

PAPER DETAILS

TITLE: USÛL-FURÛ' ETKİLESİMİNE SON DÖNEMDEN BİR ÖRNEK: MANSÛRÎZÂDE SAÎD VE
CEVÂZ MESELESİ

AUTHORS: Aysegül YILMAZ

PAGES: 100-129

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/272350>

USÛL-FURÛ' ETKİLEŞİMİNE SON DÖNEMDEN BİR ÖRNEK: MANSÛRİZÂDE SAİD VE CEVÂZ MESELESİ*

Ayşegül YILMAZ**

Öz

Osmanlı'nın son dönemi, yaşanan siyasî, sosyal ve ekonomik buhranlar sebebiyle pek çok Fıkıhî meselenin tartışıldığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu dönemde usûl-i fıkıh ve furû' arasındaki etkileşimin de güzel örneklerine rastlanmaktadır. Bu örneklerden birini sunmayı amaçlayan bu makalede, Mansûrîzâde Said Bey'in "Cevaz şer'î bir hüküm değildir" iddiâsının sâiklari irdelenmiştir.

Giriş bölümünde Mansûrîzâde'nin görüşlerinin hangi şartlarda serdedildiğini anlayabilmek amacıyla dönemin fikrî ortamına kısa bir bakış yapılmıştır. Mansûrîzâde'nin bu meseleyi ele alış farkını göstermek adına birinci bölümde klasik usûl literatüründe problemin nasıl işlendiğine yer ver verilmiştir. İkinci bölümde, Mansûrîzâde'nin ilmî kişiliği hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra onun cevâzın ahkâm-ı şer'iyye'den olmadığı görüşüne açıklık getirilmiştir. Yine bu bölümde, Mansûrîzâde'yi bir usûl problemini tekrar gündeme taşımaya sevkeden âmilleri sıralanmıştır. Sonuç kısmında Mansûrîzâde'nin bir usûl problemini, güncel bazı furû' problemlerinin çözümü için kullanmasının, fıkıh tarihinde usûl-furû' etkileşimi açısından dikkate değer bir örnek olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûl, furû', ibâha, hüküm.

AN EXAMPLE OF USUL-FURU' INTERACTION IN THE LAST PERIOD: MANSURIZADE SAID AND THE ISSUE OF PERMISSIBILITY

Abstract

Because of the politic, social and economic crises, the last years of Ottoman have been a time period that many fiqh issues were discussed in. Also in this period, it is found good examples of usûl-furû' (theory-practise) interaction. In this article that aims to provide one of these examples, the underlying reasons of Mansurizade Said's view that "The permissibility/al-ibâhah is not a legislative rule", have been examined.

In order to understand that Mansurizade's views emerged on what conditions, a brief overview of intellectual situation of the period was offered in the introduction section. To demonstrate Mansurizade's difference in handling of this issue, in the first section it was presented how the problem was addressed in the classical usûl literature. In the second section, after giving a brief about Mansurizade's scientific personality, his opinion of permissibility was clarified. Likewise in this section, the factors led him to put a theoretical (usûl) problem back on the agenda again were listed consecutively. In the result section, it has been reached that Mansurizade's handling an usûl issue to solve some current furu'/practical problems is a remarkable example of Usul-furu' interaction in the history of fiqh.

Keywords: Usul, fiqh, permissibility/al-ibâha, rule.

* Bu makale, *Mansûrîzâde Saîd ve Fıkıhî Görüşleri* (Marmara Ü. SBE, İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danş. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2003) adlı basılmamış yüksek lisans tezimizden yararlanılarak derlenmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aysegulyilmaz@ibu.edu.tr

GİRİŞ

Usûl-i fıkıh literatüründe “İbâha/mubah şer’î bir hüküm müdür?” başlığı altında tartışılan cevâzın şer’îliği meselesi, Osmanlı’nın son döneminde klasik tartışmalardan çok daha farklı bir düzlemde tekrar gündeme taşınmıştır. Bir kısım fakihler tarafından sadece lugavî bir ihtilâf kabul edilen bu tartışma aslında klasik fıkıh usûlü eserlerinde kelâmî kökleri bulunan bir usûl problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta Mansûrîzâde Saîd Bey olmak üzere son dönem Osmanlı aydın ve yazarlarını bu konuyu tekrar tartışmaya sevkeden âmiller ise geçmişteki sâiklerden farklı sosyal ve siyasî gelişmelerdir.

İlmî şahsiyetlerin görüşlerinin oluşmasında ve ifâde biçimlerinde, yaşadıkları dönemin şartlarının ve ihtiyaçlarının birinci derecede rolü olduğu âşikârdır. Bu itibarla Mansûrîzâde’nin yaşadığı yıllarda meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmeleri ana hatlarıyla gözden geçirmek, onun niçin cevâzın şer’î bir hüküm olmadığını iddiâ ettiğinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Böylece Mansûrîzâde’nin konuyla ilgili görüşlerinin, yaşadığı dönemin şartlarından ne kadar etkilendiğini görmek ve daha sağlıklı bir değerlendirme yapmak imkânı bulunacaktır.

Mansûrîzâde’nin çocukluk yıllarına rastlayan, sosyal ve siyasî açıdan pek çok problemin ülkeyi sardığı yıllarda ilan edilen I. Meşrûtiyet Dönemi, savaşlar sebebiyle çok sürmemiştir. Mansûrîzâde’nin hayatı ve fikir dünyası açısından asıl önem arzeden devre II. Meşrûtiyet’tir. Tanzimatla başlayan batılılaşma hareketlerinin hızlanması sonucunu doğuran II. Meşrûtiyet’in ilanı, anayasal bir düzenin getirilmesi ve özgürlüklerin biraz olsun genişletilmesi anlamına geldiği için, bu sistem başta Mansûrîzâde olmak üzere dönemin hâkim üç akımının temsilcileri tarafından savunulmuş ve birçoğu bu yeni oluşumda faal olarak yer almıştır. Hatta Meşrûtiyet rejiminin ne kadar İslâmî bir rejim olduğunu ispatlama yolunda gayret sarfetmişlerdir.¹

İslâm dünyasında modernleşme hareketleri bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiştir. Bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dinî yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur. Modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da aynı zamanda dinî bir yorum-proje haline geldiği meselesini anlayabilmek için dikkatle incelenmesi gereken noktalardan biri, devletin çöküşü ile dinin/İslâm’ın çöküşünün aynileştirilmesi ve bu durumun tabîî bir sonucu olarak da devleti kurtaracak ıslahat hareketlerinin dini de kurtaracağıdır.² Mevcut problemlere getirdikleri farklı çözüm önerileriyle Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler olmak üzere üç ana akım ortaya çıkmıştır.³ Bu akımlar, mevcut müslüman toplumda Batı’nın ne kadarıyla kabul görebileceği ya da

¹ “Meşrûtiyet rejiminin tam şeriatin gerektirdiği rejim olduğunun ispatını, 1908 Devriminin hemen ardından yayınlanan bir eserde görürüz. *Mir’ât-ı Kanun-ı Esâsî* adını taşıyan bu kitabın yazarı, anayasanın madde madde, cümle cümle şeriatı uygun olduğunu sahil hadislerle kanıtlayacağını kitabın kapağında bildirir.” Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 421.

² İsmail Kara, “Türkiye’de Din ve Modernleşme yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dînîleşmesi” *Dergâh*, c. 12, sy. 136, s. 16-17.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmâil Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?” *Dergâh*, c. VIII, sy. 90, s. 15; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, İstanbul 1988 (II. Baskı), s. 10-11; M. Âkif Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 69; Azmi Özcan, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 62-63.

batılılaşan toplumda İslâm'ın ne kadarıyla muhâfaza edilebileceği soruları etrafında şekillenmiştir. Söz konusu akımların, içinde bulunulan kötü şartlardan toplumu kurtarmak gibi ortak bir gâyeleri olsa da önerdikleri çözüm yolları farklı neticelere götürecektir mahiyettedir.

Mansûrîzâde'nin mensubu bulunduğu İslâmcılık fikrinin oluşumunu hazırlayan sebeplere bakılacak olursa diğer akımlar gibi onun da ortaya çıkışında Batı ile temasın getirdiği sorunların etkili olduğu görülür. İslâmcılar, fıkıh ile ilgili söylemlerinde ictihâda vurgu yapmakta, ihyâ, ıslah ve tecdid kavramlarını sıkça kullanmaktadır. Onlara göre mezhep taassubu kırılmalı ve ictihâd kapısı açılmalıdır. Böylece gerekli gördükleri değişiklikleri hayata geçirebilmek için farklı mezheplerin ictihâdlarından faydalanabilecek ya da yeni ictihâdlarda bulunabileceklerdir. İctihâdı savunmanın bir gereği olarak taklide de şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu taklit ister geçmiş ictihâdları körü körüne taklit, isterse Batı medeniyetini taklit olsun sonuç değişmeyecektir. İslâmcıların üzerinde önemle durdukları bir başka husus aslî kaynaklara yani Kur'ân ve Sünnet'e dönüştür. Bazı çevrelerce öne sürülen dinin terakkiye engel olduğu iddiasına karşı İslâmcılar, toplumda ilerlemeye engel gibi görülen bazı tutumların dinden değil bilakis dinin yanlış anlaşılıp tatbik edilmesinden kaynaklandığını savunmuşlardır. Dinin aslî kaynaklarına dönüldüğü takdirde bu sorun ortadan kalkacaktır. Çünkü İslâmiyet ilerlemeye engel teşkil etmediği gibi bilakis teşvik edici bir mâhiyet taşımaktadır.⁴

İslâmcılık akımı geniş bir çatı olup altında birbirinden farklı düşünebilen kimseleri barındırsa da âile hukukuna dâir bazı meselelerdeki farklı düşünceleri sebebiyle -az da olsa- Mansûrîzâde'yi Türkçülerden kabul edenler de olmuştur.⁵ Ancak Mansûrîzâde'nin görüşlerinin genel çerçevesi ve bakış açısı, diğer akımlara olan yakınlık ve uzaklığı değerlendirildiğinde, İslâmcılar'a daha yakın bir düşünce çizgisine sahip olduğu ortadadır.

Meşrûtiyetin getirdiği basın-yayın özgürlüğünün de etkisiyle, özellikle II. Meşrûtiyet'in ilanını takip eden yıllarda pek çok toplumsal sorun, bilhassa hukukî meseleler tartışmaya açılmıştır. Fıkıh tarihi açısından da önem arzeden bu tartışmalar; nikâh-talâk, taaddüd-i zevcât ve tesettür gibi kadınlarla ilgili konular, namaz, hutbe ve duâ dili, ictimâî usûl-i fıkıh, ahkâmın değişmesi, örfün hukukî değeri, batılılaşmanın nereden başlayıp nerede biteceği, fikhin çağın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yeniden düzenlenmesinin imkânı ve metodu gibi hem birtakım fikhî meselelerde hem de hukuk felsefesi diyebileceğimiz hukukun özüne dâir meselelerde yoğunlaşmıştır. Batıcıların önyak olduğu, giderek ağır basan Batı tipi modernleşme istekleri, İslâmcıları ve Türkçüleri kendi dinamiklerimizi kullanarak da modernleşmenin mümkün olduğunu ispatlama yoluna sevketmiştir.⁶ Bir başka deyişle İslâmcılar'ın bu alandaki çabaları ictimâî, iktisâdî ve hukukî hayatta meydana gelen değişimlere fikhin kendi iç dinamizmi işletilerek bir çözüm bulma arzusundan ziyade, Osmanlı kültürü, hukukî ve sosyal yapısı için önemli bir tehdit oluşturan Batı tipi modernleşmeye karşı bir savunma gayretinden

⁴ Bkz. Özcan, "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 63.

⁵ Bkz. Saîd Öztürk, "Osmanlı Toplumunda "Çok eşlilik" ", *Tarih ve Düşünce*, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 16; Fındıkoğlu ise Mansûrîzâde'yi ileri bir İslâmcı olarak nitelemektedir. bkz. Fındıkoğlu, *İctimâîyyât*, İstanbul 1958, c. III, , s. 243, dipnot: 53.

⁶ Niyaz Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 420.

doğmuştur.⁷ Mansûrîzâde gibi dönemin birçok aydını, yazılarında dinin terakkiye mâni olmadığı bilakis teşvik edici olduğu gerçeğine vurgu yapmakta, muhaliflerinin, dinin modernleşme yolunda engel teşkil ettiği iddiasını çürütmek için deliller ortaya koymaktadır.

Osmanlı'da Tanzimat'tan itibaren her alanda görülen değişimin kadın ve âile telakkisinde kendisini göstermesi gecikmemiştir.⁸ Bunun içindir ki 1908'den sonra başlayan tartışma ortamında ele alınan meselelerin en önemlilerinden biri de kadın ve âile konusu olmuştur. Nikâh-talâk, tesettür, kadının eğitimi, çalışması vb. konular başlıca münâzara konularıdır. Gündemi meşgul eden bir diğer konu taaddüd-i zevcât meselesidir. Batıcıların sıkça dile getirdiği bu mesele Mansûrîzâde Said'in *İslâm Mecmuası*'nda yayınlanan makalelerine, Ahmed Naîm ve İzmirli'nin *Sebîlü'r-Reşâd* dergisinde cevap vermeleri ile tekrar yoğun biçimde tartışılmaya başlamıştır.

İttihat ve Terakkî hükûmetinin şeyhülislâmlıkta, vakıflarda, mahkemelerde ve âile hukukunda reformlar yapma isteği ile daha da yoğunlaşan tartışmalarda⁹ hazırlanmakta olan âile kanununun büyük etkisi olmuş, kadın ve âile konularında yapılması istenen değişiklikler bu tartışmaların seyrini belirlemiştir. İslâmcılar ve Türkçüler âile konularında birbirine yakın görüşler serdetmiş, taaddüd-i zevcât, nikâh-talâk gibi bazı konularda ayrılmışlardır. İslâmcılardan addedilen Mansûrîzâde de taaddüd-i zevcât konusunda onlardan farklı düşünceler ortaya koymuş ve Türkçülerin tarafında yer almıştır.

Görüldüğü üzere Mansûrîzâde Said'in içinde bulunduğu dönemin sosyal ve siyasî ortamı kadar fikhî ortamı da canlı, hareketli ve tartışmalı geçmiş olup çoğu zaman bu tartışmalar fikhin bütün dallarını ilgilendirecek mâhiyette bir boyut kazanmıştır. Böylesi bir ortamda, görüş sahiplerinin, yaşadıkları problemlerden etkilendikleri açıktır. Sonuç olarak Mansûrîzâde'nin de yaşadığı dönemin ihtiyaç, zarûret ve şartlarından etkilenecek bir takım görüşler ortaya koyması tabîî ve bir o kadar da kaçınılmaz görünmektedir.

MANSÛRÎZÂDE'NİN CEVÂZ HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ VE FİKRÎ TEMELLERİ

Fıkıh usûlü literatüründe ilk dönemlerden itibâren “Mubah teklif kapsamında mıdır; emredilmiş midir; hasen midir ve şer’î bir hüküm müdür” soruları etrafında tartışmalar süregelmıştır. Bu çalışmada asıl konu, Mansûrîzâde'nin “Cevâz şer’î bir hüküm değildir” iddiasının altında yatan sebepler olduğundan, onun kastı doğrultusunda cevâz ve ibâha, câiz ve mubah kelimeleri birbirinin yerine kullanılacaktır. Mansûrîzâde'nin cevâzın şer’î bir hüküm olmadığı görüşünü ve sâiklerini doğru anlayabilmek, klasik tartışmalardan ayrıldığı noktaları görebilmek için öncelikle fıkıh usûlü literatüründe bu meselenin hangi zeminde, nasıl ele alındığına kısaca değinmek gerekmektedir.

