



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2018, Cilt:6, Sayı:12, 6:498-521

Gönderim Tarihi: 15.11.2018

Kabul Tarihi: 30.12.2018

FER'İ MESELELER ÇERÇEVESİNDE MANSÛRİZÂDE SAİD BEY'İN FIKIH ANLAYIŞI*

Ayşegül YILMAZ**

Öz

Meşrûtiyet Dönemi Osmanlı için siyasî, sosyal, ekonomik ve askerî alanlarda bunalımların yaşandığı bir dönemdir. Bu makalede, dönemin hukukçu, eğitimci ve yazarlarından olan Mansûrîzâde Mehmed Saîd Bey (1864-1923)'in güncel fer'î meseleler ile ilgili görüşlerini sunmak ve bunlardan hareketle onun fıkıh anlayışını ve olaylara bakış açısını tahlil etmek amaçlanmıştır. Şahsî ve yaşadığı dönemle ilgili kısa bir girişin ardından, Mansûrîzâde Saîd Bey'in fikhî görüşleri, -yayınlanmış kitap ve makalelerinde ele aldığı belli başlı meselelerden yola çıkılarak- Aile Hukuku, Kamu Hukuku ve Borçlar Hukuku olmak üzere üç ana bölümde sunulmuştur. Sonuç bölümünde ise Mansûrîzâde Saîd Bey'in fıkıh anlayışı değerlendirilmiş, onun hakkında yapılan bazı yorumlar da analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mansûrîzâde, Meşrûtiyet, Taaddüd-i zevcât, Ülü'l-emr.

MANSÛRİZÂDE SAİD'S LEGAL UNDERSTANDING WITHIN THE FRAMEWORK OF FIQH ISSUES

Abstract

The Second Constitutional Era of the Ottoman Empire is a troublesome period in political, social, economic and military fields. Mansûrîzâde Saîd (1864-1923) is a legislator, educator and writer of this important historical period. The aim of this study is to analyze Mansûrîzâde's understanding of fiqh and his legal perspective by presenting his views on fiqh issues. After a brief introduction about his life and the period features, Mansûrîzâde's views of fiqh are presented in three main sections: The Family Law, The Public Law and The Law of Obligations. In the Results Section, Mansûrîzâde's fiqh understanding is interpreted and some evaluations about him are analyzed.

Keywords: Fiqh, Mansûrîzâde, Constitutional Monarchy, Poligamy, Ulu'l-amr (Those in authority).

Giriş

Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemleri Osmanlı Devleti için siyasî, sosyal, ekonomik vb. pek çok alanda bir sorun yumağı görüntüsü arz eden önemli ve hassas süreçlerdir. İslahat hareketlerinin hız kazandığı, Osmanlı'nın her alanda Batı etkisi ve baskısını yoğun biçimde hissettiği bu dönemler, yalnız fıkıh değil, daha pek çok ilim dalı açısından derinlikli araştırmalara konu olmaya muhtaç ve namzet

* Bu makale, "Mansûrîzâde Saîd ve Fikhî Görüşleri" adlı yüksek lisans tezimizden derlenmiştir. (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003)

** Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, aysegulyilmaz@ibu.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-5312-2744

görülmektedir. Özellikle II. Meşrûtiyetin ilanıyla, siyasî, sosyal ve ekonomik değişiklikler nedeniyle fikrî tartışmalar bakımından yoğun bir döneme adım atılmıştır. Batı ile her alanda yaşanan karşılaşma, dönemin düşünürlerini güncel problemlere çözüm arayışlarına sevk etmiştir.

Bu çözüm arayışlarına yazıları ve faaliyetleri ile müdâhil olan II. Meşrûtiyet Dönemi simalarından biri de burada yalnız furû'a dâir görüşleri aktarılıp değerlendirilecek olan Mansûrîzâde Mehmed Said Bey'dir. Mansûrîzâde Saîd, İzmir'de 1864 yılında dünyaya gelmiştir. Dedesi, babası ve amcası İzmir'in tanınmış âlimlerindedir. Kendisi de İslâmî ilimler tahsili biter bitmez Hatuniye Medresesi'nde, İzmir İdâdîsi'nde ders vermiştir. İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde de bulunmuştur. İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından önce Saruhan (Manisa), daha sonra İzmir ve Aydın milletvekili yapılmıştır. Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi'nde Fıkıh Tarihi dersi veren Mansûrîzâde Hukuk-ı Aile Kararnamesi Komisyonu'nda görev almış; dönemin gazete ve dergilerinden *Şûle-i Edeb*, *Hizmet*, *Terakkî* ve *İslâm Mecmuası*'nda yazılar yazmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'un işgalinde İngilizler, Malta'ya sürmek için kendisini aramış, ancak Mansûrîzâde Rodos Adası'na kaçmıştır. Rodos'ta iki yıl kalan Mansûrîzâde Saîd Bey, Yunanlılardan geri alınması üzerine İzmir'e dönmüş ve 1923 yılının Ekim ayında burada vefât etmiştir. Gazete ve dergilerde yayınlanan yazılarının yanı sıra Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl* adlı eserine hâşiye olarak *Keşfü'l-Ğitâ ani'l-Hata* adlı bir eseri kaleme almış olan Mansûrîzâde'nin *Tatbîkât-ı Mecelle*, *Hakikat-i İslâm*, *Usûl-i İctihad* ve *Meşrûtiyetin Muhâfazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir* adında eserleri de bulunmaktadır.¹

Mansûrîzâde Saîd'in yaşadığı yıllara tekâbül eden dönemde, düşünce dünyasına yön veren akımlar İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık olmak üzere üç ana eğilim olarak tezâhür etmiştir.² Mansûrîzâde'nin bunlardan hangisine mensup bulunduğu -Türkçülerden mi İslâmcılardan mı olduğu- konusunda ihtilaf süregelmiştir. Âile hukukuna dâir bazı meselelerdeki görüşleri İslâmcılardan çok Türkçülerle paralellik arzettiği ve *İslâm Mecmûası*'nda yazdığı için Mansûrîzâde'nin Türkçülerden olduğunu savunanlar bulunmaktadır.³ Ancak yazılarında Türkçülüğe dâir hiçbir bahis açmamış, dönemin Türkçülerinin sıkça vurguladığı terimleri hiç kullanmamış olan Mansûrîzâde'yi bu akıma mensup kabul etmek için elde yeterli veri bulunmadığı kanaatindeyiz. Diğer taraftan onu Türkçülerin yayın organı *İslâm Mecmuası*'nda yazan iki İslâmcıdan biri olarak da nitelendirenler olmuştur.⁴

¹ Hayatı eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşegül Yılmaz, "Mansûrîzâde Saîd ve Fıkıhî Görüşleri", (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 16-34.

² Bu üç akım hakkında bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001; *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004; "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?" *Dergâh*, 8/90 (1997), 15-17; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 757-775; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1988, s. 10-11; M. Âkif Aydın, "İslâmcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 69; M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960; *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

³ "Komisyonda yer alan Türkçülerden Mansurizade Said sultanın poligamiyi yasaklamasının veya birinci hanımın rızasına bağlamak gibi bazı kayıtlarla sınırlamasının mümkün olduğunu ileri sürüyordu" Said Öztürk, "Osmanlı Toplumunda 'Çok eşlilik'", *Tarih ve Düşünce*, 3/10 (2001), 16.

⁴ "Meselâ o devrin üniversitelerinde profesör olan Sadreddin ile Mansûrîzâde'den her ikisi de İslâmcıdır. Fakat ikincisi Türkçülerle ve Avrupalılarla anlaşacak kadar ileridir." Ziyaeddin Fahri

Kanaatimiz Mansûrîzâde'nin diğer akımlara olan yakınlık ve uzaklığı, kullandığı dil ve argümanlar değerlendirildiğinde, genel itibariyle İslâmcılar'a daha yakın bir düşünce çizgisine sahip olduğu yönündedir. İslâmcılık geniş bir yelpaze olarak düşünüldüğünde bu yelpazenin Türkçülere yakın kanadında yer aldığı da söylenebilir.

Mansûrîzâde'nin şahit olduğu II. Meşrûtiyet'in ilanını takip eden yıllarda, iç ve dış sâiklerle pek çok toplumsal sorun tartışmaya açılmıştır. Bunlardan özellikle fıkıh ilgilendiren başlıklar; nikâh-talâk, taaddüd-i zevcât, tesettür, kadınlarla ilgili diğer konular,⁵ namaz, hutbe ve duâ dili, yeni usûl arayışları, ahkâmın değişmesi, örfün hukukî değeri, batılılaşmanın nereden başlayıp nerede biteceği, fıkıhın çağın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yeniden düzenlenmesinin imkânı ve metodu gibi önemli konulardır. Mansûrîzâde Said'in bu konulardan tamamına dâir görüş beyân etmediği, önemseydiği belli hususlarda konuşup yazdığı görülmektedir.

Mansûrîzâde'nin ele aldığı furû' meselelerine ve muhaliflerine yönelttiği tenkit ya da tekliflere bakıldığında, yaşadığı dönemdeki gelişmelerden açıkça etkilendiği, teorik tartışmalardan ziyade güncel fıkıh problemleriyle ilgilendiği ve bunlara kendi anlayışı çerçevesinde çözüm bulma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Muhâliflerini ve kamuoyunu iknâ için görüşlerini belli ölçüde usûl bilgileriyle temellendirmiş ise de hem usûl görüşlerinin ayrı bir değerlendirme gerektirmesi hem de bu çalışmanın hacminin elvermemesi nedeniyle, burada yalnız Mansûrîzâde'nin furû'a dâir görüşleri sunularak fıkıh anlayışı tahlil edilecektir.

Mansûrîzâde'nin çeşitli dergilerde yayınladığı makalelerinde ve -çoğu- risâle boyutunda olan eserlerinde ele aldığı fikhî meseleleri; âile, kamu ve borçlar hukuku olmak üzere üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar arasında Mansûrîzâde'nin fıkıh anlayışını yansıtan asıl konular, ilk iki grupta yoğunlaşmaktadır. Borçlar hukuku sahasında ise paranın icâresi ile ilgili görüşleri dikkat çekmektedir.

A. Âile Hukukuna Dâir Görüşleri

Birinci Dünya savaşının toplumsal yapıda oluşturduğu büyük değişiklikler, batının giderek artan etki ve baskısı ile birleşince bu gelişmelerden toplumun temel birimi olan ailenin etkilenmesi gecikmemiştir. Giderek yükselen bir sesle âile hukukunda değişim istekleri duyulmaya başlamıştır. Başta gelen tartışma konularından biri nikâh ve talâk, buna bağlı olarak da taaddüd-i zevcât yani çok eşlilik meselesidir. Mansûrîzâde'nin de güncelliği nedeniyle üzerinde en çok durduğu mesele taaddüd-i zevcât meselesidir.

1. Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Osmanlı toplumunda Batı ile etkileşimin yoğun bir şekilde yaşandığı Tanzimat ve Meşrûtiyet dönemlerinde, diğer alanlarda başlayan değişimin⁶ kadın ve âile

Fındıkoğlu, *İctimâiyyât: Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1958, III, 243 (dipnot: 53).

⁵ Tanzimat ve Meşrûtiyet devirlerinin kadın ve âile ile ilgili konularda da değişimin başladığı yıllar olduğuna dâir bkz. Fındıkoğlu, "Aile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül" *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 655.

⁶ Bkz. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 189.

konularına sirâyeti⁷ ile taaddüd-i zevcât bazı çevrelerce eleştiri ve tartışma konusu yapılmıştır. Bu dönemde yalnız Osmanlı'da değil birçok İslâm ülkesinde benzeri tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir. Bu tartışmalar İslâm toplumunda daha önce de süregelen, ilgili âyetin lafız tahlilinden ve nüzul sebebinden yola çıkarak yürütülen tefsir tartışmalarından farklı bir manzara arz etmektedir. Bu farklılıkta daha çok dış etkenlerin rol oynadığı söylenebilir.

