen tarihî semantik ve kavram tarihi (*begriffsgeschichte*), düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisi tetkikine yeni bir boyut getirmiştir (Richter 1995, Freedon 2017). *Begriffsgeschichte*’nin gösterdiği gibi, bir dünyagörüşü ve ona dayalı düşüncenin dayandığı temel kavramların semantik seyri izlenmeden, aslî mânâları bilinmeden arızî mânâları bilinemez.

Kültür, bu temel kavramların başında gelir. Zira “ilk tabiat” denen “fıtrat”ın normatif ifadesi olarak “din”, dünyevî açılımında “şeriat, hikmet, sünnet” hususî isimlerini alır; şeriat ve sünnet ile ikisine de şamil hikmet, fıtrat’ın beşerî dünyadaki normatif karşılıklarıdır. Beşerî tecrübe, özünde dünyadan âhirete, mebdeden meada uzanan ontik bir yolculuk ve din de “dünyadan ahirete giden ilâhî saadet yolu” demektir. Ancak “Yol” (Din) ile insan, ebedî saadete “Yolculuk” (Diyamet) yapabilir. “Şeriat, tarik, minhâc, sebil, mezheb, meslek, sırat” gibi dinle ilgili bütün kavramlarda yol espri yatmasının sırrı budur. İslâm’da=Arapça’da yolla ilgili bu kadar nüanslı kelimelerin olması, yaşadığımız halk âleminin tabiatı uyarınca dindeki yollar hiyerarşisinden kaynaklanır.

“Din/Sünnet” münasebeti, umumî olarak Şeriat/Tarikat, Kur’ân-ı Kerim’de “Şir‘at/Minhâc” (شِرْعَةٌ وَمِنْهَاجٌ) (Sizden her biriniz için biz şeriat ve açık yol kıldık: Mâide, 5/48) olarak ifade edilir. Mutlak mânâda kullanıldığında din, şeriat demektir. Şeyhülislâm Ebu’s-Su‘ûd (2011: II/488) Efendi’nin belirttiği gibi, şir‘a ve şeriat, suya giden yol mânâsınadır; suyun fânî hayata sebep olması gibi, ebedî hayata sebep olan şeye ulaştırıcı yol olmasından dolayı din, şeriata=su yoluna benzetilmiştir. Lafzen Şeriat, insanın iki temel ihtiyacı su içme ve yıkanmayı karşılaması için Allah tarafından “pınara açılan ana yol”, Tarikat (İngilizce karşılığı Way gibi), “yol ve tarz” mânâlarına gelir. Peygamber, dini hem Şeriat olarak bildiren Rasûl, hem Tarikat (Sünnet) olarak Şeriatı tatbik tarzını, onda tutulan yolu gösteren Nebî’dir. “Beni kılar gördüğü-

nüz gibi namaz kılan” diyen Peygamber ‘aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm, ümmetine “dini (şeriatı) tatbik tarzını” gösterdiği için sünnet, İslâm’da “Dinde tutulan yol” (الدين) (الطريقة المسلوكة في) olarak tarif edilir (Buhârî 1991: II/552).

Böylece Sünnet=Tarikatta “yol ve tarz”, “din yolu” ile “ilim-amel tarzı” mânâları birleşir: Ancak Nebî’nin dinde tuttuğu yolu tutan, O’na uyan mümin, fitrî ilim-amel tarzını öğrenir. İslâm’da din, nebevî sünnette tecessüm ettiği, ete kemiğe büründüğü için sünnet, fiilen din sayılır; İslâm tarihinde Müceddid mânâsında “Muhyi’-Din” ile “Muhyi’s-Sünne” lakaplarında Din ile Sünnet’in birbirinin yerine kullanılması-nın gösterdiği gibi. İslâm’daki sünnetin Hristiyanlığın üç kolunda üç farklı karşılığı vardır. Sünnet, Ortodokslukta ortodoksi=ortopraksi, Katoliklikte gelenek (*tradition*), Protestanlıkta kültür demektir. Batılı modernleşme ve sekülerleşme süreci, Katolik *gelenek* yerine *medeniyet* (*civilization*) ve *sünnet*’in asıl seküler karşılığı olarak Protestan *kültür* kavramını doğurdu.

