

Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları

Nature and Basic Resources of the State in Namık Kemal

Kenan Çağan¹

Özet

Namık Kemal Yeni Osmanlı düşüncesinin en önemli isimlerinden biridir. Namık Kemal hem kendi döneminin entelektüel gündemine hem de kendinden sonraki dönemlerin entelektüel gündemlerine önemli katkılarda bulunmuştur. Birçok konuda öncü nitelikli fikirleri olan Namık Kemal’in en heyecan veren tarafı onun yeni bir siyaset teorisi üzerine kafa yormuş olmasıdır. Bir yandan İslami ve milli değerlere bağlı kalarak, öte yandan da batılı liberal demokrasinin siyasal imkânlarına yaslanarak yeni bir siyaset imkânı yaratmak istemiştir. Meşruti monarşi onun arzu ettiği yönetim biçimidir. Siyaset teorisinin motivasyonunu devletin bekası oluşturur.

Anahtar Kelimeler: *Yeni Osmanlı Düşüncesi, Devlet, Meclis, Demokrasi, Anayasa.*

¹ Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

Abstract

Namık Kemal is one of the most important figures in the new Ottoman ideas. Namık Kemal has contributed significantly to the intellectual agenda both in his area and the next area of his. The most exciting side of Namık Kemal who has pioneering ideas on many cases is to chew on a new theory of politics. On the one hand while adhering to Islamic and national values and on the other hand leaning heavily on the political opportunities of western liberal democracy he wanted to create a new political opportunity. He desired constitutional monarchy form of government. The survival of the state creates motivation of theory of politics.

Keywords: *New ottoman Idea, State, Council, Democracy, Constitution.*

Giriş

Bugünkü Türk toplumunun meseleleri nasıl ki 19.yy Osmanlı toplumunun devamı niteliğindeyse, bugünkü Türk toplumunun entelektüel tartışma gündemi de doğal olarak 19.yy Osmanlı toplumunun entelektüel tartışma gündeminin devamı niteliğindedir. 19.yy'ın başlarında yeni bir değişim ve dönüşüm süreci başlatan Osmanlı toplumu, bu değişimin yönü ve niteliği dolayısıyla alışageldik durumun dışında bir sürece girmişti. Bu yeni süreç Türk toplumuna yeni bir istikamet ve farklı bir muhteva ile değişmeyi ve dönüşmeyi teklif ediyordu. Çoğunluğu hayati denilebilecek zorunlu nedenlerle başlayan bu değişim ve dönüşüm projesi, devlet eliti eliyle yukarıdan aşağıya başlatılan radikal bir değişim ve dönüşüm talebine işaret ediyordu.

Değişim projesinin radikalliği salt araçların değişimini talep eden bir proje olmasından değildi, aksine araçlarla birlikte amaçları da yeniden dizayn etmeyi hedefleyen yeni bir paradigmayı ihtiva etmesindedir. Zaman içerisinde kapsamı genişleyerek ilerleyen bu yenilik taleplerinin, toplumsal düzeyde ki algısının tek biçimli olmadığı muhakkaktır. Yeniliklerin algısı etrafında gelişen tartışmalar entelektüel düzeyde de yeniliklerin başlamasını tetiklemiştir. Yeni durumun başta yarattığı şaşkınlık aşıldığında, ona karşı nasıl tavır takınılması gerektiği daha önemli hale geldi. Baştan beri devleti kurtarmak fikriyle ilgili olan bu yeni arayışların, bağlamından kopartılmadan değerlendirilmeye alınması, Osmanlı aydınlarını yeni yönelimlere sokmuştur. Osmanlı aydınları yeni gelişen durum karşısında yekpare bir konumlanış içerisinde değildiler.

Aslında o günün şartlarında Osmanlı aydınları sürecin sadece edilgen tarafları değildi. Aksine sürecin içeriğine ilişkin ciddi önerileriyle etken bir pozisyona sahiptiler. Yani Osmanlı modernleşmesinin hemen başlarında aydınlar, bir taraftan sürecin eseri olarak oluşmaya başlarken, diğer taraftan da süreci oluşturuyorlardı. Bu iç içe geçmiş eş zamanlı durum içerisinde dönemin aydınlarını ve pozisyonlarını doğru okumanın, dönemin kendisini doğru okumakla bir ilgisi olduğunu unutmamak gerekir. Esas kaygıları devleti kurtarmak olan aydınların modernleşme sürecine bakışı tek biçimli değildi. Nihai amaçları konusunda ortak bir payda da buluşan aydınlar, söz konusu amaca ulaşmanın hangi içerikte ve yöntemle gerçekleşeceği konusunda hem fikir değillerdi. Aslında aydınların ortak bir fikri olmadığı da zaten bu dönem içerisinde netleşmeye başlamıştı. Devleti kurtarmak amacıyla yola çıkan aydınların modernleşme konusunda yaygın biçimde taraf bir tavır sergiledikleri aşikârdı. Ancak

modernleşmenin dozajı ve ideolojik bir vesayet gereksinip gereksinmediği ya da gerekseiyorsa bunun hangisi olacağı konusunda farklılaşıyorlardı. Bu farklılıklar ve tartışmalar bile, bu dönemde kendi başına bir yeniliğe işaret ediyordu. Daha sonraları çeşitlenerek devam edecek ideolojik tutumların keşfi ve inşası da bu dönemin yenilikleri arasındaydı.

Yeni Osmanlılar olarak nam salmış olan grup, bu dönemde ortaya çıkmış ve yeni Osmanlı düşüncesi olarak betimlenecek faaliyetin önemli bir sacayağını oluşturuyorlardı. Yeni Osmanlılar birçok gerekçeden dolayı öncü karakterlere sahipti. Bunlardan herhalde en önemli olanı Şerif Mardin'in (2004: 42-43) de altını çizdiği onların, demokratik ve liberal düşüncenin Osmanlı'daki ilk örneğini temsil etmeleridir. Mümtaz'er Türköne (1991: 93) de onların öncü karakterlerini kabul ederek, Yeni Osmanlıları, Osmanlı yenileşme tarihinin ilk devrimci-demokratları olarak nitelemektedir. Bu öncü niteliklerinden dolayı Yeni Osmanlılar kendilerinden sonraki entelektüel faaliyetlerin içeriğinin ve yönünün belirlenmesinde önemli rol oynamışlardır. Öyle ki bu etkilerinin Cumhuriyet Türkiye'sine sarktığı rahatlıkla söylenebilir.

Yeni Osmanlı hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ki bazı siyasi ve idari sıkıntıları gidermek maksadıyla yapılmış bir reform hareketi olan Tanzimat'ın devlet bünyesinde yarattığı geniş çaplı sosyal ve kültürel değişikliklere bir kısım aydının -ki bunlar Tanzimat döneminde yetişen ilk aydınlardır- tepkisinin neticesinde kurulmuştur. İhsan Sungu'nun (1999: 777) ifadesiyle milletin siyasi haklarını savunmak amacıyla 1867'te² kurulan Yeni Osmanlılar hareketi Tanzimat yöneticileri olan Reşit Paşa ve yardımcıları Ali ve Fuat Paşaların, padişahu hükümet işlerinden alıkoyarak, hükümet icraatını Bâb-ı Âli olarak adlandırılan hükümette toplamalarına

² Yeni Osmanlılar hareketinin hangi tarihte ve nerede kurulduğuna ilişkin ciddi kaynaklarda bile bir fikir birliği yoktur. Bir kısım araştırmacılar 1865'te İstanbul'da kurulduğunu iddia ederken, diğer araştırmacılar ise 1867'de Paris'te kurulduğunu iddia etmektedir. Örneğin Enver Koray Yeni Osmanlıların 1865 yılında İstanbul'da bir kır gezisi esnasında kurulduğu yolundaki genel hükmün gerçeği yansıtmadığını ifade ediyor. Ona göre Yeni Osmanlılar deyimi ilk kez 1867 yılında Paris'te bir araya gelen bir grup Türk gazetecinin kendilerine verdikleri bir addır. Enver Koray Yeni Osmanlıların hukuki anlamda bir dernek ve kuruluş olmadığını, bu nedenle önceden hazırlanmış bir tüzüğü ve programının da bulunmadığını ifade ediyor. Bkz. Enver Koray, "Yeni Osmanlılar", 150. Yılında Tanzimat, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 552. Buna karşın Hilmi Ziya Ülken 1865'te kurulduğunu söylediği Yeni Osmanlılar hareketinin bir tüzüğü ve programının olduğunu, tüzüğünün Ayetullah tarafından hazırlandığını, programının özetinin de şu şekilde olduğunu ifade ediyor: "Memlekette mutlak idareyi meşruti idareye çevirmek için şimdi anayasayı (Kanun-i Esasi'yi) Bâbü'lî'ye gelip padişaha vermek ve bunun kabulüne razı etmek." Bkz. Hilmi Ziya Ülken (1992), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, s. 59. Şerif Mardin de Yeni Osmanlılar hareketinin 1865 yılında bir piknikte İttifak-i Hamiyet adıyla gizli bir cemiyet şeklinde kurulduğunu savunulmaktadır. Bkz. Şerif Mardin (2004), "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekinçil, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, s. 43. Ayrıca bkz. Şerif Mardin (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 29.

(bir anlamda oligarşik bir yapı kurmalarına) ve bu yapının başına buyruk hareket etmesine tepki olarak kurulmuştur. Yeni Osmanlılar başlangıçta beğendikleri ve benimsedikleri Tanzimat reformlarını yetersiz bulmuşlar; memleketin Avrupa devletleri düzeyine çıkarılması için daha ileri hamlelere ihtiyaç olduğu fikrinden hareket etmişlerdir (Koray, 1992: 547-548).

