



## Ziya Gökalp Sosyolojisinde İslam Hukukunun Toplumsal Temellendirilmesi

### Social Foundation of Islamic Law in Ziya Gökalp's Sociology

**Ahmet Selim KADIOĞLU**

Asist. Prof., Ankara Social Sciences University, Faculty of Law, Ankara, Türkiye  
Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Ankara, Türkiye  
Orcid: 0000-0003-0877-4513 Email: dr.askadioglu@gmail.com

#### Article Information/Makale Bilgisi

**Cite as/Atıf:** Kadioğlu, A. S. (2024). Social Foundation of Islamic Law in Ziya Gökalp's Sociology. *Van Yüzüncü Yıl University the Journal of Social Sciences Institute*, Special Issue of Ziya Gökalp, 129-145.

Kadioğlu, A. S. (2024). Ziya Gökalp Sosyolojisinde İslam Hukukunun Toplumsal Temellendirilmesi. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Ziya Gökalp Özel Sayısı, 129-145.

**Article Types / Makale Türü:** Research Article/Araştırma Makalesi

**Received/Geliş Tarihi:** 27 August/Ağustos 2024

**Accepted/Kabul Tarihi:** 26 October/Ekim 2024

**Published/Yayın Tarihi:** 06 December/Aralık 2024

**Issue/Sayı:** Ziya Gökalp Özel Sayısı /Special Issue of Ziya Gökalp **Pages/Sayfa:** 129-145

**Plagiarism/İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./ Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Published by/Yayıncı:** Van Yüzüncü Yıl University of Social Sciences Institute/Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Ethical Statement/Etik Beyan:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/ Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ahmet Selim Kadioğlu).

**Telif Hakkı ve Lisans/Copyright & License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the Journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Öz

Toplumsal bir kurum olması nedeniyle hukuk, sosyolojik incelemelerin öne çıkan konularından birini oluşturmaktadır. Bu itibarla genel sosyoloji kuramcılarını çoğunlukla hukuku ayrıntılı olarak ele almışlardır. Türk sosyolojisinin ilk kurucusu veya kurucularından biri olarak değerlendirilen Ziya Gökaldp de eserlerinde hukuka geniş yer vermiştir. İçinde yaşadığı toplumun ve dönemin sosyal sorunlarına eğilen Gökaldp, İslam hukukunu sosyolojik açıdan incelemiştir. Bu incelemelerinde “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” kuramını doğrultusunda İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesine çalışmıştır. Bu kapsamda İslam hukukunun nas ve örf olmak üzere iki kaynağa sahip olduğunu ileri sürmüştür. Kolektif bilincin ürünü olan örf, İslam hukukunun toplumsal şeriat adını verdiği kısmını oluşturur. Naslara ilişkin İslam hukukunda ayrıntılı eserler ortaya konmuş, hatta usul-i fıkıh adıyla bağımsız bir disiplin kurulmuştur. Buna karşılık örfeye yönelik böyle çalışmalar gerçekleştirilmemiştir. Bundan dolayı naslardan hüküm çıkarma usullerini inceleyen usul-i fıkıh yanında, fıkıhın kaynağı olması itibariyle örfleri konu edinen “içtimai usul-i fıkıh” adıyla ikinci bir disiplin kurulmalıdır. Örflerden hüküm çıkarma yollarını ortaya koyarak İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesini gerçekleştirecek bu disiplinde hukukçular ve sosyologlar birlikte çalışacaklardır. Gökaldp'in, İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesine yönelik bu teorisi Türk toplumunda hâlâ güncelliğini koruyan veya çözüm bekleyen bir problem olarak hukukçuların, sosyologların ve İslam hukukçularının önünde durmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Hukuk, Ziya Gökaldp, örf, fıkıh, içtimai usul-i fıkıh, İslam hukuku.

## Abstract

As a social institution, law is one of the prominent subjects of sociological studies. In this respect, general sociological theorists have mostly dealt with law in detail. Ziya Gökaldp, who is considered as the first founder or one of the founders of Turkish sociology, also gave a wide coverage to law in his works. Focusing on the social problems of the society and period in which he lived, Gökaldp analyzed Islamic law from a sociological perspective. In these studies, he tried to socially fundamendation Islamic law in the direction of his theory of “*Turkification, Islamization, Modernization*”. In this context, he argued that Islamic law has two sources, namely, the “*nass*” and “*örf*” (custom). Örf, which is the product of collective consciousness, constitutes the part of Islamic law that he called social sharia. Detailed works have been produced in Islamic law regarding the *nass*, and even an independent discipline called *usul al-fiqh* (jurisprudence) was established. In spite of that, no such studies have been conducted on örf. Therefore, in addition to *usul al-fiqh*, which examines the methods of deducing rulings from the *nass*, a second discipline called “*social usul al-fiqh*” should be established, which deals with örf as a source of *fiqh*. Jurists and sociologists will work together in this discipline, which will realize the social fundamendation of Islamic law by revealing the ways of drawing conclusions from örf. Gökaldp's theory on the social fundamendation of Islamic law is a problem that is still current in Turkish society or still awaiting a solution in front of jurists, sociologists and Islamic jurists.

**Keywords:** Social Law, Ziya Gökaldp, custom (orf), *fiqh*, social *usul al-fiqh*, Islamic law.

## Giriş

Kısa ve kapsayıcı sayılabilecek tarifıyla, adalete yönelmiş toplumsal yaşam düzeni olarak tanımlanabilecek hukuk kavramı bilindiği üzere sadece “hukuk” bilimi tarafından değil sosyoloji, felsefe, tarih, psikoloji gibi disiplinler tarafından da inceleme konusu yapılmaktadır. Bu kapsamda yapılan çalışmalar hukuk olgusunu anlama ve açıklamada öne çıkardıkları farklı noktalar ve getirdikleri değişik bakış açılarıyla hukukun ne olduğuna ilişkin algımızın mümkün olduğunca eksiksiz şekillenmesini sağlamaktadırlar. Bununla beraber Furtun'un da ifade ettiği üzere hukuku “tanımak” için yapılan değerlendirmelerin ağırlıklı olarak mantıksal veya sosyolojik model örüntüleri itibariyle yapılageldiği görölür. Her iki değerlendirme çabası tek başlarına hukuka dair bütünsel bakış açısı sunmada eksik kalır. Ancak kavramsal bir modele ulaşabilme sürecinde yapısı gereği çoğu zaman katı bir kavramsallığı içeren mantıksal yaklaşımlara nazaran, ideolojik ve normatif uçları “insanileştirme” niteliği taşıyan sosyolojik yaklaşımlar hukuki gerçekliğe daha yakındırlar. Zira içeriklerinin saflığı öne çıkarılan teorik mantıksal kalıplar somut gerçekliğin dışında bir “hakikati” ele alarak aslında kendilerini oluşturan insan olgusuna bile yabancı kalabilmektedir. Halbuki bizzat hukuksal gerçekliğin oluşma süreci gibi bunu anlamaya yönelik mantıksal kalıp üretme sürecinin kendisi de esasen sosyolojik bir gerçeklik ve içerik bağlamında anlamlı olabilir (Furtun, 1999, s. 7).

Hukuku tanıma yolunda ileri sürülen sosyolojik yaklaşımlar sadece bilimsel olarak elverişli soyut ve kuramsal modeller inşa etme sürecini veya çabasını içermez. Toplumsal yaşamı hava gibi kaplayan hukuk olgusunun veya hukuksal gerçekliğin ne olup olmadığını somut biçimde göstermeye de çalışırlar. İnsanların havayı, kalitesi düşmeye veya yoğunluğu değişmeye başladığında genellikle bilinçli şekilde algılamaya başlamalarına benzer bir durumun hukuka ilişkin olarak da söz konusu olduğü söylenebilir. Bununla birlikte modern toplumlarda hukukun, kendisini sürekli olarak bireylere gösteren mekanizmalara da sahip olduğü belirtilmelidir. Nitekim hukuk, bir yandan adliye teşkilatı, yürütme ve yasama organları, kolluk kuvvetleri gibi kurumlarla otorite ve “güç” olarak, diğer yandan günlük yaşamda özellikle yasakları belirten kurallarıyla “söz” olarak etkinliğini sürekli olarak yineler. Keza devlet, aile, mülkiyet gibi kurumlar da hukuk sisteminin öğesi olarak insan yaşamının genel çerçevesini oluştururlar (Işıktaç, 2020, s. 17).

Sosyolojik açıdan hukukun etkin ve geniş görünümü daha ziyade modern toplumlara özgü bir durum olarak değerlendirilir. Batı'da 18. yüzyılda Aydınlanma, Fransız İhtilali, Sanayi Devrimi, özellikle Kuzey Amerika'ya göçle beraber yeni bir toplumun inşası ve benzeri olaylarla ortaya çıkan yeni toplumsal yapıda din, ahlak, gelenek gibi norm kümelerinden ayrılan hukuk, devletin yaptırım gücünü tekeline alarak bireylerin zorunlu olarak uymaları gereken başat ve hatta tek normatif kurum haline gelmeye başlamıştı. Ancak bu durumun daha ziyade modern toplumlara özgü olması, modern öncesi dönemlerde hukukun toplumsal ve bireysel yaşam üzerinde derin etkinliğinin olmadığı anlamına gelmez.

Nitekim ilk dönemlerinden itibaren hukuk/fıkıh, İslam toplumlarında toplumsal ve bireysel yaşamın her alanını kendi normları doğrultusunda düzenlemeyi hedeflemişti. Kur'an'da da geçen bir kavram olarak fıkıh, sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an'daki kullanımına ve anlamına da uygun olarak fıkıh dinde, yani esasen inanç, ibadet ve ahlak konularında bilgi ve uzmanlığı ifade ediyordu. Hicri 2. yüzyıldan itibaren İslâm'ın bireysel ve toplumsal hayata dair hukuki hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bilim dalı olan hukuku ifade eden bir terim haline almaya başlamıştır (Karaman, 1996 s. 1). Bu anlam değişimi günümüze kadar izlerini sürdürmektedir. Geleneksel öğretilerde fakih/hukukçu olmanın faziletine dair Kur'an'dan delil olarak da getirilen Tevbe suresinin 122'nci ayetindeki “...yetefekkahû fi-d'dini...” ibaresini, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır “dinde fıkıh tahsil etseler” (Yazır, 2022, s. 473) olarak çevirirken yine Yazır'ın çağdaşı İsmail Hakkı İzmirli de “din hususunda fıkıh öğrensinler” (İzmirli, s. 207) şeklinde çevirmiştir.

Fıkıh kavramının burada bahsedilen dönüşümü, bir kavramın içeriğinin değişmesinden daha fazlasını içermektedir. İslam'da dine ilişkin derin bilgi ve kavrayış sahibi olma -ki, bunun daha iyi bir dindar olmayı içerdiği de söylenebilir-, fıkıh/hukuk uzmanlığına (fakih olma) dönüşmüş, bireysel ve toplumsal hayatta İslam'ın nüfuzunu gösterme ve sürdürme hedefi fıkıh/hukuk yoluyla gerçekleşmiştir. Bu süreçte fıkıh, dinin kutsallık halesiyle çevrilerek bireylerin vicdanlarında samimi bir itibar ve riayet nesnesi haline gelmiş ve devletin mutlak korumasını elde etmiş iken din de fıkıh yoluyla kendisini bireysel ve toplumsal hayatın her noktasında tezahür ettirebilecek somut bir imkana sahip olmuştu. Böylece İslam toplumları nevi şahsına münhasır yönleriyle de olsa bir “hukuk toplumu/devleti” özelliğini taşımıştır. Din bilimleri açısından sırf “dinsel” olarak görülen ibadetlerin kamu hukuku (hukukullah) çerçevesinde fikhın alanına alınması, ahlakın da fıkıh içerisine dercedilmesi, inanç konusunu inceleyen kelimine pek rağbet gösterilmemesi ve hatta kimilerince kötü bakılması, medreselerde eğitimin odağına fikhın alınması gibi sebeplerle İslam dünyasında din bilgisi ve ilim kavramları neredeyse fıkıh/hukuk ile özdeşleşti. Dolayısıyla İslam ülkelerinde toplumsal yapının odak kurumu fıkıh üzerinden din olagelmıştır.