⁷ Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 67-68.

⁸ Bkz. Fındıkoğlu, “Aile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül” *Tanzimat I*, s. 655; Dönem hakkında bkz. Fındıkoğlu, *İctimâiyyât*, İstanbul 1958, c. III, s. 249-252; “Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, s. 698, dpnt: 6; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, s. 450-451; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat I*, s. 757-763.

⁹ Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 69.

1. Klasik Usûl Literatüründe Cevâz Meselesi

Cevâz kelimesi sözlükte “geçip gitmek, mümkün, geçerli ve serbest olmak” gibi anlamlara gelir.¹⁰ İslâm hukukunda cevâz, bir söz ve davranışın dinî veya hukukî esaslara uygunluğunu, yapılmasının serbest ve geçerli olma durumunu ifâde eder. Bu kökten türemiş bir isim olan câiz kelimesi ise dinen veya hukuken yapılmasına izin verilen veya serbest olan fiiller anlamındadır.¹¹ Zaman zaman “cevâz meselesi” şeklinde kısaltmayı tercih ettiğimiz bu mesele, aslında fıkıh usûlî literatüründe, “İbâha/mubah şer’î bir hüküm müdür?” şeklinde ifâde edilmiştir. “Serbest bırakılmış, müsaade edilmiş, yasaklığı kaldırılmış”¹² anlamına gelen mubah kelimesi, küçük farklar bulunmakla birlikte genel olarak usûlde “yapılması sevap, terk edilmesi ceza gerektirmeyen, yapıp yapmamakta mükellefin serbest bırakıldığı fiil” şeklinde tarif edilmiştir.¹³

Fıkıh usûlünde câiz, genellikle dinin beş temel teklîfî hükmünden biri olan mubah ile yakın/eş anlamda kullanılmaktadır. Aralarında Gazzâlî’nin de bulunduğu bir grup usûlcüye göre câiz, mubah ile eş anlamlı olup kişinin yapma veya yapmama hususunda dinen serbest bırakıldığı fiilleri ifâde eder. Bu anlamda câiz, yapılması zorunlu olan vâcip ile yapılması tavsiye edilen menduptan farklıdır.¹⁴ Diğer bir grup usûlcünün câizi, yapılması dinen ve aklen mümkün olan fiiller şeklinde tanımlaması esas alındığında ise aynı terim, haram ve tahrîmen mekruh dışındaki bütün teklîfî hükümleri içine alabilecek ölçüde geniş bir kapsam kazanmaktadır.¹⁵

Usûlcüler şer’î hükmü vücûb, hurmet ve ibâha şeklinde üç temel kategoride ele almış, ibâhayı da “Şâri’in hitâbının bir sonucu” olarak değerlendirip onu şer’î hükümlerden saymıştır. Aralarında Hanefî ve Şâfiîler’den âlimlerin de bulunduğu bazı usûlcüler ise cevâzı “şeriat ve kanunun kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durum” olarak tanımlamış, eşyada ibâhanın esas olduğundan hareketle câizi de “Şâri’in hitâbının yokluğunun sonucu” şeklinde açıklamışlardır.¹⁶ Yine usûl eserlerinde, Mu‘tezile’nin bir kısmının, mubahın şer’î bir hüküm olmadığını savunduğu bilgisine yer verilir.¹⁷

Mubahın şer’î bir hüküm olup olmadığı hakkındaki ihtilâf elbette ki tarafların “şer’î hüküm” ve “mubah” tanımına paralel olarak farklılık arz etmektedir. Mubahın şer’î bir hüküm olduğunu savunanlar, hüküm tariflerine “tahyîr” kaydı koymayı ihmâl etmemektedir.¹⁸ Diğer taraftan tartışma, mubahın hasen/kabih veya emredilmiş olup olmadığı, teklif kapsamına girip girmediği

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “cvz” mad., III, 239.

¹¹ Ali Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹² İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 341-345.

¹³ İbâhanın cevâz, hıll, sıhhat gibi tahyir ifâde eden diğer lafızlarla ilişkisine dâir bilgi için bkz. Muhammed Sellâm Medkûr, *Nazariyyetü’l-İbâha inde’l-usûliyyîn ve’l-fukahâ*, II. baskı, 1984, s. 65-84.

¹⁴ Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹⁵ Ferhat Koca, “Helâl”, *DİA*, c. XVII, s. 176.

¹⁶ Bardakoğlu, “Câiz”, *DİA*, VII, s. 27.

¹⁷ Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399, I, 101-102; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, el-Matbaatü’l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322, I, 75.

¹⁸ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2000, I, 90.

konularıyla bağlantılı işlenmiştir.

İlk dönem usûl müelliflerinden Bâkılânî (403) mubahın teklîf kapsamında olup olmadığı sorusuna iki açıdan cevap vermektedir. Eğer bu soru ile mubahın helâllîği, serbestliği ve mükellefe sem‘ tarafından bildirilmiş bir hüküm oluşu kastedilmişse bu takdirde o, teklîf/yükümlülük kapsamındadır. Ancak mubahın farz veya nâfile şeklinde emredilmiş olduğu kastediliyorsa bu durumda o, teklîf kapsamına girmez.¹⁹ Mubahın, hasen veya kabih olduğu iddiâsına gelince Bâkılânî’ye göre onu böyle nitelendirmek mümkün olmaz. Çünkü hasen ve kabih, mükellefin bunları yapanları övmek veya kınamakla veya bu övgü ve kınamayı hak ettiklerine inanmakla emrolunmasından başka bir anlama gelmez. Mubahta ise bunlardan hiçbirisi bulunmaz. Bununla birlikte Bâkılânî, mubahın Allah Teâlâ tarafından irâde edilmiş olduğunu belirtir.²⁰

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (436)’ye göre ise mubah hasendir; fakat müczi’/yeterli olarak nitelendirilmez. Mubah, kabih değil hasen olduğu için, ancak “câiz” olarak nitelendirilebilir.²¹ Basrî’nin bu ifâdeleri “câiz” ve “cevâz” kelimelerinin “mubah” anlamında kullanılmasına erken dönemden verilebilecek bir örnek olması bakımından da önemlidir. Malumdur ki mubahın teklîf/yükümlülük kapsamına girip girmediği,²² yapılacak teklîf/yükümlülük tarifine göre değişecektir. Basrî’ye göre mubah fiil, taşıdığı bazı özellikler sebebiyle teklîf ve taabbüd konusu olabilir. Basrî, şer‘î hükümlerin ya şeriatin, aslın hükmünü değiştirmesiyle ya da olduğu gibi bırakması ile sâbit olduğu görüşündedir. Dolayısıyla aklın ibâha hükmü, şer‘ geldikten sonra olduğu gibi bırakıldığı yani onaylandığı zaman, artık “şer‘î hüküm” sıfatını alır.²³

Ebû Ya‘lâ (458), mubahın hasen olup olmadığının yapılacak hasen tanımına göre değişeceği görüşündedir.²⁴ Bâcî (474)’ye göre ise hasen, “fâilini övmekle emrolunduğumuz”; kabih ise “fâilini kınamakla emrolunduğumuz” fiil²⁵ olduğundan oturma-kalkma gibi şer‘in, fâilini övmeyi veya kınamayı emretmediği mubah fiiller, hasen veya kabih olarak nitelendirilemez.²⁶ Teklîfi “külfet bulunan bir şeyi ilzâm etmek” şeklinde tanımlayan Cüveynî (478)’ye göre ise bu mânâda, mükellefin, muhayyerlik verilmeksizin yükümlülükle kuşatılmasına bir işâret bulunmakta yani teklîf; vâcib, hazr, nedb ve kerâheti içermektedir. İbâhada ise

¹⁹ Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü’r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998, II, 19-20.

²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 20-21.

²¹ Ebu’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma’hedu’l-ilmiyyu’l-Fransî, Dimeşk 1964-1965, *el-Mu‘temed*, I, 99-101.

²² Farklı görüşler için bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 288-290; II, 19-20; Cüveynî, , *Kitâbu’t-Telhîs fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1996, I, 253-254; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1404, I, 170-171; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu’l-fikhi’l-İslâmî*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1986/1406, I, 89-90.

²³ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 7-11.

²⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 95-96.

²⁵ Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 177.

²⁶ Bâcî, *Kitâbu’l-hudûd fî’l-usûl*, 58-59.

teklîfteki anlam bulunmaz. Ancak şer', ibâha ile geldiği için, Cüveynî'ye göre mubah da şer'den sayılır.²⁷

Dilde husûn ve kubuh lafızlarının kullanım farklarına bağlı olarak mubahın hasen kabul edilip edilmeyeceğinin değişeceğine dikkat çeken²⁸ Gazzâlî (505)'ye göre Şâri'in muhayyer bırakmadığı yerde ibâha olamaz.²⁹ Bir şeyin mubah olmasının anlamı, fiili yapma ve yapmama hususunda ağır basma durumunun olmayışıdır. Akıl, mubah kılan değil mubahlığı bildiren/muarriftir.³⁰ Gazzâlî'ye göre mubah, yapanın veya terk edenin övülmesi ya da kınanması söz konusu olmaksızın Allah Teâlâ'nın, yapılmasına ve terkine izin verdiği fiildir. Ayrıca mubah, şer'in, terki veya yapılmasının zarar veya fayda getirmeyeceğini bildirdiği fiil, şeklinde de tarif edilebilir.³¹

Gazzâlî'ye göre, teklîf, "külfet içeren bir fiili talep" olarak tanımlanırsa mubahta külfet yoktur. Ancak onunla, "şer' tarafından isimlendirilen ve izin verilen fiiller" kastedilirse bu takdirde mubah bir teklîftir. Eğer onunla, "şer'den olduğuna inanmakla mükellef tutulan fiil" kastedilmişse mubah da böyledir. Fakat bu mükellefiyet ibâhanın kendisi ile değil imanın aslı iledir. Gazzâlî'ye göre uzak bir ihtimal olsa da Ebû İshâk,³² sözü geçen tevile dayanarak mubahı da teklîf/yükümlülük olarak nitelemiştir.³³

Gazzâlî'ye göre mubah, şer'î bir hükümdür. Mubahı, fiili yapma veya terkten sorumluluğun (harac) kaldırılması olarak tanımlayan Mu'tezile'den bazıları ise onun şer'î bir hüküm olmadığını savunmuştur. Onlara göre şer'î ibâhanın anlamı da sem'in, söz konusu fiillerin hükmünü değiştirmeyip önceki hâl üzere bırakmasıdır. Haramlığı veya vücûbu sâbit olmayan her şey, aslî nefy üzere kalır. Şer'de bunlara 'mubah' adı verilir.

Gazzâlî bu meseleye açıklık getirmek için tartışma konusu fiilleri üç gruba ayırmaktadır:

- a. Asıl üzere kalan fiiller: Bunlar, şer'in sarîh biçimde veya bir delille hükmüne değinmediği fiillerdir. Dolayısıyla bu fiillerin, önceki hükümleri devam etmektedir. Sem' bunlara değinmediği için böyle fiiller hükümsüzdür.
- b. Şer'in muhayyer bıraktığı fiiller: Bunlar, hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz yapmayın" şeklinde hitâp bulunan fiillerdir. Zâten hüküm de hitâptan ibârettir. Bu anlamda mubahın şer'î hüküm oluşu ihtilâfa açıktır.
- c. Tahyîrine dâir şer'î bir hükmün bulunmadığı fakat sem'î delilin, ibâhasına delâlet ettiği fiiller: Bu fiillerin mubahlığına delâlet eden sem'î delil bulunmasa idi onların aslî nefiy üzere kaldığı akıl delili ile bilinirdi. Aklî ve sem'î delil bir araya geldiği için bunlar da ihtilâfa açıktır.³⁴ Mubahın şer'î bir hüküm olup

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 101-102.

²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 56.

²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 64.

³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 66.

³² Ebû İshak Rüknuddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-İsferâyînî (418/1027), Eş'arî Kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. bkz. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 74.

³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 75.

olmadığı konusu Gazzâlî'den sonraki usûl eserlerinde de bu minvâl üzere tartışılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla buraya kadar klasik dönemdeki eserlerden -özellikle Gazzâlî'den- konuyla ilgili aktarılan tavır ve malumat, sonraki usûl eserlerinin konuyu ele alış tarzı hakkında genel hatlarıyla fikir vericidir.

Görülüyor ki mubahla ilgili tartışmalar, başta Mu'tezile olmak üzere tarafların teklif, emir, ibâha ve şer'î hüküm kavramlarına getirdiği farklı yorumlar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Muhammed el-Arûsî, mubahla ilgili bu ihtilâfın, şer'î hükümlerin 'teklîfî hükümler' olarak adlandırılmasından kaynaklandığı görüşündedir. Teklîf, meşakkat ve külfet anlamına geldiği için, teklîfî hükümlerin de külfet içermesi gerektiği gibi yanlış bir düşünce gelişmiştir. Bunun sonucunda, külfet içermeyen veya insanın kendi faydasına bulduğu için gönüllü olarak ve hiç zorlanmadan yaptığı fiillerin, şer'î hüküm yahut teklîf kapsamına girip girmeyeceği tartışmaya açılmıştır. Bâkîllânî, Mu'tezile'nin "emredilen şey" in mükellef için meşakkat içerdiği görüşünde olduğunu belirtir. Bazı Mu'tezilîler, bu görüşe dayanarak şer'in tamamının meşakkat olduğunu ve meşakkat ölçüsünde alınacak sevâbın da değiştiğini savunmuştur. Şer'in "meşakkat", teklîfin de "külfet içerene talep" olduğu düşüncesi, mubahın her iki özelliği de taşımaması sebebiyle şer'in ve teklîfin kapsamına girmeyeceği sonucunu beraberinde getirmiştir. Hâlbuki meşakkat içermeyen fiiller, yalnız mubahlar değildir. Şer'in vâcib veya mendûb kıldığı öyle fiiller vardır ki insan bunları severek, isteyerek, fayda ve lezzet alarak yapmaktadır.³⁵ Şer'î hükümleri, "teklîfî hükümler" olarak isimlendirip ardından teklife verilen anlam sebebiyle bazı hükümlerin şer'îliğini sorgulamak, metod bakımından da büyük yanlışlar içerir. Arûsî'ye göre bu isimlendirme hiçbir şer'î delile dayanmamaktadır.³⁶

İbn Akîl (513) gibi bazı âlimlerin, tartışmada bir orta yol bulmaya çalıştığı görülür. İbn Akîl, şer'î hükümlerin tamamının külfet ve meşakkat içermediği itirazını, 'teklîf'e verdiği mânâ ile çözüme kavuşturma çabasıdadır. Ona göre şer'î teklîf, külfet ve meşakkat anlamında kullanılmaz. Şer'in bağlayıcı düzenlemeler getirmesi, insan tabiatına uygun bile olsa 'teklîf'tir.³⁷ Zerkeşî (794) ise bütün ahkâmın teklîf olarak isimlendirilmesi ile mecaz yapıldığını, aslında "teklîf" in yalnız vücûb ve tahrîm için hakikat olduğunu belirtir.³⁸ Burada son olarak mubah kavramını makâsıddan hareketle çeşitli açılardan ele alan Şâtıbî'nin görüşlerini hatırlamakta yarar vardır. Şâtıbî'ye göre mubah "(Tercihe bırakılıp) ne terki ne de işlenmesi istenmeyen şey" dir. Şâtıbî, mubahın küll olarak değerlendirildiğinde farklı, cüz' olarak değerlendirildiğinde farklı hüküm alabileceğini belirtmekte ve hâricî bir unsur sebebiyle mubahlıktan çıkma durumuna işâret etmektedir.³⁹

Sonuç olarak klasik usûl literatüründe mubahın/cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığı meselesi, husûn-kubuh gibi kelâmî kökleri bulunan bir takım usûl tartışmaları çerçevesinde yürütülmüştür. Dolayısıyla sırf lugavî bir tartışma olduğunu savunanlar bulunsu da ihtilâfın kökeninde hüküm-hâkim (Şâri')-akıl

³⁵ bkz. Arûsî, *el-Mesâil*, 86-88.

