

18 inci Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal¹

KAMIRAN BİRAND,

ÖN SÖZ

Namık Kemal şimdiye kadar muhtelif bakımlardan bir çok araştırmalara mevzu olmuştur. Fakat bununla beraber büyük Türk edebinin fikir dünyası, henüz esaslarına kadar gidilerek aydınlanmış olmaktan çok uzak bulunmaktadır. Namık Kemal hakkındaki literatürde göze çarpan bu eksikliği doldurmak, bu araştırmamızın esas gayesini teşkil edecektir.

Namık Kemal, Tanzimat tefekkürünün mühim olan son mümessillerinden birisidir. Tanzimat ise, doğrudan doğruya Fransız Aydınlik Çağı düşünce tarzının memleketimize intikal ederek, devam eden şekliinden başka bir şey değildir. Namık Kemal üzerinde Aydınlik Çağı felsefesinin, bilhassa üç mümessilinin (Jean Jacques Rousseau, Montesquieu, Voltaire) pek bariz tesirlerini görüyoruz. Namık Kemal'in hukuk, devlet ve tarih anlayışı bu mütefekkirlerden müllhemdi. Bununla beraber, Türk mütefekkirinin onlardan ayrıldığı noktalar da mevcuttur. Bu araştırmamızda Namık Kemal'in Aydınlik Çağı ile birleştiği ve ondan ayrıldığı noktaları göstermeğe çalışacağız. Namık Kemal'in fikir dünyasını besleyen köklere kadar gidilerek, kendisine ait olanla, kendisine ait olmayanı, sarıh bir surette gösterdikten sonradır ki, Namık Kemal hakkında tam ve hakikata uygun bir anlayışın doğabileceğini ümit edebiliriz.

¹ Bu yazı 1942 de İstanbul Üniversitesinde yapılan lisans tezinin bir kısmını teşkil etmektedir.

A. GİRİŞ

1. Aydınlık Çağının Umumî Vasıfları.

Aydınlık Çağı 18. ci asırda hakim olan felsefi cereyana verilen isimdir. 17. ci asırda Descartes'la başlayan "akıl" felsefesi, 18. ci asırda da devam eder. Fakat 18. ci asrın rasyonelizmi 17. ci asrındakinden farklıdır. Descartes ve zamanının felsefesi esas mahiyetiyle talilî (deduktif) bir metoddan hareket eder; "yüksek bir varlıktan" bir "prensipten" başlayarak "exakt" bir fikir sistemi kurmağa çalışır. Bu asır, yalnız "akıl"la kurulabilen ilimlere rağbet gösteriyor; tecrübe ve müşahedeye dayanan müsbet ilimleri ihmal ediyordu. Aydınlık Çağı ise, tam aksine olarak meşhurlardan ve prensiplerden hareket ederek, hadiselere varmağa değil, hadiselerden ve mutalardan başlayarak, prensiplere ulaşmaya çalışır. 18. ci asır "fikir sistemleri"ni terkeder; bunun yerine "sistematik" tefekkür tarzını kabul eder; Galilei, Kepler, Newton'un düşünüş tarzını ve bilgi metodlarını tamim eder.

17. ci asır "akıl", ilâhî bir kuvvet olarak görür. Bu asrın büyük metafizik sistemler kuran filozofları — Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz — için "akıl" bir "ebedî hakikatlar" sahasıdır. "Ebedî hakikatlar" ilâhî ve insanî "akıl" için, müşterek olan hakikatlardır. Bu sayededir iki akulla görülen şeyler, doğrudan doğruya Allah'ta görülen şeylerdir; ve aklın fiilleri Allahla tam bir iştirak temin eden fiillerdir.

17. ci asır, aklın mutlak hakikatları "hendesî bir vuzuhla" kavrayabileceğine inanır. Bu asır için hakikî felsefî bilgi, "hadis"le kavranılan bir "ilk hakikat"tan hareket ederek, tâlilî yoluyla bir takım neticelere varabilen bir bilgidir.

18. ci asır, aklı bir enerji kaynağı, daimî surette faaliyette bulunan ve müessir olan bir kuvvet olarak kabul eder. Artık bu asır için akıl, bir ebedî hakikatlar vazinesi, hakikî bilgi ve prensiplerden müteşekkül "sabit bir muhteva" olmaktan çıkar; fakat hakikatlar; keşfeden, onları kazanabilen en aslî bir unsur olarak kabul edilir. Aklın en mühim fonksiyonu, onun tahlil ve terkip kudretindedir. Bu sebepten dolayı 17. ci asır, felsefenin vazifesini talilî bir metoddan hareket ederek "felsefî

sistemlerin" kurulmasında bulunuyordu. 18. ci asır her şeyden önce bu "metafizik" sistemlere son vermek için mücadele etti. Çünkü Aydınlık Çağı, sistem fikrinin insan zihnini inkişaf ettireceğine değil, bilakis onun inkişafına bir engel teşkil ederek, kuvvetini tahdit edeceğine kanı idi. 18. ci asır, tefekkürü sabit bir fikir sisteminin hudutları içerisinde sokmak, her zaman için aynı kalan, "değişmiyen mütearifeler"e bağlamak istemez. Aydınlık Çağına göre tefekkür, daha çok serbest hareket etmeli, böylece nealitenin temeli ile tabii olan her şeyin ve hatta "manevî varlık"ın ilk bilgisini temin etmelidir. Bir da ancak tahlil ve terkib ameliyeleri ile meydana gelebilir. 18. ci asrın aklı, her şeyi en son unsurlarına kadar "çözme"den rahatsız etmez; fakat bu "çözme" işini bir de "yeniden kurma" ameliyesi takib eder.

Aydınlık Çağı bu tahlilî (résolutif) ve terkibi (compositif) metodu umumileştirir ve bütün bilgi şubelerine aynı tarzda tatbik eder; öyle ki devlet, ahlak, tarih ve hatta din bile bu metotla teslik edilir. Bu asır mukaddes yazılara, emaneye, sultaya düşmandır. "Karanlık nazariyeler"i yıkmaya, tenbel alışkanlıklara nihayet vermeye, temelsiz hükümleri, aklın tenkidci süzgecinden geçirmeye çalışır.

İlim sevgisi bu devirde umumî ve sarittir. 18. ci asır filozofları, ilmin ve terakkinin durmak bilmiyen kuvvetine iman ederler. Din yenini ilim geçmiş, "metafizik hakikat" yerine "ilmi hakikat" hakim olmuştur. Bu asır filozoflarının felsefi zihniyetten anladıkları mana ilmi zihniyetten başka bir şey değildir. Böylece insanın ameli sahada hakikati bulmak, tabiatta hakim olmak kudretine, şahsî akla güven, tabii (yani akli) din sevgisi, hudutsuz tenakkiye iman, 18. ci asrın en bariz vasıflarını teşkil eder.

Daima tenkitçi olan Aydınlık Çağı felsefesi, devlet ve cemiyetin esasını mukavelle nazariyesine istinat ettirir. Bu sahaya da tahlil ve terkib metodunu tatbik ederek, akla, tabiata, kendin tabii haklarına muhalif olan her şeyi yıkmak ister. Bu suretle her şeyden önce, ferde layık olduğu değerini verir; ve bütün insanların müsavi olduklarını ilân eder. Fert, tâbi olacağı hükümete bilenecek, kendi ney ve isteğiyle tâbi olmalı; fert, şahsa ve şahsî otoriteye değil, onun reyünün de ilâvesiyle yapılan ve herkes için aynı olan objektif kaidelere bağlı kalmalıdır.

Hemen hemen bir asır kadar devam eden bu cereyan, önce İngilterede çok büyük bir tekâmül geçirmiştir. Çünkü 1688 ihtilali, İngilterede maddî ve manevî alâkaların inkişafı için müsait bir zemin ha-

zırlamıştır. Daha 18. yüzyılda, İngiltere'de devlet hukukunun mühim prensipleri belirlenmiş, bu suretle İngiliz devlet teşkilatı her yerden önce hürriyet ve kanuniliğe doğru bir istikamet almıştır. İngiltereyi ziyaret eden ilk genç Fransız — Montesquieu ile Voltaire — İngiltere'deki hak ve hürriyet havasına, İngiliz devlet teşkilatına hayran kalmışlar; oradaki manevî cereyana kapılarak din ve kilise, felsefe ve devlet hakkındaki yeni fikirleri alıp memleketlerine götürmüşlerdir. O zaman Fransa'da ne fikir, ne vicdan ve ne de din hürriyeti vardı. Katolik dini devletin resmî dini idi. Bu dinden inhiyaf bir cürümdü. Halk tamamıyla katolik ruhbanlarının tahakkümü altında yaşar, onlar tarafından vaz edilmiş esaslara riayet etmeye mecbur olundu. Memleketin hudutları dahilinde ne mütecanis bir kanun, ne de adalet mevcuttu. Hakimlik meslekleri para ile alınıp, satıldı. İşte böyle bir devinde, İngiliz fikir dünyasıyla aşılınarak memleketlerine dönen mütefekkirler, çok büyük bir ölçüde memleketlerinin siyasi, dinî ve içtimai meseleleriyle alakadar olmuşlardır. Bu mütefekkirler İngiliz "siyasi felsefesinden" ve İngiliz teşkilatından ilham alarak, yazdıkları devlet felsefesine ait eserleriyle halkta, devlet hakimiyetinin, müteakibi hür bir anlaşma neticesinde meydana geldiğini, şahsî hürriyet ve mülk gibi hakların devlet otoritesi dahilinde girmekle ortadan kalkmadığını, bilâkis bunların temin ve müdafaa edilme vazifesinin de devlete ait olduğunu anlatmışlardır ¹.

Bu suretle İngiliz tefekkürünün kıta Avrupasına girmesiyle, Fransa'da Aydınlık Çağı felsefesi başlamış oldu. Fransız Aydınlık Çağı felsefesi, tesiri bakımından İngiliz Aydınlık Çağı felsefesinden daha çok ezici ve yıkıcı olmuş, ve bu devir Fransız mütefekkirlerini memleketlerinin her meselesi daha yakından alakadar etmiştir. Bu güne kadar Fransa'da hakim olan içtimai teşkilât ve hukukî nizam ana hatlarıyla bu devir mütefekkirlerinin eseridir, denilebilir. Çünkü bunların eserleriyle ortaya koydukları yeni fikirler, Fransa ihtilali ile hukukî bir esas halinde tahakkuk etmiştir.

¹ "Contrat Social" ile "Esprit des lois" gibi eserler, bu devinde garble temasa gelen münevverlere tesir ederek, onlar için birer ilham menbaı teşkil ederler.

2. 18. ci Asırda Osmanlı İmparatorluğu.

18. ci asrın tefekkürü bütün Avrupa ve hattâ Amerika üzerinde geniş bir ölçüde müessir olarak yeni bir içtimai nizamın kurulmasını teşvik ederken Osmanlı İmparatorluğu ne vaziyette idi?

Hakikaten 18. ci asra kadar kendi hudutları ile, kendi kültürü çerçevesi dahilinde kapalı kalan Osmanlı imparatorluğunun bu asırdan itibaren yavaş yavaş garp tesislerini almağa başladığını, ve kendi bünyesinde garpla münasebete girişmeğe temayül gösteren bir cereyanın belirdiğini görüyoruz. 18. ci asra taktik eden devirlerde avrupalıların hor ve hakir görülmesi, imparatorluğun hen şeyin üstünde olduğu kanaati, garple temas etmek ilzüm ve ihtiyacını hissettirmemişti. Hakikaten şark, 16. ci asrın sonlarına kadar medeniyetçe bir çok bakımdan Avrupadan üstündü. Devletin istinat ettiği askerî temel kuvvetli, içtimai müesseseler sağlam ve devlet makinesi muntazamdı. Ehliyetleri, ahlakları mazbut kimseler arasından seçilen hakimler, hiç bir makamın tesir ve nüfuzuna kapılmadan, her tarafta mükemmel bir sunette adalet vazifesini ifa ederler, Padışahın bile şeniata aykırı olan emirlerine itaat etmezlerdi. Bu hakimler, islâm hukukunu zamanlarının ihtiyaçlarına göre tefsir ederek fertlerin mal, can, ve namuslarını pek ala himaye edebiliyorlardı. Bundan başka Osmanlı imparatorluğu, hükmi altına aldığı bütün kavimleri, kendi ananelerini takip, kendi ayinlerini tatbik hususunda tamamıyla serbest bırakmıştı. İmparatorluk bu bakımdan dünyanın en "ülbenal" bir devleti idi. Fransız Aydınlık Çağı tefekkürünün büyük şahsiyetlerinden olan Voltaire hristiyanların taassup ve müsamahasızlıklarından bahsederken türklerin bu bakımdan gösterdikleri müsamahayı şitayişle anlatır: «türklerde hristiyan rumlar, hristiyan latinler, yakubiler, ikptiler, protestanlar gibi, muhtelif mezheplere ait olan insanlığın hepsi hoş karşılanır. Hangi mezhepten olduğunuzu kat'iyen araştırmazlar; yeter ki hafif bir vergiyi tamamiyle veresiniz. Halbuki hristiyanlarda bu insaniyeti yapan üç millet bulamazsınız»¹. Fakat 16. ci asrın ikinci yarısından itibaren müesseselerin nizamı sarsılmağa, — imparatorluğun bünyesinde büyük bir rol oynayan — tabaka ve tarikatların intizamı bozulmağa başlamıştır. Osmanlı imparatorluğunun desteklerinden olan "tîmar ve zeamet" usulü eski intizamını kaybetmiştir. Adaleti icra vazîfesi, yavaş yavaş daha az bilgili, daha az idrîst, fakat padışaha daha çok itaatli olan hâkimlere verilmeğe başlanmış;

¹ 26-Melanges V. Page 336 (Par Condorcet).

onlar da kanun ve şeriatın ziyade padişahın emir ve iradesine tâbi olmuşlardır. Bundan başka hâkîmler, yüksek idare memurlarının da emir ve iradesi altında bulunuyorlardı. Zaten yüksek devlet memurları, idari ve idli işleri ellerinde toplamışlardı. Hiç bir usule riayet etmeksizin istedikleri gibi karar vermek ve bunu istedikleri şekilde tatbik etmek kudretine sahiptiler. Fuzulî'nin "Selam verdim; rüşvet değildir diyu almadılar" cümlesiyle başlayan şikâyetnamesi, bu devirdeki memurların ahlâkî inhitatını pek güzel ifade eder. Bununla beraber 18. ci asrın ortasından itibaren başlayan bu ahlâkî ve ictimâî inhitat, müesseselerde görülen nizamsızlık henüz şuurlu bir surette anlaşılammıştır. Memleketin münevver sınıfı demek olan ulemâ, sathî mahiyette bazı dinî tedbir ve tefsirlerle vaziyeti ızah veya istlah etmek istemişlerse de, muvaffak olamamışlardır; ve bu suretle 17. ci asır boyunca kendisini sünlükleyen Osmanlı imparatorluğu, 18. ci asırda tam bir ihlâl manzarası arzemiye başlamıştır. Devletin dayandığı askeri temel, Yeniçeri ocağı, bozulularak, inzibat ve intizamını kaybetmiş, daimî mağlubiyetler neticesi, hem de devletin nüfuz ve itibarını kırmış, hem de idahilin asayişî bakımından çok tehlikeli bir hal almıştı.

