

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

NAMIK KEMÂL DÜŞÜNCESİNDE BATILILAŞMA VE İLERLEME

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ayhan KOÇKAYA**

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

ŞUBAT – 2019

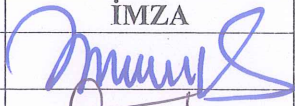
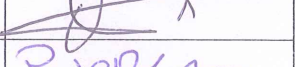

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NAMIK KEMÂL DÜŞÜNCESİNDE BATILILAŞMA VE İLERLEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Ayhan KOÇKAYA

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

“Bu tez/..../201.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof.Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı	
Dr. Öğr. Üyesi Aydın AKTAY	Başarılı	
Doc. Dr. Pınar Yılmaz HEPPEL	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
..... ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Ayhan KOÇKAYA
Öğrenci Numarası	:	Y156013002
Enstitü Anabilim Dalı	:	SOSYOLOJİ
Enstitü Bilim Dalı	:	SOSYOLOJİ
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Namık Kemal Düşüncesinde Batılılaşma ve İlerleme
Benzerlik Oranı	:	%13

..... ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

25/02/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

25/02/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

Tarih: 25/02/2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

“Namık Kemal Düşüncesinde Batılılaşma ve İlerleme” isimli tez, Namık Kemal düşüncesini ve bu düşüncenin olgunlaştığı devrin sosyal ve politik ortamını konu almaktadır. Tez boyunca esas olarak Namık Kemal’in çeşitli gazetelerde yayınlanan politik içerikli makalelerinden yararlanılmış, konu hakkındaki ikincil literatür çalışmalarına başvurulmuş ve yazdığı kimi mektuplar da incelenmiştir. Bu eserlerle Namık Kemal’in ve kimi zaman da devrinin düşünürlerinin, Osmanlı İmparatorluğu’nun hâlihazırdaki bürokratlarına yönelttiği eleştirilere de yer verilmiştir. Tezde, Fevziye Abdullah Tansel’in *Namık Kemal’in Hususi Mektupları* isimli eseri ile, Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara tarafından hazırlanan *Namık Kemal – Osmanlı Modernleşmesinin Bütün Meseleleri* ve Alp Eren Topal’ın yayına hazırladığı *Sürgünde Muhalefet – Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi* isimli çalışmalardan yararlanılmıştır.

Tez boyunca desteklerini esirgemeyen, hocam Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan’a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: BATILILAŞMA VE İLERLEME KAVRAMLARI	3
1.1.Tarihsel Sosyoloji	7
1.2.Batı Dünya Egemenliği	8
1.3.Aydınlanma ve İlerleme	11
1.4.Karşı-Aydınlanma Düşüncesi	15
BÖLÜM 2: II. MAHMUD REFORMLARI VE TANZİMAT DÖNEMİNDE BATILILAŞMA PRATİKLERİ VE SONUÇLARI	18
2.1. Kurumsal Batılılaşma Hamleleri	23
2.2. Sosyal ve Gündelik Yaşamda Batılılaşma	28
2.3. İslahatlar Karşısında Gelişen Muhalefet.....	34
BÖLÜM 3: NAMIK KEMAL, BATILILAŞMA VE İLERLEME	37
3.1. Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Namık Kemal.....	42
3.2. Namık Kemal'in Entelektüel Batılılaşmaya Bakışı.....	50
3.3. Namık Kemal'de Teknik İlerleme ve Devlet Düşüncesi.....	57
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	72
KAYNAKÇA	75
ÖZGEÇMİŞ	79

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Namık Kemal Düşüncesinde Batılılaşma Ve İlerleme Anlayışı			
Tezin Yazarı: Ayhan KOÇKAYA		Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	
Kabul Tarihi: 05.02.2019		Sayfa Sayısı: 7(ön)+ 79(tez)	
Anabilim Dalı: Sosyoloji			
<p>Eric Hobsbawm 19. yüzyılı anlattığı kitabına “Devrim Çağı” ismini vermiştir. Gerçekten de bu çağı en iyi karşılayan tavsiflerden birisi de budur: 19. yüzyıl milliyetçiliklerin yaygınlaştığı ve ideolojilerin de sistematik bir hal aldığı, hareketli bir yüzyıldır. Bu dönemde devrimci akımların ve milliyetçiliklerin sahne aldığı Avrupa, düşünsel açıdan diğer coğrafyalara da uzun süreli etkilerde bulunmuştur.</p> <p>Bu yüzyılın bizler için en önemli hareketlerinden birisi ise Namık Kemal’in de içinde olduğu “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”dir. Genel itibariyle Yeni Osmanlıların, özelde ise Namık Kemal’in orijinal ve bir sistematığe oturtulmuş bir siyasî akım başlattığı veya bu çapta bir siyasî hareketin geliştiricisi olduğu söylenemez. Bununla beraber, özellikle 1789 Fransız İhtilali’nin doğurduğu kavramlar etrafında bir söylem geliştiren Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğu’nun içinde bulunduğu duruma sert eleştiriler yöneltmiş ve üretken kimliğini İmparatorluğun mevcut durumundan kurtuluşu için çareler aramaya yönlendirmiştir.</p> <p>Bu tez, Namık Kemal’in düşüncesine iki bakış açısıyla odaklanmaya çalışmaktadır: Batılılaşma ve ilerleme.</p>			
Anahtar Kelimeler: İlerleme, Batılılaşma, Namık Kemal, liberalizm, muhafazakârlık			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input checked="" type="checkbox"/>	Ph.D.	<input type="checkbox"/>
Title of Thesis: Westernization and Progress in Namik Kemal's Thought			
Author of Thesis: AyhanKOÇKAYA		Supervisor: Prof.Mustafa Kemal ŞAN	
Accepted Date: 05.02.2019		Number of Pages: 7(front part)+ 79(thesis)	
Department: Sociology			
<p>Eric Hobsbawm named his book "The Age of Revolution" in which he studied the 19th century. Indeed, this is one of the best definition of the subject century: 19th century is a dynamic one, in which nationalisms and ideologies took a systematic shape. In this abovementioned period, Europe, where both revolutionary and nationalistic movements were observed, had long-time effects on other lands intellectually.</p> <p>"The Society of Young Ottomans", Namik Kemal being one of the members, is one of the most significant movements for our history. In fact, neither Young Ottomans in general nor Namik Kemal himself could develop an ideology that is original and based on a system, or made a contribution to one. However, Namik Kemal had developed a discourse around the concepts born out of the French Revolution of 1789, leading harsh criticism towards the Ottoman Empire's current state and dedicated his productive identity to seek remedies for the emancipation of it.</p> <p>This thesis tries to focus on Namik Kemal's thought in terms of two perspectives: westernization and progress.</p>			
Keywords: Progress, westernization, Namik Kemal, liberalism, conservatism			

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

“Namık Kemal Düşüncesinde Batılılaşma ve İlerleme” başlığını taşıyan tez, Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldaki önde gelen mütefekkirlerinden Namık Kemal’in *Hürriyet* ve *İbret* gibi çeşitli gazetelere yazdığı yazıların analizine odaklanmaktadır. Arayışlar döneminin bir düşünürü olan Namık Kemal’in Osmanlı İmparatorluğu’nun mevcut durumuna ve Tanzimat Fermanı gibi önemli tarihsel momentlerine yönelik analizlerinin ne olduğunu anlamaya çalışan bu tez, ağırlıklı olarak Namık Kemal’in Batı medeniyeti tahlillerine yer vermektedir. Namık Kemal fikrî anlamdaki ilgisini kendi döneminin Batılı düşünürlerinden ziyade, daha önceki yüzyılların Batılı düşünürlerine yöneltmiştir. Bu düşünürler arasında Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gelmektedir gibi isimler Namık Kemal’in düşüncesinde oldukça yer eden isimler olarak anılmaktadır ve yukarıda sayılan bu üç filozof da Avrupa’nın *Aydınlanma* serüveni ile şöyle veya böyle katkılara sahiptir. Bu çalışmanın konusu ise Namık Kemal’in, sıkça beslendiği Batı medeniyetini ve ilerleme düşüncesini nasıl algıladığı ve onun evrenselci iddiaları ile nasıl ayrıştığı şeklindedir.

Çalışmanın Amacı

Çalışmanın ama amacı Namık Kemal’in politik içerikli yazılarında Batı medeniyetini nasıl değerlendirdiğinin, Batı medeniyetini ve bu medeniyetin en kilit kavramları arasında yer alan *ilerleme* ve *Aydınlanma*, *teknik* gibi kavramları nasıl kritik ettiğinin anlaşılmasına bir katkı sunmaktır.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışma Namık Kemal’in kurduğu “ruh metafiziği” ve romantizm saikleriyle, Batı medeniyetinin temel değerlerine yönelttiği eleştirilerin bir çeşit karşı-Aydınlanmacı yanını ortaya çıkardığının altını çizmesi bakımından önem taşımaktadır. Çeşitli yazılarında Namık Kemal Avrupa medeniyetinin teknik anlamda geldiği noktayı övüyor olmakla beraber Avrupa medeniyetini bir bütün olarak örnek alınacak bir medeniyet şeklinde görmediği bilinmektedir. Bu ise kendisini Abdullah Cevdet gibi radikal düşünürlerden ayıran önemli bir noktadır. Namık Kemal Avrupa medeniyetinin geldiği noktayı önemser, fakat bu aşamaya ulaşmanın köklerini geçmişe dönmekte bulmaktadır. Bu da kendisini teknikten ziyade tarihe ve kültüre yönlendirmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışma Avrupa medeniyetinin önemli üç kavramıyla başlamaktadır: Aydınlanma, ilerleme ve karşı-Aydınlanma. Namık Kemal'in muhtelif politik yazıları bu üç kavram etrafında değerlendirilmektedir. Çalışmada, Namık Kemal'in de kurucuları arasında yer aldığı Yeni Osmanlılar düşüncesinin nasıl bir politik ortamın ürünü olduğunun anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu da bizi Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki en önemli tecrübeleri arasında yer alan Tanzimat Fermanı ve bu ferman sonrasındaki gelişmeleri anlamaya yönlendirmiştir.

İkinci bölümde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenilik hareketleri ele alınmaktadır. Bu bölümde direkt olarak devleti ilgilendiren yeniliklerin yanı sıra toplumsal değişimin önünü açan modernizasyon süreçleri de incelenmektedir. Çalışmanın ikinci bölümü, toplumu doğrudan ilgilendiren reformlar karşısında gelişen toplumsal muhalefetin incelenmesiyle sonlanmaktadır.

Çalışmada Namık Kemal'in politik düşünceleri İbret, Hadika ve Hürriyet'teki makaleleri üzerinden incelenmiştir. Burada Namık Kemal düşüncesi üzerinde yapılan çözümlenmeler birinci bölümde ele alınan üç ana (ve Batı medeniyeti kökenli) kavram etrafında şekillenmektedir.

Bu çalışma boyunca kaynak taramaları yapılmış ve birincil literatür Kemal'in muhtelif gazete yazılarından derlenmiştir. Hürriyet, İbret gibi gazete yazılarının yanı sıra, Namık Kemal'in yazdığı mektuplardan da yararlanılmıştır. Kavramsal tartışmalar ve Namık Kemal düşüncesinin yorumu konusunda ikincil literatürdeki kaynaklardan yararlanılmıştır. Namık Kemal'in Batı düşüncesi karşısında nasıl bir yerde durduğunun anlaşılması adına, çağdaş Namık Kemal değerlendirmelerine de yer verilmektedir.

BÖLÜM 1: BATILILAŞMA ve İLERLEME KAVRAMLARI

En genel tanımıyla Batılılaşma, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle sonlarına doğru başlamakla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında yeni boyutlar kazanan, Avrupa uygarlığının toplumsal ve düşünsel tecrübesini ulaşılması gerekli bir hedef olarak gören yaklaşım şeklinde tanımlanabilir. Kimi zaman çok daha yüzeysel ve ılımlı olarak tanımlanan bir biçimde ortaya çıkmış olan bu görüş, özellikle 19. yüzyıldan itibaren geleneksel kültür kodlarını karşısına alan boyutlara da ulaşmıştır. Bununla birlikte Batılılaşma sözcüğü daha çok Batı'yı, Avrupa uygarlığını her hususta örnek olarak almak isteyenlerin fikirlerini isimlendirmek için kullanılmaktadır¹. Bu terimlerden bazılarında az çok farklı anlamlar, nüanslar yüklenmek istenmekte ve bu yüklemelerde isabetli olanlar bulursa da sonuçta genel olarak hemen bütün Doğu ülkelerinde, özellikle de Türkiye'de bilinçli veya bilinçsiz (bilinçaltı) olarak bu müphem ve kaypak kavramların altında pusulanın daima Batı'yı işaret ettiği gözden kaçmamaktadır².

Buna göre Batılılaşma, tanımı gereği Batı Avrupa medeniyetinin kültürel mirasını bütünsel olarak değerlendiren ve bu kültürel mirasın ulaşılmasının gerekliliğini evrensel olarak gören bir sürece verilen isimdir. Yukarıdaki tanımın da işaret ettiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda ve sonrasında ise Türkiye Cumhuriyeti'nde görülen söz konusu süreç yekpare bir çizgi şeklinde değildir. Gerek idarî gerekse sivil katmanlarda Batılılaşma, hatta aynı dönemlerde bile, farklı biçimde değerlendirilmiş ve her zaman kendi içinde bir muhalif unsuru barındırmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma olgusu genellikle Fransız İhtilali ile bu ihtilalin doğurduğu kavramların ve dünya görüşlerinin yayılması üzerinden okunmaktadır. Fakat bir başka okuma biçimi bütün dünyayı değiştiren bu devrimin, bir bütün olarak 1789 ile 1848 arasında meydana geldiğini öne sürer. Buna göre 1789-1848 arası meydana gelen devrim endüstrinin değil, kapitalist endüstrinin zaferi olarak görülmektedir³. Bu da Osmanlı İmparatorluğu'nun en zayıf noktası olarak endüstrileşme ile Batı Avrupa'nın parlayan yıldızı olarak endüstrileşmenin bir noktada kesişmesi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu Devrim'in merkez noktası da birbiriyle yarışan iki ülkenin, Büyük Britanya ve Fransa'nın merkezinde olduğu bir süreci ifade etmektedir. Buna göre, Osmanlı

¹ Şerif MARDİN, *Türk Modernleşmesi*, İletişim yayınları, İstanbul 2015, s.9

² Orhan OKAY, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh yayınları, İstanbul 2011, s.11

³ Eric HOBBSBAWM, *Devrim Çağı*, Dost Yayınları, Ankara 2013, s. 1-2-4, çev. Bahadır Sina Şener

İmparatorluğu’nu Batılı formları kabule götüren bu “çifte devrim”in⁴ Büyük Britanya ekonomik rolünü, Fransa ise politik rolünü üstlenmiştir. Fakat daha sonra Osmanlı İmparatorluğu’nun Batılılaşma hamlelerinde kendisine daha ziyade Fransa’yı örnek aldığı görülecektir.

Özellikle 19. yüzyıla kadar Batı ile kurulan ilişkilerin her biri birbirinden farklı amaçlara sahiptir. Esasen İmparatorluğun henüz ilk dönemlerinde bile Osmanlı yönetici kesimi Avrupa’nın silah ve aletlerini almışlardır. Bunların yanı sıra topçuluk, gemi mühendisliği, istihkâm alanında yeni teknikler ve askerî alandaki yeni taktiklerin adaptasyonu da Batı ile kurulan bu ilişkiler kapsamındadır.⁵ Fakat daha sonraki yüzyıllarda, yukarıda da ifade edilen kısmıyla Batılılaşma fikri, bu fikrin yoğunlaştığı ve sistematikleştiği evreye işaret ederken, esasında Batı uygarlığı ile münasebetin veya Batılı tarzda ıslahatların Osmanlı İmparatorluğu’ndaki başlangıç tarihi olarak düşünülüp düşünülemediği tartışmaya açıktır. Osmanlı İmparatorluğu özelinde ıslahat hareketlerinde Batı etkisi 1848 yılından da 1789 yılından da daha öncesine dayanmaktadır. Batılılaşmanın bir ilke olarak kabulü ise, Halil İnalçık’ın kitabından hareketle *istihsan* ve *maslaha* ilkelerinde kendisini göstermektedir. Osmanlı ulehasının yorumları doğrultusunda ve Şeriat’a referansla hayata geçirilen bir anlayış biçimini ifade eden bu kavramlar kısaca, İslâm toplumları için bir devirde her ne iyi olarak görülüyorsa onun kabul edilmesi olarak ifade edilebilir. İyi olanın kabulüne dair yorum ise ikili bir zemine sahiptir. İnalçık’ın *liberal ulemâ* olarak adlandırdığı ve devlet kânunları ile Şeriat’ın ilkelerini bir nevi te’lif eden İslâm yorumlarına karşı “popüler ulemâ”nın yorumu daha katı olmuştur. Liberal ulemanın onaylayıcı tavrına karşılık popüler ulemâ kimi devlet politikalarını bid’at olarak yorumluyor ve arada bir çekişme meydana geliyordu. Bu çekişmede popüler ulemanın avantajı olarak yorumlayabileceğimiz nokta da bu tip âlimlerin cami vaazlarını ve hutbeleri kuvvetli bir propaganda için kullanabilmelerinden kaynaklanmaktaydı. Bu çekişmeli durum ve Şeriat’ın farklı yorumlarına dair anlaşamama hali, 16. yüzyılın ortasından itibaren olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasal, kültürel ve sosyal olmak kaydıyla bir başka çekişmeli alanın doğmasına sebep olmuştur. 19. yüzyıla geldiğimizde ise, daha sonra “ilerici” ve “gerici” olarak da tasnif edilecek olan, hararetli bir mücadele sahasını açar iki ulemâ tipi ve iki yorum biçimi arasında süregelen söz konusu mücadele ile 19. yüzyıla gelindiğinde ve Batılılaşma artık bir karar verme noktası

⁴ Eric HOBSBAWM, a.g.e., s.5

⁵ Halil İNALCIK, Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s 132

halini aldığında ise Osmanlı yönetici seçkinleri, merkezî bürokrasi ve bir kısım aydınlar için Batılılaşma da devlet için en iyi siyaset olarak yorumlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Batılılaşma bir nevi *istihsan* ve *maslahat* gereğidir. Batılılaşmanın bir gereklilik olarak görülmesinin arkasında yatan en önemli sebeplerden birisi de Habsburg ve Romanov imparatorluklarının askerî emperyalizmi olarak gösterilmektedir⁶.

Türkiye’de Batılılaşmanın, bir devlet performansı olarak hız kazandığı dönemlerden birisinin de Tanzimat ile birlikte başladığı kabul edilmektedir. Söz konusu başlangıç, “Gülhane Hatt-ı Hümayunu” diye bilinen ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde ilan edilen ve devletin de takınımış olduğu resmî tavır ve kullandığı ifade göz önüne alınırsa doğru olacaktır. Ancak değişik alanlarda, bilhassa hukuk, felsefe, eğitim, edebiyat gibi sosyal ve kültürel konularla ilgili olanların dışındaki maddî alanlarda, Avrupa ile ilgili bir takım problemlerin ve ‘kabul’lerin ortaya çıkması esas alınırsa o tarihten bir yüz elli yıl kadar geriye gitmek gerekecektir. (Kimi tarihçiler açısından Osmanlı İmparatorluğu’nun Batılılaşma tarihi 18. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanmaktadır. Buna göre 1721 yılında Fransa’da elçi olarak görev yapan Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin dönüşünün ardından 1727 yılında matbaanın kurulması Osmanlı İmparatorluğu’nun Batılılaşma hareketinin de başlangıcı anlamına gelmektedir⁷.

19. yüzyıla gelinceye dek Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı ile olan ilişkisi ve yer yer de Batılılaşması savaş, mültecilik, tutsaklar ve ticaret üzerinden gerçekleşir. Bu dönemdeki Osmanlı Batılılaşması kültür öğelerinin tek tek alınması ile sınırlıdır. 18. yüzyılda askerliği ilgilendiren alanlarda Batılı bilim dallarının okunması için imparatorluğa Avrupa’dan uzmanların çağırılması, askerî okulların yaygınlaşması ve matbaa kayda değer yenilikler arasında yer almaktadır. Böylece özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı tebası, sistematik bir Batı bilimiyle karşı karşıyadır. Yine Osmanlı aydınlarının eğitimini İtalya’da tamamlamış Rumlarla yalı ve konaklarda ilmî ve felsefî tartışmalar yaptığı dönem de bu devre tekabül eder.⁸

Osmanlıların Batılılaşma süreci içinde bir mekân olarak Batı’ya baktığımız zaman Batı’nın sadece Avrupa’dan, olsa olsa orta ve batı Avrupa’dan ibaret olduğu görülmektedir. Asya ile kıyaslandığında Avrupa, daha fazla bir bütünlük gösterir. Bu

⁶ Halil İNALCIK, a.g.e., s 135

⁷ Abdullah UÇMAN, III. Selim’in Viyana Elçisi Ebubekir Ratib Efendi’nin Nemçe Sefâretnâmesi, (Nizâm-ı Kadîm’den Nizâm-ı Cedîd’e III. Selim ve Dönemi içinde), İSAM yayınları 2010, s.625

⁸ İlber ORTAYLI, *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara 2012, s. 360 - 362

haliyle Batı, yani yukarıda belirtildiği şekliyle Avrupa medeniyeti, ırk, din ve kültür cihetinden birbirinin aynı veya benzer kaynaklardan oluşmuş bir uluslar topluluğudur.⁹

Osmanlı İmparatorluğu'nun şimdi yeni bir medeniyete uyum sağlama sürecinde iki kavramın anlaşılması da önem kazanmaktadır. Bu iki kavram “değişim” ve “ilerleme” kavramlarıdır. *Değişim ve ilerleme*, aslında esas değerlere varmaya yönelik stratejik kavramlardır. Geleneksel toplumlarda değişimin *bizzat* kendisi önemli olmakla birlikte daha ziyade değişimin *yönü* önemlidir. Yine geleneksel toplum modelinde değişim ve ilerleme olguları bir istikrar koruyucusu olduğu oranda makbuldür. Bunun olmadığı durumda değişim, bir yozlaşmaya işaret etmektedir. Fakat Weber’ci *akliyet* kavramında da görüldüğü gibi Batı’da zamanla bu kavramların yönleri belirsiz olan ve aslında önemli de olmayan temel değerler konumuna yükselmiş ve artık kendileri bir amaç haline gelmiştir. Geleneksel dünyada *istikrar* her ne kadar önemli bir kavram olmuşsa, Batı dünyası için *değişim* aynı derecede olumlu bir kavram haline gelmiş ve başka kültürleri yargılama mekanizması görevi görmeye başlamıştır. Bu paradigmatik değişim, Osmanlı İmparatorluğu gibi geleneksel olarak belirlenen toplumları ilerlemenin ve değişimin karşıtı olarak konumlandırmış ve Batı dünyasının gözünde mahkûm olan bir mevkie sürüklemiştir¹⁰. Çalışmanın bu noktasında *tarihsel sosyoloji metodu* bize bir dönemin düşünce dünyasının şekillenmesinde ve Namık Kemal gibi, döneminin en önemli düşünürleri arasında yer alan bir figürün nasıl bir dünyada fikir ürettiğini anlamada ufuk açıcı olacaktır. Bu bağlamda bir düşünürün fikirlerinde o çağın etkisini aramak önemlidir. Hiçbir düşünür, fikrî üretimini sürdürürken çağının dışında bir yerde kendisini konumlandıramaz. Marx’ın veciz bir şekilde dile getirdiği üzere “insanlık önüne yalnızca çözebileceği problemleri/meseleleri koymaktadır¹¹” ve bu problemler/meseleler çağın çalkantılarından bağımsız değildir.

