

e-makâlât

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

e-ISSN: 1309-5803

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: 2

Aralık | December 2025

Namık Kemal'de Dinamik Şeriat Anlayışı

Namık Kemal's Dynamic Understanding of Sharia

Nida Sultan ÇELİKKAYA

Arş. Gör. Dr. | Res. Asst. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Temel İslam Bilimleri Bölümü
Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

Isparta, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-0755-6365>

nidakardas@sdu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 26.09.2025

Kabul | Accept: 04.11.2025

Yayın | Publish: 31.12.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1791781>

Atıf | Cite As

Çelikkaya, Nida Sultan. "Namık Kemal'de Dinamik Şeriat Anlayışı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/2 (Aralık 2025), 519-538. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1791781>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu makale, Namık Kemal'in şeriat anlayışını konu edinmekte, onun şeriatı sabit usûl ile değişime açık fîrû arasında konumlandırın düşüncesi bağlamında dinamik şeriat anlayışına odaklanmaktadır. Çalışmada Namık Kemal'in şeriat anlayışı; (i) şeriatın tanımı ve kapsamı, (ii) tabii hukuk zemininde şeriat-akıl ilişkisi (iii) şeriatın sabit-değişken hükümleri (iv) değişimin mahiyeti parametreleri üzerinden sistematik olarak incelenmektedir. Bulgular, Namık Kemal'in "zamanın değişmesiyle hükümler de değişir" kaidesini, büyük ölçüde yeni meselelere şer'î esaslardan fer'î hükümler istinbat etmek için metodik bir ilke olarak kullandığını göstermektedir. Örtük bir vurguyla da olsa, zamanın değişimiyle adaleti sağlamak üzere bazı hükümlerde ihtiyaç duyulan ta'dilata da kapı aralar. O, Mecelle tartışmalarında ukûbâtın dışarıda bırakılmasını eleştirerek şeriatın bütünlüğünü ve uygulanabilirliğini savunur. Şeriatı, ehl-i rey düşüncesi zemininde akıl ve tabiat kanunlarıyla örtüşen tabii hukuk ilkeleriyle irtibatlandırır. Buna mukabil kimi pasajlarda "hüsün ve kubhu şeriatın belirlediği" şeklindeki ehl-i hadis temelli görüşü savunduğu da görülür. Bu çelişkinin sebebi Namık Kemal'in devletini çöküşten kurtarma çareleri arayan bir aydın olmasında aranmalıdır. Çalışma, N. Kemal'in gazete ve dergilerde yer alan makalelerinin nitel doküman analizi ve tarihsel-söylemsel yaklaşımla incelenmesine dayanmaktadır. Literatürde N. Kemal'in şeriat anlayışına çoğu zaman kısa atıflarla değinildiği dikkate alındığında, bu çalışma onun şeriat tasavvurunu usûl-fîrû ayrımı, tabii hukuk ve içtihat-tedvin üçgeninde sistematik olarak değerlendirerek bir boşluğu doldurur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Tanzimat, Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Namık Kemal, Şeriat.

Abstract

This article focuses on Namık Kemal's understanding of shari'a law, specifically his dynamic interpretation of shari'a law, which he positioned between fixed principles and open to change. The study systematically examines Namık Kemal's understanding of shari'a law through the following parameters: (i) the definition and scope of shari'a law, (ii) the relationship between shari'a law and reason in the context of natural law, (iii) the fixed and variable provisions of shari'a law, and (iv) the nature of change. The findings show that Namık Kemal used the principle that 'rulings change with the times' as a methodological principle for deducing subsidiary rulings from shari'a principles in response to new issues arising from changing circumstances. Although with a more subtle emphasis, he also opens the door to necessary adjustments in some rulings in order to ensure justice in the face of changing times. He criticises the exclusion of 'uqûbat in the Majalla debates, emphasising the integrity and applicability of shari'a. He also connects shari'a with the principles of natural law, which are understood in conjunction with reason and the laws of nature on the basis of the Ahl al-Ray school of thought. In contrast, in some passages, he defends the Ahl al-Hadith-based view that 'hüsun and qubuh are determined by shari'a.' The reason for this contradiction can be found in Namık Kemal's role as an intellectual seeking ways to save his country from collapse. The study is based on a qualitative document analysis and a historical-discursive approach to N. Kemal's articles published in newspapers and magazines. Considering that the literature often refers to N. Kemal's understanding of shari'a only briefly, this study fills a gap by systematically mapping his conception of shari'a within the triangle of usûl-furu', natural law, and ijti'hād-tadvin.

Keywords: History of Islamic Sects, Tanzimat, New Ottoman Society, Namık Kemal, Shari'a.

Giriş

19. yüzyıl Osmanlı dünyası, siyasî ve hukukî düzenin köklü biçimde sorgulandığı ve devletin bekâsı için çarelerin arandığı bir yeniden yapılanma dönemidir. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve 1856 Islahat Fermanı'yla ivme kazanan Tanzimat reformları, idarî merkezileşme, yeni mahkeme teşkilatları, kanunlaştırma hareketleri ve Avrupa hukukundan iktibaslarla şekillenmiş karma bir hukuk düzeni üretmiştir. Nizamiye mahkemeleri ile şer'iyye mahkemelerinin¹ yan yana varlığı; ticaret ve ceza alanlarında Fransa kaynaklı düzenlemelerin yaygınlaşması; buna karşılık Mecelle gibi fıkıh kaynaklı kanunlaştırma girişimleri, dönemin "şeriat-modernleşme" tartışmasını canlı ve çok boyutlu kılar. Böyle bir ortamda yetişen Namık Kemal'in ortaya koyduğu görüşleri, bağlamından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Düşüncelerin fikir-hadise irtibatı dikkate alınarak değerlendirilmesi ilkesinden hareketle,² tüm bu gelişmelerin onun fikir dünyasında önemli etkiye sahip olduğunu belirtmek gerekir. Şeriata dair savunuları değerlendirildiğinde bu arka plan bilgisinin ne denli etkin olduğu anlaşılacaktır. Bu bağlam ayrıca; çeşitli gazete ve dergilerde kaleme aldığı yazılar, *Vatan Yahut Silistre* başta olmak üzere edebî eserleri ve sürgün tecrübeleriyle³ Namık Kemal'i edebî bir sima olduğu kadar, çağının hukuk ve siyaset düşüncesine müdahil önemli bir aydın hâline getirir. Gazeteci,

¹ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Adli Yapısından Bir Kesit: Şer'îye Sicilleri", *Erdem Dergisi* 12/35 (2000), 537-554.

² Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391-440.

³ Önder Göçgün, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri* (Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1999), XV-XXXII.

muharrir, tiyatro yazarı ve siyasal düşünür kimliklerini birlikte taşıyan müellif, hem çağının kamuoyunu biçimlendiren hem de kendisinden sonra önde gelen pek çok isim üzerinde önemli etkiler bırakan bir Tanzimat aydınıdır.⁴ Dolayısıyla Namık Kemal, devlet, siyaset, edebiyat, kültür ve düşünce yaşamımıza etkisi itibarıyla Tanzimat devrinin en büyük değerlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yeni Osmanlılar'ın kült bir şahsiyeti olan ve belki de bel kemiğini oluşturan Namık Kemal, bu cemiyetin genel tutumuna uygun olarak Bâbüaliye muhalefetini, din ve şeriat temelinde yükseltmiştir. Türköne, Yeni Osmanlılar'ın mefkuresini, İslâmcılık tarifiyle de örtüşür mahiyette, Batının ortaya koyduğu tartışma konuları ve bu çerçevede kabul ettirdiği evrensel değerlere, kendi tarihleri ve İslâm merkezli düşünce mirasından karşılık üretme faaliyeti olarak tanımlamakta, daha da ötesi cemiyet üyelerini, geleneksel İslâm'ı İslamcılığa dönüştüren ilk kuramcılar olarak nitelendirmektedir.⁵ Bu doğrultuda ilk İslamcılardan kabul edebileceğimiz Namık Kemal'in yazılarındaki dikkat çekici şeriat vurgusu anlam kazanmaktadır. Hatta onun, düşünce dünyasının ana mihverine şeriatı koymuş olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

Hem dönemindeki ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti içindeki önde gelen konumu, hem de şeriata atfettiği önem Namık Kemal'in şeriat anlayışının tetkik edilmesini gerekli kılmaktadır. Ne var ki Namık Kemal'in şeriata dair düşünceleri, müstakil bir çalışmada konu edilmemiş, onu ve Yeni Osmanlılar'ı konu edinen eserlerde çeşitli görüşleriyle birlikte dağınık olarak işlenmiştir. Hatta birçok çalışmada bu konunun kapladığı alanın kısa atıflardan öteye geçmeyen pasajlardan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ismiyle Türkçe'ye kazandırılan *The Genesis of Young Ottoman Thought* isimli eserinde Namık Kemal'in vatanseverliğine, siyasal sistem, hükümet, hukuk ve ilerlemeye dair fikirleri ile bunların Avrupaî kökenlerine değinmekte ve şeriat anlayışına dair bazı atıflarla yetinmektedir.⁶ Yine Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* isimli aynı zamanda doktora tezi de olan eserinde, İslamcılık ideolojisinin ilk nüvelerinin Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyelerinin düşünce dünyasında görüldüğünü ortaya koymaktadır. Cemiyet üyelerinin bu minvalde görüşlerine yer veren Türköne, zaman zaman Namık Kemal'in çeşitli görüşleriyle birlikte şeriata yaptığı vurguya da atıfta bulunmaktadır. Ancak eserde N. Kemal'e müstakil bir yer ayrılmamış ve onun şeriat anlayışına bütüncül bir şekilde değinilmemiştir.⁷ Benzer şekilde Fazlı Arabacı da *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri* isimli eserinde, Namık Kemal'in de aralarında bulunduğu Yeni Osmanlılar hareketi mensuplarının şeriata dair görüşlerini daha ziyade şer'î yönetim talepleri bağlamında siyasal mecra çerçevesinde değerlendirmektedir.⁸ Alp Eren Topal, *Hürriyet Gazetesi'ni neşrettiği eserinin girişinde Yeni Osmanlıların şeriat anlayışına bir paragraf olarak değinmektedir.*⁹ Son olarak B. Caba tarafından sunulan "Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat" başlıklı bildiri de konu, şeriat anlayışından ziyade Namık Kemal'in hukuk anlayışı, fıkıh-hukuk ilişkisi çerçevesinde işlenmektedir.¹⁰

Bu çalışmada ise Namık Kemal'in şeriat anlayışı; şeriatın onun fikriyatındaki konumu, kapsamı ve tanımı, tabii hukukla ilişkisi, terakki düşüncesine zemin hazırlayacak mahiyetteki dinamik şeriat anlayışı ile şeriatın sabiteleri ve değişime açık unsurlarıyla ilgili görüşleri sistematik bir şekilde incelenmektedir. Bu çerçevede çalışma, bir anlamda devletin çöküş dönemini idrak eden bir mütefekkinin, dinin sınırları kapsamında çağın gereklerini karşılayabilme noktasındaki şeriat merkezli fikri mücadelesini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Namık Kemal'in düşüncelerine dayanak kıldığı "zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği" prensibinin, onun düşünce sistematigindeki yerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Böylelikle bugün hala güncelliğini koruyan din-şeriat ilişkisi ve şeriatın dinamik/statik yapısıyla ilgili tartışmalara Tanzimat Dönemi bağlamında bir katkı sunmak

⁴ Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/361-378; Abdullah Şengül, "Namık Kemal", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020).

⁵ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991); M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar* 1/1 (1999), 106.

⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

⁷ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*.

⁸ Fazlı Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri* (Ankara: Platin Yayınları, 2004).

⁹ Alp Eren Topal, *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi* (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020).

¹⁰ Betül Caba, "Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – III* (İstanbul: İlmî Etütler Derneği, 2013), 673-682.

amaçlanmaktadır. Ayrıca ilk İslamcı figürlerden Namık Kemal’in gerek yaşadığı dönemde gerekse kendisinden sonra ondan etkilenen şahsiyetler üzerindeki tesirinin doğru tespit edilmesine de katkı sunulmuş olacaktır.