Şentürk'ün (2006, s. 74) de ifade ettiği gibi İslam medeniyetinin ve toplumlarının sosyal bilim şekli olarak fıkıh, toplumsal sorunlar karşısında bu sorunların anlaşılması, açıklanması ve çözümlenmesine yönelik genel bir tavır alış tarzı niteliğini taşır. İslam medeniyetinin içinde doğup gelişen bir bilim olan fıkıh, İslam toplumlarına özgü bir toplumbilim mahiyetindedir. Tarih boyunca Müslümanların toplumsal sorunlar karşısındaki tutumlarını fıkıh yoluyla ifade etmiş olmaları nedeniyle Müslüman toplumlara yönelik toplumsal incelemelerde fıkıh biliminin aracılığına da başvurmak bir zorunluluktur. Sosyal konulara ilişkin her medeniyette olduğu gibi İslam medeniyetinde de başka birtakım bilimsel ve entelektüel gelenekler bulunmakla birlikte kapsamı, iyi işlenmişliği ve bilimsellik nitelikleriyle fıkıhın diğerlerine göre çok daha başat bir konumda olduğu söylenmelidir (Şentürk, 2006, s. 75).

Ayrıca bu genel durumun yanında Gokalp'in yaşadığı döneme göre daha özel ve güncel sayılabilecek ikinci bir durumdan da bahsedilebilir. Güngör'ün (1997, s.82) de belirttiği üzere 19. yüzyılın başlarından itibaren İslam ülkelerinde Batı menşeli kanunların doğrudan veya uyarlanarak alınıp yürürlüğe konulması Müslüman toplumlarda çeşitli toplumsal huzursuzluklara yol açmıştı. Modern hukuk sistemlerine karşı toptan bir tepkiden ziyade, kendi tarihsel birikimlerini, örf, adet ve geleneklerini dikkate alacak kanunlara duyulan özlemden kaynaklanan bu huzursuzluklar bazı İslam ülkelerinde küçük çapta da olsa kendi milli değer ve normlarına uygun kanunlar yapma çabalarını ortaya çıkarmıştı.

Türk sosyoloji çalışmalarının ilk örneklerini gördüğümüz Osmanlı son döneminde sosyolojiyle meşgul olanların hukuk ve sosyoloji kapsamındaki konularla ilgili olmaları da aslında yukarıda sözünü ettiğimiz durumların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Türkiye'de modern sosyolojinin kurucusu olarak değerlendirilen Ziya Gokalp'in de çalışmalarının ana yönelimlerinden biri olarak hukuk sosyolojisini seçtiği görülür (Şentürk, 2006, s. 146).

Bununla birlikte Berkes'in (1959, s. 13) ifade ettiği gibi Gokalp'in düşünce dünyasını yönlendiren ana sorun, Türklerin Batı medeniyetini nasıl benimsemesi gerektiği ve bu çabanın Türklerin iki tarihi geleneği, yani Türk ve İslami geçmişleri ile nasıl uyumlu hale getirileceği veya başka bir ifadeyle, çağdaş uygarlık koşullarında bir ulus olarak Türklerin ve dinleri olarak İslam'ın neye benzeyeceğiydi. Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere bu sorunu incelemek temelde Gokalp'in kişisel tercihinden kaynaklanmadığı gibi o dönemde bu soruna yönelik incelemeler onun tekelinde kalmış da değildi. Onun benzersizliği, bu sorunu çok şematik olsa da tutarlı bir entelektüel çerçevede tartışabilmesi, tüm sonuçlarını analiz edebilmesi ve belirli sonuçlar çıkararak bunları bir kültür politikası için formüller haline getirebilmesinde yatmaktadır. Gokalp, çalışmalarını önce yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun sancıları arasında, sonra da yeni bir milliyetçi rejimin belirsiz yükseliş sürecinde ortaya koyduğundan dolayı her iki devrenin koşulları çalışmalarının biçim ve içeriğini etkilediği gibi üstünlük ve noksanlıklarında da tesirli olmuştur. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, onun fikirlerinin hayata geçirilmesi için daha elverişli bir zemin hazırladı. Cumhuriyet reformlarının ilk evresinde ölmüş olmasına rağmen bu reformların ana eğilimlerinin ardındaki fikirleri Gokalp'in yazılarında bulmak mümkündür.

Benzer şekilde Kongar'a (1996, s. 64, 66) göre Gokalp'in, sosyoloji kuramında kimi zaman sistematik tutarsızlıklara düşmesinin veya kendine özgü tarihsel sosyoloji anlayışına dayalı çözümlenmelerinden bazılarının çağdaş sosyolojinin verileri ve tezleri açısından geçerliliklerini yitirmiş olmasının nedeni onun her şeyden evvel bir öncü olmasında aranmalıdır. Gerçekten de o, sosyolojik düşünme ve düşüncenin, millet ve milliyet ideolojisinin Türkiye'de öncülüğünü yapmıştır ki, bundan dolayı bütün öncülerin taşıdığı onuru ve hataları birlikte taşır. Ayrıca bu öncülük sıfatı, Gokalp ve düşünceleri hakkında farklı ve kimi zaman çelişkili değerlendirmelerin de sebebi olmuştur. Zira onun öncü olması, aslında birçok düşüncesini hem kendisi hem de başkaları için ilk söylemiş olduğunu, bu yüzden de kendi içinde bile çelişkilerin bulunabileceğini peşinen kabul etmeyi içerir.

Berkes'e (1959, s. 31) göre, Gokalp'in düşüncelerinin bir kısmı kendisinden sonra neredeyse unutulduysa ve zamanında oldukça yeni olan bazı fikirleri bugün sadece sıradan görünüyorsa, bunun nedeni bunların birer gerçeklik haline gelmiş olmasıdır. Bu durum onun etkisinin derinliğini ve vizyonunun genişliğini göstermektedir. Gokalp, yazılarını ve öğretilerini, bir medeniyetten diğerine geçiş aşamasında olduğuna inandığı Türk toplumunun genel iradesine yeni bir yön vermeye ve bu dönüşümün başarılması için yeni hedefler göstermeye adanmıştır. Bu nitelikleriyle Gokalp, bir filozof veya sosyolog olarak eksiklikleri ne olursa olsun, Türk fikir tarihinde mevcut sorunlara olağanüstü bir kavrayış ve parlak bir gelecek vizyonuna sahip gerçek bir düşünür olarak kalacaktır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1964, s. 2) ise Gokalp'in Türk düşüncesindeki konumunu şöyle ifade eder: "Gokalp'in Türk fikir tarihindeki rolü Bacon'un, Descartes'in insan düşüncesi tarihindeki rolüne benzer."

Karakaş'ın belirttiği üzere, Türk aydınınının ve toplumunun sosyolojiyle tanışmasına öncülük eden Gokalp, Türk düşünce ve siyaset dünyasının önde gelen aktörlerinden biri olarak ortaya koyduğu eserleri ve yürüttüğu çalışmalarıyla yaşadığı döneme damgasını vurduğu gibi çağdaşı olan düşünürlerden farklı olarak eserleriyle günümüzde de oldukça canlı bir şekilde yaşamaya devam etmektedir. Kitap ve makaleleri tekrar tekrar yayınlanmakta, düşünce ve kuramları yoğun biçimde tartışılmaktadır. Bu

itibarla "onu yeniden okumaya çalışmak, sadece geçmişte yaşanan siyasal ve toplumsal konuları değil, günümüz sorunlarını anlama açısından da önemlidir" (Karakaş, 2008, s. 435).

## 1. Ziya Gokalp Sosyolojisi

### 1.1. Durkheim Sosyolojisinin Etkisi

Özellikle 19. yüzyılda Batı'da yaşanan değişimlere benzer biçimde Osmanlı toplumunda da toplumsal nitelikli yoğun değişimler yaşanıyordu. Bilim ve düşünce insanları bu değişimleri anlamaya ve değişimler nedeniyle oluşan sorunlara çözüm önerilerinde bulunmaya yönelik çalışmalar ortaya koyuyorlardı. Batı'da bu yönde çalışma yapanların önde gelenlerinden olan Durkheim'in, toplumsal olayların nedenini yine toplumsal olanda aramaya yönelik yöntemi Gokalp'in de ilgisini çekmişti. Bunda, o zamanlarda toplumsal sorunlara yaklaşımda Avrupa'da Durkheim sosyolojisinin hakim ve yaygın olmasının da etkili olduğu belirtilmelidir. Gokalp'in, yöntem ve ilkeleri bakımından Durkheim sosyolojisinden yararlanması, bunları geçmişten günümüze Türk toplumunu anlamada uygulaması ve toplumsal sorunlara çözüm bulmada kullanması onu Türk sosyolojisinin ilk kurucusu konumuna getiren faktörlerden biri olarak değerlendirilmektedir (Türkdoğan, 1998, s. 10; Dursun, 2019, s. 20). Diğer yandan Gokalp'in 48 yıllık ömrünün aktif düşünce döneminin Türk tarihinin en istikrarsız ve kritik dönemlerinden birine denk gelmesi, dolayısıyla sürekli, dikkatli ve ayrıntılı kitap yazımına elverişsiz olması nedeniyle, kendisinin de itiraf ettiği üzere, sosyolojik fikirlerini detaylandırmak için kapsamlı çalışmalar yazmaya vakit ve imkan bulamadığı belirtilmelidir (Berkes, 1959, s. 15).

Durkheim'in Gokalp üzerindeki etkisinden söz ederken başka bir genel durumdan da bahsedilmelidir. Arjomand'ın (1982, s. 94-95) ifade ettiği üzere, Durkheim'in sosyolojisinin sadece Türk sosyolojisi değil, genel olarak Müslüman entelektüeller üzerinde diğer sosyoloji kuramlarına göre daha ilgi çekici bir etkisi bulunmaktadır. Gerçekten de Durkheim ile birlikte anılan iki ana sosyal kuramcı Weber ve Marx bu açıdan ele alındığında; Marx'ın sosyal teorisinin elbette tahmin edilebilir bir etkisi vardır, ancak Ortadoğu Marksist düşüncesinin kalitesi pek de etkileyici değildir. Her halükarda, onu genel olarak Marksizmden ayıracak belirgin bir tattan yoksundur. Max Weber'in ise zaten ciddi etkisi olmamıştır. Buna karşın, Durkheim'in düşüncesi Ortadoğu'da ortaya çıkan en önemli ve özgün ideolojilerden ikisinin oluşturulmasında ufuk açıcı bir etkiye sahip olmuştur: Türkiye'de Ziya Gokalp'in (1876-1924) milliyetçi doktrini ve çok daha yakın bir tarihte İran'da Ali Şeriatî'nin (1933-1977) İslamcı ideolojisi. Arjomand'ın bu görüşleri yanında, Durkheim sosyolojisinin Gokalp'in sosyolojik düşünceleri üzerindeki etkisinin daha sınırlı olduğunu, bu nedenle konuya daha ihtiyatlı davranmak gerektiğini ileri sürenler de bulunmaktadır (Ertürk, 2012).

Bununla birlikte Güngör'ün ortaya koyduğu üzere, Türk fikir ve bilim dünyasını Durkheim'la ve Durkheim üzerinden modern sosyoloji bilimiyle esas olarak tanıştıran kişinin Gokalp olduğu tartışmasıdır. Durkheim'ı hangi kanallarla ve gerekçelerle tanıdığı, araştırdığı ve benimsediği tam olarak bilinmese de Gokalp, onun bütün eserlerini büyük bir özen ve titizlikle incelemiştir. Hatta Durkheim'in *Annee Sociologique* adlı yıllık dergisinde çıkan makalelerini dahi sürekli ve yakından takip etmiştir. Böylece Gokalp, özellikle Durkheim'dan ilham alarak ortaya koyduğu teorik sosyoloji çalışmaları, kuram ve kavramlarıyla Türk sosyolojisinde, eserlerini de aşan bir yere sahip olmuştur (Güngör, 1999, s. 33-34).

Diğer aydın ve düşünürler gibi devletin yıkılmasını ve toplumun çökmesini engellemeye yönelik çareler arayan Gokalp'in, çağdaşlarının büyük çoğunluğundan farklı olarak sosyolojiyi ve özellikle Durkheim sosyolojisini seçmesinin tesadüfi değil bilinçli bir tercih sonucu olduğu belirtilmelidir. Toplumsal sorunlar ile siyasal sorunlar arasında doğrudan ve sıkı bir ilişki olduğunu kabul eden Gokalp bu sorunların çözümüne yönelik politikaları destekleyecek ve bu politikaların toplumsal/siyasal meşruiyetini sağlayacak bir bilim olma nitelikleri nedeniyle sosyolojiyi tercih etmiştir. Özellikle Durkheim'in dayanışmacı (solidarist) yaklaşımı, Osmanlı devleti ve toplumunun en çok ihtiyaç duyduğunu düşündüğü dayanışma olgusu bağlamında Gokalp'in ilgisini çekmişti. Sosyolojik düşüncelerinin temelinde Durkheim Sosyolojisini yerleştiren Gokalp, ondan alarak yorumladığı ve geliştirdiği fert, millet, seçkinler, toplum, değer, sosyal evrim, kültür, medeniyet, maşeri vicdan gibi pek çok kavramla Türk toplumsal yapısını çözümlenmeye ve sosyal/siyasal sorunlara çözüm aramaya çalışmıştır (Karakaş, 2008, s. 448).

