



Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences
e-ISSN: 2757-8399
cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 238-256

Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler

*Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on
the Subject of Polygamy*

Yavuz GÖNAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Gümüşhane, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Gümüşhane/Türkiye

yavuzgonan@gumushane.edu.tr orcid.org/0000-0003-4420-4112

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Gönan, Yavuz. "Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 238-256. <https://doi.org/10.52637/kiid.1458695>

Cite as: Gönan, Yavuz. "Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on the Subject of Polygamy". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 238-256. <https://doi.org/10.52637/kiid.1458695>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Yavuz GÖNAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler

Öz

Usûl-i fıkıh, İslâm hukukunun kapsamında yer alan konuların belli bir yöntem ve hiyerarşi doğrultusunda incelenmesini hedefleyen bir bilim dalıdır. Genel ve geleneksel kabule göre bu hiyerarşi, edille-i şer'îyye/ edille-i erba' olarak adlandırılan kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşmaktadır. Bu düşüncede olanlara göre hukûkî bir meseleye çözüm üretilirken bu hiyerarşi dikkate alınmalıdır. Mezkûr hiyerarşi İslâm hukukunun epistemolojik anlayışını, yani bilginin kaynağı ve kullanılma yöntemini de yansıtmaktadır. Buna göre bilginin kaynağı vahiy olup akıl, vahyin yansması olan âyet ve hadislerin anlaşılmasında bir yöntem işlevi görmektedir. Vahiy statik, toplumsal talep ve ihtiyaçlar değişken/dinamik olduğuna göre bu yeni durumlara çözüm üretilebilmesi için akli kullanacak kişilere, yani müctehidlere/fakihlere önemli görevler düşmektedir. On dört asırlık İslâm hukuk tarihi dikkate alındığında ortaya çıkan yeni durum, talep ve ihtiyaçlara yönelik müctehidler tarafından üretilen çözümleri, çözüm üretirken kullanılan usulün/yöntemin niteliğini gösteren pek çok örnek görülecektir. İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumlar Haçlı Seferleri ve Moğol istilası gibi toplumsal kurumlarını ve dinamiklerini etkileyen pek çok olay yaşamış; bu olayların etkisiyle Müslüman toplumlarda değişim ve dönüşümler gerçekleşmiş; İslâm hukuku da bunların ortaya çıkardığı problemlere çözüm bulmaya çalışmıştır. İslâm toplumlarının karşı karşıya kaldığı en büyük dönüştürücü (travmatik) güçlerden biri de Batılılaşma olgusu ve beraberinde getirdiği toplumsal talep ve ihtiyaçlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde –özellikle I. ve II. Meşrûtiyet dönemlerinde- Batılılaşma'nın da etkisiyle hakkında en fazla tartışma yapılan toplumsal sorunlar arasında “aile” ve “kadın” konuları yer almaktadır. Hukûkî boyutu da bulunan bu sorunun en fazla tartışılan, lehinde ve aleyhinde ciddi miktarda yazı kaleme alınan meselesi “taaddüd-i zevcât” konusudur. Dönemin medenî kanunu mesabesinde kabul edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de aile hukukuyla ilgili yasal düzenleme bulunmadığı için bu eksikliğin giderilmesi yönünde beklenti ve talepler söz konusu olmuştur. Bu beklentilere cevap mahiyetinde 1917 tarihinde Hukûk-ı Aile Kararnâmesi hazırlanıp yürürlüğe girmiştir. Kararnâme yürürlüğe girmeden önce aralarında Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ile Mansûrîzâde Sa'id Bey'in (1848-1921) de bulunduğu Osmanlı mütefekkirleri arasında özellikle taaddüd-i zevcât konusunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalarda çıkartılacak bir kanun ile tek eşle evliliğin mecburi kılınıp taaddüd-i zevcâtın yasaklanabileceğini savunanlar bulunduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Babanzâde'nin iddia ettiği şekliyle taaddüd-i zevcâtı medenileşmenin önünde engel olarak gören Mansûrîzâde; ülü'l-emrin, tek eşle evliliği yasal düzenleme ile mecburi tutarak taaddüd-i zevcâtı yasaklama hakkına sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre taaddüd-i zevcât konusu cevâz kapsamında yer almakta; ülü'l-emrin de cevâz kapsamına giren bir konuyla ilgili yasal düzenleme yapma yetkisi bulunmaktadır. Buna karşın Babanzâde bu konunun cevâz kapsamında değerlendirilemeyeceğini; dolayısıyla ülü'l-emrin taaddüd-i zevcâtın kısıtlanması yönünde yasal düzenlemede bulunamayacağını dile getirmektedir. Aslında aralarındaki tartışma bir usul, yöntem tartışmasıdır. Her iki mütefekkirin de kendi görüşlerini serdederken kamuoyunu ikna çabası içinde oldukları ve bu amaçla kaleme aldıkları makalelerinde görüşlerini ispatlama noktasında belli yöntemler kullandıkları görülmektedir. Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtın yasal düzenleme ile kısıtlanması noktasında yöntem olarak mantık ilmindeki kıyası/kıyâs-ı istisnâîyi kullanmaktadır. Babanzâde'ye göre böyle bir yöntemin kullanılması edille-i şer'îyye hiyerarşisini ters yüz etmektir. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin ulaştığı hüküm, yani tek eşle evliliğin yasal düzenleme ile mecburi tutulacağı iddiası problemlidir. Çünkü ona göre taaddüd-i zevcât; kitap, sünnet ve icmâ yoluyla belli bir düzenlemeye tabi tutulmuş olup Mansûrîzâde'nin iddia ettiği şekliyle yeni bir düzenlemeye tabi tutulabilecek bir konu değildir. Aksi halde ülü'l-emr, yetkisini aşarak şeriat tarafından yasal olarak düzenlenen alana müdahil olacaktır. Bu ise kabul edilebilir bir durum değildir. Mevcut çalışmada Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcâtın yasal düzenleme ile kısıtlanabileceği yönündeki iddiası için esas aldığı argümanları kullanma yöntemine usûl-i fıkıh açısından getirdiği eleştirilere ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh Usulü, Taaddüd-i Zevcât, Babanzâde Ahmed Naim, Mansûrîzâde Sa'id Bey.

Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on the Subject of Polygamy**Abstract**

Uşûl al-Fiğh is a branch of science that aims to analyze the subjects within the scope of Islamic law according to a certain method and hierarchy. According to general and traditional acceptance, this hierarchy consists of the kitâb, sunna, idjmâ' and kiyâs, which are called al-adilla al-shar'iyya / al-adilla al-arba'a. According to those who hold this view, this hierarchy should be taken into account when finding a solution to a legal problem. The above hierarchy also reflects the epistemological understanding of Islamic law, i.e., the source of knowledge and the method of its application. Accordingly, the source of knowledge is revelation, and reason functions as a method for understanding the verses and hadîths that reflect revelation. Since revelation is static and social demands and needs are variable or dynamic, people who will use reason, i.e. muğjtahids or jurists, have important tasks to perform in order to find solutions to these new situations. If we look at the history of Islamic jurisprudence, we will see many examples of the solutions that the muğjtahids developed for the new situations, demands, and needs that arose, as well as the quality of the method they used to develop these solutions. Throughout Islamic history, Muslim societies have experienced many events, such as the Crusades and the Mongol invasion, which have affected their social institutions and dynamics. These events have led to changes and transformations in Muslim societies, and Islamic law has tried to find solutions to the problems arising from these events. One of the greatest transformative (traumatic) forces facing Islamic societies is the phenomenon of Westernization and the social demands and needs it brings with it. During the final decades of the Ottoman Empire, particularly during the First and Second Constitutional Periods, the topics of 'family' and 'women' constituted some of the most pressing social concerns of the era. These issues, which were shaped by the process of Westernization, prompted considerable debate within the social sphere. The issue of polygamy, which has a legal dimension as well, is the most debated issue of this problem and has been the subject of a considerable number of articles both for and against it. Given the absence of legal regulation on family law in the Medjelle, which was regarded as the Civil Code of the period, there was a clear expectation and demand for the elimination of this deficiency. In response to these expectations, the Hukûk-i 'Âile Karâr-nâmesi was prepared in 1917 and entered into force. Prior to the decree's enactment, there were significant discussions among Ottoman intellectuals, including Babanzâda Ađmad Na'im (1872-1934) and Mansûrîzâda Sa'id Bey (1848-1921), particularly regarding polygamy. In these debates, there were those who argued that a law could be enacted to make monogamous marriage compulsory and prohibit polygamy. Conversely, there were also those who opposed this. Mansûrîzâda, who considers polygamy to be an impediment to societal advancement as Babanzâda asserts, posits that the legislative authority has the prerogative to prohibit polygamy by making monogamous marriage obligatory through legal regulation. He posits that the issue of polygamy falls within the purview of djâ'iz, and that the legislator is thus empowered to enact legal regulations pertaining to a subject that falls within the scope of djâ'iz. On the contrary, Babanzâda posits that this matter is not within the purview of djâ'iz, and thus the legislator is unable to enact legislation to restrict polygamy. In essence, the debate between them is a debate of method. It is evident that both intellectuals sought to persuade the public while presenting their views and employed certain methods to substantiate their views in the articles they wrote for this purpose. Mansûrîzâda employs the syllogism method in the science of logic as a means of regulating polygamy through legal means. According to Babanzâda, the use of such a method is to reverse the hierarchy of the al-adilla al-shar'iyya. Therefore, the assertion put forth by Mansûrîzâda, namely that marriage with one spouse would be legally mandated, is problematic. He maintains that polygamy is subject to regulation through the kitâb, sunna, idjmâ', and that it cannot be subjected to a new regulation using the method employed by Mansûrîzâda. Otherwise, the legislator would be exceeding his authority and intervening in an area that is legally regulated by the Shari'ah. This is an untenable state of affairs. The present study will elucidate Babanzâda's critiques of Mansûrîzâda's methodology, which was predicated on the premise that polygamy could be constrained by legal regulation on the basis of uşûl al-fiğh.

Keywords: Islamic Law, Uşûl al-Fiğh, Polygamy, Babanzâda Ađmad Na'im, Mansûrîzâda Sa'id Bey.

