

# Babanzâde Ahmed Naim ve Son Dönem Osmanlı Fıkıh Tartışmaları\*

Şeyma Şahinoğlu

II. Meşrutiyet dönemi ve bu dönemde cereyan eden hadiseler, Türkiye'nin bugün meşgul olduğu meselelerin bir çekirdeği mesabesinde. 1700'lü yıllarda başlayıp, Tanzimat'la birlikte yoğunluk kazanan batılılaşma hareketleri, II. Meşrutiyet sonrasında basın hayatında çokça tartışılır bir hâl almıştır. Günümüzde 'yenilikçi', 'modern' kisvelerle toplumu ve dini anlamlandırdığını ileri süren pek çok kişinin iddialarına mesnet teşkil eden 'çağdaş' bakış açılarını, II. Meşrutiyet döneminin kendine özgü fikir dünyasında rahatlıkla bulabiliriz. Tarık Zafer Tunaya'nın ifadesiyle; "II. Meşrutiyet dönemi Türkiye Cumhuriyeti'nin l boratuarıdır." Bugünü doğru bir şekilde anlayabilmek ve yorumlayabilmek için yakın tarihimizle ilgili malumatlara hararetle ihtiyaç duymaktayız.

## I. Hayatı ve Eserleri

Ahmed Naim (Babanzâde) 1872 yılında, babası Mustafa Zihni Paşa'nın görevi nedeniyle ikamet ettiği Bağdat'ta dünyaya geldi. II. Abdülhamit döneminde nüfuz kazanacak olan Babanoğulları adıyla maruf, eşraf bir aileye mensuptur.<sup>1</sup> Babası Mustafa Zihni Paşa, Mithat Paşa'nın valiliği sırasında Bağdat mektup luğu ile tanınmıştı.<sup>2</sup> Bu aileye mensup olup gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde tanınmış pek çok kişi bulunmaktadır. Bunlar arasında kardeşleri Babanzâde İsmail Hakkı (muharrir) ve Prof. Dr. şükrü Baban ile Hikmet Bey'in isimleri zikredilebilir.<sup>3</sup> İlk eğitiminin Bağdat'ta alan Ahmed Naim, Bağdat Rüşdiyesi ve İdadisini bitirdikten sonra, tahsiline İstanbul'da devam etti. İstanbul'a geldikten sonra bir d -

nem Galatasaray Sultanisi'nde okudu. 1894 yılında mezun olduğu bu okulda ileriki yıllarda Arapça dersleri de verecektir. Mülkiye'yi bitirdiği yıl Hariciye Nezareti Tahrirat Kalemi'nde çalışmaya başladı. Bu tarihten itibaren devletin çeşitli kademelerinde görev aldı. Bu görev yerlerini kısaca; Tahrirat-ı Hariciye Kalemi, Maarif Daire-i İlmiye Azalığı olarak sayabiliriz. 1911-1912 yılları arasında Maarif Nezareti Tedrisat Müdürü olarak çalıştı. Maarif Nezareti telif ve tercüme heyeti azalığında bulunduğu sırada 1913 yılında bu daire bünyesinde kurulan İslahat-ı İlmiye encümeninde yer alarak felsefe, tabii ilimler ve sanat ıstılahları için hazırlanan ve basılan    l gatin çalışmalarında etkin görevler üstlendi.<sup>4</sup> Darulf n n'da Edebiyat Fakültesi m d rl ğu yapıp ardından aynı kurumda rektörlüğe yükselmiştir. 1933'te yapılan  niversite reformu neticesinde yeniden yapılan kurumda Ahmed Naim'e yer verilmedi.<sup>5</sup> Vefatından bir süre önce başladığı Sahih-i Buhari Tercümesi ise 13 Ağustos 1934'te öğle namazını eda ederken vefat etmesi ile yarım kaldı.<sup>6</sup> II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı fikir hayatının önemli sim larından biri olan Ahmed Naim geride pek çok  ğrenci ve eser bırakmıştır.<sup>7</sup>

Ahmed Naim, II. Meşrutiyet'in  zg r fikir ortamında neşvünema bulan dergilerden Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad çizgisinde yer almış ve bu dergilerin de gelenekçi isimlerinden sayılmıştır.<sup>8</sup> Bu sınırların ne derece kesin çizgilerle ayrıldığı ise tartışmalı bir konudur. Gerek Sırat-ı Müstakim gerek Sebilürreşad dergilerinde yayınlanan yazılarına, girdiği tartışmalara bakmamız, onun ne derece bütüncül bir bakış açısına sahip olduğunu anlamamıza yeter. Fıkıhtan felsefeye, hadisten mantıka ve güncel siyasi meselelere kadar pek çok konuda yazılar yazması bunun bir göstergesi sayılabilir.<sup>9</sup> Darulf n n'da hocalık yaptığı dönem üniversitede felsefe hocası olmadığı için ferdi gayretleriyle metafizik öğrenmiş ve talebelerine okutmıştır.<sup>10</sup> Fakat metafizik dersini okuttuğu Fransızcadan çevrilmiş olan kitabı,  ğrencilerinin hayli ilgisini çekmiştir. Zira Fransa gibi laik bir ülkeden "bula bula" bir Katolik kitabı seçmesi onlara garip gelmiştir. Ahmed Naim'in derslerini verir-

ken kavramlar konusunda gösterdiği titiz tavır da yine bazı talebelerinin eleştirilerine konu olmuştur.<sup>11</sup>

İlmî hassasiyetleri ile olduğu kadar ahlakî kişiliğiyle de tanınan Ahmed Naim 'sorulmadan söylemeyen', "dostlarını gıyaplarında da sevip sayan", "muhatabını dinlemiş gibi yapmayıp şahiden dinleyen", "bir konuyu bilmediği zaman açıkça bilmiyorum diyebilen" birisiydi.<sup>12</sup> Yakın dostları arasında bulunan Mehmed Akif, Ahmed Naim vefat ettiğinde duyduğu üzüntüyü, "Ben ölüm olayını soğukkanlılıkla karşılayan biriydim. Ama Naim öldüğünde sanki hanümanım yıkılmış da ben altında kalmışım gibi geldi. Ondan sonra hiçbir şeyin tadı tuzu kalmadı. Meğer ben Naim'i ne çok severmişim" diyerek dile getirmiştir. Ayrıca Akif'in 'ashaptan sonra en sevdiği kişinin Ahmed Naim olduğu' bilinmektedir.<sup>13</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın, Ahmed Naim vefat ettiğinde söylediği sözler de dikkate şayandır: "Her ne zaman bir kelimedede tereddüde düşsem ona sorar tereddüdümü giderirdim. Tercümede benim için danışılacak biricik alim Ahmed Naim idi. Naim'in bilgisi ele geçmez bir hazine ilmi ve fazlı ise büyük bir define idi. O gidince pek sarsıldım, adeta can evimden vuruldum."<sup>14</sup>

Halvetî tarikatına mensup olup, Fatih türbedarı olan kayınpederi Ahmed Âmid Efendi'ye intisap eden Ahmed Naim'in bazı eserleri şunlardır:<sup>15</sup>

- Sarf-ı Arabiye Mahsus Temrinat-1321
- Mebadi-i Felsefeden İlmü'n nefis (Georges L. Fonsegrive'in Eléments de Philosophie kiabından tercüme)-1331
- İslâm'da Dava-yı Kavmiyet-1330
- Hikmet Dersleri-1329
- İlm-i Mantık (Elie Rabier'den tercüme)-1335-1338
- Filozof Dr.Rıza Tevfik Beyefendi'ye-1336
- Ahlak-ı İslâmiye Esasları-1328
- Hadis-i Erbain (Muhyiddin Nevevi'nin el-Erbain adlı kitabından tercüme)-1341
- Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi-1928 (Vefat ettiğinde eser yarım kaldığın-

dan tercüme Kamil Miras tarafından tamamlanmıştır.)

- Genel Çizgileriyle İslâm (Sebilürreşad'da yayınlanan "İslâmiyet'in esasları, mazisi ve hali" adlı yazının sadeleştirilerek neşri)-1975
- Sebilürreşad, Sırat-ı Müstakim, Mahfil, Manzara gibi dergilerde yayınlanmış çok sayıda yazısı bulunmaktadır.<sup>16</sup>

## II. Dâhil Olduğu Tartışmalar

II. Abdülhamit döneminde var olan gergin ortamın yerini II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte geçici bir rahatlık almıştır. II. Meşrutiyet'in siyasî buhranı yüzünden ilk günlerde fikir hayatı bir anarşi manzarası gösterir. Basın hürriyeti, uzun zaman açığı duyulan çeşitli ve çatışmacı birçok fikrin birden bire yayılmasına imkan vermiştir. Bu sırada batıp sönen gazete ve dergilerin sayısı çok fazladır.<sup>17</sup> O zamana kadar tartışılması akla dahî gelmeyen, ya da bazı çevrelerce konuşulsa bile yüksek sesle ifade edilmeyen pek çok fikir bu dönemde gün yüzüne çıkmıştır. Gerek mektep ve medreselerde talebe-i ulûm arasında, gerekse de mahalle kahvelerinde halk tarafından, pek çok siyasî ve kültürel mesele konuşulur hâle gelmişti. Aynı şekilde, II. Meşrutiyet'ten sonra basın hayatında gözle görülen bir serbestiyet olmuştur.