Batı dünyası tarafından taaddüd-i zevcât konusunun ağır eleştirilere konu edilişi, İslâm dünyasında bazı yazar ve çizerleri de etkilemiş, basın-yayın yoluyla bu görüşlerini kamuoyuna duyurmaya başlamışlardır. Osmanlı toplumunda hükûken meşrû olmasına rağmen çok eşliliğin genelde tercih edilmemiş olması⁸ buna karşılık 19. yüzyılda Batı ile temas sonucu bu konunun birdenbire toplumun en önemli sorunlarından biri haline gelmesi dikkat çekicidir. Bu durum, taaddüd-i zevcâta karşı çıkan kimselerin, muhâlifleri tarafından körü körüne Batı taklitçiliği yapmakla eleştirilmesine sebep olmuş ve bu eleştiri, Batı dünyasında fiilen çok eşliliğin hâlen var oluşu hatırlatması ile birlikte muhâlefette önemli bir dayanak noktasını teşkil etmiştir.⁹

İslâm'da çok evliliğin meşrû kılındığına dâir açık nasslar mevcuttur. İhtilaflar, verilmiş olan bu iznin şartsız bir izin mi yoksa bazı şartlara bağlı olarak verilmiş, ruhsat sayılabilecek bir müsâade mi olduğu konusunda başlamakta; devlet başkanının şartlı veya şartsız olarak taaddüd-i zevcâtı yasaklamasının mümkün olup olmadığına ve gerekip gerekmediğine kadar uzanmaktadır. Çoğunluğu İslâmcılardan olan bir grup taaddüd-i zevcâtın kayıtsız ve şartsız mübah olduğunu savunurken; bir başka grup, taaddüd-i zevcâtın şartlı olarak mübah -asında şartlı bir ruhsat- olduğunu; bazıları da İslâm'da asıl olanın tek eşlilik olduğunu, zamanın şartları ve âileye verdiği zarar sebebiyle taaddüd-i zevcâtın devlet başkanı tarafından kayıtlanması hatta yasaklanması gerektiğini iddiâ etmiştir.

Osmanlı tarihinin önemli kanunlaştırma faaliyetlerinden olan Hukuk-ı Âile Kararnamesi Komisyonu'nda görev alan Mansûrîzâde, komisyonda görüşlerini sunmanın yanı sıra dönemin yayın organlarında da düşüncelerini halka ulaştırmak ve bu konuda kamuoyu oluşturmak için çaba sarfetmiştir. Kararnâme arefesinde, taaddüd-i zevcâtın devlet başkanı tarafından -şer'î kurallar dışına çıkmadan- kayıtlanmasının veya yasaklanmasının mümkün olduğunu ispat etmek üzere, sarıklı Türkçülerin dergisi olarak tanımlanan *İslâm Mecmûası*'nda¹⁰ bir dizi makale kaleme almıştır.

Mansûrîzâde ilk makalesine, Avrupalılar tarafından taaddüd-i zevcât münasebetiyle İslâm âlemine haksız ithamlarda bulunulduğunu hatırlatarak

⁷ Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu, İstanbul, Aralık 2-4 2005* içinde (edt. Ömer Çaha), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 165-176; Fındıkoğlu, "Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *Ebu'l-ûlâ Mardin'e Armağan*, İstanbul: 1943, 687-730.

⁸ Bkz. Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (çev. Zeki Megamiz, sdl. Mümin Çevik), İstanbul: Doğan Güneş Yay. 1974, V, 145. Ayrıca bkz. Said Öztürk, "Osmanlı Toplumunda 'Çok eşlilik'", *Tarih ve Düşünce*, 3/10 (2001), 12; Kevser Kâmil Ali - Sâlim Öğüt, "Çok Evlilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 366-367.

⁹ Örneğin bkz. Bu konuda bir örnek olarak bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, "Taaddüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâiyyesi I", *Sebîlü'r-Reşâd*, 23/590 (1340), 274-277; 23/591 (1340), 292-296; Fatma Aliye - Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantıniyye, 1316, s. 51-57.

¹⁰ Dergi hakkında bkz. Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* (çev. Tansel Demirel), İstanbul, 2000.

başlamıştır. Sonraki makalelerinde bu görüşlerin kendisine âit olmadığını yalnızca batılıların iddîalarını aktardığını söylese de bu cümleleri sebebiyle Ahmed Naim tarafından oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır.¹¹

Mansûrîzâde'ye göre, taaddüd-i zevcât sebebiyle dine ta'n eyleyenler de onlara karşı taaddüd-i zevcâtın fevâid ve muhâsenâtından, muvâfık-ı akıl ve hikmet olduğundan bahsedenler de meseleye yanlış yaklaşmaktadır. Öncelikle tespit edilmesi gereken şudur: "Şeriat-i İslâmiyyede taaddüd-i zevcât hakkında iltizam olunmuş bir hüküm yoktur. Ülü'l-emrin emir ve men'ine tâbi bir meseledir. İslâmiyet taaddüd-i zevcâtın menolunmasına kat'iyen mâni değildir. Şeriat-ı İslâmiyye noktasından işkâl edilecek, mevzû'u bahs ve makâl olacak bir mâhiyette değildir."¹²

Bu minvalde Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtın devlet başkanı tarafından kayıtlanmasının veya yasaklanmasının şer'an mümkün olduğu görüşünü usûl ile temellendirmek için cevâz meselesini gündeme getirir. Cevâzın, şer'î bir hüküm olmadığını kabul edilmesi hâlinde meselenin kökten çözüleceğini iddîa etmektedir. Ona göre cevâzı şer'î bir hüküm varsayıp her fiil ve durumun cevâzına delil aranması, ortaya çıkan her yenilik karşısında -cevâzı açıklanmamış olduğundan- red ve inkâr yoluna gidilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir.¹³ Zamanın yeniliklerine karşı mütereddid davranmak şeklinde kendini gösteren bu tavır, Mansûrîzâde'nin makalelerinde çeşitli vesilelerle sıkça dile getirdiği hatalı bir yaklaşım tarzıdır. Hâlbuki şer'î ahkâm, esaslarını koruyarak, değişen şartlara uyum sağlama kâbiliyetine sahiptir. İslâm'ın bünyesinde böyle bir dinamizm var olduğu halde onu kullanmamak, şer'î hükümleri uygulanamaz hale getirmek demektir. Dinde cevâzı beyân edilmeyen her yeniliğe tereddütle hatta yasak gözüyle bakmak, müslümanların terakkî yolunda hızını kesmektedir. Diğer taraftan usûlen cevâz şer'î bir hüküm kabul edilse bile "... yine hükûmetin bunlar hakkında vaz' ve tesis-i kavânîn etmeye hak ve salâhiyeti gayr-ı kâbil-i red ve inkâr"dır.¹⁴

¹¹ Mansûrîzâde'nin ilk makalesine yaptığı bu 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 bulunduğ ve Mansûrîzâde'nin bu icmâyı delme çabasının, Frenk korkusundan kaynaklandığı görüşündedir. Makalelerinde sözü sıkça bu konuya getirir ve şunları söyler:

"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 bukalemununa tâbi olalım." Ahmet Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir mi imiş?", *Sebilü'r-Reşâd*, 12/298 (1330), 217; "Li'l-bâtılı savletün ...-1-" *Sebilü'r-Reşâd*, 12/304 (1330), 313.

¹² Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmûası*, 1/8 (1330), 233-234.

¹³ Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", *İslâm Mecmûası*, 1/10 (1330), 296.

¹⁴ Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", 1/10, 303.

Görüldüğü üzere taaddüd-i zevcât ile başlayan tartışmalar, devlet başkanının yetki kapsamına ve cevâzda tasarruf yetkisinin olup olmadığına, oradan da cevâzın şer'î bir hüküm olup olmadığı meselesine gelmiştir. Başlangıçta Ahmed Naîm Bey'in muhatap olduğu tartışmalara, konunun cevâz meselesine kaymasından itibaren İzmirli İsmâil Hakkı Bey muhâlif fikirler içeren bir dizi makaleyle, Şerafeddin (Yaltkaya) de Mansûrîzâde'yi destekleyen iki makaleyle¹⁵ katılmıştır.

Mansûrîzâde, İslâmiyet'te taaddüd-i zevcâtın adâlet şartına bağlandığı, adâleti yerine getirmenin ise -âyetle de belirtildiği üzere- imkânsız olduğu şeklindeki mütâlaaların bu problemi çözüme kavuşturmaktan uzak olduğu düşüncesindedir. Mansûrîzâde'ye göre adâlet meselesi ancak vaz'olunacak kanunun esbâb-ı mûcibesinden olabilir. Ona göre Nisâ Sûresi 3. âyet¹⁶ taaddüd-i zevcâtın câiz olduğuna; Nisâ Sûresi 59. âyet¹⁷ de câiz olan herhangi bir şeyi devlet başkanı yasaklarsa ona itaatin vâcib olduğuna delâlet ettiğine göre, bu kıyas-ı mantıkî "Taaddüd-i zevcâtı ülü'l-emr men' ederse şer'an itaat vâcib olur" neticesini zarûrî olarak istilzâm etmektedir.¹⁸ Kaldı ki Nisa 3. âyetin 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 mündericesinden ibaret olur."¹⁹

Mansûrîzâde, devlet başkanının câiz olan şeylerde de salâhiyeti inkâr edilirse şer'an devlet başkanının hiçbir şeyi emretmeye ve yasaklamaya yetkisi olmayacağına, burumda âyetin hüküm ve mânâsı kalmayacağına dikkat çeker. Çünkü zaten devlet başkanının vâcibi yasaklamaya, haramı emretmeye salâhiyeti bulunmamaktadır. Hiç şüphesiz tek eşlilik bir ma'siyet teşkil etmez. Halife, böyle ma'siyet olmayan şeylerde emrederse ona itaat vâcib olur.²⁰

Mansûrîzâde, Ahmed Naim tarafından kendisine yöneltilen eleştirilere²¹ cevap vermeye çalışır. Muârizının taaddüd-i zevcâtın sünnet olduğu iddiası üzerine Mansûrîzâde, bir fiil sünnet veya müstehab ise karşıtı olan fiilin sünnet veya müstehab olamayacağını belirtir. Taaddüd-i zevcâtın karşıtı, tek eşle evliliktir ki "Taaddüd-i zevcât sünnettir" demek "Tek eşle evli olmak sünnet değildir" demektir. Ahmed Naim'in 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 rûchânı vardır" demek imkânsızlaşır. Ayrıca âyet-i

¹⁵ Şerafeddin (Yaltkaya), "Cevazın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir -Makalesi Münasebetiyle-" *İslâm Mecmûası*, 1/12 (1330), 357-360; "İntikada Cevap [Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir Makalesi Münasebetiyle]", *İslâm Mecmûası*, 2/14 (1330), 425-429.

¹⁶ en-Nisâ 4/3: "Hoşunuza giden (veya size helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın."

¹⁷ en-Nisâ 4/59: "Ey imân edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de itaat edin."

¹⁸ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 236.

¹⁹ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 237-238.

²⁰ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)" *İslâm Mecmûası*, 1/12 (1330), 368.

²¹ Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men'olunabilir mi İmiş?" 12/298, 220; "Li'l-bâtlı savletün ...-1-", 12/304, 314.

celîle, adâleti sağlayamamaktan korkanlara tek eşle yetinmeyi tavsiye etmekte, açıkça tek eşliliği taaddüd-i zevcâta tercih etmektedir.²²

Bu görüşlerini görevli bulunduğu komisyonda da dile getiren Mansûrîzâde'nin, gayretlerinin karşılığını gördüğünü söylemek mümkündür. Çünkü Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nin 38. maddesinde, Hanefî mezhebindeki görüşlerin dışına çıkılarak -Hanbelî mezhebine referansla- kadına, nikâh akdi esnâsında kocasının evlilik boyunca tek eşli kalması şartını ileri sürebilme imkânı verilmiştir. Böylece taaddüd-i zevcâtın fiilen kısıtlanması sağlanmıştır.²³

2. Nikâh ve Talâk

Nikâh ve talâk, her dönemin güncelliğini kaybetmeyen meselelerinden olmakla beraber Tanzimat ve Meşrûtiyet gibi siyasî ve sosyal bunalımların yaşandığı yıllarda daha hararetle tartışmalara konu olmuştur. Yazılarını genellikle güncel meselelere ayıran Mansûrîzâde devlet başkanının hangi tasarruflarının şeriate muvâfık olduğunu açıklamaya çalışırken onun düzenleme yapabileceği hukukî konuların başında münâkehât bahsinin geldiğini savunmaktadır.

