



Taşköprizâde’de Akıl, Siyaset ve Tarih -Bir Eleştiri Vesilesiyle-*

Asım Cüneyd Köksal

Bir 16. yüzyıl Osmanlı müellifinin ahlâk ve siyaset düşüncesini müstakil bir kitabın konusu yapmayı, başlı başına önemli bir ilmi hadise saymak gerekir. Mustakim Arıcı’nın *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* isimli kitabı, yakın zamanda neşredilmeye başlayan Taşköprizâde Külliyyatı sebebiyle yeni bir ilginin konusu olan bu büyük âlimin insan ve toplum anlayışına eğilmektedir. Bu yazıda, Arıcı’nın mezkur kitabında şahsıma yönelttiği bir eleştirisini cevaplamanın yanı sıra, bu eleştiriye vesile kılarak Taşköprizâde’nin siyaset anlayışına dair birkaç noktaya temas etmek istiyorum.

“Aklî Siyasetin Kategorik Olarak Reddi”ne Dair

Arıcı *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye* (2016) isimli kitabımın Taşköprizâde’ye tahsis ettiğim bölümüyle (s. 267-281) ilgili bir eleştiride bulunuyor. Bu bölümde alt başlık olarak kullandığım ifadeyi de alıntılarla şöyle diyor: “Bu iki kaynaktan [fikhî hükümler ile felsefî esaslar] birini diğerine feda etmek ve hatta ‘şeriatın yeterliliği temelinde aklî siyasetin kategorik olarak reddi’ gibi bir yaklaşım, Taşköprizâde’nin siyaset problemlerindeki genel duruşunu hiçbir şekilde yansıtmamaktadır.” (Arıcı, 2016, s. 130)

Zazar ayrıca buraya düştüğü dipnotta da şöyle demektedir:

* Bu yazıyı okuyarak kanaat ve eleştirilerini bildiren değerli meslektaş ve dostlarım Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Ayhan Çitil, Dr. Mustafa Demiray, Y. Doç. Dr. Nail Okuyucu ve Y. Doç. Dr. Selami Varlık’a müteşekkirim.

“Bu iddia Taşköprizâde'nin siyasetle ilgili görüşlerinin tümünü dikkate almadan sultanın vazifeleri bağlamında onu siyâset-i şer'iyeye kategorisine sığdırmaya çalışan Asım Cüneyd Köksal'a aittir. (...) Yazar her ne kadar Taşköprizâde'nin diğer eserlerinden bahsetse de *Miftâhü's-sa'âde* üzerinden Taşköprizâde'ye dair eksik ve hatalı bir okuma yapar. Zira Taşköprizâde'nin *el-Meâlim fi ilmi'l-keîâm*'ı da dâhil olmak üzere ilgili metinlerine bakıldığında siyaset alanında aklın şeriat karşısında geçersiz olduğu tezini çıkartmak imkânsızdır.” (Arıcı, 2016, s. 130)

Arıcı'nın eleştirilerini şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

- 1) Taşköprizâde'nin siyasetle ilgili görüşlerinin tümünü dikkate almadan onun siyaset anlayışını siyâset-i şer'iyeye kategorisine sığdırmaya çalışmam,
- 2) Aralarında *el-Meâlim fi ilmi'l-keîâm* adlı eserinin de bulunduğu külliyatı dikkate almamam,
- 3) *Miftâhü's-sa'âde* üzerinden Taşköprizâde'ye dair eksik ve hatalı bir okuma yaparak, bu metinden, aslında Taşköprizâde'nin siyaset görüşünü temsil etmeyen “siyaset alanında aklın şeriat karşısında geçersiz olduğu” tezini çıkarmam.

İlk maddeyle ilgili olarak şunu söylemem gerekir: Benim kitabım fıkıh ve siyaset ilişkisini kendisine konu etmekte, bu meyanda birçok müellife ve onların ilgili meseledeki görüşlerine temas etmektedir. Kitapta Gazzâlî, Turtuşî, Hasîrî, İbnü'l-Cevzî, Karâfî, İbn Kayyim, İbn Haldun, Makrizî, Âlusî, Ebussuud Efendi, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Kâtib Çelebi, İbrahim Müteferrika, Lutfi Paşa, Muhyiddin Kâfiyeci, Âşık Çelebi, Dede Cöngî, Bereketzâde Cemaleddin Abdullah, Mehmed Şerif Efendi, Meşrebzâde Mehmed Ârif Efendi, Şehzade Korkud, Taşköprizâde, Kınalızâde Ali Çelebi, Birgivi Mehmed Efendi gibi isimlerin fıkıh ve siyaset ilişkisine dair görüşleri –bunların büyük çoğunluğu müstakil başlık altında- incelenmektedir. Ancak bu isimlerden hiçbirinin siyasetle ilgili görüşleri bütün uzanım ve tazammunlarıyla, siyasete dair söyledikleri her şeyi kapsayacak şekilde ele alınıyor değildir. Zira kitabım siyâset-i şer'iyeye üzerine yapılmış bir çalışma olduğundan, söz konusu müelliflerin siyasete dair söyledikleri her şeyi kuşatmayı hedeflememekte ve kitabın hiçbir yerinde de böyle bir iddia yer almamaktadır. Dolayısıyla, Taşköprizâde'nin siyasi görüşlerini siyâset-i şer'iyeye kategorisine sığdırmaya çalıştığım şeklinde bir eleştiri isabetli değildir. Benim kitapta yapmaya çalıştığım şey Taşköprizâde'nin siyasi görüşlerini siyâset-i şer'iyeye kategorisine sığdırmak değildir; onun sadece siyâset-i şer'iyeyi alâkadar eden görüşlerini dikkate almaktan ibarettir.

İkinci maddedeki eleştiri de aslında ilkiyle irtibatlıdır. ARICI, benim aralarında *el-Meâlim*'in de bulunduğu Taşköprizâde telifatını dikkate almadığımı iddia ediyor. Çalışmamın iddia ve kapsamı, Taşköprizâde'nin siyasetle ilgili bütün eser ve görüşlerini dikkate almamı gerektirmediği için bu eleştiri de isabetli değildir. Tekrarla-