Eilhakika 18. ci asrın ilk yarısından itibaren, artık Türk cemiyetinin bünyesine Garb tesirlerinin nüfuz emiye başladığını görüyoruz. Çünkü yavaş yavaş, garbın üstünlüğü hissedilmeye, ve imparatorluğun gururu sönmeğe başlamıştır. Osmanlı imparatorluğu, o zamana kadar tanımak ihtiyacını hissetmediği garbı 18. ci asırdan itibaren anlamağa ve tanımağa çalışıyor,

Hakkikaten Fransanın 18. ci asır sonundaki fikir hareketleri, Osmanlı cemiyetinin bünyesi üzerinde tesirsiz kalmadı. Bu fikir hareketleri bilhassa imparatorluğun gayri müslim unsurları arasında, imparatorluğa karşı istiklâlîyet ve muhalîfet cereyanlarının doğmasına sebep oldu, ve hatta sarayıda ve memleketimizdeki mahdut münevverler üzerinde de tesir yapmaktan geri kalmadı. Hakkikaten üçüncü Selim zamanında başlayan siyasî, idari bir görüş değişikliğine şahit olmaktayız; ve bu görüş değişikliği ikinci Mahmut zamanında daha çok kuvvetlenmeye başladı. İkinci Mahmut bir emîtnamesinde «bundan böyle saltanatın milllet için bir sebep-i dehşet değil, bir destek olmasını isterim, haczi, musadereyi ilga ederim... Bu günden itibaren musadere ilga olunarak, bundan böyle ne müslümanlara ne reayaya tatbik edilmeyecektir» diyor¹.

¹ Engelhard, Türkiye ve Tanzimat, s. 107.

3. Aydınlık Çağının memleketimizde uyandırdığı ilk tesirler ve bu tesirlerin devamı.

Gülhane fermanında 18. ci asır mütefekkirlerinin gerçekleştirdikleri ihtilalin esasını taşıyan kıvılcımların — tam olmamakla beraber — mevcut olduğunu görmekteyiz. Çünkü bu fermanla hükümdarın salahi-yetleri tahdit ediliyor, ferdlerin cemiyet içinde muhafaza edebilecekleri tabii haklarına yer veriliyor; "emniyet-i can, muhafaza-i ırz ve namus" ümdeleri ile bütün tab'anın şahsî emniyet ve ferdî haklarına ait garantiler verilmeğe; ve bunların tatbik edilmesine yarınacak ceza ve usul prensipleri vazedilmeğe çalışılıyor. "Halkperver" bir padişah olan Abdülmecit, imparatorluğun hudutları dahilinde adalet ve hakkaniyeti hakim kılmaya çalışıyor. Fakat muhtelif sebep ve amil-lerin tesiri altında teşebbüslerinin kabî ve müsbet neticelerini görme-den hayata gözlerini kapıyor. İktidar mevkiine geçen Abdülaziz ise, idare ve siyasetini "mutlakîyet" ve "üstübdada" çevirdi. Bu da memleket dahilinde "meşrutî" bir rejim kurmak, ve yapılan suiistimallerin önüne geçmek isteyen muhalif bir cereyanın doğmasına sebep oldu. Bu yeni cereyanın ilham kaynağını da yine 18. ci asır Aydınlık Çağı felsefesi teşkil ediyor. Filhakika tenevvür devrinde yaşayan Fransız mütefekkirlerinin, bu cereyanın en mühim şahsiyetlerinden Ziya Paşa ile Namık Kemal üzerindeki tesirleri gayet barizdir. Kendi zamanının en büyük edbî ve fikir adamı olan Namık Kemal — tanzimatın ilanını henüz bir çeyrek asır geçmeden — matbuat alemine atılarak, halkı siyasi sahada aydınlatmak, ona hürriyet, müsavat, adalet fikirlerini telkin etmek maksadıyla her tehlikeyi göze almıştır. Kemal, memleketin münevverleri üzerinde derin tesirler uyandırmış ve memleketimizde halk hakimiyeti fikriyle, ferdin tabii hürriyet ve tabii halk fikirlerini ilk defa olarak ortaya atmıştır.

B. 18. ci asır Fransız mütefekkirlerinde ve Namık Kemal'de devlet ve hukuk telakkisi.

1. Rousseau'da devlet ve hukuk anlayışı.

Bu yazımızın başında Rousseau'nun Namık Kemale tesir ettiğini iddia etmiştik. Fakat bu iddiamızın isbatına girişmeden önce, Rousseau felsefesinin esas meselelerinden birisi olan devlet ve hukuk anlayışını işaret etmek mecburiyetindeyiz; ancak bundan sonra, hangi fikirlerin

Namık Kemal'e tesir ettiklerini metinlerle gösterebilecek bir vaziyete gelebiliriz.

Rousseau, "L'origine de l'inégalité parmi les hommes" isimli yazısında, efendi ve köle kabul eden iktidai nizamla mücadele eder; "kendini başına" olan aslı ve ilki bir tabiat halini müdafaa eder. Böyle bir hal, belki hakikatte hiç bir zaman mevcut değildi; fakat bütün vakıalardan sarfı nazar edilerek, bu tarzda yapılmış bir faraziye büze "heuristik" bir prensip olarak hizmet edebilir. Zira bu faraziyeye göre «insanlar arasındaki manevî müsavatsızlığın menşesine, "siyasi bütünü" esas temellenine, fertlerin karşılıklı haklarına dair ortaya çıkan ve henüz iyice aydınlatılmamış olan bir çok mühim meseleler vardır; bu meseleleri halletmek için, iktidai insanla onun esas ihtiyaçlarının ve başlıca vazife prensiplerinin tetkik edilmesi lâzımdır».

Rousseau'ya göre, insanlar için iki türlü müsavatsızlık düşünülebilir. Bunlardan birisi tabii, yahut fiziki müsavatsızlık olup, tabiat tarafından tesis edilmiştir ve beden kuvveti, sıhhat, yaş farklarıyla, fikrin, yahut ruhun vasıflarından ibarettir. Diğeri ise siyasi, yahut manevî müsavatsızlıktır; bu sonuncusu bir nevi mukaveleye tâbidir ve insanların istekleriyle tesis edilmiş, yahut hiç olmazsa caiz görülmüştür. Bu müsavatsızlık bir kısım insanların diğerlerinin zararına olanak faydalandıkları — zenginlik, kuvvet, şeref gibi — muhtelif imtiyazlardan ibarettir. Bu iki nevi müsavatsızlık arasında esaslı bir nabitte olsaydı — yani kumanda edenler hakikaten itaat edenlerden daha değerli olsaydılar — yahut fikir ve beden kuvveti, fazilet ile iffet, aynı şahıslarda, zenginlik ve nüfuzla müsavi nisbette bulunsaydı, bu takdirde "mevzu hukuk" tarafından caiz götülen manevî müsavatsızlık belki tabii hukuka muhalif olmazdı. Halbuki insan cemiyetlerini tarafsız bir şekilde tetkik edersek, kuvvetli ve zengin kimselerin cebir ve şiddetleriyle zayıfları ezdiğini, bir ahmağın bir çok akıllı insanları idare, ve bir çocuğun bir ihtiyara kumanda ettiğini görürüz. Bir avuç insan, bazı şeylere fazlasıyla sahib olduğu hâlde, halk zarurî ihtiyaçlarını temin edememektedir. Bütün medenî milletlerde göze çarpan bu nevi müsavatsızlıklar üzerinde düşünen mütefekkirler, "tabii insanı" göz önünde bulundurmaktan, cemiyet hakkındaki tenkidlerini yine cemiyetten aldıkları fikir ve ölçülere göre yaptılar; ve "tabii-insanı" nazarı itibara almaktan, tabii hukuku tarif etmeye kalkıştılar. Halbuki insan — kendi esas

bünyesinde hadiselerin ve zaman akışının husule getirdiği değişikliklerden sarfı nazar edilerek — "tabiatın elinden çıktığı" gibi göz önünde bulundurulmazsa, ne müsavatsızlıkların sebebi anlaşılabilir, ne de hukukun — daha doğrusu tabii hukukun — hakikî bir tarifi yapılır. Acaba bu tabii insan nasıl bir varlıktır? Rousseau'ya göre, böyle bir tabiat hali belki de hiç bir zaman mevcut olmamış, ve mevcut olmayacak bir haldir. Rousseau'nun tabii insanı —evvelce de söylediğimiz gibi— bir fazaziyedir. Rousseau, tabii insan tabiriyle, bu günkü gibi iki ayak üzerinde yürüten, ellerini kullanan, nazarlarını bütün tabiat üzerinde gezdirebilen bir varlığı kastediyor; fakat o, bu varlığı tabiatın haricinde kalan bütün mutalardan tecrid ediyor; ve insanın uzun terakkiler neticesinde elde edebileceği bütün sun'î melekelerden, aileye, mesleğe, milliyet ve ırka aithususiyetlerinden sarfı nazar ederek, "değişmeyen bir insanlık" temelini göz önünde bulunduruyor. Bu unanadaki tabii insan, hayvanların arasına dağılmış bir haldedir; çocukluğundan itibaren havanın ve mevsimlerin değişmesine alışır; vahşi hayvanlara karşı silâhsız ve çıplak bir şekilde nefisini veya gıdasını muhafaza etmiye mecbur olur. Bu vaziyet onda kuvvetli bir ibünye husule getirir. Bu şekildedeki tabii bir insanın ancak, yemek, içmek, dışı aramak gibi arzuları vardır; ve bütün bu arzularını fizikî muhitinde tatmin eder; endüstrisiz, lisansız ve meskensiz olarak ormanlarda dolaşır. Şahsen hemcinsinden hiç birini, hatta kendi çocuklarını bile tanımaz, ve tanımağa dahi ihtiyaç hissetmez. O, ancak kendi hakikî ihtiyaçlarını hisseder. Tabii insanın kudreti, insiyaklarından ve malumatı ihlaslarından ibarettir. İstikbal hakkında hiç bir fikri olmaksızın, o andaki mevcudiyeti ile meşgul olur. Böylece aynı tarzda yaşayan, aynı hareketleri yapan, aynı gıdalarla beslenen insanlar arasında tabii müsavatsızlık, hemen hemen mevcut değildir. Çünkü mevcut olsa bile, tesiri hiçbir. Böylece birbirleriyle katıyen münasebette bulunmayan insanların "akıl", yalnut hülle ne işlerine yarıya bilir? Böyle bir insan hünerdir; çünkü esaret, insanları yekdiğerine bağlayan mütekkabil ihtiyaçlardan doğar; ve bir insanı daha önce içinden çıkamıyacağı bir hale düşürmeden esaret altına almak mümkün değildir. Tabii insan kimsenin esiri değildir; onun varlığı sadece tabiat kuvvetlerinin tesirine tâbidir.

Rousseau'ya göre tabii insan; gayri şahsî olan tabiat kuvvetlerine katlanabilir. Bu neviden olan bir katlanma, onun ibünyetini hiç bir suretle haleldar etmez; fakat onun artık diğer bir insanın istibdadına kat-

lanmasına imkân yoktur. Bununla beraber, insanlar hep tabiat hâlinde kalamadılar. Tufan, andifa, zelzele gibi felâketler, mehinlerin ve menba'ların etrafında toplanmak ihtiyacı, onları güttükçe birbirlerine yaklaştı-
tırıyor ve cemiyet hayatını âdetta mecburî kılıyordu. Mûsavatsızlığa doğru ilk adım, dağlarda, ormanlarda senseriyane dolaşan insanların büreç kulübe kurarak, aile hayatı teşkil etmeğe ve birbirlerine yaklaşı-
rak, muhtelif gruplar hâlinde yaşamağa başladıkları zaman atıldı. Bir-
likte yaşamak ihtiyacı, hisanı doğundu. Yavaş yavaş mukayeseler yapı-
larak, güzellik ve değer fikirleri teşekkül etmeğe, en güzel olan, en gü-
zel dans eden, ve en güzel şarkı veya söz söyleyen, en büyük itibarı
kazanmağa başladı. Tabii insanlar, keskin taşlarla ağaçları keserek
yaptıkları kaba müzik aletleriyle, balıkçı kayıkları, ok, yay ve kır ku-
lübeleriyle aktifite ettükçe hürdüler, mes'uttular; menfaatlarının muhalifeti,
akıllarının inkişafını aşmadıkça esas itibariyle birbirine karşı iyi kaldı-
lar. Felâkât hadiseler insanları bu ikadarla bırakmadı; ihtiyaçlar yeni yeni
keşifler vücuda getirdi; yeni keşifler, yeni içtimâî vaziyetlerin doğma-
sına sebebiyet verdi. Meselâ: ziraat ve maden sanayinin icadı, büyük
ormanları, vasi sahaları, içerisinde ekinlerle beraber esaret ve sefâ-
letin hüküm sürdüğü münbit çiftlikler hâline getirdi. İlk defa bir parça
araziyi çitlerle çevirecek "burası benimdir", diyen ve etrafında bu ha-
diseye inanacak kadar bön insanlar bulan kimse, burjuva cemiyetinin
hakikî kurucusu olmuştur. İhmal veya kuvvetsizliklerinden dolayı
vaktıyla bir şey kazanamamış olanlar, fakir kaldılar; bunlar maişetlerini
ya zenginlere hürriyetlerini terk ederek temin ettiler, veyahut da
maişetlerini zorla kapmak mecburiyetinde kaldılar. Böylece her iki ta-
rafın karakterlerinde husule gelen değişikliğe göre, talhakküm veya esaret
yağma ve yahut cebir meydana çıktı. Diğer taraftan talhakküm etmek
zevkinı tadan ve bu arzu ile yanan zenginler, komşularının zararlarına
olarak arazilerini genişletmekten, eski esirler vasıtasıyla yeni köleler
elde etmekten başka bir şey düşünmediler. Yeni yeni zevk ve telâkki-
lerin zuhur temesi, şahsî iştilhaların zarurî hudutlarını aşması, müstakbel
istifadeler için alınması gereken tedbirler, zenginlerin zulmü, fakirlerin
haydutluğu insandaki tabii merhamet hissini boğdu; insanları muhteris,
hasis ve fena yaptı; zenginler, zorla kazandıkları malın, yine zorla
ellerinden alınabileceğini ve bundan hiç bir şikâyete hakları olmadığını
hissettiler. Bundan dolayı zenginler birbirlerine karşı kullandıkları
kuvvetleri aralarında birleştirerek mal ve canlarını muhafaza ve müda-

faa edecek müşterek bir otorite tesis ettiler, ve bu suretle de "devletler" zuhur etti; ziraattan zarurî olarak toprağın taksimi ve mülkiyet fikri teessüs etti ve bir kerre hak olarak tanınmış olan mülkiyetten de adaletin ilk kaideleri meydana çıktı. İşte bu şekilde fakirlere yeni engeller çıkaran, zenginlere yeni kuvvetler bahşeden, tabii hürriyeti ortadan kaldıran, müsavatsızlık ve mülkiyet kanunlarını ilelebed tesbit eden medenî cemiyetler husule geldi. Bu suretle doğan "devlet" müntazam ve devamlı bir şekil kazanamadı. Önce müşterek otoriteyi temsil eden şahıslar seçilerek başa getirildi, yaşları ilerlemiş, nüfuzlu, makul kimseler intihab edilindi. Fakat yavaş yavaş, işin içerisinde hile ve fesat girmeye başladı. Muhtelif partiler teessüs etti. Bu partiler arasında mücadeleler başladı. Böyle buhranlı devirlerden istifade etmesini bilen açık gözler vazifelerini ailelerinde de devam ettirmek, hakimiyeti bir aile mülkü haline getirmek çaresini bularak meşnu kuvveti, keyfi, müstebit bir kuvvet haline getirdiler. Bu suretle şefler kendilerini, önce ancak mümessili oldukları hakimiyetin sahibleri gibi görmeye ve vatandaşlarına esirleri gibi bakmağa başladılar. Bu hal müsavatsızlığın son haddi oldu. Bu suretle tabiiat halinde mevcut olmayan müsavatsızlık ilerliyerek tesirini hissettirdikten sonra, mülkiyetin ve kanunların teessüsü ile sabit ve devamlı bir şekil aldı. Fakat aynı şahıslarda mevzu hukuk tarafından haklı görülen manevî müsavatsızlık, tabii müsavatsızlıkla müsavi nisbette olmadığı müddetçe, tabii hukuka muhaliftir.

