

BİR DEVLET VE HUKUK ADAMI OLARAK MÜNİF PAŞA'NIN HUKUK FELSEFESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞ VE MÜLAHAZALARI VE BU BAĞLAMDA KUTADGU BİLİĞ'İN ANLAMI



<https://doi.org/10.5281/zenodo.15628633>

Prof. Dr. Mehmet Münir Dedeoğlu

Karabük Üniversitesi

Felsefe Bölümü Başkanı

munirdedeoglu@karabuk.edu.tr

+90 531 563 77 31

Özet

19. Yüzyıl Türk kültür dünyasının mühim bir fikir ve hukuk adamı Münif Paşa, Tanzimat dönemi devlet adamlarındandır. Eğitim telakkisi bakımından yenilik taraftarıdır. Dönemin Hukuk Mektebinde hocalık da yapan Münif Paşa, Mecmua-i Fünûn dergisinde tarih, felsefe, hukuk felsefesi, hukuk, sosyoloji, coğrafya, jeoloji ve eğitim alanlarında birçok makale vasıtasıyla kendi görüşlerini kamuoyu ile paylaşmıştır. Onun amacı modern bilimlerin halka benimsetilmesidir. Bunun yanı sıra Hikmet-i Hukuk adlı kitabıyla hukuk felsefesinin temel konularını incelemiştir. Bu çalışmasında hukuk, hukuk felsefesi, doğal hukuk gibi konuları ele almaktadır.

Summary

Münif Pasha, a prominent intellectual and legal figure in 19th-century Turkish culture, was one of the statesmen of the Tanzimat period. He was a proponent of innovative educational concepts. Münif Pasha, who also taught at the then Faculty of Law, shared his views with the public in numerous articles on history, philosophy, legal philosophy, law, sociology, geography, geology, and pedagogy in the journal Mecmua-i Fünûn. His aim is to make the people accept modern sciences. Furthermore, he explored fundamental questions of legal philosophy in his book Hikmet-i Hukuk. In this work, he deals with topics such as law, philosophy of law, and natural law.

19. Yüzyıl Osmanlı-Türk kültür ve düşünce dünyasının mühim bir fikir adamı olan Münif Paşa (1828/1830-1910) başarılı ve çok yönlü bir devlet ve hukuk adamıdır. Bu dönem Osmanlı Türk düşünce dünyasının entelektüelleri yerleşik değerlerden ve ananevi zihniyetten uzaklaşarak, mevcut hayat ve dünya görüşünün paradigmasını terk etmek istiyorlardı. Bunun yerine Rönesans ve Aydınlanma dönemi Avrupa'sından kaynaklanan modernleşme paradigmasını savunuyorlardı: Batıcı tarzda Aydınlanma ve ilerleme modelinin temsilcisi olarak Şinasi, Münif Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal ve Ahmet Mithat gibi münevverler, karşımıza çıkmaktadır.⁴⁵ Tabiidir ki, bu dönem münevverleri modernleşmeyi isterken Batı karşısında yaşanan askerî, siyasi ve iktisadi mağlubiyetlere karşı bir hal yolu ve bir

⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., İstanbul, 1979, s. 64.

çözüm aramakta idiler. Onların yaşadıkları devir bakımından, mensubu oldukları Osmanlı İmparatorluğunun en temel sorunu, Batı karşısında siyasî ve sosyal (içtimaî) yapısını, hususiyetlerini korumak ve bu içtimaî strüktürü bir arada tutabilmektir. Daha sonra yaklaşık 30'u aşkın modern devlete dönüşecek bu muazzam topluluklar, halklar bütünü bir arada tutabilmek ve bu arada aslî unsur olarak da Müslüman Türk Kimliğini Osmanlılık üst kimliğiyle temadi ettirerek sürdürebilmek en temel gaye idi.⁴⁶ Tanzimat ve Meşrutiyet döneminin arayışlar ve çatışkılar (cidal ve niza) içindeki siyasî vasatı içinde yetişen Münif Paşa doğal olarak entelektüel donanımı (kültürel teçhizat) bakımından içtimai ortalamanın çok üzerinde mühim bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanzimat Fermanının 1839 yılında ilanı, bir başlangıç değil bir netice olarak bir bakıma teknoloji ve bilim alanında Batı Dünyasının Osmanlı İmparatorluğundan daha ilerde olduğunun itirafı gibidir. Bu yüzden Osmanlının bu döneminde Osmanlı münevverlerinin ilk ideolojisi olarak medeniyetçilik (civilisation) anlayışdır, diyebiliriz.⁴⁷

Ama ne var ki, kısa müddet zarfında Batı'daki ilerlemelere yetişebilmek yapılan ıslahat ve bu tür düzenlemelerle Batı dünyası ile İslam dünyasının arasındaki mesafenin hiç de öyle sanıldığı gibi kolayca ve çok kısa bir zamanda kapanmayacağı anlaşılabacaktır. Asırların ihmali, Avrupa'da Rönesans dönemi ve ona bağlı olarak Aydınlanma Dönemi 18.Yüzyıl sonu ve 19. Yüzyıl başlarında Birinci Sanayii Devrimi (buhar motorları, tekstil sektöründeki sanayileşme, demiryolları ve maden üretimindeki artışlar ve şehirleşme süreçleri) ve 1870'lerden itibaren başlayan İkinci Sanayii Devriminin (elektrik enerjisinin kullanımı, otomobilin doğuşu, çelik üretimi ve kimya endüstrisinin gelişmesi gibi fenomenler) adeta ıskalanması açık ara farkla Avrupa devletlerini üstünlüğü sonucunu doğurduğu açıktır. Endüstri ve teknolojiye üstünlüğün (tefevvükünün) siyasî neticelerinin olmaması muhaldir. Bu dehşetengiz hal ve şartlar karşısında Osmanlı münevverleri (Ziyalılar) tabii olarak birtakım arayışlar içine girmek zorunda kalmışlardır. Bu entelektüellerden birisi de Mehmet Münif Paşadır. Muhafazakar bir toplumun azası olarak onun diğer mühim bir özelliği bilim ve kültür adamı olması yanı sıra toplumunun rağmına Liberalist görüşlere sahip olmasıdır.⁴⁸ Bu durumu mevcut şartlara bir isyan olarak tavsif etmemek mümkün değildir.

Mekteb-i Hukuk-i Şahane'de hocalık yapan Münif Paşa, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin aylık yayın organı olan Mecmua-i Fünûn'da tarih, felsefe, hukuk felsefesi, hukuk, sosyoloji, coğrafya, jeoloji ve özellikle eğitim alanlarında birçok makale yazmıştır.⁴⁹ Bu mecmua gündelik gazete seviyesini çok üstünde bir bilim

⁴⁶ Recep Duran, Mehmet Tâhir Münîf Paşa, Hayatı, Felsefesi, Erdem, A.K.Dil ve T.Y.K., C.2, S: 6, Ankara, 1986, s. 801.

⁴⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitapevi, İst., 1988, s.152.

⁴⁸ Münif Paşa, İlm-i Servet, Haz.: G. Doğan, Ürgüp, Kapadokya Üni. Yay., 2021, s.10-12.

⁴⁹ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Meral Yay., Sad.: A.F Yavuz-İ.Özen, İst., 1972, s.240-241.

dergisi hüviyetindedir.⁵⁰ Hatta bir bakıma 18.Yüzyıl Fransa'sının Bilimler Ansiklopedisini hatırlatmakta ve ona benzer (müşabih ve müvazi) bir misyona sahip olmaya çalışmaktadır da diyebiliriz. Bu bakımdan Münif Paşa'nın resmî görevlerinin yanı sıra diğer ehemmiyetli yönü eğitimciliğidir. Terbiye ve talim konusunda Münif Paşa, meşhur Türk Edebiyatçısı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tespitine göre onun resmî olmayan hayatı da serapa eğitimcilik ve öğretmenlikten ibarettir.⁵¹

Kaleme aldığı çalışmalarında Münif Paşa veya Münif Efendi ismini kullanan Münif Mehmed Paşa doğum tarihi hakkında farklı tarihler verilse de biz resmî özgeçmişinde yer alan 1830 yılına itibar etmekteyiz. Memleketi Antep'de Medrese alimi olan babası Hoca Abdünnafi Efendi'nin (bazı kaynaklarda Abdülhâdi şeklinde geçmektedir) görevli olduğu Kahire'de Kasr-ı Âlî Medresesi'nde Antep'te başladığı öğrenimini devam ettirerek Arapça ve Mirza Farsça okudu. Diğer taraftan burada Mısır'da Mehmet Ali'nin getirdiği yenilikleri yakından görmüş bunların ilk tesirlerini medeniyet ve ilerleme düşüncelerinin temeli olarak hep korumuştur.⁵² Avrupa kültürünün etkisi altına giren Mısır'da Fransızca öğrendi. 1849 yılında Mısır'da siyasî atmosfer Türkler için olumsuz yönde değiştiğinden ailesi buradan ayrılrsa da o, Şam'a geçerek 1850 yılında Emeviyye Medresesi'nde öğrenimini tamamladı. Ve daha sonra Şam eyaleti Meclis-i Kebîr Kalemî'nde çalışmaya başladı.1852 yılında İstanbul'a dönerek 1853'te Bâbîâli Tercüme Odası'nda Arapça ve Farsça mütercimliği vazifesini aldı. Bu arada bir mühtediden Almanca öğrendi.⁵³ Ancak kendisi pozitif bilimlerin önemini kavrayan bir fikir adamı olmasına mukabil o, daha çok Hukuk, İktisat, Felsefe, Mantık, Ahlâk, Edebiyat ve Etimoloji alanlarında yoğunlaşmayı (teksif-i zihin) tercih etmiştir.⁵⁴

1855 senesinde Ahmet Kemal Paşa, Berlin sefiri olunca onu bilgi birikimi ve kültürel düzeyi nedeniyle önce Berlin Büyükelçilik "İkinci Kâtipliği"ne, daha sonra "Başkâtiplik" görevine getirdi. Bu görevleri vetiresinde Batı Medeniyetinin sosyokültürel temellerini daha yakından tahkik etme ve tanıma fırsatı bulduğu gibi Avrupa Aydınlanma dönemi filozoflarının eserlerini de bu atmosferde okuma imkanına kavuştu. Ayrıca bulunduğu Avrupa şehirlerinin Üniversitelerinde kamuya açık olan derslere katılmak suretiyle felsefe, hukuk ve siyaset derslerini takip etti. Münif Paşa, emsalleri arasında üniversite ile olan bu ilişkisi sayesinde asrını tanıma, sosyo-kültürel sorunları, müşkilat ve meseleleri kavrama ve analiz etme (tahlil) bakımından temayüz etmiştir. Bu nedenle Münif Paşa'nın entelektüel seviyesi, kendi toplumunun üst sınıflarınca da kabul gören bariz hususiyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.1857'den sonra devlet kademesinde birçok değişik vazifeler aldı. Özellikle Meclis-i Kebîr-i Maârif Başkanlığı, Tahran Sefirliği, Sultan Hamid döneminde Maarif Nâzirliği (ki bazı konularda Sultan Hamid'in onun rey ve

⁵⁰ Ülken, A.g.e., s. 69.

⁵¹ Tanpınar, A.g.e., s. 181-182.

⁵² Ülken, A.g.e., s. 67.

⁵³ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Asır Türk Şairleri, M.E.Basımevi, C:3, İstanbul, 1942, s. 997-998.