mak gerekirse, *Fıkıh ve Siyaset* isimli kitabım, siyâset-i şer'iyye alanını inceleme konusu yapmaktadır. Arıcı'nın hususen zikrettiği *el-Meâlim* ise klasik tarzda yazılmış bir kelâm eseridir. Bu tarz eserler siyaset bahsine "İmamet" başlığı altında belirli problemler ekseninde yaklaşılır. Esasında bir kelâm meselesi olmayan imamet/hilâfet bahsi, bilhassa Şîa'nın bu bahsi itikadî bir saha olarak görmesi sebebiyle Sünnî kelâm kitaplarında yer bulmuştur. Ehl-i sünnetin hilafet anlayışını ortaya koymayı hedefleyen ve daha ziyade Şîa'ya karşı polemik değeri taşıyan meselelerin ele alındığı bu başlık altında siyasetin akıl ve/veya şeriat ekseninde üretilmesine, kamu hukukunun kaynağının ne olması gerektiğine, dolayısıyla benim çalışmamın odaklandığı fıkıh ile siyaset ilişkisine dair bir bahis yer almamaktadır. Nitekim Taşköprüzâde de yukarıda belirttiğim meselelere bu eserinde yer vermemiş, kelâm kitaplarındaki ilgili muhtevayı muhtasarca tekrarlamış, hilâfet meselesinde, mesela Lutfi Paşa gibi, farklı görüşler dile getirmemiştir. Dolayısıyla çalışmamda bu eserin dikkate alınmaması gayet tabiidir.¹ Esasında bu durumu Arıcı'nın kendisi de, Taşköprüzâde'nin siyaset görüşlerini incelemeye başlarken zımnen ifade etmektedir: "...onun *Şerhu'l-Ahlâki'l-Aduyye*, *Miftâhu's-saâde* ve *Risâle fi beyâni esrârî'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanati'l-ma'neviyye*'deki bazı mülâhazalarının klasik literatürde 'es-siyâsetü's-şer'iyye' ya da 'el-ahkâmü's-sultâniyye' olarak bilinen fıkıh, yani hukuk zemininde ortaya konduğu görülür." (Arıcı, 2016, s. 91)² Yine, "Başkanın yönetimi ve siyasete dair hükümler" başlığına dahil olan görüşleri aynı üç esere dayalı olarak işlediğini belirtmektedir (Arıcı, 2016, s. 127). Benim yaptığım da Taşköprüzâde'nin siyâset-i şer'iyyeye taalluk eden görüşlerini, Arıcı'nın zikrettiği üç eseri dikkate alarak incelemekten başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, bu üç eser içinde Taşköprüzâde'nin fıkıh-siyaset ilişkisine dair görüşlerini doğrudan ifade eden eseri *Miftâhu's-saâde*'dir. Diğer iki eserde sultan ile yönetilenler arasındaki münasebetlere dair meseleler ve müellifin bazı önemli eleştirileri bulunmakla birlikte, *Fıkıh ve Siyaset*'in özellikle odaklandığı fıkıh-siyaset ilişkisine dair temel yaklaşım, onun bu eserinde yer almaktadır. Bu sebeple Taşköprüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'de söylediklerine odaklanmak suretiyle üçüncü maddeye cevap verebilmeyi umuyorum.

- 1 Taşköprüzâde'nin bu eseri henüz basılmamış olmakla birlikte şu çalışmada tahkik edilmiştir: Ahmet Süruri, *Taşköprüzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2011. Taşköprüzâde'nin bu eserinde İmamet bahsi 409-423. sayfalar arasında yer alır.
- 2 Arıcı'nın söylediğini ben daha önce şöyle ifade etmiştim: "Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin siyâset-i şer'iyye ile alakalı görüş ve yaklaşımları çeşitli eserleri içerisine dağılmış vaziyette, bilhassa *Miftâhu's-Saâde* isimli eserinin siyasetle ilgili ilimleri de içeren ameli hikmet başlığı altında, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Aduyye*'de ve *Risâle fi Beyâni Esrârî'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye* isimli risalesinde yer almaktadır." (*Fıkıh ve Siyaset*, s. 270)

Taşköprüzâde bu eserinde amelî hikmete (pratik felsefe) dair açtığı başlıkta öncelikle insanoğlunun sosyal bir varlık olması hasebiyle insanların toplumlar halinde yaşamaları gerektiğini söyler. Toplumsal yaşam ise bir nizam gerektirir. “İlâhî hikmet bu sebeple insan toplumunun istisnasız her kesimi ve ferdi için bağlayıcı olacak, belirli kişi ve gruplara özgü olmayacak, kimseyi dairesinden hariçte bırakmayacak, karşılıklı adalet ilkesine bağlı bir ‘siyaset’ çerçevesinde yasa ve emirler vaz’ etmeyi gerekli görmüştür. İnsanların, sözü edilen bu kanunları kendi cinslerine mensup bir başka insandan öğrenmeleri de aynı ilâhî hikmetin gereğidir.” (Köksal, 2016, s. 272). Yaratıcı böyle bir yasaı insanlar arasından seçtiği elçileri vasıtasıyla bildirir. “Bizim zamanımızda” uyulması gereken yasaı getiren zat ise Hz. Peygamber’dir.

Taşköprüzâde’nin yukarıda özetlediğim ifadelerinden sonra fıkıh ile siyaset arasındaki ilişkiye dair söylediklerini doğrudan kendi sözleriyle aktarmayı, Arıcı’nın eleştirisine cevap bağlamında önemli bulduğum için uzun bir alıntı yapacağım. Taşköprüzâde şöyle demektedir:

“Bilmiş ol ki: Allah Teâlâ’nın sünneti şu şekilde işler: Ne zaman ki âlemi bunun gibi nurlardan, ilim ve esrar madenlerinden [Yüce Yaratıcı’dan ilâhî yasaı alıp insanlara bildiren peygamberlerden] hâli eylese, âlemi yine de amaçsız ve başıboş şekilde bırakmaz. Bilakis Yaratıcı, beşerin akıllarını öyle kurgulamıştır ki, insanlar kendi türleri içerisinde devamlı bir nizam bulunmasını temin edebilecek kadar yollarını bulmaya muktedir olabilirler. Yine Yüce Allah insanları dünyevî maslahatlarının çoğunluğunun ve uhrevî maslahatlarının da bir kısmının kemâl bulmasını sağlayacak yola irşad eylemiştir. İmdi, peygamberlerin Allah Teâlâ’dan alıp getirdikleri [hükümler] hakikî adalettir. Akıllı ve hikmet sahibi insanların güzel gördükleri [fikir, tedbir ve hükümler] ise adalet benzeridir. Bu tarz hükümlere ıstılahta siyaset denir (وهو السياسة الاصطلاحية). Büyüklerin kendisine riayet ederek ihtiyarladığı, küçüklerin kendilerini içerisinde bulup yetişkinliğe erdikleri siyaset budur. Mümin veya kâfir olsun herhangi bir hükümdarın işbaşında kalması veya yönetilen bir topluluğun istikamet üzere bulunması, kâim bir adalet bulunmadığı veyahut işlerini adalete benzeyen hükümlerle düzenlemedikleri takdirde çok güçtür.

Şu halde siyaset, ahiretle ilgili maslahatları temin etmeye yaramazsa da nizâm-ı âlemin kendisiyle devamlılık kazandığı unsurdur. Lâkin siyasetle amel etmek, şer’-i şerif gelinceye kadardır [şer’-i şerif geldikten sonra siyasetle amel etmek bâtil olup meşru değildir]. ‘Allah’ın yardımı geldikten sonra aklın nehri bâtil oldu’ [şeklinde meşhur bir vecize vardır]. ‘Şeriata siyasetin de ilave edilmesi lazımdır’ diyenlere gelince, bu cahillerin ve avamın yanlışsıdır. Zira şeriata başka herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur. Onların bu sözlerinin içerdiği anlam şudur: ‘Şer’-i şerif siyaset sahasında kâfi miktarda hüküm getirmemiştir. Biz de bu sebeple kendi görüşlerimizle bu boşluğu doldurmaya ihtiyaç duyduk.’ [İşte böyle söyleyip böyle düşünenler] şer’an katledilmesi caiz olmayanları katleder, işlemesi helal olmayan şeyleri işler, bu yaptıklarına da ‘siyaset’ derler. Bu, şeriata, onunla nizâ ve mücadele etmeye benzer bir muamele etme biçimidir. Allah Teâlâ

bu türden insanlardan dünyada ve ahirette yüz çevirir. Allah onları kahretsin ve rezil eylesin! Şeriat nasıl olur da siyasete ihtiyaç duyabilir ki; iki cihanın işleri peygamberlerle kemâl bulur, beşeriyetin cümle ahvâli –ister ilmî olsun ister amelî, ister zevkî olsun ister keşfi ve şuhûdî- hep peygamberler sayesinde salâha erer. Bilhassa da beşerin en hayırlısının söylediğinden, Peygamberlerin Efendisi'nin işaret ettiğinden daha kâmil ve daha faziletli [bir hüküm veya düşünce] olamaz. Öyle ki akıllıların akılları, hakimlerin ve seçkinlerin anlayışları bir araya gelip toplansa, onun [Hz. Peygamber'in getirip tebliğ ettiği şeylerin; şer'-i şerifin] üzerine bir zerrenin milyonda biri kadar bir parça ilave etmeye muktedir olamazlar.” (Taşkoprîzâde, 2002, I, 381-382; a.mlf., 1313, I, 433-435)