1.1.Tarihsel Sosyoloji Metodu

⁹ Orhan OKAY, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh yayınları, İstanbul 2011, s.15

¹⁰ Bedri GENCER, *İslâm’da Modernleşme*, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012, s. 56-57

¹¹ Karl MARX, *Einleitung Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, 1976, s.3

Tarihsel sosyoloji sosyal faaliyet ve sosyal yapılar arasındaki karşılıklı etkileşimin arkasında yatan karmaşık yapıyı çözmeye yarayan sosyolojik metottur¹². Toplumların dönüşüm geçirdiği ve belirli bir yöne doğru dönüşümde olduğu fikrinin de ifade ettiği üzere, tarihsel perspektiflere sahip olunmadan herhangi bir toplumsal değişimin anlaşılmasının imkânsızlığıdır. Bir toplumdaki değişim çok hızlı bir şekilde meydana gelebileceği gibi, birden bire derin köklere sâhip olan kurumlar/yapıların varlığı da beklenmedik bir hızla farklı bir yöne doğru gidebilir. Fakat bütün bu değişimin arkasında yatan sürecin açıklanabilmesi için, yaşanan söz konusu değişimin tarihsel bir perspektif üzerinden okunması gerekmektedir. Tarihsel sosyolojinin ayırt edici özelliklerinden birisi de, toplumların incelenmesinde bir kuram ve ideolojik çerçeve ile hareket etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu da tarihsel sosyoloji metodunun genel yaklaşımı ile ilgilidir. Bir yandan bir disiplin olarak tarih somut olaylardan oluşan ve uzun veya kısa olan bir zincir boyunca insan faaliyetini incelerken, sosyoloji de genel olarak toplumsal yapılar ve de değişim gibi konuları ele almaktadır. Bu anlamda ortak merceklere sahip olan sosyoloji ve tarih disiplinleri “değişim” ilkesini bir *a priori* olarak varsayar. Tarihsel sosyoloji toplumsal ve tarihsel dönüşümleri incelerken, dönüşüme uğrayan yapıların temelinde yer alan bazı ilkelerin de var olduğunu kabul etmektedir¹³.

Bunun yanı sıra toplumsal olaylar ve fikirler mevcut toplum biçiminin, Karl Marx’ın da katkısıyla, özellikle ekonomik alandaki somut insan etkinliğinin ve tarihsel süreçlerin ürünü olduğu üzerinde de durulması gerekmektedir. Buna göre, örneğin modern kapitalist toplum ele alınacaksa, üretildiği toplumsal ilişkiler bağlamında ele alınmalıdır. Bu yaklaşım da toplumsal ilişkilerin (ezen-ezilen ilişkileri vd.) doğal ve sabit olmadığına, tam aksine yapıların tarihsel olma olgusuna işaret etmektedir. Öyleyse tarihsel süreç insanların anlayamayacakları büyük ideallerin bir seyri değildir ve de *tüm toplumsal yaşam, özünde pratiktir*¹⁴.

Tarihsel sosyoloji perspektifinin temel noktası, herhangi bir teorinin temele oturtulması veya toplumların belirli bir yöne doğru ilerleyip ilerlemediği değildir. Tarihsel sosyoloji için kilit kavram, ele alınan konu bir devrim veya bir devletin oluşumu veya bir sınıfın diğer başka bir sınıfla olan mücadelesi olsun, o konunun daha geniş bir perspektifte

¹² John HOBSON, George LAWSON, Justin ROSENBERG, *Historical Sociology*, Wiley-Blackwell, 2010, s. 1

¹³ Elisabeth ÖZDALGA, *Tarihsel Sosyoloji*, Doğubatu Yayınları, İstanbul 2013, s. 9, çev. Çağdaş Sümer

¹⁴ <https://www.marxists.org/turkce/m-e/1845/tezler.htm>

değerlendirilmesidir. Seçilen bir örneğin kendisi, bu örneğin bütünlüğü, karmaşık yapısı ve tarihsel süreç içerisindeki gelişimi, ele alınan örneğin sosyal bağlamı, aynı zamanda yorumlayıcı tarihsel yaklaşımın da odak noktasını oluşturmaktadır. Bir olgunun veya olayın tarihsel olarak yorumlanması, söz konusu olgunun veya olayın dikkatli bir şekilde incelenmesi ve tekil/özel durumların karşılıklı nedenselliklerinden ziyade farklı örneklerin birbiri ile mukayese edilerek değerlendirilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla tarihsel yorumlama, farklı örnek olayların çoklu nedensellik hatlarının ve birbirinden ayrıldığı noktaların da doğru bir şekilde ayırt edilmesini sağlamaktadır. Böylece tarihsel okul, teorik bir takım iddiaların ya da iddia konusu olan modellerin oluşturulmasından ziyade, kavramların doğru bir şekilde oluşturulmasını ve örnek olayların inşa edilmesine odaklanmaktadır¹⁵.

1.2. Batı Dünya Egemenliği

Bir güç olarak Avrupa/Batı medeniyetinin yükselmesi farklı tarihlendirmelere tabi tutulabilir. Fakat özellikle 1733-1817 tarihleri arasında Avrupa ekonomisi daha önceki yüzyıllarda sahip olduğu ekonomik pozisyonunda bir sıçrama yaşamış ve her şeyden önemlisi de egemenlik kurduğu bölgelere yenilerini eklemiştir. Bu süreç Batı'nın, o zamana kadar kendi dışında kalan Osmanlı İmparatorluğu, Hindistan ve Rusya'yı kendi topraklarına dahil ettiği zaman dilimine tekabül etmektedir¹⁶.

Bu katılımlar on sekizinci yüzyılın ikinci ve on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında devam etti. Daha sonra bu coğrafi gelişimin hızı arttı ve nihayet on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başlangıcında, bütün dünya, hatta daha önce kapitalist dünya ekonomisinin dış alanının parçası bile olmamış bölgeler içeri çekildi. Devam eden sermaye birikimi sürecinde bu katılım süreci modeli bu dört bölgeyle pekişti. Bu dört bölgeden her birinin katılım sürecinde farklılıklar olmakla birlikte, toprakların bir başka medeniyet havzasına aktarılması hemen hemen aynı zaman diliminde oldu ve süreç temel itibariyle benzerlikler gösteriyordu. Kapitalist dünyanın bir parçası olma durumu, bu parçaya eklemlenenlerin kendi inisiyatifinden bağımsız bir şekilde seyretmiştir. Bu

¹⁵ Stephen KALBERG, *Max Weber'in Karşılaştırmalı Tarihsel Sosyolojisi*, Phoenix Yayınları, Ankara 2017, s. 25

¹⁶ Immanuel WALLERSTEİN, *Modern Dünya Sistemi – 3*, Yarı Yayınları, İstanbul 2015, s. 168, çev. Latif Boyacı

sürecin temel motivasyonu ise dünya ekonomisinin, iç baskıların neticesiyle, sınırlarını genişletme ihtiyacından kaynaklanmıştır¹⁷.

19. yüzyılda ise devrimler, sadece yeni oluşmakta olan burjuva toplumunun kazandığı bir zaferi ifade etmemekteydi. Bunun yanı sıra, 1848'deki genişlemeyi bir gerilemeye döndürecek olan güçlerin de doğuş tarihi idi. Özellikle yirminci yüzyılda daha fazla bir şekilde görünür olan Batı'ya karşı başkaldırı, o dönemlerde henüz yeni yeni fark edilir olmaktaydı. Bu sürecin bir başka fark edilir yanı da, Batı'ya karşı kullanılmak üzere yine Batı dünyasının "silahlarının" benimsenir olmasıydı. Ona karşı kullanılmak üzere Batılı fikirlerin ve tekniklerin adaptasyonu süreci beraberinde bir reformizasyona da yol açmıştı. Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda Mısırlı Mehmet Ali Paşa'nın yaptığı ıslahatlar İslâm coğrafyasındaki yenileşme hareketleri açısından göz ardı edilen fakat önemli olan girişimler olarak belirlemektedir.¹⁸

Her ne kadar Batı dünya egemenliği en bariz etkilerini 19. yüzyılda göstermeye başladıysa da, gerek teknik gerekse fikrî meydan okumalar bu yüzyılda başlamış değildir. Dolayısıyla Hobsbawm'ın çifte devrim olarak isimlendirdiği olguya eklenmesi gereken başka hegemonya unsurlarının üstünde durmak gerekmektedir. Batı medeniyetinin Doğu karşısındaki üstünlüğünde karşımıza çıkan gelişmeler arasında Aydınlanma düşüncesi ve Oryantalizm/Şarkiyatçılık çalışmalarını da saymak gerekmektedir.

Bir yandan teknik ilerleme ve öncesindeki birikim, diğer taraftan ideolojik temeller Batı'nın Batı olmayan dünya ile oluşturduğu ilişkide belirleyici taraf rolünü oynamasını beraberinde getirir. Daha sonra, bu Batılı olmayan dünyanın ürettiği ve karşımıza çıkacak olan kavramlar da bir biçimde bu dünya ile hesaplaşma arayışlarının ürünleri olarak okunabilir. Bu karşılaşmadan doğan ve özellikle 19. asırda hissedilen çarpıcı bir nokta, Batı medeniyetinin temelde nasıl algılandığında görülmektedir. Öyle ki, özellikle 19. yüzyıla gelindiğinde Batı medeniyetinin, kimi Osmanlı aydınları tarafından bir başarı örneği olarak okunduğunu görmekteyiz. Osmanlı aydınına göre Avrupa medeniyeti, adil bir yönetim ve meşruiyet temelli bir toplumsal hayatı düzenleme başarısını simgelemektedir. Meşruiyetin bir neticesi olarak görülen *nizam* (düzen, order), Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünya görüşünün kendi üzerinde yükseldiği anahtar kavramlar arasında yer almaktaydı; buradaki hedef ise, göksel/kozmetik bir düzenin artık

¹⁷ Immanuel WALLERSTEİN, *a.g.e.*, (aynı yerde)

¹⁸ Eric HOBBSAWM, *Devrim Çağı*, Dost Yayınları, Ankara 2013, s. 12, çev. Bahadır Sina Şener

beşerî bir düzene, yani kozmosun nomosa yansıtılması, *meşrulaştırma* ile beşerî eylemlerin anlam bulacağı bir düzen-kuruluşuydu. III. Selim'in reform döneminin "Nizam-ı Cedit", II. Mahmud'unkinin ise aynı kökten gelen "Tanzimat" kelimesince karşılanması bunun bir göstergesiydi. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden beri Batı'da devam etmekte olan düzen arayışı, Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesiyle birlikte artık daha da aciliyet kazanmıştı. Osmanlı aydınlarının gözünden bakıldığında âdil yönetim ve meşruiyetin tesisinin mimarı olarak Batı medeniyeti, Protestanlık ile başlayan zihniyet dönüşümünün mantıksal sonucuydu. Bu aydınlar göre Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmesinin maddî gücü, bu sosyal organizasyonun türeviydi¹⁹.

Öte yandan Avrupa/Batı, özellikle Aydınlanma (18. yüzyıl) ile birlikte bilim ve teknoloji alanlarında gerçekleştirdiği büyük atılımlar sonucu, Asya'ya veya Doğu'ya karşı söz konusu alanlarda belirgin bir üstünlük sağlamıştır. Bu bilimsel ve/veya teknolojik üstünlük, Avrupa ve Batı'nın, Doğu'yu, öncelikle Kuzey Afrika'yı sömürgeleştirme sürecine koşut olarak ortaya çıkmıştır.

Böylece Aydınlanma iki yönlü bir gelişmeye yol açmıştır:

Aydınlanma bir yandan bilim, akıl ve bireyin özgürleşmesi ve özerkleşmesine ortam hazırlayarak sadece Avrupa'nın değil, tüm insanlığın değişimi konusunda kalıcı bir katkı sağlamıştır. Öbür yandan da, Aydınlanma, birlikte getirdiği teknolojik üstünlük sayesinde Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirmesine yol açarak, dünyanın bu bölgesinin geri kalmasına ve bilimsel-teknolojik yarıştan büyük ölçüde kopmasına neden olmuştur. Bunun bir neticesi olarak da Batı medeniyeti, Doğu'nun nasıl olması gerektiğini belirleme ve Doğu'yu temsil etme hakkını kendine görmeye başlamıştır. Bu gelişme, Avrupa felsefesinde "Doğu yazgıcılığı" ve "Avrupalı akıl üstündür" sözleriyle özetlenebilecek bir anlayışta ve sömürgeciliğin meşrulaştırılma girişiminin bir türevi olan "oryantalizm" kavramında açık biçimde gözlemlenebilir²⁰.

Yukarıda belirttiğimiz Şarkiyatçılık kavramı da Batı merkezli dünyanın söylemi kuran yönünü önümüze serer. Şarkiyatçılık, en kesin deyişle, akademik bir çalışma alanıdır. Hıristiyan Batı'da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şûrasının "Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca" üniversitelerinde "Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice" kürsülerinin kurulmasını kararlaştırmasıyla birlikte

¹⁹ Bedri GENCER, *İslâm'da Modernleşme*, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012, s. 324

²⁰ Onur Bilge KULA, *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*, İstanbul 2010, s. 17-18

başladığı kabul edilir. Ancak her şarkiyatçılık açıklaması, sadece meslekten Şarkiyatçılarla onların yapıtlarını değil, Şark denen coğrafi, kültürel, dilsel, etnik birime dayalı bir çalışma alanı düşüncesinin kendisini de göz önüne almak zorunda kalacaktır²¹. 19. yüzyıla gelinceye kadar Avrupa için – İslâm istisna olmak üzere – Şark, Batı medeniyetinin mutlak egemenliğinin hüküm sürdüğü bölge anlamına gelecektir.²²

1.3. Aydınlanma ve İlerleme

Aydınlanma 17. yüzyılın son çeyreğinden, 18. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İngiltere, İskoçya ve Kıta Avrupasında etkisini sürdürmüş entelektüel bir faaliyet ve toplumsal inşa sürecidir. Aydınlanma yeknesak bir felsefe olmaktan ziyade, belli ilkeler ve düşünceler çerçevesinde teşekkül etmiş, toplumsal bir dönüşüm ve oluşum hareketidir. Hakim paradigma olarak karşımıza çıktığı 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin, bir ‘akıl çağı’ olarak isimlendirilmesinin temelinde yatan faktör ise, bu sürece şeklini veren Aydınlanma ideallerinin kendisidir.²³

Felsefî bir altyapıya sahip olan *ilerleme* kavramı ise, Batı’da da tıpkı Osmanlı İmparatorluğu’ içinde bulunan somut durumdan daha olumlu, daha iyi olan bir hedefe doğru ve çizgisel bir hareket göndermede bulunmaktadır. Kant’ın Aydınlanma kavramını açıklarken dile getirdiği, “Aydınlanma, insanın kendi hatası ile düştüğü ergin olmama durumundan çıkışıdır²⁴” şeklinde tercüme edilebilecek açıklama, Aydınlanmanın ilerlemeci bir perspektife sahip olduğunu serimlemektedir. Burada Kant’ın kullandığı “çıkış” (*Ausgang*) kavramı bir fiile (*gehen*) işaret etmektedir. Bu metnin en çok ön plana çıkarılan unsurlarından birisi de bir kavram olarak “akıl”dır. Kant’a göre bu ergin olmama durumunun köklerini ise, insanın kendi aklını bir başka ferdin kılavuzluğu olmaksızın kullanmak kararlılığını göstermemesinde aramak gerekmektedir. Ve eserin ilk paragrafı Aydınlanma’nın parolasını “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster” ifadesi ile sonlandırılmıştır. Kolayca görülebileceği gibi Kant’ın metni Özne’yi içinde bulunduğu durumdan mesul tutmaktadır. Farklı Aydınlanma tanımları da insan aklının kullanımına, ilerlemeye ve insan merkezliliğe vurgu yapmaktadır²⁵.

²¹ Edward SAİD, *Şarkiyatçılık*, İstanbul 2012, s. 59-60

²² Edward SAİD, *a.g.e.* s. 84

²³ Ahmet Erhan ŞEKERCİ, *Aydınlanma ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 14-15

²⁴ https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf

²⁵ Doğan ÖZLEM, *Tarih Felsefesi*, SAY Yayınları, İstanbul 2010, s. 86

Görüldüğü gibi Kant, tarihe bir ereklilik idesi altında bakmamızı sağlayacak ve bunu gerekli kılacak şeyin *insan özgürlüğü* olduğunu söyler. Ona göre tarih, insan özgürlüğünün gelişmesi açısından görüldüğünde bir anlam kazanır. Yani tarih, bizim için şu sorulara verilecek yanıtlar açısından bir anlam taşır: İnsan özgürlüğü açısından bakıldığında tarihte durum nedir? Tarihte insan özgürlüğünün somutlaşmasına nerede ve ne oranla ulaşılmış ve ulaşılabilir²⁶?

Aydınlanma devri ve hemen öncesindeki 17. yüzyıl felsefesi ilerleme fikrine vurgu yapılan ve düşüncede daha sonra “modern felsefe” olarak adlandırılan düşünce yapısının doğduğu dönemdir. Modern felsefe, genelde Rönesans’la başlayan yepyeni bir çağın İngiltere’de Francis Bacon’la, Fransa’da ise Rene Descartes ile başladığına inanılan felsefesini tanımlar. Buna göre modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlasa da, esas itibarıyla Batı’da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat 19. yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. Burada geçen modern deyim, çok daha temel başkaca şeylerin yanında, özü itibarıyla Ortaçağ felsefesi veya Skolastik düşünüş ile Ortaçağ-sonrası felsefe ya da Yeniçağ düşüncesi arasında bir süreksizlik ya da kopuş bulunduğu anlamına gelir. Demek ki, Ortaçağ felsefesiyle modern felsefeden her biri, her ne kadar düşünce ve kültürde mutlak kopuşlardan söz etmek güç olmakla birlikte, diğerinde hemen hiç görülmeyen birtakım temel özellikler sergiler²⁷.

Aydınlanma felsefesinin ön hazırlığını yapan modern dönem felsefesinin ana özellikleri ise temelde bilimcilik ve rasyonellik olarak ifade edilebilir ve bu dönem filozofları doğayı, kendisine nüfuz edilebilir bir makine olarak tasavvur etmektedir. Bu görüşlerin bir benzerlerini Namık Kemal’de bulmak da mümkündür. Fakat söz konusu bilgi olduğunda Kemal asla tek taraflı düşünmeyecek, bilgi ile marifet arasında bir ayırım yapacaktır. Buna göre bir taraftan insanlığın ilerlemesine olan inancının kaçınılmaz bir sonucu olan doğaya nüfuz edilmesi durumunu da destekleyici yazılar yazarken, marifet söz konusu olduğunda ise araçsallıktan uzak bir tutum sergilediği kimi yazılarına yansımıştır. Fakat marifet konusunda yaptığı bu ayırım da mutlak ve istisnasız değildir. Daha sonra ele alınacağı üzere “Terakkî” isimli makalesinde Kemal, marifetin

²⁶ Doğan ÖZLEM, a.g.e. (aynı yer)

²⁷ Ahmet CEVİZCİ, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, ASA Yayınları, Bursa 2016, s. 9

dönüştürücü yanı üzerinde duracak ve burada marifet kelimesine tıpkı bilim kelimesine yüklediği gibi bir anlam yükleyecektir. Bu aynı zamanda Kemal'in, bilginin dönüştürücü gücü ile olan bağlantısı açısından da önemlidir. Bilginin *taht-ı tahakküme* alıcı yanı, Namık Kemal tarafından olumlanmaktadır. Bu ise kendisinin,

*Vaktiyle hayvanâtı taht-ı tehakkümüne aldı. Onlar süratine kâfi gelmedi.
Birkaçını bir yere götürdü. Arabalar icad eyledi. Onlar da elvermedi. Buhar
namında sehârâne "huddâm" peydâ eyledi. Kara demedi, deniz demedi her
yerde bayağı rûzigâra müsabakat etmeğe başladı.*

diye devam eden satırlarından okunabilir.

"Aydınlanma yüzyılı" şeklinde de isimlendirilen 18. yüzyılın başlarında, önceki yüzyılların tarih karşısındaki kuşkuculuğunun belli oranlarda devam ettiği ama bu arada bu kuşkuculuğun giderek azalmaya başladığı ve hatta tarihe özel bir önem ve ilginin başladığı görülür. Tarihin artık bir bilim şeklinde değerlendirilmesi girişimlerinin olumsuz bir şekilde sonuçlanması, bu yüzyılın başlarını da etkiler. Ama örneğin tarih karşısında bilgi-kuramsal açıdan kuşkucu kalan Thomasius, tarih bilgisinin Aydınlanmanın hizmetinde bir bilgi türü şeklinde olması ihtiyacından da söz etmektedir. Thomasius için "Aydınlanmacı insan, gelenekle gelen yanlış tarihsel bilgilerden arınmak ve önyargılarımızın nereden kaynaklandıklarını bilmek" için bir bilgi olarak tarihe ihtiyaç duymaktadır. 16. ve 17. yüzyıllarda doğabilimleri büyük gelişmeler göstermiş ve bu bilimlerin teknik buluşlar yoluyla toplumsal yaşama sağladığı katkılar, özellikle 18. yüzyılda Avrupa toplumlarına bir *ilerleme* (Fortschritt, Progressus) inancı getirmişti. Öyle ki Aydınlanmacı insan, doğa kadar toplumun da tam bir ilerleme içinde olduğuna yürekten inanmaktaydı. Bu ilerleme inancı içindeki insanların üyesi oldukları toplumlar ise, aynı sıralarda bir *uluslaşma* süreci içindeydiler. Ortaçağın dinsel bir dünya devleti ülküsü altında eritmeye çalıştığı ulusal farklılıklar, bireyci hümanizma ve Aydınlanma akımları içinde yeniden yeşertilmiş ve Avrupa toplumları, kendilerini ülkeleri, dilleri, kültürleri ve *tarihleri* bakımından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlardı. Gerçekten de "ulus" kavramı giderek, ülkesi, dili, kültürü ve *tarihi* ortak insan topluluklarını tanımlayan bir anlam içeriği kazanmıştır. Böylece tüm yüzyıla yayılan *ilerleme* inancı, bir yandan tüm Avrupa uluslarınca paylaşılan bir inanç olurken, öbür yandan, uluslar bu inanç altında kendi tarihlerini bir "ulusal bilinç"le ele almaya başlamışlardır. İşte, doğa

kadar toplumların da (ulusların da) bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, *tarihte de bir ilerleme olduğu* inancını getirmiştir²⁸.

Modern dönemde ilerleme, kendisinden daha önceki devirlerdeki anlamından farklı olarak insan ile doğa arasındaki ilişkide insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin ve buna bağlı olarak bir medeniyetin zenginliğinin ve gücünün artması olarak anlaşılmaktadır²⁹.

Doğa üzerinde hâkimiyet fikri, iki kavrama yeni bir açıklama getirmektedir: Özne ve Nesne. “Doğa üzerinde hâkimiyet kurma” ifadesinden anlaşılacağı üzere burada Özne insan, nesne ise doğadır. Avrupa’da 17. yüzyıla kadar götürülen bu yeni doğanın bir özelliği de Tanrı tarafından insanın kullanımına sunulmuş olmasıdır.

1620’lerle birlikte hız kazanan süreçle birlikte Avrupalı düşünürlerin, aralarındaki bütün fikir ayrılıklarına, hatta zaman zaman görülen şiddetli tartışmalara rağmen, söz konusu düşünürler bir noktada fikri bir birliktelik içindeydiler: Doğa onlar için artık makinedir ve bilim ise söz konusu makinayı kullanma ve yeni makinalar üretme sanatıdır³⁰. Bu yeni doğa algısı üzerinde deneyin kazandığı önem, teknik ile İlerleme fikrinin arasında bir yaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla üzerinde hâkimiyet kurulmak istenen bu yeni makine-doğa fikri, şimdi bir nesne olan doğa üzerinde hâkimiyet kurmak için de tekniğe ihtiyaç duyacaktır. Buna göre en yalın ifadesiyle ilerleme, teknik gelişmeye eşit bir şekilde değerlendirilmektedir. Teknik konusunda “ilerlemeyi” hızlı bir şekilde gerçekleştiren Batı da ilerleme fikri ile Batılılaşma fikri arasında bir ilişkisellik meydana getirmektedir. Bir başka Aydınlanma düşünürü olan Adam Smith’in *Ulusların Zenginliği* isimli eserinde değindiği, emeğin yönetimi ve ilerleme gibi kavramlar onun ortaya koyduğu iktisat sistemini anlamak açısından önemlidir. Bu eserde ifade ettiği ekonomi-politik görüşleriyle bir anlamda zengin kapitalist dünyanın kapılarını aralayan düşünür, refah seviyesini yükseltmenin yolunun üretimden geçtiğini söyleyerek, geleneksel söylemin dışına çıkmıştır. Aydınlanma öncesinde başlayan coğrafi keşifler ve bilimsel gelişmelerin insanlara sağladığı hammadde, insan gücü ve yeni üretim araçları, refahın ve zenginliğin artmasını sağlıyordu. Seçkin ve soylu zenginin yanında, burjuvanın

²⁸ Ahmet CEVİZCİ, a.g.e, s.11

²⁹Ercan SALGAR, *‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, İstanbul 2015 s. 317

³⁰ Tülin BUMİN, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 24

da toplumun önemli bir parçası haline geldiği bu dönemde, sanayileşmenin ve üretimin toplumsal yapının en önemli unsuru olması kaçınılmazdı³¹.