Önceleri kendilerini *Türkistan'ın Erbâb-ı Şebâbı* ve *İttifak-ı Hamiyet* şeklinde adlandıran Yeni Osmanlılar, *jön* (*Jeune*)³ deyiminin Türkiye'de din ve devlet düşmanlığı yapan kişileri anlatan bir deyim olmasından dolayı Jön Türk ismini de kullanmayıp Yeni Osmanlılar adını kullanmayı tercih etmişlerdir. Mısırlı Mustafa Fazıl Paşa'nın bazı politik hedefler ve niyetlerle desteklediği hareketin içinde Ebüzziya Tevfik, Nuri ve Reşat Bey, Ayetullah, gazeteci Refik, Agâh Efendi, Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal gibi isimler vardır. Ebüzziya Tevfik (1974: 405) hareketin dört önemli ismi olarak Namık Kemal, Nuri, Reşat ve kendisini sayarken, İhsan Sungu (1999: 777) hareketin en önemli iki ismini anarken Ebüzziya'nın ilk dörde bile almadığı Ziya Paşa'yı Namık Kemal'le birlikte anar. Türk toplumunun yakın tarihinde çok önemli bazı sosyal, kültürel ve siyasi değişikliklere öncülük (Koray, 1992: 552-553) eden ve meşruti bir monarşiden yana olan Yeni Osmanlılar yönetim erkinin denetime tabi olmasını istedikleri için tıpkı Batı'da olduğu halkın temsilcilerinden oluşan bir parlamentonun kurulması gerektiğine inanıyorlardı. Nihai gayeleri meşveret usulünü kurmak olan Yeni Osmanlılar bu maksatla, özellikle basın yoluyla mücadeleye başladılar. Bu yöntemle hükümeti etkilemek isteyen Yeni Osmanlılar, *Hürriyet* gazetesini kurdular ve oradaki yayınları sayesinde meşveret usulünün başlangıcı niteliğinde olan Şura-yı Devlet'in (Danıştay'ın) kurulmasına sebep olmayı başardılar (Ülken, 1992: 62).

Şerif Mardin (2004: 47) meşruti bir monarşi talebiyle ortaya çıkan Yeni Osmanlıların doğal olarak padişahlığı kaldırmak gibi bir hedeflerinin

³ Niyazi Berkes *Jeune* teriminin hikâyesini şöyle özetliyor: "1840'larda Avrupa'da yaygınlaşan *Jeune* terimi, 1840-1850 arasında Türkiye'de bulunan yabancı gözlemciler tarafından da kullanılıyordu. Fakat bu terimin anlamı, uygulandığı düşünüş biçimlerine göre farklılıklar gösterir. Bu terimin başlıca iki grup için kullanıldığını görürüz: a) Osmanlı kurumlarını eski saf geleneklerine döndürme yanlısı olan islahatçılar; b) Şeriatın zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağı kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurmak gerektiğinin düşüncesinde olanlar... Şu halde, Avrupa'nın *Jeune* terimi, biri şeriatçılık yanlısı, öteki laiklik yanlısı iki tipi tanımlamak için kullanılıyordu... Önemli olan nokta şudur ki, *Jeune*'lük Avrupa'da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik yanlısı anlamına geldiği halde, Türkiye'de bu hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına geliyordu. Bu yüzden Avrupa'ya giden "genç"ler, "Türkistan'ın erbâb-ı şebâbı", "civan" gibi sözcükleri bırakarak, fakat ne "jeune" ne de "Türk" sözcüğünü arak kendilerine en uygun ad olarak nizamnamelerine ve mühürlerine "Yeni Osmanlılar" adını koydular. Bu, rastgele bir sözcük oyunu değildir; çünkü onlar için ne *Jeune*'lük, ne de Türklük bir anlam taşırdı." Bkz. Niyazi Berkes (2005), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 272-273.

olmadığını yazıyor. Ona göre Yeni Osmanlılar görünüşte geleneksel Osmanlı meşruiyet normlarından, yani şeriattan hareketle padişahın adalet istiyorlardı. Söz konusu adalet talebi geniş kapsamlı bir talepti, hem Müslimleri hem de gayri Müslimleri de kapsamı bekleniyordu. Gayrimüslimlerle ilgili olan taleplerin pratik nedenlerden ortaya çıktığı malumdur. Zira 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra gayrimüslim ayrılıkçılığı hızlanmaya başlamıştır. Bu nedenle Yeni Osmanlılar, daha çok da onların siyasi öncülerini (Mustafa Fazıl Paşa ve Mithat Paşa gibi) “bir anayasa ilan ederek ve bir parlamento oluşturarak hem gayrimüslimleri (ve onların Avrupalı hamilerini) memnun etmek, hem de sarayı kontrol altına alarak hatalı politikaların önüne geçmek” (Çetinsaya, 2004: 68) istiyorlardı.

Ancak Cemil Koçak Yeni Osmanlıların anayasa talebinin araçsal olduğunu ifade ediyor. Ona göre Yeni Osmanlılar açısından anayasa bir amaç değil; devleti yeniden devlet gibi yapmanın bir aracıydı. Cemil Koçak Yeni Osmanlılar anayasayı toplumun değişik kesimlerinin gerçek bir ihtiyacı olarak görmedikleri ve bu noktadan işe başlamadıkları için, sonuçta kurulan anayasalı sistemin bir ambalaj görevi gördüğünü ifade ediyor. Ona göre “Yeni Osmanlılar şu ya da bu nedenden dolayı olsun, sonuçta öyle bir anayasal sistem kurmuşlardır ki, mutlak monarşinin geleneksel hakları, Meşrutî Monarşi ambalajı altında anayasal bir güvenceye kavuşmuş oluyordu. Bu anayasal sistemin, öncelikle siyasi iktidarın yetkilerini sınırlamak ve çerçevelemek gibi bir sonucu olmak gerekirken, burada aksi bir durumla karşılaşılacaktır” (Koçak, 2004b: 81). Yeni Osmanlıların gündeme getirdikleri ve mücadelesini verdikleri politik taleplerin olumsuz bazı sonuçları olmuş olsa da, hatta bu taleplerin kendileri başlangıçta amaç olarak kurgulanmamış olsalar da, hem entelektüel düzeyde hem de politik düzeyde ciddi sonuçları olmuştur. Yeni Osmanlılar hareketi bir yandan birçok yeniliğin fitilini ateşlemişler, öte taraftan da belli bir düşünme biçimini ve tavrını gelecek kuşaklara miras bırakmışlardır.

Yeni Osmanlılar hareketinin en önemli isimlerinden biri hiç kuşkusuz Namık Kemal'dir. Düşüncesinin anahtar kavramları *hürriyet ve millet* olan Namık Kemal Yeni Osmanlı düşüncesinin de en önemli isimlerinden biridir. Ancak edebiyat adamlığı çoğu zaman düşünürlüğünden önce anılır. Çünkü o her şeyden önce büyük bir vatan şairi olarak bilinir. Hürriyet ve vatan üzerine yazdığı romantik şiirleri onun şöhretinin esas nedenlerinden biridir. Edebiyatta romantik akımın etkisinde *hürriyet ve vatan* üzerine yazarken İslam-Osmanlı tarihine dayanıyordu. Bir düşünür ve eylemci olarak gazete yazılarında medeniyeti, terakkiyi, hürriyeti ve kısmen aydınlanma fikirlerini savunmak onun haklı ününü pekiştirmiştir. Bir

düşünür olarak Osmanlı devletinin bekasını temin maksadıyla çağının bütün meselelerine yeterince kafa yormuş, inandığı çıkış yollarını açıkça göstermeye çalışmıştır. Bu maksatla Yeni Osmanlılar hareketinin kurucuları arasında yer almış, politik mücadelesini de sonuna kadar sürdürmüş bir eylem adamıdır. Bu mücadelecî tavrının onun için olumsuz sonuçları olmuş; zulme uğramış, hapsedilmiş, sürgün edilmiştir. Yurt içinde mücadelenin imkânı kalmadığı durumlar da yurt dışına gitmiş, orada da basın yoluyla mücadelesine devam etmiştir.

Namık Kemal Osmanlı yönetici elitine dâhil aristokrat bir aileye sahipti. Babası sarayda müneccimbaşısı idi.⁴ Namık Kemal'in eğitimini üstlenen dedesi ise önemli devlet görevleri yürüten bir bürokrattı. Namık Kemal formel eğitimini yeni açılan modern okullarda almış olmakla birlikte, informal kanallardan da dini eğitimini sürdürmüştü. Ömer Faruk Akün'ün (1988: 57) Ali Ekrem'den aktardığına göre "Kemal Sofya'dan döndükten sonra zamanının büyük ulemasından tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, Arap ve Acem edebiyatı dersleri almış, 19 yaşına girdiği zaman dini ilimlere vukuf peyda eylemiştir." Yine Ömer Faruk Akün (1988: 71) onun İslami ilimlerle olan alakası hakkında bir fikir vermesi için, onun Osmanlı zamanında medreselerde okutulan temel akait kitaplarından biri olan *Şerh-i Mevakıf* tan beş fasıl kadar kısmı tercüme ettiğine dair bir rivayeti aktarıyor.

Namık Kemal dönemin en önemli devlet dairelerinden biri olan ve Osmanlı modernleşmesinde önemli bir rol üstlenen *Tercüme Odası*'nda çok erken yaşlarda memuriyet görevi almıştı. Ancak bu kariyeri çok uzun sürmedi ve yine çok erken sayılabilecek bir yaşta Şinasi'nin çıkardığı *Tasvirî Efkâr*'da yazmaya başladı. Hem laikliğin hem de ulusçuluğun öncüsü ve de gerçek bir Jön Türk olan Şinasi hem Namık Kemal'in hem de Yeni Osmanlıların düşünce dünyasının belirlenmesinde önemli etkileri olan bir aydıdı. Namık Kemal Şinasi'nin etkisiyle düşüncesini siyasi ve toplumsal meselelere yöneltmiştir. Ancak Şinasi'nin Namık Kemal üzerindeki etkisinin bir yere kadar olduğu unutulmamalıdır. Her ikisi de Osmanlı toplumunun değişimini arzu ediyordu. Ancak ikisinin de bu değişimin dayanağı konusunda yani *nokta-i istinat* konusunda farklı fikirleri ve yaklaşımları vardı. Şinasi'nin seküler talepleri ve dayanakları karşısında

⁴ Cemil Koçak Namık Kemal'in babasının sarayda müneccimbaşı olmasından hareketle şu dikkat çekici yorumu yapıyor: "Babasının Saray'da müneccim olması dikkate alınrsa, iki nesil arasında ki zihniyet farkı ya da sürekliliği belki daha iyi anlaşılabilir. Osmanlı yönetici eliti, bir yandan modernleşme adımlarını atma gayreti içindeyken ve Tanzimat Fermanı, bu kırılmayı ya da dönüşümü simgelerken, bir yandan da, bu adımların atılmasında en uygun zamanın tespiti için müneccimden yardım beklemekteydi. Sadece bu sahne dahi, 19.yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı'yı anlamak bakımından önemlidir." Bkz. Cemil Koçak (2004), "Namık Kemal", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, s. 245.