Görüldüğü üzere Taşkoprîzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'de ne söylediği gayet açıktır. Müellif siyaset alanının olgusal olarak akılla tanzim edilemeyeceğini söylemiyor, bilakis dünyayı akla dayalı bir siyasetle tanzim etme kudretini Allah'ın akıllara yerleştirdiğini ifade ediyor. Fakat bu tarz akli bir siyasetin şeriatın yokluğunda meşru olabileceğini, ilâhî bir yasa geldiği zaman bunun hükümsüz/gayrimeşru olduğunu da vurguluyor. Kamunun maslahatıyla ilgili işler için (buna kamu hukuku da diyebiliriz) şeriatın yeterli olmadığını, bu gibi ahkâm konusunda akli siyasete başvurmak gerektiğini söyleyenleri ise ağır şekilde eleştiriyor; böyle düşünenlerin şeriata eksiklik nispet ettiklerini ileri sürüyor. Taşkoprîzâde, savunduğu bu görüşlerinde kesinlikle yalnız değildir. Kendisi bu hususta Osmanlılardan asırlar önce başlayan bir tartışmanın iki tarafından birini temsil etmektedir. Bu tartışmanın ait olduğu bağlamı kendi çalışmamda genişçe ele aldım. Şeriat-siyaset ilişkisi konusunda Taşkoprîzâde'nin yaklaşımı, benim başka bir yerde “pozitif şer'ilik” şeklinde isimlendirdiğim bir yaklaşım olup, siyasî alanın şeriata uygunluğunu şeriatın ifade ettiğine uygun olmakta bulur. Osmanlı öncesinde İbnü'l-Cevzi ve Şâtîbî, Osmanlılar döneminde Şehzade Korkud, Kınalızade Ali Çelebi ve Birgivi Mehmed Efendi temel olarak bu yaklaşımı paylaşmaktadırlar. Taşkoprîzâde, akla dayalı bir siyasete ancak geçerli ve ilâhî bir yasanın bulunmaması durumunda cevaz verdiğine göre, onun yaklaşımını “şeriatın yeterliliği temelinde akli siyasetin kategorik olarak reddi” şeklinde nitelendirmekte herhangi bir problem olmasa gerektir. Bu nitelemeyi problemlî gören Arıcı'nın bu noktayı açıklaması, benim “*Miftâhu's-saâde* üzerinden Taşkoprîzâde'ye dair eksik ve hatalı bir okuma yap”tığımı iddia ettiğine göre, bu eksik ve hatalı okumayı nasıl yaptığımı göstermesi, yaptığı eleştiriyi temellendirmesi beklenirdi. Tercümesini sunduğum pasajı yanlış yorumladığımı metin analizi yaparak ortaya koymuş olsaydı, yahut da mesela *Miftâhu's-saâde*'de söylediklerinin şu veya bu sebeple konjonktürel veya vazgeçmiş olduğu görüşler, diğer eserlerinde (mesela *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'de) ifadesini bulan siyaset görüşlerinin ise asıl ve nihaî görüşleri olduğunu ileri sürse ve bunu da delillendirebilseydi, böyle bir temellendirmeyi yapmış sayılabilirdi. Veyahut yanlış ve hatalı okuma yaptığımı ileri sürmek yerine Taşkoprîzâde'nin *Miftâhu's-saâde* ve diğer iki eserinde dile getirdiği

siyasî eleştirilerini tarihî bağlamına yeterince oturtmadığımı, tarihçilerin kavramsal şemalarını kullanarak analiz yapmadığımı, onun niçin böyle şeyler söylediği üzerinde yeterince durmadığımı ileri sürseydi, kısmen haklı sayılabilirdi. Gerçi böyle bir eleştiride bulunması, Taşköprizâde'nin ahlâk ve siyaset anlayışına tahsis ettiği müstakil çalışmasında kendisi de böyle bir tarihsel bağlama oturtma çabasında bulunmadığı için, çok da yerinde olmazdı.

Arıcı'nın şahsıma söz konusu eleştiriyi yönelttiği yerde *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'deki bir pasaja yaptığı atıftan anladığım kadarıyla, kendisi Taşköprizâde'nin konuyla ilgili görüşünde temel alınması gereken pasajın *Miftâhu's-saâde*'deki değil, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'deki pasaj olduğunu düşünüyor. Taşköprizâde ilgili yerde şöyle demektedir:

“Müellif [İci] adaletin uygulanmasıyla ilgili üç şartı zikrettikten sonra bunları mümkün kılacak şeyleri açıkladı ve dedi ki: **Bunlar**, yani zikredilen bu üç şartın uygulanması **şeriata** ve şeriata uygun felsefî ilkelere (القوانين الحكمية) **bağlı kalmakla mümkün olur**. Beden nasıl mizacıyla, mizaç nefisle, nefis de akılla ayakta duruyorsa, aynı şekilde ülkeler de hükümdar ile, hükümdar siyasetle ve siyaset de bilgelikle [hikmet] ayakta kalır. Eğer bilgelik ihmal edilirse şeriat zayıflar, otoritenin azameti kaybolur, onur ayaklar altına alınır ve nimet zâil olur.” (Taşköprizâde, 2014, s. 244).

Arıcı kitabında bu iki pasaj arasında bir çelişki olup olmadığına değinmiyor; dolayısıyla da bir uzlaştırma çabasına girmiyor. Fakat “el-kavânînu'l-hikemiyye” ibaresine vurgu yapıyor. Farklı türlerde eser yazan klasik bir müellifin bir konudaki görüşlerini sistematik olarak ortaya koymak kolay bir iş değildir, nitekim Arıcı da buna kitabının çeşitli yerlerinde işaret ediyor. Mesela Taşköprizâde'nin ahlâk düşüncesinin de, siyaset düşüncesinin de eklektik karakterli olduğunu (Arıcı, 2016, s. 91), hükümdarın zengin olup olmaması hakkında iki farklı eserinde “birbiriyle telif edilmesi zor olan iki görüşe sahip” olduğunu (Arıcı, 2016, s. 126), “siyasetin farklı sahalarda söylenmiş fikirleri belli metinlerde bir araya getirdiğini, bu fikirleri zaman zaman bir derleme hüviyetinde aktardığını ve çoğu zaman bunlar arasında bir kaynak ilişkisi kurmadığını” (Arıcı, 2016, s. 146) ileri sürüyor. Taşköprizâde gibi müelliflerin, farklı türlere ait eserlerinin her birini, ait oldukları literatürdeki yerleşik teamüllere, yazım biçimlerine ve gerekliliklere uygun olarak kaleme aldıklarını, bu durumun da zaman zaman bir çelişki veya uyumsuzluk görüntüsü arz edebildiğini kabul etmek gerekir. Böyle durumlarda araştırmacıdan beklenen, bu farklı türden eserlerde serd edilen düşüncelerin hangilerinin esas alınması gereken düşünceler, hangilerinin belirli bir yazım stiline uymak adına verilmiş “tavizler” olduğunu tespit etmesi, yahut belirli metodolojik ilkelere hareketle bir yorum