Sırat-ı Müstakim dergisi, Meşrutiyetten sonra bir süre çıkmış, daha sonra dergide bir isim değişikliğine gidilerek derginin adı Sebilürreşad olarak değiştirilmiştir. Dergi Sebilürreşad adıyla ilk kez 24 Şubat 1327 (1911) tarihinde çıkmaya başlamış, 5 Mart 1341 (1924)'e kadar yayın hayatına devam etmiştir.<sup>18</sup> Babanzâde Ahmed Naim de, içinde yer aldığı Sebilürreşad camiasının diğer aydınları gibi tartışmalara katılmış, pek çok siyasî ve sosyal mesele üzerinde görüşlerini belirtmiş, çok sayıda tenkit-karşı tenkit yazısı kaleme almıştır. Bu yazılarında ortaya koyduğu net tavırlar ise Cumhuriyet döneminde basılan bazı kitaplarda kendisinin gelenekçiler arasında gösterilmesine sebep olmuştur.<sup>19</sup>

Ahmed Naim Bey'in müdahil olduğu konuları birkaç başlık altında toplayacak olursak şöyle bir sınıflandırmaya gidebiliriz:

- a. İslâmî ilimler kapsamındaki konular,
- b. Felsefe ve mantık ilimleri,
- c. Gündeme ilişkin siyasî ve sosyal konular.

Bu yazılar içinde araştırmamıza konu olarak seçtiğimiz makaleler ise Babanzâde'nin teaddüd-i zevcat meselesi üzerine kaleme aldığı üç adet makaledir. Ahmed Naim Bey'in Sebilürreşad dergisinin sayfalarında yer verdiği bu makaleler Mansurizâde Said Bey'in İslâm Mecmuası'nda yazdığı "Teaddüd-i Zevcat İslâm'da Men Olunabilir" başlıklı makaleye cevap olarak yazılmıştır. Tartışma 1914 yılında cereyan etmektedir. İlk olarak Babanzâde ile Mansurizâde arasında başlayan bu tartışmaya daha sonraları Sebilürreşad kanadından ve İslâm Mecmuası sayfalarından başka isimler de katılacaktır. Yaklaşık üç ay süren bu tartışma Babanzâde'nin üç, Mansurizâde'nin de beş makale yazmasıyla sona ermiştir. Ancak kültür tarihimizin en önemli kırılma noktalarından birinin yaşandığı bu yıllarda, konuyla ilgili pek çok gazete ve dergide muhtelif yazılar yayınlanmıştır ve mesele günümüze kadar intikal etmiştir.

I. Dünya Savaşı'nın çıkmak üzere olduğu, Osmanlı Devleti'nin Balkan Harbi ve Trablusgarp faciasını henüz atlattığı buhranlı bir dönemde, iki Osmanlı münevverinin; çok eşlilik bir kanunla yasaklanmasını yasaklanmasın mı şeklinde, ilk bakışta çok da anlamlı olmayan bir tartışmanın içine girmeleri oldukça manidardır. Meseleyi ait olduğu bağlamdan kopararak düşünmeye kalkıştığımızda bu tartışmayı bir yere oturtmak hayli zordur. Ancak olayı 1700'lü yıllardan itibaren çok boyutlu olarak gelişen 'kültür değişimi'nin bir uzantısı -belki de çok küçük bir parçası- olarak değerlendirdiğimizde elimizdeki parçalar yerli yerine oturmaktadır. Makalelerin değerlendirmesine ayrıntılı olarak girmeden önce tartışmanın kısa bir tasvirini yapmak yerinde olacaktır.

## Tartışmanın Tasviri

Tarihî olaylar değerlendirilirken hadiseler arasındaki ilişkiler doğru incelenmezse ulaşılabilecek sonuç ilmi hüviyet arzermeyeceği gibi, ideolojik ve indirgemeci yaklaşımlara düşülmesi de kaçınılmaz olur. Bu sebeple yalnızca teaddüd-i zevcat ve kadın meselesi ile ilgili fikirleri değerlendirmek için değil; II. Meşrutiyet sonrasında çok farklı konularda gün yüzüne çıktığı gözlemlenen sayısız tartışmayı anlamlandırabilmek için de dönemin siyasî, sosyal ekonomik ve askerî arka planını iyi tahlil etmek gerekmektedir. Osmanlı tarihi bir bütün olarak ele alındığında II. Meşrutiyetin öncesinde ve sonrasında gelişen hadiselerin çok hızlı bir şekilde cereyan ettiğini ve bu dönemlerde meydana gelen olayların, araştırmacıların ideolojik yaklaşımlarına kurban verildiğini görmek hiç de zor değildir. Bu sebeple tartışmanın tasvirine geçmeden önce, konunun anlaşılmasına fayda sağlayacağını umarak, dönemin siyasî olaylarıyla ilgili bazı bilgileri aktarmayı gerekli görüyoruz.

Mithat Paşa ve çevresindekiler V. Murat'ın psikolojik rahatsızlıkları olduğunu ileri sürerek II. Abdülhamit'i 'şartlı olarak' tahta çıkardılar. Söz konusu şart, Kanun-i Esasi'nin ilanı ve Osmanlı Devletinin mutlakiyetçi görüntüsünün ortadan kaldırılmasıydı. Mesele gerçekten de 'zevahirî kurtarmak'tan ileri gitmiyordu. Devletin üst kademesindeki pek çok isim Batılı devletler tarafından yapılacak olan 'Tersane Kongresi'nden önce Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesini istiyorlardı. II. Abdülhamit Kanun-ı Esasi'yi kabul etmekteydi ancak Kanun-ı Esasi'ye, sonraları dizginleri eline geçirmesine yarayacak bir maddeyi, üstü kapalı olarak koymayı da ihmal etmedi. Mithat Paşa ve ekibini de kimine sadrazamlık vererek, kimine ise daha farklı makamlar vererek yanına çekmeyi başardı ve Kanun-i Esasi, Tersane Kongresi'nden kısa bir süre önce ilan edildi. Ancak Kongre toplandığında Kanun-ı Esasi'nin hiçbir işe yaramadığı görüldü. Rusya'nın dayattığı şartlar Osmanlı tarafından kabul edilmeyince Rusya Osmanlı Devleti'ne savaş açtı. Rus donanması Yeşilköy'e kadar geldi. Tehlike o boyutlardaydı ki Rusya ancak İn-

giltere'nin müdahalesi sonucunda durdurulabildi. O zamana kadar Mecliste işler yolunda gidiyordu. Rusya'nın savaş açması ilk etapta Meclisteki Müslüman ve Hıristiyan mebusların tek vücut olmalarını sağlamıştı ancak Müslüman milletvekillerinin cihad-ı mukaddes ilan edilmesini istemeleri ve II. Abdülhamit'in bunu kabul etmesi meclisi karıştırdı. II. Abdülhamit de bu karışıklık sonrasında 1878 yılında meclisi dağıttı ve Kanun-i Esasi'yi askıya almış oldu. II. Abdülhamit'in kimi çevrelerce alkışlanan, kimileri tarafından da neredeyse lanet okunan 'istibdat' dönemi böylelikle başlamış oldu.

Niyazi Berkes, II. Abdülhamit dönemini tasvir için "dışından durgun gibi gözükken karanlık bir su birikintisine benzediği halde, dibinde gelecek bir fıskırışın akıntıları gizli gizli birikiyordu" ifadelerini kullanır.<sup>20</sup> Bu dönem Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sosyal, iktisadî ve siyasî durumdan dolayı pek çok açıdan bir sıkıyönetim uygulamasına sahne olmuştur. Basın hayatındaki sansürler, bir meslek hâlini alan ve suiistimal edilen jurnalcılık hadisesi, özellikle idarî kadrolara yakın olan insanlara nefes aldırılmıyordu. Ancak bu denli sıkı tedbirler alan yönetim, rejime yönelik tepkilerin içten içe büyümesine engel olamıyordu. Bu gergin dönemin ardından II. Meşrutiyet birden patlak vermiş ve fikir hürriyeti birden bire akıllara gelmiş gibi görünse de gelişmeler birden ortaya çıkmış değildir. Aslında hadiselerin hepsi II. Abdülhamit'in meclisi dağıtması sonucunda işlemeye başlayan sürecin bir parçasıdır. Hatta bu süreç çok rahatlıkla yüz yıl daha geriye götürülebilir.