Benzer biçimde Bulut (2005, s. 98) da döneminin diğer Batılı sosyal bilimcilerini ve düşünürlerini tanıyan ve takip eden Gokalp'in, Durkheim'i özellikle seçtiğini ileri sürer. Ona göre bunun altında yatan temel sebep, yaşadığı devrin toplumsal ve siyasal koşullarında aranmalıdır. Memleketin, yeni bir siyasal ve toplumsal düzenin eşliğinde olduğunu gören aydınlar ve düşünürlerle birlikte tartışmalara katılan Gokalp'in amacı, geleceğin Türk toplumunun ve devletinin hangi ilkeler üzerine kurulacağını tespit etmektir. Bitmeyen savaşlar ve kaybedilen topraklarla çoklu yapısını kaybetmeye devam eden mevcut imparatorluk sisteminin, milliyetçi akımların da etkisiyle ulus devlete dönüşümünün kaçınılmaz olduğunu gören Gokalp, bu süreçte ortaya çıkan kimlik bunalımına, yönetim sorununa ve toplumsal dayanışma ihtiyacına yönelik gerçekçi öneriler sunmak için aradığı teorik temeli Durkheim sosyolojisinde bulmuştu. İngiltere ve Almanya'ya kıyasla gerek kalkınmada

gerekse toplumsal/siyasal düzen kurmada geride kalan Fransız toplumunun gelecekte nasıl daha sağlıklı ve kalkınmış olabileceği üzerinde düşünün ve birtakım çözüm önerileri getiren Durkheim'in ortaya koyduğu kavramlar ve ileri sürdüğu düşünceler doğal olarak Gokalp için daha kullanışlı ve anlamlı gelmişti (Bulut, 2005, s. 98-99).

## 1.2. Gokalp Sosyolojisinde Ana Konu ve Kavramlar

Gokalp'in Türk sosyolojisinin kurucusu olarak anılması onun sadece akademik nitelikli teorik çalışmalar ortaya koymasından kaynaklanmaz. Gokalp, Türkiye'de sosyolojinin fiili olarak eğitim ve yayın alanlarında var olmasında da öncülük etmiştir. Nitekim üniversiteden önce 1910-1911 yıllarında ilk olarak sosyoloji derslerini Selanik'te İttihat ve Terakki okulunda veren Gokalp hemen ardından o zamanki adıyla Darülfünun olan İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Verdiği derslerin notlarından oluşturduğu ilk sosyoloji ders kitabı olan "İlm-i İctimai"yi de 1913'te bastırmıştır. 1914 yılında ise Darülfünun Edebiyat Şubesi'nde sosyoloji kürsüsü Gokalp'in öncülüğünde kurulmuştur. 1915 yılında ilk sosyoloji enstitüsü olan İctimaiyat Dar'ülmesaisi'nin kurulması ve 1917'de bu enstitü bünyesinde çıkarılan "İctimaiyat Mecmuası" isimli bilimsel derginin çıkarılmasında da derginin yayın yönetmenliğini üstlenen Gokalp öncülük etmiştir (Güngör, 1999, s. 34; Şentürk, 2000, s.449; Fındıkoğlu, 1964, s. 43; Şahin, 2017, s. 10; Kongar, 1996, s. 33).

Türkiye'de sosyoloji biliminin eğitim ve yayın alanları itibariyle kurumsallaşmasına yönelik ilk adımların atılmasında etkin rol oynayan Gokalp, Şahin'in (2017, s. 11) de belirttiği gibi oldukça geniş bir yelpazede ortaya koyduğu bilimsel çalışmalarıyla da Türk sosyolojisi araştırmalarına ve araştırmacılarına güçlü bir esin kaynağı olmuştur. Diğer yandan sosyolojik perspektifini göz ardı etmeksizin ortaya koyduğu pratik ve teorik yaklaşımları gerek İttihat ve Terakki yönetimince gerekse erken Cumhuriyet dönemi yöneticilerince büyük kabul gören Gokalp, Eric Jan Zürcher'in (2000, s. 5) "Türk Tarihinde Jön Türk Dönemi" olarak adlandırıp 1908-1950 olarak tarihlediği dönemde uygulamaya konulan reform ve politikaların doğrudan veya dolaylı biçimde teorisyeni olmuştur (Güngör, 1999, s.18-19; Kongar, 1996, s. 33). Sosyal problemlerin çözümünde birey merkezli bir anlayışı değil de toplumcu bir anlayışı yücelten Gokalp sosyolojisi, başından beri siyasete pratik ve ideolojik araçlar sunmaya devam eden yapısıyla Türkiye'de sosyolojinin içerik ve yönünü belirlemede etkin rolünü sürdürmektedir (Şahin, 2017, s. 11).

Gokalp, sosyolojiyi genel itibariyle, insanın varoluşuna ilişkin gerçekliklerin en karmaşıklarından biri olduğundan dolayı, göstermekte olduğu düzenlilik ve yasalılık güçlükle gözlemlenebilen, bireyin fizyolojik ve psikolojik yapısına bağımlı olmayan, temelinde toplumsal vicdanın yattığı sosyal yapı ile ilgili gerçekliklerin tabi oldukları kanunları araştıran bir bilim olarak tarif eder. Gokalp, sosyal gerçekliği açıklarken insanın madde, hayat, ruh ve toplum şeklinde dört ayrı gerçekliğinin bulunduğuna dair görüşü kabul eder. Buna göre insanın bu dört gerçekliği dört katlı bir binaya benzer. En alt katta fizikoşimik (physicochemistry) gerçeklik bulunur. İkinci katta biyolojik gerçeklik, üçüncü katta psikolojik gerçeklik ve en üst katta ise sosyal gerçeklik yer almaktadır. Dolayısıyla sosyal gerçekliğin altında bireysellik de bulunmakta olup sosyal gerçeklik yapısal olarak bireysellik ile ilişkilidir. Sosyoloji de bu binanın en üst katında bulunan sosyal gerçekliği inceleyen bilim dalıdır (Gokalp, 1918, s. 383; Günay, 1992, s. 41, 43).

Gokalp sosyal gerçekliğin incelenmesini daha da somutlaştırarak bu incelemenin gruplar (zümre) ve kurumlar (müesseseler) üzerinden yapılabileceğini, sosyolojinin temel konusunun bunlar olduğuna ileri sürer. Bu çerçevede özel bir dayanışma yoluyla birbirine bağılı bireylerin toplamı olarak tanımladığı toplumsal grupların aile, köy, aşiret, sınıf, millet, ümmet gibi görünümlere sahip olduğunu söyler. Toplumsal kurumları ise grupların bireylere isteyerek veya zorla kabul ettirdiği algılama ve uygulama biçimleri olarak tanımlayan Gokalp toplumsal kurumların da din, hukuk, ahlak, dil, sanat, ekonomi, bilim gibi görünümlere sahip olduğunu belirtir (Gokalp, 1331, s. 198; Kongar, 1996, s. 34-35).

Gokalp'e göre toplumsal yapı türleri birbiri içine konmuş farklı ebatlarda kutular gibi olup üç kategori halinde ele alınabilirler: Cemiyet, camia ve tali zümreler. Cemiyet toplumsal vicdan, dayanışma ve yapı itibariyle diğerlerinden daha kuvvetlidir. Cemiyetten daha büyük olup onu içine alan türe camia, toplumdan daha küçük olup onun içine giren türlere tali zümreler (ikincil gruplar) denir. Bu tasnif çerçevesinde sosyolojik organizma benzetmesine en uygun olan tür cemiyettir. Cemiyetler de genel itibariyle "aşiret" ve "millet" şeklinde iki sınıfa ayrılır. Milletler ise başlıca iki zümreden oluşur. İlki; il, ilçe, mahalle gibi bölgesel nitelikli zümreler grubudur. İkincisi ise toplumsal işbölümüne dayanan meslek ve uzmanlaşmaya dayalı zümrelerdir (Gokalp, 2007a, s. 566).

Sosyal gerçekliğin anlaşılmasında Gokalp'in öne çıkan kavramlarından biri yukarıda sözü geçen maşeri/toplumsal vicdandır (kolektif bilinç). Durkheim sosyolojisinin de ana kavramlardan biri olarak dikkat çeken kolektif bilinç (conscience collective) kavramına getirdiği yorumlar, Gokalp'in Durkheim ekolünü benimsemesinin temel nedenlerinden biri olarak değerlendirilir (Karakaş, 2008, s. 449). Gokalp, Durkheim'dan aldığı kolektif bilinç kavramına farklı ve özel bir anlam vermek suretiyle sosyolojik incelemelerinde anahtar kavram olarak Durkheim'dan daha fazla yer ayırmıştır. Durkheim'a göre hukuk,

din, ahlak, ekonomi, politika başta olmak üzere tüm sosyal kurumların kaynağını teşkil eden kolektif tasavvurlar (representations collectives) Gokalp sosyolojisinde temelde sosyal psikolojik olgular olup maşeri vicdanda doğan bilinçli idraklerdir (Günay, 1992, s. 43-44). Öte yandan, Gokalp'e göre kolektif bilincin yansıtıldığı bireyin kişiliği, İslam dinindeki namaz ve hac gibi kolektif olarak gerçekteştirilen ritüeller aracılığıyla güçlendirilmeye çalışır (Heyd, 1950, s. 84).

Gokalp sosyolojisinde canlı bir organizmanın onu oluşturan unsurlardan başka bir doğaya sahip olması gibi toplumun da onu oluşturan bireylerden farklı bir doğaya sahip olduğu özellikle vurgulanır. Dolayısıyla toplum, bireylerin rakamsal bir toplamından değil bireysel ruhların uyumlu bileşiminden meydana gelmiş nevi şahsına münhasır bir gerçektir. Bu gerçekliğin kendine özgü doğası canlılar dünyasının, yani kendisini oluşturan bireylerin dışındadır. Bu nedenle de bu gerçekliğin bilinci, tasavvurları, kabulleri de, yani kolektif bilinç bireylerin dışında ve onlardan farklıdır. Keza toplumsal normlar, nihayetinde her bireyin kendi karakter ve kişiliğinin yansıması olan bireysel iradelerin üstündedir. Zaten bireyler ayrı ayrı karakter ve kişiliklere sahip olduklarından dolayı bireysel iradelerden kaynaklanan kabul ve uygulamalar belli bir düzenliliğe sahip olmadıklarından norm halini alamazlar. Hatta bu bireysel uygulamalar bazı nedenlerle aralarında benzerlik gösterse bile norm sıfatını kazanamazlar. Çünkü norm, yapılması ya da yapılmaması gereken eylemleri ifade etmekte olup bazı uygulamaların rastlantısal biçimde birbirine benzemesi onlara uyulmasını gerekli ve zorunlu kılmaz. Toplumsal normlar bireysel iradelerin üzerinde bulunduğu için kendisini bireylere zor veya teşvik yoluyla kabul ettirmek durumundadır (Gokalp, hicri 1332d, s. 292).

Gokalp, Durkheim'in kolektif bilinç kavramını özellikle Türk toplum yapısına özgü birtakım olguları açıklamada anahtar kavram olarak kullanmıştır. Ancak Gokalp burada Durkheim'in "toplum"u yerine kendisinin "millet"ini ikame etmiştir (Arjomand, 1982, s. 95). Aynı dili konuşan, aynı örgün ve yaygın eğitimi alan, aynı kültürel, ahlaki, sanatsal temellere bağlı olan insanların meydana getirdiği toplum olarak tanımladığı millet, Gokalp'e göre toplumsal evrimin son aşamasını teşkil eder (Arslantürk ve Amman, 2000, s. 131).

Millet anlayışını Durkheim'dan esinlenerek toplumsal evrim teorisi çerçevesinde açıklayan Gokalp'e (1331, s. 198-199) göre toplumlar (kavimler); ilkel (iptidai) kavimler ve milletler şeklinde ikiye ayrılır. Her iki toplum türünde de toplumlar ahlaki dayanışma ile var olabilirler. Dayanışma da iki çeşitir. Birincisi inançlar ve duygulardaki benzerliğin sonucu olan mekanik dayanışma, ikincisi ise ustalık ve yeteneklerdeki benzerliğin sonucu olan organik dayanışma. Toplumsal işbölümünün olmadığı ya da cinsiyet ve yaş farklılığından ibaret bulunduğu ilkel toplumlarda sadece mekanik dayanışma söz konusudur. İkel toplumlar bireylerin yığılımından değil, bütün olarak benzer unsurların birleşmesinden oluşur. Dayanışma bu unsurlar arasındadır. Organik toplumlarda ise bireyler kaybolarak toplumsal işbölümünün ürünü olan gruplar da ortaya çıkar. Dayanışma hem bireyler arasında hem de gruplar arasında söz konusu olur. Gokalp organik toplum olarak ifade ettiği milletlerde bireyin hem dolaylı hem de dolaysız olarak topluma bağlı olduğunu ileri sürer ki bu noktada Durkheim'dan ayrılır. Dolayısıyla ona göre milletlerde hem organik dayanışma hem de mekanik dayanışma görülebilir. Bununla birlikte Gokalp, milletleri toplumsal yapılarına göre feodal biçimden korporatif biçime doğru olmak üzere beş evrim aşaması içinde değerlendirir. Bu evrimsel çizgide ana yön, toplumsal birliğin oluşumunda etkin bağın dini ve akrabalık bağlarından kültürel bağlılığa doğru ilerlemesidir (Türkdoğan, 1998, s. 17-19; Kongar, 1996, s. 42).