³⁶ bkz. Arûsî, *el-Mesâil*, 89.

³⁷ Ebu'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. George el-Makdisî, en-Neşrâtu'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 34-38.

³⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 98.

³⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, terc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, c. I, s. 101.

algısındaki farklılıkların ve teklife bakışın da rolü vardır. Klasik eserlerde süregelen bu tartışmalarda cevâzı şer'î bir hüküm kabul eden ve aksini savunan tarafların, Mansûrîzâde'nin Meşrûtiyet dönemindeki sâikleriyle hareket etmediği açıktır.

2. Mansûrîzâde'nin Cevâz Meselesindeki Görüşü ve Sâikleri

Mansûrîzâde Said Bey, II. Meşrûtiyet Dönemi'nin hararetli tartışma ortamında güncel meselelere çözüm ararken belli başlı bazı usûl ve furû' meselelerini ele almış, küçük hacimli kitapları ve makaleleri yoluyla görüşlerini halka ulaştırmaya çalışmıştır. Mansûrîzâde'nin ele aldığı başlıca usûl meseleleri, cevâzın ahkâm-ı şer'îyyeden olmadığı; zamanın ihtiyaçlarının, örf ve maslahatın ahkâmın değişmesindeki rolü, ictihâd kapısının açılması; şeriat ve kanun ayırımı; İslâm Hukuku'nun tabiî bir hukuk olduğu, usûldeki tariflerin işlevlerinin doğru anlaşılması; kavâid-i külliye'nin fıkıhtaki yeri ve önemi gibi konulardır. Bunlar arasında Mansûrîzâde'nin gündeminde ilk sıralarda yer aldığı görülen problem, cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığıdır. Aşağıda Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüş ve delilleri incelendikten sonra, elde edilen veriler ışığında onu bu düşünceye sevkeden âmiller irdelenecektir. Fakat ilim adamlarının görüşlerinin oluşmasında, dönemin fikrî ve sosyal ortamı kadar sahip oldukları şahsî özellikler ve tecrübe birikimleri yani hayat serüvenleri de etkili olduğundan, öncelikle "Mansûrîzâde Said kimdir?" sorusuna özlü bir cevap vermek isâbetli olacaktır.

a. Mansûrîzâde'nin Hayatı ve Eserleri

Mansûrîzâde Mehmed Said Bey, İzmir'in tanınmış âlimlerinden Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. Büyük dedesi İzmir âyânı Mansûrî Mehmed Emin Efendi de döneminin meşhur âlimlerdendir. Arap ve İran dilleri ile İslâmî ilimleri çok iyi öğrenmiş olan Mansûrîzâde Said Bey özellikle fıkıh ve meânî üzerinde derinleşmiş, kendi gayretleriyle Fransızca'yı da öğrenmiştir. Bir süre medresede ders vermiş, İzmirli Seyyid Bey'in yetişmesinde önemli etkisi olmuştur. Mansûrîzâde'nin İzmir İdâdîsi'nin açılmasında büyük emeği geçmiş ve kendisi burada da ders vermiş, aynı zamanda İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde bulunmuştur. İzmir gazetesinde yazılar yazan Said Bey, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin İzmir şubesinde çalışmıştır. Cemiyetin İzmir'den Selânik'e yolladığı kurulda o da yer almıştır.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nce Saruhan (Manisa) milletvekili seçilen Said Bey daha sonra İzmir ve Aydın milletvekilliklerinde bulunmuştur. Milletvekili olarak İstanbul'da bulunduğu sırada İstanbul Üniversitesi'nde "Fıkıh Tarihi" dersi vermiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'un işgalinde İngilizler Malta'ya sürmek üzere onu aramış fakat kendisi Rodos Adası'na kaçtığı için ele geçirilememiştir. Rodos'ta iki yıl kalan Said Bey, İzmir'in Yunanlılardan geri alınması üzerine buraya dönmüş ve 1923 yılının Ekim ayında burada vefat etmiştir.⁴⁰

⁴⁰ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. X; İş ve Düşünce Dergisi, c. 25 (1959), sy. 219-220 s. 2-3; c. 27 (1961), sy. 233, s. 3-21; Neş'et Çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994, s. 246-248.

Hukuk-ı Âile Komisyonu'nda görev alan, Usûl-i Muhakemât-ı Hukukîyye Kanunu'nun tadilinde rol oynayan Mansûrîzâde⁴¹ mecliste, sıkça değilse de önemli gördüğü meselelerde söz alıp kanun tekliflerinde bulunan biridir.⁴² *Keşfü'l-Ğitâ ani'l-Hata'* (Mir'âtü'l-Usûl hâşiyesi), *Tatbîkât-ı Mecelle*, *Hakikat-i İslâm*, *Usûl-i İctihad*, *Meşrûtiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir* gibi kimi risâle boyutundaki eserlerinin yanı sıra İstanbul Üniversitesi'nde ders verdiği yıllara âit basılmamış bir *Fıkıh Tarihi* kitabı bulunduğu bilinmektedir. Mansûrîzâde İzmir'de yayınlanan *Şûle-i Edeb*, *Hizmet* ve *Terakkî* gibi mecmua ve gazetelerde yazılar yazmış ise de onun düşünce dünyası hakkında en çok fikir veren *İslâm Mecmuası*'ndaki yazıları olmuştur.⁴³ "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" şîârıyla 1914'te yola çıkan *İslâm Mecmuası*'nda⁴⁴ makale dizileri ile halka ulaşmaya ve dönemin tabiriyle kamuoyunu tenvir etmeye çalışan Mansûrîzâde "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Taaddüd-i zevcât İslâmiyette Men Olunabilir)", "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir", "İctihad Hataları", "Tenkit ve Takriz" ve "Şeriat ve Kanun" adıyla bir dizi makale yazmıştır.

b. Mansûrîzâde'nin Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığı İddiâsı

Mansûrîzâde'nin cevâzın ahkâm-ı şeriatten olmadığı görüşünü niçin savunduğu derinlikli tahlile ihtiyaç duyulan bir soru değildir. Zaten kendisi bizzat makalelerinde defalarca bunu dile getirmiştir. Mansûrîzâde, cevâz dâiresindeki taaddüd-i zevcâtı ü'lü'l-emrin yasaklayabileceği iddiasını -bazı Batıcılar gibi fıkıhı bir tarafa bırakarak değil- fıkıhın sınırları içinde kalarak "cevâzın şer'î bir hüküm olmadığı" görüşüyle delillendirmeye çalışmaktadır.

Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüşlerini *İslâm Mecmuası*'nda ayrıntılı biçimde açıklamasında muhâliflerinin katkısı inkâr edilemez. Başlangıçta Ahmed Naîm Bey'in muhatap olduğu tartışmalara, konunun cevâz meselesine kaymasından itibaren İzmirli İsmâil Hakkı Bey muhâlif bir dizi makaleyle, Şerafeddin Bey ise Mansûrîzâde'yi destekleyen iki makaleyle katılmıştır.⁴⁵ Zamanın

⁴¹ "İctihad Hataları", *İM* c. II, sy. 23, s. 564-566.

⁴² *MMZC*, 10 Şubat, 1326, Perşembe, 46. İn'ikad, c. 3, s. 193; *MMZC*, 15 Mart 1327 (1911), Salı, 67. İn'ikad, c. 4, s. 392; *MMZC*, 25 Şubat 1325, Perşembe, 52. İn'ikad, c. 3, s. 46; *MMZC*, 28 Mayıs 1328 (1912), 12. İn'ikad, c. 1, s. 254-255; *MMZC*, 18 Mayıs 1328 (1912), 9. İn'ikad, c. 1, s. 162-163; *MMZC*, 20 Mart 1326, 65. İn'ikad, c. I, s. 497-498.

⁴³ Örneğin bkz. Okur, Kâşif Hamdi; "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansûrîzâde Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sy. 5, s. 255-284; Kahraman, Abdullah; "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *CÜİFD*, V, sy. 1, s. 223-262.

⁴⁴ Dergi hakkında bkz. Davud Yıldız Akpolat, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997, s. 217; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev. Tansel Demirel) İstanbul 2000, s.128 vd.

⁴⁵ Bayezid dersiâmlarından ve İslâm Mecmuası yazarlarından olan Şerafeddin, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir" (Makalesi Münâsebetiyle) başlığıyla bir makale kaleme alır. Ona göre Şeriat, mubah işlerde asıl takrir edilmiş, olduğu gibi bırakılmış, tecdid-i hüküm edilmemiştir. Takrir ise bir hüküm ifâde etmez. Mubahın şer'î hükümlerden olduğu anlaşılınca, lüzumsuz iftâ ve istiftâlara ihtiyaç kalmayacaktır. Câiz olan hususlarda, şeriatin bizzat müsâadesiyle, ü'lü'l-emr zamanın örfüne göre hükmedecektir. Fukahânın büyükleri bu gerçekleri anlayıp bu yönde esaslar vazetmişlerse de bazı fakihler maalesef şeriatî lafızlardan ibâret zannederek hareket etmişlerdir. Şerafeddin, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir", *İM*, c. I, sy: 12, s. 357-360.

siyasî ve sosyo-kültürel ortamı cevâzla ilgili tartışmaların, teorik bir usûl ihtilâfî olmaktan ziyâde, yaşanan güncel bir problem hakkındaki görüşlerini usûl ilmiyle temellendirme çabalarının bir ürünü olduğunu zaten açıkça göstermekte, Mansûrîzâde'nin bizzat beyânı da bu gerçeği teyid etmektedir:

“Cevâz, ahkâm-ı şer’iyyeden olduğu farzedilse de taaddüd-i zevcât hakkında yazmış olduğum makalede isbât ettiğim vechile yine hükûmetin bunlar hakkında vaz’ ve tesis-i kavânîn etmeye hak ve salâhiyyeti gayr-ı kâbil-i red ve inkâr ise de fakat böyle cevâz ahkâm-ı şer’iyyeden addolunmadığı için daha basit bir halde mesele halledilmiş olur; muhtâc-ı izâh ve isbât olmaz.”⁴⁶

Mansûrîzâde, bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin cevâzın ahkâm-ı şer’iyyeden olmadığını savunuğunu belirtmekle birlikte, bütün mezhep imamları ve fukahânın, cevâzın ahkâm-ı şeriaten olduğu ictihâdında birleştiğini nakletmeyi de ihmâl etmez. Ancak İzmirli İsmâil Hakkı Bey, Mansûrîzâde’ye “Hanefî ve Şâfiî fukahâdan bu kavle sahip olanların Mu’tezile’den olduklarını niçin gizlediğini” sorar. Mansûrîzâde’ye göre fikhî meselelerde kişilerin kelâmî mezheplerini zikretmeye gerek yoktur. “Farz-ı muhâl Nahiv ve Meânî’den bahsederken sözü geçen âlimlerin de Mu’tezilî olduğunu beyâna ihtiyaç var mıdır?” diye soran Mansûrîzâde, Mutezile’den olmayan Hanefî ve Şâfiî fakihlerden bazılarının da buna kâil olduklarını *Telvih*’den aktardığı bir pasajla delillendirir. Sâhib-i Telvîh, teâruz ve tercih bahsinde, şeriatin vürûdundan önceki fiillerin hükümleri hakkında mezheplerin ihtilafından bahsederken “Eğer ekl-i fevâkih gibi ef’âl-i ihtiyâriyyeden ise Mutezileden ve fukahâ-yı Hanefiyyeden ve Şâfi’îyyeden bazılarına göre memnû’ değildir, mubahtır” ibâresini nakleder.⁴⁷

Mansûrîzâde’ye göre, cevâzın ahkâm-ı şer’iyyeden olduğu ictihâd ile fukahâ, şeriatin kapsamını genişletmekte ve günlük hayattaki bütün fiilleri şeriat dâiresine sokmaktadır. Böylece sıradan bir fiilin bile câiz olup olmadığına delil arama ihtiyacı doğmakta; ancak birçok şeyin cevâzı hakkında böyle bir hüküm bulunamadığı için, şeriat nazarında cevâzı açıklığa kavuşmamış diye, söz konusu fiilin yapılmasına engel olunmaktadır. Bu durum, ortaya çıkan her yenilik karşısında –cevâzı açıklanmamış olduğundan- red ve inkar yoluna gidilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir.⁴⁸ Zamanın yeniliklerine karşı mütereddid davranma sonucunu doğuran bu tavır, Mansûrîzâde’ye göre hatalı bir yaklaşım tarzıdır. Hâlbuki şer’î hükümler, esaslarını koruyarak, değişen şartlara uyum sağlama kâbiliyetine sahiptir. İslâm’ın bünyesinde böyle bir dinamizm var olduğu halde onu kullanmamak, şeriatî uygulanamaz hale getirmek demektir. Dinde cevâzı beyan edilmeyen her yeniliğe tereddütle hatta yasak gözüyle bakmak, müslümanların terakkî yolunda hızını kesmektedir.

Hâlbuki aslî hükümlerden olan cevâz ve ibâhanın hiçbir şer’î delile ihtiyacı yoktur. Bazı ulemânın yaptığı gibi, en küçük hareketimizin bile cevâzına nasslardan delil aramak gereksizdir. Cevâz şer’î bir hüküm olmadığından şer’î ahkâm, câiz olan şeylerden cevâzını beyan etmek maksadıyla bahsetmez. Cevâza dâir âyetler ve hadisler birer birer incelenecek olursa her birinin, cevâzı beyan

⁴⁶ Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığına Dâir”, *İM*, c. I, sy. 10, s. 303.

⁴⁷ Mansûrîzâde, *İM*, c. II, sy. 14, s. 430-431.

⁴⁸ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 296.

etmek maksadıyla değil de başka bir maksadın beyanı sebebiyle vârid olduğu görülür. Taaddüd-i zevcâtın cevâzını beyan eden Nisâ Sûresi 3. ayet de böyledir. Söz konusu âyet-i celîleden maksat dörtten ziyadeyi tahrîmdir. Yoksa taaddüd-i zevcâtın cevâzını beyan değildir.⁴⁹

Mansûrîzâde, cevâzın ahkâm-ı şer'iyeden olmadığı hususunu açıklığa kavuşturmak için cevâz ve hüküm kavramlarını tahlil etme gereği duyar. Şer'î hükümler; "hitâbât-ı Şâri' ile vaz' ve te'sis olunmuş ahkâmdır ki hitâbât-ı Şâri'in eserleridir." Demek ki cevâz bir şer'î hüküm değildir. Çünkü eser-i hitâb olmaya elverişli değildir. "Cevâzın mefhum ve mâhiyeti, bir şeyin fiil ve terkinin adem-i rûchânından ibâret bir emr-i selbî ve ademîdir."⁵⁰ Böyle umûr-ı selbiyyede iki görüş bulunduğunu belirten Mansûrîzâde, mütekaddimûna göre ademin yani yokluğun hiçbir illete muhtaç olmadığını, bir başka deyişle hiçbir şeyin eseri olmadığını kaydeder. Yani onların görüşleri esas alındığında ademden ibâret olan cevâz, ne hitabın ne de başka bir şeyin eseri olamaz. Mansûrîzâde'nin ikinci olarak naklettiği görüş, müteahhirûnun görüşü olup şu aklî kuralın bir ifâdesidir: "علة العدم : Yokluğun illeti, illetin yokluğudur." Bu görüş esas alındığında da cevâz, bir hitabın eseri değil, aksine hitabın yokluğunun eseri olur. Yani cevâz; vücûb ve hürmetin yokluğundan başka bir şey değildir. Meselâ seyahat etmek câizdir. Delili ise seyahatin vücûb veya hürmetine dâir bir hitâb-ı Şâri'in bulunmayışıdır. Seyahatin cevâzı "فسيروا في الأرض (Yeryüzünde gezip dolaşın)" şeklinde bir hitabın eseri olarak sabit değil, hakkında vücûb veya hürmeti icâb eden bir hitabın bulunmayışı ile sabittir.⁵¹ Böylece hem mütekaddimûnun hem de müteahhirûnun görüşlerine dayanarak cevâzın "eser-i hitâb" olmadığı ispatlanmış olmaktadır.