II. Abdülhamit rejime yönelik tepkilerin büyüdüğünü fark etmiyor değildi ve kendine göre önlemleri de almaktaydı, ancak Makedonya'da başlayan ayaklanmayı durduramayacağını anlayarak Kanun-ı Esasi'yi tekrar yürürlüğe koymak zorunda kaldı ve 24 Temmuz 1908 tarihinde II. Meşrutiyet ilan edildi.

II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte o zamana dek açıkça tartışılmayan konular konuşulmaya başlamıştı. Kavmiyetçilik (ulusçuluk) tartışmaları<sup>21</sup>, imamet ve hilafet konulu tartışmalar, dinde reform

sorununu gündeme getiren tartışmalar en önemli başlıklar olarak görülebilir. Özellikle dinde reform meselesi ile ilgili 'kaynaklara dönüş' kavramlaştırması üzerinden esaslı tartışmalar olmuştur. Müslümanların içinde buldukları kötü durumun müsebbibinin din olmadığı, bu istenmeyen durumun gelenekten gelen tortular neticesinde ortaya çıktığı temel iddialar arasındaydı. Yapılması gereken, asırlarca din adı altında gelenek yoluyla bize tevarüs eden 'din dışı' unsurların tasfiyesiydi. Ancak bu yol la gerçek İslâm'a ulaşıp, asr-ı saadette tecrübe edilen saf ve doğru İslâm yaşanabilirdi.<sup>22</sup> Fakat saf hâlindeki İslâm'ın niteliği, bunun dünyasal hayat kurumları ile ilişkisi, saf hale döndürülmek üzere ne gibi müesseselerin kaldırılması gerektiği noktaları üzerinde ayrılıklar hemen ortaya çıktı.<sup>23</sup> Bu konu muvacehesinde İslâmcılar tarafından kaleme alınmış çok sayıda yazı bulunmaktadır.

Sözkonusu tartışmaların dışında, bizim konumuzu ihtiva eden aile sorunu ile ilgili olan tartışmalar da önemli bir kırılma noktasını barındırmaktadır. Bu kırılmadan sonra girilecek olan yol bu konuda geniş çaplı bir değişimi beraberinde getirecektir.

Aile sorunu ile ilgili sayısız makale yazıldı. Hatta Abdullah Cevdet, Cenevre'ye gittiğinde Müslümanların içinde buldukları durumdan nasıl kurtulabileceklerine dair Avrupa'da bir anket bile yapmıştır. Anketle ilgili olarak Bir Fransız edebiyatçısı çözüm önerisini Kuran'ı kapa-Kadınları aç şeklinde sembolize etmiş, Abdullah Cevdet ise bu ifadede küçük bir değişiklik yaparak Kuran'ı da kadınları da aç sloganını oluşturmuştur.<sup>24</sup> Kadınların peçe takıp takmaması, parklarda, çarşıda-pazarda ne surette bulunabilecekleri, kadın-erkek eşitliği, mirastan pay alabilme mevzuu, kadınların boşama hakkına sahip olup-olmaması meselesi, kadınların eğitim haklarını ne şekilde kullanabilecekleri ve nihayet poligami meselesi: Acaba Müslüman bir erkeğin birden fazla kadınla aynı anda evli bulunabilme imkanı gerçekten İslâm'da var mıydı?

Mansurizâde Sait, dince caiz olan bir mesele hakkında ulu-l emrin yasaklayıcı bir rolünün olabilece-

ğini savundu. Ona göre teaddüd-i zevcat konusu İslâm'ın caiz olarak gördüğü, hakkında herhangi bir emrin iltizam edilmediği bir meseleydi. Bu yüzden ulu-l emr konumunda olan hükümet, çıkartacağı bir kanunname ile teaddüd-i zevcatı men edebilirdi. Etmesi de gerekirdi çünkü çok eşliliğin İslâm topraklarında hâlâ uygulanıyor olması, Batılılar tarafından İslâm'ın hor görülmesine sebep oluyordu. Sırf bu sebeple Avrupalılar "Müslümanların halen Ortaçağ karanlığında yaşadığı zan ve zehabına kapılıyorlardı."<sup>25</sup> Mansurizâde Sait'in İslâm Mecmuası aracılığıyla kaleme aldığı iddialar bu yöndeydi. Sebilürreşad'da buna cevap yazan Ahmed Naim, muhatabının içtihadı konu olmayan bir mevzuda içtihat etmeye kalkıştığını ve bunu da kendini frenklere beğendirme arzusuyla yaptığını ileri sürüyordu. Ona göre, bu mesele hakkında icma-ı ümmet vardı ve Peygamber'in sahih sünneti açıkça teaddüd-i zevcatın meşruiyetine delil teşkil ediyordu.<sup>26</sup> Bu genel çerçevede başlayan ikili tartışma yaklaşık üç buçuk ay devam etti. Üçer tanesi karşılıklı yazılmış, iki tanesi de Mansurizâde'nin efkar-ı umumiyye yazdığı toplam sekiz adet makale bu dönemin anlaşılması açısından zengin bir malzeme olarak düşünce tarihimize kazandırılmış oldu.

### 1) İddialar

Sözkonusu makalelerde iki tarafın da ortaya attığı iddiaların, makalelerin yayın sırası dikkate alınarak yazılması hususunda, konunun anlaşılması açısından fayda ittihaz ediyoruz. İlk olarak Mansurizâde Sait Bey tarafından İslâm Mecmuası'nda yayınlanan makalelerde yer alan temel iddiaları aktarmak istiyoruz.

#### a) Mansurizâde Sait Bey'in İddiaları

• Teaddüd-i Zevcat şeriat-ı İslâmiye'de tecviz olduğu için İslâmiyet teaddüd-i zevcatı kabul etmekten men edilemez. Teaddüd-i zevcat şeriat-ı İslâmiye'de hakkında emir ve nehy-i şer'i varid olmamış, cevazına beyan edilmiş bir emr-i caizden başka bir şey değildir.

• Avrupalılar ve pek çok medenî millet İslâm hakkında yanlış bir takım zanlara kapılıyorlar. "İslâmiyet'te teaddüd-i zevcatı kabul etmek zarureti vardır, teaddüd-i zevcat diğer din ve milletlerde men edilebilir ancak İslâm'da bu mümkün değildir, İslâm dininin teaddüd-i zevcat meselesinde diğer dinlerden farkı vardır" zannediyorlar.

• İslâm şeriatında teaddüd-i zevcat hakkında iltizam olunmuş bir hüküm yoktur. Ulu-l emrin emir ve nehyine tâbi bir meseledir.

• Binaenaleyh ulu-l emr (yani hükümet) teaddüd-i zevcatı men etmeye ve yahut bazı kayıt ve şartlar ile takyit etmeye salahiyeti tamamen variddir. İslâm şeriatında bu hususta hiçbir mani yoktur. Şeriat ulu-l emre o derece salahiyet bahşeder ki onların emir ve nehyini kendi emir ve nehiyleri mesabesinde görür.

• Nikah ve talakta da durum böyledir. Teaddüd-i zevcat gibi haklarında emir ve nehy-i şer'i varid olmamış, yalnız cevazı beyan edilmiş, binaenaleyh onların hakkında vicdan-ı umumi-i millete muvafık ahkam ve kavanin vazetmeğe ulu-l emrin şeriat nazarında yetkisi olduğu, her türlü şek ve şüpheden azadedir.

• Sebilürreşad'da çıkan makalede meselenin ruhuna ve hakikatine hiç nüfuz edilmemiş. Mugalata ve saf-sata ile geçirilmiş. Güya ben; teaddüd-i zevcatın cevazına dair kitap, sünnet, ümmetin icması bulunduğu halde onlara muhalif rey kullanmışım ve içtihat-ta bulunmuşum. Güya İslâmiyet'te teaddüd-i zevcatın cevazını inkar etmişim.

• İslâm'da teaddüd-i zevcatın cevazında şüphe yoktur. Fakat ulu-l emrin bunu men' etmeğe de salahiyeti olduğunda şek ve tereddüt olunamaz. Bu iddiayı ispat için iki mukaddime irad ettim:

1. Teaddüd-i zevcat caizdir.

2. Caiz olan şeyleri ulu-l emr, emir veya nehyedebilir. Buna da uymak icap eder.

Birincisi ayet ile sabittir. Benim içtihadım değildir.