Toplumsal evrimin son aşaması olan milleti harsi millet (kültür temeline dayalı millet) olarak adlandıran Gokalp'e (1331, s. 202-203) göre hars (kültür) birbirine bağlı sistemlerden (manzume) oluşur. Kültürü oluşturan sistemler din, ahlak, hukuk, sanat, dil, ekonomi ve bilimdir. Bu sistemler de yine birbirine bağlı kurumlardan oluşur ve bu kurumlar arasındaki ahenk ise bu alanların her birindeki örflerden doğar. Dolayısıyla harsi millet aşamasında hukuk, din, ahlak, sanat, bilim, ekonomi ve dil alanlarında oluşmuş kuvvetli geleneklerin ve bunların temsilcileri olan yüksek nitelikli insanlar grubunun varlığı gerekmektedir (Arslantürk ve Amman, 2000, s. 131). Kültür temeline dayalı millet kolektif bilincin ve toplumsal dayanışmanın en canlı ve en güçlü olduğu toplum şeklidir. Dini gruplar ile kanun yoluyla oluşan gruplar, devlet formuna ulaşmalarına rağmen aynı niteliğe sahip olmayabilir. (İnalçık, 1963, s. 430)

Millet anlayışındaki evrimsel ve aşamalı yaklaşımını Gokalp, devlete ilişkin yaklaşımında da benimser. Ona göre devletler şehir devleti, saltanat devleti ve çağdaş devlet olmak üzere üçe ayrılır. Tarihi süreç içerisinde evrimsel bir çizgide ilerleyen devlet yapısı, Türk toplumuna ilişkin olarak Tanzimat'la yeni bir evreye girmiştir. Bu evrede Türk Devleti çağdaş devlet formuna girecek ve süreç içerisinde ortaya çıkacak olan sosyal ve siyasal problemler sosyoloji yoluyla çözümlenecektir. Sosyoloji; devleti ve milleti kurtarmaya yönelik öneriler sunan üç önemli ideoloji olan İslamcılığı, Türkçülüğü ve Muasırılığı Türk toplumunun dinamik ve yaşayan örfünü esas alıp birleştirerek sosyal evrimin önündeki engelleri kaldıracaktır (şentürk, 2000, s. 449).

Son olarak Kafesoğlu'nun (1984, s. 241, 244) ifade ettiği gibi Gokalp'in, sosyolojik düşüncesini ve değerlendirmelerini Türk, Müslüman ve Batılı milletler hakkında temin ettiği geniş tarihi malzemeyi kendi yöntemleri kapsamında kullanarak ortaya

koyduğu belirtilmelidir. O, bilimsel araştırmalar teorik, rasyonel, tümevarımcı ve objektif olmalı, bunların zıddı olarak duygusal, tümdengelimci ve sübjektif olmamalı iddiasına uymaya çalışarak yaptığı araştırmalarını yine kendi tarih anlayışı çerçevesinde gerçekleştirmişti. Onun tarih anlayışı öncelikle deterministtir; sosyolojik yasaların aynı gruptaki bütün toplumlar için geçerli olduğunu savunur. Bu doğrultuda Türk ve İşlam toplumlarının tarihi gelişmesi ile Batı'nın büyük sosyal ve kültürel hareketleri arasında benzerlikler bulmaya, mesela eski Türk sosyal yapısı ile bazı ilkel toplumlar arasında veya Eski Roma ile İşlam öncesi Arap toplulukları arasında paralellik kurmaya çalışmıştır. İkinci olarak plüralisttir; toplumsal olaylara dair tek sebepli değil, çok sebepli açıklamalar yapma, toplumsal gerçekliği çoklu bir sistemle izah etme yanlısıydı. Üçüncü olarak optimisttir (iyimserdir); toplumların sürekli bir olumlu gelişme ve ilerleme içerisinde olduğunu, sosyal evrimin daha iyiye doğru ilerlediğini savunuyordu. (Kafesoğlu, 1984, s. 246-247)

## 2. Hukuka Göre İyi ve Kötünün Belirlenmesinde Toplumun Rolü

### 2.1. İyilik ve Kötülük Kavramları

Gokalp sosyolojisinde hukuk esasen toplumsal bir kurum olarak görölse de hukukun bir olgu olarak öncelikle bireyin eylemlerine ilişkin olduğu belirtilir. Buna göre insanın eylem ve davranışları iki açıdan incelenir: Birincisi fayda ve zarar açısından, ikincisi ise iyilik ve kötülük açısından. Eylemlerin fayda ve zararlarını halk sağlığı, ekonomi, kamu yönetimi gibi alanları da kapsamak kaydıyla teknik bilimler inceler. Fayda ve zarar nitelendirmelerini hukuk yapmaz. Hukuk eylem ve davranışları iyi ve kötü olarak niteler. Bu anlamda hukuk, eylemlerin iyilik ve kötülüklerini inceleyen bilim olarak tanımlanır (Gokalp, hicri 1332a, s. 40).

Burada iyi ve kötü olarak ifade edilen ve bizzat Gokalp'in de bu şekilde çevirdiği (Gokalp, hicri 1332a, s. 40) ancak genellikle çevirmeden kullandığı orijinal kavramlar hüsun (iyilik) ve kubuh (kötülük) kavramlarıdır. İşlam düşüncesinde uzun tartışmalara neden olan bu kavramlara Gokalp de değinir. Kısaca eylemlerin yasak ve serbestliğinin, güzelliği ve çirkinliğinin, iyilik ve kötülüğünün kaynağına ve bu hususta aklın konumuna yönelik bir tartışma olarak açıklanabilecek hüsun ve kubuh tartışmalarında (Ayengin, 2012, s. 194) Gokalp, İşlam geleneğindeki hakim görüşü savunmaktadır. Buna göre eylemlerin fayda ve zararını deney ve gözleme de dayanan aklın belirlediğinde bir duraksama görülmez. Ancak eylemlerin iyi mi kötü mü olduklarına ilişkin olarak aklın hakim olduğunu ileri süren akılcı Mutezile mezhebinin görüşüne katılmaz. Gokalp, eylemlerin iyi veya kötü olmaları ile faydalı veya zararlı olmalarının farklı şeyler olduğunu, aklın belirleyebileceği niteliklerin iyilik veya kötülük değil fayda ve zarar olduğunu belirtir. Akılla belirlendiği sanılan iyilik ve kötülük aslında fayda ve zarardır. Dolayısıyla ona göre bir eylemin faydalı veya zararlı olması ile iyi ve kötü olması ayrı ayrı şeylerdir. Her ne kadar iyi olan eylemler faydalı olabilirse de bu, o eylemin iyi olmasının nedeni değil sonucudur. Yani iyi, aklın söylediği şekilde faydalı olduğu için iyi değildir, iyi olduğuna inanıldığı için iyidir. Bu itibarla Gokalp eylemlerin iyi veya kötü olmasında aklın belirleyici değil, olsa olsa kavrayıcı olabileceğini ileri süren hakim geleneksel görüşe katılır (Gokalp, hicri 1332c, s. 84; Gokalp, hicri 1332a, s. 42).

Aslında bu konuda, Gokalp'in İşlam hukukuna dair görece "modern" olarak nitelendirilebilecek genel yaklaşımı göz önüne alındığında, eylemlerin iyilik ve kötülüğünü belirlemede aklın hakim olduğu şeklindeki görüşe yakın olması beklenebilir. Ancak aksi görüşte olsa bile onun genel kuramında geleneğin önemi düşünöldüğünde İşlam geleneğinde hakim olan görüşü kabul etmesi makul görölebilir. Kaldı ki bu konuda onun için önemli olan husus, hukukun akli temellendirilmesi değil, toplumsal realite üzerinde temellendirilmesidir.

Gokalp'e göre iyilik ve kötülük ile fayda ve zararın birbirine karıştırılması bu kavramların çift anlamlı olmalarından dolayıcıdır. İyi ve kötü sıfatları aslında soyut olgu ve varlıklar için kullanılsa da mecaz yoluyla somut olgu ve varlıklar için de kullanılmaktadır. Fayda ve zarar sıfatları ise fayda ve zararın manevi mi maddi mi olduğunu birbirinden ayırmak koşuluyla hem somut hem de soyut olgu ve varlıklar için kullanılabilir. Somut olgu ve varlıklara ilişkin maddi fayda ve zarar bireylerde duyumsal nitelikli haz veya elem doğururken, manevi fayda ve zarar bireyüstü sosyal nitelikli sevinç veya tasa doğurur. Bu manevi fayda ve zararı maddi olanlarından ayırmak için hayır ve şer kavramları kullanılır. İşte iyilik ve kötülük kavramları manevi fayda ve zararlarda, yani hayırlı veya şerli nitelikler şeylerde bulunabilir (Gokalp, hicri 1332b, s. 228-229).

### 2.2. Hukukta İyilik ve Kötülüğün Sosyolojik Tabanı

Konuyla ilgili kavramları yukarıdaki şekilde açıklayan Gokalp iyilik ve kötülük kavramlarının sosyoloji ve hukukla keşiştiği yeri ise şöyle ortaya koyar: İyilik ve kötülük ile maddi fayda ve zararın yani haz ve elemin karıştılığı öncelikle, haz ve elemin bireysel duyumlanımla algılanırken iyilik ve kötülüğün kolektif bilinçle algılanmasında kendini gösterir. Mesela hayvanlar bireysel duyumlanım yeteneğine sahip olduklarından dolayı haz ve elem hissedebilirler, fakat kolektif bilinçten mahrum oldukları için iyilik ve kötülük kavramlarından habersizdirler. Söz konusu karıştılık ikinci olarak bunların kaynağında kendini gösterir. Maddi fayda ve zarar eşyanın bizzat kendi doğasından ortaya çıkmışken, iyilik ve kötülükte böyle değildir. İyilik ve



kötülük sıfatları olgu ve varlıklara dışardan gelir, Durkheim'ın deyimiyle onların üzerine konur, sonradan ilave edilir. Bu itibarla iyi, kutsal, değerli denilen şeyler bu vasıflarını maddi tabiatları nedeniyle değil, kolektif bilincin verdiği değer hükümleriyle kazanırlar (Gokalp, hicri 1332b, s. 229).

Bu noktada aklın konumuna gelince Gokalp öncelikle aklın hükümlerinin tüm insanlarda ortak olduğunu, kolektif bilincin ise her toplumun kendine özgü olduğunu söyler. Nitekim bir toplumda iyi ve doğru kabul edilen şeyler başka bir toplumda kötü ve yanlış olarak kabul edilebilirken, aklın doğru kabul ettiği şeyler toplumdan topluma değişmez. Ona göre Descartes'ın yaptığı bilimsel devrimden itibaren modern bilim anlayışı doğa bilimlerinin yetki alanını doğayla, somut dünyayla sınırlandırdığı gibi aklın yetki alanı da yine aynı şekilde sınırlandırılmıştır. Akıl deney ve gözlem yoluyla keyfiyet ve kıymetlerin niceliksel/somut karşılıklarını birbirine çevirerek bunlar arasındaki niceliksel ilişkilerden yasalar çıkarabilir, ancak ne keyfiyetleri ne de değerleri belirler. Keyfiyetlerin belirlenmesi yetkisi bireysel bilince, değerlerin belirlenmesi ise kolektif bilince yani örf aittir (Gokalp, hicri 1332b, s. 229-230).