Namık Kemal hâlâ dinsel talepleri ve dayanakları referans alıyordu. Yerli aydınlar arasında Şinasi ne kadar Namık Kemal üzerinde etkin olmuşsa, batılı düşünürler arasında da Montesquieu o derece etkin olmuştur.

Namık Kemal sadece entelektüel olarak değil, aynı zamanda siyasi mücadelesi de olan bir aydıydı ve bu siyasi mücadelesini çeşitli kanallardan sürdürüyordu. Siyasi mücadelesine *İbret* gazetesiyle başlamış olan Namık Kemal, burada ki yazılarıyla hükümette ki yolsuzlukları yazmış, bu yazılarıyla hükümeti rahatsız ettiği için gazetenin kapatılmasına neden olmuştur (Ülken, 1992: 99). Namık Kemal'in kariyerinin en önemli unsuru gazetecilik olsa da, bazı önemli devlet görevlerinde de bulunduğu unutulmamalıdır. Örneğin Abdülhamid'in tahta çıkmasının hemen ardından *şuray-ı devlet* azalığına tayin edilmiştir. Bunun arkasından da 1876'da *kanun-i esasi* layihasının metnini yazmakla görevlendirilen encümene de alınmıştır (Akün, 1988: 63).

Genç sayılabilecek bir yaşta ölmesine rağmen fikri ve edebi ürünleriyle uzun soluklu olmasını becerebilmiş olan Namık Kemal, bugün dahi Yeni Osmanlı düşüncesi içerisinde etkisi belli dozajlarda da olsa devam eden ve yaygın bilinirliğe sahip neredeyse tek kişidir. Namık Kemal'i bugüne taşıyan esas neden hem edebiyat alanında hem de düşünsel alanda öncü karakterde işler yapmış olmasıdır. Özellikle "bir siyasi teori ve felsefe geliştirme çabası" (Koçak, 2004a: 246) onu çağdaşlarından ayıran önemli bir noktadır. Şerif Mardin de onun bu çabasını çağı itibariyle *kayda değer, biricik ve ayrıcalıklı* olarak değerlendirir. Ona göre Namık Kemal'in siyasi felsefesi, iki noktadan incelenmelidir. Birincisi "İslami ve batılı siyaset kavramları arasında amaç, kaynak ve tutarlılık bakımından gerçekleştirmeye çalıştığı sentez; ikincisi ise, Türk düşünürlerinin sonraki kuşaklarını etkileyen birtakım önemli siyasi kavramların Türkiye'ye sokulmuş olması açısından" (Mardin, 2002: 319). Düşüncelerinin basit popülist politikalar etrafında biçimlenmediği rahatlıkla söylenebilir. İlgilendiği konularda teorik ve felsefi bir arka plan oluşturmaya çalışması onun en özgün tarafı olarak okunabilir. Ona başka bir konuda da rahatlıkla özgünlük atfedilebilir. O da uzlaşmacı (sentezci) bir aydın olmasından dolayıdır. Modern batılı toplumlarla geleneksel İslami toplumları uzlaştırmaya çalışması onun özgün tarafıdır. Elbette bu uzlaşmacı yaklaşımın izlerini daha erken dönemlerde bulmak mümkündür. Ancak onun bu uzlaşımın imkânını bir siyasi teori ve felsefe üzerinden yürütmesi yeni bir çabadır.

Başka bir yeni ya da yenilikçi çabada geleneksel İslam'dan ideolojik İslam'a geçişte oynadığı entelektüel roldür. Bu rol elbette Namık Kemal'in tek

başına oynayıp üstesinden geldiği bir rol değildir. Ancak bu rolün en büyük entelektüel sorumluluğunu üstlenen Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar bir ideoloji olarak İslamcılığın tesisinde önemli işler yapmışlardır. Öyle ki Mümtaz'er Türköne onların bu çabalarının İslamcılık ideolojisinin öncüleri olma sıfatını onlara vermeyi zorunlu kıldığını ileri sürer (Türköne, 1991: 95).

Ömer Faruk Akün (1988: 71) onun düşüncesinin ve hedeflerinin ana hatlarını isabetli bir biçimde şöyle çiziyor: “Memlekette meşrutiyet idaresinin kurulması, içtimai ve ferdi hürriyet ve bilhassa fikir hürriyeti, müesseselerimizin ıslahı, Türk cemiyetinin Avrupa medeniyetine ayak uydurması zarureti Namık Kemal'in ana davalarını teşkil eder. Kemal, milli ve İslami değerleri muhafaza etmek şartı ile kuvvetli bir şekilde Avrupalılaştırma davasını gütmüştür. İslamiyet'in hayatîyetine inanmış, onun medeniyet ve ilerleme ile asla tezat halinde bulunmadığını kabul etmiş, garp medeniyetinden alınacak müesseseler ile İslami ve milli esasların telifini isteyen bir görüş ileri sürmüştür. Türkiye için her bakımdan bir zaruret olduğunu kuvvetle müdafaa ettiği meşrutiyet usulünün hukuki esaslarını dahi şeriatla aramıştır. Kemal'in Avrupa dönüşünde İslam birliği mefkûresini kuvvetle benimsediği görülür.”⁵

Niyazi Berkes (2005: 288) de zamanın koşulları ve anlamları açısından bakmak şartıyla, Namık Kemal'in yazılarında başlıca şu sorunların cevaplandırılmaya çalışıldığını söylüyor: “1) Osmanlı İmparatorluk devletinin çöküş nedenleri nelerdir? 2) Bu çöküş sürecini tersine çevirmenin yolları nelerdir? 3) Bunun için gerekli olan reformlar ne olmalıdır? Onun yirmi beş yıllık yazı hayatından bu sorunlara kendi terimlerimizle çıkarabileceğimiz cevapları şöyle özetleyebiliriz: 1) Nedenler siyasal ve ekonomiktir; 2) Yollar eğitim yollarıdır; 3) Gerekli ilk reformlara, anayasalı merkezîyetçi bir devlet rejimi kurmakla başlanabilir.”

Namık Kemal de birçok çağdaşı gibi içinde yaşadığı yüzyılın Batı medeniyetinin katkısıyla biçimlendiğinin farkındaydı. Osmanlı devletinin

⁵ “Yeni Osmanlıların durumunda epeyden beridir zimni bir proto-İslamizm zaten vardı. Şimdi, onların Türkiye'ye dönüşlerinden sonra, *İbret*, sütunlarını İslam Birliği'ni tartışmaya özellikle açmaktaydı. Bu noktada, İslam Birliğini bütün kutsal savaflara son vermek için parlak bir cihada hazırlanma bağlamında düşünen daha muhafazakâr gruplarla Yeni Osmanlıların çok az ortak paydalarının bulunduğunu hatırdı tutmak lazımdır. Yeni Osmanlıların saldırgan eğilimlerinin bulunmıyışı, Batılı hayatın seçkin özelliklerinden olup benimsenen 'kendi kendine gelişme' düşüncesi üzerinde önemle durmaları, Batılıların Osmanlı hükümlerini haklarını ihlal eden tutumlarına son verilmesi taleplerini içine alan tamamıyla savunmacı duruş -bütün bunlar *İbret* 'teki yazılarına aktarılmış olan ideolojilerinin özellikleriydi. Ancak gerçek şu ki, başkentteki farklı fikirlerle sahip bütün insanlar, Selahaddin'in cesaret ve kahramanlık tarihinden hoşlanan bir halet-i ruhiye içerisinde idiler.” Bkz. Şerif Mardin (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 73.

Batı medeniyeti karşısındaki gerilemesini durdurmanın ve ona yeni bir muhtevayla kalıcı ve diriltici bir içerik kazandırmanın gerekliliğine inanan Namık Kemal, bunun mümkün tek yolunun belirli ölçülerde kendi geçmişlerini ve varlıklarını koruyarak medenileşmenin (Koçak, 2004a: 246) yollarını keşfetmekten geçtiğini biliyordu. Bu uzlaşının kaçınılmaz gerekliliğine inanan Namık Kemal, bir yandan geleneksel İslami değerlerin sürdürülebilirliğine inanıyordu, öteki taraftan da modernleşmenin evrensel karakterdeki bazı değerlerini ve üretimlerini almayı savunuyordu.⁶ Bu tarz bir modernleşme ona göre doğru oldu, zira kendinden önce başlatılan ve çoğunlukla taklitçi bir tarzda yürütülen modernleşme çabaları yanlışti. Namık Kemal'in modernleşmeden kastı elbette sadece maddi kültür ürünlerinin ithal edilmesinden ibaret değildi. Aksine o daha geniş çaplı bir modernleşmeden yanaydı. Hatta denilebilir ki modernleşmenin “fikre ve öze nüfuz etmesi” gerektiğini ilk dile getirenlerden ve bunda birinci derecede rol alanlardan biri Namık Kemal'dir. Bu çabanın diğer öncüleri ise Şinasi ve Ziya Paşa'dır (Ülken, 1992: 41).