⁵⁴ Bursalı Mehmet Tâhir, A.g.e., s.240-241.

fikrine müracat ettiği de bilinmektedir) gibi mühim misyonlar bulunmaktadır.⁵⁵ Münif Paşa'nın resmî memuriyet dosyasında Türkçe, Arapça, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rumca'yı konuşma ve yazma düzeyinde bildiği kaydedilmektedir.⁵⁶

19. Yüzyılda içinde bulunduğu içinde bulunulan şartlara rağmen dinî konular ve günlük siyaseti yayın politikası dışında tutarak sadece bilimsel ve kültürel problemleri ele alan Mecmûa-i Fünûn adlı bir mecmuanın Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye adına yayınlanmasına rehberlik, öncülük ve editörlük yapması, Münif Paşa'nın bir muvaffakiyeti olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Osmanlı Bilimler Topluluğu'nun resmi neşriyatı olan Mecmâ-i Fünûn'da "...sermaye-i seadet-i dareyn olan ulum ve funun-u nafiyanın memalik-i mahruse-i şahanede neşr ve tamimine s'ay eylemek niyet-i hayriyesiyle, mukaddemce bazı erbab-ı malumattan mürekkep olmak üzere Dersaadet'te Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye unvanıyla bir cemiyet teşekkül etmiş..."⁵⁷ denilerek Cemiyet ile Mecmua'nın irtibatı ve yayınlanma nedeni açıkça belirtilmiştir.

Biz bu çalışmamızda Münif Paşa'nın mühim bir felsefe disiplini olan hukuk felsefesine ilişkin fikir ve görüşlerini, 1883 ve 1884 yıllarında yayınlanmış olan "Telhis-i Hikmet-i Hukuk" ve "Hikmet-i Hukuk" kitapları zemininde ele alarak incelemeye çalışacağız. Hikmet-i Hukuk kitabı iki ana bölüm toplam 12 ara bölümden oluşmaktadır.⁵⁸

Münif Paşa, İslam Hukukunun câri olduğu sosyal bir muhitte İslam Kültürünün eğitim ve terbiyesi olarak yetişmiş bir insan olarak önce Mısır'da kısmen daha sonra değişik Avrupa muhitlerinde "Batı Medeniyeti"nin kültürel normlarını yakından tanıma fırsatını yakalamıştır. Adeta iki farklı evren gibi değerlendirilen bu iki kültürel havzanın sosyo-kültürel normları bir üst-norm da sentezlenemez mi? Bu soruya Münif Paşa açısından cevap aramaya çalışacağız. Ama önce hukuk ve hukuk felsefesi nedir? Bu soruya kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir:

Ona göre hukuk terimi bir bilim dalının adı olduğu gibi aynı zamanda da sosyal ilişkilerde norm koyan mevzuatın (Gesetzgebung/legislation) adıdır. Etimolojik olarak hukuk, dilimizde ve Arapça'da haklar demektir. Bir sosyal bilim olarak hukuk kavramı topluluk meydana getiren bireylerin dışarıya yansıyan hareketlerinde uymak zorunda oldukları (uymaya mecbur bırakıldıkları) kurallar toplamıdır. Açıkça görülüyor ki tanımlandığı biçimiyle hukuk teriminin içine insanların cimrilik ve haset gibi karakteristik davranışları girmemektedir. Çünkü bunlar ahlâk ve psikolojinin konusudurlar.⁵⁹

⁵⁵ Duran, A.g.e., s. 814-815.

⁵⁶ İsmail Doğan, TDV Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 2006, C. 32, s. 9.

⁵⁷ Münif Paşa, Mecmua-i Funûn, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, Ceridehane, 1.Sene, N: 1, Mah-ı Muharrem, İst., 1379, s.19.

⁵⁸ Yasemin Işıktaç, İlk Hukuk Felsefesi Kitabı Olarak Münif Paşa'nın "Hikmet-i Hukuk"unun Analizi, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, İst., 2012, S: 13-14 (Bahar/Güz) , s.12-13.

⁵⁹ P. Namur, Medhal-i İlm-i Hukuk, Çev.: Münif Paşa, İst., Mekteb-i Sanayi-i Şâhâne Matbaası, 1299, s. 9-10.

Geniş manada hukuk, adalete yönelmiş sosyal yaşama düzenidir. Hukukun, bir düzen/nizama koyma işlevi, toplumsal yarar işlevi ve etik işlevi bulunmaktadır. Burada hukukun etik fonksiyonu derken toplumda yerleşik geleneksel ahlak kurallarından ziyade hukukun toplumsal fayda ve hukukun adalet değerine (norm) bağlı olarak ortaya çıkan etik fonksiyonuna işaret etmek istiyoruz. Diğer bir ifadeyle bir toplumda bir hukuk sistemi oluşturulur ve tatbik edilirken sosyal fayda ve adalet prensipleri temel norm olarak alınmak zorundadır.⁶⁰

Münif Paşa'ya göre felsefe (İlm-i Hikmet), insan aklının istidadı oranında nesne ve olguların illetlerini, sebeplerini ve hakikatlerini kavrayarak, bilmesidir.⁶¹ Bu durumda genel felsefenin bir disiplini olan hukuk felsefesinin temel problem alanı nedir? Hukuk felsefesi, hukuk olgusunu ve hukuk yasalarının temel kavram ve prensiplerinin felsefenin metot ve kavramları ile analiz edilip değerlendirilmesidir? Hukuk felsefesi hukukun temel kavramlarını yani hak, adalet, kanun, ödev ve sorumluluk kavramlarını incelediği gibi hakkın kaynağı nedir, ne olmalıdır? Hak, ödev, hukuk ile ahlak arasındaki ilişkileri de bir problem olarak araştırır. Hak nedir? Adalet nedir ve ne olmalıdır? Norm nedir ve hukuk normlarının kaynağı ve nitelikleri nelerdir? Bir normlar sistemi olarak hukukun kaynağı tanrı mı, doğa mı veya toplum mudur? Hukuku toplum mu yaratır, kurar; yoksa toplum belirlenen bir hukuk tarafından mı kurulur?⁶² Çünkü bilindiği gibi nerede bir toplum varsa orada bir hukuk da vardır.

Münif Paşa'ya göre de hukuk felsefesi (Philosophie du Droit/ Rechtsphilosophie), hukukun temel prensipleri üzerine bina edilen temel konuları inceleyen bir bilgi dalıdır. Her şeyde olduğu gibi hukukunda bir form bir de öz tarafı bulunmaktadır: Hukukun formel yönü yasalar ve bunlara denk kuvvetteki örf, adet ve teammüllerdir. Öz tarafı ise yasaların, temel gerekçelerini (i'lel) ve asıl hedeflerini (esbabını) ortaya çıkaran hukukun felsefî yönü, yani hukuk felsefesidir.⁶³ Onun bu yaklaşımından hareketle biz hukukun dış yüzünü/formel yönünü pozitif hukuk olarak değerlendirecek olursak hukukun batinî/içsel yönünü ise doğal hukuk felsefesi teşkil etmektedir şeklinde temellendirebiliriz. Münif paşa dünya görüşü bakımından Liberalist olduğu için doğal hukuk bağlamında akla dayalı doğal hukuk taraftarıdır. Ona göre doğal hukuk teorisi ilk önce eski Yunan filozofları özellikle de sofistler tarafından ortaya konulmuştur.⁶⁴

Ama dar manada doğal hukuku (ius natürelle), insan doğasından akıl, vicdan veya evrensel ahlaktan hareketle oluşturulan hukuk, pozitif hukuku (ius positivum) ise insanlar tarafından (devlet veya toplumca yazılmış, mer'i kılınan) uzlaşım temelli "toplumsal sözleşmeye" dayalı yazılı hukuk diye tanımlayabiliriz. Pozitif hukuk, toplumsal sözleşmeye dayalı olarak yasallaşmış ise kendisi geçerli kabul

⁶⁰ Yasemin Işıktaç, Hukuk Başlangıcı, Filiz Kitapevi, İstanbul, 2020, s.18.

⁶¹ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, (Haz.: Sabit Efendi), E.K.Tuzliyan, İstanbul, 1302, s.10.

⁶² Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, BB101 Yay., Ankara, 2017, s. 245.

⁶³ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Haz.: Sabit Efendi, s.4.

⁶⁴ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Haz.: G. Doğan, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 22-23.

eder. Doğal hukuk, hukukun evrensel adalet ilkesine uygunluğunu pozitif hukuk ise meşruiyet için mer'i olmayı yeterli görür.

Münif Paşa'ya göre doğal hukukun alamet-i farikası Aristoteles'de de olduğu gibi evrensellik ilkesi olup bu hukukun temel ilkelerinin belli bir zaman ve mekanla mukayyet olmayışıdır.⁶⁵ İlk çağda doğal hukuk taraftarı olan filozoflar, hukuk ve adaletin ölçütü olarak insanın biyolojik doğasını değil insandan bağımsız olan evreni/doğayı kabul ederler. Onlara göre toplumsal düzen, doğanın düzenine uygun olmalıdır bu mümkündür hem de zorunludur. Çünkü her iki sahada da düzeni kuran ve teşkil eden akıldır. Kısacası bu dönem filozoflarına göre doğadaki yasalar ile toplumsal yasaların akıl zemininde (aklın ilke ve yasaları) birbiriyle uyumlu olması gerekir. Münif Paşa bu mülahazalar ışığında doğal hukuku fitrat-ı insaniye kavramıyla temellendirmektedir.⁶⁶

Hukuk felsefesinin bu kısa tarifinden sonra Münif Paşa'nın Hikmet-i Hukuk çalışmasını daha geniş ele almadan önce onun genel manada felsefeyi nasıl tanımladığını ifade etmek gerekirse Muhaverat-ı Hikemiye'de bu konuda şöyle demektedir: İlm-i hikmet, akl-ı insanînin müsaid olduğu merteye, eşya ve hadisâtın illel ve esbab ve hakâikini bildirir. Buradaki ilim kelimesi, *sciens* anlamında değil, *knowledge* anlamında bilgidir. Bu bakımdan O; felsefî bilgiyi, insan aklının istidadı nispetinde (yani gücü oranında) obje ve fenomenlerin illetlerini ve sebeplerini açıklama olarak tanımlamaktadır. Çünkü insan aklı her şeyin sonuç ve maksadını bilmek isteyen bir güçtür.⁶⁷ Münif Paşa'nın Muhaverât-ı Hikemiye kitabı kendi görüşlerine uygun düştüğü için Voltaire, Fontenelle, Fenelon'dan almış olduğu diyaloglardan oluşmaktadır. Bugün için bu düşünceler felsefe nokta-i nazarından ortalama bilgiler sırasına girse de o günün şartlarında içinde bu bilgiler birer yenilik numunesi ve bilgi hazinesidir.⁶⁸

Münif Paşa'nın Telhis-i Hikmet-i Hukuk adlı kitabı öğrencilerinden ünlü tarihçi ve hukukçu Mahmud Esad'ın "hemen harfiyen dinleyecek derecede zabt ve tahrir gayret..." ederek bir araya getirdiği ders notlarının 1883 yılında kitaplaşmış biçimidir.⁶⁹

Münif Paşa hukuk felsefenin tanımıyla başladığı diğer bir eserinde de hukuk felsefesi ile doğal hukuk felsefesini aynı başlık altında tanımlamaya başlayarak hukuk felsefesi için "hukukun esasından, yani kendisi üzerine bina olunan meselelerinden bahseden bir fendir" demektedir.⁷⁰ Çünkü doğal yasa pozitif yasa tartışması hukuk felsefesinin temel problemlerindendir. Bu yüzden Ona göre her şeyin bir dış görünüşü bir de görünmeyen gizli iç yüzü olduğu gibi hukuk bilimi de

⁶⁵ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Haz.: G. Doğan, Çizgi Kitapevi, Konya, 2016, s. 23

⁶⁶ A.g.e., s. 23-24

⁶⁷ Recep Duran, A.g.e., S. 833.