1.4. Karşı Aydınlanma Düşüncesi

Önemli ve geniş çaplı etkisine rağmen Aydınlanma paradigması kendi karşıtını da üretmiş ve 18. yüzyılda, özellikle Almanya’da, “karşı-Aydınlanma” olarak anılan fikir tartışılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte karşı-Aydınlanma düşünürleri yalnızca Alman entelektüelleriyle sınırlı da kalmamıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısında, Aydınlanma düşüncesinin temellerini atan Fransız düşünürlerin arasındaki en önemli filozoflardan birisi, Karşı-Aydınlanma düşüncesinin mirasının da en büyük katkılarına imza atmıştır. Bu filozof, 1712 yılında Cenevre’de doğan Jean-Jacques Rousseau idi³². Thomas Hobbes gibi Rousseau da Aydınlanma düşüncesinin temelinde yatan, “doğadaki ahenk” (*harmony in nature*) fikrine karşıydı ve bu düşüncesi kendisinin Fransız entelektüelleri ile yaşadığı düşünsel kopuşa en önemli delillerden birisiydi. Rousseau’nun Aydınlanma düşüncesi ile yaşadığı en önemli noktalardan birisi ise “sanatların ve bilimlerin bilgisinin yayılımı ve herkese açılması” konusundaki değerlendirmesi sebebiyledir. Aydınlanma’nın bilgiye biçtiği değer aksine Rousseau için cehalet, insanların çoğu için yalnızca arzu edilir bir durum değil, hepsi ilksel olarak aklî olmayan kurumlara dayalı ahlakî, politik ve sosyal nizamın korunması için bir gerekliliktir. Rousseau, bilgi arayışının ve ediminin ve de aklın gelişmesinin özsaygının toplumsal anlamda ayrıştırıcı olan gücünün şiddetlendirilmesi olduğuna inanmaktaydı. Bu sebeple Rousseau, Fransız Aydınlanması’nın, özellikle sanatların ve bilimlerin bilgisini yaymasına ve herkese açık bir hale getirmesine karşı çıkmaktaydı³³.

18. yüzyılda özellikle Rousseau ile birlikte görülen Aydınlanma’dan bu kopuş ve Aydınlanma eleştirisi, 19. yüzyılda Nietzsche ile birlikte daha da zenginleşir. Nietzsche’nin Aydınlanma eleştirisi daha ziyade “akılsallık temelinde işleyen bilgi ve hakikat” fikri üzerinde şekillenmektedir. Akılsallık, evrensellik ve evrensel/ebedî doğruluk, Nietzsche için de uydurulmuş kavramlar ve anlayışlardır. Güç İstenci kavramı üzerinden yaptığı bir okumayla Nietzsche, Aydınlanma’nın bu yanılmasını gücü istemenin tezahürleri olarak değerlendirmektedir. Nietzsche’de hakikat söylemi, katıksız

³¹ Ahmet Erhan ŞEKERCİ, *Aydınlanma ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 215

³² Leo DAMROSCH, *Jean-Jacques Rousseau-Huzursuz Dahi*, çev. Özge Özköprülü, İstanbul 2017, s. 285

³³ Graeme GARRARD, *Counter-Enlightenments – From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, New York, 2006, s.20

güç istencidir. Bunun sebebi hakikat söyleminin kurduğu iktidar ilişkisinde yatmaktadır. Hayatın her alanına yayılan güç istenci, insan yaşamında bir hakikat istenci olarak belirlemekte ve bu da kendisini iktidar istenci şeklinde görünür kılmaktadır³⁴. Bu Nietzscheci yorum, Montesquieu ve kimi takipçilerince dile getirilen şüphelerine rağmen, insan doğasının temel itibariyle bütün zaman ve mekânlarda yekpâre olduğunu düşünen ve insanların, tıpkı bitki veya hayvan türleri gibi tek bir tür olarak açıklanabileceğini savunan ve yerel veya tarihsel farkları göz ardı eden Aydınlanma evrenselliğine bir eleştiriyi içermekteydi³⁵.

Bununla birlikte bir kavram olarak Karşı-Aydınlanma İngiliz literatüründe ilk kez, William Barrett'in *Partisan Review* isimli çalışmasında ele alındı ve klasik anlamdaki Aydınlanma'ya karşı olan ve bizleri Aydınlanma'nın *yanlışlıkları ve hataları* konusunda "aydınlatan" bir aydınlanma türü olarak işlendi³⁶.

Graeme Garrard'ın *Counter-Enlightenments* isimli eserinde altını çizdiği üzere, karşı-Aydınlanma her ne kadar Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak doğmuş olsa da, bu düşüncenin yanlış, zararlı ve tehlikeli olduğunu açıklamaya çalışması sebebiyle bir *aydınlanma* çabasıdır. Bu ise bizi bildiğimiz anlamda ve 18. yüzyıldaki Aydınlanma (*the Enlightenment*) süreciyle *aydınlanma (enlightenment)* arasında bir ayrımla karşı karşıya bırakmaktadır. Böylelikle Aydınlanma Batı düşüncesinin bir anında başlayan ve buradan Avrupa'nın diğer bölgelerine yayılan bir akım olarak değerlendirilirken, ikincisi (*aydınlanma/enlightenment*) çok daha minör bir açıdan ele alınabilir.

Aydınlanma düşüncesine karşı olan ve özellikle yirminci yüzyılda literatürde önemli bir yer kaplayan karşı-Aydınlanma kapsamındaki bütün eleştiriler, kendisinin temel çekirdeğini oluşturan şu üç temel karakteri paylaşmaktadır: 1) hepsi, tipik olarak Voltaire, Rousseau, Helvétius ve Condorce'yi; Diderot, Kant, Hume, d'Alembert, Bentham ve Baron d'Holbach gibi nispeten daha çevrede kalan karakterleri ve Locke, Hobbes, Bacon, Newton ve Descartes gibi önde gelen 17. yüzyıl düşünürlerinin de yer yer dahil edildiği bir "olağan şüpheliler" grubunu kapsamak suretiyle, bizim bugün Aydınlanma dediğimiz kavramın ne olduğuna dair bir teklif sunmakta, 2) hepsi Aydınlanma'ya yanlış ve tehlikeli

³⁴ Metin BECERMEN, Nietzsche'de "Güç İstemi" ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 11, Sayı: 19, 2010/2, s.362

³⁵ Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment – Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, New Jersey, 2000, s.347

³⁶ Graeme GARRARD, *Counter Enlightenment – From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, New York, 2006, s.2

olduğu yönünde bir eleştiri getirmekte ve, 3) “aklın Aydınlanma sapıklığı”na karşı itirazlar yöneltmektedir. Fakat Aydınlanma’nın düşmanlarından hiçbirisi, aklı tamamen terk etmeye hazır değildir. Aydınlanma ve Karşı-Aydınlanma arasındaki bu mücadele aklın faaliyet alanı, anlamı ve tatbiki kapsamında olmakla birlikte, aklın iyi mi yoksa kötü mü, arzu edilebilir mi yoksa edilemez mi, bizatihi temel mi yoksa arızî mi olduğu yönündedir. Dolayısıyla bu mücadeleyi aklın dostları ve düşmanları arasındaki bir mücadelemiş gibi yanlış bir biçimde sunmamak oldukça önemlidir³⁷.



³⁷ Graeme GARRARD, a.g.e., s.27

BÖLÜM 2: II. MAHMUD REFORMLARI VE TANZİMAT DÖNEMİNDE BATILILAŞMA PRATİKLERİ VE SONUÇLARI

II. Mahmud'un ismiyle özdeşleşmiş olan 19. yüzyıldaki reformcu devrin esas karakteri, yeni bir rejim arayışı içerisinde olmakla birlikte, geleneğe en çok uyan mutlak monarşi biçimine doğru bir yöneliş dönemi olması şeklinde özetlenebilir. Bu devre ait başlıca özellikler şu şekilde sıralanmaktadır: a) Padişahın mutlak yetki hakkının devamı, b) yönetilenlerin reâyâ değil, “tebaa” veya “halk” olması, c) kapıkulluğunun kalkması ve bunun yerine şimdi sınıf, ırk, din gibi farklar bazlı olmadan devşirilen, nispeten daha yeni tip bir sivil bürokrasinin gelişmesi, d) kapıkulu ordusu yerine farklı şekilde devşirilecek bir militer örgüt kurulmasına doğru gidilmesi, e) sivil bürokrasi ve ordunun başında bulunanlarla ulemadan seçilen kişilerden oluşan en üst yetkili, kanun yapma yetkisine sahip sürekli meclislerin kurulmasıdır³⁸.

Askerlik alanında yeni düzen çalışmaları II. Mahmud devrinin ilk yıllarında başlar. Devrin sadrazamı Bayraktar Mustafa Paşa tarafından bu dönemde askerliğin düzene konulması çalışmaları yürütülmüştür. Sadrazam Bayraktar Mustafa Paşa, Padişah III. Selim'in Nizam-ı Cedîd'ine benzer bir şekilde “Sekban-ı Cedit” ordusunu tesis etti. Bu ocağa tuğ, davul ve sancak verilerek bağımsız duruma getirildi. Ocak, Levent Çiftliği ile Üsküdar kışlalarını genç asker namzetlerinin Avrupa usulünde eğitim görmesiyle gelişmeye başladı. Bundan başka, yeniçeri ocağının düzenlenmesine de girişildi. Sadrazamlık unvanı başvekâlete çevrildi. Sadrazam padişahın mutlak vekili olmak durumundan çıktı. Bu sıfatla kendisine eskiden geçmekte olan yetkiler bakanlara (nazırlara) geçti. Daha sonra gerçekleştiğini gördüğümüz, sadaret kethüdalığının umur-ı dahiliye nezaretine ve bundan iki yıl sonra da dahiliye nezaretine, reisülküttaplığın hariciye nezaretine, darphane-i amire ile hazine-i amirenin de maliye nezaretine çevrilmesi bu dönemdeki diğer idarî yenilikler olarak karşımıza çıkmaktadır³⁹. Bu dönemdeki yukarıda sunulmaya çalışılan şekliyle başlayan teknik yenilikler fikrî bazı dönüşümlerin de yaşandığı yıllar olarak kaydedilmektedir.

Her ne kadar II. Mahmud dönemi radikal değişimlerin yaşandığı bir dönem olarak yer alıyorsa da, Batılılaşma dönemi açısından çok kritik bir zamana tekabül eden dönem

³⁸ Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 169

³⁹ Enver Ziya KARAL, *Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedit ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 144, 145, 153

Tanzimat dönemi olmuştur. “Tanzimat” kelimesi ise “nizam verme” anlamına gelen “tanzim” sözcüğünün çoğuludur⁴⁰. Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat Devri, Avrupa’dan ilham alınan yeniliklerin meydana getirildiği dönemi temsil eder. Tanzimat Dönemi ele alındığında kullanılan en önemli kavramlardan bir diğeri olan “ıslahat” ise “iyileştirme” anlamına gelmektedir. Zira Tanzimat döneminin yegâne amacı idarî dönüşümdür ve dönemin devlet erkânının toplumu dönüştürmek gibi bir gayesinin olmadığı üzerinde durulmuştur. Bu açıdan bakıldığında 19. yüzyıldaki Tanzimat devri ile onu takip eden Jön Türkler arasındaki en büyük farkın, birincisinin toplum mühendisliği vazifesini üstlenmezken, Jön Türklerin toplumu dönüştürme gayesi gütmüş olmalarıdır. Bu görüşe göre değişim ve inkılap kervanına onlar da katılmıştır⁴¹. Burada bahsedilenden yola çıkarak, gerek Tanzimat dönemi idarecileri ile onların ardından gelen Jön Türk hareketi “muhafazakârlık” ve “liberalizm” kavramı üzerinden okunduğunda ise her iki taraf için de yer yer muhafazakârlıktan esinlenmiş, yer yer de bu kavramın dışına taşan unsurlar ve uygulamalar olduğu söylenebilir. Gerek Tanzimat devri idarecileri ve bürokratlarına gerekse Jön Türk hareketinin nispeten “reformcu muhafazakârlık” diye tabir edilen bir siyasî yönelime sahip olduğu yer yer gözlenmektedir. Zira reformcu muhafazakârlık için toplumsal yaşamda sürekliliğin sağlanması esastır ve kurumlar radikal devrimlerden ziyade dönüştürülmek/tanzim edilmek suretiyle değişime uğratılmalıdır. Bu anlamda reformcu muhafazakârlık bir yanıyla değişime açık bir kapı aralarken diğer taraftan da bir çeşit sürekliliği önemsemektedir. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin ruhuna tekabül eden toplum mühendisliği fikri reformcu muhafazakârlık açısından kabul edilebilir değildir. Öyleyse reformcu muhafazakârlığın hızlı bir değişimden yana olmadığı da açıktır ve şayet bir devrim yaşanacaksa bu Fransız Devrimi gibi iç çatışmaların yaşandığı, kitlelerin seferber olduğu ve kanlı bir şekilde değil, İngiltere’de görüldüğü gibi uzun bir zaman yayılmış ve kendisini radikal bir devrimle ortaya çıkarmayan bir biçimde meydana gelmelidir⁴².

Bu devirde meydana getirilen ıslahat programları millî eğitimden askerliğe birden fazla alanı kapsamaktadır. Yine bu devirde geleneksel cemaat sisteminin çözülmeye başlaması, ekonomik ve mali güçlüklerin meydana getirdiği sorunlar karşısında adalet ve müsavat

⁴⁰ Niyazi BERKES, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 213

⁴¹ İlber ORTAYLI, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 157

⁴² E. Zeynep GÜLER, *Muhafazakârlık - Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 138

(eşitlik) temalarının gündeme geldikleri gözlemlenmektedir⁴³. Tanzimat reformlarını gerçekleştiren yöneticiler, Osmanlı'nın geleneksel değerleri ve özel olarak da şeriata muhalif bir tavır benimsemekle eleştirilmişlerdir. Tanzimat'la hız kazanan ve temelinde seküler dinamiklerin yattığı ıslahat hareketleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yönetim, adliye ve eğitim alanlarını dönüştürürken bir taraftan da ulemanın devlet içerisindeki merkezî konumunu dönüştürmüş, ulemayı pasifize eden bir tavır benimsemiştir. Bu ise ulemanın tepkisini beraberinde getirir. Bununla birlikte fermanın yayınlanmasından sonraki süreçte mürtedlere (daha önceden Müslüman olmasına rağmen İslâm dinini hiçbir icbar olmaksızın terk edenlere) verilen ölüm cezasının kaldırılmaması gibi kritik ve Avrupalı devletlerce eleştirilen uygulamalar yürürlüklerini korumaya devam etmiştir. Buna ilâveten şeyhülislâmın kurulan kabineye alınması, bu fermanın ıslahatçı yapısının sorgulandığı noktalardan bir diğeridir.

Bunların yanı sıra Tanzimat dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokratik teşkilatlanmasında kadroların ve işlem hacminin genişlediği, idarî, malî, askerî açıdan merkeziyetçiliğin arttığı bir döneme işaret etmektedir. 19. yüzyılın ortalarına doğru gerek merkezde gerekse taşra teşkilatlarında, özellikle bu dönemde yeni kurulan nezaret şubelerinde görevlendirilen memurların sayısının arttığı, hatta kimi dönemlerde maddi gereklilikler dolayısıyla kadrolarda indirim talep edilmesine rağmen bunun gerçekleşmediği de belirtilmektedir. Bu dönemde kadrolaşma, Tanzimat'ın hemen başlarından itibaren kurulmakta olan yeni tipteki okullarda yetişen gençlerin içerisinde çıkarılarak gerçekleştirilmektedir. İşlem sayısındaki bu artış ve artık istihdam edilen memurların bir nevi alaylı diyebileceğimiz kişilerden değil, okullardan mezun olanlardan seçilmesi bu dönemde yeni ve standart bir dilin doğmasını da beraberinde getirmiştir⁴⁴.

Üzerinde sıkça durulduğu üzere, Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı İmparatorluğu için, imparatorluğun Batılılaşma süreci açısından gayet radikal sonuçları olmuştur. Tanzimat Fermanı'nın imzasına kadarki süreçte İmparatorluklar dönemine özgü *devlet*, bürokratik bir bütüne dayalı *yarı-tüzel* bir kişiliğe sahip olsa da, sonuç itibarıyla meşruiyetin ajanı padişahın bizatihi kendisi olarak görülmemekteydi. Bir yandan resmî fikhın varlığı, diğer yandan da gayr-i resmî ve seküler kanunun mevcudiyetinin sebebi, söz konusu bu yarı

⁴³ Mehmet Ö. ALKAN, *Cumhuriyet'ten Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim yayınları., İstanbul 2011, say. 20

⁴⁴ İlber ORTAYLI, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi – Seçme Eserler III*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 304

tüzel kişilikti. Ancak Tanzimat ile başlayan süreçte Osmanlı Devleti, modernleşmenin bir sonucu olarak padişahın şahsı ile tamamıyla bağımsızlaştı ve böylelikle de tam tüzel bir kişiye, iktidar aygıtına dönüşmeye başladı⁴⁵.

Cemil Oktay'ın yorumuyla Tanzimat Fermanı'nın bizatihi kendisi, muhatapları için “yeni kurumlar”ın ve “yeni kanunlar”ın habercisi oldu. Bununla birlikte fermanın kendisinin klasik Osmanlı adaletnâmelerinin üslubuna uygun olarak kaleme alındığının da altını çizen Oktay'a göre Tanzimat Fermanı'nın ilginç yönü şudur: Osmanlı İmparatorluğu uzunca bir zamandır eski ihtişamından, parlak ve huzurlu dönemlerinden bir hayli uzaklaşmıştır. Yeni olana duyulan ihtiyaç da bu eski ihtişamı yeniden yakalamak için gerekli görülmektedir⁴⁶. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu için “yeni” araçsaldı ve eskiye dönmenin bir vasıtası olarak görülecekti. Tanzimat Fermanı'nın kaybedilmiş bir ideali yeniden ihya etme niyeti de yeni kurumlar ve kanunlara duyulan ihtiyaçta kendisini göstermekteydi. Buna göre Tanzimat Fermanı'nın belki de en önemli özelliği, geçmişe ulaşmak için yeniyi bir hedef olarak koymasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayış klasik Osmanlı geleneğinden bir kopuşa işaret eder. Zira Cemil Oktay'ın da işaret ettiği gibi klasik Osmanlı adaletnâme ve siyasetnâmeleri tefessühe maruz kalan şimdikiyi onarmak için hep başa, kadim geleneklere geri dönmeyi bir hedef haline getirir. Eski siyasetnâme metinleri altın bir çağın, akıp giden zamanla birlikte aşındığına işaret etmektedir⁴⁷.

Tanzimat Fermanı'nın bir başka önemli yönü de, bu fermanı hazırlayan Osmanlı devlet adamları için fermanın teknik bir hamle olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır. Halil İnalçık'a göre Osmanlı devletinin “liberal reformcu” devlet adamlarının Tanzimat Fermanı ile hedefledikleri esas şey İslâm toplumlarının iyiliğidir. İnalçık için Tanzimat, Osmanlı devletinin yeni nizamlarla ve yeniden şekillendirilmesi için Fransızca'dan çevrilen idari kanunların tatbikinden ibarettir. Birçok tarihçi gibi İnalçık için de Tanzimat Devri reformları, esasında Batı Avrupa krallıkları modeline uygun bir biçimde merkezî ve bürokratik bir devlet sistemi kurma hedefine sahiptir⁴⁸.

⁴⁵ Bedri GENCER, *İslâm'da Modernleşme*, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012, s. 787

⁴⁶ Cemil OKTAY, *Siyasî Kültür Okumaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 54

⁴⁷ Cemil OKTAY, a.g.e., s. 56

⁴⁸ Halil İNALCIK, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 140

Namık Kemâl'in muhtelif yazılarında Tanzimat Fermanı'nın mimarı olan Reşid Paşa'dan da övgüyle söz edilmektedir⁴⁹ ve Tanzimat Fermanı'nın İslâm'a muhalif olmadığından bahsedilmektedir. Kendisine göre Yeniçerilik müessesesinin ortadan kaldırılmasından sonra idarede ortaya çıkan *muhtâr-ı mutlak* yapı, bu Tanzimat'ın ilanıyla birlikte *ahalinin hukukunun* gözetilmesini teyit etmekteydi. Öte yandan Namık Kemal, *Hatt-ı Hümayun*'un dış politikadaki bir gerekliliğe binaen kabulünün de altını çizmektedir.⁵⁰

Öte yandan daha önce de belirtildiği üzere kimi tarih yorumları, Tanzimat'ın hızlandırdığı Batılı reformların, yine Batılı kapitalist milletler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na dayatıldığını söylemektedir. Buna göre söz konusu reformlar, Batılılara ve imparatorluk bünyesindeki gayr-i müslim tebaya yarı laik bir hükümet sistemi içerisinde yer alma imkânı tanıyor ve böylelikle sunduğu garantiler, ticarî, idarî ve hukukî teminatlar sayesinde kısmen liberal bir devlet sistemi içerisinde yaşama imkânı sunuyordu. Yukarıda söz edilen ve Osmanlı İmparatorluğu'nu yarı liberal bir düzene geçiren çeşitli alanlardaki reformlar, 1876 yılında ilan edilen Kanun-ı Esasî ile zirveye ulaşacaktır⁵¹.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği bütün bu süreçler, Batı ile kurulan temasın yeni bir safhaya ulaşması ve imparatorluktaki tartışma maddelerine yenilerinin eklenmesi ise daha sonraki yeni bir aydınlanma biçiminin konuşulmasını beraberinde getirir. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma, tartışma götürmez bir biçimde varlık göstermiş ve Türkiye Cumhuriyeti'ne bunu bir miras olarak bırakmışsa da, bir tarihsel süreç olarak Aydınlanma'nın gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde olup olmadığına dair bir tartışma da mevcuttur. Örneğin Hilmi Ziya Ülken'e göre Türkiye'de Aydınlanma dönemi diye adlandırılabilir bir dönem olduğunu söylemek güçtür. Olmamasının sebebi de basitçe, Aydınlanma döneminin hazırlayıcıları olan çeşitli fikir akımlarının Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde gelişmemesidir. Buna göre, Fransa'da *Lumière*, Almanya'da ise *Aufklärung* denen fikir akımlarının Osmanlı İmparatorluğu'nda doğması için, bu akımları hazırlayan ve Hilmi Ziya'nın *tecrübecilik* ve *akılcılık* olarak kaleme aldığı *çığırklarının* ve Rönesans devri ile başlayıp Locke ve Descartes ile devam eden modern felsefenin de doğmuş olması gereklidir. Fakat Avrupa'da yukarıda söylenen fikir akımları gelişmekte olduğu 16.-18.

⁴⁹ Namık Kemal, *Sebeb-i Kaht-ı Rical*, İbret, 22 Şaban 1289: Nergiz Yılmaz AYDOĞDU – İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayımları, İstanbul 2005, s.190

⁵⁰ Namık Kemal, *El-hakku ya'lû ve-lâ yu'lâ aleyh, Hürriyet, 9 Rebiyülevvel 1285'den naklen (haz.) Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul 2018, cilt 1, s. 4

⁵¹ Halil İNALCIK, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 138

yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa ile herhangi bir temasa geçmeksizin kendi içine kapanmış bir haldeydi⁵². Fakat kimi tarihçiler ve düşünürler Türkiye için de bir Aydınlanma çağının var olduğundan bahsetmektedir. Atatürkçü düşüncenin kaynağını geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başları olarak belirleyen Halil İnalçık için bu devirlerde siyasette Batılılaşma karşıtı bir eğilim gösterilmekle beraber, yine bu dönemlerde yapılan kültür ve eğitim alanındaki yenilikler (sivil ve Batı'ya entegre bir eğitimin geliştirilmesi, okul-kitap-gazete üçgeninde gelişen ve belirli ilkeleri paylaşan bir kamuoyunun oluşumu, Batılı düşünce kalıplarına sahip bir seçkin sınıfın oluşması) daha sonraki Mustafa Kemal dönemini anlamak açısından büyük bir önem taşımaktadır ve Türk tarihinin Batı'ya, dolayısıyla da yeni bir hayat ve dünya görüşüne yöneldiği bu dönemler aynı zamanda bir *Türk Aydınlanma Çağı*'nı oluşturmaktadır⁵³.