İkincisi ise, ayet-i celîleyle ve ulema-i fıkıh ve şeriatın beyanıyla sabittir. Burada da rey ve içtihat ben-

zeri bir şey yoktur. Her fikrî mütalâaya içtihat dersiniz kimseye hiçbir fikir beyan etmek salahiyeti vermemiş olursunuz. Bu durumda ne siz ne de ben konuşabilirim.

- “İçtihat ne demektir”, “icma-ı ümmet nedir” bilmiyorsunuz. Teaddüd-i zevcat gibi ayetle sabit bir konuda bile icma-ı ümmet var diyorsunuz. Kat’i naslar ile sabit olan meselelerde icma-ı ümmet vardır demek doğru değildir; mesela, “namazın farziyeti icma-ı ümmetle de sabittir” denilemez.
- Ulu-l emrin manasından gafilsiniz. Ulu-l emr, lügat ve hakiki manası itibariyle şeriat alimlerine ıtlak olunamaz. Çünkü ulema-i şeriatın içtihat ve beyan ettikleri şer’i hükümler kendilerinin emir ve nehiyeleri değildir. Şariin, şeriatın emir ve nehiyeleridir. Ulu-l emr hakiki manası itibariyle ancak halife ve halifeyi temsil edenlerde kullanılır.
- Bu konuda müdafaya kalkmamdan maksat; ben-denizin, şeriatın kat’i bir hükmüne muhalefet etmişim gibi halka gösterilmemdir.
- Bizim maksadımız, “caiz olan şeyler hakkında menfaat ve maslahat-ı amme bulunduğu halde kanun vaz’ etmek, şer’an ulu-l emrin salahiyeti dahilindedir” demekten ibarettir.
- Muarızımızın kitap ve sünnet ve icma ile sabit bir meseleden kasıtları, teaddüd-i zevcatın lizatihi cevazı ise bu kimsenin inkar edemeyeceği bir hakikattir. Ve biz de bu esas üzerine makalemizi vücuda getirmiş idik. Yok eğer; kitap, sünnet ve icma ile sabit bir meseleden kasıtları; teaddüd-i zevcat ulu-l emr tarafından men’ olunamaz, hakkında kitap, sünnet ve icma vardır demekse bu, katiyen mukarın-i hakikat değildir. Belki bilakis kitap ve sünnet teaddüd-i zevcatın men olunabileceğine suret-i kat’iyede delalet ediyor.

#### d) Babanzâde Ahmed Naim’in İddiaları

- Bu içtihadımızın sebebi, hasım tarafından yöneltilen itirazların gözünüzü korkutmuş olmasıdır. Bu içtihadı yaparken usul kaidelerinden yararlanmışsınız ancak içtihadınız hamdır.

- Kitap ve sünnetle sabit bir meseleyi içtihat konusu zannediyorsunuz.
- Yanıldığımız noktalar: Mukaddimeniz muvaffakiyetsizdir. Teaddüd-i zevcat ile ilgili olan ayet bugüne kadar İslâm alimleri ve fıkıhçıları tarafından çok evliliğin mübahlığına delalet eder şekilde görülmüştür.
- İslâm şeriatında çok eşliliğin var olduğu zehabına kapılmanın batıl olduğunu anlatmak istiyorsunuz. Asıl bu anlayış batıldır.
- Teaddüd-i zevcat ortaçağlardan kalma bir adet değil, ilk çağlardan kalma bir adettir. İslâm bu adeti dört ile sınırlandırmıştır.
- Bizim mevzuumuz teaddüd-i zevcatı müdafaa etmek de değildir.
- Teaddüd-i zevcatın, ulu-l emrin emriyle men’ine İslâmiyet manidir. Hadi mani değil diyelim! Ne kazanırız? Asıl mesele meşruiyet meselesi değil midir? Ulu-l emr, Kuran’ın o ayetini kaldırabilecek mi? Hadis kitaplarını yok mu edecek? İslâm tarihini tahrif mi edecek? Bir ulu-l emrin men’i diğer bir ulu-l emrin ibahasına mani de olamaz.
- Ulu-l emr beş manaya gelir. Hulefa-i Raşidin, ordu komutanı, ashap, ulema, umera.
- Ulu-l emre; helali haram, haramı helal kılmak istediklerinde itaat yoktur.
- Şimdi size soruyorum: Ruhsatlar ziyafet-i ilahiyedir. Resulullah’ın caiz ve mübah dediği şeye, O’na itaatle mükellef olan ulu-l emr “değildir” diyebilir mi? “Kendinize helal kılınan şeyleri haramlaştırmanın” şeklinde ayet var. Teaddüd-i zevcat, Allah’ın tecviz ettiği bir helal iken, ulu-l emr onu nasıl men’ edebilir? İkinci, üçüncü, dördüncü kadınlardan doğan çocuklar evlâd-ı zina mı olur? Sizin tayin ettiğiniz kanun bu çocukları tanımayıp mirastan men mi edecek?
- Siz caiziyette ulu-l emrin emir ve nehyini, Allah’ın emir ve nehyi mesabesinde görüyorsunuz. Bu konuda Müslümanların da hem fikir olduğunu söylüyorsunuz.
- Ümeranın helal olanı harama kalbetme hakkının olduğunu, diğer bir deyişle kendilerine bir dereceye

kadar nesh-i şeriat yetkisinin Allah tarafından verilmiş olduğunu iddia ettiniz. Böyle şeylerin şeriat hükmüne muhalif olduğuna cidden aklınız mı ermiyor?

• “Allah’a ve Resulüne itaat ediniz” ayetine verdiğiniz manada iptidai emirde “her emir sahibinin caiz olan her şeyde emrine itaat vacip olduğunu” söylediniz. Biz ise “maruf bil-lam olan emirden maksat emr-i ilahi ve emr-i resuldür. Yani şer-i şeriftir. Buna binaen ulu-l emre itaatin manası ulu-l emr için velayet-i emr noktasından matlup olmak lazım gelen şeylerin kaffesinde itaat etmektir.” demiştik. Zat-ı aliniz buna, “raiye üzerinde tasarruf-ı imam maslahata yöneliktir” dediniz. Biz, “Evet, bizim de maksadımız budur” der demez, siz yine maslahat-ı şeriye kaydını ihmal ederek, “her şeyde” itaatin vücubuna tekrar kail oldunuz.

• Siz mantıklılığı pek ziyade su-i istimal etmeye başladınız. Yaptığımız indi istisnanın bedahet-i akıl ile malum olduğunu söylüyorsunuz. Bunun bedahet neresinde? Siz ayet-i kerimedeki emrin, emr-i şer’iye has olduğunu teslim etmiyorsunuz da, “her emrin emridir” diyorsunuz.

• Vacip, sünnet, mubah, mekruh, haram denilen ahkam-ı hamseyi zıtlarına nispet ve izafetle tarife kalkışıyorsunuz. “Hem teaddüd-i zevcat, hem vahdet-i zevce, ikisi birden sünnettir denilemez” diyorsunuz. “Teaddüd-i zevcat sünnet değildir” diyorsunuz. Ben diyorum ki; teaddüd-i zevcat bazen sünnet, bazen de vaciptir. Bazen de gayr-i caizdir. Buna binaen, nikah ve yahut yerine göre teaddüd-i zevcat her kime ne zaman sünnet olursa elbette onu terk etmek terk-i sünnet olur. Bir hadiste “Allah’a kâsem ederim ki, sizin hepinizden ziyade Allah’dan haşyetim var. Sizin hepinizden ziyade Allah’tan ittika ederim. Lakin hem oruç tutarım, hem de iftar ederim. Hem namaz kılarım, hem de uyurum. Kadınlarla da evlenirim” buyruluyor. Demek ki bunların hepsi aynı anda sünnet olabiliyor.

• Her halde ulu-l emr kendilerine helal olan şeyi – ayet-i celile mucibince- kendilerine haram edemezler. Hâl böyle iken nasıl oluyor da, bazı helalleri baş-

kalarına, hatta bütün ümmete kanun ile tahrim edebiliyorlar. Buna bir türlü aklım ermiyor.

• Yazı yazarken bahsettiğiniz mevzulara karşı sizi daha hürmetkâr görünceye kadar sizinle mübahase etmekte mazurum.

## 2) Deliller

İkili tartışmanın neticesinde ortaya çıkan sekiz adet makaleden hasıl olan bir takım iddiaları herhangi bir müdahalede bulunulmadan aktarıldı. Şimdi ise her iki yazarın da fikirlerine mesnet teşkil eden gerekçelere kısaca göz atmak gerekmektedir.