Nitel bir araştırma olan bu çalışmada, yöntem olarak içerik ve söylem analizi kullanılmaktadır. Eleştirel söylem çözümlemesi ve tarihsel-söylemsel yaklaşımla, Namık Kemal’in düşüncelerindeki bağlam-söylem ilişkisi dikkate alınmaktadır. Bu doğrultuda N. Kemal’in şeriat anlayışı, (i) metin-içi bağlam, (ii) metinler arası ve söylemler arası ilişkiler, (iii) toplumsal bağlam ve (iv) daha geniş sosyo-tarihsel bağlam olmak üzere dört bağlam düzeyi üzerinden çözümlenmektedir. Bu analizler için veriler, Namık Kemal’in *Tasvîr-i Efkâr*, *Hürriyet*, *İbret*, *Muharrir*, *Hadika* ve *Diyojen* gibi dergi ve gazetelerde neşredilen yazıları ve bazı edebi eserleri dikkate alınarak ortaya konulmuştur. Ancak şeriata ilişkin açık değerlendirme ve vurguların önemli bir kısmının bilhassa *Hürriyet* ve *İbret* gazetelerinde görüldüğünü belirtmek gerekir. *Hürriyet Gazetesi*’ni Avrupa’ya kaçışından sonra Ziya Paşa ile yayınlamışlardır. *İbret Gazetesi* ise Avrupa’dan memlekete döndükten sonra, hükümeti rahatsız eden yazıları sebebiyle kapatılıncaya kadar yazılarını neşrettiği, hatta başyazarlığını yaptığı gazetedir.¹¹ Edebi eserlerinde ise şeriat anlayışına doğrudan bir katkıdan ziyade, karakterler üzerinden Müslüman kimliği, ahlak, tevekkül ve kader gibi meselelere dair ipuçları bulunduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Namık Kemal’in gazete ve dergilerdeki makaleleri, araştırmanın birincil kaynaklarını oluşturmuş; ancak edebi eserleri arka plan bilgisi olarak kullanılmış ve doğrudan atıf yapılmamıştır. Bunların yanı sıra çalışmada Namık Kemal ve dönemiyle ilgili çeşitli çağdaş çalışmalardan da yararlanılmıştır.

1. Namık Kemal’in Fikrî Arka Planı

Sosyal ve duygusal bir varlık olması yönüyle çevre ve dış faktörlerin insanın düşünce dünyası üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Şüphesiz Namık Kemal’in ortaya koyduğu fikirler de bireysel ve toplumsal bağlamda yaşadığı dönem şartları ve tecrübelerin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla N. Kemal’in şeriat anlayışını ortaya koymadan önce onun düşünce dünyasını etkileyen arka plan ve buna bağlı olarak bu düşünce dünyasında şeriatın konumu incelenecektir.

1.1. Namık Kemal’in Düşüncesinin Temeli

Namık Kemal’in düşünce dünyası, yaşadığı çağın entelektüel gerilimlerinden ve 19. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının içinde bulunduğu çok katmanlı siyasal, toplumsal ve kültürel dönüşüm süreçlerinden derin biçimde etkilenmiştir. Osmanlı bürokratik çevrelerine üst düzey yöneticiler yetiştirmiş idareci elitine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen müellifin¹² fikriyatı, klasik İslam düşüncesi, Osmanlı-Tanzimat bürokrasisinin siyasal tecrübesi ve Avrupa Aydınlanması ile Fransız Devrimi sonrası şekillenen özgürlükçü fikirler¹³ olmak üzere üç ana kaynaktan beslenmektedir. Zamanının önemli alimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, Arap ve Fars edebiyatı dersleri alması, onun dini ilimlere vakıf olmasını sağlamış, ayrıca meani, adab ve mantık eğitimi görmüştür.¹⁴ Bu çok yönlü entelektüel zemin, onun hem geleneksel düşünceyi özümseyip eleştirebilmesini hem de modern fikirleri kendi inanç ve değerler sistemiyle harmanlayarak yeniden yorumlamasını mümkün kılmıştır. Bu durum onun bir yandan şeriatı adaletin ilahî ölçüsü olarak merkeze almasına, diğer yandan temsil, meşveret ve kanun hâkimiyeti gibi kavramları İslamî bir dil içinde temellendirmesine imkân tanır.

Edebiyatçı kimliğiyle birlikte, yaşadığı dönemin aydın sorumluluğunu da taşıyan entelektüel bir şahsiyeti olarak Namık Kemal’in düşünce dünyasının temelini, devletin geri kalmışlığı ve bu sebeple içine düştüğü müşkül durumdan kurtarılması fikri oluşturmaktadır. Yazılarına bakıldığında hayatı boyunca ‘bu devlet ve millet düçar olduğu bu felaketten nasıl kurtulabilir?’ sorusuna cevap aradığı görülmektedir. Nitekim İbn Haldun’un tarih felsefesindeki devletlerin doğuş, büyüme, ihtiyarlaşma ve çöküş aşamalarından geçtikleri tezini reddeden N. Kemal, mefkuresini İbn Haldun gibi çöküşün sebeplerinin tespitiyle sınırlandırmamış, öteye taşıyarak kalkış ve ‘ilerleme’ üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu anlamda onun düşüncesinde *terakki* kavramı

¹¹ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1938), 15-23; Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 574-583.

¹² Kenan Çağan, “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 7/1 (2012), 261.

¹³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 315-372.

¹⁴ Ömer Faruk Akün, “Namık Kemal”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/56, 57.

önem taşımaktadır.¹⁵ Zira 19. yüzyılda Osmanlı entelektüel ortamı, bir yandan hızla Batı'dan alınan kavram ve kurumlarla dönüşürken, diğer yandan bu unsurları Osmanlı-İslam geleneğiyle bağdaştırma çabasıyla karakterize olmuştur. Bu sentez ve çatışma sürecini yaşayan bir mütefekkirin, düşüncelerini devletin geri kalmışlığı-Batı'nın terakkisi çerçevesinde şekillendirmesi olağandır. O, memlekette hemen her alanda görülen çözümlüş ve çöküntüyü önlemek üzere Osmanlı Devleti'ne, şer'î esaslardan vazgeçmeksizin medenî Batılı devlet modellerine göre yeni bir şekil verme çabası içinde olmuştur. Dolayısıyla N. Kemal, İslam'ın adalet ve meşveret esaslarını merkeze alırken, aynı zamanda Batı'dan gelen hürriyet ve anayasa düşüncelerini de meşrutî bir sistem içinde İslamî gelenekle bağdaştırmaya çalışmıştır.¹⁶ Onun bu doğrultudaki özgün çabasını *sentez* olarak değerlendirmek mümkündür.

Devleti çöküşten kurtararak muasır medeniyetler seviyesine çıkarma gayreti onu yalnızca *Osmanlılık* ve *İttihad-ı İslâm* gibi soyut ideallere yönelmemiş;¹⁷ mevcut yapının siyasal, idarî ve ahlakî açıdan düzeltilebilmesi için somut çözümler ve ıslahat önerileri sunmaya da sevk etmiştir.¹⁸ Bu eleştiri ve önerilerin merkezinde ise adalet ve liyakat ilkeleri yer alır. Özellikle yargı mekanizmasındaki sağlıklı işleyiş, şer'î ilimlerdeki yozlaşma¹⁹ ve medreselerin eğitim yetersizliği dikkat çektiği hususlar arasındadır. Bunların yanı sıra vaizlerin ilmi yetersizliği,²⁰ taassup ve tefrika,²¹ toplumdaki tembellik²² ile tevekkül ve kader anlayışının Kur'an'a aykırılığı da²³ N. Kemal'e göre ıslah edilmesi gereken meseleler arasında yer almaktadır.

Namık Kemal, her ne kadar medreselerin eğitimi ve programındaki verimsizlik, mahkemelerin içinde bulunduğu adaletsiz durum gibi konular hakkında ıslahat çağrısında bulunsa da, bu meselelerin teferruat olduğu kanaatinde. Nitekim ona göre şer'î bir siyasal düzen ilan edilse ve buna binaen icma-yı ümmeti sağlamak üzere meşveret (şura) usûlü uygulansa, medreseler ve mahkemelerin ıslahı gibi konular zaten bu usûlü derhal takip edecektir.²⁴ Hatta o bu meyanda, yüz elli seneden ve özellikle de yirmi otuz yıldan beri İslam hayatının esası olan şeriata riayetsizlik sebebiyle geri kalındığına ve bu sebep varlığını sürdürdüğü halde başka ıslahatlardan medet ummanın şaşkınlığına dikkat çeker.²⁵ Bu bağlamda Namık Kemal'in düşüncesinde şeriata konumuna değinmek yerinde olacaktır.

1.2. Namık Kemal'in Düşüncesinde Şeriata Konumu

Farklı gazete ve dergilerde devletin geri kalmışlığı ve kurtuluş yolları bağlamında çeşitli muhtevalarda meseleler kaleme alan Namık Kemal'in yazılarında şeriata vurgusu önemli bir yer tutmaktadır. Pekçok vesileyle şeriata atıfta bulunan muharririn bilhassa *Hürriyet Gazetesi*'ndeki yazılarında 'şeriata' merkezi bir konumda olduğu görülür. *Hürriyet*'in daha ilk sayısındaki yazısında, Tanzimat Fermanı'nda şeriata atıf olmasına rağmen meclisin açılış konuşmasında şeriattan bahsedilmemesini eleştirmesi²⁶ bu durumu destekleyen müşahhas örneklerden biridir.

Tanzimat Fermanı'nda da zikredilen *devletin geri kalmışlığının şeriattan uzaklaşılmasından kaynaklandığı* fikrini benimseyen N. Kemal bu hususta, "devletimiz muammer olmak isterse

¹⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 287-296; Mustafa Aydın, "Namık Kemal'de Terakki ve Maarif Düşüncesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53/2 (2013), 451-477.

¹⁶ Kenan Özkan - Gökhan Gökğöz, "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecince Namık Kemal'in Düşünce Dünyası", *Belgi Dergisi* 2/8 (2014), 1083-1107.

¹⁷ Namık Kemal, "İttihad-ı İslam", *İbret* (28 Haziran 1872); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 89.

¹⁸ Namık Kemal, "İdarece Muhtaç Olduğumuz Tadilat", *İbret* (18 Ekim 1872).

¹⁹ Namık Kemal, "Biz Hiç mi Okumayacağız", *Hadika* (17 Aralık 1872), 1-2.

²⁰ Namidar Günay, *Namık Kemal'in Tasvî-i Efkâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 179.

²¹ Namık Kemal, "Yirmi Beşinci Numarada Olan Hatraya Zeyl", *Hürriyet* (04 Ocak 1869); Namık Kemal, "Maarife Dair Bir Makale", *Hadika* (11 Kasım 1872), 1-3.

²² Namık Kemal, "İbret", *İbret* (18 Haziran 1872); Namık Kemal, "Bizde Efkâr-ı Terakki", *Diyojen* (31 Ekim 1872).

²³ Namık Kemal, "Harik Hakkında", *Tasvî-i Efkâr* (16 Nisan 1867); Namık Kemal, "Hukuk", *İbret* (20 Haziran 1872); Namık Kemal, "Yangın", *Hadika* (12 Aralık 1872).

²⁴ Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbı", *Hürriyet* (24 Ağustos 1868).

²⁵ Namık Kemal, "Küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ûlün an ra'iyetihî", *Hürriyet* (21 Eylül 1868).

²⁶ Namık Kemal, "Hubbül-vatan mine'l-ıman", *Hürriyet* (29 Haziran 1868).

şeriat-ı Ahmediye'ye ittibâdan ve devlet-i İslamiye hâlinde kalmaktan ayrılamaz. Demektir ki şeriat devletimizin canı ve mâyeü'l-hayatıdır. İşte bizim bildiğimiz ilaçların en müessiri budur"²⁷ ifadelerine yer vermektedir. Bu düşüncesine yazılarında defaatle değinen müellif, devlete arız olan sıkıntının, hükümetin temeli olan şeriatın ahkâmına riayet etmemekten kaynaklandığı ve şeriat esası terkedilirse devletin çökeceği kanaatindedir. Zira bu devlet İslam dini üzere kurulmuştur ve her ne zaman bu temelde bir değişiklik olursa varlığı tehlikeye girecektir.²⁸ Bu yaklaşımıyla uyumlu olarak o, ortaya koyduğu tüm fikirlerini şer'î dayanaklarla destekleme çabası içerisinde olmuştur.

Namık Kemal'in şeriata ve hükümette şer'î yönetime bu kadar vurgu yapmasında kamuoyunun beklentisinin de etkisi olmuş olmalıdır.²⁹ Nitekim o, İslam Devleti'nin eşitlik ve adaleti, şeriat-ı Muhammediye adına sağlaması gerektiğini savunmaktadır. Bu sayede hem Müslümanların hükümeti dinsizlikle suçlamalarının önüne geçilmiş olacak hem de diğer din mensuplarının İslam dinine zulüm isnad etmeleri sorunu ortadan kalkacaktır. Böylece Müslümanlarla diğer din mensuplarının kaynaşmamasının önünde yalnızca küçük bir sebep kalacaktır ki o da taassuptur.³⁰ Müslüman halkın devleti dinsizlikle itham etmeleri sorunundan söz etmesi ve buna çözüm olarak şeriat adına hareket edilmesini önermesi, onun yazılarında bu eleştiriyi dikkate aldığını destekleyen karinelere biridir.

