

T.C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

## **NAMIK KEMAL'DE DİN VE TOPLUM**

**Ercan KARA**

Danışman  
**Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU**

2011

**YÜKSEK LİSANS**  
**TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI**

1997800463

**Üniversite** : Dokuz Eylül Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı ve Soyadı** : Ercan KARA  
**Tez Başlığı** : Namık Kemal'de Din Ve Toplum

**Savunma Tarihi** : 24.12.2010  
**Danışmanı** : Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU

**JÜRİ ÜYELERİ**

<b><u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u></b>	<b><u>Üniversitesi</u></b>	<b><u>İmza</u></b>
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Necdet ŞENGÜN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	

Oybirliği

Oy Çokluğu ( )

Ercan KARA tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Namık Kemal'de Din Ve Toplum" başlıklı Tezi (X)  
/ Projesi ( ) kabul edilmiştir.

**Prof.Dr. Utku UTKULU**  
**Enstitü Müdürü**

## Yemin Metni

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Namık Kemal’de Din Ve Toplum**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Ercan KARA

İmza

**ÖZET**  
**Yüksek Lisans Tezi**  
**Namık Kemal’de Din Ve Toplum**  
**Ercan KARA**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Felsefe Din Bilimleri Anabilim Dalı**

“Namık Kemal’de Din ve Toplum” adlı çalışmamızda, XIX. yüzyıl Osmanlı-Türk aydınlarından birisi olan Namık Kemal’in, düşüncelerine etki eden fikirleri ve düşünce dünyasını incelemeye çalıştık. Batı dünyasında yaşanan ve yeni bir kurumsal yapılanmayı da beraberinde getiren dönüşüm, Avrupa dışındaki devletlerde de etkili olmuştur. Bu etkilerin belki de en çok hissedildiği bu dönemde, modern siyaset düşüncesinin temel tezleri dönemin aydınlarınca tartışılmıştır. Siyasî bir teori inşa etmekten ziyade, çökmekte olan imparatorluk için çözüm yolları üzerinde duran Namık Kemal, Batı siyasî kurumlarının, imparatorluk için en uygun model olduğunu düşünmekte ve Batı dünyasında sözleşme kuramının etkisi altında gelişen anayasa, parlamento ve meclis gibi unsurları, İslâm-Osmanlı düşünce ve devlet geleneği üzerinde meşrulaştırmaktadır. Sözleşme kuramını, felsefî temelleri bağlamında değil de, sonuçları itibariyle ele alan Namık Kemal, İslâm-Osmanlı siyasî düşünce geleneğine ait kavramlar ile Batı siyasî felsefesine ait kavramlar arasında senteze gitmeye çalışmıştır. Bu çalışmamızda, İslam düşüncesinde devlet ve ona ait kavramlar hakkında da bilgi verdik. Ayrıca Namık Kemal’in siyasî, toplumsal görüşlerini ve dine bakışını eserlerinden hareketle irdelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Toplum, Namık Kemal, Sözleşme, Devlet, Hürriyet, Vatan

**ABSTRACT**  
**MA Thesis**

**Religion and Society in Namık Kemal**  
**Ercan KARA**

**Dokuz Eylül University**  
**Institute of Social Sciences**  
**Department of Philosophy and Religious Studies**

**In our study, “Religion and Society in Namık Kemal”, we tried to make a review on the Namık Kemal, one of XIX th century Ottoman-Turkish intellectuals, in respect of his thoughts and ideas which have an effect on him. Radical change in modern political philosophy gave way to some serious discussions on state and related issues, and the questioning of traditional institutions. In this period, Namık Kemal, who offered similar contract ideas in the field of politics, defined sovereignty as a concept that enables the presentation of individual’s natural right in politics, rather than explaining it as an externally given authority. Instead of constructing a political theory in modern philosophy, Namık Kemal asserted some solutions for the falling empire, considered Western political institutions as the most suitable model for the empire and legitimated the concepts such as constitution, parliament and congress that developed under the influence of contract theory, on the Islamic-Ottoman thought and state tradition. Handling the contract theory in terms of its consequences, rather than handling it on philosophical basis, Namık Kemal tries to make a synthesis between the concepts of Islamic and Ottoman tradition and Western thought. In this study, the Islamic thought, the knowledge about the concepts of state and gave it. As well as, Namık Kemal’s political, social and religious point of view, we tried to explore their views on the works movement.**

**Key Words:** Religion, Society, Namık Kemal, Contract, the State, Freedom, Homeland

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
GİRİŞ .....	1
1. Çalışmanın Amacı, Konusu, Yöntemi ve Sınırları.....	1
2. Namık Kemal'in Hayatı ve Edebi Kişiliği.....	6
3. Namık Kemal'in Eserleri .....	9
4. Yenileşmedeki Yeri.....	10

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERNİZM VE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN NAMIK KEMAL'İN SİYASÎ DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

1. Modernizmin Arka Planı ve Aydınlanma Çağı.....	15
1.1. Modernizm /Modernleşme .....	19
1.1.1. Gelenek ve Geleneksel Toplum .....	21
1.1.2. Modern Toplum .....	22
1.2. Aydınlanma Düşünürlerinin Toplum Sözleşme Kuramlarına Bakış .....	23
1.2.1. Thomas Hobbes'un Toplum Sözleşmesi Kuramı .....	24
1.2.2. John Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı .....	27
1.2.3. J.J. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi .....	29
1.2.3.1. J.J. Rousseau'nun Sözleşme Kuramında Genel İrade Kavramı .....	32
1.2.3.2. Sözleşme Kuramı ve Hükümet ile Yasaların Oluşumu .....	36
2. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışı ve XIX. Yüzyılda.....	39
Siyasî Tartışmalar.....	39
2.1. Devlet Anlayışı.....	39
2.2. Şûra ve Biat .....	40
2.3. Ehlü'l-hal ve'l-akd .....	40

2.4. Hüsn-Kubh Meselesi .....	41
2.5. XIX. Yüzyıl İslam Dünyasında Yapılan Siyasî Tartışmalar .....	43
3. Namık Kemal'in Siyasî Düşüncesinin Oluşumunda Doğu-Batı .....	44
3.1. Sözleşme Kuramları ve İslam Düşüncesi Etkileri .....	44
3.2. Namık Kemal'in Hukuk ve Devlet Görüşü .....	46
3.3. Namık Kemal'e Göre Haklar .....	51

## İKİNCİ BÖLÜM

### NAMIK KEMAL'İN SİYASÎ, TOPLUMSAL FİKİRLERİ ve DİNE BAKIŞI

1. Namık Kemal'in İnsana Bakışı .....	59
1.1. Hürriyet .....	59
1.2. Özgürlük .....	61
2. Siyasî Fikirleri .....	63
2.1. Devlet Fikri. ....	63
2.2. Terakki ve Medeniyet .....	66
3. Toplumsal Fikirleri .....	69
3.1. İktisat .....	69
3.2. Hukuk .....	70
3.3. Aile .....	71
3.4. Eğitim .....	72
4. Namık Kemal ve Vatan .....	75
5. Doğu ve Batı Medeniyetine Bakışı .....	76
6. Dine Bakışı .....	79
6.1. İslam Anlayışı .....	80
6.2. Renan Müdâfaa-nâmesi .....	82
7. Kendinden Sonraki Nesillere Etkisi .....	83
SONUÇ .....	86
KAYNAKLAR .....	90

## KISALTMALAR

<b>age.</b>	: Adı geçen eser
<b>agm.</b>	: Adı geçen makale
<b>AKM</b>	: Atatürk Kültür Merkezi
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>drl.</b>	: Derleyen
<b>DE�İFD</b>	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>DİA</b>	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>ed.</b>	: Editör
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>İSAM</b>	: İsl�mi Araştırmalar Merkezi
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>ss.</b>	: Sayfalar Arası
<b>S.</b>	: Sayı
<b>SÜİFD</b>	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu
<b>ty.</b>	: Tarih yok
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>vd.</b>	: Ve devamı
<b>Yay.</b>	: Yayınları



# GİRİŞ

## 1. Çalışmanın Amacı, Konusu, Yöntemi ve Sınırları

Edebî, siyasi ve sosyal hareketler, geniş ölçüde yaşanılan devrin veya devre hâkim kişilerin anlayışlarına, problemleri ele alış tarzlarına göre şekillenir. Türk kültür ve edebiyat tarihinde binlerce ilim, fikir ve sanat adamı vardır. Fakat onlar arasında tesirleri nesiller boyu devam eden şahsiyetler sanıldığı kadar çok değildir. Bir kısmı ancak yaşadığı devirler için bir değer taşımışlar ve de devirler ve şartlar değişince onlar da değerlerini kaybetmişlerdir. Bazı şahsiyetler de vardır ki, devirlerini aşarak eser ve fikirleriyle gelecek zamanlara ve gelecek nesillere ışık tutmuşlardır. Bu şahsiyetler, Ziya Gökalp'in "mefkûre" adını verdiği sosyal idealleri temsil ederler. Bu ideal sahibi şahsiyetler, devirlerine de tesir etmekle beraber asıl geleceğe şekil veren, ışık tutan şahsiyetlerdir. İşte Namık Kemal de mensubu olduğu Tanzimat nesli içinde çok kuvvetli bir sosyal şuura sahip ender şahsiyetlerdendir. Onun siyasi, fikri, edebi bütün faaliyetleri sosyal bir karakter taşır.

Namık Kemal, edebiyat ve düşünce tarihimizin, hakkında en çok konuşulan şahsiyetlerinden biridir. O, roman, tiyatro, makale, tenkit ve şiirleriyle döneminin insanı ve düşünce dünyasında yeni ufuklar açmış, yazmakla kalmamış, bedelini de ödemiştir. O, düşünce muhayyilemize yeni kavramlar taşıyan, edebiyat anlayışında yeni biçimler (batılı anlamda) kazandıran, bu yönde eserler veren öncülerin başında gelmektedir. Şüphesiz Namık Kemal'in yaşadığı dönemin içinde bulunduğu şartlar ve onu yetiştiren fikir dünyasını göz önüne almadan onu anlamak, onun hakkında konuşmak doğru olmayacaktır.

Osmanlı Devleti'nin Küçük Kaynarca Antlaşmasına kadar uzanan modernleşme, yenileşme hareketleri toplumda ve devlet düzeninde uzun dönemler boyunca tartışılmıştır. Sistemli modernleşme ve kendini yenileme hareketleri klasik olarak III. Selim ile başlatılır. Bazıları da bunu Lale devrine kadar geri götürürler.<sup>1</sup> XIX. yüzyıl öncesi yenileşme hareketleri daha çok belirli ihtiyaç ve tekniklerin ülkeye getirilmesi anlamı taşımakta olup toplum bünyesinde herhangi bir değişikliği

---

<sup>1</sup> Niyazi Berkes, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, Bilgi Yay., Ankara, 1975, s. 22.

esas almamıştır.<sup>2</sup> XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı kimliğinin yeniden tanımlanması için yapılan hemen her gayret, kimliğin yeni şartlar ve zemin ekseninde net olarak belirlenmesinden ziyade belirsizlik girdabında hep boşa çıkmıştır. Osmanlı toplumu, değişmemenin ve kendini üretememenin çaresizliği içerisinde, tarihsel misyonunu kaybetmemek için siyasî ve sosyal alanda -birtakım zorlamalarla da olsa- Batılı anlamda değişimlere, Tanzimat'a girişmiştir.<sup>3</sup> Bütün gayretlere rağmen, toplumsal düzen ve ilişki sistemleri, eskiye nazaran daha da bozulmuştur. Toplumsal yapı önce ikiye ayrılmış,(batı-doğu, geleneksel-modern) sonra da yapılar arası çatışmalar ortaya çıkmıştır.

XIX. yüzyıl Osmanlı-Türk siyasal, toplumsal sisteminde geleneksel-dinsel yapıların değişmeye başlaması, toplumsal yapı unsurlarının yerel dinamiklerini de değişmeye zorlayarak, sekülerleşme, laikleşme sürecini de beraberinde getirmiştir.<sup>4</sup> Yüzyıl boyunca gerçekleştirilen reformlar yoluyla Batılı askeri, idari, eğitim ve hukuk alanlarındaki kurumları, dolayısı ile değerleri, Osmanlı Devleti bünyesine taşıdığına, temel bir sorunu da ortaya çıkarmıştır. Bu; batılı kurumların geleneksel yapı ile çatışıp çatışmadığı problemidir.<sup>5</sup> Dolayısıyla da bu çatışmanın odağında "din" yer almaktadır.

Yenileşme olgusuna karşı ulema ve halkın tavrı "gavur icadı" nitelemesi yaparak red cephesinde yer almaktır. Aydın ve devlet adamlarının tavrı ise "terakkinin gerekliliği" bağlamında tarihsel birikimin reddidir. Fakat bu seçkinleri de iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta olanlar, bütünü değişimini savunanlar; Batılılaşma taraftarları. İkinci grup ise bütünü iki alana ayırarak bir tarafın değişimini savunanlar; İslamcılar ve Türkçülerdir. Bu girişimler modern durumla ortaya çıkan toplumsal problemleri aşma gayretinin sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak, yaşanan ortamda problem tanımının nesnel olarak ortaya konmaması ve

---

<sup>2</sup> Bu yüzyıldan önceki yenilikler toplum bünyesinde herhangi bir değişmeyi esas almadan belirli ihtiyaç ve tekniklerin ülkeye getirilmesi olarak değerlendirilebilir. bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, **19. Asır Türk Edebiyat Tarihi**, C.I, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, ss. 4-5. Ahmet Yaşar Ocak, "Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını", **Diyanet Aylık Dergi**, , S.4 Nisan-1991, s. 10.

<sup>4</sup> İlber Ortaylı, "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", **Prof. Dr. Ümit Doğanay'ın Anısına Armağan I.**, İstanbul, 1982, ss.504-505., Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Modernleşme**, İletişim Yay., İstanbul, 1990, ss. 67-70.

<sup>5</sup> Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yay., İstanbul, 1977, s. 69.

problemlere somut analizler yapılamaması bu girişimleri ideoloji sınırlarına hapsetmiştir. Yakın tarihimizin düşünce dünyasını göz önüne aldığımız zaman, sosyo-kültürel ve siyasal projelerin ortak paydası “muasırlaşma”; bu hedefe ulaşmanın yolu ise “terakki”dir.<sup>6</sup> Muasırlaşma, siyasî bir bakış açısıdır. Çünkü ileri sürülen fikirler ve üretilen projeler, neticede devletin çöküşünü önlemeye çalışan ve toplumu gözlemlemekten öteye geçemeyen siyasî programlardır. Fakat bunu affedilmez bir yanlışlık saymak da büyük haksızlık olur.<sup>7</sup> Çünkü “onlar, bugün bizim tarih olarak okuduğumuz olayları bizzat yaşıyorlardı”.<sup>8</sup> Ortaklaşa benimsenen ve toplumsal projelerin odağına yerleştirdikleri kavram, “uygarlık”tır. Uygarlıkla ilgili Batılı tanımlamalara bakıldığında, bu kuramların mahiyet farkından çok derece farkıyla “fiziki dünyayı” esas alan bir dünya görüşü oldukları görülür. Rengini ve dinamiklerini Aydınlanmadan alan bu seküler dünya görüşleri bütün uygarlıkları doğal olarak görmekte ve açıklamaktadır.

Bu doğal anlayışa göre din de, tabî ve toplumsal şartların bir ürünü ve uygarlığın bir bölümünden ibarettir.<sup>9</sup> Osmanlı-Türk toplumunda uygarlık anlayışının ön plana çıkması, Batı uygarlığının hayatın maddi araçlarında yüksek tempolu bir gelişme göstermesi sebebiyledir. Bu gelişmelere paralel olarak siyasî ve sosyal bünyeleri de sosyologların genellikle “mukaveleci” dedikleri toplum tipi haline dönüştürmüştür.<sup>10</sup>

Doğu-Batı arasındaki bu tarihî kırılma anı, Osmanlı bürokrat ve aydınları tarafından –zaman yokluğu ve birikim eksikliği sebebi ile- bir bütün olarak değerlendirilememiştir. Osmanlı Devleti’nin Batıya yönelişindeki en önemli etken, devletin kurumlarının yetersizliği, eskisi gibi çalışmaması ve hükmetme yollarının uğradığı bozgun ve yıkımlardır. XVIII. yüzyıl boyunca üst-üste gelen askerî başarısızlıklarda<sup>11</sup> somutlaşan ve XIX. yüzyıl boyunca tartışılan konu, bir ölçüde

<sup>6</sup> Mehmet Akgül, **Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Din Anlayışları (Tanzimat Sonrası Örneği)**, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst.(Basılmamış Doktora Tezi) Konya-1996, ss. 6-8.

<sup>7</sup> Mehmet Akif Ak, “Muasırlaşmak’tan Modernleşmeye” **Bilgi ve Hikmet**, Kış/1993, S.1, s. 41.

<sup>8</sup> Erol Güngör, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, Töre-Devlet Yay., Ankara, 1980, s. 15.

<sup>9</sup> Ak, **agm.**, ss. 41-42, Kongar, **age.**, s.61 vd.

<sup>10</sup> Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, Ötüken Yay., İstanbul, 1987, s. 38.

<sup>11</sup> 1683, II. Viyana Kuşatmasında alınan yenilgiden sonra Batılı güçlere karşı koymaya çalışan Osmanlı Devleti, 1768-1774 yılları arasında devam eden ve Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla sona

kendini üreterek dönüştüremediği için, Osmanlı “dünya görüşü”nün bozgunudur.<sup>12</sup> Batının siyasî ve sosyal baskılarıyla egemenliğini yitirmek, dolayısıyla da yok olmak tehlikesi karşısında, devlet, bazı kurumlarını Avrupa’daki örneklerine uygun olarak “batılılaştırma” yolunu seçer. Bu yolla kaybetmek üzere olduğu egemenliğini korumak için merkezi otoriteyi güçlendirmek istemektedir. Dünya görüşü tartışmaları, hali hazırdaki endişeler sebebiyle henüz yapılmamaktadır.<sup>13</sup>

Batıdan transfer edilen kurumlarla, geleneksel kurumlar yer değiştirirken, toplumsal yapı ve ilişki sisteminde bir kırılma ve farklılaşma ortaya çıkmış mıdır? Bu sorunun cevabı sosyal ve siyasî olgu, değer ve kurumların gelişimlerine bakarak ve karşılaştırma yaparak cevaplandırılabilir. Reformcuların çeşitli zorunluluklar sebebiyle Batıyı örnek alışıdaki etken, Batının “tekliği ve uygarlığının alternatifsizliği”dir. Bu noktada ortaya çıkan düşünce akımlarının, uygarlığı merkeze almakla beraber, kendi toplumsal yapımıza ait değerlendirmelerde yöntemleri farklılaşmaktadır.

Türk toplumunun modernleşme sürecine katkıda bulunan bütün düşünce yapıları bu çatışmalı süreçle malüldür. Bu çalışmamızın konusu, - düşünce dünyası içerisinde kendine haklı bir yer edinmiş olan- Namık Kemal ve onun düşüncelerini, din ve topluma bakış açısını irdelemeye çalışacağız. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, tezimizin konusu, çalışma yöntemi, Namık Kemal’in edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgiye yer verdik. Ayrıca, Osmanlı’da yenileşme çabaları ve Namık Kemal’in bu yenileşme çabalarındaki yeri, *Yeni Osmanlılar* hareketi ve fikri yapısı hakkında da bilgi verdik.

İlk bölümde, Modernleşmenin (batılılaşmanın) kaynakları ve hangi temellere dayandığını açıklamaya çalıştık. Ayrıca Namık Kemal’in siyasî düşüncesinde Batılı

---

eren Osmanlı-Rus savaşlarından sonra “Rus tehdidi”ne karşı Batıyı devamlı müttefik olarak görmüştür. 1856 Paris Kongresi’nden sonra da Osmanlı Devleti bir Avrupa devleti olarak kabul edilmiştir. Bkz. Bilal Eryılmaz, **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İşaret Yay., İstanbul, 1992, s.147 vd.

<sup>12</sup> Ahmet İnel, **Türk Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yay., İstanbul,1990, s. 38.

<sup>13</sup> Mümtaz’er Türköne, “Tanzimat’ın Sonu” **Türkiye Günlüğü**, Güz-1992, S. 20, s. 40-42.

anlamda modern sözleşme kuramlarının etkilerinin olup-olmadığını, eğer böylesi bir etkileşimden bahsedebiliyorsak, bunun nasıl bir zemin üzerinde değerlendirildiği ve hangi bağlamlarda ve hangi kavramlar eşliğinde ortaya konulduğunu açıklamaya çalıştık. Namık Kemal'in yazılarında atıfta bulunduğu Batılı ve İslâmî referanslar, ortaya çıktıkları tarihsel ve metafizik zeminden hareketle açıklanmış ve ortaya çıkan genel tablo eşliğinde Kemal'in siyasî görüşleri değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde ise Namık Kemal'in siyasî, toplumsal görüşlerini, vatan konusunu, Doğu ve Batı medeniyetine bakışını ve din anlayışını temel kavramları itibariyle ele aldık ve kendinden sonraki döneme ne gibi etkileri olduğunu göstermeye çalıştık.

Çalışmamızda, Kemal'in, *Hürriyet ve İbret* yoğunluklu olmak üzere, *Muharrir*, *Hadîka* gazeteleri ve sâir neşriyattaki makaleleri kullanılmıştır. Makalelerinden yaptığımız alıntılar, dil yapısına dokunmadan olduğu gibi verdik. Ayrıca şiirlerinden, romanlarından, piyeslerinden de faydalanmaya gayret ettik.

## 2. Namık Kemal'in Hayatı ve Edebi Kişiliği

21 Aralık 1840'ta Tekirdağ'da dünyaya gelen Namık Kemal'in asıl adı Mehmet Kemal'dir. Babası, II. Abdülhamit döneminde müneccimbaşılık yapmış olan Mustafa Asım Bey'dir. Annesini küçük yaşta yitirince çocukluğunu dedesi Abdüllâtif Paşa'nın yanında, Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli kentlerinde geçirmiştir. Bu yüzden düzenli bir eğitim alamamış, özel hocalardan Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Osmanlı-Rus Savaşı (Kırım Muharebesi) yıllarında dedesinin görevi dolayısıyla Kars'tadır. Destan ruhunun, millî serhat ruhunun uyanışında Kars'ın önemli yeri vardır.<sup>14</sup> Namık Kemal'in fikir faaliyeti şiirle başlar, daha Kars'ta iken, yaşlı bir şeyhten Tasavvufu öğrenmiş ve sonra da şiire başlamıştır.<sup>15</sup> İlk hocasının ismi Vâiz-zâde Mehmed Hâmid Efendi'dir.<sup>16</sup>

Dedesinin görevi dolayısıyla bulunduğu Sofya'da, aldığı özel derslerle düşünce yanını geliştirmiş, şiire olan tutkusu da artmıştır. Sofya'da takma adı "Namık"ı veren Şair Eşref Paşa'dır. 16 yaşında Niş Kadısı Mustafa Ragıp Efendi'nin kızı Nesime Hanımla evlenir. Namık Kemal, 18 yaşlarında İstanbul'a babasının yanına dönmüştür. Feride, Ulviye, Ali Ekrem adlarında üç çocuğu vardır.<sup>17</sup>

Bir süre memurluk yapar, bu arada edebiyat ve şiirle meşgul olur. Hicri, 1278 yılı Ramazan ayında cami avlusunda Yunus Emre ilahisi sanarak satın aldığı Şinasi'ye ait "Münâcaat" adlı eser, şairin hayatındaki istikameti değiştirir. Artık Namık Kemal divan şairi değil, ictimâî meselelerle ilgili eserler veren biri olarak yoluna devam edecektir. 1862 yılında Şinasi ile tanışır. Onun Şinasi'ye ait gazetede ilk yazısı 1862'de *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde, "Zenci" fıkrası adıyla yayınlanır.<sup>18</sup> *Tasvîr-i Efkâr*'da günlük hayat ve toplumsal sorunlarla ilgili yazmaya başlayan Namık Kemal, kısa zamanda belli bir okuyucu kitlesine sahip olur. Böylece, yazdığı yazılarla, fertlere kendi sorunlarıyla uğraşabilme bilincini aşılama istemiştir.<sup>19</sup> Daha sonra Ziya Paşa ile tanışır. Edebiyat ve düşünce dünyasının önde gelenleri tarafından

<sup>14</sup> Erdoğan Coşkun, "Namık Kemal" Toker Yay., İstanbul, t.y., s. 9.

<sup>15</sup> Ali Ekrem Bolayır, **Namık Kemal**, İstanbul, 1930 s. 13.

<sup>16</sup> Fahri Kırzioğlu, **Kars Tarihi**, İstanbul, 1953 s. 55.

<sup>17</sup> Arif Hikmet Par, "Namık Kemal", Serhat Yay., İstanbul, 2000, s. 6.

<sup>18</sup> Mehmet Kaya Bilgegil, **Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl**, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972, s. 14.

<sup>19</sup> Coşkun, **age.**, s. 10-11.

teşekkül eden *Encümen-i Şûra*'ya girer. Burada, Hersekli Arif Hikmet Bey, Leskofçalı Gâlib Bey, Ziya Paşa, Recâi-zâde Celâl vb. edebiyatın önde gelenleri bulunmaktadır.

1863 yılında Bâbîâlî Tercüme Odası'na kâtip olarak girer. Dört yıl çalıştığı bu görev sırasında dönemin önemli düşünür ve sanatçılarıyla tanışma olanağı bulur. 1865'te kurulan ve daha sonra *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adıyla ortaya çıkan *İttifak-ı Hamiyet* adlı gizli derneğe katıldı<sup>20</sup>. Bir yandan da *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde hükümeti eleştiren yazılar yazmaktadır. Gazete, *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*'nin görüşleri doğrultusunda yaptığı yayın sonucu 1867'de kapatılır. Namık Kemal de İstanbul'dan uzaklaştırılmak için Erzurum'a vali muavini olarak atanır.<sup>21</sup> Bu göreve gitmeyi çeşitli engeller çıkarıp erteler ve Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısı üzerine Ziya Paşa'yla birlikte 17 Mayıs 1867 Cuma günü Isere adlı vapurla Paris'e kaçarlar.<sup>22</sup> Bir süre sonra Londra'ya geçerek M. Fazıl Paşa'nın desteğiyle Ali Suavi'nin *Yeni Osmanlılar* adına çıkardığı *Muhbir* gazetesinde yazmaya başlar. Bir süre sonra Ali Suavi'yle anlaşamaması üzerine *Muhbir*'den ayrılır. 1868'de gene M. Fazıl Paşa'nın desteğiyle, Ziya Paşa ile beraber *Hürriyet* adında başka bir gazete çıkarırlar. Çeşitli anlaşmazlıklar sonucu, Avrupa'da desteksiz kalması, bir süre sonra da Bâbîâlî ile anlaşan M. Fazıl Paşa'nın yardımı kesmesi, ayrıca 1870 Alman-Fransız savaşının çıkması üzerine geçim sıkıntısı çekmiş ve diğerleri gibi Namık Kemal de Zaptiye Nazırı Hüsnü Paşa'nın çağrısı üzerine 25 Kasım 1870'te İstanbul'a dönmüştür<sup>23</sup>

Nuri, Reşat ve Ebüzziya Tevfik'le birlikte 1872'de *İbret* gazetesini kiralarlar. Aynı yıl burada çıkan bir yazısı üzerine gazete, hükümet tarafından dört ay süreyle kapatılır. Namık Kemal gene İstanbul'dan uzaklaştırılmak için Gelibolu mutasarrıflığına atanır. Orada yazmaya başladığı *Vatan Yahut Silistre* oyunu, 1873'te *Güllü Agob Tiyatrosu*'nda sahnelendiğinde, halkı coşturup olaylara neden oldu. Bu haberi *İbret* gazetesinin yazması üzerine, o sırada İstanbul'a dönmüş olan Namık Kemal birçok arkadaşıyla birlikte tutuklanır. Bu kez Magosa'ya sürgüne gönderilir.

---

<sup>20</sup> Par, *age.*, s. 7.

<sup>21</sup> Coşkun, *age.*, s. 11.

<sup>22</sup> Yusuf Mardin, *Namık Kemal'in Londra Yılları*, Milliyet Yay., İstanbul, 1974

<sup>23</sup> Coşkun, *age.*, s. 12.

1876'da I. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a döner. Şûrâ-yı Devlet (Danıştay) üyesi olur. Kânûn-î Esâsî'yi (Anayasa) hazırlayan kurulda görev alır. 1877 Osmanlı-Rus Savaşı çıkınca II. Abdülhamid'in Meclis-i Mebûsân'ı kapatması üzerine tutuklanır. Beş ay kadar tutuklu kaldıktan sonra Midilli Adası'na sürülür. 1879'da Midilli mutasarrıfı olur. Midilli mutasarrıflığına bazı nazırlar karşı çıkmıştır.<sup>24</sup> Orada çok aktif bir çalışma içerisinde bulunur. Midilli'de yaşayan özellikle Müslüman halkın sorunlarıyla yakından ilgilenir. Onların eğitimi ve dini konularda ihtiyaçlarını gidermek için girişimlerde bulunarak, camii, okul yaptırılmasını sağlar. Başarılı çalışmalarından ötürü kendisine, II. Abdülhamid tarafından nişan verilir. Midilli'nin havasının nemli olmasından dolayı rahatsızlanır. Orada yaşayan azınlıkların şikâyetleri üzerine aynı görevle önce Rodos, daha sonra Sakız Adası'na gönderilir. Rahatsızlığı iyice artar ve ertesi yıl burada vefat eder. Naaşı daha sonra Gelibolu'da Bolayır'a taşınmıştır.

---

<sup>24</sup> Ergun Sav, “Atatürk ve İki Büyük Türk Düşünürü ; Namık Kemal Ziya Gökalp” Bilgi Yay., Ankara, 2001



### 3. Namık Kemal'in Eserleri

**Piyesleri ve Tiyatro Eserleri:** Vatan Yahut Silistire, 1873 (yeni harflerle, 1940); Zavallı Çocuk, 1873 (yeni harflerle,1940); Akif Bey, 1874 (yeni harflerle, 1958); Celâleddin Harzemşah, 1885 (yeni harflerle, 1977); Kara Belâ, 1908; Gülnihal, 1875

**Roman:** İntibah veya Sergüzeşt-i Ali Bey 1876 (yeni harflerle, 1944); Cezmi, 1880 (yeni harflerle, 1963).

**Biyografi:** Evrâk-ı Perişân, 1872, (yeni harflerle,1973); Terceme-i Hâl-i Nevruz Bey, 1875

**Eleştiri:** Tahrib-i Hârâbat, 1885; Tâkib-i Hârâbat, 1885; Renan Müdafaaanesi, 1908 (yeni harflerle, 1962);İrfan Paşa'ya Mektup, 1887; Mukaddeme-i Celal, 1888; Mes Prisons Muâhezesi, 1885; Edebiyat Üzerine Risâle,(sonradan bulunmuştur 1950).

**Tarih:** Devr-i İstila, 1871; Barika-i Zafer, 1872; Kanije, 1874; Silistire Muhasarası, 1874 (yeni harflerle, 1946); Osmanlı Tarihi, 1889 (yeni harflerle, 3 cilt, 1971–1974); Büyük İslam Tarihi,1975.

**Makale Yazdığı Gazete vedergiler:** Tasvîr-i Efkâr, Hürriyet, Muhbir, İbret, İnkılâb, Hadika, Diyojen Dergisi

**Diğer Eserleri:** Bahâr-ı Dâniş, 1874; Müntahabât-ı Tasvir-i Efkâr, 1886; Rüya, 1898.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kabaklı, **Türk Edebiyatı**, C.2,6.Baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1985; Abdullah Uçman, “Namık Kemal Üzerine Bir Biyografi Denemesi”, **Ölümünün 100.Yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1988; Ali Ekrem, **Rûh-i Kemal**, İstanbul 1327/1909; Süleyman Nazif, **Namık Kemal**, 1340/1922; Ebüzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, (Haz. Ziyad Ebüzziya) I-II, İstanbul 1973-1974; **Kemal**, İstanbul 1306/1888; Ahmet Hamdi Tanpınar, **Namık Kemal Antolojisi**, İstanbul 1942; Necip Fazıl Kısakürek, **Namık Kemal: Şahsı, Sanatı,Eseri**, Ankara 1941; Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, **İslam Ansiklopedisi, IX**, İstanbul 1964, ss. 54-72.

#### 4. Yenileşmedeki Yeri

Yenileşme açısından Tanzimat, geleneğe dayalı Osmanlı idare sistemi ilkelerinde bazı değişiklikler yapmıştır. Bunları başlıklar altında şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1- “Tanrı düzeni kavramı” yerine, “tabiat düzeni” kavramı,
- 2- “Tanrı kanunu” yerini, “insan yapısı yasama düzeni”
- 3- “Toplum dışında ve üstünde görülen devlet anlayışı” yerine, “hukuk devleti” anlayışı benimsenmiştir.

Bütün bunlara rağmen Tanzimat, yönetilenlerin rızasıyla kurulmuş bir rejim getirmemiştir. Yasama, yürütme, adalet işleri bu defa hükümdarın yerini alan Babîâli’de toplanmış ve böylece mutlakiyet devam etmiştir.<sup>26</sup>

Bu durum, devlet içinde şeriatçılık ve anayasacılık gibi iki akıma yol açmıştır. Şeriatı savunanlar tarafından Tanzimat, Osmanlı Devleti’nin egemenlik anlayışının, din temelini aşındırdığı gerekçesiyle eleştirilmiş, bu egemenliğin halka dayanması istenmiştir. Ancak halk kavramından ne kastedildiği belli olmadığı için Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık kavramları birbirine karışmıştır. Anayasayı savunanların çok çeşitli görüşleri, İslamcı, Milliyetçi, Batıcı bir anlayış içinde gelişmeye çalışırken, daha sonra II. Abdülhamid, anayasa maddelerinden yararlanarak, mutlakiyeti bir anlamda kanun koruyuculuğunda devam ettirmiştir.<sup>27</sup>

Tanzimat’ın getirdiği yeni fikirler zaten başlamış olan Osmanlı’dan kopuş hareketlerini durduramamış aksine, Batılıların da desteğiyle, her alanda çözülmeyi hızlandırmıştır. Bunu önlemek için çareler aranmış fikirler üretilmiştir. Bunlardan bir tanesi de Osmanlılık ya da Osmanlıcılık düşüncesidir.<sup>28</sup> Osmanlıcılık, Osmanlı Devleti’nden kopma çabalarını, her türlü etnik milliyetin üzerinde tutarak önlemeye

<sup>26</sup> Nevin Önberk, “Namık Kemal’de Özgürlük Fikri”, **Doğumunun Yüzzellinci Yılında Namık Kemal**, TTK Basımevi, Ankara 1993, s. 97.