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. Nitekim bu tür tasarruflar İslâm tarihinde daha önce yapılmış olduğu gibi şimdi de yapılmaktadır. Nikâhta hâkim huzurunun şart koşulması, gerektiğinde iddet müddetinin artırılması gibi yeni örfe ya da maslahata dayanarak yapılmış ve yapılması mümkün kanûnî düzenlemeler buna örnektir.

Mansûrîzâde, ülü'l-emrin nikâh ve talâk bahsinde bu tür düzenlemeler yapabileceği görüşünü meşhur Hanefî imamı Serahsî'den bir iktibasla destekler. Serahsî'nin *Mepsût*'ta naklettiğine göre Hz. Ömer, "Kadınların şeref, neseben kendilerine küfüv olmayan erkeklerle nikâhlarını men'edeceğim" buyurmuştur. Mansûrîzâde'ye göre dinde yasak bulunmayan bir konuda Hz. Ömer "men edeceğim" buyurmakla, münâkehâta bir kanun maddesi koymuş olmaktadır ki bu, devlet başkanının nikâhta velâyet-i âmmesinin bulunduğu bir göstergesidir. Böyle bir yasağa karşı çıkan Süfyân-ı Sevrî ve Kerhî gibi âlimler, itirazlarında devlet başkanının buna hakkı olmadığını değil, bu yasağın dinin eşitlik prensibini ihlâl edeceğini gerekçe göstermişlerdir. İmam Serahsî ise devlet başkanının bu yönde yetki kullanımını haklı görmekte "Bu, saltanatın hakkıdır" demektedir ve mezhepçe kabul edilmiş görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir.²⁴

Netice olarak Mansûrîzâde'ye göre "Şeriatin (şeriat-i mufassalanın) men'etmediği şeyleri men'etmek demek olduğundan, ülü'l-emrin kavânîni-i sâirede örfün bir sûretle tecellisi demek olan ihtiyâcât ve mesâlih-i nâsı teemmül ederek birçok kavânîni vaz' ve ta'dil ettiği gibi hukuk-ı medeniyyenin bir bâb-ı mühimmini teşkil etmesi lazım gelen münâkehatta da kezâlik şimdiki örflerin gösterdiği ihtiyâcât-ı zarûriyye ve medeniyyemize muvâfık bir sûrette -saltanat-ı velâyeti hasebiyle- bilâ

²² Mansûrîzâde, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir", 1/10, 399-400.

²³ *Nikâh-ı Medeni ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Âile Kararnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniyye, 1336.

²⁴ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mepsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993, IV, 196.

kayd ü şart kanun vaz ve ta'dil etmeye hak ve salâhiyeti mutlakdır. Buna şer'an hiçbir mâni yoktur."²⁵

B. Kamu Hukukuna Dâir Görüşleri

Mansûrîzâde taaddüd-i zevcât ile ilgili görüşlerini, ülü'l-emrin meşrû' emirlerine itaatin vâcib olduğu hususuna bağladığı için, kamu hukukunun kapsamına giren bu konuyu burada ayrıca ele almak uygun olacaktır. Aynı zamanda bir milletvekili olan Mansûrîzâde, Meşrûtiyet yıllarının siyaseten hareketli geçen zamanlarında meclisin feshine karşı çıkan ve Meşrûtiyet'i savunan bir de risâle kaleme almıştır. Dolayısıyla kamu hukuku başlığı altında bu iki konuya yer verilecektir.

1. Ülü'l-emrin Cevâzda Tasarruf Yetkisi

Meşrûtiyet devrinin sıkça gündeme getirilen tartışmalarından biri de devlet başkanının yetki kapsamı olmuştur. Genellikle konunun dinî delillere ve fikhî kaynaklara dayandırılması ihmal edilmemiştir. Tartışmalarda, devlet başkanının yetki sınırı çizilmeye çalışılmış, bazı konularda daraltılmış, bazı konularda oldukça genişletilmiştir. Bu genişletmede Nisâ Sûresi 59. âyet en sağlam delil olmuştur. Ayrıca birçok konuda olduğu gibi bu tartışmalarda da maslahat kavramı önemli rol oynamıştır.

Taaddüd-i zevcât meselesi münâsebetiyle devlet başkanının yetkilerini ele alan Mansûrîzâde Saîd'in de dayanakları bunlardan farklı değildir. Görüşlerini delillendirmeye Nisâ Sûresi 59. âyetin (*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin*) tefsiriyle başlayan Mansûrîzâde, burada hiçbir kayıt ve şart zikredilmediğinden, âyetin hükmünde ta'mim ifade ettiğini belirtir. Âyetin hükmü küllî ve mutlakdır. Dolayısıyla ülü'l-emr²⁶ neyi emreder veya yasaklarsa ona itaat vâcib olur. Mansûrîzâde, âyetin mânâsındaki umûmu (Ahmed Naim'in iddia ettiği gibi) ülü'l-emrin 'lâm'ından değil, mef'ûlün hazfinden ve açıklanmamasından çıkardığını belirtir. Çünkü karine bulunmadığı yerde mef'ûlü hazfetmek umûm ve şümûl mânâsı taşır.²⁷

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.²⁸ Dinde devlet başkanına verilmiş olan bu geniş yetkiyi sınırlayan bir diğer konu da halkın maslahatıdır. İslâmiyet, "Tasarruf-ı imam maslahata menûttur" kâidesi ile devlet

²⁵ Mansûrîzâde, "Şeriat ve Kanun", *İslâm Mecmûası*, 4/53, 1054.

²⁶ "Ülü'l-emr tâbiri mânâ-yı hakîkîsi itibâriyle ancak halife ve halifeyi temsil edenlerde isti'mâl olunur... İşte fukaha ülü'l-emr tabirini hulefâya itlâk ediyorlar ve onun üzerine binâ-yı mesâil eyliyorlar" Mansûrîzâde, Ahmed Naîm'in söz konusu âyette geçen ülü'l-emr tabirinin; yalnız hükümet anlamına gelmediği, bu tabiri, hükümet ile tefsir edenlerin yanısıra, Hulefâ-yı Râşidîn, ordu kumandanları, ashâb-ı kirâm, ulemâ veya fukahâ şeklinde yorumlayan âlimler de bulunduğu, yolundaki itirazı üzerine bu açıklamayı yapar ve "ulemâ-yı şeriatte sıfat-ı âmiriyet olmadığından" onlar için ülü'l-emr tabirinin ancak mecaz olarak kullanılabileceğini belirtir. Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevab)", *İslâm Mecmûası*, 1/9 (1330), 282-283.

²⁷ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)", 1/12, 369-370.

²⁸ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 234.

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 emredilir veya yasaklanırsa dinin hiçbir emir ve nehyine aykırı olmadığı için ona itaat etmek vâcibdir. Bu konuda ona verilmiş geniş bir yetki vardır.²⁹ Câiz olan hususlarda bile devlet başkanına yetki verilmediği takdirde onun hiçbir konuda tasarrufta bulunma hakkı olmayacak bu durumda ilgili âyetin mânâsı kalmayacaktır.³⁰

Devlet başkanının emrettiği veya yasakladığı fiiller, Şâri'in emir ve nehyettiği fiillerin aynısı olmamalıdır. Çünkü devlet başkanının, vâcibi emretmesi veya haramı yasaklaması, Şâri'in emrini ve nehyini tekrardan ibaret olur. Şâri'in emirlerinin yaptırım gücünü artırmak için böyle bir tekrara ihtiyacı yoktur. Öyleyse devlet başkanının tasarrufuna açık olan sâha, câiz olan fiillerdir.³¹

Mansûrîzâde'nin câiz olan bütün hususlarda ülü'l-emre itaatin vâcib olduğu şeklindeki yorumuna şiddetle karşı çıkan Ahmed Naim, âyetin mânâsını "Allâh'a ve Rasûlüne itaati emrederlerse ülü'l-emre itaat ediniz" şeklinde yorumlamaktadır. Mansûrîzâde böyle bir tefsirin anlamsız olacağı görüşündedir:

"Âyet-i celileyi bu derece abes ve bîfâide ve hiçbir hükmü şâmil olmayan bir mânâ-yı acîbe hamletmek nasıl kâbil olur. Allâh'ın ve Rasûlullah'ın emir ve nehyi, vücûb ve hürmette kifâyet etmiyormuş gibi bir de "ülü'l-emir de onları emrederse itaat ediniz" demek 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 celile bu derece bâziçe edilir mi?"³²

Mansûrîzâde'nin verdiği uşak örneğinin yanlış ve buradaki emrin gâyet mânâsız olduğunu söyleyen Ahmed Naîm, meseleyi asıl temsil edecek örneğin asker ile kumandan arasındaki ilişki olduğunu belirtir. Çünkü her ikisi de kanunlara ve askerî nizamla uyumla yükümlü, ayrıca asker kumandanının emirlerine itaate mecburdur. Ancak kumandan kanun ve nizam dışına çıkamaz. Gerçekten de Ahmet Naim'in örneği meseleye daha uygun görünmektedir. Ancak kumandan kanun ve nizamla yasaklanmamış bir fiili bazı gerekçelerle askerlere yasaklarsa durum ne olacaktır? Asker, itaatla yükümlü müdür? Bu doğru örnek üzerinde tartışılması gereken asıl konu budur ki Ahmet Naim de meselenin bu yönüne değinmemektedir. Hatta Mansûrîzâde'nin görüşlerine itiraz sadedinde verdiği örnek, son tahlilde Mansûrîzâde'yi destekler bir mâhiyete bürünmektedir.

Mansûrîzâde özellikle nikâh-talâk ve taaddüd-i zevcât gibi konularda devlet başkanının kamu vicdanına uygun kanunlar vaz'edebilme yetkisine vurgu yapmaktadır.³³ Câiz olan hususlarda devlet başkanının yetkili olduğunun açık bir delili avlanma konusundadır. Cenâb-ı Hak, "İhramdan çıktığınızda avlanın!"³⁴ âyeti ile

²⁹ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 236.

³⁰ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 236.

³¹ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)", *İslâm Mecmûası*, 1/11 (1330), 329-330.

³² Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)", 1/12, 370.

³³ Mansûrîzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", 1/8, 237-238.

³⁴ el-Mâide 5/2.

ihramda iken haram olan avlanmanın, ihramdan çıktıktan sonra câiz olduğunu beyân buyurmaktadır. Hâlbuki hükûmet bazı mevsimlerde belli bir süre için kara ve deniz avını yasaklayan düzenlemelerde bulunmaktadır. Böylece nass ile cevâzı sabit olan bir fiili yasaklamış olmaktadır.³⁵ Çünkü âyetteki “*avlanın*” emri ile Nisâ Sûresi 3. âyetteki “*nikâhlanın*” emri arasında mâhiyet itibâriyle fark yoktur. Demek ki hükûmet taaddüd-i zevcât konusunda da benzer bir düzenleme yapabilir.

Ahmed Naim, *Sebilü'r-Reşâd* dergisinde Mansûrîzâde'ye ülü'l-emrin yetkileriyle ilgili bazı sorular yöneltmiş,³⁶ Mansûrîzâde de bunlara kısa ve öz bir biçimde cevap vermiştir. Ahmed Naim ilk olarak “*Peygamber size neyi emrettiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan kaçının*”³⁷ âyetindeki “*س/size*” zamirinin hitâbiyle ülü'l-emrin de muhâtab olup olmadığını sormaktadır. Mansûrîzâde, hitaba ülü'l-emrin de muhâtab olduğunu, ancak âyette cevâz hükmünden bahsedilmeyip emir ve nehiylerin yani vücûb ve hurmetin konu edildiğini belirtir.