2.1. Kurumsal Batılılaşma Hamleleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıldaki Tanzimat Fermanı ve bununla birlikte yeni bir boyut kazanan Batılılaşma serüveni, imparatorluğun Batılılaşma serüvenindeki yeni bir aşamaya tekabül etmektedir⁵⁴. Bu döneme gelinceye dek, kâdı mahkemeleri sıradan bir adlî mahkemenin ötesinde bir kurumdu ve padişahın emirlerini yerine getiren bir mekanizma görevi görmekteydi. Bu döneme dek büyük oranda bir idarî faaliyet alanına sahip olan kâdılar halk arasında vergi dağıtmak, padişaha iletilecek olan şikâyetleri kaleme almak ve çeşitli malların fiyatlarını belirlemek (narh vermek) gibi farklı görevler üstlenmişlerdi. Tanzimat ile birlikte ise bu görevler Taşra Meclisleri'ne aktarılacaktı. Yine Şer'î mahkemelerin yetkilerinin sınırlandırılması ve Şeriat'ın borçlar ve vecibeleri içeren kısımları nizamiye mahkemeleri adı verilen *laik* mahkemelere devredilmişti. 1850 senesine gelindiğinde ise artık Osmanlı Devleti Fransa ticaret kanununa dayanan yeni bir Ticaret Kanunu'nu ilan etti. 1860 yılında kurulan yeni Nizamiye mahkemelerinde ise üyeler, tüccar sınıfının seçtiği üyelerden oluşmaktaydı⁵⁵.

Her ne kadar bu dönemin yenilikleri, geleneksel ulemanın yetkilerini sınırlandırdıysa da, sultan ulemaya doğrudan meydan okuyarak veya onların statülerini değiştirerek kendi aleyhine çevirmemek hususunda dikkatli idi. 1830'larda, devlet protokolünde alt

⁵² Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013, s. 71

⁵³ Halil İNALCIK, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 147

⁵⁴ Halil İNALCIK, *Rönesans Avrupası – Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s. 319

⁵⁵ Halil İNALCIK, a.g.e., s.321

dereceye düşürülmelerine teşebbüs edildi, fakat ulemanın hoşnutsuzluğu bu kuralın kaldırılmasına sebep oldu. Ancak yapılan şey, Bâb-ı Âlî memurlarına daha geniş imtiyazlar vermek oldu. Böylece, bürokrasinin gücünün yükselişi hızlandırıldı.⁵⁶

Bu dönemin en önemli hadiselerinden birisi ise Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması ile meydana gelir. Sultan II. Mahmud, tımar sisteminin çözülmesiyle birlikte artık olumlu işlevlerini kaybeden ve bu haliyle de modernleşmenin önünü tıkayan ana güç haline gelen eski tip askerî bir alay olan Yeniçeriler var olduğu sürece askerî teknolojide yapılacak yenileşme hamlelerinin de çok fazla bir anlamının olmayacağı kanaatindeydi. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti, kadrsel bir dönüm noktasına da ulaşmış bulunuyordu. Geleneksel anlayış üzere askerî kuvvet, sonuç itibarıyla olarak mülkün bekası anlamına geliyor ve bu da cemaatin selameti için kilit bir önem arz ediyordu. Doğal olarak Yeniçeri krizi bunların hepsini tehlikeye atıyordu.⁵⁷ Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılındaki kaldırılışı, gayet kanlı bir biçimde ve birbirini takip eden ihbar furyaları ile gerçekleştirildi. Yeniçeriliğin kaldırılması, II. Mahmud'un despotik yanını ortaya koyan bir gelişme olarak zikredilmektedir. Kendisinin yeniçeriliği kaldırması ile gelişen olaylar belirli bir zaman dilimiyle sınırlı değildi ve daha sonraki dönemlerde de etkileri görülecekti.

II. Mahmut devrinde yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte kadının “Şeriatı göre dâva görmekten başka işi olmadığı umur-ı memlekete zerre kadar müdahalesi vukuu tedibini mucip olacağı” iddia ediliyor ve idare ve asayiş görevleri eksiksiz bir biçimde valilere ve mutasarrıflara tevdi ediliyordu.⁵⁸

Tanzimat'ın ilanıyla beraber ülkede adaleti yeniden tam anlamıyla tesis edecek bir dizi kanunlar hazırlanmaya başladı. Ülkede geçerli şer'î hukukun düzenlemediği veya düzenlemesini hükumete bıraktığı alanlarda, bu hukukun prensiplerine aykırı olmamak üzere hazırlanan bu kanunları uygulamak için de Avrupa'dan ilhamla nizamiye mahkemeleri adında yeni yargı mercileri kurulmaya başlandı. Bu arada ülkede bilhassa dış ticaretin gelişmesiyle yabancı tacirlerle Osmanlı tacirleri arasında doğan ticarî uyuşmazlıklara yeni kanunlar ve ticari örfler çerçevesinde bakacak ticaret mahkemeleri de kurulmuştu. Bu iki çeşit mahkeme istisnaî konumdaydı ve belirli davalara bakardı. Eskiden beri var olagelen mahkemeler ise artık şer'iyye mahkemeleri diye anılmaya

⁵⁶ Hammer'dan aktaran Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 169

⁵⁷ GENCER, Bedri, *İslâm'da Modernleşme*, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012, 63.

⁵⁸ Enver Ziya KARAL, a.g.e., s. 130

başlandı ve hâlâ ülkenin aslî genel mahkemeleri konumundaydı. Tanzimat'ın “ülkede adaleti yeniden kurmak” yüce idealini gerçekleştirme meyanında şer'î mahkeme hâkimlerinin tayin ve terfileriyle ilgili bir dizi ıslahata girişildi. Bunun yanı sıra gitgide bu mahkemelerin görev alanları daraltıldı. Yeni kanunları uygulamasında esasen hukukî bir sakınca bulunmayan şer'î mahkemeleri ıslah etmek yerine, bir takım mecburiyetlerle böyle yeni mahkemelerin kurulması ülkede yarım asır sürecek bir yargı düalitesi doğurmuştur. Hukuken bir sakıncası olmamasına rağmen pratik hayatta sıkıntı doğacağını hesaplayan ve giderek hukukun laisize edileceğinden endişelenen ulema, anlamsız buldukları bu reformlara ilk zamanlarda ciddî reaksiyon göstermişse de, Tanzimat ricalinin kararlı tutumları bunların etkisini oldukça azaltmıştır. Zamanın vakanüvisi Lutfî Efendi, şer'îye mahkemelerinin ıslahına teşebbüs edilmemesini eleştirmekte; yeni mahkemelerin kurulmasıyla teb'a arasında ayrılık doğduğunu, kapitülasyonların baskısının arttığını, gayrimüslim teb'anın (ecnebi imtiyazlarından yararlanmak için) tabiyetlerinden çıkmaya başladığını söylemektedir. Ona göre, nizamiye mahkemesi adıyla yeni mahkemeler kurulacağına, şer'îye mahkemeleri zamanın şartları çerçevesinde ıslaha teşebbüs olunsaydı, bunlar hukuku korumaya ve adaleti sağlamaya daha elverişli duruma gelirdi. Nitekim nizamiye mahkemelerinde uygulanan Mecelle, nihayet şer'îye mahkemeleri literatürünün özet niteliğinde bir risalesiydi⁵⁹.

Hukuk alanında yapılan reformlar bir takım karmaşık durumları da ihtiva etmekteydi. Örneğin ticaret mahkemeleri ve ceza mahkemeleri, şer'î mahkemeler ile yan yana işliyor ve böylece bir ikiliğin doğmasına neden oluyordu. Hukuk alanında yaşanan ikilik yargılama alanındaki karmaşayı da beraberinde getirmiştir. Bu dönemde kurulan yeni mahkemeler, Şeriat'a ters düşen herhangi bir hususta bir karar veremezdi, ayrıca Şeriat'ın yargılama alanına giren davalarda da laik mahkemelere tayin edilmiş müftülerden fetvâ alınması gerekmektedir. Tanzimat döneminde Batılı hukuk ve adliye sisteminin benimsenmesi ve Fransız Medenî Kanunu'nu getirme konusunda gösterilen çabalar Osmanlı uleması arasında ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Ulemâ arasında ortaya çıkan sıkıntılar, 1855-1869 yılları arasında Şeriat'ın muamelâta ait olan bölümü özel bir komisyon tarafından yeniden düzenlendi ve ilk sistematik İslâmî kanun bütünü olan *Mecelle*, şer'î ve laik mahkemelerde carî olmak üzere resmî bir metin olarak ilan edildi. Bir hukuk metni olarak Mecelle de esasında bir dönüşümün eseri idi. Mecelle'nin

⁵⁹ Ekrem Buğra EKİNCİ, *Osmanlı Mahkemeleri*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2004, s.254

derlenmesi işini üstlenen Ahmet Cevdet Paşa, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî tarih anlatısını “gençleştiren” yeni bir tarih de kaleme almıştı. Cevdet Paşa, söz konusu çalışmasını kaleme alırken “tarih yazarının yorum inisiyatifini arttırmış” ve her medeniyetin ve devletin yozlaşp çökmesini ön gören İbn-i Halduncu tarih nazariyesini benimsememiş, böylesi bir determinizmi tashih etmişti. Böylelikle ortaya çıkan şey ise devletin gençleştirilebilirliğinin artık kabul edilmesi ve “devlet sanatı”nın zamana uydurulmasına çalışılmasıydı. Bunun yanı sıra Ahmet Cevdet Paşa toplumun bir özne olarak söz almasını fitne-fesat olarak değerlendirecektir. Fransız İhtilâli'nin sebep olduğu fesadın temelinde idarenin “erazile”, yani ayak takımına verilmesini görecektir. Bununla birlikte içinde bulunulan devir itibariyle yönetilenlerin ayaklanmaya meyilli olduklarını hiçbir zaman gözden kaçırmayan Ahmet Cevdet Paşa, bu hareketlilik potansiyelini bir rıza kontrolü ile ortadan kaldırma yolunun geliştirilmesine uğraşıyordu. Ahmet Cevdet Paşa'ya benzer bir şekilde Namık Kemal de iyi idareyi avamın bir işi olarak görmemekteydi⁶⁰.

Bu dönemde hukuk alanının yanı sıra askerî alanda da reformlar yapılmıştı. Esasen II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırması Osmanlı İmparatorluğu'nun en eski kurumlarından birisini tarih sahnesinden kaldırıyordu. II. Mahmut tarafından kaldırılan Yeniçeri Ocağı'nın yerine gelen de Batılı tarzda bir orduydü.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, bunun yerine şimdi Batılı tarzda yeni bir ordunun tesis edilmesi kolay bir sürecin neticesi değildi. Bu dönemde meydana gelen Osmanlı-Rus harbi ve bunu takip eden Mısırlı Mehmet Ali Paşa'nın isyanı, yeni ordunun teşkilatlanmasına ciddi zorlukları beraberinde getirmekteydi. Bununla birlikte padişah ve yönetici erkân, artık modern bir ordunun temelini atmak için elden gelen gayreti sarf ettiler. Ordu eğitimini düzenlemek ve yeni kurulacak bu orduyu yönetmek için Dâr-ı Şûray-ı Askeri kurulmuştu. Bunu takiben, yabancı ordularda tatbik edilmekte olan usullerin eğitimi ve bunların Osmanlı ordusuna adaptasyonu için bir “Terceme Odası” kuruldu. Bu dönemde Anadolu'da ve Rumeli'de yapılan nüfus sayımının amacı, askere alınabilecek durumda olanların tespiti içindi. Yabancı ülkelerden subaylar getirtiliyor ve ordu eğitimi bu ihtisas adamlarına bırakılıyordu. Subayların yetiştirilmesi için Harp

⁶⁰ Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 35

Okulu ve doktor yetiştirmek için de Askeri Tıp Okulu teşkil edildi. Ordu mevcudu on iki bini Avrupalı tümen esasına göre teşkilatlandırılmış 118.400 kişiden ibaretti⁶¹.

Çok ciddi bir yenileşme ve geleneğe, ondan daha sonraki asırlara kıyasla nispeten uzaklaşarak bakmanın hız kazandığı 19. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki geleneksel dini yapının da kabuğunun çatlamasını beraberinde getirir. Bunun neticesi de dini anlayışın çeşitlilik göstermesi olarak izlenecektir. Osmanlı İmparatorluğu yapmış olduğu hamlelerle gelişen bu yeni kamuoyuna ve yeni düşüncelere kayıtsız kalmamıştır. Esasen İmparatorluk bünyesinde yeniden şekillenen kamuoyu da imparatorluğun devlet düzenini yeniden şekillendirmeye, Tanzimat Fermanı'nın ilanının da öncesinde başlamıştır. Örneğin Ermeni Katoliklerinin ayrı bir millet olarak tanınması 1830 yılına kadar gider. 1831 yılında Ermeni Patriği Ermeni Protestanları aforoz eder, fakat 1846 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda bu aforoz edilen Protestanlar da ayrı bir millet olarak tanınır. Bu da devletin din politikası ile kamuoyunu tanzim etme siyaseti olarak görülebilir. Tanzimat'ın ilanından beş yıl sonra Sultan Abdülmecid İslâm'dan dönenlerin idamını yasaklama sözü verir. Bu da İmparatorluk için klasik devlet siyasetinden verdiği bir tavize işaret etmektedir. 1856'ya gelindiğinde ise din özgürlüğünün sınırları genişletilir. 1870'te Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması Bulgar Ortodoksların İstanbul Ekümenik Ortodoks Patrikliği'nden ayrılmasını beraberinde getirir. 1876 yılında Kanun-i Esasî'nin ilanı ise din özgürlüğünde yeni bir merhale olarak değerlendirilecekti⁶².

Tanzimat Devri'nin getirdiği yeni prensipler, farklı bir dünya görüşünün ve yeni bir duygu ve düşünce sisteminin benimsenmesini de beraberinde getirmişti. Bu dönemde kurulan ve eğitim alanında bir dizi yeniliğe imza atan bir komisyonla, medreselerin dışında ve devlet kontrolü bünyesinde yeni bir darülfünun kuruldu, ortaokullar açıldı ve ilkokullar ulema etkisinin nispeten daha az olduğu bir şekle büründürüldü. Yeni kurulmuş olan "Meclis-i Daimî-i Maarif-i Umumiye" bu yeni eğitim sisteminin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır ve temel olarak eğitim üzerindeki ulema etkisini aza indirger. Fakat Tanzimat döneminde medreseler önceki yapılarını devam ettirmişlerdir.

⁶¹ Enver Ziya KARAL, *Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007, s. 156-157

⁶² Selim DERİNGİL, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 29-30

Medreselerin dışında kurulan yeni okullar ise yavaş yavaş Batılı şekilleri benimsemekteydi⁶³.

Devlet kadroları ve eğitim kurumlarındaki bu yoğun değişimlerin yanı sıra, Osmanlı aydınının tartışma konularına yeni bir takım maddeler bu dönemde eklenir. Örneğin medeniyet fikri, Tanzimat'ın ilanı yıllarından itibaren Osmanlı aydınlarının konusu olur. 1856 Islahat Fermanı'nda da Batılı devletler hakkında "milel-i mütemeddine = medenî milletler" deyiminin kullanılması dikkate şayandır. Medeniyet terimi ve bundan türemiş kelimeler, esası Arapça da olsa, bu şekilleriyle yenidir ve yeni bir kavramın karşılığıdır. Osmanlı, on dokuzuncu yüzyılda, Batı'dan gelen hemen her kavrama karşılık bulduğu gibi bunu da Arapça iştikak usullerinden faydalanarak Osmanlıcaştırmıştır. Fransa'daki 'civilisation' kelimesinin Latince kökü olan 'civilis'in şehirli manasına geldiği düşünülerek ve aynı dil mekanizması işletilerek Arapça'da şehir demek olan medîne'den 'medenî' ve 'medeniyet' kelimeleri türetilmiştir. Burada dikkate şayan olan husus bu ıstılah kullanılırken, Osmanlı'nın bir medeniyetten diğerine geçmesi gibi bir intikalden söz edilmemesidir. Kelimenin dönemin değişik Türk yazarlarında kullanılışı, bir tek medeniyetin bulunduğu, bunun da Avrupa medeniyeti olduğu kanaatinin yaygın olduğunu göstermektedir. 1857 Islahat Fermanı'nda geçen ifade de aynı görüşün mahsulüdür. Ancak konunun teferruatına inildiğinde yeni medeniyeti teşkil eden unsurların sayım-dökümü yapıldığında medeniyet ile terakkî kavramının aşağı yukarı eş manada kullanıldığı da anlaşılmaktadır⁶⁴.

2.2. Sosyal ve Gündelik Yaşamda Batılılaşma

II. Mahmut devrinde toplumsal alanı kapsayan ve bireye dönük yapılan düzenlemeler bütün halk sınıflarını ilgilendirecek ölçüde genişletilmiş uygulamalar değildir. İmparatorluk bünyesindeki memurlarının yaşayışları, kıyafetleri, gerek kendileri gerekse halk ile olan münasebetlerinde Batı'da cari olan şekillerden bazıları benimsenmiştir. Bu dönemde padişahın kendisi de, büyük memurlarından ayrılmasını sağlayan ve insanlara yukarıdan bakması esasını temel alan adetler ve törenleri bırakmıştır. Bakanlar ile ulemanın da huzurunda oturmasına izin vermiştir. Bu dönemde Padişah'ın kendisi de Mısırlı kıyafetini benimser ve bu yeni kıyafetiyle günlük hayata dâhil olur. Böylece II.

⁶³ KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s.181

⁶⁴ Orhan OKAY, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh yayınları, İstanbul 2011, s.20

Mahmut'un klasik giyim tarzını bırakıp, Mısır'a da batıdan giren kıyafet tarzını benimsemiş olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁵

Devlet adamlarını da bu yenilikleri tatbik etmeye ve dolayısıyla kendisi gibi davranmaya teşvik eden II. Mahmut, eski tip adetler ve kıyafetlere bağlı kalanları ise azarlamasıyla da bilinmektedir. Yine II. Mahmut, Avrupa hükümdarlarının yaptırdıkları gibi, doğumunun yıl dönümünü törenle kutlamayı adet edindi ve devlet dairelerine kendi resmini astırdı. Avrupa hükümdarlarının ülkelerini tanımak adına zaman zaman seyahat etmeleri fikrini de benimseyen II. Mahmut ilk seyahatini Rumeli'ye yaptı.

Sultan II. Mahmut devrinde yapılan kılık-kıyafet değişiklikleri günlük pratikleri en çok etkileyen yenilikler arasında yer almaktadır. Bu devirde öncelikle setre pantolon mecburi bir kıyafet olarak belirlendi. Bu yeni tip pantolonu ise serpuş takip etti. Dönemi itibariyle serpuş, İmparatorluk içerisindeki tarikat, din, ırk, sınıf ve meslek arasında ayırım yapan bir unsurdu. O zamana kadar devlet adamları kavuk giyerlerdi ve giydikleri kavuk onların rütbelerine işaret ederdi⁶⁶.

Niyazi Berkes'in kıyafet devrimi olarak adlandırdığı bu yenilikler, yine kendisinin tespitiyle, Müslüman olmayan tebaanın başlarına, vücutlarına, ayaklarına koydukları giysilerin biçim ve renk bakımından Müslümanlarınkinden farklı olması geleneğine son vermiştir. Büyük ticaret merkezlerinde Yahudiler, Rumlar, Ermeniler de Avrupalı kıyafetine girerken fes giymeye başladılar. Gündelik hayat pratiklerinde meydana gelen bu değişiklikler *tebaanın eşitliği* siyasetinin de ivme kazandığı anlamına gelmektedir.⁶⁷

İlk başta askerî zorunluluklarla genel çağdaş üniforma alınışının başlattığı "kıyafet devrimi" de hızlı bir biçimde yürürlüğe girmiş değildir. Tersine bir süre, sivil yaşamda meslek ve sınıflara göre kıyafet farkları, Avrupa'da olduğundan daha uzun süre sürmüştür. Fakat asıl başlangıçta epey karışıklıklara yol açmıştır.

Padişah II. Mahmut'un yeni kıyafet konusunda benimsediği ciddi anlamda Mısır'ın uyguladığı kıyafet sistemini andırmaktadır. Padişahın kendisi de bu kıyafetleri giymiş, sakalını alışılmadık bir biçimde kısa kesmiş, pantolon giymiş ve ilmiye sınıfı hariç bütün devlet memurlarının yeni kıyafet nizamını benimsemesi mecburi kılınmıştır.

⁶⁵ Enver Ziya KARAL, *Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 158

⁶⁶ Enver Ziya KARAL, a.g.e., 159

⁶⁷ Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 198

Her ne kadar Tanzimat Fermanı eğitimden doğrudan doğruya bahsetmiyorduyorsa da, fermana işaret edilen konular ve Tanzimat Fermanı'nın genel karakteri eğitimi de ilgilendirmekteydi. Her şeyden önce Tanzimat Fermanı yeni bir sosyal düzenin inşasının önünü açmaktaydı ve bu da sosyal alanın yeniden tanzimi demektir. Yeni bir kamusal alanın oluşumu ve yeni toplumsal pratiklerin benimsenmesinde ise eğitim her zaman müracaat edilecek bir kurum olacaktı. Tanzimat döneminin öncesindeki gerek eğitim kurumları gerekse bu kurumların eğitim işleyişleri klasik medrese usulü geleneğini devam ettirmekteydi. Tanzimat dönemi öncesindeki eğitim kurumlarına yöneltilen genel eleştiriler, dönemin eğitim kurumları olan medreselerin mevcut hayat şartlarına uyum sağlayamadığı düşüncesinde oldukça emindir. Buna göre (II. Mahmut devri öncesinde) okullarda çocuklar artık sadece din dersleri, Kur'an ve biraz da yazı ve aritmetik öğretilmekteydi. Bu ise insana hayatını devam ettirebilmesi için gereken bilginin de altında bir seviyedeydi. Medreselerde ise her ne kadar tarih, arkeoloji ve coğrafya öğretilmekte idiyse de *ilimde tek sağlam usul olan görme, inceleme ve kritiğe* asla önem verilmemekteydi⁶⁸.

Yukarıdaki gibi bir okuma, II. Mahmut devrinde bu eğitimin yetersizliğinin anlaşıldığını, fakat buna rağmen dönemin gerçek ihtiyaçlarını karşılayan bir eğitimin sağlanmasının ise mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bunun sebebi ilköğretimin mecburi tutulmasının rafta kalmış olması, Rüşdiye okullarının geliştirilememesi ve Tanzimat dönemi eğitim kurumlarının yalnızca Doğu ve Batı karışımı bir melezliği devam ettirmesi olarak gösterilmektedir. Özellikle de 1880'lerden itibaren, bir Osmanlı toplumunun vücuda getirilmesi için imparatorluğun her vilayetinde pozitif bilimlerin öğretilmesi için idadî liselerin açılması da bir aydın ve Batıcı kuşağın yetişmesini beraberinde getirir. Daha sonra modern Türkiye'nin başat kültürünü oluşturacak olan hemen her unsur bu dönemde imparatorlukta yayılım göstermiş olan gazeteler, eğitim kurumları ve bu kurumların etkisiyle yetişen aydın kesimler olmuştur.

Bu devirde Batı tipi ve "kamusal" olan kaynaklar da (haberleşme araçları, kitap, telgraf vd.) yeni bir yönetici elitin elinde temerküz etmeye başlamıştır. 19. yüzyılın bu yeni ürünleri diğer halk sınıflarına ulaşabilmek için bir dönem beklemek zorunda kalacaktır. Bundan dolayıdır ki, özellikle Tanzimat devrinin ardından en köklü değişimler üst

⁶⁸ Enver Ziya KARAL, *Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 181

sınıfların düşünce ve pratiklerinde kendisini göstermeye başlamıştır. Bu da Şerif Mardin'in antropolog Robert Redfield'e referansla açıkladığı gibi “büyük” ve “küçük” olmak üzere iki “kültürel gelenek” oluşumunu kaçınılmaz kılmıştır. Kültürün iki ana kola ayrılacağı görüşünü savunan bu teze göre, biri kırsal bir hayatın içerisinde olan ve tarımsal geçim kaynaklarına sahip insanların kültürünü, diğeri ise şehirde yaşayan ve özellikle yönetici pozisyonuna sahip insanların kültürünü anlamak için yapılan bir kavramsallaştırma. Redfield bunlardan birincisine “küçük gelenek” derken diğeri ise “büyük gelenek” ismini vermiştir⁶⁹. Bu noktada incelenmesi gereken bir başka nokta da, Namık Kemal'in bu iki kültürel gelenekten herhangi birisinin tarafını tutup tutmadığıdır. Muhafazakârlık konusunda ele alınan ve muhafazakâr düşünürlerin büyük çoğunluğunun “üst kültür” veya “büyük gelenek” diye kavramsallaştırılan kültür/gelenek biçiminden yana olduğu iddia edildiği de göz önüne alınırsa, Kemal'in kendisini nasıl konumlandığını anlamak adına böylesi bir özelliğinin de yazılarında yer alıp almadığına bakmakta fayda vardır.