Giriş

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin hükümette bulunduğu II. Meşrûtiyet döneminde Batılılaşma yönündeki girişimlerin her alanda olduğu gibi fıkıh/İslâm hukuku alanında¹ da hız kazandığı görülmektedir. Cemiyet üyeleri veya bu cemiyete müzahir aydınlar, Batılılaşma önündeki en büyük engelin "ictihad kapısının kapalı olduğu" savının toplum nezdinde baskın olmasını görmekteydiler. Dönemin gazete ve dergilerinde bu konunun uzun uzadıya ele alınıp tartışılması bu durumu destekler mahiyettedir.

II. Meşrûtiyet Dönemi'ndeki² Osmanlı aydınlarının Batılılaşmaya/modernleşmeye verdikleri tepkiye bakıldığında genel olarak üç yaklaşım görülmektedir. Bunlardan biri Batı'nın tüm kurum ve değerlerinin aynen alınmasını, ikincisi tümüden reddedilmesini, üçüncü grup ise bu kurum ve değerlerin güzel ve faydalı olanlarının alınmasını, olmayanlarının ise reddedilmesini savunmaktadır. Özellikle üçüncü yaklaşımın sınırlarının çizilmesi oldukça zordur. Hangi kurum ve değerlerin faydalı/zararlı olacağını tespiti kadar bunlardan hangisinin/hangilerinin ne ölçüde alınıp alınmayacağına nasıl karar verileceğinin belirlenmesi de güçlük barındırmaktadır.³

Batı'ya ait toplumsal kurum/değerlerin alınması yönündeki beklentilere cevap verenlere bakıldığında dönemin "belli başlı fikir akımları olan Batıcılar, Türkçüler ve İslâmcıların önemli rolü(nün)"⁴ bulunduğu görülmektedir. "Modernleşmenin, meşruiyet krizi ile birlikte ortaya çıkardığı İslâm'ın yeniden yorumlanması ihtiyacı(na)"⁵ cevap bulma noktasında bu üç akımın ortak bir yönü de fitrî, aklî ve tabiî bir din olarak gördükleri İslâm'ın "icâbât-ı asra muvafık bir şekilde" uygulanmasını sağlamak için ictihad müessesesine işlerlik kazandırılması gerektiği fikrinde birleşmeleridir. Ancak esas kritik safha burada başlamaktadır. İctihada işlerlik kazandırılması için klasik fıkıh ve usul literatüründeki metotların "yeniden" uygulanması yeterli midir? Yoksa bu literatürün kavramlarına eleştirel açıdan yaklaşarak "sosyolojik unsuru ağır basan yeni anlamlar yüklemek mi gereklidir?" Bu iki soru etrafında yaşanan tartışmalar entelektüel değerini bugün de koruyan bir düzeyde cereyan etmiştir.⁶ Çalışmamızdaki değerlendirmeleri bağlamında bakıldığında Babanzâde Ahmed Naim'in⁷ verdiği cevapların birinci soruya, Mansûrîzâde Sa'id Bey'in⁸ cevaplarının ise ikinci soruya denk düştüğü söylenebilir.

¹ Genel olarak hukuk alanındaki Batılılaşma nedenleri ve sonuçları hakkında bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 162-167.

² Niyazi Berkes, II. Meşrûtiyet Dönemi'ni "1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları sanki 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine" sıkıştırıldığı dönem olarak nitelendirmektedir. bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 429.

³ Bu güçlüğü dile getirenlerden biri de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmî'dir (ö. 1865/1914). Konuyla ilgili tedirginlikleri ve yaklaşım tarzı hakkında bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 25.

⁴ Abdullah Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 5.

⁵ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme: 1839-1939* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 186.

⁶ Kaşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 259.

⁷ 1872 yılından Bağdat'ta dünyaya gelen Babanzâde Ahmed Naim, Bağdat Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Galatasaray Sultânisi ve Mülkiye Mektebi'nden 1894 yılında mezun olmuş, aynı yıl Hariciye Nezareti Tercüme Kalemî'nde çalışmaya başlamıştır. II. Meşrûtiyet'in ilanından hemen sonra yayına başlayan *Sirât-ı müstakim – Sebîlürreşâd* mecmuası yazarları arasında yer alan yazar dönemindeki tartışmalara katıldı. 1911-1933 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde müderrislik yapan yazar, burada felsefe, ruhiyat (psikoloji), ahlâk, mantık, metafizik derslerini okuttu. Bir süre Dârülfünun'da rektörlük de yapan yazar 1934 yılında vefat etti. Bazı eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*, 321-364.

⁸ Öğrenimini İzmir'in "Hâtûniye Medresesi"nde yapan, burada Arap ve İran dilleri ile İslâmî bilimleri çok iyi öğrenen Mansûrîzâde özellikle fıkıh (İslâm Hukuku) ve maânî (dilbilgisinin bir kolu) üzerinde derinleşmiş, bir süre sonra da bu medresede ders okutmuştur. İzmir idâdîsinin açılmasında büyük emeği geçen ve bu bilim ocağında ders veren Said Bey aynı dönemde İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde de bulunmuştur. İttihat ve Terakkî Cemiyetinin İzmir şubesinde de görev alan Said Bey bu cemiyetin Saruhan (Manisa) milletvekili olarak

Batılılaşma sürecinde yeni kurum ve değerlerin alınması hususunda Osmanlı münevverlerini çözüm arayışlarına,⁹ dolayısıyla imâl-i fikre yönelten en önemli nedenlerden biri *ictihad kapısının kapalı olup olmadığı* tartışmasıdır. Özellikle yenilik taraftarları ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasıyla mevcut fikhî birikim ve usûl anlayışının, yani *geleneğin*, Modernleşmenin önünde büyük bir engel oluşturduğunu savunmaktaydılar. Onlara göre Osmanlı toplumunun karşı karşıya bulunduğu yeni durumlara eski usul anlayışı ile yeni çözümler sunulması mümkün değildi. Çünkü usûl-i fıkhîtaki yerleşik ictihad yapma şartları¹⁰ onlara çok ağır ve çözüm üretmekten uzak görünüyordu. Özellikle oryantalistlerin ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasını gündeme getirmeleri; hadislerin sahihliği, hatta Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda şüpheler ortaya atmaları; Câhiliye devri Arap kültürüne ağırlık vermeleri, İslâm hukuku ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmî ilimlerin, kültür unsurlarının orijinallik taşımadığını; Roma'dan, Bizans'tan, İran'dan veya Hint'ten alındığını ileri sürmeleri; naslara bağlı kalmasını söz konusu ederek İslâm'ın genel olarak statik bir yapıya sahip olduğunu iddia etmeleri¹¹ gibi hususlar kimi Osmanlı münevverlerini böyle bir kabule sevk eden nedenler arasında sayılabilir. Buna karşın bu iddia ve söylemleri hatalı ve eksik bulanlar da –kaynaklarda “ulemâ”¹² olarak adlandırılmaktadırlar- ictihad kapısının kapalı olmasından ziyade içinde buldukları dönemde “ictihad yapma şartlarını hâiz kimselerin bulunmadığı”¹³ gerekçesini savunmaktaydılar. Dönemin toplumsal sorunlarının hukûkî çözümlerine yönelik farklı hükümlere ulaşmalarının temel nedeni bu kesimlerin ictihad yönteminin kullanılmasına dair benimsedikleri metodolojik farklılıktır.

İctihad kapısının muhakkak açılması gerektiğini savunanlara göre “ictihad ulemâyâ verilmiş bir hak, bir yetki idi ve İslâm dini değişen zamanlar ve gelişen olaylar karşısında varlığını, canlılığını, geçerliliğini ancak onunla koruyabilir, garanti altına alabilirdi.”¹⁴ Bu kişiler İslâm'ın karşı karşıya kaldığı yeni meselelere zamanın şartlarına uygun çözümler getirme niyetindeydiler.¹⁵ Çünkü onlara göre Batı medeniyetinden yeterince faydalanabilmek, gerekenleri alabilmek ve Batı tarafından yöneltilen tenkitleri bir ölçüde karşılayabilmek için de ictihad kapısının sonuna kadar açık olması gerekiyordu.¹⁶ Bunun yapılabilmesi ne yazık ki geleneksel ictihad yöntemi ile mümkün değildi, yeni bir yönteme ihtiyaç vardı. Kendi ictihad anlayışları ve yöntemlerine bakıldığında “nasları oldukları gibi kavramaya niyetli olmaktan çok kafalarında kurdukları veya kuracakları dünyayı, fikirleri destekleyecek şekilde algılamaktan, en azından aklileştirmekten yana oldukları”¹⁷ anlaşılmaktadır. Yöntemlerini kullanırken “geçmiş ulemâyâ ya devirlerine hapsederek veya cehaletle, dini anlamamakla, hatta dinî hükümleri saptırmakla itham ederek dışta bıraktılar.”¹⁸ Aralarında Babanzâde'nin de bulunduğu “gelenekçi-muhafazakârlar”¹⁹ ise bu şekildeki bir ictihad anlayışı ve yönteminin

seçilmiştir. Milletvekili olarak İstanbul'da bulunduğu sırada İstanbul Üniversitesinde “Fıkah Tarihi” dersi de vermiştir. bk. Mecduz Mansuroğlu, “Mansurizade Sait Bey”, *İş ve Düşünce Dergisi* 27/233 (1961), 3-11 akt. Neşet Çağatay, “Mustafa Nuri Paşa ve Eseri”, *Türk Tarih Kurumu* 42/167 (Temmuz 1978), 447-448.

⁹ Çözüm arayışları yolunda benimsedikleri tavır hakkında bk. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 16.

¹⁰ İctihadda bulunma şartları hakkında bk. H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Y, 2018), 327-333; H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 432-445

İctihad yapma şartlarıyla ilgili olarak Mansûrîzâde ile aynı dönemde yaşayan İskilipli Mehmed Âtîf'in değerlendirmesi için bk. Mehmet Âtîf İskilipli, “Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn”, *Mahfel* 2/19 (1340), 110-111.

¹¹ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 21.

¹² bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 449.

¹³ bk. İskilipli, “Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn”, 111.

¹⁴ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁵ bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁶ bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁷ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 53.

¹⁸ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 53.

¹⁹ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 35.

İslâm'ın umdelerine, şer'î hükümlere zarar vereceği endişesi ile bu kesimle ciddi tartışmalar içine girmişlerdir.