Namık Kemal düşüncesinin temelleri ve sınırları net bir biçimde belirli gözükse de, ona ilişkin değerlendirmeler de bu durum aynı netlikte gözükmez.⁷ Zira araştırmacılar onun düşünsel duruşunu betimlerken Osmanlıcı, Milliyetçi, modernleşme yanlısı ve İslamcı olarak tanımlayabilmekteler. Belli ölçülerde birbirini iten bu ideolojik tavırların, şaşırtıcı bir biçimde bir arada savunuldukları doğrudur. Bu nedenle biraz da araştırmacıların baktığı yere göre değişen Namık Kemal'in ideolojik duruşu, son kertede bunların toplamıdır. Namık Kemal Osmanlı'nın bekasından yanadır. Su götürmez bir vatanperver ve modern batının

⁶ “Avrupa'ya sürgününü takip eden yıllarda Kemal tarafından yayımlanan makalelerin büyük çoğunluğu, Avrupalıların aileye ve vatandaşlarına ilişkin tavırlarından elde ettikleri pratik faydaların izahına veya Batı'nın sağladığı maddi avantajların gösterilmesine ayrılmıştır. Bu makalelerde, Namık Kemal'in, daima siyasi liberalizmi ile bir arada bulunan, fakat sürgün bulunduğu sırada çok daha şiddetli bir şekilde dile getirdiği bir hedef görebiliriz. Namık Kemal Britanya'nın birçok sahada ki üstünlüğünü bu ilerlemenin maddileştirilmiş olmasına atfetmektedir. Bu yüzden, ona göre, İngiliz mahkemeleri, önlerine getirilen insanlara, babalarından daha fazla güven telkin edecek derecede adil idi. İngiltere'de hayatın her yönü bir solukta, Kristal Saray'ı, Britanya eğitim sistemini, İngiliz matbaa ve makinelerini ve Britanya'da buharın ve elektriğin kullanımını öven Namık Kemal'in şevkini harekete geçirdi. Hatta İngiltere'de polisin trafiği düzenlemekten ve birkaç sarhoş kavgacıyı etkisiz hale getirmekten daha fazla bir şey yapmaması gerçeği bile, ilerleme yüzündendi.” Bkz. Şerif Mardin (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 354-355.

⁷ Şerif Mardin söz konusu ideolojik belirsizliğin bütün Yeni Osmanlılara genelleştirilebileceğini yazıyor. Şerif Mardin'e göre: “Yeni Osmanlılar, romantik liberalizmle birlikte 'sine'lerinde şiddetli ve romantizmden gelen bir vatanperverlik barındırıyorlardı. Ancak karşılaştıkları problem Osmanlı İmparatorluğu gibi değişik etnik ve dini gruplardan oluşan bir alanda 'vatan'ın neresi olduğu tespit probleminiydi. 'Osmanlı' olmak en anlamlı şekilde İmparatorluğun sınırlarını savunmaktı, fakat bu sınırlar içinde paylaşılan 'kimlik' oluşturmak daha zordu. Bundan dolayı 'Osmanlı', 'Türk', 'İslam-Müslüman' kimliği etrafında devamlı gidip gelmeler tespit ederiz.” Bkz. Şerif Mardin (2004), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekinil, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, s. 43.

büyüsüne kapılmış bir modernisttir.⁸ Dahası İslami köklerine sıkı sıkıya bağlı bir Müslümandır. Namık Kemal inandığı bütün bu değerleri bir arada mecz etme iştiağıyla yola çıkmış bir aydındır. Ancak bütün düşüncelerine bir meşruiyet aradığı yer dindir. Özellikle bir siyaset teorisi ve felsefesi kurarken İslam'a yaptığı göndermeler, meşruiyetini İslam'da temellendirme çabaları onu İslamcılığın sınırlarına daha çok yaklaştırır. Bunun yanı sıra literatürde de yaygın olarak Namık Kemal fikri gelişiminin Osmanlıcılıktan İslamcılığa olduğu kabul edilir. Fikirlerinin İslamcılığa doğru evrilmesinde ki etken olarak, 1870'larda artan ayrılıkçı akımlardan dolayı Osmanlıcılığın uygulanabilme potansiyelinin kalmaması gösterilir. Bu tarihten sonra İslam birliği ve kardeşliği fikirlerini daha yoğun savunduğu görülür (Somel, 2004: 105). Ancak Namık Kemal'in bu fikri değişimini herkes ideolojik bir dönüşüm olarak değerlendirmemektedir. Bazı araştırmacılar bu dönüşümün ideolojik olmaktan ziyade pragmatik olduğu kanaatinde dirler. Örneğin Abdullah Kaygı (1992: 74) Namık Kemal'in "geri kalmış İslam ülkelerinin Batı karşısında güçlenme amacıyla birleşebilmesi için" İslam birliği gibi fikirleri tamamen pragmatik kaygılarla savunduğunu, yoksa buradan hareketle onun İslamcı olarak nitelendirilemeyeceğini iddia ediyor. Namık Kemal'in İslamcı olup olmadığı düşüncesinin dayanakları açısından tartışılacaksa -ki tartışılmalı-, düşüncelerinin kaynağının çoğunlukla İslami olduğu rahatlıkla görülebilir. Düşüncelerinin kaynağı çoğunlukla İslami iken, onu tamamıyla bir Makyavelist gibi gösterip, düşüncelerini bütünüyle pratik bir siyasi kaygının eseri kabul etmek çok doğru ya da insafli görünmüyor.

Namık Kemal'in bir siyaset teorisi ve felsefesi kurarken itici gücünün içsel olmaktan daha çok dışsal olduğu unutulmamalıdır. Yani genelde İslam toplumlarının özelde ise Osmanlı'nın tıkanmışlığına çözüm ararken ilk karşılaştığı şey içerden bir yenilenmenin gerekliliği değildir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; Namık Kemal içerdeki tıkanmışlığı fark ettiğinde, belki de ondan da önce, dışsal alternatifleri zaten fark etmişti. Yani batı düşüncesine kesp ettiği aşinalık, içerideki mevcut sorunlara çözüm ararken, ilk akla gelen şıklar arasındaydı. Ancak Namık Kemal batılı liberal⁹ siyaseti birebir iktibastan yana değildi. Onun aklındaki çözüm batılı

⁸ Namık Kemal'in modernistliği sadece batılı değerler karşısındaki olumlu tavrından kaynaklanmaz. Aynı zamanda İslami söylemi reformist bir edayla yeniden yorumlamasından da kaynaklanır. Ayrıca Şerif Mardin Yeni Osmanlılar hareketini, doğal olarak da Namık Kemal'i İslami modernistler olarak nitelerken onların ortak karakteristiği olan "İslam'ın orijinal 'bozulmamış' kaynaklarına geri dönme teşebbüsü olan arındırmacı (purism)" tavrılarına göndermede bulunur. Bkz. Şerif Mardin (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 96.

⁹ Niyazi Berkes'e göre Namık Kemal'de dâhil Yeni Osmanlılar devrimci, ulusçu olmadıkları gibi Batılı anlamda anayasacı liberal de değillerdi. Bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 285.

liberal siyasetle İslami siyasetin uzlaşısını/sentezini temin etmektir. Namık Kemal bu amaçla yola çıktığında şu kurtarıcı ve kolaylaştırıcı argümanı geliştirdi; ona göre batılı liberal siyasetle İslami siyasetin zaten özde bir benzerlikleri vardı. Dahası Namık Kemal İslami siyasetin batılı liberal siyasetin gelişkin yönlerini zaten içerdiğine inanıyordu. Ona göre sorun teoride değil, uygulamadaydı. Uygulamalar ise bugün açısından problemliydi, oysa geçmiş iyi günlerde İslam toplumları zaten bu iyi uygulamalara sahipti. Şerif Mardin'e (2002: 321) göre bu mantıkla; İslami siyaset düşüncesindeki bazı faktörleri vurgulayarak ve diğerlerini de arka planda tutarak, gerektiğinde onlara uygun bir şekilde atıfta bulunarak gerçekleştirilmeye çalışılan sentez çabalarını zaman zaman İslami sistemle uyumsuzluklar göstermiştir.

Aslında Namık Kemal'in bu düşünce biçimi lokalize olmuş değildi, aksine batıda iyi olduğu düşünülen ve alınması gerektiğine inanılan ne varsa her konuda hakim olan bir düşünme tarzıydı. Bu savunmacı; 'zaten bizde vardı, üstelik daha iyisi vardı' anlayışının o günkü şartlarda Namık Kemal'in işini kolaylaştırdığı mutlaklıktı. Ancak iki düşünce biçimi arasında 'öz' de olan derin farklılık popülist politik kaygılar bertaraf edildiğinde daha net görülebiliyordu. İki düşünce biçiminin nihai referansları göz önünde bulundurulduğunda bile bu farkı görmek kolaydı. Aydınlanma aklının beslediği ve biçimlendirdiği modern siyasetle tanrı iradesini her şeyin üstünde kabul eden İslami siyaset teorisi arasındaki fark çok açıktı. Namık Kemal'in bu kadar derine inmemesinin ya da inememesinin bilgi yetersizliğe ile değilse bile yangının hızla her yeri sarmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Eğer öyleyse Namık Kemal düşüncesine hâkim olmuş iyi niyetli bir pragmatizmden (Batılı siyasal imkânları kullanırken) rahatlıkla söz edilebilir. Bağlamı düşünüldüğünde bir yere kadar mazur da görülebilir.

Namık Kemal *hürriyet, eşitlik, millet, vatan, hukuk, devlet, parlamento* ve benzeri kavramları da aynı düşünce sistematigi içerisinde işlemiştir. Bu kavramların neredeyse tamamı Tanzimat dönemi mirası olarak ve batı düşüncesi dolanımıyla Namık Kemal'in gündeminde yer edinmiştir. Özellikle *medeniyet ve terakki, ulûm ve fûnûn, kanun ve nizam, hürriyet ve meşveret* kavram çiftleri Namık Kemal'in düşüncesinin ana eksenini belirleyen kavramlar olmuştur. Namık Kemal batılı siyaset terminolojisinin bu kavramlarını, İslami terminolojide karşılıkları ya da kökleri olduğunu iddia etmiştir. Bu maksatla demokrasi, parlamento, kamuoyu ve seçim gibi kavram ve kurumların din orjinli olan *usul-ü meşveret, şura, ehli hall vel akd ve de biat* gibi kavramlarla karşılamaya çalışmıştır (Tekin, 2000: 146). Bu

kavramları kullanmadaki iştiyaki kavramların göndermede buldukları siyasi pratiğin kurtarıcı doğasına inanmasından dolayıydı. Yani eğer Müslümanlar bu kavramların karşılık geldiği pratiği üretebilirlerse, örneğin hürriyeti ve eşitliği tesis edebilirlerse ya da Parlamento'nun çalıştığı meşrutî bir idari sistem kurabilirlerse, hem devletin bekasını temin edecekler, hem de toplumun refah ve huzurunu kurmuş olacaklardı. Özellikle hürriyet ve eşitlik çok milletli Osmanlı vatanını bir arada tutmanın sihirli kavramları olarak değerlendiriliyordu. Çünkü Namık Kemal'e göre "hürriyet, siyasete doğrudan katılım anlamına geliyordu" ve bu yüzden de hürriyeti mümkün kılacak "siyasi mekanizmalar kurulmak durumundaydı" (Koçak, 2004a: 248).