Bir diğer karine ise; insanoğlunun yine kendisi gibi bir insanın ortaya koyduğu kanunlara tabi olmaya yanaşmadığı; dolayısıyla hukukun Allah adına belirlenmesinin umurun itaatini maddi ve manevî olarak daha güçlü bir şekilde sağlayacağı kanaatidir. Bu yönüyle İslam'ın siyasi yönetimi, Avrupa'nın kanun koyma usûlüne göre kat kat tercihe şayandır.³¹ Bu yaklaşımında da N. Kemal, hükümlerin Allah adına konulmasının; yani kanunların şeriata dayandırılmasının toplumun itaatini sağlamadaki bağlayıcı rolüne dikkat çekmektedir. Ayrıca Yeni Osmanlılar'ın şeriatçılığının, öncesinde hemen hiç yokken Avrupa'daki muhalif yayınlarında başladığı,³² hatta Namık Kemal'in Avrupa'dayken babasına yazdığı mektubunda; yazılarda kullanmak üzere İslamî kitaplar istemesi³³ bu düşüncüyü kuvvetlendiren argümanlardır. Ancak her ne kadar bu yaklaşımları müellifin hukukun şeriata dayandırılmasını fonksiyonel bulduğu ve kamuoyunun beklentisini karşılama saikiyle savunduğu fikrini verse de onun ateşli şeriat savunusu dikkate alındığında bu yaklaşımı yalnızca muhalefet güdüsüyle benimsediğini düşünmek niyet okumak olacaktır. Kaldı ki Namık Kemal'in aksini destekleyen vurguları çok daha fazladır. Örneğin hemen bu ifadelerinin ardından *şeriatın, medeniyetin her türlü ihtiyacını karşılamaya kafi bir ilahi nimet olduğundan* bahsetmekte, onun dışında kendi düşünce ve heveslerine dayanarak kanun yapmaya çalışan heyeti despotluk ve ilahi sıfatlara ortaklık vehmiyle eleştirmektedir. Yine Osmanlı'nın bu saltanata sadece dinin manevî tecellisinin gölgesinde eriştiği apaçık ortadayken, daha ilmihal bilgisine bile sahip olmayan birtakım aşağılık/rezil kimselerin şeriatın siyasi esasları hakkında düşmanca konuşmalarının, akılları hayrete düşürecek derecede tuhaf olduğunu belirtmektedir.³⁴ Namık Kemal'in tüm fikirlerinin dayanak noktasını oluşturan şeriata uygunluk kaygısı da dikkate alındığında onun ittihad-ı İslam ve tüm görüşlerini şeriata dayandırmak gibi İslamcı fikirleri pragmatist kaygılarla savunduğu yaklaşımı³⁵ tutarlı görünmemektedir. Aksine bu yaklaşımların insafı olmayacağı ve Namık Kemal'in

²⁷ Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbı".

²⁸ Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbı".

²⁹ Ramazan Levent, "Namık Kemal'de Siyasal Özgürlükler ve Din İlişkisi", *Mukaddime* 14/2 (2023), 317-318.

³⁰ Namık Kemal, "Avrupa Şarkın Asayişini İster", *Hürriyet* (07 Aralık 1868).

³¹ Namık Kemal, "İnnallahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsan", *Hürriyet* (18 Ocak 1869).

³² Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 76.

³³ Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), I/135.

³⁴ Namık Kemal, "Özr-i Evvel", *Hürriyet* (22 Şubat 1869).

³⁵ Kaygı, Kemal'in fikirlerini İslamî ilkelerle temellendirme çabasına bakılarak onun dinselleşmeyi talep ettiğinin sanıldığını; ancak aksine Kemal'in Batılılaşma talebinde olduğunu savunmaktadır. Halbuki Namık Kemal'in düşünce dünyasında Batılılaşmak, Batı'nın ahlakı veya İslam'a muğayir davranışlarını değil ilim ve terakki yönünü örnek almaktır ki bu da Kemal'e göre zaten şeriatın emirlerinde mündemictir. Dolayısıyla Kemal'in fikriyatı için bu ikisini birbirine tezat addetmek hataya düşmek olacaktır. Abdullah Kaygı, *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992), 74; Arabacı, *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*, 69-71. İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası; Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 1/238-239.

savunularında samimi olduğu düşüncesinin³⁶ daha ihtiyatlı bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

N. Kemal'e göre gerek vekiller düzeyinde gerekse Avrupa tarafından bu şer'î yönetime karşı çıkışın arka planında, Avrupa'nın kilise ve dini otoriteyle yaşadığı olumsuz tecrübe yatmaktadır. Nitekim Namık Kemal, vekillerin ya cehaletten ya da bilmezlikten gelerek ulemayı Avrupa'daki papazlara benzettiklerini; dolayısıyla ulema sınıfının asli mahiyetini anlamadıklarını ifade etmektedir. O, Batı'da kilise ile siyasal otorite arasında tarihsel olarak kurulan baskıcı ittifakın, halkın özgürlüklerini sınırlayan bir tahakküm düzenine yol açtığını ve laikliğin bu tecrübeye tepki olarak ortaya çıktığını belirtir. Ancak bu tecrübenin İslam dünyasına teşmil edilmesi yanlıştır. Zira, İslam'da papaz tipi bir ruhban sınıfı, cennet satma, günah bağışlama, insanı dinden kovma yetkilerine sahip bir grup yoktur. Ulema şer'an özel bir sınıfı ifade etmemekte, yalnızca ilmi yeterliliğe dayanmaktadır. Bu nedenle Namık Kemal'e göre Osmanlı'daki toplumsal sorunların sebebini şeriatla değil, şeriatın özüne uygun şekilde uygulanmayışında aramak gerekir.³⁷ Avrupa devletleri de benzer şekilde İslam şeriatının hükümlerini bilmediklerinden ve kendi tarihi tecrübelerinde papazların tahakkümü altında ezildiklerinden Osmanlı'da gördükleri kötülükleri şeriatla mal etmişler, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gayreti içinde olmuşlardır.³⁸

Tüm bu menfi tavır karşısında Namık Kemal'in şeriat savunuculuğunu üstlendiği görülmektedir. Bu anlamda o, Osmanlı Devleti'ndeki kötü idarenin İslam şeriatından kaynaklanmadığını, paşaların haksız uygulamalarının şahsi olup ne Osmanlı halkına ne de İslam şeriatına teşmil edilebileceğini savunmaktadır.³⁹ Aksine o, İslam şeriatından alınacak kanunların, adalet ve zamanın gereklerine uygunluk bakımından gelişmiş devletlerdeki kanunların hepsine kıyasla hiç şüphesiz daha tercihe şayan olduğu kanaatinde. Bu sebeple mevcut *Düstur'a* (Osmanlı anayasası ve bağlı mevzuat metinleri) bedel bir şer'î kanun hazırlanması talebinde olduklarını belirtmekte ve *Düstur'u* hem ilmi yetersizliği hem de meşruiyet sorunu bakımından eleştirmektedir. Ona göre *Düstur*, sarf ve nahivden başka bir şey okumayan kimselerin Fransızcadan tercüme ettirdiği ve gelişigüzel ilave edilen maddelerle oluşmuş "cahilâne" ve "zalimâne" bir metin⁴⁰ niteliğindedir.

Namık Kemal'in hukukun dayanağının şeriat olması gerektiği hususundaki bir diğer savunusu, şeriatın sabit; beşeri hukukun ise değişken olması meselesidir. O, hukukun meşruiyetini tartışırken ilahi kaynakla beşerî uygulamalar arasındaki farkı belirgin şekilde ortaya koyar. Ona göre şeriat, değişmeye karşı korunmuş (masûn) bir esas olarak hem metafizik hem de normatif düzeyde sabitliği temsil eder. Bu sabitlik, hukuk düzeninin dayanağı olarak, insan yapımı ve doğası gereği geçici olan hükümlerden daha sağlam ve evrensel bir temel sunar. N. Kemal, burada modern pozitif hukuk anlayışına zımnî bir eleştiri getirir; çünkü insan fiilleri, kendi doğaları gereği geçici ve görecelidir. Oysa hukuk, toplumu adalet ilkesi etrafında sürekli olarak düzenleyen bağlayıcı bir sistem olduğuna göre, bu sistemin dayanağı da değişken insan iradesi değil, değişmez ilahi ilke (şeriat) olmalıdır.⁴¹ Bu görüşünü destekler mahiyette Roma Medeniyeti ve Beni İsrâil karşılaştırması yapan müellif, vaktiyle dünyada Romalılardan büyük millet olmamasına rağmen zaman içinde yıkıldıklarını; onlara nispetle çok daha küçük olan Beni İsrail'in ise iki bin seneden beri devletsiz oldukları halde şeriatları sayesinde milliyetlerini muhafaza ettiklerini belirtmektedir.⁴² N. Kemal burada, dinî-hukukî birlikten ziyade askeri-siyasal güçle/maddi kudretle ayakta duran bir imparatorluk modeli olarak sunduğu Roma yıkılırken, şeriat sahibi olmanın getirdiği "inanç ve hukuk ortak paydası"nın Beni İsrail'e uzun ömür sağladığını ifade etmektedir. N. Kemal'in tüm bu şeriat savunuları göz önüne alındığında, onun şeriatla kurduğu ilişkinin kuru ve pragmatik bir temellendirmeden çok daha ötesi olduğu görülecektir. Bu anlamda yer yer bu yaklaşımı ihsas ettiren Mardin'in, N. Kemal'i oryantalizm

³⁶ Çağan, "Namık Kemal'de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları", 265; Hüseyin Çelik, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Türkiye'de Parlamenter Sistem Tartışmalarının Başlaması", *Osmanlı Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 7/344; Alev Erkilet, "Namık Kemal'in İslamcılığına Dair", *Namık Kemal (1840-1888)* (Namık Kemal Üniversitesi, 2012), 41-48.

³⁷ Kemal, "Özr-i Evvel".

³⁸ Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbı".

³⁹ Namık Kemal, "Memâlik-i Osmaniye'nin Yeni Mukâsemesi", *Hürriyet* (09 Kasım 1868).

⁴⁰ Namık Kemal, "Mülâhazât", *Hürriyet* (30 Kasım 1868).

⁴¹ Namık Kemal, "Başlıksız (Usûl-i meşverete dair bir mu'terize cevaben yazılmış mektup)", *Hürriyet* (14 Eylül 1868).

⁴² Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbı".

ve Avrupa merkezli okuduğu şeklindeki eleştirisi,⁴³ kanaatimizce yabana atılamayacak kadar gerçekçidir.

2. Namık Kemal'in Şeriat Anlayışı

Dönem şartlarının Namık Kemal'i içinde bulunulan durumdan kurtuluş reçetesi aramaya sevk ettiği ve onun bu arayışta ortaya koyduğu fikirlerin merkezine şeriatı yerleştirdiği görülmektedir. Bu bilgiler ışığında onun düşüncesinde şeriat kavramının neyi ifade ettiği ortaya konulacak, şeriatın tabii hukukla ilişkisi, değişen şartlar bağlamındaki durumu; değişime açık ve sabit yönleri ve benzeri hususlar değerlendirilecektir.

2.1. Şeriat Nedir?: Namık Kemal'in Şeriat Tanımı

İslam düşüncesinde “şeriat” kavramı, tarihsel süreç içerisinde geniş bir anlam alanına sahip olmuş, bu kavramın sınırları ve mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bazı alimler, şeriatı yalnızca Kur'an ve Sünnet'te açıkça ifade edilen hükümlerle sınırlı bir çerçeve olarak kabul ederken; diğerleri, bu kaynaklara dayanan fıkıh geleneğini, içtihat faaliyetlerini ve hatta alimlerin tarihsel birikimini de şeriatın kapsamına dâhil etmiştir. Bu ikinci yaklaşım, şeriatı hem ilahi vahye hem de akli yorumlara dayalı olarak gelişen bir hukuk ve medeniyet yapısı olarak ele alır.⁴⁴ Namık Kemal'in şeriata attığı merkezi konum ve vurgu dikkate alındığında, onun bu tartışmalar bağlamında hangi çizgide konumlandığı önem kazanmaktadır.