Keyfiyet ve kıymet kavramları Gokalp'in toplumsal hukuk anlayışında önemli bir yere sahiptir. Ona göre olgu ve varlıklar hakkında iki türlü hüküm verilir: Keyfiyet hükümleri ve kıymet hükümleri. Örneğin şekerin tatlı veya portakalın yuvarlak olduğunun söylenmesi onların keyfiyetleri hakkında hüküm vermektir. Vatanın aziz veya bayrağın kutsal olduğunun söylenmesi ise bu kavramlara ilişkin kıymet hükümleri vermektir. Dolayısıyla keyfiyet, eşyanın tabiatında mevcut bulunan nitelik olup keyfiyet hükmünün doğru olması, verilen hüküm ile hüküm verilen şeyin maddi gerçekliği arasında uygunluk olmasına bağlıdır. Kıymet ise eşyanın maddi tabiatında mevcut olmadığı halde toplum tarafından onlara verilen hükümdür. Bir kıymet hükmünün doğru olması kolektif bilince uygunluğuna bağlıdır. Bununla birlikte kıymet hükümlerinin kaynağı olan toplumsal inancın veya kolektif bilincin maddi gerçekliği yoksa da bireyler bakımından dışsal bir varlık konumundadırlar. Buna toplumsal gerçeklik denilir ki, bu toplumsal gerçekliğin kendine özgü doğasına toplumsal doğa adı verilir. Ancak birey, toplum tarafından yetiştirildiği için bu kolektif bilince çoğunlukla farkında olmadan ortaktır. Bu ortaklık bulunduğu zaman birey kendi bilincinin dışsal bir varlığa, kendisinden başka ve bağımsız bir gerçekliğe uygun olduğunu belirsiz bir biçimde hissedebilir. Bu gerçekliğin kolektif bilinç olduğunu anlayamadığından dolayı onu aşkın bir varlık veya ilahi bir gerçeklik sanır. Birey kolektif bilince ortak olmadığıdaysa kolektif bilincin dışsal gerçekliğini açık olarak fark edebilir. Çünkü kolektif bilince dayanan kıymetleri ret veya inkar etmesinden dolayı toplum tarafından maddi cezaya ya da manevi tepkiye uğradığında kolektif bilincin dışsal gerçekliğini anlamış olur. Bireyler maddi varlıkların doğasından keyfiyet hükümleri çıkarabildikleri gibi toplumsal kurum ve uygulamaların doğasından da bazı kıymet hükümleri çıkarabilir. Ancak bireyler keyfiyetleri yaratamadıkları gibi kıymetleri de yaratamazlar. Bireylerin bu konuya ilişkin becerileri onları keşfetmekle sınırlıdır. Din, ahlak, hukuk, ekonomi, sanat, dil gibi toplumsal gerçekliği oluşturan kurumlar kolektif bilince dayanan değerlerin toplamından ibarettirler. Yani bu kurumlar toplumun genel iradesinden doğmuş ve onun bilincinde yaşamakta olup maddenin veya bireyin doğasından kaynaklanmış değerlerdir (Gokalp, hicri 1333, s. 469-470).

Gokalp, hukuka konu eylemlerin iyi veya kötü olduklarını belirleyen merciin İslam hukukundaki hakim görüş doğrultusunda şeriat olduğunu belirtir. Ancak onun şeriat kavramına getirdiği açılım, şeriatın bilindik kapsamını farklı bir şekilde konumlandırır. Ona göre şeriat iyi ve kötüyü belirlemede iki ölçüte başvurur: Nas ve örf. Diğer bir ifadeyle İslam hukukunun nas ve örf olmak üzere iki kaynağı vardır. Naslar İslam hukukunun iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan hükümlerdir. Örf ise toplumun pratiğe dönük karakter ve yaşayışında ortaya çıkan toplumsal vicdanıdır. Gokalp'in bu kurgusunda örfü toplumun -burada Müslüman toplumun- kolektif bilincinin somutlaştığı örf olarak kurguladığı söylenebilir (Heyd, 1950, s. 85-86; Gokalp, hicri 1332a, s. 42).

Dolayısıyla Gokalp'in şeriat diye bahsettiği dayanak aslında bir yarısını dini diyeceğimiz yazılı kesin delillerin, diğer yarısını ise yerleşik toplumsal kabullerin oluşturduğu salt dinsel bir kaynak değil, toplumsal realite ve olguların belirli koşullar dahilinde eşit öneme sahip olduğu karma bir kaynaktır. Burada ayrıca "salt dinsel" diye nitelediğimiz iki ana kaynağın oluşumunda toplumsalın yerini tartışmaya girmeyecek olsak da Kur'an'ın 23 yıl gibi uzun bir zaman diliminde toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini dikkate alarak indirilmesi, indiği toplumun dil ve kültürüne uyumlu olması ve retoriğinde bunları baz alması, sünnetin de doğal olarak oluşumunda, kaydedilişinde ve uygulamasında mevcut toplumsallığı, Medine ahalisinin uygulamalarının sünnet kapsamında değerlendirilebilmesi gibi hususlar bu iki ana kaynağın toplumsal olanla sıkı ilişkili olduğunu göstermektedir.

Esasen dini bir hukuk olduğundan dolayı İslam hukukunun normlarında ahlakılığı önceleyen ve amaçlayan taraf, bireylerin fiil ve davranışlarını iyi veya kötü şeklinde ikili bir ayrımın ötesine giden tasnifle nitelemek ister. Bu itibarla İslam hukuku bakımından bireylerin davranış ve eylemleri sadece iyi ve kötü ayrımıyla değil, geleneksel öğretilerde "Ef'âl-i Mükellefin" (mükelleflerin fiilleri) olarak anılan ve genellikle beş veya yedi kısma ayrılan bir kategorizasyona tabi tutulur (Öğüt, 1994, 452). Modern hukukta da gördüğümüz sadece iyi/serbest ve kötü/yasak şeklindeki iki kutuplu hukuki ve ahlaki kategorizasyonu

reddeden ve İslam düşüncesine özgü olduğu ileri sürülen (Reinhart, 2011, s. 254-255) geleneksel sınıflandırmayı -ikili ayrımı Mutezile mezhebi içerisinde kabullenildiği görölmekle birlikte- Gökalg, hukukun ikinci kaynağı olarak saydığı örf alan açmak amacıyla sınıflandırmayı biraz değiştirerek ele alır.

Gökalg'e göre hukuka konu eylemlere ilişkin olarak iyilik ve kötölüğu ifade etmek üzere verilen hükümler nassa ve örf göre birbirlerinden ayrılırlar. Nassa göre eylemler vacip (emir, iyi) veya haram (yasak, kötü) olarak nitelendirilirler. Örfte göre eylemler mâruf (emir, iyi) veya münker (yasak, kötü) olarak nitelendirilirler. Görüldüğu üzere Gökalg eylemlerin iyilik veya kötölüğünü belirlemede aklın konumu konusunda Mutezile'ye itiraz ederken, sınıflandırma konusunda onlara yakın gibidir. Zira nassa ve örfte göre farklı nitelemeler olsa da her iki açıdan eylemleri ikiye ayırır. Ef'âl-i mükellefın arasında sayılan mubah, mendup ve mekruhtan, mubahı vacip, haram, maruf veya münker olmayan amellerin sıfatı olarak tanımlayarak, diğer ikisini de vacip ve haramın dereceleri olarak açıklayarak silikleştirir (Gökalg, hicri 1332a, s. 42).

Bu konuda Gökalg'in temel saiki örfte ve böylece İslam hukukunun toplumsallığına alan açma çabası olduğundan dolayı eylemlerin sınıflandırılmasına da bu açıdan yaklaşır. Nitekim ona göre örfün işlevi yalnızca toplumsal açıdan mâruf ile münkeri belirlemekten ibaret değildir. Hz. Muhammed'in "Müminlerin iyi kabul ettikleri şeyler, Allah katında da iyidir" şeklindeki hadisi ile "Örfle amel etmek nasla amel etmek gibidir" hukuk kuralı gereğince örf, gerektiğinde nassın yerini tutar. Bu itibarla nasların bildirdiği emir ve yasaklara uyma zorunluluğu yanında örfün bildirdiği ve toplumsal vicdanın iyi veya kötü görüdüğu amellerden ibaret olan mârufu emretmek ve münkeri yasaklamak da (emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ) dini bir yükümlölüktür (Gökalg, hicri 1332a, s. 42).

Bütün bunlardan çıkan sonucu ise Gökalg aynen şöyle ifade eder: "řu halde fıkıh bir taraftan vahye, diğer cihetten içtimaiyyete (toplumsallığa) istinat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de içtimaidir" (Gökalg, hicri 1332a, s. 42). Gökalg bu değerlendirmesinin yanlış anlaşılma ihtimaline binaen İslam hukukunun nassa dayalı esaslarının mutlak ve değişmez olduğunu, Kur'an'ın tahriften korunduğunu, Hz. Muhammed'in sünnetinin de mümkün olduğu kadarıyla kayda geçirildiğini özellikle vurgular. Ona göre dinin temel ilkelerinden olan İslam hukukunun ilahi kısmı, bizzat Allah tarafından vaz edilmesi nedeniyle "mutlak tamlık" halinde olduğundan dolayı değişme ve değişmeden uzak olup diğer sosyal kurumlar gibi değişim kanununa tâbi kabul edilemez. Çünkü dinler doğaları gereği zorunlu olarak mutlak ve değişmez olduğuna saf ve kesin bir imanla inanılan kurumlardır (Gökalg, hicri 1332a, s. 42-43).

Buna karşılık Gökalg, İslam hukukunun toplumsal kısmının ise sosyal yapının, kurumların, olguların değişimlerine tâbi olup bunlarla beraber değişebildiğini belirtir. Ona göre zaten örf de doğası gereği bir topluma, toplumun bir bölümüne veya bir toplumsal gruba ya da bunların farklı çağ ve zamanlarına özgüdür. Bundan ötürü belli bir yerde ve zamanda örfen geçerli veya serbest olan bir norm başka bir yerde ve zamanda yasak olabilir. Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesine izin verilmesi de ("Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" şeklindeki Mecelle'nin Kavaid-i Külliye kısmının 39'uncu maddesi) zamana bağlı olarak toplumsal formların değişmesinden dolayıdır. Burada Gökalg, nas bulunan konuda içtihadı , yani akıl yürüterek hüküm çıkarmaya izin olmadığını ("Mevrid-i nasda içtihadı mesağ yoktur" şeklindeki Mecelle'nin Kavaid-i Külliye kısmının 14'üncü maddesi) fakat nassın bulunmadığı yerlerde örfte uymanın nassa uymak gibi olduğunu ifade ederek bazı İslam hukukçularına göre nassın örfte doğmuş olması halinde nas bulunan konuda da akıl yürüterek hüküm çıkarmaya izin olduğunu, böylece örfün İslam hukukundaki sahasının daha genişlemiş olduğunu belirtir. Hatta daha ileri gitmek suretiyle İslam hukukunu nakli şeriat (nassa dayalı hukuk) ve içtimai şeriat (toplumsal hukuk) şeklinde ikiye ayırarak içtimai şeriatın İslam toplumunun değişim ve gelişimine paralel olarak değişmeye sadece uygun değil mecbur olduğunu da ileri sürer. Ona göre İslam hukukunun örfte ve hukukçuların ortak görüşlerine dayalı esas ve uygulamaları her çağın gerekliliklerine intibak etmek zorundadır (Gökalg, hicri 1332a, s. 44).

### 3. Örf

İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesinde ana kavram olan örfün Gökalg'in düşüncesinde taşıdığı anlama biraz daha ayrıntılı eğilmek gerekir. Gökalg örfün hem toplumsal normları hem de toplumsal vicdanı ifade eden bir kavram olduğunu ileri sürer. Toplumsal normlar insanlar tarafından genel olarak kabul edilen kuralları ifade ederken, toplumsal vicdan ise insanlar tarafından kabul edilmiş veya reddedilmiş olan kuralları ayırma ve anlama yetisini ifade eder. Bu içeriğiyle örf, adetten ayrılır. Fakat bu ayrım dikotomik özellikte değildir. Bu iki kavramı, deyim yerindeyse kesişen kümeler olarak değerlendiren Gökalg'e göre adet kapsamındaki kimi normlar aynı zamanda örf kapsamında da yer aldığı gibi, örfte ilişkin kimi normlar da adet olarak nitelendirilebilir. Adetler önceki nesillerden kalan toplumsal kurallar olup her nesilde bu adetlerin toplum tarafından kabul edilenleri de reddedilenleri de bulunabilir. Mevcut nesilde reddedilmiş durumda bulunan adet kuralları, önceki nesillerde bir şekilde kabul edilmiş olmaları nedeniyle sonraki nesillere eğitim yoluyla aktarılırlar. Yoksa herhangi bir nesilde insanlar tarafından güzel görölmeyen, kabul edilip uygulanmamış olan bir kuralın adet olarak aktarımı

mümkün değildir. Öyleyse yeni nesilde hem kabul edilmiş olan adetlerin hem de reddedilmiş olan adetlerin bulunması mümkündür. Yani adetler toplum tarafından kabul edilmiş de olabilir reddedilmiş de. Buna karşılık örf, mevcut nesilde toplum tarafından sadece kabul edilmiş konumda bulunan toplumsal kurallardan oluşur. Ayrıca mevcut nesilde geçerli olan bir örf önceki nesillerden intikal etmemiş, yeni ortaya çıkmış bir toplumsal norm olabilir, yani adet niteliğinde olmayabilir. Dolayısıyla örf ile adetler birbirine yakın olmakla birlikte birbirinden farklı kavramları ifade eder (Gökaldp, hicri 1332d, s. 290-291).