Yeni Osmanlılara kadar olan süreçte bu siyasi mekanizmaların imkânını içinde barındıran öncü niteliğinde bazı girişimler olmuştur. Bunların en önemlisi hiç kuşkusuz Tanzimat Fermanı'ydı. Bilindiği Namık Kemal esasında Tanzimat hareketini onaylamakla birlikte, sonuçları itibarıyla çok başarılı ve yeterli bulmaz. Bunun birinci nedeni olarak Tanzimat düzenlemelerinin en nihayetinde halkı yönetim süreçlerine yeterince katamamasını gösterir. Yine bu dönemde Bâb-ı Âli'nin, hükümdar mutlakiyetçiliğinin yerini alarak durumu eskisinden daha kötü hale sokması, Namık Kemal'e göre ekonomik kalkınmayı sağlayamamıştır. Ayrıca Avrupalı ülkelerin bu dönemde iç işlerine fazlasıyla müdahil olmasının imkânının yaratılması, Osmanlı birliği içindeki milletleri birbirine düşürerek kötü siyasi sonuçlara neden olmuştur. Bu kötü siyasi sonuçlar, halk iradesini temsil eden bir hükümet rejimi kurularak aşılabılırdi, ancak bu da başarısız oldu. Namık Kemal bu mevcut şartlardan gerekli gördüğü siyasal sistemin dayanacağı ilkeleri aramaya yöneldi ve ilk kez olarak, çağdaş Batı uygarlığının felsefi temeli olan *tabii haklar* fikrine ulaştı (Berkes, 2005: 288). Namık Kemal bu ve benzeri fikirleri devleti kurtarmak ve ona bir süreklilik kazandırmak için gerekli görüyordu.

Namık Kemal'in tüm çabası daha öncede ifade edildiği üzere devletin devamlılığını temin etmektir. Bu moral, motivasyonla siyasi ve fikri mücadelesini sürdüren Namık Kemal, İbn-i Haldun'un tarih felsefesine dayanarak neredeyse ölüme yatmış, kötü sonu peşinen kabullenmiş çevrelere ve onların kendilerine dayanak yaptıkları İbn-i Haldun'un tarih felsefesine karşı çıkarak, "tabiat kanunları"nın gereklerine göre davranılması koşuluyla bu beklenen ve kaçınılmaz zannedilen kötü sonun gerçekleşmeyeceği kanaatindeydi. Namık Kemal'e göre bu kötü sondan kaçınmanın tek şartı, devleti halkın tabii haklarına dayandırmaktır. Ona göre devletin görevi tabii hakların korunmasını sağlamak ve bu hakların siyaset

düzeyine çıkarılmasına sağlamaktı. Onun için devlet halkın iradesine dayanmalıydı. Ancak halkın bu iradesini doğrudan kullanmasının imkânı olmadığı için o iradeyi temsil edecek bir heyet, başka bir ifadeyle bir meclis gereklidir. Bu meclis meşveret usulünü kullanarak istişare meclisinde (şurada) işleri yürütecektir (Berkes, 2005: 289). Namık Kemal'e göre bu usul Osmanlı siyaset geleneğinde zaten vardı ve İslam'ın öngördüğü bir usuldü.

Namık Kemal bu doğrultuda somut siyasi yapılar üzerinde düşünmeye yöneldi. Fransız İhtilali'nin de etkisiyle Batı Avrupa'da Cumhuriyetçi siyasi rejimlerin gittikçe yaygınlaşmasına karşın, Namık Kemal istibdat rejimine karşı Cumhuriyetten ziyade meşrutî bir monarşiden yanaydı. Bunun nedeni onun Osmanlı toplumu açısından Cumhuriyet'in riskli olduğuna inanmasıydı. Ona göre Osmanlı hanedanının ve halifenin toplumsal yeri ve yönetim değeri korunmalıydı. Ancak yeni denetim organları aracılığıyla hanedanın elindeki sınırsız yönetim erkini sınırlamayı daha doğru buluyordu. Bu maksatla bir denetim organı olarak meclisi savunuyordu. Bu meclis *Meclisi Şûra-yı Ümmet* olacaktı ve İslami siyasetin önemli bir usulü olan *meşvereti* kullanacaktı. Aynı kökten türemiş iki kelime olan *meşveret ve şurayı* kullanan Namık Kemal bu kavramları demokrasinin ve parlamentonun karşılığı olarak kullanıyordu. İkisi de İslami terminolojiye ait bu kavramlar, demokrasi talepleri için dinsel bir zemin sağlamış oluyordu (Türküne, 1991: 108).

Namık Kemal'in istediği meşrutî sistem “halkın meşru olarak kabul ettiği bir yolla devlet başkanlığı makamına gelmiş ama seçilmiş olmayan (kral, sultan gibi) bir devlet başkanının iradesinde karma bir yönetim biçimidir. Sistemin karma niteliği egemenliğin sahibi ile ilgilidir. Egemenliğe ait bazı işlemlerin yapılması milletin seçtiği temsilcilerden oluşan meclis ile devlet başkanının iradesinin birleşmesine bağlıdır” (Tekin, 2000: 147). Meşrutî bir yönetimde esas olan egemenlerin yani hükümet edenlerin de kanunla sınırlanmasıdır. Yeni Osmanlılar meşrutî bir yönetim talebini gündeme getirdiklerinde, referanslarının dini olması nedeniyle, dini bir kavram olan meşveret kavramını kullanmayı daha doğru bulmuşlardır. Böylelikle meşrutî sistemin ve araçlarının gerçekte zaten dine içkin olduğunu ispat etmiş olacaktı. İstişare etme anlamına gelen meşveret usulünün İslami olduğunu ispat etmek maksadıyla Kuran'daki *Ve Şavirhum fil Emr* “işlerinizde istişare ediniz, danışınız” ayetini kendilerine dayanak noktası yapmışlardır.

Yeni Osmanlıların meşrutî bir monarşi talebi toplumda çeşitli tepkilere ve itirazlara neden olmuştur. Bu itirazların bir kısmı çıkarlarını kaybetme

endişesinden, bir kısmı da toplumun daha buna hazır olmadığı düşüncesinden kaynaklanırken, asıl itiraz onun içeriğine yönelikti. Bu son itiraz da kendi içinde iki bölümden oluşuyordu; birincisi meşrutî yönetimin İslam hukukuna göre bidat olduğu şeklinde iken, ikincisi “meşrutîyetçilerin temel dayanaklarından olan *veşahirhüm fil emr* ayetindeki hum zamirinin meşrutîyetçilerin iddia ettiği gibi seçici ve kendileri ile istişarenin tavsiye bulunduğu grup olarak bütün halkı değil sadece aralarında belli şartları taşıyan ehil ve layık kişileri” (Tekin, 2000: 149) kapsadığı şeklindedir. Bu son itiraz doğal olarak çok fazla tartışılmış bir konudur. Çünkü savunulan sistemin meşruiyetini temin etmenin yeri o günkü şartları itibarıyla dinidir. Bu nedenle savunulan meşrutî sistemin “*şer’a mufavik*” olduğunu ispat etmek son derece önemlidir.

Anlaşıldığı üzere Namık Kemal düşüncesinde *devlet* kavramı merkezi bir yer tutmaktadır. O bir ön kabul olarak devleti toplumsal yapının en önemli organizasyonu olarak kabul ediyordu. Toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, sevk ve idaresinde devlet çok önemli bir rol sahibiydi. Şerif Mardin (2002: 322-328) Namık Kemal’in siyaset teorisindeki insanların tabii sosyalliği ve buradan hareketle birlikte yaşama zorunlulukları nedeniyle bilinçli bir biçimde kendilerini idare edecek bir gücün lüzumuna inandıkları anlayışını bütünüyle dini olmaktan uzak olduğunu söylüyor. Aksine bu anlayışın dini olduğu kadar seküler olduğu sonucuna ulaşan Şerif Mardin, Namık Kemal’in böylesi bir siyaset teorisine inanmasını, bu anlayışın onu “hâkimiyet hakkı”nın herkese ait olduğu sonucuna daha kolay götürecektir. Aksi takdirde böylesi bir siyasi pratiği İslam siyasi teolojisinden temin etmesinin mümkün olmadığını söylüyor. Çünkü Şerif Mardin’e göre İslami teorideki ilk antlaşma insanlar arasında değil, aksine Tanrı ile insanlar arasında olmuştur. Ancak Namık Kemal’in seküler tonları da baskın siyasi teorisinin onu getirdiği yer tamamen halkın hâkimiyeti değildir. Daha doğrusu Namık Kemal’in belki de bilinçli bir biçimde aramadığı şey budur. Bu nedenle de Namık Kemal ikinci bir adımla hükümdarın varlığını ve ona bağlanmanın gerekliliğini meşrulaştırmaya çalışır. Bu maksatla attığı bir sonraki adım İslami terminolojiden *biat* kavramını almak olmuştur. Biat hükümdarla halk arasında yapılan, sadece halkı değil hükümdarı da bağlayan bir tür sözleşmedir. Yani eğer hükümdar sorumluluklarını yerine getirmese, halkın sözleşmeyi bozma hakkı vardır. Namık Kemal’in biat üzerinde önemle durması, onun halk, halkın menfaatleri ve efkâr-ı umumiye gibi modern siyasi terminolojiye ait kavramları kullanmasıyla uyumludur.

Şerif Mardin (2002: 329) Namık Kemal'deki sentezci çabanın bir benzerinin vekillik kavramında da ortaya çıktığını, Namık Kemal'in bu çabasının da seküler ve dini argümanların sentezlenmesi çabasına karşılık geldiğini iddia ediyor. Şerif Mardin'e göre İslami *vilaye teorisi* esasında otoriter bir teoriydi, batılı liberal siyaset teorisiyle uygun değildi. İslam'da vekâlet veren Allah, vekil olan da hükümdardı. Oysa batılı liberal siyasette vekâleti veren halktı, vekâleti alan ise halkın temsilcileri olan insanlardı. Ama Namık Kemal hükümet¹⁰ meselelerinde nihai merciinin toplumun iradesi olmasını sağlayacak ve bunun da dini temelleri bulunmasını arzu eden bir çabanın içinde olmuştur. Şerif Mardin buradan hareketle şunları söylüyor: “Namık Kemal'e göre toplumun iradesine başvurma konusunda böyle bir İslami prensibin var olmasının sonuçlarından birisi, İslami bir hükümetin aldığı özel biçimin önemli olmadığıdır. Mesela, monarşik bir sistem kaçınılmaz olarak bir İslami siyasi rejim değil, yalnızca muhtemel bir İslami siyasi rejimdir.”