Usûlcüler ve mezhep fakihleri ise bu gerçekleri görmeyerek hatalı bir ictihâdda bulunmuşlar ve cevâzı, vücûb ya da hürmet gibi Şâri'in hitâbının eseri saymışlardır. Mansûrîzâde yanlış olduğunu savunduğu bu ictihâdı ve sonuçlarını şöyle dile getirir:

"İşte bu ictihâd-ı muhti', "Cevâz ahkâm-ı şeriattendir" diyor da bir dâire-yi mahdûdeye inhisâr eden şeriati, bütün ef'âl ve harekâtımıza teşmil ediyor. Her şeyin cevâzı hakkında bir delil-i şer'î taharrî olunuyor da bulunmadığı takdirde "Hazr, ibâha üzerine tercih olunur" "İştibâh olunursa hürmet, cevâz ve ibâhaya galebe eder" esaslarına istinad ederek memnûiyyetine bile hükmolunuyor. Bittabî cevâzına sarâhat bulunamayacağından her teceddüde karşı red ve inkâr ile mukâbele ediliyor. Telgraflar, telefonlar ne bir fetvâ-yı şeriatin tebliğine ne de bir hükm-i şeriatin isbâtına vâsita olamıyor. Çünkü cevâzına sarâhat yoktur, cevâz da vücûb, hürmet gibi beyâna muhtaçtır, onun hakkında da ayrıca sarâhat lâzımdır, deniliyor."⁵²

Mansûrîzâde bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerin de mübâhın şer'î bir hüküm olmadığını savunduğunu söylemiş ise de onlara sadece sonuç bakımından katılmakta, yöntemlerini yanlış bulmaktadır. Çünkü onlar, ibâhayı fiilden dolayı ceza görmemek olarak anlamış, şer'den önce hiçbir fiilden dolayı ceza

⁴⁹ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 297-298.

⁵⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 298.

⁵¹ Mansûrîzâde, *İM*, c.I, sy. 10, s. 299-300.

⁵² Mansûrîzâde, *İM*, c. I sy. 10, s. 300-301.

görülmediğine ve ibâhâ da şer’den önce var olduğuna göre mubah şer’den değildir, sonucuna ulaşmışlardır. Hâlbuki Mansûrîzâde’ye göre bir fiilden dolayı ceza görmemek her zaman cevâza delâlet etmez. Bir yasağı ihlâl edenin cezâ görmemesi, af sûretiyle de gerçekleşebilir.⁵³ Mansûrîzâde’nin cevâzla ilgili bu görüşlerine *Sebilü’r-Reşad*’da itirazlarını dile getiren İzmirli İsmail Hakkı Bey, cevâzın şer’î bir hüküm olup olmadığı hususunu, lafzî bir tartışmadan ibâret görmekte ve bu iddiasını Hudarî’nin *Usûl*’ünden yaptığı alıntılarla delillendirmektedir. Hudarî’ye göre, bütün anlaşmazlık, bir lafız anlaşmazlığından, bir tarif ihtilâfından ibârettir; çünkü hükmün tarifinde “iktizâ yoluyla” diyenler, tarifin cevâzı kapsamadığını, “iktizâ veya tahyîr yoluyla” diyenler ise tarifin cevâzı da içine aldığını dolayısıyla cevâzın şer’î ahkâmıdan olduğunu savunmuşlardır.⁵⁴

Mansûrîzâde’ye göre Hudarî “tarifi muarrefe tatbik etmeyip muarrefi tarife tevfiik etme” hatasına düşmüştür. Yani tarifi, tarif edilen şeye uygun hâle getirmek yerine Hudarî, tarif edilen şeyi tarife uydurma yoluna gitmiştir. Hâlbuki asıl belirleyici olan, tarifi yapılan şeyin mâhiyeti olup tarif, onun özellikleri ve kapsamı düşünülerek ortaya konulur. Usûldeki tariflerin öyle gelişi güzel yapıldığını zannetmek ve söylemek de büyük bir hatadır. Çünkü tariflerde zikredilen sözler ve kayıtlar, tarif edilen şeyin efrâdı (tarifin içine girenler) ve ağıârı (tarifin dışında kalanlar) düşünülerek ortaya konulur. Hudarî’nin sözlerine bakıldığında ise sanki tarif edilen şeyin neleri kapsadığı ve neleri dışında bıraktığı başlangıçta bilinmeyip tarif yapıldıktan sonra anlaşılmaktadır. “Tarif yapılsın da tarifte zikredilenler -tarif edilen şeyin- içine girsin, zikredilmeyenler dışında kalsın” demek, tarifleri başlı başına birer esas kabul etmektir. Hâlbuki tarifler muarrefe tâbidir. Mansûrîzâde tariflerin böyle gelişi güzel oluşturulmadığını göstermek için hükmün tarifinin, son hâline gelinceye kadar geçirdiği aşamaları hatırlatır:

Usûlcülerin naklettiğine göre hükmün, “iktizâ veya tahyir veyâhut vaz’ tarikiyle ef’âl-i mükellefine müteallik eser-i hitâbdır” şeklinde tarifi, evvelâ İmam Gazzâlî’den başlamaktadır. Gazzâlî, başlangıçta hükmü “ef’âl-i mükellefine müteallik hitâb-ı ilâhîdir” diye tarif etmiştir. Bu hâliyle tarifte, mükellefin fiilleriyle ilgili olmayan ihbârât kabilinden birçok âyet ve hadis dışarıda bırakılmış olmaktadır. Ancak bu tarife itirazda bulunulmuştur; çünkü mükellefin fiillerine taalluku bulunan “و الله خلقكم و ما تعملون”⁵⁵ gibi Şârî’in ihbârât kabilinden olan hitapları, hükmün kapsamına girmemesi gerektiği halde, tarifin içinde kalmaktadır. Bu itiraz üzerine tarif düzeltilmiş, “bitarîki’l-iktizâ” kaydı ilâve edilmiştir. Bu kez başka bir itiraz gündeme gelmiştir. Çünkü -cevâzda iktizâ değil tahyir bulunduğu- iktizâ kaydının ilâvesiyle cevâz, tarifin dışında bırakılmaktadır. Hâlbuki o da şer’î bir hüküm olduğundan tarifin kapsamında olmalıdır. Bunun üzerine tarif ikinci kez

⁵³ Mansûrîzâde, *İM*, c. I sy. 10, s. 302-303. Şâtıbî’ye göre de “işlenmesinde bir günah (harac) yoktur” anlamı, mubahın iki anlamından birisi olup bu anlamdaki mubah, “işlenmesi ve terki tercihe bırakılmış” mânâsındaki mubahın kapsamına girmez. Bir fiilin işlenmesinden günah ve sıkıntının kaldırılması daha çok afv mânâsına gelir. bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, Terc. Mehmet Erdoğan, c. I, s. 132-136.

⁵⁴ İzmirli, “Cevâzın ahkâm-ı Şer’den Olup Olmadığı Hakkında Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir” *SR*, c. XII, s. 303; İzmirli’nin cevâzla ilgili diğer makaleleri için bkz.: *SR*, XII, sy. 304, s. 315-319; sy. 305, s. 326-329; sy. 306, 345-351; sy. 307, s. 358-360; sy. 327, s. 114; c. XIII, sy. 329, s. 128-129; sy. 330, s.135-137; sy. 331, s. 144-145; sy. 332, s. 152-153.

⁵⁵ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yaratmıştır.” *Sâffât*, 37/96.

tashihi edilmiş, “veyâhut tahyîr tarîkiyle” ilâvesi yapılarak cevâz da tarifi kapsamina alınmıştır. Son olarak “veyâhut vaz’ tarîkiyle” şeklinde bir ilâve ile vaz’î hükümler de şer’î hüküm tarifine dâhil edilmiştir. Mansûrîzâde tarifte yapılan ikinci düzeltmeye dikkat çekerek şöyle der:

“İşte görülüyor ki cevâz efrâd-ı muarreften yani ahkâm-ı şeriatten olduğu için “bitarîki’l-iktizâ” kaydıyla iktifâ olunmuyor da “veyâhut tahyîr tarîkiyle” sûret-i ta’minin ilâvesiyle tarif tashihi olunuyor. Yoksa *Usûl-i Hudarî*’nin dediği gibi “bitarîki’l-iktizâ” kaydıyla iktifâ ederek, “artık tarif o yolda vaz’ olundu binâenaleyh cevâz ahkâm-ı şeriatten değildir” denilmiyor.”⁵⁶

Mansûrîzâde’ye göre gerçek ihtilâf, Hudarî’nin dediği gibi hükmün tarifinde değil, cevâzın Şâri’in hitabının eseri olup olmadığı konusundadır. Cevâzın şer’î bir hüküm olmadığını savunanlar, Şâri’in hitâbı ulaşmadan önce de sâbit olan bir şeye *eser-i hitab* denilemeyeceğini iddiâ etmişlerdir. Yoksa anlaşmazlık, tarif farkından kaynaklanmamakta, tarifler bütün bunlar göz önünde bulundurularak oluşturulmaktadır.

Hudarî’ye göre, “لا حرج عليكم” “إن شئتم فعلتم” sözleri birer hitâptir. Şâri’in sükûtu ise “أَبَحُّهُ” yani “onu mubah (câiz) kıldım” anlamındadır. Dolayısıyla mubahın bütün kısımları şer’î birer hükümdür. Mansûrîzâde onun bu iddiasına da karşı çıkmaktadır. Çünkü usûlcüler ve mezhep fakihleri, Şâri’in sükûtunun “أَبَحُّهُ” anlamında olduğu dolayısıyla cevâz ifâde ettiği görüşünde değildir. Onlara göre Şâri’ vâciplerde ve haramlarda sükût etmediği gibi câiz olan şeylerde de sükût etmemiştir. Bu sebeple câiz olan şeylerin tamamı “خلق لكم ما في الأرض جميعاً” (Yeryüzündekilerin tamamını sizin için yarattı) âyetiyle⁵⁷ sâbittir. Mansûrîzâde, meselenin Hudarî’nin iddiâ ettiği gibi farzedilmesi durumunda, haklı olarak şu sorunun gündeme geleceğini belirtir: “Bu sükût, acaba kable’l-bi’se olan sükûta da şâmil midir?” Diğer taraftan Mansûrîzâde, Hanefî Mezhebi’ndeki, Şâri’in sükûtunun hiçbir şer’î hüküm ifâde etmeyeceği ve sâkite söz isnâd olunmayacağı görüşlerini hatırlatır.⁵⁸

İzmirli İsmâil Hakkı Bey “Cevâz, nefy-i haracı i’lâm mânâsıdır” diyerek cevâzın şer’î bir hüküm olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁵⁹ Mansûrîzâde’ye göre ıstılah iddiası ile ıstılah sâbit olmaz. Cevâzın yalnız bu anlama gelmediği ise herkesçe bilinen bir gerçektir. İzmirli, “Cevâz (ibâha), nefy-i haracı i’lâmdır” iddiasına delil olarak “Mübîh, Allah’tır” gerekçesini göstermektedir. Çünkü ilim âlim, zikir zâkir gerektirdiği gibi ibâha da mübîh gerektirmektedir.⁶⁰ Mansûrîzâde ise Şâri’ tarafından izin bulunmadıkça Cenâb-ı Hakk’ın hiçbir şeyle vasıflandırılmayacağını belirttiikten sonra, İzmirli İsmâil Hakkı Bey’in sık sık düştüğü bir mantık hatasına (müsâdere ale’l-matlûb) burada da düştüğünü iddiâ etmektedir.⁶¹ Çünkü İzmirli’nin “Mübîh Allah’tır” dâvâsında, mübîhin anlamını

⁵⁶ *İM*, c. II, sy. 24, s. 586-587.

⁵⁷ Bakara, 2/29.

⁵⁸ Şâri’in sükûtunun hangi anlamlara gelebileceği hakkında bkz. Şâtıbî, *Muvâfakât*, terc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, c. I, s. 165-168.

⁵⁹ İzmirli İsmâil Hakkı, “Cevâzın Hüküm-i Şer’î Olup Olmadığı”, *SR*, c. XII, sy. 306, s. 347.

⁶⁰ İzmirli’nin bu ifâdelerini Gazzâlî’den iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 63.

⁶¹ “Demek oluyor ki arzettiğim vechile, “Cevâz nefy-i haracı i’lâm mânâsıdır. Çünkü cevâz ahkâm-ı şeriattendir” denildiği halde, bir de bilakis “Cevâz ahkâm-ı şeriattendir. Çünkü nefy-i haracı i’lâm

bilmek; ibâhanın ne anlama geldiğini bilmekle mümkün olur. İzmirli, ibâhayı “nefy-i haracı i’lâm” şeklinde tarif ettiğine göre onun “Mübih Allah’tır” dâvâsının delili “İbâha, nefy-i haracı i’lâm mânâsındadır” iddiâsıdır. Dolayısıyla Mansûrîzâde’ye göre İzmirli İsmail Hakkı Bey, delil ile medlûlü birbirine karıştırmakta, bunların ikisini de birbirinin delili olarak kullanmaktadır.⁶²

Mansûrîzâde cevâz meselesiyle ilgili makalelerinde, gerektiğinde klasik eserlerden deliller gösterse de muhataplarına bu konunun bir nakil meselesi değil akılla halledilecek bir mesele olduğunu ısrarla yineler. Ayrıca kendisinin, mezhep fakihlerinin çoğunluğunun bu konudaki görüşüne itiraz etmenin yanı sıra “cevâz şer’î bir hüküm değildir” diyen fakihlere de metod bakımından muhalefet ettiğine dikkat çeker. Mansûrîzâde, muhataplarının böyle aklî meselelerde naklî delillerle kendisine mukabele etmelerine ve klasik kitaplardan aynen alıntı yapmalarına tepki göstermektedir. Usûlde nakil ile aklın teâruzu durumunda ne yapılacağı bellidir. Dolayısıyla kendisinin öne sürdüğü aklî deliller, muhataplarının ortaya koyduğu naklî delillerle çatışırsa, naklî delillerin tevili gerekecektir.⁶³

Sonuç olarak Mansûrîzâde’nin cevâzın şer’î bir hüküm olmadığı görüşünü, başka bir takım iddiâ ve düşüncelerine yol açmak için basamak olarak kullandığı görülmektedir. Mansûrîzâde, yaşadığı dönemin problemlerini gözlemleyerek bunların büyük ölçüde cevâz sahasında tasarrufta bulunamamaktan, bu konularda ictihâd müessesesini işletip zamanın ihtiyaçlarına uygun çözümler bulamamaktan kaynaklandığı kanaatine ulaşmıştır. Buradan hareketle Mansûrîzâde, cevâzın ahkâm-ı şer’iyyeden olmadığını kabul etmenin, başta devlet başkanının câizde tasarrufu olmak üzere pek çok güncel problemin çözümünü kolaylaştıracağını savunmuştur.

c. Mansûrîzâde’nin Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyyeden Olmadığı Görüşünün Sâikleri

Mansûrîzâde’nin gerek kendi beyanı gerekse yaşadığı dönemin –ana hatlarıyla yukarıda aktarılan- siyasi ve sosyal gelişmeleri açıkça göstermektedir ki “Cevâz ahkâm-ı şer’iyyeden değildir” iddiâsını usûl kitaplarındaki bağlamından koparıp tekrar gündeme getirmesinin belli başlı güncel sebep ve sâikleri bulunmaktadır. Aşağıda bu sebepler özelden genele sıralanmaktadır. Dolayısıyla son sırada zikredilen sâik aslında Mansûrîzâde’nin diğer bütün güncel fikhî görüşlerini yönlendiren bir mâhiyet arz etmektedir.

i. Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Çok evlilik⁶⁴ konusu Batı dünyasında ağır şekilde eleştirilmiş kadın-erkek eşitliğini ortadan kaldırdığı, kadın hak ve hürriyetlerini engellediği, modern hayat

mânâsınadır” denilmiş olmuyor mu? Bu müsâdere ale’l-matlûb değil de nedir? Dâvâ, bilâhare kendi deliline delil olarak îrâd edilmiyor mu?” *İM*, c. II, sy. 23, s. 572.