II. Meşrûtiyet döneminin dikkat çeken ve pek çok kişinin makaleleriyle²⁰ veya risaleleriyle²¹ iştirak ettiği tartışma konularından biri taaddüd-i zevcâttır. Bu tartışmayı hararetlendiren ilk çalışmalardan biri Mansûrîzâde'nin kaleme aldığı makedir.²² Mansûrîzâde bu makalesinde taaddüd-i zevcâtın hükümet tarafından bir kanun vasıtasıyla yasaklanabileceğini, böylece evliliğin tek eşle sınırlandırılabilceğini savunmaktadır. Konuyla ilgili icihadını temellendirmek için usûl-i fikhın cevâz bahsini esas almaktadır. Mansûrîzâde'nin yaptığı şekliyle meselenin cevâz kapsamında değerlendirilmesinin imkânı noktasında -yaşadığı dönem içinde- Mansûrîzâde ile İzmirli İsmâil Hakkı (1869-1946) ve Babanzâde gibi mütefekkirler arasında ciddi polemikler²³ yaşanmıştır. Mansûrîzâde'nin, tartışmalı cevâz teorisiyle ilgili araştırmaları²⁴ bulunduğundan bu çalışmada Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin cevâz anlayışına yönelik eleştirilerinden ziyade onun taaddüd-i zevcât bağlamında ortaya koyduğu icihad ve istinbât anlayışı ve bu anlayışını temellendirme noktasında delilleri kullanma tarzına getirdiği eleştiriler ele alınacaktır.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin yayımlanmasından yaklaşık dört yıl önce Babanzâde ile Mansûrîzâde arasında taaddüd-i zevcât konusunda yaşanan tartışmaların asıl nedeni Batılılaşma/modernleşme teşebbüsüne yönelik benimsedikleri metodolojik tavrıdır. Tartışmalarında birbirlerine karşı kullandıkları kavramların niteliği bu tavırlarını izhar edici özelliktedir. Yazdığı ilk makalesine yönelik Babanzâde'nin yönelttiği eleştiriler ve sorular²⁵ karşısında Mansûrîzâde'nin, kendisini: "Taaddüd-i zevcâtın men' olunabilmesine müeddî oluyor havf ve dehşetiyle cehl ve taassubun velvele-i inâd ve mükâberesi vardır." sözleriyle itham etmesi; Babanzâde'nin de kendisini: "Taassuba gelince; eğer ahkâm-ı şer'iyeden birinin tahrîf olunmasından korkmak, ricine fazlaca muhabbet etmek manasına ise beni en koyu bir taassubla ithâm etmenizi ricâ ederim."²⁶ sözleriyle savunması meseleyi hangi bakımdan ele alıp değerlendirdiklerini, yani metodolojik tavırlarını yansıtmaktadır. Mansûrîzâde *yenilik* adına taaddüd-i zevcâta yönelik bir teklif getirirken ve icthadda bulunurken; Babanzâde konuyla ilgili âyet, hadis ve icmâ dikkate alınmadan böyle bir teklife teşebbüs edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu unsurlar dikkate alınmadan yapılan teklifin -Mansûrîzâde'nin tek eşle evliliğin mecbur kılınması yönündeki teklifinin- usul açısından geçerliliği bulunmamaktadır. Babanzâde'nin şu sözleri kullanarak metod açısından Mansûrîzâde'yi eleştirmesi dikkat çekicidir: "Ma'a't-teessüf sizin hadis, fikh, mantık

²⁰ bk. Mustafa Sabri, "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâilden Ta'addüd-i Zevcât", *Beyânü'l-Hak* 1/11 (1324), 226-231; Ömer Nasuhi, "Ta'addüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâ'iyyesi -I", *Sebilürreşâd* 23/590 (1340), 274-277; Ahmed Hamdi Akseki, "İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I", *Sebilürreşâd* 11/275 (1329), 226-228.

²¹ bk. Mahmud Esad b. Emîn Seydişehrî, *Ta'addüd-i Zevcât* (Konstantiniye, 1316), 1-60; Mahmud Esad b. Emîn Seydişehrî - Fatma Aliye, *Taaddüd-i Zevcât: Zeyl* (Konstantiniye, 1316), 1-81.

²² Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", *İslâm Mecmûası* 1/8 (1332), 233-238. Berkes, Mansûrîzâde'nin bu makalesini "Türk hukuk tarihinde seriâtın sonunun başı olarak" nitelendirmektedir. bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 448.

²³ Mansûrîzâde ile İzmirli İsmail Hakkı arasında yöntemsel olarak taaddüd-i zevcât konusunun cevâz kapsamında değerlendirilmesine yönelik yaşanan polemikle ilgili bir çalışma hakkında bk. Abdullah Küskü, "II. Meşrutiyyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûli Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 361-388.

²⁴ Okur, "II. Meşrutiyyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", 255-284; Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", 223-262; Ayşegül Yılmaz, "Usûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Mansûrîzâde Sa'îd ve Cevâz Meselesi", *Dergiabant* 3/6 (2015), 100-129; Ayşegül Yılmaz, "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in Fıkıh Anlayışı", *Dergiabant* 6/12 (2018), 498-521; İbrahim Yılmaz, "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması İle İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması İle İlişkilendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 206-239.

²⁵ Bu sorular hakkında bk. Ahmed Naim Babanzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? - Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 11/298 (1332), 220-221.

²⁶ Ahmed Naim Babanzâde, "li'l-Bâtli Savletun Sümme Yezmahil -Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 12/304 (1332), 310.

ilimlerdeki nazariyyât ve mütâla'atınız kimseninkine benzemediği gibi usûl-i fıkıh hakkındaki tetebbu'âtınız (araştırmalarınız) da ulemâdan hiçbirinin malûmu olmayan sahalarda vâki oluyor. Vâcib, sünnet, mubâh, mekruh, harâm denilen ahkâm-ı hamseyi zıtlarına nisbet ve izâfetle tarife kalkışıyorsunuz."²⁷

Mansûrîzâde'nin böyle bir ictihadda bulunması anlaşılabilir bir husustur. Çünkü kendisi kararname statüsünde kalan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlamakla görevli komisyonun üyelerinden biridir ve yazdığı makale²⁸ vasıtasıyla "kodifikasyon sırasında yasama gücünün manevra kabiliyetini genişletebilmek için kamuoyu oluşturmaya"²⁹ teşebbüs etmiştir. Buna karşın Babanzâde ise: "Teklif ettiğiniz kânûn nesh-i şeri'ata, tahrîm-i helâle, men'-i sünnete müeddî olur."³⁰ şeklindeki itirazı ile onun bu teşebbüsünün eksiklerini ve yanlışlarını göstermeye çalışmıştır.³¹ Bu çalışmada Babanzâde'nin, benimsediği usul anlayışı ve kullandığı ictihad yönteminden hareketle Mansûrîzâde'ye yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

1. İctihad Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Babanzâde ile Mansûrîzâde arasındaki tartışmanın odak noktası taaddüd-i zevcâtın hangi kapsamda değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu mesele "şeriat" kapsamında mı yoksa "sıradan toplumsal gelenekler" kapsamında mı görülmelidir? Berkes'in iddiasına göre İslâmcı yazarlar sıradan toplumsal gelenekleri bile din kuralları olarak şeriatın içine doldururlarken ve Müslüman halka eylemlerinde hiçbir özgürlük alanı bırakmamaya çalışırlarken; Mansûrîzâde Sa'îd, geleneksel olarak şeriatın kapsadığına inanılan birçok sorunu bile şeriatın dışına çıkarmıştır.³² Bu iddiaya göre Babanzâde gibi İslâmcı yazarlar, taaddüd-i zevcât meselesini Berkes'in algıladığı şekliyle değişmez niteliğe sahip şeriatın kapsamına dâhil ettikleri için çözüm üretme yanlısı olmaktan uzaktırlar. Burada Mansûrîzâde'nin yaptığı şekliyle üretilmek istenen ve gerekli olduğuna inanılan çözüm, taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasıdır. Bunun yapılabilmesi için de bu meselenin şeriat kapsamında değil, sıradan toplumsal gelenekler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Çözümün

²⁷ Ahmed Naim Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair - Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 12/308 (1332), 378.

²⁸ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

²⁹ Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", 268.

³⁰ Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair", 378.

³¹ Mansûrîzâde'nin yanlışlarını göstermeye çalışan Babanzâde'nin, onun böyle bir yasa teklifinde bulunmasını "dinimizi -daha doğrusu kendisini- Frenklere beğendirme arzusu" şeklinde psikolojik bir nedene bağlaması dikkate değerdir. Zira buradaki "Frenklere beğendirme arzusu" ifadesi izaha muhtaçtır. Şöyle ki; Hukûk-ı Âile Kararnâmesini ortaya çıkartan pek çok faktör vardır. Bunlar arasında toplumsal, kültürel, ekonomik faktörler bulunduğu gibi belki de en önemlisi siyasal faktördür. Bu noktada özellikle Batılı devletlerin Osmanlı'daki kanunlaştırma teşebbüslerine özel ilgi duydukları görülmektedir. "Özellikle medenî kanunların alınması konusunda (Sadrazam) Âlî Paşa'ya (Fransız) büyükelçi Bourrée tarafından sürekli telkin ve baskıda" (Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", 5/165.) bulunduğu bilinmektedir. Âlî Paşa'nın girişimlerine rağmen "Cevdet Paşa, Fuad Paşa ve Mütercim Rüşdü Paşa'nın ısrarları sonucunda Batı'dan iktibas yerine millî bir medenî kanun hazırlanması cihetine gidilmiş" (Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", 5/165.) ve bu amaçla "medenî hukukun önemli bir kısmı Arazi Kanunnâmesi (1858) ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile (1868-1876) kanunlaştırılmış, ancak aile hukukuna sıra gelmemiştir." (Mehmet Âkif Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/314.) Aile hukuku alanında var olduğu düşünülen bu hukûkî boşluğun doldurulması gerektiğini düşünenler bulunmaktaydı. Böyle bir siyasal ve toplumsal atmosferde Mansûrîzâde'nin aile hukukuna yönelik kanunlaştırma yapılmasını talep etmesi doğaldı. Ne var ki Babanzâde'nin özellikle karşı çıktığı husus, taaddüd-i zevcât ile ilgili Mansûrîzâde çözüm önerisi sunarken edille-i şer'iyye hiyerarşisi yerine mantıktaki kıyas delilini dikkate almasıdır. Babanzâde, onun bu tavrını "kendini Frenklere beğendirme arzusu" şeklinde nitelendirmekte ve bu durumun oluşturacağı zararları şöyle ifade etmektedir: "Özetle Frenk'e yaranmak şer'î bir maslahat olamaz. Aklımızı başımıza devşirip maslahat ve menfaatlerimizi Şâri'-i A'zam'ın çizdiği dâire dâhilinde arayalım. Düşmanımızın doğru olmayan re'yi ile kendimizi dünyevî ve uhrevî hüsrâna sokmak akıl kârı değildir." Babanzâde, "İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahill", 313.

³² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 450.

ortaya konması adına Mansûrîzâde'nin yaptığı da bu meseleyi cevâz alanına, böylece icthad yapılacak bir alana dâhil etmek olmuştur.

Babanzâde'ye göre ise taaddüd-i zevcât, bir icthad meselesi olmaktan çok icmâ³³ meselesidir ve "mevrîd-i nassda icthâda mesağ yoktur"³⁴. Berkes'in iddiasına göre Mansûrîzâde bu anlayışa şu şekilde karşı çıkmaktadır:

"Basit mantık sorunlarını bir yana bırakarak her konunun hadislerle yorumlanması yöntemi yüzünden bir dizi icthad yanlışının şeriat ve fikhın baştanbaşa yanlış anlaşılması geleneğini yerleştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre bu, sadece icthad kapısının kapalı olmasından değil, icthadın geleneklere –burada muhtemelen geleneksel usûl anlayışını kastediyor– dayandırılmasından, icthad yetkisinin sadece ulemâ tabakasının tekelinde olmasından doğmuştur."³⁵

Buna karşı Babanzâde; icthad kapısının açık olduğunu, ancak haramı helale dönüştürecek olan bu gibi meselelere kıyamet gününe kadar bu kapının kapalı olduğunu savunmaktadır. Ona göre o rahmet kapısından girebilecek meselelerin hangi türden ve özellikle olacağını bilenler de icthad konusundaki uzmanlardan olmalıdır.³⁶

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcâtın hükümet eliyle yasaklanmasının imkânına dair ileri sürdüğü gerekçelerin geçerliliğini tartıştığı bir makalesinde onun icthad ve istidlâl anlayışı ve yöntemini şu sözlerle eleştirmektedir:

"Tervîc-i maksad için hakikatleri bî-pervâ tağyîr ve tahrîf ve mevzu'âtı kalb etmeyi câiz görüyorsunuz. Netâyici mukaddimâtına küskün kıyâsâtı mubâh sayıyorsunuz... 'işte, bizde böyle bedîhiyyâta karşı muğâlatalar, safsatalarla mukâbele edilir de orta yerde hakâyik-i 'ilmîyye mahv u zâil olur.'³⁷ diye şikâyet ediyorsunuz da sonra yine muğâlataların, safsataların a'lâsını müselsel, muttasıl bir sûrette yapmaktan çekinmiyorsunuz. Maksadınız 'ilm-i safsatada izhâr-ı hüner ise kârilere olan ümmet-i Muhammed'e acıyınız. Günahdır. Çünkü mesele bir mesele-i şer'iyedir. Bir mesele-i dîniyedir."³⁸

Yukarıdaki sözleriyle Babanzâde; Mansûrîzâde'nin, gayesine³⁹ ulaşmak amacıyla hakikatleri değiştirme ve konuyla ilgili mevzuatı ters yüz etme teşebbüsünün ilmî bir yöntem olmayacağını vurgulamaktadır. Babanzâde'nin ilgili mevzuattan kastettiği şey ise taaddüd-i zevcât konusunda kitap ve sünnetteki delillerin yanı sıra fukahâ arasında günümüze kadar oluşan icmâdır.

Babanzâde, dine ve şeriata hasım olanlar tarafından ileri sürülen itirazların Mansûrîzâde'nin gözünü yıldırması olma ihtimalini serdederek din konusundaki gayretkeşliğinin kendisini böyle bir icthada sevk eylediğini, icthadını takviye amacıyla hayli çaba sarf ettiğini, iddiasını desteklemek amacıyla da Nisâ sûresinin 59. ayetini⁴⁰ ve usul kâidelerini kullanmak istediğini ancak meseleyi henüz layıkıyla tetkik etmediği için icthadının

³³ bk. Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 298.

Mansûrîzâde'nin yaklaşımını doğru bulan Berkes, her ikisinin yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir: "Fıkıh profesörünün (Mansûrîzâde'yi kastediyor) fıkhıtan bu kadar radikal bir yargı çıkarmasına karşın Sebîlû'r-reşâd yazarlarının hiddeti o dereceyi bulmuştu ki bu yazıya karşılık veren bir yazar (Babanzâde'yi kastediyor) poligaminin fıkıh profesörünün sandığı gibi bir içtihat sorunu değil bir icmâ sorunu olduğunu iddia etmek hatasını işledi. İslâm fıkıh literatürüyle biraz tanışık olan herkes bilir ki, gerçekte bu ne bir icthad sorunu ne de bir icmâ sorunu olmuştur. Tartışma, fıkhıta cevazın bir şeriat kuralı olup olmadığı gibi teknik bir alana çıktı." Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 449.

³⁴ Bu kâide için bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 58; Ali Haydar Efendi Hocaeminefendîzâde, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/70.

³⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 443.

³⁶ bk. Babanzâde, "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil", 311.

³⁷ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-", *İslâm Mecmûası* 1/9 (1332), 280.

³⁸ Babanzâde, "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil", 310.

³⁹ Kendisi hükümet tarafından kanun marifetiyle çok eşliliğin yasaklanabileceğini, tek eşliliğin mecbur tutulabileceğini savunmaktadır. bk. Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

⁴⁰ İlgili âyetin metni şu şekildedir: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)

olgun sayılacak seviyeye ulaşmadığını dile getirmektedir.⁴¹ Bu bağlamda usûl-i fikhî terminolojisine bir miktar aşinalığı bulunuyorsa da Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete dair ilimler ile o kadar da ünsiyet kesbetmediği için Mansûrîzâde'nin, sırtına pek ağır bir yük aldığını ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir: "Şurût-ı ictihâdı usûl kitâblarından elbette nazârî olarak öğrenmiş olacaksınız. Lâkin tatbîkâta ve 'amelîyâta herhâlde müsâheleyi vâsî' mikyâsda tecvîz ediyor gibi görünüyorsunuz."⁴² Bu sözlerinden Babanzâde'nin, ictihad şartları dikkate alınmadan yapılacak yorumun eksikliği/yanlılığını vurguladığı ve toplumsal bir meselenin çözümünde nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği yönündeki tavrı anlaşılmaktadır.

Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'yi müsâheleyi geniş ölçüde câiz görmeye eleştirilmesi dikkat çekicidir. Çünkü ona göre, lafzının delaletinden de anlaşılacağı üzere ictihad kolay bir iş değildir. Bir müctehidin ilk kez meydana gelen bir olay karşısında kitap ve sünnete, nasların delâletlerine, ahvâl ve şartların muktezasına, Müslümanların durumlarına ve kabiliyetlerine bakarak ictihad faaliyetinde bulunmak, her türlü olasılığı dikkate almak zahmetine katlanması gerektiği gibi; başka müctehitler tarafından haklarında hüküm verilmiş konularda da onların görüşlerini, gösterdikleri şer'î illetleri araştırması gerekmektedir. Durum böyle iken o, Mansûrîzâde'nin böyle bir zahmet katlanmak şöyle dursun makalesinde delil olarak kullandığı âyetin tefsir ve tevillerine, konuyla ilgili rivayet edilen hadislerle, fukahânın ictihadına hatta âyetin siyâk ve sibâkına bakmak gibi başlangıç itibarıyla yapılması gerekenleri dahi dikkate almadığını söylemektedir.⁴³

Babanzâde; kitap, sünnet ve icmâ ile kesinliği ortaya konmuş bir meseleyi Mansûrîzâde'nin ictihad sermayesi edinmesine itiraz etmektedir. Ona göre kitap, sünnet ve on üç buçuk asırdan beri karşı çıkılmamış bir icmân yanı sıra peygamberlik döneminden şimdiki kadar dâimî bir mütevâtir nakil ile kesinliği ortaya konmuş meselede ictihad meşakkatini tercih edecek müctehidin varlığı düşünülmemeyeceği gibi icmâyâ karşı çıkmak da hiçbir müctehidin kârı değildir. Babanzâde'nin burada icmâ kavramıyla kastettiği, icmâ-ı re'y⁴⁴ değil icmâ-ı nakildir. Ona göre icmâ-ı nakil nassa dayalı hükmün mütevâtir yolla aktarılması anlamına geldiği için icmâ-ı re'yden daha kuvvetli bir delildir. Dolayısıyla icmâ-ı nakle karşı çıkılması kitap ve sünneti reddetmeye varacaktır.⁴⁵

2. Kıyas Yöntemine Yönelik Eleştirileri

Mantıkta kullanılan kıyas (mantıkî kıyas) ile fıkıhta/usûl-i fıkıhta kullanılan kıyas (fikhî kıyas) delili/yöntemi arasında pek çok yönden farklılık bulunmaktadır.⁴⁶ Özellikle öncüllerinin niteliği bakımından mantıkî kıyasın öncülleri tamamen aklî olup, fikhî kıyasınkıler ise dinî metinlerdir. Mantıkî kıyasın öncülleri gerçeğe/dış dünyadaki olgulara aykırı olduğunda sonuçlar şeklen doğru olsa bile içerik bakımından geçersiz olacaktır. Hâlbuki fikhî kıyasın öncülleri dinî metinler⁴⁷ olduğu için geçerliliği dış dünyadaki olgularla örtüşmesinden çok nasların sübût ve delâlet yönünden kat'îliğine bağlıdır. Dolayısıyla çıkartılacak olan hükmün mahiyeti de buna göre değişkenlik gösterecektir. Babanzâde'nin Mansûrîzâde'yi eleştirdiği temel nokta, konuyla ilgili şer'î bir hükme ulaşırken onun asırlar boyunca oluşan fikhî literatürü dikkate almadan mantıkî kıyası -özellikle kıyâs-ı istisnâiyi- "tek yöntem/delil"⁴⁸ olarak kullanmasıdır. O, bu yöntemi kullanırken ve kendisine yöneltilen eleştirilere karşı yazdığı diğer makalelerinde gerekçelerini ortaya koyarken Mansûrîzâde'nin

⁴¹ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴² Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴³ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴⁴ Babanzâde "icmâ-ı re'y" ile neyi kastettiğini açıkça belirtmemektedir. Muhtemelen re'y yoluyla ulaşılan görüşler üzerinde mezhep içi veya mezhepler arasında oluşan icmâyî kastetmektedir.