Rousseau, tabiiat haline aydet ederek, eski hürriyetimizi, eski müsavatsızlığımızı tekrar edelim mi diyor? Bir unuttuğumuz hayır; çünkü "beşer tabiiatı gerileyemez", medenî hal ile tabii hal arasında aşılmasına imkân olmayan mesafeler vardır; tekrar tabii hale dönmemiz mümkün olsaydı, daha çok bedbaht olurduk. Çünkü «içtimai insanla vahşi insan esas ve temayülleri itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Birisine saladet temin eden şey, öbürüne elem getirir»¹. Medenî insan bazı bakımlardan tabii insandan üstündür. «Filkâkika medenî insan tabii insanın tabiiattan elde ettiği bir çok faydalardan mahrumdur, buna mukabil, tabiiatın ona temin edeceği faydalardan daha büyüklerini elde eder; fikirleri inkişaf eder, hisleri asilleşir, melekeleri taazzuv ederek şekil kazanır ve telkâmül eder; ruhu öyle bir noktaya yükselir ki, bu yeni vaziyetin suiistimal edilmesi — eğer onu geldiği halin dununa düşünmezse, — kendisini tabiiat halinden ebedî olarak çekip alan, iptal ve mahdud bir hayvan-

¹ Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.

dan makul bir varlık, bir insan yaratan hayırlı anı durmadan tazimle anması icap eder»¹.

İhtilalci filosof, yalnız geçmiş günleri yad etmekle kalmıyor, hali halindeki cemiyetleri yıkmak, bunların yerine ideal bir cemiyet tipi koymak istiyor. Rousseau'ya göre, bu ideal cemiyette fende eski saadet ve hürriyetini kazandırmak mümkündür. Bu nasıl temin edilebilir? Medeni insan bunu, cemiyet içinde temayülleni dinlemeden önce, aklına müracaat etmek; fiil ve hareketleri için evvelce mevcut olmayan ahlakîliği kazandırmak ve insiyakları yerine adaleti koymak; nihayet kendisini idare ederek aklının ışığı ile yolunu aydınlatmak suretiyle temin edebilir.

Rousseau'nun "Contrat Social"i öyle rasyonel bir cemiyetin nümunesidir ki, bu cemiyette herkes aklın kanununa uyar². İnsan aklının almadığı şeylere hiç bir zaman cebredilmez. Sosyal ve siyasi kadro içinde emri ve kumandayı yalnız aklından alır. İtaat etmeye ve tâbi olmaya mecbur olduğu emir, aklın kanunundan ve realitenin zaruretinden başka bir şey değildir.

Rousseau'ya göre, kanunsuz hürriyet yoktur. Tabiat halindeki insan, kâinata hakim olan tabii kanun sayesinde hür üdi. Cemiyet halinde ise beşeri aklın meydana koyacağı külli ve gayri şahsî kaideler sayesinde hür olacaktır. Karşılıklı münasebetlerde adalet ve hakkaniyet esasını ölçü olarak kullanan bu külli kaideler, cemiyette her şeyin üstündedir. Çünkü bunlar "umumi iradenin" fiilleridir. Bu "umumi irade" yalnız şahsî menfaatlerini güden münferid iradelerin bir yekûnundan ibaret değil, mahiyeti itibarıyla münferid "süje" veya şahıslara aid olmayan, ancak umumun menfaatine ait olan bir iradedir. Bu irade içtimai mukavele sayesinde husule gelir. İçtimai mukavele, tabii yaşayış haline nihayet velen bir akiddir. Fakat Rousseau içtimai mukaveleyi tarihî bir tekâmül olarak değil, rasyonel bir "merci" olarak kabul ediyor. Tabiat kuvvetlerine yalnız başlarına mukavemet edemiyen fertler, umumi selametini temin etmek maksadiyle müsavi şekilde hürriyetlerinden vazgeçerek içtimai bir mukavele akdederler. Fakat tabii hürriyetlerinden vazgeçen fertler, umumun iyiliğini ancak kendi menfaatlarıyla imtizaç ettiği nisbette isteyeceklerdir. Mesut ve iyi bir halk kütlesi teşkil etmek iste-

¹ Contrat Social, livre I. chap. VIII.

² Zira rasyonalistlere göre "akıl" müsterektir. Bundan dolayı "akıl"ına uyan herkes aynı şeyi yapar demektir.

yen hakikî bir siyasetin mevzuu. İşte böyle bir ümtizaç olmalıdır. O halde «öyle bir cemiyet şekli bulunmalıdır ki, her ferdin mülkiyet ve şahsiyetini **bütün** kuvveti ile hümeye ve müdafaa etsin; bununla beraber bu cemiyet vasıtasıyla birleşen herkes, kendisinden başka kimseye itaat etmeden evvelki kadar hür kalsın»¹. İşte Contrat Social'ın mevzuunu teşkil eden esas mesele de budur. Ferdlar arasında mukavele aikt edilmez, birliğini, müşterek benliğini, hayat ve iradesini bu mukaveleden alan ve sahib olduğu rey adedi kadar uzuvlardan mürekkep olan, mânevî ve müşterek bir varlık meydana çıkıyor. Vaktiyle Cité ve şimidi Cümhuriyet veya "Corps politique" denilen bu müşterek varlığa, uzuvlar aktif olduğu zaman **hakimiyet**, passif olduğu zaman **devlet** adı verilir; birleşenlere "halk" ismi verilir; fertler, şahsen "idare ve icra" otoritesine (yani hâkimiyete) iştirak etmeleri bakımından "vatandaş", devletin kanunlarına tâbi olmaları bakımından da tab'a ismini alırlar. Fertlerin vatandaş olarak iştirak ettikleri hakimiyet sîli, umumî iradenin kullanılmasından başka bir şey değildir, ve bu umumî irade kimşenin menfaatine aykırı bir hedef gütmaz. Çünkü bir "bütünün" uzuvlarına zarar venmek istemesine imkân yoktur. Buna mukabil fertler, insan olarak, umumî iradeye aykırı olan şahsî bir menfaat takib ederler, ve tab'a vazifelerini ifa etmeksizin — yani mukavelelenin şartları olan kanunlara itaat etmeksizin — vatandaşlık haklarından istifade etmeye kalkarlarsa, böyle bir vaziyet siyasi "birliğin" harab olmasına sebep olur. Bunun için umumî iradeye itaat etmeyi reddeden herhangi bir kimse, bütün iktle tarafından itaate zorlanır ki, bu zorlanış da hür olmağa icbar edilmekten başka bir şey değildir. Şu halde içtimâî mukavele ile, tabii hürriyetlerine ve erişebilecekleri her şey hakkında hudutsuz bir "teşebbüs" iktidarını kaybeden insanlar, medenî hürriyetlerini ve sahib oldukları her şeye temellük etmek hakkını kazanırlar. Umumî irade, devletin kuvvetlerini müşterek menfaatlara ve teşkilatının gayesine göre — ki, bu gaye umumun iyiliğidir — idare eder. Umumî iradenin her resmî müsaadesi bütün vatandaşları müsavî surette cezalandırır veya hümeye eder. "Devleti idare eden" ancak milletin bütününe tanır ve bu bütünü terkib edenlerden hiç birisini diğersinden ayırmaz. İçtimâî mukavele, bir madunla mafevk mukavelesi değil, bir bütünün uzuvlarından her biriyle yaptığı bir mukaveledir. Bu mukavelelenin temeli "içtimâî pakt" olduğu için meşrudur; herkese aynı hakkı tanıdığı için

¹ Contrat Social, livre I. chap. VI.

adıdır. Umumun iyiliğinden başka bir mevzuu olmadığı için faydalıdır. Teminatın, umumî kuvvet teşkil ettiği için metindir. Böyle mukavelelere tâbi olan şahıslar kendi iradelerinden başka bir kimseye itaat etmemiş olurlar. Tamamile mutlak ve mukaddes olan "Devleti idare eden" kuvvet, umumî mukavelenin hudutlarını ne aşar ne de aşabilir. Her ferd, umumî mukavelenin tayin etmiş olduğu mal ve hürriyete tamamiyle tasarruf eder ve "devlet idarecisi" hiç bir zaman bir tab'asına değerinden daha ağır bir yük yükletemez. İctimaî mukavele "siyasî heyet" için hayat ve mevcudiyet temin eder. Bu hayat ve mevcudiyeti muhafaza eden âmil, medenî birleşmenin şartları olan kanunlardır. Bu şartları (kanunları) tesbit etmek işi de birleşmelere (yani bizzat halka) aiddir.

Yalnız bu hususta halkı aydınlatacak, hadiseleri bazen olduğu gibi, bazen de halka görünmesi icab ettiği gibi göstererek, aradığı doğru yola işaret edecek yüksek bir "insan aklına" bir "vazn kanuna" ihtiyac vardır. Bu "yüksek zekâ" şahısların arzularını kendi akıllarına uydurmağa zorlamalı ve halka istediği şeyi tanımayı öğretmelidir¹. Fakat, "vazn kanun"un vazifesi, ne hakimlik vazifesi, ne de hakimiyet işidir. Bu vazife, "beşer imparatorluğu" ile hiç bir münasebeti olmayan yüksek ve hususî bir fiildir. Çünkü teşriî kuvvet, beşer kudretinin üstünde bir teşebbüs ister. "Siyasî Heyetin" (idare eden heyetin) hayat ve mevcudiyetini devam ettirecek amil yalnız insan aklıdır. Çünkü siyasî "birliğe" en iyi nizamı vermek isteyen insan müdrikesinin göz önünde bulundurulacağı bazı cihetler vardır, ve bunlar da şunlardır: bir milletin ahlâk, din, anane ve karakteriyle, bulunduğu memleketin arızalarına ve iklimine ait olan vasıflara, üzerinde yaşadığı toprağın münbit ve verimli oluşu, yahut da kurak ve verimsiz bulunuşu, geniş veya dar olması gibi. Çünkü aynı kanunlar muhtelif anane ve adetlere sahip olan veya birbirinin aksi ikliminde yaşayan muhtelif "saha", ve memleketlere uygun gelemezler². O halde bir memleketin idare şekli, o memleketin arazisinin coğrafi vasıflarıyla genişliğine, halkının anane ve karakterine uygun olmalıdır. Bundan dolayı bir hükümet şekli ne bir "şema" olarak her memlekete aynı şekilde tatbik edilebilir, ne de bir memleketin idaresi için vaz edilmiş kanunlar aynı suretle bir memleket ve milletin "ictimaî bünyesi" göz önünde bulundurulmadan o memleket ve

¹ Contrat Social, livre II. chap. VII.

² Contrat Social, livre II. chap. XI.

müllete birer "şema" olarak tatbik edilebilir. O halde bir memleketin siyasi kanunları ve hükümet şekli, o memleketin arazisi ile halkının hususi vasıf ve karakterlerini göz önünde bulundurmali, ona göre değişiklikler göstermelidir.

Bununla beraber — Rousseau'ya göre — hiç bir zaman ölmeyen yegâne devlet şekli, halk hakimiyetidir. Halk hakimiyetinin daimi mevcudiyetine mukabil hükümet şekilleri deęişebilir¹. Çünkü "idare eden heyet" veya şahıs kuvvetini halktan alır. Bu sebepten dolayı bu "heyet" veya şahıs ("prens") devleti her zaman kanunlara göre idare etmek mecburiyetindedir; prens veya "heyet" — kanunları göz önünde bulundurmadan — devleti idare etmek salahiyetini kullanırsa, bu salahiyeti zorla kapmış olur. Bu sebepten dolayı ada içtimali mukavele bozularak, bütün vatandaşlar tekrar tabii hürriyetlerine dönmüş olurlar. Halk, kendi arzu ve iradesinden başka bir şey olmıyan kanunlara saygı gösterilmediğini görünce, artık onlara istiyerek değil, zorla itaat etmeye icbar edilmiş olur; ve halkın üstünde kendisini kanunlardan daha yüksek tutan "Despot"un korkunç başı yükselir. Bu felâketin önüne geçmek için, içtimali mukavelenin devam etmesini gaye edinen "devri halk içtimalarının" yapılması ve bu içtimaların kanunen tesbit edilen zamanda hiç bir resmi davete ihtiyaç göstermeden vukubulması lâzımdır.

2. Rousseau'nun Namık Kemal'e tesiri.

Rousseau'nun, Namık Kemal üzerinde derin tesirler yapan bir mütefekkir olduğunu söylemiştik. Namık Kemal'in Rousseau'dan mülbhem olduğu saha, bilhassa "esasiye hukuku" sahasıdır. Hakikaten Rousseau'nun siyaset ve hukuk felsefesindeki "tabiat" ve "tabii" mefhumları da Kemal üzerinde tesirsiz kalmamış, ekseriya şeriat sembolü altında ferdin, "tabii kanundan" çıkan tabii haklarını müdafaa etmiştir². İhtilalci edip ve mütefekkir o zamana kadar cemiyetimiz için tamamiyle yabancı olan mefhumlar ve "mütaarifeler" getirmiştir. Zaten Kemal'in "Contrat Social" ile "Esprit des Lois" gibi inkılapçı birer vasfı haiz olan ve büyük mütemakşalara sebebiyet veren kitapları tercüme etmesi de ayrıca manalıdır. Namık Kemal'in İbret ve Hürriyet gazetelerinde yazdığı makaleler, zulme karşı kanayan ve hürriyet

¹ Contrat Social, livre II. chap. VII.

² İş Mecmuası, S. 69.

aşkıyla yanan coşkun gönlünün isyanlarını ifade ederken bile halka "Contrat Social"ın mutalaları olan şu hakikatları öğretmiştir: İnsan hür doğar; devletin halktan ayrı bir vücudu, kendisine ait bir menfaati yoktur. Devletteki bütüm kuvveti halka aittir. Hükümet salahiyetini icra edenler otoritelerini kuvvetlerinden değil, hükümet icra ettikleri halktan almışlardır. Ferdin cemiyet içinde muhafaza edeceği bir takım tabii hakları vardır ki, bu hakların teminatı olmak üzere devlette yazılı bir "şeraiti esasiye hakkı" ve bir "müesseseler heyeti" bulunması lâzımdır. Namık Kemal Türk milletine anlatmıştır ki, halk hakimiyeti aklı esaslara dayanır; manevî ve ahlakî hürriyet, düşünen aklın zaferini elde etmekle temin edilir ¹.

Namık Kemal Londra'dan döndükten sonra, çıkardığı İbret gazetesinde «Beşer şu alem dedüğümüz taayyüşgâh-ı umumiye, sıfat-ı hürriyeti hamil geldiğinden daima her türlü âmâl ve hevesâtın icrasına mâil bulunur; fakat bir ferd bu meyelan-ı tabiisini tamamıyla fiilile getirdiği halde diğer efradın hürriyet mevhibelerinden istifadelerine mâni olmak zarurî bulunmakla ve bununla beraber aklumun tabiat-ı mahlukat dâhî münasib ve hele insan havas-ı fıtriyesinin cümlesinden ziyade bu seciye-i takallübü aleddevam fiil ve hanekette bulundurmağa talib olmakla her ferdin hürriyeti gayr ile mahudiyeti bilbedelhe sabit olan hakkı hürriyetinin haricine çıkmamak için cemiyet içinde bir kuvve-i galibenin vücudu selamest beşerin levazım-ı zaruriyesinden addolunmuştur» ².