Görüldüğü gibi *devlet* Namık Kemal'e göre halktan bağımsız düşünülecek, kendine ait bağımsız bir varlığı ve menfaatleri olan bir yapı değildir. Dolayısıyla onun bakış açısında devlet halkla birlikte var olan bir organizasyondur. Namık Kemal için sorun devletin gerekli olup olmaması değildi. Aksine o devletin toplumsal yaşam için bir zorunluluk olarak var olduğuna inanıyordu. Onun için önemli olan devletin hangi niteliklerle kendini var ettiğiydi. Bu anlamda Osmanlı devletinin varlığı da çok önemliydi. Bu varlığı sürdürmenin imkânları üzerinde düşünen Namık Kemal, onu çağın şartları gereği yeni bir içerikle gözden geçirilmesi gerektiğine inanıyordu. Ona göre çağın gerekleri ve toplumun değerleri devletin yeni içeriğinin belirlenmesinde ortaklaşa rol oynamalıydılar. Düşünsel çalışmalarının çoğunda devleti ve işleyiş biçimini tartışan Namık Kemal için devlet, halkın yararını ve gelişip ilerlemesini gözetmekle memurdur. Devletin en önemli sorumluluğu adaleti sağlamasıdır. Ona göre adalet belli medeniyet düzeyine erişmenin de göstergesidir. Osmanlı söz konusu adil düzeni Osmanlı halklarının hukuki eşitliği ile temin edebilir. Namık Kemal'e göre söz konusu adil düzen sürdürülebilir birlikte bir yaşam için de bir zorunluluktur. Osmanlı tarihsel ve toplumsal tecrübesi bunun olabilirliğinin bir delilidir; geçmişte gerçekleştirilmiş bir adil düzen bugün de gerçekleştirilebileceğinin de delilidir. Bu hedefi gerçekleştirmek

¹⁰ Şerif Mardin'in de ifade ettiği gibi, “Namık Kemal devlete, onu hükümetten ayıran özellikler atfetmez, hükümet ve devlet kelimelerini, birbirlerinin yerine konulabilir şekilde kullanır.” Bkz. Şerif Mardin (1992), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan- İrfan Erdoğan, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 322.

için birleştirici bir ortak vatan fikri (Somel, 2004: 105) etrafında adalet üzere var olan bir meşrutî sistem ister.

Nitekim Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 14-15) *Veşahirhüm Fil Emr* başlıklı yazısında şunları yazıyor: “Mâdâmki hukûk-ı beşer akl-ü nakl ile muayyendir ve medeniyetimizin bugünkü hâl-ü mevki’i meydândadır. İktizâ eder ki zıkr olunan hatt-ü fermânlar şu iki esâsı birbiriyle tevfiğ edecek suretde tashih -yani zevâidi tenkih- mübhemiyâtı tavih- ve meselâ hakimiyet halka aid olmak münâsebetiyle herkesin hükümete nezâreti ve andan dolayı muâmelât-ı devletin takriren ve tahriren muhâkemesinde icabı kadar hürriyeti gibi lazım olan kaideler tasrih olunarak bir nizâmât-ı esâsiye hattı ilan olursa ta ki Devlet-i Osmaniye’nin idaresi gerçekten hürriyet ve adalet üzere müesses olduğuna emniyet hasıl olsun. İşte bunun netice-i zarurîyesi usul-i meşveretdir ki saded-i bahsimiz dahi andadır.”

Nitekim Namık Kemal (2005: 49) *İbret* başlıklı yazısında hükümet nezdinde devleti ve sorumluluklarını şöyle tanımlıyor: “Hiç şüphe edilmemek iktiza eder ki bir hükümet halkın ne pederidir, ne hocasıdır, ne vasisidir, ne lalasıdır. Efradın marifetine, mülkün mamuriyetine insaniyetin kemaline, medeniyetin terakkisine hizmet ederse hem kendinin hem ahâlisinin hem de bütün âlemin menfaatine mürüvet-mendane bir muavenet ibrâz etmiş olur. Namı kıyamete kadar insaniyetin evliya-yı ni’âmı olan e’âzımla beraber yâd olunur. Fakat himmetini yalnız vazife-i asliyesi olan icra-yı adalete hasrederse hakkında ne diyebiliriz?”

Namık Kemal’in siyasi düşüncelerinin ve hedeflerinin esas konusu devletin yönetim tarzına dairdi. Nihai noktada meşrutî bir monarşinin Osmanlı’da yönetim tarzı olarak belirlenmesini isterken, temsili hükümeti anlatmak için kullandığı meşveret kelimesini ve usulünü uzun uzun açıklayıp, onu savunacak argümanlarını geliştirmiştir. Örneğin Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 71-72) *Usul-i Meşverete Dair Mektubun Birincisi*’nde meşveret meselesine ilişkin fikrini şöyle açıklıyor:

“Halkın hâkimiyette hakkı tasdik olduğu surette cumhuriyet yapmaya da istihkakı itiraf olunmak lazım gelmez mi demek ne demek? O hakkı dünyada kim inkâr edebilir? Cumhurun bizi batıracağı başka mesele, anı da kimse inkâr etmez. Bizde cumhur yapmak da kimsenin aklına gelmez, fakat icrasında imkân olmamıyla hakk bâtil olmuş demek değildir. Rumlar bir cumhur yapmak istemiş. Hâkimiyet-i halkın tasdiki anların müdde’âsını kabul olurmuş.

Rumlar kim? Memâlik-i Osmaniye halkının hepsi bir yere toplansa içinde Rumları görmek için hurde-bin kullanmağa ihtiyaç hiss-eder. Bununla beraber anların içinde de cumhur isteyen yüz bin kişi yokdur. Cumhuriyeti Yunanistan'da yaptıramadılar. Bilmezler mi ki mülkümüzde ekseriyet-i ârâya sahip olan millet-i İslamiye Âl-i Osman'ı ne kadar sever ve bir âdil padişahın en edna kılı için başını feda eder. Halkın hâkimiyeti demek bi-gayr-i hakkın nakz-ı biat mi demektir? Sözün doğrusu mülkümüzde hâkim biziz. Hepimizin hükümete iştirakimiz vardır, fakat hükümetin emr-i icrasını biat-ı meşru'a ile Âl-i Osman'a tevdi ettik. Daima Âl-i Osman'ı isteriz, daim idare-i meşruta talebindeyiz.”

Namık Kemal'in istediği meşrutî yönetimin en önemli organı meclistir. Bu maksatla o memleketin ihyası için meclisin bir zorunluluk olduğu kanaatindedir. Zira ona göre bu devirde hiç kimse tek başına nizâmât-ı esasiyeyi tesis edemez. Bu nedenle bu işleri yapacak bir meclis olmalıdır. Hatta kendisi de bu meclis de görev almayı ister. Bu işin nasıl yapılması gerektiği konusunda da kafa yoran Namık Kemal; meşrutî devletlerden birinin nizâmât-ı esasiyyesini örnek olarak almayı, zaman ve mekân şartlarını gözeterik, ayrıca 'ahlak-ı adatımızca' gerekli olan düzenlemeleri de yaptıktan sonra nizâmât-ı esasiyyemizi tertip etmeyi önerir. Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 73-74) meclis fikrini bidat diye eleştirenlere şu cevabı veriyor:

“İstediğimiz Meclis-i Şurayı Ümmet bir nevi bidat imiş. Ne yapalım? Endülüs'te Melik Cevher böyle bir meclisi ilan ettiği zaman acaba bidat olduğunu düşünmedi miydi? Vapurlar da bidat. Almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Giridi mi zapt etsin. İğneli tüfekler de bidat. Kullanmayalım da palikaryalar İstanbul'u mu alsın. Dünyada öyle bidatler vardır ki bidat-i hassene değil bidat-i bedia denilse sezadır. Mademki şer'an usul-i meşveret mukarrerdir, esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatını icmâ-ı ümmet tayin eder. İcmâ-ı ümmetle yapılan şeyler bidat değil, usul-i dinden olur.”

Namık Kemal'in öngördüğü siyasal yapıda bir meclis olacaktı, ancak bu meclisin görevi sadece hükümeti denetlemek değildi, aynı zamanda yasama görevini de yerine getirecekti. Namık Kemal parlamenter bir sistem önerdiğinde hiç kuşkusuz aklında batılı modeller vardı. Ancak o bu modelleri incelediğinde Osmanlı toplum yapısına uygun olarak Fransa modelini öneriyordu. Ona göre Alman, İngiliz ve Amerikan modeli Osmanlı toplumsal yapısına uygun değildi. Çünkü Amerika Cumhuriyet

olduğu için, Almanya ve İngiltere ise sınıfsal yapılarından dolayı Osmanlı ile benzeşmiyordu. Namık Kemal III. Napolyon'un 1852 yılında Fransa'da çıkardığı modelden hareketle şu meclislerin kurulmasını teklif ediyordu: "a) Devlet Şûrası: Kırk ya da elli üyeden oluşacak; kanun tasarılarını hazırlayacak; yönetim kanunlarının yürütülmesi için gerekli kararları alacak bir kurul; b) Ümmet Şûrası: Birinci kurulun hazırladığı tasarıların kanunlaştırılma ve hükümet bütçesini kontrol etme görevini yapacak bir kurul; c) Âyan Meclisi: Bu, temel kanunun ve halkın haklarının korunmasını sağlama ödeviyle, yalnız bu koşullara uygun yapılan kanunların yürürlüğünü onaylayacak bir organdır" (Berkes, 2005: 295).

Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 79-82) *Usul-i Meşveret Dair Mektuplar*'ın ikincisinde ve üçüncüsünde bu meclisler meselesini şöyle anlatıyor: "Bunların birincisi Consul d'Etat dedikleri Meclis-i Şurayı Devleti'dir. Azası kırktan elliye kadar olabilir. Azl ü nasbları imparatorun elindedir. Bu meclisin vazifesi kavânin-i hükümet ve nizâmât-ı idareyi hazırlamak ve umur-ı idarede zuhur edebilecek müşkilatı hall etmektir. Tehiyye olunan nizâmât Meclis-i Şurayı Ümmet'e veyahut Senato'ya arz olunduğu vuku bulacak tarizâta devlet namına olarak bu meclis azasından biri müdafaa eder. O zatı ise imparator tayin eyler. Vükelânın dahi bu mecliste bulanabilmek ve fakat yalnız müşavere suretiyle rey vermek iktizasındandır... İkincisi Cour Legislatif denilen vaz-ı kânun meclisleridir ki bizim istediğimiz Şurayı Ümmet bu oluyor. Bu meclisin azası ahali tarafından intihap olunur. Her med-i reşidin hakk-ı intihabı vardır. Azâ altı sene için müntahaptır. Meclis-i Şura-yı Devlet'in hazırladığı kânun layihalarının redd ü kabûlü ve muvazene-i devletin tetkiki bu meclisin hukuk-ı mahsuslarındadır. Bir kânunun tahkiki için bir komisyon yapılır da o komisyon tarafından kânun hakkında irâd-i itiraz evvel-emirde Meclis-i Şurâ-yı Devlet'e gönderilir. Meclis-i Şurayı Devlet kabul ederse febihâ, etmezse o kânun müzâkere-i umumiyeye arz olunmaz. Binâ'en -aleyh düstürül amel olmaz."

Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 79-86, 102-114, 133-136) ikinci mektubun devamında bu meclisin işleyişi ile ilgili başka detaylar verir. Örneğin meclisin açık olma süresini, meclis başkanının imparator tarafından seçilmesini ve onun görev süresini, imparatorun meclisi toplama ve dağıtma yetkisinin bulunmasını, imparatorun meclisin dağıtması durumunda tekrar ne kadar sürede tekrar toplamak zorunda olduğunu vs. yazar. Namık Kemal kendi istediği meclisin, bundan da serbest bir meclis olduğunu belirterek, mektupların üçüncüsünde ve dördüncüsünde de bu konuya ilişkin değerlendirmelerine devam eder, bu meclisin niteliğine

yönelik bazı kuşkuları; meclis üyelerinin, yani ağaların veya efendilerin işlerini layıkla yapıp yapamayacakları yönünde kuşkuları cevaplar ve onların harikalar yaratacağını söyler. Namık Kemal bu tartışmaları Osmanlı milletinin en nihayetinde meşveret usulüne yabancı olmadığı yargısıyla sonuçlandırır.

Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 133-134)mektupların dördüncüsünde üçüncü meclisin tarifini yapar: “O ise Senato’dur ki üç sınıf azadan mürekkep bir meclistir. Azasının birinci sınıfı hanedan-ı saltanatın efradıdır. Her biri on sekiz yaşına gerdiği gibi bu meclisin azasından sayılır. Fakat mecliste bulunabilmesi imparatorun iradesine taalluk eder. İkinci sınıfı rüesayı din, mareşaller ve kapudan paşalardır. Üçüncü sınıfa imparator istediği zevatı tayin eder. Meclisin esas-ı kudret-i teşri ile kudret-i tenfiz beyninde bir kudret-i tadilin tahakkuk-ı lüzumudur. Vazifesi ise nizâmât-ı esasiye hürriyet-i umumiyeyi muhafaza etmektir. Bu meclise arz olunmadıkça bir kânun ilan olunamaz. Fakat meclis dahi arz olunan kânunun yalnız zirde tadat olunan kaidelere mugayir olup olmadığını tedkik eder, başka nokta-i nazardan muhakemesine kalkışamaz. 1. Nizâmât-ı Esâsiyye, 2. Usul-i Mezheb, 3. Ahlak, 4. Hürriyet-i Mezhebiyye, 5. Hürriyyet-i Şahsiyye, 6. Huzur-ı Mahâkimde Müsâvât-ı Umumiye, 7. Emlâkin Taarruzdan Masuniyeti, 8. Hükkâmın Mazuliyetden Beri Kalması, 9. Muhafaza-i Memleket. İşte Senato, bir nizamı bu kaidelerden birine hâlel verecek surette gördüğü halde reddeder.” Namık Kemal dördüncü ve beşinci mektupta senatoya ve işleyişine ilişkin daha detaylı bilgiler verir. Senatonun gerekliliğine ilişkin argümanlarını sıralar.

Namık Kemal meşrutî bir rejimin, Osmanlı halkları içinde üstün unsur olan İslam milletinin üstünlüğünün sembolü olan Osmanlı hükümdarının egemenlik hakkının yok edilmesi anlamına geleceğine söyleyenlere itiraz eder. Bu itirazını İslami argümanlarla delillendirir. Ona göre İslam esasında cumhuriyetçi bir rejim sayılabılırdi. Yani Hz. Peygamber zamanındaki ve hemen akabindeki uygulamalara göndermede bulanarak, gerçekte o dönemde cumhurun kanaatlerinin geçerli olduğunu ifade eder. Namık Kemal’e göre “Osmanlıda şeriat gereği ‘biat’ akdi (mukavelesi) ile cumhura ait olan egemenlik hakkı Osmanlı hanedanına devredilmiştir ve bununla meşveret usulü meydana gelmiştir. Bu itibarla ‘meşrutî’ rejimi İslamlıkla bir bidat değil, ümmetin (yani toplumun) icmaı (yani rızası) ile olan bir şeydir” (Berkes, 2005: 293).

Açıkça anlaşıldığı üzere Namık Kemal batılı bir siyasi temsili sistemi taklit ediyordu. Bunu yaparken de Batı siyaset felsefesinin rehberliğinde, özellikle

de Locke, Hobbes, Rousseau ve Montesquieu'den yararlanıyordu. Örneğin Rousseau'dan halk egemenliği teorisini, Locke'den sözleşme hakkındaki fikirlerini ve Montesquieu'den da kuvvetler ayrılığı teorisini alıyordu. Ama onun inancı bu sistemin çeşitli yönleriyle zaten Osmanlı/İslam toplumlarında var olduğu şeklindeydi ve “onun yapmaya çalıştığı esas iş, Batı siyaset teorisinin, özünde, İslam siyasi felsefesinin dışında olmadığını göstermekti.” Namık Kemal'in bu çabasıyla hedeflediği başka önemli bir nokta vardı. O da şuydu Batıdan alınacak, kurum, kavram ve teorilerin özünde İslami olduğunu ispatlamakla taklitçi ya da ithalci olmaktan kurtulmuş olacaktı (Koçak, 2004a: 248).

Ancak Niyazi Berkes (2005: 291)'e göre Namık Kemal “yeni kavramları, alışılmış eski terimlerle anlatmaya çalışırken liberalizmin ve anayasacılığın altında yatan ve kökenleri açısından İslam-Osmanlı geleneğine tümünden yabancı olan tabii haklar düşünüsüyle egemenliğin kaynağının halk iradesi olduğu düşünüsüne Avrupa'da rastladığı ve benimsediği halde, giriştiği polemik ile farkına varmadan bu düşünüsüne aykırı bir yola düşmüştür.”

Niyazi Berkes'in tespitine benzer itirazlar Namık Kemal'e kendi döneminde de yöneltilmiştir. Söz konusu itirazlar şunlardı: “a) Halk egemenliğine dayanan meşveret usulü, dinimizin kanunu olan şeriata uyar mı? b) Böyle bir rejim, Osmanlı halkları içinde üstün unsur olan İslam milletinin üstünlüğünün sembolü olan Osmanlı hükümdarının egemenlik hakkının yok edilmesi demek değil midir? c) Meşveret Meclisi, İslam devletinin dirilmesini mi sağlayacaktır, yoksa Batı devletlerinin bir kopyası mı olacak ve Hristiyan milletlerin bağımsızlığını mı sağlayacaktır?” (Berkes, 2005: 291). Namık Kemal bütün bu soruları cevaplamaya ve oluşan endişeleri gidermeye çalıştı. Bu soruların hepsi önemliydi ama özellikle birinci soru tartışmanın yoğunlaştığı yerd. Onun için bu sorunun cevaplandırılması hepsinden önemliydi.

Meşveret usulünün İslami olduğu, dolayısıyla meşrutî yönetimin İslami olduğu konusundaki inancı Namık Kemal'i bu konuda yoğun bir ispata yöneltti. Örneğin *Usul-i Meşverete Dair Mektubun Birincisi*'nde Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 72): “Acâib şey. Hâkimiyeti-i halkın muvafık-ı şer olduğuna emniyetim var mıdır, diye soruyor. Sübhân-Allah. Benden içindeki mesele-i fıkhiyyeyi okumamış mı? Hazreti Sıddık (Radiyahü anh) olub da İmam Ali (keremullahü veche) hakk-ı karabete isnaden beyan-ı inkisar eylediği zaman Hazret-i Fâruk (Radiyahü anh) Hazretlerinin: “sizin fazlınız müsellemdir, fakat halk onu istedi” yollu verdiği cevabı tarihlerde görmemiş mi?”

Namık Kemal bir rejimin meşru olabilmesi için yalnız halk egemenliğine dayanmasını yeterli bulmuyordu. Ona göre meşru bir rejimin adil de olması gerekiyordu. Namık Kemal (1868, Akt. Donbay, 1992: 3) Hürriyet gazetesinde *Hubbü'l Vatan Mine'l İmân* başlıklı yazısında adalet konusunda şunları yazıyordu:

“Yeni Osmanlılar ki eski Osmanlı şanının tecdidine çalışanlardır. Zulmün ne kadar hasmı iseler, fitnenin de o kadar düşmandırlar. Sultan Süleyman zamanının feyz-ü ikbâlini isterler. Amma bunu asrın iktiza ettirdiği intizam-i medeniyet içinde ararlar. Buna çare adâlettir. Adâlet ümmet-i Osmaniye efradının müsavat-ı hukukiyle hâsıl olur. Müsavat-ı hukuki ise akl-ü nakle mutabakat-ı kâmile ile mutabık olan usul-i meşveret te'min eder.”