“Sünnet-i Kadime” de denen Hikmet, küllî (tümel-evrensel) norm, “Sünnet-i Hadise” de denen Sünnet, cüz’î (tikel-ulusal) normdur. Alt/üst kimliklerin kaynağı olarak hikmet/sünnet ayırımı, Almanlar tarafından “medeniyet/kültür” ayırımına dönüştürüldü. “Medeniyet/kültür” kavramları arasında içtimaî ve hiyerarşik olarak iki tarz münasebetin kurulduğu söylenebilir. İçtimaî: Maddî medeniyet/manevî kültür; hiyerarşik: Batı medeniyeti/Alman kültürü. Böylece İslâm’daki “sünnet”’in seküler karşılığı “kültür” de Protestanlıkta fiilen “din” haline geldi. “İslâm kültürü=medeniyeti” kavramının da *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (1877) adlı eseriyle Avusturyalı oryantalist Alfred Freiherr von Kremer (1828-1889) sayesinde doğması tesadüf değildir. Paul Tillich’in tarifine göre, kültür, dinin ifade tarzı, din kültürün muhtevasıdır (“die Kultur ist die Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur”) (Re Manning 2009: 181, 2005: 117, 142, Hart 2000, Lepenies 2006). Dikkatle bakıldığında görülür ki Tillich’in tarifi, sünnet tarifinin kültüre tatbikinden ibarettir. Din (şeriat), kültürün (sünnetin) muhtevası (esas), kültür, dinin ifade tarzıdır. Daha uygun bir teşbihle, Protestanlık için din mazruf, kültür zarftır.

Nurettin Topçu ve Cemil Meriç gibi aydınlar, en fazla Ziya Gökalp’ın “kültür”e karşılık bulduğu “hars” kelimesine atıf yaparlar. Hâlbuki hars, seküler kültürün Türkçe seküler karşılığı, müteradifdir; kadim karşılığı, zıddı değildir. Cemil Meriç (1986: 14), Celâl Nuri’ye atıfla «kültür»ün Türkçe karşılığı olarak «irfan»ı alır. Eğer düşünce, önce keşf-i kadimle, sonra keşf-i kadimden vaz-‘ı cedide intikalle serpilecekse ve kültür, gelecek tasavvurunun ana kavramı ise düşünürlerin aslı/arızî, kadim/modern, sünnet/kültür münasebetinin keşfinden yola çıkmaları gerekmez mi? Ancak Topçu ve Meriç dâhil, Cumhuriyet devri düşünürlerinin kültür hakkında yazdıkları binlerce yazı ve kitapta bir kere bile sünnet kavramı geçmez. Sağcısı-solcusuyla düşünürlerimiz, sünnetin seküler karşılığı olduğunu bilmeden kültürü sanki evrensel, ezeli bir kavram olarak alırlar. Gelenek asıl=kök ise geleneğe dayanmayan bir düşünce, aslı ol-

mayan bir düşüncedir; aslı olmayan bir ağaç ise dal-budak salamaz, meyve veremez; kültür gibi seküler, batıl bir kavram üzerine düşünce bina edilemez.

Bu durum, hem muhafazakâr düşüncenin başlıca düşünürü sayıldığı, hem de kavramların en titiz tanımlandığı felsefe disiplininin geldiği için Nurettin Topçu misalinde çok daha şaşırtıcıdır. Mesela Erol Güngör, hamasetten uzak bir ilim-fikir adamı vakar ve itidaliyle, net bir şekilde tanımlanmış analitik kavramlarla sağlam tahliller yapar, net sonuçlara varır. Buna karşılık aydınların çoğu gibi Topçu da “ahlak, gelenek, kültür, ilim, devlet” gibi en çok kullanılan, düşüncenin en temel kavramlarını semantik tarihlerini ve tariflerini bilmeden, bildirmeden, analitik hale getirmeden, gelişigüzel, yuvarlak, hamasî bir şekilde kullanır; dolayısıyla bu kavramlara dayalı düşünceleri de havada kalır. Modernleşme sürecinde seküler kültürün kadim sünnetin yerini almasına paralel olarak modern değer ahlakı da kadim edeb ahlakının yerini almıştır. Ancak Topçu, ahlak hakkındaki onca yazısında bir kere bile bu temel ayırımı dikkat etmez, ahlak derken hangisini, kadim edeb ahlakını mı, modern değer ahlakını mı kasd ettiğini vuzuha kavuşturmaz. Dolayısıyla yazıları, yuvarlak, hoş ama boş, hamasî sözlerden ibaret kalır:

“Devlet mistiği denilen hal, işte, bu kulların selâmeti dâvâsı içinde kendisini kaybetme halidir: Hallac’ı dar’a çıkaranların, onu kendi ifadesiyle, bir an evvel Allah’a kavuşturmak suretiyle, bütün bir ömür boyunca aradığı aşkının sahibine teslim etmelerine götüren elemli tecrübedir. Âlemin mesuliyetini; onun bir zerresini bile feda edemeyen irade ile kendi omuzlarına yüklenerek Allah’a doğru götürücü bu yolculuk, devlette cihaddır. Bu cihad, iktidara ulaşmakla değil, bizzat bu iradenin kalbimizde doğmasıyla başlar. Cemaate çevrilir, dâvâ olur. Mesuliyetsiz devlete döner, kılıç kesilir. Kınından çıkar, suç sayılır. Kalplere dolar, aşk ile âlemi sarhoş eder. İktidar olur. Allah’a yücelir; ve bütün yürüyüşü esnasında, hiçliğini her adımda idrâk eden şuurun, kendi gözlerini kamaştıran bir güneş gibi âlemi kaplayıp sahibini hep bu mesleğin diliyle beyana getirir: “Ben Hakikatim!..” (Topçu 2008: 24).

“Rabbimiz bize dağlardan bir heykel yapmak, beş bin yıllık beşeriyetin romantik abidesini kurmak, aşkı Ulûhiyetinin eşğine kadar yükseltmek iktidarını versin! Rönesans, bu ümidin aydınlığında görülecektir. İstiyelim, ancak rönesansımızı hazırlayacak şartların kendi mâzimizde yaşanmış olması lazım. Bu şartlar, her sahada örneklerdir. Nasıl ki İtalyanlar eski Yunanı örnek aldılarsa biz de kendi kültürümüzün mâzisinde bütün örneklerimizi bulacağız” (Topçu 1961: 38).

“Bunlara İsa’nın selâmını ve Muhammed’in vaadlerini sunabilecek bir iktidarımız olsa, belki ruhları yıkılmaktan kurtarılacak. Onlar, bizden yeni bir hikmet, yeni bir insan mayası istiyorlar. Ne pahasına olursa olsun, biz bu mayayı yoğurmaya mecburuz. Dünyayı içerisinde aç çakallarla, sırtlanlar dolaşan bir mezarlık yaparcasına üstümüzü örten kalın perdeyi sıyrıp atmak ve rahmetle hakikatin birleştiği yerde

yeniden doğmak için, irademizi ilâhî iradenin harekete geçeceği istikamete yöneltmek lazım geliyor” (Topçu 1970: 66).

Fıkha Dönerek Krizden Çıkmak

Çağdaş Türk düşüncesinin fıkıhtan uzaklık ve fikrî karışıklık derecesini gösteren en tipik misal olduğu için Nurettin Topçu üzerinde nisbeten geniş durduk. Topçu misalinde bu düşüncenin iki yönü ayırt edilebilir. Birincisi, paradigmatik teşevvüş, İslâm’ı savunduğu sanılan bir aydının düşüncesinin özünde seküler bir paradigmaya dayandığı, ikincisi, entelektüel zaafıdır. Bir aydının entelektüel değeri, kavramların tarihî mânâlarını tesbitinde ve onlarla sağlam tahliller yapmasında, böylece okuyanların kavramsal düşünme melekelerini geliştirmesinde yatar. Bu bakımdan mesela Ali Suavî, Ziya Gökalp veya Erol Güngör’ü okuyanlar, bilmedikleri birçok kavramın tarihî mânâlarını, hakikatleri öğrenebilirler. Nurettin Topçu’yu okuyanlar ise kuvvetli bir ahlakî mesaj alabilirler, adalet ve fazilet yönünde bir şuur ve irade kazanabilirler ama fikirden ziyade hamasete dayanan külliyatında böyle bir entelektüel değeri pek bulamazlar.