İkinci olarak, “*Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın*”³⁸ âyetindeki hitâb ile ülü'l-emrin muhâtab olup olmadığını sorar. Mansûrîzâde, nahiv bilgisini de ortaya koyarak, Arapça bir nahiv kâidesi olan “*Cem', cem'e mukâbil olursa, âhad âhada münkasım olur*” kâidesini hatırlatır. Bu kâide gereğince âyet şöyle tefsir edilmelidir: “*Ey Zeyd! Sana helal olan şeyi kendine haram etme! Ey Amr, sen de kendine helal olan şeyi haram etme, vs...*” Yani âyette fertlere ayrı ayrı hitâb edilmektedir. Yoksa ülü'l-emrin umûma âit bazı helal şeyleri bir maslahat gereği yasaklamasının bu konuyla ilgisi yoktur.

Yine Ahmed Naim'in sorusu üzerine Mansûrîzâde, meselenin bir başka önemli noktasına değinmektedir. Ona göre dinen cevâz verildiği halde devlet başkanının yasakladığı bir fiil, haram li-gayrihî sıfatını taşır. Çünkü bu fiilin dinen haram oluşu fiilin zatından kaynaklanmamakta, ülü'l-emre itaatsizlik teşkil edişinden kaynaklanmaktadır.

Ahmed Naim, sorularına şöyle devam eder: İtaate mecbur olduğumuz söylenen ülü'l-emr arasında zâlim ve müstebit hükümdarlar da var mıdır? Kendilerine itaat vâcib olan emir sahipleri bir silsile halinde hükümdarlardan valilere, mutasarrıflara, kâimlere ve nâhiye müdürlerine kadar uzayıp gitmeyecek midir? Bunlar da tahrir-i helal ve nesh-i sünnet yetkisine sahip midir? Ahmed Naîm, işin bu derecede kalmayacağından, devlet başkanına verilen tahrir-i helal yetkisiyle yetinilmeyip tahlil-i haram yetkisi de verilmek istenebileceğinden büyük endişe duyduğunu belirtmektedir. Çünkü meselenin bir yarısında akla uyup diğer yarısında uymamak olmayacaktır. Mansûrîzâde insafli davranarak bu konuda beyânda bulunmamış olsa bile bir başkası çıkıp bu çelişkiyi ortaya koyacak devlet başkanına haramı helal yapma yetkisi de verecektir.

Mansûrîzâde, asla, ülü'l-emrin helali haram yapmaya yetkili olduğu iddiâsında bulunmadığının ve “*tahrir-i helâle salâhiyyet*” şeklinde bir tabir kullanmadığının altını çizmektedir. Kendisinin bu konuda büyük bir itinâ ile “*câiz olan şeylerde emir ve nehy etmeye salâhiyyet*” tabirini kullandığını muhalifinin dikkatine sunar. Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili sıkça vurguladığı husus, devlet başkanının yapacağı bu

³⁵ Mansûrîzâde, “*Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevâb)*”, 1/9, 284.

³⁶ Ahmed Naîm, “*Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men'olunabilir mi İmiş?*”, 12/298, 220; “*Li'l-bâtılı savletün -1-*”, 12/304, 314.

³⁷ el-Haşr 59/7.

³⁸ el-Mâide 5/87.

düzenlemelerin bir “şeriat-i cedide ihdâsı” olmayacağıdır. “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 itibar ile haram ligayrihî olur.”³⁹

Mansûrîzâde Saîd Bey’in taaddüd-i zevcâtın şer’an kayıtlanıp yasaklanabileceği ve devlet başkanının câiz olan hususlarda emredici veya yasaklayıcı tasarrufta bulunabileceği görüşü, ileriki dönemlerden bakarak kendisini değerlendirenler nezdinde iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan biri, Mansûrîzâde’nin seküler bir anlayışa sahip olduğu, en azından bu anlayışa zemin hazırladığı, lâ-dinî kanunlar yapılmasına dinin karşı çıkmayacağını ispata çalıştığı yönündedir.⁴⁰ Bu şekilde düşünenlerden bazıları da Mansûrîzâde’nin görüşlerini “bir dönem açıcı”, “şeriatin sonunun başı”⁴¹ olarak nitelendirmiş, “dünya ve toplum sorunlarının şeriaten kurtarılması, hatta şeriatin tamamıyla boşalması” yolunda bir adım kabul etmiş,⁴² hâsılı Mansûrîzâde’nin niyetini okuma yoluna gitmiştir. Bu yönde bir yargıya varmak ve Mansûrîzâde’yi, kendisinin açıkça ifade etmediği bir amacın hizmetçisi olarak takdim etmek için, ulaşabildiğimiz ona ait beyânların yeterli olmadığını söylemek, ilmî usûl ve insâfın bir gereğidir. Benzer görüşleri savunanların birçoğunun zaman içinde dinle ilgili gerçek görüşlerini açıklamış olmasından⁴³ yola çıkarak Mansûrîzâde’nin de asıl niyetinin bu olduğunu söylemek en azından eksik veri ile hükme varmak olacaktır. Ayrıca cevâzla ilgili makalelerinde maksadının “hayât-ı ictimâiyemize şiddet-i taalluku olan mesâilin şeriat-i İslâmiyye noktasından çâre-i hallini aramaktan ibâret olduğu”nu⁴⁴ bizzat açıklayan birinin, gizli maksatları bulunduğunu ve bu beyanlarının geçiş döneminde söylenmiş yalanlardan ibaret olduğunu iddiâ etmek için şüphesiz ki delile dayanmak icâb eder.

Mansûrîzâde’nin aynı görüşlerinin zikredilen bu yoruma tamamen zıt biçimde şeriatin sahasını genişletme anlamı taşıdığını iddiâ edenler de olmuştur. Özellikle devlet başkanının cevâzda tasarrufunun şer’iliğini ispat edişiyle 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 savunduğu yorumu yapılmıştır.⁴⁵ Bu görüşün de gerçeği yansıtmadığı görülür ki her iki yorum da sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

³⁹ Mansûrîzâde, “Taaddüd-i Zevcât”, *İslâm Mecmûası*, 2/13 (1330), 402-403.

⁴⁰ Bkz. Davud Yıldız Akpolat, “II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmûası” *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan (1997), 217.

⁴¹ “Türk hukuk tarihinde şeriatin sonunun başı olarak nitelendirilecek önemde olan yazısında Mansûrîzâde, poligami geleneğini eleştirenlerle savunanların görüşlerini özetledikten sonra şu sonuca varır...” Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978, s. 440. Mansûrîzâde Sait’in, bir dönem açıcı önemde bulduğumuz açıklamaları, burada özetlemeye değer ölçüdedir. Bu açıklamaya karşılık verecek güçte ulemeden tek kişi ortaya çıkamamıştır...” Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 441

⁴² “Bu, eninde sonunda dünya ve toplum sorunlarının şeriaten kurtarılması hatta şeriatin tamamıyla boşalması demek olmayacak mıydı?” Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 442.

⁴³ Örneğin bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, II (IV), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952, s. 375.

⁴⁴ Mansûrîzâde, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer’iyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi’ye)”, *İslâm Mecmûası*, 2/24 (1330), 589. (hâmiş)

⁴⁵ Fındıkoğlu, *İctimâiyât*, s. 257 (dipnot: 94).

2. Meşrûtiyete Dâir Görüşleri

Meşrûtiyet yıllarında dünya çapında bir siyasî hareketlilik yaşanmaktadır. Bu dönemde Osmanlı'da da büyük siyasî dalgalanmalar görülür. II. Meşrûtiyet döneminde aydınlar, Batı siyaset tarihi ve düşüncesinin ürünü olan kavramları İslâmî bazı terimlerle karşılayarak, arzuladıkları siyasî ve sosyal yapının İslâm'da da bulunduğunu ispat yoluna gitmişlerdir. Bu ispat sırasında İslâm'ın akla uygun bir hukuk sistemi olduğunu sıkça vurgulamışlardır. Yaşadıkları devrin siyasî ve sosyal rüzgârlarından etkilendikleri açıkça görülen bu aydınların, devlet yönetimi ve hükûmet şekli konusundaki görüşlerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Dönemin fikir akımlarından her biri –İslâmcılar başta olmak üzere- Kur'an ve Sünnet'te belli bir devlet ve hükûmet biçimi ortaya konmamış olmasından yola çıkarak, savundukları yönetim şeklini dinen meşrûlaştırmaya gayret etmişlerdir. Onlara göre İslâm, bir yönetim şekli öngörmemiş, yönetimle ilgili temel prensipler koymakla yetinmiştir.

Buradan hareketle İslâmcılar II. Meşrûtiyet'in ilanını, Kanûn-ı Esâsî'nin kabulünü, Meclis-i Mebûsân'ın kurulmasını ve kanunlaştırma hareketlerini destekleyerek bu gelişmelere şer'î dayanaklar bulmak için yoğun gayret içerisinde olmuşlardır. Bu yaklaşımın tabîî bir neticesi olarak birçok İslâmcı düşünce temsilcisi II. Meşrûtiyet'ten sonra kurulan siyasî teşekküller içerisinde yer almış, özellikle 1912'ye kadar İttihat ve Terakkî'ye olan güven veya sempaticilerini yayın organlarında dile getirenler olmuş, içlerinden bir kısmı bu partilere katılarak Meclis-i Mebusan'a girmiştir.⁴⁶ Hatta Meşrûtiyet yönetiminin tam bir İslâmî yönetim olduğu yolunda eserler kaleme alınmıştır.⁴⁷

Mansûrîzâde Saîd de İttihat ve Terakkî Saruhan milletvekili olarak Meclis-i Mebusan'a girmiş, daha sonra İzmir ve Aydın mebusluğu yapmıştır. Diğer bazı İslâmcılar gibi İttihat ve Terakkî'nin savunucularından olmuş, *Meşrûtiyetin Muhâfazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir* adlı risâlesinde, bir taraftan parti hakkındaki hüsnü niyetini korumaya çalıştığını ifâde ederken diğer taraftan eleştirilerini dile getirmekten de çekinmemiştir.

Mansûrîzâde, meclisin feshi⁴⁸ üzerine kaleme aldığı bu eserde, feshin adem-i meşrûtiyetinden, anayasaya ve akla aykırı olduğundan bahsetmektedir. Kanûn-ı Esâsî'ye aykırı davranılmasının, hukukun ve aklın ayaklar altına alınmasının memleket için büyük bir tehlike arzettiğini, kanunlar karşısında asla keyfî davranılamayacağını ifade etmektedir. Meşrûtiyetin ilan edilmişindeki hikmete muhalif

⁴⁶ Azmi Özcan, "İslâmcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 63-64.

⁴⁷ "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 şeriata uygun olduğunu sahil hadislerle kanıtlayacağını kitabın kapağında bildirir" Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 421. Diğer meşrûtiyet savunucuları için bkz. s. 422

Ancak İttihat ve Terakkî'nin giderek sertleşen idaresi, hürriyetlerin sınırlandırılması, sosyal hayattaki kargaşa ve belirsizlik gibi problemler İslâmcılar'ı en azından dinî meşrûtiyet bakımından İttihatçılar'dan uzaklaştırmaya başlamış, sadece istibdadın geri gelebileceği ve savundukları fikirlerin iflas edeceği korkusuyla siyaseten İttihatçılar yanında yer alır görünmeyi tercih etmişlerdir" Özcan, "İslâmcılık", 64.

⁴⁸ Gazi Ahmet Muhtar Paşa Kabinesi zamanında (5 Ağustos 1912) Sultan Reşâd tarafından bir fesih yapılmıştır.

davranılmasını aklı almamakta ve gördüğü çelişkiyi şöyle dile getirmektedir. “İttihat ve Terakkî böyle kendisince sebab-i inkılab olan bir hatâ-yı azîmi ba’d-e’l-inkılâb nasıl savâb addedebilir?”⁴⁹ Mansûrîzâde, bunun İttihat ve Terakkî’nin ciddiyetiyle bağdaşmayacağına altını çizer.