Namık Kemal'in şeriat anlayışı, onun ahlak, hukuk ve siyaset düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Onun düşünce sisteminde şeriat, yalnızca dinî kurallar bütünü olmaktan öte, ahlakı, hukuku ve toplumsal düzeni belirleyen, hem bireysel hem de kamusal hayatı şekillendiren bütüncül bir sistem olarak tanımlanır. Nitekim o, *hürriyet için akıl namına kanunlar koyan, insan davranışlarını yönlendiren, ahlakı düzenleyen, hayatımızın gereklerini bildiren, hak ve sorumluluklarımızı öğreten, bize hayır ve şerri ve fezail ve rezaili gösterenin ancak kitap ve sünnetten alınan ahkam*⁴⁵ yani şeriat olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Namık Kemal'in şeriatı insan hayatının her alanına her anlamda müdahil olan bir sistem olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca ifadelerinde yer alan hayır ve şerri ve fezail ve rezaili gösterenin şeriat olduğu savunusundan N. Kemal'in iyi-kötü bilgisinin kaynağını şeriata dayandığı da anlaşılmaktadır. Bu görüşünü *İbret Gazetesinde* “bizde husn ve kubhu (iyilik ve kötülük) şeriat tayin eder”⁴⁶ şeklinde açıkça ifade etmektedir. Yine *Muharrir Mecmuası*'nda ‘..ahlaka dair meselelerde, felsefi mülâhazaları kapsayıcı ve yeterli görürsek insanın bir dine inanma ihtiyacı duymaması gerekmez mi?’ ve ‘..istidâd-ı beşer haklı ve haksız ahlak sayesinde öğrenmeye muktedir olsaydı, ilahi haberlere ne gerek kalırdı?’ sorularıyla ahlakın kaynağının vahiy olduğu görüşünü desteklemektedir. Aynı minvalde o, aklın doğruyu bulmada şeriat karşısındaki acizliğini; Platon, Aristo ve diğerleri gibi medeniyete hizmet etmek isteyen bunca ahlakçının, değil şeriat gibi bir mutluluk sözleşmesi, Fârâbî'nin *Medîne-i Fâzıla*'sında tarif ettiği Abbâsî hilafeti dönemine benzer sayılabilecek bir medeniyet bile ortaya koyamamaları ile delillendirmektedir.⁴⁷ N. Kemal'in, iyilik-kötülüğün eşyanın tabiatından olmadığı ve akılla bilinmeyeceği kabulüyle büyük ölçüde Hanefî-Mâtürîdî anlayıştan⁴⁸ ayrıldığı, ehl-i hadisin genel yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'ariler ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerinin çoğunluğu hüsün ve kubhun şer'î olduğu, yani bir fiilin iyi veya kötü vasfını, dinin insanlara emretmesi veya yasaklamasıyla kazandığı kanaatindedirler. Bu görüşe göre iyilik veya kötülük fiillerin mahiyetine ve zatına ait bir özellik değildir; dolayısıyla akılla idrak edilemezler.⁴⁹

Namık Kemal'in şeriat anlayışında önemli olan bir diğer husus, şeriatın kapsamı ve mahiyeti meselesidir. O, şeriatı Kur'an ve Sünnet ile sınırlı görmemekte; bu temel kaynaklardan asırlar boyunca İslam alimlerinin içtihatları yoluyla gelişen fıkıh mirasını, ümmetin ortak ilmi

⁴³ Abdurrahman Nur, “Envisioning a consultative umma: An introduction to Namık Kemal's constitutional imaginary”, *Journal of Islamic Review* 14/1 (2024), 149-169.

⁴⁴ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 23-30; Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

⁴⁵ Namık Kemal, “Mükâtebât-ı Siyâsiyye”, *Muharrir Mecmuası* (18 Mart 1876), 33-36.

⁴⁶ Kemal, “Hukuk”.

⁴⁷ Kemal, “Mükâtebât-ı Siyâsiyye”, 33-36.

⁴⁸ Ömer Faruk Teber, “İslam'ın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî'den Hoca Ahmet Yeseviye: Vasat Bir Ümmet Projesi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 246-255.

⁴⁹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/59-63.

birikimini ve şer'î aklın ürünü olan tarihsel uygulamaları da bu dairenin içinde değerlendirmektedir. Her ne kadar *İbret Gazetes*'indeki bir yazısında fikhî şeriatı ayrı zikrederek⁵⁰ şeriatın kapsamına dahil etmediği izlenimi uyandırsa da bu ayırım, fikhî şeriat dışı bir alan olarak değil, şeriatın tarihsel tefsiri ve uygulaması olarak düşünmeyi gerektirmektedir. Zira genel fikrî tutumu şeriatı hem naslara hem de tarihsel birikime dayanan bir bütün olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Onun;

“Şeriat ise usûlü ayât ve ehâdiste mevcut olan hukuk-ı tabiiden bi'l-istinbât, iki yüz milyon nüfuslu bir millette bin ikiyüz elli seneden beri zuhur eden kâffe-i ulemanın yalnız taharri-i hakikat ve arz-ı ma'rifet değil, ecr-i âhiret için ikdâmât-ı fevkalâde sarf ederek tevsi ve tefri ettikleri bir deryâ-yı ma'rifettir.”⁵¹

şeklindeki şeriat tanımını, fikhî birikimini de şeriat kapsamına dahil eden anlayışını en açık şekilde yansıtan pasajdır. Bu ifadelerinde şeriat, hem naslara hem de fikhî geleneğine dayanan bir "deryâ-yı ma'rifet" olarak tanımlanmaktadır. Bu yönüyle N. Kemal'in, şeriatı hem ilahi hem de tarihsel boyutları olan, akıl ve vahyi birleştiren, dinamik ve bütüncül bir sistem olarak yorumladığını; dolayısıyla oldukça geniş bir çerçevede değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

2.2. Şeriat-Tabii Hukuk İlişkisi

Namık Kemal'in şeriat anlayışında dikkat çekici unsurlardan biri de onun şeriat ile tabii hukuk arasında kurduğu paralelliktir. Tabii hukuk kuramı, binlerce yıldır çeşitli biçimlerde varlığını sürdüren ve kozmik düzen ile ahlak-hukuk arasındaki bağlantıları konu alan sistematik bir düşüncedir. Doğru davranışın neliği, ahlaki bilginin nasıl elde edilebileceği ve benzeri konularda çeşitli doğal hukuk teorileri bulunmaktadır.⁵²

Namık Kemal'in tabii hukuka yaptığı vurgu açısından doğal hukukta irade ve akıl temelli iki yaklaşıma dikkat çekmek yerinde olur. İradecilik, Tanrı iradesini merkeze alır ve iyi-kötü bilgisinin kaynağını Tanrı'da bulur. Akıl temelli yaklaşım ise, erdemi, akılla bilinebilir kabul eder ve onu herhangi bir varlığın 'iradesi'ne bağlamaz.⁵³ Akıl temelli diyebileceğimiz doğal hukuk doktrini, tabiat ve aklın aynı bütünü oluşturduklarını kabul eder ve bunlar tabii hukukun meşruiyetinin maddi ölçütünü oluşturur. Açıklayıcı olması bakımından; tabii hukukun akıl ve tabiat dışında herhangi bir araca ve özellikle hiçbir normatif olguya ihtiyaç duyulmaksızın algılandığı, varlığının kendiliğinden hissedildiği, köklerinin fizik tabiatla insanın ortak tabiatını temsil eden tabii akılda yattığı ve dolayısı ile de soyut ve evrensel olduğu⁵⁴ kabulünden bahsedilebilir.

Namık Kemal'in tabii hukuk kavramını, akıl temelli doğal hukuk anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Zira Avrupa bilginlerinin, mevcut düzenlerinin esaslarını akıl yetisi ve tabiatın genel kanunlarından; fûrûunu ise bu kanunların toplumsal ilişkilere ve zamanın gereklerine tatbikinden elde ettiklerini belirtir. Ona göre İslam âlimleri de fikhî aynı yolla tedvin etmişlerdir. Ancak doğal kanunlar, ilahî emirlerde ve hadislerde zaten mevcut olduğu için, İslam âlimleri münferit olayları gözlemleyerek felsefi/aklı çıkarımlar yapmak zorunda kalmaksızın ayet ve hadislerden esaslar (ilkeler) çıkarmışlardır. Hatta muteber bir fetva kitabındaki siyasetle/kamu hukukuyla ilgili kısımlar çağdaş ve düzenli bir devletin kanunlarıyla karşılaştırılsa, aralarında ciddi bir paralellik görülecektir. Zira yalnızca yasama (kanun koyma) değil tedvin usûlleri bile tamamen birbirine mutabıktır. Bu minvalde Namık Kemal, adaletin temel hükümlerinin nakilde ve akılda, her zaman ve her mekânda aynı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Yine bu görüşünü destekler mahiyette o, toplumlar genişleyip devlet ve hükümetler teşekkül edince, medenî topluluğu oluşturan fertlerin yönetimde ortak noktada buluşmasını gerekli kılacak bir bağa ihtiyacı doğduğunu, bu bağın şeriat olduğunu belirtir. Ona göre fertlerin (hem bireysel hem de toplu olarak) korunmasına ve yönetilmesine vesile olan siyasî hükümlerin esası, tabii hukuka dayanmaktadır. Bu noktada “Onun fûrûunu icmâ-yı ümmet tayin eder. Fakat esası hukuk-ı tabiiye isnâd olunur. Bizde o hukuk-ı tabii ayn-ı adl-i

⁵⁰ Namık Kemal, “Tebeddül-i Meşihât”, *İbret* (12 Kasım 1872).

⁵¹ Kemal, “Mülâhazât”.

⁵² Brian H. Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, çev. E. Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 291, 300-301.

⁵³ Bix, “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, 291, 300-301, vd.

⁵⁴ Selahattin Keyman, “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 18.

⁵⁵ Kemal, “İnnallahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsan”.

İlahî'dir ki Kur'an-ı Kerim tayin etmiştir.”⁵⁶ diyen müellif, ilahi adaletin şer'î metinlerde tecelli ettiğini, ancak bu adaletin insan aklı tarafından da doğrulanabilir evrensel hakikatler olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla N. Kemal, ayet ve hadislerden elde edilen esaslar ile tabii hukuk dediği akıl ve tabiat kanunlarından elde edilen esasların ortak olduğunu savunmakta, vahiyden doğan şer'î kuralları, salt dinî bir buyruk olarak değil, ayrıca insan fitratına ve akla uygun evrensel ilkeler olarak temellendirmektedir. Onun bu savunusunda, mezhebi aidiyetinin yansımaları görülmektedir. Nitekim Namık Kemal'in akıl-şeriat özdeşliği yaklaşımı, Hanefi usûlcülerinin akıl anlayışlarının dayanağı olan ve Hanefi usûlüne yön veren Debûsî'nin (ö. 430/1039)⁵⁷ görüşüyle birebir örtüşmektedir. Debûsî, akıl ve şeriatın Allah'ın kullarına verdiği iki delil olduğunu ve Allah'ın delillerinin birbiriyle çelişmeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla o, şeriatla aklın zorunlu gördüğü hususlara aykırı bir delil olmayacağı kanaatindedir.⁵⁸ N. Kemal ayrıca tabii hukukla şeriatı özdeşleştirme girişiminde, devletin çöküşünü şeriatı uzaklaştırılmasıyla açıklamanın temelini atmaktadır. Bunda eserini tercüme ettiği Volney'in etkisi olması muhtemeldir. Zira Volney, imparatorlukların çöküşünü tabii hukuk yasalarını göz ardı etmeleriyle açıklamaktadır.⁵⁹ Böylelikle onun Osmanlı Devleti'nin çöküşünü tabii hukukla eşdeğer olan şeriatı uzaklaştırılmasıyla açıklaması Batı düşüncesinde de zemin bulmaktadır.