⁶² Mansûrîzâde, *İM*, c. III, sy. 25, s. 601-602.

⁶³ Mansûrîzâde, *İM*, c. II, sy. 24, s. 583.

⁶⁴ “Bu tabir aslında hem bir erkeğin aynı zamanda birden çok kadınla (polygamy, taaddüd-i zevcât), hem de bir kadının aynı zamanda birden çok erkekle (polyandry, taaddüd-i zevcât) evli olması hâlini ifâde eder. Ancak umûmiyetle dinlerde ve beşerî sistemlerde çok kocalılığın mümkün olmaması ve uygulamaların çok karılılık şeklinde görülmesi sebebiyle çok evlilikten genellikle çok karılılık kastedilmektedir.” Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, “Çok Evlilik”, *DİA*, VIII, s. 365.

tarzını zedelediği, geri kalmışlığın ve ilkelliğin bir kalıntısı olduğu söylenmiş İslâm ülkelerinde de bazı çevrelerce aynı görüşler tekrarlanmıştır.⁶⁵ Nitekim XIX. yüzyıla kadar taaddüd-i zevcât toplumda öncelikle ve ivedilikle ele alınması gereken bir problem olarak görülmemiştir. Bu sebeptendir ki taaddüd-i zevcâta karşı çıkan kimselerin Batı'dan etkilendiği ya da batının eleştirilerinden rahatsız olduğu için bu görüşü savundukları, onlara muhalefet edenlerin muhalefetlerinde önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Taaddüd-i zevcât aleyhtarlarının konuya karşı takındıkları şiddetli ve aceleci tavır, muhalifleri tarafından batılılaşarak modernleşme yolunda verilen ideolojik mücadelenin bir parçası olarak görülmüştür. Gerçekten de Osmanlı toplumunda hukûken meşrû olmasına rağmen çok eşliliğin genelde tercih edilmemiş olması⁶⁶ buna karşılık XIX. yüzyılda Batı ile temas sonucu bu konunun birdenbire toplumun en önemli sorunlarından biri hâline gelmesi dikkat çekicidir.

Bu dönemde taaddüd-i zevcât hakkında görüş beyan edenleri genel görüşleri itibariyle üç grupta toplamak mümkündür. Bir grup -ki bunların çoğunluğu İslâmcılardandır- taaddüd-i zevcâtın kayıtsız ve şartsız mubah olduğu görüşündedir. Onlara göre bir erkeğin ikinci bir eşle evlenebilmesi için karısının hasta veya kısır olması ya da bir kusurunun bulunması şart koşulamaz. Erkek adâlete riâyet etmeye dikkat ederek ikinci bir eş alabilir. Erkek ile kadın arasındaki bazı biyolojik farklılıklar erkeğin ikinci eşle evlenmesine verilen iznin gerekçelerindendir. Her ne sebeple olursa olsun taaddüd-i zevcâtın yasaklanması, toplum menfaatleri aleyhinedir. Çünkü taaddüd-i zevcâtın, neslin devamlılığının sağlanması, çeşitli sebeplerle kadın lehine bozulan nüfus oranının dengelenmesi, toplumda gayr-ı meşrû ilişkilerin azaltılması gibi önemli sosyal fonksiyonları bulunmaktadır.⁶⁷ Bu görüş sahipleri, taaddüd-i zevcâtı kınayan Batı toplumlarında fiiliyatta çok eşliliğin uygulandığına, gayr-ı meşrû ilişkilerin had safhada olduğuna ve dolayısıyla onların bu konuda ikiyüzlü davrandığına dikkat çekerler.

1917 tarihli Hukuk-ı Âile Kararnamesi komisyonu başkanı olan Mahmud Esad'a göre taaddüd-i zevcât tabiî, cibillî ve fitrî olup hem ilkel toplumlarda hem de medenî toplumlarda gerekliliğini ve geçerliliğini korumaktadır. Mahmud Esad, taaddüd-i zevcâtın yasak olduğu toplumlarda fuhşa götüren iki sebebe dikkat çektikten sonra şöyle demektedir: "... her türlü iktidarı kendinde görmeyenler bir zevce ile iktifâ etsinler, lâkin esbâb-ı ma'kûle ve meşrû'aya mebnî kendisinde ihtiyaç ve zarûret hissetmekle beraber iktidar-ı bedenî ve mâlîsini kâfi addeden kimse de âlem-i fuhş ve sefâhatte imrâr-ı vakt edeceğine varsın sûret-i meşrû'ada bir zevce daha alsın..."⁶⁸

⁶⁵ bkz. Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, "Çok Evlilik" *DİA*, VIII, s. 367-368.

⁶⁶ "Ne var ki, Medeniyet-i İslâmiye Tarihi adlı eserin Lübnanlı gayrimüslim müellifi Corci Zeydan'ın tespitlerinde de görüldüğü üzere birden fazla evliliğin oranı bütün müslüman toplumlarda %5'i geçmemektedir." Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc. Zeki Megamiz, Sadeleştiren; Mümin Çevik, c. V, s. 145. Ayrıca bkz. Said Öztürk, "Osmanlı Toplumunda "Çok eşlilik"", Tarih ve Düşünce, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 12.

⁶⁷ Bu konuda bir örnek olarak bkz. Ömer Nasûhî, "Taaddüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâiyyesinin Faydaları", *SR*, c. 23, sy. 590-591.

⁶⁸ Fatıma Aliye-Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantınıyye 1316, s. 51-57.

Bir başka grup, taaddüd-i zevcâtın şartlı olarak mubah olduğu görüşündedir. Taaddüd-i zevcâtın mubah olabilmesi için erkekte de kadında da bulunması gereken bazı şartlar vardır. Bu görüşü savunanlar, taaddüd-i zevcâtın meşrû kılınma gerekçelerine ve mubah olmasını gerektiren toplumsal sebeplere vurgu yapmaktadırlar. Onlara göre bu izinden yararlanmak için, kadının çocuk yapamama gibi bir özür sahibi olması, hastalık vb. sebeplerle eşlik vazifesini yerine getirememesi; erkeğin, eşlerin nafakasını temin edebilecek malî güce sahip olması, ikinci evliliğe başvurmadağı hâlde harama düşme tehlikesinin olması gibi sebepler gerekmede ve ancak adâlet şartına riâyet edebilecekse bu izni kullanabilmektedir. Yani taaddüd-i zevcât, şartlar gerektirdiğinde kullanılmak üzere Cenab-ı Hakk'ın kullarına sunduğu bir kolaylık, şartlara bağılı bir özel izinden ibârettir. Buna ruhsat demek de mümkündür. Bu iznin kadınlara zulmetme aracı olarak kullanılması engellenmeli, yalnız yukarıdaki şartları taşıyanlar bu ruhsata başvurabilmelidir.

Fatma Aliye Hanım bu konuda şöyle der: “İslâmiyette taaddüd-i zevcât emr olmayub mesaj gösterildiği cihetle bu müsaadenin ne gibi mecburiyetlerde işe yaradığı ibraz olunmalı” Ayrıca Hz. Ömer'in Akka'da bulunan orduya, Hicaz'da eş bulunanların ikinci bir evlilik yapmamalarını emreden mektubunu örnek verir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin seçkin isimlerinin çok eşle evlenmekteki gâyelerinin farklı olduğuna dâir açıklamalar yapar. Mevcut şartların tek eşliliği gerektirdiğine ve kadın istemezse, kocası ikinci bir eşle evlendiği takdirde ondan ayrılabilceğine dikkat çeker.⁶⁹

Üçüncü gruba göre ise İslâmiyet'te tek eşlilik tercih edilmiştir. Daha önce şartlar gereği taaddüd-i zevcâta izin verilmiş olsa da artık içinde bulunulan zamanda böyle bir ihtiyaç olmadığı gibi aksine devlet başkanının taaddüd-i zevcâtı kayıt altına almasına hatta yasaklamasına ihtiyaç vardır. Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamberin âile yaşantısına ve çok eşle evlenmesinin hikmetlerine, çok eşliliğin âiledeki huzuru bozacağına, zamanın sosyal ve ekonomik şartlarının çok evliliğin aleyhine olduğuna vurgu yapmaktadır.

Mansûrîzâde Said, fıkıh ve hukukla ilgisi olan-olmayan herkesin görüş beyan ettiği taaddüd-i zevcât konusunda kendisini de yazmaya sevkeden âmili, daha sonra şöyle dile getirmiştir: “Şu kadar ki uzun ve mütemâdî zamanlar cehl ve taassubun setre-i muzliminde kalan ve bununla beraber birçok mübâhasât ve münâzarâta sebebiyet verip de bir neticeye iktiran edemeyen bu meselede artık Şeriat-i İslâmiyye'nin çehre-i hakikatini göstermesi zamanı çoktan hulûl etmişti. İşte taaddüd-i zevcât makalesi, şimdiye kadar gerek an cehlin ve gerek li-gafletin zuhûl olunan bir hakikat-i şer'iiyyeyi, esâsât-ı fıkhiyye ve ilmiyye dâiresinde meydana çıkarmak maksadıyla yazılmıştı.”⁷⁰

Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlayan komisyonun üyelerinden olan Mansûrîzâde bu görüşleriyle, kararnâmenin 38. maddesinde, kadına, nikâh akdi esnâsında kocasının evlilik boyunca tek eşli kalması şartını ileri sürebilme imkânı verilmesinde ve böylece taaddüd-i zevcâtın kısıtlanmasında önemli rol oynamıştır. Böyle bir şart Hanefilere göre geçerli sayılmadığı için Hanbelî mezhebine

⁶⁹ Fatıma Aliye-Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantınıyye 1316, s. 10.

⁷⁰ Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle”, *İM*, c. I, sy. 11, s. 325

başvurulmuştur. Komisyonunda görüşlerini dile getirmekle yetinmeyen Mansûrîzâde, bir taraftan da kamuoyunu aydınlatma amacıyla makaleler kaleme almıştır.

Mansûrîzâde'nin ilk makalesine yaptığı girişte Avrupalıların taaddüd-i zevcâta vahşet olarak bakışını dile getirmesi, Ahmed Naîm ile aralarında uzun süre devam edecek olan tartışmaların ana başlıklarından birini oluşturacaktır. "Dine, şeriate husemâ tarafından îrad edilen itirâzât gözünüzü pek yıldırılmış olmalı ki din bâbındaki gayretkeşliğiniz sizi böyle bir ictihâda sevkeylemiştir" diyen Ahmed Naîm Bey, bu konuda on üç buçuk asırlık bir icmâ bulunduğunu hatırlatır ve Mansûrîzâde'nin bu icmâyı delme çabasının, Frenk korkusundan kaynaklandığını iddiâ eder.⁷¹

Mansûrîzâde'ye göre ise taaddüd-i zevcât meselesi yanlış ele alınmaktadır. Şöyle ki "Mu'terizler Şeriat-i İslâmiyyede taaddüd-i zevcât hakkında bir hüküm iltizam edilmiştir zannıyla tevcih-i ta'n ve itiraz ediyorlar. Müdâfîler de o hükmü muhâfaza edeceğim diye taaddüd-i zevcâtın fevâid ve muhâsenâtından, muvâfık-ı akıl ve hikmet olduğundan bahsedip duruyorlar. Müdâfaalardan hiçbiri "Şeriat-i İslâmiyye'de taaddüd-i zevcât hakkında iltizâm olunmuş bir hüküm yoktur. Ülü'l-emrin emir ve men'ine tâbi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın menolunmasına katiyen mâni değildir. Şeriat-ı İslâmiyye noktasından işkâl edilecek, mevzubahs ve makâl olacak bir mâhiyette değildir" diye beyân-ı hakikat edemediklerinden beyhûde yere münâkaşât devam edip gidiyor."⁷²

Devlet başkanının, gerekli gördüğünde taaddüd-i zevcâtı yasaklayabileceğini savunan Mansûrîzâde konu hakkındaki görüşlerini açıklarken iki mukaddime ortaya koyar. Birinci mukaddime; Nisâ Sûresi 3. âyetin⁷³ delâletiyle sabit bulunan taaddüd-i zevcâtın câiz oluşudur. İkinci mukaddime ise Nisâ Sûresi 59. âyetin⁷⁴ delâletiyle ve fıkıh âlimlerinin beyanlarıyla sabit olup câiz olan herhangi bir şeyi devlet başkanı yasaklarsa ona itaatin vâcib olduğudur. Kendi deyimiyle, bu kıyas-ı mantıkî "Taaddüd-i zevcâtı ülü'l-emr men' ederse şer'an itaat vâcib olur" neticesini zarûrî olarak istilzâm etmektedir.

İşte taaddüd-i zevcât konusu da hakkında dinî bir emir ve yasak bulunmayan ve "فانكحو"⁷⁵ âyeti ile cevâzı beyan edilmiş bir iştir. Kaldı ki bu âyetin

⁷¹ "Anlıyorum ki Frenklerin her hâl ve kâlini isti'zâm ede ede kalbinize bir ürkeklik gelmiş. Nerede bir itiraz duysanız, dini yıkar zannediyorsunuz. Avrupalı'nın her sözünde bir dretnot metaneti, bir Armstrong topu dehşeti tahayyül ediyorsunuz. Bu dehşetin tesiriyle mermi-yi muhayyelin isabetinden siyânet ettiğiniz binâ-yı muhkemi, kendi elinizle yok etmeyi en kestirme bir tarîk-i selâmet addediyorsunuz... Sizi bu çıkmaz yola sevkeden şey -apaşık görünüyor ki- Frenklerin itiraz korkusudur. Frenkler taaddüd-i zevcâtı kurûn-ı vüstâdan kalma bir vahşet müstehâsesi addediyorlar... Ne yapalım? Bu itirazlarına, hücumlarına karşı nasıl tahaffuz edelim? Kendimizi onlara nasıl beğendirelim? Bize vahşi demelerinden nasıl kurtulalım, diye kâle kaleme gelmez bir haşyete giriftâr olmuşsunuz... Hem de anlamıyorum neden kendimizi frenklere beğendirmek mecburiyetinde hissediyoruz? Neden hakka tâbi olamayalım da Frenklerin her dakika, her iklimde bir renge giren hevâ-yı bukaemununa tâbi olalım" Ahmet Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir mi imiş?", *SR*, c. 12, sy. 298, s. 217; sy. 304, s. 313.

⁷² Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İM*, c. I, sy. 8, s. 233-234.

⁷³ "Beğendiğiniz (size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın." Nisâ, 4/3.

⁷⁴ "Ey imân edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin." Nisâ, 4/59.