Peki, fıkıh olarak Türk düşüncesini keşif ve dönüş imkânı nedir? Bunu başara-bileceğimiz kanallar nelerdir? Bu hususta ideal çıkış noktası, Ahmed Cevdet Paşa’dır ama açıkça dile getirdiği “bende şuur” onun entelektüel ufkunu ve misyonunu kısıtlamıştır. Âlim, Karl Mannheim’ın deyimleriyle “serbest-dolaşan, sosyal olarak bağımsız”, yani “içtimaî münasebetlerin üstüne çıkabilen”, müstakil kişidir (Gencer 2017: 250). Yerelden evrensele bağlanabilecek sağlam bir Türk düşüncesinin inkişafı için *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiyye* adlı eserin müellifi Mehmed Fehmi (1329) Ülgener’in oğlu Sabri Ülgener ile Erol Güngör, çok daha ümit vaat ediyordu. Ancak Ülgener’in beklenen hamiyetten mahrum olarak rutin akademisyen kalıbı içinde kalması, kendisine bağlanan ümidi suya düşürmüştür. Her ne kadar beklenen kalıcı eserleri veremeden genç yaşta vefat etse de, Erol Güngör, çağdaş Türk düşüncesinde Ziya Gökalp’ten sonra en önemli, en köklü ve insicamlı düşüncüyü üretebilen, entelektüel kılavuzluk edebilecek aydındır. O halde netice olarak diyebiliriz ki, fıkıh olarak Türk düşüncesi, son Osmanlı devrinde olduğu gibi, medrese=fikh-ı zâhirin temsilcisi olarak Hamdi Yazır ile mektep=fikh-ı içtimâî’nin temsilcisi olarak Erol Güngör’ün fikriyatının ter-kibinden oluşacaktır. Abdülhakim Arvasî gibi tekke=fikh-ı batının temsilcisi de bu terkibe katıldığında ideal Türk düşüncesine erişilebilecektir.

Kaynakça:

- Abdülkadiroğlu, Nuran (1985). “Ziya Gökalp’de İslâmiyet Telâkkisi,” *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXIII/1-2: 93-126.
- Ahmed Cevdet Paşa (1986). *Tezâkir I-IV*, (yay. Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Âkifzâde Abdurrahim, Amasyalı (1768-1815) (1998). *Kitâbü’l-Mecmû’ fî’l-Meşhûdî ve’l-Mes-mû’*, (trc. Hikmet Özdemir), İstanbul: Türkiye İlmî İçtimâî Hizmetler Vakfı.

- Alan, Suat (2016). “Türk Sosyoloji Tarihinde İlk Fetret Devri (1924-1933 Yılları Arası),” *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 1*, İstanbul İLEM, s. 147-163.
- Ali İbni Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî (2002). *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkıh ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, (yay. Hâlid Zehrî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Alparslan, Ali (1991). “Ziya Gökalp ve Tasavvuf,” *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, II/480 (Aralık): 521-529.
- Amsler, Mark (1989). *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Philadelphia: John Benjamins.
- Atay, Falih Rıfkı (1966). *Pazar Konuşmaları 1941-1950*, İstanbul: Dünya Matbaası.
- Ayhan, Halis (1999). *Türkiye’de Din Eğitimi, 1920-1998*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Bakırcı, Mustafa (2004). “II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918),” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (Bahar): 177-210.
- Baş, Eyüp (2006). *Osmanlı Tarih Yazarlarında Toplumsal Sorumluluk Bilinci*, Ankara: İlâhiyât.
- Berman David (2013). *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London: Routledge.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1967). *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkıhiyye Kamusu*, I–VIII. İstanbul: Bilmen.
- Boynukalın, Muhammed (1999). *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- Brogan, Walter A. (2006). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: State University of New York Press.
- Brown, Robert (1986). *The Nature of Social Laws: Machiavelli to Mill*, Cambridge: Cambridge UP.
- el-Buhârî, Abdülazîz (1991). *Keşfü'l-Esrâr ‘an Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. (yay. Muhammed el-Mu’tasım billâh el-Bağdâdî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Celâl Nûrî (1332). *Hâtemü'l-Enbiyâ*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- Cici, Recep (1994). “İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500),” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6: 241-59.
- (2001). *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Bursa: Arasta.
- Cici, Recep (1999). “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8: 215-246.
- Coşan, Mahmud Es’ad (2013). *Hacı Bektâş-ı Veli ve Bektâşîlik*, İstanbul: Server.
- Cotterrell, Roger (2010). *Émile Durkheim: Justice, Morality and Politics*, New York: Routledge.
- (2017). *Sociological Jurisprudence: Juristic Thought and Social Inquiry*, New York: Routledge.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003). *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (yay. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.
- Çalkan, Murat (2013). *Halim Sabit Şibay'ın İslâm Hukuku ile İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi,