⁴⁵ Babanzâde, "İl-Bâtli Savletun Sümme Yezmahil", 311; Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴⁶ Bu farklılıklar hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-262.

⁴⁷ Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", 258.

⁴⁸ Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir", 377.

tenâkuza düştüğünü belirtmekte ve “Bu gibi tenâkuzlar acaba ‘ilm-i mantığın hangi bâbında... câiz ve mubâh kabûl edildiğini sorarım.”⁴⁹ diyerek onun metodolojik tutarsızlık içinde olduğunu, kendi mantıkî delillerini kullanırken dahi çelişkiler içinde bulunduğunu iddia etmektedir.

Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtta bahseden (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) âyetini⁵⁰ birinci öncül, ülü’l-emre itaatin vücûbundan bahsettiğini iddia ettiği (أطيعوا الله وأطيعوا (الرسول وأولي الأمر منكم) âyetini⁵¹ de ikinci öncül olarak kullanmaktadır.⁵² Bu âyetler bağlamında o kıyâs-ı istisnânin bitişik şartlı kıyas türünü⁵³ delil olarak kullanmak suretiyle: “Eğer ülü’l-emr’in câiz olan şeylerde salâhiyeti inkâr edilirse... artık şer’an ülü’l-emr’in hiçbir şeyde emr ve nehyetmeye salâhiyeti olmaz ve âyet-i celîle-i mezkûrenin hüküm ve ma’nâsı kalmazdı.”⁵⁴ demektedir. Babanzâde ise câiz veya mubâh olduğu, şer’î nas ile sâbit olan hususları yasaklama hakkının yöneticilerde bulunduğu iddiasını Mansûrîzâde’den başka kimsenin ileri sürmediğini belirtmekte; bu şekilde düşünmesini ise hükümet kavramından ne anlaşılması gerektiği yönündeki bilgisizliğine bağlamaktadır.⁵⁵

Mansûrîzâde’nin kullandığı delillerden bir diğeri (وإذا حللتهم فاصطادوا) âyetidir.⁵⁶ O, kendi iddiasını ve yöntemini savunmak adına şöyle demektedir:

“Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’inde (وإذا حللتهم فاصطادوا) âyet-i celîlesiyle ihrâmımda iken harâm olan saydın, ihrâmımdan çıktıktan sonra câiz olduğunu beyân buyuruyor. Hâlbuki hükümet mevâsimin birçok kısımlarında berrî ve bahrî saydın men’ için nizâm ve kânûn vaz’ ediyor. İşte böyle nas ile cevâzı sâbit olan bir fi’li ülü’l-emr men’ ediyor. Fikrinize göre Cenâb-ı Hakk’ın helâl ettiği tayyibâtı tahrîm ediyor. (فانكحوا) ve (فاصطادوا) emirlerinin mâhiyet i’tibârıyla ne farkı vardır? Cevâz, her iki âyet-i celîlede aynıdır. Hâl böyle iken (فاصطادوا) emrine karşı ülü’l-emr kânûn vaz’ ettiği hâlde buna karşı lisân-ı şer’î at sâkit ve ebkem kalıyor da aynı mâhiyeti hâiz olan ta’addüd-i zevcât hakkındaki âyete karşı bir mütâla’a-yı ‘ilmiyye ve fıkhiyyede bulunuldu mu buna başka bir renk verilerek hücum ediliyor, bilmem bu doğru mudur?”⁵⁷

Mansûrîzâde bu sözlerinde her iki emir kipinin cevâz bildirdiğini iddia ederek birbirine kıyaslamaya çalışmaktadır. Fakat bunu yaparken usûl-i fikhın emir kipiyle ilgili kurallarını, yani emir kipinin hangi durumlarda vücûb hangi durumlarda ibâha ifade ettiğine yönelik kuralları dikkate almak yerine mantıkî kıyas yöntemini kullanmayı tercih etmektedir.

Babanzâde ise onun bu iddiasını çürütmek için hükümetin resmî vergileri artırmak amacıyla belirlediği engelleyici kayıtların bir şeyi helal ya da haram kılma teşebbüsü ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre hükümetin bazı mevsimlerde hapis veya

⁴⁹ Babanzâde, “Yine Ta’addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁵⁰ en-Nisâ 4/3.

⁵¹ en-Nisâ 4/59.

⁵² Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 281.

Mansûrîzâde’nin, âyetteki (فانكحوا) emir kipinin cevâz anlamı taşıdığını, (أطيعوا) emir kipinin vücûbiyet ifade ettiğini iddia etmesi dikkat çekicidir. Ne var ki o bu emir kiplerinin neden cevâz ya da vücûb ifade ettiğini gerekçeleriyle birlikte izah etmemiştir. Aksine sıklıkla kullandığı kıyâs-ı mantıkîyi devreye sokarak (أطيعوا) emir kipinin vücûb ifade ettiğini şu sözleriyle delillendirmeyi tercih etmektedir: “Yoksa (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) âyet-i celîlesi bir emr-i vücûbî de (وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) âyet-i kerîmesi vücûbu ifâde etmiyor mu? Bir emre itâ’at şer’an vâcib olur da me’ûrun bih vâcib olmaz mı?” bk. Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Efkâr-ı ‘Umûmiyyeye-”, *İslâm Mecmûası* 1/11 (1332), 328.

⁵³ Bu kıyas türü hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm (İlmin ölçütü)*, çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 186.

⁵⁴ Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir”, 236.

⁵⁵ Hükümet kavramından ne anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla Mansûrîzâde’nin çıkarımının eksik yönleri hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁵⁶ el-Mâide 5/2.

⁵⁷ Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 284.

para cezası türünden cezalarla avlanmayı yasaklaması, ilgili âyetin tazammun ettiği helallik ve mubahlık hükmünü takyid veya tahsis etmemektedir. Hükümetin bu yasaklaması ile av hayvanı etinin haram veya mekruh olabileceğini tasavvur ya da tahayyül etmek mümkün değildir. Dolayısıyla her hâlükârda Mansûrîzâde'nin yapmaya çalıştığı kıyas, kıyâs ma'a'l-fâriktir. Çünkü hazineye gelir bulmak amacıyla düşünülmüş bir tedbir ile Müslümanların nikâh ve talâk gibi hükümleri/konuları arasında vech-i şebeh, yani kıyas yapılmasını sağlayacak ortak illet bulunmamaktadır.⁵⁸

Mansûrîzâde'nin kullandığı delillerden bir diğeri ise taaddüd-i zevcâtı nikâh konusu ile mukayese etmesidir. Mansûrîzâde şöyle demektedir:

“Nikâh yapmak sünnettir” demek nakîzi olan ‘nikâhın terkedilmesi, yani bekâr bulunmak sünnet değildir. Nikâh yapılmasının, nikâhın terkedilmesi fi'line rüchânı vardır.’ demektir. Şüphe yoktur ki ta'addüd-i zevcâtın karşıtı ‘adem-i ta'addüd-i zevcâttır ki (tek eş evli olmak) demektir. Binâen ‘aleyh ta'addüd-i zevcât sünnettir’ demek ‘tek eşle evli olmak sünnet değildir. Ta'addüd-i zevcâtın, tek eşle evli olmak üzerine rüchânı vardır’ demek olur.”⁵⁹

Görüldüğü üzere Mansûrîzâde ispatta bulunurken bir şeyin varlığını nakîzi, yani mefhûm-ı muhâlifi ile belirlemeye çalışmakta, taaddüd-i zevcâtın sünnet olması önermesinden “tek eşle evli olmak sünnet değildir.” şeklinde bir sonuç elde etmektedir. “Tek eşle evlilik sünnet değildir.” önermesindeki “sünnet değildir” ifadesi ile tek eşle evliliği cevâz alanına taşıyarak hükümete bunu kanun haline getirme yetkisi tanımaktadır. Ona göre cevâz, usûl-i fikihta genel kabul gören ve ahkâm-i hamse olarak da bilinen şer'î hükümler arasında değerlendirilemez. Çünkü bir şeyin “hüküm” özelliği taşıyabilmesi (o şeyin) “takyid” edip edememesine bağlıdır. Cevâz da fiil ve hareketlerin serbestisinden ibaret olup takyide hizmet edemediği için şer'î hükümlerden değildir.⁶⁰ Bu noktada Mansûrîzâde şöyle demektedir: “Şer'î hükümlerden olmayan cevâza doğal olarak şeriat müdahale etmeyeceğinden ta'addüd-i zevcât, nikâh ve talâk gibi câiz olan şeyler hakkında hükümet, milletin vicdanına ve 'asra uygun bir şekilde ahkâm ve kanûnlar vaz' ve te'sîs edebilir.”⁶¹

Babanzâde ve Mansûrîzâde'nin yaptığı gibi bir meselenin “sünnet” veya “câiz/mubah” kategorisinde değerlendirilmesi bir metottur ve doğal olarak sonuçları da farklılık gösterebilmektedir. Hükümetin taaddüd-i zevcâtı yasaklama/kısıtlama yetkisinin bulunmadığını söyleyen Babanzâde, meseleyi “sünnet” kapsamında değerlendirirken⁶² Mansûrîzâde onu “cevâz” kapsamına dâhil etmek suretiyle cevâzın sünnet gibi “hüküm” özelliği taşımadığını iddia etmekte ve bu açıdan hükümete yasaklama yetkisi tanımaktadır.

3. İstidlâl Yöntemine Yönelik Eleştirileri

Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin istidlâl yöntemine yönelik eleştirileri aşağıdaki gibi iki noktada toplanmaktadır. Eleştirdiği meselelere geçmeden önce Babanzâde; Mansûrîzâde'nin iddiasını ispat sadedinde aslî delil olarak kullandığı (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) âyetinde mükerrer olan (وأطيعوا) ifadesinin kullanılmasındaki inceliğe şöyle işaret etmektedir:

“Allâh ‘azîmü's-şân bi'l-asâle mutâ'dır. Vâsita-i Resûl ile emr-i ilâhî olduğu sâbit olan her emr ve nehy bilâ i'tirâz mutâ' ve müttebe'dir. İkinci (وأطيعوا) Resûl'ün emr ve nehyi ile ülü'l-emrin emr ve nehyi beynindeki fark-ı ‘azîmi mübeyyindir. (وأطيعوا) emrinin tekerrüründen ve sığa-i emrin ülü'l-emr için tekerrür etmeyişinden anlıyoruz ki Resûl'ün emr ve nehyi, emr ve nehy-i ilâhî gibi bi'l-asâle mutâ' ve müttebe'dir... Hâsılı emr ve nehy-i Resûl 'ayniyle Allâh 'azîmü's-şânın emr ve nehyi

⁵⁸ Ahmed Naim Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, *Sebilünnecât* 12/300 (1332), 250.