Tanzimat dönemi ve (Namık Kemal vd.) Tanzimat dönemi düşünürleri söz konusu olduğunda, özellikle modern yaşamın gazete, dergi vb. araçlarını eline alan bu aydın sınıfının Osmanlı yöneticileri gibi “büyük” ve okuma-yazma bilen halk gibi “küçük” gelenek sahibi kitleler arasında bir aracılık vazifesi gördüğü söylenebilir. Özellikle Kemal'in bazı yazıları göz önüne alınırsa kendisinin romantik, coşkulu satırları ve teknik-entelektüel meseleler üzerine eğilişi, Hilmi Ziya Ülken'in de işaret ettiği üzere kendisini entelektüel meseleleri nispeten çok daha geniş kitlelere ulaştıran bir aydın tipi haline sokmaktadır. Bunun yanı sıra İlber Ortaylı'nın da belirttiği şekliyle Tanzimat dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal ve kültürel tarihinde neredeyse tek bir kurumun doğuşu ve gelişimiyle tanımlanmayı hak etmektedir ve bu da kitap ile süreli yayınlardır. Tanzimat döneminden hemen hemen bir yüzyıl önce Türk matbaası başarılı bir sınav verememişti. Bu dönemde basılan kitap miktarı ve baskı adedi gibi bakımlardan oldukça düşük bir sayıda kalmıştı ve buradan da anlaşılacağı üzere on sekizinci yüzyılda matbaa, bir okur kitlesi oluşturamamıştı.

19. yüzyılda günlük hayata dahil olan gazete ise *Resmî Gazete* şeklinde girmişti. Fakat bu dönemde çıkan bu resmi gazete sadece bir takım tebliğleri ve emirnameleri yayınlamakla

⁶⁹ Redfield, *IESS*, XIII, 350 vd, ve “Community-Society Continua”, *IESS*, III, 174-180, Aktaran: Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim yayınları, İstanbul 2015, s. 22-23

kalmıyor, iç ve dış haberlere de geniş bir yer ayrılıyordu. *Takvîm-i Vekâyî* ise sadece iç ve dış haberler vermekle yetinmemekte, bir takım polemik yazılar da yayınlamaktaydı. Yine taşradan haberlerin yayılması da 19. yüzyılda meydana gelen yenilikler arasındaydı. Bu ve daha birçok özellik göz önüne alındığında gazete, Osmanlı ulusları için bir nevi öğretmen vazifesi görmekteydi ve tarih, edebiyat, coğrafya, iktisat ve ictimaiyyat gibi alanlarda yazılar Osmanlı ulusları arasında gazete vasıtasıyla yayılmaktaydı. Böylelikle, yine Ortaylı'nın belirttiği gibi Osmanlılar okumaya kitap ile değil gazete ile başlamışlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında ise, Midhat Paşa'nın teşebbüsleri sonucunda vilâyetlerde de gazete çıkmaya başlamıştı ve bu dönemde vilâyetlerde çıkan gazeteler o günün mahallî sorunlarının üzerinde durmakla beraber kültür hayatı açısından da etkilerde bulunmaktaydı. Bu dönemde Takvim-i Vekayi'in yanı sıra Türkçe olmayan, Bulgarların, Rumların ve Ermenilerin de basın yayın organları neşriyatı yapması, ayrıca dönemin kültür hayatı açısından önemli olmuştur⁷⁰.

19. yüzyılın ikinci yarısında, 1865 yılındaki Matbuat Nizamnamesine kadar sansür henüz adı resmî olarak konmayan, kurumlaşmamış ve pragmatik bir tedbir olarak uygulanmıştır. Dolayısıyla bu dönemde doğan Türk basını, özellikle de hususî gazeteler daha sonraki devirlere oranla daha özgür davranabilmiş, bir takım hoş gitmeyen yazarlar ise bir takım cezalara maruz kalmıştır. Tercüman-ı Ahval bu dönemde eğitim ve iktisada dair bir takım tavsiyelerde bulunur ve bazı politikalara tenkitler getirirken, Tasvir-i Efkâr ise gerek iç politika, gerekse dış politika gibi konularda hükümeti eleştiren yayınlara yer vermiştir. 1865 yılındaki Matbuat Nizamnamesi ise, Osmanlı tebaasından birinin bir gazete çıkarmak istediğinde Maarif Nezareti'ne, yabancı bir tabiyeti olanların yayıncılık yapmak için ise Hariciye Nezareti'ne müracaat etmesini şart koşar. Nizamname ile gelen bir başka şart da, yabancı tebaaların yaşının 30'un üstünde olması ve mahkûmiyetlerinin bulunmamasının şart koşulmasıdır⁷¹.

Bu dönemin yeni bir kamuoyu oluşturan ve hem teknik hem sosyal yanları olan “Batı” (siyasî) düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'na, Batıdaki majör siyasal düşünürler yoluyla girmiş değildir. Şerif Mardin'in de belirttiği üzere bu yeni tip düşüncenin Osmanlı İmparatorluğu'nda edindiği yer Batılı fizyokratlar olarak bilinen ve kamu idaresi kuramcılarının uzantıları olarak da değerlendirilen “kameralizm” yolu ile girer. Tabi yine

⁷⁰ İlber ORTAYLI, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi – Seçme Eserler III*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 291 - 292

⁷¹ İlber ORTAYLI, *a.g.e.*, s. 295

Batı temelli bir form olan kameralizmin buradaki kullanılış amacı felsefi bir göndermeden ziyade, idarî bir temele sahiptir. Buradaki kullanılışı ile kameralizm, Avusturya ve Prusya'daki merkeziyetçi devlet yöneticilerinin bütün Ortaçağ kurumlarına karşı almış oldukları bir cepheyi ifade etmektedir. Bu cephe alışın sebebi ise hükümdarların kendi tekellerinde bulundurmak istedikleri yönetimlerin karşısında kökleri olan bir kurumun olmayışını istemelerinden kaynaklanır. Bu yönüyle Tanzimat mantalitesinin bizzat kendisi ve bu yeni tip düşünüş ve idare formunun Namık Kemal gibi “Yeni Osmanlılar” tarafından benimsenmesi de üzerinde daha fazla durulması gereken bir hal almaktadır. Osmanlı devlet adamları için gerilemenin sebeplerinden birisi de, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplum dizginlerini elinden kaçırmış olmasıdır. Dolayısıyla elden kaçan bu dizginleri tekrardan devletin eline almasını sağlayacak olan (kameralizm gibi) bir yeni tip kuram, elbette Osmanlı devlet adamlarının üzerinde durmak isteyecekleri bir seçenek olacaktır⁷².

Tanzimat'la birlikte “sokağın” daha fazla rol oynamaya başladığı üzerinde duran Hilmi Ziya Ülken için de, ilk olarak *Takvim-i Vakayi*'nin (1831 – 1843), hükümeti temsil etmek suretiyle başlatmış olduğu gazetecilik, *Tasvîr-i Efkâr*'da (1861 – 1869) Şinasi'nin, *Basîret* (1869) isimli gazetede Âli, Hayreddin ve bunun da ardından *İbret* gazetesinde Namık Kemal'i n yapmış olduğu entelektüel ve yer yer de romantik/ajitatif yayınlar halkın sesinin de duyulmasını sağlamış, bunun yanı sıra bu isimler büyük gelenek ile küçük gelenek arasında aracılarda olma vazifesi de görmüşlerdir.

Özellikle de kültürü bir yandan devam ettirirken bir yandan da dönüştüren modern araçların Osmanlı İmparatorluğu'nda yayılması ile birlikte oluşan yeni hayat şartlarının toplumun bütün kurumlarında bazı değişikliklere sebep olacağı kesin bir hal almıştır. Eski tip Osmanlı/Türk ailesinin Batılılaşma karşısındaki ilgisizliği ve katı bir direniş göstermesi bir noktadan sonra artık imkânsızlaşmıştır. Her ne kadar eski tip aileler Batılılaşma karşısında belirli oranlarda bir direnme sergiledilerse de, devam eden kuşaklar için Batılılaşma bir çeşit zorunluluk halini almıştır. Bu noktadan sonra da eski “konak” ailesi ile yeni tip Batılı aile arasında bir çatallanma baş gösterir⁷³.

⁷² Şerif MARDİN, *Türk Modernleşmesi*, İletişim yayınları, İstanbul 2015, s. 83-84

⁷³ İlber ORTAYLI, *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi – Seçme Eserler III*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, s. 295

2.3. Islahatlar Karşısında Gelişen Muhalefet

Osmanlı İmparatorluğu'nda hız kazanan ıslahat hareketlerinin bir muhalefetle karşılaşmasında II. Mahmut devri bir milat değildir. Yenileşme ve ıslahat hareketlerinin gözle görülür bir şekilde açığa çıktığı ve üzerinde ciddi bir biçimde durulmuş olan “Nizam-ı Cedid” devri de dâhil olmak üzere ıslahat hamleleri gerek toplumsal gerekse kurumsal muhalefetle karşı karşıya gelmiş, yer yer ıslahat taraftarı olan idareci Osmanlı eliti amacına ulaşmış yer yer de gelişen muhalefet çeşitli hamlelerin önüne geçebilmiştir.

Islahat projelerinin yerine getirilememesinde çeşitli dinamikler rol oynamaktadır. Bu dinamiklerden en önde geleninin, ıslahat hamlelerinin, gerekli teknik veya düşünsel donanımın varlığından ziyade, bir devlet eliti elinde toplanması olarak gösterilebilir. Özellikle II. Mahmut'un yeniçeriliği lağvetmesine kadarki dönemde Yeniçeri Ocağı da belirleyici bir unsur olarak göze çarpmaktadır.

Enver Ziya Karal Nizam-ı Cedid projesinin hayata geçirilememesini, bu projenin bir ekip çalışmasına ulaşamaması olarak görmektedir Karal'a göre Nizam-ı Cedid programının uygulamaya konulabilmesi için, güçlü ve ıslahatçı bir ekibin mevcudiyeti, aydın zümrenin bu ıslahat fikrini gönüllü bir biçimde kabul etmesi ve Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde barışın süreklilik kazandığı bir devrin kurulmasının gerekli olduğunu vurgular. Fakat III. Selim döneminde, yukarıdaki şartların hiçbirisi ve hiçbir suretle gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla da “Nizam-ı Cedid” için bir ekip olması gerektiği gibi kurulamamış, ıslahata taraftar rütbeli devlet adamlarının sayısı ise bu ıslahatları gerçekleştirecek bir rakama ulaşamamıştır. Sadrazamlar ve şeyhülislam arasında, yenilik anlamında padişahı destekleyenler içerisinde ise *işe dört elle sarılan* bulunmamaktaydı⁷⁴.

Tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi Tanzimat dönemi Osmanlı politikaları da, okumuş-aydın kesimler arasında kısmî bir muhalefetle karşılaşmıştır. Bu dönemin iki büyük aydını Namık Kemal ve Ziya Paşa, Batı'dan yapılan köklü adaptasyonlara karşı çıkarlar ve kültürel anlamda Batılılaşmayı ciddi bir şekilde eleştirirler. Özellikle Namık

⁷⁴ Enver Ziya KARAL, *Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007, s. 77

Kemal'in muhtelif yazılarında gördüğümüz Tanzimat'a verilen coşkulu destek, söz konusu yukarıda belirtildiği şekliyle Batılılaşma olduğunda yerini muhalefete bırakır ve bu anlamda Batılılaşma bir çeşit bürokratik zorbalıkla eş tutulur. Ziya Paşa ve Namık Kemal'in bu muhalif tavırlarındaki dikkat çeken bir başka nokta da, muhalefetlerini sergilerken hükümete karşı gelişen halk tepkisini dillendiriyor olmalarıdır. Zira halk için Batılılaşma, geleneksel esnaf düzeninin temellerinden sarsılması, Avrupa'daki makineleşmiş ürünlerin Osmanlı pazarını istila etmesi sonucu artık gittikçe artan işsizlik ve İslâmî değerler sisteminin ve geleneklerinin yozlaştırılması anlamlarına geliyordu.

Mevcut durum altında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkın sorunlarını dile getiren Namık Kemal ve Ziya Paşa, bu sorunları şu şekilde formüle etmekteydi:

- Batılılaşma reformları, Batı Avrupa merkezî bürokrasisi ile iş birliği içerisinde olan bir grup Osmanlı bürokrati tarafından ve zorla kabul ettirilmiştir. Bu ise Osmanlı bürokratlarının imparatorluğun çıkarlarını, yalnızca kendi ülkesinin çıkarlarını düşünen yabancı güçlere bırakmaktadır.
- Bürokratlar Batılılaşmayı kendi hegemonyalarını muhafaza etmek için kullanmaktadır ve bu durumda yapılması gereken şey bir anayasanın hazırlanması ve parlamentoya sahip bir rejimin tesis edilmesidir.
- Namık Kemal ve Ziya Paşa için asıl sorun ekonomiktir. Kapitülasyonlar zamanından kalma ve ithal edilmiş olan Avrupaî makine dokumaları, imparatorluk bünyesindeki yerel sanayiye olumsuz etkilemektedir. Geleneksel sanatların yerini alabilecek başka hiçbir sanayi birikimi olmadığından, bu durum işsizlikle sonuçlanmaktadır.
- Batılılaşma ve reformlarla birlikte ekonomik sömürü de kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Özellikle Kemâl için Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik çöküşün sebebi Tanzimat'ın şampiyonluğunu yaptığı liberal siyasettir. Namık Kemal için bütün gelişme tasarılarının ve doğal kaynakların işletilmesinin bizzat Osmanlı İmparatorluğu'nca üstlenilmesi gerekmektedir. Ayrıca Kemal yine bu dönemde yazdığı yazılarda İngiltere'nin (Lord Palmerstone'un) imparatorluğun içerisinde olduğu mâlî duruma acıdığını ve bunun üzerine İngiltere ile bir ticaret anlaşmasının imzalanmasını kabul ettiğini söylemekte, bu durumu eleştirmekte ve ayrıca genel

olarak Osmanlı bürokratlarının ‘mahirâne’ bir biçimde kapitülasyonlardan kalma şartların ortadan kalkmasının çağrısını yapmaktadır⁷⁵.

Esasen Batılılaşma eleştirileri de Namık Kemal’le sınırlı değildir. Batı uygarlığına olan bağımlılık ve bunun bir sonucu olarak kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni Osmanlılar, Batı’nın kültür, ahlâk ve âdâp yönünden taklit edilmesini sert bir dille eleştirmektedir. Açıkça Yeni Osmanlılar, Avrupa kanunlarının iktibasına karşıydılar. Yeni Osmanlıların fikrî muhalefetlerindeki dayanak noktalarından birisini de, yine kendilerinin yapmış olduğu hars (kültür) ve medeniyet arasındaki ayrım oluşturmaktaydı. Böylelikle Yeni Osmanlılar endüstrileşme, ticaret ve diğer maddî alanlarda Batılı tekniklerin alınmasına taraftar olsalar da, kültür ve gündelik yaşam konularında Avrupa ile ortak bir kültürün geliştirilmesine karşı durmaktaydılar⁷⁶.

⁷⁵ Halil İNALCIK, Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 144

⁷⁶ Halil İNALCIK, a.g.e., 146

BÖLÜM 3: NAMIK KEMAL, BATILILAŞMA VE İLERLEME

Türk edebiyat tarihinin yanı sıra düşünce tarihi açısından da en önemli figürlerden biri olan Namık Kemal 21 Aralık 1840'da Tekirdağ'da dünyaya geldi. Klasik bir eğitim alan Kemal, çocukluk yıllarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok yerini gördü. Aldığı klasik eğitimin de etkisiyle kaleme aldığı ilk şiirlerinde Mevlevîliğin etkilerine rastlanan Namık Kemal, Şinasi ile tanıştıktan sonra yeni bir düşünce dünyasının içine dâhil olan Namık Kemal, kısa bir zaman sonra bir dostu olan Mustafa Refik Bey'in çıkarttığı *Mir'at* isimli gazetede tercüme yapmaya başladı. İlk olarak tercümesine başladığı eser Montesquieu'nün "Roma'nın İtilâ ve İzmihlaine Dair" isimli eseridir. Daha sonra edebiyat tarihçilerince yapılan incelemeler bu eseri tercümeye başlamasının Şinasi ile kurduğu yakınlığın bir neticesi olduğunu dile getirecektir. Bunu takip eden dönemlerde Namık Kemal'in Montesquieu'nün yanı sıra Voltaire'in eserlerini de okuduğu ve eserlerinden yer yer çeviriler yaptığı görülmektedir. Ayrıca son zamanlarda yapılan bir çalışma Namık Kemal'in özellikle ilk gençlik yıllarında nasıl farklı kimliklerdeki insanlarla bir arada olduğuna da temas etmektedir. Buna göre Kars'tayken Azeri, Gürcü ve Ermenilerle, Sofya'da Bulgarlarla, Ege adalarında ve İstanbul'da Rum ve Yahudilerle, Paris'te Fransızlarla ve Londra'da İngilizlerle kurmuş olduğu temaslar neticesinde Namık Kemal onun kendi benliğini, kimliğini sorgulamasına yol açmıştır. Dolayısıyla böylesi bir sorgulama Namık Kemal'i, milleti bütün insanlık olan bir öz kimliğe götürmeyecek, kendisi öncelikle bir Müslüman, daha sonra da bir Osmanlı-Türk aydını olarak yazacaktır⁷⁷. Burada Osmanlılık ve vatan unsuru Namık Kemal'de oldukça önemlidir ve bu konu üzerinde fazlasıyla durulmuştur. Kemal evrensellik fikirlerinin bir büyük savunucusu hiçbir zaman olmamıştır.

19. asrın ikinci yarısında Namık Kemal Mustafa Fazıl Paşa'nın başını çektiği "Yeni Osmanlılar Cemiyeti"nin de aktif bir üyesi oldu. Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne katılan kurucu isimlerin hepsinin ortak yönü Tercüme Odası'nda bir müddet çalışmış olmalarıdır. Bundan dolayı bu figürlerin çoğu Avrupa'nın siyasî ve sosyal durumuna vakıf olmuşlar ve yine aynı şekilde Avrupa'daki siyasî fikirleri takip etme imkânını elde etmişlerdi.

Namık Kemal, hayatı boyunca çok sayıda makaleye ek olarak, altı piyes, kısa bir biyografi serisi, üç roman, on iki cilt olarak tasarlanmış olan Osmanlı tarihinin ilk cildi,

⁷⁷ Hasan AKSAKAL, *Türk Muhafazakârlığı- Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, İstanbul 2017, s. 80

(biri Osmanlı'nın geçmişi ve diğeri de kendisinin ideal Osmanlı toplumu rüyası üzerine) iki deneme/inceleme, şiir üzerine iki uzun eleştirel/edebî deneme yazdı ve birkaç çeviriyi tamamladı. Namık Kemal'in siyasî görüşleri, çalışmalarının tamamına yayılmış durumdadır; bu yüzden, düşünceleri bütün eserleri dikkate alınarak incelenmelidir. Ancak Kemal'in siyasal teorisinin temelleri, *Hürriyet* ve *İbret*'te yazdığı makalelerde bulunur. Namık Kemal'in siyasi düşüncesini yeniden ele almak için bu makalelere geri dönmek zorundayız. Dava arkadaşlarından daha felsefî eğilimli olan Namık Kemal, temel teorik meselelerin tartışılması üzerinde yoğunlaşmış ve böylece, Şerif Mardin'in tespitiyle, zamanının eserleri arasında kayda değer yegâne siyasî felsefeyi vücuda getirmiştir⁷⁸.

Namık Kemal'in makaleleri genel olarak incelendiğinde en fazla göze çarpan unsurlardan birisinin, kendisinin bir kanaatini kamuoyu ile paylaşırken rasyonalizasyona ciddi anlamda önem vermekte söylenebilir. Gerek bir önermeyi gerekse toplumsal veya Osmanlı İmparatorluğu'na ait bir zorunluluğu dile getirirken en fazla müracaat ettiği yöntemlerden birisi de, kendisinin bir gereklilik olarak gördüğü şeyin rasyonel bir surette izahını yapmaktır. Eğitimden dış siyasete, kendi dönemindeki ailevî ilişkilerden göreneklere ve eğlence hayatına dair birçok alanda yazılar yazmış olan Namık Kemal, örneğin eğlencenin nasıl olması gerektiğini ifade ederken bir yemekte lezzetten farklı şeylerin aranmasının her akıllı insan işi olduğu gibi eğlencede de o eğlencenin yanı sıra *fâide* unsurunun olmasının gerekli olduğunu dile getirmektedir. Bu açıdan kendisinin, yazılarında her ne kadar kimi zaman romantik unsurlara yer veren birisi olduğu açık bir gerçek ise de, uslamlamaya/rasyonalizasyona ciddi anlamda önem verdiği de aynı oranda doğrudur.

Namık Kemal'in özellikle *İbret*'te yazdığı makaleler incelendiğinde ilk planda göze çarpan unsurun, Kemal'in *teknik* unsurlarla manevî/tinsel hususiyetler arasında adeta demir perdenin olduğu bir düalizm ile düşünce ürettiği müşahede edilir. Bir taraftan ciddi bir yenilikçi ve ilerleme yanlısı olarak görülen Kemal, söz konusu ahlak olduğunda ise adeta Osmanlılık köklerine bağlı bir düşünür olarak belirlemektedir. Fikrî bir arayış içerisinde olan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşu için çareler üretmeyi bir vazife addeden Namık Kemal, Mardin'in de Tönnies'e referans vererek belirttiği *gemeinschaft* ile *gesellschaft* arasındaki geçişe denk gelen bir dönemde yaşamıştır. Yine Mardin'in tabiriyle, aynı yüzyılda Marx'ı doğuran ve Marx'tan da önce Hegel'i yeni çıkarımlar

⁷⁸ Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 318, 319

yapmaya iten bu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda en gür sedalardan birine sahip olan isimlerden birisinin de Namık Kemal olduğu görülmektedir. Doğu'da ve Batı'da bu düşünürleri eğiten 19. yüzyıl, etnik grup ya da akrabalığa dayalı bir klan değildir. 19. yüzyıl artık geleneksel toplumun, *Volk*'un çözüldüğü bir aşamaya denk gelmektedir.

Ticaretin uçsuz bucaksız bir yönelime girdiği ve buna bağlı olarak ekonominin önceki devirlerle kıyaslanamayacak bir biçimde genişlediği, Hobsbawm'ın "Devrim Çağı" adını verdiği bu dönemin Osmanlı, özellikle de Namık Kemal düşüncesine olan yansımaları ise Avrupa dünyasının birebir aynısı değildir. Burada Susan Buck-Morss'un söz edilen bu *Devrim Çağı* ile ilgili tespitleri, yer yer Namık Kemal'in de farkında olduğu fakat aynı sonuçlara ulaşmadığı bir takım farklılıklar arz eder. Buna göre ekonominin belirleyici olduğu ve *Volk* özelliğinin çözüme uğradığı bu yeni toplum artık salt yurtseverlik saiki ile düşünen bir toplum değildir, zira yurtseverliğin yerini artık ticarete ulusal sınırların ötesine geçme dürtüsü almıştır. Ticaret uçsuz bucaksızdır ve bu uçsuz bucaksız ticarete deniz ticareti oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre artık ekonomi ile ulus birbiriyle uyuşmamaktadır. Ulusun ekonomi ile uyuşmamasının sebebi birincisinin kısıtlılıklar koyarken ikincisinin bütün bu sınırların ötesine geçecek bir surette genişlemeye meyletmesidir. Fransa ve Britanya Aydınlanma düşüncesinin temelinde yer alan sözleşme teorisine meydan okuyan Hegelci düşünce ise bu dönemdeki özgül yanını bireye olan yaklaşımında bulmaktadır. Buna göre yeni toplumda birey/özne artık mübadele ilişkilerine girmek suretiyle bir toplumsal bağımlılıklar içerisinde bulmaktadır kendisini⁷⁹. Bu durum Namık Kemal'in de gözünden kaçmış değildir. Kendisi de içinde yaşanılan devrin "ruhu'l vakt"inin "menâfi-i ticaret" olduğundan bahsetmektedir⁸⁰.

Yukarıda da bahsedilen bir geçiş, bir çözüme döneminde yaşayan ve içinde bulunduğu şartları göz önüne alarak fikir üretmeye çalışan Namık Kemal yazıları bir bütün olarak incelendiğinde kesin konuşmak, kendisinin düşüncesini ihata edebilecek bir fikir üretmek konusunda oldukça dikkat göstermek gerekmektedir. Söz gelimi Namık Kemal'in bütün bütün bir evrenselci veya tamamen bir ahlak/görenek yanlısı olduğunu söylemek, Kemal'in düşüncesinde ve yazılarında istisnaları bulunabilecek bir tez olurdu. Bununla beraber kesin olan şey, özellikle de *Batı, ilerleme, Avrupa, medeniyet, teknik* gibi kavramlar etrafında düşünürken birbirinden izole dikotomiler varsaydığıdır denilebilir.