Namık Kemal'in bu ve buna benzer satırlarının Rousseau'nun "Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes" ile Contrat Social isimli eserlerini hatırlatmamasına imkân yoktur. Rousseau'ya göre de insan hür olarak doğar. Tabii hürriyetleri ile dünyaya gelen ferdler, arzu ettikleri ve erişebilecekleri her şeye karşı hudutsuz bir teşebbüs hakkına sahibdiler. Fakat bir ferdin cemiyet içinde bu hudutsuz hürriyet hakkını kullanması, diğer ferdlerin hürriyetlerini haleldar etmemelidir; aksi takdirde müsavatsızlık ve adaletsizlik doğar — ki bu mesele "Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes" in mevzuunu teşkil eder —; o halde cemiyet içinde öyle yüksek bir kudretin vücudu lâzımdır ki, bütün vatandaşları aynı şartlar altında, aynı hak ve

¹ Namık Kemal'in bu satırlardaki fikirlerinin, Rousseau'nun fikirlerine ne kadar benzediğini söylemeğe hücum bile yoktur.

² İbret; 16 Teşrinî evvel 1288. No: 40.

vazifelerle tehziz etsin, ve hiç birisine diğerinden fazla bir imtiyaz bahşetmesin — yani hiç birisinin diğerinin hürriyetine mâni olacak hareketine asla göz yummasın —. İşte "Contrat Social"ın mevzuunu da böyle "yüksek bir kudret" tarafından idare edilen ideal bir cemiyet teşkil ediyor.

Namık Kemal de, Rousseau gibi, halk hakimiyetinin aklı esaslara dayandığını ileri sürerek makalesine devam ediyor: «Dünyada ise temyiz hassasının akla inhisarı cihetiyle tabikati akliyenin nefstülemmare mütabakatını tayin edecek akıldan başka bir mümeyyiz bulunmadığı gibi kudret ve galebe dahâ insana mahsus bulunduğundan iktiza eden kuvvei gâlibeyi haricîten tedarik mahal ve bânaenaleyh yine insan içinde aramakta zaruret derkâr olarak cemiyeti beşerde ise umumun kuvvetinden büyük bir kudret olmadığı fennen ve bedaheten sabât olduğundan dünyada efradın hukuku tabiiye ve ona hadim olmak için tayin olunan hukuku mevzuasını muhafaza etmek umumun kuvvetine mevdu görülmüştür»¹.

Filhakika Rousseau'nun ideal cemiyetindeki "yüksek kudreti" de bütünüün kuvveti teşkil eder. Çünkü yeni yeni kuvvetler meydana getirmeyen ferdler bu "yüksek kuvvet"i ancak mevcut olan kuvvetleri birleştirmek suretiyle elde edebilirler. Şu halde cemiyete hükmeden "yüksek kudret" bütünüün kuvvetinden başka bir şey olamaz.

Filhakika Rousseau, cemiyette hüküm süren bu "yüksek kudretin" tabiat kuvvetleri gibi gayri şahsi ve objektif (yani her tarafta aynı olan zaruri kanunlar) olmasını ister. Böyle yüksek bir kudrete katlanan ferdler hürdürler ve bu vaziyet onların hürriyetlerini hiç bir suretle haleldar etmez. Çünkü insanlar, tabiat halinde yaşarken de gayri şahsi olan tabiat kanunlarına katlanıyorlardı. Onlar yalnız diğer bir insanın istibdadına tahammül edemezler; onları bu istibaddan kurtaracak "yüksek kuvvet" de ancak cemiyet içinde tesis edilebilir.

Namık Kemal de bu hususta Rousseau ile aynı fikindedir. «Hürriyet-i amme cemiyet içinde muhafaza olunur. Çünkü ferdi, ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hasıl edebilir. Bundan anlaşıldığı üzere dünyada cemiyetin hizmeti muhafaza-i hürriyet için (ki beşerin bakası ona mûhtaodır) mutlakülvücub olan öyle bir kuvve-i gâlibenin icabından ibarettir.»

Namık Kemal "Contrat Social"ın felsefi mülahazalarını aksettiren

¹ İbret; 16 Teşrinî evvel 1288. No; 40.

düşüncelerine devam ederek: «İşte ikame-i hak ve reddi batıl müekkel olan hâkimiyetin unsuru terkibi o kuvvettir ki, efradda olan kuvvetlerin içtımından husule gelir. Binaenaleyh ferdin kendi iktidarına tasarruf tabiisi gibi kuvvayı müçtemia dahi bittabi efradın mecumuna ait olduğu için her ümmette hak hâkimiyet umumundur»¹

«Yalnız umumun milyonlarca nüfusu muhtevi olan bir küsurî tazimde değil, yüz haneli bir köyde bile bu vazifeyi bizzat icraya muktedir olamamasındandır ki usuli tevkiile müracaat etmiye istinar gelmiş ve bu usul her hükümetin senedi, meşruiyeti olmuştur»².

Rousseau'ya göre ("Contrat Social" de mufassal surette izah edildiği gibi) cemiyete "hâkimiyet" ismi verilen yüksek kudrete, — "ki bu kudret devlet denilen müşterek benliği vücuda getiren ferdî inade ve iktidarların muhassasıdır" — yalnız "umumî irade" tarafından istikamet verildiği için, hâkimiyet hakkı daima halkındır. Fakat halk hâkimiyeti bizzat kullanamayacağı için, isterse salâhiyeti içinden büyük bir ekseriyete, isterse bir tek şahsa tevdi edebilir. Fakat "idare salâhiyeti"nin (hâkimiyetin) bütün halka tevdi edilmesine hemen hemen maddeten imkân yoktur. Çünkü bütün halkı kolayca ve istenilen zamanda bir araya toplamak bir çok sebeplerden dolayı güçtür.

Bu sebepten dolayı bu neviden olan bir hükümetin kurulmasına imkân yoktur. Hükümet — hangi şekilde kurulursa kurulsun — halka vereceği emirleri ancak halkın hâkimiyetinden alır; ve ancak o zaman meşru bir hükümet tesis edilmiş olur. Rousseau'ya göre, hâkimiyet, "umumî irade"nin kullanılmamasından başka bir şey değildir, ve hiç bir zaman başkalarına da terk ve şerağ edilemez; ve halk müşterek bir varlık olan "idare salâhiyeti"ni ancak kendisi temsil edebilir.

Namık Kemal de hâkimiyetin her zaman halka ait olduğunu söylüyor. Ona göre bu hâkimiyet «hiç bir vakit hiç bir kimsenin tabiatından infikâk edemez. Hiç bir vakit hiç bir kimseye tenk olunamaz. Hiç bir vakit, hiç bir kimseye o istiklâlden biad gibi, intihab gibi, tevkil gibi mevcut olan vesâletin birine ta'biyen bir salâhiyeti mahsusa iktisab eylemeden veya o salâhiyete nail olanlar tarafından ikinci derecede bir mezuniyet almadan bir ferd veya bir aile veya bir şirket veya bir heyet namına icrayı ahkâm etmekte haklı olabilmek ihtimalin haricindedir»³.

¹ Hürriyet; 20 Temmuz, 1868. No: 4.

² Hürriyet; No: 40.

³ İbret; 26 Haziran 1288 No: 18.

Namık Kemal — «Hükümet dünyada şeraiti ittifakiye ile hasıl olmaz. Zevc ve zevcenin içtimaî aileyi, ve ailelerinin tekessürü cidalî ve cidal galebeyi, ve o ise zuhurî hükümeti icab eder» diye — bir unvarızına «Güzel, fakat ben hükümetin esas meşruiyetini ararım» diye cevap veriyor ve devam ediyor: «Üdebayı hükemadan meşhur Rousseau şerait-i içtimaî nam kitabında hükümet-i galibaneyi tetkik ettiği sırada galibiyet hakkı icab ederse, halkın da eshab-ı hükümet elinden zor ile ahz-ı iktidara hakkı olmak lâzım gelir, yok hakkı icab etmezse o vakit eshab-ı hükümet de zor ile idareyi ele almakta haksızdır, maalinde bir kıyas-ı mukassam irad eder. Mektubun sahibine gösteriniz, hakikat-ı hal böyle değilse söylesin. O hiç düşünmemiş ki, eğer hukukî hükümet galibiyet üzerine tesis olunmak lâzım gelse, Lesterin de İzmir sancağında saltanat sürmiye Zambrakaginın da Esfayka dağlarında padişahlık etmiye Rusya'nın da İstanbulu zaptetlemeye hakkı olmak lâzım gelir»².

Namık Kemal, hükümetin "galibiyetle" teessüs edemeyeceğini izah ederken Rousseau'nun "Contrat Social"inde, (I.ci kitab, 3.cü pasajında) sendettiği fikirleri ileri sürüyor. Rousseau burada "en kuvvetli olan bile — eğer kudretini hakka, vazifeye itaata istinad ettinmezse — daima hâkim ve üstün kalabilmek için asla kâfi derecede kuvvetli değildir" der; ve «kuvvetin hiç bir hakkı yaratamayacağını, ancak meşru olan kuvvetlere itaat etmek icab ettiğini» söyler. Böyle meşru olan kuvvetler ancak mukavele ile teessüs eder. Fakat Rousseau'da olduğu gibi, Kemal'de de içtimaî mukavele tarihi bir vâkia değil, sadece "mantikî" ve "national" bir tasavvurdur. Kemal halkın sâhib olduğu hâkimiyet fiilini hükümdara nasıl tevdi etmiş olduğunu şu sade ve açık ifade ile izah eder; «Hükümet³ şu gördüğümüz suret üzerine teşekkül eylemiştir: bunun manası; güya bir yere gelip bizi adil-ü hakkaniyet üzere kullanacak ve zulüm görünüp hâlimizi anzettığımız vakit ihale-i sem-i itibar ve oan ve mal ve namusumuzu ve hakkımızı muhafaza ve istihsal edecek bir hükümdara ihtiyacız ve bu işe seni münasib gördük. Şu şartlar üzerine idare-i hükümet edersen, biz de senin emir ve nehyine itaati taahhüd ederiz ve bu hizmetin ücreti olarak sana şu kadar kese de aylık ventriz demişler; padişah dahi bu teklif ve şartları kabul ve taahhüd etmiştir.

¹ N. Kemal'in Contrat Social'e verdiği isimdir.

² Hürriyet; 14 Eylül 1868; No: 12.

³ Namık Kemal Hükümet tabirile devleti kastediyor, hükümetin değil, devletin bir mukavele ile teessüs ettiğini anlatmak istiyor.

Binaberin tab'asından itaat, yani emir ve melhyine mutabaat aramak ve anlardan bir fırka bu taahhüdde sabit olmazlarsa daire-i vazifelerine getirmek için eline verilen kuvvet-i kahireyi istimal etmek padişahın hakkıdır. Kezalik padişah vezaif-i meşrûta-i hükümeti ifada kusur ederse daire-i vazifesine davet dahi tab'asının hakkıdır»¹.

«Şu mesele hatırdan çıkarılmamalıdır: her hükümet bünyesini terkib eden azay-i cemiyetten menfaat veya ilca-ı zaruret namına her türlü fedakârlığı taleb ve ihtiyar edebilir. Fakat bu talebi efrad-ı beşerin havass-ı tabiiyesinden haniç bir hakka istinad ederse ihtimali yoktur ki, hukuk şahsiyeye taarruzdan masun kalabilsin. Mümkün değildir ki, her zalim kâffe-i amâlinin meşruiyetine haocet tutacak bir bahane bulamınsın»².

Filhakika "padişahla" tab'asının karşılıklı münasebet ve taahhüdleri "Contrat Social"deki "hükümdarla" tab'a arasındaki münasebet ve taahhüdleri andırıyor. Rousseau'da — evvelce de temas ettiğimiz gibi — umumî iradeye itaat etmeyi kabul etmiyecek olan her hangi bir şahsın "bütün" tarafından itaata zorlanacağını söyler³. Çünkü tab'a vazifelerini ifa etmeksizin vatandaşlık haklarından istifade etmek isteyen, her hangi bir ferd, büyük bir haksızlık yapmış olur ki, bu haksızlığın iletmesi "siyasî hey'etin" iharabolmasına sebep olur. Her vatandaş devlete ifa edebileceği hizmetleri, hükümdar istediği anda ifa etmiye mecburdur. Fakat diğer taraftan "hükümdar"da tab'alarına, cemiyete faydası olmayan hiç bir yük yükletmemelidir⁴.

Çünkü "hükümdarlık kuvveti", umumî mukavelenin hududlarını ne aşar, ne de aşabilir. "Hükümdar" hiç bir tab'asına diğerinden daha ağır bir yük yükletemez. Her insan, ancak mukavelenin kendisine müsaade ettiği mal ve hürriyete tasarruf eder. Zira Rousseau'ya göre — evvelce de söylediğimiz gibi — devletin kuvveti, halkın kuvvetinden başka bir şey değildir.

Namık Kemal Hürriyetin 12.ci sayısında «Hükümet benim, sizin, vesair ebna-yı vatanın kuvvetinden ibaret değil midir? Benim kuvvetime benden veyahut ihtiyar veya ekseriyetine tâbiyot suretiyle tevdi ettiğim zattan başka bihakkin kim malik olabilir» diyerek Rousseau'nun

¹ Hürriyet; 14 Eylül 1868; No: 4.

² İbret No: 18.

³ Contrat Social, kitab II, Fası IV.

⁴ Contrat Social, kitab I, Fası VII.

fikirlerine iştirak ediyor. Namık Kemal'e göre de «Devletin halktan ayrı bir vücudu yoktur. Kendisine mahsus hiç bir menfaati olamaz. Çünkü mādun üzerine hiç bir avarızı terettüb etmez. Devlet tâbiri heyet-i umumiye iharcinde hiç bir mevcut ifade etmez»¹.

Namık Kemal'e göre devlet kendisini teşkil eden şahıslardan te-rekktüb etmiş bir "arzviyet" olduğu için, ona arız olacak bir zarar, uzuv-larına da tesir eder: «Devlet bir vücut farzolundukta biz dahi onun erkân-ı lazasındanız. Hey'et-i vücûda arız olan fenalıktan hissemizce biz dahi müteessir oluruz.» Filhakika Rousseau'ya göre de, devlet fertlerin ittihadından tenekküb eden manevî bir şahsiyetten başka bir şey değil-dir²; O, kendisini terki eden şahısların menfaatlarına muhalif olan bir menfaata sâhib olamaz. Çünkü bir "uzviyetin" uzuvlarına zarar vermek istemesine imkân yoktur. İnsanlar böyle bir "bütün" halinde toplanır toplanmaz, artık ne uzuvların kendileri hissetmeden bütün rahatsız edilebilir, ne de bütüne tecavüz edilmeden kendi uzuvlarından birinin rahatsız edilmesine imkân kalır³.

Rousseau "Contrat Social"inde teşriî ve icrai kuvvetleri birbirin-den ayırırken der ki: «Hükümdar devleti daima — halkın kendi arzu ve iradelerinden ibaret olan — kanunlara göre idare etmekle mükellef olmalıdır. Zira teşriî kuvvetten başka bir kuvveti olmayan halk hakimi-yetini, ancak kanunlarla tesir icra eder⁴». Bundan dolayı halk hakimi-yetini devam ettirecek olan teşriî kuvvet, icrai kuvvetten ayrılmalı ve — evvelce de söylediğimiz gibi — hükümdara ait otoritenin gasbedil-mesine mani olacak "devri Halk Meclisleri" toplanmalıdır.

Namık Kemal de aynı fikirleri şu şekilde ifade eder: Hükümet ka-nuna göre hareket etmek mecburiyetindedir. «Kanun ise icrasına me-mur olandıktan başka bir fırkanın elinde tanzim edilmeli ve halkın ka-bulüne mahzûr olmalıdır ki, makrûmı adı olsun. Bunun içindir ki, gerek fıkıhta, gerek fennî hukukta emri teşri ile emri tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur. Ülema fıkıhan, hükema aklen şu meselâde mütefakkirler ki eğer teşri ve tenfiz hususlarında ikisi de erbabi hükümete tevdi olunursa anlar kendi heveslerini halkka tercih edebileceklerinden istedikleri gibi, zalimane bir kanun yaparlar ve onu istedikleri gibi zalimane icra

¹ İbret No: 18.

² Contrat Social, kitab II. Fasil IV.

³ Contrat Social, kitab I. Fasil VII.

⁴ Contrat Social, kitab III. Fasil XII.

ederler»¹. Bundan dolayı devletin daima kamunlara nazaran hareket etmesini temin etmek ve hükümeti daima kontrol ederek, halkın hakimiyetini gasbetmemek için bir "meclisi şunay-ı ümmet" in, halk meclisinin, vücuduna ihtiyacı vardır.

3. Montesquieu'nun Devlet Felsefesi ve Namık Kemal'e tesirleri.

I. Namık Kemal'in devletle, devlet şekilleri hakkında Hürriyet ve İbret gazetelerinde yazdığı makalelerde Rousseau'nun olduğu kadar, Montesquieu'nün de beniz tesirlerine tesadüf edilmektedir. Bu itibarla evvela Montesquieu'nün devlet felsefesinin esas noktalarını kısaca gözden geçirelim ve sonra da Namık Kemal üzerindeki tesinine işaret edelim.

Montesquieu'nün heyeti umumiyesi itibarıyla "aklı" ve metodik bir plâna göre yazılmış olan "L'Esprit des Lois" sı devlet felsefesine ait bir eserdir. Bu eser de — Cumhuriyet, Monarşi ve Despotizm'den ibaret olan — muhtelif devlet şekillerinin mahiyetleri ile meşrutî devletlerde hükümet kuvvetlerinin taksiminden başka bir şey olmıyan teşriî, icraî ve kazaî kuvvetler sistemli bir şekilde araştırılmaktadır.

Montesquieu'nün bu tahlillerine göre Despotizmin esasını korku ve itaat teşkil eder. Burada bir şeyle aynı denecede zelil ve hakir insanlardan mürekkep bir grup bulunur. Esas itibarıyla Montesquieu Despotizm'den nefret eder. O eserlerinde Despotizmi, bütün milletlerin içine yuvarlanabilecekleri bir uçurum olarak gösteriyor. Bu uçuruma yuvarlanan milletler artık insanlıkta alakalarını keser, korkunç, zelil, ve cahil bir halde yaşarlar. Fakat akıl ve zekâlarının cehdiyle kendilerini bu gündabdan kurtarabilen milletler vardır. Despotizmin pençesine düşen milletlerin ancak en makul ve en mahir olanları gömüldükleri bataklıktan kendilerini kurtarmak imkânını elde etmişler ve tarihin oluşunda bir andan başka bir şey olmıyan bir tasır için de olsa, insanlıklarını isbat etmişlerdir. Bundan dolayı Montesquieu'nün esas gayesi, Despotizm'in teşekkül sebeplerini araştırmak ve bunları ortadan kaldıracak vasıtaları bulmaktır.

Montesquieu de bu devrin bir çok mütefekkirleri gibi çok nikbûndir; gerek kendisine ve gerek başka insanlara karşı imanı ve güveni çoktur. Siyasî ve makul bir sistemin bir insan tarafından tasarlanabile-

¹ Hürriyet, No: 1

ceğine, ve diğer insanlar tarafından da tatbik mevkiine konulabileceğine inanmaktadır. Kitabında Cumhuriyetçi hükümete ait olan her şey, eski Yunan ve Romanın tetkikinden çıkarılmıştır. Romalılardaki siyasi hürriyetin, onların büyüklüklerine sebep olduğunu, Atınada hâkim olan adalet ve faziletin de Atinalıları saadete ve zafere ulaştırdığını göstermeye çalışıyor. Montesquieu bütün devlet şekillerindeki hayatî kabiliyeti "iyilikte"; öldürücü tohumları da "kötülükte" görür. Montesquieu'ye göre de, bir milletin hayatını devam ettirmesi için siyasi ve medenî kanunların, o milletin ihtiyaç ve temayüllerine tamamiyle uygun olması lâzımdır. Bu kanunlar memleketin tabii hallerine, zeminin vasıflarına, mevki ve genişliğine; ahalinin hayat tarzına, teşekkülâtının tahammül edeceği hürriyet derecesine; ahalinin dinine, servet, ahlak ve adetlerine tamamiyle uygun olmalıdır. Sıcak iklimlerde tembellik ve hasasiyet, soğuk iklimlerde kuvvet ve cesaret hüküm sürer; arazinin az bereketli olduğu yerlerde fazla çalışma lüzumu göze çarpar. Geniş ovalarda istibdadın, dağlar, tepeler ve nehinlerle parçalanmış memleketlerde, serbest halk kütlelerinin meydana çıktığı görülür. Fakat Montesquieu cemiyeti sadece böyle kör tabii kuvvetlerin bir neticesi olarak görmekle kalmıyor, aynı zamanda insan zekâsına da bir yer ayırıyor; zira o malkul bir vazı kanunun sayesinde iklimine ait fena tesirlerin ortadan kaldırılabilmesine insan aklının iklimin sebep olduğu tembelliğe karşı koyacak kaideler vaziedebileceğine de inanıyor¹.

Milletlerin tabii kuvvetlere göre tekâmül ettiklerini izah eden Montesquieu, bu kuvvetlerin Fransa'da neden ibaret bulunduğunu biliyor ve Fransa için Cumhuriyet tavsiye etmiyordu. Çünkü ona göre, Cumhuriyet, ancak arazisi küçük olan devletler için elverişli bir idare şeklidir². Bundan başka Cumhuriyetin Despotizme tahavvül etmesi daha kolaydır. Çünkü halk hürriyetten istifadesini arttırmak istedikçe, hürriyetten mahrumiyet anına o derece yaklaşmış olur. Memlekette anarşi baş gösterir. Cumhuriyet Plütokrasiye tahavvül eder; nihayet tek bir Despot zuhur ederek ifrat derecede müsavat fikri bir şahsın istibdadı ile neticelenir. Çünkü fazilet esarete ne kadar uzaksa, müfrat hürriyete de o kadar uzaktır³. Zira hakikî manasiyle hürriyet kanunların müsaide

¹ Ruhül kavânın 14. cü kitab 5. ci fasıl Hüseyin Nazım tercümesi.

² Ruhül kavânın 8. cü kitab 16. ci fasıl Hüseyin Nazım tercümesi.

³ Ruhül kavânın 8. cü kitab 3. ci fasıl Hüseyin Nazım tercümesi.

ettiği her şeyi yapabilmek hakkıdır. Kanunların menettiği şeyleri yapabilen bir vatandaş hürriyetini kaybetmiş demektir ¹.

Montesquieu bilhassa İngiliz meşrutiyetçiliğini bütün devletler için matlub olan bir ideal olarak gösteriyor ². Ona göre İngiliz meşrutiyetinin mükemmelliğini hükümet kuvvetlerinin teşriî, icraî ve kazai olmak üzere üçe bölünmesi temin ediyor. Vazı kanun, kanunu yapar; hükümdar, devleti bu kanuna uygun olarak idare eder. Hâkim o kanuna göre hüküm verir. "Vazı kanun" hükümü vermiyecek, çünkü o zaman vermek isteyeceği hükümlere göre kanun yapacaktır. "Vazı kanun" idare etmiyecek, çünkü o zaman vermek isteyeceği emirlere göre kanunlar yapacaktır. İcraî kuvvet, kanun vazetmiyecek; çünkü aynı mahzurlar onun için de mevcut olacaktır. İcraî kuvvet hâkimleri seçmek salâhiyetini dahi haiz olmayacak, çünkü hâkimleri kendisine alet yapacaktır. Hâkimler halkın içinden seçilecek ve sadece kanunu tatbik etmek ve onun metnine göre hüküm vermek vazifesiyle mükellef olacaklardır. İcraî kuvvetin sür'atle cereyan etmesi için, bir tek şahsın, — "hükümdarın" — ellerinde toplanması lâzımdır. Teşriî kuvvetin bil'âkis yavaş yavaş cereyan etmesi için, esas itibariyle birbirinden farklı ve daima birbirini kontrol edebilecek olan iki meclisin (Millet meclisi ve Ayan meclisi) eline verilmesi lâzımdır. Kanunların tatbik ve icrası ise büyük bir "hâkimler" sınıfının eline tevdi edilecektir. Bu muhtelif kuvvetler arasında hakikaten bir muvazene mevcut olacak ve ahenkle yürüyeceklerdir. Montesquieu'nün ideali — Fransada kuvvetlerin taksim edilmesi ve halkla kral arasında mutavassıt bir uzuv teşkil ederek, kralın kaprislerine tabî bir set çekecek olan — irsî bir zâdegân sınıfı ile, eski Fransız Monarşisinin ilhya edilmesidir. Montesquieu'nün nefret ettiği hükümet şekli, içinde yaşadığı XIV.cü Louis'nin Despotizmidir.

II. Namık Kemal devlet felsefesine taallük eden makalelerinde, Montesquieu'nün üç türlü devlet şekli (Cumhuriyet, Monarşi, Despotizm) hakkındaki tahlilini kabul ediyor ve Hürriyetin 36.ci sayısında: «Fenn-i siyasette muallim mertebesini ihraz edenlerden Fransalı meşhur Montesquieu Ruh-el Şerâyi ³, nam kitabında enva'î hükümeti Cümhur ve devlet-i meşrûta ve devlet-i müstakile itibariyle üçe taksim eder».

¹ Ruhül kavânın 11. cü kitab 3. ci fasıl Hüseyin Nazım tercümesi.

² Biraz önce işaret ettiğimiz Natüralist görüşle bu ideal arasında bir tenakuz vardır.

³ Namık Kemal'in "Ruh-ül-kavanin"e verdiği isimdir.

Namık Kemal de Montesquieu gibi Despotizmden nefret eder. Esaret içinde yaşayan insanlar insanlıklarını unuturlar. Zelil ve hakir bir tarzda yaşarlar. Namık Kemal de misallerini Montesquieu gibi Yunanlılardan ve Romalılarından alıyor. Bu eski kavimlerdeki adalet ve faziletin onları saadete eristirdiğine ve ahlaklarını ıslah ettiğine kanidir: «Tevârih-i âlemde "ulubessare" ibretnümün olan mukteziyat-ı tabiiyedir ki, Acemler, Yunanlılar, Romalılar gibi harabezar-ı gubrada imâr-ı medeniyet ve ipkâ-yı nam ve şöhret eden ümem-i kadime her ne zaman ki hikmet ve adâletle hareket ettiler, saadet ve galibiyete mazhar oldular. Ve her ne vakit ki cebir ve tasallut yollarına gittiler az zaman içinde inkiraz buldular»¹.

Namık Kemal'e göre Romalılarıdaki siyasî hürriyet onların inkişaflarına sebep olmuştur. Roma devletini «o zamana kadar eshab-ı medeniyet için hiç ma'lum olmıyan bir şibih cezirenin bir köşesine toplanmış bir kaç bin vahşî tesis eyledi. İşte öyle hakir bir cemiyetle başlayan bir hükümet hürriyet sayesinde merkezini pâyitaht-ı âlem etmiş ve asırlarca kutaat-ı salisenin bir çok yerlerine cihanşirane hükmetmiştir»².

Namık Kemal türk milletini Despotizmden kurtarmak ister. Onun Türk milletine olan iman ve güveni büyüktür; bunun için de nikbin dir: «Osmanlılar yine o Osmanlılardır; fakat vücutlarına zincir-i esaret namında bir yılan sarılmış, ağızlı olan zâf ve fütur onun zehr-i teaddüsinden hasıl oluyor. Hele bir kerre o bela-yı mühlükî üzerimizden atalım,, hele bir kerre hükümete aklam ve naklen hatiz olduğumuz hakk-ı iştiraki fiilen istihlal edelim. O zaman görülür ki, Şankta paslanıp kalmış olan cevher-i kabiliyet ne kadar ziyadar imiş. Osmanlılar vatan ve hürriyet uğruna ne mertebe fedakârmiş»³.

Montesquieu ve Rousseau'da olduğu gibi, Namık Kemal'e göre de milletin kendi anzu ve iradesine itaat etmekten başka bir şey olmıyan «hürriyet bir kavmin yalnız halkkî değil, adeta medar-ı insaniyet ve bâdî-i saadetidir. Dünyada ebna-ı beşerin ne kadar maâsir-i bediâsi görülmüşse, iyice ananıldığı halde cümlesinin esası hürriyete dayanır. Meselâ Kemalât-ı insaniyenin en büyük saiklerinden olan uluvvü nefis

¹ Hürriyet;

² Hürriyet; No: 57.

³ Hürriyet, 7 Eylül 1868 No: 11.

hürriyetsiz durmak kabil olamaz. Çünkü hakkına emin ve şerefine mağrur olmıyanlar için ihtiyar-ı zillet mukarrerdir»¹.

«Biz öyle bir zamandayız ki, necatımız için muhakeme denildikçe kanun (her ne ünvan ile olursa olsun) memur denildikçe hizmetkâr ve fakat ahali denildikçe hakimiyet-i meşrua manaları anlaşılmalıdır»² diyor. Mütefekkirimiz Montesquieu'nün "Esprit des Lois"ında Cumhuriyet meşrutiyet ve despotizmden ibaret olan üçüzlü tasnifi o kadar benimsiyor ki, bu tasnifin içerisine giremeyen bir devlet şeklini gayri tabii telakkî ediyor. Bizim o zamanki devletimizin şeklini de tahlil ederek, bunlardan hiç birisine benzemediğini tesbit ediyor ve onu ancak "gayri tabii" adıyla vasıflandırıyor. Çünkü, devletimizin «cumhur olmadığı malum; namına devleti meşrutta denilse değil;... devlet-i mustakile denilse bütün bütün ona da benzemez... Böyle tabiatın haricinde olan tertibat, mazarrattan başka bir netice vermez...»³

Vakıa Namık Kemal milli hakimiyetimize en uygun olan devlet şeklini arar. Şüphesiz Cumhuriyet en fazla halk hakimiyetine dayanan bir idare tarzıdır. Fakat Namık Kemal imparatorluğun o zamanki geniş ülkelerini ve bu geniş ülkeler içinde yaşayan, din, ırk ve milliyet itibarıyla birbirlerinden farklı olan muhtelif kavimleri göz önünde tutarak cumhuriyetin tatbikine imkân görmiyor. Hakikaten evvelce de işaret ettiğimiz gibi, Fransada inkılabın en büyük yaratıcıları arasına geçen büyük mütefekkirlerde de aynı temayül mevcuttur (aynı mütefekkirlerin tesiri altında kalan Namık Kemal'in de bu tarzda düşünmesi gayet tabiidir). Montesquieu "L'Esprit des lois"ında, Rousseau da "Contrat Social"ında, Cumhuriyetin ancak küçük devletler için uygun bir idare tarzı olduğunu ileri sürüyorlar⁴. Rousseau'ya göre halis demokrasi, ancak Cenevre gibi küçük devletlere tatbik edilebilecek bir "ideal"dir. Bir memleket ne kadar büyürse, merkezi kuvvet o nisbette kuvvetli olmalıdır ki, idaresi daha kolay olsun⁵. Montesquieu da, Fransa için, hiç bir zaman Cumhuriyeti tavsiye etmemiştir. Sadece İngiliz meşrutiyetçi-

¹ Hürriyet, 2 Ağustos 1869; No: 57.

² Hürriyet, 27 Eylül 1869; No: 68.

³ Hürriyet, 1 Mart 1869; No: 36.

⁴ Contrat Social, livre III (Ruhulkvânın 8. ci kitap 16. oî fasıl).