⁷⁵ Nisâ, 4/3.

sevk sebebi taaddüd-i zevcâtın cevâzı değil usûlcülerin de belirttiği gibi dörtten ziyâdeyi tahrimdir. Âyet ve hadislerin açık delâletiyle anlaşılmaktadır ki ülü'l-emr yani hükûmet, taaddüd-i zevcâtı tamamen yasaklamaya ya da bazı kayıtlar koymaya yetkilidir. Bu durumda “Taaddüd-i zevcât hakkındaki ahkâm-ı şeriat, kanun-ı mevzû’un ahkâm-ı mûndericesinden ibâret olur.”⁷⁶ Devlet başkanı, bu tür hükümler hakkında kamu vicdanına uygun kanunlar koyabilir. Konuyla ilgili pek çok örnek bulunduğunu söyleyen Mansûrîzâde, devlet başkanının Mâide Sûresi ikinci âyete rağmen avlanma yasağı koymasının bu konuda örnek olarak yeterli olduğu görüşündedir.⁷⁷

Ülü'l-emre itaati emreden âyeti destekler mâhiyette hadisler de bulunmaktadır. Ebû Hureyre’den rivâyet edilen “طاعة الإمام حق على المرء المسلم ما لم يأمر بمعصية الله (Allah’a isyanı emretmediği sürece devlet başkanına itaat her müslümanın üzerinde bir haktır) hadisi ve benzer hadisler ma’siyet teşkil etmediği sürece ülü'l-emre itaati emretmektedirler. Zikredilen hadislerde geçen ‘mâ’lar umûm ifâde etmektedir. Hiç şüphesiz tek eşlilik bir ma’siyet teşkil etmez. Halife, böyle ma’siyet olmayan şeylerde emrederse ona itaat vâcib olur. “Binâenaleyh ülü'l-emr, vahdet-i zevceye iktisârı bir kanun veya suver-i sâire ile emrettiği takdirde ona itaat, kat’iyyen vâcib olur ve taaddüd-i zevcât da men’ edilmiş olur.”⁷⁸

Mansûrîzâde, daha sonraki makalelerinde Ahmed Naim tarafından kendisine yöneltilen soru ve eleştirilere⁷⁹ cevap vermeye çalışır. Muârızının taaddüd-i zevcâtın sünnet olduğu iddiasına cevâben Mansûrîzâde, vüçûb, nedb, istihbâb, mesnûniyyet, hürmet ve kerâhet gibi şer’î hükümlerin; bazı fiillerin ve karşıtlarının birbirlerine -farklı derecelerde- rüchanlarından ibâret göreceli durumlar olduğunu belirtir. Dolayısıyla bir fiil sünnet veya müstehab ise karşıtı olan fiil sünnet veya müstehab olmamalıdır. Taaddüd-i zevcâtın karşıtı, tek eşle evliliğidir ki “Taaddüd-i zevcât sünnettir” demek “Tek eşle evli olmak sünnet değildir” demektir. Muârızının bu sonuca, Rasûlullah’ın uygulamasından yola çıkarak ulaştığını dile getiren Mansûrîzâde, “taaddüd-i zevcât ya da vahdet-i zevce sünnettir” şeklinde bir değerlendirme yapmanın doğru olmayacağı görüşündedir. Peygamberimizin yıllarca tek eşle -Hz. Hatice ile- hayatını sürdürdüğü göz önüne alındığında “Taaddüd-i zevcâtın vahdet-i zevce üzerine rüchânı vardır” demek imkânsızlaşır. Ayrıca âyet-i celile, adâleti sağlayamamaktan korkanlara tek eşle yetinmeyi tavsiye etmekte, bu şekilde tek eşliliği taaddüd-i zevcâta tercih etmektedir.⁸⁰ Diğer taraftan Mansûrîzâde, İslâmiyet’te taaddüd-i zevcâtın adâlet şartına bağlandığı, adâleti yerine getirmenin ise -âyette de belirtildiği üzere- imkânsız olduğu şeklindeki mütâlaaların bu problemi çözüme kavuşturmadan

⁷⁶ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 237-238.

⁷⁷ İlgili âyet hakkında Mansûrîzâde’nin görüşleri, devlet başkanının yetkileriyle ilgili bölümde zikredilecektir.

⁷⁸ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 12, s. 368.

⁷⁹ Ahmed Naim, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men’olunabilir mi İmiş?” *SR*, c. 12, sy. 298, s. 220; “*Li’l-bâtılı savletün ...-1-*” *SR*, c. 12, sy. 304, s. 314.

⁸⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 10, s. 399-400.

uzak olduğu düşüncesindedir.⁸¹ Ona göre adâlet meselesi ancak vaz'olunacak kanunun esbâb-ı mûcibesinden olabilir.

Objektif olarak bakıldığında, taaddüd-i zevcât makalelerinde Mansûrîzâde'nin konuyu bütün yönleriyle ele aldığı söylenemez. Mansûrîzâde taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının hangi zararları önleyeceği, tek eşliliğin hangi maslahatlara mebnî olarak tercih edilmesini gerekli bulduğuna dâir yeterli açıklama yapmamış, bu konuda muhâliflerinin haklı beklentilerini cevapsız bırakmıştır. Hâlbuki o, batının baskısı ve kınaması sebebiyle çok evliliğin yasaklanmasını istediği şeklindeki ithamlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Yazılarında bilhassa delillendirmeye çalıştığı görüş, taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasının fıkhen mümkün oluşu, bu yasağa riâyetin de dinen vâcib oluşudur. Fakat mevcut şartlarda Mansûrîzâde'nin savunduğu görüşlerin topluma ve aileye ne fayda getireceği, hangi zararları bertaraf edeceği, daha çok aydınlatılmaya muhtaç ve problemin haline daha hizmet edici görünmektedir.

ii. Devlet Başkanının Cevâzda Tasarruf Yetkisi

Mansûrîzâde'nin cevâzın şer'î bir hüküm olmadığını savunma sâiklerinden biri ve belki de en önemlisi devlet başkanının cevazda yasaklamaya gidebilme yetkisidir. Aslında birinci sâik olarak zikredilen taaddüd-i zevcât meselesi, o günün şartlarında Mansûrîzâde'yi cevâzın şer'î olmadığını savunmaya iten spesifik ve somut bir örnekten ibârettir. Ulaşmak istediği asıl netice devlet başkanının câizde tasarruf yetkisi bulunduğu gerçeğidir. Bu gerçeği delillendirirken dindeki kazâî-diyânî hüküm (kendi deyimiyle şeriat ve kanun) ayırımından da yararlanmaktadır.

Mansûrîzâde'ye göre şeriat ile kanun arasındaki en önemli fark, onları vaz'eden makamdır. Şer'î ahkâm, Cenâb-ı Hak tarafından vaz'olunmuşken, kanun devlet başkanı tarafından vaz'olunmaktadır. Şeriat ile kanun arasındaki farkın gereğince anlaşılmasının kayda değer sonuçları olacaktır. Konunun, âile hukukuna dâir bazı düzenlemelerin yapılacağı bir dönemde daha da önem kazandığı Mansûrîzâde'nin ifâdelerinden de anlaşılmaktadır.⁸²

Mansûrîzâde'ye göre "Şeriatin men'etmediği şeyi men'etmek şer'an câizdir. Şer'an câiz olmayan ancak şeriatin men'ettiği şeyi emretmektir." Bu esas, büyük fakih Şemsü'l-eimme es-Serahsî tarafından yalnız muâmelâta değil, ibadet mânâsı taşıyan münâkehâta bile tatbik edilmiştir. Serahsî, Hz. Ömer'in (r.a.) "Kadınların şeref, neseben kendilerine küfûv olmayan erkeklere nikâhlarını men'edeceğim" buyurduğunu rivâyet etmektedir.⁸³ Mansûrîzâde'ye göre şeriat men'etmediği hâlde Hz. Ömer'in "men'edeceğim" buyurması, devlet başkanının nikâhta velâyet-i âmmesinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Ömer yetkisini kullanarak ve şer'-i mücmele dayanarak -Mansûrîzâde'nin deyimiyle- münâkehâta bir kanun maddesi koymak istemiştir.⁸⁴ İmam Serahsî de "Bu, yönetimin hakkıdır" demekte ve

⁸¹ Taaddüd-i zevcâtın, adaletin sağlanmasının imkânsızlığı gerekçesine dayanarak kayıtlanması ya da yasaklanması görüşü, önceki dönemlerde olduğu gibi Meşrûtiyet döneminde de geniş bir taraftar kitlesine sahiptir. Bkz. Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, "Çok evlilik", *DİA*, VIII, s. 366-367.

⁸² Mansûrîzâde, *İM*, c.IV, sy.53, s.1054.

⁸³ Serahsî, *Mebûsât*, IV. cüz, s. 196.

⁸⁴ Mansûrîzâde, *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1052.

mezhepçe kabul edilmiş bu görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Devlet başkanının fıkhen yasaklanmamış bir fiili yasaklaması, dine aykırı olmadığı gibi Hulefâ-yı Râşidîn ve hatta Hz. Peygamber, bu esas çerçevesinde kanunlar koymuşlardır. Mansûrîzâde'ye göre, bu hakikatin ispatı için, müellefe-i kulûba zekât verilmesi ve devlet başkanının av yasağı⁸⁶ koyabilmesi örnekleri yeterlidir.⁸⁷

Mansûrîzâde bu örneklerden hareketle diyânî hüküm ile kazâî hükmün veya şeriat ile kanunun birbirini neshedemeyeceğine dikkat çeker. Çünkü şer'an câiz olan şey, aynı zamanda kanunen yasak olabilmektedir. Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebû Bekir'in birbirine zıt olan bütçe kanunları ispat etmektedir ki bir milletin idâresi için fikhî hükümlerle yetinilemez; şartlar ve maslahat göz önünde bulundurularak câiz olan şeylerde tasarruf etmek ve dinin men etmediklerini yasaklamak gerekebilir. Dinen bunda bir sakınca yoktur.⁸⁸

Mansûrîzâde'nin şeriat-kanun ayırımında dikkat çektiği önemli bir husus daha vardır ki o da kanunun hiçbir zaman şeriatın yerine geçip hükümlerin helâllik ve haramlığını belirleme yetkisinin olmayacağıdır. Mansûrîzâde, bu konuda Ahmed Naim Bey'in kendisine yönelttiği sorulara şöyle cevap verir:

"Kanun hiçbir vakit bir fiilin zinâ olup olmadığı hakkında bir hükmü ihtiva etmez. Vaz'-ı kanun ile bir şeriat-ı cedîde mi ihdas olunuyor ki şöyle olursa zâni veya evlad-ı zinâ mı olur diye bir ictihâd-ı şer'iyyede bulunuluyor zannı hâsıl olsun. Yapılacak şey kanundur -hâşâ- Şeriat değildir... Bir fiil kanun ile men'olunacak olursa nazar-ı şer'de o fiilin hürmeti, memnû' olan zât-ı fiilden husûle gelmeyip yalnız ülü'l-emre adem-i itaat noktasından neş'et eder ve o itibâr ile haram ligayrihî olur... Kezâlik taaddüd-i zevcât da -men'olunduğu takdirde- hâsıl olan hürmet-i şer'iyye, nefsi taaddüd-i zevcâtta değil, ülü'l-emrin onu men'etmesinden ve ülü'l-emre adem-i itaat noktasından neş'et eder."⁸⁹

Nisâ Sûresi 59. âyette her ne kadar kayıt ve şart zikredilmemiş ise de dinin emir ve yasaklarına aykırı konularda devlet başkanına itaatin gerekmediği âşikârdır. Çünkü bütün kanunlar gibi din de kendi emirlerine aykırı esaslar içermemektedir.⁹⁰ Dinde devlet başkanına verilmiş olan bu geniş yetkiyi sınırlayan bir diğer konu da halkın maslahatıdır. İslâmiyet, "Tasarruf-ı imam maslahata menûttur" kâidesi ile devlet başkanının geniş yetkisini sınırlandırmaktadır. Her iki şekilde de âyetin hükmü akıl ile tahsis edilmiş olmaktadır. Konu hakkındaki âyet ve hadisler göstermektedir ki câiz olan herhangi bir şey ülü'l-emr tarafından

⁸⁵ Yalnız Süfyân-ı Sevrî'ye göre "Nikâhta neseben kefâet mu'teber değildir, memnû'dur. Çünkü nikâhta neseben kefâeti itibar etmek, meselâ küfüv olmayanlara nikâh, velilerinin iznine mevkuftur, vesâiredir gibi kefâet üzerine ahkâm vaz' ve tesis etmek, şeriat nazarında, insanlar arasında neseb itibariyle fazl ve rüchan bulunduğunu göstermektir. Bu ise "Lâ fadle li arabiiyyin alâ a'cemiiyyin" gibi birçok ehâdis-i şerife ile memnû'dur." Kerhî'ye göre de "Ale'l-itlâk nikâhta kefâeti itibar memnû'dur. Şeriat kısasta yani kan dâvâlarında bile kefâeti itibar etmemiştir. Mâhiyeten ondan aşağı olan nikâhta kefâeti nasıl kabul edebilir? Şer'an kefâet nikâhta muteber olamaz." Serahsî, diğer mezheplerin nikâhta kefâetin muteber olduğunda ittifak ettiklerini belirtir. *Mebûsât*, c. IV, s. 196'dan nakleden Mansûrîzâde, "Şeriat ve Kanun", *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1052-1053.

⁸⁶ Mâide, 5/2.

⁸⁷ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 9, s. 284.

⁸⁸ Mansûrîzâde, *DFHM*, c. II, sy. 8, s. 606.

⁸⁹ Mansûrîzâde, *İM*, c. II, sy. 13, s. 402-403.

⁹⁰ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 234.

emredilir veya yasaklanırsa dinin hiçbir emir ve nehyine aykırı olmadığı için ona itaat etmek vâcibdir. Bu konuda ona verilmiş geniş bir yetki vardır. Câiz olan hususlarda bile devlet başkanına yetki verilmediği takdirde onun hiçbir konuda tasarrufta bulunma hakkı olmayacak bu durumda ilgili âyetin mânâsı kalmayacaktır.⁹¹ Devlet başkanının emrettiği veya yasakladığı fiiller, Şâri'in emir ve nehyettiği fiillerin aynısı olmamalıdır.⁹² Çünkü devlet başkanının, vâcibi emretmesi veya haramı yasaklaması, Şâri'in emrini ve nehyini tekrardan ibâret olur. Şâri'in emirlerinin yaptırım gücünü artırmak için böyle bir tekrara ihtiyacı yoktur.⁹³ Öyleyse devlet başkanının tasarrufunda olan sâha, câiz olan fiillerdir.⁹⁴

Mansûrîzâde'nin bu görüşleri, onun zihnindeki şeriat-kanun ayırımına ışık tutmaktadır. Anlaşılmaktadır ki Mansûrîzâdenin amacı, Hukuk-ı Âile Kararnamesi hazırlanırken yapılacak bazı yeniliklerin şer'-i mücmele aykırı olmadığını göstermektir. Ona göre devlet başkanı nikâh ve talâk hükümlerinde mevcut ahkâm-ı şer'iyenin men'etmediği şeyleri münkere düşmemek ve örften ayrılmamak şartıyla yasaklayabilir. Çünkü devlet başkanı, dinin yasakladığı şeyi emrederse ona aykırı davranmış olur; ancak dinde serbest bırakıldığı halde yeni örfe göre münker olan bir fiili yasaklayacak olursa dine muhalefet etmiş olmaz.⁹⁵

iii. İctihâd Dinamizmi ve Ahkâmın Değişmesi

Mansûrîzâde'nin gerek cevâzın ahkâm-ı şeriatten olmadığı gerekse devlet başkanının câizi (dolayısıyla taaddüd-i zevcâtı) yasaklayabileceği görüşünün arka planında onun ictihâd anlayışı ve ahkâmın değişmesine bakışı yer alır. Mansûrîzâde, yaşadığı dönemin ihtiyaç ve zarûretlerini çözüme kavuşturmada ictihâd müessesesinin işletilemediğini savunmaktadır. Fıkıhın dolayısıyla dinin sahip olduğu dinamizm, bütün problemlerin çözümüne kaynaklık edecek verimlilikte olmasına rağmen uygulayıcıların bu fonksiyonelliği yeterince anlayamaması sebebiyle bir takım sosyal sıkıntılara maruz kalınmaktadır. Mansûrîzâde konuyla ilgili olarak yazılarında iki önemli başlık üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunlardan birincisi, İslâm Hukuku'nun zaten tabîî bir hukuk olup aklî delillere muhâlif hiçbir uygulama içermediği, ikincisi dinî hükümlerin gerekli şartlar oluştuğunda zamana göre değişebilirliği ilkesi çerçevesinde ictihâd müessesesinin çalıştırılması gerektiğidir.