faaliyetinde bulunması, düşüncelerinin değişip değişmediğini belirlemesidir. Arıcı böyle bir çabaya girmemekle birlikte, *Miftâhu's-saâde*'deki pasajı özetlediği yerde (Arıcı, 2016, s. 95) Taşkoprîzâde'nin vurgusunu zayıflatmaktadır. Onun, şeriata siyasi hükümlerin ilave edilemeyeceği, siyasi alanda şeriata eksiklik nispet edilemeyeceği anlamındaki sözlerini, “Şeriat adı da verilebilecek olan bu yasalar siyasetin genel ilkelerini belirler, yoksa siyasetin şeriatı belirlemesi ya da şeriatın insan tarafından yapılan yasalara ihtiyaç duyması söz konusu bile olamaz” şeklinde aktarmaktadır. Görüldüğü üzere Taşkoprîzâde'nin üzerinde durduğu şey “siyasetin şeriatı belirlemesi ya da şeriatın (bir bütün olarak) insan tarafından yapılan yasalara ihtiyaç duyması”nın söz konusu olmadığı değildir; böyle ifade edildiğinde cümle zaten müsellemler gibi durmaktadır. Onun altını çizdiği husus siyasetin şeriatı kamu alanında tamamladığı iddiasının yanlış olduğudur –ki böyle ifade edildiğinde bu hüküm hiç de müsellemler olmayıp tartışmanın odağında yer almaktadır. Arıcı ayrıca müellifin “siyasetle amel etmek, şer’-i şerîf gelinceye kadardır” cümlesinin içeriğine bu özetle yer vermediği gibi, “Şer’-i şerîf siyaset sahasında kâfi miktarda hüküm getirmemiştir. Biz de bu sebeple kendi görüşlerimizle bu boşluğu doldurmaya ihtiyaç duyduk” diyenlere yönelik sert eleştirilerini de aktarmaz.

Mamafih bendeniz Taşkoprîzâde'nin bu iki ifadesi arasında bir çelişki olduğunu da düşünmüyorum. Müellif, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'de siyaseti çekip çevirenlerin insanlık tecrübesini ihmal etmemeleri, adaleti sağlarken tecrübî akılla işe yararlığı ortaya konmuş ve şeriata da aykırı olmayan ilkelere riayet etmeleri gerektiğini söylüyor. “Hikmet ihmal edilirse şeriat zayıflar” diyen müellife katılmamak mümkün değildir. Taşkoprîzâde'nin bir bütün olarak akla, kabul görmüş felsefî ilkelere, genel olarak felsefeye karşı olduğunu söylemek, eserlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde mümkün değildir. O halde *Miftâhu's-saâde*'deki ifadelerini burada nasıl değerlendirmeliyiz? Müellif orada, kamu hukukunun “siyaset” de denilen örfî ve geleneksel kurullarla doldurulmasına karşı çıkıyor. Kamu hukukunun tanzimi için şer’î ilke ve kurulların yeterli olduğunu düşünüyor. Şeriatın özel hukuk sahasında yeterli olmakla birlikte kamu alanında yetersiz olduğunu, akla dayalı kurullarla tamamlanması gerektiğini söyleyenleri eleştiriyor. Verdiği örneklerle baktığımızda, siyaset adına öldürülmesi caiz olmayanların öldürülmesinden ve helal olmayan fiillerin işlenmesinden bahsediyor. Bunların Şehzade Korkud ve Kınalızâde gibi müelliflerce de eleştiri konusu edilen siyaseten katl, müsadere, kul-cariye sistemi gibi hususlar olduğu söylenebilir.

Nomos ile Canon

Bu iki farklı ifadenin birlikte mülâhaza edilmesinde Grekçe bir kavram çifti –nomos ve canon- işimize yarayabilir diye düşünüyorum. Nomos yasadır (bir klasik devir âlimi için şeriattır), canon ise belirli bir sonuca ulaşmak için takip edilmesi gereken yol ve yordam, metot, hatt-ı hareket, düstûru'l-amel (Rıza Tevfik, 1338, II, 6), belirli bir işin yerine getirilmesiyle ilgili kabul görmüş pratik kaidelerdir. Uyulması gereken genel geçer normlar ile doğa yasaları “nomos”tur (İng. *law* ve Fr. *loi*), protokol kaideleri gibi pratik kaideler veya belirli bir yasanın (mesela fertler ile sınıflar arasında adalete riayet etme gerekliliği yasası gibi) uygulama tarzları ise “canon”-dur.³ Taşköprizâde'nin akla “nomos” alanında değil de “canon” alanında yer verdiğini söylemek mümkündür. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*'den alıntılıdığım metinde müellifin “kânun” kelimesinin çoğulunu kullandığına dikkat edilmelidir. Rıza Tevfik'in dikkat çektiği üzere klasik Osmanlı müellifleri “kânun” ve “nâmus” kelimelerini kullanırken aralarındaki ayrıma hassasiyet göstermişlerdir.⁴ Şu halde Taşköprizâde