Bu nitelikleriyle Gökaldp'e (hicri 1332d, s. 295) göre örf, salt toplumda ortaya çıkan davranışlar değil, toplumsal bir inançla benimsenen ve toplumsal bir bağlılıkla kabul edilen normlardan teşekkül eder. Söz konusu davranışlar bu normlara yaklaşabilmekte ve bunun için toplumsal baskının daimi etkisi altında bulunmaktaysa da bu halleriyle tam olarak norm niteliğini kazanamazlar. Toplumsal normların bireysel irade ve eylemlerin üstünde ideal/aşkın nitelikli olması, benzer şekilde toplumun bireye göre ideal/aşkın nitelikli olmasından kaynaklanır.

Diğer yandan Gökaldp toplumsal normlar kümesi olarak örfün, sözü edilen ideal/aşkın niteliğini başka bir noktadan da ispat etmek ister. Avrupalı sosyologlar benzer toplumsal koşullarda bazı ahlaki ve hukuki kurumlar ile dini inançların benzer şekilde var olageldiklerini disiplinler arası karşılaştırmalı çalışmalarla ortaya koymuşlardır. Yani toplumsal hayattaki benzerlik toplumsal kurumlardaki benzerliği doğurabilmektedir. Hatta aynı toplumsal yapıya sahip toplulukların adet ve teamülleri arasında, zaman ve mekan olarak yakınlık bulunmamasına rağmen net bir benzerlik söz konusu olabildiği ispat edilmiştir. Bu benzerlikler toplumsal hayatta da doğadaki gibi determinizm yasasının geçerli olabileceğini göstermektedir. İslam bilginleri de doğa olaylarında söz konusu olan doğa kanunlarını sünnetullah içinde kabul etmişlerdir. Bu anlayışın toplumsal kanunlara ve sosyolojik determinizme de genişletilmesi dini açıdan da daha uygun olur. Çünkü toplumların kolektif bilinçleri, ahlaki kuralları, hukuki teamülleri, politik kamuoyları mademki bireysel iradelerden bağımsız ve onlara egemen yasalara bağlıdır, öyleyse bu yasaları vaz eden de ilahi iradedir. Bu açıdan örf de nas gibi somut ve açık bir şekilde olmasa dahi zımnen ve mecazen ilahi nitelikli sayılabilir. Ayrıca yukarıda yer verdiğimiz "Nas örften mütevellid ise itibar örfedir." hükmü de göz önüne alındığında, dünyevi işlere ve toplumsal hayata ilişkin nasların da aslında örften doğmuş olduğu söylenebilir. Kaldı ki toplumsal nedensellik ve düzenliliğin ilahi yasaların yansıması olduğunu kabul etmek, bu ilahi yasaların toplumsal hayata ilişkin nasların da temeli olduğunu kabul etmeyi makul ve mümkün kılar (Keskin, 2003, s. 112; Gökaldp, hicri 1332c, s. 86-87; Heyd, 1950, s. 87).

Hukuk, toplum ve devlet üçgeni içerisinde örfün konumuna ve bu dört unsurun birbiriyle ilişkisine dair Gökaldp'in görüşlerinin özeti, ilgi çekici biçimde Devlet adını verdiği aşağıdaki şiirinde görülebilir (Gökaldp, 1976, s. 33):

"Kur'an diyor: Eyleyiniz itaat  
Hakk'a, sonra peygambere, devlete!  
Vicdanımın bütün hissi sadakat  
Kanunlara, hadis ile ayete.

İbadetle itikatta daima  
Kitap ile Cennet, benim rehberim;  
Bu işlerde şüphem varsa, mutlaka,  
Müftülerin fetvasını dinlerim.

Lâkin hukuk dinden ayrı bir iştir,  
Bırakılmış ulü'l-emre, devlete.  
Hukuk örfe uymayınca değiştir,  
Örfe uydur! demiş Tanrı, millete!

Devletimde halkın örfü hâkimdir,  
Başka kuvvet onu tahdit edemez.  
Kanun, hakka, hâkim değil, hâdimdir.  
Sebep yokken, ferdi takyit edemez!"

#### 4. İctimai Usul-i Fıkıh Teorisi

Gökaldp'in genelde hukuka ve özelde İslam hukukuna yaklaşımı doğal olarak onun İslam'a ve din olgusuna yönelik bilimsel ve kişisel perspektifinin sınırları içinde anlamlıdır. Heyd bu perspektifi, İslam'ı da diğer dinler gibi, içinde geliştiği toplumsal

koşullara bağlı ve değişime açık tarihsel bir olgu olarak görmek biçiminde özetler ve Gökaldp'in yaklaşımını, İslam'ı diğer dinlerdeki benzer olgularla karşılaştırarak açıklaması nedeniyle o dönem için devrim niteliğinde görür. Bu yaklaşımın temelleri ise Gökaldp'in oldukça erken dönem yazı ve şiirlerinde hissedilir. Müslüman çağdaşlarının çoğu gibi geleneksel bir ruhla eğitim gören Gökaldp'in de duygusal ve entelektüel bakış açısı İslam tarafından şekillendirilmiştir. Ancak Gökaldp bir yandan tasavvufun, diğer yandan da rasyonalizmin etkisi altında bazı dini yükümlülükleri ve kavramları klasik İslam öğretisinden farklı biçimde yorumlayarak dış formlarını korumakla birlikte onlara rasyonalist ve sosyolojik nitelikli yeni anlamlar vermeye daha ilk eserlerinde başlamıştır (Heyd, 1950, s. 82).

Ağrılık verdiği noktalar değişiklik gösterse de Gökaldp, dine yönelik bu yaklaşımında ve dinin toplumsal ve bireysel önemi hakkında hayatının her döneminde tutarlı hareket etmiştir. Bu kapsamda öne çıkan eserlerinin hemen hepsini oluşturduğu İstanbul döneminde "vecd" (kutsal coşku), dini görüşlerinde merkezi bir konuma sahipken, hayatının son yıllarında ve özellikle Malta sürgününden sonra daha ölçülü bir kavram olan "tevekkül" kavramı öne çıkar. Bu dönemde İslam'ın ahlaki bir faktör olarak önemini güçlü bir şekilde vurgular ve "Hayatlarının her döneminde güçlü bir karakter sergileyen insanlar, çoğunlukla gençliklerinde dini eğitim almış olanlardır." diyerek gençlerin dini eğitimine özel bir değer atfeder (Heyd, 1950, s. 85).

Gökaldp'in ortaya attığı ve hukuk sosyolojisi olarak da anılan (Parla, 1985, s. 39) içtimai usul-i fıkıh teorisi o dönem oldukça tartışılmıştır. Bu teori özgün olmakla birlikte aslında Gökaldp'in daha sonra "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde adlandıracağı ünlü kitabının ve "Türkler millet olarak ahlakta, zevkte Türklüğe, medeniyette Avrupa'ya, dinde İslam ümmetine yönelmelidir" (Baltacıoğlu, 1964, s. 3) şeklinde özetlenebilecek genel kuramının hukuka yönelik kısmını oluşturduğu söylenebilir. "Çağdaş bir İslam Türklüğü" meydana getirme amacını taşıyan (Gökaldp, 2010, s. 17) bu genel kuramı içerisinde İslam hukukunun kaynakları ile milli değer ve geleneklerden yararlanarak çağdaş bir hukuk sistemi kurma çabasını içeren içtimai usul-i fıkıh teorisini (Şener, 1982, s. 236) izah ettiği aynı isimli makalesinde (Gökaldp, hicri 1332c) probleme, yukarıda zikrettiğimiz, İslam hukukunun her çağın gereklerine bakma ve intibak etme zorunluluğunun tam manasıyla yerine getirilmesinde söz konusu olabilecek önemli bir zorluktan söz açarak girer. Şöyle ki, İslam hukukunun birinci kaynağı olan naslar üzerinde olağanüstü gayretlerle oldukça ayrıntılı ve incelikli araştırmalar yapılmış, bu çerçevede Kur'an ve sünnet alanında birçok bilim dalı geliştirilmiş ve bunların da ötesinde hukuki hükümlerin naslardan nasıl çıkarıldığını inceleyen ayrı bir bilim dalı olarak usul-i fıkıh oluşturulmuştur. Buna karşın ikinci kaynak örf üzerine böyle çalışmalar yapılmamış, örflerin sosyal gruplara ve sosyal grupların değişimlerine göre nasıl değiştini ve bu değişik örflerin İslam hukukuna hangi etkilerde bulunduğunu inceleyen bir disiplin kurulamamıştır. Mamafih Gökaldp, bunları yerine getirecek bilim dalı olan sosyolojinin bağımsız bir dalı olarak henüz çok yeni teşekkül etmeye başladığını söyleyerek eski dönem hukukçularından veya düşünürlerinden bunu beklemenin doğru olmadığını belirtir (Gökaldp, hicri 1332c, s. 84).

Bununla birlikte Gökaldp sosyolojik bir realite olarak her toplumun canlı ve gerçek hukukunun, toplumsal hayatın özü ve özeti olan örften ibaret olduğunu, kitaplarda yer alan normları açıklayan ve somut olarak uygulamaya sokanın maşeri vicdanda yaşıyan kurallar, yani örf olduğunu ifade eder. Bundan dolayı İslam hukukunda başlangıçta asli bir kaynak olarak sayılmasa bile örf farklı yollarla hukukçulara kendini kabul ettirmiştir. Nitekim İslam toplumu hukuki ihtiyaçlarını karşılamak için ilk zamanlarda Kur'an'a başvuruyordu. Fakat aynı zamanda toplum fetihler ve Müslüman olan topluluklarla her geçen gün artan bir hızla genişliyor, toplumsal hayatta ve örfte büyük değişimler yaşıyanordu. Toplumun sınırsız ihtiyaçlarına Kur'an'da çözüm bulunamadığında sünnet ve hadise, bu kaynaktan da çözüm bulunamazsa icma ve kıyas yoluna başvuruluyordu. Ayrıca İslam hukukundaki dört ana ekol kurucularından biri olan İmam Mâlik, Medine toplumunun uygulama ve geleneklerini de sünnet içinde değerlendirmişti. Keza diğer bir ekol kurucusu İmam Ebu Hanife ise örfün bağımsız bir esas olarak alınması kapsamında insanların ihtiyaçlarına daha uygun olanı kıyasa tercih etmek anlamına gelen "istihsân" delilini ortaya koymuştu. Ebu Hanife'nin talebesi de olan bir başka ünlü İslam hukukçusu Ebu Yusuf ise nas ile örf çatıştığında, eğer nas örften doğmuşsa örfte itibar edileceği ilkesini benimsemişti (Heyd, 1950, s. 86-87; Gökaldp, hicri 1332c, s. 84-85).

Gökaldp örfün hukuk içindeki bu konumunu, diğer bir söyleyişle İslam hukukunun böyle bir toplumsal temellendirilmesini hukukçuların bireysel görüş ve tercihlerinin ötesinde sosyolojik bir gerçekliğin yansıması ve zorlaması olarak görür. Zahiriyeye mezhebi örneğini vererek hukukta akıl yürütmeye ve toplumsalı dikkate almaya yer vermeksizin sadece nassın zahiri (dış, lafzi, doğrudan) anlamına uymaktan başka bir ilke kabul etmediğini söylediği bu mezhebin durumunu şöyle izah eder: "Hayata kıymet vermeyen bu mezhep, hatasına uygun bir cezaya duçar oldu; yani hayat tarafından kabul edilmedi." Bundan da anlaşılıyor ki der, hukukta akıl yürütmenin kullanılarak diğer hukuki delillerin kabul edilmesi örfün doğal bir zorlamasıyla doğduğu gibi, İslam hukukunun gelişmesi ve genişlemesi de örfün büyümesi ve genişlemesine koşut olarak gerçekteleşmiştir. Bu sebeple İslam hukukunun tarihini yazabilmek için öncelikle İslam toplumlarında örflerin tarihlerini bilmek gerekir (Gökaldp, hicri 1332c, s. 85).