### a) Mansurizâde Sait Bey’in Delilleri

• “Allah’a, Resulüne, ve sizden olan ulu-l emre itaat ediniz” ayet-i celilesi, ale-l ıtlak itaati emrediyor. Neyi emrederse etsin, neyi nehy ederse etsin, her şeyde ulu-l emre itaat ediniz diyor. Çünkü ayette ne-relerde ulu-l emre itaat olunacağına dair hiçbir kayıt ve şart zikr olunmadığından hüküm de tamim etmiş olur.

• Şu var ki, hükmün böyle külliyet ve ıtlakına nazaran eğer “ulu-l emr; şeriatın nehyine muaraza ederek, şeriatın emr ettiği şeyleri nehy, nehyettiği şeyleri emr edecek olsa dahi yine ulu-l emre itaat vaciptir” demek gerekirse de, değil İslâm şeriatı, hiçbir kanun tasavvur olunamaz ki, öyle kendi emir ve nehiyelerini nazar-ı itibara almasın da, “onlara muarız ve münakız olan emirlere itaat etmek vaciptir” desin.

• Binaenaleyh, ulu-l emre itaat hakkında nass-ı celil-i mezkurun şumül ve ıtlakına şariin emir ve nehyine muaraza etmemek kayıt ve şartını ilave etmek zaruri ve bedihidir.

• Mezkur nassın şumül ve ıtlakını takyid ve tahdid etmek, “ulu-l emre her yerde itaat ediniz” mealinde olan nassın hükmü şumül ve ıtlakına karşı (fakat şeriatın emir ve nehyine muarız olan yerde itaat etmeyiniz) suretinde bir istisna teşkili demek ise de; böyle nas mukabilinde ve mevrud-i nassda bulunan bu suret-i istisna, zan ve kıyastan ibaret olan rey ve ic-

tihad değildir. Bu sebeple “nas mukabilinde içtihat ile amel olunmaz, mevrîd-i nasda içtihadı mesâğ yoktur” diye itiraz olunamaz.

- Bu istisna, bedahet-i akıl ve zaruretten sabit bir akli ve hükmî zarurettir. Nassın hükm-i şumulü ve ıtlakını delalet-i akli ile tahsis kabilindedir. Nasların takyid ve tahsisi rey ve içtihat yönünden caiz değil ise de, aklın delaleti ile tahsis olunur. Usulcüler nasları tahsis eden delâilin ilki olarak aklı zikrederler.
- Akıl başka, rey başka, içtihat başkadır. Ulu-l emr, şeriatın emr ve nehyine muarız ve munakız olmak şartıyla her neyi emrederse itaat vaciptir (delalet-i akıl). Şeriata muarız ise itaat etmek caiz değildir (delalet-i nakil).
- Bir meselenin; hakkında emir veya nehy varid olmamışsa, vacip ve memnu olmadıkça, caiz olan herhangi bir meselede ulu-l emre itaat etmek vaciptir. Eğer caiz olan meselelerde itaat gerekmeseydi, mezkur ayetin hükmü ve manası kalmazdı.
- Cenab-ı Hak Kuran’da [fe iza haleltüm festaduu] ayeti celilesiyle ihramda iken haram olan saydın, ihramdan çıktıktan sonra caiz olduğunu beyan buyuruyor. Halbuki hükümet, mevsimlerin bir çok kısımlarında saydın men’ için nizam ve kanun vaz’ ediyor. İşte böyle nas ile cevazı sabit olan bir fiili ulu-l emr men ediyor. Fikrinize göre Cenab-ı Hakın, helal ettiği tayyibatu tahrîm ediyor. [Fe-nkihû] ve [fe-stadu] emirlerinin mahiyet itibarı ile ne farkı vardır? Her iki ayet-i celile de aynıdır. Hal böyle iken [fe-stadu] emrine karşı, ulu-l emr kanun vaz’ ettiği halde buna karşı lisan-ı şeriat sâkit ve ebkem kalıyor da, aynı mahiyette olan teaddüd-i zevcat hakkındaki ayete karşı bir ilmî mütalaada bulundu mu başka bir renk verilerek hücum ediliyor. Bilmem bu doğru mudur?
- Hadis-i şerife göre, Allah’a masiyet emredilmedikçe ulu-l emre itaat gerekir. Tek eşlilik de bir masiyet değildir. Halife, böyle masiyet olmayan şeylerde emr ederse itaat vacip olur. Fıkıh kitaplarının kaffesinde fukahâ, (masiyet dışında imama itaat vardır) demekte ittifaq ederler. [Ma leyse bi- masiyetin]:

Buradaki [bi] umumi bir lafızdır. Masiyet olmayan her şeyde itaat vacip olduğuna katiyen delalet eder.

- Şu halde yalnız, [etiullahe ve etiurresul] den başka bir de [ve ulu-l emre min-küm] ilave edilince, ayetin manası, şeriatın emir ve nehiyelerini tekrar edecek olursa itaat ediniz olmaz mı? Bundan daha abes, daha manasız bir şey tasavvur olunur mu? Demek olur ki, ulu-l emrin emir ve nehyettiği efal, şariin emir ve nehyettiği efalin aynı olmak iktiza etmez. Bunun haricinde kalan efâli, ulu-l emr; emir ve nehy edebilir. O hariçte kalan efal ise caiz olan efalden başka bir şey değildir.

#### b) Babanzâde Ahmed Naim’in Delilleri

- İbn-i Abbas, Mücahid, Atâ, Dahhâk, İkrime, Ebu-l Âliye, Câbir gibi ümmetin büyüklerini farz edelim ki tanımıyorsunuz, selevin rivayet tefsirlerinede mi bakmadınız. Herkesin elinde bulunan Râzi, Keşşâf, Ebu Suud, tefsirlerine de mi muttali olmadınız?
- “Halıka masiyet olduğu durumlarda mahluka itaat yoktur” gibi bir çok hadis-i şerifin varlığı sabittir.
- Teaddüd-i zevcat hakkındaki şerî emir yalnızca sizin zannettiğiniz gibi ibaha için değildir. Gerek Hanefî fıkhı, gerekse de diğer İslâm mezheplerinin kitaplarında nikahın hükmü muhtelif şahıslarda ve muhtelif durumlarda farklıdır. Bazen mübah ya da mendub olduğu gibi, bazen de vacip ya da sünnet olur.
- Kitab-ı Hakimde [ve mâ âtâkümü’r-resulü fe-huzûhu ve mâ nehâküm anhü fentehû] diye bir nass-ı kati vardır. Oradaki [küm] zamir hitabına ulu-l emr de muhatab mıdır? değildir diyemezsiniz. “Ruhsatlar ziyafeti ilahiyedir. Kabul ediniz” diyen Resulullah’ın caiz ve mübah dediği şeye ona itaatle mükellef olan ulu-l emr “değildir” diyebilir mi?
- Diğer bir ayet-i kerimede Cenab-ı Hak [ya eyyühellezine âmenû la tuharrimû tayyibâti mâ ehalle leküm] buyuruyor. [Ya eyyühellezine] hitabına ulu-l emr muhatab mıdır? “Değildir” diyemezsiniz. O halde, [fe-nkihû mâ tâbe leküm] ayetiyle tecviz buyurulan teaddüd-i zevcat Hak tealanın kıyamete kadar

ümmete ibaha ettiği tayyibattan iken, ulu-l emr onu, bir kanun ile men ve -lisanı şeriat ile konuşalım-, tahrir edebilecek mi? Bu hükm-i ilahiyi nesh edebilecek mi?

• Bahsettiğiniz şeyler, sizin maksadınızın haline dair hiçbir şeyi müfid olmadığını zikir ettikten sonra ayet-i celileyi takyid ve tahsis eder bir istisna-i akli olduğunu beyan etmiştim. “İstisna-i akli demek esasen bedahat-i akli ile malum olup izah ve beyana muhtaç olmayan bir takım istisnalardır.” dedikten sonra istisna-i akliyi bir misal ile izah ediyorsunuz. Bilmem ki “evet doğru söylüyorsunuz fakat faidesizdir” gibi sözler sizin maksadınıza hadim olur mu? Siz tahsis ve istisna siperine iltica ediyorsunuz. Ayet-i kerimenin müeddasının yalnız caizata (bizim tabirimizce mübahata) kasr için mahsus-ı akliyeden, istisnadan, bedahatten bahsediyorsunuz.