- 3 Rıza Tevfik, kökeni “canon”a dayanan “kânun” kelimesini Osmanlıların bir süredir yasa anlamında kullanmalarının karışıklığa sebep olduğunu söyler: “Biz Osmanlılarca bir müddetten beri kanunu 'loi' muâdili olarak kullanıp duruyoruz; kelimenin müşârun ileyhi ister kavânin-i tabiiyye (*lois naturelles*) olsun, isterse kavânin-i mevzû'a (*lois positives*) olsun! Halbuki Yunan-ı kadim lisanında “loi” kelimesine muâdil olarak “nâmus = νόμος [*nomos*]” tabiri vardı, ve kanun ile bunu bir tutmazlardı. Hatta bizim eski kitaplarımızda da heman daima ‘nâmus’ –ki nomos’dan muharrefdir- kânun yerinde irad edilegelmiştir. Bütün Arap müellifin-i sâlifesi ve müteahhirini bile bu farka riayet etmişlerdir. Kâtib Çelebi ve Kınalızâde ve daha bazı emsâli gibi mütefekkirin-i Osmâniyenin âsârında ‘nevâmis-i ilâhiyye = lois divines’ ve ‘nevâmis-i tabiiyye = lois naturelles’ terkîbleri çok geçer. Nitekim cennetmekân Fâtilh Sultan Mehmed’in medreseler hakkında ‘kânun üzre şügl oluna!’ diye emretmiş olması eslâf-ı muharriirînimizin bu farka tamamıyla riayetkâr davrandıklarını sarahaten gösterir; çünkü burada ‘kânun’ kâide demektir, ve kâideden de padişahın maksadı ‘program’dır, bugünkü mânasıyla kânun değildir.” (Rıza Tevfik, 1338, II, 4). Ayrıca bkz. Peters (2004, s. 242-245).
- 4 Baki Tezcan da 16. yüzyıl ortalarında kânun kelimesinin anlam haritasının modern Türkçedekinden farklı olduğuna dikkat çeker. Bu yüzyılda kânun mutata uygulama, örf kaynaklı yöntem ve uygulamalar anlamına geliyordu. Daha formel bazı kullanımlarında da müsaade edilen, hukuka uygun anlamlarını taşıyordu. Bu anlam haritası, bir kanunun hukuki dayanağının örf olduğunu göstermektedir ki kanunnameler için de bu durum geçerlidir. (Tezcan, 2010, s. 49) Yani kanunnameler esas itibarıyla geleneksel uygulamaları içeren, örf ve töreye dayalı kuralları, protokol kâidelerini bir araya getirmeleri bakımından kânun’un etimolojik anlamına sâdik kalmışlardır.
17. yüzyılın meşhur dilci ve şarkiyatçısı Meninski (ö. 1698) *Thesaurus* adlı muhalled lügatında, “kânun” karşılığında ilk olarak çalgı aleti olan kanun (*psalterium, sambuca, decachordum*), daha sonra Türkçe olarak “asl”, “âdet”, “rüsûmet”, “âyin”, “hüccet” karşılıklarını ve bunlara tekabül eden Latince kelimeleri sıralar (*canon, regula, mos, constitutio*). Yasa anlamındaki “*lex*” karşılığı bunlardan sonra gelir (Meninski, 2000 (1680), II, 3601). Sözlüğün Latince-Türkçe muhtasarı sayılabilecek Onomasticum/Index Verborum cildindeki “canon” maddesinde kelimeye sırasıyla şu karşılıklar verilmektedir: kânun, kâide, zâbıta, töre, âyin, düstûru'l-amel, bârnâme, resm, âdet, edeb ü erkân (Meninski, 2000 (1680), V, 143). Aynı eserin “nâmus” maddesine (Meninski, 2000 (1680), III, 5117) baktığımızda ise, bu kelimenin semantik değişiminin kânun’dan çok daha önce gerçekleştiğini, 17. yüzyılda nâmus’un büyük ölçüde bugünkü anlamıyla kullanıldığı tespitini yapabiliriz (şeref, ırz, vakar, gayret, âd ü san...) Bunun böyle olmasında, muhtemelen yasa anlamında yaygın biçimde “şeriat” kelimesinin kullanılması, “kânun”un ihtiva ettiği anlamları karşılayacak bir alternatifin ise bulunmaması etkili olmalıdır. Lügatın Latince

aynı kategoriye ait olmayan iki şeyden bahsetmektedir. Nitekim aynı yerde adaletin yerine getirilmesiyle ilgili üç şartın uygulanmasında şeriata ve şeriatla uyumlu felsefi ilkelere bağlılıktan söz ediyor ki –metnin biraz öncesinde dile getirdiği- bu üç şart şunlardır: (1) Dört toplumsal sınıf arasındaki dengeyi gözetmek, (2) tebaanın istidatlarına uygun mertebelerde bulunmalarını sağlamak ve (3) insanlar arasında rızık, onur gibi şeylerin dağıtımında dengeyi gözetmek (Aristoteles'in dağıtıcı adaleti). Taşköprizâde'nin adaleti sağlamayı hedefleyen bu şartların tatbik edilmişinde kabul görmüş akli ilkelere, pratik bilgiğe riayet etmeyi tavsiye etmesi ile kamu hukukunun akla dayalı kurallarla tanzim edilmesini eleştirmesini uzlaştırmada bir zorluk olduğunu düşünmüyorum. Taşköprizâde siyasetin tatbikinde aklın önemini vurguluyor olsa da akla siyaset alanında norm koyucu bir işlev vermemesi sebebiyle –ki benim çalışmamdaki tartışmanın esas eksen budur- onun siyaset düşüncesini “şeriatın yeterliliği temelinde akli siyasetin kategorik olarak reddi” şeklinde nitelemek yerindedir.

Hukukun Üstünlüğüne Karşı Araçsal Akıl

Arcı, Taşköprizâde'nin siyaset-kamu alanında akla da yer verdiği ortaya koymayı önemli buluyor. Şüphesiz biz modern insanlar için akla vurgu yapmanın özel bir önemi vardır. Belli bir alanda akla kapıyı kapatmak zihnimizde hemen birtakım olumsuz kavramları çağrıştırır. Fakat siyasetin şer'-i şerif dışında meşru bir kaynağının olmadığı düşüncesi, bir 16. yüzyıl âlim-düşünürü ile 21. yüzyılda yaşayanlar için aynı şeyi ifade etmemektedir. Taşköprizâde'nin siyasî sahanın şeriata göre tanzim edilmesini savunması ile günümüz bireylerinin temel insan hakları, hukukun

kısımında “nomos” maddesinin bulunmamasını da “nâmus” kelimesinin aslı anlamının Osmanlı muhitinde 17. yüzyılda unutulmaya yüz tuttuğu şeklinde yorumlayabiliriz (Ayrıca bk. Tulum, 2011, s. 1091, 1357-8).

“Nâmûs”, bilhassa Osmanlı öncesinde şeriat anlamında kullanılmış, kelimenin çoğulu olan “nevâmîs” bazı ilimler tasnifi kitaplarında şer'i ilimleri nitelemek için kullanılmıştır (msl. Beyzâvi, 1996, s. 96 vd.; İbnü'l-Ekfânî, 1998, s. 53). Osmanlı dönemi ilimler tasnifi kitaplarında ise bu terimin yerine “şer'i ilim” ifadesi kullanılmıştır. “Nâmûs” kelimesini, felsefi ahlak literatürüne katkı yapan müelliflerden bazıları, mesela Amâsî ile Kınalızâde, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te “nomos” ile “nomisma” (para) arasındaki etimolojik yakınlığı tartıştığı bağlamla ilgili olarak kullanmışlardır. 18. yüzyıl ortalarında kaleme alınan *Kevâkib-i Seb'a Risalesi*'nde “nâmûs” kelimesi yalnız bir defa ve İslam öncesi için, İncil'den nakledilen bir ibarede, Hz. İsa'nın dilinden “Sizin nâmûs ve kitabınız da yok mudur” şeklinde geçmektedir (Karaarslan, 2015, s. 136). Rıza Tevfik, Arap yazarlarının hâlâ nâmûs kelimesini *loi* yerine kullandıklarını, Osmanlıların ise bir hayli zamandan beri kelimeyi prensip manasında telakki edip daha sonraları da onur, haysiyet (*honneur*) ile bir tuttuklarını söyler: “Osmanlıcada ‘namuslu adam’ demek, ‘bir prensibe riayet eden ve ondan şaşmayan afif adam’ demektir.” (Rıza Tevfik, 1338, II, 6). Bed'ü'l-vahy hadisinde geçen “nâmûs” kelimesinin Yahudilerin yasalarını ihtiva eden Tevrat/Tora anlamına geldiği hakkında bk. Aydın, 2003. Meninski “Nâmûs-ı İbrânî” tabirinin Yahudi Yasası anlamında kullanıldığına işaret eder (Meninski, 2000 (1680), III, 5117).

üstünlüğü, demokrasi gibi kavramları önemsemelerinin saikleri arasında fevkalade büyük bir yakınlık vardır. Siyasetin akla göre tanzim edilmesi demek, çoğu zaman, hukukun (bir 16. yüzyıl âlimi için bu şeriat demektir) çizdiği sınırların dışına çıkılıp gücün dizginsiz bir biçimde kullanılması, hevâ ve hevese göre kararlar alınması, yüksek amaçları dikkate alan nesnel aklın değil, hesaplayıcı, araçsal, öznel aklın⁵ esas alınması anlamına gelmektedir. Bu söylediklerimi Karâfi, İbn Kayyim veya Dede Cöngî gibi, siyasetin meşruiyetini şeriata aykırı olmamakta bulan ulemanın görüşlerini eleştirmek veya bu iki temel yaklaşımdan birini diğeri aleyhine itibarsızlaştırmak için değil, her iki görüşün de kendi bağlamında önemli ve değerli olduğunu vurgulamak için söylediğimi ifade etmek isterim.