<sup>27</sup> Önberk, **age**, s. 97.

<sup>28</sup> Mehmet Şükrü Hanioglu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, C.I, İletişimYay.,İstanbul 1985, s.138.

çalışan siyasî düşünce hareketine denilmektedir.<sup>29</sup> Ahmed Mithat'a göre ise Osmanlı toplumunda Müslümanlar, devletin kuruluşundan itibaren Osmanlı toplumunu meydana getiren halk sınıflarını tamamen Osmanlı görmüş ve Osmanlı tasavvur etmiştir.<sup>30</sup> Namık Kemal'e göre Osmanlılık ise, Osmanlı bayrağı altında yaşayanların hepsi tek bir millettir. Irk, din, dil ayrılıkları birleşmeye engel olamaz. Aynı vatanda, ortak menfaatler içinde eşit haklarla yaşayan insanlar, bir milleti teşkil ederler.

Şairimize göre, Panislamizm, İslamcılık, İttihad-ı İslam gibi fikirler hem bir ülkü hem de siyasî amaçtır. Bu fikirler, bir yandan İslam milletleri arasında maddî ve manevî bağları kurmak diğer yandan sömürgeci Avrupa'ya karşı toplu bir direnme emelini güder. Aynı zamanda o tarihlerde Avrupa'da ortaya çıkan ve İslam ülkelerini hedef alan sömürgeci ve istilacı akımlara karşı savunma çaresi olarak düşünülmüştür. Namık Kemal oluşacak olan bu birliğe Osmanlıların liderlik etmesini istemektedir.<sup>31</sup>

Gayrı müslim tebaayı devlete bağlamak, vahdeti korumak gayesinden hareketle devlet tebaasının hukuk eşitliğine dayanan söz konusu Osmanlı birliği, yani ittihad-ı anâsır ve imtizâc-ı akvâm siyaseti, Tanzimat devrinin en önemli fikirlerinden birini oluşturmaktadır.<sup>32</sup> Osmanlılık düşüncesinin, unsurları bir arada tutamaması üzerine başta Namık Kemal olmak üzere kimi aydınlar İslam milletlerinin bir araya gelmesiyle çöküşün duracağı ve tekrar yükselişe geçilebileceği fikri üzerinde durmuşlar ve savunmuşlardır. Namık Kemal, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri zihinleri işgal eden "ittihad-ı İslam"ın bütün halkın hedefi ve niyeti olduğunu vurgular. Bu amacın yerine gelmesiyle tüm Asya müslümanlarının tek vücut olarak birbirlerinin "terbiye-i efkâr" ve menfaatlerini muhafazaya çalışacaklarını ve bu durumda saadet döneminin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Ona göre, tüm İslam dünyasının ulaştığı üstün medeniyet seviyesini koruyamamasının en büyük amillerden biri "tefrika"dır. Bu ise, siyasî sonuçlarının

<sup>29</sup> Ejder Okumuş, **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 140

<sup>30</sup> Ahmed Mithad, **Üss-i İnkılâb**, Takvimhâne-i Amire, İstanbul 1294, C.I, ss. 18-19.

<sup>31</sup> Ahmet Kabaklı, **Türk edebiyatı**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1985, C.II, ss. 574-576.

<sup>32</sup> İttihâd-ı anâsır veya imtizâc-ı akvam, Osmanlı Devleti sınırları içindeki muhtelif din ve mezhepten, çeşitli soylardan olan toplulukları, millet ve cemaatleri birbirleriyle kaynaştırarak, aynı devletin eşit ve sadık tebaası haline getirmektir. Bkz. Erol Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, 8. Baskı, Ötüken Yay., İstanbul, 1991, s. 43.

yanında, insanlığın ahlâk ve eğitim bakımından da içinde bulunduğu kötü durumun sebebidir. Tefrikadan kurtulup “ittihad-ı İslam”a ulaşmanın tek yolunu da şeriata dayanmak olarak görmektedir. Ona göre, birlik ve beraberliği sağlayan, medeniyet ve teknik üstünlüktür. Eskiden der Namık Kemal, “Kaşgar, Semerkant, Bağdat, İstanbul, Kurtuba şehirleri birbirlerinden hemen haber alırlardı, şimdi ise bu şehirler birbirine kapalı, habersizdir.”<sup>33</sup> Dolayısıyla bütün İslam âleminin, zamanında sahip olduğu bu yüksek medeniyet seviyesini idame ettirememesinin en önemli sebebi olarak aralarındaki anlaşmazlıkları görür. İslam dininin insanları soylarına göre ayırmadığını, haritalarla birbirinden koparmadığını, insan olmalarından doğan kardeşliği ve ‘İslam Birliği’ni unutmaya cevaz vermediğini belirtir. Ayrıca Fıkıh ve Kelam gibi ilimlerin mezhepler arası ayrılığı ve anlaşmazlıkları emretmediğini de belirtir. Buradan hareketle İslam âleminin birleşme yollarını siyasî niyetler ve mezhep mücadelelerinde değil, vâiz nasihatlerinde, kitaplarda, bilimde görmektedir.<sup>34</sup>

Osmanlı Devleti, siyasî ve askerî alandaki çöküntülerin önüne geçmek üzere XIX. yüzyılın ortalarına doğru, bizzat devlet eliyle-batılıların etkisiyle de olsa-yenileşme çabası içine girmiştir. Tanzimat fermanıyla başlayan bu süreç daha sonra 1856’da Islahat Fermanı’yla devam etmiştir. İşte Tanzimat’ın getirdiği prensipleri halka doğru genişleten, bu suretle devlet eli ile yapılmış olan ıslahat hareketini, ona karşı girişilmiş toplumsal bir mücadele şekline sokan cemiyet ortaya çıkmıştır. Bu siyasî hareket, çoğu gençlerden oluşan bir grup insan tarafından 1865 yılında *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adı altında gizlice bir araya gelmişlerdir. Mensupları, Tanzimat’ın ilanıyla birlikte açılan okullarda okumuş bir veya birkaç yabancı dil bilen, yerli eğitim almış olmalarına rağmen, Batılı fikirlere de açık insanlardan oluşmaktadır. Memleketin içinde bulunduğu duruma çareler üretmek üzere, fikri sahada ortaya çıkmış bir harekettir. Mensupları arasında başta Namık Kemal olmak üzere, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi önemli isimlerle devlet kademelerinde görevli üst düzey bürokratlar olduğu gibi, daha sonra Avrupa’da onları maddi açıdan destekleyecek olan Mısır Hidivi İsmail Paşa’nın kardeşi Mustafa Fazıl Paşa gibi önemli isimler de vardır. Ayrıca saltanat üyeleri olan veliaht V. Murat ve annesinin

<sup>33</sup> Namık Kemal, “İttihad-ı İslam”, **İbret**, Sayı.6

<sup>34</sup> Daha fazla bilgi için Bkz. Namık Kemal, “İttihad-ı İslam”, **İbret**, Sayı.6

memleketteki hoşnutsuzluğun saltanat değişmesiyle giderilebileceğine inanmaları ve bu hususta cemiyetle yakından ilgilenmeleri de söz konusuydu. İkinci Veliâht II. Abdülhamid ise hiçbir siyasî emeli olmamasına rağmen el altından da olsa cemiyetle münasebet içindedir.

Avrupa’da o devirde revaçta olan ihtilal cemiyetlerini göz önünde tutarak kurulan bu cemiyetin asıl amacı rejimin değişmesi idi. İlk planları Padişah Abdülaziz’e müracaat ederek, meşrutiyetin ilanını rica etmek ve yeni bir kabine kurulmasını istemektir. Padişahın fikir danışacağı Rüştü Paşa, Mithad Paşalar da gizli örgütün destekçileri olarak padişaha bu yönde telkinde bulunacaklardır. Fakat devlet bu gizli örgütten haberdar olur ve bu plan uygulanamamıştır.<sup>35</sup>

Cemiyet üyelerinden gazeteci olanlar, yeni gelişmekte olan gazetecilik sayesinde günün meseleleri hakkında makaleler yayınlamakta, bu suretle halkı bilinçlendirme ve olaylardan haberdar etmekteydiler. Ziya Paşa, Ali Suâvi, *Muhbir* gazetesinde çeşitli yazılar yazmakta, Namık Kemal ise *Tasvîr-i Efkar*’da benzer yazılar yayınlamakta idiler. *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesi de destek vermekte idi. Ali Suâvi’nin Mısır hakkında yazmış olduğu makale, *Muhbir*’in kapatılmasına sebep olacaktır. Aynı makale, Namık Kemal tarafından *Tasvîr-i Efkar*’da yayınlanınca haklarında soruşturma açılır. Suâvi Kastamonu’ya sürülür, Namık Kemal, vali yardımcısı olarak Erzurum’a, Ziya Paşa da Kıbrıs’a mutasarrıf olarak tayin edilirler. Bir süre ayak sürümek suretiyle yeni görev yerlerine gitmeyen yazarlar, Mustafa Fazıl Paşa’nın daveti üzerine Avrupa’ya kaçarlar. Böylece cemiyet fiilen dağılmış demektir. Mensuplarından bir kısmı Avrupa’da bir fikir hareketi olarak tekrar bir araya gelmişlerdir. İlk olarak, Ali Suâvi, Mustafa Fazıl Paşa’nın maddî desteğiyle *Muhbir* gazetesini Londra’da tekrar yayın hayatına sokmuştur. Daha çok muhafazakârlığıyla tanınan Ali Suâvi, üzerinde *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*’nin mührü bulunmasına rağmen, gazetenin beyannamesinde “Avrupa’da bulunan bir cemiyet-i İslâmiyye tarafından çıkarıldığım” yazar ve cemiyetin gayeleriyle ilgili olmayan konularda makaleler yayımlar. Gazetenin gayesini daha çok bir çeşit maarif(eğitim) hareketi olarak gösterir. Sonunda cemiyet üyeleri, başta Namık Kemal ve Ziya Paşa

<sup>35</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, C.I, ss. 188-201.

olmak üzere bir protesto mektubuyla *Muhbir* gazetesiyle bir alakalarının olmadığını açıklarlar.<sup>36</sup> Mustafa Fazıl Paşa'nın mevcut yönetimle anlaşıp İstanbul'a dönmesi üzerine belli bir dönem İstanbul'dan haber beklemekle geçmiştir. İsteddiği neticeyi alamayan Mustafa Fazıl Paşa tekrar verdiği destekle *Hürriyet* gazetesinin 1868'de çıkarılmasını sağlamıştır. Ziya Paşa ve Namık Kemal başyazarları olmak üzere 63 sayı çıkarmışlardır.<sup>37</sup> Mustafa Fazıl Paşa'nın Âli Paşa ile Mısır Hidivi kardeşi İsmail Paşa aleyhine anlaşması üzerine Ziya Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın tekliflerini kabul ederek İstanbul aleyhine mücadeleye karar vermesi üzerine, Ziya Paşa ve Namık Kemal birbirinden ayrılırlar. Daha sonra Namık Kemal, affedilerek Viyana üzerinden İstanbul'a döner. Ziya Paşa 90. sayıya kadar tek başına gazeteyi çıkarmaya devam eder. Ali Suâvi'nin mahkemeye vermesiyle Londra'dan ayrılır ve İsviçre'de 100. sayıya kadar ulaşır. O da tıpkı Namık Kemal gibi affedilerek İstanbul'a döner.<sup>38</sup>

Ali Suâvi'nin *Muhbir*'i “*Yeni Osmanlıcılık*” fikri etrafında fikirler üretmekte, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in çıkardıkları *Hürriyet* ise daha ilk nüshasından itibaren meşrutiyet fikri üzerinde durmakta, ayrıca Tanzimat'ın getirdiği ikili zihniyet ve buna mukabil tenakuz arz eden müesseseler, yabancı nüfuzu karşısında boyun eğen yönetim, iktisat, maliye konularına dikkat çekmektedirler. Eski örfün müdafaasını yaparlar ve Bâbîâlî'yi Hıristiyan örfünü kabul ile itham ederler. Hatta Tanzimat'ın getirdiği esasların, İslam dininin ve şeriatın tabîî icap ve emirleri olduğunu söylerler, Batı ile ilişkilerin belirli sınırların ötesine geçmemesi gerektiğini, “fıkıh” gibi toplum hayatının her ihtiyacına cevap veren bir kaynak dururken, Batı'dan kanun tercümesinin gülünç ve lüzumsuz hatta toplumda yaratacağı ikilik sebebiyle de tehlikeli olduğunu savunurlar.<sup>39</sup> Onlar ahlâkın kaynağında İslamcı ve şeriatçı idiler. Ayrıca Tanzimat'la başlayan ikili eğitim anlayışının da karşısında idiler. Kısacası onlar, Tanzimat ve ıslahatın millî ve mahallî bir *Rönesans* olmasını ve bunun da dinî esaslar temelinde olmasını arzu ediyorlardı.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Ebüzziya Tevfik, “Yeni Osmanlılar Tarihi”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 1909, Sayı. 2.

<sup>37</sup> Mehmet Kaplan, “**Namık Kemal -Hayatı ve Eserleri**”, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1948, ss. 55-60.

<sup>38</sup> Ebüzziya Tevfik, “Yeni Osmanlılar Tarihi”, *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 1909, Sayı.51.

<sup>39</sup> Tanpınar, **age**, s. 202.

<sup>40</sup> İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Tanzimat**, İstanbul, 1940, s. 809

# BİRİNCİ BÖLÜM

## MODERNİZM VE İSLAM DÜŞÜNCESİNİN NAMIK KEMAL'İN SİYASİ DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

### 1. Modernizmin Arka Planı ve Aydınlanma Çağı

XV. ve XVI. Yüzyıllar, Batı düşüncesinde Rönesans ve Reform hareketlerinin insan hayatının hemen hemen bütün alanlarında kendini hissettirmeye başladığı bir dönemdir. Din, sanat, felsefe ve bilim alanında meydana gelen bu büyük değişimler, Orta Çağ düşüncesini sorgulanmasının önünü açarken, coğrafi keşiflerle birlikte başlayan toplumsal ve ekonomik hareketlilikler de yeni sosyal sınıfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlara bağlı olarak, siyasal, toplumsal ve dinî alanların yeniden tanımlanması zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Batıda Kilise ile devlet arasında yaşanan ve bütün bir Orta Çağ düşüncesine hâkim olan iktidar mücadelesi, modern döneme gelindiğinde, farklı bir zemin üzerinde tartışılmaya başlanmıştır. Yine bu dönemde mutlak monarşiler ortaya çıkmış, feodal sistem ise, düşünce ve uygulama bazında çöküş dönemine girmiştir. Avrupa'nın bütününde etkili olmaya başlayan bu değişimler, siyasal teorilerde de birtakım değişikliklerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Toplum sözleşmesi kuramları devlet yapılanmalarında önemli rol oynamıştır. Çünkü öne sürülen bütün yeni fikirler, Orta Çağ felsefesini reddetmek ya da onun üzerinde bir takım değişiklikler yapmak suretiyle, onunla zorunlu bir ilişki içine girmişlerdir. Toplum sözleşmesi kavramının tarihî seyri aslında, modern düşüncenin, neyi niçin reddettiği ve reddettiği şeye alternatif olarak ne sunduğunu ortaya koymaktadır.

Hıristiyanlığın temel doktrinlerine ve Aristo-Platon felsefesine dayanan Orta Çağ felsefesi, insanın bütün varlık alanını, kozmik düzende var olan hiyerarşik sistemden hareketle açıklamıştır. Aristo fiziğinin hâkim olduğu Orta Çağ dünyasında temel düşünce, Varlığın temel birliği altında kâinatın varoluşsal çeşitliliğinin kabulüdür. Bütün değerler düzeyi de varlığın bu çok katmanlı yapısına dayanmakta olup, daha aşağı olan şey, ahlâki düzeyde de aşağı olarak nitelendirilmiştir.<sup>41</sup> Bu hiyerarşinin en üst katmanında ise her şeyin ilk ilkesi ve varlık gerekçesi olan Tanrı

---

<sup>41</sup> Ernest Cassier, *Devlet Efsanesi / İnsan Üstüne Bir Deneme*. (Çev. Necla Arat). Say Yay., İstanbul, 2005, ss. 326–327.

bulunmaktadır. Çok katmanlı bu hiyerarşik sistemin genel bütünlüğü içinde ele alınan toplumsal ve siyasal yapılar da, kozmik düzenin bir yansıması olarak kabul edilmekte ve bütün bu alanlarda hiyerarşik bir yapılanmanın ve ontolojik bir amaçlılığın hüküm sürdüğü kabul edilmektedir. Tanrı'dan papaya ve kiliseye, kiliseden daha alttaki din adamlarına, dünyevî yöneticilere, erkeklere, kadınlara ve son olarak çocuklara inen hiyerarşik evren görüşü, aynı zamanda kralın hâkimiyetini mutlaklaştırmakta ve bir ölçüde onu ilâhî bir varlık kılmaktadır.

XVII. yüzyıla gelindiğinde ise bu düşünce, Orta Çağ düşüncesinden büyük ölçüde farklılaşmıştır. Artık toplumsal ve siyasal yapıların, çok katmanlı ve değer ifade eden bir evren tasavvurundan hareketle açıklanması söz konusu değildir ve insana ait bütün alanlar yeni bilimin-reform ve rönesansla ortaya çıkmaya başlayan-ortaya çıkardığı “bilimsel metodlar” ışığında açıklanacaktır. Bu dönemde Aristocu evren anlayışı, yerini Kopernik ile başlayan, Kepler ve Galileo ile devam eden ve Newton ile zirveye ulaşan mekanik evren anlayışına bırakmıştır. Çift katmanlı ve teleolojik evren anlayışının yerine geçen modern kozmoloji, evreni, tek katmanlı, kesin matematiksel yasalara uygun olarak işleyen büyük bir makine olarak tanımlamıştır. Evren herhangi bir amaca ya da canlılığa sahip olmayıp, kendiliğinden işlemektedir. Her oluşun temelinde değişmez ilkeler bulunduğunu öne süren bilim adamlarına göre evren, aynı yasalar doğrultusunda hareket etmektedir. Bilhassa fizik, matematik ve astronomi alanında yaşanan gelişmeler, geometrik ve deneysel yöntemi ön plana çıkarmış, varlık alanının bütün katmanları matematik bir dil ile açıklanmaya çalışılmıştır. Evrenin matematiksel kesinliğe sahip yasalar uyarınca işlediği öne süren modern bilim, doğayı, muazzam bir makine olarak kabul etmiş, böylece doğada mündemiç bulunan gayelilik ve gizemi tamamen ortadan kaldırmıştır. İnsan için ikinci kez “cennetten düşüş” olarak da nitelendirebileceğimiz bu durum, insanın yaratılıştaki ayrıcalıklı konumuna yöneltmiş en büyük darbe olarak değerlendirilmiştir. Bu aynı zamanda Tanrı'nın ve dinin, manevî ve siyasî otoriteye temel oluşturduğu üzerinde de büyük bir şüphenin ortaya çıkmasına neden olmuş<sup>42</sup> ve dinin, bütün bu alanlar üzerinde hâkimiyetini kaybetmesine kaynaklık teşkil etmiştir.

---

<sup>42</sup> Donald Tannenbaum ve David Schultz, **Siyasî Düşünce Tarihi**, (Çev. Fatih Demirci) Adres Yay.,Ankara, 2005. s. 199–200.



Modern bilim, kozmik düzen ve insan algısı üzerinde ciddi bir değişim yaşanmasına neden olmakla birlikte, insan bilgisinin temellerinin modern paradigma içinde yeniden inşa edilmesini de gerekli kılmıştır. Yeni Çağ epistemolojisi üzerinde belirleyici bir konuma sahip olan Descartes'in düalist ontolojisi, fizikî dünya ile düşünce alanlarını birbirinden tamamen ayırmakta, böylece bilen ile bilinen arasında kesin bir ayırım yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumda insan, doğru ve güvenli bir metot bulunduğu takdirde, gerçeğin bilgisine ulaşacak ve böylece yeryüzündeki bütün yapılanmaların gerçek faili olacaktır. Bu noktada Descartes, çözümleyici bir metod önermekte ve geometrik dili insan bilgisinin bütün alanlarında kullanabileceğini söylemektedir.<sup>43</sup>

Bilim-felsefe alanında yaşanan bu kırılma, siyasî otoritenin kurumsal düzeyde yaşadığı değişiklikler ile belli bir paralellik arz etmektedir. XVI. yüzyılla birlikte kilise ve aristokrasinin gittikçe azalan rolü, siyaset alanının yeniden tanımlanmasını gerekli kılmıştır. Sosyal-siyasal alanda yaşanan bu çözümler, siyaset felsefesinin temel tartışma konularını belirlerken, ortaya çıkan yeni bilim ve düşünce algısı da onun, metafizik art-alanını oluşturmuştur. Geleneksel değerlerin ve meşruiyet ölçütlerinin, Descartes'in metodolojik şüphesi uyarınca sorgulanmaya başlanması, yeni meşruiyet zeminlerinin ortaya çıkmasına ve siyasî düşüncenin klasik dönemdekinden farklı bir mahiyet ve yöntem kazanmasına neden olmuştur. Doğa biliminin her alanda ilerlemesiyle birlikte, siyaset alanına da bir takım yeni yaklaşımlar hâkim olmuş, yeniden tanımlanmıştır. Doğaya uygulanan bilimsel bilgi siyasal alana da uyarlanmış ve siyasal yapı, müdahale edilemez rastlantısal bir alan olarak değil, doğal ilkelerden oluşan ve doğal haklara tâbi bir alan olarak değerlendirilmiştir.<sup>44</sup>

Aynı şekilde, toplumun “yapay bir cisim” olarak nitelendirilmesi, toplumsal-siyasal alanın insan tarafından değiştirilebilir ve geometrik önermeler doğrultusunda açıklanabilir mahiyette olduğu kabulünü de beraberinde getirmiştir. Bu kabul, aynı zamanda, evrenin, değer yüklü nitel bir mahiyetten arındırılıp, kendine has ilkeler uyarınca işleyen büyük bir makine şeklinde tanımlanmasının da tabii sonucudur.

---

<sup>43</sup> Rene Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, (Çev. Mehmet Karasan), MEB Yay., İstanbul, 1967, s. 57.

<sup>44</sup> Cassirer, **age.**, s. 352–353.

Bütün bunlar, siyasal hayatın menşei ve meşruiyeti gibi meselelerin yeniden tartışılmasını gerekli kılmıştır. Buna göre, siyasal alanda da mevcut iktidar yapıları sorgulanmaya başlanmış ve iktidarın yeniden tanımlanması gündeme gelmiştir. 16. yüzyılda feodal düzenin yıkılıp, mutlak monarşilerin Batı Avrupa’da ortaya çıkması ile başlayan süreçte, Orta Çağ’a ait bütün dengeler altüst olmuş ve en önemlisi, kilisenin hâkimiyeti çözülmeye başlamıştır. Diğer tarafta ise, doğanın aşkınlıktan, yani rastlantılar ve mucizeler alanı olmaktan çıkarılması ve matematiksel dilin hemen her alanda kullanılabilirliğinin kabulü, siyasal alanın da bu metot/prensip uyarınca düzenlenebileceği görüşünü doğurmuştur. Modern siyaset düşüncesi, gerek meşruiyet alanında gerekse diğer tartışma konularında gayelerle değil, usullerle ilgilenmiş, ilke tartışmalarından ziyade, mekanizmanın bizatihi kendisine yönelik biçimsel tartışmaları ön plana çekmiştir. Gaye fikrinden, ahlâkî bir muhtevadan ve aşkın bir ontolojik düzlemde arındırılmış olan siyaset alanı, bu şekliyle rastlantılar alanı ya da müdahale edilemez bir alan olmaktan çıkmakta ve insanın rasyonel doğasına bağımlı kılınmaktadır.<sup>45</sup> Ontolojik gaye fikrinin kozmik düzlemde çıkarılmasıyla birlikte siyasal yapı, beşerî/suni bir inşa olarak kabul edilmiş ve siyasal alan, modern epistemolojinin “yöntem” sorunu çerçevesinde düzenlenmiştir.

Rönesansla başlayan ve bilim devrimi ile zirveye ulaşan Yeni Çağ düşüncesi, klasik fiziği ve metafiziği reddetmiş ve yeni bir paradigma oluşturarak, insanın bütün varlık alanlarını bu paradigma çerçevesinde yeniden tanımlamıştır. Bu durum, siyaset alanı, “olanın”, “olması gerekeni” belirlemesi şeklinde formüle edilmiş ve böylece tarihsel süreç temel olarak alınmıştır.<sup>46</sup> Toplum sözleşmesi kavramı da, modern felsefe ve bilim algısına uygun bir tarzda işlenmiş olup, siyasal iktidarı ve bu iktidarın kaynağını tasvir eden teorilerin başında gelmektedir. Siyasal ya da ahlâksal gerçekliğin matematiksel bir gerçeklik gibi kabul edilmesi, beraberinde böylesi bir kesinliğe sahip betimleme ilkesinin nereden bulunacağı sorusunu da akla getirmektedir. Bu soruyu merkeze alan modern siyaset düşünürleri, insanın toplumsal yaşamının ilk ilkelerini mantıksal bir dille, açık-seçik bir ifade ile yeniden formüle etmeye çalışmışlardır. Bu noktada ortaya çıkan toplum sözleşmesi kavramı,

---

<sup>45</sup> Ahmet Okumuş, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı” **Divan İlmî Araştırmalar**. S. 8, 2000, ss. 105-122.

<sup>46</sup> Leo Strauss, “Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine”, **Siyasî Hermenötik**, (Haz. Burhanettin Tatar), Etüt Yayınları, Samsun, 2000, ss. 77-92. Burhanettin Tatar, “Siyasî Hermenötik Bağlamında Diyalojik Bilinç Sorunu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, İstanbul, 2001/2, s. 21.

toplumsal/siyasal yapının rasyonel bir doğaya sahip olduğuna işaret etmekte ve devleti, insan doğasının üzerinde temellendirmektedir. Buna göre, devletin kökeni, devlet ile birey arasındaki ilişkinin ne surette ele alınması gerektiği; bireyin, toplumsal-siyasal hayattaki konumunun belirlenmesi, bireyin ahlâkî ve hukukî ilişkilerinin felsefî zeminin açıklanması gibi meselelere yönelik olarak, toplum sözleşmesi kuramı ortaya konulmuş ve kuramın mantıkî tutarlılığının sağlanması noktasında da, doğal durum, doğal hukuk, sözleşme ve insan iradesi gibi kavramlar devreye sokulmuştur. Böylece modern bilim ve felsefe algısıyla eş-zamanlı olarak ortaya çıkan toplum sözleşmesi, insan iradesinin merkeze çekilmesine ve devletin/iktidarın üstünde herhangi bir otoritenin olmadığı düşüncesine kapı aralamıştır.

### 1.1. Modernizm /Modernleşme

Modernizm kavramı, aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimi<sup>47</sup> olarak tarif edilir. Büyük oranda “modernlik” kavramıyla aynı anlamda kullanılır. Ancak bazı yazarlar kronolojik süreç içinde modernitenin XVI. ve XVII. yüzyıllarda başladığını kabul ederken, modernizmin, XIX. yüzyılın sonunda sanattaki paradigma değişikliği olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>48</sup> “Yaşadığımız zamana ait” demek olan “modern” kelimesi eski Latince’den “modernus” kelimesinde alınmıştır. Modernus, “moda”dan türetilmiş olup “hemen-şimdi” anlamındadır.<sup>49</sup> Modernizm, modern düşüncenin XIX. yüzyılın ortalarından itibaren sanatsal ve kültürel alanda bir eğilim olarak ortaya atılmıştır. Modernizm kavramı daha geç tarihli bir adlandırmadır ve farklı bir alanı ifade eder.

Batı Avrupa’daki sosyal ve teknolojik gelişmelerin toplumsal yapıdaki etkileri modernleşme, sanayileşme ve ilerleme kavramları ile açıklanmaktadır. Bu yeni yapılanmayı, modernleşmeyi daha iyi anlayabilmek için modernleşmenin kelime ve kavram olarak, hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamak gerekmektedir.

<sup>47</sup> Ömer Demir- Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 251.

<sup>48</sup> Scott Lash, “**Modernite mi Modernizm mi?**”, **Modernite Versus Postmodernite**, (Çev. Mehmet Küçük), Vadi Yay., Ankara, 1993, s.47

<sup>49</sup> Emre Kongar, **Toplumsal Değişme Kurumları ve Türkiye Gerçeği**, Bigi Yay. İstanbul, 1979, s. 248.

Sanayileşmeyle beraber Batı ülkelerinde bir takım toplumsal ve siyasî değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin başında iktisadî gelişmeler, şehirleşme, bireyselleşme, meslekî alanlardaki yeni yapılanmalar, yeni yaygın eğitim, mutlakiyetçi siyasî düzenden demokratik siyasî düzene geçiş anlaşılır. Kısaca modernleşme sosyo-politik değişmeyi ifade eder.<sup>50</sup> Aynı zamanda modernleşme, mekan ve eşyadan ziyade bir zihniyet şeklidir.<sup>51</sup> Modernleşme, daha ziyade batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen bir kavram olarak görülür.<sup>52</sup> Kavram batılı toplumbilimciler tarafından gelişmekte olan toplumların batılılaşma sürecinde benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuştur. Özellikle de sömürgelerin toplumsal değişimlerini açıklamak için kullandıkları bir kavram olarak da ortaya konulur.<sup>53</sup> Aynı zamanda bu kavram, modern toplumların sosyo-kültürel değişimlerinin doğal sonucu kabul edildiğinden, tarihî bir sürece işaret ettiği için de, tarihsel olanın karşıtıdır. Bu sebeple de “var olanı” tanımlama çabası güden bir bilinç durumudur.<sup>54</sup> Çoğunlukla batılı olmayan toplumların içinde buldukları değişim sürecinin başlangıç ve sonuç aşamalarını açıklamakta kullanılan modernliğin, geleneksel olandan sadece farklı olmayıp aynı zamanda geçmişten üstün olduğu varsayılmaktadır.<sup>55</sup> Samuel P. Huntington modernleşmeyi, insanî düşünce ve faaliyetin tüm alanlarında geleneksel toplumdan uzaklaştıran değişikliklere yol açan çok yönlü bir süreç olarak tarif etmektedir. Modernleşmenin psikolojik, entelektüel, demografik, sosyal ve ekonomik düzeyde göstergeleri olduğunu söylemektedir. Ona göre, psikolojik düzeyde modernleşme, değerler, tutumlar ve beklentilerde köklü bir değişikliğin meydana gelmesi; entelektüel düzeyde, insanın çevresi hakkındaki bilgisinin artması ve bunu çeşitli vasıtalarla topluma yayması; ekonomik alanda ise, pek çok karmaşık mesleğin ortaya çıkması, bununla ilgili bilgi ve becerilerin ve sermayenin emeğe oranının artması, tarımın ticari ve sınıî faaliyetlere göre oranının azalması şeklindedir. Siyasî düşünceye etkisini ise üç kategoride ele alır:

---

<sup>50</sup> Rienhard Bendix, “Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma” **Sosyoloji Yazıları**, (drl. İhsan Sezal), Ağaç Yay., İstanbul, 1991, s. 98.

<sup>51</sup> Orhan Türkdoğan, **Milli Kültür, Modernleşme, İslam**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983, s. 47.

<sup>52</sup> Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 23.

<sup>53</sup> Şükrü Karatepe, **Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme**, İz Yay., İstanbul, 1993, s. 12.

<sup>54</sup> Ahmet Demirhan, **Modernlik**, Ağaç Yay. İstanbul, 1992, s. 11.

<sup>55</sup> Ahmet Özkiraz, “**Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum**”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 1993, s. 32.

- 1- Otorite yapılarının rasyonelleşmesi,
- 2- Yeni siyasal işlevlerinin ortaya çıkması ve bu işlevleri yerine getirmek üzere uzmanlaşmış yapıların gelişmesi,
- 3- Siyasal katılımın artması<sup>56</sup> şeklindedir.

Modernleşme, toplumun yeni değerlere dayanarak yeniden oluşturulması olarak algılandığından, geleneksel toplum düzeninin çözülmesi anlamına da gelir. Buna göre moderniteyi bir dünya görüşü ve Modernizm'i bir kültürel ve sanatsal akım olarak ifade etmek mümkünse, modernleşmeyi de bir ideoloji olarak tanımlamak mümkündür. Modernleşme, modernitenin her yönüyle bir gerçeklik olarak bilince yerleştirilmesi girişimidir.<sup>57</sup>

### 1.1.1. Gelenek ve Geleneksel Toplum

Genel anlamıyla gelenek, folklorik, sosyolojik yahut dinî boyutlarıyla bir sürekliliğe işaret eder. Bu süreklilik onun varoluş sebebidir. Bu süreklilikteki halkalardan birinin kopması, geleneğin zamanla yozlaşmasına, başkalaşmasına sebep olur. Bu sürekliliği sağlayan da seleflerin üstünlüğü ve geçmişe saygı fikridir.<sup>58</sup> Burada modernizmin karşıtı olan geleneğin en belirgin özelliği, “geçmişin her zaman bugünden daha saygıya değer” olduğudur. Bu bağlamda gelenekselci bir anlayışta geçmişin sorgulanması veya geçmişle hesaplaşma ve tartışma yasaktır. Çünkü gelenek, her bireyin kendi başına buyruk hareket etmesine izin vermez. Herkesin gelişigüzel icatlarda bulunması, mesleğindeki geleneğin dışında belli bir takım keşiflerde bulunması geleneği en çok rahatsız eden hususların başında gelir. Buna karşılık gelenek, bir takım kişisel katkılara da kapalı değildir. Ancak bu katkıların sürekliliği bozmayacak tarzda ve istikrarlı bir arka plana dayanarak yapılması gerekir.<sup>59</sup>

Modernleşmenin rasyonelleştirici eğilimlerinin duyduğu gereksinme sonucu varılan genel yargı, geleneksel toplumların oldukça katı olan bu toplumsal yapısının bireyciliği kösteklediği ve toplumun gelişmesini, başarı duygusunu sınırladığıdır.