⁶⁸ Ülken, A.g.e., s. 68.

⁶⁹ Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, Yay.:Mahmud Esad, Mekteb-i Sanayi-i Şahane Mat., İst.,1301,s.4-5.

⁷⁰ Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, s.6.

böyledir. Hukukun iç yüzünü araştırma ve inceleme işlevi hukuk felsefesinin işidir.⁷¹

Hukukun dış yüzü topluma ilişkin kanunlardır. Örneğin kanun kitapları falan şey şöyle olacaktır veya böyle olması lazımdır denir. Fakat niçin öyle olacaktır? Veya olmalıdır? Onu söylemezler. Hukukun görünmeyen gizli iç yüzü hukuk felsefesidir. Yasaların illetleri ve sebeplerini yani niçin böyle olacağını veya öyle olması gerektiğini gösterir. Bu bilimin gayesi hukuk denilen fenomenin zorunlu esasa uygun olup olmadığını araştırmaktır.⁷² Bu eserinde Münif Paşa (Hikmet-i Hukuk kitabı) hukukun kaynağını insan doğasıyla ilişkilendirmekte ve insanın doğasına bu yüksek seciyeyi verenin de Allah olduğunu dile getirmektedir. Bu yüzden insan, akli vasıtasıyla Allah'a bağlanmaktadır.⁷³

Yine Münif Paşa'nın ders notlarından oluşturulan Hikmet-i Hukuk kitabında da hukuk felsefesi ele alınıp, incelenmiştir: Birinci bölümde; hukukun temelleri ve üzerine bina edildiği problemler, hukuk felsefesi veya diğer bir deyimle doğal hukuk (Droit naturel), İlkçağ Yunan filozofları ve hukuk felsefesi, hukuk felsefesinin gayesi, Hukuk Felsefesi iki kısımdır: 1. Genel 2. Özel, hukuk felsefesinin bir bölümü olan "hukuk" lafzının vicdan ve dildeki sahih manası nedir?, tecrübeyle elde edilmemiş bazı kavramlar : Hakikat ve doğruluk (Idée du vrai) fikri, İyilik kavramı (Idée du bien), güzellik kavramı (Idée du beau), hak kavramı (Idée du juste) konular 28 sahifede izah edilmektedir.⁷⁴

Böylece kitabın iki ana bölüm halinde teşkil edildiğini görmekteyiz: 1. Bölümde 1. Hukuk sözünün vicdan ve lisanca olan manası hakkında bazı araştırmalar, 2. İnsanın doğası, 3. Nefs-i nâtıka, 4. İnsan hedefleri ve hayatının ihtiyaçları ve hayır ve maksatları, 2. Bölümde ise 1. İnsanın, her türlü hukukun maksadı ve gayreti olduğuna dair, 2. İnsan haklarına dair, 3. Kişisel haklar, 4. Hayat hakkı ve akıl, beden sağlığına ve bütünlüğüne dair, 5. Şeref ve itibar ve düelloya ilişkin hukuk, 6. Eşitlik hakkı, 7. Hürriyet hakları, 8. Yardımlaşma hakları, 9. Bir arada yaşama ve ortaklık hakları, 10. İnsanın yeteneklerini kullanması, 11. Meşru müdafaa hakkı, 12. Mülk edinme tasarruf haklarının ele alınıp incelendiğini görmekteyiz.⁷⁵

Bu kitapta hukuk felsefesinin tanımı, konusu, kaynağı, doğuşu, tarihi, gayesi ve yararı ele alınıp incelenmiştir.⁷⁶ Bu konuda araştırma yapma eğilimi onunla bitmeyip onun açtığı bu çığırda kendisinden sonraki Osmanlı münevverleri ve hukuk adamları da faaliyet yürütmüşlerdir. Hukuk üzerine felsefi mülahazalarda bulunmak adeta bir gelenek haline getirilmiştir: Bu düşünce adamlarına göre insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi konusunun en mühim kaynağı ve temel dayanağı hukuktur. Beşeriyetin mümkün olan saadeti ancak bu bilgilerin hakkıyla cemiyetin fertleri arasında uygulanmasına bağlıdır. Adalet olmazsa medeniyet,

⁷¹ Işıktaç, İlk Hukuk Felsefesi Kitabı Olarak Münif Paşa'nın "Hikmet-i Hukuk"unun Analizi, s.14.

⁷² Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, s.6-7.

⁷³ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Haz.: G. Doğan, s. 224.

⁷⁴ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Yay.:Sabit Efendi, s.4-28.

⁷⁵ Işıktaç, İlk Hukuk Felsefesi Kitabı Olarak Münif Paşa'nın "Hikmet-i Hukuk"unun Analizi, s.12.

⁷⁶ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Yay.:Sabit Efendi, s.4.

ilerleme, asayiş, can ve mal emniyeti bir vehim olur, bireyler arasında sadece kuvvetin egmen olduğu bir vahşet durumu ortaya çıkar. Bu yüzden hukuk ilmi ile felsefe el ele vererek çeşitli bilimler arasındaki ilişkileri temel bir zeminde sistematize etmeye katkı sağlamalıdır. Zaten hukuk ilmi felsefenin özellikle de doğal hukuk ile felsefenin ilişkisi eski dönemlerden itibaren filozoflar tarafından kurulmuştur. Varlık probleminin ele alınmasından hemen sonra toplumların nasıl oluştuğu sorununu ele alan filozoflar devlet ve hükûmetlerin teşekkül biçimlerine ilişkin değişik teoriler meydana getirmişlerdir.⁷⁷

Bu geleneğin bir bakıma devamı olan Münif Efendi Hikmet-i Hukuk kitabında, insanı ‘insan olmak bakımından’ ele alıp incelemektedir. Bu eserindeki felsefi yaklaşımı insanın özünü araştırmaya yönelik olduğundan sanki Antropolojik bir yaklaşım göstermektedir. Ona göre insan salt Doğa Bilimlerinin genellemeler ile açıklanamaz. Mutlaka doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle hareket etmesi gereken Tinsel Bilimlerin (geistes Wissenschaften) kavram ve yaklaşımları da dikkate alınmalıdır.⁷⁸

Hukuk felsefesi (Philosophie du droit/Hikmet-i Hukuk) hukuk üzerine yapılan bir düşünce faaliyeti olduğundan “hukuk”un esasından yani üzerine bina edildiği meselelerden bahseder bir bilimdir. Her şeyin bir zahiri durumu bir de batini hali vardır. Bunun gibi “hukuk bilimi”nin de bir zahiri ve batını vardır. Hukukun zahiri durumunu yasalar ile yasaların kuvvetinde olan örf ve adetler, teamüller; batini tarafı ise bu yasaların illetlerini ve sebeplerini açıklayan hukuk felsefesidir.⁷⁹

Münif paşa'ya göre hukuk ile hukuk felsefesi iki ayrı disiplin olmasına karşın ikisi arasında zorunlu bir ilişki vardır.⁸⁰ Hukuk bireyler arası ilişkileri düzenleyen bir bilimdir. Hukuk felsefesi ise işte bu bir fenomen olarak “hukuk”u inceleme konusunu edinerek onu topyekûn ele aldığı gibi temel problemlerini ve konularını da felsefenin metoduyla inceleyen bir bilgi dalıdır. Bununla birlikte Münif Paşa bir bakıma şartlara bağlı olarak “hukuk Felsefesi”ne “doğal hukuk” denilebileceğini kabul eder. Çünkü ona göre hukuk, insan ile birlikte meydana gelen bir fenomen olduğu için doğal hukuk ile köken bakımından benzeşmektedir. Diğer bir deyişle hukuk felsefesi ve doğal hukuk insandan kaynaklanan iki bilgi dalıdır.⁸¹

Münif Paşa bu ayrımı yaparak mer’i bir pozitif hukukun arka planında bir doğal hukuk telakkisi bulunduğunu düşüncesine dikkat çekmek ister gibidir. Ama ne var ki Münif Paşa hukuk felsefesi ile doğal hukuk görüşünü özdeş görme eğiliminde olduğundan konuya ilişkin olarak “bu bilime diğer bir deyişle ‘doğal hukuk’ deniliyor. Çünkü bu hukuk insan doğasında ve yaratılışında mevcut olan

⁷⁷ Babanzade İsmail Hakkı, Hukuk-u Esasiye, Yayınlayan: A.Halid, Müsterek-ul Menfaa Osmanlı Matbaası, Konstantiniye, 1329, s.3-4.

⁷⁸ Duran, A.g.e., s. 834.

⁷⁹ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, s.4-5

⁸⁰ Münif Paşa, (1301). Telhîs-i Hikmet-i Hukûk. Mahmud Esad Efendi (Haz.). İstanbul: Mekteb-i Sanayi-i Şâhâne Matbaası, s.6

⁸¹ Münif Paşa (1302). Hikmet-i Hukuk. Sabit Efendi (Haz.). İstanbul: Mekteb-i Sanayi-i Şâhâne Matbaası, s.24-25

şeylerdir. Yani bunun illetlerini ve sebeplerini dış dünyada görmemişlerdir...”⁸² demektedir. Kısacası Münif Paşa doğal hukuk felsefesiyle İslâm düşünce geleneği arasında (Allah’ın vicdanlara tesir ettiğini kabul ederek) eklektik bir yöntem sergilemektedir.⁸³

Bu hukuk hangi zaman ve mekânda olursa olsun insan ile beraber ortaya çıkar, yaşamı boyunca insandan ayrılmaz. Hatta bazı filozoflara göre ölümünden sonra da kalır. Buna kanıt olarak ise insanın ölümünden sonra bile uyulması gereken (hayratları, vasiyeti, namus) hukukî zorunlulukları gösterir.

Ona göre hukukun var olma hikmeti değişmez, zaman ve mekâna kesinlikle taalluku yoktur. Çünkü insan doğasında mevcuttur. Gerçi halk arasında nitelikleri ve şekilce farklar var ise de hepsinin insan olmaklığı bakımından hak ve görevleri aynı olmasının yanı sıra her nerede insan varsa orada ortak bir insan doğası ve ona bağlı olarak hukuk ve vazifeler vardır.⁸⁴ Dolayısıyla Münif Paşa insanın doğasını tasvir ederek bu insan doğasından kaynaklanan haklara işaret etmek ister. Söz konusu hukuk olduğunda, insan denilen varlık belli başlı temel haklar açısından incelenmelidir. Hak teriminin delâlet ettiği mânâ ve içerik, zihindeki a priori kavramlar (idees rationelles) türündendir. A posteriori kavramlarda olduğu gibi sonradan tecrübe ile elde edilmiş kavramlar cinsinden değildir.⁸⁵ Ama bununla birlikte o bilginin kaynağı noktasında pure rasyonalist değildir. Aksine o bilginin doğuşu ve elde edilmesi konusunda hem deney hem de akla eşit oranda imkân tanıdığı için empirik-rasyonalist bir yaklaşım içindedir.⁸⁶ Bu yaklaşımına paralel olarak gözlem ve deneyden doğan empirik bilgi temelli pozitif bilimlere insan aklı için mümkün (kontenjans) beşeriyeti terakkisi için zaruri (necessite) görmektedir diyebiliriz. Ama ne var ki hem dinî eğitimin cari olduğu bir sosyal muhitte yetişen biri olarak hak, adalet ve eşitlik gibi kavramları doğadan (natura) türetemeyeceğinin de farkında gibidir. Çünkü bu tür insanî üst-değer normlarını doğadaki içgüdümlü yaşamdan çıkaramayacağımızın idrakindedir. Kültür, doğada a priori mevcut olmayan ancak insan aklının daha sonradan doğada verili olanlar üzerinde insan aklının işlemesi sonucunda ortaya konulan, üretilen bir yapıp-etmeler ve değerler manzumesidir. Bu yüzden doğada, yaşama hakkına hürmete, hürriyet ve adalet ilkelerine rastlamayız. Bunlar insan aklının sonradan ürettiği, yarattığı değerlerdir (value).