- Hitit Üniversitesi.
- Çelik, Hüseyin (1994). *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim.
- Çetin, Rabiye (2013a). “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları,” *Dinî Araştırmalar*, 16/42 (Ocak-Haziran): 9-38.
- (2013b). “Tanzimat’tan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları,” *Dinî Araştırmalar*, 16/43 (Temmuz-Aralık): 87-104.
- Dallery, Arleen B.-Scott, Charles E.-Roberts, P. Holley (eds.) (1990). *Crises in Continental Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Davids, Arthur-Lumley (1832). *A Grammar of the Turkish Language with a Preliminary Discourse on the Language and Literature of the Turkish Nations (etc.)*, London: Parbury & Allen.
- Devrim, Hakkı (yay.) (1990). *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, I-XIV, İstanbul: Meydan.
- Dillon, John M. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell UP.
- Ebu’s-Su‘ûd, Muhammed b. Muhammed el-‘Imâdî (2011). *İrşâdü’l-‘Aklîs-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbî’l-Kerîm*, I-VII, (yay. Muhammed Subhî Hasan Hallâq), Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Elmalılı Küçük Hamdi (1324). “Ulûm-ı İslâmiyye,” *Beyânü’l-Hak*, İstanbul: Cem’iyet-i İlmiyye-i İslâmiye I/9 (17 Teşrin-i Sâni): 178-182.
- Erdem, Sami (1997). “Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usûl-i Fıkıh,” *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 3 (1): 213-223.
- (1998) “Ali Suavî’nin Usûl-i Fıkha Dair Bir Risalesi: “Arabî İbâre Usûlü’l-Fıkıh Nâm Risâlenin Tercümesi”, *Dîvân İlmi Araştırmalar* 5/2: 283-296.
- (2003) *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- (2005) “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5: 85-105.
- Ergül, Bahattin (2006). *Seyyid Bey ve Usûl-i Fıkha Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi).
- Erverdi, Ezel (yay.) (1992). *Nurettin Topçu’ya Armağan*, İstanbul: Dergâh.
- Erzurûmî, Osman Bedrüddîn (2006). *Gülzâr-ı Sâminî Mektûbat*, I-II. İstanbul: Marifet.
- Freeden, Michael-Steinmetz, Willibald-Sebastián, Javier Fernández (eds.) (2017) *Conceptual History in the European Space*, New York: Berghahn.
- Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman (2014). *Matla’u’l-İ’tikâd fî Ma’rifeti’l-Mebdei ve’l-Me’âd*. (yay. Muhammed b. Tâvid et-Tancî-trc. M. Es’ad Coşan-Kemal Işık), İstanbul: Server.
- Galston, Miriam S. (1973). *Opinion and Knowledge in Farabi’s Understanding of Aristotle’s Philosophy*, (Doctoral Dissertation, The University of Chicago).
- el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (2006). *İhyâu ‘Ulûmî’d-Dîn*, I-V, (yay. M. Vehbi Süleyman-Üsâme Amûra), Dimaşk: Dâru’l-Fikr.
- Gencer, Bedri (2010). “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı*, 13/54: 61–95.
- (2012). “Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh,” *Mostar* 84 (Şubat): 34–39.
- (2017). *İslâm’da Modernleşme, 1839-1939*, Ankara: Doğu Batı.
- Gökâlp, Ziya (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, İstanbul: MEB.