Taşköprizâde'de Ahlâk ve Siyasetin Tarihsel Bağlamına Dair Birkaç Not

Buraya kadar Arıcı'nın eleştirilerine cevap verebildiğimi düşünüyorum. Bundan sonrasında ise, Arıcı'nın eleştirilerini vesile kılarak, Taşköprizâde'nin siyasi görüşlerinin tarihî bağlam analizine dair birkaç noktaya değinmeye çalışacak, bunu yaparken Taşköprizâde ile Kınalızâde'yi birlikte dikkate alacağım. *Fıkıh ve Siyaset* kitabımda özellikle bu iki âlimin siyasi eleştirilerini tarihî bağlam içerisinde değerlendirmeyi arzu etmekle beraber, çalışmamın birçok müellifi incelemeyi gerektiren kapsamı başta olmak üzere birtakım sebeplerin bu arzumu ancak kısmen gerçekleştirmeme imkân verdiğini belirtmeliyim. Bu vesileyle konuya dair söz konusu kitapta değinemediğim birkaç noktaya dikkat çekmek istiyorum.

16. yüzyılın büyük kısmı güçlü ve karizmatik hükümdarların idaresi altında geçmiştir. Taşköprizâde Ahmed Efendi 1561 yılında, yani Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının son senelerinde vefat etti. İlk defa müderris olduğunda da (1525) aynı padişah tahtta oturuyordu. Şu halde kendisinin siyasetle ilgili eleştirilerinde nihâî muhatabı Sultan Süleyman'dır. *Miftâhu's-saâde*'nin hükümdarlık âdabı ilmine dair başlığı altında ve ayrıca *Risâle fi beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanatı'l-ma'nevîyye* isimli risalesinde sultanın vazifeleri meyanında zikrettiği hususlar, Kanuni devri uygulamalarıyla mukayeseli şekilde daha ayrıntılı bir analiz yapılmayı beklemektedir.⁶ Bu büyük ve etkili hükümdarın devrinde birçok kanunlar çıkarılmış, (Snježana Buzov'un doktora tezinin vurguladığı) hukukun üstünlüğüne dayalı bir idare tesis edilmeye çalışılmış olmakla birlikte, kabaca III. Murad ile II. Mahmud'un tahta çıkışları arasındaki yaklaşık iki buçuk asır boyunca devam edecek olan denge-kontrol sistemine dayalı ve ulemânın etkin olduğu idârî sistem

5 Öznel-nesnel akıl ayrımı için bkz. Horkheimer (2002).

6 Taşköprizâde'nin bu iki eserinde zikrettiği hususlar için bkz. Köksal (2016, s. 274-279).

henüz oturmamıştı. Güçlü padişah aynı zamanda hukukun sınırlarını zorlayabilen padişah demektir. 16. yüzyılda hukuk (fıkıh) ile siyaset ilişkisi konusunda tartışmaların çoğalmasının sebeplerinden biri de bu asırda siyasetin zaman zaman hukuku zorlamasıdır. Ulemanın yönetimde bir denge unsuru olarak etkin bir şekilde kendini kabul ettirmesi ve karizmatik padişahlar devrinin sona ermesiyle birlikte konuyla ilgili tartışmaların azaldığı görülür.

Devrin siyâsî anlayış ve uygulamalarını şer'î açıdan eleştiren Taşköprîzâde ve Kınalîzâde'nin birer ulemâ biyografisi (*eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* ile *Tabakâtü'l-Hanefiyye*) telif etmiş olmaları anlamlıdır. Taşköprîzâde'nin *Şakâik*'i sufi şeyhlerinin biyografilerini de hâvî olmakla beraber, ağırlıklı olarak Osmanlı devri âlimlerine odaklanmaktadır ve klasik devir Osmanlısında âlim demek her şeyden önce fakih demektir. Bu iki seçkin muhalifin birer ulemâ biyografisi telif etmeleri, kanaatimce diğer amaçlarının⁷ yanı sıra, Osmanlı toplumsal hayatının temelinde siyasetin ve temsilcilerinin değil, şer'-i şerîfin ve bunun temsilcisi olan ulemanın bulunduğu vurgu yapmak amacını taşımaktadır. Ali Anooshahr da bir makalesinde, Taşköprîzâde'nin *Şakâik* adlı eseriyle ulemayı merkeze almak suretiyle alternatif bir Osmanlı tarihi kaleme aldığını ileri sürer. Yazara göre Taşköprîzâde devletin Fatih'ten Kanunî'ye kadar yükselen ve 16. yüzyıl ortalarında şahikasına ulaşan mutlakiyetçiliğine (absolutizm⁸) meydan okumuş, saray ile fukaha arasındaki münasebetleri olması gerektiği gibi tanımlamaya teşebbüs etmiştir. Bunu yaparken Osmanlıların yükselişini sultanları merkeze alarak anlatan "Tevârih-i Âl-i Osman" yazım türünü dönüştürerek, her bir tabakanın merkezine bir padişahı yerleştirmekle birlikte, hanedana ve sultanların eylemlerine odaklanmak yerine ulemaya ve onların eylemlerine odaklanmıştır. Böylelikle ona göre Taşköprîzâde bir yandan 15. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı (Aşıkpaşazade, Oruç ve anonim) kroniklerde yer alan ve gazi/derviş muhitine mensup bazı kişilerce dile getirilen fukaha eleştirisine, diğer yandan da sarayın tehlikeli hale gelen müdahaleciliğine cevap vermek istemiştir. Söz geçeren kronik yazarlarına göre İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğun yanlış istikamete (merkezileşme politikaları ve bunun gazi/derviş muhitini marjinalize etmesi) yönelmesinin temel sebebi, Taşköprîzâde'nin de dahil olduğu ulema sınıfıdır. Devletin kökenindeki gaza ve tasavvufun oluşturduğu ahenkli du-

7 Guy Burak, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren telif edilmeye başlanan Hanefî tabakat kitaplarının, devrin ulemasını mezhebin kurucu ismine kadar giden bir silsileye raptetme ve mezhebe ait belirli hukukî argüman ve metinlerin mevsuk şeceresini yeniden kurmak amacını taşıdığına; *Şakâik* tarzı Osmanlı ulemasına tahsis edilen eserlerin ise devrin yüksek ulemasının kurumsal sınırlarını çizmelerine ve tahsil usullerini ortaya koymalarına vesile olduğuna dikkat çeker (Burak, 2015, s. 12, 66 vd.).

8 Modern devlete giden yolda önemli bir aşama olan mutlakiyetçiliğin Avrupa'daki serüveni hakkında bkz. Peter H. Wilson, *Absolutism in Central Europe*, Routledge: USA&Canada, 2003.

rum, dışarıdan, bilhassa İran'dan gelen fakihlerce, onların devlet idaresinde ihdas ettirdikleri yeni uygulamalar yüzünden bozulmuştur. (Anooshahr, 2010, s. 43-62 (özellikle s. 44, 48-49); Burak, 2015, s. 97).