Mansûrîzâde'ye göre, İslâm hukukunun mükemmel bir hukuk olması, esaslarının tabiat hükümlerine uygunluğu sebebiyledir. "Kanunların iyisi, tabiattan ahz olunan ve kanun-ı tabiata muvâfık olanıdır" sözü şer'î hükümlerin mükemmel

⁹¹ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 8, s. 236.

⁹² Ahmed Naim'in görüş ve iddiaları için bkz. Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men'olunabilir mi imiş?" *SR*, c. 12, sy. 298, s. 220; "Li'l-bâtılı savletün -1-" *SR*, c. 12, sy. 304, s. 314; *SR*, c. II, sy. 13, s. 402-403.

⁹³ "Âyet-i celîleyi bu derece abes ve bîfâide ve hiçbir hükmü şâmil olmayan bir mânâ-yı acîbe hamletmek nasıl kâbil olur. Allah'ın ve Rasûlullah'ın emir ve nehyi, vücûb ve hürmette kifâyet etmiyormuş gibi bir de "ulû'l-emir de onları emrederse itaat ediniz" demekte ne fâide ne mânâ var? Bu âdetâ bir efendinin uşağına "Filan saatte Erenköyü'nde istasyonda beni bekle. Hasan Efendi de "bu verdiğim emre itaat et!" diye emrederse ona da itaat et de yine aynı saatte orada beni bekle" demektir ki bundan daha saçma bir şey tasavvur olunamaz. Tek taaddüd-i zevcât men' olunamasın diye âyet-i celîle bu derece bâziçe edilir mi?" Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 12, s. 370.

⁹⁴ Mansûrîzâde, *İM*, c. I, sy. 11, s. 329-330.

⁹⁵ Mansûrîzâde, *DHFM*, c. II, sy. 6, s. 533.

bir kanun olduğunu isbata kâfidir. “Çünkü ahkâm-ı şeriat Mecelle’de ve sâir kütüb-i fıkhiyyede mezkûr olan kavâid-i esâsiyye üzerine müesses, bu kavâid-i esâsiyye ise tabiî olarak hâsıl olan her hâl ve harekette ve mecâri-i tabiatta câri ahkâm-ı tabiattan muktebestir.”⁹⁶

Mansûrîzâde’ye göre tabiattan mülhem bu kâideler değişmezler, istisnâ ve tahsis kabul etmezler.⁹⁷ Tabiat şeriate değil, şeriat tabiate uymak zorundadır.⁹⁸ Vaz’edilirken tabiata dayandırılmış olan şer’î ahkâm, bu tabiî esaslarıyla bağlantıları koparılınca tabiata dolayısıyla dine aykırı hükümler onun bünyesine sokulmuştur. “Zamanın tebeddülü ile ahkâm tebeddül ve teceddüd eder”, “Örf ile nass teâruz ederse örf tercih olunur” gibi kâidelere muhalefet edilmesi sebebiyle dinî ahkâm değişen hayata ayak uyduramaz hale getirilmiştir. Hâlbuki tabiattan alınmış olan bu aklî kâidelere muhalif davranmak ya da istisnâî hükümler getirmek mümkün değildir. Din kendi ahkâmını yenileyip değiştirebilir ancak böyle aklî hükümlerden olan tabiî esaslarını değiştiremez.⁹⁹

Mansûrîzâde’nin, gerek *Hakikat-i İslâm* adlı risâlesini gerekse diğer makale ve eserlerini kaleme alırken “İslâmiyet’i esâsât itibariyle asr-ı saadete, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra ircâ ve tevfiik etmek zarûreti”ni¹⁰⁰ anlatma kaygısı taşıdığı görülür. Ancak icthâd faaliyetinde bulunurken ve hükümlerde zamanın ihtiyaç ve zarûretlerine uygun değişiklikler yaparken belli bir usûl çerçevesinde hareket edilmesi gerektiği ortadadır. Bu sebeple fakihler, fikhî hükümleri tek tek gözden geçirip, her birinin özelliklerini ortaya koyarak değişme sahasını belirleme yoluna gitmiştir.¹⁰¹ Şer’î hükümleri bir takım özelliklerine göre tasnif etme ve değişme kabiliyeti açısından değerlendirme işlemi, İslâm Hukuk tarihi boyunca, değişik zamanlarda yapılagelmiştir. Her dönemde güncelliğini koruyan ahkâmın değişmesi meselesi, Meşrûtiyet döneminin de en önde gelen tartışma konularından biri, hatta bütün bu ihtilâfın kavşak noktası olmuştur. Bu dönem tartışmalarına damgasını vuran örfün hukukî değeri, iftâ-kazâ ayırımı ve icthâd kapısını açma davetleri ve gayretleri aslında ahkâmın değişmesi ile doğrudan ilintilidir.

Osmanlı toplumunda, çeşitli alanlarda batılılaşma etkisinin görülmesiyle birlikte, fıkıh bilgisi yeterli olan-olmayan ancak değişim ile yakından ilgilenen herkes değişme sahasını belirleme adına şer’î ahkâmı tasnife yönelmiştir. Bu dönemde Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Gökalp, Celâl Nuri ve daha birçok şahsiyetin, farklı açılardan konuya eğildiği görülür. Dönemin yazarlarından Ali Suavi, ahkâmı, kaynağı akıl olanlar ile vahiy olanlar şeklinde iki kısma ayırmakta ve vahye dayananları da itikâdî konulara hasretmektedir. Ona göre kaynağı vahiy olan hükümler değişime kapalı, diğerleri ise açıktır.¹⁰² Meşhur ictimâî usûl-i fikhî teorisinin sahibi Ziya Gökalp ise naklî şeriat ve ictimâî şeriat şeklinde bir taksim

⁹⁶ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 3.

⁹⁷ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 7-8.

⁹⁸ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 9-11.

⁹⁹ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 7-10.

¹⁰⁰ İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin 20 Eylül 1913’te toplanan kongrede okunan raporunda geçen bu cümle Mansûrîzâde’nin ilhâm kaynağı olmuş gibidir. Rapor hakkında bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, c. II, s. 375.

¹⁰¹ İslâm Hukukunda ahkâmın çeşitli açılardan ele alınması ve değişme sahaslarının belirlenmesi konusunda bkz: Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (II. Baskı), s.100-135.

¹⁰² Aydın, “İslâmcılık”, *DİA*, XXIII, s. 68.

yapmakta, ictimâî şeriatin tekâmüle açık ve hatta mecbur olduğuna dikkat çekmektedir. Bu çerçevede ahkâmı da vahye dayanan ve ictimâiyyete dayanan hükümler olmak üzere iki gruba ayırır.”¹⁰³ Batıcılardan Celâl Nuri’ye göre, dinin bir vicdâna taalluk eden kısmı, bir de muâmelâta taalluk eden kısmı vardır. Vicdâna taalluk eden kısım değişmez, ancak muamelâta taalluk eden kısım kökten değişebilir.¹⁰⁴ Yine dönemin meşhur âlimlerinden Elmalılı Hamdi Efendi’ye göre, şeriat-i İslâmiyye, ahkâm-ı mansûsa ve ahkâm-ı müctehedün fihâ olmak üzere iki tür hükümlerden oluşur. Birinci grubun aksine ikinci grup “Nesh-i şerâyideki hikmet icâbınca, zaman, mekân, ahvâl ve eşhâsın tefâvütüyle mütefâvit ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı mualele ve ictihâdiyye”den oluşur.¹⁰⁵ Elmalılı’nın nassa tespit edilmiş ahkâma örnek olarak hürriyet ve eşitliği vermesi dönemin şartlarının aydınların düşünce üretimi üzerinde ne derece etkili olduğunun dikkate değer bir örneğidir.

Mansûrîzâde’ye göre, hükümleri zamanın gereklerine göre değiştirmek, yeni ihtiyaçları karşılayabilir hâle getirmek için ictihâd etmek gerekmektedir. Ona göre ictihâd, fıkhnın temel kâidelerine uygun hüküm vaz’etmekten ibârettir, hatta hüküm koymanın tek yolu budur. Çünkü Şârî’ de şer’î hükümleri bu esaslara uygun vaz’etmiştir.¹⁰⁶ Fıkhnın âtil bir hâl almasının sebebi, bu tür değişikliklere yol açacak ictihâdların önünün kapanmasıdır. Mansûrîzâde, dini koruma kaygısından doğan bu durumun aslında dine zarar verdiği görüşündedir. Değişim konusunda bazı gerekçeler bulunması gerektiğine de dikkat çeken Mansûrîzâde bunları; zamanın ihtiyaçları, örf ve âdetin gerekleri, halkın maslahatları şeklinde sıralar. Bunlar üzerine binâ edilmiş hükümlerin değişebileceği, pek çok fikhî kâide ile sabittir.¹⁰⁷ “Ezmânın tebeddülüyle ahkâm tebeddül eder” kâidesini her vesileyle hatırlatan Mansûrîzâde, bu kâidenin “İcâbât-ı zamana göre ahkâm-ı şer’iyyeyi tebdil etmek, İslâmiyet’in zarûrâtındandır” anlamı taşıdığını belirtir. Ona göre bu kâidenin ifâde ettiği mânâ, fıkhnın kendini yenilemesi ve dinin her çağda yaşanabilirliği için hayatî bir öneme sahiptir.¹⁰⁸

SONUÇ

Fıkıh tarihinin ilk dönemlerinden itibâren furû’un usûle mi yoksa usûlün furû’a mı kaynaklık ettiği bir başka deyişle ilk olarak hangisinin diğerinden neş’et ettiği sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Mütekellimîn ve Fukahâ metodu

¹⁰³ Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyât”, İM, c. I, sy. 2, 1330 (1914) s. 42-44; “Diyânet ve Kazâ”, İM, c. IV, s. 756-760.

¹⁰⁴ Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 45-47.

¹⁰⁵ Küçük Hamdi, “Makale-i Mühimme”, Beyânü’l-Hak, c. I, sy. 18, s. 402. Elmalılı’nın bu ifâdelerini Prof. Dr. İsmail Kara şöyle yorumlamaktadır: “Bu metinde nassa dayalı hükümler ile ictihâda dayalı hükümler arasında yapılan usûlle alakalı ayrımlar ve verilen örnekler ancak II. Meşrûtiyet’in dönemsel şartları içinde anlaşılabilir derecede problemlili ve düşük ayarlı beyanlardır” “Bir başka ifâdeyle söylersek hepsi dönemsel problemlere ve öğelere göre şekillenmiş, ‘asl’a sadakati değil zamanın ilcaâtına uygunluğu ön plana çıkarmış, bu yüzden kısmen veya tamamen kendisine ‘yabancılaşmış’ metinlerdir.” Kara, “Türkiye’de Din ve Modernleşme yâhut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi”, *Dergâh*, XII, sy. 136, s. 18-19.

¹⁰⁶ Mansûrîzâde, *Usûl-i İctihad*, s. 2-4.

¹⁰⁷ Mansûrîzâde, *Hakikat-ı İslâm*, s. 6-7.

¹⁰⁸ Mansûrîzâde, *Usûl-i İctihad*, s. 3; *Hakikat-ı İslâm*, s. 9-10.

şeklinde iki farklı anlayışla gelişen usûl tedvininde de bu bakış açısındaki ihtilâfın izleri görülür. Amelî sahadaki mezheplerin furû'daki görüşlerinin ve düşünce sistemlerinin yerleşmesinden ve fıkıh usûlü ilminin tedvininin gelişip belli bir form kazanmasından itibâren bu ihtilâfın pratikteki değerinin ve furû'un usûle etkisinin azaldığını söylemek mümkündür. Ancak ictihâdî faaliyetler devam ettikçe usûl-furû' arasındaki kopmaz bağın ve karşılıklı etkileşimin sürüp gideceği de muhakkaktır.

Osmanlı'nın son döneminde Batı'nın etkisi ve baskısı ile savaşların doğurduğu siyasî ve sosyal şartlar birleşince çözüm bekleyen pek çok problem baş göstermiştir. Günlük hayatın hemen her safhasına taalluk eden bu problemlerin fikhî düşünceleri de etkilemesi ve değiştirmesi kaçınılmazdır. II. Meşrûtiyet Dönemi'nde bu etkinin had safhada hissedildiği ve usûl-furû' etkileşiminin dikkate değer örneklerinin sergilendiği görülür. Mansûrîzâde Saîd Bey'in klasik ulemâdan yıllar sonra "Cevaz şer'î bir hüküm değildir" iddiâsıyla bir usûl problemini tekrar tartışmaya açmasını bu şartlar altında değerlendirmek gerekmektedir. Dönemin zikredilen şartları, Mansûrîzâde'nin bizzat beyanları ve daha sonra bu konu hakkında yapılan yorumlardan açıkça anlaşılmaktadır ki cevâz meselesi, Mansûrîzâde, Ahmed Naim, İzmirli İsmâil Hakkı ve Şerafeddin Bey'in arasında geçen, zaman zaman mantık kurallarını ve söz oyunlarını iyi bilmekle puan kazanılan, kuru bir usûl tartışmasından ve teorik bir ihtilâftan ibâret değildir.

Mansûrîzâde'nin "Cevâz ahkâm-ı şer'iyyeden değildir" iddiâsı, aslında "Devlet başkanının câizi yasaklama yetkisi vardır", "Câiz olan taaddüd-i zevcâtı devlet başkanı yasaklayabilir", "Zamanın ihtiyaçlarına uygun yeni ictihâdlarda bulunabilmek için devlet başkanı bir câizi yasaklarsa dinen ona itaat vâcibdir" görüşlerine giden bir yoldur. Mansûrîzâde zaten var olan bir takım fikhî görüşlerine "vüsûl"ü kolaylaştırmak ve sağlam bir temel inşâ etmek için furû'dan hareketle "usûl" oluşturma örneği sunmaktadır. Bunun için de usûl kitaplarında kelâmî ve lugavî çerçevede yer bulan bu teorik mesele, Meşrûtiyet devrinin hukukî-sosyal ve siyasî tartışmaları arasında bambaşka bir zeminde gündeme getirilmiştir.

Mansûrîzâde'nin Meşrûtiyet Dönemi'nde cevâz meselesini tartışmaya açmasının klasik usûl eserlerindeki tartışmalardan farklı olduğunun en önemli göstergelerinden biri de sonraki tarihlerden bakıldığında bu tartışmaların nasıl değerlendirildiğidir. İlginçtir ki Mansûrîzâde'nin cevâz konusundaki (dolayısıyla devlet başkanı ve taaddüd-i zevcât hakkındaki) ifâdeleri, birbirine taban tabana zıt iki yorumu beraberinde getirmiştir. Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili görüşleri bazı kimselerce "bir dönem açıcı" ve "şeriatin sonunun başı" olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁹ Bu görüşleriyle o, "dünya ve toplum sorunlarının şeriaten kurtarılması, hatta şeriatin tamamıyla boşalması" yolunda adım atmış bir kişi olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰ Yine Mansûrîzâde'nin devlet başkanının câiz olan

¹⁰⁹ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 440-441.