- (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (yay. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- (1981). *Makaleler VIII*, (yay. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Grabowski, Francis A. (2008). *Plato, Metaphysics and the Forms*, New York: Continuum.
- Grondin, Jean-Soderstrom, Lukas (2012). *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, Columbia UP.
- Gürânî, Ahmed Şemseddin Molla (2007). *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, Beyrût: Dâru Sâdir.
- Günaltay, M. Şemsettin (1932). “İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii,” *Birinci Türk Tarih Kongresi*, Ankara: Maarif Vekâleti, 289-306.
- Güngör, Erol (1986). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötügen.
- Gürler, Kadir (2010). *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din: Hadisin Sosyopolitik Bağlamı ve Meşrûlaştırma*, Ankara: Sarkaç.
- Hart, William D. (2000). *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge: Cambridge UP.
- Harvey, Steven (ed.) (2000). *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht: Kluwer.
- Hawthorn, Geoffrey (1994). *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, Cambridge: Cambridge UP.
- İbn Haldûn (2015). *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-III, (trc. I-II Pîrîzâde Mehmet Sâhib), (trc III: Ahmed Cevdet.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- İbni Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (2016). *Câmi' u Beyânî'l- 'İlmi ve Fadlihî*, (yay. Muhammed b. Abdirrahmân es-Sâlih), Kahire: Mektebetü 'İbâdî'r-Rahmân.
- el-İsfahânî, Râgıb (1997). *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*. (yay. Safvan Adnan Dâvûdî), Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1932). “İslâm Medeniyetinde Türkler'in Mevkii Hakkında Mütalaa” *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 321-7, Ankara: T.C. Maarif Vekâleti.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram (2010). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Kitabevi.
- (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi III: Yeni Türkiye'de Sosyolojinin Düşünsel Ve Kurumsal Temelleri*, İstanbul: Kitabevi.
- Kahn, Victoria (2014). *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kara, İsmail (1994). *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: İz.
- (2001). *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh.
- Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir (2010). *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, (yay. Tahir Galip Se-ratlı), İstanbul: Sûfi Kitap.
- Kavak, Özgür (2009a). *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- (2009b). “Dünyevî Bir “Fıkıh” İnşâsına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2: 35-72.

- Kavakçı, Yusuf Ziya (1976). *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Máverá'un-Nehr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Atatürk Üniversitesi.
- Kelley, Donald R. (1990). *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid (2008). *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kâhire: Dâru's-Selâm.
- Kılıç, Faruk (2008) *Abdunnafi İffet Efendi'nin Mizani Şerh-i Mütercimi Burhan adlı eserinin tahlil ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2014). *Ahlâk-ı Âlâî*, (yay. Mustafa Koç), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Kiremitçi, Ferdi (2013). "19. Yüzyıl Klasik Şairlerimizden Muhammed Şerîfî'nin Dürr-i Manzûm Adlı Menakıpnamesi", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/4 (Spring): 969-1032.
- Kurucu, Ali Ulvi (2009). *Hatıralar*, I-II, (yay. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Kaynak.
- Landau-Tasserion, Ella (1989). "The "Cyclical Reform": A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica*, 70: 79-117.
- Lepenes, Wolf (2006). *The Seduction of Culture in German History*, Princeton: Princeton UP.
- MacIver, R. M. (1911). "Society and State," *The Philosophical Review*, 20/1 (January): 30-45.
- Mardin, Ebul'ula (1945). *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi.
- Mardin, Şerif (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim.
- (2008). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İstanbul: İletişim.
- Massé, Henri (1938). *Islam*, Translated from the French by Halide Edib, New York: G. P. Putnam's Sons.
- McManus, Denis (ed.) (2015). *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, London: Routledge.
- Mehmed Fehmi (1329 [1911]). *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiyye*, İstanbul: Matbaa-yı Kütüphaneyi Cihân.
- Mehmed Seyyid (1328). *Usûl-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye.
- (1330). *Usûl-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye.
- (1333). *Usûl-i Fıkıh Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- (1338). *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, Dersâdet: Kader Matbaası.
- Meriç, Cemil (1986). *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan.
- Mermutlu, Bedri (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul: Kaknüs.
- Mertoğlu, Mehmet Suat (2013). "Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı," *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (yay. Bilal Gökçir), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 399-428.
- Murphy, Timothy (1997). *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*, New York: Oxford UP.
- el-Müttakî, 'Alâuddîn 'Alî (2004). *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII, Bey-