Taşköprizâde'nin mutlakiyetçilik karşıtı duruşu, *Miftâhu's-saâde*'de daha da belirginleşir. Onun bu eserde ifadesini bulan siyaset anlayışının tarihî bağlamını biraz olsun aydınlatmayı denerken Baki Tezcan'ın *The Second Ottoman Empire* (2010) isimli eserinde ortaya koyduğu kavramsal şemayı kullanacağım. Tezcan bu eserde 16. yüzyılın ikinci yarısında, bilhassa III. Murad'ın tahta geçişinin ve Sokollu Mehmed Paşa'nın vefatının akabinde (1580'den itibaren) devletin yapısının önemli ölçüde değiştiğini ileri sürüyor. Bu değişim o kadar büyüktür ki, bunu âdeta farklı bir siyâsî birim olarak tasavvur etmek ve "İkinci Osmanlı İmparatorluğu" olarak nitelendirmek gerekir. Osmanlı Devleti III. Murad ile II. Mahmud arasında idarî bakımdan erken modern devlet özellikleri göstermiş, bu devirde yerleşen idârî yapı, en mükemmel biçimi Sultan Süleyman döneminde tezahür eden patrimonyal imparatorluğun yerini almış, siyâsî güç saraya mahsus kalmayıp ulema, asker ve yönetici sınıfa katılmak isteyen sermaye sahipleri arasında dağılmış, eskisine nazaran daha entegre ve bütüncül, hanedan üzerinde de etkili bir hukuk sistemine, daha piyasa odaklı ve para ekonomisi merkezli bir iktisadî yapıya geçilmiştir. (Bu değişimlerin bir bölümüne daha önce Rifa'at Ali Abou-el-Haj *Modern Devletin Doğası* (2000) isimli eserinde dikkat çekmiş, nasihatname yazarlarının eleştirilerinin bu dönüşümden duyulan rahatsızlığın bir ifadesi olarak okunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Abdurrahman Atçıl'ın yakınlarda neşredilen kitabı da Tezcan'ın saydıklarına benzer gelişmelerin onun belirttiğinden daha önce, 15. yüzyılın ikinci yarısı ile 16. yüzyıl boyunca mevcut olduğunu ileri sürmektedir. (Atçıl, 2017, s. 218)). Tezcan'a göre bu dönemde devlet, yazılı bir anayasası olmasa da sınırlı/meşrûti bir hükümet biçimini almış, proto-demokratizasyon sürecine girmiştir. Ulemanın etkinliğinin artması neticesinde daha önceleri büyük ölçüde örfî hukukla düzenlenen (buna, yazılı olsun veya olmasın, "kânun" da diyebiliriz) kamu hukuku sahasında şer'î hukukun etkinliği büyük ölçüde artmış, mesela önceleri fetva almaya ihtiyaç duyulmayan şehzade katli için fetva almak zorunlu kabul edilir olmuş, tahta kimin geçeceğinde de ulemanın sözü geçmeye başlamıştır. Tezcan, I. Ahmed'den sonra tevarüs sisteminin değişip ilk defa önceki padişahın kardeşinin tahta geçirilmesinde Şeyhülislam Sa'deddinzâde Esad Efendi'nin rolüne dikkat çekmektedir. Söz konusu değişimler yüzyılın sonuna doğru belirgin hale gelse de Sultan Süleyman döneminde nüveleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim yazar, Sultan Süleyman'ın, fakihlerin işlediği özel hukuk alanına bazı müdahalelerde bulunmasına (mesela para vakıfları) muhabet, fakihlerin de -daha önceleri kanun ile düzenlenen- kamu hukukunu tanzim etmelerinin önünü açtığına dikkat çekmektedir (Tezcan, 2010, s. 10, 43).

Tezcan, 16. asrın ikinci yarısında, ilk ikisi 20. yüzyılda bilimsel olarak daha çok incelenmiş olan üç önemli siyasî sorunun sorulduğunu ifade etmektedir. İlk soru kamu hukuku ile sosyo-politik değişim arasındaki ilişkiye dairdir: Hukuk liberal olup, dışarıdan yeni katılımlarla Osmanlı siyasî elitinin genişlemesine onay vermek suretiyle kendisini sosyal değişime uyarlamalı mıdır? Yahut da hukuk muhafazakâr ve sosyal değişime kapalı olup, siyasî ayrıcalıkları bunlara tevarüs yoluyla sahip olanların ellerinde mi bırakmalıdır? İkinci soru hukukî otoriteye ilişkindir: Kamu hukukunu oluşturmada ilâhi iradeyi yorumlayan fakih mi etkin ve yetkili olmalıdır, yoksa bölgesel ve saltanatla ilgili örf ve gelenekleri toplayan imparatorluk kurumunun yöneticisi mi? Üçüncü soru ise şöyledir: Herhangi bir idareci kendi arzu ve iradesiyle hukuku değiştirebilir mi, yoksa mevcut hukuka onu değiştiremeyeceği bir tarzda bağımlı mıdır? Tezcan bu üçüncü sorunun üç soru içerisinde akademik olarak en az incelenen soru olmakla birlikte, siyasî bakımdan en önemli soru olduğunu ileri sürmektedir.

İlk soruya verdikleri cevaba göre liberal ve muhafazakâr olmak üzere iki grup ortaya çıkmaktadır. Muhafazakârlar kamu hukukunun siyasî elit içerisine dışarıdan yeni insanların katılımına engel olacak şekilde kapalı olması gerektiğini düşünürken, liberal yaklaşım bu katılımın sağlanması için eski kanunların sosyal değişime uyacak şekilde değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu iki gruba mensup kişiler, ikinci soruya farklı biçimlerde cevap verebilirler. Yani hem muhafazakârlar hem de liberaller arasında şer'î hukukun kamu alanında etkin olmasını savunanlar da, bu sahanın *kânun* ile doldurulması gerektiğini düşünenler de bulunmaktadır. Yazar Kınalızâde'yi muhafazakâr ve şer'î hukuk yanlısı kesime bir örnek olarak takdim etmektedir. Üçüncü soruya verdikleri cevaba göre de "anayasacı" (constitutionalist)⁹ ve "mutlakîyetçi" (absolutist) olmak üzere iki siyasî grup ortaya çıkmaktadır. Bu iki grup da sırasıyla liberal ve muhafazakâr kesimle örtüşmemektedir. Muhafazakâr veya liberal anayasacılar olduğu gibi, mutlakîyetçilerden bir kısmı anayasacı bir kısmı ise muhafazakâr olabilmektedir. Aynı şekilde kamu hukukunun tanziminde şer'î hukuk yanlılarıyla örfî hukuk/kânun taraftarları da mutlakîyetçi-anayasacı ayrımla birebir örtüşmemekte, bu grupların hepsi birbirleriyle farklı kombinasyonlar oluşturabilmektedir (Tezcan, 2010, s. 48-59).