Bu gerekliliği, meyvesi bitmeyen ve sonsuzluk sembolü olan Tuba Ağacı metaforu üzerinden açıklayan Gökölöp, ilahiliğine gönderme yapmak için de semavi kökleri bulunduğunu söylediği İslam hukukunu Tuba Ağacına benzeterek, hukukun varlık amacının dünya üzerinde yaşayarak ve ihtiyaç duyduğu hava, ısı ve ışığı da toplumsal örflerden alarak toplumsal ihtiyaçları karşılamak olduğunu ileri sürer. Hukukun kutsal bir olgu olmaktan çok toplumsal bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaya çalışan Gökölöp'e göre böyle bir ağaca benzeyen ve bütün mensuplarının da esasen böyle olduğuna inandığını söyleyebileceğimiz İslam hukuku, iyi meyveler sunduğu ve doğuş dönemine tekabül eden ilk birkaç yüzyıldan sonra verimliliğini kaybetmiştire denemez. İslam hukukunun kıyamete kadar tüm çağlarda var olacağına inananlar -ki bütün Müslümanlar böyle inanmak zorundadır- bu ağacın her zaman meyve vermeye devam ederek canlılığını sürdürdüğünü kabul etmek zorundadırlar (Gökölöp, hicri 1332c, s. 85-86).

Bütün bu nedenlerle Gökölöp'e göre İslam hukukunun, ilkelere ve norm üretme yöntemine ilişkin olarak nassa dayalı bilimsel disiplini (bunu nassî usul-i fıkıh olarak adlandırır) olduğu gibi sosyolojik içerikli bir disiplininin de olması gerekir. Gökölöp içtimai usul-i fıkıh olarak adlandırdığı bu disiplinin, sosyolojinin bir bilim dalı olarak teşekkülü 19. yüzyılda mümkün olduğundan dolayı, o güne kadar kurulamamış olduğunu, günümüz hukukçularının ve sosyologlarının bu görevi yerine getirmeleri gerektiğini ileri sürer. Ayrıca böyle bir disiplinin ne sadece hukukçular ne de sadece sosyologlar tarafında kurabileceğini, her iki disiplinin ortak çalışmalarıyla böyle bir bilimsel disiplinin kurulabileceğini ifade eder (Heyd, 1950, s. 88; Gökölöp, hicri 1332c, s. 86).

Gökölöp içtimai usul-i fıkıh adında bir disiplinin kurulmasını istemekle birlikte onun sınırlarını da belirler. İçtimai usul-i fıkıhın ana görevi İslam hukukunun toplumsal kaynaklarına yönelik inceleme ve araştırmalar yapmaktır. Naslara ilişkin klasik usul-i fıkıh nasıl fıkıhtan ayrı ve onun yerini alma amacı olmayan bir disiplin ise içtimai usul-i fıkıh da İslam hukukunun yerini alma iddiasında olmamalıdır. Yargılama ve norm üretme yetkisi bunlarla uğraşan hukukçulara aittir, yoksa içtimai usul-i fıkıhla uğraşan bilim adamlarına ait değildir. Nassî usul-i fıkıhla uğraşanlar naslarla ilgili olarak, içtimai usul-i fıkıhla uğraşanlar da toplumsal açıdan hukukçulara yol göstereceklerdir. Bu itibarla İslam hukukçularının her iki usul disiplininin yardımından ve çıkarımlarından kendilerini uzak tutmamaları gerekecektir (Gökölöp, hicri 1332c, s. 86).

Gökölöp'in ileri sürdüğu içtimai usul-i fıkıh teorisinin, onun kendi genel teorisinde çok anlamlı olmasının yanı sıra, biraz da yaşadığı dönemde oldukça canlı ve hararetili biçimde süregiden hukuki yenilenme çabaları ve tartışmaları etrafında şekillenmiş olduğunu belirtmek gerekir. Çağının insanının ve toplumunun sorunlarına çözüm bulma gayretleri doğrultusunda, İslam hukukuna dair yeni bir usul ve disiplinin kurulmasını isterken Gökölöp'in dayandığı temel motivasyonun, dinin ve İslam hukukunun yaşatılması amacı olduğu hissedilmektedir. Zira İslam hukukunun ilelebet yaşayabilmesi onun toplum ve insanlar için dinamik ve aktif çözüm üretme kapasitesini devam ettirmesine bağlıdır. Bu ise toplumsal gerçekliği daima dikkate alan bir hukuk anlayışıyla mümkün olur (Topal, 2012, s. 11, 15).

Burada Gökölöp'in Türkçüğün Programı'nda ele aldığı Hukuki Türkçülük ile içtimai usul-i fıkıh anlayışı arasındaki ilişkiye de değinmek uygun olacaktır. Gökölöp ana kuramı olan Türkçülüğu Türkçülüğün Esasları kitabında ele almıştır. Kitabını teori ve pratik olmak üzere ikiye ayırarak, teorik kısımda Türkçülüğün mahiyetinin inceleneceğini, pratik kısımda ise Türkçülüğün programının tespit edilmeye çalışılacağını belirtmiştir (Gökölöp, 2007b, s. 171).

Gökölöp bu kapsamda pratik kısımda sekiz başlık halinde Türkçülüğün programını belirlemiştir: Lisanî Türkçülük, Bedî Türkçülük, Ahlaki Türkçülük, Hukuki Türkçülük, Dini Türkçülük, İktisadi Türkçülük, Siyasi Türkçülük ve Felsefi Türkçülük. Dolayısıyla programın ana sekiz maddesinden birini Hukuki Türkçülük olarak ortaya koymuştur. Ona göre Hukuki Türkçülüğün ana gayesi, Türkiye'de çağdaş bir hukuk meydana getirmektir. Zira çağdaş toplumlar arasına girebilmek, yani "Muasırlaşmak" idealine ulaşmak için en temel şart, ulusal hukukun bütün kısımlarını teokrasi ve klerikalizm unsurlarından kurtarmaktır. Ancak onun teokrasiye verdiği anlam biraz farklıdır. Ona göre teokrasi; kanunların, Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri kabul edilen halifeler ve sultanlar tarafından yapılması demektir. Klerikalizm ise esasen Allah tarafından vaz edildiği iddia olunan geleneklerin değişmez kanunlar olarak kabul edilerek Allah'ın tercümanları sayılan ruhban sınıfı tarafından açıklanması ve yorumlanmasıdır. Bunların yerine kanun yapmak ve devleti yönetmek yetkisi doğrudan topluma ait olmalıdır (Gökölöp, 2007b, s. 283).

Gökölöp'in bu ifadelerinde oldukça dikkatli davranmaya çalışarak yaşadığı toplumda geçerli ve yürürlükte olan İslam hukukunda Allah ve peygamberin norm koyucu yetkisine, Kur'an ve hadislerde yer alan hükümlere bir eleştiri getirmediği görülmektedir. Onun yerine Allah'ın gölgesi veya tercümanı gibi vasıflarla Allah'ın yerine doğrudan ve dolaylı biçimde kanun koyma ve hükmetme yetkisi kullanan halife ve sultanlar ile din adamı sınıfının yetkisine karşı olduğunu hissettirmektedir. Böylece Gökölöp'in, şayet bir ideolog olarak nitelendirilecekse en uygunu olan Türkçülük ideolojisinin nevi şahsına münhasır ideoloğu olarak ortaya koyduğu somut programındaki Hukuki Türkçülüğu, toplumsal hukuk yaklaşımla esasen tutarsızlık göstermeden ele aldığı söylenebilir.

Gokalp'e göre İslam hukukunun toplumsallığının bir başka yansıması onun nassa dayalı kabul edilen kimi temel kurum ve uygulamalarının İslam hukukunun yürürlükte olduğu Türk toplumlarında genel bir kabul ve uygulama zemini bulamamasında görülebilir. Nitekim Arap ve ikincil olarak da İran kültürünün bazı unsurları belirli çağın veya toplumun kültürel unsurları iken zamanla ortak medeniyet unsurları haline gelerek İslam hukukuna girmişlerdir. Kitap, kanun, mahkeme kararı veya devlet iradesi yoluyla bu unsurlar Türk ulusal kültürüne değer yargıları olarak sokulmaya çalışılmıştır. Ama buna rağmen, kısas veya çok eşlilik gibi bazı uygulamalar sadece fıkıh kitaplarında kalmış ve Türk hukukunun esaslı unsurları haline gelmemişlerdir. Bu itibarla hukukun da yer aldığı toplumsal kurumlar esasen kolektif bilincin ürünüdürler. Toplumsal hayatı düzenleyen norm ve hukuki değerler hukuk uzmanlarının ölü kitaplarından ya da mahkemelerin yapay, doğal olmayan kararlarından ziyade insanların nesiller boyunca kendi dini tecrübeleriyle, zengin kültürel birikimleriyle, örfleriyle besledikleri bilinç ve vicdanları doğrultusunda şekillenirler (Berkes, 1959, s. 29-30).

Gokalp'in bu yaklaşımı onun kültür, gelenek, örf gibi olguların donuk ve değişime kapalı normlardan oluşmadığı, tersine dinamik ve canlı bir yapıya sahip oldukları yönündeki genel görüşüyle ilgili görünmektedir. Gerçekten de onun kuramında ulusal gelenekler ait oldukları toplumları ileri götüren, onlara canlılık katan yaratıcı unsurlardır. Toplumun kolektif bilincinde yaşayan canlı gelenekler hem toplumu bir arada tutar hem de ileri götürür. Medeniyetten ve dinden gelen unsurlar ancak geleneklere ve kültüre aşılacak suretiyle hayat ve etkinlik kazanabilir. Kolektif bilinçte artık yer almayan norm ve uygulamalar toplumsal gelişme ve ilerlemeyi engeller. Bundan dolayı bu konuda radikal değişimci olmak da tutucu olmak da kültürün gerçek mahiyetini bilmekten kaynaklanır. Dolayısıyla Gokalp'e göre dinamik ve sürekli gelişime açık yapısıyla ulusal kültürler, donup katılmış örf kurallarından oluşmaz (İnalçık, 1963, s. 431).

## Sonuç

Bilindiği üzere insanın sosyal psikolojik ve biyolojik varlığının sağlıklı şekilde hayatına devam edebilmesi için bu alanların her birindeki yasalara uygun davranması zorunludur. Bu zorunluluğun gereklerini yerine getirmeme durumunda bireyin sağlıklı bir şekilde yaşam sürmesi mümkün olmadığı gibi yaşamının sona ermesi ihtimali de gerçekleşebilir. Aynı şekilde, insanın toplumsal bir varlık olması nedeniyle birey için varlığı zorunlu olan toplumun da sağlıklı bir şekilde var olmayı sürdürmesi birtakım yasalarla sağlanmakta olup, yasalara uyulmaması halinde toplumun varlığı da tehlikeye girer. Dolayısıyla toplumsal yaşam din, ahlak, hukuk gibi kurumların buyurduğu normlarla sağlıklı olarak sürdürülür ve korunur. Bu itibarla bu kurumların her biri kendi özel içerik ve niteliklerinin yanında toplumsal kurum ve olgular olmaları nedeniyle sosyolojik incelemelerin konusu olmaktadır.

Düşünce tarihinde hemen her düşünürün toplumsal konulara ilgi duyduğu yadsınamazsa da kendine özgü yöntem ve konuyla bağımsız bir bilim olarak sosyolojinin tarihi 19. yüzyıldan başlatılır. Bu tarihten itibaren Avrupa'da başlayan toplumbilim çalışmaları Osmanlı düşünce dünyasının da çok geçmeden ilgisini çekmiş ve bu alanda çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştı. İmparatorluğun gündün güne yıkılışa sürüklendiğini ve imparatorluğun hem dayandığı hem desteklediği toplumsal yapının çöktüğünü gören Osmanlı aydınları ve düşünce adamları Avrupa'dan aldıkları veya yararlandıkları sosyolojik yöntem ve ilkelerle toplumsal değişimi ve değişimin yönünü anlamaya, açıklamaya çalışıyorlar, kötü gidişata yönelik çözümler üretmeye çalışıyorlardı. Aynı mahiyette olmasa bile Avrupa'da da yaşanan baş döndürücü toplumsal değişim sosyolojik inceleme ve araştırmalara ilgiyi artıyordu. Bu kapsamda Batı'da etkinliği en baskın olan sosyologların başında Durkheim geliyordu. Türk fikir aleminde ise Ziya Gokalp hem Durkheim'in sıkı bir takipçisi olarak hem de Türk toplum yapısına ilişkin özgün yorum ve kuramlar ortaya koyarak sosyolojik düşüncede en fazla temayüz eden sima olmuştu. Gokalp gerek sosyoloji disiplini içerisinde gerçekleştirdiği teorik çalışmalar ve verdiği eserlerle gerekse sosyolojinin kurumsallaşması yönündeki çabalarıyla haklı olarak Türk sosyolojisinin kurucusu olarak anılmaktadır.