⁷⁹ Susan BUCK-Morss, Hegel, Haiti ve Evrensel Toplum, Metis, İstanbul 2012, s. 20

⁸⁰ Namık Kemal, *İbret, İbret*, 11 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU – İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 45

Zira Namık Kemal, Avrupa'nın ulaştığı ileri noktanın temelinde iyi bir idare ve iç güvenliğin sağlanması olduğunu görmüştür. Bununla birlikte Namık Kemal'in bu müşahedesi kendisinin giyim, sosyal münasebet, görgü kuralları ve ahlak konusunda İslâmî müesseselere sıkı sıkıya sarılmasının önünde bir engel olarak durmamıştır. Yine Namık Kemal'e göre Avrupa medeniyeti, temelinde İslâm dünyasının icat etmiş olduğu fakat daha sonra Avrupalılarca adapte edilen ve geliştirilen birçok müesseseyi ihtiva etmekteydi. Bu fikirden yola çıkan Kemal 19. yüzyıl Avrupasını esasında İslâmî olan fikirlerin ve kurumların yeniden ihya edilmesi olarak görmekteydi. Kendisinin bu fikirleri de ilerleme konusunda yeni fikirler ve yeni bir yaklaşım tarzı benimsemesinin önünü açmıştı. İlerlemeye olan yaklaşımında ise temel unsuru *sa'y*, yani çabalamanın/gayret etmenin gerekliliği oluşturuyordu.

Bununla birlikte Namık Kemal'in ilerleme anlayışını, özellikle kıta Avrupası ve Alman felsefe geleneğinin bir izdüşümü olarak okumak yanlış olacaktır. Zira Kemal'in birçok yazısına bakıldığında daha önceki asırlara ciddi atıflar görmek mümkündür. Hatta kendisine göre *maarif-i hususunda insaniyete lâyük olan meslek-i müstakimi tamamıyla fiile çıkaran akvâm-ı İslâmiye*'dir. Bu açıdan bakıldığında ise Namık Kemal için ilerleme, kaba bir tabirle söylemek gerekirse tarihin belirli bir noktası referans alındığında daha öncesinin mevcut halden daha kötü, istikbalin ise son tahlilde hali hazırdan daha iyi olacağı gibi şeklinde okunamaz. Tam tersine Kemal için geçmiş daha parlak bir tabloya işaret ederken söz konusu olan ancak ki bir bozulmadan ibarettir. Bu ise bir tarihsel yaklaşıma, belki bir tarih felsefesine delalet etmektedir.

Burada söz konusu olan bir başka şey de yine Namık Kemal'in genel düşünce dünyası ile tutarlılık gösterir: Namık Kemal'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve *akvâm-ı İslâmiye'nin*, yine kendisinin sık sık referans yaptığı geçmişteki halden daha kötü koşullara doğru seyir takip eden tarihsel süreç bir dış etkinin ürünü olmaktan ziyade *sa'y* ile alâkalıdır. Kendi ifadeleriyle:

Maarif-i insaniyede hükemâ-yı Mısır ve Yunan'ın mükemmili ve Avrupa maarif-mendânının üstadı olan ulemâ-yı İslâm'ın kâffesi hasenât-ı şahsiyeden olan medâristen zuhur etmiş ve mücerred o türlü tesisât-ı hayriye sayesinde bir vakit memalik-i İslâmiye yetiştirdiği evladın kâffesini kitap ile ülfet eder ve eli kalem tutar görmüştür.

*Hayfâ ki halkın bu fitrat-ı muhassenesi sonraları gittikçe tenezzüle başlayarak vaktiyle içinde okumak bilmez bir âdem bulunmayan kazalarda bir medrese bulunmaz oldu*⁸¹.

Bu devirde Namık Kemal'in üzerinde durduğu unsurlardan birisi de matbuat, yani basındır. Kemal için basının en önemli katkılarından birisi de "ibret almak" şeklindedir.

*Hususiyle bir lisana sesini dünyanın her köşesinden işittirmeğe ve bir kaleme bir anda yüzbinlerce ashab-ı mütalaaya meramından haber vermeğe kudret-bahş etmek imtiyaz-ı feyyazânesine malik olan matbuatın zuhuruyla âlem-i insaniyete şerefverdiği günden beri kavâid-i siyâset ve usul-i hikmet ve medeniyet ve marifetin temâyülât ve ilcâatından ibret almak umumun müstefid olabileceği bir nimet hükmüne girdiği için ebnâ-yı beşer telâhuk-ı efkârın ittisâ'ı sayesinde bir iki asır içinde üç dört bin seneden beri zuhura gelen meâsir-i celileyi unutturacak derecelerde bedâyi'-nüümâ-yı kemâl olmuştur*⁸².

Buna göre "ibret almayı" ön plana çıkaran Namık Kemal, bir açıdan evrenselci bir yan da sergilemektedir. Kemal'in bu evrenselci yanı, medeniyeti bir bütün olarak "âlem-i medeniyet" şeklinde gördüğü "Şark Meselesi" yazısında da görülmektedir. Bu anlamda Namık Kemal için bu "âlem-i medeniyet", yine kendisinin ifadesiyle "cihana galebe-i mutlakası müselleme" bir noktaya vardığı için, mevcut bu âleme "ittiba" bir mecburiyet halini almaktadır. Fakat Kemal için bu ittiba kayıtsız ve hesapsız bir şekilde ele alınmaz. Satır aralarında "arada kendi hakkımızı da kaybetmeyerek" ifadelerine yer veren Namık Kemal, medeniyet alemine girme fiilini teknik anlamda ele almaktadır. Fakat İbret'teki "Şark Meselesi III" başlığını taşıyan bu yazısı, medeniyetin tarihi ilerlemenin engellenemez bir seyri olarak da değerlendirilmektedir. Kendi ifadesiyle "hareketimizi zaruretin bu yolda olan ilcaatına tevfiik etmeye çalışmalıyız" diyen Namık Kemal için temeddün/medenîleşme süreci bir tarihin mevcut seyrinin geldiği noktadaki bir zorunluluğa işaret etmektedir⁸³.

Fakat Kemal'in burada bir açmazın farkında olduğunu görmekteyiz. Kendisi gerek bir taraftan ilerleme ve maarif hususunda devletin gücünün gerekliliğinin farkındayken, bir diğer taraftan da devletin dışında olan, kamusal insan emeğinin gereğinin de farkına

⁸¹ Namık Kemal, *Dârüüşşafaka*, İbret, 30 Muharrem 1290: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 495

⁸² Namık Kemal, *İbret*, İbret, 11 Rebiülahir 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 46

⁸³ Namık Kemal, *Şark Meselesi III*, İbret, 13 Şaban 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 163

varmıştır. Bir taraftan Tanzimat'ın eğitim-öğretim alanında getirdiği mecburiyet ve İmparatorluk içerisinde *her türlü maarişin tervici* yine Osmanlı İmparatorluğu tarafından yürürlüğe girerken, diğer taraftan *ahli tarafından ise hemen bir yüz seneden beri terbiye-i umumiye hakkında Cemiyet-i Tedrisiye'den başka hemen hiçbir şeyin yapılmamış* olması, Kemal'in *terakki* meselesini salt üstten aşağı gerçekleştirilmesi gereken bir zorunluluk olarak görmediğini ispat etmektedir. Bu ise Namık Kemal'in kamuoyuna verdiği önemle bir iç tutarlılık arz etmektedir.

3.1. Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Namık Kemal

Yeni Osmanlılar Cemiyeti 1865-1876 yıllarında var olan ve ilerinde Namık Kemal, Ziya Paşa gibi kimi Osmanlı aydınlarının, bulunduğu, merkezî ve bürokratik idareye karşı oluşan muhalif bir topluluktur⁸⁴⁸⁵.

Bu genç ve ihtilalci grubu *Yeni Osmanlılar* ismiyle bir araya getiren şey, Avrupa medeniyeti hakkındaki umumî bir bilgi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılıp parçalanması hususundaki ortak endişe idi. Avrupa'nın "hasta adam"ının kşindeki hızlı gidişin mesuliyeti, onlar tarafından, şimdi Âli Paşa ve Fuad Paşa'nın başını çektikleri küçük bir devlet adamı grubuna yükleniyordu. Onlar, aynı zamanda, Bâb-ı Âli'nin politikalarının oluşturulmasında da el ele vermişlerdi. Kendilerinin dışında kalan devletin nzırlarının tayin edilmesi, onların istisna imtiyazları olmuştu. Bu yüzden, şahs yönetimleriyle, bir fildişi kulesinde yanlış politikalar üretmekle ve bir dalkavuklar oligarşisi oluşturmakla suçlanıyorlardı⁸⁶.

17. yüzyılın başlarından itibaren birbiriyle ayrışan iki gelenekten gelmekte olan ilmiye (*ulemâ*) ile kalemiyenin (*deb*), Osmanlı İmparatorluğu içerisinde büyümekte olan çöküşe çare olması adına ileri sürdükleri reçeteler de farklılık gösteriyordu ve bu ihtilf Tanzimat döneminde eski zamanlara kıyasla daha da belirginleşmişti. İلميye ile kalemiyenin birbirinden ayrı iki teklife sahip olmaları dolayısıyla, ulemâ ile Yeni Osmanlıları bir araya getiren şey *tez* değil, *antitez* olmuştu. Artık Osmanlı alim sınıfı, bir takım tarihsel sebeplerle modernleşen idare karşısında hem siyasî muhalefetini, hem de

⁸⁴ Namık Kemal'in Yeni Osmanlılar'ın neyi hedeflediklerine dair düşüncesi gayet nettir ve şu cümlede özetlenmiştir: *Yeni Osmanlılar, ki eski Osmanlı şanının teccidinde çalışanlardır, zulmün ne kadar hasmı iseler fitnenin de o kadar düşmandırlar*. Bkz. *Hubb'l-vatan mine'l-ıman (Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi içinde, Vakış Bank Kültür Yayınları, yay. haz. Alp Eren Topal, cilt 1, s.3)*

⁸⁵ Kemal BEYDLL, *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*, Türkiye Diyanet Vakfı İşlm Araştırmaları Merkezi, 2013, cilt:43, s. 430

⁸⁶ şerif MARDN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 18-19

entelektüel eleştiri imkânını kaybetti. Buna karşılık Yeni Osmanlıların idarede artık daha da güçlenmekte olan Tanzimat bürokrasisine yönelttikleri siyasî muhalefet, onları modernliğin eleştirisine yöneltti ve bu da, doğal bir sonuç olarak, ulemanın temsil ettiği İslamî dünya görüşüyle buluşmaya götürdü⁸⁷.

Her ne kadar Yeni Osmanlılar hareketi, Tanzimat'ın meydana getirdiği iklime bir muhalefet olarak ortaya çıkmış olsa da, bu hareket esasında karşıtı olduğu Tanzimat'ın ürünüdür. Her şeyden önce Yeni Osmanlılar, Tanzimat döneminin önünü açtığı “basın unsurunun” ve basın ile birlikte keşfedilen/tartışılan yeni fikirlerin neticesinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda 1840'ta *Ceride-i Havadis* ile başlayan gazetecilik, bundan yirmi yıl sonra *Tercüman-ı Ahval* ile daha özel ve yeni bir boyuta taşınacaktır. Bu da 19. yüzyılda basının gelişimiyle birlikte yeni fikir cereyanlarının oluşumuna işaret etmektedir ve öte yandan bu hareketin kurucularından ikisi (Yusuf Ağâh ve İbrahim Şinasî) gazete kuran ve yöneten iki figürdür⁸⁸.

Yeni Osmanlılar düşüncesinin 19. yüzyılın genel değerlendirmesine uygun düşen diğer yanları da, Tanıl Bora'nın “dünya bilgisine karşı âcilci ve faydacı-araçsalcı bir ilgi infilâkı” üzerinden okunabilir. Buna göre Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak yılları aynı zamanda ciddi anlamda bir kayıtsızlığın hâkim olduğu yıllar olarak gözlemlenmektedir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu açısından kabul edilemez ve kendisi ile savaşılan bir ideoloji/itikad olan İran Şifliği üzerinde Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılan çalışmalar oldukça az sayıda ve ancak polemik eserler şeklinde göze çarpmaktadır. Buna benzer bir biçimde İslâm felsefesinin Eski Yunan, Rönesans ve Aydınlanma dönemleri arasındaki köprünün ne olduğuna dair ilgi de, yine Tanıl Bora'ya göre alâka dışıdır. Kısaca, kimi yazarlar tarafından Yeni Osmanlılar düşüncesinin vücut bulduğu 19. yüzyıla gelinceye kadar hakim olan psikolojik durum ciddi oranda bir kayıtsızlık olarak değerlendirilmekte, 19. yüzyıl bu anlamda bir kırılma olarak ele alınmaktadır. Bu kayıtsızlık ise İmparatorluğun sadece parlak zamanlarına has bir olgu olarak görülmemektedir. Gerileme devrinde de ele alınan söz konusu durum, asrî sorunların hızla gözden kaybolmasına yarayan pratik ve rahatlatıcı bir üstünlük kompleksi halini almaktadır. Bununla birlikte 19. yüzyılda artık sürdürülmesi imkânsız

⁸⁷ Bedri GENCER, *İslâm'da Modernleşme*, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012, s. 176

⁸⁸ Fahri YETİM, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, Tezkire Yayınları, İstanbul 2017, s.9

olan bu kayıtsızlık hali sona erdiğinde ise, dünyanın gelmiş olduğu mevcut konum Osmanlı aydınını bir bekâ kaygısına sürükleyecektir⁸⁹.

Yeni Osmanlılar, siyasî fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslâm siyaset teorisinin terimlerine başvururlar. Örneğin *adâlet*, *bi'at* (itaat tarzı), *icmâ'-i ümmet* (umumî konsensüs), meşveret (istişare) gibi kelimeleri sıkça kullanmaktadırlar. Yeni Osmanlıların teorilerinin değerlendirilebilmesi için, önce bu terimlerin manasının anlaşılması lazımdır. Aynı sebeple, Yeni Osmanlıların, kullandıkları klasik İslâmî terminolojinin anlamını değiştirip değiştirmediklerini belirlemek gerekir. Bu yüzden, onların fikirleri ile ilgili çalışmalar için, bir başlangıç olarak bu kelimelerin, orijinal bağlamlarına yeniden yerleştirilerek test edilmesi lazımdır. Zira öyle ki, bu reformcular, bir değil, birçok İslâmî siyaset teorisinden ilham alabilmektedir. Onlar Kur'an yorumcularının siyaset teolojisini, İslâm siyasî filozoflarının siyasî felsefelerini, İslâmî siyâsetnâmelerin oluşturdukları pratik öğütleri ve seküler kanunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini kendileri için hazır bulmuşlardır⁹⁰. Fakat Yeni Osmanlıların yaptıkları iş, İslâmî terminolojinin içinden konuşmakla beraber bu terminolojiyi modern siyaset felsefesinin kavramlarıyla yeniden anlamlandırmaktır. 19. yüzyıldaki bu yeni durumu Ahmet Hamdi Tanpınar daha sonra *muhafazakâr terakkîperverlik* diye kavramsallaştıracaktır ve bu yeni dönemde *skolastik mantık terbiyesinin* devam ettiğinden bahsedecektir. Niyazi Berkes de bu dönemi ele alırken, dönemin düşüncelerindeki iç tutarlılığa değinir ve Namık Kemal'in neolojizmlerden (yeni kelimeler türetmekten) kaçınıp İslâmî terminolojiyi dönüştürme gayretlerini değerli bulmaktadır. Fakat yapılan kimi çalışmalar bu dönemde kadim bazı kavramların içinin modern siyaset felsefesinin içerikleriyle bir nevi *telif* edilmesinin semantik bir takım kargaşalara yol açacağını ve bunun da düşünceye ket vurucu bir unsur olarak belirlediğini dile getirmektedir. Örneğin insanoğlunun Allah'ın rabliğini kabulünü anlatan *ahd ü misak* bir çeşit toplum sözleşmesi olarak değerlendirilmekteydi ve İslâm'da siyasî idarenin meşruiyetinin temelinde bulunan *Daire-i Adâlet* daha modern bir paradigma halini almaktaydı. Bununla birlikte İslâmî kavramlara yüklenen bu yeni anlam ve *yapısökümü* tek bir ideoloji ve onun temsilcileri ile sınırlı değildi. Örneğin radikal bir modernleşmeci olan Abdullah Cevdet (1869 – 1932) modernist düşüncelerini İslâmî kavramlar kullanmak suretiyle meşrulaştırmaya çalışmaktaydı. İlk Osmanlı sosyalistleri de keza

⁸⁹ Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim yayınları, İstanbul 2017, s. 24

⁹⁰ Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 95

sosyalizmi İslâm ile telif etmeye çalışacak ve İslâmî kavramların içinden bir düşünce oluşturmaya, kitlelere bu dil ile hitap etmeye gayret göstereceklerdi⁹¹.

Bunlara ek olarak Yeni Osmanlıların, kanun egemenliğine dayanan anayasal ve meşrû bir hükümet programı anlayışlarını İslâmî ilkelere dayandırmaktaydılar. Bir anayasanın hazırlanma aşamasında müftü tarafından incelenmesini ve de müftünün oyuna bağlı olunmasını talep etmekteydiler. İslâm toplumlarındaki bozuklukların İslâm dininden kaynaklandığı fikrine şiddetle karşı çıkan Yeni Osmanlılar için çöküşün esas sebebini Şeriat'tan uzaklaşılması oluşturmaktaydı. Böylesi bir çıkış noktasıyla hareket eden ve düşüncelerini İslâmî literatür, tarih ve kavramlar aracılığıyla desteklemeyi hedef edinen Yeni Osmanlılar sadece bürokratik istibdada değil, ayrıca kontrolsüz bir şekilde yayılım gösteren Batı kapitalizminin sömürgeci yapısına ve Batılıların Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki işbirlikçileri olduğunu düşündükleri kesimlere de muhalif bir tavır sergiliyorlardı⁹². Gerek Namık Kemal gerekse bir bütün olarak Yeni Osmanlılar hareketinin Tanzimat karşısında aldıkları konumun, onları bir çeşit *yeni-muhafazakâr* bir eleştiriye sevk ettiği de tartışılmıştır. Her ne kadar Yeni Osmanlılar Batılılaşma karşısında İslâmî bir eklektizm önerse de, onların modernizmle bir ilişki kurmadıkları söylenemez. Özellikle Yeni Osmanlılar modern siyasal fikirleri İslâmî kategorilerle uyumlu kılma veya zenginleştirme arayışlarının yanı sıra, Osmanlı vatanseverliğinin kelime kalıplarını da zenginleştirmişlerdir⁹³.

Öte yandan Abdullah Cevdet'in bu radikal modernistliği büyük oranda bir istisnadır, zira dönemin Osmanlı düşünürleri Batı medeniyeti karşısındaki temkinlerini muhafaza etmişlerdir. Bu nokta sık sık karşılaştırması yapılan Osmanlı modernleşmesi ve Rus modernleşmesi süreçleri arasındaki farklılıkların en önemlileri arasında yer almaktadır. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşmacılığı ile Rus tipi Batılılaşmacılık arasındaki en önemli farklardan birisi de ikincisinde görülen kuşku duymaz yandır. Hatta bu yüzyılda Rus Çarlığı'nın Müslüman düşünürleri de Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman düşünürlerinden daha az kuşku duyan bir entelektüel duruşla fikirler geliştirirler. Osmanlı aydınının Avrupa'dan ürken bu tavrı Rusya'daki Müslüman aydınlarda görülmemektedir ve İlber Ortaylı bu farkın, ikincilerin Batı'da değil,

⁹¹ Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim yayınları, İstanbul 2017, s. 26 - 27

⁹² Halil İNALCIK, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 145

⁹³ Fahri YETİM, *a.g.e.*, s.23

Batılılaşmış bir yarı doğulu toplumda yaşamış olduklarından, 19. yüzyıl Rus düşünce akımlarından ve laik bir batılılaşma kuramının takip edilmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir⁹⁴. Murat Belge ise Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu'nun birbirine benzer konumlarına rağmen farklı iki tecrübe yaşamalarını daha farklı saiklerle açıklamaktadır. Belge 19. yüzyıl başı itibariyle belirli bir politik dirençle (ulema, yeniçeriler-esnaf, yerel hâkim sınıflar...) baş etmesi gereken Osmanlı'dan farklı olarak Rus otokrasisinin çok daha rahat hareket edebilme imkânına sahip olduğunun altını çizer ve Rusya'nın gerek Batı ile gerekse modernleşme ile karşılaşmasındaki görece avantajın Rusya'nın övüneceği bir şanlı geçmişinin olmamasına bağlar. Osmanlı İmparatorluğu'ndan farklı olarak Rusya, dünya ve tarih sahnesine henüz yeni yeni çıkmaktadır ve karşısında bundan da kaynaklanan ve daha geniş olan bir hareket alanı bulmuştur. Bu gibi sebepler dolayısıyla da Rus otokrasisi reformlarını, Osmanlı İmparatorluğu'na kıyasla daha erken, daha sakınımsız bir şekilde ve daha atak olarak gerçekleştirmiştir⁹⁵.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin bir ferdi olan Namık Kemâl fikirleri, devleti korumak ve devamını sağlamaya yönelik olduğundan eyleme yöneliktir. Namık Kemal, Aydınlanma dönemi düşünürlerinden, özellikle de Montesquieu'nun hukuk görüşlerinden etkilenmiştir. Aydınlanma düşünürlerinin hukuk görüşleri genellikle doğal hukuk temeline dayandığından, doğal hukuk görüşü Namık Kemal üzerinde etkili olmuştur. Namık Kemal için hürriyet kanundan ve devletten ayrı düşünülmemektedir. Bu anlamda Kemal için kanun araçsaldır: İnsanın doğuştan sahip olduğu özgür bir biçimde düşünme ve yaşamını bu şekilde devam ettirebilmesi, bunların kanun teminatı altına alınmasıyla mümkün olacaktır. Hukuk konusunda Namık Kemal özellikle Montesquieu'nun fikirlerinin tesiri altındadır. Fakat bu konuda Kemal eklektiktir ve (kısmen) tarihselcidir: Kendisi için hukuk, bir milletin tarihinden, adetlerinden ve örfünden doğmaktadır⁹⁶.

Namık Kemal, kendi İslâmî kültürünün temelleri üzerinde, 19. yüzyıl ortalarında Avrupa'da geçerli olan liberalizm tipinin ön-gereklerine oldukça uygun olma üstünlüğüne sahip bir sistem geliştirir. Ancak bu, İslâmî siyaset düşüncesindeki bazı faktörleri vurgulamak ve diğerlerine arka-planda uygun bir şekilde atıfta bulunmak suretiyle yapıldı⁹⁷. Bununla birlikte Namık Kemal'in düşüncesinin liberal düşünceyle

⁹⁴ İlber ORTAYLI, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 28 - 29

⁹⁵ Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 23

⁹⁶ Abdullah, UÇMAN, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği*, Türkiyat Mecmuası, C.24, Bahar, 2014, s.120

⁹⁷ Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 321

(farkında olarak veya farkında olmaksızın) ne oranda paralellikler gösterdiğini de incelenmesi ve dolayısıyla liberalizmin de ele alınması gerekmektedir. Her şeyden önce bir kavram olarak liberal kelimesi, Latince *liber* (özgür) sözcüğünden türemiştir ve 18. yüzyıla kadar “özgür insana yaraşır” anlamında kullanılır. Dolayısıyla liberal, entelektüel açıdan bağımsız düşünceli, geniş görüşlü, cömert, hoşgörülü kişi anlamını kazanmıştır. Bir siyasî kavram olarak Liberalizm ise, devletin merkezîyetçiliğine ve mutlak monarşilere karşı bir yönelim, bir siyasî sistem anlamına gelmektedir. Siyaset bilimi literatüründe birçok siyaset bilimci liberalizm kavramının, erken modern Avrupa’da otoriter yönetime karşı politik tepkiden kaynaklandığının üzerinde durmaktadır. Bir akım olarak liberalizmin temel gayesi ise, devletin müdahalesine karşı sivil özgürlüklerin bireylerce kazanılmasını sağlamaktır⁹⁸. Liberalizmin muhafazakârlıktan ayrılan yapısal yanlarından birisi de, ikincisinin aksine birincisinin Aydınlanma geleneğine dayanması ve siyasal iktidarı sınırlandırıp bireysel hakları ve özgürlükleri tanımlamak suretiyle onları savunmaya yönelik bir siyasal ve ekonomik felsefe olmasıdır. Ayrıca, Namık Kemal’in yazılarıyla kıyaslanması gereken bir başka nokta da liberalizmin 19. yüzyılda altın çağını geçmişte değil gelecekte arıyor olmasıydı. Bu anlamda özellikle 19. yüzyıl liberalizmi geçmişe, tarihe değil, “ileriye bakan” bir ideoloji olarak da bilinmektedir. Buna ek olarak birlikte liberal ideolojiye göre bireyin özgürlüğüne kavuşması için yapılması gereken şey geride değil ileriye bakmak yoluyla gerçekleşebilecekti. Böylece liberalizm Aydınlanma düşüncesinin hem mirasçısı hem de sürdürücüsü olarak da değerlendirilmektedir. Liberalizm, ilerlemeden yana olduğu oranda mevcut düzenin değiştirilmesi gerektiğini savunuyor ve statükoyu karşısına alıyordu ve de bu yönüyle de muhafazakâr düşüncenin karşısında konumlanmaktaydı⁹⁹.