<sup>56</sup> Mustafa Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s. 287-289.

<sup>57</sup> Ali Yaşar Sarıbay, **Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası “MSP Örnek Olayı”**, Alan Yay., İstanbul, 1985, s. 58.

<sup>58</sup> Mustafa Armağan, **Gelenek**, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 19.

<sup>59</sup> Armağan, **age.**, s. 28.

“Geleneksel bir toplum üyelerinin büyük çoğunluğunun görece durağan olan yaşamı da onları aynı biçimde çocukluk dönemlerinde karşılaşmadıkları haklara ve durumlara kendilerini uyarlama gereksinmesinden kurtarır ve bunların pek azı dağların ve hatta ırmağın ötesindeki daha geniş bir dünya kavramına sahiptirler...”<sup>60</sup> diyerek geleneksel toplumu tanımlamaktadırlar.

Modernleşmenin gelenekselden farklılığından öte aynı zamanda ondan üstün olduğu düşüncesi, modernleşmenin yeniliklere açık ve sürekli değişime hazır oluşu, bireylerin kabiliyetlerini istedikleri gibi kullanıp geliştirebilecekleri düşüncesi temeline dayanan rasyonel bir argümana dayanmaktadır.

Modernleşmenin aracısı ya da sonucu olarak ortaya çıkan siyasal yapılanmaların dayandığı düşünce sistemleri ve bunları kavramsallaştıran düşünürlerin görüşlerine de kısaca değinmek gerekmektedir. Namık Kemal’in düşünce yapısının oluşmasında etkili gördüğümüz düşünürlerden, Hobbes, Locke ve Rousseau’nun toplum vede bir anlamda toplumunun meydana getirdiği yapılanmalar hakkındaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

### 1.1.2. Modern Toplum

Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak üzere geliştirilen “modernleşme” kuramları, “modern” ve “geleneksel” olarak nitelenen iki toplum tipinden bahsetmektedir. Modern toplum tipi Batı merkezli, etnosentrizme<sup>61</sup> dayalı olarak çizilmiş, Batı-dışı toplumlar da geleneksel olarak<sup>62</sup> tarif edilmiştir. Bu manada bütün tarifler, Batı merkezli oluşturulmuştur. Modernleşme kuramları modernleşmenin ne olduğu yerine daha çok geleneksel toplumun tanımlarını yapıp onu bir tür “geleneksel olmayan” biçimde açıklamaya yönelmişlerdir. Modern insan tipinin oluşturduğu modern topluma geleneksel toplumdan hangi aşamalardan veya nasıl bir süreçten sonra ulaşıldığı şöyle sıralanabilir:

<sup>60</sup> C.E. Black, **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, (Çev. Fatih Gümüş), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 1986, s. 21.

<sup>61</sup> Etnosentrizm: Bir aşirete, kabileye ve benzeri etnik gruba bağlılık ile tarif edilen, bir kimsenin kendi kültürünü temel olarak alması ve diğer kültürleri kendi kültürü açısından değerlendirmesi. Bkz. **Toplumbilim sözlüğü**, Orhan Hançerlioğlu, Remzi Yay., İstanbul, 2001, s. 204.

<sup>62</sup> Köker, **age.**, s. 23.

- 1- Geleneksel toplumdan modern topluma doğru değişim, aşamalı bir süreçtir. Bu süreç içindeki Batı toplumlarına has olan önderlik değerlerine göre farklı olsa da, bütün toplumlar özünde aynı aşamalardan geçeceklerdir.
- 2- Bu süreçte, farklı toplumlar modernlik aşamasına doğru evrildikçe benzeşeceklerdir.
- 3- Modernleşme geriye çevrilemeyen bir süreç olup, şehirleşmiş, sanayileşmiş ve eğitim düzeyi belli seviyeye ulaşmış bir toplum, daha sonraki dönemde önemli ölçüde daha alt düzeye inmeyecektir.
- 4- Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir. Bu süreç yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzulanan bir süreçtir de.<sup>63</sup>

## 1.2. Aydınlanma Düşünürlerinin Toplum Sözleşme Kuramlarına Bakış

Toplum sözleşmesi kuramının kökeni Eski Yunan'a kadar geri götürülüyorsa da, Batı siyaset düşüncesinde hâkim eğilim haline gelmesi Yeni Çağ'a tekabül etmektedir. Bu dönemde sözleşme kavramı daha ziyade devletin varlığını haklılaştırmak, onun nasıl ortaya çıktığını izah etmek ve ortaya çıkan bu otoriteyi sınırlandırmak gayesine yönelik olarak kullanılmıştır. Siyasal iktidarın varlık nedenini ve sınırlarını belirleyen sözleşme kuramı, bireyler arasındaki genel bir mutabakata işaret etmekle birlikte, yönetilenlerin ortak iradesinin gerekliliğini de vurgular. Sözleşme kuramına göre yasal otoritenin meşruluğu, yönetilenlerin, yani bu otoriteye itaat edenlerin, ona itaat etmek istemiş olmalarından kaynaklanmakta ve bağlayıcılığını da, herkesin iradesini yansıttığından almaktadır.<sup>64</sup>

Modern dünyadaki değişimin Descartes ile başladığı söylenebilir. Descartes, kendi düşüncesi hakkında düşünebilen ve böylece de düşüncesinin ve gözleminin hem öznesi hem de nesnesi olduğunu söylemektedir. Buna göre de artık toplumsal düzeni geleneksel alışkanlıkların yönlendirmesi yerine, insan aklının kullanılması ve doğal yasadaki çıkan yalın temel kuralların konulması gerekiyordu.<sup>65</sup> Aydınlanmanın

---

<sup>63</sup> Köker, **age.**, s. 49.

<sup>64</sup> Michael Lessnoff, **Social Contract**, Macmillan Publishers, London, 1986, ss. 1-5.

<sup>65</sup> Edward Hallett Carr, **Tarih Nedir**, İletişim Yay., İstanbul, 1987, s. 179.

açtığı bu çığır, kültürün bütün alanlarında bilim, din, devlet, değer yargıları ve eğitim üzerindeki açıklamalarında bireyin özgürlüğü ve aklın hâkimiyetini kurarak, diğer bütün geleneksel otoritelerden -kutsal metinler, klasiklerin buyrukları- kurtulmayı hedef olarak göstermekteydi. Aydınlanmanın özünü akıl ve matematik düşünüş oluşturmaktaydı. Aynı zamanda akılcılık, bireycilikle de sıkı bir ilişki içinde olup, birey dışında hiçbir güç tanımamakta ve bireyi aşan (metafizik) bütün yetenekleri de yok saymaktadır. Kültürün bütün kurumlarını katıksız bir tarzda beşeri unsurlara indirgemeyi amaçlamaktadır.<sup>66</sup>

İnsanlığın mutluluğunu öngörerek kendi açılarından dünyaya nizam vermeye çalışan düşünürlerin sayısı oldukça fazladır. Burada Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplumsal düzenin oluşmasına yönelik kuramlarına genel anlamda bakmak çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

### **1.2.1. Thomas Hobbes'un Toplum Sözleşmesi Kuramı**

Ahlakı ve devleti naturalist bir görüşle temellendiren Hobbes'un dayanak noktasını, "doğal insan" ve "doğal yaşam" oluşturmaktadır. Varlığını devam ettirmek zorunda olan insan, içinde bulunduğu şartlardan hareketle mantıksal bir çıkarsamada bulunarak, kendisi için en güvenli yolun, karşılıklı güvene dayalı bir toplum modeli yaratmak olduğu sonucuna varmıştır. Güvenliğin toplum genelinde tesis edilmesini ise, insanın doğuştan getirdiği toplum dışı eğilimlerini kontrol etmek amacıyla gerekli olan müeyyideleri uygulayabilecek bir hükümetin ya da egemen gücün varlığına dayandıran Hobbes, bireylerin bir araya gelip, egemen bir güç yaratmaları gerekliliğini de bu noktadan hareketle temellendirmiştir. Bütün bireylerin, tek bir kişiye ya da heyete kendi kişiliklerini taşıyabilme yetkisini aktarmaları, kendilerini o kişinin (ya da heyetin) iradesine mutlak surette tâbi kılmaları anlamına gelmektedir. Bu, onaylamak ya da rıza göstermekten öte bir şey olup, herkesin, "senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmam şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum" dercesine herkesle yaptığı bir sözleşmedir. Böylece, bireylerin kabaca toplamından ibaret olan bu

---

<sup>66</sup> Alaeddin Özdenören, **Batılılaşma Üzerine**, Beyan Yay., İstanbul, 1983, ss. 28-29.



düzensiz yığın, sözleşmeyle birlikte meydana gelen egemen gücün uyrukları haline gelmekte ve tek bir kişilik halinde “devlet”i oluşturmaktadır.<sup>67</sup>

Hobbes, toplum ve devlet kavram arasında kesin bir ayrıma gitmemiştir. Siyasî otoriteyi, öncesinde var olan toplumsal hayatın varlığına bağımlı olarak açıklamak yerine, toplumu siyasî otoritenin oluşumuyla eşzamanlı olarak başlatması, onun devlet ve toplum arasında herhangi bir farklılaşmaya gitmediği anlamına gelmektedir.<sup>68</sup> Halkın rızasına dayanan bu devlette bireyin müstakil egemenliği, sözleşme ile birlikte, kendisine egemenliğin devredildiği egemen kişi ya da heyete geçmiş olur ve bireyin bütün hak ve egemenliği de bu güç içerisinde erir. Böylece bireylerin iradeleri, egemen gücün iradesi ile birleşmiş ve bu gücün bedeninde sınırsız ve mutlak hale gelmiştir. Egemen gücün sözleşmede taraf olması mümkün değildir. Aksi takdirde bir üçüncü tarafın varlığı da zorunlu hale gelecektir.<sup>69</sup>

Çünkü uyruk ve kralın, sözleşmeyle kazandığı yükümlülüğü yerine getirmemesi durumunda onları cezalandıracak (her iki tarafın da üstünde yer alan) bir başka gücün varlığı gerekmektedir.<sup>70</sup> Oysaki Hobbes için sadece tek bir otorite vardır: O da, bireylerin tek bir kişilik altında birleştiği, “ölümsüz Tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz ölümlü Tanrı” mesabesinde olan “egemen güç” yani “devlet”tir.<sup>71</sup> Her şeyin içinde eridiği devletin meşruiyetini, yurttaşların (tamamının ya da çoğunluğunun) iradî olarak yaptıkları sözleşmeden almaktadır. Egemen güç, doğası gereği bölünmez niteliktedir ve insanın bütün hareket alanı ondan sâdır olan kurallar ya da yasalar doğrultusunda belirlenecektir. Sözleşme ile birlikte “uyruk/tâbiyyet” statüsünü kazanmış olan birey de, bu güce mutlak anlamda itaat etmekle mükellef kılınmıştır.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. (Çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 127–130.

<sup>68</sup> Bkz. Alasdair MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**. (Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 151, Sabine, **age.**, s. 150–151

<sup>69</sup> Cassier, **age.**, s. 359.

<sup>70</sup> İlhan Akın, **Devlet Doktrinleri**, Filiz Kitabevi, İstanbul, t.y., ss. 96–97.

<sup>71</sup> Hobbes, **age.**, s. 130.

<sup>72</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hobbes, **age.**, ss. 131–138.

Hâkimiyetin kişi ya da kurumlar arasında bölünmesi, bir noktadan sonra, doğal durumda yaşanan karışıklıkların yeniden ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bu yüzden Hobbes, devletin mutlak gücünü zayıflatabilecek her kuruma -dinî ya da beşerî özellikte olan- karşı çıkmıştır. İngiliz siyasî sisteminden örnek veren Hobbes, meseleyi, din-devlet arasında yaşanan iktidar mücadelesi ile ilişkilendirmiş ve egemenliğin mutlak surette tek bir elde toplanmasını ve geri kalan bütün kişi ya da kurumların bu otorite sınırları dâhilinde hareket etmesi gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre, İngiltere’de hâkimiyetin Kral, Lordlar ve Avam Kamarası arasında bölünmüş olması ve devlet ile kilise arasında yaşanan iktidar mücadelesi, yüzyıllar boyunca iç karışıklıkların yaşanmasına sebep olmuştur. Devlet otoritesinin sağlam tutulması noktasında Hobbes, devlet ile birey arasına girebilecek bütün kurumların bertaraf edilmesi gerekliliğinin altını çizmiştir. Bu kurumların başında da kilise gelmektedir. Hobbes’un sisteminde kilise ile Hıristiyan bir devlet arasında herhangi bir farklılık olmadığı gibi, iktidarın dünyevî ve ruhanî -ya da başka bir şekilde- olarak sınıflandırılması da mümkün değildir. Katolik Kilisesi’nin yüzyıllardır savunduğu kilise üstünlüğüne dayanan görüşüne karşılık Hobbes, her bir Hıristiyan’ın yeryüzünde, ancak üyesi olduğu devlete itaat etmekle yükümlü olduğu görüşünü öne sürmüştür. Kiliseyi, “buyruğu üzerine toplanmaları gereken ve izni olmadıkça toplanmamaları gereken bir egemenin kişiliğinde birleşmiş olan, Hıristiyan dinine iman etmiş insanlardan oluşan bir topluluk”<sup>73</sup> olarak tanımlamıştır. Bu tanım, onun ortaya koymak istediği modern devlet anlayışının temellendirilmesi için oldukça önem arz etmektedir. Böylece Hıristiyan bir devlet ile kilise aynı şey ifade etmekte yani siyasal güç, dine ait alan üzerinde de hâkim olmakta ve evrensel kilise anlayışı da ortadan kalkmaktadır. Bu durumda devletin kiliseye boyun eğmesi ya da kilise bünyesi içinde kendini konumlandırması kabul edilemezdir. Hobbes’a göre, kilisenin devlete tâbi olması gerekir. Çeşitli Kutsal Kitap yorumlarından kaynaklanan farklılıklar, egemenin mutlak otoritesi altında tek bir yoruma indirgenecek ve birlik sağlanacaktır.<sup>74</sup>

Hobbes’un sisteminde sözleşme olgusu, zamana ilişkin bir sürece işaret etmekten ziyade, devletin rasyonel kökeninin ortaya konulması noktasında kurgusal

<sup>73</sup> Hobbes, **age.**, s. 320.

<sup>74</sup> Hobbes, **age.**, s. 325.

bir eylem olarak değerlendirilmiştir.<sup>75</sup> Ona göre toplum sözleşmesi kuramı, toplumsal hayatın temeli olmakla birlikte, insanların toplumsal kuralları/yasaları nasıl paylaştıkları sorusuna da verilmiş bir cevaptır.<sup>76</sup>

### 1.2.2. John Locke'un Toplum Sözleşmesi Kuramı

John Locke, siyasal toplumu, insanın kendini ve mülkünü koruma hakkından yola çıkarak açıklar. Ona göre, insanın doğal haklarını daha iyi koruyabilmesi için, tabii halde sahip olduğu bütün haklarını birleşme iradesini gösteren topluluğa bırakması gerekmektedir. Locke'a göre siyasal toplum, bireylerin rızasıyla hareket etmek durumundadır ve bu sebepten "her insan, bir hükümet altında başkalarıyla anlaşarak siyasî bir yapı oluşturduğunda kendini o toplumdaki her bireyin çoğunluğun kararına uyması ve çoğunluk tarafından son kararın verilmesi zorunluluğu altına koymuş"<sup>77</sup> bulunmaktadır. Yani, sivil toplumu/devleti başlatan ve oluşturan şey, çoğunluğa sahip bir dizi insanın ortak kararı -rızası- olup, bu karar aynı zamanda, dünyadaki herhangi bir yasal hükümete başlangıç verebilecek ilk sözleşmedir.<sup>78</sup>

İlk anlaşmayla, toplumun mu yoksa hükümetin mi meydana geldiği açıkça belirtilmemiştir. Sözleşme öncesinde zaten bir toplum içinde yaşayan insanların, belli haklara sahip ve belli kurallar tarafından sınırlandırılmış olduklarını söyleyen Locke, siyasal toplumu, yani pozitif hukuk kurallarını ve bunların uygulayıcısı bir takım siyasal kurumları oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu sözleşmede, düzenli bir toplum yapısının meydana geldiği açıkça belirtilmişse de, hükümetin ya da yasama organının bu sözleşme ile mi ortaya çıktığı meselesi net bir şekilde açıklanmamıştır. Ancak Locke'un, sivil toplum ve hükümetten oluşan, iki aşamalı bir teori ortaya attığını söyleyebiliriz. Buna göre, bütün bireyler rızaları doğrultusunda birleşerek siyasî toplumu meydana getirmişlerdir. Bu oluşumun şartı, bir araya gelen insanların doğal durumda taşıdıkları iktidarlara son vermeleridir. Hükümetin kurulmasında ve yasama

---

<sup>75</sup> Cassirer, *age.*, s. 359.

<sup>76</sup> MacIntyre, *age.*, ss. 153–154.

<sup>77</sup> John Locke, **Sivil Toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, (Çev. Serdar Taşçı ve Hale Akman), Metropol Yay., İstanbul, 2002., s. 81.

<sup>78</sup> Locke, *age.*, ss. 81–83.

gücünün belirlenmesinde ise, çoğunluğun rızası yeterli görülmektedir. Bu çoğunluk yönetimini Locke, şu şekilde ifade etmiştir:

“... Her insan, bir hükümet altında başkalarıyla anlaşarak siyasî bir yapı oluşturmak için kendini o toplumdaki her bireyin çoğunluğun kararına uyması ve çoğunluk tarafından son kararın verilmesi zorunluluğu altına koyar; yoksa başkalarıyla bir toplum içinde birleşerek yaptığı bu orijinal anlaşma hiçbir şey ifade edemeyecektir.”<sup>79</sup>

Locke’un sözleşme teorisinde yer alan yönetim şeklinin belirlenmesi hususu da, çoğunluğun kararına bırakılmıştır. Ona göre hükümet biçimi, çoğunluğun veya topluluğun iktidarını nasıl kullanacağına bağlıdır. Çoğunluk hükümet kurmaya karar verdiği anda, topluluğun tüm iktidarı, sözleşme ile birlikte çoğunluğun eline geçmektedir. Locke’un sisteminde çoğunluğun onayı, tüm toplumun onayı gibi kabul edilmiştir.<sup>80</sup> Locke, toplumun çözülmesi ile hükümetin çözülmesi arasında ayrıma giderek, hükümetlerin çözülmesi halinde bile toplumsal yapının devam edeceğini öne sürmüştür. Ona göre, toplumun çözülmesinde tek neden –ki aynı zamanda bu doğal neden bir nedendir- yabancı bir güç tarafından siyasal birliğe savaş açılması durumudur. Bu durumdaki her birey, kendi başının çaresine bakmakla yükümlü kılınmıştır. Böyle bir durumda bireyler, doğal bir yaşama geri dönebilecekleri gibi, başka bir devletin yönetimi altına da girebilirler. Hükümetlerin çözülmesinden bağımsız olarak varlığını sürdürebilecek bu durumdaki bireyler, güvenliğin ve toplumsal barışın sağlanması için yeni bir yaşam kurma hakkını yeniden elde edeceklerdir.<sup>81</sup> Siyasal toplumun oluşumuyla birlikte iktidarı kurma ve dolayısıyla yönetim şeklini belirleme hakkının otomatik olarak çoğunluğun eline geçmesi, Locke’un sisteminde net ifadelerle yer almıştır.<sup>82</sup>

Locke’un sözleşme kuramı, rıza kavramı temeline dayanmakla birlikte, “trust” -güven, emanet, görev anlamlarına gelen- kavramına da dayanır. Halkla

<sup>79</sup> Locke, *age.*, s. 82.

<sup>80</sup> George Sabine, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, (Çev.Cem Ozankaya), Cem Yay., İstanbul, 2000, ss. 220–221.

<sup>81</sup> Locke, *age.*, ss. 159–163.

<sup>82</sup> Esin Öricü, “John Locke ve Sosyal Mukavelesinin Özelliği”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. XXXIII, No. 3–4, 1968, s. 191, Copleston, *age.*, s. 189. Sabine, *age.*, ss. 218–219.

yöneticiler arasındaki ilişkinin, sadece biçimsel zorunlulukları içeren sözleşme temelinde değerlendirilemeyeceği yargısına ulaşmamıza neden olan bu kavramı, siyasal yükümlülüklerin ya da devlet ile birey arasındaki ilişkinin, taraflar arasındaki güven duygusuna da dayanabileceği düşüncesini içermektedir. Ona göre, yöneticileri, aynı zamanda ahlâkî ve hatta tüzel yükümlülük altına da sokan bu kavram, halkın mülkiyetlerinin daha iyi korunması için yargılama ve yasaları uygulama haklarını bir insana ya da kurula emanet etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yöneticiler, sorumluluk altına girmiş olmakta ve böylece, halk açısından güven ilişkisini içeren birey-iktidar ilişkisi, yöneticiler açısından da sorumluk ilişkisine dönüşmektedir.<sup>83</sup> Locke'un sözleşme kuramı, her iki tarafa da karşılıklı yükümlülükler yüklemekte ve bunların yerine getirilmemesi halinde de yapılan sözleşmenin feshi mümkün olabilmektedir.<sup>84</sup>

### 1.2.3. J.J. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi

J.J. Rousseau da toplumu bir sözleşmeye dayandırır. O na göre insanlar doğal yaşam halindeyken özgür, birbirine eşitler ve mutluydular.<sup>85</sup> Mülkiyetin ortaya çıkmasıyla bu mutluluk bozuldu. Devletin ortaya çıkması da bu mülkiyetin korunmasından ortaya çıkmıştır. Yemek, dinlenmek ve cinsellikten ibaret olan doğal insanın maddî isteklerinin temini ise, insanın doğa ile kurduğu dolaysız ilişki vasıtasıyla gerçekleşme ve bir diğer insanın yardımını gerektirmemektedir.<sup>86</sup> Bilhassa, Locke'un sözleşme teorisinde savunulan doğal toplumsallık halinin reddedilmesi anlamına gelen Rousseau'nun tabîî yaşam hali, aynı zamanda Aristo'dan beri süregelen -Hobbes'un karşı çıktığı- insanın toplumsal bir varlık olduğu tezini de geçersiz kılmaktadır.<sup>87</sup>

Diğer sözleşme teorisyenlerinden farklı olarak Rousseau, toplum sözleşmesi kavramını iki bağlamda ele almıştır. Rousseau'nun, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin*

<sup>83</sup> **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, "Locke", s. 548.

<sup>84</sup> Münici Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1976, ss. 32-33.

<sup>85</sup> Murat Sarıca, **Siyasi Düşünce Tarihi**, Gerçek Yay., İstanbul, 1983, s. 83.

<sup>86</sup> Jean Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, (Çev.Erdoğan Başar), Anadolu Yay., Ankara, 1968, ss. 92-103.

<sup>87</sup> Rousseau, **age.**, s. 125.

*Kaynağı* adlı eserinde dile getirdiği toplum sözleşmesi görüşü, hükümetlerin tarihi menşei ile ilgili iken, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserindeki sözleşme kuramında ise, hükümetlerin, ideal olarak nasıl kurulması gerektiği sorusunu ele almaktadır.<sup>88</sup> Bununla ilgili olarak, siyasal toplumun kökenini ve oluşumunu, babanın doğal iktidarı ya da efendinin hâkimiyeti gibi olgulardan hareketle açıklamaya çalışan siyaset teorilerine yönelik eleştirisinde Rousseau, bu sistemlerin, özgürlüğün ve eşitliğin yok edildiği iktidarları meşrulaştırma çabasından öte bir anlam ifade etmediklerini düşünmektedir.<sup>89</sup>

Ona göre, doğallığını yitirmiş insanın, içinde bulunduğu kargaşa ortamından çıkıp yeni bir siyasal düzen kurmasının gerekliliği, olgulardan hareketle değil de varsayımsal betimlemelerden hareketle oluşturulmalıdır. Bu noktada Rousseau, insanların, kendilerini koruma gayesiyle bir araya gelerek, kendilerine karşı oluşan mukavemeti kırmak amacıyla, bütün kuvvetleri birleştirip tek bir yürütücü kuvvetin önderliğinde bir bütün oluşturmaktan başka çareleri bulunmadığını ifade etmiştir. Bu bütün ise, birçok kimsenin bir araya gelmesi neticesinde oluşacaktır.<sup>90</sup>

Toplumsal düzeni, diğer bütün hakların temelinde bulunan kutsal bir hak olarak değerlendiren Rousseau'ya göre bu hak, tabiattan gelen doğal bir hak değildir. Aksine o anlaşmalara dayanan beşerî bir yapıdır. Kargaşa halinde yaşayan insanın bir araya gelip meydana getirdiği bu anlaşmalar ise, ancak insanın hür ve özgür bir varlık oluşu temelinde meşruiyet ve geçerlilik kazanacaktır.<sup>91</sup>

Rousseau'ya göre, eğer insanlar arasında eşitlik olmasaydı, bir toplum sözleşmesinin mevcudiyetinden bahsetmemiz de olanaksız olurdu ve hatta böylesi bir durumda sözleşmeye gerek bile kalmazdı. Rousseau'nun sözleşme kuramında getirdiği bu yenilik, aynı zamanda bireysel özgürlük ile siyasal otoritenin nasıl

---

<sup>88</sup> Michael Lessnoff, **Social Contract**, Macmillan Publishers, London, 1986, s. 77.

<sup>89</sup> Mehmet Ali Ağaogulları, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Yay., İstanbul, 1991, s. 69–70. Rousseau'nun siyasal iktidarın kökenini olgularda bulan teorilere eleştirisi için bkz. Rousseau, **Ekonomi Politik**, (Çev. İsmet Birkan) İmge Kitabevi, Ankara, 2005, ss. 8–11 ve Rousseau, **“Dagdan Yazılmış Mektuplar”**, **6 Kitabı Birlikte Ruso: Rousseau**, (Çev. Kâzım Nâmi Duru), Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1945, ss. 348–349.

<sup>90</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 17

<sup>91</sup> Rousseau, **Ekonomi Politik** s. 3–8.

uzlaştırılacağı meselesine getirilen bir açıklamadır.<sup>92</sup> Hak ve hürriyetlerine zarar vermeden, sahip oldukları bu hakları taahhüt altına almalarında yaşanabilecek güçlüğü çözümlü noktasında Rousseau şöyle der: “Üyelerinden her birinin canını, malını kuvvet ile koruyan öyle bir topluluk şekli bulmalı ki, bu sayede her fert herkesle birleştiği halde yine kendisine itaat etsin, eskisi kadar da hür kalsın.”<sup>93</sup> Bu sayede topluma katılan her birey, kişiliğini ve mallarını koruyacak bir ortak yaşama biçimi bulmakta ve aynı zamanda kendini bu ortaklığa bağlamaktadır. Bu durumun bütün bireyler için geçerli olması, kişinin bir başkasının hâkimiyetine girmesini ya da bir başkasının efendisi olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. “İçimizden her biri, varlığını, bütün kuvvetini, müştereken, genel iradenin emrine vermiştir ve biz, her ortağı bütünü bölünmez bir parçası olarak kabul ederiz”<sup>94</sup> şeklindeki bir beyanı içeren toplum sözleşmesi, ortak benliğini, yine bu sözleşmeden alan hükûmî ve kolektif bir bütün meydana getirir. Rousseau buna cumhuriyet ya da siyasî bütün adını vermiştir.<sup>95</sup>

Aynı zamanda siyasal ve ahlâkî yükümlülükleri de bu sözleşme neticesinde kazanacak olan bireyin siyasî bütün içindeki konumu da, katılımları ölçüsünde değişmekte; bir bütün halinde “millet” adını alan bireyler, hâkimiyete katılmaları sebebiyle “vatandaş”; devletin kanunlarına tâbi olmalarından ötürü de “tebaa” adını almaktadır. Sözleşme ile birlikte, kendine özgü “ortak benlik, hayat ve irade” kazanan bu ahlâkî ve kolektif bütün ise, etkin bir konumda bulunduğu “hâkim varlık” adını almakta, edilgen durumda ise “devlet” şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>96</sup> Nasıl ki tabiat insana, organları üzerinde mutlak bir yetki vermişse, toplum sözleşmesi de siyasî bütüne, tüm üyeleri üzerinde mutlak bir iktidar hakkı tanımıştır. Bu noktada Rousseau’nun ortaya atacağı “genel irade” kavramı, onun ideal sözleşme teorisinde merkezî bir öneme sahiptir. Rousseau’nun sözleşme kuramı ile ilgili olarak onun “genel irade” kavramına getirdiği izahı ve bu kavram ile toplum sözleşmesi arasındaki ilişkiyi, temel amacını ve de hükümet ve yasaların oluşumu hakkındaki

---

<sup>92</sup> Arnhart, **age.**, s. 302

<sup>93</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 18.

<sup>94</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 19.

<sup>95</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 19.

<sup>96</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, ss.18–20.

görüşlerini, konumuza katkısı olacağını düşündüğümüz için, kısaca açıklamayı gerekli görmekteyiz.

### 1.2.3.1. J.J. Rousseau'nun Sözleşmesinde Genel İrade Kavramı

Sözleşme neticesinde meydana gelen siyasal iktidar, bütün bireyler üzerinde eşit derecede hâkimiyet sahibidir. Rousseau'nun, gerek egemen gücün yaratıldığı süreçle, gerekse bu süreçte gerçekleşmesi hedeflenen amaçlarla ilgili olarak ortaya koyduğu genel irade kavramı, “devletin bütün üyeleri için, devlete ve üyelere göre, haklılık ve haksızlığın ölçütü” anlamına gelmektedir.<sup>97</sup>

Genel iradenin, haklılık ve haksızlık gibi değer ifade eden kavramlar arasında bir ölçüt olarak tanımlanması, aynı zamanda onun ahlâkî bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Sözleşme ile vücut bulan siyasal bütünün, irade sahibi ve ahlâkî bir yapılanma olmasından bahseden Rousseau için genel irade kavramı bu noktada, yani ideal devletin, ortaya koyacağı âdil ve herkes için bağlayıcı yasaların kaynağını oluşturması noktasında devreye girmektedir. Rousseau'nun, “devletin bütün üyelerinin değişmez iradeleri” olarak tanımladığı genel irade kavramı, her zaman kamunun menfaatine yönelik olarak işleyen, doğru, bozulmaz ve sabit niteliktedir.<sup>98</sup>

Rousseau'nun, irade kavramını, “genel irade” ile “bireysel irade” diye ayırması, temelde onun, insanı, “birey” ve “yurttaş” olarak iki farklı kategoride değerlendirmesi ile ilgili görünmektedir. Buna göre Rousseau, insan olmak ile yurttaş olmanın birbiriyle bağdaşmayacağını ileri sürmüş ve “yurttaş”ı, sözleşme neticesinde oluşan siyasal bütüne göre tanımlamıştır. Bu bağlamda yurttaşın iradesi, bütünün ortak menfaatine yönelik isteklerde bulunurken, tam bunun karşısında yer alan onun bireysel iradesi de, sadece kendi menfaatini gözetmektedir. Bu durumda yurttaşın iradesinden başka bir şey olmayan genel irade, ortak iyiliğe yönelik olarak, bütün bireylerin iradelerinin ötesinde, bireylerin yurttaş dönüşmesiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Rousseau, **Ekonomi Politik**, s. 12.

<sup>98</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 36.

<sup>99</sup> Ağaogulları, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, s. 95–96.



Herkesin bütün haklarını topluma terk etmesi ya da kendisini siyasal bütüne bağlaması durumunu da genel irade kavramı bağlamında düşündüğümüzde, Rousseau'nun ideal toplum sözleşmesi kuramı, doğal özgürlüğün yerini sivil özgürlüğe bırakması anlamına gelmektedir. Bu durumda sivil özgürlük, herkesin eşit paylaşımına sahip olduğu ve dolayısıyla genel iradeyi ifade eden mutlak bir yapı tarafından yönetilmesi olarak tanımlanmalıdır. Bu nedenden ötürüdür ki Rousseau, egemen güç tarafından ortaya konulan yasalara uyulmasının, bireyi özgür kılacağını ifade etmiş ve bireyi bu yasalara uymaya zorlamanın, aslında onu özgür olmaya zorlamak anlamına geldiğini savunmuştur.<sup>100</sup> Genel iradenin, devletin tüm yurttaşlarının ortak iradesi şeklindeki tanımıyla ilişkili olarak ele alınan hâkimiyet kavramı Rousseau tarafından, “genel iradenin icrası” olarak tanımlanmıştır. Bu durumda, genel iradede mündemiç bulunan hâkimiyetin bir başkasına devredilmesi söz konusu olmadığı gibi, bir başkası tarafından da temsil edilmesi mümkün değildir.

Rousseau'nun, sözleşme, hâkimiyet ve genel irade gibi kavramları, bireyin rızası temelinde ele alması, onun birey özgürlüğü hususundaki görüşleri ile bağlantılı görünmektedir. Ona göre, her fert hür olarak dünyaya geldiği için, toplumsal hayatındaki yapıp-etmelerini kısıtlayacak yasaların düzenlenmesinde yer alması zorunluluk arz etmektedir. Bu durumda birey, kendi hürriyetini kendi rızası doğrultusunda sınırlandıracak ve böylece, o kişinin hürriyetten mahrum bir varlık olması ihtimali de ortadan kalkacaktır.<sup>101</sup> Rousseau'nun ifadelerinde, “her kim genel iradeyi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Yani, o kimse sadece hür olmaya zorlanacak, demektir”<sup>102</sup> şeklinde formüle edilen bu durum, sistemin kendi içindeki bütünlüğüne işaret etmektedir. Buradan hareketle birey-devlet ilişkisini temellendiren Rousseau, bu ilişkilerin temelinde genel irade kavramını koymakla, bu ilişkinin ahlâkî yönüne de işaret etmiş bulunmaktadır. Rousseau'nun sisteminde ahlâk ile özdeşleştirilen genel irade kavramı bir taraftan, ahlâken en düşük insanların bile kamuya olan saygılarını muhafaza etmekte, diğer taraftan toplum adına yapılan hükümet faaliyetlerinin meşruiyet zeminini sağlamaktadır. Adaleti ve ortak iyiyi tanımlayan değer ve yasaları ifade eden üstün bir rehber olarak

---

<sup>100</sup> Lessnoff, *age.*, ss. 81–82.