Münif Paşa bu kavramları; hakikat, iyilik, güzellik, hak/adalet kavramı ve düşüncesi, kavramları ve düşünceleri olarak doğuştan insan doğasında (aklında) meknuz olduğunu kabul eder. Ona göre bu fikirler insan aklında bilkuvve mevcut olmakla birlikte kuvveden fiile geçmesi, aktive olması ise ancak eğitim yoluyla realize edilmesi şartına bağlıdır.⁸⁷ O, insandaki bireysel değişimi uzun zaman

⁸² Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, s.7

⁸³ A. Yaman, B. Karakuş, B. (2021). Osmanlının Son Döneminde Bir Hukuk Mecrası: Ravza-i Hukuk. İstanbul Hukuk Mecmuası, 79(3), 2021, s. 1014-1015

⁸⁴ Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, s.7-8.

⁸⁵ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, s. 4-5.

⁸⁶ A.g.e., s. 5.

⁸⁷ A.g.e., s. 24-25.

isteyen eğitime bağlama eğilimi, sosyal değişimler içinde geçerlidir. Bireysel ve sosyal değişimlerin sağlıklı ve uzun ömürlü olması evolutionniste süreçler takip etmekle sağlıklı sonuçlar verebilir.⁸⁸

Münif Paşa'ya göre hukuk felsefesinin kaynağı ve doğuşu genel olarak insan nev'inin üzerinde ittifak ettiği şeyler yani selim akıl sahiplerinin ortak ve umumi inançlarıdır. Metot ve mevcut yasalara kesinlikle taalluku olmayan bir takım hakkaniyet ilkeleri vardır ki o yöntem ve yasalara ve halin gereğine göre o usul ve yasaların ıslahlarına temel olması gerekir. Yani insanlar arasında mevcut olan yasa, örf ve adetler büsbütün ilga ve kalksa bile yine geçerli olacak bir takım hakkaniyet ilkeleri vardır ki, yasaların vaz' ve ıslahında onların esas kabul edilmesi lazımdır. İşte onlar hukuk felsefesinin ve diğer bir deyimle hukuk felsefesinin kaynağı onlardır.⁸⁹ Münif Paşa aklı, çeşitli istidatların idarecisi, yönlendiricisi kabul eder. Bir bakıma insanî istidatlar, aklın yönetiminde kabiliyetlere dönüşürler. Akıl, en sıradan halinde bile yani en doğal derecesinde iken nesne ve olguların görüngülerini (zahirini) algılamayı temin eder. Daha üst düzeyde nesne ve olguların hakiki durumlarını, sebeplerini, faydalarını anlayabilir. Zihin-dışı sferde düzenliliği, nedenselliği ve olaylar arasındaki bağlantıları kavrayabilir.⁹⁰ Çünkü insan aklı, her şeyin sonucunu, gereklerini ve nihai gayesini bilmek isteyen bir yapıdadır.⁹¹

Hukuk felsefesinin tarihçesine gelince o, Yunan filozoflarının döneminde başlamıştır. Yunan filozofları başlangıçta madde üzerinde araştırmalara girişmişler ancak daha sonra tinsel konulara yönelmişlerdir. İşte bu bilimde bu sırada tedvin olunmuştur.⁹²

Bu bağlamda Platon ve Aristo'ya göre adalet, siyasete ilişkin fikirler insan doğasında mevcut olduğunu ve bu fikirlerin insan doğasıyla münasebeti bulunduğunu ve bu düşünceler insanın yaratılışındaki amaçlardan biri olduğunu kabul etmişlerdir.⁹³ Ona göre Yunanlılar bu münasebeti ve mutabakatı idrak ile hukuk felsefesini tedvin etmişler ve daha sonra eski Romalılar genişletmişlerdir. Orta çağda kısmen örtük kalsa da bu bilime 300 seneden beri Avrupa'da (1885 yılı itibariyle) ilgi artmıştır.⁹⁴

Hukuk felsefesinin amaç ve faydasına gelince insanlar arasında mevcut ve mer'i hukukun öncelikle aklın ilkelerine uygun olup olmadığını tetkik edip anlamak ve ikincil olarak yeni yasa vaz'ında akla uygun olmasıdır. Hukuk felsefesi, felsefenin bir dalı ve şubesidir. Felsefe her şeyin illet ve gayesini anlamak istediği gibi hukuk felsefesi de mevcut yasaların üzerine kurulduğu ilkeleri anlama çabasıdır.⁹⁵

⁸⁸ Ülken, A.g.e., s. 68.

⁸⁹ A.g.e., s.7-8.

⁹⁰ A.g.e., s.44.

⁹¹ Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, s. 11

⁹² A.g.e., s.8.

⁹³ A.g.e., s.7-8.

⁹⁴ A.g.e., s.10.

⁹⁵ A.g.e.,s.10-11.

Nasıl ki felsefe insan aklının gücü nispetinde eşya ve hadiselerin ilk nedenlerini, sebepleri ve gerçekliğini araştırır. Hukuk felsefesi de felsefenin bir dalı olması bakımından insanın maksadını hasıl ve meşru arzularını yerine getirmeyi amaçlar. Çünkü İnsan da öyle bir hasse vardır ki, insan bir şeyin sebep ve hikmetini biliyorsa memnun olur, bilmezse müteessir olur. Aynı şekilde hukuk felsefesi de insani bir arzu olarak adalet ve hakkaniyet konularında metot temel prensipler olan genel geçer ilkeleri bilme arzusunu tatmin eder. Ayrıca bir faydası da pratik yaşamda yeni yasalar oluşturulurken kendini gösterir. Kısacası hukuk felsefesi yasaların ilk usulünü ortaya koyarak kendini gösterdiği gibi v'az olunmuş hukukun hangi sebeplere dayandığını, nedenlerini, birlik prensibini ortaya koyar ki bu da kanun koyucuyu keyfilikten uzak tutacaktır.⁹⁶ Bu noktada Münif Paşa değişen insan ihtiyaçlarının hukukun şekillenmesinde temel bir işlev gördüğünü ve kanunların doğruluğunun ölçütü olarak insanın meşru ihtiyaçları olduğu görüşünü ileri sürer.⁹⁷

Münif Paşa hukuk kavramının dilimizde hak kelimesinin çoğul biçimi olarak kullanıldığını ama Fransızca'da hak kavramının karşılığı olarak 'Droit' olarak kullanıldığını belirterek hak'tan maksadın ne olduğunu, hak denilen şeyin doğal mı yoksa vaz'i mi olduğunu açıklamaya çalışarak "hak denilen şey hakkında vicdanımızı istintak edersek anlarız ki, hak lafzının delalet ettiği mana makulat kabilinden olma efkardandır"⁹⁸ demektedir. Günümüz Türkçesi ile bunun anlamı şudur: hak dediğimiz şey akla yatkın ve uygun olan ve akıl ile anlaşılabilir olan fikirler, yani Idees rationnelles'dendir. Sonradan tecrübe ile elde edilen fikirlerden değildir. Hak fikri doğal olarak insanın vicdan (Conscience) ve bilincine doğar, ancak bunun daha sonra öğrenme ve bilgiyle olgunlaşması gerekir. Tecrübeyle değil doğuştan olan bu fikirler dört tanedir. Bunlar hakikat ve doğruluk idesi (Idee du vrai), İyilik fikri (Idee du bien), güzellik ideesi (Idee du beau) ve hak idesi (Idee du juste) olup zıtlıklarıyla birlikte insan aklında potansiyel halde bulunurlar. Bunlar birbirinden büsbütün ayrı şeyler değil dir. Aralarında birçok irtibat ve münasebet bulunmaktadır. Ancak vaktinde geliştirilmez ise bilkuvve halde gizli kalmaya mahkumdurlar. Oysa bu ideeler insan aklının ayrılmaz nitelikleri ve ilk unsurları olup bunlar olmazsa diğer canlılara bir üstünlüğü kalmaz. Ayrıca insanı idare eden davranışlarına yön vermektedir.⁹⁹

İşte hukukun ne olduğunu bilmek için insanın bu doğasını kavramak gerekir. Çünkü hukukun kaynağı insan doğasıdır. Bu durumda insan doğası (La natura de l'homme) ne olduğunu araştırmak gerekir. Bunu ortaya koyabilmek için bedensel, ruhsal ve akılsal olarak diğer canlılardan ayrılan insanı diğer canlılarla karşılaştırmak gereklidir. İnsan duyuları ve kuvvelerinin yetkinliği sayesinde varlıkların en eşrefi ve seçkinidir. Bir bakıma insan diğer tüm canlıların bir neticesi,

⁹⁶ A.g.e., s.11-13.

⁹⁷ A.g.e., s.14.

⁹⁸ A.g.e., s.23-24.

⁹⁹ A.g.e., s.24-25.

varlığın da özeti gibidir. İnsanın ruhsal açıdan üstünlüğüne gelince insanın varlık içindeki önemi eşyanın hakikatini kavrayabilecek yegane canlı oluşudur.¹⁰⁰

Çeşitli uluslar arasında birçok yasalar vardır. Genellikle bunlar bir diğerinden farklı olup bir birlik yönü yoktur. Ve ihtimal ki bazıları da hakkaniyet üzere oluşturulmuş değildir. Hukuk felsefesinde habersiz olan kimseler bunları görünce şaşar kalır. Örneğin Hindistan'da başka, Çin'de başka Avrupa'da başka olduğunu görünce bizde başka türlü yapsak olabilir sanır, fakat hukuk felsefesi bir ölçüdür ki, bu yasaları ve bunların içerdiği yargıları tetkikten geçirir, hangisi iyi hangisi fena olduğunu meydana çıkarır, bunların arasındaki birlik noktasını bulur. Tıpkı arkeoloji de olduğu gibi. Bu bilime vakıf olmayanın eline birkaç parça maden verilse ne olduklarını bilip, değerlerini takdir edemez ancak bu bilime vakıf olan kişi gördüğü gibi derhal anlar ve takdir eder. Özetle hukuk felsefesi bir ölçü ve mikyastır ki mevcut yasaların ve sıhhat veya sıhatsızlığını ve mükemmeliyet derecesi onunla ölçülendirilir ve takdir edilir.¹⁰¹