Liberalizmin yukarıdaki özellikleri onun yegâne özellikleri olarak düşünülemez, bununla beraber Namık Kemal’in ilerlemeci, muhafazakâr, Aydınlanmacı veya karşı-Aydınlanmacı vb. düşünceler arasında kendisini nasıl konumlandığını anlamak adına bir takım fikirler sunmaktadır. Öncelikle Namık Kemal’in Liberalizmden ayrılan birinci yanı, kendisinin düşüncelerini sadece ileriye doğru yöneltmemesi, birçok yazısında sık sık geçmişe referanslar yapması ve Osmanlı İmparatorluğu’nun geçmişteki “altın çağı”ndan kopmamış olmasıdır. Bununla birlikte Kemal, daha önce de belirtildiği gibi

⁹⁸ Fatmagül BERKTAY, *Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 50

⁹⁹ Fatmagül BERKTAY, *a.g.e.* s. 51

geleceğe de umutla bakmakta, bir taraftan geçmişin referanslarına yer verirken geleceğe dair de adeta bir 19. yüzyıl liberalisti gibi büyük bir heyecan duymaktadır. Kendi zamanındaki güncel hadiseler de dâhil olmak üzere birçok konuda yazdığı şeylerden romantizm dozunun yükseldiği yazılara kadar geniş bir çerçevede içerisindeki yazılarında bu ümit sık sık karşımıza çıkmaktadır. Kendisinin *İdarece Muhtaç Olduğumuz Tadilat* başlığını taşıyan yazısında bu romantizmin etkileri yazının henüz giriş paragrafında karşımıza çıkmaktadır. Burada yazılan satırlar Kemal'in bahsettiği *devr-i necât u saadet* beklentisinin gelecekte olduğu açıktır. Kendi ifadeleriyle:

Biraz zamandan beri âfâk-ı havadisten zuhur eden tebeddülât arasında efkâr-ı umumiye, uzaktan uzağa memleketimiz için devr-i necât u saadet hazırlanıp gelmekte olduğunu tasviri ve belki tasavvuru kâbil olmayacak bir şevk-i derûn ile müşâhede ediliyor.¹⁰⁰

Yukarıda görüldüğü gibi Namık Kemal'in siyaset teorisindeki seküler ve dini öğelerin kökündeki yan yanallığı, onun düşüncesini –yarı Avrupaî ve yarı İslâmî – ikili bir kaynağa götürmüştür. Hükümetin kaynağını seküler açıdan izahı tercih etmesinin sebebi, böyle bir argümanın, doğal olarak, “hakimiyet hakkı”nın herkese ait olduğu vargısına götürecektir. Her ne kadar özgürlükçülüğü sıklıkla vurgulanan bir yanı olsa da görüldüğü üzere Namık Kemal, örneğin liberal düşünce çerçevesinde anlaşılacakla sınırlanabilir görüşlere sahip değildir. Bununla birlikte Namık Kemal de, 19. yüzyıldaki liberal düşünürlerle örtüşecek bir şekilde mutlak, sorgulanamaz ve keyfî iktidara karşı bir düşünce geliştirmiştir. Buna ek olarak kendisinin böylesi bir iktidar biçimine karşı ifade ve basın özgürlüğünü savunması, matbuat gibi gelişmeler karşısında duyduğu heyecan göz önüne alındığında özgürlükçü bir yanıyla karşılaşmaktadır. Bu anlamda söz, ifade ve basın özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, siyasal otoritenin kötüye kullanılmasının önlenmesi, parlamento ve anayasa gibi kavramlar da ayrıca kendisinin liberal düşüncelerle paralellik gösteren yanlarıdır. Öte yandan Kemal'in yazıları, Batı'da liberal düşüncenin gelişimine katkı yapan birçok düşünürle karşılaştırmalı bir biçimde okunduğunda Namık Kemal'in iktidar olgusu karşısında radikal bir karşıtlık içinde olmadığı söylenebilir. Örneğin bir geç 18. yüzyıl düşünürü olan Thomas Paine (1737 – 1809) birçok liberal düşünürden farklı olarak herhangi bir yönetimin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu, bununla birlikte bir yönetimin de gerekliliğine inandığı görülmektedir.

¹⁰⁰ Namık Kemal, *İdarece Muhtaç Olduğumuz Ta'dilât*, İbret, 15 Şaban 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 173

Thomas Paine'in iktidar/hükümet konusundaki bu görüşle benzer bir şekilde Thomas Jefferson'un (1743 – 1826) ise “en iyi yönetimin en az yöneten yönetim” olduğu öğretisi de Amerika’da etkili olmuştur. Liberal düşüncenin 18. yüzyıldaki en önemli düşünürlerinden olan Adam Smith (1723 – 1790) ise devletin üç görevinin olduğunu söylemektedir. Buna göre devlet ilk olarak toplumu dış kaynaklı olabilecek şiddete karşı korumalı, toplum içerisindeki fertleri kendi yurttaşlarının baskı ve sömürülerinden korumalı ve toplumun geneli için yararlı olan, fakat birey ya da küçük bir grup için gerçekleştirilmesi kârlı olmayacak kamusal işleri gerçekleştirmelidir. Öte yandan klasik liberal düşünürler herhangi bir bireyin kendisinin gerçekleştirebileceği şeyleri iktidarların yapmamasının gerektiği kanaatindeydiler¹⁰¹.

Siyasî iktidarın kaynağı ile ilgili soruna baktıktan sonra Namık Kemal, insanların bu iktidar tarafından içinde sınırlandırıldıkları özgür formu araştırmaya devam eder. Bu araştırma Kemal’i, ikinci antlaşmanın, hükümet antlaşmasının esas olarak ne olduğunu araştırmaya yöneltir. Kemal'e göre, içinde hükümdara sadakatin meşrulaştırıldığı özgül form, *Biat* kurumudur.

Fıkıh uleması tarafından geliştirilen teoride sosyal sözleşme, halifenin ilahî hukuku tatbik etmesi şartına bağlı bulunduğu için Namık Kemal, hükümdar eğer sorumluluklarını yerine getirmiyorsa, o toplumun bu “sözleşmeyi” bozmaya hakkı olduğu teorisini dile getirir. Bununla birlikte Şerif Mardin, Namık Kemal’in esasında hiçbir zaman haklı bir isyan teorisi geliştirmemiş olduğunun da altını çizmektedir. Buna göre Kemal’in bu konudaki tavrı, İslâm hukukçularının isyan etme hakkı konusundaki fikirlerine benzemektedir ve dolayısıyla Kemal de isyanı bir hak olarak gören düşünceye karşı çıkmaktaydı. Buna ek olarak Namık Kemâl isyan hakkını inkâr etmenin de ötesine geçer ve hükümdarın vekaletinin ortadan kaldırılmasını son derece güçleştirir. Zira Kemâl’e göre hükümdarla toplum/tebaa arasındaki mukavelenin ortadan kaldırılması hakkı ne ferde aittir ne de belirli bir zümrenin imtiyazına terk edilmiştir. Ona göre mukavelenin bozulması hakkı bütün bir toplumun ortak hakkıdır. Tıpkı bir kişinin imamlık makamına seçilmesi veya oradan alınması gibi, bu seçim de bir araya gelmiş toplumun verebileceği ortak bir karara bağlı olmak durumundadır¹⁰².

¹⁰¹ Fatmagül BERKTAY, *Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji*, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 64 - 65

¹⁰² Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 330

Bununla birlikte yine Namık Kemâl'in kaleme aldığı kimi yazıları, kendisinin siyaseti ve devleti tarih üstü/metafizik bir boyutta değerlendirmedini de göstermektedir. *Ümmetin İhtilâfi Rahmettir* başlıklı yazısında Kemâl, hükümetin vücuda gelişini ve fonksiyonunu çok net bir şekilde koymaktadır. Kendisine göre hükümetin menşei gayet pratik ve pragmatik bir temele dayanmaktadır. Kendi ifadeleriyle,

*İnsan maişet ve kemâli için ictima' etmeye ve cemiyetini idâme için bir hükümet altında bulunmaya mecburdur*¹⁰³.

Dolayısıyla Namık Kemâl'in bu satırları insanların bir araya gelişlerinde bir çeşit sözleşme aradığını ortaya koymaktadır, bu tarz bir sözleşmecî anlayış kısmen Rousseau'yu akla getirebilir. Öte yandan Namık Kemal için bir toplum sözleşmesinden bahsedilebilecekse de, bu sözleşme ferdin özünde *iyi ve toplumsallığa meyilli* olmasından ziyade bir zaruretün ürünüdür. Namık Kemal'e göre her bir ferdin bütününden oluşan devlet, yine insan teklerinin *taarruzundan emin* olmalarının yegâne garantisidir¹⁰⁴¹⁰⁵.

3.2. Namık Kemal'in Entelektüel Batılılaşmaya Bakışı

Namık Kemal'in entelektüel Batılılaşma konusunda durduğu yer Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çağdaşları ile kısmen benzerlikler gösterirken yer yer Namık Kemal muhafazakâr tutumuyla Batılılaşma olgusunu bir bütün olarak algılamadığını göstermektedir. Örneğin *Hadîka*'da yazdığı *Düello* başlıklı yazısına yaptığı giriş menfi bir Batı âdetine yapılan eleştiridir¹⁰⁶.

Fakat Namık Kemal'in entelektüel Batı eleştirisi, adetten veya görenekten önce, Batılı fikirlerin vatan kavramını önemsizleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Vatan kavramı söz konusu olduğunda Kemal, Batı'da görülen bir takım gelişmelerin, ilerlemelerin sebep olduğu bazı zararlı gördüğü yanlarının da altını çizmekte, eleştiriler yöneltmektedir. Buna göre, gelişmekte olan bilimlerin her ne kadar ilerlemesine sebep olmuş olsalar da,

¹⁰³ Namık Kemal, *Ümmetin İhtilâfi Rahmettir*, Hadîka, 9 Şevval 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail Kara, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 550

¹⁰⁴ Namık Kemal, *Ve şâvirhüm fi'l-emr, Hürriyet, 30 Rebiyülevvel 1285'den naklen* (haz.) Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi, İstanbul 2018, cilt 1, s. 15

¹⁰⁵ İnsan doğası meselesi Batı felsefe tarihinde yoğun bir biçimde tartışılmış, Hugo Grotius veya Shaftesbury gibi filozoflar insanın doğuştan iyi, toplumsal ve sempatik bir varlık olduğunu söylerken Hobbes ve Mandeville gibi düşünürler ise bunun tam aksini iddia etmiştir. Konuyla alakalı ikincil literatür düzeyindeki bir çalışma için bkz. Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm – Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790 – 1800*, çev. Aslı Önal, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2018.

¹⁰⁶ Namık Kemal, *Düello*, Hadîka, 24 Şevval 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail Kara, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 567

fikirlerdeki *mu'tekadâti* ve *gönüllerdeki hissiyatı* bir takım şüphelerle çevrelemiş ve önemli bazı kavramların artık önemsiz görülmesine sebep olmuştur. *Vatan* başlıklı makalesinde bu görüşleri dile getiren Kemal, açık ki kısmen bir materyalizm eleştirisi de yapmaktadır. Aradıkları her şeyi maddiyat içerisinde bulmaya çalışan bu yeni tip *ashab-ı muahaze*, gözle görülmez her şeyi yok saymakta ve *hak*, *ahlâk* gibi kavramları yeni bir çeşit paradigmaya oturtmakla, Kemal tarafından eleştirilmektedirler¹⁰⁷.

İnsan ile vatan arasında bir organik bağ olduğunu savunan Namık Kemal için vatan sevgisi aslıdır ve Kemal, vatan söz konusu olduğunda romantik ve popülist bir çizgiyi devam ettirmektedir. Ona göre insanın bedeni vatanının bir cüzü mesabesindedir. Kemal'e göre özgürlük, millet, menfaat, kardeşlik, hürmet, aile gibi kelimeler ancak bir vatanın etrafında şekillenebilmektedir. Bu da Namık Kemal'in özgürlük anlayışının vatan ile organik, bağımlı bir ilişkisinin olduğunu açıklamaktadır. Söz konusu yazısında *Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için bir cevher-i can verdik. Veya vatan bize kılıcımızın ekmeğidir* gibi ifadelerle yer veren Kemal, romantik dilini burada da devam ettirmektedir. Bu ve benzeri düşünceleri ise, kendisinin Batı medeniyeti ile kurduğu düşünsel ilişkinin Batı medeniyetini olumsuzlayıcı yanına işaret etmektedir. Kemal organik toplum arayışı ile Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaası arasındaki bir takım farklılıkların bir uzlaşmazlık ortaya koymadığını dile getirmektedir. Her ne kadar Arabistan'da veya sair Osmanlı beldelerinde yaşayan halklar arasında bir takım dinî farklılıklar mevcut olsa da, bu farklılıklar *vatanın inhilâlini mucip* değildir¹⁰⁸. Bu yanı sıra Namık Kemal, devrinin entelektüel cereyanlarını takip ettiğini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşu için geliştirdiği fikirlerinde muhafazakâr ve eklektik bir tavır aldığını sergilemektedir.

Namık Kemal'in devlet ile kurduğu bu düşünsel ilişki, 19. yüzyıldaki Osmanlı aydınları ile aynı asırdaki Batılı aydın tipi hakkındaki bir farka da delalet etmektedir. Modern bir hareket olan Yeni Osmanlılar, tıpkı dönemin diğer düşünürleri gibi, herhangi bir sınıf adına konuşan aydınlar olmamıştır. Osmanlı münevverleri içinde buldukları devletin organik unsurları oldukları bir halde fikir üretirler. Batılı aydınlar sistemli ve olabildiğince kendi içinde tutarlı ideolojiler üretirlerken, Osmanlı aydınları düşüncelerin taşıyıcısı konumundadırlar¹⁰⁹. Özellikle 19. yüzyılda gelişen Sosyalizm veya Anarşizm

¹⁰⁷ Namık Kemal, *Vatan*, İbret, 22 Muharrem 1290: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail Kara, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 474

¹⁰⁸ Namık Kemal, *Vatan*, İbret, 22 Muharrem 1290, a.g.e., s.477

¹⁰⁹ Fahri YETİM, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, Tezkire Yayınları, İstanbul 2017, s.11

gibi akımlar, devletle simbiyoz halindeki aydınların, içinde buldukları devleti kurtarma aracı olarak okunamaz. Oysa Osmanlı münevverlerinin yegâne arayışı içinde buldukları ve organik birer parçası konumunda buldukları devletin kurtuluş reçeteleridir. Bu anlamda yapılan bir başka ayırım ise Batılı aydınların daha çok öğrenici bir pozisyonu benimsemeleri, buna karşılık Osmanlı aydınlarının ise kendilerini birer ansiklopedist olarak görmelerine işaret etmektedir. Fakat içinde bulunduğu devlet ile kurduğu simbiyotik ilişki, Osmanlı aydın tipinin (yer yer) kendi toplumuyla zıtlaşmasının önüne bir engel olarak çıkmamıştır¹¹⁰. Bu açıdan bakıldığında ise, Namık Kemal'in *vatan* kavramını tehlikeye atacak bir takım cereyanlara muhalif olması daha kolay anlaşılabilir. Elbetteki vatanını kurtarmak için düşünce geliştiren bir aydın, bu kavramın için boşaltacak bir entelektüel akıma muhalif olacaktır.

Her şeyden önce Namık Kemal, liberal veya muhafazakâr diye tasnif edilebilecek bir düşünür değildir ve yine kendisi için Osmanlı İmparatorluğu'nun bir gerileme içerisinde olduğu da vakıdır. Fakat Kemal için bu gerilemenin sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'da meydana gelen düşünsel gelişmeleri takip etmediğinden kaynaklandığı söylenemez. Namık Kemal Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmışlığını ele aldığı yazılarının birçoğunda, imparatorluğun geçmiş dönemlerindeki bir "altın çağ"a işaret etmekte ve gerilemenin sebebini de yine içeride aramaktadır. Ayrıca Namık Kemal, Avrupa devletlerine Osmanlı İmparatorluğu'nun verdiği tavizleri de gerilemenin unsurları arasında saymaktadır.

Namık Kemal için gerilemenin en önemli sebeplerinden birisi, kendisinin *maarifin tedennisi* olarak zikrettiği olgudur ve *terakkî* için hedef entelektüel anlamda bir Batılılaşma değildir¹¹¹. Buna göre Namık Kemal için ilerleme için lazım gelen şey özgürlükle alâkalıdır. Namık Kemal bunu, Hürriyet'e naklettiği şu ifade ile dile getirmektedir:

*Siz bilmezsiniz ki ümmet için ihtilaf rahmettir. Terakkî o sayede zuhur eder*¹¹².

Bu anlamda ele alındığında Namık Kemal'in sürekli olarak ele aldığı "altın çağ" mitosu, kendisinin ileriye kuracak olanın, ilerlemenin kaynağının Batı medeniyeti olmadığını

¹¹⁰ Fahri YETİM, *a.g.e.*, s.11

¹¹¹ Namık Kemal, *İstanbul muhbirlerimizin birinden vârid olan mektup*, Hürriyet, 14 Rebiyülahir 1285: (haz.) Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi (içinde), İstanbul 2018, cilt 1, s. 15

¹¹² Namık Kemal, *a.g.e.*, s. 27

göstermektedir. Bununla beraber Namık Kemal'in *gerilemenin* kaynağı olarak ele aldığı unsur tek bir kelime veya sebeple izah edilemez. Gerilemenin sebepleri muhtelifdir, fakat sabit olan şey bunun çaresinin geçmişte aranıyor olmasıdır. Kemal'in gerileme olarak ele aldığı sebeplerden birisi de, kendisinin killet-i mal dediği durumdan kaynaklanmaktadır:

Osmanlılar vaktiyle ikbal ve saadetin aksâsına varmış bir ümmet iken bu günkü günde ittisâ-ı memlekete ve kesret-i kabiliyet ve mevkice kemal-i ehemmiyetleriyle beraber muhatara-i izmihlâlde bulunmaları ne garip haldir. Bâhusus ki bunun en büyük bir sebebi killet-i maldır¹¹³

Bir çeşit zenginliğin gerilemeden kurtuluşun çaresi olarak sunulduğu bu makale ise Kemal'i liberalizme yaklaştırmayacaktır. Öncelikle bu makalenin de bir geçmiş mitosunu barındırdığını söylemekte fayda var. Zira Namık Kemal'e göre servetin üç menbaı bulunmaktadır (*ziraat ve ona müteferri olan sair atâyâ-yı tabiat, sanat, ticaret*). Namık Kemal Avrupa'da uygulanan "Bırak geçsin, bırak yapsın" tarzı bir liberalizmin Osmanlı İmparatorluğu için bazı sakıncaları olduğunu vurgulamaktadır. Kendisinin "milletlerin zenginliği"ni konu alan makalesi şöyle devam etmektedir:

Bununla beraber biz ziraatte olduğu gibi sanatta dahi vaktiyle kendi yağımızda kavrulurduk, hemen her ihtiyacımızı ifa edecek destgâhlarımız vardı. Yirmi, otuz senede onların hemen cümlesi mahvoldu. Bunun sebebi de hiç şüphe yok ki... Avrupalılara verilen hürriyet-i ticarettir¹¹⁴.

Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut durumundan rahatsız olmakla birlikte, taklidi bir çare olarak görmeme Namık Kemal ile sınırlı bir tutum değildir. Aynı tutum Ali Suavi için de söylenebilir. Ali Suavi'ye göre bir toplumun zayıflaması ve buna bağlı olarak da geri kalmasının sebepleri de yine sosyal açıdan izah edilmektedir. Bu zaafın başında ise taklit gelir. Suavi için taklit, bir ülkenin milliyetinin değişimine sebep olabilecek bir çeşit hastalıktır ve bu açıdan Osmanlı toplumunun mevcut durumunu eleştirmekte, bir çeşit taklit hastalığının Osmanlı toplumunu değişime uğratacak denli etkili olageldiğini dile getirmektedir. Fakat Ali Suavi'nin düşüncesi "taklit" konusunda bir çeşit çatallanmaya gider ve "ülkeye faydalı taklitler" hoş görülür. Döneminin birçok aydını gibi Suavi de, bir ülkeye faydalı olacak taklitlerin zararlı olmadığı düşüncesini İslâmiyet ile

¹¹³113 Namık Kemal, *Servet-i Mülkiyeye ve İdare-i Hâzıraya Dair Makale*, *Hürriyet*, 21 Rebiyülahir 1285: Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi, İstanbul 2018, cilt 1, s. 29

¹¹⁴114 Namık Kemal, *Servet-i Mülkiyeye ve İdare-i Hâzıraya Dair Makale* a.g.e. s. 30

temellendirmektedir; bu düşüncesini Fetava-yı Alemgirî'den getirdiği delillerle meşrulaştırmaktadır¹¹⁵.

Fakat Namık Kemal'in yüzünün *tamamen* geçmişe dönük bir düşünür olduğunu söylediğimizde, bir takım istisnaların bizi yanılttığını görmek de mümkündür. Kendisinin İbret Gazetesi'nde kaleme aldığı yazı, onun geçmiş zaman mitosunu unutmadan yüzünü geleceğe, şimdinin ve geçmişin ötesine yönlendirmiş olduğunu serimlemektedir. Başka birçok yazısında şanlı bir Osmanlı geçmişinden bahseden Namık Kemal "İstikbâl" başlığını taşıyan söz konusu yazısında ise yüzünü tamamen geleceğe döner. Fakat Kemal'in bu yüzü geleceğe dönük yüzü geçmişten, geçmiş mitosundan tamamen bağımsız değildir. Bir taraftan geleceğe dönük bir anlatı geliştirirken geçmişi anmaktan geri durmamaktadır.

Lâyıkıyla düşünölsün, insanın hayatı yalnız istikbâlden ibaret değil midir? Mâzi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hâl nedir? Bir nefis-i vâpesîn. Gerek ferd için gerek cemiyet için mâzi mesud imiş, şanlı imiş bu güne ne faydası görülür? Hal rahat imiş, emin imiş yarına ne lütfu kalır¹¹⁶?

Namık Kemal'in geçmişi sıklıkla anması sıradan bir tarih hayranlığı ile açıklanamaz. Her şeyden önce Kemal, kendisinin de *gerilemekte* olduğuna inandığı bir imparatorlukta yaşamaktadır ve yüzünü geçmişe dönmesi böylesi bir okumayla anlaşılmalı çalışılabilir. Güçlü olan zamanlarda iman ve yiğitlik, dürüstlük ve dayanışma artarken, Namık Kemal'in içinde yaşadığı dönemde kendi ülkesinde gördüğü gibi, toplumda ve devlet bünyesinde olan yozlaşma, imparatorluğun her yanına sirayet etmektedir. Namık Kemal'in tam da bu sebeple – Avrupa'daki muhafazakâr düşünürler gibi- *organik bir toplum tasavvuruna ve güçlü bir altın çağ mitosuna* müracaat ettiği dile getirilmektedir. Yakın zamanlarda bu konuda yapılan bir çalışmayı da doğrular bir şekilde Namık Kemal ilerleme ve medeniyetten bahsettiği yazılarında yüzünü geçmişe çevirmektedir ve *bozulan toplumsal sözleşmede neyin yanlış gittiğini* anlamaya çalışmaktadır. Bu sebeple Namık Kemal modern medeniyeti ve ilerlemeyi övüyor olmakla beraber, esasen ele aldığı meselesi artık bozulmuş olan bir nizamın tekrar kurulmasıdır. Bozulan bu düzenin yeniden tesisi ise Şeriat'ın kurallarına geri dönmek ve böylelikle toplumun ruhuna uygun

¹¹⁵ İsmail DOĞAN, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 277

¹¹⁶ Namık Kemal, *İstikbal*, İbret, 7 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU – İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 42

olan bir nizamın yeniden ihyası ile mümkün olacaktır¹¹⁷. Namık Kemal'in tarihe bu denli dönük olması, kendisinin Batılılaşma ile entelektüel/düşünsel bir bağ kuruyor olmasını söylemeyi zorlaştırmaktadır. Namık Kemal Osmanlı İmparatorluğu'na baktığında organik/dayanışma halinde bir toplum görme arzusunun izleri de farklı yazılarında görülmektedir. Buna göre,

Devlet-i Aliyye'nin suret-i terekübü nazargâh-ı mütalâaya alınınca bedahaten görülür ki hukukta birbiriyle müsavi, menfaatte yekdiğeriyle müşterek ve fakat lisanda, cinsiyette ve hele efkârda mecmû'u birbirine ve herbiri mecmû'una mugâyir birçok eczânın ictima'ından hâsıl olmuş bir heyettir¹¹⁸.