Namık Kemal'in, şeriatı tabii hukukla özdeşleştirilmesi; aynı zamanda İslam kelimelerindeki hüsün-kubuh meselesiyle de ilintilidir. Bu özdeşlik, iyi-kötü değerinin eşyanın tabiatında mevcut olduğu ve aklın da bu değeri idrak etmedeki yetkinliğini ihtiva etmektedir. Bu yaklaşımı onun Hanefî-Mâtürîdî kimliğiyle örtüşmektedir. Nitekim İslam düşünce geleneğinde ehl-i rey temsilcisi olan Mâtürîdîler, değerlerin fiillerin zâti nitelikleri olduğu ve tamamıyla olmasa da aklın bilinebileceği kanaatindedirler. Daha da ötesi Ebû Hanîfe ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin kanaatine göre, Allah'ın varlığı ve birliği dahi haber olmaksızın akıl yürütme yoluyla idrak edilebilir.⁶⁰ Ancak N. Kemal'in bu yaklaşımı, daha önce bahsi geçtiği üzere ehl-i hadisle özdeşleşen “bizde hüsün ve kubuh şeriat tayin eder” görüşüyle çelişki arz etmektedir. Zira iyi-kötü değerinin kaynağı şeriat ise, akıl kaynaklı tabii hukuk ile şeriatın örtüştüğü savunusu da boşlukta kalmaktadır. Namık Kemal'in bu meseledeki tutarsızlığını, hiçbir fikrin boşlukta doğmayacağı; dolayısıyla fikirlerin zaman-mekân irtibatıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiği ilkesinden hareketle yorumlamak mümkün olabilir. Onun şeriat ve tabii hukuk arasında özdeşlik kurduğu pasajlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Hürriyet Gazetesi*'nde neşredilmiştir. Dolayısıyla müellif, bu yazılarını Avrupa'dayken, nispeten kendisini daha özgür hissettiği bir ortamda kaleme almaktadır. Hüsün-kubuh meselesinde ehl-i hadise yaklaşan görüşü ise 1872 yılında *İbret Gazetesi*'ndeki bir makalesinde; yani memleketine döndükten sonra yayınlanmıştır. N. Kemal'in ülkesine döndüğünde yeni bir gazete yayınlama talebi reddedilmiş, bunun üzerine Aleksan Sarafyan'dan *İbret Gazetesi*'ni kiralamak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla ikinci görüşü sansür ve baskı ortamının hâkim olduğu bir dönemde ortaya koyması bir anlam ifade edebilir. Hatta gazete, bu yazısından yaklaşık bir ay sonra yazdığı “Garaz Marazdır” yazısı sebebiyle dört ay süreyle kapatılmıştır.⁶¹ Bu şartlarda, nispeten daha hür bir ortamda kaleme aldığı ve birden fazla pasaja işaret ettiği şeriat-tabii hukuk özdeşliğinin N. Kemal'in şeriat anlayışına daha uygun olduğunu belirtmek mümkündür. Bununla birlikte N. Kemal'in içinde bulunduğu şartlar sebebiyle kimi fikirlerinde zaman zaman iç tutarsızlıklar görülebildiğini de belirtmek gerekir. Nitekim Mardin de, hükümetin kaynağı, hürriyet duygusunun menşei ve bireyin hükümetteki konumu gibi görüşlerinde benzer salınımlara işaret eder.⁶² Bu tür çelişik düşüncelerin sebebini, Sina Akşin'in de belirttiği gibi,⁶³ onun fildişi kulesinde fikir üreten bir düşünür değil, gazetenin her sayısına yazı veren ve batmak üzere olan bir imparatorluğu kurtarma çabası içinde çırpınan bir karakter olmasında aramak

⁵⁶ Kemal, “Devlet-i Aliyye'yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbabı”.

⁵⁷ Asım Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 20.

⁵⁸ Ebû Zeyd Ubeydullâh Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, ed. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 458.

⁵⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 349, 350.

⁶⁰ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”.

⁶¹ *İbret Gazetesi* ile ilgili sansür ve kapatılma süreçleri hakkında bkz. Suna Kotan, “Türk Basın Tarihinde *İbret Gazetesi* ve Kapatılmasına Neden Olan Yazılar (1872–1873)”, *Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi (ETÜT)* 1 (2020), 66–94.

⁶² Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 330–331.

⁶³ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 11.

gerekmektedir.

Namık Kemal'in ifadelerinde dikkat çeken bir diğer husus, *esasların şeriata dayanması, fûrûu ise ümmetin icmânının (görüş birliği) belirlemesidir*. Her ne kadar bu fikri siyasi hükümler bağlamında ortaya koymakta ise de, bu yaklaşımını fıkıhın diğer meselelerine teşmil etmek de mümkündür. Bu mesele onun şeriata sabit ve dinamik ilkeleri hususundaki görüşleriyle bağlantılı olarak incelenmelidir.

2.3. Dinamik Şeriat Anlayışı

Namık Kemal'in şeriati, hem inanç ve ibadet boyutuyla bireysel alanı hem de muhtevastaki adalet, maslahat, meşveret ve hürriyet gibi temel esaslarla toplumsal alanı düzenleyen dinamik bir sistem olarak tasvir etmesi, şeriata sabitelerinin ve değişime açık ilkelerinin ne olduğu meselesini beraberinde getirmektedir. Onun düşünce dünyasında şeriat, sabit ilkelere dayanan ama zamanın gerekleri doğrultusunda yorumlanabilen bir yapı olarak tasavvur edilir. Bu yönüyle hem geleneksel İslam hukuk mirasıyla hem de modernleşme arayışlarıyla temas hâlinindedir. Dolayısıyla N. Kemal'in yaklaşımı, durağan bir normlar bütünü yerine, değişmeyen esaslar ile değişebilen uygulamaların dengeli bir bileşimini öne çıkarır.

Onun bu husustaki düşüncesini anlamanın ilk ayağını, terakki-bid'at kavramları çerçevesinde ortaya koyduğu fikirleri oluşturur. Sözgelimi N. Kemal'in, şura meclisinin bid'at olduğu eleştirisine cevaben yönelttiği "Vapurlar da bid'at, almayalım da Yunan'ın liman kayıkları Girit'i mi zapt etsin? İğneli tüfenkler de bid'at, kullanmayalım da palikaryalar İstanbul'u mu alsın?"⁶⁴ şeklindeki ironik soruları, yenilik ve bid'at karşısındaki tutumunu ortaya koymaktadır. Devamında serdettiği "Dünyada öyle bid'atlar vardır ki bid'at-ı hasene değil, bid'at-ı bediâ denilse sezâdır." ifadesiyle o, gelenekteki *bid'at-ı hasene* (güzel bid'at) kavramını dahi aşarak, bazı yeniliklerin toplumsal zaruret karşısında kaçınılmaz ve hatta olağanüstü (bediâ) olduğunu belirtmekte, bu yolla yeniliği dinin karşıtı değil, fıkhıdaki tabiriyle dinin *maslahat* (toplumsal fayda) ilkesiyle uyumlu bir zorunluluk olarak konumlandırmaktadır. Söz konusu yaklaşımı, onun bid'at kavramına dair katı, gelenekçi anlayışları nasıl akıl ve maslahat süzgecinden geçirdiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bahsi geçen ifadeler, sadece yenilik karşıtı zihniyeti eleştirmekle kalmaz; şeriata ruhuna uygun yeniliklerin kaçınılmaz olduğunu da ortaya koyar. Bu noktada şeriata ruhuna uygunluk esası önemlidir; zira o zaman zaman Batı'dan terakki namına geleneğe uymayan veya gayr-i ahlaki davranışlar gibi şeriata ruhuna uygun olmayacak, devletin ve milletin terakkisine hizmet etmeyecek özelliklerin taklit edilmesini eleştirmektedir.⁶⁵

Namık Kemal'in terakki ve bid'at hususundaki bu yaklaşımı, onun yer yer atıfta bulunduğu "zamanın değişmesiyle hükümler de değişir" kaidesiyle doğrudan ilişkilidir. Zira o *İbret Gazetesinde* bir yazısındaki "İstikbalimiz emindir: çünkü «kad tetegayyarül-ahkâm bitebeddü'l-izmân» kaidei fihhiyesi hükmünce âlemin her cihetinde zuhûr eden asârı terakkiyatı telâkkiye memur olduğumuz için bize göre maziye avdet veya halde tevakkuf caiz değildir."⁶⁶ ifadesiyle fıkhıdaki bu kaidenin Müslümanlara dünyanın çeşitli yerlerinde ortaya çıkan terakki eserlerini alma sorumluluğu yüklediği görüşündedir. Onun yazılarında bu ilke, şeriata sabit esasları ile değişen zamanın gerekleri arasındaki ilişkiyi yeniden kurmaya dönük bir çağrı niteliğindedir. Çeşitli yazılarında söz konusu kaideye atıfta bulunan Namık Kemal'in, bu hükme dayanarak şeriata sabit ve değişime açık ilkelerine telmihte bulunan görüşler ortaya koyduğu görülmektedir.

Müellif, bu kaideye bilhassa *Düstura* bedel olarak şeriata dayalı bir kanunname hazırlanması düşüncesi bağlamında atıfta bulunmaktadır. Ona göre kanunname hazırlanırken fıkıh ve hukuk kitaplarındaki meseleler (hükümler), *zamanın ve mekânın şartlarına uygun olarak* toplanmalıdır.⁶⁷ Yine şeriata muâmelâtla (toplumsal işlemlerle) ilgili hükümlerinde, *çağın gerekleri bakımından* yeterli düzeyde olmayan açıklamalar, fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen doğru âlimlerinden ve zamanın ihtiyaçlarını bilen akıl kişilerden oluşan bir Devlet Şurası'nın kararı ve fikir birliğiyle tedvin edilmelidir:

"...şeriata ahkâm-ı muâmelâtında asr u zamanca mertebe-i kifâyede olmayan tasrihât, ulema-yı şarkiye'nin ulum-ı fihhiyede maharet-i müsellemesi olanlarından ve ihtiyacât-ı

⁶⁴ Kemal, "Başlıksız (Usûl-i meşverete dair bir mu'terize cevaben yazılmış mektup)".

⁶⁵ Namık Kemal, "Başlıksız", *Hürriyet* (07 Eylül 1868).

⁶⁶ Namık Kemal, "İstikbâl", *İbret* (13 Haziran 1872).

⁶⁷ Namık Kemal, "Başlıksız (Usûl-i Meşverete Dair Altıncı Mektup)", *Hürriyet* (26 Ekim 1868).

zamanı bilir ukalâdan mürekkeb bir meclis-i şura-yı devletin karar ve icmâ-ı efkârıyla tedvin edilip de her türlü davada onun muktezâsıyla hüküm olunması dahi devletimizin temeli olan Şeriat-ı Ahmediye'nin icrasıyla devam-ı saltanata hizmet edilmiş..."⁶⁸

Namık Kemal'in ayrıca esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatı icmâ-ı ümmetin tayin edeceğini ifade etmesi bahsi geçen şuraya işaret olmalıdır. Daha da ötesi o, bu şuraya büyük önem atfetmekte ve icmâ-ı ümmetle yapılan şeylerin bid'at değil, usûl-i dinden olacağını savunmaktadır.⁶⁹ N. Kemal'in muâmelâta dair hükümlerin alanını genişletme ihtiyacını, hem yetişmiş fıkıh alimleri hem de çağın gereklerini doğru okuyabilen aydınların ortak müktesebatıyla karşılanması fikri, hala ilham verici niteliktedir. Sözgelimi bugün fıkıhta cevabı aranması gereken bazı güncel soruların, İslam âlimleri yanında meselenin uzmanlarının da bulunduğu meclislerde istişare edilmesi doğru hükme ulaşmaya önemli katkı sağlayacaktır. *Diyanet İşleri Başkanlığı*'ndaki *Din İşleri Yüksek Kurulu*'nun bu görevi icra için kurulduğu muhakkaktır. Ancak bu kurulda yalnızca İlahiyat uzmanlarının değil; örneğin banka kredisi, katılım payı, borsa işlemleri, sanal para (bitcoin) vb. parasal işlemlerin hükmünü ortaya koymada katkı sunacak iktisat bilimi uzmanlarının da istihdam edilmesi fayda sağlayacaktır.

N. Kemal'in bu yaklaşımı, şeriatı çağın gereklerinden bağımsız ve sabit değerlendirmedeğini göstermektedir. Aksine ona göre şeriat, zamana ve topluma karşı donuk ve değişmez bir yapılar bütünü değil; temel ilkeleri (usûl) sabit olmakla birlikte, fer'î hükümler yani uygulama biçimleri toplumsal, siyasal ve teknolojik gelişmeler dikkate alınarak tedvin edilmesi gereken dinamik bir yapıdır. Zira fûrûa dair meselelerin çağın gereklerine uygun düzenlenmesi hükmü, fıkıhın içinde bizatihi mevcuttur.⁷⁰ Bu sayede her türlü davada şeriatın gereğiyle hüküm verilmesi mümkün olacak; bu da devletin temeli olan Şeriat-ı Ahmediye'nin uygulanmasını; dolayısıyla da saltanatın devamını sağlayacaktır.⁷¹ Çağın gereklerini göz ardı ederek "yenilik"i kategorik olarak bid'at ve sapkınlık ilan eden anlayış ise, ona göre milletin bekasını tehlikeye atar. Bu yaklaşım, hem klasik içtihat geleneğinin bir uzantısı olarak okunabilir hem de şeriatın esnekliğini kabul eden bir yorumdur.

Namık Kemal'in benimsediği düşünce, şeriatın ruhunu zamanın ihtiyaçlarıyla irtibatlandıran bir İslam anlayışını temsil eder. Yeni araçları, yöntemleri ve kurumları "bid'at" olarak mahkûm etmek yerine, onları maslahat, zaruret ve ümmetin selameti ilkeleri doğrultusunda yeniden yorumlamayı önerir. Onun bu düşünceleri, Osmanlı'daki şeriat-modernleşme gerilimi bağlamında önemli bir müdahaledir. Tanzimat sonrası Osmanlı bürokrasisinde modern hukuk, ordu ve eğitim reformları yapılırken, bu reformların şeriate aykırı olduğu iddiası sıkça gündeme gelmiştir. Bir kesim, şeriatın zaman üstü bir sistem olduğu iddiasıyla her türlü yeniliğe karşı çıkarken; diğerleri, şeriatın özündeki maslahat ve adalet prensiplerine dayanarak bu değişimlere cevaz vermeye çalışmışlardır.⁷² Namık Kemal bu ikileme, şeriatı ilga etmeksizin modernleşmeyi mümkün gören sentezci bir çizgi izler. O, şeriatın özünün korunmasını, ama zamana uygun yorumlanmasını savunur. Dolayısıyla ne seküler pozitivizme ne de donmuş taklitçiliğe teslim olur. Aksine dinî temele sadakat ile toplumsal ilerlemeyi mezc eder ve içtihat zeminli bir medeniyet telakkisi önerir. Bu bağlamda Namık Kemal'in şeriat anlayışı, modernleşme sürecindeki Osmanlı aydını için bir direniş hattı olduğu gibi, bir meşruiyet kaynağıdır da. Batı'dan gelen teknik ve kurumsal yeniliklerin, İslam'ın evrensel adalet, maslahat ve meşveret gibi ilkeleriyle bağdaştırılabileceğini göstermeye çalışan bu düşünce çizgisi, daha sonraki Mehmed Âkif, Elmalılı Hamdi Yazır, Babanzâde Ahmed Naim gibi İslamcı aydınlar tarafından da sürdürülmüş ve II. Meşrutiyet'ten itibaren şeriat temelli meşrutiyetçilik olarak İslamcı modernleşme içinde teorik bir damar haline gelmiştir. Şeriatı sadece geçmişin otoritesi değil, Akif'in mısralarında karşılık bulduğu üzere *asrın idrakine söylenmesi* gereken bir hakikat bütünü olarak gören bu anlayış, İslam'ın içtihat kapasitesini yeniden devreye sokarak, modernleşmeyi İslamileştirmeyi hedeflemiştir. Bu anlayış, modern şeriat tartışmaları açısından da dikkate değerdir. Sözgelimi Namık Kemal'in yaklaşımının İlhami Güler'in Hanefî-Mâtürîdî geleneğe dayanarak ortaya koyduğu "sabit din dinamik şeriat" anlayışıyla belli ölçüde örtüşüğünü belirtmek gerekir.

⁶⁸ Namık Kemal, "Mesele-i Müsâvât", *Hürriyet* (05 Ekim 1868).

⁶⁹ Kemal, "Başlıksız (Usûl-i meşverete dair bir mu'terize cevaben yazılmış mektup)".

⁷⁰ Namık Kemal, "Adlün saatün hayrun min ibâdeti elfi sene", *Hürriyet* (21 Haziran 1869).

⁷¹ Kemal, "Mesele-i Müsâvât".

⁷² N. H. D. Foster, "Islamic Perspectives on the Law of Business Organisations II: The Sharia and Western-style Business Organisations", *European Business Organization Law Review* 11 (2010), 273-307.

Güler'in "sabit din dinamik şeriat" düşüncesi Hanefi-Mâtürîdî anlayıştaki din-şeriat ayrımının izdüşümüdür. Zira Ebû Hanife (ö. 150/767) *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde, "Sizin her biriniz için bir şeriat, bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı";⁷³ "Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki, ona, 'Ben'den başka hiçbir ilah yoktur, ancak bana ibadet edin', diye vahyetmiş olmayalım";⁷⁴ "Allah'ın yaradışı değiştirilmez, en doğru din budur"⁷⁵ ayetlerine dayanarak tüm peygamberlerin dininin bir ve aynı, şeriatlarının ise muhtelif olduğunu ifade etmiştir. Ona göre din tebdil, tahvil ve tağyir edilmezken şeriatlar tebdil ve tağyir edilmiştir.⁷⁶ Ebû Hanife'nin bu ifadeleri yanında İbn Abbas (ö. 68/687),⁷⁷ Abdurrezzak (ö. 211/826)⁷⁸ ve Kurtûbî'nin (ö. 671/1273)⁷⁹ aynı minvaldeki açıklamalarına da atıfta bulunan Güler, "sabit din dinamik şeriat" anlayışını şöyle açıklamaktadır;

"..Allah'a tapınma (ubudiyet) Din'dir; fakat bunun menâsiki (ritüelleri) değişebilir ve Şeriat'tır. Mirası adil bir şekilde paylaşmak Din'dir. Fakat bunun hangi oranlarda paylaşılacağı Şeriat'tır. Hırsızlığın, adam öldürmenin, zinanın kötü (ahlaksızlık) olarak nitelenmesi ve bunların engellenmesi, cezalandırılması gerektiği Din'dir; fakat bu suçlara hangi cezaların terettüb ettiği Şeriat'tır. Sosyal ve siyasi ahlak Din'dir; fakat sosyal ve siyasi kurumlaşmalar Şeriat'tır. O halde, Din sabittir, değişmez ve evrenseldir; şeriat ise dinamiktir."⁸⁰

Namık Kemal'in görüşlerinde dinamik şeriat vurgusu açıktır. Ancak şeriatın dinamikliğinin mahiyeti konusunun onun ifadelerinde Güler'inki kadar açık bir şekilde tebellür etmediğini belirtmek gerekir. Ayrıca din-şeriat ayrımı Ebû Hanife'den sonra Mâtürîdî (333/944) tarafından da savunulmuş, Mâtürîdî bu görüşünü tefsirinde açıkça ifade etmiştir.⁸¹ Daha da ötesi o, bu ayırmadan hareketle *ictihadî nesh* görüşünü ortaya koymuştur. Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekattan pay ayrılması hükmünü⁸² uygulamamasına atıfla bir ayetteki hükmün akıl ve ictihadla neshedilebileceğini savunmuştur.⁸³ Onun bu görüşünden hareketle literatürde el kesme cezası konusunda değerlendirmeler mevcuttur.⁸⁴ Namık Kemal'in şeriatın dinamikliğine yönelik görüşlerinde bu minvalde bir yaklaşımın olup olmadığının tespiti için, onun şeriatın sabit ve değişken hükümleri konusundaki düşüncesi değerlendirilmelidir.

2.4. Şeriatın Sabitleri ve Değişime Açık Hükümler

Namık Kemal, daha önce bahsi geçtiği üzere hükümetin esasının şeriata dayanması gerektiğini savunurken, şeriatın değişmezliğine, insanların hazırladığı kanunların ise değişmeye (inkılaba) mahkum olduğuna vurgu yapmıştır. "Şeriat gibi tagayyürden masûn bir esas var iken niçin inkılâbı zaruriyetten olan ef'âl-i insaniyeye isnâd-ı hukuk eyleyeyim?"⁸⁵ ifadesi bu yaklaşımının bir yansımasıdır. Buna mukabil o, yeri geldikçe 'zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği' ilkesine atıfta bulunarak aynı zamanda şeriatın dinamik yönüne de vurgu yapmaktadır. Bu noktada N. Kemal'in fikriyatında şeriatın sabit ve değişken unsurlarının ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Onun şeriata dayalı bir yerli kanun olan *Mecelle*'ye yönelik eleştirilerinden hareketle, bu husustaki anlayışına ışık tutulabilir.

Namık Kemal *Mecelle* hakkındaki değerlendirmesine, *Ahkâm-ı Adliye* hazırlanması sebebiyle büyük bir memnuniyet duyduğunu ve bugüne kadar memlekette medeniyetin gelişmesine dair

⁷³ Mâide 5/48.

⁷⁴ Enbiyâ 21/25.

⁷⁵ Rûm 30/30.

⁷⁶ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa ÖZ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008), 12-13.

⁷⁷ Ebu't-Tâhir Mecdüddin Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* (ts.), 95.

⁷⁸ Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Abdurrezzak* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/192.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân thk. Abdullah et-Türki* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/451-453.

⁸⁰ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 25.

⁸¹ Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *e-Makalat* 2/1 (2009), 7-41; Metin Avcı, "İmam Mâtürîdî'nin Din-Şeriat Ayrımı Anlayışında Ebû Hanife'nin Etkisi", *e-Makalat* 11/1 (2018), 177-199.

⁸² Tevbe 9/60.

⁸³ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/391-392.

⁸⁴ Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı"; Hüseyin Atay, "Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık", *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 3-50; Krş. Ali Galip Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu Hz. Ömer Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009).

⁸⁵ Kemal, "Başlıksız (Usûl-i meşverete dair bir mu'terize cevaben yazılmış mektup)"; Namık Kemal, "Başlıksız (Adalet)", *İbret* (10 Aralık 1872).

böyle büyük bir eser görülmediğini belirterek başlar. Kitabın bazı eksiklikleri olduğundan bahisle sürdürdüğü değerlendirmeleri, onun şeriat anlayışını yansıtmaları bakımından önemlidir.

İlk olarak, ticari işlemlerin oldukça genişlemesi sebebiyle, poliçe ve iflas gibi pek çok konuda asıl kanundan istisna yapılmasını eleştiren N. Kemal, bu istisnai meseleleri içeren ayrı bir ticaret kanunnamesi düzenlenmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre mevcut fıkah birikimi, çağdaş meseleleri çözebilecek kapsama sahiptir. Bu hususta “Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki apaçık kitapta bulunmasın”⁸⁶ mealindeki ayete atıfta bulunan müellif, “..asrın ticaretçe icab ettirdiği tevsiât için lazım gelen ahkâm acaba Şeriat-ı Ahmediye’de bulunmuyor mu ki, bir takım ibadullahın hukuku indî yapılmış bir kanunun hükmüne bırakılıyor...”⁸⁷ şeklinde eleştiri yöneltmektedir. Dolayısıyla Kemal, şeriatla açık hükmü bulunmayan bu gibi meselelerde keyfi çıkarımlar veya yabancı hukuk iktibasıyla değil, şeriatın kendi içtihat mekanizmasıyla hüküm verilmesi gerektiği kanaatini savunmaktadır.

Kemal’in bu yaklaşımı, “...kad tetegayyarü’l-ahkâm bi tebeddüli’l-ehmân aslından tefri’i lazım gelecek bazı mesâil-i cedide...” ifadesinin açıklaması gibidir. Avrupa’daki modern hukuk ile şeriat arasındaki farklılıklardan birinin değişim ilkesine dayanarak hüküm verilmesi gereken bazı yeni meseleler olduğu ifadesi, onun şeriatın değişime açık yönüne dair anlayışını ortaya koymaktadır. Kemal’in bu ilkeye atıfta bulunduğu bağlam, mevcut fikhî hükümlerin doğrudan değiştirilmesini değil, çağın farklılaşmasıyla ortaya çıkan yeni meseleler hakkında şeriatın esaslarına dayalı olarak fer’î hükümler istinbat edilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kemal, bu ilkeyi, bir yönüyle şeriatın özündeki sabit prensipleri koruyarak, şartların değişmesiyle ihtiyaç duyulan yeni hukuki düzenlemelerin üretilmesini mümkün kılan bir metodolojik çerçeve olarak değerlendirmektedir. Bu pasajlara dayanarak toplumsal, ekonomik ve siyasal hayatın değişen ihtiyaçlarının şeriatın değişime açık hükümleri olan fûrûâtı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yine o, şeriatla mevcut olan sabit esasların bu fûrû meselelere uygulanmasıyla yeni hükümler ortaya konulması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bu noktada yapılması gereken, fûrû meseleler için şer’î esaslara dayanarak yeni hükümler vazederek bunu sistemli bir kanun hâline getirmektir. Böylece hem ilahi esasların korunması hem de toplumsal ihtiyaçlara cevap verilmesi sağlanacaktır.

Namık Kemal’in değişimin boyutu hususundaki anlayışını yansıtan diğer bir pasaj, muhakeme usûlü bağlamında dile getirdiği “...tegayyürât-ı zamaneye göre bazı cihetlerinin tadline lüzum görünürse usûlen ona da cevaz olmak cihetiyle...”⁸⁸ ifadesidir. Usûlen cevaz olması ifadesiyle yine “zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi” ilkesine atıfta bulunmakta; ancak bu ifadede ‘ta’dil’ yani ‘düzeltme; duruma daha uygun hale getirme’ kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla değişimin farklı bir yönüne işaret ettiği bu ifadesinde müellif, yeni meselelere yeni hükümler vazedilmesi gerektiği yaklaşımının yanı sıra, zamanın şartlarına göre bazı hükümlerde değişikliğe gidilebileceği kanaatini de savunmaktadır. Bu yönüyle Namık Kemal’in şeriatın dinamikliği anlayışının, Güler’in bahsi geçen yaklaşımıyla örtüştüğü söylenebilir. Ancak her ne kadar bu ifadesi ve yazılarının genel muhtevasından şer’î hükümlerde yine kendi esaslarının bir gereği olarak zamanın şartlarına uygun değişiklikler yapılabileceği kanaati hasıl olsa da, değişimin kapsamı; hangi hükümlerde nasıl bir değişikliğin mümkün olabileceği konusunda açık bir görüş izhar etmemektedir. Bu anlamda Kemal’in yazılarında Mâtürîdî’nin *ictihadi nesh* görüşüne bir atıf veya bu minvalde açık bir beyan bulunmadığı ifade edilmelidir.

Namık Kemal’in şeriat anlayışına ışık tutacak bir diğer değerlendirmesi, *Mecelle*’nin kapsamına yönelik eleştirisidir. *Mecelle*’nin muâmelâtla sınırlı tutulmasını eleştiren müellif, münâkehâta (nikahla ilgili hükümlere) dair meselelerin şer’î mahkemelerde görülmesi ve bu hususta fetva kitaplarının bulunması sebebiyle, bu alanda yeniden bir şey tedvinine ihtiyaç olmadığını kabul etmektedir. Ancak bu durum fikhin *ukûbat* bahsi (ceza hukuku) için geçerli değildir. Mevcut ceza kanununu çeşitli hükümleri sebebiyle eleştiren N. Kemal, bu ceza kanununun akla da nakle de aykırı olduğu kanaatindedir. Adam öldürme veya bilinen şartlarıyla fesat çıkarma suçu şer’an sabit olmayan nice çaresiz insanın idamına; Allah’ın rızasına aykırı olarak pek çok özgür Müslüman’ın zincire vurulmasına; İmameyn’in muteber içtihatlarını hiçe sayarak borçlu kişilerin hapsedilmesine hükmedilmesi eleştirilerinden

⁸⁶ En’am 6/59.

⁸⁷ Namık Kemal, “Başlıksız”, *Hürriyet* (09 Ağustos 1869).

⁸⁸ Namık Kemal, “Başlıksız (Mahkemeler)”, *İbret* (16 Kasım 1872).

bazılarıdır. Üstelik bu kanunların hazırlandığı meclislerde şeriatın koruyucusu olan birçok âlim mevcut olduğu hâlde itiraz etmemelerini kınayan N. Kemal, bu alimlerin, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin mezhebine mensup olmalarının garabetine ayrıca vurgu yapmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe, onun ifadesiyle, kazada hatadan kaçınmak için her türlü işkenceye katlanmış ve bu uğurda şehadet derecesine ulaşmıştır. Müellif devamında, nihayet bir grup ulemaya bir şer'î kanun yapma görevi verildiğini, onların da bu kısmı tamamen göz ardı ettiklerini belirterek⁸⁹ *Mecelle*'de fikhin ukûbat kısmının yer almayışını eleştirmektedir.

Namık Kemal'in ukûbat alanına dair bu ifadelerinde, bahsi geçen değişim ilkesine dayanarak şer'î ceza hukukunun zamanın ihtiyacını karşılamadığı gerekçesiyle hükümsüz kalması söz konusu değildir. Aksine o mevcut fikhin, dünyadaki bütün yasama kurallarına; doğruluk, düzen, tutarlılık ve kapsayıcılık bakımından üstün olduğunu⁹⁰ savunmaktadır. Yine başka bir pasajda fikhî; hukuk usûlünü ve yönetime dair ayrıntıları açıklayan son derece adil ve düzen bakımından mükemmel, yüce bir ilim dalı olarak tanımlar.⁹¹ Bu düşüncelerini destekler mahiyette şer'î kanunların, fikhin tayin ettiği üzere zamanın şartlarına uygun olarak fiile çıkarılması halinde, Avrupa'nın Osmanlı topraklarında yürütülen adaleti, övgü ve şaşkınlıkla alkışlamaktan başka bir şey yapamayacağını belirtmektedir.⁹² Bununla birlikte bu düşünceleri, onun akıl ile nakil çatıştığında, Allah'ın insana verdiği en büyük delil olan aklın öncelikli olduğu ve naklin de aklın hükmüne uygun şekilde yorumlanması gerektiği⁹³ görüşü ışığında değerlendirilmelidir.

Gayrimüslimlerin nasıl olup da fikhî kaidelere tabi olacaklarını umduğu eleştirisine binaen N. Kemal, fıkıhtan iktibasla yapılan kanunun meclisteki diğer din mensuplarına şer'an değil akli delillerle izah edileceğini; dolayısıyla makul ve faydalı kaidelere sırf İslam dininde meşru diye itiraz etmeyeceklerini⁹⁴ savunur. Onun bu savunusunun arkasında yine şer'î hükümlerin akli hükümlerle örtüştüğü kanaati yatmaktadır. Bu yaklaşımı müellifin, daha önce bahsi geçen iyi-kötü değerinin eşyanın tabiatında mevcut olduğu ve insan aklında bu değeri idrak kabiliyeti bulunduğu şeklindeki Hanefî-Mâtürîdî anlayışa sahip olduğunu destekleyen diğer bir karinedir. Ayrıca o, halkın düşünce ve davranışlarının çoğunlukla İslami kaidelerden neşet etmesi sebebiyle, yabancı ülkelerden alınan mesela Fransa kanununun, gerek Müslüman gerekse gayr-i müslim halkı şer'î kanun kadar memnun edemeyeceğini ifade eder.⁹⁵ Bu anlamda o, hazırlanacak kanunun halkın değerleriyle uyumlu olmasının, toplumsal meşruiyet açısından vazgeçilmez olduğunu vurgulamaktadır. N. Kemal'in bu yaklaşımı kanunların, uygulandıkları halkla özdeşleşmesi gerektiğini, bir ulusun kanunlarının başka bir millete uygun olmasının çok büyük bir tesadüf olacağını savunan Montesquieu⁹⁶ ile örtüşmektedir.

Namık Kemal'in düşüncesinde şeriatın sabit hükümlerinin ise Kur'an ve Sünnet'te açıkça belirtilen, evrensel nitelikte ve zamana bağlı olmayan esaslar olduğunu söylemek mümkündür. Yazılarındaki genel muhtevadan hareketle bu ilkelerin bilhassa eşitlik-adalet, hürriyet ve meşveret çerçevesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Kuşkusuz bu ilkelerin öne çıkarılmasında, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durum ve devletin kurtarılması fikrinin de büyük payı vardır. Namık Kemal'in şeriatın ilahî adaletin mükemmel bir tefsiri olduğu görüşü, yine modern medeniyetin hukuk alanında kaydettiği bütün ilerlemelerin aslında şeriat hükümlerine yaklaşımdan ibaret olduğu savunusu⁹⁷ şeriatın bu evrensel ilkeleri bağlamında anlaşılmalıdır. Zira o, şeriat ile modern hukuk arasındaki farkların nikâh ve miras gibi dinî meseleler, yerel şartlardan kaynaklanan bazı cüzî hükümler ve daha önce bahsi geçtiği gibi değişim ilkesine dayanan yeni meseleler olmak üzere son derece sınırlı olduğunu vurgular. Onun nikâh ve miras gibi konuları "diyanete müteallık" (din alanına ait) olarak görmesi, yani bu konulara evrensel bir geçerlilik atfetmemesi de dikkat çekicidir. Bu anlamda Namık Kemal, şeriatı bir yandan ezeli bir adalet ilkesi, diğer yandan tarihle uyumlu bir hukuk sistemi olarak görür. Dolayısıyla şeriat, ilahî kaynaklı olması bakımından özde değişmez, fakat uygulama düzeyinde tarihsel ve

⁸⁹ Kemal, "Başlıksız" (09 Ağustos 1869).

⁹⁰ Kemal, "İdarece Muhtaç Olduğumuz Tadilat".

⁹¹ Kemal, "Adlün sâatün hayrun min ibâdeti elfi sene".

⁹² Namık Kemal, "Şark Meselesi I", *İbret* (04 Ekim 1872).

⁹³ Kemal, "Maarife Dair Bir Makale", 1-3.

⁹⁴ Kemal, "Başlıksız (Usûl-i Meşverete Dair Altıncı Mektup)".

⁹⁵ Kemal, "Başlıksız (Adalet)".

⁹⁶ Ahmet Uslu, "Namık Kemal ve Şair Eşref'in Şiirlerinde Hürriyet", *Kültür Araştırmaları Dergisi* 20 (2024), 33.

⁹⁷ Kemal, "Başlıksız" (09 Ağustos 1869).

toplumsal gelişmelere açıktır.

Sonuç

Namık Kemal'in şeriat anlayışı, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin fikrî gerilimleri içinde hem geleneksel İslam düşüncesi hem de dönemin reform ihtiyaçlarıyla uyumlu, özgün bir bütünlük arz eder. O, şeriatı hayatın içinde, tam merkezinde konumlandırır. Buna göre şeriat, inancın ve ibadetin düzenleyicisi olması yanında ayrıca hürriyetin teminat altına alınmasından toplumsal ve ahlaki sorumlulukların belirlenmesine kadar insan yaşantısının her alanına müdahil olan kapsamlı bir sistemdir. Kitap ve Sünnet'e dayanan ahkâm bu sistemin temelini oluşturur. Ancak N. Kemal'in şeriat anlayışı, salt metin merkezli bir bakışla sınırlı kalmaz. O şeriatı, tarih boyunca İslam dünyasında yetişmiş bütün alimlerin Kur'an ve Sünnet'ten hareketle geliştirdikleri içtihatları ve fıkıh birikimini de kapsayan bir bilgi deryası olarak değerlendirir.

Namık Kemal'in şeriat anlayışı, sabit ve evrensel ahlaki ilkelerden sapmadan, tarihsel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilen esnek bir hukuk sistemi fikrine dayanır. Ona göre şeriat, özellikle *ahkâm-ı muâmelât* (toplumsal ilişkileri düzenleyen hükümler) alanında, zamanla değişen koşullar karşısında yeniden düzenlenmeye açıktır. Bu bağlamda N. Kemal, çağın gereklerini karşılamaktan uzak kalan açıklamaların, klasik fıkıh birikimiyle değerlendirilmesinin yeterli olmadığını belirtir. Bu tür meselelerin, dönemin ihtiyaçlarını bilen akıl sahibi kişilerin ortak çalışmasıyla yeniden ele alınması gerektiğini vurgular. Özellikle ulema-yı şarkiyenin (Doğulu fakihlerin) ilmi birikimini, *akl-ı selim* sahibi modern kanaat önderlerinin meclis düzeyinde temsil edildiği bir Şûrâ-yı Devlet çerçevesinde buluşturmayı önerir. Bu ortak aklın ürünleri, yalnızca hukuki değil, aynı zamanda siyasi bir fonksiyon da icra edecektir; zira N. Kemal'e göre şeriatın uygulanması, dini bir görev olduğu kadar, devletin ve saltanatın devamı için de bir zorunluluktur. Böylece Namık Kemal, şeriatın içeriğini sabit ederken, *uygulama (teferruat)* düzeyinde içtihat ve maslahat esaslı bir güncellenebilirliğe kapı aralar. Bu yaklaşım, hem klasik fikhin "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği" prensibine bağlıdır hem de modernleşme karşısında İslam hukukunun donuk değil, içtihatla yenilenebilir olduğunu savunan bir bakış açısı sunar.

Namık Kemal'in, şeriatı ilga etmeden, onun içindeki içtihat kapasitesini harekete geçirerek zamanla uyumlu hâle getirme arzusu, şeriatı geçmişe ait bir dinî sistem olarak değil, evrensel nitelik taşıyan bir hukuk düzeni olarak gördüğünü ortaya koyar. Ona göre şeriat ile modern hukuk sistemleri arasında yöntemsel (teşri ve tedvin) düzeyde tam bir paralellik, içerik düzeyinde ise dini, kültürel ve yerel şartlara bağlı sınırlı farklar vardır. Dolayısıyla o, Batı'dan ithal edilen pozitivist hukuk sistemine karşı olduğu gibi, klasik fikhî donmuş bir yapılar bütünü olarak gören anlayışı da eleştirir. Onun düşüncesinde şeriat, tarihle ilişkili ve toplumla iç içe dinamik bir yapıdır. Dolayısıyla Namık Kemal'in şeriate yaklaşımı, hem İslam hukukunun normatif sabitliğini hem de tarihsel esnekliğini gözetken bir çerçeve sunar. Bununla birlikte zaman zaman fikirlerinde görülen dalgalanmalar, yaşadığı dönemin çalkantılı muhtevasıyla birlikte değerlendirilmelidir. Zira bilhassa İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmalarda, söylem-bağlam ilişkisi ile fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatının dikkate alınması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu bağlam dikkate alındığında N. Kemal'in şeriat kapsamındaki tüm bu görüşlerinin çağının bir ürünü olduğu görülecektir. Yazılarına damga vuran meşveret ilkesiyle şer'î kanun tedvin edilmesi talebi, kanunlaştırma faaliyetlerinin hız kazandığı ve Avrupa'dan iktibasla kanunlar düzenlendiği bir dönemde ortaya konulmaktadır. Vekiller arasında görülen ve Avrupa tarafından desteklenen dinin ilerlemeye engel olduğu görüşü ve toplumda zuhur eden Batılılaşma temayülü, N. Kemal'i şeriat vurgusuna, şeriatın ilerlemeye engel olmadığı; bilakis akılla örtüştüğü ve en ileri kanunlardan bile daha muntazam olduğu savunusuna itmiş olmalıdır. Bu anlamda dönem şartlarının N. Kemal'in teşrik-i mesaide bulunduğu arkadaşlarının şeriat görüşleri üzerindeki etkisi de incelenmeli, N. Kemal'in görüşleriyle benzer veya farklılaşan yönleri ortaya konulmalıdır. Ayrıca Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin şeriat anlayışından hareketle bu minvalde dini yenilenme hususundaki görüşlerinin tespiti de literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır.

Kaynakça | References

- Akün, Ömer Faruk. "Namık Kemal". *İslam Ansiklopedisi*. 9/54-72. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Akün, Ömer Faruk. "Namık Kemal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Arabacı, Fazlı. *Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri*. Ankara: Platin Yayınları, 2004.
- Atay, Hüseyin. “Dini Düşüncede Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”. *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006), 3-50.
- Aydın, Mustafa. “Namık Kemal’de Terakki ve Maarif Düşüncesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53/2 (2013), 451-477.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2008.
- Bix, Brian H. “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”. çev. E. Uzun. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 291-343.
- Caba, Betül. “Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat”. *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – III*. 673-682. İstanbul: İlmî Etütler Derneği, 2013.
- Çağan, Kenan. “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 7/1 (2012), 255-280.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Çelik, Hüseyin. “Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Türkiye’de Parlamenter Sistem Tartışmalarının Başlaması”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. 7/337-347. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh. *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkh*. ed. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-’Âlim ve’l-müte’allim (İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008.
- Erkilet, Alev. “Namık Kemal’in İslamcılığına Dair”. *Namık Kemal (1840-1888)*. 41-48. Namık Kemal Üniversitesi, 2012.
- Firûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddin. *Tenvîru’l-mikbâs min tefsiri İbn Abbâs*, ts.
- Foster, N. H. D. “Islamic Perspectives on the Law of Business Organisations II: The Sharia and Western-style Business Organisations”. *European Business Organization Law Review* 11 (2010), 273-307.
- Gezgin, Ali Galip. *Özgün Bir Kur’an Yorumu Hz. Ömer Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Göçgün, Önder. *Namık Kemal’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1999.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Günay, Namidar. *Namık Kemal’in Tasvîr-i Efkâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- İbn Hemmâm, Abdurrezzâk. *Tefsîru’l-Abdurrezzâk*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989.
- Kara, İsmail. “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”. *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası; Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. 1/234-243. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2009.
- Kaygı, Abdullah. *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- Kemal, Namık. “Adlün sâatün hayrun min ibâdeti elfi sene”. *Hürriyet* (21 Haziran 1869).
- Kemal, Namık. “Avrupa Şarkın Asayişini İster”. *Hürriyet* (07 Aralık 1868).
- Kemal, Namık. “Başlıksız”. *Hürriyet* (07 Eylül 1868).
- Kemal, Namık. “Başlıksız”. *Hürriyet* (09 Ağustos 1869).
- Kemal, Namık. “Başlıksız (Adalet)”. *İbret* (10 Aralık 1872).
- Kemal, Namık. “Başlıksız (Mahkemeler)”. *İbret* (16 Kasım 1872).
- Kemal, Namık. “Başlıksız (Usûl-i Meşverete Dair Altıncı Mektup)”. *Hürriyet* (26 Ekim 1868).
- Kemal, Namık. “Başlıksız (Usûl-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup)”. *Hürriyet* (14 Eylül 1868).
- Kemal, Namık. “Biz Hiç mi Okumayacağız”. *Hadika* (17 Aralık 1872), 1-2.
- Kemal, Namık. “Bizde Efkâr-ı Terakki”. *Diyojen* (31 Ekim 1872).
- Kemal, Namık. “Devlet-i Aliyye’yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâktan Halâsın Esbâbi”. *Hürriyet* (24

- Ağustos 1868).
- Kemal, Namık. "Harîk Hakkında". *Tasvîr-i Efkâr* (16 Nisan 1867).
- Kemal, Namık. "Hubbül-vatan mine'l-iman". *Hürriyet* (29 Haziran 1868).
- Kemal, Namık. "Hukuk". *İbret* (20 Haziran 1872).
- Kemal, Namık. "İbret". *İbret* (18 Haziran 1872).
- Kemal, Namık. "İdarece Muhtaç Olduğumuz Tadilat". *İbret* (18 Ekim 1872).
- Kemal, Namık. "İnnallahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsan". *Hürriyet* (18 Ocak 1869).
- Kemal, Namık. "İstikbâl". *İbret* (13 Haziran 1872).
- Kemal, Namık. "İttihad-ı İslam". *İbret* (28 Haziran 1872).
- Kemal, Namık. "Küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ûlün an ra'iyetihî". *Hürriyet* (21 Eylül 1868).
- Kemal, Namık. "Maarife Dair Bir Makale". *Hadîka* (11 Kasım 1872), 1-3.
- Kemal, Namık. "Memâlik-i Osmaniye'nin Yeni Mukâsemesi". *Hürriyet* (09 Kasım 1868).
- Kemal, Namık. "Mesele-i Müsâvât". *Hürriyet* (05 Ekim 1868).
- Kemal, Namık. "Mükâtebât-ı Siyâsiyye". *Muharrir Mecmuası* (18 Mart 1876), 33-36.
- Kemal, Namık. "Mülâhazât". *Hürriyet* (30 Kasım 1868).
- Kemal, Namık. "Özr-i Evvel". *Hürriyet* (22 Şubat 1869).
- Kemal, Namık. "Şark Meselesi I". *İbret* (04 Ekim 1872).
- Kemal, Namık. "Tebeddül-i Meşihât". *İbret* (12 Kasım 1872).
- Kemal, Namık. "Yangın". *Hadîka* (12 Aralık 1872).
- Kemal, Namık. "Yirmi Beşinci Numarada Olan Hatıraya Zeyl". *Hürriyet* (04 Ocak 1869).
- Keyman, Selahattin. "Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 47/1 (1998), 17-36.
- Kotan, Suna. "Türk Basın Tarihinde İbret Gazetesi ve Kapatılmasına Neden Olan Yazılar (1872-1873)". *Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi (ETÜT)* 1 (2020), 66-94.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 5-44.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân thk. Abdullah et-Türkî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi*. I/391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı". *e-makalat* 2/1 (2009), 7-41.
- Levent, Ramazan. "Namık Kemal'de Siyasal Özgürlükler ve Din İlişkisi". *Mukaddime* 14/2 (2023), 297-321.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 14. Basım, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Metin Avcı. "İmam Mâtürîdî'nin Din-Şeriat Ayrımı Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *e-makalat* 11/1 (2018), 177-199.
- Nur, Abdurrahman. "Envisioning a consultative umma: An introduction to Namık Kemal's constitutional imaginary". *Journal of Islamic Review* 14/1 (2024), 149-169.
- Özkan, Kenan - Gökğöz, Gökhan. "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecince Namık Kemal'in Düşünce Dünyası". *Belgi Dergisi* 2/8 (2014), 1083-1107.
- Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1938.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Osmanlı Türkiyesindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış". *Araştırmalar* 1/1 (1999), 97-111.

- Şengül, Abdullah. "Namık Kemal". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/namik-kemal>
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Adli Yapısından Bir Kesit: Şer'îye Sicilleri". *Erdem Dergisi* 12/35 (2000), 537-554.
- Teber, Ömer Faruk. "İslam'ın Bir Din Olarak Benimsenmesi ve Yayılmasında Maturîdî'den Hoca Ahmet Yeseviye: Vasat Bir Ümmet Projesi". 1/246-255. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Topal, Alp Eren. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Uslu, Ahmet. "Namık Kemal ve Şair Eşref'in Şiirlerinde Hürriyet". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 20 (2024), 28-56.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Extended Summary

Purpose: This article aims to reconstruct Namık Kemal's conceptualisation of shari'a as a balance between fixed principles (usûl) and changeable branches (furu) and to show how he used the principle of 'qad tataghayyaru al-ahkâm bi tabadduli al-azmân' as a methodological principle. Within this framework, the study highlights (i) the distinction between the timeless principles of divine justice and the historically contingent areas of application of shari'a law, (ii) the parallelism established with natural law, and (iii) its contribution to the *Majalla/Dustûr* debates through the unity of ijtihād and codification.

Method: The study is a historical-discursive analysis conducted using a qualitative document analysis design. The corpus consists of Namık Kemal's writings published in *Tasviri Efkâr*, *Hürriyat*, *'Ibrat*, *Muharrir*, *Hakika*, and *Diyojen*, as well as literary texts that complement the subject; in line with the observation that explicit evaluations of shari'a law are particularly concentrated in *Hürriyat* and *'Ibrat*, these two media outlets have been given relative weight. The analysis consists of the following steps: (1) coding N. Kemal's passages on shari'a through close reading, (2) tracing the concepts in their intra-textual and inter-textual contexts, and (3) synthesising the findings along the axes of usûl – furu distinction / ijtihād-tadvîn / natural law– shari'a through thematic integration.

Findings: (1) Holistic definition of shari'a: N. Kemal defines shari'a not merely as the sum of the texts, but as a 'sea of knowledge' derived from the texts and expanded and refined by the fiqh tradition, thus including the fiqh corpus within the scope of shari'a. This understanding is based on the acceptance that revelation and historical ijtihād together constitute shari'a.

(2) Parallelism with natural law: N. Kemal emphasises that the fundamental principles of justice are the same in all times and places, both in tradition and in reason; he equates the essence of shari'a with natural law. In this way, he grounds the universal legitimacy of shari'a on a rational/natural basis. In this respect, his views are consistent with the Hanafî-Maturîdî school of thought. However, his approach to the people of hadith in different passages, arguing that good and evil are determined by shari'a, can be interpreted as an internal inconsistency in Namık Kemal's conception of shari'a. Such contradictions in N. Kemal's thinking can be linked to his role as an intellectual striving to save a collapsing state.

(3) The principle of change and the derivation of subsidiary rulings: The principle of 'the changing of times' in N. Kemal is not a call for a wholesale revision of existing rulings; it expresses the authority and obligation to derive subsidiary rulings from the principles of shari'a in response to new circumstances arising from the changing times. This principle legitimises, and even necessitates, codification (tadvîn) based on ijtihād in the field of mu'āmalāt while

preserving the stability of *usūl*. In N. Kemal's dynamic conception of *sharī'a*, the principle that rulings will change over time does not merely imply the establishment of new rulings for new issues that have no counterpart in *fiqh*. Although it is a more passive emphasis, Namık Kemal's thinking suggests that, based on this principle, it is possible to amend certain rulings as needed to meet the needs of the time.

(4) Criticism of foreign legal borrowing, emphasis on *ijtihād*: The solution to issues for which there are no clear provisions in *sharī'a* is not arbitrary interpretation or external borrowing, but rather *sharī'a*'s own *ijtihād* mechanism. With this emphasis, Namık Kemal distances himself from both positivist transposition and frozen imitation. In this context, he argues that *sharī'a* has the scope to meet all the needs of the age. By activating the mechanism of *ijtihād*, it is possible, even necessary, to codify *sharī'a* law in a way that responds to the needs of the time.

(5) *Shūrā*/*Ijma'* and institutional framework: He argues that, given the immutability of the fundamentals, the details should be determined by the *ijma'* of the *umma*; he proposes the codification of laws based on consultation with the participation of experts. His idea that the council of experts should include both scholars specialising in religious sciences and enlightened individuals who can correctly understand the era is noteworthy. He believes that this council, composed of leading experts in society, represents the consensus of the *umma*; therefore, the laws it enacts should be considered part of the principles of religion rather than *bid'ah*.

(6) Limitation of differences: It considers the differences between modern law and *sharī'a* to be limited to areas related to religion, such as marriage and inheritance, certain minor provisions dependent on local conditions, and new issues to be ruled on according to the principle of 'change of times.' In this sense, it is noteworthy that issues such as marriage and inheritance are not considered to be in line with universal law but are restricted to the religious sphere.

Conclusion and Discussion: The findings show that Namık Kemal conceptualised *sharī'a* as a balance between divine constants and historical flexibility, offering a possibility for reconciliation between Ottoman modernisation and Islamic legitimacy. This reconciliation is based on the principles of (i) preserving the immutability of *usūl*, (ii) codifying the *furū* in the *mu'āmalāt* field through *ijtihād* and *shūrā*, and (iii) explaining the universal legitimacy of law on the basis of natural law. Thus, N. Kemal does not accept either a form of borrowing that surrenders to 'secular positivism' or 'rigid imitation'; he produces a *sharī'a*-based vision of modernisation that institutionalises the capacity for *ijtihād*.

Ultimately, the study reinterprets the post-Tanzimat tension between the law and religion through the formula of 'preserving divine constants while codifying branches of law through jurisprudence and codification according to the needs of the time'; this interpretation contributes to the historical grounding of the Islamist modernisation current in late Ottoman thought.