Mansûrîzâde, mecliste Kanun-i Esâsî’nin ta’dili sırasında yaptığı konuşmalarla Meşrûtiyet’e aykırı esasların düzeltilmesi için gayret sarfetmiştir. Bununla birlikte Mansûrîzâde’nin, yeri geldiğinde halifeden de övgüyle bahsettiği görülmektedir.⁵⁰ Onun yaşadığı dönemin şartları düşünüldüğünde; Meşrûtiyet, bir açıdan bazı özgürlüklerin garantisi, bir başka açıdan herkesin her istediğini yapamayacağı anayasal bir düzenin ifadesidir. Dolayısıyla bu konulardaki beyânları, belli bir yönetim şeklinin savunması olmaktan ziyade, daha çok özgürlük ve istikrar vâdeden yeni bir yönetim şekline geçiş mücadelesi anlamı taşır. Mansûrîzâde’nin Meşrûtiyet konusundaki görüşlerini de dinî bir temele değil, yaşadığı hayat şartlarına yani sosyal bir temele oturarak değerlendirmek daha isâbetli olacaktır.

C. Borçlar Hukukuna Dâir Görüşleri

Mansûrîzâde, “İctihad Hataları” başlıklı makalelerinde, klasik fıkhıta özellikle borçlar hukuku ile ilgili bazı meseleleri yine güncel problemler eşliğinde dile getirir. Bir takım usûl hatalarından kaynaklanan bu yanlışlıkları örneklerle açıklama yoluna gider. Tespit ettiği hatalar birbiriyle yakından ilişkili hatta birbirinin neticesi şeklindedir. Burada -konumuz usûlî görüşleri olmasa da- verdiği örneklerde dikkat çektiği iki usûl hatası esas alınarak meseleler iki başlık altında zikredilecektir. Mansûrîzâde’nin bu fer’î meselelerle ilgili olarak tespit ettiği birinci hata; şer’î ahkâmın, ahkâm-ı itibâriyyeden ibaret olduğu esasının gözardı edilmesidir. İkinci hata ise tariflerin fonksiyonunun doğru anlaşılabilmesi ve tarifler üzerine hüküm binâ ederek yanlışa düşülmesidir. Mansûrîzâde, bu iki hatanın bazı muâmelât hükümlerine olan etkilerini örneklerle ortaya koymaktadır.

1. Şer’î hükümlerin mevcudât-ı hâricîden olduğu kabulünden doğan hatalar

Mansûrîzâde, klasik fıkıh kitaplarında şer’î hükümlerin hakîkî varlıklar gibi kabul edilmesine eleştiri getirmektedir. Ona göre şer’î hükümler “mevcudât-ı zihniyyeden” olup Şâri’in itibarlarından ibarettir.

Söz konusu usûl hatası, furû’un birçok meselesine yansımaktadır. Bu meselelerden biri te’lif hakkının vereseye intikâlidir. Mansûrîzâde’ye göre bu konuda fakihlerin yaptığı gibi cevher-a’râz tartışmalarına girmek gereksizdir. Çünkü kanûnî hükümlerde tabiat felsefesine âit böyle konular esas alınmamalıdır.⁵¹

⁴⁹ Mansûrîzâde, *Meşrûtiyetin Muhâfazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir*, İzmir: İttihat Matbaası, 1329, s. 6.

⁵⁰ Mansûrîzâde, *Keşfu’l-Ğitâ*, İzmir, 1310, s. 3.

⁵¹ Mansûrîzâde telif hakkıyla ilgili olarak Meclis’te de söz almış ve telif hakkının vereseye intikâli hakkında, kanun teklifindeki iki kayda itirazını şöyle dile getirmiştir.

“Eşhastâ bir cemaata, eşhâs-ı müteaddideye sâbit olan hak, eğer kâbil-i tecezzi ise beynlerinde müştereken taksim olunur. Eğer kâbil-i tecezzi değil ise sâbit olan hak, her birisine alâ vechi’l-kemâl sâbit olur... Hakk-ı telifte tecezzî olmadığı için vereseden yahut evlâtan her birerleri alâ vechi’l-kemâl mâlik olacak yâni her birisi bir hakk-ı telife mâlik olmak icâbeder. Kâide-i Şer’iyye iktizâsınca böyledir... Onun için, burada “mütesâviyen” kaydı uymaz... “Bermûcib-i ferâiz” kaydı

Mansûrîzâde, görme muhayyerliği ve şart muhayyerliğinin vereseyle intikali hususunda da “bunlar a'râz olduğu için intikal edemez” denilmek sûretiyle aynı hataya düşüldüğünü ifade etmektedir. Hâlbuki fukahâ “Ahkâm-ı şeriat cevâhir menzilesindedir. Bir mahalden diğer mahalle naklolunabilir” görüşündedir. Mansûrîzâde böyle düşündükleri halde muhayyerliklerin intikal edemeyeceğini söyleyen fakihlerin düştüğü çelişkiye dikkat çekmektedir.

Mansûrîzâde'ye göre böyle muhayyerliklerin vereseyle intikali meselesi çok önemli olmasa da bu meselenin istinad ettiği “ahkâm-ı şeriat itibârâtta değil, hariçte mevcut olan ahkâm ve sıfat-ı hakîkîdendir” esası çok büyük bir hata içermektedir. Ona göre çağın ticaret ve ekonomi anlayışına uyması mümkün olmayan “Bey-i ma'dûm bâtıldır”⁵² esası da bu yanlışlıktan doğmaktadır.⁵³ Bey'-i ma'dûm hakkında bir nass vârid olmadığı halde ulemâ “Bey' bir akittir, mevcut olmayan şey ise akde konu olamaz” şeklinde akıl yürütmek sûretiyle bu yanlışla düşmektedir. Hâlbuki akit konusu olmak, itibârî bir sıfattır ve böyle hâricde vücûdu olmayan itibârî sıfatlar, mevsuflarının da hâricde vücûdunu gerektirmezler. Ayrıca, “ma'dûm hiçbir sıfat ile ittisâf etmez” demek de yanlış olur; çünkü hiçbir sıfatla muttasıf olmamak da bir sıfattır.

“Hîn-i akitte mevcut olmayan menâfi'-i me'cûru bey' etmek” diye tarif edilen icâre akdinin kıyasa aykırı olarak sabit bir akit olduğu ve zarûrete binâen câiz görüldüğü de bu yanlışlıktan doğmaktadır. Mansûrîzâde bu yanlışlığın bir silsile halinde devam ettiğine dikkat çeker. İnsanların meşrû haklarını, gasp gibi gayr-ı meşrû bir fiil sebebiyle iptal eden ve dolaylı olarak gaspa teşvik eden “Menâfi'-i mağsûb mazmun değildir” esası da bu yanlış mantığın bir ürünüdür. “(Fukahâ) “Alâ hilâfi'l-kıyas sabit olan şey, makîsün aleyh olamaz” diye o noktada maslahat-ı âmme ve menfaat-ı umûmiyye nazar-ı itibarlarından sâkit oluyor da tevsî'-i dâire-i ictihâd edemiyorlar”⁵⁴ diyen Mansûrîzâde, bu hataların hepsinin şer'î hükümleri “mevcudât-ı hâricî” kabul etmekten doğduğunu vurgulamaktadır.

İcarenin kıyasa aykırı bir akit olduğu kabulünden doğan bir başka hata da bir evi benzer özellikler taşıyan başka bir evin menfaatleri karşılığında kiralamanın sahih olmadığı düşüncesidir. “Aralarında farklılık yoksa bu akde ihtiyaç yoktur” fikrinden

esasen muteber ve sahih değildir... Burada hakk-ı telifin bu sûrette taksim olunması kâbil değildir...

Husûs-i Şer'îyye ve kavâid-i hukukîyye üzerine burada ne “bermûcib-i Ferâiz” kaydı sahihtir ve ne “mütesâviyen” kaydı sahihtir. Elhâsıl, evlâda, ondan sonra ahfâda kalan diyerek, ta'dili lâzım gelir itikâdındayım. Kavâid-i Hukukîyenin de icâbâtı budur.” *Meclis-i Mebusan Zabıt Cerîdesi*, 4 Mayıs 1326, 91. İn'ikad, I, 253-254.

⁵² Farklı görüşler için bkz. Alâaddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986, IV, 173-224; Ebû İshâk İbrahim b. Ali Eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'*, y.y. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts. II, 12-21; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Abdisselâm el-Karâfi, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991, II, 144-147; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakka'in an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423, III, 59-60; 192-217.

⁵³ “Bey'-i ma'dûm bâtıldır” sözünde bir de usûl hatası tespit eden Mansûrîzâde, Usûl kitaplarında açıklandığı üzere, ef'âl-i şer'îyye hakkında vârid olan nehyin, fesâdi gerektirdiği, butlân ifade etmeyeceği hususuna dikkat çeker. Mansûrîzâde, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmûası*, 2/26 (1331), 619.

⁵⁴ Mansûrîzâde, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmûası*, 2/26 (1331), 540-541.

yola çıkılarak, “ihtiyaç yoksa bu akit tecviz edilemez” denilmiştir.⁵⁵ Hâlbuki alışverişe gelince bu tür bir mübadele câiz görülmektedir.

“Mûcir veyâhut müste’cirin vefatıyla akd-i icâre münfesihi olur” meselesine gelince Mansûrîzâde’ye göre bu da şer’î hükümleri hâricde mevcut kabul eden yanlış telakkinin neticelerindedir. Hâlbuki insanlar uzun müddetli akitlere ihtiyaç duyabilmektedir. Gerektiğinde kırk sene hatta daha uzun süreli olarak büyük ticarethaneler veya fabrikalar kiralanmaktadır. Bu şartlarda, mûcirin vefatıyla kira akdinin fesholdüğünü söylemek, ticârî hayatta büyük zararlara yol açacaktır.

Fukahâya göre, kira müddeti bitmeden müste’cir (kiracı) vefat edecek olursa icârenin feshi gerekmektedir. Çünkü icârenin devamına hükmedilecek olursa tevâriis gerçekleşecek demektir. Bu durumda tevâriis edilecek olan şey ya menâfi’-i mütekaddime ya da menâfi’-i müteahhiredir.⁵⁶ Şüphesiz vefatından önceki yararlanma hakkı (menâfi’-i mütekaddime) kiracı hayatta iken tüketilmiştir, vereseye intikali düşünülemez. Vefâtından sonraki yararlanma hakkı (menâfi’-i müteahhire) ise kiracı hayatta iken mevcut olmadığından, -vefatından sonra- onun malından sayılıp vereseye intikal edemez. Çünkü mevcut olmayan şeye sahip olunamaz.

Mansûrîzâde ise meseleye şu açıdan bakmaktadır: Kiracının kira akdiyle kazandığı şey, kira müddetinin başlangıcından sonuna kadar kira konusundan yararlanma hakkıdır. Bu hak ise bir mevcûd-ı zihnî, bir emr-i i’tibârîdir. Fukahâ, bunu bir mevcûd-ı hârici olarak algıladıkları için “henüz vücut bulmayan şey memluk sıfatını alamaz” demektedir ve burada hataya düşmektedir. Fukahânın maksatları eğer “Akit konusu olmak ve memluk olmak hakikî bir sıfattır, hâricde mevcut bir mevzûf gerektirirler” demek ise Mansûrîzâde zaten bunun yanlışlığını savunmaktadır. Yok eğer “Akid konusu olmak ve memlûk olmak sıfatları itibârî olsalar bile ma’dum bunlarla tavsif olunamaz” demek ise Mansûrîzâde, “tavsif olunamama”nın bir sıfat olduğunu da belirtmiştir. Nitekim Kelâm ve Felsefe kitaplarında ma’dum hakkında pek çok sıfat zikredildiğini de hatırlatır.⁵⁷

Ticârî hayatta gereksiz yere birtakım kayıtlamalar getirilmesine karşı çıkan Mansûrîzâde, bu gayretlerinin ses getirdiğini memnûniyetle belirtmektedir. Terakkî yolunda ayakbağı olduğunu ve devrin ihtiyaçları ile te’lif edilemeyeceğini söylediği kâidelerden bir kısmı, Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye kanununda yapılan ta’dilâtta değiştirilmiştir. 64. maddeyi ta’dilen neşredilen kanun-ı muvakkat ona göre devrin en büyük hukuk ıslahatlarından biridir. Bu madde, akdi iptal edebilecek ma’dûmiyetin ancak mümkinü’l-husûl olamamaktan ibaret olduğunu açıkça belirtmektedir. Böylece akit konusunun akit esnasında mevcut olmamasının butlanı gerektirmesi gibi Mansûrîzâde’nin çağın iktisat anlayışıyla bağdaştırılamaz bulunduğu kurallar kaldırılmış olmaktadır.