Adalet için gerekli olan şey ise tabi hakların ve özgürlüklerin korunması ve sınırlandırılmasıydı. Tabi hak ve özgürlüklerin neye göre sınırlandırılacağı sorusunu Namık Kemal tanrı tarafından belirlenen ‘iyi’ ölçüsüyle cevaplıyordu. Dolayısıyla mutlak adalet bu ‘iyi’ fikriyle uyumlu olmalıydı. Doğal olarak bu durum şu anlamı içeriyordu: adalet çoğunluğun istediği şey olmayabilir. Yani çoğunluğun istediği şey adil olmayabilir: “Demek ki cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zan olunmasın ki ekseriyet her neye mail olursa veyahut her nede faide görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş gelecek ne kadar mahlûk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmağa teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir âdemin başından bir kıl koparıldığı için bütün mahlûkatı ifnaya kalkışması gibi zulm-ı sarîh olur. Ve bu iki fiilin arasında olan fark faillerinin kesret ve killetinde değil, yalnız zulmün huffet ve şiddetinde kalır” (Kemal, 2005: 147). Bu durumda siyasi bir egemenliğin meşru olabilmesi için iki koşulu yerine getirmesi gerekir; bunlardan birincisi halkın rızasına dayanmaktır. Öteki de soyut haktan gelen kanuna uygun olmaktır. İslam’da iyi ile kötüyü belirleyen; soyut hakkın ifadesi olan doğrunun en üstün ölçüsü olan şeriattır¹¹ (Berkes, 2005: 292). Nitekim kendisi bu konuyu şöyle açıklıyor: “Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder. Ebna-yı vatan arasında revâbitın

¹¹ Niyazi Berkes buna rağmen Namık Kemal’i şeriatçı saymaz. Bkz. Niyazi Berkes (2005), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 296. Ancak Hilmi Ziya Ülken’e göre ise Namık Kemal Osmanlı devletinin şeriata dayanması gerektiğine inanır ve bu maksatla fikhî savunur. Bkz. Hilmi Ziya Ülken (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, s. 79. Bu tartışma Namık Kemal’in ideolojik olarak nerede durduğu sorusunun niçin hep belirsiz kaldığını ispatlayan bir tartışmadır.

hüsn-i mücerrede muvâfakati ise yine vukuâtın o mehakk-i adalete tatbikiyle bilinir” (Kemal, 2005: 55).

Şerif Mardin’e (2002: 347) göre Namık Kemal şeriatı bir nevi anayasa olarak görüyordu. Bu nedenle de şeriatın hem yönetimin temel yapısını ve hem de halkın temel haklarını içerdiğine inanıyordu. Namık Kemal bu bağlamda şeri hukuk anlamına gelen fıkha da ayrı bir önem atfeder. Ona göre fıkıh İslam uygarlığının en büyük abidesidir ve yüzyılların ürünüdür. Namık Kemal’in Tanzimat döneminde başlayan hukukun sekülerleştirilmesi hareketine karşı oluşunun nedeni de şeri hukuka olan inancındandır. Namık Kemal için hukukun yani fıkıhın önemli olması adalet kavramının tecelli edeceği somut ilke olmasından dolayıdır. Müslümanların her zaman adalete büyük önem verdiklerini belirten Namık Kemal (2005: 50) bunu ispat etmek için İslam tarihinden örnekler verir: “İslam’ın en şerefli zamanında eşref-i azası olan cenâbı Ali bir Yahudi ile olan davasını nasıl huzur-ı şeriatıta rü’yet ettirdiyse en ziyade tegallüb zamanlarından en meşhur mütegaliblerden olan Tirsinikli Oğlu (İsmail Ağa) filan gibi derebeyleri dahi velev bir Çingene ile olsun hukuka müteallik münazaraları zuhur edince öylece huzur-ı şeraite gide kaimen ve mütesâviyen hasımlarıyla mürâfa’a olurlardı.” Namık Kemal buradan hareketle kendi dönemindeki sorunun adalet mekanizmasından kaynaklandığını da işaret etmiş oluyor. Ona göre Osmanlı kurtuluşunu istiyorsa, geçmişte olduğu gibi bugünde hukukun hakkıyla işlediği adil bir sistemin kurulması ve işletilmesi için çabalamalıdır. Ayrıca bu maksatla kanun yapmadaki bazı eksikliklerin de iyileştirilmesine gitmelidir.

Şerif Mardin’e (2004: 47) göre genelde Yeni Osmanlılar’ın özelde ise Namık Kemal’in bu adalet talepleri liberal esaslara bağlı olarak şekillenen bir adalet talebiydi. Şerif Mardin’e göre “Osmanlı pratiğinde -ve genelde İslami pratikte bile- böyle, kendi başına anlamlı bir alanı yoktu. Yeni Osmanlılar şeriatın temellerinden hareket ettiklerini tekrar etseler de, sonunda adalete dayalı geleneksel Osmanlı formülünden başka bir formül teklif ediyorlardı.” Anlaşıldığı üzere Şerif Mardin Yeni Osmanlıların İslami bir söylemle temellendirmeye çalıştıkları argümanlarının adalet konusunda olduğu gibi çoğu zaman İslami paradigmanın dışından olduğunu iddia etmektedir. Dahası Şerif Mardin Yeni Osmanlıların söz konusu çelişkilerini fazla idrak ettikleri kanaatinde de değildir.

Yeri gelmişken hem Namık Kemal de hem de diğer Yeni Osmanlılar da rastlanılan çelişik ve tutarsız fikirlerin sıklığı noktasında araştırmacıların yaptığı tespitler, elbette büyük bir haklılık payına sahiptir. Ancak bu

durumun makul ve geçerli sebepleri olduğu da unutulmamalıdır. Mümtaz'er Türköne (1991: 97) bu sebepler arasında, onların siyasi bir tecrübeden yoksun oluşlarını, fikirlerinin ilk olmasını, dolayısıyla denenmişliğini sayıyor. Mümtaz'er Türköne'ye göre onların farklı ve çelişki fikirleri vardı ve bunları birlikte savunuyorlardı, çünkü onlar daha bu fikirlerini 'hakikatin zorlu mantığında' sınınamamışlardı.

Sonuç itibariyle Namık Kemal son derece pratik kaygılarla dinamik, sentezci ve kısmen de yenilikçi bir düşünsel bir duruş sergilemiş bir aydın olarak, hem döneminin düşünce gündemini hem de siyasi gündemin oluşmasına katkı da bulunmuştur. Bu katkı kendi dönemini aşan bir belirleyicilikte, kendinden sonraki kuşakların düşünce dünyalarının belirlenmesinde de etkin olmuştur. Üstelik bu etki sadece belirli bir kesime yönelik değil, Türk düşüncesinin bütününe yönelik olmuştur. Bu yaygın etkinin düşünsel tarafları kuşkusuz çoktur, ancak etkinin esas yaygınlığını oluşturan ve değişik ideolojik tarafları da ihata eden şey meselelere yaklaşmadaki tavır olmuştur: Sentezci, pragmatik, devletçi vs.

Namık Kemal Batılı siyasi terminolojiden hareketle yeni bir siyasi dil ararken İslami kavramlara müracaat etmiş, onlar için dinsel metinlerden ve tarihten ikna edici dayanaklar bulup çıkarmıştır. Ayrıca onları batılı kavramların karşılığı olarak yorumlamış ve çağının modernleşme yanlısı çevrelerince gelenekselci diye yaftalamışken, esasında yadsınmayacak düzeyde modernist bir eda da takınmış oluyordu. Kendi içinde kimi tartışmaları barındırıyor olsa da, özü itibariyle direnişçi ve yaratıcı olan bu tavrın, sonraki nesillere, özellikle de İslamcı siyasete önemli bir miras bıraktığı aşikârdır. Nitekim Namık Kemal'den sonraki kuşaklar da bu tartışmaları uzun süre sürdürmüşlerdir. Ancak Namık Kemal'in geniş bir yelpazede ve mevcut sorunları hemen çözsün kaygısıyla yürüttüğü bu tartışmalar aynı yoğunlukla sürdürülememiştir. Eğer Namık Kemal'in ardılları, onun zorunlu bir acelelikle yatay düzlemde yürüttüğü tartışmalara zaman içerisinde derinlik kazandırabilmiş olsalardı sonraki siyasi gündemler daha verimli olurdu. Özellikle İslamcı siyaset bu tartışmaya bir derinlik kazandırarak sürdürebilseydi, bugün her şartta yeni kuşak İslamcılara katkı sunacak zengin bir entelektüel mirastan söz edilebilirdi.

Kaynaklar

- AKÜN, Ö. F. (1988) “Namık Kemal”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- BERKES, N. (2005) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ÇETİNSAYA, G. (2004) “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DONBAY, A. (1992) *Namık Kemal’in “Hürriyet” Gazetesindeki Makaleleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- EBÜZZİYA, T. (1974) *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Kervan Yayınları, İstanbul.
- KAYGI, A. (1992) *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- KOÇAK, C. (2004a) “Namık Kemal”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KOÇAK, C. (2004b) “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KORAY, E. (1992) “Yeni Osmanlılar” *150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- MARDİN, Ş. (1992) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Ş. (2004) “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Namık Kemal (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri - Bütün Makaleleri 1*, Haz. Nergiz Yılmaz Erdoğan, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Namık Kemal, “Hubbül Vatan Mine’l- İmân”, *Hürriyet*, 29 Haziran 1868.
- Namık Kemal, “Ve Şavirhüm fil Emr”, *Hürriyet*, No: 4, 20 Temmuz 1868.
- Namık Kemal, “Usul-i Meşverete Dair Mektubun Birincisi ”, *Hürriyet*, 14 Eylül 1868.
- Namık Kemal, “Usul-i Meşverete Dair Mektubun İkincisi ”, *Hürriyet*, 21 Eylül 1868.
- Namık Kemal, “Usul-i Meşverete Dair Mektubun Üçüncüsü ”, *Hürriyet*, 29 Eylül 1868.
- Namık Kemal, “Usul-i Meşverete Dair Mektubun Dördüncüsü ”, *Hürriyet*, 12 Ekim 1868.

- SOMEL, S.A. (2004) “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Edt. Tanıl Bora-Murat Gültekingil, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SUNGU, İ. (1999) “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat 2*, Yay. Haz. Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- TEKİN, Y. (2000) “Osmanlı’da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu”, *SBF Dergisi*, Sayı: 55, SBF Yayınları, Ankara.
- TÜRKÖNE, M. (1991) *İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÜLKEN, H. Z. (1992) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul.