

NAMIK KEMAL VE OSMANLI'DA ANAYASAL DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ

Namık Kemal and the Development of Constitutional Thought in the Ottoman Empire

Arş. Gör. Mustafa Fatih SARI*

Öz: Osmanlı, 18. yüzyılda yaşanan askerî kayıplar neticesinde gözünü Batı'ya çevirmiş ve askerî reform girişiminde bulunmuştur. İlerleyen yıllarda sorunların askerî reformlarla çözülemeyeceği anlaşılmış ve özellikle II. Mahmud döneminin sonlarında devlet düzeninde birtakım reformlara girişilmiştir. O dönemde yapılanların Batı'nın siyasi ve idarî kurumlarından izler taşıdığı açıktır. Bununla beraber esas kırılmanın Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat Fermanı ile gerçekleştiği kabul edilmektedir. "Devlet nasıl kurtarılacak?" sorusu hâlâ herkesin düşüncesinin merkezinde durmaktadır ancak artık bu soruya verilen cevaplar değişmeye başlamıştır. Reşid Paşa, ideal devletin oluşturulmasının "iyi hükümdar" yetiştirmekle ilgili bir mesele olmadığını düşünmektedir. Ona göre devlet idaresinde muvazeneyi sağlamak maddi varlıklar, müesseselerden geçmektedir. Tanzimat'ın ilerleyen yıllarında ise çarpıcı itirazlara sahip Yeni Osmanlılar hareketi filizlenmiştir. Bu hareketin belki de en önemli ismi Namık Kemal'dir. Onun düşüncesi gelenek/din ve Batı arasında bir sentez arayışının yansımasıdır. Bu doğrultuda İslâmî kavram ve kurumlarla Batı siyasi ve hukuki düşüncesinin ürettiği kavram ve kurumlar arasında bağ kurmak için yoğun bir çaba harcamıştır. Ona göre Batı düşüncesinde öne çıkan halk egemenliği, temel hak ve özgürlükler, hürriyet, parlamento, eşitlik gibi kavramların hepsinin İslâm düşüncesinde karşılığı bulunmaktadır. Her ne kadar söz konusu sentez çabası çelişkili bir muhtevaya sahip olmakla eleştirilse de, ilgili dönemin askerî, siyasi ve düşünce ortamı koşulları birlikte değerlendirildiğinde, bizzat bu çabanın kendisinin bile ne kadar kıymetli olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Anayasal düşünce, Osmanlı anayasacılığı, Namık Kemal, halk egemenliği, parlamento.

Abstract: The Ottoman Empire turned itself to the West due to the military losses during the 18th century and attempted to make military reforms. In the following years, it was understood that the problems could not be overcome through military reforms and it was undertaken new reforms regarding the state order, especially towards the end of the Mahmud II period. It is apparent that what was done in that period had traces of the Western political and administrative institutions. Along with this, it is accepted that the turning point happened with Mustafa Reşid Paşa and the Tanzimat Edict. The question of "How will the state be saved?" was still at the center of everybody's mind; however, the answers to this question had started to change. Reşid Paşa thought that creating the ideal state was not a matter of raising a "good ruler". For him, ensuring the balance in the state administration was about the material assets and institutions. In the upcoming years of Tanzimat, on the other hand, the New Ottoman movement that had striking power of opposition occurred. The most critical name for this movement was probably Namık Kemal. His thought was mainly a reflection of the search for a synthesis between tradition/religion and the West. In this regard, he spent an intensive effort to establish a tie between the concepts and institutions that were produced by Islamic concepts and institutions and also Western political and legal thought. For him, the concepts prominent in Western thought such as popular sovereignty, fundamental rights and freedoms, liberty, parliament, and equality all had a place in Islamic thought. Even though the efforts for synthesis in question are being criticized as having contradictory content, in an altogether evaluation of the military, political, and intellectual environment conditions of that period, it will be seen how important this effort itself is.

Keywords: Constitutional thought, Ottoman constitutionalism, Namık Kemal, popular sovereignty, parliament.

* Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi, mustafafatihisari@hacettepe.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6803-669X.

Makale Geliş Tarihi: 03.08.2024, Makale Kabul Tarihi: 12.09.2024

GİRİŞ

Kurumsal ve düşünce tarihimiz bakımından Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasındaki süreklilik ve kopuşların belirlenmesi bugüne dek pek çok çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Anayasal kurumlar ve kavramlar bakımından da her iki dönem arasında bir süreklilik ve kopuş ilişkisinden bahsetmek pekâlâ mümkündür. Bu noktada genellikle Sened-i İttifak (1808)-Tanzimat Fermanı (1839)-Islahat Fermanı (1856)-I. Meşrutiyet (1876)-II. Meşrutiyet (1908) şeklinde Osmanlı özelinde kurulan hat, Cumhuriyet (1923) ile kavuşturulmaktadır. İlerlemeci tarih anlayışının bir yansıması kabul edilebilecek bu hattın söylemsel düzeydeki tutarlılığına hanel gelmemesi adına ise tarihsel süreç belli bir elekten geçirilmektedir. Bu kurguya görece tezat teşkil eden tarihsel durumlar ya halının altına süpürülmekte ya da kurgunun inşa ettiği forma uyum sağlaması adına tıraşlanmaktadır. Özellikle bizim gibi tarihsel meseleleri olduğu haliyle anlamaya çalışmaktan ziyade, tarihi güncel ve popülist siyasal tarafgirliklere malzeme taşıyan bir cephanelik olarak gören toplumlar için bahsedilen yaklaşım sosyolojik bir realiteye karşılık gelmektedir. Toplumsal düzlem için yapılan bu tespitin entelektüel yahut akademik düzlemde de belirgin karşılıkları bulunmaktadır.

Düşünce tarihimizde bazı isimler vardır ki, bir yerde konumlandırılması diğerlerine kıyasla fazlasıyla zordur. Namık Kemal, Ahmed Hamdi Tanpınar, Nurettin Topçu gibi isimler bu meyanda zikredilebilir. Bu tip isimler bir nevi “arafta kalma” akıbetiyle karşı karşıyadırlar. Yukarıda izah edilmeye çalışılan, herkesi ve her şeyi ziyadesiyle indirgemeci bir tavırla kaba taslak inşa edilmiş kategorilere dahil etme alışkanlığı, onlar için de iki ihtimal ortaya çıkarmıştır: Halının altına süpürülme/görmezden gelinme veya ilgili kategoriye/forma dahil etme adına düşüncelerinin tıraşlanmaya maruz kalması. İşte bu çalışmada konu edinilecek olan Namık Kemal’in de yer yer her iki tercihe maruz kaldığı söylenebilir. Açmak gerekirse, yukarıda bahsedilen, Osmanlı-Türk anayasal gelişme hattına kendisine kolayca yerleştirmek kolay olmadığından Cumhuriyet tarihi boyunca bazen görmezden gelinmiş, bazen sert bir reddetme tavrıyla karşılaşmış, bazen de belli tarafları görmezden gelinip belli tarafları da aşırı derecede öne çıkartılmıştır. Burada yapılmak istenen ise her iki ihtimalden de mümkün olduğunca uzak durup, Namık Kemal’in anayasal düşünce tarihimiz bakımından durduğu yeri ve önemini olanca berraklığıyla anlamaya çalışmak olacaktır.

Aşağıda öncelikle Namık Kemal’in düşüncelerini kaleme aldığı dönemden önceki tarihsel süreçte ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve anayasal düşünce serüveni; devamında Namık Kemal’in düşünce dünyasının genel hatları ve sonrasında ise Namık Kemal’in anayasal düşüncelerinin merkezî kavramlarının neler olduğu, bu kavramların içini nasıl doldurduğu ele alınacaktır.

I. OSMANLI’DA ANAYASAL DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

Osmanlı Devleti, özellikle 1453’te İstanbul’un fethedilmesinden sonraki süreçte inşa etmiş olduğu siyasi ve idari organizasyonla dikkate değer bir başarı ortaya koymuştur. Klasik tasnifte “yükselme dönemi” olarak ifade edilen ilgili dönemde ardı ardına gelen askerî fetihler sayesinde

topraklar alabildiğine genişlerken devlet yapısı bu zorlu sürecin üstesinden bir şekilde gelmeyi başarabilmiştir. Geleneksel düşünce yapısında aslanan değişim değil, kurulu düzenin olduğu şekliyle devam ettirilmesidir ve bir şeylerin değişmesi gerektiğini akla getirebilecek düzeyde hiçbir olumsuzluk yok gibidir. Bununla beraber tarih dinamiktir ve Osmanlı'da her şey var olduğu şekliyle, ideal ölçüleriyle devam ediyor olsa dahi -ki öyle olmamıştır- dışındaki dünyada pek çok şey değişmektedir ve bu da tabiatıyla Osmanlı Devleti'ni etkileyecektir. Anadolu'yu kasıp kavuran Celali İsyanları aslında bir şeylerin ters gittiğine dair sinyalleri vermeye başlamıştır. Yine ilerleyen zamanda savaş meydanlarında yaşanan ağır kayıplar, bu alanda sahip olunan üstünlüğün ortadan kalktığını hissettirmektedir. Ters giden bir şeyler vardır ve değişim fikri yavaş yavaş zihinlerde yerleşmeye başlamıştır. Ancak yanlış gidenin ne olduğunun, değişimin içerik ve boyutlarının belirlenmesi başlı başına temel bir sorunsaldır. Batı karşısında güç dengesinin değişimi ilk kez askerî alandaki mağlubiyetlerle net bir biçimde fark edilmiş olduğundan reform düşüncesi de haliyle başlangıçta bu alanla sınırlı olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda 18. yüzyıla beraber Batı'dan farklı rütbelere askerî personelin Osmanlı tarafından çeşitli görevlere getirildiğini görmekteyiz. Ancak belli bir zaman geçtikten sonradır ki, var olan problemlerin askerî alanda yapılacak reformlarla sınırlı kalınarak üstesinden gelinemeyeceği fikrine varılacaktır.

18. yüzyıl sonlarında padişah III. Selim'in çeşitli kişilerden var olan sorunların ve daha da önemlisi çözümlerinin ne olacağına dair raporlar istemesi söz konusudur. Ancak bu noktada ilgili raporların var olan sorunları bütünsel ve derinlikli bir analize tabi tuttuğunu söylemek kolay değildir. Yine başta yeniçeriler olmak üzere devletin farklı unsurlarının da potansiyel reform sürecini baltalamaya dönük bir eğilimi vardır -ki zaten bir süre sonra III. Selim bu unsurların rahatsızlıklarının kurbanı olacaktır. Esasında 17. yüzyıldaki *Koçi Bey Risalesi* ve yine mesela III. Selim'e sunulan layiha/raporlarda benzer bir eğilim bulunmakta olduğu söylenebilir. Tımar sisteminin bozulması, taşrada güvenlik ve düzenin sağlanamaması, askerler arasında görülen gevşeklikler gibi çeşitli somut göstergeler üzerinden mevcut durum kötülenmekte ve eskinin ideal düzenine dönülmek suretiyle sorunların çözüleceği varsayılmaktadır. Bir anlamda kendi içine kapanmış bir düşünce dünyasının ürünü olan bu raporlar, büyük oranda birbirini tekrar etmektedir. Yakın bir zamana kadar yabancı ülkelerde büyükelçi bulundurma gerekliliği hissedilmemesi de aynı içine kapanma halinin bir tezahürüdür. Nitekim dışarıda olan biteni anlama ihtiyacı, Batı karşısındaki üstünlük duygusunun sebep olduğu içe kapanma halinin değişmeye başlamasıyla ortaya çıkacaktır.

III. Selim'in Nizam-ı Cedid teşebbüsünün tahtını ve dahi canını kaybetmesiyle sonuçlanması II. Mahmud'u yeniçeriler karşısında daha dikkatli olmaya sevk edecektir. Aşamalı bir şekilde ayanlar karşısında merkezîyetçi politikalarını icraata geçirmesi (nitekim 1808'de akdedilen Sened-i İttifak da zamanla unutulmaya yüz tutacaktır) ve 1826'da yeniçeri ocağını kaldırması (Vaka-i Hayriye) söz konusudur. II. Mahmud'un devlet düzeni içerisinde önemli değişiklikleri planlaması ise tahtının ve ömrünün son zamanlarında görülecektir. Sadrazamlığın başvekalet haline getirilmesi; Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Meclis-i Vükela, Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbîali gibi görece temsilî niteliğe sahip meclisleri ihdas etmesi bahsedilen hedeflerine

dair verilebilecek örneklerdendir. Burada Batı'daki muadil kurumların belli düzeyde örnek alındığı görülmektedir. Ancak bu tarz reformlarla padişahın otoritesinin, yetki alanının sınırlandırılmasının amaçlanmadığı hatırlatılmalıdır.

II. Mahmud döneminin en önemli meselesi kuşkusuz Mısır ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa olmuştur. Devlet, kendi kapasitesiyle bahsedilen sorunun üstesinden gelemeyince bu bir iç mesele olmaktan çıkmıştır. Ruslar, Fransızlar ve İngilizlerin sürece doğrudan/dolaylı dahil olduğu uluslararası bir mesele halini almıştır. Nitekim II. Mahmud'un ölümü de Kavalalı'ya ait askerî güçlerin ilerlemesinin durdurulamamasına dair başkente gelen haberler neticesinde olmuştur. Tahta çıkan ve yaşı oldukça genç olan Abdülmecid ise önünde ciddi sorunlar bulmuştur. İşte Tanzimat Fermanı'nın ilanı ve Mustafa Reşid Paşa'nın devlet içerisindeki önlenemez yükselişi böyle bir ahvalde ortaya çıkacaktır. 1808, Sened-i İttifak'ı hazırlayan süreçte ayanların öne çıktığı içsel dinamikler daha baskınken, 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilan edilme sürecinde içsel dinamiklerden ziyade dışsal dinamiklerin baskın olduğu söylenebilir. 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması'nın muhtevası ve Kavalalı meselesinin içsel kapasiteyle çözülememesi Osmanlı'nın özellikle Batı karşısındaki güçsüz konumunu açık bir şekilde ortaya koyan örneklerdir.

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği dönemde devletin yöneticileri arasında Mustafa Reşid Paşa ile benzer doğrultuda düşünen isimlerin sayısı oldukça azdır. Ve Ferman'la ilgili tartışmaları teorik zeminde sürdüren, bu bağlamda öne çıkan bir isme de rastlanmaz. Ulemanın güncel meselelerle olan bağı büyük oranda kopmuş vaziyettedir. Dolayısıyla o taraftan Tanzimat tartışmalarına ufuk açıcı bir perspektif sunulmasından ziyade, geri yahut karşı durma olarak tarif edilebilecek bir tavır söz konusudur. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa'nın¹ da mensubu olduğu ulema sınıfının çağın meselelerine uzak kalışına dair önemli eleştiriler getirdiğini görmekteyiz. Gencer'in ifadesiyle, siyaset artık "ulemanın aklının ermediği devlet işlerinin yürütülmesi" sanatı anlamına geliyordu. Ulemanın meslekî bilgisinin reel, politik dünyada bir karşılığı kalmamıştı ve bu da ulema bakımından siyasî yabancılaşma sonucunu doğurmaktaydı. Ulema sınıfı içerisinde siyasî gerçeklikle bağı kuvvetli olan pek az kişi kalmıştı ki Cevdet Paşa bunların başında geliyordu.² Ulemanın dışında aydın/entelektüel denilen ve bu meselelere kafa yoran isimler de yine Tanzimat başlarında ortada yoktu. Dolayısıyla geriye yalnızca Babialı içerisinde Mustafa Reşid Paşa'nın başını çektiği ve Tercüme Odası çevresinin görece öne çıktığı dar bir grup kalıyordu. Bu bağlamda Reşid Paşa'ya ayrı bir parantez açmak gerekmektedir.

¹ "Ahmet Cevdet Paşa, ilmiyeden gelen bir Paşa olmasına rağmen, idari yapının batılılaşmasını çok isteyenlerden biriydi. Genelde Tanzimat bürokratları Hariciye bölümünden ise de, Ahmet Cevdet Paşa ilmiyedendi. Klasik dönemde umera, asker kökenli iken giderek sivilleşmişti. Ahmet Cevdet Paşa kazaskerlikten mülkiyeye geçip vezir olduğunda bu durum Osmanlı'da ilk kez gerçekleşiyordu." Bkz. Hasan Tahsin Fendoğlu, Türk Anayasa Hukuku Tarihi, 1. Baskı, Yetkin Yayınları, Ankara, 2021, s. 754.

² Bedri Gencer, İslâm'da Modernleşme, 4. Baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 225-226.

Namık Kemal'in düşünce dünyasını kavramak bakımından elimizde pek çok yazılı materyal olmakla beraber aynı şeyi Reşid Paşa için söylemek mümkün değildir. Defalarca sadrazamlık, Hariciye Nazırlığı gibi görevlerde bulunmuş üst düzey bir devlet görevlisi olarak paşanın düşüncelerinin izi ya Tanzimat Fermanı gibi öncülük ettiği hukukî düzenlemelerinin içeriğinde ya kaleme aldığı bazı raporlarda (ki en meşhuru İslahat Fermanı döneminde sürecin mimarları Ali ve Fuad Paşa'yı yerden yere vurduğu metni olsa gerektir) ya da başka birtakım yan kaynaklarda takip edilebilecektir. Nitekim Tanzimat Fermanı'nın ilanından üç ay kadar önce Londra'da İngiliz Dışişleri Bakanı Palmerston ile yaptığı görüşme bu bakımdan son derece dikkate değerdir. Bu görüşmede Reşid Paşa, söz konusu meseleyi birkaç yıldır düşündüğünü ve Sultan Mahmud'un ölümüyle beraber artık bunları açıkça ifade etmekten endişe etmediğini dile getirmektedir. İlgili görüşmede Mardin'e göre en dikkat çekici nokta, M. Reşid Paşa'nın "değişmez müesseseler"lere gösterdiği ilgidir. Reşid Paşa'yı farklı kılan, Osmanlı'nın kötü gidişatından ilk kez hoşnutsuzluk duyan ya da bunu ifade eden kişi olması değildir. Nitekim uzunca bir zamandır devlet ricaline sunulan pek çok layiha kaleme alınmıştır. Reşid Paşa'yı farklı kılan ise ilk kez padişahlık müessesesinin bu denli küçümseniyor ve hatta devletin inkırazının sebepleri arasında görülüyor oluşudur. Farkın anlaşılması adına Mardin, Reşid Paşa'nın fikirlerini 18. yüzyılda Sarı Mehmet Paşa tarafından kaleme alınmış *Nesaih'ül Vüzera ve'l Ümera* adlı ıslahat lâyihasındaki görüşler ile kıyaslamaktadır. Sarı Mehmet Paşa için devletin mevcut durumunun nasıl düzeleceği bellidir: "İyi hükümdar" yetiştirmek. Ve metninin odaklandığı husus, söz konusu "iyi hükümdar"ın nasıl yetiştirileceğidir. Oysa Reşid Paşa için ideal devletin oluşturulması "iyi hükümdar" yetiştirmekle ilgili bir mesele değildir. Ona göre devlet idaresinde muvazeneyi sağlamak maddi varlıklar, müesseselerden geçmektedir. Mardin, paşanın bu tutumunun liberalizm cereyanının arkasında yatan ideoloji ve dünya görüşüyle bütünüyle uyumlu olduğu düşüncesindedir. Özetle, Reşid Paşa'nın temel amacı padişahın hareketlerini sınırlayacak bazı müesseselerin kurulmasıydı. Bu ise 19. yüzyıl başlarındaki liberalizm ve ona en önemli özelliklerini bağışlayan Anayasacılık cereyanının güttüğü gayelerden biriydi. Söz konusu Anayasacılık hareketiyle Reşid Paşa'nın elde etmek istedikleri arasında tam bir uyum söz konusuydu.³ Gerçekten de Reşid Paşa'nın Batı'nın çeşitli ülkelerinde görev yaptığı sıralarda Batı düşüncesiyle belli seviyede irtibat kurduğu, bu düşüncenin kurumsal düzeydeki yansımalarını müşahade etme imkânı bulduğu söylenebilir. Bununla beraber, aşağıda irdelenmeye çalışılacak olan Namık Kemal'in düşünce dünyasındaki derinliğin bir benzerinin Reşid Paşa'da bulunduğunu söylemek güçtür. Paşa'nın düşüncelerine bir taraftan dar anlamda kendisi ve çevresinin, geniş anlamda ise Babıali'nin menfaatlerinin kurumsal düzeyde sağlanması amacı; diğer taraftan ise uluslararası arenada imparatorluk için Batı'nın desteğini alabilmek adına hukukî alandaki reformların bir araç olarak kullanılması planı eşlik etmektedir. Yani Kemal'in anayasal düşüncelerinde idealizm daha

³ Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi", Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 149-154.

baskinken, Reşid Paşa'nınkilerde pragmatizm daha baskın gibidir. Bunda ikisinin buldukları konumlardaki farklılıkların da önemli oranda payı olsa gerektir.

1856 yılında Islahat Fermanı'nın ilan edildiği süreçte ise artık göz önündeki isimler Ali ve Fuad Paşalar olacaktır. Her ne kadar Mustafa Reşid Paşa'nın yetiştirdiği isimler de olsalar söz konusu tarihlerde araları açılmış vaziyettedir. Nitekim Reşid Paşa, belki de kişisel hırslarının da etkisiyle, Islahat Fermanı'nın ziyadesiyle sorunlu bir metin olduğuna dair padişaha detaylı bir rapor sunacaktır. 1856'ya gelindiğinde dışsal baskılar 1839'a kıyasla son derece açık bir hâl almıştı. Ve tıpkı Tanzimat Fermanı'nda olduğu gibi Islahat Fermanı'nda da uluslararası konjonktürde devletin aleyhinde olan durumları kısmen de olsa lehe çevirebilmek adına hukukî reformların bir koz olarak kullanılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Batı karşısındaki asimetrik güç ilişkisinin iyiden iyiye ayyuka çıkması ve bu durumun siyasî, iktisadî, hukukî, idarî ve toplumsal alandaki reformlara dair yansımaları Ali ve Fuad Paşalara (ve pek tabii ki onların temsil ettiği reform sürecine) ciddi bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştu. Esasında Yeni Osmanlılar'ın ve dahi Namık Kemal'in öne çıkışları da tam da burasıyla alakalıdır.

Bir düşünce insanının düşünce dünyasını, düşünce dünyasını oluşturan merkezi kavramların işaret ettiği somut gerçekliği vs. kavramak için öncelikle ilgili dönemin hâkim atmosferini kavramak gerekir. Gerek dönemin atmosferi gerekse ilgili kişinin biyografik kırılmaları ilgili kişinin ne düşündüğü, ne hakkında düşündüğü, kullandığı kavramlarla neye işaret ettiği gibi pek çok hususu etkileyecektir. Marx'ı anlamak Sanayi İnkılabı'nı anlamaktan ya da Machiavelli'yi anlamak dönemin siyasal parçalanmışlığını anlamaktan geçer. Namık Kemal'in burada bahsedilecek düşünceleri bağlamında etkin olduğu yıllar daha ziyade 1860'lar ve 1870'lerdir. Öncesinde Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı süreçleri yaşanmıştır. Devletin siyasî ve ekonomik alandaki güçsüzleşme süreci artık iyice belirginleşmiş durumdadır. Dış borç döngüsüne girilmiş ve Rus tehdidi karşısında Batılı devletler üzerinden sağlanan dengeyle toprak bütünlüğü korunmaya çalışılmaktadır. Aynı zamanda gayrimüslim tebaada siyasal bağımsızlık hareketleri hızla ivmelenmektedir. Böyle bir tarihsel bağlamda devlet adamlarından aydınlara herkesin üzerinde kafa yorduğu temel mesele açıktır: Devlet, içerisine düştüğü bu durumdan nasıl kurtulacak? Bu soruya verilen cevaplar ise temelde ikiye ayrılır: a) Eskinin ideal/geleneksel düzenine dönüş; b) İlerleyen Batı'nın örnek alınması. İşte Namık Kemal'in de düşünsel serüveni bu temel mesele üzerine bina edilmiştir denilebilir.

II. NAMIK KEMAL'DE ANAYASAL DÜŞÜNCE

Türk toplumunda Namık Kemal'den bahsedilince akla ilk olarak onun edebî kişiliği ve bununla ilintili olarak da *Vatan yahut Silistre* oyunu gelmektedir. Bu genel algının bir devamı olarak sosyal bilimler literatüründe de onun edebî yönünü ele alan çalışmaların daha geniş bir hacim kapladığından bahsedilebilir. Ve fakat o, özellikle Şinasi ile tanışmasından sonra siyasî, hukukî, iktisadî ve toplumsal meselelere yoğun bir alaka duymaya başlamış olup, bu alakası Avrupa'da geçirdiği/geçirmek zorunda olduğu dönem boyunca daha kapsamlı ve derinlikli bir bilgi düzeyine

ulaşmıştır. Edebî eserlerinde belirgin bir şekilde görülen duygu yoğunluklu tarafı, düşünsel serüvenini baltalamaktan ziyade beslemiş gibidir. Bu başlık altında da onun özellikle anayasal meseleler hakkındaki yaklaşımı ve düşünceleri ile bu bağlamda düşünce tarihimizde durduğu yer değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ve fakat bundan evvel, Kemal'in düşünce dünyasının genel hatları hakkında bazı açıklamalar yapılması yararlı olacaktır.

A. NAMIK KEMAL'İN DÜŞÜNCE DÜNYASININ GENEL HATLARI

Kemal'in metinleriyle hemhâl olanların ilk gözüne çarpan hususların başında onun düşünce dünyasının zenginliği gelecektir. Bir taraftan İslâmî düşünceye bir taraftan da Batı düşüncesine dair dikkate değer bir bilgi seviyesine sahiptir. Ulema mensubu değildir ve fakat zamanın büyük ulemasından tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf dersleri aldığı oğlu Ali Ekrem tarafından dile getirilmektedir. Tercüme Odası geçmişi, Şinasi ile yollarının kesişmesi ve Avrupa günleri ise onun Batı düşüncesiyle olan irtibatını sağlamış gözükmektedir. Montesquieu, fikirlerini en çok benimsediği Batılı isimdir.⁴ Yine Locke, Hobbes, Rousseau gibi isimlerden de yararlanmaktaydı.⁵ Farklı kaynaklardan beslenmesinin bilgi düzeyinde sebep olduğu bu zenginlik, biraz da önyargılı ve kompleksli bir zihinsel tutumdan uzak olmasıyla alakalıdır. Dinî ilimlere vakıf olan ulemanın - yukarıda değinilen- Batı düşüncesi ve sosyal bilimlere olan kayıtsızlığı açıktır. Ulema içerisinde Ahmed Cevdet Paşa bir istisna teşkil eder -ki onun da ulemanın o dönemdeki ahvalini ortaya koymaktadır. Batı düşüncesine eğilimli olan devlet görevlileri ve aydınların önemli bir kısmı ise dinî ilimlere uzak görünmektedir. İşte böyle bir tablo içerisinde Namık Kemal, oldukça özel bir yerde konumlanmaktadır.

En başta onun düşünsel özgünlüğü, söz konusu iki uçtan herhangi birine odaklanmayıp, bu uçlar arasında bir denge kurmaya çalışmasından ileri gelmektedir. Körü körüne bir Batıcılığa da körü körüne bir gelenekçiliğe de karşıdır.⁶ Batı'da bir süre yaşamış ve bu ülkelerin siyasî ve iktisadî düzenlerini yerinde inceleme fırsatını bulmuştur. Bu bağlamda Batı'nın anayasacılık akımlarından, parlamento kurumundan, halkın egemenliği teorisinden, tabii/doğal haklar düşüncesinden ve liberal ekonomik düzeninden etkilenmiştir. Ancak Batı düşüncesindeki bu temel sütunları düşüncesine dahil ederken bunların zaten bizim geleneğimizde var olan şeyler olduğu şerhini düşmeyi ihmal etmemektedir. Onun düşüncesinde

⁴ Ömer Faruk Akün, "Nâmik Kemal", İslâm Ansiklopedisi C. 32, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

⁵ Cemil Koçak, "Namık Kemal", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi C. 1, Tanıl Bora-Murat Gültekinil (ed.), 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009b, s. 248.

⁶ Berkes'in sözleriyle "...Namık Kemal kayıtsız şartsız şeriatçı ya da Doğucu olmadığı gibi, kayıtsız Batıcı da değildir. Tutucu 'eski'lerle, taklitçi 'yeni'ler arasında açılan uçurumun tehlikeleri üzerinde durur." Bkz. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 27. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 300.

eski-yeni, gelenek-modern arasında adeta bir fark olmadığı iddia edilmektedir. Namık Kemal, yeni rejimin İslam fıkhı üzerine kurulabileceğini söylemektedir. Örneğin, bu meyanda meşveret usulü, biat akdi, şura gibi kavramlarla Batılı kavram ve kurumlar arasında özdeşlik kurmaktadır. Böyle bir vaziyet alışı sebeplerinden birisi de toplumsal desteğin sağlanmasının gerekliliğine duyduğu inanç gibi durmaktadır. Zira Osmanlı siyasî ve toplumsal yapısının yegâne meşruluk kaynağı dindi ve haliyle din söz konusu tartışmada önemli bir meşruluk referansı olmaktadır.⁷ Ancak son kertede bahsedilen bu uçları dengeleme/buluşturma çabası düşüncesinde birtakım uzlaşmaz çelişkiler ortaya çıkaracaktır. Osmanlı'da dinin en azından söylem düzeyinde bile olsa yapılanları, düzenlemeleri meşrulaştırmasının bir zorunluluk mesabesinde oluşunu tarihsel süreçteki örfî hukuk uygulamalarında veya şeyhülislamın hal' fetvalarında görmek mümkündür. Ve din o derece baskındır ki, hukukî reformlardan evvel, değer yüklü olmadığı kabul edilen maddî reform alanında dahi (sanayileşme çabaları, askeri reformlar vs.) dine ve geleneğe (bu ikisi arasındaki sınır çoğu zaman müphemdir) dayanarak reddetme tavrı söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Namık Kemal'in metinleri eklektik olmakla, çelişkili olmakla eleştirilirken, onun düşüncesinin böyle bir tarihsel atmosferde ifade edildiğinin de dikkatten kaçmaması gerekmektedir. Zira düşüncelerini derinleştirme çabasına ilginç bir şekilde dar ve elit bir zümreye hapsolmaktan kaçma yönünde bir hassasiyet eşlik etmektedir. Kamuoyu (efkâr-ı umumiye) merkezi bir öneme sahiptir. Ali ve Fuad Paşalara dönük eleştirilerinin de başında kamuoyunu ve dinî temelleri dikkate almama gelmektedir.⁸ Basın yoluyla, rutin gazete yazılarıyla düşüncelerini aktarma yolunu seçmesi ve dilini mümkün olduğunca sadeleştirmiş olması da esasında kamuoyuna verdiği önemi ortaya koymaktadır.⁹ Ek olarak, burada Kemal'in düşüncesindeki çelişkili tarafların

⁷ Yusuf Tekin, "Osmanlı'da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu", C. 55, S. 3, 2000, AÜSBFD, s. 146.

⁸ Bir not olarak belirtmek gerekirse Kemal'in Tanzimat Babialî'si açısından hedefe oturttuğu isimler en başta Fuad ve Ali Paşalardır. M. Reşid Paşa hakkında ise fazlasıyla olumlu görüşlere sahiptir. Reşid Paşa'nın Tanzimat'ı ilân ederek devleti kurtardığını söylemekte, onun gösterdiği dirayet ve cesareti övmektedir. Tanzimat sayesinde ki, Mısır meselesi tesviye edilebilmişti, Karadağ ve Sırbistan'da başarılar elde edilebilmişti ve dahi Kırım savaşından galip çıkmıştı. Bkz. Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1985, s. 195-197

⁹ Ögün, N. Kemal'in meşruiyet sağlama çabasının önemini şöyle ifade etmektedir: "O, bek'a sorununun sadece kanun koymakla atlatılmayacağını, "meşruluk" zeminine oturmayan hiçbir restorasyonun uzun ömürlü olamayacağını kavramıştı. Kanunların bir "ruhu" olması gerekirdi. Kolektif değerlerle uyumlu olmayan, başka bir ifade ile "kimlik" ile tutarlı olmayan bir kanuniliğin, çıkmazları üretmekten başka bir işe yarayacağı yoktu. Osmanlı için bu kimlik, ya da kanunları meşrulaştıracak olan yüksek ilke "İslâmiyet" olabilirdi." Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, Türk Politik Kültürü, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2010, s. 93. Neumann, bu çabayı "özselleştirme (ortogenez)" kavramıyla karşılamaktadır. Buna göre özselleştirme yoluyla alınmak istenen "yeniliğin ingelem ufkuna dahil edilebilmesi için o yenilikle kişinin "kendi" geleneğinden gelen tanıdık bir unsurla bağlantısı" kurulmaktadır. Özselleştirme, bir anlamda önce ve sonra arasındaki farklılıkları örtmektedir. Namık Kemal'in İngiltere'de hayran kaldığı

önemli sebeplerinden birisinin de onun söz konusu “sentez” çabasında bir nevi ilk olma, öncü olma özelliğine sahip olması olduğu ileri sürülebilir. Zira ne önceki dönemlerde ne de kendi döneminde düşüncelerinin sağlamasını yapabileceği yahut izinden gidebileceği benzer bir profile rastlanmamaktadır. Bir başka ifadeyle, Kemal’in düşüncesinde eleştirilere tâbi tutulan kısım, tam da onun özgün ve öncü pozisyonunun kaçınılmaz sonucu gibidir.

Ülken, Namık Kemal’i “İslam-Türk geleneğine bağlı, muhafazacı bir meşrutiyetçi” olarak tanımlamaktadır. Batılı siyasî fikirlerle olan yüzleşmesinde kuvvetini gelenekten alan Kemal, Batılılaşmanın bu temel üzerine bina edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu özelliği dolayısıyla ki, hem geleneğe kökten hücum edenlerle hem de Batı fikirlerini beğenmeyen gelenekçilerle anlaşamamıştır. Siyasî fikirleri Aydınlanma ve Fransız ideologlarına bağlı olup, Batı medeniyetinin siyasî devrimlerini ve teknik ilerlemelerini benimsemiştir. Ve fakat kendi varlığımızdan, Türk-İslâm tarihinden kuvvet alınmadığı takdirde yeni medeniyete kuru bir taklitçilikle gidilemeyeceğini vurgulamaktadır. Kaldı ki, konuşulan yeni fikirler de esasında geleneğe yabancı değildir. Ona göre yapılması gereken, geleneği çağdaş fikirlerle tazelemek ve Batı milletlerinin seviyesine ulaşmaktır.¹⁰ Benzer şekilde Akün de N. Kemal’in “millî ve İslâmî değerleri muhafaza etmek şartıyla Avrupalılaşma fikrini” benimsediğini söylemektedir. Kemal’e göre İslâmiyet ile medeniyet ve ilerleme arasında bir tezat bulunmamaktadır. Yapılması gereken, Batılı müesseselerle İslâmî ve millî esasların telif edilmesidir. Bu doğrultuda, örneğin, meşrutiyet rejiminin hukukî esaslarını İslâm’da aramıştır.¹¹

Gencer’e göre N. Kemal, iki bakımdan 19. asır Osmanlı fikir dünyasının kilit şahsiyetidir. Birincisi, onun düşünce tarihimizdeki ilk sosyal teorist oluşudur. İkincisi ise bu sosyal teoriyi Batı’daki gibi geleneği eleştirmek/yıkmak için değil, tam aksine “ulemanın geri çekilişinde modernliğin eleştirisine dayalı olarak yerli, İslâmî geleneği savunma amacıyla geliştirmiş, belki de ilk kez Müslüman bir aydın işlevi” görmüş olmasıdır.¹² Bir anlamda modernlik eleştirisine dayalı olarak İslâmî geleneği savunmak, ulemanın geri çekildiği bir tarihsel bağlamda alim değil aydın kimliğiyle öne çıkan Kemal’e düşmüştür. Mardin ise Kemal’in dava arkadaşlarından daha felsefî eğilimli olduğunu, temel teorik meselelerin tartışılması üzerinde yoğunlaştığını, böylelikle kendi dönemi içerisinde kayda değer yegane siyasî felsefeyi vücuda getirdiğini söylemekte ve eklemektedir: “Şu halde, Kemâl’in siyasî felsefesi, iki bakış açısından incelenebilir: İlki, İslâmî ve Batılı siyaset kavramları

pek çok kuruluşun esasında İslâm kaynaklı olduğunu, Avrupalıların bunları alarak geliştirdiğini söylemesi de aynı bağlamdadır. Bkz. Christoph K. Neumann, Araç Tarih Amaç Tanzimat, Çev. Meltem Arun, 1. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 148-149.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, 14. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s. 141.

¹¹ Akün, s. 375-376.

¹² Bedri Gencer, “Namık Kemal’in Modern Devlete Karşı ‘Hak’ Arayışı”, C. 3, S. 5, 2006, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, s. 136.

arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bakımından gerçekleştirmeye çalıştığı sentez; ikincisi ise, Türk düşünürlerinin sonraki kuşaklarını etkileyen birtakım önemli siyasî kavramların Türkiye'ye sokulmuş olması açısından."¹³ Koçak da Mardin'e benzer şekilde, Kemal'in Yeni Osmanlılar'ın diğer mensuplarından siyasî teori ve felsefe geliştirme çabası bakımından ayrıldığını söylemektedir. Ona göre bu çaba bile başlı başına takdire şayandır. Temelinden farklı iki alana tekabül eden geleneksel İslâm/Doğu/Osmanlı siyasî düşüncesi ile Batı siyasî düşüncesi/teorisi/felsefesi arasında bir uzlaşma teşebbüsünde bulunmak, Osmanlı entelektüel hayatı bakımından bir dönüm noktası olmuştur. Kemal'e göre Batı liberal siyaset felsefesi, özünde "gerçek" İslâmî yönetim esasları ile uyumluydu. Unutulmuş geçmiş hatırlandığı takdirde sorun çözülecekti. Öte yandan bu sayede Batı'dan alınacak kurum ve kavramların "ithal" yahut "kopya" damgası yemesi de önlenmiş olacaktı. Zira bunlar zaten Osmanlı/İslâm toplumunun öz değerlerini yansıtmış oluyordu. O, bahsedilen düşünsel hamlesi doğrultusunda, kendisini haklı çıkaracak şekilde yeniden gözden geçiriyor ve yorumluyordu. Yazar ayrıca o dönemin öne çıkan isimleriyle N. Kemal'i orta noktada buluşturan bir özellikten bahsetmektedir. Bu da onlar için siyasî teorinin tek başına önemli bir hareket noktası olmamasıdır. Önce siyasî endişeler gelmekte olup, bu endişeleri giderecek teori arkadan gelmektedir. Yani siyaset siyasî teoriyi tayin etmekteydi, tersi değil. Temel hedef sorunların çözülmesi olduğu için, teorinin iç tutarlılığı birincil bir öneme sahip değildi. Bu denklemde teoriye düşen, sorunların çözülebilir olduğunu kanıtlamaktı. İşte Kemal'in siyasî teorisi de bu temel çerçeve içinde inşa edilmişti.¹⁴

Kemal'in bu düşünsel yetkinliğini ve düşünsel plandaki görece rahat tutumunu biraz da yüksek düzeyli devlet görevlerinde bulunmamış olmasına borçlu olduğu düşünülebilir. Her ne kadar Cevdet Paşa, bu önermeyi yanlışlayan bir istisna olsa da; anayasal meselelere kafa yoran Mustafa Reşid Paşa, Ali Paşa, Fuad Paşa, Midhat Paşa gibi isimlerin Namık Kemal düzeyinde bir yetkinliğe sahip olduğunu söylemek zordur. Yine bu bağlamla ilintili olarak, Kemal'in güncel meselelerin kısa vadeli çözümlerine odaklanmaktan ziyade, görece uzun vadeli bir perspektifle daha temel meselelere kafa yordığı eklenebilir. Dönemin öne çıkan bütün şahsiyetlerinin temel meselesi kabaca devletin nasıl kurtarılacağıdır belki ama bu soruya verilen cevaplar içerisinde onunki pek çok bakımdan dikkate değer farklılıklar içermektedir.

B. NAMIK KEMAL'DE ANAYASAL DÜŞÜNCE

Bu kısımda Namık Kemal'in anayasal düşüncelerinin merkezî kavramlarının neler olduğu, bu kavramların içini nasıl doldurduğu irdelenmeye çalışılacaktır. Öncesinde bir hususun altını çizmek gerekmektedir. O, ele aldığı kavramların birbiriyle ilişkisini kurma hususunda dikkate değer bir başarı göstermiştir. Bir başka ifadeyle, aşağıda

¹³ Şerif Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, 12. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 318-319.

¹⁴ Koçak, 2009b, s. 246-249.

her ne kadar kavramlar farklı başlıklar altında ele alınıyor olsa da, N. Kemal'in düşünce dünyasında bu kavramların birbiriyle sıkı bir irtibat içerisinde olduğu söylenmelidir. Bu doğrultuda hürriyet, eşitlik, meşveret, halk egemenliği, kuvvetler ayrılığı gibi kavramlar birbiriyle yakın bir ilişki içerisinde. Örneğin, "halk egemenliği"nin "meşveret usulü" çerçevesinde tecessüm edeceği "parlamento"da "halkın temsili" "eşitlik ilkesi" gereğince olmalıdır ki Osmanlı coğrafyasının bütünlüğü muhafaza edilebilsin diye düşünülmektedir.

1. Halk Egemenliği

N. Kemal'in düşüncesinde "halk egemenliği" kavramı temel bir öneme sahiptir. Bunun gerekliliğini, hürriyet fikri ve tabii haklar doktrini üzerinden meşrulaştırmaktadır. Buna göre, her fert yaratılış gereği, bağımsızdır. İşte halk egemenliği de bu bağımsızlığın bir gereğidir.¹⁵ Devlet ise tabii haklar üzerinden meşrulaştırılmaktadır. Buna göre devletin görevi, tabii hakların korunmasını sağlayacak bir otorite olmaktan ibarettir. Halkın iradesinin dışında ve üstünde olan bir iradeye dayanan bir egemenlik olamaz. Nitekim bir yerde şöyle söylemektedir: "*Hakikatte hükümet ümmetin hakkıdır, zira hükümet ümmet ile kaimdir. Hükümete akçe veren ve asker ve iktidar veren ümmettir. Demektir ki hükümet, ümmet tarafından icra-yı nüfuz u ahkama memur hizmetkardır. Asıl hakim, heyet-i ümmettir.*"¹⁶ Burada ümmet ile kastedilen, dil ve din fark etmeksizin Osmanlı tebaasıdır. Nitekim içerisinde gayrimüslimlerin de bulunduğu halk meclisine şura-yı ümmet diyecektir.

Bu noktada bir hususun altını çizmek elzemdir. Namık Kemal, konu bağlamındaki görüşlerini serdederken E. Sieyes tarafından kullanıldığı şekliyle soyut bir siyasî heyet olarak *ulusu* kastetmemektedir. Sieyes, ulus kavramını soyut devletin egemenliğini alacağı soyut bir heyet olarak Fransız Devrimi sürecinde icat etmişti. Bu, Batı'nın siyasî modernleşme sürecinin ürünü olan kurmaca bir varlıktı. Kemal, bir cemiyetin hiçbir zaman kendini terkip eden azadan ayrı bir mevcut hükmünü bulamayacağını söylüyordu. İnsanlar dışında bir *kişi* olamazdı. Egemenlik halktan ayrı bir kişiliği bulunmayan devlet ve ulus gibi sözde, tüzel kişilere atfedilemezdi.¹⁷ Görüldüğü üzere, o, Batılı kavramları kendi düşüncesine dahil ederken filtresiz bir yaklaşıma sahip değildir. Geleneğe ve İslâm düşüncesine yaslanan son derece eleştirel bir tutum söz konusudur.

Halk ve egemenlik kavramlarından oluşan tamlamayı kurgulama biçimindeki özgünlük farklı bağlamlardan da ele alınabilir. Örneğin, bu kavramlara dair yaklaşımı onu din/şeriat ve saltanat karşıtlığı sonucuna götürmemektedir. Aşağıda daha detaylı irdeleneceği üzere, onun ne dinle ne de saltanatla temelden bir problemi vardır. Ki bu, ilgili kavram ve kurumlara kaynaklık eden Batı düşüncesiyle arasındaki temel farklılıklardan birisidir.

¹⁵ Ülken, s. 128.

¹⁶ Namık Kemal'den akt. Ferhat Korkmaz, "Anayasal Düzen ve Namık Kemal", C. 5, S. 2, 2021, Edebî Eleştiri Dergisi, s. 437.

¹⁷ Gencer, 2006, s. 137, 141-142.

Onun bir taraftan halk egemenliği kavramını öne sürerken, bir taraftan da devletin dinî temellerinin korunmasından ve saltanatın devamından bahsetmesi akla bazı soruları getirir. Birincisi, şeriat ile halk egemenliğine dayalı meşveret/meşruta usulü arasında bir uyumsuzluk yok mudur? N. Kemal bu konuda kabaca şöyle bir mantık izlemektedir: Öncelikle, egemenliğin sahibinin halk olması, halkın çoğunluğunun (ve hatta tamamı da olsa) istediği düzenlemeyi yapabileceği anlamına gelmez. Bir diğer ifadeyle, bir rejimin meşruluğunun bir ölçütü halk egemenliği olsa da başka bir ölçütü daha vardır, o da adalettir. Hakların sınırlandırılmasında kullanılacak bir diğer ölçüt de Tanrı'nın tabiatta yarattığı "iyi" (hüsn) ölçüsüdür. Bu soyut iyiye uymayan kurullarla temel hak ve özgürlükler sınırlandırılmaz. Yani siyasi bir egemenliğin meşruiyeti şu iki koşula bağlıdır: a) Halkın rızasına dayanmak, b) Soyut haktan gelen kanuna uygun olmak. Soyut hak, doğrunun en üstün ölçüsü ise şeriattır. Berkes, Namık Kemal'in bu ve benzeri uzlaştırma çabalarının büyük çelişkiler doğurduğunu söyleyecektir. Zira bu uzlaştırma çabası içerisinde halk iradesi ve şeriat arasında zorunlu bir beraberlik olduğunu kanıtlamak imkânsızlaşacaktır. İkinci soru ise şudur: Böyle bir durumda Osmanlı hükümdarının egemenlik hakkı nereye konulacaktır? Bu soru için de kabaca şöyle bir cevaba sahiptir: Şeriat gereği "biat" akdi ile egemenlik hakkı zaten cumhura aittir. Bu hak ise Osmanlı hanedanına cumhur tarafından devredilmiştir (bkz. toplumsal sözleşme). "*Bu itibarla 'meşruta' rejimi İslamlık'la bir bid'at değil, ümmetin (yani toplumun) icması (yani rızası) ile olan bir şeydir. Biatle yapılan bir devri ancak ümmetin icması kaldırabilir.*"¹⁸ Yani N. Kemal -başka pek çok başlıkta yapacağı gibi- halk egemenliği kavramının da bir yenilik olmadığını, tam aksine zaten bizim geleneğimizde mevcut bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla *eskiden olduğu gibi* şimdi de saltanat ve halk egemenliği arasında bir tezat olmayacaktır.

Konu bağlamında, halkın egemenliğini nasıl kullanacağı sorusu gündeme gelmektedir. Halk, egemenlik hakkını doğrudan değil, temsilcileri aracılığıyla kullanacaktır. Bu da dolaylı temsilin gerçekleşeceği kurumsal mekanizma olarak parlamentoyu ortaya çıkarır.

¹⁸ Berkes, s. 291-293. Namık Kemal'in halk egemenliği ile biat kavramları arasında bir çelişki bulunmadığı iddiasını gerekçelendirme biçimine dair şu pasajı örneklik olması bakımından aktarılabilir: "*Halkın hakimiyeti demek bigayrı hakk nakz-ı bey'at mi demektir? Sözün doğrusu mülkümüzde hakim biziz, hepimizin hükümete iştiraki vardır. Fakat hükümetin emr-i icrasını bey'at-ı meşru'a ile Al-i Osman'a tevdi' ettik. Daima Al-i Osmanı isteriz. Daima idare-i meşruta talebindyiz. Acaib şey! Hakimiyet-i halkın muvafığı şer'i olduğunu emniyetim var mıdır diye soruyor. Subhanallah. Bendin içindeki mesele-i fihhiyeyi okumamış mı? Hazreti Siddik (radiyallahü anh) halife olubta İmam Ali (kerremellahu veche) hakk-ı karabete istinaden beyan-ı inkisar eylediği zaman Hazreti Faruk (radiyallahü anh) hazretlerinin 'sizin fazlınız müsellemdir fakat halk onu istedi' yollu bir yerdeki cevabı tarihlerde görmemiş mi? Hükümet benim sizin vesair vatanın ebna-yı kuvvetinden ibaret değil midir? Benim kuvvetime benden veyahut ihtiyar veya ekseriyete tabi'yet suretile tevdi' ettiğim zatdan başka bihakk kim malik olabilir?" Bkz. Namık Kemal, "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 1", *Hürriyet*, 26 Eylül 1869.*

2. Parlamento, Meşveret, Meşrutiyet

Kuvvetler ayrılığının sağlayacağı denge ve denetime dair katkılar için kilit yer, halkın egemenliğinin tecessüm edeceği yasama organı olacaktır.¹⁹ Öncelikle N. Kemal'in meşrutî yönetimin meşruiyetini nereden kurduğuna bakılmalıdır. N. Kemal, meşrutî yönetimin/parlamentonun dinî dayanağı olarak Al-i İmran/159'da istişarenin emredilmesini (bkz. “*ve şavirhum fil emr*”) göstermektedir. Öyle ki, pek çok defa Hz. Peygamber ahabın reyine uyum sağlamıştı. Buna göre bu ayet meşveret usulünü emretmektedir.²⁰ Burada ayet üzerinden bazı tartışmalar da gerçekleşmiştir. Ayetteki “hum” zamiri ile kimler kastedilmektedir? N. Kemal'e göre kapsamı geniştir, zira gayrimüslimleri de dahil etmiştir. Kimilerine göre sadece Müslümanlar, kimilerine göre da Müslümanların içerisinde daha dar bir grup kastedilmektedir ayette. Öte yandan N. Kemal, meclis ihdasını bidat olduğu için kabul etmeyenleri de sert bir şekilde eleştirir. Ona göre her bidat kategorik olarak kötü değildir. Şöyle söyler: “*Vapurlar da bidat, almayalım da Yunan'ın limon kayıkları Girit'i zapt etsin? İğneli tüfekler de bidat, kullanmayalım da palikaryalar İstanbul'u mu alsın? Dünyada öyle bidatler vardır ki bidat-ı hasene değil, bidat-ı bedia denilse sezadır.*”²¹

Batılı ülkelerin rejimlerini inceledikten sonra Osmanlı Devleti için en uygun modelin III. Napolyon'un 1852 Fransız modeli olduğuna karar vermiştir. Bu doğrultuda üç meclisli bir yapı öngörüyordu. 40-50 üyeden oluşacak “Devlet Şurası” kanun tasarılarını hazırlayacak ve yönetim kanunlarının yürütülmesi için gerekli kararları alacaktır. “Ümmet Şurası” (Halk Meclisi), Devlet Şurası'nın hazırladığı tasarıları kanunlaştırma ve hükümet bütçesini kontrol etme görevlerini ifa edecektir. “Ayan Meclisi” (Senato) ise temel kanunun ve halkın haklarının korunmasını sağlayacak, yasama ve yürütme organları arasında uzlaştırıcılık rolünü yerine getirecek, yalnız bu şartları sağlayan kanunların yürürlüğünü onaylayacaktır. Senato üç sınıf üyeden oluşur. Birincisi, 18 yaşına gelmiş hükümdar ailesinden ibarettir. Ancak meclise girmeleri imparatorun iradesine bağlıdır. İkincisi, din başkanları, mareşaller ve kaptanpaşalardır. Üçüncüsü, imparatorun istediği kişilerdir. Burada meclisin kanunlar için yapacağı denetimin içeriğinin saptanması da ehemmiyet arz etmektedir. Öne sürülen modelde esas nizamlar, mezhep usulü, ahlak, mezhep hürriyeti, şahsi hürriyet, mahkemelerde eşitlik, mülkün taarruzdan masun olması, hakimlerin azledilemezliği, memleket savunması gibi başlıklar denetim kriterlerini oluşturmaktadır. Öte yandan halktan bir kimse eğer yeni bir nizam tasarlarsa veya hükümetin esas nizamlara aykırı bir hareketini tespit ederse bunları dilekçe ile meclise bildirebilecektir. Esasında bu meclisler sayesinde hem hükümetin keyfi yönetimi önlenecek ve halkın hakları korunacak hem

¹⁹ “*Kemâl'in makalelerinin çoğu, doğal olarak ortak bir sonuca, yani Osmanlı İmparatorluğu'nda “meşveret -Kemâl'in temsili hükümeti karşılamak için icat ettiği kelime-sistemi”nin kurulmasının gerekliliğine götürecekt biçimde kurgulanmıştır.*” Mardin, 2015, s. 341.

²⁰ Namık Kemal, “İhtilafü Ümmeti Rahmetün”, *Hürriyet*, 14 Haziran 1869; Fendoğlu, 2021, s. 588, 803.

²¹ Namık Kemal'den akt. Korkmaz, s. 441.

de bunun sağlanması Osmanlı egemenliğinin varlık nedeni ile amacı olacaktır.²²

Reform önerilerini meşrulaştırmak için dinî söylemi kullandığı gibi, geleneğe de sıklıkla başvurmuştur. Bu bağlamda önerdiği meşveret usulünün ve denetim işlevinin yeni bir şey olmadığını ispatlamak adına Osmanlı tarihine uzanmaktadır. Buna göre aslında devlet Yeniçeri Ocağı kalkmadan önce “irade-i ümmet” ve bir nevi “usul-ü meşveret” ile yönetilmekteydi. Kendi önerdiği sistemde mebusanın sahip olacağı denetim hakkını o dönemde ahali kendisi icra etmekteydi. Öyle ki “her kışla bayağı bir silahlı meclis-i şura-yı ümmet hükmünde idi”. Ancak bu usul uygulama birçok sorunu da beraberinde getirmişti. Bu usul neticesinde pek çok fitne gerçekleşmiş ve kanlar dökülmüştü.²³ Nihayetinde Yeniçeri Ocağı’nın ilga edildiği bir ahvalde halk haksız gördüğü hususlara karşı muhalefet edecek gücü kendinde bulamıyordu. Halk, bir anlamda sesini kaybetmişti. Dolayısıyla bu denetim eksikliğini, kaldırılan ocağın siyasi işlevini telafi etmek için Kemal bir model arayışındaydı.

3. Kuvvetler Ayrılığı

Kemal’in anayasal düşüncelerinin tamamlayıcı parçalarından birisi de devletin temel işlevlerinin belli bir yerde toplanmasını önleyecek “kuvvetler ayrılığı” kavramına dair yaptığı vurgudur. Mardin, onun Batı düşüncesinde bu kavramdan neredeyse “halk egemenliği” fikri kadar etkilenmiş olduğunu söyler. Kemal, yasama faaliyeti ve kanunların uygulanmasının aynı organ tarafından yürütüldüğü takdirde bu sistemin mutlak yetçili bir sistem olacağı düşüncesindedir.²⁴ Örneğin, yasama ve yürütme gücünün aynı elde toplanmaması gerektiğini şöyle açıklar: “*Devlet bir şahs-ı manevidir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek efali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde oldukça hareket-ı hükümet bir vakit ihtiyar-ı mutlaktan kurtulamaz. İşte şura-yı ümmetin lüzumu bundan terettüb eder.*”²⁵ Esasında temel denge bozulmadan önce de geleneksel düzende böyle bir yapının söz konusu olduğunu savunmaktadır. Ona göre Osmanlı rejimi daima meşrut (*charte*’li = şartlı)²⁶ bir hükümet olmuştu. Bu düzende teşriî görevi ulemanın, yürütme gücü padişah ve vezirlerindir. “Silahlı halk” mesabesindeki Yeniçeri Ocağı ise yürütme gücünü denetlemekteydi.²⁷ Ancak bu denge pratikte her zaman iyi işlemiyordu. Hükümet ile yeniçeriler arasında sürekli sürtüşmeler ve saray ayaklanmaları yaşanmakta, fuzulî yere kan dökülmekteydi. Gelinek noktada yapılması gereken, yönetimi devlet işlerine bakacak sınırlı sayıda “iyi nitelikli bir grubun” ellerine vermektir. Yönetimdekiler ise “seçilmişlerin yardımına başvurarak” kontrol edilmeliydi.²⁸

²² Berkes.

²³ Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, *Hürriyet*, 26 Eylül 1869.

²⁴ Mardin, 2015, s. 370.

²⁵ Namık Kemal’den akt. Korkmaz, s. 435.

²⁶ Hükümdarın mutlak yetkilerinin şartlı yetkiler haline getirilmesi.

²⁷ Berkes, s. 294.

²⁸ Mardin, 2015, s. 344.

4. Eşitlik

N. Kemal'in parlamentoda gayrimüslimlerin de temsil edilmesi gerektiğini düşündüğünü söylemiştik. Aslında bu yaklaşımı anlamak kolaydır, zira anayasal gelişmelerle amaçlanan biraz da gayrimüslimlerin bağımsızlık hareketlerine ket vurmaktır. Böylelikle Batı nüfuzunun azaltılacağı da tahayyül edilir. Kurulacak parlamentoda temsil edildikleri takdirde Batı'nın Osmanlı'ya karşı kullanacağı bir aparat olmaktan da çıkacaklardır. Tam da burada Osmanlıcılık düşüncesinden bahsedilebilir. Gayrimüslimlerin ayaklanma hareketleri karşısında din ve dil farklılıklarını aşan bir Osmanlılık düşüncesi üretilmiştir. Bu bağlamda N. Kemal Osmanlı cemiyetinin "hukukta birbirine eşit, menfaatte ortak fakat dilde, cinsiyette, fikirlerde birbirine aykırı parçaların birleşmesinden meydana gelmiş heyet" olduğunu düşünmektedir. Hatta bu birliği sağlamak için her cins ve mezhepten çocukların kabul edileceği okullar açılması gerektiğini, yine eşitliğin sağlanması bağlamında gayrimüslimlerin askerlik hizmetine alınmalarını gerektiğini de savunmaktadır.

Eşitlik ilkesinin hayata geçirilmesi konusundaki itirazların önemli bir kısmı dinî söyleme yaslanmaktadır. Oysa N. Kemal böyle düşünmemektedir: "*Şeriat umumun müsavâtına hükmeder, onu bıraktık. Akıl ve hikmet umumun müsavâtına hükmeder, onu da bıraktık. Yalnız birkaç kişinin hevesat-ı nefsanîyesi müsavât ve adaletin aleyhinde bulunur kıyamete kadar onlara mı tabî' olalım?*"²⁹

Ortada şöyle bir soru vardır: Kanunların dini kaidelere göre hazırlanacağı söylenirken, bir taraftan da gayrimüslim mebusların mecliste olacağı söylenmektedir. Bu mebuslar fıkıh kaidelerine nasıl uyacaklardır? N. Kemal, dünyada bundan daha sade bir mesele olmadığını söyler. Zira İslam'ın siyasi kaideleri adalete, medeniyete, terakkiye tamamen uygundur. Böyle makul bir durumu başkaları neden kabul etmesin? Öte yandan Hıristiyanlık siyasete karışmadığı için İslam siyasetiyle çatışması da imkân dahilinde değildir: "*Din-i İslam'ın kavaid-i siyasetini adalete, medeniyete, terakkiye tamamilen muvafık bulduk. Böyle bir emri ma'kulun sairleri tarafından kabulünde tereddüd olunmasına niçin ihtimal verelim Hıristiyanlık siyasete karışmaz ki siyaset-i İslamiye ile ta'arruzundan korkulsun bir şey ki ma'kuldur nafi'dir İslamiyet'de meşru' olmasile edyan-ı saire ashabının kabulden istinkaf etmesi neden lazım gelsin.*"³⁰

Son olarak, gayrimüslimler konusundaki bu yaklaşımının belli bir iç dengeye sahip olduğu söylenebilir. Bunu şuradan anlayabiliriz ki, özellikle 1856 İslahat Fermanı bağlamında Babıali'ye yönelttiği sert eleştirilerin başında Hıristiyanlara ayrıcalıklar verilmesi geliyordu.³¹ Haklarda eşitlik olduğu gibi, görevlerde de eşitlik olmalıydı. Oysa gayrimüslimler eşitlikten ziyade, ayrıcalık talep ediyordu ve bu da meselenin çetrefilli kısımlarının başında geliyordu.³² Bir başka ifadeyle, onun gayrimüslimleri Osmanlı ortak

²⁹ Namık Kemal, "Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 8, *Hürriyet*, 5 Aralık 1869.

³⁰ Namık Kemal, "Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 6, *Hürriyet*, 8 Ekim 1869.

³¹ Roderic H. Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi (1774-1923)*, Çev. Mehmet Moralı, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016, s. 190.

³² Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, Çev. Osman Akinhay, 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021, s. 275-276.

paydasında tutacak teklifleri, imparatorluğun Müslüman unsurları karşısında başka bir taraftan “eşitsizlik” meydana getirecek ayrıcalıklar sunma ucuna savrulmuyordu.

5. Seçme ve Seçilme Hakkı

Gayrimüslimlerin temsili dışında, konu hakkındaki tartışmalı hususlardan birisi de seçilme hakkının öznesi olacak kişilerin yetkinliği meselesiydi. Konu hakkında “medrese mahsulleri ve çiftlik ağaları”nın siyasetin inceliklerini devlet görevlilerinden daha iyi bilmeyeceği eleştirileri yapılmaktaydı. Oysa Kemal’e göre memlekette bu işlerin altından hakkıyla kalkabilecek pek çok cevherler vardı: “*Hele bir kere meydanı imtihan olan meclisi hürriyet açılışın görülür ki kimsenin hayal ve hatırına gelmeyen efendilerden, ağalardan nice muhayyeri akul olacak hutaba ve ezkiya zuhur eder.*”³³

Tartışmanın bir başka boyutunu ise seçme hakkı oluşturmaktaydı. Buna göre seçme hakkı verilecek halkın hakkı batıldan yahut zalimi adilden ayırmaya muktedir olup olmadığı konusunda çekinceler bulunmaktaydı. Aslında bu yaklaşım, bırakalım gelenek yanlısı olanları, 19. yüzyılın Batıcı kanadında bile hâkim tona karşılık geliyordu. Mesela Tanzimat’ın mimarı kabul edilen M. Reşid Paşa, Batı’daki meşrutiyetçiliği taklit etmeye çalıştığı iddialarını reddediyor ve cahil, gerçek çıkarlarını anlama yeteneğinden yoksun bir halkın meşrutî yöntemlerle yönetilmesinin imkânsız olduğunu belirtiyordu. Yine Ali Paşa da halkın eğitim düzeyinin parlamenter yönetim için yeterli olmadığı gerekçesiyle anayasaya ve parlamento kurumuna karşı çıkıyordu.³⁴ Fakat Kemal, bu tartışmanın seçme hakkını kabul etmeme gibi bir sonuca evrilmesini kabul etmez. Konu bağlamında Avrupa köylüsünü örnek verir ve onların da bu konularda muktedir olmadığını söyler.³⁵ Nihayetinde seçme hakkının erkek ve ergin Osmanlılara verilmesi gerektiğini söylüyordu. Bir not olarak belirtmek gerekirse, N. Kemal burada seçme hakkından bahsederken zihninde köylü canlanırken, seçilme hakkından bahsederken ise toplumsal statüsü yüksek kimseler canlanmaktadır.

6. Din-Devlet İlişkileri

Namık Kemal’in düşüncesinin en çetrefilli kısımlarından birisi, din-devlet ilişkileri bahsidir. Batılı kavram ve kurumların din ve gelenek üzerinden meşrulaştırılması çabasının ötesinde, şer’i kavram ve kurumların, hatta bizzat şeriat’ın tasarlanan modelde konumunun tutarsızlığa düşmeden belirlenmesi işi, ince bir fikir işçiliğine ihtiyaç duymaktaydı. Bu konuda Yeni Osmanlılar arasında da mutabakat sağlandığını söylemek güçtür. Ali Suavi laikliği savunur ve dünyanın dini kanunlarla idare edilmesine karşı çıkarken;

³³ Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 4, *Hürriyet*, 24 Ekim 1869.

³⁴ Davison, 2021, s. 70, 132-133.

³⁵ Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 2”, *Hürriyet*, 3 Ekim 1869.

N. Kemal ve Ziya Paşa ise devletin şeriate dayanması gerektiğini söylemekte ve fihri savunmaktadır.³⁶

N. Kemal, *medenileşmek* için dinden uzaklaşmak gerektiğini reddeder. Nitekim Tanzimat dönemine dair eleştirilerinin başında da bu bağlam gelecektir. Ona göre Tanzimatçılar din-devlet ayrımıyla devletin dini temelini zedelemekteydi. Yapılan hukukî reformlar da bunu gösteriyordu. Yabancı kaynaklardan aşırılan kanunlar marifetiyle fikhin bütünlüğü bozulmuştu. Oysa fikh bir okyanustu, en modern kanunları bile bu ummandan çıkarmak mümkündü. Ona göre eğer Ceza Kanunu Fransa'dan iktibas edileceğine, fikh merkeze alınarak inşa edilye, Avrupa'da medeniyet ile İslâmiyet arasında tezat bulunduğuna dair görüşün yanlışlığı da ortaya çıkacaktı. Zaten fikhin "ukubat" bölümü toplanmış olsa İslâmiyet ile medeniyet arasında bir tezat olmadığını Avrupa görecekti. Fikh, hukuka manevî ve ahlakî bir destek sağlamaktaydı. Oysa Avrupa hukuku bu destekten yoksundu. Avrupa'da şeriat olmadığından onlar hukukun temel ilkelerini ancak felsefî düşünceyle, akıl yoluyla bulmuşlardı. İslâmiyet'te ise bunlar Kur'an ve sünnet yoluyla önceden belirlenmişti. Dolayısıyla insan akıyla yapılan kanunlar bu derece evrensel olamazdı.³⁷ Benzer şekilde Davison, Kemal'in İslâm hukukunu siyasî reformların ve parlamentonun kendisine uyacağı temel çerçeve olarak gördüğünü söylemektedir. Ali ve Fuad Paşalara dair eleştirilerinin başında onların şeriatı terk ederek sığ bir laisizm sergilemeleri gelmektedir. Bu, geçmişle bağı koparmanın dışında, bürokratik otokrasiyi denetleme işlevinin kaldırılması anlamına da

³⁶ Yeni Osmanlılar arasındaki ihtilaflara dair Fendoğlu şöyle söylemektedir: "Avrupa'yı tanımayan Yeni Osmanlıların, kendi aralarında, kişisel çekişme ve entrika vardı. Bu görüşü savunanlar arasında modern, İslamcı, Türkçü ve sosyalist kişiler vardı. 1850'lerdeki Osmanlı aydını daha demokratik bir ülke istiyordu. Ali Suavi, daha çok öz Türkçe, tek evlilik ve olaylar karşısında ulusçu bir yaklaşım içerisindediydi. Abdullah Cevdet, laik, radikal ve total Batıydı." Bkz. Fendoğlu, 2021, s. 812. Konu hakkında Koçak'ın değerlendirmeleri ise şöyledir: "Yeni Osmanlılar hareketi, belki de genellikle sanıldığı gibi, homojen bir siyasî grubun açıkça deklare ve formüle edilmiş siyasal fikriyatını pek az yansıtır. Ortada bir hareketten ziyade, değişik genç elit adaylarının kendilerince geliştirdikleri bazı önermeler vardır. Söz konusu önermelerin birbirine ne ölçüde benzediği ya da ne ölçüde örtüşüp çeliştiği de ayrı bir konudur. Yeni Osmanlılar denildiğinde, siyasal ve ideolojik fikriyat olarak kendi içinde tutarlı, örgütsel bir dayanışma içinde, baştan kesin olarak belirlenmiş siyasî iktidar hedefleri olan bir gruptan söz etmek mümkün değildir. Olsa olsa, Yeni Osmanlılar namı altında, birbirleriyle zaman zaman yoğunlaşan, zaman zaman da uzaklaşan ilişkiler içinde bulunan, Osmanlı yönetici elit adaylarından söz edebiliriz." Bkz. Cemil Koçak, "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi C. 1, Tanıl Bora-Murat Gültekingil (ed.), 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009a, s. 72. Yazar, grubun bulunduğu ortak paydayı ise şöyle ifade etmektedir: "Öncelikle, ilke olarak, kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer alıyorlardı. Fakat kendilerinden önceki sürecin mirasını kısmî olarak reddetme konusunda birlikte tavır almışlardı. Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri yanlışlardan ve abartılardan da kaçınılmalıydı. Modernleşme projesi, "taklit" gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlandığı "doğru" bir şekilde geliştirilmeliydi." Bkz. Koçak, 2009a, s. 73.

³⁷ Berkes, s. 296-298.

geliyordu. Şeriat doğru yorumlanıp uygulandığında bütün gereksinimleri karşılayacak bir kaynak olmasına rağmen, Tanzimat bürokratları devleti hukuk ikiliğine sokmuştu. Oysa şeriat ilerleme yolunun siyasi temelini sağlıyordu. Osmanlı'nın tek gerçek anayasasının şeriat olduğunu; devletin dayandığı dini ilkeler çiğnenirse siyasi varlığının tehlikeye düşeceğini yazıyordu.³⁸ Özetle, o, şeriatın bir anayasa olarak telakki edilebileceği için hem yönetimin temel yapısını hem de tebaanın temel haklarını tamamıyla kapsadığını düşünmekteydi.³⁹

7. Saltanat, Toplumsal Sözleşme, Biat

Kategorik olarak meşrutî monarşiyi savunan N. Kemal'in padişahla, padişahlık makamıyla, saltanatla temelde bir sorunu bulunmamaktadır.⁴⁰ "Biat" kavramını kullanışı da esasında bunu doğrulamaktadır. Osmanoğullarına hükmetme yetkisi egemenliğin sahibi olan halk tarafından bir toplumsal sözleşmeyle verilmiştir. Ancak bu hükmetme yetkisi, mutlak bir yetki değil, şartlı, sınırlandırılmış bir yetki olmalıdır. Padişahın da yetki alanını belirleyen bir anayasa hazırlanması, parlamento ihdas edilmesi gibi fikirleri zaten bunu ortaya koymaktadır. Yine mesela Kanun-i Esasi encümeninde padişaha "şüpheli gördüğü her vatandaşı memleketten uzaklaştırma hakkı"nı veren meşhur maddeye itiraz edenlerden birisidir.⁴¹ Namık Kemal, yapılacak kanunların anayasaya (nizam-ı esasiye) aykırı olamayacağını vurgular. Anayasanın üstünlüğü, padişahı da bağlayacaktır.

Tasarladığı modelde kuvvetler ayrılığına, denge ve denetime merkezî bir önem atfettiğinden yukarıda bahsedilmişti. Ve fakat burada denetimin asıl muhatabının ilk anda düşünüldüğü gibi padişah değil, vükela olduğu vurgulanmalıdır. Aslında burada kuvvetler ayrılığını, denge ve denetimi düşünürken zihninde padişahlık makamından ziyade Babıali somutlaşmaktadır. Kemal'e göre Tanzimat'la meşrutiyete değil, aksine

³⁸ Davison, 2021, s. 315-317. Berkes (s. 298), hem Cevdet Paşa hem de Namık Kemal devletin temel yasasının şeriat olduğunu düşünmesine rağmen, ikisinin arasında bir tutarlılık farkı olduğunu söyler. Zira Cevdet Paşa *kanun-i esasi*ci değildir. Zira Cevdet Paşa kabaca şöyle düşünür: İslâm şeriatı devletin temel yasası ise kanun-i esasi yapmaya ne gerek vardır? Ortada birbirine kaynaştırılması imkân dahilinde olmayan iki ayrı sistem, iki ayrı uygarlık ve dahi anlam dünyası vardır. "*Saltanatın ve hilafetin meşruluğunu sağlamak için Batı düşünününün 'tabii haklar' ve 'toplumsal sözleşme' doktrinlerini, şeriatın kendine özgü başka anlamları olan terimlerini bükerek çıkarmaya lüzum yoktu. Onlar, ancak şeriat hukukunun ve Osmanlı yasa hukukunun anlamları içinde meşrulaştırılırdı. Bu düşünce zinciri ile Cevdet Paşa, Kanun-i Esasi'ye son dakikaya kadar karşı çıkmıştı.*"

³⁹ Mardin, s. 347.

⁴⁰ Bu cümleden onun meşrutî monarşi ile İslâmiyet arasında doğrudan ve katı bir bağ kurduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira ona göre İslâmî bir hükümetin aldığı özel biçim önemli değildi. Örneğin, bir rejim monarşik sıfatını aldığında kaçınılmaz olarak bir İslâmî siyasi rejim olmuş oluyordu. Bu, ancak onun muhtemel bir İslâmî siyasi rejim olduğu anlamına geliyordu. Bkz. Şerif Mardin, 2015, s. 329-330. Bir başka ifadeyle, rejim hususunda şeriat'ın standart bir form vaz'ettiğini düşünmüyordu.

⁴¹ Fendoğlu, 2021, s. 811, 822.

bürokratik istibdadı giden bir süreç başlamıştı. İletin kaynağı halkı dikkate almayan, kanuna ve hakka uymayan mutlak ve keyfi yönetimdi.⁴² Babıali'nin ulaştığı hudutsuz güç hakkında bir yerde şöyle söylemektedir: “*Ya şimdi ne zamandayız? Öyle bir zamandayız ki Bab-ı Ali kanun yapıyor, Bab-ı Ali hükmediyor, Bab-ı Ali icra eyliyor. İcraatına yine Bab-ı Ali nazır oluyor; padişah desek Bab-ı Ali anlaşılıyor. Kanun desek kezalik, meclis-i mahkeme desek kezalik; ahali desek hiçbir şey anlaşılmıyor.*”⁴³ Babıali'nin devlet düzeni içerisinde ulaştığı güç şuradan da anlaşılabilir: Gerçekten de söz gelimi 1826-1839 arasını analiz etmeye odaklanmış bir çalışmada daha ziyade II. Mahmud'un adı geçecek iken, 1839-76 arası dönem için ise dönemin padişahlarından ziyade Mustafa Reşid Paşa, Ali Paşa, Fuad Paşa, Midhat Paşa gibi isimlerin adı geçecektir.⁴⁴ Bir bakıma Tanzimat da padişahın gücünün Babıali lehine sınırlandırılması olarak yorumlanabilir. Öte yandan Yeni Osmanlıları buluşturan ortak paydalardan birisi de Babıali'nin içerisinde bulunduğu bu duruma gösterdikleri itirazdır.⁴⁵ Babıali, bir taraftan da Batı nüfuzunun bir aracı olarak görülmektedir.

Kemal'e göre mevcut düzen içerisinde bütün sorumluluğun padişaha irca edilmiş olması esasında idarenin sorumluluğunu azaltma amacına matuf bir “desise-i siyasiye”dir. Ancak bununla İngiltere'deki modelden müphem, padişahın her şeyden müstesna tutularak idareyi yalnız vükelaya bırakma maksadını gütmeye açık bir şekilde belirtmektedir. Zira “*padişah vazifeyi adaletin icrasına şer'an memurdur.*” Daha ziyade yapılması gereken, Fransa'da

⁴² Gencer, 2017, s. 579.

⁴³ Namık Kemal'den akt. Korkmaz, s. 442.

⁴⁴ Örneğin Davison (2021, s. 129), Ali Paşa'nın otokratlığını şöyle tasvir etmektedir: “*Astlarından itaat bekliyor, Sarayla sürdürülen bütün ilişkilerin kendi kanalıyla yapılmasını istiyordu ve hayatının sonuna doğru bir hayli otokratça tavırlar sergilemeye başlamıştı. Bu bir ölçüde hesaplı bir politikaydı, çünkü Ali idari hiyerarşiyi padişahın ve saray çevresinin müdahalesinden kurtarmak için kararlı bir çaba harcamaktaydı; Bab-ı Ali'nin bağımsızlığını savunuyordu o. Bir ölçüde de mevkisine duyduğu kıskançlıktı: Hiçbir rakibe tahammül edemez, tek bir halef yetiştirmezdi. Abdülaziz 1860'ların sonlarında bu engel karşısında rahatsızlık duyuyor, kendini vazgeçilmez kılıcı devlet adamını azletme gücünden yoksun olduğunu hissediyordu: Ali'nin azledilmesinde ısrar eden saraydaki etkili bir kişiye, “Yerine kimi getirebilirim ki?” diye sormuştu Abdülaziz.*”

⁴⁵ Yeni Osmanlıların şikayetlerinin esas muhatabının Babıali oluşu hakkında Mardin'in (2015, s. 124-125) açıklamaları şöyledir: “*Yeni Osmanlıların hücumlarının nadiren sultanın şahsına yöneldiğini ve hiçbir zaman monarşi kurumu aleyhinde olmadığını görmek, bu yüzden çok şaşırtıcıdır. Yeni Osmanlılar, saltanata karşı daima en derin saygıyı gösterdiler. Namık Kemal, “Bugüne kadar, sultan kendisinden istenilen ve halk için faydalı olan herhangi bir şey yapmayı asla reddetmedi” demektedir. Yeni Osmanlıların tenkitlerinin hedefi, monarşi değil, aksine Bâb-ı Ali idi; özellikle Osmanlı yönetiminin iki temel direği olan, Türkiye'de imparatorluğun modernleştiricileri, modern Türk idaresinin temellerini atan devlet adamları sayılıp “iyi insanlar” olarak hatırlanan Fuad ve Ali Paşa'lardı. Söz konusu hücumlar, aynı zamanda Ali ve Fuad'ın “nazır adayı” meslektaşlarına, bu kişilerin etrafına toplanan ve devletin yüksek memuriyetlerini tekellerine almış bulunan dar bir devlet adamı çevresine de yönelikti. Ancak, ilk bakışta Yeni Osmanlıların tuhaf bir marazî takıntısı gibi görünen şey, Sultan Abdülaziz'in Osmanlı İmparatorluğu'nun günlük politikasının hazırlanmasında çok az veya hemen hemen hiç yetkisi bulunmadığını görünce, anlaşılır olmaktadır. Devlet politikasının belirlenmesi hususunda Sultan, Fuad ve Ali'nin adeta esiri idi.”*

olduğu gibi, padişahın sorumluluk alanını daraltmak adına görevlerinin bir kısmının başkalarına devredilmesidir.⁴⁶

O dönem yapılan tartışmalar bağlamında meşrutiyet rejimini kabule padişahın yanaşıp yanaşmayacağı, istiklaline dokunacak bir şeyi kendi isteğiyle yapıp yapmayacağı da son derece ehemmiyet arz etmektedir. Kemal ise bunun gerçekleşmesi konusunda herhangi bir endişe taşıyor gibi değildir. Zira ona göre bu rejim devlet için faydalıdır ve padişahın da o güne dek faydalı olan herhangi bir şeyi yapmaktan kaçındığı görülmemiştir. Bunun da altında, daha temelde, hanedanın tebaasına “pederane” bakıyor oluşu yatmaktadır. Kemal’in padişahı ikna etmek için sunduğu argümanlar bununla sınırlı kalmaz. Kendi egemenliği altındaki Mısır Hidivliği’nde meşveret usulünün herhangi bir talep olmamasına rağmen ilan edildiği ortadayken ve kendi halkının yoğun arzusu var iken “*gasb-i hukukda devam etmeyi Osmanlı padişahı kendinin ve hanedanın şanına*” düşürmeyecektir. Kaldı ki, padişahın istiklali denilen şey de gerçekliği olmayan, vehmedilen bir şeyden ibarettir. Zira padişah bundan yararlanmakta değildir. Padişah, fiiliyatta bir kaza müdürü kadar bile kanunu ihlal etmemektedir. Dolayısıyla meşveret usulünün fiiliyatta sağlayacağı şey padişahın istiklaline hanel getirilmesi değil, onun dışındaki devlet görevlilerinin kanun sınırları içerisinde kalmasına hizmet etmek olacaktır.⁴⁷ Kemal’in yazdıklarında, padişahın bahsedilen reformları kabul edeceğine dair aşırı iyimser bir tonun hâkim olduğu varsayımların izleri görülebilir. Ve fakat, daha farklı bir açıdan, onun padişahı ikna etmek için ziyadesiyle incelikli bir dil kullandığı da düşünülebilir.

Toplumsal sözleşme düşüncesinin bir sonucu olarak N. Kemal, halifenin ilahî hukuku tatbik etmeye dair sorumluluklarını yerine getirmemesi durumunda toplumun sözleşmeyi bozma hakkı olduğunu söylüyordu. Bu görüşü, İslâm hukukçularının yaklaşımıyla paralellik arz etmekteydi. Ancak bahsedilen bozma hakkı yahut isyan hakkının hangi koşullarda, hangi usullerle vs. işletileceğine dair somut çerçevenin çizilmemesi yönündeki İslâm hukukçularının tavrı, N. Kemal’de de devam etmekteydi.⁴⁸

8. Tabii Haklar

N. Kemal, devletin meşruiyeti ile tabii haklar arasında bağ kurmaktadır. Ona göre en iyi yönetim kişilerin özgürlüğünü en az baskıya sokanıdır. Ancak bunu yaparken, devletin varlığının tabii hakların kullanılmasının zemini/garantörü olduğunun da farkındadır. Zira doğaları gereği zarar verme eğiliminde olan insanların hürriyetlerinin temini için birbirlerinin saldırılarından korunmaları gerekiyordu. Bunu sağlayacak “kuvve-i galebe” ise toplumsal sözleşme ile belirlenmekteydi. Yani

⁴⁶ Bkz. Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, *Hürriyet*, 26 Eylül 1869.

⁴⁷ Bkz. Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 5”, *Hürriyet*, 31 Ekim 1869.

⁴⁸ Mardin, 2015, s. 327-328.

toplumların nüfusunun çokluğu ve işbölümü çerçevesinde herkesin farklı işlerle meşgul olması dolayısıyla bu gücü kullanacak organ (hükümet) toplumsal sözleşme marifetiyle oluşmaktaydı. Bir diğer ifadeyle, fertler ihkak-ı hak yetkisi gibi bazı haklarından feragat ederek, yetkilerini toplumsal sözleşme marifetiyle devretmekteydi. Dolayısıyla devlet/hükümet/padişah ve hürriyet arasında temel bir ilişki vardı ve bu ilişki toplumsal sözleşme marifetiyle sağlanıyordu. Nitekim Osmanoğullarına yönetim hakkının da bir nevi bir toplumsal sözleşme marifetiyle devredilmişti. Hürriyeti ilâhî bir ihsan olarak telakki eden Kemal, “ümme”in şahsî ve siyasî haklar teminat altına alındığı takdirde hür olabileceğini düşünmekteydi. Buna göre siyasî haklar kuvvetler ayrılığı ve temsili hükümet marifetiyle; şahsî haklar ise tarafsız ve yetkili mahkemelerin kurulmasıyla emniyet altına alınabilirdi.⁴⁹ Görüldüğü üzere, düşünce dünyasında kavramların birbiriyle ilişkilerini dikkate değer biçimde tesis edebilmişti.

Mesela düşünce özgürlüğü konusunda şöyle söyler: “*Bir adamın, velev taşlarla beyni ezilsin, fikrinde kanaat ettiği tasdikata tağyir etmek kabil midir? Velev hançerle yüreği paralansın, vicdanınca tasdik ettiği mutekadati gönünden çıkarmak mümkün olabilir mi? Demek ki naklî, aklî, hikemî, siyasî, ilmî, zevkî her nevi efsar zaten serbest zaten tabiidir. Değişirse kimsenin icbarıyla değil, tabiatın ilcasıyla değişir.*”⁵⁰ Yine basın özgürlüğü konusuna özel önem atfetmektedir. Ancak düşünce özgürlüğü konusunda her zaman aynı müsamahakarlıkta olduğunu söylemek zordur. Örneğin, *İttihat* gazetesindeki yazılarında meşrutiyet aleyhinde faaliyette bulunanların muhakeme yapılmaksızın sürülmesini hararetle savunabiliyordu.⁵¹

N. Kemal’in *hak* tasavvuru hakkında literatürde en derinlikli okumalardan biri Gencer’e aittir. Bu okumaya göre Kemal’in düşüncesinin *leitmotifi* “hak müdafaasına dayalı modernlik eleştirisi”dir. Kemal, modern dünyada devlete tüzel kişilik atfedilmesi neticesinde *hak* kavramının anlamını kaybettiğini, bizde de Tanzimat denilen modernleşme sürecinde devletin padişahın şahsından ayrılarak tüzel kişilik kazanması ile aynı doğrultuda bir risk ortaya çıktığını düşünmektedir, ki temel itirazı da bunadır. *Tüzel kişilik* kavramının kişiler üzerinde görünmez bir tahakküm aracı hâline getirilmesi modernizmin en tehlikeli sonuçlarından birisidir. Devlet, tüzel kişi olamaz; çünkü fertlerin toplamından (heyet-i umumiye) ayrı ve onların üstünde olacak şekilde devlet gibi *hakikî* varlıklar yoktur. Yine hak, irade, hakimiyet gibi nitelikler fertlere özgü olup, tüzel kişilere atfedilemez. Nitekim İslâm’da *hak* şeriat içerisinde somut bir anlama sahiptir. *Hak*, ilahî kökenidir, özsel bir niteliktir (cevherî hassa) ve insandan ayrılmaz; zira ruhlar aleminde Allah ve insanlar arasında yapılan *misak* neticesinde kazanılmıştır. Oysa İslâm tasavvurundan farklı olarak, Batı’da *devletin haklarını* tanıyarak kilise karşısında devleti kutsal bir konuma yükselten Machiavelli, Hobbes, Hegel gibi isimler, neticede totalitarizmin kapılarını açmıştır. Hak, irade, egemenlik gibi fertlere özgü hassalar devlete atfedildikten sonra, devletin anonim gücü istismara açık hâle geliyordu. İşte

⁴⁹ Mardin, 2015, s. 322-323, 341-342.

⁵⁰ Namık Kemal’den akt. Korkmaz, s. 443.

⁵¹ Akün, s. 369.

N. Kemal de kavramların içeriğinin bu şekilde doldurulması halinde devletin perde ardındaki öznelerin, bürokratların elinde bir iktidar aygıtı hâline gelmesinden endişe etmekteydi. “Devletin menfaatleri” denilen şeyler, esasında kamuya ait olmayıp, bu kişilerin şahsî menfaatleriydi. Vakt-i zamanında *İbret* gazetesinin “*menfâfi’-i devlete ve adab-ı umumîyeye mugayir bir meslek ittihaz ve onda ısrar ettiği*” gerekçesiyle kapatılması, soyut nitelikteki “devlet menfaatleri” kavramının kötüye kullanılmasına dair çarpıcı bir örnekti. Menfaatlerine hâle gelen devlet değil, devleti sahiplenen yönetici seçkinlerdi. İşte anayasa teklifinin stratejik amacı tam da burada anlam kazanmaktaydı. Zira böylelikle iktidar sınırlandırılacak ve yönetilenlerin hakları muhafaza edilecekti. Artık geleneksel dönemin “adil padişaha bağlı patrimonyal devlet”i aşınmıştı ve iktidarın kötüye kullanımını önleme amacına matuf yazılı bir anayasa ile nispî bir adaleti sağlamak ehven-i şer görünüyordu.⁵² Esasında burada N. Kemal’in Batı düşüncesine körü körüne bağlı olmamasının dikkate değer bir örneğini görmekteyiz. Batılı kavramlar düşüncesinin merkezinde konumlanırken, içerikleri titizlikle sorgulanmaktadır. Bu sorgulama geleneksel ve İslâmî kavramlar üzerinden yapılmaktadır ve fakat geleneksel düzenin eğitim sürecinin ürünü ulemanın onun ilgili metinleriyle irtibat kurabiliyor olduğunu düşünmek de zordur. Bir yönüyle geleneği modernlikle uyumlu hale getirme çabasına sahip olduğu düşünülebilecekken, bir yönüyle modernliği modernliğe (yahut Batı düşüncesini Batı düşüncesine karşı) koruyor gibidir. Temel hak ve özgürlükleri korumak için yine Batı düşüncesinden neşet eden devletin tüzel kişiliği kavramına olan karşı çıkışı bunu gösteren bir örnek olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla her ne kadar söz konusu düşünsel üretim faaliyetinin sonuçları “eklektik”, “uzlaşmaz” gibi hükümlerle eleştirilebilir olsa da, bu üretim sürecinin bizatihi kendisi bile başlı başına takdire şayan olsa gerektir.

9. Namık Kemal ve Kanun-i Esasi Süreci

Namık Kemal’in Kanun-i Esasi’ye giden sürece kaleme aldığı metinlerle önemli katkı sunduğu aşıkardır. Hatta Berkes’e göre “*Yanlış olarak Mithat Paşa’ya atfedilen ünlü Kanun-ı Esasi, gerçekte Namık Kemal’in ideolojisinden geliştirilen fikirlere dayanır.*”⁵³ Bununla beraber o, Kanun-i Esasi’ye yalnızca yazmış olduğu yazıları ile fikrî katkı sunmamış, aynı zamanda hazırlanma sürecinde ilgili komisyonlarda aktif görev de almıştır. Önce II. Abdülhamid’in cülusundan kısa bir süre sonra Şûrâ-yı Devlet üyeliğine getirilmiş, akabinde ise anayasa komisyonuna üye yapılmıştır. Bu süreçte Abdülhamid’in komisyonun hazırladığı taslak metinde yapmayı düşündüğü değişiklikler hakkında padişaha arzular da sunmuştur. Padişah kanadının en çok rahatsızlık duyduğu maddelerden birisi, padişahın hak ve yetkilerinin belirlenmesine dair olanıdır. Zira böyle bir madde dolayısıyla padişahın hak ve yetkilerinin kısıllacağından çekiniliyordu. Oysa Kemal’e

⁵² Gencer, 2006. Konu hakkında Mardin’in dikkate değer değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Mardin, 2015, s. 446-448.

⁵³ Berkes, s. 294.

göre durum tam tersiydi. Yani eğer böyle bir madde olmaz ise hükümdarın bazı önemli yetkileri başka ellere (Babiali) geçme riski taşıyordu.⁵⁴

SONUÇ

Namık Kemal, genel planda Osmanlı düşünce hayatı, daha özelde ise Osmanlı'da anayasal düşüncenin gelişimi noktasında son derece kilit bir yerde konumlanmaktadır. Devletin nasıl kurtarılacağı sorusu, onun düşüncesinin her yanına sirayet eden bir temel çıkış noktasıdır. Eşitlik, halk egemenliği gibi ilkelerin yahut parlamento gibi kurumların gerekliliğini savunurken ve içeriğini doldururken adeta zihninin arka planında hep bu soru durmaktadır. Bu soruya, merkeze aldığı din ve geleneği Batılı kavram ve kurumlarla sentezlemek suretiyle birtakım cevaplar bulma arayışındadır. Böylesine zorlu bir fikrî ameliyeyi gerçekleştirirken toplumsal meşruiyetin sağlanması kaygısı da bu sürece eşlik etmektedir. Esasında bahsedilen sentez çabası, biraz da bu meşruiyet kaygısının bir neticesidir.

Batılı kavram ve kurumları toptancı bir kabul/red yaklaşımıyla ele almayan N. Kemal, bunları kendi düşüncesine dahil ederken kaçınılmaz olarak değişime uğratmaktadır. Bir başka ifadeyle, Batılı kavramları kendi düşüncesine dahil ederken filtresiz bir yaklaşıma sahip değildir. Batılı kavramlar düşüncesinin merkezinde konumlanırken, içerikleri titizlikle sorgulanmaktadır. Bu sorgulama geleneksel ve İslâmî kavramlar üzerinden yapılmaktadır ve fakat aynı zamanda geleneğe ve İslâm düşüncesine yaslanan son derece eleştirel bir tutum da söz konusudur. Bu sentezleme çabasında -kendisi amaçlamamış olsa bile- yer yer İslâm düşüncesinden uzaklaştığı durumlar da ortaya çıkabilmektedir. Zira sentez gerçekleştirmeye çalışırken her iki unsur açısından da birtakım yontma teşebbüslerinde bulunmaktadırlar. Nihayetinde düşüncesinde uzlaşmaz çelişkiler ortaya çıktığı eleştirilerine maruz kalmaktadır.⁵⁵ Söz konusu tutarsızlıkların en önemli sebeplerinden birisi, onun temel çıkış noktasının ve esas meselesinin teoriden ziyade pratik alanla alakalı oluşudur. Devlet kurtarma kaygısının merkezde olduğu bir düşüncede pratik ihtiyaçlar/gereklikler uğruna teorik tutarlılıktan kısmî tavizler verilmesi ikincil bir sorun mesabesinde görülmekte gibidir. Bir diğer ifadeyle, siyasî teori tek başına önemli bir hareket noktası oluşturmayıp, teori, siyasî endişelerin arkasından gelmektedir. Ek olarak, onun düşünsel üretiminin içeriğinin tutarlılık zemininde tartışılmasının ötesinde burada gösterilen tavra ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Zira düşünce geleneğimizde pek çok örneği görüldüğünün aksine, N. Kemal, teorik bir zeminden hareket ederek ulaştığı sonucu/formu devlete/topluma giydirmeye çalışmamıştır. Teori ve pratik arasında sürekli bir geçiş halindedir. Öte yandan kendi toplumundan,

⁵⁴ Akün, s. 369.

⁵⁵ “Nâmık Kemâl, kendi İslâmî kültürünün temelleri üzerinde, ondokuzuncu yüzyıl ortalarında Avrupa’da geçerli olan liberalizm tipinin ön-gereklere oldukça uygun olma üstünlüğüne sahip bir sistem geliştirdi. Ancak bu, İslâmî siyaset düşüncesindeki bazı faktörleri vurgulamak ve diğerlerine arka-planda uygun bir şekilde atıfta bulunmak suretiyle yapıldı. Nâmık Kemâl’in sistemiyle İslâm’ın sistemi arasındaki uyumsuzluk zaman zaman oldukça belirgindir.” Bkz. Mardin, 2015, s. 321.

ülkesinin gerçeklerinden hareket etmekle beraber, kendi toplumunun düşünce dünyasına, kavramsal sınırlarına, düşünsel ön yargılarına ve kalıplarına hapsolmuş da değildir. Dolayısıyla ulaştığı sonuçlardan bağımsız olarak, bizatihi çabanın kendisi takdire şayan olarak görülmektedir.⁵⁶

N. Kemal düşüncesindeki özgün taraflar, geleneği savunan ulema ile Batı düşüncesine yakın aydın-bürokratlar gibi belli bir uca takılı kalmaktan özellikle imtina etmesi onun Osmanlı-Türk düşünce geleneğindeki özel konumunun anlamını ortaya koymaktadır. Onun düşüncesinin genel hatlarına dair bu hususiyetler, hukuk ve anayasacılık bağlamlarındaki yaklaşımını da belirlemiştir. O, anayasal meseleler bakımından verili bir tartışmaya dahil olmaktan ziyade, bir bakıma tartışmanın zeminini kuran isimdir. Öte yandan ilân edilen anayasa, kaleme aldığı metinlerin etkilerinin yalnızca Osmanlı-Türk düşünce geleneğiyle sınırlı kalmadığını, bu etkilerin somut/kurumsal düzlemde de yansıma bulduğunun kanıtıdır. Kanun-i Esasi'nin gerçekte Namık Kemal'in ideolojisinden geliştirilen fikirlere dayandığına dair literatürde yer alan görüşler de bunu ortaya koymaktadır.

⁵⁶ Örneğin, Koçak (2009b, s. 249) şöyle söylemektedir: “*Namık Kemal, geleneksel İslâm/Osmanlı siyasi felsefesini, Batılı bir teorik çerçeve içinde sunarken, aslında, gelenek ile modern arasında, geleneksel olanı modern bir kap içinde sunmanın çabası içindeydi. Tutarlı olmayabilir, ama çabası takdire değerdir.*”

KAYNAKÇA

- Akün Ö F, “Nâmık Kemal”, İslâm Ansiklopedisi C. 32, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 361-378.
- Berkes N, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Davison R H, Osmanlı-Türk Tarihi (1774-1923), Çev. Mehmet Moralı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.
- Davison R H, Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform (1856-1876), Çev. Osman Akınhay, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2021.
- Fendoğlu H T, Türk Anayasa Hukuku Tarihi, Yetkin Yayınları, Ankara, 2021.
- Gencer B, “Namık Kemal’in Modern Devlete Karşı ‘Hak’ Arayışı”, C. 3, S. 5, 2006, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, ss. 135-146.
- Gencer B, İslâm’da Modernleşme, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- Kaynar R, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1985.
- Koçak C, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi C. 1, Tanıl Bora-Murat Gültekingil (ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009a, ss. 72-82.
- Koçak C, “Namık Kemal”, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi C. 1, Tanıl Bora-Murat Gültekingil (ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009b, ss. 244-264.
- Korkmaz F, “Anayasal Düzen ve Namık Kemal”, C. 5, S. 2, 2021, Edebî Eleştiri Dergisi, ss. 429-447.
- Mardin Ş, “Tanzimat Fermanı’nın Manâsı: Yeni Bir İzah Denemesi”, Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 145-165.
- Mardin Ş, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, Çev. Mümtaz’er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Namık Kemal, “İhtilafü Ümmeti Rahmetün”, *Hürriyet*, 14 Haziran 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 1”, *Hürriyet*, 26 Eylül 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 2”, *Hürriyet*, 3 Ekim 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 4”, *Hürriyet*, 24 Ekim 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 5”, *Hürriyet*, 31 Ekim 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 6”, *Hürriyet*, 8 Ekim 1869.
- Namık Kemal, “Usûl-ü Meşveret Hakkında Mektuplar 8”, *Hürriyet*, 5 Aralık 1869.
- Neumann C K, Araç Tarih Amaç Tanzimat, Çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
- Öğün S S, Türk Politik Kültürü, Alfa Yayınları, İstanbul, 2010.
- Tekin Y, “Osmanlı’da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu”, C. 55, S. 3, 2000, AÜSBFD, ss. 145-173.
- Ülken H Z, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.