<sup>101</sup> Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara, 1949, ss. 172–173.

<sup>102</sup> Rousseau, *Toplum Anlaşması*, s. 24

da nitelendirebileceğimiz genel irade, bir bütün olarak toplumun ortak çıkarını bulmayı amaçlayan ve belli bir müzakere sürecinde ortaya çıkan organik bir bütündür.<sup>103</sup>

Rousseau'ya göre, her siyasal toplum, ancak kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmakta ve dolayısıyla sadece kendi yurttaşları üzerinde otoritesini kullanabilmektedir. Bu durumda, devletin iradesi, kendi üyelerine göre genel olmakla birlikte, yabancı devletler ve onların üyeleri için özel/bireysel irade mesabesinde dir.<sup>104</sup> Rousseau'nun, genel irade kuramında dile getirdiği siyasal uyrukluğun ve siyasî otoritenin belli sınırlar dâhilinde olması, Platon'un şehir-devlet anlayışıyla belli bir paralellik arz etmektedir. Buna göre, doğal insanın ahlâkî değerlerden yoksun hayatına karşılık toplumsal insan, içinde bulunduğu durum gereği birtakım hukukî ve ahlâkî kurallar tarafından sınırlandırılmıştır. Birey ile toplum arasında zorunlu bir nitelik ilişkisi kuran Rousseau'ya göre insanın niteliği, içinde bulunduğu toplumun, aynı zamanda toplumun siyasal yapısının niteliğine bağlıdır. Bu durumda kişiye ahlâkını veren başlıca kurum olan toplum, en yüksek ahlâkî değeri temsil etmektedir. Rousseau'nun kuramı, uyrukluğun siyasî ve hukukî yönünü ikinci plana itmekte ve insanın ahlâklı bir birey olmasını da toplumsal hayata bağlamaktadır.<sup>105</sup>

Genel irade kavramının kabul ettiği temel önerme, bireylerin kendi istek ve çıkarlarından farklı olarak ortak bir çıkarın bulunduğu durumdur. Bütün bireylerin kendi iradelerinden vazgeçip, bu ortak çıkara uygun bir irade göstermeleri de siyasal otoritenin varlığını gerekli kılmaktadır. Genel irade, bir topluluğun varlığının belirlenmesinde (meşru bir toplum olup-olmaması anlamında) ya da bu topluluğun devamı noktasında (Rousseau, devleti meydana getiren unsurların ortak bir iradeye uygun olarak değil de, kendi iradeleri doğrultusunda hareket etmelerini siyasal yapının çözülmesine neden olacağını söyler) belirleyici bir konumda

---

<sup>103</sup> Donald Tannenbaum ve David Schultz, **Siyasî Düşünce Tarihi**, (Çev. Fatih Demirci) Adres Yay., Ankara, 2005, ss. 256–257.

<sup>104</sup> Rousseau, **Ekonomi Politik**, s. 13

<sup>105</sup> Sabine, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 271

bulunmaktadır.<sup>106</sup> Kamunun refahının sağlanması ve bütünü korunması noktasında temel olan genel irade, yurttaşların kendilerine bütün gözüyle baktıkları müddetçe varlığını muhafaza edecek ve böylece devletin bütün kuvvet ve kaynakları da bu birlik ölçüsünde varlığını devam ettirecektir.<sup>107</sup>

Rousseau'nun sözleşme kuramında esas mesele, insanın doğaya uygun olarak özgür ve eşit kalmasını sağlayacak toplumsal ilişki biçimi bulmaktır. Toplum sözleşmesinin amacının, anlaşmayı yapan bireylerin korunması olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, bireyin toplumla bütünleşmesinin sağlanması ve özgürlüğünün korunması da sözleşme aracılığıyla gerçekleştirilecektir.<sup>108</sup> Kendi ben'i ile doğa arasında bütünlük oluşturmuş olan doğal insan, Rousseau'ya göre, toplumsallaşma sürecinde özsel anlamda bir parçalanma yaşamakta ve kendisiyle sürekli olarak çatışmaktadır. Rousseau'nun, insanı, içinde bulunduğu bu yabancılaşma halinden kurtarıp, bütünlüğünü sağlamaya yönelik olarak ortaya attığı toplum sözleşmesi kuramı, insanı yeniden ikiye bölmekte ve ideal sözleşmenin varlık nedenini ve meşruiyet zeminini de ortaya koymaktadır. Buna göre insan, hâkimiyete (yani genel iradeye) katılması itibarıyla yurttaş (vatandaş), devletin kanunlarına tâbi olması itibarıyla de tebaa (uyruk) adını almaktadır.

İdeal sözleşme ile ortaya çıkan bu ayırım, aynı zamanda halk kavramının da iki farklı şekilde değerlendirilmesine imkân sağlamakta ve buradan da egemenliğin bölünmez karakterine geçiş yapılmaktadır. Rousseau'nun teorisinde egemenliğin asıl sahibinin halk olduğu düşüncesine uygun olarak işlenen yöneten-yönetilen ayırımı da, halkın, biri somut (uyruklardan, yani fiziksel bir gerçekliğe sahip olan bütün bireylerden meydana gelen halk), diğeri soyut (yurttaşların oluşturduğu, yani egemen olan halk) olmak üzere iki ayrı sınıfta değerlendirilmesine binaen ortadan kaldırılmıştır. Şöyle ki, eğer yöneten konumunda bulunan halk ise, onun karşısında bir de yönetilenin bulunması gerekmektedir. Rousseau'nun somut ve soyut halk

---

<sup>106</sup> Ray Monk, **Ludwig Wittgenstein, Dahinin Görevi**, (Çev. Berna Kılınçer, Tülin Er), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2003 s. 252.

<sup>107</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 148.

<sup>108</sup> Rousseau, **age.**, s. 149.

ayrımı ise, yöneten ve yönetileni halk kavramında birleştirmekte ve egemenliği halka ait ve bölünmez kılmaktadır.<sup>109</sup>

İdeal toplum sözleşmesinin özel bir anlaşma olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, bu sözleşmenin belki de en belirgin özelliği, onun haksız ve suistimale açık olamayacak karakterde oluşudur. “Herkesin herkes için istediği müddetçe, heyetin kendi kendine zarar vermesinin mümkün olamayacağını” ifade eden Rousseau, bütün bireyleri tek bir iradeye tabi kılmıştır.<sup>110</sup>

Ona göre, sözleşmenin bir tarafında birey yer alırken diğer tarafta bireysel iradelerin toplamı olan kamusal bütün bulunmaktadır. Umum ile fertler arasında gerçekleşen bu sözleşme, bütün tebaayı hâkim varlığa karşı taahhüt altına sokarken, hâkim varlığı kendine karşı taahhüt altına sokamaz. Böylece kendisinden başka (yani oluşan kamusal bütünün) herhangi bir garantöre gereksinim duymayan toplum sözleşmesi, meşruiyetini ve bağlayıcılığını kendisini oluşturan unsurların temelde bir oluşundan almaktadır.<sup>111</sup> Rousseau'nun ideal toplum sözleşmesi içerisinde yer verdiği halk, yalnızca toplum sözleşmesini gerçekleştirmiş Bir yığın ya da grup değildir. Hem doğalarını hem de bireysel iradelerini değiştirmiş ve ortak bir amaç yaratarak özel bir sözleşmeyi gerçekleştirmiş aktif bir yapılanmayı temsil etmektedir. Çünkü bu bütün bireysel iradelerini temsil etmekle birlikte, bu iradelerin ötesinde ortak menfaate uygun yasalar düzenlemişlerdir.<sup>112</sup>

### 1.2.3.2. Sözleşme Kuramı ve Hükümet ile Yasaların Oluşumu

Toplum sözleşmesiyle meydana gelen siyasal bütün, amacını gerçekleştirmek için siyasî ve hukukî nitelikli kurumlara ihtiyaç duymaktadır. Öncelikle siyasî büttünde, kuvvetle iradeyi birbirinden ayıran Rousseau, kuvveti, “yürütme gücü”, iradeyi de “yasama yetkisi” olarak isimlendirmiştir.<sup>113</sup> Rousseau'ya göre yasama yetkisi, yalnızca halka aittir ve halkın bu yetkisini başka bir heyete ya da kişiye

<sup>109</sup> Ağaogulları, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, s. 78.

<sup>110</sup> Rousseau, **Dağdan Mektuplar**, s. 349. Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 21.

<sup>111</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 57.

<sup>112</sup> Monk, **Ludwig Wittgenstein, Dahinin Görevi**, ss. 228–229.

<sup>113</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 77.

devretmesi de söz konusu değildir. Siyasî bütünün kuvveti olarak nitelendirilen yürütme gücü, yani hükümet ise, hâkim varlığın temsilcisi olarak kabul etmiştir.<sup>114</sup> Hâkim varlığın sadece idarecileri konumunda olan bu vekiller, halktan aldıkları gücü yine onlar adına kullanmaktadırlar. Hâkim varlık ile hükümetin birbirine karıştırıldığını söyleyen Rousseau, hükümeti hâkim varlığın vekili kılmakla, yasama ile yürütme alanını birbirinden ayırmıştır. Ona göre hâkim varlık, hükümetin elinde bulundurduğu yürütme gücünü sınırlandırma, değiştirme ve bu gücü hükümet yetkililerinin elinden alma hakkına sahiptir.<sup>115</sup>

Rousseau'nun, hükümet üyelerini ya da milletin vekillerini, yasaların meydana getirilmesi noktasında halkın temsilcileri olarak kabul etmemesi, halkın onaylamadığı hiç bir kanunun bağlayıcılığı olmadığı düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Onun bu görüşü, dönemin yönetim biçimlerine yöneltilmiş bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. İngiliz yönetimini örnek gösteren Rousseau, İngilizlerin yalnızca parlamento üyelerini seçtikleri sırada özgür olduklarını belirtir ve üyelerin seçimi ile birlikte halk, köle olarak yaşamına devam edecektir. Çünkü Rousseau'nun sisteminde yasa koyucu kuvvet hükümet değil, egemen heyettir ve bu egemen heyet de, bütün bir halkı kapsamaktadır.

Diğer kuramcılardan farklı olarak Rousseau, hükümetin sözleşme neticesinde meydana gelmediği görüşünü öne sürmüştür. Devlette sadece tek bir anlaşma vardır ve bu da ideal toplumu kuracak olan “toplum sözleşmesi”dir. Hükümet ise, hâkim varlığın (bütün bir halk) yönetim biçimini belirlemesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu uygulamayı kanun mesabesinde değerlendiren Rousseau, ikinci adımda halkın, hükümet vazifelerini yerine getirecek olan memurları tayin ettiğini belirtir. Bu işlem, yani rejimin belirlenmesi, kanunî bir mesele olmaktan ziyade, birinci işlemin sonucu ya da hükümet bir eylemidir.<sup>116</sup> Bu işlemler neticesinde oluşan hükümet, halkın efendisi değil, halkın memurları konumundadır. Bu durumda hükümet üyeleri, sözleşmede yer alan bir taraf olmayıp, kendilerine düşen vazifeleri yerine getirmekle

---

<sup>114</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 78.

<sup>115</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 78–79.

<sup>116</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, ss. 135–137.

ve genel iradeye boyun eğmekle yükümlü olan kuvvettir.<sup>117</sup> Siyasal bütünü organizmacı bir anlayışla ele alan Rousseau, doğumla başlayan bu sürecin ölümle son bulacağını belirtmiş ve bu bütünün çöküşünün sebeplerinin, siyasal bütünün kendi bünyesinde aranması gerektiğini öne sürmüştür. Yasama kuvveti, devletin kalbini teşkil ederken, yürütme kuvveti de devletin beyni mesabesinde ele alınmıştır. Yürütme kuvveti ise devletin bütün öteki kısımlarının hareketini sağlayan merkezî bir role sahip olsa da, devletin esasını teşkil eden kuvvet, yasama kuvvetidir.<sup>118</sup>

Onun toplum sözleşmesi kuramında ortaya çıkan en önemli sonuç, Kral XIV. Louis'e atfedilen "devlet benim" anlayışının "devlet biziz" anlayışıyla yer değiştirmesi olmuştur. Bireyin özgürlüğü ile siyasal otoritenin ne surette uzlaştırılacağı sorusunu toplum sözleşmesinin merkezine yerleştiren Rousseau, her insanın kendi yaşamını yönetme hakkının bulunduğunu savunmuş ve bu öncülden hareketle, siyasal otoriteyi meşrulaştıracak yegâne yöntemin bu otoritenin bireylerin gönüllü rızasından türetileceği sonucuna varmıştır.<sup>119</sup>

Halkın iradesini, devletin iradesi haline getiren Rousseau'nun ideal toplum sözleşmesi kuramı, hükümetin önemini büyük çapta azaltmış ve hükümeti genel iradenin altında konumlandırmıştır.<sup>120</sup> Rousseau'da, devlet ahlakî bir görevle yükümlü bulunan ve toplumdaki bütün bireylere karşı sorumlu olan siyasî bir organizmadır. Yurttaşlık haklarına dönüşmüş tüm bireysel hakların gözetilip korunması amacını savunan Rousseau'nun siyasal sistemi, insanların bireysel iradelerinden vazgeçip ortak bir irade altında yaşadıkları sivil toplum yapısını ön görmekte ve bu yapının oluşum zeminine ideal toplum sözleşmesi kuramını yerleştirmektedir.<sup>121</sup>

Toplum sözleşmesi kuramının tarihsel süreçteki gelişimini ve Yeni Çağ düşünürleri tarafından hangi felsefî ve tarihsel ve sosyolojik zeminde değerlendirildiğini ortaya koyduktan sonra, siyasî görüşlerinde modern toplum

<sup>117</sup> Rousseau **Toplum Anlaşması**, s. 144.

<sup>118</sup> Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 127.

<sup>119</sup> Arnhart, **age.**, s. 302.

<sup>120</sup> Lessnoff, **age.**, s. 77.

<sup>121</sup> Ağaoğulları, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, ss. 168–169.

sözleşmesi kuramından etkilendiği görülen Namık Kemal'in, konuyla ilgili olan düşüncelerini, açıklamaya çalışacağız. Buna geçmeden önce İslam düşünce dünyasında devlet ve devletin oluşumunda önemli olan bazı kavramların nasıl anlaşıldığını değerlendirmek yerinde olacaktır.

## **2. İslam Düşüncesinde Devlet Anlayışı ve XIX. Yüzyılda Siyasî Tartışmalar**

### **2.1. Devlet Anlayışı**

Yeni Çağ siyaset düşüncesinin temel kabullerinden biri olan “toplum sözleşmesi” kuramı, birey merkezli siyasî düşüncüyü kabul etmekte ve devleti yeniden tanımlamaktaydı. Modern düşüncenin, devletin temelini, kutsal olandan arındırılmış rasyonel bir zemin üzerine inşa etmesi, bireyin iktidarla olan ilişkisinin de bu zemin üzerinde değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. İnsan aklına duyulan bu sarsılmaz inanç, toplumsal ve siyasal düşüncede de kendisini hissettirmiştir. İnsanın yeniden tanımlanan doğası ve buna bağlı olarak değişen toplumsal ve siyasal konumu, insana kendisini yönetecek olan iktidarı belirleme imkânı (hakkı) tanımakta olup, bu hakkı da, “doğal bir hak” olarak kabul etmiştir. İnsanın toplumsal ve siyasal düzenlemelerde hak sahibi bir birey olarak yer alması, aynı zamanda onun toplumun taşıyıcı gücü ya da devletin varlık gerekçesi olarak kabul edilmesi anlamına da gelmektedir.<sup>122</sup> Böylece, toplumu ve toplumu oluşturan bireyin temel hak ve hürriyetlerini öncelikli olarak ele alan modern siyaset felsefesi, sözleşme kuramı vasıtasıyla bir anlamda, toplumun iradesini ve çıkarlarını hiçe sayan mutlakiyetçi yönetimlerin, meşruiyetini Tanrı'nın yeryüzündeki krallığı olma iddiasından alan iktidarların eleştirisini yapmaktadır.<sup>123</sup>

İslam siyaset düşüncesine geldiğimizde ise devlet mefhumu, Batı düşüncesinden ve tecrübesinden büyük ölçüde farklılaşmakta; şehir devleti, İmparatorluk veya ulus devlet gibi, Batı siyasî tarihinde mevcut olan siyasî modellerden ayrılmaktadır. İslam düşüncesinde devlet bizatihi bir değer

---

<sup>122</sup> Türköne, **Siyaset**, s. 55.

<sup>123</sup> Manfred Buhr, **Bilgi Kuramı Sanat Kuramı: Bilimsel Düşüncenin ilkeleri**, (Çev. Veysel Atayman), Birim Yay., İstanbul, 1984. s. 73.

taşınamakta, İslam'ın ahlâkî ve manevî değerlerinin yansıması olarak kabul edilmektedir. Devlet İslam dininin bir uzantısı olmaktan ziyade, bireyin hayatında ve toplumsal düzende, dinî ilkelere uygun bir birlikteliğin gerçekleşmesi için oluşturulmuş bir kurumdur. Devlet yapılanmasının İslam tarihindeki seyri farklı şekillerde yorumlanmış olsa da, Hz. Muhammed tarafından meydana getirilen Medine toplumunun, siyasî yapılanmanın birçok fonksiyonlarını ihtiva ettiği genel kabul görmektedir. Ancak Hz. Muhammed'in kurduğu bu toplumsal ve siyasal yapı, ilkeler ve uygulamalar bazında, Batı siyasî tecrübesinden farklı bir yapıda bulunmakta olup, farklı bir dünya görüşü ve farklı bir siyaset geleneğine binaen inşa edilmiştir.<sup>124</sup>

## 2.2. Şûra ve Biat

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra devlet başkanının/imamın kim olacağı meselesi çok kısa bir süre içinde çözümlenmiş olup, kendisinden sonraki uygulamalara da kaynaklık etmiştir. Buna göre, ilk dört halife'nin seçimi şekilsel olarak bir takım farklılıkları ihtiva etmekle birlikte, şûrâ ve biat ilkelerine uygun tarzda ve halkın katılımının da sağlanması gözetilerek tespit edilmiştir.<sup>125</sup> Böylece, dört halife döneminden Emevî saltanatına kadar olan süreçte şûrâ ve biat gibi usûller, tek bir biçim uyarınca olmasa da genel çerçeveye mutabık bir tarzda uygulanmaya devam etmiştir.<sup>126</sup> Halifenin belirlenmesinden ziyade onaylanmasını içeren biat kavramı, bu dönemde halk tarafından bizzat gerçekleştirilmiştir.<sup>127</sup>

## 2.3. Ehlü'l-hal ve'l-akd

Emevî saltanatı ile başlayan süreçte ise hilafet meselesi, ümmetin ortak meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu dönemde halife tayini, seçici kurulun -ehlü'l-hal ve'l-akd- halifeyi tayin etmesi ve hemen akabinde ümmetin biat etmek suretiyle

<sup>124</sup> Ahmet Davutoğlu, "Devlet", **DİA**, C. IX, Diyanet Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 236.

<sup>125</sup> Niyazi Kahveci, **İslam Siyaset Düşüncesi: XV. Asra Kadar**, , Türk Demokrasi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 317.

<sup>126</sup> Fazlur Rahman, "İslam ve Siyasî Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", **İslam'da Siyaset Düşüncesi**, (drl. Kazım Güleriyüz) İnsan Yay., İstanbul, 1995, ss. 8–12.

<sup>127</sup> Fethi Osman, "İmama Biat: İslam Devleti Başkanı'nın Atanması Sözleşmesi", **İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar**, (drl Mümtaz Ahmet) s. 104; Mustafa Fayda, "Hulefâ-yi Râşidîn", **DİA**, Diyanet Yayınevi, İstanbul, 1999, C. XIX, ss. 324–338.



halifeyi onaylaması gibi işlemleri gerektirmeyecek şekilde uygulanmıştır. Bu dönemde iktidar, babadan oğula ya da ailenin diğer üyelerinden birine geçmekte ve egemenlik hanedan üyelerinin ortak malı olarak kabul edilmektedir.<sup>128</sup>

İlk dört halife döneminde yaşadığı hilafet tecrübesi, ele aldığımız konu itibariyle de önem arz etmektedir. Namık Kemal'in ve XIX. yüzyıl Osmanlı aydınlarının<sup>129</sup> sürekli olarak atıfta buldukları ilk dönem uygulamaları, sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyasî modellerin haklılaştırılmasında kıstas kabul edilmiş ve siyasî rejimler bu uygulamalardan hareketle red ya da kabul edilmişlerdir. Sonraki dönemlerde şûra yerine inkişaf edecek olan temel kavram ise, “ehlü'l-hal ve'l akd” kavramı olup, iç ve dış politikaların oluşturulması esnasında, istişare ve bilgi verme maksadıyla otorite tarafından seçilmiş, halk nezdinde nüfuz ve itibar sahibi kimselerin yönetimine işaret etmektedir. Her ne kadar Emevî ve Abbasî tecrübesinde hilafet meselesi, seçim ilkesi çerçevesinde gerçekleşmemiş ve hatta hilafetin saltanata dönüşmesi şeklinde cereyan etmişse de, Sünnî İslam düşüncesinde<sup>130</sup> “ehlü'l-hal ve'lakd” ve “halkın halifeye biat etmesi” gibi kavramlar, teorik zeminde de olsa tartışılmaya devam edilmiştir.<sup>131</sup>

#### 2.4. Hüsn-Kubh Meselesi

Namık Kemal'in konuyla ilgili atıflarının daha iyi anlaşılması için, doğal hukuk tartışmaları ile irtibatlı gördüğümüz “hüsn-kubh” meselesinin, İslam düşüncesindeki yansımalarını kısaca açıklamamız gerekli görünmektedir. Buna göre, İslam düşüncesinde, gerek Fıkıh Usûlü gerekse Kelâm tartışmalarına baktığımızda, Batılı anlamda bir doğal hukuk kuramı ya da böylesi bir tartışma zemininin olduğunu söylememiz pek mümkün görünmemektedir. Zaman ve mekânın değişmesine bağlı

<sup>128</sup> Cavid İkbâl, “İslam'da Devlet Kavramı”, **İslamî Siyaset Teorisi ve Sorunlar**, (drl. Mümtaz Ahmet) İstanbul, Ekin Yay., 1997, s. 64–65.

<sup>129</sup> Mümtaz'er Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İletişim Yay., İstanbul, 1991, ss. 102–127.

<sup>130</sup> Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. İbrahim İbn Cema'a, **Tahrîrû'lakâm fi tedbîri ehli'l-İslam**, (thk. Fuad Abdülün'im Ahmed), Darü's-Sekafe, Devha, 1988, s. 52–53; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi, **el-Ahkamü's-sultaniyye: İslamda Hilafet ve Devlet Hukuku**, (Çev Ali Şafak), Bedir Yay., İstanbul, , 1994, s. 31. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, **Gıyasü'l-ümem fi iltiyasi'zzulem**, (thk. Abdülazim ed-Dib.), Matbaatu Nahda, Beyrut, 1981, ss. 44–54.

<sup>131</sup> Fazlur Rahman, **agm.**, s. 12.

olarak değişen fakat özü itibariyle değişmeyen ve tabiattaki nizama işaret eden hükümlerin esasını belirleyen bir ilâhî yasanın varlığının, her iki düşünce sistemi içerisinde de kabul edilmesi, İslam hukuk felsefesi ile tabii hukuk doktrini arasında ortak noktaların olabileceğine işaret etmektedir. Ancak her ne kadar İslam hukukunun temel prensipleri ile tabii hukukun genel prensipleri arasında -adalet, eşitlik vb- belli bir uyumun varlığından söz edilse de meselenin, her iki düşünce sisteminde de aynı bağlam ve zemin üzerinde tartışıldığını söylememiz mümkün görünmemektedir.<sup>132</sup>

İslam düşüncesinde ele alınan “hüsn-kubh” meselesinin temel tartışma noktalarını göz önüne getirdiğimizde, Namık Kemal’in ileride değineceğimiz hukuk anlayışının temellendirilmesinde yeri olduğu kanaatindeyiz. Eşyada ya da beşerî eylemlerde iyilik (hüsn) ve kötülük (kubh) gibi niteliklerin belirlenmesi noktasında, aklın rolünün tespit edilmesi ya da Tanrı’nın iradesi karşısında bireyin iradesinin ne şekilde konumlandırılacağı ve ahlâkî ilkelerin evrenselliği gibi meseleler, İslamî disiplinlerce tartışılmış ve farklı temellerde değerlendirilmiştir. Mu’tezile, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin konuyla ilgili öne sürdükleri görüşleri şu şekilde belirtilebilir: Mu’tezile, “hüsn” ve “kubh”u yani “iyilik” ve “kötülük” meselesini, aklî bir mesele olarak değerlendirmiş ve bu niteliklerin, dinden bağımsız, akılla bilinebileceklerini iddia etmiştir. Buna göre “hüsn” ve “kubh”, fiillerin öz ve nitelikleriyle alâkalı olan bir durumdur. İyi, iyi olduğu için yasa koyucu tarafından emredilmişken, kötü de kötü olması hasebiyle yasaklanmıştır. Mu’tezîlî âlimlere göre din, hüsn ve kubhu ispat veya inşa etmez, onları açar ve pekiştirir. Akıl ise, hüsn ve kubh noktasında mutlak hâkim konumundadır.<sup>133</sup>

Mu’tezîlî düşünceye karşıt bir söylem geliştiren Eş’ari âlimleri, hüsn ve kubhun eşyanın zatından kaynaklanmadığını, aksine, Allah’ın emretmesini ya da yasaklamasını gerektirdiği görüşünü öne sürmüşlerdir. Buna göre Şâri’nin izin

<sup>132</sup> Ali Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1986, S. 3, s. 125–126. Muharrem Kılıç, “Hukukun Kökeni Sorunsalına Rasyonalist-Doğal Hukuksal Bir Bakış: Ebû Hanife”, **İmâm-ı Âzam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu ve Tebliğ Müzakereleri II**, C.II, Kurav Yay., Bursa, 2005, s. 407.

<sup>133</sup> Ali Bardakoğlu, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1987, S. 4, ss. 59–75.

verdiği şey “iyi”, yasakladığı şey de “kötü” olmaktadır. Böylece Eş’ari kelamcıları, dinin bildirmesinden önce fiillerde ve eşyada iyilik ve kötülük gibi niteliklerin bulunmadığını söylemekte ve hüsn ve kubhun tespiti ve tayini noktasında aklın hiçbir fonksiyonunun olmadığını ileri sürmektedirler.<sup>134</sup>

Mâ’türîdiyye ise, eşyada ve fiillerde bizatihi iyilik ve kötülük bulunmakta olup, akıl tarafından bunlar idrak edilebilir niteliktedir. Buraya kadar Mu’tezilî görüşü paylaşan Mâtürîdiyye ekolü, bu noktadan sonra farklı bir görüş ortaya atmıştır. Allah’ın, aklın iyi gördüğünü emretmesi, kötü gördüğünü yasaklaması söz konusu olmadığı gibi, akıl ile ulaşılan iyilik ve kötülük üzerinden bireye (mükellefe) sevap veya günah dayandırılmayacaktır. Mâtürîdî düşüncede akıl, zarurî olarak bazı şeylerin iyi, bazı şeylerin de kötü olduğunu idrak edebilmekte ancak hâkim konumda bulunmamaktadır. Aksine Mâ’türîdî sistemde akıl, idrak edici ya da keşfedici fonksiyona sahip olarak kabul edilmiştir.<sup>135</sup>

## 2.5. XIX. Yüzyıl İslam Dünyasında Yapılan Siyasî Tartışmalar

XIX. yüzyılda İslam dünyasında, siyaset alanındaki meseleler üzerine ciddi tartışmaların yapıldığını görmekteyiz. İçinde bulunulan yüzyılın, birçok alanda yaşanan büyük değişimleri ihtiva etmesi ve Batılı devletlerin, ekonomik, siyasî ve bilhassa felsefe alanında yaşadığı köklü değişimlerin artan bir hızla Müslüman dünyasında kendini hissettirmesi, bu tartışmaların zemininde yer almaktadır.

Ümmet, şûra, halk iradesi ve halk hâkimiyeti, seçim, biat, meşveret gibi kavramların yeniden tartışılmaya başlandığı İslam dünyasında esas mesele, Batı’nın siyasî, askerî ve düşünce alanındaki despot tavrına karşı alternatif modeller ve düşünce sistemleri üretme meselesi üzerinde toplanmaktadır. Bu konular üzerinde görüş beyan eden Müslüman düşünürler, Muhammed Abduh, Cemaleddin Afganî, Namık Kemal, vd. siyasî teorilerini, dönemin tarihsel koşullarına binaen oluşturmuşlar ve mevcut sorunlara çözüm bulma amacını ön plana çıkarmışlardır. Buna göre, Namık Kemal’in insan hak ve hürriyetlerine ve halk hâkimiyetine dayalı

<sup>134</sup> Bardakoğlu, **aynı yer**, ss. 59-75.

<sup>135</sup> Bardakoğlu, **aynı yer**, ss. 59-75.

siyasî rejim tartışmalarının bir benzerini, XIX. yüzyıl Mısır'ında Muhammed Abduh, kuvvetler ayrımı ve halk iradesi gibi modern siyaset felsefesinin argümanlarını kullanmak suretiyle yapmıştır.<sup>136</sup>

İlk olarak, insanı hür ve ahlakî bir varlık şeklinde tanımlayan Abduh, bilhassa hürriyetin sosyal ve siyasal içeriği üzerinde durmuştur. Aynı şekilde, Şûra kavramının İslam siyaset düşüncesinde merkezî bir öneme sahip olduğunu ve demokratik çerçeveye bağlantılı olarak ele alındığını savunmuş ve halk iradesinin zorunluluğuna vurgu yaparak anayasaya dayalı parlamenter rejim sistemi üzerinde durmuştur.<sup>137</sup>

Benzer ifadelerin savunulduğu İslam coğrafyasının diğer bölgelerinde yaşanan siyasî tecrübe, her ne kadar birbirinden oldukça farklı bir yapıda cereyan etmişse de, gerek hilafetin merkezi İstanbul'da, gerekse diğer İslam toplumlarında, devlet, siyaset, anayasa ve rejim tartışmalarının hızlandığını, yeni alternatif modellerin üretildiğini ya da Batı siyaset düşüncesinde mevcut olan modern kavramların, İslam tarihi ışığında yeniden değerlendirildiğini görmekteyiz.

### **3. Namık Kemal'in Siyasî Düşüncesinin Oluşumunda Doğu-Batı**

#### **3.1. Sözleşme Kuramları ve İslam Düşüncesi Etkileri**

Batı düşüncesinde tabii hukuk kavramının ne anlama geldiğinin açıklanması, Namık Kemal'in tabii hukuk ile ilgili olan görüşlerinin anlaşılması noktasında gerekli görünmektedir. Batı düşüncesinde, özellikle de Yeni Çağ düşüncesinde tabii hukuk kuramı, gerek modern düşüncenin temel kabulleri, dönemin siyasal hareketleri gerekse, siyaset felsefesinin kilisenin savunduğu temel yapılardan sıyrılma çabası ile birebir ilgilidir.

Bu bölümde Namık Kemal'in siyasi düşüncesinin oluşumunda Batılı kuramlar ve İslam düşüncesi kaynaklarından nasıl etkilendiğini irdeleyeceğiz. Namık

<sup>136</sup> Huriye Tefik Mücahid, **Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce**, (Çev. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul, 1995, ss. 243–247.

<sup>137</sup> Huriye Tefik Mücahid, **age.**, ss. 243–247.

Kemal de çağdaşları gibi İXX. yüzyılın ortalarında, şûra, halk iradesi, parlamenter yönetim gibi, aynı zamanda modern kavramları ele almaktadır. İslam siyasî düşüncesinden ayrılmamakla birlikte, Batılı filozofların görüşlerinden de faydalanarak yeni tanımlar ortaya koymaktadır. Tabii haklar, halk hâkimiyeti, anayasaya dayalı parlamenter rejim gibi, modern siyaset felsefesinin devrimci görüşlerine atıfta bulunan Namık Kemal, bu kavramların İslam siyaset geleneği içerisinde mevcut olduğunu ya da en azından bu kavramların şeriat'a uygun bir içerikte olduklarını öne sürmüştür. Ümmetin hâkimiyeti, kuvvetler ayrımı, şahıs hürriyeti, müsavat, temsilî hükümet ve anayasal rejim gibi fikirlerin İslam tarihindeki örneklerini bulmak için çaba gösteren şairimiz, halkın egemenliği ile “biat” kavramı, parlamenter rejim ile “meşveret sistemi” arasında benzerlik kurmuştur. Batılı siyasi kavramlarla İslam siyaset düşüncesi arasında belli bir senteze varmayı amaçlamıştır.<sup>138</sup> Burada Namık Kemal'in, siyaset felsefesinin bu kavramlarını hangi bağlamda ve hangi zemin üzerinde değerlendirdiği ve bu kavramların hangi kaynaklar üzerinden meşrulaştırıldığını ya da desteklendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Namık Kemal hukuk meselesinde, ilk olarak, “doğa” veya “doğal” kavramlarına; hürriyet, insanın hukukî eşitliği gibi meselelerde de “tabii hak” kavramlarından faydalanmıştır. Bu da sözleşme kuramı üzerinden götürülen doğal hukuk tartışmalarını akla getirmektedir. Bu nedenle Kemal'in hukuk kavramıyla kastettiği mananın ne olduğunu ve bu konudaki görüşlerinin Batı'da cereyan eden doğal hukuk tartışmalarıyla ne ölçüde ilişkili olduğunun ortaya konulmasını gerekli görmekteyiz.

Namık Kemal'de tabii hukuk kavramı, bu bağlamlardan çok daha farklı bir zeminde ele alınmış, felsefî bir sistem içerisinde açıklamanın ötesinde, bilhassa insan hürriyetinin temellendirilmesinde ve devletin bekasının sağlanması noktasında öne sürülen çözüm yollarının meşrulaştırılmasına yönelik olarak kullanılmıştır.