Münif Paşa'ya göre hukuk felsefesinin yararı hem manevi hem yargısaldır hem de siyasidir. Manevidir ki, çünkü insanın meşru arzularını tatmin eder. Yargısaldır, çünkü adaletin icrasına yarar, yargı işlerinin yolunda yürümesini sağlar. Siyasidir, çünkü siyasete ilişkin işlerde bütüncül etkisi vardır. Bu bilimin öğretilmesinde insan gönlünde uyku halinde bulunan adalet duygusunu uyandırır. Ve adaletin ne olduğunu insana bildirir ve ona muhabbet ettirir. Ama bu bilimden habersiz olunursa zulüm nedir, adalet nedir bilmeyenler adaleti sevmek nasıl olduğunu ve zulümden nefret ne yönde olacağını bilemezler. Adaleti bilen her fedakarlığı deruhde ederek adaleti yerine getirir. Bu bilim yukarıdaki duyguları uyandırdıktan sonra adalet ve hakkaniyet ilkelerinin icra ve muhafaza olunması arzusunı getirir.¹⁰²

İşte adaletin manevi duyguları her bir yargı (sugement) aklın bir karar vermekten ibarettir. Özellikle hukuka ilişkin yargılarda akıl için en doğru bir rehberdir. İşte her bir insan ve özellikle yargıçlar ve yasa koyucular bu hislerden yararlanmak gereklidir. Yani öncelikle genelde her birey için gereklidir. Çünkü her birey her ne kadar yasa koymayacak ve uygulamayacak ise de mademki toplum içinde yaşıyor hukuk felsefesini bildiği zaman halde kalbi tatmin olur, doğru ve yanlışını anlayıp, bilir. Dolayısıyla her birey bütün hükümlerini bu hisler üzerine bina ve bu hislerden yararlanmalıdır.¹⁰³

Hukuk felsefesi, vaz edilmiş yasalar ile bu yasalara ilişkin şeylerdeki yargılarımızı yani düşüncelerimizi aydınlatır. Ve bunlarda noksanımız var ise tamamlar. Gerçekten de yasalarla meşgul olanlar tatbik ve icra ettikleri yasaların sebep ve hikmetlerini bilmeyerek onlar da bazı mertebe ve mahareti kesp ederler.

¹⁰⁰ A.g.e., s.28-32.

¹⁰¹ A.g.e., s.14.

¹⁰² A.g.e., s.15.

¹⁰³ A.g.e., s.16.

Ancak bu bilgi ve maharet hafıza gücü sayesinde olabilir. Yoksa o gibi adamlar bildikleri şeyleri nedenlerini ve sebepleri bilmezler. Bu da bir yere kadardır.¹⁰⁴

Ona göre yürürlükteki yasaların ve yasalara uygun verilecek yargıların sebeplerini ve illetlerini, hüküm ve hakikatlerini bilecek kadar hukuk felsefesinde bilgisini genişleten veya bildiği bir meselede genel değerlendirmelere yükselemeyenler yasa koyucu (jurisconsulte) olamazlar. Bunun için yasaların hüküm ve illetlerini bilmek zorunludur. Özetle hukuk felsefesi öz, yasalar kabuktur.¹⁰⁵

Hukuk felsefesi yasaları tefsirde (hukuk tarihi gibi) bir kaynaktır. Yasaların tefsirinde birkaç şeye dikkat edilmelidir. Örneğin yasaların tarihini de müracaat olunur. Yani yasanın uygulamalarında ne zaman ve ne maksada dayandığı ve v'z olduğuna bakılarak tefsir olunur ve gerektiğinde eski haline bakılır. Ve hukuk felsefesi de bakılır başvurulur. Çünkü yasaların v'zından maksat toplumun yararı olduğundan tefsir olunacak yasa da o maksada uygun olarak v'az olunmuş varsayılarak hukuk felsefesine müracaat olunur. Gerçekten de bir şey yasa da bulunamaz ise ona benzer diğer bir şey bulunarak kıyas yoluyla hükmetmekte mümkündür. Ancak bu yasacıların işidir, hukuk felsefecileri yasanın v'azında maksat ve onun illet ve hikmeti ne ise onu araştırırlar kıyas ile hükmetmezler.¹⁰⁶ Bizce Münif Paşa'nın bu yaklaşımı İslam hukukunda çok bilinen içtihat konusundaki iki farklı yaklaşımdan 'kıyası yerine maslahat-ı mürsel'e yönteminden mülhem gibi gözükmektedir.

V'az olunmuş yasalar ne kadar mükemmel olursa olsun yine bazı noksanları olur, müphem yerleri bulunur, bazen yasa koyucunun hatırına gelmemiş ve sessiz kalmış olduğu yerler bulunur. Böyle bir durumda hâkim hukuk felsefesine müracaat eder. Eğer bu sessizlik yasa koyucu bilerek bazı cüz'i konularda kasten yapılmışsa bu maznun lehinde olarak değerlendirilir.¹⁰⁷ Şunu belirtmeliyiz ki, Münif Paşa'nın bu yaklaşımı yine İslam hukuk metodundan etkilenmişe benzemektedir. Ona göre hiçbir yargıç yasanın sarahat ile hükmettiği yerde 'ben bu yasanın v'az edilme hikmetini biliyorum diyerek' mer'i yasanın yerine kendini ikame edemez. Kısacası nerede yasa söylerse yargıç susmalıdır ve nerede yasa sukut etmişse yargıç söylemelidir. Buna karar verebilmek için yargıçlar hukuk felsefesini bilmek durumundadırlar.

Hukuk felsefesi iki kısımdır. Birinci kısım umumi diğeri ise hususidir. Genel bölümü; hukuk felsefesinin tarihini, çeşitli doktrinlerini, hukukun felsefeye ilişkin olan esaslarını, hukuk kaidelerinin belirlenmesini, hukuk ile adetler ve yasaların özelliklerini, hukukun konularından ve ilişkin olduğu şahısları, hukukun kaynak ve amaçları bakımından taksimini, hukukun ne zaman ve hangi şartlarda sakit olabileceğini, basit hukuk ile cüz'i hukuk arasındaki farkları, hukukun insan hayatı

¹⁰⁴ A.g.e., s.16-17.

¹⁰⁵ A.g.e., s.17.

¹⁰⁶ A.g.e., s.18.

¹⁰⁷ A.g.e., s.19.

ile ilgisini, hukukun problematiği ve kaynakları açısından tasnifini ele alıp incelemektedir.¹⁰⁸

Hukuk felsefesinin özel kısmı şu konulardan oluşmaktadır: insanın tüm hukukların amacı ve gayesi olduğundan, genel olarak insanın hukukundan, insanın temel niteliklerine ilişkin hukukundan, hak ve eşitlikten, özgürlükten, hak ve yardımlaşmadan, medenileşme ve ittifak hakkında, ruhsal ve bedensel yetilerin kullanılmasından, meşru müdafaadan, mülkten ve mülkün aslı, maksat ve gayesinden, mülkiyet hakkından ve buna ilişkin çeşitli doktrinlerinden, miras ve kaidelerinden, taahhütlerden ve türlerinden, mukaveleler ve türlerinden oluşmaktadır.¹⁰⁹

Münif Paşa'ya göre toplum organik bir şahsiyete benzer. Diğer bir ifadeyle toplum, kendini oluşturan bireyleri aşan ve onları kuşatan bir yapıdır. Kendi ifadesiyle toplum, bir “hey’et-i ictimâiyye” dir, fertlerin bir araya gelerek kendilerini aşan ve belirleyen bir strüktür olduğu kanaatinde dir.¹¹⁰ Bu nedenle bireyler, toplumu oluşturan unsurlar olmakla beraber, toplum bir kez teşekkül ettiğinde, artık bireylerin özellikleri aşan onları belirleyen bir ontolojik gerçekliğe dönüşür.¹¹¹ Onun bu yaklaşımı bilindiği üzere Hobbes, Durkheim başta olmak tüm sosyolojist toplum felsefelerinin ortak yaklaşımı olması bakımından Batı dünyasında bilinen bir nazariye olmasına mukabil o günkü Türkiye Toplum ve günün hukukçu münevverlerince kabul gören (İbn-i Haldun ve onun felsefesini yakından bilen Ahmet Cevdet Paşa ve emsali hukukçuları hariç tutarsak) bir anlayış olmadığını söyleyebiliriz. Toplumsal strüktürü, bireylerden bağımsız ve onları aşan (transandant veya doğru bir deyimle holistik) bir realite olduğuna göre bu yapının bireylere a priori normlar dayatmasının makul görüleceği kuşkusuzdur. Ama ne var ki tam da bu nedenle hukuksal normlar konusunda bir tür a priorizm içinde olan yaklaşımların ortak karakteri, devletin hukuksal sistematığının değiştirmek suretiyle o toplumun gelişmişlik düzeyinin de geliştirilebileceği hususunda müttelik gözükmemektedirler. Bu yüzden doğal olarak Münif Paşa, “görenek belâsı” dediği toplumsal alışkanlıkların toplumu geri bırakan deterministik yönüne dikkat çekerek hukuksal norm sistemini, değişmez görenek kategorisinde görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sonuçta o yasaların günün şartlarına göre güncellenmesi gereğinden ve bunun için de mutlaka bir hukuk felsefesine ihtiyacın bulunduğunu ileri sürmektedir.¹¹²

Münif Paşa'ya göre yasaların rasyonel ve temel bir esasa dayanıp dayanmadığı ancak “doğal hukuk araştırmaları” ile aydınlığa kavuşabilir. Bu bakımdan doğal hukuk, pozitif hukukun kaynağındaki prensipleri oluşturmaktadır diyebiliriz Hukuk felsefesi olmasaydı sanki yasalar rastgele oluşturulmuş “yargılar/hükümler” gibi gözükebilirdi. Oysa kanunların var oluş sebepleri ve gayesi, yasa-

¹⁰⁸ Münif Paşa, Telhis-i Hikmet-i Hukuk, s.53-60.

¹⁰⁹ A.g.e., s.60-61.

¹¹⁰ Işıқтаç, İlk Hukuk Felsefesi Kitabı Olarak Münif Paşa'nın “Hikmet-i Hukuk”unun Analizi, s.11.

¹¹¹ İsmail Doğan, A.g.e., s. 9-10.

¹¹² Münif Paşa, Hikmet-i Hukuk, Haz.: Sabit Efendi, İstanbul: Mekteb-i Sanayi-i Şahane Matbaası, 1302,s.17-18.

koyucu değişse bile, değişmez. Bu nedenle yasaların yeniden hazırlanması ve uygulanmasındaki temel ilkeleri bize doğal hukukun açıklaması gerekir.

Kısacası toplumun ihtiyacına ve dolayısıyla insanların doğasına en uygun yasaların neler olduğunu bize ancak hukuk felsefesi çalışmaları gösterebilir. Bu nedenle yasaların analiz edilerek değerlendirilebilmesi için “doğal hukuk” bilinmek zorundadır.¹¹³ Ona göre toplumsal yasalar değişmez değildir zaman içinde insanların ihtiyaçları değiştiğinden bunlara ilişkin yasaların da değişmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden yeniden yasama faaliyetleri yapılırken doğal hukukun ölçütlerine müracaat edilmesi kaçınılmazdır.