- rût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- Namık Kemal (2005). *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, (yay. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara), İstanbul: Dergâh.
- Okur, Kâşif Hamdi (1999). "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, II/5: 255-284.
- (2004). "İslâm Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslâm ve Usûl-i İctihad", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3: 35-54.
- (2007). "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar", *Din Kültür ve Çağdaşlık Kutlu Doğum Sempozyumu* (1-3 Mayıs 2004-İzmir), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 119-129.
- (2008). "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, III/1: 155-174.
- Özcan, Hanifi (1987). "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 143-150.
- Özer, Ahmet (2006). *Din Eğitimi Açısından Nurettin Topçu'nun Eserlerinde Dindar Tipler*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi.
- Özervarlı, M. Sait (1998). *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM.
- Pound, Roscoe (1912). "Theories of Law," *The Yale Law Journal*, 22/2 (December): 114-150.
- Raffoul, François-Pettigrew, David (eds.) (2002) *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Re Manning, Russell (2005). *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Leuven: Peeters.
- (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge: Cambridge UP.
- Richter, Melvin (1995) *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York: Oxford UP.
- Rickey, Christopher (2002). *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and. Antinomian Politics*, University Park: The Pennsylvania State UP.
- Robinson, Douglas (2016). *The Deep Ecology of Rhetoric in Mencius and Aristotle: A Somatic Guide*, Albany: State University of New York Press.
3. Rossides, Daniel W. (1998). *Social Theory: Its Origins, History, and Contemporary Relevance*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Safa, Peyami (1988). *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sallâbî, Ali Muhammed (2007). *Devletü's-Selâcika ve Bürûzü Meşrû'ın İslâmî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtînî ve'l-Gazvî's-Salîbî*, Beyrût: Dâru İbni Kesîr.
- Salvatore, Armando (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*, Chichester: Wiley Blackwell.
- Sava Paşa (1955-1956). *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, I-II, (trc. Baha Arıkan), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Schmid, Hans Bernhard-Thonhauser, Gerhard (eds.) (2017). *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*, Cham, Switzerland: Springer.

- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (2005). *Usûlû's-Serahsî*, Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Songur, Haluk (2013) "Fıkıh Usulü Dersinin Kaldırılması Bağlamında Darülfünundan Cumhuriyete Hukuk Eğitim Müfredatı Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, III/1: 1-28.
- eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm (2014). *el-Muvâfakât fî Usûlî's-Şerî'a*, Beyrût: Dâru İbni Hazm.
- eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmud (2004). *Resâilü's-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, I-III, (yay. M. Necip Görgün), İstanbul: Elif.
4. Şener, Abdülkadir (1982). "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V: 231-247.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi (1302/1885). *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şulul, Kasım (2008). *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, İstanbul: İnsan.
- Tarrant, Harold-Renaud, François-Baltzly, Dirk (2017). *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden: Brill.
- Taşköprizâde, Ahmed İbni Mustafâ (1985). *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtı'l-'Ulûm*, I-III, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- TDVİA (1988-2013) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998). *Keşşâfu Istılâhâtı'l-Fünûn*, I-IV, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Togan, Ahmed Zeki Velidi (1330) [1914]. "İbn Haldun Nazarında İslâm Hükümlerinin İstikbâli", *Bilgi Mecmuası*, II/7: 733-743.
- (1969). *Tarihte Usûl*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Topçu, Nurettin (1961). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Yağmur.
- (1970). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Hareket.
- (1974). *İslâm ve İnsan*, İstanbul: Hareket.
- (2002). *Bergson*, İstanbul: Dergâh.
- (2008). *Ahlâk Nizamı*, İstanbul: Dergâh.
- Toyrânî, Hasan Hüsnü 1304 (1887). *Hulâsa-i Medeniyet-i İslâmiyye*, İstanbul: Matbaa-i Nişan Berberyan.
- Tuori, Kaius (2016). *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, Oxford: Oxford UP.
- Ulu, Arif (2006). "Cerh ve Ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat", *Dinî Araştırmalar*, 8/24: 133-142.
- Ünaydın, Ruşen Eşref (2002). *Bütün Eserleri*, I-XIV, (yay. Necat Birinci-Nuri Sağlam), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Weidenfeld, Matthew C. (2011). "Heidegger's Appropriation of Aristotle: Phronesis, Conscience, and Seeing Through the One," *European Journal of Political Theory*, 10/2 (April): 254-276.