• Mahsus-i nakli de kabul etmiyorsunuz. O halde yine kendi mesleğinize göre mahsus-i akli iddiası da yürümez. Zira siz yine insaflısınız da aklınızla ümerraya yalnız tahlil-i haram salahiyeti vermekle iktifa ediyorsunuz da tahrir-i helal etmelerine müsaade etmiyorsunuz. Yarın, diğer söz anlamaz herif çıkıp, tahlil-i haramı, yine kendi aklına uyup tecviz etmesine, yahut “madem ki Said Bey Efendinin delil-i aklişine göre ulu-l emr tahrir-i helal derecesine, şeriatte tasarruf hakkını haizdirler. Tahlil-i harama neden kail olmasınlar” derse, o zaman istisna-i akliyedeki bedahat nerede kalır?

• Ben sanki bu umumi manayı, mefulün hazfinden ve tasrih olunmamasından istifade etmemişim de, [ulu-l emr] deki [el-emr] in lam-ı tarifinden istinbat etmişim gibi, şümül ve istiğrak manasını inkar edebilmek için “[el-emr] in lamı, lam-ı istiğrak değildir, lam-ı ahiddir” demek istiyor. El-emrdeki lam, hangi manaya haml olunursa olunsun şümül ve istiğrak buradaki mefulün hazfinden ve tasrih olunmasından neşet ediyor. [Etü-rresul] deki lâm, lâm-ı istiğrak değil lâm-ı ahiddir. Yani her resule itaat ediniz demek değil, Hz. Muhammed’e itaat ediniz demektir.

• O kadar huylandığınız mahsus-ı nakliyi kabul etmeyeceğinizi işmam ederek vacip ile haramın istisnası ve ayet-i kerime müeddasının yalnız caizata

(bizim tabirimizce mübahata) kasrı için mahsus-ı akliyeden, istisnadan bahsediyorsunuz. Hâlâ kendi tenakuzunuzun farkında değilseniz sizin mantığınızda tenakuzun vücudu, mefhumu mürtefi’ olmuş demektir.

• Bizim teaddüd-i zevcata sünnet deyişimiz pek ziyade istiğrabınızı celbetmiş. Maatteessüf sizin hadis, fıkıh, mantık ilimlerindeki nazariyat ve müतालarınız kimseninkine benzemediği gibi, usul-i fıkıh hakkındaki tetebbuatınız da ulemadan hiçbirinin malumu olmayan sahalarda vaki’ oluyor. Vacip, sünnet, mübah, mekruh, haram denilen ahkam-ı hamseyi zıdlarına nisbet ve izafetle tarife kalkıyorsunuz. Ve bunların izafi ve nisbi keyfiyetler olduğunu izah ediyorsunuz. Hakayık-ı şeriyeye karşı terüddüdlere, rücu’larla, bir ders veriyorsunuz. Bu faydasız dersi veriş sebebiniz de -Allahu a’lem- sizin teklif ettiğiniz kanun nesh-i şeriatı, tahrir-i helale, men’i sünnet müedda olur diye ettiğim itirazı def’ için olsa gerektir.

• Siz ağır bir itirazdan kurtulmak için teaddüd-i zevcatın sünnetini inkar etmek istiyorsunuz. Nitekim vaktiyle dinimizi- daha doğrusu kendinizi- frenklere beğdirmek için “teaddüd-i zevcat dinde varsa da dinen mültezim bir şey değildir. Din ile alakası olmayan bir meseledir” demek istediniz. Halbuki elbette hatırıncıdadır ki siz 8 Mayıs 1330 tarihli esas makalenizde; “Binaenaleyh ulu-l emr, yani hükümet bil külliye teaddüd-i zevcatı men etmeğe İslâmiyye’de bu hususta hiçbir mani yoktur. Haklarında emir ve nehy-i şer’i varid olmamış olan nikah ve talak da böyledir.” Yani nikah ve talak da hükümet bil külliye men’ ve bazı kuyut ve şurut ile teayyün edebilir demiştiniz. Şimdi ise nikahın sünnet olduğunu itiraf ediyorsunuz ki bu, onun, ahkam-ı şeriyeden sünnete misal olarak irad etmenizde sabittir.

• Peygamberimizin “Bu ümmetin en hayırlısı zevce-leri en çok olanıdır” buyurduğunu Buhari rivayet ediyor. “Her kim benim bu fiillerimi beğenmezse benden değildir” diyor. Sünnet-i nebeviyeyi kendi nâm ve hesabına beğenmeyenler Resulullah’dan beri’ oluyor. Artık maazallah kendi aklını satıp, frenk-

ler beğenmiyor diye sünnet-i nebeviyenin icrasına bil külliye mani olanlar nasıl olur bilmem?

• “[Mâ âtâküm] deki [mâ] da hükm-i cevaz dahil değildir. [Mâ]nın şumulü, yalnız vacibe maksurdur” demeniz bir dava-i mücerrededir. [Mâ]nın umum ifade ettiğini daha dün siz bize öğretiyordunuz. Şimdi saha-i şumul-i umumunu neden kasr ve tahdide lüzum görüyorsunuz.

• [Ya eyyühellezine âmenû la tuharrimû tayyibât mâ ehalle leküm] ayeti kerimesindeki hitaba ulu-l emr muhatab mıdır diye bir soru irad etmiştim. Siz de; ayetin manası “Ey Zeyd, sana helâl kılınan şeyi nefsinde haram kılma, sen de ey Amr sana helâl olan şeyi nefsinde haram kılma ve sende ey Bekir...” gibi hitabat-ı gayr-i mütenahiye'nin bir mahsulası, bir icmalinden ibarettir. Yoksa ulu-l emrin umuma aid olarak bazı helâl (caiz) olan şeyleri li-maslahatin men' ve tahrim etmesi ayet-i celilenin hükmünden pek uzaktır.” cevabını veriyorsunuz. Biz sizin teklif ettiğiniz tahrim-i helâl mahzurunu görmüş ve bu ayet-i celile ile adem-i imkanına ihticac etmiştik. Siz ise farkına varmaksızın ayet-i celilenin bahsimi-ze teallukunu tasdik ve ikrar, ve ayet-i muşarun ileyhanın manası hitabat-ı hassa-i gayr-i mütenahiye'nin bir mahsullesi, bir icmalı olduğunu beyan ediyorsunuz.

### III. Değerlendirme

1914 yılının Mayıs ayında başlayıp, yaklaşık olarak üç ay süren bir Fıkıh tartışmasıyla ilgili genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. Özellikle tartışmanın cereyan ettiği siyasi ortam dikkate alındığında daha sağlıklı bir değerlendirmeye imkan bulunabileceğine inanıyoruz. Dönemin Fıkıh tartışmalarına genel itibarıyla göz atıldığında ilk dikkatleri çeken husus “İslâm'ın gelişen şartlara ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara çözüm sağlayabilecek bir yapıda olduğunun” her fırsatta ispat edilmeye çalışılmasıdır. Tartışmaların her iki tarafı da aynı tarihî döneme atf yaparak kendilerine dayanak aramaktadırlar (asr-ı saadet vurgusu). Taraflardan biri İslâm'ın, yeni zu-

hur eden meselelere, içtihat yoluyla elde edilecek olan ‘yeni’ çözümler yoluyla intibak sağlayacağını ileri sürerken, bir diğer grup ise ‘içtihat’ konusuna daha temkinli yaklaşmakta, sorulacak olan soruların cevabını bizatihi asr-ı saadetin kendisinde aramaktadır. Ve ilginç bir şekilde 14 asır önceki bir dönemle, aradaki uzun zaman dilimini ve bu zaman diliminde oluşan köklü geleneği atlayarak rabıta kurmaya çalışmaktadırlar. Aslında, İslâm’a düşmanlık besleyip onu saf dışı bırakmaya alenen gayret gösterenleri konumuzun dışında tuttuğumuzda, her iki taraf da kendince haklı görünmektedir. Fakat bakış açılarındaki farklılık, içtihat anlayışındaki, usul anlayışındaki farklılaşmalar ve şahsi farklılıklar, tarafları iki ayrı – uç- noktaya getirmektedir. İşte bu şekilde aşırı kamplaşmalara yol açan tartışmaların neden özellikle fıkıh alanında ortaya çıktığı önemli bir soru olarak karşımızda dururken, “tanzimatla başlayan ve II. Meşrutiyetin sonrasındaki gelişmelerle önemli sonuçlar doğuran bu süreci, İslâm hukuk tarihindeki ikinci dönüm noktası”<sup>27</sup> olarak tanımlayabiliriz.