Doğal Hukuk ve felsefesi, Pozitif hukukun teşekkülü sürecinde ve bu hukukun mer’iyette (yürürlüğe) iken karşılaştığı sorunların çözümlemeye olumlu ve vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Bir sosyal organizasyonda (devlet) yürürlüğe konulacak hukuk mevzuatının (pozitif hukukun) teşekkülü vetiresinde adeta kurucu üst ilkeler meyanında, doğal hukuk telakkileri ve nosyonları asli rolü oynamaktadır. Bu bağlamda biliyoruz ki Kutadgu Bilig’de devlet, yurttaşlık, kanun, görevliler, yönetim, ordu, saray örgütü ve toplum tabakalara hakkında geniş ve gnostik bilgiler verilmektedir.¹¹⁴ Yukarıda doğal hukuku insan doğasından akıl, vicdan veya evrensel ahlaktan hareketle oluşturulan hukuk olarak tanımladığımızdan buna bağlı Kutadgu Bilig’de yer alan insan felsefesinden ve insan varlığının mahiyetine ilişkin kavram ve tanımlardan hareketle çok rahat biçimde Yusuf Has Hacıp’in doğal hukuk anlayışını çıkarmamız mümkündür. Çünkü her bilgi, mutlaka bir var olanın bilgisi olduğundan bir felsefeci felsefenin imkan ve yöntemleriyle çok rahat bir biçimde varlığa ilişkin ontolojiden, insan antropolojisini, ondan da etik ve değerler felsefesini tutarlı olarak türetebilir. Bir filozofun sınırları çizilmiş kendi içinden tutarlı bir siyaset öğretisi varsa ondan tutarlı olarak insan ve hukuk felsefesini istinbat etmek mümkündür. Bu nedenle, Kutadgu Bilig felsefecilere önemli bir imkan sunmaktadır: İnsan ve doğası.

Aynı şekilde biraz önce pozitif hukuku insanlar tarafından (devlet veya toplumca yazılmış, mer’i kılınan) uzlaşım temelli “toplumsal sözleşmeye” dayalı yazılı hukuk diye tarif ettiğimizden bu tanımlamanın ışığında Kutadgu Bilig’in ideal bir pozitif hukuk teorisi (doğal hukuk öğretisi kısmen örtük de olsa) sunmaya daha açıktır.

Kutadgu Bilig’de yer aldığı biçimiyle devlet ve hükümetin başında “ilig” unvanını taşıyan bir yönetici vardır bu yönetici adeta Vacib-ul Vücut’tan emanasyon (feyezan) yoluyla sudur etmiş ve Yalavaç’ta dan sonra ve ondan kut almış bir mertebeye bulunur ki bu konumdaki yönetici erk ve pozisyonun dolayımı olarak doğa-üstü bir kaynaktan almaktadır. Diğer bir deyişle insanlar yöneticisini demokratik bir seçimle belirlememektedir. Bu konumdaki Hakan veya Yönetici, halkına hizmet etmek için yetkiyi halkından değil bu kaynaktan aldığı için çift yönlü bir sorumluluk içindedir. Bir taraftan Tanrının koyduğu ahlak ve hukuk ilkelerine karşı diğer taraftan da halkına karşı mesuliyet içindedir. Yönetme

¹¹³ Münif Paşa, s.13-14.

¹¹⁴ A. Dilaçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, A.K.D ve T.Y.Kurumu YDK Yay., Ankara, 1988, s.148

erki veya iktidarının kaynağı (karar alma ve icraya koyma gücünü) bir divine right (Tanrısal hak) dir. Devleti şahsında temsil eden İlig ile yurttaş arasında ise yazılı olmayan bir temel hukuk bulunmakta ve bu zemin üzerinde de yasalar (törü) mevcuttur.¹¹⁵ Yusuf Has Hacıp, sadece toplumda yasaların varlığını yeterli bulmaz, evet yasalar gereklidir ancak onların yeterli olabilmesi için bu yasaların hakkaniyet ölçüsüne (köni) uygun olması gerekmektedir. Köni yani hakkaniyet (equity) kavram ise adalette ölçülük kavramına denk düşmektedir ve adalet kavramından kısmen farklıdır. Adalet, bir devletin pozitif hukuka göre yani mevcut yasaya göre doğruyu, yanlıştan ve suçtan ayırması ve buna göre hükmetmesidir. Bu bakımdan adalet, yazılı yargı ve esaslara göre hükmetmektir. Hakkaniyet yani “köni” ise iyiyi, kötüden; doğruyu, yanlıştan ve suçtan ayırması için insanların doğasına akıl ve vicdanına tanrının koyduğu hakkaniyet hissidir. Bu vicdani his, insan doğasında mündemiçtir yani içkin olarak bulunur. Yusuf Has Hacıp, köni ile adaleti değil, hakkaniyet ilkesini kastetmektedir. Öz bir ifadeyle ona göre devletin mutlaka yasaları olmalı (törü) dır, ancak bu yasaların temel karakteri ise temel ahlak duygusuna yani insan doğasında bulunan ahlak duygusuna (iyi, doğru ve güzeli keşfettiren farkındalık bilincine) dayanması gerekir. Bu açıdan o, hukukun temeline temel insan doğasını ve insan olmaktan kaynaklanan haklar prensibini koymaktadır (grundrecht) diyebiliriz.¹¹⁶

Bu gerekçelerden ötürü diyebiliriz ki tebliğimizin başlığında yer alan Münif Paşa, doğal hukuk felsefesine verdiği önem bakımından Türk Dünyasında bir ilk değildir. Onun farklı yönü Batı Felsefesi ışığında bu kavrama dikkat çekmesi ve telif çalışması yapmasıdır. Eğer kendi kültür ve irfan dünyamızda bu yeni anlayışın temellerine inme fırsatı bulabilseydi bu tespitleriyle rahatlıkla yapacak vasıflara sahiptir. Onun ehemmiyetine dikkat çektiği bize özgü doğal hukuk anlayışımızın köklerine Kutadgu Bilig’de A.Dilaçar ın yorumları üzerinden ulaşabildiğimiz gibi Merhum Rahmeti Arat’ın çalışmasından hareketle vasıl olabilmekteyiz.

Yusuf Has Hacıp, “köni törü” kavramını “hakkaniyet ölçütü” olduğunu ve insan aklında mündemiç bulunduğunu ve bu kavramın adaletin ikamesi için şart olduğunu Kutadgu Bilig’in 819-820 dizelerinde dile getirmektedir.¹¹⁷ Adalet, pozitif hukukun adalet ilkesini göre hükmetmek iken hakkaniyet ise adaleti yerine getirirken ifrat ve tefrit uzak durarak adaletin, insan aklına ve insanlık doğasına uygun davranılarak yerine getirilmesidir.¹¹⁸

Hakkaniyet ile saadet kavramları arasında da yakın bir ilişki vardır. İnsanlar hakkaniyet duygularının rencide edildiği sosyal ortamlarda fikren ve ruhen eza duyarlar ve bedbaht olurlar. Özetle hakkaniyet, adaletin ikametinde insan aklının ifrat ve tefritten uzak ve ölçülü olması demek olduğu kadar ruhani mutluluğunun da ön şartıdır. Bu bakımdan Yusuf Has Hacıp’in adalet/hakkaniyet ile saadet arasında zorunlu bir korelasyon gördüğünü Kutadgu Bilig’in 3462 dizesinde de

¹¹⁵ A.g.e., s.149

¹¹⁶ A.g.e., s.149-150

¹¹⁷ A.g.e., s.221

¹¹⁸ Yusuf has Hacıp Kutadgu Bilig, Çev.: Reşid Rahmeti Arat, Kabalcı Yay., İstanbul, 2008, s.221

görebilmekteyiz.¹¹⁹ İnsan hayatı bedeni açıdan bu dünya ile sınırlı olsa da ruhun müstakil bir cevher/öz olduğunu kabul Müslüman inancı insan hayatını bu dünya tahdid etmemektedir. Bu nedenle Yusuf Has Hacı de mutluluğu sadece dünyadaki mutluluktan ibaret görmediğini Kutadgu Bilig'in 3351-52 dizelerinde açıkça belirtmektedir. İnsan ruhu ölümsüzlük için yaratıldığından hiçbir insan bu dünyada ölümlü olduğunu sensual olarak duyumsamaz ve algılamaz. İnsana kendisinin ölümlü olduğunu bildiren tarafı gözlemlere dayalı akıl yürütmeleridir, algılar ancak insan ölürken ölümü duyumsayabilir. Bu yüzden insan akli mutluluk ile ölümsüzlük arasında bağ kurduğu gibi ebedi mutluluk ile ebedi yaşam arasında bir ilişki kurar. Ve buna bağlı olarak da Kant'ın da belirttiği gibi "bir gün adaletin hakkaniyetle" gerçekleşeceğini ümit eder, ona bağlanır ve bununla mes'ut olur. Aynı şekilde Kutadgu Bilig müellifi de 3351 dizede öte-dünyayı adaletin tahakkuk edeceği yer olarak saadet yurdu kabul eder. Adil olmayan bir dünyada mutluluk ancak hedonizme indirgenmiş instiktif bir yaşam olacağı için insanlık ruhu bunu asla kabul edemez. Bu yüzden Yusuf Has Hacıb'in eudaimonizmi sadece bu dünya sınırlı değildir. Bu açıdan onun saadet konseptini Grek filozoflarının eudaimonizmine değil, Kant'ın mutluluk fikrine daha yakın görmek gerekir.

Kutadgu Bilig'in amacı, Türklerin ahlâk, hukuk ve devlet idaresi alanındaki geleneklerini ve o devirdeki hukuki teşkilatını bir kitapta tespit ederek bu geleneklerin sonraki nesillere geçmesini sağlamak, diğer taraftan hanlara ve diğer devlet adamlarına bu gelenekleri açıklamak ve bu düşünceleri aşılaktır.¹²⁰ Ancak İslâm inancında Allah, nihai karar mercii ve emir ve yasa/yasak koyucudur. Tanrı, bu hakimiyet hakkını insan, evren ve öte-dünyayı yaratması ve mülkün gerçek sahibi olarak onlara bir natura belirlemesinden almaktadır.

Tüm bunlara karşın belirtmeliyim ki bilimsel ve felsefi etütlerde bazen anakronizm tetkik edilen metni veya filozofu bizi, bugünün kavramlarıyla ve anlayışıyla adeta özdeşleştirme noktasına getirebilir, bundan uzak kalma şartıyla birlikte unutmamalıyız ki günümüz bilimsel ve felsefi birikimleri temelleri geçmişteki beşeri bilginin doğal sonucudur. Bu itibarla mevcut ve aktüel felsefi ve hatta bilimsel bilgi, geçmişteki bu birikimden tamamen ayrı ve bağımsız değildir. Roma bir günde kurulmamıştır. Günümüz, geçmişteki unsurlar üzerine bina edilmiş sentezler olup geleceğin bilimsel dünyasının da malzemesi durumundadır.

Konumuz bağlamında Münif paşa sadece teorik düzeyde hukuk konularıyla değil, içinde yaşadığı çağın sorunlarına özellikle de Batı Kültürü üzerinden sosyal ve siyasal sorunları anlamaya çalışmıştır. Bu minvalde insan hakları, ilerleme, hürriyet, sosyalizm ve komünizm, anayasal monarşi, republik ve demokrasi konseptleri üzerinden toplumsal sorunlara karşı daima ilgili olmuştur.