---

<sup>138</sup> Bernand Lewis, **Modern Tükiye' nin Doğuşu, İletişim Yay.**, İstanbul, 1997, ss. 143-144.

### 3.2. Namık Kemal'in Hukuk ve Devlet Görüşü

Doğal (tabii) hukuk Batı düşüncesinde, adaletin ve hakların temel düsturlarını içeren, aynı zamanda insanın yaratılışı gereği birtakım hak ve özgürlüklere sahip olduğu tezini de haklılaştıran, özgün bir hukukî düzene işaret etmektedir.<sup>139</sup> Hukuku, insanın dışında var olan bir “hakikat” şeklinde değerlendiren Namık Kemal, hukukun kaynağına da “mebde-i evvel”i, yani Tanrı’yı yerleştirmiştir. İnsan iradesinin tek başına hukukun kaynağı olarak değerlendirilmesinin mümkün olamayacağını söyleyen Namık Kemal, bu görüşünü şu şekilde ortaya koyar:

“... Acaba hukukun menbaı kâinata vücudunu aradığımız mebde-i evvelde midir? Yoksa ihtiyar-ı beşerde midir? Sıkk-ı sâni bir suretle teslim olunamaz. Çünkü ihtiyâr-ı beşer ya hürr-i mutlaktır, ya bir kayıt ile mukayyettir. Eğer hürr-i mutlak ise hiçbir fert diğerrinin hod-be-hod tayin ettiği hükme ser-fürû etmek istemez. Ve buna bi-hakkın icbâr da olunamaz. Bir kayıt ile mukayyet ise o kayıt nedir? Bizim itikadımızca Hâkim-i kudretin tabiat-ı külliyyede halk ettiği hüsn ve kubuhtan ibarettir.”<sup>140</sup>

Kemal'in, hukukun kaynağına dair getirmiş olduğu açıklama oldukça önemli görünmektedir. Osmanlı Devleti'ni dağılma sürecinden kurtarmak ve Avrupa devletleri seviyesine çıkarmak gayretinde olan Namık Kemal, bunun için bütün siyasî yapıların yeniden düzenlenmesini kapsayan bir hukukun gerekliliğini savunmuştur. Bu kanunların esasının “hukuk-ı tabiîye” olduğunu söyleyen Kemal, hukuk-ı tabiîyyeyi de, “ayn-ı adl-i ilâhî” olarak isimlendirmiştir.<sup>141</sup> Bu meselede önemli olan nokta, Namık Kemal'in tabiî hukuku, “ayn-i adl-i ilâhî” olarak isimlendirmesi ve bunun da Kur'an-ı Kerîm tarafından belirlenmiş olduğunu söylemesidir. Yine devletin kanunlarından bahsettiği bir yazısında Namık Kemal, “kavâid-i tabiîye”nin, “evâmir-i ilâhiye ve ehâdis-i Nebeviye”de münderic bulunduğunu belirtmiş<sup>142</sup> ve “bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder” demiştir.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Majid Khadduri, **İslam'da Savaş ve Barış: İslam Hukukunda Savaş ve Barış**, (Çev. Nejdet Özberk), Fener Yay., İstanbul, 1998, s. 37.

<sup>140</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, Sayı. 5.

<sup>141</sup> Namık Kemal, “Devlet-i Aliyyeyi Bulduğu Hâl-i Hatar-nâkdan Halâsın Esbabı”, **Hürriyet**, Sayı. 9.

<sup>142</sup> Namık Kemal, “İnnallahe Ye'muru Bi'l-Adli ve'l-İhsân”, **Hürriyet**, Sayı. 30.

<sup>143</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, Sayı. 5.

Yeni Çağ'da, bireyin sosyal ve siyasal haklarıyla birebir irtibatlı olarak ele alınan doğal hukuk kuramı, insan aklını merkeze almış ve insana geniş bir hareket alanı tanımıştır. Evrene içkin olan doğa yasası, insan aklı vasıtasıyla ortaya çıkarılmaktadır. Buna göre insan, bütün kayıtlardan arındırılmış, müstakil bir varlık olarak tanımlanmakta ve doğuştan bir takım hak ve hürriyetlere sahip olduğu kabul edilmektedir. Böylece doğal hukuk, Yeni Çağ'a geldiğinde, bireyin hak ve özgürlüklerinin ve bir adım sonrasında ortaya çıkacak olan birey merkezli siyasal yapının temellendirildiği metafizik zemini teşkil etmektedir.

Namık Kemal'in siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan, "insanın doğuştan hürriyet üzere yaratıldığı" kabulü ile irtibatlı olduğunu düşündüğümüz tabii hukuk kavramı, bireyin sahip olduğu hürriyetin, mutlak bir hürriyet olmadığını bildirmekte ve bu hürriyetin sınırlarını belirlemektedir. Zira insanın mutlak özgürlüğünün kabul edilmesi, bütün hukuksal düzenlemelerin bertaraf edilmesine -ki bu durumda hiç kimse bir diğerinin koyduğu kuralı kabul etmeyecektir- sebep olurken, bireyler arasında herhangi bir hukuksal yapının imkânını da ortadan kaldırmaktadır.<sup>144</sup> Bu nedendir ki, Ona göre insanın yeryüzündeki en temel görevi, Batılı doğal hukuk kuramcılarının iddia ettiği gibi, "hayr-ı mutlakı arayıp sevmek ve ona bil-cümle kuvâ-yı zihniye ve kalbiye ile vüsûle çalışmak" olmayıp, mutlak yasa koyucu tarafından insana bildirilmiş ilâhî kanunlara itaat etmek olacaktır. Şairimizin ifadeleriyle belirtecek olursak: "Bizce müsellemtâtan olan, her türlü delâil-i akliyye ve nakliyye ile isbatı kâbil bulunan hakâik-i mesâil-i kelâmîyye iktizasınca irâdât-ı meşîyyet her vicdana mülhem olmaz, insana müteallik olan kâvânin-i ilâhiyyenin birincisi ise nev-i beşere hayr-ı mutlak aramak değil, Sânî-i hakîkîyi tasdikten ibarettir..."<sup>145</sup>

"İrâdât-ı meşîyyetin her vicdana mülhem olmayacağı" düşüncesinin, "bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder" düşüncesini beraberinde getirmesi, yukarıda açıklamaya çalıştığımız hüsn-kubh tartışmaları bağlamında düşünülmelidir. Şeriat'ı; millet-i müteşerria-yı İslamiyye için, hürriyete akıl namına olarak kanunlar vazeder.

<sup>144</sup> Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatar Nâkden Halâsın Esbabı", **Hürriyet**, Sayı. 9.

<sup>145</sup> Namık Kemal, "Mükâtebat-ı Siyâsiye" (İkinci Mektup), **Muharrir**, C.I, 3. Cüz, s. 66. Ayrıca bkz. Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal: Devrinin insanları ve Olayları Arasında**, C. II, Kısım: I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, ss. 483-487.

Hareket-i beşeri idare eyler. Ahlâka nizam verir. Muktezâ-yı hayatımızı bildirir, vezâif-i hukuk-ı hükmiyyemizi öğretir, bize, hayru şerri ve fezâilü rezâili gösterir ancak kitab ve sünnetten muktebes olan ahkâm<sup>146</sup> şeklinde tanımlayan Kemal, iyilik ve kötülüğün kaynağını da açıklamış bulunmaktadır. Böylece, ancak Tanrı'nın yaratması ile meydana gelecek olan hüsn ve kubhun keşfedilmesi, salt insan aklının sınırları dâhilinde gerçekleşmeyecek, şeriatın insana bildirimini vasıtasıyla bilinecektir.

Namık Kemal'in, tabiat kanunları -hukûk-ı tabiyye- ile şeriatı bir tutmasının altında yatan sebep, onun doğal hukuk kuramının dönemindeki uzantılarını bilmemesinden ziyade, şeriatın, devlete ve devletin kanunlarına manevî ve ahlâkî bir destek oluşturduğu kabulünden kaynaklanmaktadır.<sup>147</sup>

Bununla birlikte hukuku, "tabâyi'-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münba'is olan revâbit-ı zarûriyye"<sup>148</sup> şeklinde tanımlayan Namık Kemal, Montesquieu'nun kanun tanımına benzer bir tanım ortaya koymuşsa da, bu ilişkilerin dayandığı esaslar noktasında Montesquieu'dan farklı bir zeminde bulunmaktadır. Montesquieu'nun kanun tanımında, eşyanın müdahale kabul etmeyen doğasına vurgu yapılmakta ve bu durum, "nesnelerin mahiyetinden doğan zorunlu bağlar"<sup>149</sup> şeklinde ifadelendirilmektedir. Ancak, her ne kadar Namık Kemal kanunları, insan tabiatından doğan zorunlu ilişkiler olarak tanımlamışsa da, bu ilişkiler, Şeriat'a uygunluğuna göre olan zarurî nitelikte ilişkilidir.<sup>150</sup> Onun sisteminde kanun yapmanın görevi de, bu ilişkileri şeriata uygun olarak ortaya çıkarmak şeklinde açıklanmıştır.<sup>151</sup>

Onun İslam düşüncesindeki hüsn ve kubh meselesinden hareketle açıkladığı hukuk telakkisi, insan aklının ötesinde İlâhî aklın varlığını kabul etmekte ve bu

<sup>146</sup> Namık Kemal, "Mükâtebat-ı Siyâsiye" (Birinci Mektup), **Muharrir**, C.I, 2. Cüz, s. 34.

<sup>147</sup> Niyazi Berkes, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, Bilgi Yay., Ankara, 1975, s. 297.

<sup>148</sup> Namık Kemal, "Hukuk", **İbret**, Sayı. 5.

<sup>149</sup> Charles de Secondat, baron de Montesquie, **Kanunların Ruhunu**, (Çev.Fehmi Baldaş), MEB Yay., Ankara, 1963, s. 45.

<sup>150</sup> Berkes, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, s. 292.

<sup>151</sup> Namık Kemal'in tanımında yer alan tabiat kavramının, Allah ile tabiat arasında bir aynileşmeyi ima ettiği düşüncesinde olan Mehmet Kaplan, mutasavvıfların düşünce sistemiyle (vahdet-i vücud) Namık Kemal'in görüşleri arasında bir paralellik kurmuştur. Kaplan'a göre Namık Kemal, Montesquieu'nun kanun görüşünü tasavvuf kaynaklı hukuk görüşüyle birleştirmiştir. Bkz. Mehmet Kaplan, **Namık Kemal Hayatı ve Eserleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1948, s. 116.



varlığı, iyinin ve kötünün ölçütü olarak görmektedir. Düşünürümüze göre, hukukun ilâhî bir kaynaktan değil de, insan aklından hareketle temellendirilmesi, hukukun bağlayıcılığı niteliğini de ortadan kaldıracaktır. Çünkü tabîî bir zorunluluk olarak kabul edilen doğa yasaları, kendisinin bir uzantısı olan insan aklı tarafından keşfedileceğinden dolayı, peygamberlik, vahiy ve hatta din gibi ilâhî unsurlar devre dışı kalacaktır.<sup>152</sup> Siyasal kuramların doğuşu ile tarihsel olayların gelişimi arasında sıkı bir ilişkinin olduğu<sup>153</sup> düşüncesinden hareketle Namık Kemal'in tabii hukuk üzerine olan görüşleri ile dönemin koşulları arasında birebir ilişki olduğu öne sürülebilir.

Tanzimat'ın, felsefî ya da ahlâkî temelden yoksun olduğunu ifade eden Namık Kemal -genelde bütün *Yeni Osmanlılar*-, bu boşluğu doldurmak için İlâhî hukukun temel prensiplerinden, İslam tarihi ve felsefesinden ve modern Batı felsefesinin temel argümanlarından yararlanma yoluna gitmiştir. Tanzimatçıların, şeriat dışında birçok kanun yapmaları ve farklı mahiyette mahkemeler açmalarının, devletin çöküşünün engellenmesi noktasında çözüm olmadığını ifade eden düşünürümüz, devlete ârız olan bu hallerin, “şeriatın ahkâmına riayetsizlikten” ileri geldiği görüşündedir. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğunun İslamiyet üzere kurulmuş bir devlet olmasından ötürü, devletin bekasının sağlanmasında şeriatın ahkâmına uyulması zorunludur, çünkü şeriat; “...devletimizin cânı ve mâ-bihî'l hayatıdır...Bilmezler ki bize ârız olan uygunsuzluk hükümetimizin esas u mebnâsı olan şerîatin ahkâmına riayetsizlikten husûle geldi. Ve her ne zaman biz bu esası bırakır isek muzmahil oluruz.”<sup>154</sup>

Ne zaman ki Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet idaresi, şer'î esaslar uyarınca hareket eder ve ümmeti adâlet üzere yönetirse, o takdirde eski gücüne ve şanına ulaşmış olacaktır.

<sup>152</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, Sayı. 5. Ayrıca bkz. “Mükâtebat-ı Siyâsiye” (Birinci Mektup), **Muharrir**, s. 34.

<sup>153</sup> Ziyaeddin Rayyıs, **İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi**, Ahmet Sarıkaya (çev.), İstanbul, Nehir Yay., 1990, s. 37.

<sup>154</sup> Namık Kemal, “Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbabı”, **Hürriyet**, Sayı. 9.

“... Halkın eski hürriyeti ve şer’in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa devlet o vakit illetinden kurtulur.”<sup>155</sup>

İbn Haldun’un, devletlerin yıkılmasını -tıpkı doğması ve yükselmesi gibi- kaçınılmaz bir son olarak gören tarih felsefesini reddeden Namık Kemal, tabiat kanunlarının -şeriat’ın- gereklerine uyulduğu takdirde, devletlerin yıkılmalarının mümkün olmadığını ve ilerleme sürecine devam edeceklerinin altını çizmektedir.<sup>156</sup>

Namık Kemal’in üzerinde durduğu asıl mesele, çökmekte olan Osmanlı İmparatorluğunu, bu çöküşten kurtarmanın yollarını göstermektir. İbn Haldun’un devletlerin hâkimiyet süreleri ile ilgili ortaya koyduğu tavırlar nazariyesini kabul etmeyişinin altında yatan sebep de, devrin hâkim koşullarında aranmalıdır. İçte ve dışta birçok tehlikenin ve sıkıntıların yaşandığı ve hayatın hemen hemen her alanında dinamizmini kaybedildiği, fikrî ve ekonomik tekâmülün neredeyse tamamen durduğu dönemin Osmanlısında yaşayan ve devleti içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak telaşında olan Namık Kemal’in, İbn-i Haldun’un devletlerin yıkılmasını kaçınılmaz gören yaklaşımını kabul etmesi, onun, düşündüklerini ve yaptıklarını reddetmesi manasına gelecektir. Bu sebeple Namık Kemal, çökmekte olan İmparatorluğa artık bir şey yapılamayacağı fikrine karşı çıkmış ve devleti “şahs-ı ma’nevî” olarak niteleyerek, mukteza-yı tabiate göre idare edildiği takdirde kuvvet bulup, dünya durdukça ömür süreceğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Hayır devlet bir şahıstır. Amma şahs-ı manevîdir. İbn Haldun’un dediği gibi öyle ömr-i tabiîsi yoktur. Hatta Sadr -u Fuad dediğimiz illetlerde hakikat değil bir kuru unvan ve namdan ibarettir. O “hasta adam” yalnız mukteza-yı tabiate göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünya durdukça ömür sürer.”<sup>157</sup>

Klasik İslam düşüncesinde, şeriat hükümlerinden ayrılmanın neticesinde, devletlerin yok olması söz konusu edilmiş olsa da, Namık Kemal’in konuyla ilgili olarak kullandığı “muktezâ-yı tabiat” ifadesi, birtakım farklı çağrışımları da akla getirmektedir. Sözleşme kuramcılarının –bilhassa Rousseau’nun dialektik sürecini

<sup>155</sup> Namık Kemal, “Hasta adam”, **Hürriyet**, Sayı. 24.

<sup>156</sup> Berkes, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, s. 289.

<sup>157</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Sayı. 24.

hatırlatan-temel argümanlarından hareketle devletlerin serüvenini anlattığı kitabında Volney, insanların içinde buldukları kargaşa halini insanın kendi eseri olarak değerlendirir. Ancak bu durumdan kurtuluş, insanın kendi iradesi ile gerçekleşecek ve insanı bu perişanlıktan kurtaracak olan yine insanın bilgeliği olacaktır. Ona göre, insanlar bilge olmadıkça, tabiî hukukun gereği olan adaletin tesisine çalışmadıkça ıstıraptan kurtulmaları da mümkün olmayacaktır.<sup>158</sup>

Namık Kemal için de geçerli olan görüş, İbn Haldun'un, devletin kaçınılmaz sonunu öngören tarih felsefesinden ziyade, devletin varlığını devam ettirmesi noktasında çözüm üreten ve bu çözümü de hukuk üzerinden temellendirmesi bakımından önemlidir.<sup>159</sup> İslam siyaset düşüncesinden hareketle de temellendirebileceğimiz bu görüşün, Namık Kemal'in anayasalcı görüşlerini de haklılaştırdığı ve hatta teorik zeminini teşkil ettiğini söylenebilir.

Namık Kemal, her iki düşünce sistemine ait olan kavramları birbiri ile ilişkili hatta birbirini karşılayacak şekilde kullanmış, bu kavramların şeriat, tabii hukuk, akıl, İlâhî yasa vb. ortaya çıktığı metafizik zemini ve tarihsel koşulları göz ardı etmiştir.<sup>160</sup> Bir tarafta “tabiat ışığı” yani akıl ile bulunabilecek bir doğa yasası anlayışı, diğer tarafta Tanrı'nın yaratması ile varlığa gelen hüsn-kubh görüşü, Namık Kemal'in düşünce sistemi içerisinde aynı minvalde kullanılmış olsa da, her iki görüşün birbiri ile özdeşleştirilmesi ya da birbirine karşılık gelecek şekilde kullanılması teorik olarak mümkün değildir. Ancak Namık Kemal için asıl mesele, mantıkî tutarlılığı hâiz bir siyasal teori oluşturmaktan ziyade, Osmanlı Devleti'nin devamının sağlanması amacıyla yönelik olarak çözüm yolları bulmak ve çözüm yollarının uygulanabilirliğini ve meşruiyetini de kuramsal düzeyde tartışmaktır.

### 3.3. Namık Kemal'e Göre Haklar

XVII. yüzyılda modern bilimin insan doğasına dair yaptığı açıklamalar, siyasî düşüncenin temel argümanlarının belirlenmesi noktasında etkili olmuştur. İnsanın

<sup>158</sup> Constantin François de Volney, **Harabeler**, (Çev. Sâmim Kâzım Akses), MEB Yay., İstanbul, 1946, s. 75 ; Mardin, **age.**, s. 349–350.

<sup>159</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Sayı. 24.

<sup>160</sup> Namık Kemal, “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”, **Hürriyet**, Sayı.12.

yaratılışı gereği iyi ya da kötü, toplumsal ya da toplumsallıktan uzak bir varlık olduğu şeklindeki açıklamalar, modern siyaset düşüncesindeki “doğal durum” kuramı çerçevesinde ele alınırken; insanın birtakım hak ve hürriyetlerle beraber yaratıldığı tezinin kabulü de, iktidarın ya da iktidarın bireyle olan ilişkisinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Buna göre, devletin meydana gelmesindeki asıl sebep, yeryüzünde bir “Tanrı Krallığı”nın tesisi olmayıp, bireyin temel hak ve hürriyetlerinin muhafaza edilmesi amacıdır. İnsan doğasına dair olan açıklamaların konuyla ilgisi ise, gerek devletin amaç ve sınırlarının belirlenmesi, gerekse insanın iktidar karşısında ne şekilde ve hangi konumda yer alacağına açıklanması noktasında toplanmaktadır. Kemal’in insan doğası ile ilgili olan açıklamaları, insanın Tanrı karşısında mükellef bir varlık olduğu ve devletin, birey üzerinden tanımlanan amaçları çerçevesinde değerlendirilmiştir.<sup>161</sup>

Devletin varlık gerekçesini, insanın doğal yapısından hareketle açıklayan düşünürlere paralel olarak Namık Kemal, insanı toplum halinde yaşamaya mecbur bir varlık olarak tanımlamıştır. Gerek İslam düşünürleri, gerekse Batılı düşünürler tarafından savunulan, insanın akıl sahibi ve toplumsal bir varlık olduğu tezi, Namık Kemal tarafından da benimsenmiş ve devlet, bu kabul üzerine inşa edilmiştir. “Akıl” ve “vicdan” gibi melekelerle Tanrı tarafından yaratılan insan, yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır.

“Nev’i beni âdem bittabi temeddüne mecbur bir kuvâ-yi zihniyye ve havassı vicdaniyesinin tezhip ve ikmaline ve iktisab-ı refah ve hoş güzerânı zımnında malik olduğu vesaiti maddiye ve maneviyenin istimaline şer’an ve fitraten me’murdur.”<sup>162</sup>

Tanrı, diğer varlıklardan farklı olarak yarattığı insana, akıl, muhakeme yeteneği ve vicdan duygusu bahsetmiş ve onları birbirine eşit kılmıştır. Namık Kemal’in bu görüşleri Locke’un insan doğasına dair getirdiği görüşlerle paralellik

---

<sup>161</sup> Namık Kemal, “Devlet-i Aliyye’yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbabı”, **Hürriyet**, Sayı. 9.

<sup>162</sup> Namık Kemal, “Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Lâyihadan”, **Tasvir-i Efkar**, Aynı makale için bkz. A. H. Tanpınar **Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1942. ss. 38–40.

arz etmektedir. Birbirinin yardımına muhtaç olan insan, cinsiyet, ırk, ahlâk, kuvvet (fizikî), fazilet gibi birçok “avârıza mebnî” surette yaratılmış olmakla birlikte, bütün bu özellikler noktasında birbirinden tamamen farklı bir yapıdadır.

“Nev’i beşer şekli ü şemâilce yekdiğerine benzemediği gibi akl u hasâilce dahi birbirine muhalif halk olunmuştur.”<sup>163</sup> Ancak Kemal’in burada bahsettiği eşitsizlik durumu, birinin diğeriinden daha üstün ya da daha aşağı yaratılışta olduğu anlamına gelmemekte, aksine “insanın hukuk-ı tabiiyye ve zatîyesince aklen müsâvâtının” kabul edilmesi manasında değerlendirilmektedir.

“Bu mâlûm bir şeydir ki insanın cinsiyet ve kavmiyet ve zaaf u kuvvet ve seyyiat ve fazilet ve cehl ü dirayet gibi vücudunu istilâ eden birçok avârıza mebni dünyada iki âdem bulunmaz ki hakikat-i halde birbiriyle tamamen müsâvi olsun.”<sup>164</sup>

Kemal’in yazılarında, insanın eşit ve toplumsal bir varlık olduğu görüşü, onun hür bir varlık olduğu görüşü ile tamamlanmaktadır. Kemal’e göre insan, hürriyet üzere yaratılmış bir varlıktır bu sebeple insanın hürriyetinden vazgeçmesi ya da onu bir başkasının hâkimiyetine tâbi kılması söz konusu edilemez. insanın, hürriyetini kullanmaya mecbur bir varlık olduğu görüşünü öne süren Namık Kemal için hürriyet, “ilâhî bir bağış” mesabesinde olup, insanın mükellef kılınmasının da zorunlu bir ön koşuludur. “İnsan ki kudretten hürriyetle meftûrdur, bi’t-tab’ o atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur”<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Namık Kemal, “Devlet-i Aliyye’yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbabı”, **Hürriyet**, Sayı. 9.

<sup>164</sup> Namık Kemal, “Müsavat”, **Hadika**, Sayı. 5.

<sup>165</sup> Namık Kemal, “Veşâvirhum fi’l-Emr”, **Hürriyet**, Sayı. 4, Namık Kemal’in Rüya’sında dile getirdiği, insanın ilâhî kudret tarafından hürriyete sahip olarak yaratıldığı ve fakat bu hakkın insanlar tarafından ortadan kaldırıldığı meselesiyle ilgili olarak, “beni ruhunuza Allah vermiş, zinciri cisminize insan bağlıyor.” şeklindeki ifadeleri ile Rousseau’nun, Toplum Sözleşmesi kitabının başlangıcında dile getirdiği, “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur” cümlesiyle birebir örtüşmektedir. Bkz. Namık Kemal, **Edib-i A’zam Merhum Namık Kemal Bey’in Rüyası**, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1932, s. 18. Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 2.

İnsan, yeryüzünde, Tanrı'nın kendisine muhatap kıldığı yegâne varlıktır. Buna göre, insanın Tanrı ile yaptığı “sözleşme”<sup>166</sup> onu, “sorumluluk sahibi” bir varlık haline getirirken, bu sorumluluk da, insanın akıl ve hürriyet sahibi bir varlık olduğu önermesini zorunlu kılmaktadır. Sorumluluğun olduğu yerde, bir özgürlük alanının olması gerektiği düşüncesinden hareketle, insan hak ve hürriyetlerini temellendiren Namık Kemal, devletin varlığını da, bireyin tabii haklarının ve Tanrı tarafından insana bağışlanan hürriyetin korunması üzerinden temellendirmiştir.

Bizim burada dikkat çekici bulduğumuz asıl nokta, Kemal'in, insanın hürriyetini tarihsel, yani iktidardan insana sudur eden bir hak olarak değil de, doğal bir hak şeklinde tanımlamasıdır. Bir “ihsân-ı ilâhî” olan hürriyetin, bir başkasının “keyfince takdir edeceği liyakatle meşrut” olmayacağını söyleyen Namık Kemal, hürriyetin dokunulmaz ve ortadan kaldırılamaz özelliğine vurgu yapmıştır.<sup>167</sup> Siyaset alanının rastlantılar alanı olmaktan ziyade, doğal haklara tâbi bir alan olarak telakki edilmesi ve insan aklına duyulan sarsılmaz güvenin siyasî düşüncedeki yansımaları, iktidarın birey tarafından belirlenmesi şeklinde cereyan etmiştir.<sup>168</sup>

Namık Kemal'in, XIX. yüzyıl Osmanlısında dile getirdiği, insanın doğuştan hür ve birtakım haklara sahip bir varlık olduğu ve devletin temelinde de bu hakların korunması gayesinin yer aldığı düşüncesi, bir taraftan modern siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilebilirken, diğer taraftan da, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut yapısının ıslahına yönelik çabaların kuramsal bir ifadesi olarak ele alınabilir niteliktedir.

Namık Kemal, hürriyeti, tanrısal bir hak olarak tanımladıktan sonra, insanın bu hürriyetinin mutlak bir hürriyet olmadığı<sup>169</sup> görüşünü öne sürmüş ve bu düşüncesiyle bağlantılı olarak hürriyeti, “...bir ferden her istediğini, diğer bir ferden

---

<sup>166</sup> “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” 7 **A'raf Suresi**, 172, DİB Yay., Ankara, 2003. Konuyla ilgili olarak bkz. Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 107.

<sup>167</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Sayı. 37, ss. 1–2. “Ve Şavirhum fi'l-Emr”, **Hürriyet**, Sayı. 4

<sup>168</sup> Türköne, **Siyaset**, s. 55.

<sup>169</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, Sayı. 5.

veya umûmun hürriyetini ihlal etmemek şartıyla icraya muktedir olması” şeklinde tanımlamıştır.<sup>170</sup> Ona göre, madem ki Allah, insanı hürriyet üzere yaratmıştır, öyleyse insanın, bir diğerine zarar vermeden “arzularını icra etme” noktasında bir başkası tarafından engellenmesi mümkün değildir. Kemal’in ifadelerinde bu durum; “madem ki bir âdeme feyyaz-ı kudret vesâit vermiştir, kimseye zararı dokunmayacak arzularını icra etmesine kimse mâni olamaz” şeklinde açıklanmıştır.<sup>171</sup>

Onun sisteminde hürriyetin ilâhî kaynaklı oluşu, insanın diğer bireylerle ve iktidarla olan ilişkisinin sınırlarını da belirlemektedir. Hürriyetin kaynağının Tanrı olması, siyasî hâkimiyeti elinde bulunduran kişi ya da heyetin mutlak egemenliğini dizginlemekte ve bireyin iktidar karşısındaki konumunu güçlendirmektedir. Kemal’in, “Ümmet-i Osmaniye hürriyeti ister; fakat o cevherin bir âtâ-yı ilâhî olduğunu unuttur da sunun bunun inayetinden isterse hem sanına muhil hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin utekadan olduğumu tasdik edeyim. Niçin beni esir eden hareketlerin meşruiyetini kabul ile avdetine zımnen cevaz göstereyim?”<sup>172</sup> şeklindeki ifadeleri, modern siyaset felsefesinin temel kabulü olan, insanın doğuştan birtakım haklara sahip olduğu ve hiç kimsenin bu haklar üzerinde tasarrufta bulunamayacağı, hatta insanın kendisinin bile bu haklarından feragat etmesinin ya da bir başkasına devretmesinin mümkün olmadığı görüşü ile uygunluk arz etmektedir.

Locke’un kuramında, bütün insanların yaratılışında tek bir Tanrı’nın olduğunu ve bu nedenle, herkesin birbirine eşit olduğu görüşündedir.<sup>173</sup> Onun sisteminde insanın akıl ve hak sahibi bir varlık olarak kabul edilmesi, siyasal iktidarın hükümdar merkezli değil de, birey merkezli olarak yapılandırılmasının zeminini hazırlamıştır. İnsanın doğal haklarının korunmasında önemli olan siyasal yapılanma, aynı zamanda varlığını ve meşruiyetini de bu amaç üzerinden almaktadır. Hemen hemen aynı mantıkla ele alınan Kemal’in hürriyet düşüncesi, yeryüzündeki bütün otoritelerden bağımsız bir şekilde insanın hür bir varlık olduğu tezini öne sürmekte ve birey ile siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi birey lehine genişletmektedir.

---

<sup>170</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Sayı. 37.

<sup>171</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, **Hürriyet**, Sayı. 37.

<sup>172</sup> Namık Kemal, “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”, **Hürriyet**, Sayı.12.

<sup>173</sup> Locke, **Sivil Toplumda Devlet: Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, ss. 81-84.

Namık Kemal Batılı düşünörlere paralel olarak, insanın dünyaya bir takım haklarla birlikte geldiği düşünöcesindedir. Ancak bu önerme, meseleyi sadece bir noktaya kadar açıklamaktadır. Modern düşünöcenin bütöncöl yapısından hareketle temellendirilmiş olan insan doğasının Namık Kemal'in düşünöcelerinde neye işaret ettiği ve hangi amaçla kullanıldığının belirlenmesi, onun ortaya koyduğu düşünöcelerinin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Tanrı tarafından insana verilen bu hakların tasarrufunda Kemal'in öne sürdüğu görüş oldukça dikkat çekicidir. Onun düşünöcesinde hürriyetin, bir ferдин her istediğini, diğer bir ferдин veya umumun hürriyetini ihlal etmemek suretiyle yapması şeklinde tanımlanması, insanın fiilleri veya fiillerinin sınırı meselesinde yeni bir meşruiyet kaynağının mı öne süröldüğu sorusunu akla getirmektedir. Bununla birlikte, insan hak ve hürriyetlerinin kaynağı itibariyle ortadan kaldırılamayacak nitelikte oluşu, iktidarın insan üzerindeki hâkimiyetini de doğal olarak sınırlamaktadır. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Kemal'in, hak ve özgürlüklerin sınırlandırılması meselesinde ilâhî kaynaklı temel bir ilkeyi kabul ettiği gerçeğidir. Ona göre insan, hem toplumsal hem de egoist bir varlıktır. Yeryüzünde “âmâl ve hevesât”ı doğrultusunda eylemde bulunan insanın yapıp-etsmelerini ve hürriyetinin sınırlarını belirleyecek olan bir takım sınırlamalar olmak zorundadır.

“Mâlûm olduğu üzere efrâd-ı beşer şü âlem dediğimiz ta'ayyüşgâh-ı umumîye sıfat-ı hürriyeti hâmil geldiğinden daima her türlü âmâl ve hevesâtın icrasına mâil bulunur.”<sup>174</sup>

Ancak bu sınırlar, fertlerden ya da onların elindeki iktidarlardan ziyade, onların fevkinde olan bir varlık tarafından ortaya konulmalıdır ki, bağlayıcılığı söz konusu edilebilsin.<sup>175</sup>

Böylece Namık Kemal'in, gerek doğal hukuk ile ilgili olarak, gerekse insan doğasının ve doğal hakların açıklanmasıyla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşleri,

<sup>174</sup> Namık Kemal, “Efkâr-ı Umumiye”, **İbret**, Sayı. 40.