Bu süreçte yapılan vurgulara baktığımızda asr-ı saadet dönemi sonrasındaki yoğun içtihat faaliyetleri hakkında müspet yorum yapmanın ciddi anlamda revaçta olduğu; ancak, taklit dönemi diye adlandırılan uzun asırların ise menfi bir yaklaşıma maruz kaldığı ifade edilebilir. Bu konular hakkında fikir beyan eden gruplar ise daha çok içtihat, müçtehit, taklit, yenileşme gibi kavramlara yaklaşım tarzları ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Örneğin Abdullah Cevdet, İctihat dergisi kanalıyla içtihat konusunu fikhî düzlemde çıkararak tartışmış, Ziya Gökalp ise İslâm mecmuası sütunlarından ictima-i usul-i fikh olarak adlandırdığı “fıkıh usulünün yerine ikame edilecek yeni bir sosyal bilim arayışıyla” konuya müdahil olmuştu. Aynı dönemde İstanbul’da çıkan Sebilürreşad ve Sırat-ı Müstakim koleksiyonu ise İstanbul hilafet merkezli olarak İslâm dünyasına ve Avrupa’ya uzanan teşebbüslerde hususi bir yerde duruyor,<sup>28</sup> kahir ekseriyeti muhafazakar-gelenekçilerden oluşan zengin bir yazar kadrosunu içinde barındırıyordu. Bu dönemde gerek “İslâmcılar”, gerekse “Türkçüler” arasında yaygın olan görüş, içtihat

kapısının Hz. Muhammed döneminden sonra kapanmadığı, bilakis her dönemde Müslüman entelektüeller için böylesi bir hakkın mahfuz olduğu yönündedir. Ancak asıl ayrışma; “içtihadın hangi konularda, hangi şartlar altında” ve belki daha da önemlisi “kimler tarafından” gerçekleştirileceği konusunda ortaya çıktı. Bu dönemdeki tartışmaların muarızlarına baktığımızda her iki tarafın da diğerini içtihadtan anlamamakla suçladığını rahatlıkla görebiliriz. Tabii ki II. Meşrutiyetin sonrasında bu gibi bazı usul-i fikh kavramlarının günlük tartışma gündemine girmesinin o döneme has bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bunların en genel olanı; “toplumsal ve siyasi olarak yaşanan hızlı dönüşümlerin getirdiği yeni şartların ortaya çıkardığı, yeni hukukî/ dinî düzenleme ve meşrulaştırma ihtiyacıdır.”<sup>29</sup>

Burada, “Neden Fıkıh tartışmaları?” sorusuna cevap aramamız gerekmektedir. Fıkıh, kişinin leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. Recep Şentürk’e göre bu tarif, “Bilimin amacını gösteren bir tariftir ve öncelikle Fıkıhın hayatla ilişkisini kurarak insanın günlük hayatta karşılaşacağı şeylerin lehinde mi, aleyhinde mi olduğunu bilmesidir.”<sup>30</sup>

Her toplumun, problemler karşısında tavır alışı belirleyen; tarihinden getirdiği bir takım özellikleri vardır. “Batı medeniyet camiası içinde yer alan toplumların tavır alışının sosyal bilimler, İslâm medeniyet camiası içinde yer alan toplumların tavır alışının ise Fıkıh bilimleri yoluyla ortaya konulabileceğini görmekteyiz.”<sup>31</sup> “Fıkıh burada, toplum problemleri karşısında bir tavır alış tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.”<sup>32</sup> Fıkıh böylesi bir pozisyonda bulunurken, Fıkıh usulü de; fıkıh ile fikhî bilginin kaynakları arasında bir bağ kurmakta ve elde edilecek olan hükümleri belli bir meşruiyet zeminine oturtmaktadır. Buradan hareketle, Osmanlı toplumunun sahip olduğu dinî yapı göz önünde bulundurulduğunda, bu toplumda meydana gelmesi umulan her türlü değişme – gelişmenin, usul-ü fikh kavramları üzerinden tartışmaya açılmasının nedeni daha net anlaşılmaktadır. Biraz önce de belirttiğimiz gibi, özellikle içtihat kavramı, tartışmaların merkezinde bulunur. “Batı süreklî ilerlerken Osmanlı Devleti’nin

niçin geri kaldığı” sorusuna cevap arayan Osmanlı aydınlarından bir kısmı, toplumun yeni gelişmelere ayak uydurabilmesi için bir takım içtihatlar yapılması gerektiğini savunmuşlar, ancak diğer bir kısım Osmanlı münevveri ise; “içtihat kapısının kapanmış olduğu” söylemini, gerçekleştirilmek istenen her türlü Batılılaşma faaliyetine karşı bir kalkan olarak kullanmışlardır. Özellikle bazı grupların bu dönemde, fikhin genel yapısıyla bağdaşmayacak pek çok şeyi, topluma kabul ettirmeye çalıştıkları ve bunu da fikhin yerine başka kurumlar ikame etmeyi istemek suretiyle yaptıkları görülür. Yine Recep Şentürk’ten ödünç aldığımız bir ifade ile söyleyecek olursak; “İslâm medeniyetinin toplumsal bilim formu olan fikhin terk edilip, yerine Batı medeniyetinin toplumsal bilim formu olan sosyal bilimlerin alınması, mevcut bilim tarihi ve bilgi sosyolojisi teorileri ile anlaşılamayacak nev’i şahsına münhasır bir bilimsel devrimdir.”<sup>33</sup>

Babanzâde Ahmed Naim ve Mansurizâde Sait Bey arasındaki tartışmayı, işte bu uzun medhale birlikte değerlendirecek; bu tartışmanın, dönemin hakim söylemleri içindeki yerini anlayabiliriz. Mansurizâde’nin; tam da I. Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde, böylesi buhranlı bir siyasî ortamda neden “durup dururken”, “çok eşlilik bir kanunla yasaklanmalıdır. Çünkü çok eşlilik meselesi, haram ya da helal olan bir konu değildir. Hakkında herhangi bir emir bulunmayan ‘caiz’ bir konudur. Caiz konuları da ulul-l emr (yani hükümet) bazı kayıtlara ve şartlara bağlayarak sınırlandırabilir. Gerekirse de yasaklayabilir.” gibi bir iddiayla ortaya çıktığı dönemin şartlarını dikkate alarak düşündüğümüzde anlam kazanmaktadır. Mansurizâde Sait, konuyla alakalı beş tane makale kaleme almış olmasına rağmen, aslında daha ilk makalede meramını anlatmıştır. Mansurizâde makalenin başında; “Avrupa milletleri ve diğer pek çok gelişmiş millet İslâm toplumunda hâlâ çok eşlilik hüküm fermadır zannediyorlar. İslâm’ın çok eşliliği yasaklayamayacağını, bu özelliği ile diğer dinlerden ayrıldığını söylüyorlar. Böylelikle İslâm topraklarında hala ortaçağ vahşeti var zannediyorlar” demektedir. İlk makalesinden hemen sonra, Ahmed Naim tarafından uzunca bir red-

diyeyle karşılaşmasaydı, Mansurizâde 'nin argümanlarını ne şekilde geliştirip, makalesini nasıl devam ettireceği ise ayrı bir merak konusudur.

Babanzâde ise tipik bir mütedeyyin-münevver portresi çizerek kaleme aldığı makalede muhatabını "İçtihada konu olmayan bir mevzuda içtihat etmekle" suçlayıp, "İçtihadınız hamdır, muvaffakiyetsizdir, yersizdir" demektedir. Ancak bu iddiayı Mansurizâde'nin verdiği cevapla birlikte düşünmemiz iktiza etmektedir. Çünkü Mansurizâde her fırsatta "İçtihat yapmadığını" söylemekte, "akıl başka, rey başka, içtihat başkadır" demektedir. Ancak bu nokta dikkate şayan bir noktadır ki; bizce tartışmanın gelip düğümlendiği ana konulardan birisidir. Taraflardan birinin; yazdığı beş makale boyunca içtihat yapmadığını söylemesine rağmen, diğer tarafın ise, yapıların içtihattan başka bir şey olmadığıyla ilgili sayfalar dolusu yazı yazması, içtihat anlayışındaki derin farklılaşmayı ortaya koyar.