¹¹⁰ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 442.

hususlarda tasarruf yetkisine dâir sözleri, bazılarınca lâik hukukun başlangıcı ve seküler bir zihniyetin göstergesi olarak yorumlanmıştır.¹¹¹

Kendi ifâdelerine bakıldığında, Mansûrîzâde'nin, fıkıhın esaslarını sarsan, klasik fıkıh âlimlerine meydan okuyan ve “fıkıhtan radikal bir yargı çıkararak”¹¹² biri olarak takdimi; ancak, fıkıh tarihinde çeşitli konularda süregelen ictihad tartışmalarından ve görüş çeşitliliğinden yeterince haberdar olmamak ve klasik kabulde fıkıhın sınırlarını ve daha önemlisi Mansûrîzâde'nin “şeriat” ile neyi kastettiğini bilmemek durumunda mazur görülebilir. Mansûrîzâde'nin “cevâz şer'î bir hüküm değildir” iddiâsı, “cevâz dinî bir hüküm değildir” anlamı taşımamakta, bizzat kendisi bunu ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Diğer taraftan onun konu hakkındaki görüşlerinin ana hatlarına bakıldığında, bunların metod ve içerik bakımından fıkıh ve fıkıh usûlüne bütünüyle aykırı bir mâhiyet arz etmemenin yanı sıra fıkıh tarihinde ilk kez Mansûrîzâde tarafından dile getirilmiş görüşler olmadığı da malumdur.

Gerçekten de dışarıdan bakanlar için, Mansûrîzâde cevâzı, şer'î ahkâm dâiresinin dışına çıkarmakla ilk bakışta, dinin tasarruf alanını daraltmış gibi görünebilir. Ancak cevâz sahasında devlet başkanının ilme, akla, örfe ya da maslahat-ı ammeye dayanarak hüküm vermesinin de şeriata uygun olduğunu belirtmesi, bu sonucu fikhî hükümlerden çıkardığını sık sık vurgulaması ilk olarak zikredilen yorumla taban tabana zıt olan ikinci bir yoruma imkân tanımaktadır. Nitekim aynı görüşlerden hareketle Mansûrîzâde'nin şeriatı dinamik bir prensip hâline getirdiği, şeriate dayanan-dayanmayan her fiili şer'î gösterme yoluna gittiği, dolayısıyla dinin alanını genişleterek akla, tabiata ve zamanın gereklerine uygun hükümler koymanın da din dâhilinde olduğunu savunduğu¹¹³ yorumunu yapanlar da olmuştur.

Metodunun ve görüşlerinin doğruluğu-yanlıslığı tartışma konusu edilebilirse de sadece kendi beyanlarına bakıldığında Mansûrîzâde'nin bunları “şeriatin içini boşaltma” kastıyla dile getirdiğini söylemek çok zordur. Nitekim onun, yazılarında dile getirdiği her görüşe, yine fıkıh içinde dayanak arama çabalarını göz ardı etmek imkânsızdır. Mansûrîzâde, dinin yaşayan ve yaşanan bir din olması için ictihâd müessesesindeki durgunluğun giderilmesi gerektiğini her vesileyle dile getirir. Cevâzla ilgili makalelerinde de maksadının “hayât-ı ictimâiiyemize şiddet-i taalluku olan mesâilin şeriat-i İslâmiyye noktasından çâre-i hallini aramaktan ibâret olduğu”nu¹¹⁴ bizzat açıklamaktadır.

Bu durumda başka bir soru zihinlere takılabilir: Mansûrîzâde, dini günlük hayatın dışına çıkarmak isteyen ancak içinde bulunduğu toplumda bu isteğinin olumlu karşılık bulamayacağını bilen biri olarak gerçek hedeflerini saklamayı, öngörülü ve ihtiyatlı bir adım atmayı tercih etmiş olamaz mı? Tanzimatla birlikte “alış veriş münasebetlerinde, ticârî muâmelelerde dinî zihniyetten kopma, uhrevî

¹¹¹ Davud Yıldız Akpolat, “II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası” *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan, 1997, s. 217.

¹¹² Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 440.

¹¹³ Fındıkoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 257 (bkz. dipnot:94).

¹¹⁴ Mansûrîzâde, *İM*. c. II, sy. 24, s. 589. (hâmiş)

telakkiden ayrılma cereyanı”¹¹⁵ başladığı ve giderek tüm alanlara yayıldığı kabul edilecek olursa, bu dönemde iftâ-kazâ ayırımından bahseden pek çok kişinin aslında dinin yetki ve etki sahasını daraltmayı kastettiği, ancak bazılarının ortamı göz önünde bulundurarak otosansür yoluna gittiği bilinmektedir. Nitekim ilerleyen yıllarda bu sansürü kaldırma şansı bulanlar olmuştur. Gerekli gördükleri yenilikleri uygulayabilmek için, dinde -fıkıhta- değişiklikler yapılmasını savunan bazı kimseler nazarında “Din reformu sorunu; din işlerini vicdan alanına, buna karşılık şeriatin hukuksal yanını dünyasal yasama alanına ayırma sorunu”¹¹⁶ olarak konumlandırılmıştır. İctihada ve ahkâmın değişmesine yapılan vurguların ardındaki niyet, batılılaştırmanın izin verdiği ölçüde İslâmî bünyeyi korumak mıdır, yoksa İslâm’ın izin verdiği ölçüde batılılaştırmak mıdır, çoğu kez birbirine karışmaktadır. Fakat bu yönde gösterilen bütün çabaları art niyetli olmakla ithâm etmek, problemlerin halline yardımcı olmayacağı gibi, yeni meselelerle karşılaşan İslâm dininin bunları çözümlemede gecikmesi ya da yetersiz kalması da düşünülemez. Aksi halde bu çözümsüzlük, onun değişime kayıtsız kalarak kendini koruması bir yana, her zaman ve zeminde yaşanabilirliğine gölge düşürecektir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, ictihâd faaliyetlerine canlılık kazandırma gayretlerinin en azından bir kısmını, güncel problemlere fıkıh içinde çıkış yolu arama amaçlı samimi gayretler olarak değerlendirmek mümkün ve daha gerçekçidir. Bu samimiyetin varlığı ya da yokluğu ise üçüncü şahısların zannından ziyâde kişilerin bizzat beyânlarında aranmalıdır.

Görüş ve delillerine bakıldığında, Mansûrîzâde Saîd Bey, yaşanan bazı güncel problemleri aşma amacıyla dinin tasdik edeceği bir çözüm arayışına girmiş, mevcut sorunlara fıkıh içinde çözüm bulunabileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim onun bu gayretini takdir edenler de olmuştur.¹¹⁷ Aynı ifâdeler gerekçe gösterilerek Mansûrîzâde, kimileri tarafından şer’î ahkâmın sınırlarını daraltan, kimilerince de her şeyi din sahasına sokan biri olarak görüldüğüne göre, bu durumda yapılması gereken; niyet okumaya kalkmadan, ona beyanlarını aşan bir misyon yüklemekten, mümkün olduğu kadar objektif biçimde değerlendirmeye çalışmaktır. Netice olarak Mansûrîzâde’nin taaddüd-i zevcât meselesinden hareketle cevaz meselesini gündeme taşıması, onun fıkıhın sınırları içinde kalarak güncel problemlere çözüm aradığının bir delili olmanın yanı sıra usûl-furû’ etkileşiminin son dönemde verilmiş önemli bir örneği olarak da değer taşımaktadır.

¹¹⁵ bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat I* (1940) s. 189.

¹¹⁶ Berkes, *Çağdaşlaşma*, s. 434.

¹¹⁷ “Mansûrîzâde, İslâm hukukunu Gökalp gibi çok geniş bir yoruma tabi tutarak çarpıtmış değildir. O bazı İslâm hukukçularının da kabul ettiği bir usûlü kullanarak âile hukukunun günün ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tanzim edileceği ve bu arada taaddüd-i zevcâtın tamamen yasaklanmasının veya en azından kayıt altına alınmasının mümkün olacağı kanaatindedir” Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, s. 174.

KAYNAKÇA

- Ahmed Naim; "Taaddüd-i Zevcât İslamiyette Men Olunabilir mi imiş?", *Sebilü'r-Reşâd*, c. 12, sy. 298 (1330), s. 216-221, sy. 300, s. 248-250.
- ; "İnsâfın O Yerde Nâmı Yok mu?", *SR* c. 12, sy. 306 (1330), s. 351-356.
- ; "Li'l-bâtılı Savletün Sümme Yezmahil", *SR* c. 12, sy. 304 (1330), s. 309-314.
- ; "Yine Teaddüd-i Zevcata Dâir", *SR*, c. 12, sy. 308 (1330), 376-384.
- Akpolat, Davud Yıldız; "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan 1997.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed; *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.
- Arai, Masami; *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (çev. Tansel Demirel) İstanbul 2000.
- el-Arûsî, Muhammed Abdülkâdir, *el-Mesâilü'l-Müşterake beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*, Mektebetü'r-Rüşd.
- Aydın, Mehmet Akif; *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, İstanbul 1985.
- ; "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi I-III*, Ankara, 1992.
- ; "Hukuk-ı Âile Kararnamesi", *DİA*, XVIII, s. 314-318.
- ; "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 67-70.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- ; *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd, nşr. Müessesetü'z-Za'nebî, Beyrut 1973.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekir; *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağir)*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1998.
- Bardakoğlu, Ali; "Câiz", *DİA*, VII, s. 27-28.
- el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn; *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l-ilmiyyu'l-Fransî, Dimeşk 1964-1965.
- Bayur, Hikmet; *Türk İnkılabı Tarihi*, c. II, Ankara, 1952.
- Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978.
- Celal Nuri; *İttihad-ı İslâm*, İstanbul, 1331/1913.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî; *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Katar 1399.
- ; *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Beşir Ahmed el-Umerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Çağatay, Neş'et; *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994.
- Dönmez, İbrahim Kâfi; "Mubah", *DİA*, XXX, 341-345.
- Erdoğan, Mehmet; *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, II. Baskı, İstanbul 1994.
- Fâtîma Âliye-Mahmud Es'ad; *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantiniyye 1316.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ; *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1958.
- ; *İctimâiyyât*, c. III, İstanbul 1958.
- ; "Âile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül", *Tanzimat I*, s. 649-655.
- ; "Tanzimatta İctimâî Hayat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940.
- ; "Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *Ebu'l-ülâ Mardin'e Armağan*, İstanbul, 1943.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kâhire (Bulak) 1322.
- ; *el-Mustasfâ, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* terc. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- Gökalp, Ziya; "Diyânet ve Kazâ", *İM*, c. IV, s. 756-760.
- ; "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İM*, c. I, sy. 2, 1330 (1914) s. 42-44.

- İbn Akil, Ebu'l-Vefa Ali el-Bağdâdî; *el-Vâzih fî usûli'l-fıkıh*, thk. George el-Makdisî, en-Nesrâtü'l-İslâmiyye, I. Baskı, Beyrut 1996, I, 34-38.
- İbn Manzûr; *Lisânu'l-Arab*, "cvz" mad., III, 239.
- İzmirli, İsmail Hakkı; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'den Olup Olmadığı Hakkında Nizâ Nizâ-ı Lafzîdir" *Sebilü'r-Reşâd*, c. XII, s. 303; sy. 304, s. 315-319; sy. 305, s. 326-329; sy. 306, 345-351; sy. 307, s. 358-360; sy. 327, s. 114; c. XIII, sy. 329, s. 128-129; sy. 330, s.135-137; sy. 331, s. 144-145; sy. 332, s. 152-153.
- Kahraman, Abdullah; "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *CÜİFD*, V, sy. 1, s. 223-262.
- Kara, İsmail; "Türkiye'de Din ve Modernleşme Yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi", *Dergâh*, c. XII, sy. 136, s. 15-20.
- ; "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir" *Dergâh*, c. VIII, sy. 90, s. 15-17.
- Koca, Ferhat; "Helâl", *DİA*, c. XVII, s. 176.
- Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt; "Çok Evlilik", *DİA*, VIII, s. 365-369.
- Küçük Hamdi; "Makale-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*, c. I, sy. 18, s. 402.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said; *Keşfü'l-Ğitâ Anî'l-Hata* İzmir 1310.
- ; *Tatbîkât-ı Mecelle*, İzmir 1328.
- ; *Hakikat-i İslâm*, Aydın 1329.
- ; *Usûl-i İctihad*, İzmir, 1329 (1913).
- ; *Meşrûtiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İlâdesiyle Kâimdir*, İzmir 1329.
- ; "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İM*, c. I, sy. 8, s. 233-238
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevab)", *İM*, c. I, sy. 9, s. 280-284.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir" *İM*, c. I, sy. 10, s. 295-303
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)", *İM*, c. I, sy. 11, s. 325-331
- ; "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)" *İM*, c. I, sy. 12, s. 367-371.
- ; "Taaddüd-i Zevcât" *İM*, c. II, sy. 13, s. 397-403
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Beyefendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 14, s. 429-432.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. II, sy. 21, s. 535-541.
- ; "Müdâfaa (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 22, s.553-554.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. II, sy. 23, s. 564-566.
- ; "Cevâz Makalesine Mukâbeleye Müdafaa", *İM*, c. II, sy. 23, s.570-575.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. II, sy. 24, s. 582-588.
- ; "Cevâzın Ahkâm-ı Şeriatten Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İM*, c. III, sy. 25, s. 599-604.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 26, s. 616-619.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 27, s. 636-639.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. III, sy. 28, s. 647-650.
- ; "İctihad Hataları", *İM*, c. IV, sy. 38, s. 804-808.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 43, s. 885-888.
- ; "Tenkit ve Takriz" *İM*, c. IV, sy. 44, s. 903-905.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 48, s. 963-967.
- ; "Tenkit ve Takriz", *İM*, c. IV, sy. 49, s. 984-986.
- ; "Şeriat ve Kanun", *DFHM*, c. II, sy. 6, s. 531-535; c. II, sy. 8, s.601-606.
- ; "Şeriat ve Kanun", *İM*, c. IV, sy. 53, s. 1048-1054.
- Medkûr, Muhammed Sellâm; *Nazariyyetü'l-İbâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, II. baskı, 1984,
- Mustafa Sabri; "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâilden Taaddüd-i Zevcât", *Beyânü-l Hak*, yıl: I (1324), sy. 11, s. 226 vd.

- Nikâh-ı Medeni ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Âile Kararnamesi*, İstanbul 1336.
- Okur, Kâşif Hamdi; "II. Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansûrîzâde Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sy. 5, s. 255-284.
- Özcan, Azmi; "İslâmcılık", *DİA*, XXIII, s. 62-65.
- Öztürk, Said; "Osmanlı Toplumunda "Çok Eşlilik" ", *Tarih ve Düşünce*, 2001-Mart, sy. 2001/03, s. 10-21.
- Şâtıbî; *Muvâfakât*, Terc. Mehmet Erdoğan, c. I, İstanbul 1990.
- Şerafeddin; "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", *İM*, c. I, sy: 12, s. 357-360; c. II, sy. 14, s.425-429.
- Tunaya, Tarık Zafer; *Türkiye'de Siyasal Partiler*, (II. Baskı) İstanbul 1988.
- ; *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979.
- ; "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 757-775.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet; "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 139-209.
- Yavuz, Salih Sabri; "İsferâyînî, Ebû İshak", *DİA*, XXII, 515-516.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır; *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Zeydan, Corci; *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc. Zeki Megamiz, Sadeleştiren; Mümin Çevik.
- Zuhaylî, Vehbe; *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1986/1406.