Sözü edilen kanunun ikinci fıkrasında, menfaatlerin mütekavvim mal hükmünde sayılması, Mansûrîzâde’nin bir “acîbe-i ictihâd” olarak nitelendirdiği

⁵⁵ Bu tür icârenin sakıncalı görülmesinin sebeplerinden biri de ribâ şâibesi bulunmasıdır. Bkz. Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976, VI, 169.

⁵⁶ Mansûrîzâde, sözü fazla uzatmamak için, müste’cirin vefâtından önce kullanılmış olan kira konusu malın menfaatlerine menâfi’-i mütekaddime, müste’cirin vefâtından sonra, kira müddetinin bitimine kadar söz konusu olup henüz yararlanılmamış olan menfaatlere ise menâfi’-i müteahhire adını vermiştir.

⁵⁷ Mansûrîzâde, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmûası*, 4/38 (1331), 807-808.

“Menâfi’-i mağsûb, mazmûn değildir” kâidesini de yürürlükten kaldırmış olmaktadır. Yine bu kanunla Mansûrîzâde’nin bir o kadar önemli gördüğü bey’ bi’ş-şartın sıhhati de kabul edilmiş olmaktadır. Nizâ sebebi olur diye, şartlı alışverişi bey’-i mechûle kıyas ederek onun da fesadına hükmedilmesi yanlış bir karardır; çünkü mahiyeti farklı şeyler birbirine kıyas edilmektedir. Kaldı ki “Müslümanlar koydukları şartlara riâyet ederler”⁵⁸ düstûru gereği bütün ahitlere sâdık kalmak varken insanların muâmelelerine faydasız kayıtlar getirerek onlara hayatı zorlaştırmak Mansûrîzâde’ye göre hiç de doğru değildir.⁵⁹

2. Tariflerin Delil Kabul Edilmesinden Doğan Hatalar

Mansûrîzâde’nin dikkat çektiği ikinci hata tariflerle ilgilidir. Ona göre fıkıh usûlündeki tariflerin fer’î meselelere tatbiki sırasında birtakım hatalar yapılmakta ve bu hatalar zincirleme bir şekilde birbirini takip ederek pek çok meseleye yansımaktadır.

Tariflerden yola çıkılarak verilen yanlış kararlara icâre konusunda sıkça rastlanmaktadır. Örneğin hayvanları otlatmak üzere çayır kiralamak ya da yününden ve sütünden yararlanmak için koyun kiralamak câiz görülmemiştir. Suyunu kullanmak üzere bir müddet için kuyu kiralamak da sahih görülmemektedir. Sebep, bu örneklerde akid konusunun ayn olması, icârenin tarifinde ise tüketime yönelik eşyadan söz edilmeyip onun, menfaat kullanımı üzerine yapılmış bir akit olarak kabul edilmesidir.⁶⁰

Fukahânın, tüketime yönelik eşyanın icâre konusu olamayacağı hususunda, icârenin tarifini delil göstermeleri, tarifi de edille-i şer’iyyeden saymak anlamına gelmektedir. Hâlbuki tarif bir nass değildir, hükümlere kaynaklık edemez. Mansûrîzâde icârenin tarifi sebebiyle bu şekilde maslahata aykırı kararlar verilmesini şöyle eleştirir:

“(Fukahâ) “Alâ hilâfi’l-kıyas sabit olan şey makîsün aleyh olamaz” diye icârenin envâ’ ve aksâmından birini diğeri üzerine kıyas ederek re’y ve ictihâd tarîkını da tecvîz etmiyorlar. İşte böyle müctehidîn, “alâ hilâfi’l-kıyastır” diye icâre meselesinde kendilerine bâb-ı re’y ve ictihâdı seddediyorlar da icârâtan bir kısım-ı mühimmini tecvîz etmiyorlar. Hiç maslahat ve menfaat-ı umûmiyye takip olunmaz, ihtiyâc-ı nâs nazarı itibâra alınmaz da “icâre alâ hilâfi’l-kıyastır” diye bir kısım icârât men’olunur mu? Çayırın icâr ve isti’cârı men’olunsun da otları yok yere mahv ü hebâ olsun, hayvanlar da açlıktan telef olsun mu? Bunu şeriat-ı İslâmiyye kabul eder mi?”⁶¹

Mansûrîzâde’nin ısrarla üzerinde durduğu nokta, tariflerin dâimâ muaarrefe yani tarif edilen şeye tâbi olduklarıdır. Dolayısıyla tüketime yönelik eşyanın istihlâki şeklinde gerçekleşen icârelerin câiz olup olmadığının tespiti, icârenin tarifinin yapılmasından önce gelir. Tarifte “ayn” zikredilmemiş diye, bu tür icârelerin câiz olmadığı söylenemez. Kaldı ki böyle örfe müstenid olan şeylerde felsefedeki cevher-a’râz taksimine göre karar verilmemelidir. Örfte bazı eşya, menfaat statüsündedir. Aynın icâre konusu olabileceği hususunda örf delil kabul edilmese bile, bu konuda delil olarak Talâk Sûresi’nin 6. âyetindeki “Sizin için (çocuğu) emzirirlerse onlara

⁵⁸ Buhârî, “İcâre”, 14; Ebu Davud, “Akdiye”, 12.

⁵⁹ Mansûrîzâde, “İctihad Hataları”, *İslâm Mecmûası*, 2/23 (1330), 564-566.

⁶⁰ Konu hakkında örneğin bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’*, IV, 173-224.

⁶¹ Mansûrîzâde, “İctihad Hataları”, 2/26, 619.

ücretlerini verin"⁶² emri yeterlidir. Her ne kadar fukahâ, "burada icâre konusu hizmettir" şeklinde te'villere kalkışmış ise de Mansûrîzâde'ye göre, asıl icâre konusunun sût olduğu ortadadır. Âyette açıkça sût emzirmeye mukâbil ücret verilmesi emredilmektedir. İcâresiz ücret olmayacağına göre burada akit, sûtün istihlâki üzerine yapılmış olmaktadır.⁶³

İcârenin tarifine dayanarak hüküm çıkarmanın doğurduğu yanlış neticelerden biri de paranın kiraya verilmesi konusundadır. Fukahâ yine sadece bu tarife istinad ederek, hayatî ihtiyaçlardan olan paranın icâresini de men'etmektedir. Mansûrîzâde paranın icaresi konusundaki söylemleriyle Osmanlı'da uygulanmakta olan kanunî fâizin bir sakınca taşımadığını ispatlamaya çalışır. Mansûrîzâde'den önce de Osmanlı'da uygulanan kanunî fâizi çeşitli şekillerde meşrulaştırmaya çalışanlar, fâiz ve ribâ kavramlarına farklı bakış açıları getirenler olmuştur. Örneğin Ali Suavi, *Ulûm* gazetesinde "*Fâiz Meselesi Hesabı ve Tarihçesi*" adlı bir yazı yazmış⁶⁴ bu yazısında fâiz ile ribâ kelimelerinin ayrı anlamlar taşıdığını iddiâ etmiştir.⁶⁵

Mansûrîzâde de meseleye, benzer bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Ona göre ribâ adı altında naslarla yasaklanan; paranın fazla para mukabilinde satılmasıdır, icâr edilmesi değildir. Dikkat edilirse fukahâ, paranın icâresini ribâ olur diye değil, "istihlâk-i ayn üzere akdedilmiş icâredir" diye men'etmektedir. Demek oluyor ki süreli olarak fazla para mukabilinde para alınıp verilebilir. Çünkü bu, icâre sayılır ve fazlası bedel-i icâr yani kira bedeli olur.

Şâyet karşıdakinin ihtiyacı var diye, süre ve miktar göz önünde bulundurulmadan paraya karşılık fazla para isteniyorsa, parayı parayla satmak anlamına gelir ki Mansûrîzâde'ye göre yasaklanan budur. Ancak müddet ve miktar düşünülerek fazla para alınıyorsa bu, icâr bedeli olur. Bu akit ribâ da olmaz, çünkü ribâ icârenin değil bey'in çeşitlerindedir. Mansûrîzâde buradan şu önemli sonuca ulaşır. "Kanun ile tayin olunan fâizler, şer'an da memnû' değildir. Çünkü paranın miktarına ve müddete göre takdir olduğundan paranın bedel-i icârından başka bir şey değildir."⁶⁶ Mansûrîzâde'nin muâmelât ile ilgili görüşleri arasında klasik fıkıh açısından en problemlî görüneni, paranın icâresi konusundaki bu beyanıdır ki aşağıda değerlendirilecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

Her bakımdan çok renkli bir yapıya sahip olan Osmanlı toplumu XIX. yüzyılda hayatın her alanında önemli değişimlere sahne olmuştur. Özellikle Meşrûtiyet yıllarında etkisi artan değişim rüzgarlarını, dönemin basın-yayın organlarından takip etmek mümkündür. Nelerin, nasıl ve ne kadar değişeceği, nelerin sâbit kalması ve korunması gerektiği konusunda dönemin yazarları arasında, kimi zaman seviyeli kimi zaman polemikten öteye geçmeyen uzun tartışmalar yapılmıştır. Cereyan eden

⁶² et-Talâk 65/6.

⁶³ Mansûrîzâde, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/27 (1331), 636-639.

⁶⁴ "(Ali Suavi'nin) İslâm'da fâizin câiz olduğu hakkındaki yazısı şiddetli hücumu uğradı. Hâlbuki kendisinden hemen kırk yıl sonra edebiyat, ilâhiyat fakülteleri ve medrese profesörlerinden İsmâil Hakkı İzmirlî, bu fikri "Yeni Fıkıh Dersleri" kitabında etraflı olarak izah etmiş ve savunmuştur" H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, s. 83.

⁶⁵ Ali Suavi, "Fâiz Meselesi", *Ulûm*, 1/5 (1869), 266-276. (Aynı gazete bir yazı dizisi olarak konuyu ele almıştır.

⁶⁶ Mansûrîzâde, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/28, 650.

tartışmalar, içeriği itibariyle olduğu kadar -belki daha da çok- geçiş döneminin toplumsal buhranlarını, bu ortamın zihinler üzerindeki olumlu-olumsuz etkilerini ve bu etkilenmişliğin din ve fıkıh algısına yansımalarını gösterme bakımından büyük önem taşımaktadır.

Baskı altında ya da batılılaşma yolunda gerekli görülerek yapılan ıslahatlara meşrûiyet kazandırmak amacıyla dinî hükümleri ele alan dönemin yazarları, fikhî bilgileri ölçüsünde görüşlerine dinî dayanaklar aramışlar ve kabiliyetleri nispetinde tevellere girişmişlerdir. Ancak bu yolda gösterilen bütün gayretleri, dini yalnız meşrulaştırma aracı olarak kullanan art niyetli çabalar şeklinde nitelendirmek doğru olmaz. Böyle buhranlı bir geçiş döneminde, sosyal problemleri, fıkıh kaynaklı çözüm önerileri ile aşmak gayretinde olanların varlığı da inkâr edilemez.

Mansûrîzâde Saîd Bey'in fikhî meselelerle ilgili görüşlerini değerlendirirken yaşadığı dönemin bu atmosferini göz önünde bulundurmak gerektiği ortadadır. İslâmcılar yelpazesinin modernistlere yahut Türkçülere yakın kanadında bulunduğu kanaatini taşıdığımız ve klasik bir medrese eğitimi almış olan Mansûrîzâde Mehmed Saîd Bey, az sayıdaki eserlerinin neredeyse tamamında güncel meselelerle ilgili çözüm önerilerini ve tenkitlerini sunmaya çalışmıştır. Mansûrîzâde, cevâzın şer'î bir hüküm olmadığını iddia ederken, şeriat ve kanun arasındaki farkı vurgularken, şeriatın aynı zamanda tabîî bir hukuk olduğunu savunurken, devlet başkanının örf, maslahat ve ihtiyaç çerçevesinde kanunlar koyabileceğini dile getirirken aslında dinî hükümlerin değişen hayat şartlarına cevap verme zarureti ortaya koymaya çalışmakta gibidir.

Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât ile ilgili yazı ve görüşlerine bakıldığında, makalelerinde konuyu bütün yönleriyle, aklî ve naklî delilleriyle ele aldığı söylenemez. Muhaliflerinin sorularına rağmen böyle bir yasağın niçin gerektiğine, kadına, âileye, topluma ve millete ne gibi yararlarının bulunduğu yani hangi maslahatlara mebnî olarak taaddüd-i zevcâtın kayıtlanmasını veya yasaklanmasını savunduğuna dâir tatmin edici açıklamalarda bulunmamıştır. Sadece böyle bir yasağın şer'an mümkün ve meşrû olduğuna okuyucuyu ve muhâliflerini iknâ etmeyi hedeflemektedir. Yazılarındaki bu eksiklik doğal olarak muhaliflerinin, Mansûrîzâde'ye, batıların baskısı ve kınaması sebebiyle çok evliliğin yasaklanmasını savunduğu şeklinde ithamlar yöneltmelerine sebep olmuştur.

Diğer taraftan taaddüd-i zevcâtın devlet başkanı tarafından kayıtlanabileceğini ya da yasaklanabileceğini ilk olarak gündeme getiren Mansûrîzâde değildir. Başta Celâl Nuri gibi Batıcılar olmak üzere birçok kişi, İran'da, Mısır'da ve diğer İslâm topraklarında tesiri hızla yayılan ihyâ ve tecdid hareketleri temsilcilerince ve batılılarca daha önce dile getirilen görüşlerden etkilenecek bu düşünceleri İstanbul'da seslendirmeye başlamıştır.

Yazılarının tamamı değerlendirildiğinde, Mansûrîzâde'nin önemseddiği ve en çok üzerinde durduğu mesele, ülû'l-emrin cevazda tasarruf yetkisi bulunduğu görüşüdür. Nitekim bu görüşünü savunurken aklî delillerin yanı sıra az da olsa naklî delillere de yer verme ihtiyacı hissetmiştir. Mansûrîzâde'nin devlet başkanının cevaz dâiresinde Müslümanların maslahatına dayanarak yapacağı her tasarrufun şer'an meşrû ve bu hususlarda ona itaatin de vâcib olduğu görüşünün, farklı pencerelerden bakan taraflarca iki farklı şekilde yorumlanması aslında şaşırtıcı değildir. Ancak iki yorumun da isâbetli olmadığını belirtmek gerekir.

Bunlardan ilki olan, Mansûrîzâde'nin aslında şeriatin sonunu getirmenin yolunu açtığı, bu niyetle hareket ettiği yönündeki yorumlar, bir tahminden öteye geçememektedir. Çünkü böyle bir niyeti olduğuna delâlet edecek beyânı bulunmamakta, aksi yönde dinin yaşanabilmesine, hayatla irtibatına dâir çok sayıda ifadesi bulunmaktadır. Mansûrîzâde'nin üzerinde durduğu, iftâ-kazâ ayırımı, ahkâmın değişmesi, maslahat, ülü'l-emrin cevâzda tasarruf yetkisi, şeriatin tabîi bir hukuk olduğu vb. görüşleri, gerçekten de dönemindeki bazı isimlerce, dini hayattan çıkarıp vicdanlara hapsetme hedefine giden yolda kullanılan elverişli basamaklar olmuştur. Bu gibi niyetleri olanlar o tarihlerde veya ömürleri elverdiği ölçüde ileriki tarihlerde gerçek kasıtlarını açıkça da ifade etmiştir. Mansûrîzâde'nin de bu kimselerden olduğu yönündeki yorumlara katılmayışımız, bunu imkânsız görüşümüzden değil, aksine ilmin gerektirdiği objektiflikle meseleye yaklaşarak vefât etmiş ve gerçek kastını bize açıklama imkânından yoksun biri hakkında değerlendirmede bulunurken sadece mevcut beyânlarından yararlanılması gerektiğine olan inancımızdır. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin gerçek niyeti hakkında yapılan yorumların doğruluğunu ispat imkânı -hâl-i hâzırda ve mevcut veriler ışığında- bulunmamakta; bunlar sahibinin tahmininden öteye geçememektedir.

İkinci yoruma gelince Mansûrîzâde'nin şeriatin alanını genişletip onun sahasına girmeyen fiilleri bile ona dâhil etmeye kalkmış biri olarak takdimi de isâbetli görünmemektedir. Bu yorumu haksız kılan gerçek ise fikhin/şeriatin sınırlarının zaten hayatın her alanına, cevaz sahası da dâhil günlük yaşamdaki fiillerin tamamına -gerekliyse- dokunacak genişlikte olduğudur. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin yazılarında konu edindiği ve "bu da şer'îdir" "böyle yapılması da şeriate uygundur" tarzında değerlendirme yaptığı her mesele, klasik fıkıh anlayışında da zaten fikhin/şer'in sahasına giren meselelerdir. Bu durumda Mansûrîzâde'nin dar iken genişlettiği bir alandan/sınırdan söz edilemez.

O halde niyet sorgulamasına ve tahminine girmeden yapılması gereken, yalnız kendi ifadelerinden yola çıkarak Mansûrîzâde'yi değerlendirmektir. Teferruatındaki tartışmalara rağmen devlet başkanının mübah bir hususta umûmun maslahatına binâen emredici ya da yasaklayıcı bir düzenleme yapabileceği görüşünün, Ehl-i Sünnet fakihlerinin kabul ettiği bir görüş olduğu, uygulama ile de sabittir. Bu durumda Mansûrîzâde'nin, fikhin esaslarını sarsan, klasik fıkıh âlimlerine meydan okuyan ve "Fıkıhtan radikal bir yargı çıkararak"⁶⁷ biri olarak takdimi, ancak fıkıh tarihinden ve bu konudaki görüşlerden haberdar olmamaktan kaynaklanabilir. Fıkıh tarihindeki mevcut görüşleri bilerek Mansûrîzâde'nin ortaya koyduğu görüşleri değerlendirebilenler ise daha itidalli ve isâbetli yorumlar yapmıştır.⁶⁸

Paranın icâresi ile ilgili görüşlerine gelince Mansûrîzâde'nin bu meseleyi ele alırken kendisinin daha önceki cümleleri ile çelişkiye düştüğü açıkça görülmektedir. İfadelerine bakılırsa Mansûrîzâde önce paranın icâresinin câiz olduğuna karar vermiş, ardından bunu ispatlama gayreti içine girmiştir. İcârenin bey' olmadığı iddiasında, -fukahâyı eleştirdiği- tanımlara takılıp kalma hatasına kendisinin de düşmüş olması bir tarafa, paranın icâresi ile bey'i arasındaki farkı belirleyici olarak

⁶⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 440.

⁶⁸ "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 kanaatinde" Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, İstanbul: İFAV, 1985, s. 174.

tarafların niyetinden başka bir ölçüt ortaya koyamaması hukukî objektiflik bakımından da problemlidir. Daha önce defalarca ifâde ettiği, câiz olan hususlarda devlet başkanının tasarrufuna itaat gerektiği görüşünün aksine, nasslarda açıkça haram kılınmış konuda devlet başkanının makul bir miktar tayin etmesinin ve bu miktardaki faizin meşrû olacağını savunması ilginçtir. Diğer taraftan enflasyon farkı vb. fikhen kabul edilebilir bir gerekçe sunmaması da delillendirmede bir za'fiyet olarak nitelendirilebilir. Mansûrîzâde'nin özellikle bu konudaki görüşlerini hem naklî hem aklî temellendirmede zayıf kaldığı; cevâz ve taaddüd-i zevcât meselelerinde gösterdiği performansı ve kurduğu mantık örgüsünü bu konuda sergileyemediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu meselede Mansûrîzâde'nin mevcut uygulamayı meşrulaştırma çabası göze çarpmakta, ancak bu çabanın -varsa- meşrû' gerekçelerine yine değinmemektedir. Bu noktada, Prof. Dr. İsmail Kara'nın Küçük Hamdi Bey'in hüküm taksimi hakkında yaptığı yorumları hatırlamak, bu manzarayı doğru değerlendirmeye katkıda bulunacaktır.⁶⁹

Muâmelâta dâir diğer görüşlerine bakıldığında ise Mansûrîzâde'nin, dinin, insanların işlerini zorlaştırmayı değil kolaylaştırmayı hedeflediğine vurgu yaptığı görülür. Mansûrîzâde, muâmelât hükümlerinin genelinde, aldatma ve aldanmayı önleyecek tedbirler alınarak insanlar arasında çıkabilecek nizâların engellendiğine dikkat çeker. Şer'î hükümler ve bunların esasları doğru anlaşıldığı takdirde anlaşmazlığa mahal kalmayacak, ticârî muâmeleler ve hayat kolaylaşacak böylece terakkî yolu da açılmış olacaktır.

Mansûrîzâde'nin usûlî görüşlerine dâir de tenkitlerimiz mahfuz kalmak kaydıyla, burada zikredildiği kadarıyla furû'a dâir görüşlerine -yukarıdakilere ek olarak- getirilebilecek genel nitelikli eleştirileri birkaç noktada toplamak mümkündür. Bunlardan ilki -yeri geldikçe kısaca temas edildiği üzere- istidlâl metodu ile ilgili olup Mansûrîzâde'nin görüşlerini delillendirmede zayıf kalmasıdır. Ancak bu eleştiriyi yaparken Mansûrîzâde'nin, yazılarını halkı aydınlatmak için yazdığı ve bunu dikkate alarak derin fikhî, usûlî, mantıkî konulara girmediği, teorik ve felsefî tartışmalardan kaçındığı göz önünde tutulmalıdır. Diğer taraftan muhataplarını iknâ için klasik eserlerden bazı nakiller yapmış ise de onun genelde kullandığı üslûp; görüşlerini akla dayandırarak, mantık kurallarına atıflarda bulunarak ve küllî kâidelerle temellendirerek ortaya koymaktır. Bu anlamda naklî delilleri sunmadaki zayıflığı -bilinçli bir tercih olma ihtimali bulunsa da- göze çarpmaktadır. Kendisinin sunduğu aklî delillere cevâben klasik kitaplardan aynen nakiller yapılmasına da tepki gösterdiği görülür. Bütün bunlardan yola çıkarak Mansûrîzâde'nin sahip olduğu bir görüşü savunurken sonuca odaklandığı ve mümkün olan en kestirme yoldan muhatabını yahut kamuoyunu iknâyı hedeflediği söylenebilir. Özellikle taaddüd-i

⁶⁹ 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 muallele ve ictihâdiyye"den oluşur. Bkz. Küçük Hamdi, "Makale-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*, 1/18 (1327), 402. Elmalî'nın bu ifâdelerini Prof. Dr. İsmail Kara şöyle yorumlamaktadır: "Bu metinde nassa dayalı hükümler ile ictihâda dayalı hükümler arasında yapılan usûlle alakalı ayırımlar ve verilen örnekler ancak II. Meşrûtiyet'in dönemsel şartları içinde anlaşılabilir derecede problemliler ve düşük ayarlı beyânlardır." "Bir başka ifâdeyle söylersek hepsi dönemsel problemlere ve ögelere göre şekillenmiş, 'asl'a sadakati değil zamanın ilcaâtına uygunluğu ön plana çıkarmış, bu yüzden kısmen veya tamamen kendisine 'yabancılaşmış' metinlerdir." İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme Yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi", *Dergâh*, 12/136 (2001), 18-19.

zevcât konusunda savunduğu görüşün gerekçelerini sunmada yetersiz kalması da bu tespiti destekler mâhiyettedir.