⁵⁹ Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât Meselesi Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, *İslâm Mecmûası* 2/13 (1332), 399.

⁶⁰ Mansûrîzâde Sa'îd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir”, *İslâm Mecmûası* 1/10 (1332), 296.

⁶¹ Mansûrîzâde Sa'îd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir”, 303.

⁶² Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 378.

gibidir. Ülü'l-emr ise böyle değildir. Onlara itâ'at, Resûl'e itâ'at zımında dâhildir. Ya'nî 'Allâh'a ve Resûl'üne itâ'ati emrederlerse itâ'at ediniz' demektir."⁶³

Yukarıdaki sözlerinde belirttiği incelikten hareketle Babanzâde, ülü'l-emrin Hz. Muhammed (s.a.s.) gibi re'sen hüküm belirleme yetkisinin bulunmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin iddia ettiği⁶⁴ şekliyle dönemin kamu otoritesinin böyle bir yetkiyi kullanarak özellikle taaddüd-i zevcât konusunda kısıtlama yoluna gidemeyeceğine dikkat çekmektedir.⁶⁵

3.1. Ülü'l-Emr Lafzının Kapsamı Bağlamında

Mansûrîzâde, Nisâ sûresinin 59. âyetinde geçen (وأولي الأمر) terkinin "hükümet"⁶⁶ olarak yorumlamaktadır. Babanzâde böyle bir yorumda bulunmasını hatalı görmemekle birlikte ulemâ ve fukahâ arasında bu terkip ile kastedilenin Mansûrîzâde'nin iddia ettiği gibi yönetim/ yasama erki olduğu yönünde bir ittifak bulunmadığını ifade etmektedir. Bir bakıma konuyla ilgili ihtilafları dikkate almadan böyle bir çıkarımda bulunmasını, dolayısıyla taaddüd-i zevcât konusunda hükümetin kısıtlama yetkisinin bulunduğu savını ileri sürmesini yönetsel açıdan geçerli bulmamaktadır.⁶⁷

Babanzâde ilk olarak ülü'l-emr lafzından tam olarak kimlerin kastedildiğini bir mesele olarak ele almakta ve bu bağlamda Şîa dışında⁶⁸ beş farklı görüşün varlığından bahsetmektedir. Ona göre Mansûrîzâde'nin araştırmaya gerek görmediği ve önemli sonuçları bulunan bu farklı görüşler şunlardır:⁶⁹

a) Bu lafızdan maksat müfessir İkrime'ye göre⁷⁰ (ö. 105/723) Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ömer (ö. 23/644) iken, müfessir Kelbî'ye göre⁷¹ (ö. 146/763) dört halifeye ilave olarak İbn Mes'ûd'dur (ö. 32/652-53).⁷²

b) İkinci görüşe göre bu lafızdan maksat seriyye kumandanları veya bugünkü tabirle ordu kumandanlarıdır. Bu görüşte olanlar ilgili âyetin Abdullah b. Huzâfe (ö. 35/655-56) veya Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) seriyyelerini müteakip nâzil olduğu hakkındaki rivayete⁷³ dayanmaktadır.⁷⁴

c) Mücâhid (ö. 103/721) ile Dahhâk'ın (ö. 105/723) yorumuna göre ülü'l-emr'den maksat, Hz. Peygamber'in ashâbidir. Mücâhid'e göre burada zikredilen ashâbdan maksat ehl-i fıkıh ve'd-dîn olanlar, Dahhâk'a göre ise ruvât-ı ümmet⁷⁵ olanlardır.⁷⁶

d) Aralarında İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid, Atâ (ö. 114/732), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Ebû'l-Âliye'nin (ö. 90/709) bulunduğu müfessirlere göre ülü'l-emr'den maksat ehl-i ilimdir, ulemâ ve fukahâdır. Yani müctehidlerdir. Ülü'l-emr'in ehl-i fıkıh ve'd-dîn

⁶³ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁴ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

⁶⁵ Kamu otoritesinin mubahı sınırlama yetkisiyle ilgili görüş ve değerlendirmeler hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Ankara: Fecr Yayın, 2020).

⁶⁶ bk. Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 237. İlgili makalesinde şöyle demektedir: "Binâ'en 'aleyh ülü'l-emr ya'ni hükümet bi'l-külliye ta'addüd-i zevcâtı men' etmeğe veyâhut ba'zı kuyûd ve şurût ile takyîd etmeğe salâhiyet-i tammesi vardır."

⁶⁷ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁸ Babanzâde, Şîa'ya göre ülü'l-emrin masum imamlar olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamber'den (s.a.s.) başka masum imam olmayacağı gerekçesiyle bu bahse girmemek gerektiğini söyler. bk. Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁹ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

⁷⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015), 10/430.

⁷¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/575.

⁷² Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁷³ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/573.

⁷⁴ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/575.

⁷⁶ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

olduğunu söyleyen İbn Abbâs şöyle demektedir: "Allah'a mutî olup halka dinlerinin manasını talim eden, ma'rûf ile emr, münkerden nehyeden kimselerdir."⁷⁷ Ebü'l-Âliye ise: "Ehl-i ilimdir. Görmez misin ki diğer âyette: 'Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlardı.'⁷⁸ buyrulmuştur."⁷⁹ demektedir. Babanzâde'ye göre ise kullandıkları lafızlar farklı olsa bile bu görüş sahipleri ile üçüncü görüş sahiplerinin açıklamaları benzerdir.⁸⁰

e) Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Mekhûl (ö. 112/730), Übey (ö. 33/654) gibi zevâtın benimsediği bu görüşe göre ülü'l-emr tabirinden maksat mutlak anlamda İslâm yöneticileridir.⁸¹ Babanzâde, Mansûrîzâde'nin benimsediği görüş ile bu son görüş arasında uyum bulunduğunu belirtmektedir.⁸²

Babanzâde, bu görüşleri aktardıktan sonra (وأولي الأمر) ifadesini dil bilgisi açısından analiz etmektedir. Özellikle âyette geçen (أمر) kelimesinin kapsamını tespit etmeye çalışmaktadır. Bunu yapmaktaki amacı ise yukarıda bahsi geçen farklı görüşler dikkate alınmadan bunlar arasında sadece biri esas alınarak ictihadda bulunulmasının yanlışlığını ortaya koymaktır. Bu durumu da: "Araştırmadığınız yahut araştırmaya lüzum görmediğiniz bu ihtilâfâta ..."⁸³ sözleriyle dile getirmekte ve dolaylı olarak Mansûrîzâde'nin yaklaşımını tenkit etmektedir. Dil bilgisi yönünden analizine gelince şöyle demektedir:

"(وأولي الأمر) ifâdesi 'emrin ehli' demektir. Bu emir nedir? Başta lâm-ı 'ahd⁸⁴ olduğu için ma'nâ 'ma'hûd olan emrin ehli' demek olup bu tarz ifâdeye göre nede itâ'at olunmak lâzım geleceğini zikre de hâcet kalmaz. Ma'hûd olan emr sarâhaten anlaşılacağı üzere taraf-ı 'âli-i risâletten tebliğ edilen emrden 'ibârettir ki gerek (أوامر) ve gerek (أمور)un müfredi olması beyninde fark yoktur. Ve herhâlde 'umûr veya evâmîr-i şer'iyenin ehline itâ'at ediniz!' demek olur. Her iki takdîre göre (أولي) kelimesinin (أمر)'e izâfeti taraf-ı risâletten tebliğ edilen umûr veya evâmîri bilip istinbâta kâdir veya icrâ ile mükellef olanlara itâati müfîd olmuş olur ve başka türlü ma'nâyâ hamledilemez."⁸⁵

Yukarıdaki açıklamasında Babanzâde, ülü'l-emr terkinin kapsamını Mansûrîzâde'den geniş tutmaktadır. Ona göre bu terkipten hem yürütme erkinin hem de mütehitlerin emirlerine uyulmasının gerekliliği anlaşılmalıdır. Yoksa Mansûrîzâde'nin anladığı ve yorumladığı şekliyle sadece yürütme erki anlaşılmalıdır.

⁷⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/575.

⁷⁸ İlgili âyetin metni şu şekildedir: (ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم). en-Nisâ 4/83.

Babanzâde'nin makalesinde ilgili âyette bir yazım yanlışlığı mevcuttur. (والى أولي الأمر منهم) olması gerekirken makalede muhtemelen baskı hatası olarak yahut yanlışlıkla Nisâ sûresinin 59. âyetindeki kısım esas alınarak (والى أولي الأمر منكم) şeklinde yer almaktadır.

⁷⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/575.

⁸⁰ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁸¹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 2/574.

⁸² Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁸³ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

⁸⁴ (ال العهدية): Nekre bir kelimenin önüne gelen ve o kelimeyi bir nebze ma'rife kılan harftir. Bu harf, kapsamlı bir belirsizliğin ardından nekre kelimenin medlûlünü muayyen bir fert kılar. Örneğin (نزل مطر فأتعش المطر زروعنا) denildiğinde (مطر) kelimesi cümlede iki kez kullanılmıştır. (مطر) şeklindeki kullanımda nekrelik/belirsizlik aynen devam etmektedir. Görevi iki nekre kelime arasında manevî bir bağ kurmak olan (ال) harfinin başında bulunduğu (المطر) kelimesinde ise mana bir fert ile sınırlanmış olmaktadır. İkinci kelimenin manası ve medlûlü ilk kelimenin bizatihi kendisidir. Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/423. Nisâ 4/83. âyetinin ilk kısmında (وأولي الأمر...) şeklinde kelime nekre olarak gelmiş, delil olarak kullanılan kısımda ise (وأولي الأمر) şeklinde başında (ال) takısı olmak suretiyle ma'rife olarak zikredilmiştir. Babanzâde de lâm-ı 'ahd ifadesiyle bunu kastetmektedir.