Sosyolojiyi, sosyal gerçekliği inceleyen bilim olarak tarif eden Gokalp, sosyal gerçekliğin somut incelenmesinin sosyal grupları ve sosyal kurumları incelemek yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir. Sosyal gruplar farklı toplumsal dayanışma türleriyle birbirine bağlı bireylerin toplamı olarak aile, köy, aşiret, sınıf, ümmet, millet gibi türlere ayrılır. Sosyal kurumlar ise sosyal grupların bireylere isteyerek veya zorla kabul ettirdiği değerler toplamı olarak din, hukuk, dil, sanat, ekonomi, bilim gibi türlere ayrılır. Diğer yandan sosyal gerçekliği anlama ve açıklamada Gokalp'in vurguladığı bir kavram olarak ma'seri/içtimai/toplumsal vicdan/şuur/bilinç dikkat çeker. Durkheim'dan alıp geliştirdiği ve Durkheim sosyolojisinde kolektif bilinç olarak isimlendirilen bu kavramın Gokalp'in sosyoloji kuramında anahtar kavramlardan biri olduğu görülür. Nitekim onun hukuk sosyolojisinde de hukukun toplumsal temellendirilmesine ilişkin olarak özellikle örfün bir yansıması şeklinde değerlendirdiği kolektif bilinç öne çıkmaktadır.

Hukuk sosyolojisinde genel olarak hukuk olgusundan ziyade içinde yaşadığı toplumda geçerli ve yürürlükte olan İslam hukukunu ele alan Gokalp'in bu konuda öncelikli özgünlüğünün, İslam hukukunu kutsal alandan toplumsal alana indirmesi

olduğu söylenebilir. İslam'ın diğer dinlerle benzer yapısal yanlarının olduğunu söyleyen Gokalp, bu çerçevede fikhın da diğer toplum ve ümmetlerin hukuklarında görüleceği üzere toplumsal mahiyetinin olduğunu ileri sürer. Ona göre fikhın biri nas, diğeri örf olmak üzere iki kaynağı bulunmaktadır. Allah'ın indirdiği kutsal kitap olan Kur'an'dan ve peygamberin hadislerinden alınan hükümlerden oluşan naslar İslam hukukunun değişmez kısmını (nakli şeriat) oluştururken kolektif bilincin ürünü olan örf ise İslam hukukunun toplumsal değişimle beraber değişebilir kısmını (içtimai şeriat) teşkil eder.

Hukuka konu eylem ve davranışların iyilik ve kötülük niteliklerini belirlemede öncelikle naslar yetkili olmakla birlikte, örflerin de yetkili olduğu alan bulunmaktadır. Ayrıca şayet nassın buyurduğu hüküm aslen örfe dayanıyorsa örfe itibar edileceği de İslam hukukunda yer alan önemli görüşlerden biridir. Naslar temelde iyi eylem ve davranışları vacip; kötüler ise haram olarak nitelendirir. Örfe göreysi iyi eylem ve davranışlar maruf; kötüler ise münker şeklinde nitelendirilir. Marufun bilinen, tanınan şey şeklindeki, münkerin ise bilinmeyen, tanınmayan şey şeklindeki sözlük anlamlarının çağrışımlarından da faydalanan Gokalp hukuken iyilik veya kötülüğün belirlenmesinde örf yoluyla toplumun ortak şuuruna, kolektif bilince alan açmaktadır.

Açmaya çalıştığı bu alanın ise bağımsız bir bilim dalının araştırma konusu olmasını önerir. Esasen İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesini ortaya koyduğu bu önerisini içtimai usul-i fikh adıyla sistemleştirmeye çalışır. Ona göre İslam hukukunun birinci kaynağı olan naslara dair tam anlamıyla ayrıntılı ve sayısız araştırmalar yapılmıştır. Hatta naslardan nasıl hüküm çıkarılacağına ilişkin usul-i fikh adıyla müstakil bir disiplin dahi kurulmuştur. Buna karşın ikinci kaynak olan örf hakkında böyle araştırmalar bugüne kadar yapılmamış, daha doğrusu yapılamamıştır. Çünkü bu araştırmaları yapacak olan sosyoloji bilimi yeni kurulmuştur. Ancak örf üzerine inceleme ve araştırmalar yapacak sosyoloji artık sistematik ve bağımsız bir bilim olarak var olduğuna göre toplumsal fikhın kaynağı da naslar gibi özenli ve detaylı biçimde ele alınmalıdır. Naslara ilişkin usul-i fikh nassı usul-i fikh adıyla, örfe ilişkin usul-i fikh da içtimai usul-i fikh adıyla ayrı disiplinler olarak bilimsel çalışmalarını sürdürmelidir. İçtimai usul-i fikh hukukçularla sosyologların birlikte çalışacağı bir bilim olarak İslam hukukunun toplumsal yanını inceleme konusu yapacaktır.

Böylece İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesini kuramsal düzlemde ortaya koyan Gokalp, konunun akademik/bilimsel düzlemde de sistematik bir şekilde ele alınmasını, adını da koymak suretiyle gündeme getirmektedir. Aslında bu yaklaşımı onun "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" ideolojisi/kuramı üzerinden okumak daha açıklayıcı olmaktadır. Bütün fikir hayatını geleneksel ve dini değerler ile çağdaş medeniyet değerlerinin uzlaştığı milli bir kimliğin oluşması ve Türk halkının da bu ulusal kimliğin bilincine varması çabasına hasreden Gokalp, sosyolog kimliğiyle hukuku da bu kapsamda ele almıştır. Hukuk toplumsal bir kurum ve olgu olduğu için İslam hukukunun da doğal ve zorunlu olarak toplumsal tarafı ve temeli bulunmaktadır. Bu bakımdan İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesi akademik bir beyin fırtınasına değil, inkar edilemez bir sosyolojik realiteye göndermede bulunur. Kaldı ki, "Çağların değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkar olunamaz" şeklindeki Mecelle kaidesi başta olmak üzere İslam hukuk tarihinde yer alan pek çok kural ve görüş bu realitenin ilk defa Gokalp tarafından ortaya atılmadığını göstermektedir. Gokalp'in yaptığı, modern Türk sosyolojisinin kurucusu olarak içinde yaşadığı toplumun en büyük toplumsal sorunlardan birine çözüm getirme amacıyla İslam hukukunun toplumsal temellendirilmesinin kavramsal ve kuramsal çerçevesini, o dönemde geçerli sosyolojik ilkeler doğrultusunda somut biçimde çizme denemesiydi. Günümüz hukukçuları, İslam hukukçuları ve sosyologları bu denemenin başarılı olup olmamasından ziyade denemeye konu sorunun hâlâ çözümlenmemiş bir vaziyette bulunduğunu dikkate almalıdır.

**Kaynakça**

- Apaydın, H.Y. (2000). İctihad. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (21/432-445) içinde. TDV Yayınları.
- Apaydın, H.Y. (2013). Zâhiriyye. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (44/93-100) içinde. TDV Yayınları.
- Arjomand, S.A. (1982). "À La Recherche de La Conscience Collective": Durkheim's Ideological Impact in Turkey and Iran. *The American Sociologist*, 17(2), 94-102.
- Arslantürk, Z. ve Amman M.T. (2000). *Sosyoloji*. Kaknüs Yayınları.
- Ayengin, T. (2012). Hüsün - Kubuh Tartışmaları ve İslam Hukukunun Kökeni Üzerine. *Ekev Akademi Dergisi*, 16(53), 191-207.
- Baltacıoğlu, İ.H. (1964). Ziya Gokalp. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 5, 1-7.
- Berkes, N. (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Columbia University Press.
- Bulut, Y. (2005). Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gokalp. *Istanbul University Journal of Sociology*, 3(10), 91-103.
- Çağrıncı, M. (1995). Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (11/138-141) içinde. TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2010). Sünnetullah. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (38/159-160) içinde. TDV Yayınları.
- Dursun, C. (2019). Sosyolojinin Türkiye'de Şekillenışı: Kuruluş Yılları. *Bilim Armonisi*, 2(1), 19-24.
- Ertürk, R. (2012). Ziya Gokalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi. *Istanbul University Journal of Sociology*, 3(10), 81-90.
- Fındıkoğlu, F. (1964). Ziya Gokalp ve Sosyalizm. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 5, 42-70.
- Furtun, A. (1999) *Hukuk Kavramı*. Seçkin Yayınevi.
- Gokalp, Z. (hicri 1331). Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul. *Milli Tettebbular Mecmuası*, 1(2),193-205.
- Gokalp, Z. (hicri 1332a). Fıkıh ve İctimaiyat. *İslam Mecmuası*, 1(2), 40-44.
- Gokalp, Z. (hicri 1332b). Hüsün ve Kubuh. *İslam Mecmuası*, 1(8), 228-230.
- Gokalp, Z. (hicri 1332c). İctimai Usul-i Fıkıh. *İslam Mecmuası*, 1(3), 84-87.
- Gokalp, Z. (hicri 1332d). Örf Nedir? *İslam Mecmuası*, 1(10), 290-295.
- Gokalp, Z. (hicri 1333). Kıymet Hükümleri. *İslam Mecmuası*, 1(17), 469-471.
- Gokalp, Z. (1918). Muhtelif İlim Telakkileri. *Yeni Mecmua*, 2(46), 382-385.
- Gokalp, Z. (1976). *Yeni Hayat - Doğru Yol*. (M. Cunbur, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gokalp, Z. (1981). Makaleler VIII. (F.R. Tuncor, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gokalp, Z. (2007a). Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler. *Kitaplar 1* (557-635) içinde. (Şevket Beysanoğlu, Haz.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gokalp, Z. (2007b). Türkçülüğün Esasları. *Kitaplar 1* (165-298) içinde. (Mustafa Koç, Haz.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gokalp, Z. (2010). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. (Osman Karatay, Haz.). Akçağ Yayınları.
- Göleç, M. (Ed). (2019). *İslâm Mecmuası (1914-1918) 1. Cilt Tahlil-Dizin ve 1.-12. Sayılar*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Göleç, M. (Ed). (2019). *İslâm Mecmuası (1914-1918) 2. Cilt Tahlil-Dizin ve 13.-36. Sayılar*. Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Günay, Ü. (1992). Ziya Gokalp'in Sosyolojisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(8), 37-50.
- Güngör, E. (1997). *İslamın Bugünkü Meseleleri*. Ötüken Neşriyat.
- Güngör, E. (1999). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*. Ötüken Neşriyat.



Heyd, U. (1950). Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp. Luzac & Company Ltd and The Harvill Press Ltd.

Işıktaç, Y. (2020). Hukuk Başlangıcı. Filiz Kitabevi.

İnalçık, H. (1963). Sosyal Değişme, Gokalp ve Toynbee. Türk Kültürü, 3(31), 421-433.

İzmirli, İ.H. (Tarihsiz). Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'an). Eren Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1984). Ziya Gokalp'de Tarihçilik. Belleten 48(189-190), 241-248.

Karakaş, M. (2008). Ziya Gokalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6(11), 435-476.

Karaman, H. (1996). Fıkıh. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (13/1-14) içinde. TDV Yayınları.

Keskin, Y. M. (2003). Ziya Gokalp'in Din Anlayışı. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, 101-118.

Kongar, E. (1996). Tük Toplum Bilimcileri 1. Remzi Kitabevi.

Öğüt, S. (1994). Ef'âl-i Mükellefîn. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (10/452) içinde. TDV Yayınları.

Parla, T. (1985). The Social and Political Thought of Ziya Gokalp 1876-1924. E. J. Brill.

Reinhart, A.K. (2011). İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku. (A. Candan, Çev.). Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 11(2) 239-260.

Şahin, M.C. (2017). Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi: Dönemler, Şahıslar ve Ana Yönelimler. İslâmî İlimler Dergisi, 12(1), 7-41.

Şener, A. (1982). İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, 5, 231-247.

Şentürk, R. (2000). İctimâiyyat Mecmuası. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (21/448-449) içinde. TDV Yayınları.

Şentürk, R. (2006). İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim. İz Yayıncılık.

Topal, Ş. (2012). Ziya Gokalp'in İctimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1(2) 7-25.

Türkdoğan, O. (1998). Ziya Gokalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yazır, E.M.H. (2022). Hak Dini Kur'an Dili 3. Cild. (A.C. Köksal ve M. Kaya, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Zürcher, E.J. (2000). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi. (Y.S. Gönen Çev.). İletişim Yayınları.

#### **Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı**

Araştırmacı verilerin toplanmasında, analizinde ve raporlaştırılmasında her türlü etik ilke ve kurala özen gösterdiğini beyan eder.

#### **Yazarların Makaleye Katkı Oranları**

Makale tek yazarlıdır.

#### **Çıkar Beyanı**

Makalenin hazırlanmasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.