<sup>175</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, Sayı.5., Birand, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri**, s. 40; Mehmet Fuat, **Namık Kemal**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1999, ss. 115-116.



devlet telakkisiyle birebir bağlantılıdır. İnsanı, “mucize-i kudret” olarak nitelendiren Kemal, bu kudrete sahip insanın tabiat üzerinde tasarrufta bulunabilecek yegâne varlık olduğu görüşündedir: “... Fakat bir de mesâi-i beşerin âsârına atf-ı nazar eyler ve bâ-husûs memâlik-i mütemeddineyi im’ân ile temasa ederse insanın ne büyük bir mucize-i kudret olduğunu o zaman idrak eyler de Sâni’-i Hakîm’in –tabiattan âlî-bir sâni’e ihtiyaç gösterecek kadar âsâr ibdâına muktedir masnû’âtı bulunduğuna hayran olur kalır.”<sup>176</sup>

Akıl ve hürriyet sahibi olan insan, aklını kullanma yetkinliği sayesinde, yeryüzünde “hükm-i ezele” varislik etmekte ve tabiat üzerinde hâkimiyet kurabilmektedir. Namık Kemal’in aşağıdaki ifadeleri, insanı, yeryüzünde yegâne özne olarak kabul ettiğinin bir göstergesidir: “İnsan şu küre-i zemin dediğimiz vücûd-ı müteharrikin ruhudur denilebilir. Zira ki kişinin haricinde her ne hareket görülüyorsa hep onun sayesinde zuhur ediyor. Tabiatın fevkinde ne eser müşahede olunuyorsa hep onun himmetiyle hâsıl oluyor! Kudret’in kemâline iman ile secde-ber-i hayret u ubûdiyet olan odur. Meşiyetin adl u ihsânını idrâk ile bu kanûn-ı ezeliyi hariçte izhâr etmeye çalışan odur. Nefsin maddiyât ve ve süfliyâtta i’tilasını keşf ile ef’alinde deniyyât-ı alâikten beri ile zevâhirine kıyas kabul etmeyecek surette ruhânî ve tecridî bir azamet göstermeğe –velev nadiren olsun muvaffakiyet hâsıl eden odur... Hâsılı iki ayak üzerinde iki arşın boyunda öyle bir mahlûk-ı garîb bir koca âlemde Hâkim-i ezele hilafet eyliyor. Bir koca küreyi top gibi pençe-i tasarrufunda oynatıyor!”<sup>177</sup>

İnsanın fiilî kudretine bu denli atıfta bulunulması ve kâinatın ruhu olarak addedilmesi, İslam düşüncesinde yer alan bir düşüncedir. Ancak Kemal’in insanı bu noktaya yerleştirmesinin altında, çökmeye yüz tutmuş olan bir devletin, ancak insanın himmeti vasıtasıyla yeniden dirilebileceği kabulü bulunmaktadır. Buna göre, bütün bunları yapmaya muktedir olan insan, yeryüzünde düzenin sağlanması amacıyla oluşturulacak olan iktidarın şekillenmesinde de özne olarak rol oynayabilecektir. Aynı zamanda bireyi siyasî iktidar alanına dâhil etmekte ve itaat etmekle mükellef kılınan tebaaya yeni bir hareket alanı tanımaktadır. Bununla irtibatlı olarak Kemal’in terakki fikrine gösterdiği inhimak<sup>178</sup>, insanın tabî ve toplumsal düzenlemelerde bilfiil etkin olduğu ve bütün bu alanlarda yaşanacak

<sup>176</sup> Namık Kemal, “Terakki”, **İbret**, Sayı. 45, ss. 1–3.

<sup>177</sup> Namık Kemal, “Nüfus”, **İbret**, Sayı. 9.

<sup>178</sup> Namık Kemal, “Terakki”, **İbret**, Sayı. 45; Ahmet Hamdi Tanpınar, **Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay., 1942, s. 295.

ilerlemenin, yine insan aracılığı ile meydana geleceği düşüncesi bağlamında açıklanmalıdır. Çökmekte olan Devlet fikrine şiddetle karşı çıkan Namık Kemal, Devlete artık bir şey yapılamayacağı düşüncesinin hakikati ifade etmediğini belirtmekte ve “mûcize-i kudret” olarak isimlendirdiği insanın (akıl) gücüne inanmaktadır. Gelişmiş devletlerde, “tabiat-ı beşer”in, “tabiat-ı âleme” tahakküm ettiğiinden hayretle ve övgüyle bahseden Kemal, bu durumu gelişmişliğin bir tezahürü olarak algılamakta ve şöyle ifade etmektedir: .“Memâlik-i mütemeddine dediğimiz yerlerde tabiat-ı beşer bayağı tabiat-ı âleme tahakküm etmiş.”<sup>179</sup>

Onun sisteminde her ne kadar insan ile Tanrı arasındaki bağ birbirinden koparılmamışsa da, insan, siyasal ve sosyal hayatın öznesi konumuna yerleştirilmiş ve toplumsal-siyasal düzenlemelerin nihai varoluş ilkesi haline gelmiştir.

---

<sup>179</sup> Namık Kemal,“Terakki”, **İbret**, Sayı. 45.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NAMIK KEMAL'İN SİYASÎ, TOPLUMSAL FİKİRLERİ ve DİNE BAKIŞI

#### 1. Namık Kemal'in İnsana Bakışı

##### 1.1. Hürriyet

Namık Kemal'in Türk düşünce tarihine yaptığı büyük hizmetlerden biri de, kullandığı kavramlardır. Bunların çoğu, büyük etkiler oluşturmuş politik, hukukî, ekonomik, ideolojik, kültürel ve edebi kavramlardır. Bu kavramlardan bazıları şunlardır. Vatan, millet, istiklal, medeniyet, hürriyet, hukuk, terakki, hamiyet, inkılap, ma'rifet vb..<sup>180</sup> En olgun eseri sayılabilecek eseri *Rüya*'da en çok üzerinde durulan kavramlar, vatan ve hürriyet kavramlarıdır. *Rüya*'da, hürriyet ve onun çevresinde işlediği fikirler, "hürriyet perisinin" dilinden; vatan ve onunla ilgili fikirler ise hayal dünyasında canlanan ve olması arzu edilen "vatan" imajı etrafında toplanıyor.

Bununla birlikte, iki farklı kavram üzerinde de dikkatleri toplamaya çalışmaktadır. Bunlar zaman ve ecdâd kavramlarıdır. Zaman kavramını işlerken şair, "mazi-âti" münasebetini değerlendirir ve dikkatleri "âti"ye çekmeye çalışır. Ecdâd fikrini işlerken ise, ecdâd ile övünmeyi gaflet olarak görür. Ona göre, "eslâf-perestlik" tüm eslâfın değerini düşürmektedir. Bunlara ek olarak ayrıca "müsâvât" fikrini ileri sürmektedir. Eşitliğin millet arasında bir düşüş değil, bir meziyet olduğunu savunur.<sup>181</sup> Hürriyet kasidesine de ilham veren "hürriyet perisi", şairin deyişiyle "hürriyetin timsâl-i semâvisi"dir ve onun dilinden hürriyet özlemi şöyle ifade edilir:

Ne efsûn-kâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet,  
Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten,

<sup>180</sup> Nurettin Öztürk, *Türk Edebiyatında İnsan*, AKM Başkanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 346.

<sup>181</sup> İsmail Parlatır, "Rüya'nın Fikir Örgüsü", *Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal*, TTK Yay., Ankara, 1993, ss. 59-66.

Senindir şimdi cezb-i kalbe kuvvet, setr-i hüsn etme,  
Cemâlin tâ ebed dür olmasın enzâr-ı ümmetten.<sup>182</sup>

Namık Kemal, işlediği bu fikirlerin bilinçli olarak benimsenmesiyle “bir adam bir millet, bir millet ise bir âlem kadar iktidâr gösteriyor”<sup>183</sup> inancını vurgular. Hürriyet ve vatan gibi iki aslî ve önemli fikir ve bu fikrî değerlerle Namık Kemal, gelişmiş ve yükselmiş bir vatan hayali kurar ve bunu da istikbâlin tek ümidi olarak görür ve şöyle der:

Ne yâr-ı cân imişsin ey ümid-i istikbâl  
Cihânı ensin âzad eyleyen bin ye’s ü mihnetten

Senindir devr-i devlet hükmünü dünyâya infâz et  
Hudâ ikbâlini hıfz eylesin her türlü âfetten.<sup>184</sup>

Bir Tanzimat aydını olarak Namık Kemal, bu sosyal ortamda siyasîhürriyetle çok yakından ilgilenmiş, “efkâr-ı umûmiyye”, “halkın hâkimiyeti”, “cumhur”, “hürriyet” gibi kelimeleri, hukuki terim anlayışı içerisinde kullanmıştır. Onun hukuk anlayışında, içinde yaşadığı toplum kadar, Batı’dan aldığı fikirler de etkili olmuştur. Sosyal kurumlar üzerinde bazen eleştirci, bazen savunucu görüşlerini ileri sürerken, mevcut düzene bir yön vermek, bazı şeyleri değiştirmek istemiştir.<sup>185</sup>

Osmanlı Devleti’nin içine düştüğü zor durumdan kurtarılması hususunda ileri sürülen düşünceler arasında, Mısır Hidivi Mustafa Fazıl Paşa’nın fikirleri de önemli yer tutmaktadır. Paşa’nın Sultan Abdülaziz’e yazdığı mektup ve Namık Kemal’in de içinde bulunduğu “*Yeni Osmanlılar*” hareketini himaye etmesi bu bakımdan önemlidir. Paşa, Sultan Abdülaziz’e eğitim, ahlak, milli düşünceler üzerindeki fikirlerini yazdıktan sonra, hürriyetin önemine dikkat çekerek şöyle demiştir:

---

<sup>182</sup> **Edîb-i A’zam Merhum Namık Kemal Bey’in Rüyası**, (thk. Artun Asaturyan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1326, s. 9.; İsmail Parlatur, “Rüya’nın Fikir Örgüsü”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, TTK Yay., Ankara 1993, **not**: :Yazarın bu makalede verdiği sayfa numarası ve numaraları 1 sayfa sonrasında yani sayfa10’da verilmiştir. Adı geçen eserde s. 9 dur.

<sup>183</sup> Parlatur, **age.**, s. 28.

<sup>184</sup> Parlatur, **age.**, s. 29.

<sup>185</sup> Nevin Önberk, “Namık Kemal’de Özgürlük Fikri”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, TTK Yay., Ankara, 1993, s. 98-99.

“Milletlerde birinci vaz-ı nizam eden ve cümle nizâmat-ı müvellit olan ve onun yerini hiçbir nizâm tutmayan şey hürriyet maddesidir. Esaret altında olan bir millet beyhude tahsil-i maarife râğbet etmez.”<sup>186</sup>

Hür kelimesini kendi içinde derinleştirir. Fransız ihtilalinin insanlığa getirdiği ufuk değişikliği ile zenginleştirir. *Evrak-ı Perişan* adlı eserinde Fatih'ten bahsederken onu, İngiliz ihtilalcisi Olivier Cromwel'e benzetir. Aslında Fatih'in benzemediğini gayet iyi bilir fakat, bir vatan içinde ve karşılıklı haklara sahip insanlar arasında kurulmuş bir hayata imkan vermesi bakımından değerlendirdiğinde benzerlikler kurmuştur.

Hürriyeti, cemiyet içinde ve cemiyet halinde olmak üzere iki şekilde değerlendirir. Birincisinde ferdin bütün imkânlarını geliştirmeyi temin eder. Bu ise adalet ve müsâvâtle olur. Ona göre, insan hür doğar. Kanun önünde eşit olan fertler ancak kendilerini geliştirebilirler. Adalet ise insanın erişmesiyle, “mükellef olduğu mahâsin-i ulviyyeden” olduğundan insan vicdanının bir rüknüdür. Kanun bu müsâvâtle adaleti temin eder. İkincisinde yani cemiyet halinde hürriyet ise, istiklâldir. Cemiyet halinde hürriyetin remzi devlettir. O tehlikeye düşünce vatan ve millet tehlikeye düşer. Vatandaşın vazifesi tehlikeye karşı mücadele ve istiklâlini korumak olmalıdır.<sup>187</sup>

## 1.2.Özgürlük

Özgürlük fikri, tarih boyunca, aynı kültür ve medeniyet alanında, çok çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. İnsan aklının hür olma ihtiyacı karşısında, Batı ve İslam âlemi ve özellikle Osmanlı toplumu, birbirinden farklı tavırlar ortaya koymuştur. Osmanlı toplumu yüzyıllar boyunca İslam dünyasında önemli rol oynamış, Hıristiyanlığa -Batıya- karşı İslam ahlak, hukuk anlayışını, adaletini temsil etmiş, Doğu'nun bilim anlayışını Batı'ya taşımış fertlerin hukukî varlığını şer'î ve örfî kanunlarla korumaya çalışmıştır.<sup>188</sup>

<sup>186</sup> Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları**, C.I, İstanbul, 1944, s. 287.

<sup>187</sup> Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı**, s. 412-415.

<sup>188</sup> Cavit Sunar, **İslam'da Felsefe ve Farabi II.**, Ankara, 1972, s. 80.

Osmanlı Devleti, bir din devleti olmakla beraber tam teokratik olmamıştır. Oysa Hz. Muhammed (s.a.v), peygamberliği yanında, bu dine dâhil olanlarla teşkil ettiği siyasal toplulukta, verdiği karar ve emirlerle, tamamen teokratik bir devlet kurmuştur.<sup>189</sup> Dokuzuncu asrın sonlarına doğru İslam uleması ictihad kapısının kapandığını ileri sürerek, kamu hayatı ve kişiler arası ilişkileri şeriatın belirlediğini, hükümdarların kanun koyma ya da yorumlama yetkisi olmadığını, sadece şeriatın muhafızı olduğunu söylemişlerdir.<sup>190</sup> Batı toplumlarında görülen hukuka bağlı nizam ise, uzun bir evrimleşme sonucu ortaya çıkmıştır. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar Batı için düşünce ve felsefe yüzyıllarıdır. Ayrıca, sosyo-ekonomik etkenlerin toplum bünyesinde yaptığı değişiklikler, yeni bir sisteme, yeni kanunlara ihtiyaç hissettirmiştir. Önceleri din, bir yasa ve düzen koyucu kurum olarak varlığını sürdürmüştür. Fakat toplumu düzenlemede yeterli olmadığı düşünülerek yeni bir hukuk düzeni ortaya konmuştur. Çünkü devlet müessesesi beşeridir ve dünya ya aittir. İşte bu yüzden Osmanlı Devleti de, özel şartlar içerisinde, bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Burada hükümdarın şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda, özel kanun koyma yetkisi demek olan örfün büyük etkisi vardır. Örfî kanunlar, hükümdara mutlak bir otorite sağlamış, devlet menfaatlerinin her şeyin üstünde tutulmasını temin etmiştir.<sup>191</sup>

Osmanlı Devleti'nde çağdaş anlamda bir kanunlaştırma hareketi, Gülhane Hatt-ı Hümayun'unun ilanı ile başlar. İslamiyette can, mal, namus güvenliği, hukuki eşitlik prensibi esasen mevcut olduğu halde, Hatt-ı Hümayun'da ısrarla üzerinde durulmuştur. Bu dönemde Batı, yenileşme çabası içerisindeki Osmanlılardaki bütün müesseselerin bozulmuş, onarılamayacak kadar eskimiş olduğu konusunda hemfikirdir. Bu bakımdan Avrupa'daki hükümet şekli ve yaşama biçiminin Osmanlılarca, süratle kabulünde ısrar edilmiştir. Devlet içindeki düzensizliğe son

---

<sup>189</sup> Sadri Maksudî Arsal, "Teokratik Devlet ve Laik Devlet", **Tanzimat**, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 80.

<sup>190</sup> Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C.13, Ankara, 1958, Sayı 2, s. 103.

<sup>191</sup> Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", **Tanzimat**, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 139.

verme çarelerini de yeni bir nizam kurmakta aramışlardır. Bu nizam, Fransız kanunlarıyla şeriatî telif etme çabasında mümkün olur zannedilmiştir.<sup>192</sup>

## 2. Siyasî Fikirleri

Namık Kemal sistemli bir fikir adamı değildir. Ama bir gazeteci olarak, Tanzimat'ın Türk toplumuna getirdiği meselelere cevaplar aramıştır. Yepyeni fikirler icat etmemiş, bir kısmını Batı'dan, bir kısmını da ülkenin o zamanki ihtiyaç ve gerçeklerini alarak, temel düşünceler etrafında kamuoyu oluşturmuştur.

Namık Kemal'in görüşlerinin bir kısmını, 18. yüzyıl Fransız filozoflarından ve romantiklerinden bir kısmını da milletin sağduyusundan almıştır. Onun asıl amacı, köklü bir değişikliğe gitmeksizin devleti ve milleti yaşatmaktır. Osmanlı kalmak şartıyla Avrupalılaşmak ve büyüklüğümüze zarar gelmeden asrîleşmektir.<sup>193</sup>

### 2.1. Devlet Fikri.

Namık Kemal devleti ferd sayarak, “Devlet, bir şahs-ı manevidir... Kanun yapmak ise, devletin iradesi ve icrâ etmek de fiilleri hükmündedir.” demektedir.<sup>194</sup> Aslında bunu J.J. Rousseau'nun “Devleti meydana getiren manevi şahıstır”<sup>195</sup> ifadesinden aynen almıştır diyebiliriz. Ona göre devlet, hem teşri(yasama), hem de icrâ(yürütme) kuvvetlerini birlikte barındırır. Bu konuda İngiliz Parlamento sistemine büyük ilgi duymaktadır. “Eğer bizde şimdiye kadar, usûl-i meşveret kabul olunarak, meclis-i şûrâ-yı ümmet te'sis edilmiş olsa idi, binalar... filanlarla hazine bu hale getirilebilir miydi?”<sup>196</sup> diyerek böyle bir devlet sistemi sayesinde hazine harcamalarının dahi kontrol altına alınabileceği inancı taşımaktadır. Bu aynı zamanda , “idarede murakabe” adını verdiği batıdaki oto-kontrol mekanizmasını nasıl önemseydiğini de göstermektedir.<sup>197</sup>

<sup>192</sup> Velidedeoğlu, *age.*, s. 140.

<sup>193</sup> Kabaklı, **Türk edebiyatı**, C.2, ss.574-576.

<sup>194</sup> Namık Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi'l-Emri” **Hürriyet.**, 30 Temmuz 1285.

<sup>195</sup> J.J.Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 25

<sup>196</sup> Namık Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi'l-Emri” **Hürriyet.**, 30 Temmuz 1285.

<sup>197</sup> Önder Göçgün, **Türk Edebiyatı Araştırmaları I**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1991, s. 206

İcrâ organı olan hükümet için her şeyden önemli olan adaletin tesisine çalışılması gerektiğini belirterek: “ Hükümet için herşeyden evvel ihtiyac-ı adalete çalışmak lazım olduğu gibi, bizde dahi icrâ-yı adalet için her şeyden evvel teşriide görülen nekâyısın ıslahına çalışmak elzemdir”<sup>198</sup>demektedir. Böylece onun nazarında devlet idaresinde adaletin tesisi önce hükümetteki noksanlıkların düzeltilmesiyle mümkündür.

Devlet demek, kanun demektir, hukuk demektir. Adaletin yerine getirildiği yer demektir. Bu itibarla mahkemelerin mevcut olan ihtiyaca cevap verebilmeleri için gereken düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirtir. “... kânunca yapılabilecek ne kadar ta’dilat var ise, mülke müfid olması, mahkemelerin ihtiyâcât-ı hâzıraya muvâfık bir hale getirilmesine tevafuk eder.”<sup>199</sup> Ayrıca “ Devleti ayakta tutan ise , liyakatli ve dirayetli idarecilerdir”<sup>200</sup> diyerek devlet idarecilerinin ehliyetli kimselerin olması gerektiği inancındadır.

Namık Kemal, devlet idaresinde “meşrutiyet” sisteminin gerekliliğine inanırken, İngiliz sistemini uygun görmekle birlikte, bu rejimin tesisinde zaruri olan hukuk sisteminin ve esaslarının tümüyle Batı’dan alınmasına taraftar değildir. İslamiyetteki “meşveret”in, bütün meşrutiyet konularını ve şartlarını üzerinde taşıdığı kanaatindedir. Devletin özünü teşkil eden hukuk sisteminde; “Fıkıh gibi bir derya-yı hakikât mevcut iken, ecânibden iktisâb-ı ahkâm etmek...”<sup>201</sup> yani, İslam Hukuku dururken, Batı’dan hukukla ilgili yeni hükümler almak abestir. Bir bakıma Batı’nın sistemi ile Doğu’nun tefekkürünü birleştirme arzusundadır.<sup>202</sup> Ayrıca “İslamiyet, vahdete gelmeyi emrediyor. Binaenaleyh buralarda Lazlık, Arnavutluk, Kürtlük, Arablık davasının zuhuru muhâl hükmündedir”<sup>203</sup> diyerek devlet nazariyesinin, İslamiyet’in emri olan “birlik” fikrinde toplanması ve bu sayede güç kuvvet bulmasını istemektedir. Dolayısıyla, “efkâr-ı umumiye” meselesiyle devlet ideali

<sup>198</sup> Namık Kemal, “İdârece Muhtac Olduğumuz Ta’dilat”, **İbret**, Sayı.33.

<sup>199</sup> Namık Kemal, “İdârece Muhtac Olduğumuz Ta’dilat”, **İbret**, Sayı.33.

<sup>200</sup> Namık Kemal, “İdârece Muhtac Olduğumuz Ta’dilat”, **İbret**, Sayı.33.

<sup>201</sup> Namık Kemal, “Terakki”, **İbret**, Sayı. 51.

<sup>202</sup> Göçgün, **age.**, s. 207

<sup>203</sup> Namık Kemal, “Devlet”, **İbret**, Sayı.52.



açısından meşgul olmuştur. Bu konuda J.J. Rousseau'nun "irâde-i umumiye" meselesi ve "efkâr-ı umumiye" fikirlerinden ilham aldığı<sup>204</sup> görülmektedir. Hükümet'in adil bir nizam kurarak, halkı ona itaat ettirebilir. Yani kuvvetin hak yaratmayacağını ve ancak "meşru olan kuvvete itaat edilmesi" gerektiğini söylerken Rousseau'nun tesirini açıkça görmekteyiz.<sup>205</sup> Fakat kaynağı ne olursa olsun, Namık Kemal'in vatan ve millet meselelerinde olduğu kadar, onları kuşatan devlet kavramı etrafında da idealist olduğunu düşünülebilir.

Devlet idaresinde, mutlak otoritenin demokratik bir sisteme dönüşmesi hususunda Batı'dan kaynaklanan, fakat İslamî bazı esasları da içine alan fikirlerin yerleşmesini isteyen yine odur. Hatta Namık Kemal'in hürriyet fikriyle monarşiye, vatan fikriyle de teokratik idareye karşı anti-tez sunarak demokratik cereyana ilk şuurunu verdiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>206</sup> Aynı zamanda, "Ma'lum olduğu üzere, efrâd-ı beşer şu âlem dediğimiz ta'ayyüş-gâh-ı umûmiyye, sırat -ı hürriyeti hâmil geldiğinden dâima her türlü âmâl ü hevesâtın icrâsına mâ'il bulunur."<sup>207</sup> diyerek, devletin teminatı olarak bizzat milleti görür vedevlet idealini milleti oluşturan ferdlerin hukukuna dayandırır. Çünkü devlet, millete karşı daima kendini adaletin yürütülmesine hasretmek durumundadır. Padişah da adaletin icrasına şer'an memur ve vükela da kendi hareketinden mes'uldür.<sup>208</sup> Bu suretle başta padişah olmak üzere tüm devlet erkânı adaletin tahakkukundan sorumludur. İngiliz sisteminde olduğu gibi padişahı her şeyden müstesna tutarak, devlet idaresini sadece vekillere bırakmak uygun değildir.<sup>209</sup> Onun asıl özlemini duyduğu meşrutiyetin esası budur. Ancak bununla birlikte dikkate şayan bir nokta da vardır ki Namık Kemal'in "Cumhuriyet'in bizde kurulması hususunun kimsenin hatırına gelmeyeceği ve hatta bu idarenin devleti batıracağına"<sup>210</sup> olan inancı ve bunu da açıkça söylemiş olmasıdır. Meşrûtiyet'in idare şeklini şu şekilde tespit eder:

---

<sup>204</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Namık Kemal Hukukçu" **İş Mecmuası**, İstanbul, 1941, S.25, s. 33.

<sup>205</sup> "Kuvvetli olan kuvvetini hak şekline, itaati de vazife şekline sokmadıkça, hiçbir zaman kuvvetli değildir. Kuvvetlinin hakkı işte buradan gelir... Şu halde kabul edelim ki kuvvet hak yaratmaz. Ancak meşru olan kuvvete itaat mecburiyeti vardır." Rousseau, **Toplum Anlaşması**, s. 16.

<sup>206</sup> Bkz.Namdar Rahmi Karatay, "**Namık Kemal ve İdealizmi**", Bursa 1941, s. 11.

<sup>207</sup> Namık Kemal, "Efkâr-ı Umûmiyye", **İbret**, Sayı. 40.

<sup>208</sup> Namık Kemal, "Devlet" **İbret**, Sayı. 3.

<sup>209</sup> Namık Kemal, "Ve Şâvirhüm Fi'l-Emri" **Hürriyet**, Sayı.12.

<sup>210</sup> Namık Kemal, "Ve Şâvirhüm Fi'l-Emri" **Hürriyet**, Sayı.12.

1- Hükümet'in kanunlarını ve İdare'nin nizamnamesini hazırlamak ve devlet idaresinde ortaya çıkabilecek müşkülleri halletmek üzere Meclis-i Şûrâ-yı Devlet,

2- Meclis-i Şûrâ-yı Devlet'in hazırladığı kanun lâyiha (tasarı)larını kabul veya red ile muvâzene-i devleti (devlet bütçesi) kontrol, tetkik etmek üzere Meclis-i Şûrâ-yı Millet,

3- Devletin nizamını, milletin hürriyetini korumak, ilanından önce kendisine arz olunan kanunları tetkik ve tasdik yahut reddetmek üzere Senato,<sup>211</sup>

Devlet ideali konusunda ve adalet, hürriyet, müsavat, prensiplerine bağlılığı itibariyle onu, Tanzimat Türkiye'sinin liberalist bir temsilcisi görmek mümkündür.<sup>212</sup> O, "devlet, efradın marifetine, mülkün ma'muriyetine, insaniyetin kemâline, medeniyetin terakkisine hizmet etmelidir."<sup>213</sup> görüşünden yola çıkarak 19. asır Avrupa liberalizminin sadece milletin hakkını, hürriyetini korumakla yükümlü kıldığı devlet anlayışının ötesinde bir anlayışı benimser.<sup>214</sup> Bunu da şu şekilde tarif eder: "Bizim kabul edeceğimiz devlet şekli, Osmanlı Hanedânı idâresinde bulunacak Meşrûti bir idâredir. Bu da usûl-i meşveretin ve şûrâ-yı ümmetin tesisi ise kabildir. Biz buna İslamiyet nâmına dâhi muhtacız."<sup>215</sup>

## 2.2.Terakki ve Medeniyet

Namık Kemal, Osmanlı Devleti'nin devamı konusunda "terakki" fikrini de daima savunmuştur. O terakki konusunda şöyle demiştir: "Cemiyet-i medeniyye

<sup>211</sup> Namık Kemal, "Ve Şâvirhüm Fi'l-Emri" **Hürriyet**, Sayı.16, Ayrıca ayrıntılı bilgi için, Bkz. Mehmet Kaplan, "**Namık Kemal -Hayatı ve Eserleri**", s. 134.

<sup>212</sup> Göçgün, **Türk Edebiyatı Araştırmaları I**, s. 211.

<sup>213</sup> Namık Kemal, **İbret**, Sayı. 3.

<sup>214</sup> **Göçgün, a.g.e**, s. 211.

<sup>215</sup> Namık Kemal, "Usul-i Meşveret", **Makâlât-ı Siyasiyye ve Edebiyye**, İstanbul, 1327, s. 229

denilen şahs-ı manevi için sinn-i vukuf (duraklama devri) olmaz. Anın hayât-ı sâhihası terakkidir.”<sup>216</sup>

Çok çeşitli görüşlerin ortada dolaştığı bu ortam, Namık Kemal’i, Osmanlı Devleti’ne gerekli olan sistemin dayanacağı ilkeleri araştırmaya sevk etmiştir. *Hürriyet* gazetesinde yayınladığı *Hasta Adam* adlı makalesinde öncelikle, çökmekte olan devlete artık bir şey yapılamayacağı fikrine karşı çıkararak, bu konuda “terakki” fikrini ortaya koymuştur: “O ‘hasta adam’, yalnız mukteza-yı tabiata göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir, hem dünya durdukça ömür sürer.”<sup>217</sup>

“Mukteza-yı tabiata göre” hareket eden devletlerin dünya durdukça yaşayacakları tezi, Osmanlı Devleti’nin kurtulması gayretlerine bir yol açmış olmaktadır. Yine aynı makalede devletin içinde bulunduğu şartlar, kurtulma çareleri de şöyle ortaya konmuştur: “Hastalığın hakikati killet-i ricâl, killet-i mâl, killet-i asker, killet-i esbâb velhasıl killet, killet, killet. Her şeyde killet, onun menşei ise istibdâd-ı hükümettir.”

“Şimdi bakalım, nasıl olursa bu hastalığı def edebiliriz? Bu malumdur ki bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünüyor ise de hakikat halde bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış hükümet-i meşruta idi. Ulema hükmeder, padişah ve vüzerâ icra eyler, ahali silah be-dest olarak bu icraya nazır bulunurdu.”

“Ya şimdi ne zamandayız? Öyle bir zamandayız ki , Bâbîâlî kanun yapıyor, Bâbîâlî hükmediyor, Bâbîâlî icra eyliyor, icraate yine Bâb-ı Âlî nâzır oluyor...”

“...halkın eski hürriyeti ve şer’in evvelki hükümeti her ne vakit îade olunursa devlet o vakit illetinden kurtulur.”<sup>218</sup>

Burada açıkça, devlet zaafının, keyfi idareye, halka, kanuna ve hakikate uymayan emirlere bağlandığı görülür. Bunlara uyulduğu takdirde devletin asli haline dönüşebileceğini söylemektedir. Namık Kemal, ayrıca, şer’i kanunların kuvvet

<sup>216</sup> Namık Kemal, **Osmanlı Tarihi, İkinci Tertip, Mukaddime**, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası İstanbul, 1326, s. 4.

<sup>217</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Sayı.54.

<sup>218</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, Sayı.54.

ayrımı yaptığı gibi, hürriyet içinde meşrutiyeti de gerçekleştirmiş olduğuna işaret etmektedir.<sup>219</sup> Devlet, fertlerin temel hak ve hürriyetlerine dokunamaz, tersine onları korumakla yükümlüdür. Böyle bir idare sistemi ise ancak Meşrutî bir idare ile olur. Fransız meşrutî sistemini bünyemize göre bazı değişiklikler yaparak uygulamak gerekir fikrindedir.<sup>220</sup>

Namık Kemal, Batıda örneklerini gördüğü ve ideal bulduğu meşrutî idare sistemi için, daima şer'î kanunları işaret etmiştir. Montesquieu'nun "...tabiata en uygun hükümet şekli, hangi millet sözkonusu ise o milletin özel yapısı bakımından menfaatine en uygun olan hükümet şeklidir. Kanunlar, uygulandıkları milletlere öylesine uygun düşmeli ki başka bir millete uygun düşmesi çok büyük tesadüfe bağlı olmalıdır"<sup>221</sup> sözüyle aynı noktadan hareket eden yazarımız, "mukteza-yı tabiata göre" hareket etmesini istediği devlet düzeni için en uygun kanunların şer'î kanunlar olduğu sonucuna varmıştır.

Büyük şairin, vatana, tarihe, kahramanlığa, ahlaki faziletlere dayanan milliyetçiliği yanında, yaşadığı devri beğenen toplum gerçeklerini açık şekilde mukayeselerle tenkit eden medeniyetçi tarafı da vardır. Medeniyetin eskiden olduğu seviyeye gelmesini ve devamını "terakki"ye bağlamaktadır. Avrupa şehirlerini, Londra örneğinde olduğu gibi, terakkinin ve medeniyetin ulaştığı seviyelerin görülmesi bakımından örnek verir. Bunun yanında medeniyeti sadece Batıdan gelme eğlence zannedenlere de hücum eder.<sup>222</sup>

Meşrutiyetin ve meşveret sisteminin İslamî esaslara ve fıkha dayanmasını ister. Zaten öteden beri var olagelen sistemin bir anlamda revizyonunu benimsemektedir. Hatta *Kanûn-i Esâsî*'nin bile her maddesinin fetvaya bağlanmasını isteyecek kadar bu hususta eski ile yeninin aynı şeyler olduğuna inanır.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> Nevin Önberk, "Namık Kemal'de Özgürlük Fikri", **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, TTK Yay., Ankara, 1993, s. 97.

<sup>220</sup> Kabaklı, **Türk edebiyatı, C.II**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, Ankara, 1985, ss. 574-576.

<sup>221</sup> Montesquieu, **Kanunların Ruhu Üzerine I**, s. 54.

<sup>222</sup> Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı, C.I**, s. 413-420.

<sup>223</sup> Tanpınar, **age.**, s. 414.

### 3. Toplumsal Fikirleri

Devlet ve millet hayatını yakından ilgilendiren sosyal müesseseler hakkında derinliğine düşünen ve mukayeseli görüşler ortaya atan yazarların başında büyük vatan şair gelmektedir diyebiliriz. Zanaat, sanayi, iktisat ve ticaret'ten hukuk, eğitim ve aileye kadar bütün bu sosyal müesseseler; medeniyetin ilerleyip yükselmesinin ve bütün bunların neticesinde vatanın korunması ve milletin varlığını devam ettirmesinin temelini teşkil eder.<sup>224</sup> Yani medeniyeti insan hayatının tabii ihtiyacı olarak gören ve yine medeniyeti insan hayatının kefil ve teminatı gören şairimiz; medeniyete karşı durmayı da “beklenmeden gelen ölüme, katillerden, haydutlardan çok yardımcı olmaya” benzetir.<sup>225</sup> İşte bu yüzden o sosyal müesseseler üzerinde dikkatle durmanın gerekliliğine inanır.

#### 3.1. İktisat

*İbret*'teki yazılarında sosyal müesseselerden ticarete büyük önem verir. Ona göre Allah'ın ülkemize bahşettiği bereket o kadar fazladır ki, toprak altın değerinde, ayrıca üç büyük kıtanın, üç büyük denizin kilit noktasında bulunan ülkenin bunları iyi değerlendirmesi gerektiğini, eğer ziraat geliştirilirse, tüm ülkeye hatta Avrupa'ya yeteceği iddiasındadır.<sup>226</sup>

Namık Kemal, ticaret hayatında dürüstlükten yanadır. Yüksek kârla mal satanların yaptıkları işin ticaret değil, hırsızlık olduğunu söyler.<sup>227</sup> Bunlara ilave olarak o, ticarete İslamiyet'in haram kıldığı fâize de şiddetle karşı çıkar. Böylece, her şart altında çalışmaktan ve helal kazançtan yanadır. Allah'ın ezelî adaletine ve insanlığın yaratılışına aykırı bulduğu fâiz ve benzeri iğrendirici bazı şeylerin, bir gün ortadan kalkacağına emindir.<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> Göçgün, **age.**, s. 218.

<sup>225</sup> Namık Kemal, “Medeniyet”, **İbret**, Sayı.84.

<sup>226</sup> Namık Kemal, “İstikbâl”, **İbret**, Sayı. 1.