⁸⁵ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin yukarıdaki yorumunu sakıncalı bulmaktadır. Şöyle ki; Mansûrîzâde'nin iddiasına göre ülü'l-emr, yani hükümet, taaddüd-i zevcâtı tamamen yasaklama veya bazı kayıt ve şartlarla takyid etme noktasında tam yetkilidir. İslâm şeriatında bu konuda hiçbir engel yoktur. Çünkü genel olarak câiz olan şeylerle ilgili emretme, yasaklama ve kanun koyma konusunda ülü'l-emrin şeriat nazarında geniş yetkisi bulunmaktadır.⁸⁶ Mansûrîzâde'nin bu ifadelerinde ulemâdan bahsedilmemesi bir yana, yönetim erkine geniş bir yetki alanı tanınmaktadır. Babanzâde'nin itiraz ettiği temel noktalardan biri de budur. Konuyla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Nasıl ki müctehid konumunda bulunanlar Resûlullâh'ın (s.a.s.) ve şerî'atın emrini tebliğle me'mûr iseler, ümerâ denilen yönetim erki de 'aynen bunları icrâya memurdurlar. Bu i'tibarla her iki tarafa itâ'at vâcibdir. 'Ulemâya olsun ümerâya olsun itâ'at etmek dolaylı olarak Resûlullâh'ın (s.a.s.) emrine itâ'at demektir. Yoksa âyetten gerek 'ulemâ gerek ümerâ adı altındaki belli kişilere her şeyde itâ'at etme anlamı anlaşılmaz.”⁸⁷

Böyle bir durumda maslahat-ı şer'î kaydı ihmal edilerek “her şeyde” itâatin gerekli olduğu şeklindeki bir düşünce doğru değildir.⁸⁸ Öyle ki; Mansûrîzâde'nin: “Şerî'at ülü'l-emre o derece salâhiyet bahşediyor ki onların emr ve nehyini kendi emr ve nehiyleri mesâbesinde 'adediyor.” şeklindeki sözlerini Babanzâde “cür'et 'alallâh” olarak kabul etmekte ve bu bağlamda onun müctehidliğini tanımadığını beyan etmektedir. Ona göre bugüne kadar kendi emir ve yasaklarını Allah'ın emir ve yasakları mesâbesinde kabul eden hiçbir Müslüman hükümet gelmemiştir.⁸⁹

Babanzâde, bu hakikate rağmen Mansûrîzâde'nin hâlâ kendi iddiasında⁹⁰ ısrarcı olmasına şaşırmakta ve bu fikrine karşı hiçbir muhalif görüş bulunmadığını söyleyerek bu hususta icmâ-ı müslimînin kesin olduğunu iddia etmesine ve bunu ispatlamaya çalışmasına karşı çıkmaktadır.⁹¹ İspat ederken ülü'l-emr terkihiyle ilgili ilk dönemdeki görüşleri dikkate almadan “Müslümanların icmâi” bulunduğu şeklinde salt bir iddiada bulunmasını eleştirmektedir. Bu terkihi “ulemâ” şeklinde tefsir eden pek çok sahâbî ve tâbiîn isimlerini saymasına rağmen Mansûrîzâde'nin: “Ülü'l-emrin ma'nâsından gaflet ediyorsunuz. Ülü'l-emr ta'bîri ma'nâ-yı lügavî ve hakîkîsi i'tibârıyla 'ulemâ-yı şerî'ata itlâk olunamaz.”⁹² şeklindeki cevabına karşılık şöyle demektedir:

“Lisân-ı Kur'ân'ın anlar 'ulemâ-i müctehidînden ve e'imme-i metbû'înin eslâfından olan İbn 'Abbâs, Mücâhid, 'Atâ, Dahhâk, 'Ikrim, Ebû'l-'Âliye, Câbir gibi kibâr-ı ümmeti farz edelim ki tanımadınız. Selefin rivâyet tefsirlerine bakmadınız. Nûsah-ı matbû'ası hemen herkesin elinde tedâvül eden Râzî, Keşşâf, Beyzâvî, Ebüssu'ûd tefsirlerine de mi muttali' olmadınız?”⁹³

3.2. Takyid ve Tahsis Anlayışı Bağlamında

Babanzâde'nin yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, Mansûrîzâde'nin âyetin nassını mutlak bulması hatta mutlak dediği âyeti itlâkından çıkartıp âyete âm hükmünü vermesidir. Bununla da yetinmeyip âyeti, delâlet-i aklî ile takyid ve tahsis etmeye çalışmasıdır.⁹⁴ Hâlbuki tahsis edici delillere bakıldığında bu deliller muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılmakta; delâlet-i aklî munfasıl muhassıslardan kabul edilmektedir.⁹⁵ Böyle olmasına

⁸⁶ Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir”, 237.

⁸⁷ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁸⁸ Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁸⁹ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 220.

⁹⁰ Bu iddiasını re'y-i bâtil olarak nitelemektedir. bk. Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 248.

⁹¹ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 248.

⁹² Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 283.

⁹³ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 249.

⁹⁴ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁹⁵ Muttasil ve munfasıl tahsis edici delillerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 197-346; Yavuz Gönan, *İslâm Hukukunda İstisna Kuralı ile İstidlâl (Hanefî Mezhebi Örneği)* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2023), 262-277.

rağmen Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtla ilgili muttasıl tahsis ediciler varken bunları dikkate almaksızın doğrudan munfasıl delil olan delâlet-i aklîyi kendi ictihadına dayanak edinmektedir.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin sadece delâlet-i aklî yöntemini kullanarak ictihadda bulunmasını ve ilgili âyeti de bu yöntemi kullanarak yorumlama teşebbüsünü doğru bir yaklaşım olarak görmemekte ve şöyle demektedir:

“Siz âyetin nassını mutlak buluyorsunuz. İtâ'atin şer'î yasaklara kadar uzanamayacağını sadece delâlet-i 'akl' ile isbât ediyorsunuz. Size göre takyîd eden sadece 'akldır. Nassı takyîd edecek başka hiçbir delil yok diyorsunuz. Hâlbuki âyetin sözlük manasını inceleyediniz bununla yetinmezsiniz. Yahut üşenmeyip de 'aynı mushafta aramış olsaydınız yine o âyetin mütemmimi olmak üzere (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) âyetini⁹⁷ bulurdunuz.”⁹⁸

Yukarıdaki eleştirileriyle Babanzâde'nin, dolaylı olarak usûl-i fıkhnın en tartışmalı alanlarından birine, tercih⁹⁹ bahsine temas ettiği söylenebilir. Tercih işleminin farklı düzeylerdeki deliller arasında gerçekleşmeyeceği, sadece zannî deliller arasında gerçekleşebileceği yönünde genel bir kabul mevcuttur.¹⁰⁰ Buna rağmen Mansûrîzâde, ülü'l-emre itâatin şer'î yasaklara kadar uzanamayacağı görüşünü desteklemek amacıyla nakil özelliği taşıyan muttasıl muhassıslardan “yaklaşık yirmi otuz kadar hadisi”¹⁰¹ göz ardı edip yalnız aklî istisnâyı esas aldığı görülmektedir.¹⁰² Bu yöntem, klasik ictihad metodolojisine taban tabana zıttır.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili şer'î nasları göz ardı ederek sadece delâlet-i aklî delil olarak kullanması konusunda oldukça serttir. “Siz galiba hill ve hürmet için yalnız delâlet-i 'akl ile iktifâ etmek istiyorsunuz.”¹⁰³ dedikten sonra Mansûrîzâde'ye göre akıl ile nas arasında bir karşıtlık bulunup bulunmadığını sorgular ve şöyle devam eder:

“Akıl güzel görüp onaylayacağı şeylerin delillerini kitâb ve sünnette bulmak sizi neden bu kadar huylandırıyor? Neden şer'î delilleri unutturmak için bu kadar zahmete giriyorsunuz? Akıl ile şer'î'atı birbirini destekler özellikte görmekte ne sakınca var? Şer'î'ata layık olduğu pâyeyi vermekle 'akla ne ziyân gelir?”¹⁰⁴

Bir bakıma bu soruları yöneltmekle Babanzâde, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât ile ilgili görüşlerini desteklemek amacıyla naslardan kendine destek bulamadığını; dolayısıyla sadece aklî kullanarak ictihadda bulunmaya çalıştığını söylemektedir.

Ayrıca Babanzâde, Mansûrîzâde'nin ilgili âyete mutlak dediği halde itlâkından çıkartıp ona âm hükmünü verip ardından âyeti delâlet-i aklî ile tahsis etmesi hakkında şöyle demektedir:

“Hâlbuki siz yine delâlet-i 'aklî ile sâbit diğer bir şeyi unutuyorsunuz. 'Ülü'l-emre itâ'at ediniz.' demek 'her şeyde itâ'at ediniz' demek değildir ki, emri dediğiniz gibi 'vâcibât ve muharremâtın mâ'adâsı' ile tahsise hâcet kalsın. 'Ülü'l-emre itâ'at ediniz.' demek 'ülü'l-emr ikâme ve nasbından maksûd olan husûslarda ülü'l-emr için velâyet-i emr noktasından matlûb olmak lâzım gelen

⁹⁶ Babanzâde, görüşünü desteklemek amacıyla Mansûrîzâde'nin kullandığı tek ve en mühim delilinin delâlet-i aklî olduğunu belirtmektedir. bk. Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁹⁷ “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” en-Nisâ, 4/59.

⁹⁸ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁹⁹ Konuyla ilgili literatürde pek çok çalışmak bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Rifat Yıldız, “Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 9-36; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006).

¹⁰⁰ bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 298; Yıldız, “Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh”, 28.

¹⁰¹ Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 382.

¹⁰² bk. Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

¹⁰³ Babanzâde, “İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil”, 313.

¹⁰⁴ Babanzâde, “İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil”, 313.

şeylerin kâffesinde itâ'at ediniz.' demektir. 'Akl, örf, lügat bu emrin ma'nâsının böyle olduğuna şehâdet eder. Binâen 'aleyh öyle yeni baştan tahsîse zâten hâcet yok idi. Lafzın kendisi bu ma'nâyâ hâsdr."¹⁰⁵

Sonuç

Batılılaşma teşebbüslerinin yoğun bir şekilde hissedildiği II. Meşrûtiyet döneminde en çok tartışılan meselelerden biri taaddüd-i zevcâtın yasaklanıp tek eşle evliliğin kanun ile mecburi kılınması konusu olmuştur. Meseleyi bu şekilde ilk gündeme taşıyan düşünürlerden biri Mansûrîzâde Sa'îd Bey'dir. Babanzâde Ahmed Naim ise bu görüşünden ötürü Mansûrîzâde'yi ciddi şekilde eleştirmiştir. Tarafların konuyla ilgili eleştiri ve karşı eleştirilerinin temel dayanağının, benimseyip uyguladıkları yöntem olduğu söylenebilir. Karşı eleştiri mahiyetinde yazdığı yazılarına bakıldığında Babanzâde'nin, mevcut ictihad metodunu -yani edille-i şer'iyye hiyerarşisini- benimsediği anlaşılmaktadır. Aynı dönemde bu metodolojinin, Batı'daki gelişmelerin Osmanlı toplumuna aktarılmasının önündeki en büyük engel olduğunu savunanlar da bulunmaktaydı. Nitekim makalelerine bakıldığında sunduğu fikirler itibarıyla Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in bu çizgide olduğu söylenebilir.

Mevcut ictihad metodunu, yani edille-i şer'iyye sistematığını Batı'daki gelişmelerin aktarılmasının önündeki en büyük engel olarak görenlerin, başka bir metodolojiye ihtiyaç duymaları doğaldır. Mansûrîzâde de bunu yapmış, konuyla ilgili önerdiği çözümün dayanağı edille-i şer'iyye hiyerarşisi olmaktan ziyade kurallarını Aristoteles'in belirlediği mantık ilmindeki kıyas yöntemi olmuştur. O, bu yöntemi kullanarak taaddüd-i zevcât probleminin kanun marifetiyle çözülebileceğini iddia etmiştir. Buna karşın bu meselenin dinî hüviyete sahip olduğunu savunan Babanzâde'nin yazdıklarından anlaşıldığı üzere bu mesele dinî-hukûkî bir mesele olup usûl-i fikhın kadim yöntemi olan edille-i şer'iyye hiyerarşisi kullanılarak meseleye çözüm üretilmelidir. Babanzâde'nin de üzerinde ısrarla durduğu şekilde dinî bir meselenin çözümüne yönelik mezhepler ve müctehidler tarafından oluşturulup benimsenmiş bir metodoloji varken -Mansûrîzâde'nin yaptığı gibi- salt kıyâs-ı istisnâî yöntemine bağlı kalınarak bu meselelerin çözüme kavuşturulma talebi pek doğru ve sağlıklı bir yöntem olmayacaktır. Nitekim her bir bilimsel disiplinin yöntem(ler)î farklılık arz ettiği için farklı alanlara özgü yöntemlerin, sorgulanmadan aynen alınıp kullanılması hatalı sonuçlara varılmasına neden olabilir.

Hangi yöntemin kullanılacağını belirleyen etkenlerden biri, belki de en önemlisi mevcut problemin hangi alana dâhil olduğunun tespitidir. Fıkıh söz konusu olduğunda toplumsal bir sorunun yasama erkinin yasal düzenlemede bulunma yetkisi kapsamında yer alıp almadığı yönündeki değerlendirme ve tespit ister istemez kullanılacak yöntemi de belirleyecektir. Babanzâde'ye göre taaddüd-i zevcât meselesi şeriat alanına, yani ülü'l-emrin yasal düzenleme yapma yetkisinin bulunmadığı alana dâhildir. Dolayısıyla taaddüd-i zevcât konusu, keyfî ictihad yapılabilecek bir mesele olmayıp geleneksel ictihad yöntemleri doğrultusunda çözüme kavuşturulması gereken bir konudur. Babanzâde'ye göre taaddüd-i zevcât meselesi geleneksel usul kuralları dikkate alınarak çözüme kavuşturulduğuna göre bu konu problematik bir alan özelliği taşımamaktadır. Dolayısıyla konu, ictihad sermayesi yapılmamalıdır. Buna karşın Mansûrîzâde bu meselenin cevâz alanına dâhil olduğunu, dolayısıyla hakkında ictihad yapılabileceğini savunmuştur.

Mansûrîzâde'nin, tartışmalara neden olan ilk makalesinde¹⁰⁶ ve daha sonra yazdığı cevap niteliğindeki makalelerinde taaddüd-i zevcât meselesini salt cevâz kapsamına dâhil edip konuyla ilgili -1400 yıllık süreçte teşekkül eden- hukûkî mevzuatı görmezden gelmesi Babanzâde'nin, kendisine yönelttiği eleştirilerin en önemli nedenidir. Hukuk kapsamında yer alan bir meselenin çözümünde sadece cevâz teorisini kullanıp konuyla ilgili âyetlerin delaletinin tespitinde usûl-i fikhın diğer hüküm, yöntem ve delillerini dikkate almaması,

¹⁰⁵ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

¹⁰⁶ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir".

bunun yerine yöntem olarak kıyâs-ı istisnâîyi kullanması Babanzâde'ye göre Mansûrîzâde'nin yaptığı en ciddi yöntemsel hatadır. Şöyle ki; Mansûrîzâde mevcut makalesinde taaddüd-i zevcâttan bahseden âyetin (en-Nisâ 4/3) delâletini yerleşik usûl-i fıkıh kuralları çerçevesinde ele almak yerine ülü'l-emre itaatten bahseden âyetin (en-Nisâ 4/59) delâletinden hareketle taaddüd-i zevcâtın yasaklanabileceği hükmüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte o, taaddüd-i zevcâttan bahseden âyeti ülü'l-emre itaatten bahseden âyet için delil olarak kullanmaktadır ki, bu da ciddi yöntemsel hatadır. Çünkü tartışma taaddüd-i zevcâtın kısıtlanmasının imkânına dairdir. Dolayısıyla konu, ilgili âyetin delâleti ve yerleşik fikhî hükümler dikkate alınarak çözüme kavuşturulması –Babanzâde'ye göre- arzu edilen yöntemdir. Ne yazık ki Mansûrîzâde böyle yapmak yerine sorunun çözümünde kıyâs-ı istisnâîyi salt bir yöntem olarak kullanmayı tercih etmektedir.

Babanzâde ile Mansûrîzâde arasında tartışmaya neden olan metodolojik tavrın, günümüzde ortaya çıkan yeni meselelerin –örneğin kripto paraların kullanımı, saç ektirme, gıdalarda katkı maddelerinin kullanımı vb. toplumsal hayatta önemli yer tutan meselelerin dinî hükmünün belirlenmesi gibi- çözümü noktasında aynen devam ettiği söylenebilir. Yani günümüzde de Babanzâde'nin benimsediği çizgiyi devam ettirenler olduğu gibi Mansûrîzâde'nin çizgisini devam ettirenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal ve dinî bir soruna yönelik önerilen çözümler arasında da farklılıklar görülmektedir. Ne yazık ki bu farklılıkların temel dinamikleri ve dayanakları iyice açıklanmadığı takdirde insanların akli karışabilmekte ve karmaşanın dinden kaynaklandığı şeklinde yanlış bir algı ve düşünce ortaya çıkabilmektedir. Toplumsal bir sorunun çözümünde belli bir standart/metodoloji oluşturulmadığı ve takip edilmediği sürece hukuk güvenliği temin edilemeyeceği gibi insanların hukuka/fıkha olan güveni de sarsılacaktır. Kanaatimizce edille-i şer'îyye hiyerarşisi, toplumsal sorun ve ihtiyaçlara çözüm üretecek potansiyeli hâizdir. Bununla birlikte yeni yöntemlerin önerilmesi ve kullanılmasına karşı çıkmak da mümkün değildir. Ancak önemli olan “yeni” veya “modern” olarak sunulan, gösterilmeye çalışılan yöntemin ilgili alanda ne kadar işlevsel ve kullanılabilir olduğunun ispat edilmesidir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I". *Sebilürreşâd* 11/275 (1329), 226-228.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Batılılaşma (Hukuk)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/162-167. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/314-318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil -Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 12/304 (1332), 309-314.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? - Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 11/298 (1332), 216-221.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-". *Sebilünecât* 12/300 (1332), 248-250.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair - Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 12/308 (1332), 376-384.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 31. Basım, 2020.
- Çağatay, Neşet. "Mustafa Nuri Paşa ve Eseri". *Türk Tarih Kurumu* 42/167 (Temmuz 1978), 445-463. <https://doi.org/10.37879/belleten.1978.445>
- Çaldak, Hüseyin. "Kıyas'ın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-262.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm (İlmin ölçütü)*. çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Gönan, Yavuz. *İslâm Hukukunda İstisna Kuralı ile İstidlâl (Hanefî Mezhebi Örneği)*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2023.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 15. Basım, ts.
- Hocaeminefendizâde, Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- İskilipli, Mehmet Âtuf. "Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn". *Mahfel* 2/19 (1340), 110-111.
- Kahraman, Abdullah. "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltiği Bazı Eleştiriler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 223-262.
- Kara. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Küskü, Abdullah. "II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 361-388.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmûası* 1/10 (1332), 295-303.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir". *İslâm Mecmûası* 1/8 (1332), 233-238.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Meselesi Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-". *İslâm Mecmûası* 2/13 (1332), 325-331.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-". *İslâm Mecmûası* 1/9 (1332), 280-284.

- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Efkâr-ı 'Umûmiyyeye-". *İslâm Mecmûası* 1/11 (1332), 325-331.
- Mansuroğlu, Mecdud. "Mansurizade Sait Bey". *İş ve Düşünce Dergisi* 27/233 (1961), 3-11.
- Mustafa Sabri. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâilden Ta'addüd-i Zevcât". *Beyânü'l-Hak* 1/11 (1324), 226-231.
- Nasuhi, Ömer. "Ta'addüd-i Zevcât Mü'essese-i İctimâ'iyyesi -I". *Sebîlürreşâd* 23/590 (1340), 274-277.
- Okur, Kaşif Hamdi. "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)". *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 255-284.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Seydişehrî, Mahmud Esad b. Emîn. *Ta'addüd-i Zevcât*. Konstantiniye, 1316.
- Seydişehrî, Mahmud Esad b. Emîn - Aliye, Fatma. *Ta'addüd-i Zevcât: Zeyl*. Konstantiniye, 1316.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Yıldız, Rifat. "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Haziran 2021), 9-36. <https://doi.org/10.51605/mesned.893097>
- Yılmaz, Ayşegül. "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in Fıkıh Anlayışı". *Dergiabant* 6/12 (2018), 498-521.
- Yılmaz, Ayşegül. "Usûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Mansûrîzâde Sa'îd ve Cevâz Meselesi". *Dergiabant* 3/6 (2015), 100-129.
- Yılmaz, İbrahim. *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*. Ankara: Fecr Yayın, 2020.
- Yılmaz, İbrahim. "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması İle İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması İle İlişkilendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 206-239. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.697482>