Sonuç itibarıyla Münif Paşa'nın tefekkür dünyası ilerlemeci (progressiv), Liberal, civilisation ve modernist bir karakter taşımaktadır. Diğer taraftan da hem çağının hem de Osmanlı kültür dünyasının etkisi altında insanı en üst norm gören

¹¹⁹ A.g.e, s. 81

¹²⁰ Sadri Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İ.Ü. Yayınları No: 336, İsmail Akgün Matbaası, İst., 1947, s.148

nosyonundan hareketle insan hürriyetini savunduğunu görmekteyiz. Ona göre tüm beşerî gelişmelerin temelinde insan hür ve müstakil (autonomie) oluşu yatmaktadır. Diğer bir deyişle insan ancak fikirde ve eylemde özgür kılınırsa kendi bireysel ve sosyal inkişafını temin edebilir veya ancak ve ancak özgür insanın, her manada gelişmişliğinin bir anlam ve değeri olabilir. Münif Paşa için, özgürlük hukuka uygun olma şartıyla istediği davranabilmektir. Ancak bu, her ferdin, hukuka ve akla göre makbûl ve mümtaz olan hareketler şeklinde olmalıdır. Özgürlük hiçbir kimseye zararı olmayan harekette herkesin serbest olmasıdır. Eğer insanlar özgür olmaz ise onların şahsiyetleri gelişmez. Çünkü özgürlük her türlü ilerlemenin kaynağıdır, özgür bireylere özgürlük tanımayan toplumların ilerleme ihtimali bulunmamaktadır.¹²¹

İnsan, hürriyetinin yok edildiği bir vasatta ancak bir müteharrik cisimdir. Fikir hayatının tekamüle erdiği dönemlerde Münif Paşa, hürriyet, sanayi ve ilerleme meselelerini temellendirip, açıklarken Montesquieu ve John Stuart Mill felsefelerinden yararlanma cihetine gitmiştir.¹²²

Tanzimat döneminde kendisinin başkanlığı altında bir Tercüme Bürosunun oluşturulduğunu bilmekteyiz. Bu çalışmaları bize, Osmanlı'nın bu son döneminde dinî eğitim alanından farklı bir tarzda yüksek tahsil kurumlarında doğmuş olan Osmanlılık Düşüncesinin bir tür siyaset anlayışı olarak egemen kılınmaya başladığını göstermektedir.¹²³

Münif Paşa, Modernitenin temel dictumlarından olan “bilgi, kuvvettir” prensibine tüm kalbiyle bağlanmış olup toplumların ancak bilimsel yöntemlerle elde edilen empirik bilgi vasıtasıyla maddi medeniyet (teknoloji) yolunda gelişebileceğini ifade etmiştir. Böylece Münif Paşa 19.Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Cem‘iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyyedeki faaliyetleriyle Avrupa kıtasında gelişen Kültür ve teknolojisine ait bilgi ve bilimlerinin. Türkiye’ye transferinde etkili olmuş ve bu meyanda ilk popüler bilim dergisi olan Mecmûa-i Fünûn’un uzun zaman neşrini temin etmiştir.¹²⁴

Münif Paşa, Türkiye’de eğitimin çağın ihtiyaçlarına göre modernize edilmesi konusunda temel önceliği çağdaş eğitim felsefesini, eğitim ve öğretim metotlarını, öğretim müfredat ve programlarını bilen yetişmiş öğretmen kadrolarının yetiştirilmesine vermektedir. Diğer taraftan Münif Paşa Hayat Boyu Eğitim anlayışını toplumun tüm katmanlarına yayma idealine sahip olduğundan okul ve kitapların yanı sıra mecmua, gazete gibi yayınların yanı sıra kütüphane ve kıraathanelerin oluşturulmasına da öncülük etmiştir. Ayrıca özellikle kızların eğitimi konusunda Maarif Nazırı iken öncülük etmeye çalışmış ve İdadi adı verilen okulları 3 Mart 1880’de açmıştır.¹²⁵ Çünkü o yeni bir toplumun inşasından yanadır: Bu toplum yetişmiş insan nüfusunu arttırmaya çalışan, üreten, çalışan, savaş için

¹²¹ Münif Paşa, Telhîs-i Hikmet-i Hukuk, s. 110-111.

¹²² İsmail Doğan, A.g.e., s.10.

¹²³ Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, YKY, İstanbul, 2012, s. 236.

¹²⁴ İsmail Doğan, A.g.e., s.10-11.

¹²⁵ A.g.e., s.11.

hazırlıklı olan, kendi kendine yeten, hayatını bilime göre düzenleyen, kendi öz haklarını bilen bireylerden oluşan bir toplum olup tüm bireyler okuma yazma bilmek durumundadır. Kısacası böyle bir toplum kitap ve dergilere sahip ve onlardan beslenme şuuruna sahip bir toplumdur.¹²⁶

Münif Paşa temelde duygu dünyası bakımından trajik bir insandır. Çünkü bir taraftan yenilik ve zorunlu değişim taraftarı olmasına mukabil diğer taraftan ise Osmanlı Devlet yapısını korumak istemektedir. Ancak her türlü farklı fikri tehdit olarak algılayan müesses ve muhafazakâr kurumların yeniliğin zaruri olduğunu düşünen Münif Paşa'ya her türlü engeli çıkaracağı açıktır. Özellikle Cemaleddin Afganî'nin Darülfünun açılışı münasebetiyle verdiği konferans nedeniyle Münif Paşa ve arkadaşları sorumlu tutularak şiddetle eleştirilmiştir.¹²⁷ Oysa yeni kurulan bu Darülfünunda umumi dersleri verilmeye başlanmıştı. Doğa bilimlerine ilişkin dersler okutmak üzere bir açık kürsü kurulmuştur. Burada birtakım deneyler yapılması da planlanmış, özellikle buradaki derslere ilişkin doğal dil üzerinden bilimsel terminoloji hazırlanmak suretiyle halk arasında da yeni fikirlerin yayılması ve sanatların ilerlemesini temin edilmesi düşünülmüştür. Bu uğurda yani yeni bilimleri okutmak ve öğretmek için devlet büyük masraflara katlanmıştır. Tüm bu çalışmaların mihrinde Münif Paşa bulunmaktadır.¹²⁸ Çünkü o, içinde kendi öz kimliğini bulduğu sosyal kültür mirasını da korumak isterken mensubu olduğu uygarlığı, devletini de sevmektedir. Bunu Münif Paşa'nın Rüştü Paşa'ya yazdığı bir raporundan anlamak mümkündür: Bu resmi raporunda Osmanlı İmparatorluğu'nun İran, Afganistan, Zengibar, Cava ve Hindistan gibi mühim Müslüman nüfusun yaşadığı yerlerde daha aktif bir dış politika uygulaması gerektiği görüşünü dile getirmektedir. İmparatorluğun pasif duruşunun Avrupa ülkelerine avantaj sağladığını ve bu nedenle bu topraklarda daha aktif bir misyon üstlenmesi gereğini savunmaktadır. Ayrıca devlet politikalarının belirlendiği merkezî karar alma yeri olan "Babialî"ye, İran ve Yunanistan ile yakın ilişkiler sürdürmenin stratejik değerini belirtiyor.¹²⁹ Münif Paşa'nın Büyükelçi sıfatıyla hükumete ve devrin Sadrazamlarına vazifesi icabı yazmak durumunda olduğu (Müjgan Cumhur örneğinde olduğu gibi) birçok layihanın ve raporların gün yüzüne çıkarılmasıyla dönemin devletlerarası ilişkilerinin daha bariz olarak anlaşılıp ortaya çıkacağını ümit etmekteyiz.¹³⁰ Münif Paşa, hayatının sonuna doğru kişilik özellikleri nedeniyle ve içinde yaşadığı sosyo-politik şartların, kalbindeki niyet ve düşüncelerini sosyal hayatta gerçekleştirmeye imkan vermemesi yüzünden ömrünün sonuna doğru onda entelektüel buhranlar olarak kendisini göstermiştir.¹³¹

¹²⁶ Mecmua-i Fünûn, S: 14, s. 74-76.

¹²⁷ Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, YKY, İstanbul, 2012, s. 240.

¹²⁸ Ülken, A.g.e., s. 69.

¹²⁹ Tanya Elal Lawrence, An Ottoman mission to Tehran: Mehmed Tahir Münif Paşa's second ambassadorship to Tehran and the remaking of Perso-Ottoman relations (1876-1897), British Journal of Middle Eastern Studies, 2024, VOL. 51, NO. 1, 40-56, s.48.

¹³⁰ Müjgan Cumhur, Münif Paşa Lâyihası ve Değerlendirilmesi, Tarih Araştırmaları Dergisi, DTCF, Ankara, 1964, C: 2, Sayı: 2, s. 221-222.

¹³¹ Duran, A.g.e., s.816.

Başlıca Eserleri :

1. Dâsitân-ı Âl-i Osmân (İstanbul, Mihran Matbaası, 1299)
2. Hikmet-i Hukûk (İstanbul, Tozluyan Matbaası, 1302)
3. Telhîs-i Hikmet-i Hukûk (İstanbul, Sanayi-i Şahane Matbaası, 1301)
4. Medhal-i İlm-i Hukûk (İstanbul 1299)
5. “Târîh-i Hükemâ-i Yûnân” (Mecmûa-i Fünûn, 1280-1284)
6. Terkib-i bend (İstanbul 1311)
7. Muhâverât-ı Hikemiyye (İstanbul, Ceridehane Matbaası, 1276)
8. İlm-i Servet (Ekonomi Politik hakkında)

Not: Münif Paşa'nın isimleri bilinen ancak basılmamış 21 adet eseri daha bulunmaktadır.

ЮСУФ ХОС ХОЖИБНИНГ ДАВЛАТЧИЛИК ТАЪЛИМОТИ ВА УНИНГ УЧИНЧИ РЕНЕССАНС УЧУН АҲАМИЯТИ



<https://doi.org/10.5281/zenodo.15629459>

Анвар ҚОДИРОВ
Алфраганус университети профессори

КИРИШ

Янги Ўзбекистонни барпо этиш, тарихий тараққиётимизда бугунги демократик янгиланишлар учун пойдевор вазифасини бажарувчи Биринчи ва Иккинчи Уйғониш давларидан Учинчи Уйғониш даврига ўтиш тарихий вориёилик принципига таяниши зарур. Бу хусусда гапирар экан, мамлакатимиз Президенти Ш. Мирзиёев “бугун биз интилаётган Янги Ўзбекистонни, Учинчи Ренессансни пойдеворини бунёд этиш – бу шунчаки орзу эмас. Бу-аниқ стратегик мақсад ва умумхалқ ҳаракатига айланиб бораётган бекиёс амалий жараёндир” (2.1.) деб таъкидлайди.

Шу асосда давлатимиз раҳбари “Янги Ўзбекистон- маърифатли жамият” концепциясини олға сурди. Бундай концепция ва ғоя ёшу-қарини аниқ мақсадлар атрофида бирлаштирувчи, тарихий юксалишга ундовчи илмий парадигмадир. Бундай эзгу мақсадга эришиш учун халқимиз томонидан ўзининг узоқ тарихий тараққиёти давомида яратилган, ҳаёл, орзу мақомида бўлган ғояларни тиклаш ва уларни умуммиллий бунёдкорлик ҳаракати учун ўзига хос байроқ, илмий дастур сифатида фойдаланиш лозим. Ушбу контекстда Шарқ илк Уйғониш даври мутафаккирлари Имом Бухорий, Имом Термизий, Мухаммад Хоразмий, Абу Наср Форобий, Ахмад Фарғоний, Абу Мансур Мотурудий, Абу Райхон Буруний, Абу Али ибн Сино каби боболаримиз томонидан адолатпарвар жамият, ҳуқуқий давлат тўрисидаги ғояларини Учинчи Ренессанс пойдевори учун маънавий асос тарзида фойдаланишимиз зарур.

Фозил жамиятга эришиш фақат илм-маърифат воситасида бўлиши мумкинлиги ҳақидаги ғояни Абу Наср Форобий билан бир қаторда унинг замондоши Юсуф хос Хожиб Баласоғуний ҳам олға сурган. Унинг шох асарларидан бири-“Қутадғу билик”(Саодатга элтувчи билим) номли рисоласи шу ҳақда бўлган.