<sup>227</sup> Namık Kemal, “Nüfus”, **İbret**, Sayı. 9.

<sup>228</sup> Namık Kemal, “Nüfus”, **İbret**, Sayı. 9.

### 3.2. Hukuk

Namık Kemal'in önem verdiği sosyal müesseselerden biri de hukuktur. O, hukukun temeli olarak aklı görür ve dünyada akıldan başka gerçek, adaleti tespiti yarar ölçü bulunmadığından hareketle, herkesin Allah'ın nimetlerinden yararlanırken tek ölçünün adalet olması gerektiğini belirtir.<sup>229</sup> Medeni millet olabilmeyi, herkesin hür olduğunu, hür yaşadığını hissetmesine bağlayan büyük yazar, bunun çaresi olarak da “usûl-i meşveret” dediği “parlamento sistemi”ni işaret eder.<sup>230</sup> Ayrıca İslamiyet'in ortaya çıktığında “cumhur” olduğuna temasla, İslam dininin siyasî kaidelerinin de adalete, medeniyete, terakkiye, ilerlemeye tamamıyla uygunluk gösterdiğini söylemektedir. Ancak sırf gösteriş olsun diye gücü, kuvveti adalete tercih edenlere ve böylece kanunu, nizami, düzeni hiçe sayarak hukuku zedeleyenlere lânet eder.<sup>231</sup>

Namık Kemal, bir ahlakçı değildir. Bununla beraber muhtelif eserlerinde dolaylı da olsa ahlaka temas etmiş, ahlaki değerler üzerinde durmuştur. O, “hüsn ve kubh” hakkındaki fikirlerini “Hukuk” adlı makalesinde anlatmaktadır. Yazar, bu makalede öncelikle hukukun kaynağını aramaktadır. Acaba hukukun menbaı kainatta vücudunu aradığımız bir mebdei evvelde midir? Yoksa ihtiyar-ı beşerde midir? Sorusunu sorduktan sonra, bir “ihtiyar-ı evvel” tasavvurunun dahi bir “mebde-i evvel” tasavvuruna bağlı olması gerektiğine kanaat getirerek bu “ihtiyar”ın sınırlarını arar: “İhtiyar-ı beşer ya hürr-i mutlaktır, veya bir kayıt ile bağlıdır. ...hakîm-i kudretin tabiat-ı külliyyede halk eylediği, hüsn ve kubhdadır.”Böylece Platoncu bir anlayışla<sup>232</sup>, “hukuk, tabayi-i beşeriyeden mahasin-i mücerrede mutabık olarak münbais olan revabit-i zaruriyedir”<sup>233</sup> diyerek hukukun tarifini yapar.

Onun istediği, devletin devamı gayesine yönelik olarak âdil bir hükümetin kurulmasıdır. Bu hükümet, padişahın himayesinde vede İslam hukukuna uygun olmalıdır. Çünkü İslamiyet'in, hukuki açıdan herkese eşit davrandığını, kimseyi

<sup>229</sup> Namık Kemal, “ Hikmetü'l-Hukuk”, **Mecmua-i Ebuzziya**, C. IV, İstanbul, 1302, ss. 1505-1514.

<sup>230</sup> Namık Kemal, “Ve Şâvirhüm Fi'l-Emr”, **Hürriyet**, Sayı.4.

<sup>231</sup> Namık Kemal, “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektublar”, 6.Mektup, **Hürriyet**, Sayı. 18.

<sup>232</sup> Tanpınar, **age.**, s. 416.

<sup>233</sup> Namık Kemal , Hukuk, **İbret**, Sayı.10.

kimsenin aşağısında tutmadığı inancındadır.<sup>234</sup> Gene, ona göre, konusunu hukuk oluşturan her sistem, nizam, insanın başkalarına karşı hürriyetini, toplumun zorlamalarıyla birtakım şartlara bağlar. Hukukta kişinin hürriyeti, mümkün olduğunca az sınırlandırılmalıdır. Hürriyetler ne ölçüde geniş tutulursa, toplumlar o nispette rahat ve huzur içinde olurlar.<sup>235</sup> Böylece o, kanunu, hürriyeti kısıtlayıcı değil, aksine artırıcı faktör olarak görür. Hukukun kaynağını insanın teşkil ettiğini söyleyen yazar, insanı ise, yalnız hür bir varlık şeklinde düşünür. Kanun ise bu hürriyetin en büyük teminatıdır. Vatandaşlar, kendisini kanunun himayesi altında hissettiği nispette huzur içinde yaşar. Hiç kimse toplum adına kişinin hürriyetine karışamaz. Bu, -ancak gerektiğinde- kanun adamlarının hakkıdır.<sup>236</sup>

### 3.3. Aile

Namık Kemal'in, üzerinde önemle durduğu sosyal müesseseler içinde ailenin ayrı bir yeri vardır. O, aileyi bir bütün olarak görür ve bu bütün içinde herkesin üzerine düşen her görevi, en mükemmel şekilde yapmasının gerektiğine inanır.

Eğitimin ailede başladığına inanan büyük şair, bunu “*Aile*” adlı makalesinde dile getirilir. Ailenin bozukluğunu, fertlerin iyi yetişmemesine bağlar. Aile fertlerin iyi yetişmesini de eğitimin iyi olmasına bağlamaktadır. Bu konuda Avrupa'dan örnekler verir. Avrupalı ailelerin en büyük masrafının çocuklarının eğitimi için ayırdıklarını para olduğunu, yine çocuklarını kendi fikir dairesine hapsetmek yerine daha özgür bıraktıklarını ve kendilerinden geriye daha iyi yetişmiş çocuklar bırakma gayretinde olduklarını söylemektedir. Hem ailede olan kötü örnekleri ortaya koyar, hem de olması gerekenleri gösterir. Aileyi vatan ve insanlığa gerekli olan insanların iyi yetişmesi için gerekli ve önemli bir müessese olarak görür.<sup>237</sup>

“Ebna-ı vatanın teksirine çocuklarımızı daha rahm-i maderden öldürmekle ve doğanlarını Körükçüoğlu macunu veya afyon şurubu ile tessim etmekle, vücutlarımızı

<sup>234</sup> Namık Kemal, “Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar”, 8.Mektup, **Hürriyet**, Sayı. 22.

<sup>235</sup> Namık Kemal, “Sûret-i Hükûmet ve Usûl-i İdâre-i Devlet-i Âliye-i Osmaniye”, **İbret**, Sayı.103.

<sup>236</sup> Namık Kemal, “İfâde-i Merâm”, **İbret**, Sayı. 20.

<sup>237</sup> Namık Kemal, “Aile”, **İbret**, Sayı. 56.

müskirat denilen zehr-i müzmin ile helak eylemekle mi hizmet edeceğiz”<sup>238</sup> diyerek kürtaja, içki içmeye karşı olduğunu belirtir. Kız çocuklarının da eğitilmesi gerektiğini belirtir. Bu görüşlerini makalesinde ortaya koymakla yetinmez, *Zavallı Çocuk* adlı piyesinde de işler.<sup>239</sup> Makalesini “intibah! İntibah!” diye bitirirken, insanları uyanışa çağırır. Burada Namık Kemal’in aile konusunu ele aldığı ve hayat karşısında tecrübesiz kişinin, hayatın bilmediği yönleriyle karşılaştığında hemen değişip çöktüğünü anlatan *İntibah*<sup>240</sup> romanını da hatırlamak gerekir.

Aileyi bir çeşit eğitim merkezi olarak gören şairimiz, o dönem için de bütün erkekleri, kadınların ilk öğretmenleri saymaktadır. Bunu da *Vatan Yahut Silistre* oyununda görüyoruz. Zekiye’nin babası annesini yetiştirmiş, o da Zekiye’yi yetiştirmiştir.<sup>241</sup> Ayrıca, mektuplarında, *Akif Bey*’i yazma sebebini, içkinin kötülüklerini göstermek diye açıklar.<sup>242</sup>

### 3.4. Eğitim

Edebiyatla eğitim arasında sıkı bir bağ vardır. Edebiyat sözcüğünün kökünü oluşturan ve “terbiye/eğitim” anlamına gelen “edeb” kelimesi de bunu açıkça gösterir. Edebiyat ve eğitim, insan ve insan topluluklarıyla ilgilenip uğraşma bakımından birbirini tamamlayan, birbirleriyle yakından ilişkili olan iki alandır. Edebi eserlerin büyük bölümü, insanları çeşitli yollardan eğitmek amacıyla yazılmıştır.

Türk edebiyatında Yunus Emre birçok şiirini ve *Risaletü’n-Nushiyye* adlı eserini, *Mesnevi*’sini, Namık Kemal tiyatro eserlerinin çoğunu, Mehmet Akif Ersoy *Safahat*’ını ve birçok yazar ve şair, eserlerini, insanlara nasıl yaşanılması, nelere değer verilmesi gerektiğini öğretmek amacıyla yazmışlardır. Bunlardan başka edebiyat eserleri, başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere birçok alanda yapılan araştırmalar için temel birer kaynak olma özelliğine sahiptir. O nedenle, başta

<sup>238</sup> Namık Kemal , “Aile”, *İbret*, Sayı.56

<sup>239</sup> Namık Kemal, *Zavallı Çocuk*, (Haz. Mustafa Nihat Özön), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 32.

<sup>240</sup> Namık Kemal, *İntibah* (Haz. Hasan Selim Hacıoğlu), İskele Yay., İstanbul, 1986. s. 58.

<sup>241</sup> Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, (Haz. Mustafa Nihat Özön), İstanbul, 1961, s. 23.

<sup>242</sup> Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı*, C.I, s. 345.



ruhbilimciler, toplumbilimciler ve eğitimciler, edebiyat ürünlerine genellikle birer toplumsal ve psikolojik belge gözüyle bakmışlardır.<sup>243</sup>

Namık Kemal'in Osmanlı dili ve edebiyatı hakkında ilk ve esaslı makalesi olan "*Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir*" adlı yazısı, *Tasvir-i Efkâr*'da yayınlanır. Namık Kemal burada önce sözün değerine dikkati çeker. Dil ve edebiyatın birbirlerinden ayrılmazlığını ileri sürer. Edebiyatımızda "Edebiyat"ın ne olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerinde ilk duran odur. "Edebiyat", edeb'e bağlayan Namık Kemal, aynı zamanda onun millet içindeki değerine de inmektedir ve onun halkı eğitmedeki faydalarını da kabul etmektedir. Bir başka deyişle edebiyatı toplum içerisinde değerlendirmektedir.<sup>244</sup>

Tarih konusunda ilmî olmaktan öte, üslupçu ve heyecanlı bir tarihçiliği vardır. Olayları ve kişileri ideal bir hale koymakta ve mübalağa ile anlatmaktadır. Tarih anlayışı; bir milleti idare edenler, hata yapmamak için o milletin tarihini iyi bilmek zorundadırlar. İçinde yaşadığımız toplumun geçmişinden habersiz olmak yazı ve hesap bilmemek kadar ayıptır. Tarih, insanlığın bütün tecrübesini bize aşıladığı için, zihnimizin terbiyesine de yardım eder. Tarih, yalnız fikirleri aydınlatmakla kalmayıp, vicdan temizliğine de en ziyade hizmet eden bir maarif vasıtasıdır.<sup>245</sup>

Ona göre ülkenin kalkınması askerlikten ve iktisattan önce eğitimle mümkündür. Geriliğin sebebi eğitimin bozukluğu ve gevşekliğidir. İlme değer vermeyen devlet adamları, maarifi yıkmışlardır. Ayrıca terbiyenin zararlı yanları ve kötü göreneklerden vazgeçilmelidir. Kadın kölelikten ve tembellikten kurtarılmalıdır.<sup>246</sup>

Edebiyata, sosyal ve eğitici bir işlev yüklediğinden eserleri eğitim amaçlıdır. "Okumak" kelimesinin sadece tek tük kelime okumak , "yazmak" kelimesinin de,

<sup>243</sup> Cahit Kavcar, **Edebiyat ve Eğitim**, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara,1994, ss. 2-6.

<sup>244</sup> İsmail Parlatır, **Tanzimat Sonrası Osmanlıca Metinler**, (Haz. Olcay ÖnerToy), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1977. s.42

<sup>245</sup> Kabaklı, **Türk edebiyatı**, C.II, s. 580.

<sup>246</sup> Kabaklı, **Türk edebiyatı**, C.II, ss. 574-576.

yalnız adını yazmak olmadığını belirterek, ilmi konular dışında kendi meramını anlatacak kadar yazmak ve okumak olarak özetler.

Eğitim konusunda Avrupa'dan örnekler verir. Oralarda eğitimin zorunlu olduğunu ve fakat ailelerin eğitimin yararına inandıklarından zorlamaya gerek kalmadığını belirtir. Kadınların da erkekler gibi eğitim aldığından söz eder. Gerçekleşmesi güç ve uzun zaman alacak olan üniversiteler açmak, her köyde okul açmak ve herkesi okutmayı o dönem için büyük teşebbüsler olarak görür. En azından İstanbul'da donanımlı ilkokul ve ortaöğrenim okulları açılmasını ve burada öğrenim görenlerin halk tarafından benimsenmesi ve eğitimin yararına inanmaları sağlanmalıdır düşüncesiyle hareket etmektedir. Ayrıca "leylî" yani yatılı okullar açılmasının da çocuğun ev dışında hayatı tanımaya yardımcı olacağını söylemektedir.

Namık Kemal'in eğitim ile ortaya çıkarmak istediği ideal tip, ister erkek ister kadın olsun, iradeli insan tipidir. Bu iradeli insan, inançları uğruna, vatani, hürriyeti uğruna her türlü çıkarı reddedebilecek, hatta hayatından vazgeçebilecek kadar güçlüdür. *Hürriyet Kasidesi*'nde anlatılan bu ideal tip, hamiyet sahibi, korkusuz ve fedakârdır.

Çeşitli makalelerinde ve mektuplarında eğitim konusundaki görüşlerini açıklamaktadır. Dilin öğrenilmesi konusunda imlanın ıslahından yanadır fakat Latin harflerine karşıdır. Seslerin Latin alfabesiyle karşılanamayacağını belirtir. Ayrıca, Latin harfleriyle daha hızlı yazılacağı görüşüne de karşı çıkar. Eğitimden beklediği faydaları üç noktada toparlayabiliriz:

- a) Islâh-ı Efkâr
- b) Tehzîb-i Ahlâk
- c) İstihsâl-i Servet<sup>247</sup>

Eğitimin ıslahı sırasında Hıristiyan unsurların da dikkate alınmasını ister. Hıristiyan okullarında Fransızca yerine Türkçe okutulmasını diler. "Bir milleti diğerine

---

<sup>247</sup> İnci Enginün, "Namık Kemal'in Eğitim Hakkındaki Görüşleri", **Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 35.

mezdetmek için, tamîm-i lisandan kestirme yol yoktur” der. Devlet hizmetine girmek için Türkçe bilme şartının getirilmesini benimser. Böylece de Osmanlı ülkesinde yaşayan tüm unsurları “Osmanlı” adı altında birleştirmek mümkün olacaktır. “Terakki” makalesinde özlemine çektiği medeniyeti Londra örneğiyle anlatırken eğitimin önemine de dikkat çeker. İnsanın sadece okulda eğitilmediğini, parlamento, tiyatro, eğlence yerleri, müze ve kütüphanelerin eğitime katkısını belirterek, eğitimin bütün kurumların ortak çabasıyla yürütülmesi gerektiğine dikkat çeker.<sup>248</sup>

#### 4. Namık Kemal ve Vatan

Ona göre vatan, kuru bir toprak değil, millet hayatı ile karışan bir tarihtir. Vatan hissi, insanın vicdanında vardır. Vatanını sevmeyen insan değildir. Namık Kemal’de iki türlü vatan anlayışı vardır:

- 1- Din ve soy farkı gözetmeksizin bütün Osmanlı ülkeleri.
- 2- Bütün Müslümanların yaşadığı vatan.

Osmanlı vatanını kurtarmak, uğruna feda olmak ve İslam vatanını ise bir ülkü olarak gönülde yaşatmak gerekir.<sup>249</sup> *Vatan Yahut Silistre* piyesi onun vatan fikrini ortaya koyduğu eserdir. Eserin kahramanı İslam Bey, adeta “Vatan” makalesinde yazmış olduklarını nakleder. Namık Kemal’e göre vatanını sevmek, adeta insan olmanın şartıdır. Onun için vatan tarifini, “insan vatanını sever, çünkü...” diye başladığı cümlelerle ortaya koyar. Bu aynı zamanda duygunun, akıl ve mantıkla desteklenmesidir.<sup>250</sup>

İnsan vatanını sever, çünkü insanın hayatı vatanın havasını doğar doğmaz teneffüs etmesiyle başlar. İlk gördüğümüz şey vatan tabiatıdır. İnsan vücudu vatan toprağındandır. İnsanın hürriyeti, rahatı, hakkı, menfaati, vatan sayesinde süreklidir. Ataların kabri, torunların yaşayacağı yer burasıdır. Vatandaşlar arasında dil birliği, menfaat birliği, duygu yakınlığı, fikir kardeşliği hep vatan sayesinde gerçekleşmiştir.

<sup>248</sup> Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi**, C.II, Dergah Yay, İstanbul, 1999, s. 195-201.

<sup>249</sup> Ahmet Kabaklı, **Türk Edebiyatı**, C.II, 6.baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 1985, ss. 574-576.

<sup>250</sup> İnci Enginün, **Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları**, Dergah Yay, İstanbul, 1998, s. 22.

Vatan, bir kılıç veya bir kalemle çizilmiş mevhum bir çizgiden ibaret değildir. O, “millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet, tasarruf, hakimiyet, ecdada hürmet, aileye muhabbet, yâd-ı şebabet” gibi birçok yüce duygunun birleşmesinden ortaya çıkmış kutsal bir fikirdir.<sup>251</sup> Vatan Mersiyesi”nde vatani perişan hale getirenlere olan öfke vardır. Bu uzun mersiye her beşliğinden sonra tekrarlanan mısralar, içi vatan sevgisiyle dolu gençler için bir uyarı olmuştur.

Vatanın bağına düşman dayadı hançerini  
Yoğmuş kurtaracak bahtı kara mâderini<sup>252</sup>

### 5. Doğu ve Batı Medeniyetine Bakışı

Namık Kemal’in siyasi, fikrî, edebî bütün faaliyetleri sosyal bir karakter taşır. Tarihi hadiseler, Doğu medeniyetinin mevcut müesseseleriyle Batı medeniyeti karşısında duramayacağını göstermiştir. İşte bu sebeple Namık Kemal eserlerinde, çökmekte olan, mensubu bulunduğu büyük devletin meseleleriyle ilgili çözümler bulmaya çalışır. İpuçlarını üstadı Şinasi’nin “Asya’nın akl-ı piranesi ile Avrupa’nın bıkır-i fikrini mezcetmek” düsturunda bulur.<sup>253</sup> İstanbul’u iki medeniyetin buluşma noktası, geçiş noktası olarak görür.<sup>254</sup> Doğu ve Batı medeniyetlerini yakından tanıma fırsatı bulan büyük şairimiz, iki medeniyetin te’lif(sentez) edilebileceğine inanır.

Fransız düşünür François Guizot, “medeniyet”e, sosyal ve manevi “terakki” anlamı verir.<sup>255</sup> Namık Kemal de eserlerinde, bu iki kelimeyi eşanlamlı kullanmıştır. Avrupa’dan döndükten sonra en sık kullandığı kelimeler, “medeniyet” ve “terakki” olacaktır.<sup>256</sup> Rıza Filizok, Namık Kemal’in Batı medeniyetinde bulduğu değerleri şu şekilde sıralamaktadır.<sup>257</sup>

<sup>251</sup> Namık Kemal, “Vatan”, **İbret**, S. 121.

<sup>252</sup> Enginün, **age.**, s. 24.

<sup>253</sup> Rıza Filizok, “Namık Kemal’in Batı Medeniyetine Bakışı”, **Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 39.

<sup>254</sup> Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, C.I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1944, s. 54.

<sup>255</sup> Ernest Robert Curtius, **Fransız Medeniyeti**, (Çev. Selahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1938, s. 17.

<sup>256</sup> Ömer Faruk Akün, Namık Kemal, **İslam Ansiklopedisi**, C.IX, DİA Yay., Ankara, s. 61.

<sup>257</sup> Filizok, **agm**, ss. 40-43.

1- Hürriyet: Batı medeniyetinin en dikkate değer tarafını hürriyet kavramı üzerindeki ısrarıdır: “Bedâyi-i medeniyetin kuvve-i mevcudesi hep usûl-i meşveret”<sup>258</sup>ten doğmaktadır. Parlamento sistemini en önemli müessesese olarak görür. Örnek olarak da İngiliz Parlamentosu’nu görür. Birbirini dengeleyen kuvvetler esasına dayanan bu sistemin tarihi gerçeklerimize olan yakınlığı tercih sebebi olarak görülmektedir. Montesquieu’nun İngiliz yönetim biçimini ideal bir yönetim biçimi görmesi de bu tercihin diğer bir sebebidir.

2- Matbuat: Batı medeniyetinin gelişmesinde sihirli güç olarak matbaayı görür. Matbaanın yardımıyla son birkaç yüzyılda, üç dört bin yılda ulaşılan bilgileri gölge de bırakacak sonuçlar elde edilmiştir.

3- İlim: Batı da görülen her eser bir sonuçtur. Sebebi ise ilimdir. Hürriyet, eşitlik, işbölümü, iktisadi hayat, matbuat, teknik gelişmeler vb. üniversitelerdeki faaliyetlerle birlikte yürümektedir.

4- Aktif İnsan: Namık Kemal Batı’da yeni bir insan tipi ile karşılaşmıştır. Aktif insan. “Memâlik-i mütemeddine dediğimiz yerler de tabiat-ı beşer, bayağı tabiat-ı âleme hükmetmiş...”<sup>259</sup> tir. Diğer bir vasfı da çalışkanlıktır.

5- Yeni Bir Zaman Şuuru: İki medeniyet arasında farklı bir zaman temposu olduğunu görür. Batı’da baş döndürücü bir hız hakimdir. “Bir sürat müşâhede olunur ki, vesâit-i servet burada saat-i eyyamın akrebine ve orada yelkovanına bağlıdır denilse mübalağa edilmemiş olacağına bil-bedâhe hükmedilir.”<sup>260</sup>

Ancak Namık Kemal, Batı medeniyetine olan hayranlığının yanında Batıyı eleştirmekten de geri kalmaz. Batı medeniyetinde tenkid ettiği müesseselerin başında hukuk gelir. Batı hukukunun beşeri temeller üzerinde yükselmesini zafiyet olarak görür. Şahsi hukuk dışında milletler arası, siyasî hukuk, idare hukuku gibi kısımların bulunmasını mantıki bulmaz. Ayrıca Batı hukukunda bir takım eski geleneklerin, aklın hükümleri yerine tercih edilmesini doğru bulmaz. Asillerin maddi imtiyazlara sahip olmaları gibi birtakım ayrıcalıkları doğru bulmaz.<sup>261</sup>

<sup>258</sup> Namık Kemal, **Külliyat-ı Kemal, Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye**, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, İstanbul, 1327, s. 176.

<sup>259</sup> Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi**, c.II, s. 199.

<sup>260</sup> Kaplan, **Namık Kemal -Hayatı ve Eserleri**, s. 197.

<sup>261</sup> Filizok, **agm**, ss. 44-45.

Doğu ve Batı'nın ahlaki kurumlarını mukayese eden Namık Kemal, İslam ahlakını tercih eder. Bu konuda şöyle demektedir: “.hâlâ buraların ahlakı Avrupa'ya nisbetle daha az bozulmuş olduğu i'tiraf olunup dururken biri taraftan dahi terbiyet-i İslamiyeyi nâkıs addeylemek bu itikadaa bulunanların temyizsizliğinden veya garezkârlığından başka bir şey isbat etmez.”<sup>262</sup>

Ayrıca Türk aydınlarının Batı karşısında tenkidi bir tavır almamalarını da eleştirir. Aynı tenkidi uslûbu Doğu medeniyeti içinde görmekteyiz. Doğu medeniyetini İslam medeniyeti olarak düşünür. Bundan dolayı tenkidleri İslam için değil, İslam ülkelerinin içinde bulunduğu duruma yöneliktir. “Rüya” adlı eserinde toplumu gaflet, sefalet içinde, esareti benimsemiş, fikrî hayatı durmuş, eğitime değer veren kalmamış, tembellik ve atalet ruhlara işlemiş, yüksek ahlâki değerleri ve adalet duygusu kaybetmiş, istikbâl endişesi kalmamış bir toplum olarak tarif ederek şiddetle tenkid eder. Yalnız bu medeniyette bulduğu değerleri de şöyle sıralar:

“ Biz adam olmak istersek, iyice bilmeliyiz ki bugün elimizde fuyûzat-ı diniye ve fazîlet-i eslâf ve fetânet ve celâdet-i tabi'yye ve hüsn-ü ahlâk ve kabiliyet-i erâziden başka fahrecek bir şeyimiz yoktur.”<sup>263</sup>

Bu sözler Namık Kemal'in Doğu medeniyetine bakış tarzının anahtarını verir. Ona göre elde olan bütün kuvvet: İslamiyet, tarihimiz, halkımız ve toprağımızdan ibarettir. Bu nedenle Batı medeniyeti ile senteze varılırken Doğu medeniyetinden alacağımız unsurlar da şunlardan ibaret olacaktır: İslamiyet, İslam hukuku, ahlâk ve tarihimizin belli başlı değerleri. İslam terakkiye mani değildir. Bu nedenle İslami esaslarla Batı müesseseleri birleştirilerek yeni bir terkibe ulaşılabilir. Batıların geliştirdiği “meşveret” usûlü İslam prensiplerine aykırı değildir. Bir kurucu meclis toplanmalı, İslâmiyet'e uygun bir anayasa yapılmalıdır. Batının ilim ve tekniği alınarak İslami değerler benimsenirse sentez tamamlanmış olur.<sup>264</sup>

<sup>262</sup> Namık Kemal, **Külliyat-ı Kemal, Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye**, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası İstanbul, 1327, s. 373.

<sup>263</sup> Fevziye Abdullah Tansel, **Namık Kemal'in Hususî Mektupları**, I, TTK Yay., Ankara, 1967, s. 164.

<sup>264</sup> Filizok, **agm**, ss. 46-47.

## 6. Dine Bakışı

Vatan sevgisi ve milli duygularıyla tanınan Namık Kemal'in diğeri bir önemli yanı da İslamcılığıdır. İslami inanç ve hissiyatının kuvvetliliğidir. Onda vatan sevgisi ile İslamcılık, Türklükle İslam bir ve beraber yürümektedir. Biri diğeri bütünüdür.<sup>265</sup> Ona göre İslam, bir din, bir sosyal nizam, bir hukuk sistemi, bir ahlâki düzen, vatanımızın ve birliğimizin kaynağı, Osmanlı Devlet'inin problemlerinin çözüm kaynağı, toplumsal düzenin, iç ve dış huzurun garantisidir.<sup>266</sup>

Fıkıh, yani İslam Hukuku, hakimâne kaidelerden ve adilâne ahkâmından ibarettir. Namık Kemal, İslam hakkındaki anlayışını şu beyitinde açıkça ortaya koymaktadır:

“İzz-i dareyn'i fedadır makasadım İslam için  
Halkı te'min eylerim dinimle, îmanım la ben”<sup>267</sup>

Dini duygu ve düşüncelerini, çeşitli zamanlarda yazmış olduğu mektuplarında açıkça ortaya koymaktadır. 1867 yılında yazmış olduğu bir mektupta; Ramazan'da kalabalık olan camilerden; vaazlarda hikâye ve İsrailiyat anlattıklarından; din adamlarının bekleneni veremediğinden, dini konulardaki laubalilikten, orta oyunlarının halkın ahlakını bozduğundan bahsetmektedir.<sup>268</sup>

Namık Kemal'de din ile vatan kavramları iç içedir. Abdülhak Hamid'e yazdığı mektupta şöyle seslenmektedir: “Allah, İslamiyet, millet, vatan biz mahvoluncaya kadar mevhumattan mı ma'dud olacak..”<sup>269</sup> Yine bir başka mektupta, İslam'ın vatan ile bağlılığını şöyle dile getirir:

“Yahu, vatan gidiyor, altıyüz seneden beridir ki bu dini, bu milleti, bu mukaddes vatan sayesinde muhafaza ediyorduk; bu vatan sayesinde yaşıyorduk.... Bunca muhadderat-ı

<sup>265</sup> Namık Kemal, **Renan Müdâfaanâmesi**, (Haz. Abdurrahman Küçük), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988, s. 51.

<sup>266</sup> Süleyman Hayri Bolay, **Namık Kemal'in İslam'a Bakışı**, DİB Yay., Ankara 1992, s. 33.

<sup>267</sup> Tansel, **age.**, III, s. 395.

<sup>268</sup> Tansel, **age.**, I, ss. 69-80.

<sup>269</sup> Tansel, **age.**, II, s. 388.

İslamiye, Bulgar canavarlarının mundar ayakları altında inleye inleye can çekişiyor. O mukaddes mabedlerin kimisi puthaneye, kimisi meyheneye tahvil oldu, nûr-i İslamiyet'le münevver olan o mübarek mevkiler, bugün zalâm-ı küfr ile harab oluyor.”<sup>270</sup>

Yine Midilli mutasarrıfı bulunduğu yıllarda, Müslümanların dini ve ilmi durumlarını yükseltmek için çeşitli girişimlerde bulunur, mabed ve mekteplerin azlığından ve olanların da bakıma muhtaç olduğundan bahisle eğer önlem alınmazsa, “Ezan-ı Muhammedi i’lan eden tek bir minare ve mescidin kalmayacağını”<sup>271</sup> bildirmektedir.

### 6.1. İslam Anlayışı

Yazılarında, şiirlerinde, romanlarında ve piyeslerinde her zaman İslam’a bir atıf bulmaktayız. İslam’a tam bir bağlılık içinde olan büyük şair, Manastırlı Rıfat Bey’e 1874’de yazdığı mektupta, Kâdir ve Kâim olan Allah’ı her türlü noksanlıklardan tenzih etmekte, Allah’tan başka kimsede kudret ve kuvvet olmadığını ifade etmektedir.<sup>272</sup>Şimdi onun İslam’ı nasıl anladığını ve Allah hakkındaki düşüncelerini, şiirleri ve yazılarında nasıl anladığını görelim.

Namık Kemal’e göre her iki cihanda ortaya çıkan şey, birlik nurudur. Yani dünya ve ahiret Allah’ın birlik nuruyla donatılmıştır:

“Nûr-ı Vâhid’dir ta’ayyün gösteren kevneynde.”<sup>273</sup>

Allah’ın varlığını, birliğini kabulde, delil ve zannı terk etmenin yettiğini, Allah’a gönül veren bir kimse için aşkın keşfinin en iyi mürşid olduğunu belirtir:

“İsbât-ı Hakk’a terk-i delil ü zünûn yeter  
Mürşid bu yolda sâlike feyz-i cünûn yeter.”<sup>274</sup>

<sup>270</sup> Tansel, **age.**, **II**, s. 482.

<sup>271</sup> Tansel, **age.**, **III**, ss. 117-118.

<sup>272</sup> Tansel, **age.**, **I**, ss. 316-318.

<sup>273</sup> Saadettin Nüzhet Ergun, **Namık Kemal- Hayatı ve Şiirleri**, Yeni Şark Kitabevi, İstanbul,1933, Gazel 101, s. 113.

<sup>274</sup> Ergun, **age.**, s. 173.



İnsanların yanılmalarının normal olduğunu, yanılmayanın ise, yalnız Allah olduğunu yazdığı bir mektubunda şöyle ifade eder:

“Biz yanılmamağı Cenâb-ı Hakk’a mahsus biliriz.”<sup>275</sup>

Dünyaya ve kâinata bakış tarzını, Allah’ın kudretini derin bir biçimde idrak ile birleştiren şairimiz, yeryüzünü bu kadar sanatlı yapmış, süslemiş ve insanın emrine tahsis etmiş olanın yüce Yaratıcı olduğuna işaretle:“ Deryayı, sahra gibi her tarafında gezilir, havayı derya gibi yüzülür hale O getiriyor” diyerek duygularını ifade etmiştir.<sup>276</sup>

Allah’ın yarattıklarına büyük ihsanda bulunduğunu, Rahim ve Rahman sıfatlarının tecellisi olarak görmekle birlikte, ihsanın kendiliğinden olmayacağını; bunun kulların gayretlerine bağlı olduğu inancındadır. Bunu Celâleddin Harzemşah adlı piyesinde şöyle ifade eder:“Nereden düşünsün ki, Allah’ın tevfiği de isti’dada bağlı...”<sup>277</sup> Yine birçok tasvirlerinde Cenâb-ı Allah’ın türlü lütuflarından bahseder. Çamlıca’yı Cennet’e, Çamlıca suyunu da “âb-ı hayat’a benzetir.<sup>278</sup> Allah’ın bütün yarattıklarını, kâinatı ve özellikle İslamiyet’i ve Müslümanları koruduğu, koruyacağı fikrine sınıksız bağlıdır. Kimilerinin Müslümanların sayısının azalacağı fikrine karşılık:“ Hiç korkulmasın; İslam hiçbir vakit öyle zihinler dehşet verecek kadar azalmaz.”<sup>279</sup> diyerek cevap verir. Adalet konusunda da Allah’ın adaletine güvenmektedir: “ Allah’ın adli, ne büyüktür!..”<sup>280</sup> demektedir.

İslam ve onun savunulması konusunda yaptığı gayretli çalışmalarından olan *Renan Müdâfaa-nâmesi*, şairin, İslam’a yönelen tehditler karşısında nasıl duyarlı olduğunu göstermektedir.

<sup>275</sup> Tansel, *age.*, II, s. 564.

<sup>276</sup> Namık Kemal, Nüfus, *İbret*, Sayı. 9

<sup>277</sup> Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1315. s. 68..

<sup>278</sup> Önder Göçgün, “Namık Kemal’in İslamî İnanç Telâkkisi”, *S.Ü.İ.F.D*, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya 1986, ss. 37-49.

<sup>279</sup> Namık Kemal, “Nüfus”, *İbret*, Sayı. 9

<sup>280</sup> Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah*, s. 68.