⁵ Yukarıda da temas edildiği gibi, Rousseau'ya göre, hakiki devlet şekli, hiç bir zaman ölmıyen halk hakimiyetidir; bunun daimi mevcudiyetine mukabil hükümet şekilleri değişebilir; ve bunda hiç bir mahzur yoktur.

liğini matlup bir ideal olarak göstermekle iktifa etmiştir. Hakikaten parlamentolu Fransız monarşisi Montesquieu'nün Devlet kuvvetlerinin taksimine ait nazariyesinin gerçekleşmesinden başka bir şey olmamıştır.

Namık Kemal'in o zamanki Osmanlı devleti için ideali Fransız parlamentarizmidir: «hukuk-u siyasiyemizi temin edecek ve devleti bulunduğ-u, hal-i izmihalden kurtaracak vasıta Fransızların idaresini nümune tutarak tesis edilecek olan bir nizamat-ı esasiye» olacaktır. Fakat Namık Kemal'e göre bu "nizamat-ı esâsiye" kuru bir taklidden ibaret değildir. Teşekkülâtımızın tahammül edebileceği hürriyet derecesine uygundur. Hatta Türkler Fransızlardan daha hür bir rejimle idare edilebilirler. «Çünkü Fransız halkı çok ateşmeşrebdir. Pek teçeddüde maâlidir. Büyük Cümhurdan beri 30—40 türlü hükümet teşkil ettiler; yine cümlesini kendileri bozdular. Nihayet üçüncü Napoleon inman-ı idarelerini eline aldı. Hürriyetlerini ahlaklarının iktiza ettiği tadilat ile tahdid etti. İşte bugünkü buldukları hal-i saadete o sayede nail oldular. Osmanlı halkı zaten mekânât ve sükûnetle mecbul olduğu için harekâtta ifrata varmak muhtatırası bütçe mevcut değil»¹. Burada da Montesquieu'nün mütefekkirimiz üzerindeki tesiri gayet açık olarak görülmektedir².

Namık Kemal Devlet'in esasını tetkik ederken de Montesquieu'nün prensiplerini gözden kaçırmıyor. O Fransadaki idarî teşkilatın, o zamanki Osmanlı camiasına hakikaten uyacağına samimi bir surette inanıyor; bu sebepten dolayı bu şekli tavsiye ediyor³.

Şu halde Namık Kemal'e göre — Fransada olduğu gibi— padişah milleti üç meclisin yardımı ile idare etmelidir. Bu meclislenden ikisi (meclis-i şura-yı ümmet ve meclis-i şura-yı devlet) kanun yapmakla, senatoya tekabül edecek olan üçüncü bir meclis de — ki bu Montesquieu'de halkla kral arasında mutavassit bir rol ifa eden irsî asalet sınıfının yerine kaim olmaktadır — "meclis-i şura-yı ümmet", yani millet meclisini, hükümdarın ve "meclis-i şura-yı devlet" in kaprislerinden korumakla mükellef olacaktır. "Meclis-i şura-yı devlet" in vazifesi "kavanin-i hükümet ve nizamat-ı idareyi" hazırlamak ve "umur-ı idarede" çıkabilecek

¹ Hürriyet; No: 12.

² Marmarîh Namık Kemal'in türkların dinine, temayül ve ihtiyaçlarına ahlâk ve adetlerine uygun olmayan, tamamıyla yabancı menbalardan mülhem hukuk kaide-lerinin alınmasını şiddetle tenkit ettiğini görüyoruz.

³ (Tanzimat ve yeni Osmanlılar, sahife 804).

engelleri halletmektir. Millet meclisinin vazifesi "ef'al-i hükümete nezaret etmektir"¹.

Evvelce de aynen naklettiğimiz metinde de görüldüğü gibi, Namık Kemal de teşriî ve icraî kuvvetlerin birbirinden ayrılmasını şiddetle ister. Filhakika bu kuvvetlerin ayrılmasını Montesquieu ve Rousseau da aynı ısrarla talep etmişlerdir. Rousseau "Contrat Social"inde² «Kanunlar tanzim eden artık insanlara hükmedemez. Çünkü ekseriya ihtiraslarının vekili olan bu kanunlar adaletsizliklerini devam ettirmekten başka bir şeye yanamayacaktır» diyor Montesquieu — evvelce de görüldüğü veçhile — "Ruhül kavânin" in³ «teşriî kuvvetle icraî kuvvet bir kimse veya bir hey'ette içtima edecek olursa; o hükümdar yahut hey'etin şiddetli kanunlar vâz etmesinden; sonra bu kanunları zulüm ve şiddetle icra etmesinden korkulur» der. Bunun içindir ki, Namık Kemal'e göre «Kanunu her muntazam devlette hükümet hazırlar. Fakat ondan sonra kabul ümmete makrûn olursa fikrine itibar olunur»⁴.

Fakat Namık Kemal'e göre bütün bu teşkilat ve kanunların vazında yine islâmî kültür ve medeniyet çerçevesinin mahsulü olan kadelerle, ahâlinin din, ahlâk ve âdetlerine uygun olan bir hukuk an'anesi devam ettirilecektir.

4. Voltaire ve Kemal

Ne esaslı siyasi görüşleri olan, ne cemâyetlerin menşeinî, ne de hukukun ve kanunların prensiplerini derinleştiren Voltaire'in, mütefekkirimiz üzerinde derin tesirler bırakmış bir filozof olduğunu iddia edemeyiz. Hatta Namık Kemal'in Voltaire'le uğraştığına dair elimizde bir vesika da yoktur. Bununla beraber "aydınlık çağı" ile meşgul olan ve bu devrin yetiştirdiği Montesquieu, Rousseau gibi filozofların tesirine kapılan mütefekkirimizin, aynı devrinde yaşayan Voltaire'i büsbütün ihmal etmiş olduğunu da iddia edemeyiz. Namık Kemal'in ihudutsuz nikbinliğinde ve terakkiye karşı beslediği imanda, Voltaire'in ve hatta Condorcet'in tesiri altında kaldığı söylenebilir⁵.

¹ Hürriyet; 14 Eylül; 1868, No: 12.

² İkinci kitab 7 inci fasıl.

³ Hüseyin Nazım Tercümesi, yedinci kitab, 6. ci fasıl.

⁴ Hürriyet, 29 Haziran 1868; No: 1.

⁵ (Condorcet Fransız ihtilaline iştirak eden ve bu yeni devrin, yani aklın hakimiyeti devrinin geldiğini kabul eden bir mütefekkidir. "Esquisse d'un tableau

Bilhakika Voltaire'le Kemal arasında büyük bir çalışma benzerliği vardır. Her iki mütefekkir de muayyen dinamik zamanlarda yaşamış ve devirlerinin sosyal meselelerini ele alarak, cemiyetlerinin "selâmeti" için mücadele etmişlerdir. Eserlerinde her çeşit mevzuu yaşatan her iki mütefekkir de fikirlerini ifade etmek ve gayelerine vasil olmak için edebiyatı bir vasıta olarak kullanmışlardır. Her iki mütefekkir de "efkâr-ı umumiye" üzerinde tesir yapmasını bilen, "efkâr-ı umumiye" ile istedikleri gibi oynayan mahir birer "gazeteci"dir. Namık Kemal'in yazılarına başlayış tarzı ve bir çok incelikleri Voltaire'i andırmaktadır. O da tıpkı Voltaire gibi bazen alaycı ve nükteli, bazen ezici ve yıkıcı üslubıyla devrinin siyasi gaflet ve "cehaletini", işlenen haksızlıkları, adaletsizlikleri ifade etmiştir. Voltaire felsefi formunu İngiltereden almıştır. İngilterede hâkim olan adalete, nizama, hak ve hürriyete hayran olmuş; İngilizlerin müsbet ilimlere verdikleri büyük kıymeti takdir etmişti. Kendi memleketinde de aynı adalet ve nizamın hâkim olmasını istiyor, gördüğü adaletsizlik ve nizamsızlıklar hakkında yazdığı yazı ve söylediği sözlerle, memleketin her tarafında yeknesak bir hukukun teessüsüne ve muhakeme usullerinin islah edilmesine herkesten ziyade yardım ediyordu. Voltaire'in en mühim ihtiyaçlarından birisi de düşündüğü her şeyi söylemek olmuş, hiç bir zaman ne dilini ne de kalemını tutmuştur.

Voltaire'in İngiltereye hayranlığı gibi, Namık Kemal de Avrupaya hayran olmuş; Voltaire'in ilham kaynağını İngiltere teşkil ettiği halde, Namık Kemal'in ilham kaynağını Avrupa ve bilhassa Fransa teşkil etmiştir. Hürriyet ve adalet mefhumlarıyla aşılınarak memleketimize dönen Kemal, bu mefhumları tanıtmak ve Avrupa zihniyetini anlatmak hususunda büyük bir rol oynamıştır. Avrupanın siyasi nizamına, ilmine ve ahlâkına hayran olan Kemal, Memleketimizde de aynı nizamın hâkim olmasını ister; yapılan haksızlıkları, nizamsızlıkları tenkid eder ve devrinin müesseselerine hücum ederken bunların islah çarelerini de göstermeyi ihmal etmez. Korkmadan, çekinmeden istibdad devrinin ıztıraplarını anlatmış, halka ilim sevgisi, hürriyet aşkı, zulme ve istibdada karşı isyan duyguları aşılamıştır. Türkiyede sanayiün terakkisini ve fabrikaların kurulmasını isteyen Kemal, her şeyden önce halkın refah ve saadetini düşünüyordu. Namık Kemal, bütün ömrünü Türk milleti-

historique de l'esprit humain" isimli eserinin Namık Kemal tarafından tercüme edildiği rivayet edilmektedir (İş mecmuası, sahife 54).

nin siyasi, içtimai, huarsi terbiyesine hasır eden ve bu mesaf içinde ölen, ideallerinin tahakkuku uğurunda en çok gayret sarf eden, mümune olmağa hak kazanan mücadeleci bir mütefekkir olmuştur.

5. Voltaire'in devlet anlayışı.

Hür düşüncenin inkişafı üzerinde büyük bir tesir yapan, hürriyet ve müsavat fikirlerini bütün insanlığa tanıtmak için, bu kadar gayret sarf eden Voltaire'in ideal olarak gösterdiği devlet şekli tam manasıyla monarşist bir devlettir. Çünkü o cemiyette iki tabakanın — yani kendi tabiriyle — “les Canailles” tabakası ile “les honnêtes gens” tabakasının mevcudiyetine inanmış ve bütün hayatınca kendisini bu dualizmden kurtaramamıştır. Voltaire'e göre tenevvür ve takil asrı başlamıştır; fakat yalnız “les honnêtes gens” tabakası için; “les canailles” tabakası bu cemeyandan hiç bir zaman istifade edemeyecektir; çünkü bu tabakanın kendisini aydınlatmaya ne zamanı, ne de kabiliyeti vardır. Bunun için Voltaire, kurtuluşu tenevvür etmiş istibdaddan bekliyor. Ona göre beşeniyetin siyasi zaferlerden ziyade makul bir idareye ihtiyacı vardır. Gayesi memleket idaresinin başında — her yerde adalet ve halkkaniyeti hüküm kılacak ve bizzat kendileri de adalete tâbi olacak olan — münevver despotların bulunmasını temin etmektir. Voltaire'e göre akıllı bir hükümdar, münevver bir otokrat, halkı hoşnud etmek için serbestlikler verir, şahıs ve mülk emniyetini tesis eder ve idare mekanizmasını yoluna koyar. “Münevver bir hükümdar” hiç bir zaman lüzumsuz meclisler kurmaz, “asil” adını alan bir takım sınıflara devlet hazinesini soydunmaz, halkı tahkir ettirmez ve ezdirmez. Şahısların zenginleşmesine yardım ederek devletin mamur olmasını temin edecek olan makul hükümdarın bütün gayesi tabakalarına mümkün olan en fazla nefah ve saadeti temin etmektir.

Kemal'in de Türk devleti için arzusu, adalet sahibi Osmanlı padişahlarına malik olmaktır. Kemal de bu bakımdan Voltaire gibi hükümdarın tam manasıyla münevver olmasını ister. Hatta bu gaye ile şehzade Murad efendinin terbiyesini üzerine almış ve genç valihde hak, hürriyet, adalet terbiyesi vermeye çalışmıştır. Fakat Kemal, hiç bir zaman Voltaire gibi sadece münevver bir hükümdarla iktifa etmek istememiştir. Çünkü O, Voltaire gibi cemiyette ikili bir tasnif yapmamış ve muayyen bir tabakanın terbiye edileniyeceği kanaatine sâhib olanamış-

tir. Bilakis bütün Türk Cemiyetinin tenevvür edeceğine inanmıştır. Memlekette bir asra yakın bir zamanda iberi hazırlanan terakki yolu ve bu yolun önderliğini yapan münevverler sayesinde elbette halkın gözü açılacak, halkını ve vazifesini tanıyacaktır. Buna mukabil münevver hükümdar da otoritesini, kudretini halktan aldığı bilecek ve kendisine verilen imtiyazları aşmıya hiç bir zaman teşebbüs etmeyecektir. Çünkü aksi takdirde gerek hükümdar, gerekse "vükelâ" milletin vekili olan ve kendi içinden çıkan "Meclis-i şura-yı ümmete" hesap vermek mecburiyetinde kalacak ve cezalarını bulacaklardır.¹

6. Voltaire ve Namık Kemal'in devirlerindeki cezâ hukukuna karşı reaksiyonları.

Cezâ hukukuna ait olan yazılarında gerek Voltaire, gerekse Kemal, mahkûmları söylesmek için kullanılan işkence usullerine karşı şiddetle isyan etmişlerdir. Sorğu esnasında kullanılan gayri insani eziyetler her iki mütefekkir de çok müteessir etmiş, ve bu usullerin islahını istemeğe sevk etmiştir. Her iki mütefekkir de memleketin selâmeti için ceza vermenin zarurî olduğuna; fakat verilen cezanın adaletle uygun ve cemiyete faydalı olması lâzım geldiğine inanmışlardır.

Voltaire'e göre işkence maalesef zarurîdir. Evet, suçluyu ürkütmek lâzım; fakat bu işi insani bir şekilde yapmalı, ve cemiyet için faydalı olmasını temin etmelidir. Dünyanın en büyük imparatorluklarına sâhib olan iki hükümdar (Catherine, Elisabeth) bu hususta iyi misaller vermişlerdir. Suçlu ellerile açılan yollar ve ekilebilecek bir hale getirilen anazi imparatorluklarının emniyet ve selâmetini temine yardım etmiştir².

Namık Kemal Hürriyetin 45 üncü sayısında cezâi hukuka ait olan malkalesinde cezanın cemiyet için faydalı ve terbiyevî olması hususunda ısrar eder. «Her memlekette eshab-ı cünhaya mücazatin *tüzümü umumî* ebna-ı beşerin tasdik-i fâlisıyla müşbettir. Binaenaleyh mesele cezanın tayin derecatında kalır ve anda dalhi halkıkaniyete en mutabık ve cemiyete en nafi bir suret aranmak lâzım gelir». O halde «Cemiyette bir canînin tedibinden maksat halka ibret vermek ve cinayetin tekrürünü menetmek ve canî katli ile mahkûm değilse anın da vücudunu *istifade*

¹ Evvelce gördüğümüz gibi, Kemal'in hükümdarla taba münasebetlerine taalluk eden siyasi fikirleri Rousseau ve Montesquieu'den mühtemdir.