Юсуф хос Хожиб XI асрда яшаб ўтган. Унинг “Қутадғу билик” асари Низомулмулкнинг “Сиёсатнома” асарига ҳамоҳанг (4.). Бироқ у Юсуф хос Хожибнинг “Қутадғу билик” асари ёзилган даврни чуқур ўрганган турк олими Фуад Кўпрўлининг айтишича, Низомулмулкнинг “Сиёсатнома” асари Юсуф хос Хожибнинг “Қутадғу билик” асарида 8 йил кейин пайдо бўлган (демак, 1077 йил). “Қутадғу билик” асарининг бугун Ўзбекистон интилаётган Учинчи Ренессанс учун ибратли ва фойдали жиҳати шундаки, асарда бугун халқимиз томонидан бунёд этилаётган адолатли

жамият ғояси баёт этилган. Унинг давлат қурилиши ва бошқарувига оид ғоялари рамзий маънода “адолат-давлат-қонун” триадаси шаклида ифода этилган. Бу ғоя бугун юртимизда аста-секин қарор топаётган “инсон-жамият-давлат” триадасига ҳамоҳангдир. Ушбу мақолада шу асосда буюк маърифатпарвар бобомиз Юсуф хос Хожибнинг “Қутадғу билик” асарида акс этган триаданинг Учинчи Ренессанс даври учун илмий ва амалий аҳамияти талқин қилинади.

Калит сўзлар: Биринчи Ренессанс, Юсуф хос Хожиб, “Қутадғу билик”, Янги Ўзбекистон, Учинчи Ренессанс, тарихий ворисийлик, адолатли жамият, ҳуқуқий давлат.

Асосий қисм.

Ўзбекистон Республикаси Конституциясининг 1-моддасида “Ўзбекистон - бошқарувнинг республика шаклига эга бўлган суверен, демократик, ҳуқуқий, ижтимоий ва дунёвий давлатдир”, - деб белгилаб қўйилган [2, 5-б.]. Шунингдек, Конституциянинг “Муқаддима” сида (Преамбуласида) бунга эришиш “давлатчилигимиз ривожининг уч минг йилдан зиёд тарихий тажрибасига, шунингдек жаҳон цивилизацияга бекиёс хисса қўшган буюк аجدодларимизнинг илмий, маданий ва маънавий меросига таяниб” амалга оширилади (1.3) деб таъкидланади. Мана шундай бебаҳо илмий мероснинг гултожлари Юсуф хос Хожибнинг “Қутадғу билик”, Абу Наср Форобийнинг “Фозил одамлар шаҳри”, Низомулмулкнинг “Сиёсатнома” асарларидир.

Ушбу тарихий манбаъларда адолатли жамият, қомил инсон масалалари, бир сўз билан ифодалаганда “жавонмардлик (Кошифий) аксарият панд-насихатлар мақомида идрок этилади, реаллик эмас, балки саробий ҳолат ёритилади, жамият ижтимоий табиатидан кўра кўпроқ фозил инсон маънавий табиати қандай бўлишлигига асосий урғу берилади. Юсуф хос Хожиб, Югнакийнинг замондоши Кайковус “Кобуснома” си, Кошифий асарларининг асосий мотиви пандномалар мақомида бўлган. Натижада ижтимоий юксалишнинг асосий субъекти, жамият маънавий ҳолати ҳукмдор маънавиятига нисбатан иккинчи даражали, ҳосила нарсаси, деб қаралган.

Мумтоз фалсафий ақидага биноан эса ҳар бир халқ ўз ҳукмдорига лойиқ ва муносиб. Зеро, ҳар қандай буюк шахс жамият маънавий юксалиш даражасига боғлиқ. Фозил жамиятдагина фозил кишилар етишиб чиқади.

Юсуф хос Хожибнинг илмий меросига, хусусан унинг давлатчилик, давлат қурилиши ва бошқарувига оид таълимоти бугунги дунёвий, демократик миллий давлатчилигимизни шакллантириш учун маълум даражада аҳамиятга эга. Юсуф хос Хожиб яшаган феодал давлатчилиги билан бугунги демократик давлатчилик ўртасида фарқ бор. Бугун Рим ҳуқуқий анъаналарига, яқкахокимликка эмас, хокимиятлар бўлиниши принципига асосланган либерал давлатчиликка ўтиш тенденцияси шаклланган. Бугунги давлатчилик принципи асосан Ғарб либерал демократияси, Николло Макиавелли, Т. Гоббс, Ж. Локк, Г. Гроций, Ш. Монтескье

каби буюк даҳолар яратган инсон табиий ҳуқуқлари ва ижтимоий шартнома каби демократик қадриятлар моҳиятидан келиб чиқади, "хукмдор" парадигмаси "демократия" парадигмаси талабларига бўйсинади(5.). Бундай концептуал ғояни мухтарам Президентимиз "Халқ давлат органларига эмас, балки давлат органлари халқимизга хизмат қилиши керак" деган илмий парадигмасида ифода этади.

Буюк Шарқ мутафаккирларидан бири Юсуф хос Хожибнинг давлатчилик таълимотининг бугун Ўзбекистонда шаклланаётган дунёвий, демократик давлатчилик учун аҳамияти шундаки, унда Шарқ халқлари менталитетига хос ҳалоллик, жавонмардлик, адолатпарварлик, илм аҳлини улуғлаш, маърифатга таяниш каби қадриятлар юқори баҳоланади (6.7.).

Юсуф хос Хожиб давлатчилик таълимоти сиёсий семиотика-рамзий асосга қурилган. У Адолат-Давлат-Ақл триадасига, яъни Кунтуғди(Адолат), Ойтуғди(Давлат)-Ўғдулмуш(Ақл) рамзий бирлиги тарзида ифода қилинган. Ўғдулмуш (Ақл) шох "(Кунтуғди)га хос вазирдир. Бундай концептуал формуланинг бугунги давлат бошқаруви учун аҳамияти шундаки, давлат раҳбари ўз фаолиятида вазирларига таяниши лозим. Юсуф хос Хожиб бу талабни вазир (Ақл) тилидан шундай талқин қилади: "Шоҳ(бег)ларга ёрдам қўлини чўзувчи вазирдир. Вазир яхши бўлса шоҳ осойишта ухлайди. Давлатдаги бебошликларни аввало вазир тартибга солади. Бунинг учун ақл-идрокли, фаҳмли, ҳар ишга юраги урадиган, зеҳни ўткир, билими денгиз, юзи ёруғ, тадбиркор, тўғрисўзли, феъл-атвори аъло, андишали, иймонли, эл ишончини оқлаган, бечораларга мурувватли, хушёр ва мулоҳазали вазир керак.

У шоҳга садоқатли бўлиб, шоҳнинг том маънодаги ўринбосари, тадбиркор киши бўлсин. Унинг бойликка нисбатан кўзи тўқ бўлиши керак. Чунки кўзи оч одам дунёни еса ҳам тўймайди. Вазир салобатли ҳам бўлсин, иши тез юришади. Ҳисоб-китоб доноси, турли ёзувлардан хабардор бўлсин.

Вазирлик ҳисоб-китобдан иборат. Ҳисоб бу-умрни саодатга бошловчи тўғри йўللardan биридир. Мана шундай киши вазир бўлса Шоҳ ҳам, эл ҳам ҳаловат топади. Ҳазина кўпаяди, йиллар баракали бўлади. Вазир мангуликка айланади. Чунки вазирнинг хизмати давлат ва миллатга бу дунё саодатини бахшида қилишдир. Бу дунё саодатига етган, албатта у дунё саодатига ҳам эришади(5.363-373).

Ушбу мулоҳазалардан дедуктив хулоса қилинса, бугун давлат бошқарувида урчиб кетган коррупция иллоти демократик давлат ва унинг либерал сиёсатигагина эмас, кўпроқ ижро ҳокимиятидаги маънавий ҳолатга боғлиқ эканлиги маълум бўлади. Зеро, давлат бошлиғи қанчалик уринмасин, унинг фатволари агар ижрочилар нолойиқ бўлса, самарасиз қолаверади. Шу маънода Юсуф хос Хожиб маънавий ўғитлари бугун ҳам ўз аҳамиятини асло йўқотмаган дейиш мумкин(7.).

ХУЛОСА

Янги Ўзбекистонни барпо этиш, Учинчи Ренессанс даражасига ҳаётнинг барча соҳаларида эришиш давлат бошқарувига оид умуминсоний тажриба билан бир қаторда ўзбек давлатчилигининг кўп асрлик маънавий меросидан ҳам унумли фойдаланишни талаб қилади. Шу маънода халқимизнинг тарихий мероси- муқаддас “Авесто” билан бир қаторда ўрта аср илк Уйғониш даври буюк мутафаккирларидан бири Юсуф хос Хожиб илмий мероси, Низомулмулкнинг “Сиёсатнома” асари ва бошқа тарихий манбаъларда ёритилган давлат қурилиши ва бошқарувига оид ғоялардан самарали фойдаланиш бугунги давлатчилик амалиёти учун аҳамиятлидир. Давлат қурилиши ва бошқарувига оид Юсуф хос Хожиб ғоялари унинг шох асари “Қутадғу билиш”да ўз аксини топган.

Юсуф хос Хожибнинг давлатчилик таълимотининг Учинчи Ренессанс даври учун тарихий аҳамияти шундаки, у мусулмон Шарқида давлатчилик маърифатига асос солади. XI асрлардаёқ у давлатни асосан фозиллар тузишини, жоҳиллар эса уни барбод этишга уринишларини англаб етган эди. Бундай ҳолат хали ҳам давом этаётир.

Мана 34 йилдирки, тарихий орзуимиз-миллий давлатчиликни тиклаш ва уни яна буюкликка кўтариш имконияти юзага келди. 2030 йилгача мўлжалланган Тараққиёт стратегияси ва унда белгиланган вазифаларини амалга ошириш давлатчилик маърифатини юксалтириш билан узвий боғлиқ. Бугун ижтимоий онгда миллий давлатчилик маърифатини қайта тиклаш вазифаси кўндаланг бўлиб турибди. Шу маънода, илк ўрта аср буюк аждодларимиз Абу Наср Форобий, Юсуф хос Хожиб ва бошқа таниқли маърифатпарвар аждодларимиз беқиёс илмий меросидан дунёвий, демократик ва ижтимоий давлатчиликни барпо этишда унумли фойдаланиш айни муддаодир.

АДАБИЁТЛАР.

1. Ўзбекистон Республикаси Конституцияси. -Т.: “Ўзбекистон”, 2023.
2. Ш.Мирзиёев. Янги Ўзбекистон Тараққиёт стратегияси. -Т.: “Ўзбекистон”, 2022.
3. Юсуф хос Хожиб. Қутадғу билик. -Т.: Фан, 1971.
4. Низомулмулк. Сиёсатнома. Т.: Ёшлар матбуоти. 2022.
5. Николло Макиавелли. Государь. М.: Планета, 1990.
6. Мухамедов А.А. Юсуф хос Хожибнинг “Қутадғу билик” асаридаги ижтимоий-фалсафий қарашлар. -Т. 20213.
7. Мухамедов А.А. Юсуф хос Хожиб илмий меросининг ижтимоий-фалсафий таҳлили. -Т.: “Олтин қалам” нашриёти. 2023.