## 6.2. Renan Müdâfaa-nâmesi

Ernest Renan, 1823'de doğmuş ve 1892'de ölmüş Fransız yazardır. Namık Kemal'in tenkid ettiği konferansını, 29 Mart 1883'de Sorbon'da vermiştir. “*L’Islamisme et la Science*” adlı bu konferansında; İslam dininin ilerlemeye, gelişmeye, ilim ve medeniyete engel olduğu iddiasında bulunmuştur.<sup>281</sup> Risalenin başında Renan'ın niçin İslam düşmanı olduğunu izah eden kısa bir açıklama vardır. Burada söylendiğine göre o, bütün dinlere düşman olduğu için Müslümanlığı da hor görür.<sup>282</sup> Namık Kemal, tamamen millî, dinî ve ilmî hislerinin galeyana gelmesiyle, İslamiyet'in savunulması için bu risaleyi yazmıştır.<sup>283</sup>

Şairimiz, İslamiyetin savunması esasına dayalı olan bu eserini adeta bir ibadet sayarak, babası Mustafa Asım Bey'e hitaben şunları söylemiştir: “Şimdi büyük bir ibadetle meşgulüm, amma bendenizin elinden gelecek bir ibadet... Renan, şimdi İslamiyet'in maarife engel olduğuna dair bir hutbe irad etmiş; risale şeklinde de basılmış... Bihavli'llahi-Teala(Allah'ın izniyle) ekser delillerini gene Frenk kitaplarından ve hatta kendisinden alarak, Onu gönlümün istediği gibi tepeliyorum.”<sup>284</sup>

Fakat bu eser onu bir hayli zorlamıştır. Yine mektuplarında yazdıklarını beğenmemektedir.<sup>285</sup> Bu eserinde Namık Kemal, aklî, naklî, tarihî ve sosyal delillerle Renan'ın ileri sürdüğü çeşitli görüşleri çürütmeye çalışır.<sup>286</sup>

Renan'ın :“ İslamiyet'in müdâfaasında bulunan hürriyet taraftarları, Müslümanlığın ne demek olduğunu bilmezler” hükmüne karşılık: “Hürriyet taraftarları İslamiyet'i bilmiyorlarsa, Mösyö Renan ne güzel biliyor! Dinin kavâid-i siyâsiyyesi, zaten akıl ve hikmete tamamen muvâfıktır.” cevabını verip, bu benzeri iddiaların, sırf cehaletten, bilgisizlikten doğan bir vehmin, kuşkunun eseri olduğunu söyler.

<sup>281</sup> Önder Göçgün, **Namık Kemal**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 69.

<sup>282</sup> Kaplan, **Namık Kemal -Hayatı ve Eserleri**, s. 114.

<sup>283</sup> Bekir Sıtkı Baykal, “Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz”, **Namık Kemal Hakkında, 100. Doğum Yılı Münasebetiyle**, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1942, ss. 198-201.

<sup>284</sup> Tansel, **age.**, III s. 305.

<sup>285</sup> Tansel, **age.**, III, s. 348.

<sup>286</sup> Göçgün, **age.**, s. 70.

Namık Kemal'e göre; "Avrupa'da İslamiyeti inceleyenler, ya Hıristiyanlığa inanmışlardır, ya da Hristiyan değillerdir. Dolayısıyla, İslamiyet'i tetkik eden Avrupalılar, ilmin uyulması gereken objektifliğini, tarafsızlığını gösteremezler. Hıristiyanlık, hükmü kaldırılmış dinlerden olduğundan; İslam bilginlerinden birisi Hıristiyanlığı incelese, araştırmalarını pek tarafsız ve pek gerçekçi bir çizgide yapabilir. İnançsız olan Avrupalı araştırmacıların hemen hepsi, sadece İslamiyet'e değil, bütün dinlere karşıdır ve dinlerin terakkiye, ilerlemeye engel en büyük esaret zinciri olduğunu kabul ederler."<sup>287</sup>

Renan'ın sözlerinden; "İslamiyet'e inanmış bir adamın ilim dostu olmasına bir türlü ihtimal veremediğinin.." anlaşıldığına işaretlerle, bunlara karşı da:

"Allah, hikmeti kime dilerse ona verir. Kime de hikmet verilirse, muhakkak ki ona çok hayır verilmiştir. Bunları ancak olgun akıl sahipleri anlar."

"De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"

"Ey Rabbim!, benim ilmimi artır, de!.." şeklindeki ayetlerle;

"Âlimler, Peygamberlerin varisleridir."

"Bir âlimin ölmesi, âlemin çökmesi gibidir."

"Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz." şeklindeki hadisleri, delil olarak sıralar. Renan'ın diğer dinler hakkındaki düşünce ve tespitlerini de değerlendiren şairimiz, şu kesin hükme varır:"Renan, hiçbir dine mensup değildir; yani dinsizdir."<sup>288</sup>

## 7. Kendinden Sonraki Nesillere Etkisi

Vatani korumak ve kurtarmak yolunda, istiklâl ve hürriyete kavuşmak uğruna, milli benliği kazandıran birçok şair ve yazar yetişmiştir. Kendi çağında ve kendinden sonraki nesillere tesir eden başlıca şair ve yazarlardan biridir diyebiliriz. Yalnız şair ve yazarlar ve düşünürler değil, XIX. Yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadarki sivil-asker birçok aydın, vatansever ondan etkilenmiştir.

Türk şiirinde kendi derdi ve aşkı için değil de, toplumun derdi için dertlenen şairlerdendir diyebiliriz. Yerli ve yabancı araştırmacılar, toplumuzda bütün fikrî ve

<sup>287</sup> Namık Kemal, **Renan Müdâfaa-nâmesi**, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1326/1908, s. 8.

<sup>288</sup> Namık Kemal, **age.**, s. 11.

edebî çalışmalarını ictimâî fayda için yapmış büyük şair ve yazarlardan birinin de Namık Kemal olduğu gerçeği üzerinde birleşmektedirler. Bir ideal uğrunda meydana konulan fikrî, edebî, ictimâî eserlerin sahibi olan Namık Kemal, edebiyatta ve toplumsal hayatta geniş yankı uyandırmış bir şairdir. *Banarlı*'nın deyişiyle, İstiklâl savaşına kadar olan vatan anlayışı ve edebiyatı Namık Kemal'e aittir. Milliyet ve onun heyecanı ondan kuvvet almış, hürriyet, onun haykırışlarıyla seslenmiş ve ona inananların hareketleriyle bir neticeye varmıştır.<sup>289</sup>

Kendi çağında ve sonrasında birçok kimseye tesir etmiştir. Burada, tezimizin sınırlılığı içerisinde birkaç örnek vermekle yetinmek durumundayız. Namık Kemal'in etkilediği kişilerden ilkinin *Süleyman Paşa* olduğunu söyleyebiliriz. İki yakın dostun, mücadele, kader ve çile arkadaşlığı içinde geçen bir ömür.<sup>290</sup> Ayrıca *Süleyman Nazif*<sup>291</sup> en hararetli takipçilerindedir. Şair *Abdülhak Hamid Tarhan*'a: Çağdaşlarınız arasında en çok kimi okur ve takdir edersiniz? diye sorulduğunda: "Takdir etmek haddim değil ki! ....hayret ve hürmetle okuduğum büyüklerimiz rahmetli *Recaizade Ekrem* ve rahmetli Namık Kemal idi.", demiştir.<sup>292</sup> *Halide Edib Adivar*, Namık Kemal hakkında şöyle demektedir: ".....mert, cesur, fedakar bir idealist ve kahraman ruhlu bir millet adamı"<sup>293</sup>. Yine Türkçülük akımının önde gelenlerinden *Mehmed Emin Yurdakul*, *Ziya Gökalp*, *Nihal Atsız*, *Peyami Safa*, *Hamdullah Suphi Tanrıöver*, *Rıza Nur*, *Enis Behiç Koryürek* vb, Namık Kemal hayranı şair, edib, bilgin ve düşünürlerdir.<sup>294</sup>

Edebiyatçı *Mehmet Kaplan*, basımını hazırladığı *Türkçülüğün Esasları*'na yazdığı önsözde şöyle demektedir: "...*Gökalp*'ın babası *Mehmed Tevfik Efendi*, Namık Kemal hayranı idi. Oğluna da bu hayranlığını telkin etmiş ve ona büyük vatanseverin eserlerini okutmuştu."<sup>295</sup> *Yahya Kemal*, Namık Kemal hakkında " O Türkçe nesri, gür sesiyle ve kudretli nefesiyle bir hamlede diriltti, kuru yazı halinden

<sup>289</sup> Nihad Sâmi Banarlı, **Türk Edebiyat Tarihi**, Devlet Kitapları, İstanbul, 1976, s. 891.

<sup>290</sup> Geniş bilgi için bkz., Fevziye Abdullah Tansel, "Süleyman Paşa ve Namık Kemal'in Münâsabat ve Muhaberatı", **Türkiyat Mecmuası**, C..XI, İstanbul,1954, ss. 131-152.

<sup>291</sup> Fethi Tevetoğlu, "Namık Kemal'in Türk Nesilleri" **Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988, s. 207.

<sup>292</sup> Rûşen Eşref Üneydın, **Diyorlar ki...**, Milliyet Yay., İstanbul, 1972, s. 11.

<sup>293</sup> Üneydın, **age.**, s. 163.

<sup>294</sup> Tevetoğlu, **age.**, s. 209.

<sup>295</sup> Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, (Haz.: Mehmet Kaplan), MEB Yay., İstanbul, 1970,s.II.

çıkardı.”<sup>296</sup> demektir. Yine aynı duygu ve düşüncelerle şiirler yazan, *İstiklal Marşı* şairi *Mehmed Akif Ersoy*’u da bunlar arasında ayrıca anmak yerinde olacaktır.

Ayrıca Namık Kemal’den etkilenen başka bir kimse daha vardır ki o da *Mustafa Kemal*’dir. O daha öğrenciyken, *Mustafa* olan ismine *Kemal*’i –Namık Kemal’e benzesin duygu ve düşüncesiyle- ekleyen öğretmenin bu davranışı, Atatürk’te vatanseverlik ve hürriyet duygularının oluşmasında<sup>297</sup> önemli rol oynasa gerektir. *İkinci İnönü Zaferi* üzerine, *Ali Ekrem Bolayır*’ın -Namık Kemal’nin oğluktalama telgrafına karşılık verdiği telgrafında *Atatürk*; “ Anadolu’nun ruhu, bütün feyz-i mukavemetini âbâ-i tarihinden almıştır. Bize bu mukaddes feyzi nefheden ervâh-ı ecdad arasında mükerrem babanızın pek büyük bir mevkiî vardır”<sup>298</sup> diyerek Namık Kemal’e olan hayranlığını dile getirmiştir.

---

<sup>296</sup> Yahya Kemal Beyatlı, **Edebiyata Dair**, Dergah Yay., İstanbul 1970, s. 278

<sup>297</sup> Tevetoğlu, **age.**, ss. 216-217.

<sup>298</sup> Fethi Tevetoğlu, “Atatürk’ün Toplanmamış Yazıları”, **Bellekten**, Ankara, 1986, C. L, S. 197, s. 533.

## SONUÇ

Yakın tarihimizin düşünce dünyasını göz önüne aldığımız zaman, etkisi kendinden sonraki nesiller boyu devam eden en önemli birkaç düşünürümüzden birisi de Namık Kemal'dir. O, edebiyat ve düşünce tarihimizin, hakkında en çok konuşulan şahsiyetlerinden biridir. Yine o, roman, tiyatro, makale, tenkid ve şiirleriyle döneminin insanı ve düşünce dünyasında yeni ufuklar açmış, hem dönemini hem de kendinden sonra gelen nesilleri etkilemekle kalmayıp aynı zamanda onları coşturan, ruh birliği sağlayan, vatan sevgisini aşıl原因an bir şair, yazar, usta bir gazetecidir. Namık Kemal, düşünce muhayyilemize yeni kavramlar taşıyan, edebiyat anlayışında yeni biçimler kazandıran, bu yönde eserler veren öncülerin başında gelmektedir. O büyük bir şair, etkili bir yazar, milleti arkasından sürükleyebilen ender şahsiyetlerden biridir. O, vatanperverliği çoğunlukla kabul gören, dinine bağlı yazılarından anlaşıl原因an biridir. Aynı zamanda da devletinin yükselmesi için toplumu diri tutmaya çalışan bir aktivisttir. Geleneklerine sıkı sıkıya bağlı, gelişime açık, vatani uğruna hayatını adanmış büyük bir düşünürdür.

Namık Kemal'in, toplum hayatının her alanında, yanlış veya eksik gördüğü konular üzerinde kafa yorduğu, çaba sarf ettiğı, bu konularla ilgili eserler ortaya koyduğı görülür. O, aile, eğitim, hukuk, iktisat vb. konular üstüne makaleler yazmış, halkı aydınlatmaya çalışmıştır. Büyük bir vatanseverlik örneğı sergileyen Namık Kemal, kendisine verilen görevleri hakkıyla yerine getirmiştir. Devlet organlarında gördüğü yanlışlıkları her zaman çekinmeden dile getirmiş, bu yüzden de dönemin hükümetleriyle zaman zaman ters düşmüştür.

Namık Kemal, hukukun kaynağına "mebde-i evvel"i, yani Tanrı'yı yerleştirmiştir. Herkesin, Allah'ın nimetlerinden yararlanırken de tek ölçünün adalet olması gerektiğini belirtir. Büyük şairimiz, ticaret hayatında dürüstlükten yanadır. Yüksek kârla mal satanların yaptıkları işin ticaret değil, hırsızlık olduğunu söyler. Ticarete, İslamiyet'in haram kıldığı fâize de şiddetle karşı çıkar. Böylece, her şart altında çalışmaktan ve helal kazançtan yanadır. Sosyal müesseseler içinde ailenin ayrı bir yeri vardır. O, aileyi bir bütün olarak görür, aile fertlerinin iyi yetişmesini de eğitimin iyi olmasına bağlamaktadır. Ona göre ülkenin kalkınması askerlikten ve

iktisattan önce eğitimle mümkündür. Namık Kemal'in eğitim ile ortaya çıkarmak istediği ideal tip, ister erkek ister kadın olsun, iradeli insan tipidir. Ona göre, vatanını sevmeyen insan değildir. Vatan kuru bir toprak değil, millet hayatı ile karışan bir tarihtir. Vatan hissi, insanın vicdanında vardır. Onda, din ile vatan kavramları iç içe geçmektedir.

Namık Kemal, edindiği bilgileri pratiğe çevirme konusunda, -bir an önce vatanın içinde bulunduğu zor şartlardan kurtulması için- pragmatist davranmıştır denilebilir. Devlet içinde tüm haklara sahip, eşit vatandaş sıfatıyla tüm unsurların Osmanlılık bayrağı altında birleşmenin benimsenmesini, aksi takdirde Tanzimat'ın, kendilerine verdiği haklardan -Batı'lılarında kışkırtmasıyla- kötüye kullanılan vevletin çöküşünü hızlandıran anlayış ve uygulamalardan vazgeçilmesinin doğru olacağını belirtmektedir. Daha sonraları devletten kopuşların artmasıyla da bunun bir fayda vermediğini görünce, görüşünü; Batı'nın karşısında durabilmenin topyekun bir kalkınma ve birlikte karşı konulmasıyla mümkün olabileceğini; bunun da tüm İslam coğrafyasının ve milletlerinin bir araya gelmesiyle (*İttihad-ı İslam*) mümkün olacağını savunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin tekrar eski günlerine dönmesi ve daha da yükselmesi onun tek gayesidir. O, bu konuda, Batı'lı kurumların bünyemize uygun hale getirilerek alınmasını uygun görmektedir. Batı'da gördüğü, devlet, parlamento, hukuk ve adalet gibi sistemlerin, kurumların bir çoğununun aslında İslam'ın özünde var olduğunu, geçmişimize ters olmadığını savunmuştur. İslam düşünce sisteminde var olan, meclis, şûra, meşveret, biat vb. kavramları Batılı kavramlarla örtüştürmüştür. Fıkıh gibi bir kaynak dururken, Avrupa'dan kanunları olduğu gibi almaya şiddetle karşı çıkmıştır. Devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının ve tekrar yükselişe geçilebilmesinin şeriata tam uymakla mümkün olabileceğini söylemiştir.

İslam dininin siyasî kaidelerinin de adalete, medeniyete, terakkiye, ilerlemeye tamamıyla uygunluk gösterdiğini söylemektedir. Meşrutiyetin ve meşveret sisteminin İslami esaslara ve fıkhaya dayanmasını ister. Zaten öteden beri var olagelen sistemin

bir anlamda revizyonunu benimsemektedir. Hatta *Kanun-i Esasi*'nin bile her maddesinin fetvaya bağlanmasını isteyecek kadar bu hususta eski ile yeninin aynı şeyler olduğuna inanır.

Namık Kemal, çağdaşları olan o dönem müslüman düşünürler gibi, siyasî teorilerini, dönemin tarihsel koşullarına binaen oluşturmuş ve mevcut sorunlara çözüm bulma amacını ön plana çıkarmıştır. Buna göre, Namık Kemal'in insan hak ve hürriyetlerine ve halk hâkimiyetine dayalı siyasî rejimden yanadır. Namık Kemal, devlet idaresinde “meşrutiyet” sisteminin gerekliliğine inanırken, bu rejimin tesisinde zaruri olan hukuk sisteminin ve esaslarının tümüyle Batı'dan alınmasına taraftar değildir. İslamiyet'teki “meşveret”in, bütün meşrutiyet konularını ve şartlarını üzerinde taşıdığı kanaatindedir.

Onun istediği, devletin devamı gayesine yönelik olarak âdil bir hükümetin kurulmasıdır. Bu hükümet, padişahın himayesinde ve de İslam hukukuna uygun olmalıdır. Çünkü İslamiyet'in, hukuki açıdan herkese eşit davrandığını, kimseyi kimsenin aşağısında tutmadığı inancındadır. Namık Kemal'in dile getirdiği, insanın doğuştan hür ve birtakım haklara sahip bir varlık olduğu ve devletin temelinde de bu hakların korunması gayesinin yer aldığı düşüncesi, bir taraftan modern siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilebilirken, diğer taraftan da, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut yapısının ıslahında, İslami kaynaklı bir değişimden, dönüşümden yanadır.

Namık Kemal, insana bakış açısında, hürriyet, özgürlük gibi insan için tabii olan, Allah tarafından doğuştan verilen hakların savunucusu olmuş; hürriyetin sosyal ve siyasal içeriği üzerinde durmuştur. Gerek İslam düşünürleri, gerekse Batılı düşünürler tarafından savunulan, insanın akıl sahibi ve toplumsal bir varlık olduğu tezi, Namık Kemal tarafından da kabul görmüş ve devletin, bu kabul üzerine inşa edilmesi benimsenmiştir. Onun düşüncesinde hürriyet, bir ferdin her istediğini, diğer bir ferdin veya umumun hürriyetini ihlal etmemek suretiyle yapması şeklinde tanımlanmıştır.



Son söz olarak söylemek gerekirse; Namık Kemal, geleneklerine, köklerine bağlı ve dindar bir kişiliğe sahip olmakla birlikte, dünyadaki gelişmeleri yakından takip eden, düşünce ufkunu devamlı genişleten bir düşünürdür. O, döneminin koşullarını en iyi şekilde idrak ederek toplumunun gelişmesi, çağdaşlarını yakalaması gerektiği konusunda çok büyük gayretler sarf eden, vatani uğruna ne gerekiyorsa fazlasıyla yapmaya çalışan, bir anlamda hayatını ortaya koyan bir düşünce adamıdır. “Vatan Şairi” olarak anılan Namık Kemal, buhranlı bir dönemde mevcut sorunların çözümünü –Batılı, çağdaş değerlerden istifade edilmesine de karşı çıkmaksızın- İslami referanslarda görmüştür. Onun gözündeki din, bireysel/özel bir mesele değildir ve bu yüzden toplumla ilgili her mevzu doğal olarak din ile alakalıdır. Onun din, yani İslam anlayışı ise “asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı” anlayışında olan Akif’le paraleldir. Zira ona göre dönemin sıkıntılılarına derman olacak pek çok kavram ve kurum İslam geleneğinde zaten mevcuttur. Bu anlamda onu bir modernist veya reformist olarak değil bir ihtiyacı olarak tanımlamak herhalde daha doğru olacaktır.

## KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, **Kent Devletinden İmparatorluğa** İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- \_\_\_\_\_ **Ulus-Devlet veya Halkın Egemenliği.**  
İmge Yayınevi, Ankara,2006.
- Ak, Mehmet Akif, “Muasırlaşmak’tan Modernleşmeye”  
**Bilgi ve Hikmet**, İstanbul, Kış/1993.
- Akın, İlhan, **Devlet Doktrinleri.** Filiz Yay., İstanbul, t.y.
- Akün, Ömer Faruk, **Namık Kemal’in Mektupları**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul,1972.
- Aktaş, Ümit, **Osmanlı Çağı Ve Sonrası** , Anka Yay., İstanbul 2006.
- Arnhart, Larry, **Siyasî Düşünce Tarihi** (Çev. Ahmet Kemal Bayram) Ankara, Adres Yay., 2004.
- Banarlı, Nihad Sâmi , **Türk Edebiyat Tarihi,I-II**, MEB Yay., İstanbul, 1976.
- Berkes, Niyazi, **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, Bilgi Yay., Ankara, 1975.
- \_\_\_\_\_ **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yay. İstanbul, t.y.

- \_\_\_\_\_ **Felsefe ve Toplum Bilimi Yazıları,**  
Adam Yay., İstanbul, 1985.
- Beyatlı, Yahya Kemal, **Edebiyata Dair,** Dergah Yay., İstanbul, 1970.
- Bilgegil, Mehmet Kaya, **Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl,**  
İrfan Yay., İstanbul, 1972.
- \_\_\_\_\_, **Yakın Çağ Türk Kültür Ve Edebiyatı Üzerinde**  
**Araştırmalar I,** Baylan Matbaası, Ankara, 1976.
- Bolay, Süleyman Hayri, **Nâmık Kemal'in İslam'a Bakışı.** Diyanet İşleri  
Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992.
- Bolayır, Ali Ekrem. **Namık Kemal,** İbrahim Horoz Basımevi,  
İstanbul, 1930.
- Boran, Behice, "Namık Kemal'in Sosyal Fikirleri",  
**Namık Kemal Hakkında,** Vakit Matbaası,  
İstanbul, 1942.
- Cassier, Ernest, **Devlet Efsanesi / İnsan Üstüne Bir Deneme,**  
(Çev. Necla Arat), İstanbul, Say Yay., 2005.
- Compleston, Frederick, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü,**  
(Çev. Aziz Yardımlı) İdea Yay., İstanbul, 1991.
- \_\_\_\_\_, **Felsefe Tarihi: Modern Felsefe,**  
**Fransız Aydınlanmasından Kant'a.**  
(Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul, 2004.

- Coşkun, Erdoğan, **Namık Kemal** Toker Yayınları, İstanbul t.y.
- Curtius, Ernest Robert, **Fransız Medeniyeti**, (Çev. Selahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1938.
- Davison, Roderic H, **Reform in the Ottoman Empire , 1856-1876**, Princeton University Press- Osmanlı İmparatorluğunda Reform, 1856-1876 1. cilt (Çev.Osman Akinhay), Papirüs Yayınları, İstanbul,1997.
- Davutoğlu, Ahmet, “Devlet”, **DİA**, C. IX, Diyanet Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Demir, Ömer; Acar, Mehmet, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.
- Demirhan, Ahmet, **Modernlik**, Ağaç Yay. İstanbul, 1992.
- Dizdaroğlu, Hikmet, **Namık Kemal, Hayatı Sanatı Eserleri** Varlık Yayınevi, İstanbul,1952.
- Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1993.
- Engin, H.Hüseyin, “**Namık Kemal, Yaşamı-Sanatı-Yapıtları**”, I-III, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Ergun, Saadettin Nüzhet., **Namık Kemal- Hayatı ve Şiirleri**, Yeni Şark Kitabevi, İstanbul,1933
- Erdoğan, Mustafa., **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitabevi,

Ankara, 1993

---

**Anayasal Demokrasi**, Siyasal Kitabevi,  
Ankara,2003.

Eryılmaz, Bilal,

**Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İşaret Yay.,  
İstanbul, 1992.

Gibb, E.J. Wilkinson,

**A History Of Ottoman Poetry**, Osmanlı Şiir Tarihi  
C.I-V, (Çev.Ali Çavuşoğlu Akçağ), Yay.,  
Ankara, 1999.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri,

**“Namık Kemal Hukukçu” İş Mecmuası**, S.25,  
İstanbul 1941

Filizok, Rıza,

“Namık Kemal’ nin Batı Medeniyetine Bakışı”,  
**Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal**,  
Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988

Göçgün, Önder,

**Namık Kemal**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.  
Ankara,1987

---

“Namık Kemal’ in İslamî İnanç Telâkkisi”, **SÜİFD**,  
Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1986.

Gökalp, Ziya,

**Türkçülüğün Esasları**, (Haz. Mehmet Kaplan),  
MEB Yay., İstanbul, 1970.

Güngör, Erol,

**Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**,  
Töre-Devlet Yay., Ankara, 1980.

---

**Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, Ötüken Yay.,

İstanbul, 1987.

Fuat, Mehmet,

**Namık Kemal**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1999.

Hobbes, Thomas,

**Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti.**(Çev.Semih Lim)  
Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005.

İnalcık, Halil,

“Osmanlı Hukukuna Giriş”, **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C.XIII, Sayı 2, Ankara,1958.

“İslam ve Modernleşme” **II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı**, İSAM Yay., İstanbul,1997.

İnsel, Ahmet,

**Türk Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yay., İstanbul,1990.

Kabaklı, Ahmet,

**Türk Edebiyatı**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul,1985.

Kaplan, Mehmet,

**Nesillerin Ruhü** , Dergah Yay., İstanbul, 1999.

**Namık Kemal Hayatı ve Eserleri.**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1948.

Kapani, Münici,

**Kamu Hürriyetleri**, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1976.

Kara, İsmail.,

**Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1-Metinler**

- \_\_\_\_\_ **Kişiler**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_ **İslâmcıların Siyasî Görüşleri**, İz Yayıncılık, İstanbul,1994.
- Karatay, Namdar Rahmi, **Namık Kemal ve İdealizmi**, MEB Yay.,Bursa, 1941.
- Karatepe, Şükrü, **Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme**, İz Yay., İstanbul, 1993.
- Kavcar, Cahit, **Edebiyat ve Eğitim**, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara,1994.
- Kemal, Namık, **Edib-i A'zam Merhum Namık Kemal Bey'in Rüyası**, İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası,1932.
- \_\_\_\_\_, **İntibah**, (Haz. Hasan Selim Hacıoğlu), İskele Yayıncılık, İstanbul,1986.
- \_\_\_\_\_, **Külliyat-ı Kemal, Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye**, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1327.
- \_\_\_\_\_, **Osmanlı Tarihi, İkinci Tertip, Mukaddime**, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1326.
- \_\_\_\_\_, **Vatan Yahut Silistre**, (Haz. Mustafa Nihat Özön), Remzi Kitabevi, İstanbul,1961.
- \_\_\_\_\_, **Zavallı Çocuk**, (Haz. Mustafa Nihat Özön), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.
- Kısakürek, Necip Fazıl, **Namık Kemal**, Büyük Doğu Yay., İstanbul, 1992.

- Kocakaplan, İsa, **Namık Kemal**, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.
- Köker, Levent, **Modernleşme, Kemalizm ve Modernleşme**, İletişim Yay., İstanbul,1990.
- Kuntay, Mithat Cemal, **Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I**, Maarif Matbaası, İstanbul,1944.
- \_\_\_\_\_ **Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında II- Kısım I**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul,1949.
- Küçük, Abdurrahman, **Renan Müdafaaanamesi- Namık Kemal** Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Köprülü, Mehmet. Fuad, **Namık Kemal- Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)**, Milli Kültür Yayınları, Ankara,1962.
- Lessnoff, Michael, **Social Contract**, Macmillan Publisher,London, 1986.
- Lewis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğusu**, (Çev Metin Kıratlı), TTK Basımevi, Ankara, 1993.
- Locke, John, **Sivil Toplumda Devlet: Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**. (Çev. Serdar Taşçı ve Hale Akman) Metropol Yay., İstanbul, 2002.
- MacIntyre, Alasdair, **Ethik'in Kısa Tarihi**, (Çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyut) Paradigma Yayınları İstanbul, , 2001



- Mardin, Şerif, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, İletişim Yay., İstanbul, 1983.
- \_\_\_\_\_, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yay., İstanbul, 1998.
- Mardin, Yusuf, **Namık Kemal'in Londra yılları**, Milliyet Yay., İstanbul, 1974.
- Mithad, Ahmed, **Üss-i İnkılâb**, Takvimhâne-i Amire, İstanbul, 1294.
- Montesquieu, Charles de  
Secondat, baron de **Kanunların Ruhü Üzerine I**, MEB Basımevi, Ankara, 1963,
- Mordtmann, Andreas David, **Stambul und das Moderne Türkenthum.- Politische, Sociale und Biographische von Eniem Osmanen**, Leipzig, Verlag Von Duncker&Humblot. 1877,  
“Bir Osmanlı'dan İstanbul ve Yeni Osmanlılar- Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar”, (Çev. Gertraude Songu) Pera Yayıncılık, İstanbul, 1999
- Namık Kemal Hakkında**, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyatı, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1942.
- Nazif, Süleyman, **Yıkılan Müessesese**, İlhami Fevzi Matbaası, İstanbul, 1927.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Yakın Tarih Perspektifi İçinde Türk Aydını”, **Diyanet Aylık Dergi**, Nisan, Ankara, 1991.

- Okumuş, Ahmet, “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı”.**Divan İlmi Araştırmalar**, S. 8, İstanbul, 2000.
- Okumuş, Ejder, **Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İnsan Yay., İstanbul, 1999.
- Ortaylı, İlber, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Prof. Dr. Ümit Doğanay’ın Anısına Armağan I**, İstanbul, 1982
- Önberk, Nevin, “Namık Kemal’de Özgürlük Fikri”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, TTK Basımevi, Ankara,1993.
- Önertoy, Olcay, Parlatır İsmail, **Tanzimat Sonrası Osmanlıca Metinler**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.
- Özdenören, Alaeddin, **Batılılaşma Üzerine**, Beyan Yay., İstanbul, 1983.
- Özgiray, Ahmet, “Osmanlı Devleti’nde Meşrutî Parlamenter Rejimin Gelişimi”, **Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, İzmir 2000.
- Özön, Mustafa Nihat, **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, Yapı Kredi Yayınları İstanbul,1997.
- Öztürk, Nurettin, **Türk Edebiyatında İnsan**, AKM Yayınları, Ankara, 2001.
- Par, Arif Hikmet, **Namık Kemal**, Serhat Yayınları, İstanbul, 2000.

- Parlatır, İsmail., “Rüya’nın Fikir Örgüsü”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, AKM Yay., Ankara,1993.
- Rousseau, Jean Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma**, (Çev.Erdoğan Başar) Anadolu Yay., Ankara, 1968.
- \_\_\_\_\_ **“Du Contrat Social”- Toplum Anlaşması –** (Çev. Vedat Günyol) MEB Basımevi, Ankara, 1946.
- \_\_\_\_\_ **Ekonomi Politik**, (Çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_ **“Dağdan Yazılmış Mektuplar”, 6 Kitap ile Birlikte Rousseau**, (Çev. Kâzım Nâmi Duru), İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1945.
- Sav, Ergun, **Atatürk ve İki Büyük Türk Düşünürü ; Namık Kemal Ziya Gökalp** Bilgi Yayınları, Ankara, 2001.
- Strauss, Leo, **“Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine”, Siyasî Hermenötik**, (Haz. Burhanettin Tatar), Etüt Yayınları, Samsun,2000.
- Sunar, Cavit, **İslam’da Felsefe ve Farabi II.**, İletişim Yay., Ankara, 1972.
- Sungu, İhsan, **“Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, Tanzimat**, İstanbul, 1940.
- Şimşir, Bilâl N, **Fransız Belgelerine Göre Midhat Paşa’nın Sonu**, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1970.

- Renan, Ernest, **Nutuklar ve Konferanslar,( Discours et Conférences)**, (Çev. Ziya Ihsan), Sakarya Basımevi, Ankara,1946.
- Tannenbaum, Donald, **Siyasî Düşünce Tarihi.** (Çev.Fatih Demirci) Adres Yay., Ankara, 2005.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi,** İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1942.
- Tansel, Fevziye Abdullah, **Hususî Mektuplarına Göre Namık Kemal Ve Abdülhak Hâmid** Güneş Matbaası, Ankara, 1949.
- \_\_\_\_\_, **Namık Kemal'in Mektupları, I-III,** TTK Basımevi, Ankara,1967.
- \_\_\_\_\_, "Süleyman Paşa ve Namık Kemal'in Münâsabat ve Muhaberatı", **Türkiyat Mecmuası**, C.XI, S.122, İstanbul, 1954.
- Tanzimat'ın 150.Yıldönümü Uluslar arası Sempozyumu Ankara, 31 Ekim - 3 Kasım 1989,** TTK Basımevi, Ankara,1994.
- Tevetoğlu, Fethi, "Atatürk'ün Toplanmamış Yazıları", **Belleten, C. L, S. 197,** Ankara, 1986.
- \_\_\_\_\_, "Namık Kemal'in Türk Nesilleri" **Ölümünün Yüzüncü Yılında Namık Kemal,** Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1988.

- Tevfik, Ebüzziya, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, I-III, Şafak Matbaası, İstanbul, 1974.
- Türkdoğan, Orhan, **Milli Kültür, Modernleşme, İslam**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.
- \_\_\_\_\_ , **Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi**, Timaş Yay., İstanbul, 2004.
- Türköne, Mümtaz' er, "Tanzimat' ın Sonu" **Türkiye Günlüğü**, İstanbul, Güz-1992.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İnsanî Vatanseverlik**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", **Tanzimat**, İstanbul, 1940.
- Volney, Constantin. François de, **Harabeler**, (Çev. Sâimim Kâzım Akses), MiEBYay., İstanbul, 1946.