² Fragment des instructions pour le prince royal de...

edilecek bir hale getirmektir. Halbuki işkence usulleri maksadın bu cihetine hizmet etmezler». Zira «Ezziyet ibtida ibret bahışlıkta müessir değildir. Çünkü öyle mukayyet bir adım görünce gönül ecr-i akıl lüzumundan fazla felakette olduğıuna hükmeder ve bu iki tesirin neticesi ise ibret yerine hiddet olur. Samiyen tekerrür-i cinayeti men'de hiç bir hükmü yoktur. Bir sârik mahbus bulunduğıu halde gerek zincir ile mukayyet olsun, gerek olmasın tekrar o fil-i kabili irtikâba muktedir olamaz».

Bu sebepten dolayı cezanın bir hedefi olmalı; bu da cemiyet için faâideli ve terbiyevî unsurları ihtiva etmelidir. Kemal bu fikrinden bu sahaya dair yazdığı bütün yazılarında ısrarla bahseder.

C. 18.ci asır Fransız mütefekkirleriyle Namık Kemal'de tarih felsefesi.

18.ci asrın tarih felsefesi, "Aydınlık Çağı" tarih felsefesi adıyla anılır. "Aydınlık Çağı" tarih felsefesi terakkiye inanır; insan aklına olan güveni büyüktür; yalnız mazinin başka türlü olan dinî ve umumî kültürleri hakkında anlayışları azdır. Tetiklik ettiğimiz üç mütefekkirden Voltaire, Aydınlık Çağı tarih felsefesi gerçevesi dahilinde kalır. Montesquieu ise bir taraftan bu devrin tarih felsefesini devam ettirirken, diğer taraftan Fransızda "Romantik tarih felsefesinin" müjdeleyicisi sayılır¹. Bu mütefekkirlerden Rousseau, devrinin terakkiye karşı beslediği iman karşısında göstendiği hudutsuz ibadbinliği ile münferit bir karakter arzeder. Namık Kemal'de hem romantikleri, hem de Aydınlık çağı tarih felsefecilerini hatırlatan temayüller vardır.

1. Voltaire'in tarih felsefesi.

Voltaire'e göre insanlığın tarihte geçindiği değışmeler iki zıt kuptan — yani hurafelere ve kehanete inanan din müteassıplarının "batıl" itikatlarıyla bütün mâilletlerde görülen ve tabii dünden ibaret olan aklın mücadelesinden — doğmaktadır. Umumî tarihin şanlı devirleri daima hurafattan çıkan ve tessürü mucip bir aykırılık, çılgınlık ve hatâ silsileleriyle kesilir. Binaenaleyh mâilletleri aydınlatarak hurafelerin pençesinden kurtanmak için baş vurulacak son çare, ancak "tenevvür

¹ Romantiklerin tarih felsefesi "şimdi"yi tenkit eder, geçmişi iyi bulur; tarihi anaştırmalarda derinleşmeye çalışır, her mâileti, her kültürü kendi hususiyet ve ferdiyeti içinde anlamak ister.

felsefesi" olabilir. Voltaire, artık "akıl" ve Aydınlık asrının başladığına inanmakta, terakkiye güvenmekte ve terakki amillerinin de refah ve bilgi saçan büyük adımlar olacağını kabul etmektedir. Çünkü Aydınlık çağının her mütefekkeri gibi onun da zamanının aklına¹ karşı itimadı derindir. O tarihteki insanların hatı, sêfalet ve cehaletleriyle alay eder; onların halkıkata ve iyiliğe karşı olan cehitlerini görmez.

2. Montesquieu'de tarih felsefesi.

Montesquieu'nün Romantik felsefesine dayanan hareket noktasına göre müferrerit milletler, ancak o milletlere ait olan muhtelif hususiyetler içinde, (hukuk, devlet, din ve ahlak anlayışları bakımından) tetkik edilerek aydınlatılabilirler. "Esprit des lois" milletler arasındaki ayrılıkların kökünü millet ve devletlerin buldukları mekân ve coğrafi sahada, bilhassa iklim ve arazinin şekli ile toprağın keyfiyetinde (yani bereketli veya bereketsiz olmasında) anar. Fakat "Les considérations sur les romains" de Montesquieu'nün tenevvürü cephesi ile karşıdaşyoruz. Burada o insan aklının dünyaya hâkim olduğuna inanan ratiyalist bir mütefekkeridir. Roma tarihinin tetkikinden başka bir şey olmıyan bu eserin ana tezini "yüksek insan aklı", fazilet ve insan hürriyetinin esası teşkil etmektedir. "İnsan aklı"nın tanzim ettiği bir kanun bir devir yaratır; "yüksek bir akıl" tarihte büyük tesirler bırakır. Montesquieu bu devrin bir çok mütefekkerleri gibi nakbindir; kendi zamanına ve zamanının insanlarına karşı itimadı kuvvettir.

3. Rousseau'nun tarih felsefesi.

Rousseau, devrinin terakkiye karşı gösterdiği iman karşısında derin bir bedbinlik tavrı takınır. Rousseau'ya göre insan gayesini aşarak aldanmıştır. Çünkü ferdi gayreti azaltılmak maksadıyla icadedilen medeniyet, ferdiden gittikçe daha büyük, daha yorucu, daha ezici cehitler istemiş, onu büyük ve aldatıcı bir velim, büyük ve acıklı bir hiçlik içerisinde süttüklemiştir. Rousseau'ya göre, insanlığın başlangıcında tabii hürriyet, insanlara karşı tabii merhamet ve tabii bir müsavat vardı; ortaya mülkiyetin çıkması, bu mes'ut vaziyete son verdi ve medenî cemiyetlerin tessüs etmesini mümkün kıldı. Fakat diğer taraftan hürriyet-

¹ Voltaire zamanının aklı derken yalnız muayyen bir tabakanın (honnêtes gens) aklından bahseder.

sizlik müsavatsızlık ve ahlakî çöküntü de daimî surette tesbit edilmiş oldu. Yeni teşekkül eden devletin, hükümdarın istibdadı ile meticelenmesi, bu devletin hürriyetsizlik ve ahlakî sukutun en yüksek noktasına vasıl olmasına sebep oldu. Rousseau'ya göre, böyle bir vaziyetin sonu, ya umumî esaret veyahut da ideal bir nizamla istibdadın bertaraf edilmesi olacaktır.

4. Namık Kemal'in tarih felsefesi.

Namık Kemal'in tarih felsefesine ait fikirlerinde hem romantik, hem de aydınlık çağı felsefecilerini hatırlatan temayüller vardır. Devrini tenkid ederken geçmişî iyi bulması, eski devrimizin büyüklerine hayran olması, tarihî araştırmalarında derinleşmeye çalışması itibarıyla romantiklere benzemektedir. Kemal'e göre, bu bakımdan tarih «Maarifet-i hükümetin en büyük hâdimlerindedir». Çünkü bir milletin tarihî bilinmezse, bakasını, terakkisi için lâzımı olan sebepleri de bilmeye imkân yoktur. Diğer taraftan hudutsuz mülkinliği, terakkiye olan umanı ve beşerî akla karşı gösterdiği güven itibarıyla aydınlık çağı tarih felsefecilerini andırır. Filhakıka Kemal, tarihî bir terakki kabul etmektedir. Zira ona göre, «Cemiyet-i medeniyeye denilen şahs-ı manevî için sınırlı tevakkuf olamaz; onun hayat-ı sahilhası terakkidir».

Kemal mülkin ve istikbalden emindir. «Tanzimatın pervers-i adı ve himayetiyile ağıuş-ı vatanda neşvü nemaya başlayan nazende tıfl-ı terakki, tabiatıyla yakında şu gördüğümüz temekleme tarzında yürüyüşünü terk ile cihana medeniyetin hareket-i hakayık cüyanesiyle müsabakata başlayacaktır. İşte o vakt biz de akranımıza faik ve eodadımızın hayatı halefiyiz demeye lâyık oluruz».

Namık Kemal, insan aklının tarihte binakacağı büyük tesirlere inanıyor. Nitelik o bu tesirleri belirtmek maksadıyla istâm ve Osmanlı tarihinden misaller getirerek, Salâhaddinî Eyyubî, Fatih Mehmed, Yavuz Selim, Emir Nevruz gibi büyük işler yapan ve tarihin seyrini değiştiren büyük şahsiyetlerin birer monoğrafisini kaleme almıştır.

D. Onsekizinci asır Fransız mütefekkirlerle Namık Kemal'de din anlayışı.

On sekizinci asır fransız mütefekkirleri, umumiyetle bir Allah'ın mevcudiyetine inanırlar; fakat bundan başka dinde her şeyi tenkit

ve reddederler. Bilhassa hıristiyanlıktaki teslis (trinité) doktrinine — “cevher istihalesi”¹ (transsubstantiation), cevher ayniyeti (consu-stantiantialité)² gibi fikirlere — şiddetle hücum ederler. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu asır “metafizik” ve dinini eski kıymetini gayıbetmeğe, müsbet ilimlerin büyük bir rol oynamaya başladığı devindir, bu sebepten dolayı bu devrin mütefekkirlerinin dini meşguliyetini tabiat kanunları teşkil ediyordu. Bu asırda din ve Allâh mefhumları üzerinde uzun uzadıya düşünülerek şahsî tefsirler yapılmıyor ve “fikir sistemleri” vücuda getirilmiyordu. Fakat bununla beraber bu asrın mütefekkirleri, dinden istifade etmek, dini, içtimalî nizamı temin eden bir vasıta olarak kullanmak temayülünü göstermekten uzak kalmamışlardır. İşte aynı temayüle Kemal’de de tesadüf ediyunuz; zina Kemal’de bu bakımdan on sekizinci asır Fransız mütefekkirlerine müşabih bir tarzda hareket eder.

I. Voltaire’de din anlayışı.

Voltaire’e göre din, en yüksek bir “varlığa” ibadet etmekten ibarettir. Kâinata hüküm süren yüksek bir nizamın mevcut olması, onun yapısındaki sanat, her şeyin sayısız gaye ve vasıtalara malik olması, bize böyle bir “esenî” vücuda getiren çok üstün bir “zekâ”nın (yüksek bir Varlığın) mevcut olduğunu gösterir. Her eser bir sanatkârın mevcudiyetini şart koştuğu gibi, kâinat da — bir eser olmak dolayısıyla — Allahın mevcudiyetini şart koşar. Voltaire kiliseye düşmanlığından dolayı dinsiz gibi görünür, halbuki o daima Allahın mevcudiyetine inanmıştır. O her şeyden evvel kilisenin “ibatil” itikatlarıyla, bunun bir neticesi olan müsamahasızlık ve taassupla mücadele eder. Bundan başka Voltaire bilhassa “Réponse au système de la nature” isimli eserinde “imansızlığa” hücum etmiştir. Voltaire’e göre, Allah zarurî olan şeyleri bütün insanlara vermiştir; meselâ, iki göz, bir ağız v. s. gibi; Allah fikri bütün “medenî” milletlerde müşterek olan bir fikirdir; bu fikir bütün insanlar için zarurîdir; o halde, insanlar bu bilginin bir hakikat olmasıyla iftihar edebilirler. Fakat bundan başka icat edilen her şey hatırlıdır. Çünkü din, Allaha itaat ve ibadet etmekten ibarettir; böyle bir müessesenin, bir takım güllünç kılıklara sokulmasına hiç de ihtiyaç

¹ Ekmele ile şarabın hazreti İsa’nın etine ve kanına tahavvül etmesi.

² Hıristiyanlıkta, baba, oğul “Ruh-ı Kuds”ın aynı cevherden oluşu.

yoktur. Filhakıka hıristiyanlıktaki cevher ayniyeti, (consubstantialité) ile cevher istihalesi (transsubstantiation) gibi anlaşılması kadar, talaffuz edilmesi de güç olan tabirler daima mücadele mevzuu oldu ve her mücadelede sel gibi kanlar aktı.

Halbuki İsa isimli bir yahudinin Allahı benzemesi, yahut Allahla aynı esastan olması, Allahın üç şahıstan berekküp etmesi gibi fikirler, aynı derecede saçma ve "metafizik" kuruntulardır. Zaten dine — onu gülünç bir mevkiye düşüren — bir takım hayalât ilâve etmek büyük bir hatadır. Çünkü becereksiz ve mütereddi zihniyetli insanlara telkin edilen din, bu gibi manasızlıklarla doldurulursa, hakikî mana ve hedefini kaybeder; bu takdirde, bu zihniyetteki insanlar tarafından her dinin ortadan kaldırılması tehlikesi baş gösterir; işte bütün fenalıkların da menbaı buradadır. «Bu bakımdan İslamiyet hıristiyanlıktan daha makuldur; İslamiyette yegâne nas, bir "tek" Allahı, cenabı hakka, inanmaktan ibarettir. Bu sade théisme tabii bir din ve dolayısıyla yegâne hakikî dindir»².

Diğer bir bakımdan Voltaire'de Allah fikri tamamıyla "pragmatikdir", zira ona göre Allah, sosyal nizamın yüksek ve yardımcı bir kuvvetidir. Bu fikir insan nevinin muhafazası için zarurîdir. Çünkü Athéisme bazı defa en barbar hurafattan daha çok fenalık yapmıştır³. Meselâ Roma'da intikamcı bir Allah doktrini ortadan kalktığı zaman Sylla ile Marius zevkle vatandaşlarının kanlarında yakanmışlar, August ile Antoine zulüm yapmak hususunda Sylla'nın ölçsüz ihtiraslarını aşmışlardır, Zira "Athéisme", hayatlarını bir cinayet çemberi içinde geçiren devlet adamlarının felsefesidir. Bu cinayetlere bazı "geri zihniyetli" kimseler siyaset, bazıları devlet darbesi, bazıları da "idare etmek sanatı" gibi bir takım isimler verirler. Ellerinde kuvvet bulunan dinsizler insanlık için hurafata inanan mutassıplar kadar tehlikelidir. Çünkü "imansız" kendisinden aktığı kanların bir gün inisabının sorulacağından korkmaz; vicdan azabı nedir bilmez. Hülasa Voltaire'e göre din Allahı tapmaktan ve namuslu bir insan olmaktan ibarettir.

2. Montesquieu'de din anlayışı.

Montesquieu için de bütün kâinata nizam veren üstün bir kuvvet, bir Allah mevcuttur. Fakat bu Allah bir "mevcut" değil, belki bir kanun

¹ 26 Mélanges V. Sur la superstition, page 329.

² 26 Mélanges V. Examen important de Milord Roling Broke.

³ 2 Mélanges V. Sur L'Athéisme.

ve bir formülden ibarettir. Montesquieu'de çağdaşları gibi alelade manada hristiyan değildir. "Les lettres persanes"da hristiyanlığı Voltaire'vane, keskin ve sert bir şekilde hicveder. O da Voltaire gibi hristiyanlığın teslis, "cevher istihalesi" ve "cevher ayniyeti" gibi mefhumlarıyla alayeder. Musamahasızlık ve dünü işkenceler karşısında duyduğu nefreti çekinmeden açık bir surette ifade eder.

Diğer bir bakımdan Montesquieu'de dini, içtimai bir kuvvet olarak kabul eder¹. Ona göre «dinin kuvveti medenî kanunların kuvvetiyle tetabuk etmeli; dîni cezaî hükümleri azaltıkça, medenî kanunlar onları artırmalıdır»; buna mukabil «kanunlar aciz kalınca, devletin siyasi bünyesine din müzaheret etmelidir»². Binaenaleyh her din — **vazı kanun** tarafından — kanunlar vazedilirken göz önünde tutulması icabeden siyasi bir mekânizmadan başka bir şey değildir.