Bir başka eleştirel tespitimiz, görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında Mansûrîzâde'nin 'yeni'ye ve 'değişim'e pozitif bir değer yüklediği; şayet böyle değil ise en azından bu izlenimi verdiği. Hiç şüphesiz yeniliklere açık olmayı sıkça vurgulaması; "yeni"yi sadece klasik ulemâ tarafından dile getirilmemiş mevzular olması sebebiyle reddeden, eskiden beri bilinen ve uygulanagelenin asla değişmemesi gerektiğini ve her "yeni"nin kötü olduğunu savunanlara karşı aksini vurgulama ihtiyacından da kaynaklanmış olabilir. Ancak "yeni" olanın niçin iyi ve kabule şâyân olduğunu delillendirmede yetersiz kalışı, Mansûrîzâde'nin her yeni olanın iyi olduğunu kabul ettiği şüphesine zemin hazırlamaktadır. Halbuki "yeni"nin her zaman câiz olmayabileceği, daha önceden görülmemiş veya yaşanmamış durum ve fiiller hakkında hüküm verirken de usûle uygun ictihadda bulunulması gerektiği ortadadır.

Benzer bir açıdan Mansûrîzâde'ye yöneltilecek diğer bir eleştiri, sıkça kullandığı "ihtiyaç" ve zaruret" kavramları hakkındadır. Mansûrîzâde'nin devlet başkanı hakkında "şimdiki örflerin gösterdiği ihtiyâcât-ı zarûriyye ve medeniyyemize muvâfık bir sûrette -saltanat-ı velâyeti hasebiyle- bilâ kayd ü şart kanun vaz' ve ta'dil etmeye hak ve salâhiyyeti mutlak" görüşü, fıkıh dâiresi içinde kalan bir görüş olmakla birlikte meselenin kilit noktası "ihtiyâcât-ı zarûriyye ve medeniyye"nin ne olduğu ve kim tarafından belirleneceğidir. Mansûrîzâde, savunduğu bazı yeniliklerin/değişimlerin gerçekten toplumun bir ihtiyacı olup olmadığı, uygulamada zarûret bulunup bulunmadığı konularına girmemiştir. Halbuki asıl tartışma konusu, meselenin bu yönü olmalıdır. Mansûrîzâde'nin muhâlifleri arasında Fıkıh ilmine vâkıf olanlar da bu boşluğu fark ederek Mansûrîzâde'ye gerekçe sormakta haklı görünmektedir.

Değindiğimiz bu son iki husustaki boşluk ya da yetersizlik Mansûrîzâde'ye usûl bakımından yöneltilebilecek daha esaslı bir eleştiriye kapı aralamaktadır ki o da bazı görüşlerinde delilden hükme, oradan amele yani uygulamaya ulaşmak yerine, aksi yönde ilerlediği görüntüsü çizmesidir. Mansûrîzâde, mevcut ya da değişen uygulamaya istinâden hüküm binâ etmekte -yahut böyle görünmekte-, bunu da ihtiyaç, zaruret ve maslahat gibi esaslara dayandırmakta; ancak bu uygulamaların ihtiyaç/zaruret/maslahat kabul edilme gerekçelerini açıklamamaktadır.

Sonuç olarak Mansûrîzâde Saîd Bey içinde yaşadığı Meşrûtiyet Dönemi atmosferinden etkilenerek mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik problemlere fıkıh bilgisi ölçüsünce çözüm üretmeye çalışmış, bunlardan bir kısmında isâbet etmiş, bir kısmında eleştiriye açık görüşler ortaya koymuş bir hukukçu, yazar ve eğitimcidir. Değişimin kaçınılmaz olduğunun anlaşıldığı yıllarda, mevcudu atıp yeni bir hayat/kültür ve gerekirse din transfer etmeyi savunanların da bulunduğu çok sesli bir ortamda Mansûrîzâde'nin, sahip olunanı yıkmaya ve yok etmeye değil, ıslah etmeye ve yaşatmaya yanlısı olduğu, yazılarında görülmektedir. Fıkıhî görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde Mansûrîzâde içinde yaşanan zamanın şartlarının ve ihtiyaçlarının dikkate alınması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre dinî hükümler, hayatın her şart ve talebini karşılayabilecek yapıda olup olaylara bu bakış açısıyla yaklaşılmalı; teorik tanımlar ve felsefî terimler gerekçe gösterilerek dinin kolaylaştırıcı ve çözüm üretici vasfı devre dışı bırakılmamalıdır.

Mansûrîzâde'nin sıkça vurguladığı bu husus gerçekten de son derece önemlidir. Hukuk sistemleri, yaşanan problemlere çözüm üretmedikleri takdirde,

insanları, kendileri dışında çözüm arayışına sevk etmiş olurlar. Nitekim İslâmiyet gibi kıyamete kadar bâkî kalmak üzere gönderilmiş bir dinin her devrin problemlerine çözüm getirebilecek bir bünyeye sahip olması kaçınılmazdır. İslâm'ın değişen hayat şartlarına karşı takındığı müspet tavır, değişim bunalımı yaşayan Müslüman toplumlarda her zaman altı çizilen bir hakikat olmuştur. Meşrûtiyet Devri yazarlarının da -en azından bir kısmının- dinin bu özelliğine bilhassa vurgu yapmalarının altında bu hakikat yatmaktadır. Zamanın ihtiyaçlarına cevap verme özelliği, dinin, hayata geçirilmesini sağlayan ve hayatla bağını dâim kılan belki de en önemli vasfıdır. Diğer taraftan makâsîd, maslahat, örf, ihtiyaç vb. kavramların, taşıdıkları esneklik ve sübjektivite dolayısıyla farklı çevrelerce, farklı hedeflere ulaşmak için basamak olarak kullanıldığı da tarihte çokça tecrübe edilmiştir. Şüphesiz bu noktada en büyük vazife, sâbiteleri ve değişkenleri doğru teşhis ederek fıkıhın hayatla uyum içinde akışını sağlayacak olan müctehide düşmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslamiyette Men Olunabilir mi imiş?", *Sebîlü'r-Reşâd*, 12/298 (1330), 216-221, 12/300 (1330), 248-250.
- Ahmed Naim, "İnsâfın O Yerde Nâmı Yok mu?", *Sebîlü'r-Reşâd*, 12/306 (1330), 351-356.
- Ahmed Naim, "Li'l-bâtılı Savletün Sümme Yezmahil", *Sebîlü'r-Reşâd*, 12/304 (1330), 309-314.
- Ahmed Naim, "Yine Taaddüd-i Zevcata Dâir", *Sebîlü'r-Reşâd*, 12/308 (1330), 376-384.
- Akpolat, Davud Yıldız, "II. Meşrûtiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45/Mart-Nisan (1997), 204-218.
- Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* (çev. Tansel Demirel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Akif, *İslâm-Osmanlı Âile Hukuku*, İstanbul: İFAV, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif, "Osmanlılarda Aile Hukukunun Tarihi Tekâmülü", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992, s. 434-455.
- Aydın, Mehmet Akif, Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Günümüzde Aile Uluslararası Aile Sempozyumu*, İstanbul, Aralık 2-4 2005 içinde (edt. Ömer Çaha), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, 165-176.
- Aydın, Mehmet Akif, "Hukuk-ı Âile Kararnamesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVIII, 314-318.
- Aydın, Mehmet Akif, "İslâmcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 67-70.
- Bayur, Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, "Taaddüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâiyyesi I", *Sebîlü'r-Reşâd*, 23/590 (1340), 274-277, 23/591 (1340), 292-296.
- Fâtıma Âliye-Mahmud Es'ad, *Taaddüd-i Zevcât*, Kostantınıyye: Mâlumat Kütüphanesi, 1316.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İctimâiyyât: Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1958.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Âile ve Kadın Telakkisinde Tebeddül", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 649-655.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Âile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *Ebu'l-ülâ Mardin'e Armağan*, İstanbul, 1943, 687-730.
- Gökalp, Ziya, "Diyânet ve Kazâ", *İslâm Mecmûası*, 4/35 (1331), 756-760.
- Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslâm Mecmûası*, 1/2 (1330), 42-44.
- Hanioglu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Kara, İsmail, "Türkiye'de Din ve Modernleşme Yahut Modernleşme Teşebbüslerinin Dinleşmesi", *Dergâh*, 12/136 (2001), 15-20.
- Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir" *Dergâh*, 8/90, (1997) s. 15-17.
- el-Karâfî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülaziz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991.
- el-Kâsânî, Alâaddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Kevser Kâmil Ali-Sâlim Ögüt, "Çok Evlilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 365-369.
- Küçük Hamdi, "Makale-i Mühimme", *Beyânü'l-Hak*, 1/18 (1327), 399-404.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, *Tatbîkât-ı Mecelle*, İzmir: 1328.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, *Hakikat-i İslâm*, İzmir: Aydın Vilayeti Matbaası, 1329.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, *Usûl-i İctihad*, İzmir: Vilayet Matbaası, 1329.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, *Meşrûtiyetin Muhafazası Meclis-i Mesdûdun İâdesiyle Kâimdir*, İzmir: İttihad Matbaası, 1329.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men Olunabilir", *İslâm Mecmûası*, 1/8 (1330), 233-238.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Cevâba Cevab)", *İslâm Mecmûası*, 1/9 (1330), 280-284.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir" *İslâm Mecmûası*, 1/10 (1330), 295-303.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Efkâr-ı Umûmiyyeye)", *İslâm Mecmûası*, 1/11 (1330), 325-331.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle (Yine Efkâr-ı Umûmiyyeye)" *İslâm Mecmûası*, 1/12 (1330), 367-371.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Taaddüd-i Zevcât" *İslâm Mecmûası*, 2/13 (1330), 397-403
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Beyefendi'ye)", *İslâm Mecmûası*, 2/14 (1330), 429-432.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/21 (1330), 535-541.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Müdâfaa (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İslâm Mecmûası*, 2/22 (1330), 553-554.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/23 (1330), 564-566.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Cevâz Makalesine Mukâbeleye Müdafaa", *İslâm Mecmûası*, 2/23 (1330), 570-575.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İslâm Mecmûası*, 2/24 (1330), 582-588.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyyeden Olmadığına Dâir (İzmirli İsmâil Hakkı Efendi'ye)", *İslâm Mecmûası*, 3/25 (1330), 599-604.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/26 (1331), 616-619.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/27 (1331), 636-639.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 2/28 (1331), 647-650.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "İctihad Hataları", *İslâm Mecmûası*, 4/38 (1331), 804-808.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Tenkit ve Takriz", *İslâm Mecmûası*, 4/43 (1332), 885-888.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Tenkit ve Takriz" *İslâm Mecmûası*, 4/44 (1332), 903-905.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Tenkit ve Takriz", *İslâm Mecmûası*, 4/48 (1332), 963-967.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Tenkit ve Takriz", *İslâm Mecmûası*, 4/49 (1332), 984-986.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Şeriat ve Kanun", *DFHM*, 2/6, (1332), 531-535, 2/8 (1333), 601-606.
- Mansûrîzâde, Mehmed Said, "Şeriat ve Kanun", *İslâm Mecmûası*, 4/53, 1048-1054.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Cerîdesi*, 4 Mayıs 1326, 91. İn'ikad, I, 253-254.

- Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukuk-ı Âile Kararnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniyye, 1336.
- Özcan, Azmi, "İslâmcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 62-65.
- Öztürk, Said, "Osmanlı Toplumunda 'Çok Eşlilik'", *Tarih ve Düşünce*, 3/10 (2001), 10-21.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suavi, Ali, "Fâiz Meselesi", *Ulûm*, 1/5 (1869), s. 266-276.
- Şerefeddin (Yaltkaya), "Cevazın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir -Makalesi Münasebetiyle-", *İslâm Mecmûası*, 1/12 (1330), 357-360.
- Şerefeddin (Yaltkaya), "İntikâda Cevap [Cevazın Ahkam-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir Makalesi Münasebetiyle]", *İslâm Mecmûası*, 2/14 (1330), 425-429.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, y.y. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1988.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
- Tunaya, Tarık Zafer, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
- Ülken, Hilmi Ziya, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 757-775.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 139-209.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (çev. Zeki Megamiz, sdl. Mümin Çevik), İstanbul: Doğan Güneş Yay. 1974.