Tabii ki araştırmamıza kaynaklık eden bu kıymetli makaleleri, sadece bir kavram etrafında değerlendirmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Ancak bizce bu mesele her iki yazarın da görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Yine mezkur tartışmada öne çıkan; "ulu-l emrin fonksiyonu" ve "cevaz meselesi" dikkate şayandır. Babanzâde Ahmed Naim, Mansurizâde Sait Bey'in yaptığı işin temelinde yatan amacı eleştirerek makalesine dayanak bulur: "Kendini frenklere beğendirmek arzusu." Bu tenkit Mansurizâde Sait Bey açısından bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu dönemlerde, - özellikle Tanzimat sonrası dönemde- "Batılılaşmanın, Avrupa'yı yegane örnek olarak kabul etmenin tek çıkar yol olduğu düşüncesi" aydınlar arasında hayli popülerdi. Ve bu aydınlardan bir kısmı, İslâmî değerlerin tamamıyla terk edilip, Batının kavramlarına ve değerler mekanizmasına teslimiyeti savunurken, diğer bir kısmı ise yine aynı amacı, Kuran'dan, sünnetten -hasılı- dinî kavramlardan birer "kılıf" bularak yapıyorlardı. Örneğin çok eşlilik mevzusu tartışılacaktır; kimi entelektüel çevreler bunu; "İslâm'ın Türkleri asırlardır geri bırakan bir din olduğu ve bu yüzden tamamıyla reddedilmesi gerektiğini, çok eşliliğinden

reddedilmesi gereken bu değerler sistemi içinde yer aldığı" şeklinde ifade ederken, kimi aydınlar ise; "Çok eşlilik caizdir, caiz olan bir mesele de hükümet tarafından yasaklanabilir. Bunun yasaklanmasında bir günah yoktur" şeklinde dinî argümanları kullanarak fikirlerini beyan ediyorlardı. Mansurizâde -ya da bir başka yazar- kendisine çok eşliliği değil de bir başka konuyu -örneğin miras, şahitlik vs.- seçseydi, İslâmî argümanları kullanarak kendisine çok rahat dayanak noktaları bulabilecektir.

Bütün bunların yanında Mansurizâde 'nin bahsettiği "çok eşliliği kısıtlayıcı kanunname" 1917 yılında yürürlüğe girdi. Bu kararname, Osmanlı hukuk tarihinde ilk defa çok eşliliği belirli ölçüde sınırlandırma yolunda önemli bir adım atmıştır. Kararnameyi hazırlayanlar, Türkçü ve Batıcı aydınların isteklerine kısmen cevap bulabilmek için, kadınların evlenirken kocasına evlilik hayatı boyunca tek eşli kalmasını şart koşabileceği esasını getirmiştir. Bu tür bir şartın Hanefi mezhebine göre geçerli ve bağlayıcı olması sözkonusu değildir. Sözleşmelere dercedilebilecek şartlar konusunda en müsait hükümlere sahip Hanbeli mezhebinde ise kadın evlilik esnasında kocasının tek eşli kalmasını şart koşabilir.<sup>34</sup> Zaten Mecelle ile İslâm hukuku tarihinde ilk defa kanunlaştırma yolu açılarak, Hukuk-i Aile Kararnamesine müsait bir zemin oluşturulmuştur. Tanzimat döneminde bir aile kanunu hazırlanmamışsa da, bir takım irili-ufaklı düzenlemelerle kararnameye giden yol açılmıştır.<sup>35</sup> Fakat 1917'de kabul edilen Hukuk-i Aile Kararnamesi hiç beklenmedik bir şekilde iki sene bile yürürlükte kalmadan 1919'da yine muvakkat bir kanunla yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>36</sup>

Kararnamenin yürürlüğe konulması ve kaldırılması aşamalarında Babanzâde ve Mansurizâde 'nin neler hissettiklerini bilmiyoruz. Ancak bildiğimiz şu ki; sadece bu tartışmanın ve neticesinde ortaya çıkan kanunnamenin değerlendirilmesinde değil; II. Meşrutiyetin kendi nevî şahsına münhasır ortamında neşvünema bulan bütün fikrî cereyanları değerlendirirken; dönüşümleri, temayülleri, problemleri, gelişimi, ve başarılarıyla bağlantısı ile birlikte ortaya konması gerektirir.

“Türkiye’deki sözkonusu dünya ve hayat görüşlerinin nasıl ortaya çıktığının ve nihayet sosyal, iktisadî ve siyasî hayatı yeniden şekillendirerek İslâm’ın sayısız imkanlarından hareketle yeni bir din oluşturmaya çalışan yeni bir zihniyetin nasıl doğduğunun da buradan hareketle gösterilmesi icap etmektedir.”<sup>37</sup>

\* Bu çalışmanın ilk hâli, 18-19 Şubat 2006 tarihinde düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı XVI. Öğrenci Sempozyumu’nda tebliğ olarak sunulmuştur.

#### Dipnotlar

- 1 Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004, s. 436; Osman Nuri Ergin, İslâm Ahlakının Esasları, İstanbul, Yücel Yay., 1963, s. 1; Ertuğrul Düzdağ, Türkiye’de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul, Fatih Yay. Matbaası, 1983, s. 27.
- 2 M. Cevdet İnançalp, Müderris Ahmed Naim, İstanbul, Ülke Matbaası, 1935, s. 5.
- 3 İnançalp, a.g.e., s. 5; İsmail Kara, Din ve Modernleşme Arasında, İstanbul, Dergah Yay., 2003, s. 413.
- 4 Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s. 67.
- 5 Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, III Cilt, s. 300-301.
- 6 Vefatıyla ilgili gazetelerde çıkan haberler için bkz. İnançalp, a.g.e., s. 45.
- 7 Öğrencilerinin Ahmed Naim ile ilgili yorumları için bkz. Niyazi Berkes, Unutulan Yıllar, İstanbul, İletişim Yay., Macit Gökberk, Değişen Dünya Değişen Dil, Arslan Kaynardağ, Felsefecilerle Söyleşiler, İstanbul, Elif Matbaası, 1986.
- 8 Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, Ülken Yay., 7. Baskı, 2001, s. 276.
- 9 Sebilürreşad ve Sırat-ı Müstakim’de yayımlanan yazıların tam listesi için bkz. Abdullah Ceyhan, Sebilürreşad-Sırat-ı Müstakim Fihristi, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınevi, 1991.
- 10 Kara, Din ve Modernleşme Arasında, s. 232.
- 11 Kara, a.g.e., s. 236- 237.
- 12 Çankaya, a.g.e., s. 300- 301.
- 13 Mithat Cemal, Mehmet Akif Ersoy -Hayatı-Seciyesi-Sanatu, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1990, s. 105.
- 14 Osman Nuri Ergin, a.g.e., s. 10.

15 Babanzâde Ahmed Naim’in eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, Din ile Modernleşme Arasında, s. 417-422.

16 Babanzâde Ahmed Naim’in hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cevdet İnançalp, a.g.e.; Osman Nuri Ergin, İslâm Ahlakının Esasları, İstanbul, Yücel Yay., 1963 (Hal Tercemesi Kısmı); M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye’de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1983, İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak; İsmail Kara Din İle Modernleşme Arasında.

17 Ülken, a.g.e., s. 139.

18 Ülken, a.g.e., s. 139.

19 Ayrıntılı bilgi için bkz, Berkes, a.g.e.; Ülken, a.g.e.

20 Berkes, a.g.e., s. 375.

21 Babanzâde Ahmed Naim ile Ahmed Agayef arasında bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Ahmed Naim, İslâm’da Davaya-yı Kavmiyet, S.R., XII/293, s. 114-128.

22 Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Kara, İslâmcıların Siyasi Görüşleri I, İstanbul, Dergah Yay., 2001, s. 21.

23 Berkes, a.g.e., s. 439.

24 Berkes, a.g.e., s. 444.

25 Konu ile ilgili makalelerin listesi için bkz. Mansurizâde Saïd, İslâm Mecmuası, VIII/ s. 233-238; XII/ s. 367-371; IX/ s. 280-284; XIII/ s. 397; XI/ s. 321-325.

26 Sebilürreşad’da yayımlanan makalelerin listesi için bkz. Babanzâde Ahmed Naim, S.R., XII/ 298, s. 216-221; XII/300 s. 248-250; XII/300, s. 376-384.

27 Sami Erdem, “Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh usulü Kavramları”, Basılmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003, s. III.

28 Kara, “Kendimizi Tanıyalım Lakin Avrupa’yı Daha Fazla”, Dergah Dergisi, Kasım 2000, sayı 129, s. 18.

29 Erdem, a.g.e., s. 63.

30 Recep Şentürk, İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum-bilim, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 79.

31 Şentürk, a.g.e., s. 46.

32 Şentürk, a.g.e., s. 71.

33 Şentürk, a.g.e., s. 129.

34 Mehmet Akif Aydın, İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 183-184.

35 Aydın, a.g.e., s. 175-176.

36 Aydın, a.g.e., s. 186.

37 Ahmed Muhiddin, Modern Türklükte Kültür Hareketi, terc. ve inc., Suat Mertoğlu, İstanbul, Küre Yay., 2004, s. 48.