Tezcan'ın ortaya koyduğu bu kavramsal şema, Osmanlılarda siyâset-i şer'iyye alanında devletin bazı uygulamalarını eleştiren Taşköprüzâde, Kınalızâde, Birgivi gibi âlimlerin tutumunu açıklamakta bize yeni imkânlar verebilir. Yazarın sorula-

9 Anayasacı olmanın modern anlamda bir anayasayı benimsemekten ziyade, yönetimin belirli hukukî ilkelerce sınırlandırılmasına taraftar olmayı ifade ettiğine dikkat çekilmelidir.

rından bizim açımızdan bilhassa son ikisi önemlidir. Bu iki soruya verdikleri cevaba göre mezkur âlimlerin kamu hukukunda şer’i şerîfin hâkim olmasını isteyen anayasacılar olduğunu söyleyebiliriz. Bu âlimler, yöneticilerin kânun alanına dahil kabul ettikleri kamu hukukuna ait bazı hususların, mesela kul sisteminin şer’î hukukla düzenlenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Fakat Dede Cöngî gibi, hukuk içinde siyasete daha geniş bir yer açmak isteyen bir âlimin konumunu belirlemek biraz daha zordur. Onun da anayasacı olduğu, kamu hukukunu tanzimde onun da şer’î hukuku öncelediği görülmektedir. Fakat şer’î hukuku, genel geçer kabul görmüş hüküm ve fetvaların dışında kalan görüşleri de dikkate alarak *kânun* ile uyumlu hale getirecek tarzda yorumlamaya çalıştığı, diğer bir ifadeyle anayasacılığı, şer’î hukuk şemsiyesi altında, fakat muhalif ulemaya nazaran daha esnek ve sentezci bir anlayışla vaz etme teşebbüsünde bulunduğu söylenebilir. Bu noktaları farklı cihetlerden aydınlatacak çalışmalara ihtiyacımız olduğu aşîkârdır.

Son olarak ulemanın sınıfsal yapısıyla ilgili bir noktaya da dikkat çekmek isterim. Taşköprizâde’nin Kanunî gibi güçlü bir sultana sert bir dille eleştiri yapabilmesi, ulema sınıfının kul kökenli olmayıp hür ve otonom olmalarıyla, medresede yetişen âlimlerin sahip oldukları ayrıcalıkları büyük ölçüde kendi çaba ve liyakatleriyle elde etmeleriyle irtibatlıdır. Atçıl’ın çalışması, Taşköprizâde’nin yaşadığı çağda Anadolu ve Rumeli’de faaliyet gösteren ulemanın kendi aralarındaki hiyerarşik düzenin ve devlet yönetimiyle entegrasyonunun tamamlanmış olduğunu ortaya koyar ve bu bakımdan bilhassa 16. yüzyıl ulemasını “âlim-bürokrat” diye isimlendirir. (Atçıl, 2017, s. 5-8, 83 vd.)¹⁰ Fakat merkezî yönetimle olan irtibatlarının, vakıflar sayesinde finansal özgürlüklerini belli ölçüde sağlayan ulemanın ifade özgürlüklerine hale getirmediğini Taşköprizâde, Kınalızâde ve Birgivi gibi âlimler ortaya koymaktadır. Taşköprizâde’nin bir diğer çağdaşı olan Lutfi Paşa ise farklı bir âlim tipini temsil etmektedir. İki sene veziriazamlık da yapan bu devşirme/kul kökenli devlet adamı, kendisini medrese dışından yetiştirip İslâmî ilimlerde Arapça ve Türkçe olarak birçok eser vermiştir. Yirmi yıl süren mazuliyet hayatında yazdığı eserlerde, devrin birtakım uygulamalarına çeşitli eleştirileri bulunmakla beraber, her fırsatta hanedana ve Sultan Süleyman’ın şahsına bağlılığını ifade etmiştir.

10 Atçıl 1453-1530 yılları arasında “âlim-bürokrat hiyerarşisinin oluşum dönemi”, 1530-1600 arasında ise “âlim-bürokrat hiyerarşisinin bütünleşip muhkem hale geldiği dönem” olarak nitelendirir. Yazar bu son devrede ulemanın yönetim mekanizmasının arzularına hizmet eden bir araç olmak bir tarafa, hukuku oluşturmak ve bu hukuku imparatorluk idaresinde tatbik etmekteki rolleri sayesinde bu mekanizmanın bir parçası haline geldiklerini söylemektedir (Atçıl, 2017, s. 131-133).

Sonuç olarak söylemek istediğim, Taşköprizâde gibi bir âlimin ahlâk ve siyaset düşüncesini teorik bir çerçeve (bu bir felsefe sistemi, bir fıkıh doktrini veya bir başka teorik çerçeve olabilir) içerisinde açıklamanın yeterli olmayacağıdır. Devrinin bütün teorik bilgi alanlarına ilgi duyan ve bu alanlarda eserler de veren çok yönlü bir âlim-düşünür olarak Taşköprizâde, tarihin belirli bir evresinde ve etrafında olup bitenlere karşılık veren bir fail olarak yaşamış olduğundan dolayı, onun bilhassa siyasetle ilgili görüşlerini lâyıkıyla kavrayabilmemiz için tarihsel bağlam analizine ve ilgili disiplinleri de işin içine katan bir araştırma yöntemine ihtiyacımız vardır.

Eleştirisi ile çalışmamın bazı noktaları üzerinde tekrar düşünme imkânı verdiği için, ayrıca ifadelerinin ibaresiyle değilse bile işaretiyle Taşköprizâde'nin şeriat-siyaset ilişkisi hakkındaki görüşlerinin tarihi bağlam eksikliğini bana hatırlattığı için Mustakim Arıcı'ya müteşekkirim.

Kaynakça

- Abou-el-Haj, R. (2000). *Modern Devletin Doğası*. (O. Özel ve C. Şahin, Çev.). İstanbul: İmge.
- Anooshahr, A. (2010). Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer. *Journal of Near Eastern Studies*, 69(1), 43-62.
- Arıcı, M. (2016). *İnsan ve Toplum: Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Nobel.
- Atçıl, A. (2017). *Scholars and Sultans in the Early Modern Otoman Empire*. Cambridge: Cambridge University.
- Aydın, F. (2003). Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?. *Divan İlmî Araştırmalar*, 15(2), 53-85.
- Beyzâvî, N. (1996). *Fi Mevzûâtî'l-Ulûm ve Teâ'rîfîha*. (Tasnîfu'l-Ulûm beyne Nasîreddin Tûsî ve Nâsiruddin el-Beyzâvî içinde, 95-108). Beyrut: Dârü'n-Nehdatî'l-Arabiyye.
- Burak, G. (2015). *The Second Formation of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University.
- Buzov, S. (2005). *The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, (yayımlanmamış doktora tezi). University of Chicago/Chicago-Illinois.
- Horkheimer, M. (2002). *Akıl Tutulması*. (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis.
- İbnü'l-Ekfânî. (1998). *İrşâdu'l-Kâsîd ilâ Esne'l-Makâsîd*. Beyrut: Mektebetü'lübnan.
- Karaarslan, N.Ü. (haz.) (2015). *Kevâkib-i Seb'a Risalesi*. Ankara: TTK.
- Köksal, A.C. (2016). *Fıkıh ve Siyaset*. İstanbul: Klasik.
- Meninski, F. (2000/(1680'in tıpkıbasımı)) *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae*. İstanbul: Simurg.
- Peters, F.A. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Rıza Tevfik (Bölükbaşı). (1338). *Mufasssal Kâmus-ı Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Sürürî, A. (2011). *Taşköprizâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. (yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. (2002). *Miftâhu's-Saâde ve Misbahu's-Siyade*. Beyrut: DKİ.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. (1313). *Mevzûâtü'l-Ulûm* (Kemaleddin Mehmed Efendi, Çev.). İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. (2014). *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi* (M. Arıcı, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Tezcan, B. (2010). *The Second Ottoman Empire*. New York: Cambridge University.
- Tulum, M. (2011). *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara: TDK.