3. Rousseau'da din anlayışı.

Rousseau da sonsuz bir varlık ve en yüksek bir mahiyet olan "tek" bir Allaha inanır. Rousseau'ya göre hakiki din, bu en yüksek varlık tarafından bize verilmiş olan dîni hüsten ibarettir. Bunun için onun dini, her şeyden evvel insanın saf, tabii hissine dayanan bir tabiat ve his dînidir. Bu dînin en yüksek şekli, "ben" sevgisine (l'amour de soi) ait tekâmülün en yüksek mertebesinde kendüsünü gösterir. Yeter ki hiç bir yabancı kuvvet onun bozmasın, ve insan da kalbinin samimi ve daimi iştiyakını duyabilsin. Bu duyusu, bilgiden büsbütün başka olan bir şeydir; ve bu suretle elde edilen dîn, naslardan, taassubdan, şekilden, ayinden uzaklaşan, yalnız uluhiyet ve saadet unsurları ihtiva eden umumî müsamahakâr bir dindir.

Rousseau'da da din fikrinin, Voltaire'de olduğu gibi tamamiyle "prağmatik" bir cephesi vardır. Rousseau "Contrat Social"de³ devlet teşkilatının her vatandaş vazifelerini sevdiirecek, onları iyi birer vatandaş haline getirecek bir "devlet dîni" mevcudiyetinin lüzumunu ileri süner. Şu halde tamamiyle vatandaşa ait olan bir "profession de foi" vardır. Bu dînin kaidelerini tesbit etmek işi, hükümdara aittir; ve bu kaideler dînin nasları olarak değil, içtimai hisler olarak ehemmiyetlidir.

¹ Ruhul kavânin 24 cü kitap 14 cü fası (Hüseyin Nazım tercümesi).

² Ruhul kavânin 24 cü kitap 16 cü fasıl (Hüseyin Nazım tercümesi).

³ (Contrat Social) dördüncü kitap, sekizinci fasıl.

ler. Zira bu kaidelere itaat etmeksizin ne iyi bir vatandaş, ne de iyi bir tab'a olma imkânı vardır. Medenî dinin kaideleri şu maddelerden ibarettir: 1) "Önceden gören" ve hayırkâr bir Allah mevcuttur. 2) ölümden sonra mükâfat ve ceza vardır. 3) anayasa ve kanunlar mukaddesdir. 4) musamahasızlık yoktur. Devlet bu esaslara inanmayan kimseleri sürgün edebilir. Çünkü bunlar ne sosyal bir hayat yaşamağa, ne samimî bir surette kanunlara itaat etmeğe, adaleti sevmeye, ne de icabında hayatlarını vazifelerini uğrunda feda etmeğe kabiliyetlidirler.

4. Namık Kemal'de din anlayışı.

Namık Kemal'in din sahasında da Aydınlık Çağı Fransız mütefekkirlerine benzer karakterler taşıdığını söylemiştik. Hakikaten Kemal de bir Allaha ve onun şefkat ve adaletine inanır. Kemal'e göre «diyanetin insana tayin ettiği vazife bir hâlîke ibadet ve o hâlîkin ahkâmî adaletine tabiiyettir»¹.

İslamiyette — hüristyanlıkta olduğu gibi — tenkit edilecek mefhumlar bulunmadığı ve bu dinin esasî bir Allaha ibadet etmekten ibaret olduğu için, Kemal atalarının dinini olduğu gibi kabul eder. Çünkü o zaten Aydınlık Çağı mütefekkirleri tarafından ideal olarak tasavvur edilen bir din mefhumuna sahip bulunuyor. Bu sebepten dolayı Kemal İslamiyeti müdafaa eder; ve, onsekizinci asır Fransız mütefekkirleri gibi İslam dininin hakikatları üzerinde düşünmez. Kemal'de — aynen Fransız mütefekkirleri gibi — dinden amelî sahada istifade etmek, dünü içtimai nizamın bir organı haline getirmek temayülü mevcuttur. Çünkü O da, İslâmîyetin devlet teşkilatında — her vatandaşa vazifelerini sevdirecek, onları iyi birer vatandaş haline getirebilecek olan — bir kuvvet olarak kullanılmasını istiyor. Bu münasebetle bazı Avrupalılar tarafından yapılan itirazlara cevap verirken «ahkâm-î dine ittiba edersek, size önden büyük emniyet olamaz, kimseye zülüm değil, hile bile etmeyiz» diyor².

Namık Kemal de Voltaire gibi, cemiyetlerin emniyet ve selameti için, intikamcı bir Allah fikrinin mevcudiyetinin zarurî olduğu kanaatinde: «itikad-ı mahsusama göre Allah'tan korkmayan adam fırsat bul-

¹ Tanzimat, Genç Osmanlılar Sahife: 813.

² Tanzimat, Genç Osmanlılar Sahife: 811.

dukça levazım-ı ahlakıtan değül, hattta vezâif-i siyaset ve mucibat-ı mücazattan bile ihtiraz etmez».

E. 18.ci asır Fransız mütefekkirlerinde ahlâk fikri.

Tetkik ettiğimiz Fransız mütefekkirleri ahlakî sahadada da ratiomalistdürder. Her insana Allah tarafından verilen bazı ahlakî fikir ve hislerin mevcut olduğunu ideri sürerler. Hatta Cartesianisme'i hırpalayarak¹ Fransa'da Descartes'in tesirini ortadan kaldıрмаğa, Locke ile Newton'u tanıtmğa muvaffak olan Voltaire bile, o kadar beğendiği ve "hakim" diye andığı Locke'a ahlakî sahadada fıtrî fikirleri kabul etmediği için hücum eder².

1. Voltaire'de ahlâk fikri.

Voltaire'e göre ahlâk, Allah tarafından bize verilen ve akılla kavranılan "tabii bir kuvvettir". Locke'da beraber bütün fıtrî fikirleri reddeden ve "Traité de Métaphisique"ün üçüncü faslında «müdnikesinde geçen şeylerin doğru bir surette farkına varan herhangi bir kimse, bütün fıtrî fikirleri kendisine hassalarının temin ettiğini kolayca itiraf eder» sözlerini söylemekten çekinmeyen Voltaire, ahlakî sahadada karşımıza Descartes'cı bir mütefekkir olarak çıkıyor. Ona göre Allah bütün kalblere aynı ahlakî tohumu serpmiştir. Bundan dolayı ahlakî kaidelerin muhtevası ne kadar değişirse değişsin, "hak-suunu" değişmez. Allah yer yüzünde adâletin mevcut olmasını istemiştir; çünkü insanların neslini muhafaza edebilmesi için bu mefhumun mevcut olması lâzımdır. Bundan dolayı adâlet fikri, bütün insanların üzerinde uyduğu ilk hakikatlardan birisi olmuştur. Haksızlık yapmaktan ibaret olan ilk ahlakî kanun, arzın her tarafında yaşayan, tanınmış bütün kavimlerce malumdur. Hepsi, — kaba da olsa — bir hak ve haksızlık mefhumuna sahiptirler. Şu halde bütün kavimler aklın kendisini göstermesinden ibaret olan aynı prensipten aynı neticeyi çıkarıyorlar.

Voltaire burada Newton'ın "tabiat her tarafta aynıdır" fikrini kabul etmektedir. Bir yıldız üzerinde müessir olan cazibe kamunu, nasıl ki bütün madde alemine ve diğer yıldızlara tesir ediyorsa, ahlâkın

¹ Lettres philosophiques; Lettres XIII. Sur M. Locke, L. XIV. Sur Descartes et Newton.

² Le philosophe ignorant (contre Locke).

esas kanunu da "tanınmış" bütün milletlerde kendisini gösterir. Bu kanun muhtelif hallerde, muhtelif şekillerde tefsir edilebilir; fakat hak ve haksızlık mefhumundan ibaret olan "esas" daıma aynı kalır. Zira cemiyet, kalblerimizden sökülüp atılmasına imkân olmıyan bu mefhumlar üzerinde kurulmuştur. Akıl "iki kere akının dört olduğunu" ne kaidalar katı olarak bilirse, bu mefhumları da aynı katıyetle bilmektedir. Ahlâk tamamıyle umumîdir; o, bizi yaratan "yüksek varlık" tarafından tamamıyle hesap edilmiş, bu kısa hayatın, kaçınılmasına imkân olmıyan, ız-tırablarını hafifletmeğe ve "iyi" olmıyan ihtiraslarımıza karşı koymağa tahsis edilmiştir.

Zerdüş'ten Lord Shaftsbury'e kadar bütün filozoflar, hadîselerin prensipleri hakkında muhtelif fikirlere sahip olmalarına rağmen, esas itibarıyla aynı ahlâkî öğretmek istemişlerdir.

2. Montesquieu'da ahlâk fikri.

Montesquieu'ye göre beşerî mukavelelere hiç bir zaman bağılı olmıyan ezeli bir adalet mevcuttur. Bu "ezeli adalet", her zihinde kendisini gösterir ve insanları adil olmaya zorlar. Bundan dolayı insan tabiatı, yaratışta iyidir. Bu itibarla Montesquieu'de Rousseau gibi insanların aslen iyi olduklarına kanidir. "Esprit des Lois"nın bir çok yerlerinde Hobbes'le ve onun "insan insanın kurdudur" teorisi ile mücadele eder. Montesquieu'ye göre insan, her zihinde mevcut olan ezeli adâlet sayesinde daıma doğruluğu ve hakkı ister. Allahın bile adil olması zaruridir; çünkü o da adâleti gördüğü andan itibaren ister istemez, onu takip etmek mecburiyetinde kalacaktır. Bu suretle Montesquieu insanı, kâinatı sevk ve idare eden, insanlara, hatta Allahlara hükmeden tabii vakıalardan müstakil bir kuvvet gibi kabul etmektedir. Onu her şeyin üstüne, dünyanın "zirve"sine ve merkezine koyar. Montesquieu'ye göre insan aklı, her millet ve her devlet şekli için muhtelif ahlâkî kaidelerin lüzumunu hisseder. İşte dünya üzerinde gördüğümüz muhtelif ahlâkî kaidelerin mevcudiyeti, aklın gösterdiği bu lüzumdan doğmaktadır.

3. Rousseau'da ahlâk fikri.

Rousseau'ya göre ahlâk da din gibi Allah tarafından insana verilmiş olan bir histen meydana gelir. Bu his de "ben" sevgisinin tekâmülünden meydana gelen vicdandır. "Ben" sevgisi, hayat sevgisini vücu-

da getirdikten sonra, tekâmülün daha yüksek bir noktasında, Rousseau'nun "Cœur" dediği vicdanı husule getirir. Vicdan, medenî insanların hareketini idare eder ve daima akıl tarafından aydınlanır, yani vicdana ışık veren, onun müphem bıraktığı kısımları aydınlatan akıldır. Bu suretle akıl, Rousseau ahlakında mühim bir rol oynar. Rousseau'ya göre insan «tabiat halinde iyi olan, nizam ve adâleti seven bir varlıktır, İnsan kalbinde aslî hiç bir fenalık yoktur; ve tabiat halinin ilk hareketleri daima doğrudur. İnsanla doğan tek ihtiras "ben" sevgisidir, onun da iyilik ve kötülükle alakası yoktur, o ancak tesadüfen ve içinde yetiştiği şartlara göre iyi veya kötü olabilir»¹.

O halde insan esas itibarıyla iyidir; yabancı bir şey onu değiştirmedikçe de iyi kalacaktır. Öyle ise insanı, aklının inkişaf edebileceği zamana kadar cemiyetin tesirinden uzaklaştırmalı ve hiç bir fenalık gizlemiyen tabiatın kucacağına terketmelidir. Tabiatın bakımına bırakılan ahlakî insiyakların serbestçe inkişafı, insandaki ahlâk binasının en sağlam temelini teşkil eder; ve bu insiyakların akıl tarafından idare edilmesi de insanları, insanlıklarının gayesinden haberdar ederek hayır ve fazilete götürür.

F — Namık Kemal'i 18.ci asır Fransız mütefekkirlerinden ayıran cihetler.

1. Ahlâk sahası.

Namık Kemal, ahlâk sahasında "Aydınlık Çağı" fransız mütefekkirlerinden farklı karakterler gösterir. Evvelâ Namık Kemal, Allah tarafından her insanın kalbine bir takım ahlakî esasların, fikir ve hislerin verilmiş olduğunu kabul etmez. O ahlâk sahasında da tefsirlere girişmeden islami ahlâk esaslarına sadık kalır². Ahlâkı bize ancak "kitap" ve "sünnetten" alınan hükümleri öğretir. Bu hükümler ahlâka

¹ Lettres de A. M. De Beaumont.

² Nev-i benî adem'in şarii evveli ol Cenabı Hakimi mutlakıdır, cauib-i ilâhîsinden sudur eden kavânin insana şahadetü vicdan ile mühlhemdir. Bu kavânin'in birincisi ve başlıcası nev-i beşere hayr-ı mutlak-ı anayıp sevmesi ve ana hücumle kuvay-ı zihniye ve kalbiyesiyle vusule çalışmayı emreyleyendir, ifadesi dahi akaiden ahlâk-ı islamiyeye tevaşuk edemez: Bizce müsellemeden olan ve her türlü delaîl-i aklıye ve nakliye ile isbatı kabül bulunan hakayik ve mesail-i kelâmiye ihtizasınca inakdata meşiyet her vicdana mühlhem olmaz.»

nizam verir; "müktezeyi hayatımızı" bildirir. Bize hayır ve şerri "fezail ve rezail"i gösterir.

2. Vatan ve millet idealleri bakımından.

Namık Kemal 18.ci asır Fransız mütefekkinlerinden vatanperver olması bakımından da ayrılır. 18.ci asır Fransız mütefekkinleri — evvelce de işaret edildiği gibi — kelimenin alelade manasında İhristiyan olmadıkları gibi, Fransız da değildirler. Bu devirdeki mütefekkinlerin memleketlerine karşı göstendikleri lakaytlığe şaşmamak imkânsızdır. Vatan ve milleti mefhumları onları İkatiyen alakadar etmiyor; onların alakaları sadece "insana" çevrilmiştir; ancak insanla, insanın refahı ve saadeti ile meşgul olmuşlar; memleketlerinin mukadderatı kendilerini hiç bir sunetle düşündürmemiştir. Zaten Fransız İhtilali de her şeyden evvel, kozmopolit bir İhtilal idi. O, vatan ve milletten ziyade, insanlığı düşünüyordu. Onun içindir ki Fransızlar ancak vatanları tehlikeye girdiği zaman, vatanperver olabilmişlerdir.

Namık Kemal — bu mütefekkinlerin aksine olarak — kelimenin tam manasıyla vatanperver bir mütefekkindir. Fikir ve yazı hayatımızda vatan kelimesini ilk defa kullanarak, bu kelimenin uyandırdığı duyguları bize ilk defa telkin eden odur¹.

Namık Kemal'deki bu temayüllerin sebepleri onun aynı zamanda "Aydınlık Çağı" felsefesine bir reaksiyon olarak zuhur eden, "romantik mekteb"ün tesirine de kapılmış olmasına atfedilebilir.² Fakat bu temayüllerin sebebi ne olursa olsun, onun büyük bir vatanperver olduğu, vatan ve milleti için pek çok acı çektiği muhakkaktır. Zaten Kemal'i, Kemal yapan da vatan davası ve onun bu davaya verdiği ehemmiyettir.

¹ Namık Kemal'in padişahlık taraftarı olması da onun vatanperverliğinden ileri gelir. Türk İkamının İtkülmesi bahasına elde edilen bütün toprakları muhafaza edebilmek için, Osmanlı İmperatorluğunun o zamanki muhtelif unsurlardan ibaret olan varlığının kalbini tarihî ve ebedî bir türk ailesinin teşkil etmesini, eski şanlı devirlerin tekrar canlandırılmasını istiyordu.

² Romantik felsefe idealize edilen maziye inmek, mücerret bir insanlık ilkin-den, müşahhas olan tek "halk" fikrine tarihî müllete dönmek fikirlerini İkabul ve müdafaa etti. Bu suretle de 19.cu asırdaki milliyetçilik hareketlerinin esasını kurdu.