Kemal'in devlet hakkında öne sürdüğü görüşler incelendiğinde kendisinin devlete insandan/toplumdan ayrı, tözsel/devlet olmasından kaynaklı bir *hikmet-i hükümet* hakkı tanımaktan uzak olduğu da görülmektedir. Namık Kemal devlet anlayışını anlatırken bir Batı eleştirisi de yapmaktadır. Namık Kemal'in bu Batı eleştirisi, Aydınlanma'nın ve onunla ilişkili olarak değerlendirilen ve eleştirilen Batı devlet ontolojisinin de eleştirisi ile ortaktır. Bu yazılarında Namık Kemal, düşünsel anlamda Batı medeniyetine anti-tezler üreten kimliğiyle görülebilir. Ayrıca Namık Kemal, Batılı düşünürlerin devlet ve toplum/halk ikiliği üzerinden geliştirdikleri fikirlere karşı çıkarken, yukarıda bahsedildiği üzere organik bir yapının savunuculuğunu sürdürmektedir. Fakat bütün bunlar, Namık Kemal'in ilerlemeyi pratik bazı göstergeler üzerinden okuyan bir yan taşımakla beraber, fikirlerinde Batı medeniyetinin etkisinin olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

İtikadımızca devletin halktan ayrı bir vücudu yoktur. Kendine mahsus hiçbir menfaati olamaz. Çünkü ma'dûm üzerine hiçbir avâriz terettüb etmez. Bir devlet hasmına galip gelir, "mülkünü mamur eder", maarifini ilerletirse bu saadetlerden müstefid olan heyet-i umumiyedir. Yoksa devlet tabiri o heyet-i umumiyenin haricinde hiçbir mevcut ifade etmez ki ona bir fayda terettüb etsin.

Vâkıa Avrupa'da bir takım zaleme mu'înleri "devlet bir şahs-ı manevîdir. Şu hakkı hâizdir. Şu işten menfaat görür" yollu safsata-perdâzlıklar etmişlerdir.

Hatta bu tuğyan-ı efkâr netâyicindendir ki raison d'Etat yani ıztırar-ı düveli namıyla bir kaide-i faside peydâ oldu. Onun sayesinde ma'hûd Napolyon imparator olmak için alâ-

¹¹⁷ Hasan AKSAKAL, *Türk Muhafazakârlığı- Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, İstanbul 2017, s. 88

¹¹⁸ Namık Kemal, *İmtizâc- Akvam*, İbret, 26 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 98

melei'n-nas ettiği yemini bozdu, bir gecenin içinde yirmi beş bin ashab-ı gayret ve fetaneti bin türlü vesâit-i şeni'a ile mahvetti.

Yine o tuğyan-ı efkâr netâyicindendir ki “measure administrative” yani tedâbir-i idare namında bir beliyeye icad olundu, o kuvvetle Versay hükümeti Fransa ordusunun ferikten çavuşa varıncaya kadar her zabıtine bir murahhasiyet-i mutlaka i'tâ eyledi.

Bunlar çocuk demediler, kadın demediler sokaklarda pençe-i tasallutlarına düşen binlerce biçare-gâni bilâ-sual, bilâ-cevap kurşuna dizdiler.¹¹⁹

Namık Kemal, devrinin ilerlemiş, müterakkî ülkeler veya şehirler içinde örnek olarak gördüğü Londra'ya dair kaleme aldığı yazısında, Batı medeniyetine başka bazı eleştiriler de getirmektedir. Onun eleştirisine göre, bu derece ilerlemiş bir ülke olan İngiltere'de “ilâhiyatta tabi'iyet fikrinin ve siyasette o fikir netayicinden olan menfaat-i ekseriyet ve mukteziyât-ı hükümet gibi mevhumların tesiriyle ahlâk-ı siyasiye ve terbiye-i umumiyece görülen temâyülât-ı seyyie” Batı medeniyetinin entelektüel bir eleştirisine işaret etmektedir. Fakat yine kendisinin görüşüne göre bütün bu olumsuzlukların üstü, maddî ilerlemenin bir neticesi olarak örtülmektedir. Onun için *teşri'at* hususunda fikhî kânunlar bir hükümetin teşekkülünde eksiksiz bir temeli oluşturmaktadır¹²⁰. Kemal için farklı yazılarında övgüyle bahsedilen Avrupa medeniyetine erişmenin yolu, bir takım adaptasyonlar veya taklitler neticesinde gerçekleşemez, fakat buna engel olan iç siyasetin değişimine, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut halinin dönüşümüne bağlıdır. Bu değişimler için de Kemal, eğitim sistemine ve Osmanlı İmparatorluğu'nda müşahade ettiği *marifet* noksanlığına, kolaycılığa temas etmektedir. Kemal'in burada üzerinde sıklıkla durduğu kelime de *sa'y* kelimesidir. Söz konusu yazısının son kısmında Kemal topluma seslenmektedir:

Ey ihvân-ı vatan nice bir bu zalâm-ı gaflet?... İdrâkten mi kaldık? Biz de bir fen öğrenmeğe çalışalım... Ellerimiz tutmaz mı oldu? Biz de yeni bir şey yapalım da meydana çıkaralım¹²¹.

3.3. Namık Kemal'de Teknik İlerleme ve Devlet Düşüncesi

¹¹⁹ Namık Kemal, *Dostane Bir Vesâtat*, İbret, 20 Rebiülâhır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 81

¹²⁰ Namık Kemal, *Terakkî*, İbret, 3 Ramazan 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 219

¹²¹ Namık Kemal, *Terakkî*, İbret, 3 Ramazan 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 220

Namık Kemal ilerleme konusunda, gerek Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeleri gerekse diğer Batı ülkelerindeki yenilikleri gayet yakından takip eden ve bu açılardan çeşitli değerlendirmelerde bulunan bir Osmanlı aydını olarak karşımıza çıkmaktadır. Namık Kemal'in *ilerlemiş* Avrupa medeniyeti karşısında duyduğu hayranlık, Tanzimat dönemi aydınlarının tipik özellikleri arasında yer almaktadır ve hepsinin ortak bir sıfatı olarak değerlendirilmektedir. 19. yüzyıl Osmanlı aydınının Batı'nın geçirmiş olduğu sanayi devrimini görmesi, kendisinin bir telâş duymasına ve (manevî anlamda) küçümsediği Batı medeniyeti karşısında bir kıyaslamaya gitmesine sebep olmaktadır. İlerleme düşüncesi Namık Kemal ve döneminin birçok aydını için bir seçimden çok daha ötesini ifade etmektedir; ilerlemiş bir Batı medeniyeti karşısında yok olmaktan kurtulmanın yegâne yolu terakkiden geçmektedir. 1867'den 1870 senesine kadar üç sene boyunca Avrupa'da kalan Namık Kemal, söz konusu kıyaslamaları yapacak uzun bir vakte sahip olmuştur¹²².

İlerleme düşüncesinde Namık Kemal'i radikal bir taklitçilikten ayıran yanlarından birisi de, kendisinin tercih eden bir aydın profili sergilemesinden kaynaklanmaktadır ve bu seçici kimliği kendisini manevî anlamda Osmanlı köklerine daha bağlı bir düşünür yapmaktadır:

*Bir şeyi mücerred eskiden kalma olduğu için iltizâm etmek nasıl beyhude bir taassub ise bir şeye mücerred yeni çıktığı için taraftar olmak dahi onun gibi ve fakat ondan muzır bir taassubdur*¹²³.

Namık Kemal'in ilerleme mitosuna olan bağlılığı, bu hedefi gerçekleştirmede kendisinin düşüncelerini ve kullandığı kavramları yerlileştirme ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Ona göre Batılı olarak değerlendirilen kavramlar esasında kendi medeniyetinin kavramlarıdır fakat zaman içerisinde unutulmuşluğa terk edilmiştir. Kemal'in *İbret*, *Hürriyet* ve *Hadîka* gazetelerinde yazdığı makaleler şu kavramlarla doludur: Avrupa, Doğu, medeniyet, kalkınma, ilerleme, demokrasi, teknik, meclis, parlamento, hürriyet

¹²² Hilmi UÇAN, *Batı Uygarlığı Karşısında Namık Kemal*, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: XIV, Sayı 1, 2012, s. 65

¹²³ Namık Kemal, *İfade-i Mahsusa – Terakkiyât- Asriye Nedir?*, İbret, 4 Safer 1290: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU – İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 506

vatan... Kendisini klasik bir 19. yüzyıl Osmanlı aydını yapan şey, Batılı bazı kurumların Osmanlı İmparatorluğu'nda tesis edilmesidir¹²⁴.

İlerleme konusundaki görüşlerini farklı makalelerinde paylaşan Namık Kemal, bu devirde Osmanlı İmparatorluğu ile Batı ülkeleri arasında çeşitli kıyaslamalara da gitmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı medeniyeti ve diğer milletler arasındaki yerini tespit etmeye çalışan Namık Kemal için ilerleme, bir millet/devlet için en önemli meseleler arasında yer almaktadır¹²⁵. Ayrıca Namık Kemal için Avrupa devletlerinin ilerlemesinin yegâne sebebi *ilim ve marifet*, buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu'nun ise gerilemesinin sebebi *cehl ü gaflettir*¹²⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nun *ilerleyememe* kusurunu, yine imparatorluğun kendi öz benliğinden bir kopuşla izah eden Namık Kemal, bize çare olarak Batı'yı değil Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi öz benliğini gösterecektir. Bu ise tipik bir, "bizde de var anlayışını göstermektedir¹²⁷.

Namık Kemal için *terakkî* ile medeniyet fikri arasında da bir ilişki olduğu yazılarında görülmektedir. Buna göre *temeddün*, yani medenîleşme insanın içindeki *istidad-ı terakkinin* tezahür etmesi için bir vasıta hükmündedir. Dolayısıyla Namık Kemal'in terakki anlayışında bireysel yaşam değil toplumsallaşma temelde yer almaktadır.

Daha önce de bahsedildiği üzere Namık Kemal için *terakkî* bir anlamda tek boyutludur denebilir. Buna göre maddî/teknik ilerleme Batılılaşma durumundan kesinlikle birbirinden ayrılabilir ve maddî ilerleme izole bir biçimde ulaştırılması gereken bir hedeftir. Ayrıca ilerleme her bir devletin münferiden ulaşması gereken bir noktaya işaret etmektedir. Zira Kemal'in İbret'te 9 Rebiulahir 1289 tarihli "(Rusya'nın Askerî Mevkiine Dair) Bir Mülâhaza" başlığını taşıyan yazısında bahsettiği üzere:

"temin-i istikbal gayrın zaafını temenni ile olmaz. İstihsal-i kuvvetle olur."

¹²⁴ Tanıl Bora Namık Kemal için "yeni" mefhumları o bayraklaştırdı ve öze dönüşçülükle sıkı teyellenmiş bir *pathosu* yarattı" demektedir. bkz. Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim yayınları, İstanbul 2017, s. 25

¹²⁵ Mithat AYDIN, *Namık Kemal'de "Terakkî" ve "Maarif" Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi say. 53, Ankara 2013, s. 457

¹²⁶ Namık Kemal, *Türkistan'ın Esbâb-ı Tedennîsi*, Hürriyet, 6 Rebiyülahir 1285'den naklen (haz.) Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi, İstanbul 2018, cilt 1, s. 20

¹²⁷ Namık Kemal, *Devlet- Aliyye'ye Bâis-i Tenezzül Olan Maarifin Esbâb-ı Tedennîsi*, Hürriyet, 9 Rebiyülevvel 1285'den naklen (haz.) Alp Eren Topal - Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi, İstanbul 2018, cilt 1, s. 24 (Namık Kemal'in bu makaleyi Ziya Paşa ile birlikte yazdığı tahmin edilmektedir.)

Fakat burada bir başka nokta da Avrupalılaşıma ile ilerleme mefhumları arasında Namık Kemal'in kurduğu bir ilişkidir. Teknik anlamdaki her yeniliği heyecanla karşılayan, fakat yeterli görmeyen Namık Kemal, “*Bir taraftan Suveyş Cedveli açıldı. Hind ve Çin mülkümüzce komşu kapısı hükmüne geldi. Rumeli demiryolu yapılıyor. Memâlik-i Osmaniye Avrupa'nın bir meclis-i ülfet halinde olan daire-i ihtilatına dâhil oluyor. Şimdi ise “ruhu'l vakt” menâfi-i ticarettir*” demek suretiyle gerçekleştirilen bu teknik yeniliklerin bir taraftan da Avrupa'nın *daire-i ihtilatına dâhil olmak* anlamına geldiğinin altını çizmektedir. Bununla birlikte ileride de görüleceği üzere Namık Kemal için manevî anlamda Avrupalılık asla kabul edilebilir bir durum değildir.

Sürekli olarak ve nesilden nesile ilerleme/terakkî konusunun ciddi bir taraftarı olan Namık Kemal, İbret'teki “*İstikbal*” adlı makalesinde,

“şurasını da unutmayalım ki insan ecdadının kemâl ve ulviyetiyle iftihar eder. Lâkin evladını ecdadına faik etmeğe çalışmazsa ahlâf nazarında eslâfinin mahsul-i ömrü olduğuna liyâkatsizliğini göstermiş olur¹²⁸.”

diyerek ilerlemeyi önce bir genel hedef olarak koyarken, bunun hemen ardından,

“derûnunda müteayyîş bulunduğumuz devrin tahmîd-i meâsiri yolunda şurasını da beyan ederiz ki subh-ı safâ-yı marifet âfâk-ı garbda bârika-feşân oldukça ziyası tabiatıyla buralara dahi in'ikâs eylediğinden hayli zamandır bir takım hakâyık gözümüze çarpmaya başlamıştır¹²⁹ diyerek de kendi devrindeki bir Doğu-Batı kıyaslamasına müracaat etmektedir. Kemal'in gerek çeşitli gazete yazılarına, gerekse mektuplarına bakıldığında, söz konusu bu kıyaslamaların yanı sıra, *Şark*'ın da ilerlemesi konusunda kurumlara önem verdiği ve bu ilerlemenin gerçekleşmesi adına büyük bir oranda gelecek ümidi taşıdığı müşahede edilmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere Namık Kemal için *terakkî* her devletin münferiden gerçekleştirmesi gereken bir hedefidir ve *sa'y*, yani gayret sarf etme ilerleme için anahtar kavramdır. İnsan unsurunu ön plana çıkaran Namık Kemal, bununla tutarlı olacak şekilde gençlik üzerinde de durmaktadır. Kendi içinde bulunduğu nesil ile önceki nesiller arasında bir kıyaslamaya giden Kemal, İmparatorluktaki insan unsurunun performatif

¹²⁸Namık Kemal, *İstikbâl*, İbret, 7 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 39

¹²⁹ Namık Kemal, *İstikbâl*, İbret, 7 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 40

niteliği hakkındaki ilerlemeyi ise sıradan bir ümit olmaktan ziyade bir olgu olarak zikreder. Bu konudaki en açık yazılarından birisini İbret'te çıkan "Cevap" başlıklı yazısında görmek mümkündür:

"Erbâb-ı şebâb milletın murad-ı âtûsidir. Gençlerimizin böyle gördüklerini, işittiklerini tahkike çalışmalarından ve hele siyasiyatla uğraşmalarından büyük istikbalin emniyetince delil mi olur? Bu türlü mesaili biz şu türlü varakayı irsâl eden sahib-i fetânetin sinninde iken düşünemez idik. Bizden evvel gelenler ise biz sinde buldukları zaman dahi düşünmezler idi. Demek ki şimdi bizim bahsedegeldiğimiz mesâili bir karn daha geçerse gençlerimiz halledecek. Şimdi gençlerimizin düşündüğü şeyleri ileride çocuklarımız bilecek¹³⁰.

Namık Kemal Batılılaşmayı ve ilerlemeyi teknik bir biçimde ele aldığı yerlerde kimi zaman ise Avrupa düşüncesinin özellikle Bacon'da görülen "doğaya hâkim olma" fikrine gayet mutabık ifadeler kullanmaktadır. Yine kendisinin ifadeleriyle: *Zamanımızda ise insaniyet her türlü müdafii ma'dum etmeye ve her türlü bedâi'i icad eylemeye kıyam ederek bayağı tabiatın fevkine çıkmakla uğraşmakta ve bu yolda ihraz ettiği muzafferiyetleri hep teâvün-i kuvve-i gâlibesiyle hâsıl etmekte olduğundan teferruka istidadları tamamıyla kayıp olmağa başlamıştır.* Fakat Namık Kemal her ne kadar bir yandan "tabiatın fevkine çıkmakla uğraşma" fikrini destekliyorsa da, kendisinin bilginin araçsallaşmasına karşı bazı düşüncelerinin olduğu da görülmektedir. Kemal'in bilgiye atfettiği görevin ve bilmeye dair yaklaşımının ne olduğuna düşüncelerine yer verdiği *Ufacık Bir İbret (Londra ve Şehircilik)* başlıklı yazısı da yukarıdaki fikirleriyle örtüşmektedir. Bu yazısında da insan ve doğa arasındaki ilişkinin ve birincisinin ikinciyi *taht-ı tehakkümüne* alışının kendisince destekleniyor olması, Kemal'in *terakkî* fikrine yüklediği anlamı açıkça ortaya koymaktadır. Kemal'in Londra okumaları ve bunlar üzerinden vurguladığı ilerlemeci düşüncüyü destekler konumu sadece bu yazıdan ibaret değildir. Başka yazılarında da Londra üzerinde durur ve bu şehrin "ilerlemiş" durumu karşısında hayretlerini yazılarına taşımıştır. Buna göre;

İnsaniyet bir cihan-ı terakkî bulmuş, tenâhîden berî olan hududuna doğru isti'câl edip gidiyor... Vaktiyle hayvanâtı taht-ı tehakkümüne aldı. Onlar süratine kâfi gelmedi. Birkaçını bir yere götürdü. Arabalar icad eyledi. Onlar da elvermedi. Buhar namında

¹³⁰ Namık Kemal, *Cevap*, İbret, 27 Rebiülâhır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayımları, İstanbul 2005, s. 102

sehhârâne “huddâm” peydâ eyledi. Kara demedi, deniz demedi her yerde bayağı rûzigâra müsabakat etmeğe başladı.

Yukarıdaki satırların yazarı Namık Kemâl bilimi/bilgiyi ve ilerlemeyi açık bir şekilde araçsal konumu açısından değerlendirmektedir. Fakat kendisinin yazdığı kimi eserlerde *marifet* kavramını ele alışı ve bu kavrama yüklediği anlamlar bilgiye yüklediği anlamlardan farklıdır. Örneğin Renan Müdafaanâmesi’nde Namık Kemal’in marifeti ele alırken daha naif, araçsallıktan daha uzak bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki düşünceler, sair yazıları ile kıyaslandığında üç farklı unsuru bir araya getirip bir okuma yapmayı – en azından Namık Kemal için – mümkün kılmaktadır. Namık Kemal açıkça teknik ilerleme ile *tefrika meyilleri* arasında bir ters orantı olduğunu ön görmekte ve siyasî okumasını şu cümlelerle ifade etmektedir: ... *tefrika meyilleri bir zamandan beri mülkümüzde velev ne kadar cüzî olursa olsun görülmekte olan âsâr-ı terakkinin ve hususiyle birbirini takip eden bu kadar tecârib-i elîmenin tesîratı altında ezilip duruyor. Hiç zannetmeyiz ki bundan sonra bir Kürdistan fitnesi veya bir Girit hadisesi daha zuhur edebilsin*¹³¹.

Teknik olarak ilerleme fikrini kaleme aldığı yazılarında oldukça heyecanlı bir ifade tarzı olduğu müşahade edilen Namık Kemal için bir şehir olarak Londra *terakkinin* ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini anlamak için yegâne bir örnek olarak incelenebilir. Kemal’in İbret’te yayınlanan “Terakkî” isimli bu makalede ilerleme konusu ağırlıklı olarak teknik bir surette ele alınmaktadır. Bununla beraber yazının ilk paragraflarında Londra’daki parlamento, teşri meclisi ve adalet gibi kavramlar ele alınmaktadır. Bu da kendisinin terakki ile siyasî ve adlî sistem arasında kurduğu ilişkiyi bir kere daha gösterir. Kemal için ilerleme, evveliyatında büyük bir (Batılı) düşünsel birikime ihtiyaç duymaz. Kendisine göre Osmanlı İmparatorluğu ilerleme için gerekli olan ne varsa hepsini hazır bulacaktır ve iki asırlık bir süre içerisinde Avrupa medeniyetini yakalayabilecektir. Öyle ki, Namık Kemal İstanbul’u Londra, Rumeli’yi ise Fransa haline getirmekten bahsetmektedir¹³². Yazının devamında ise Namık Kemal fabrikalar, vapurlar ve köprüler gibi teknik ilerleme unsurlarına temas etmektedir. Fakat başka bir takım yazılarında ise Namık Kemal, bütün bu söz konusu *kemâlât ve terakkiyat* olgularını tek boyutlu olarak

¹³¹ Namık Kemal, *Vatan*, İbret, 22 Muharrem 1290: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 477

¹³² Namık Kemal, *Terakki*, İbret, 3 Ramazan 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 219

incelememektedir. Kendisinin Muharrem 1290 tarihli ve Vatan başlıklı makalesinin ilk paragrafı Namık Kemal'in 19. yüzyılın bütün bu değişim ve gelişme karşısında kendisini nasıl konumlandığını göstermektedir. Söz konusu makalesinde bir taraftan, *hikmet-i tecrübiye ki cihanın şu gördüğümüm kemâlât ve terakkiyâtına her şeyden ziyade hizmet etmiştir* diyen Namık Kemal hemen devamında ise mevcut bu durumu iki asırdan beri *her türlü hududu zîr ü zeber* ettiğinden bahsetmekte, bu ilerlemenin bir taraftan da *mu'tekadâtı* ve gönüllerdeki mevcut olan hissiyatı *birer birer nazar-ı şek ve tedkik önüne çekmek şaibesinden de masun* olmamakla mahkûm eder bir dil kullanmaktadır. Namık Kemal'in aldığı bu tavır ise, daha önce de belirtildiği gibi, kendisinin Batı'nın teknolojisi ile kültürdeki bir muhafazakârlığın imkânını kendisinin de sorguladığını akla getirmektedir. Bu durum ise, Namık Kemal'in devri göz önüne alındığında aslında dile getirilmesi anakronik olarak değerlendirilebilecek türden bir "Yeni Muhafazakârlık" düşüncesi ile ortak bazı yönleri akla getirir mahiyettedir. Zira yeni muhafazakârlık denilen ve de 20. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Habermas tarafından ele alınan düşünce biçimi, bir önceki yüz yılın gelenekselciliğinden de farklı muhafazakârlık biçimlerinden de ayrılmaktaydı. Buna göre yeni muhafazakârlık, modernizmin sonuçları olan teknolojik ve ekonomik özellikleri benimsiyordu, fakat modernizmin kültürde meydana getirdiği her türlü bozulmanın etkilerini ise minimuma indirme gayesine de sahipti. Dolayısıyla bu yeni muhafazakâr akım modernitenin sunduğu ön kabullerden kurtulmak istiyordu¹³³.

Böylelikle materyalist düşüncüyü, *aradıklarını maddiyat içinde bulmaya hasr-ı nazar etmiş bir takım ashab-ı muahezeyi* yargılayan Namık Kemal ve daha birçok Osmanlı aydını için Müslüman kimliği ön plana çıkmaktadır. Yakın zamanlarda yapılan bir çalışma Kemal'in bu yanı üstünde durmakta ve kendisini bir Karşı-Aydınlanmacı olarak da değerlendirmektedir. Karşı Aydınlanma kavramı ise Fransız İhtilâli'nin merkezî fikirlerine yönelik bir muhalefeti içermektedir. Gerek söz konusu ihtilale gerekse bu ihtilalin temel fikirlerine yönelik muhalefet ise Fransız İhtilali'nin kendisi kadar eski bir hareket olarak ele alınmaktadır. Aklın otonomisinin ilanı, gözleme dayalı ve sınanabilir bilginin egemenliğinin artması ve buna bağlı olarak o döneme dek egemen olmuş olan yerleşik dini kurumların artık reddi, geleneğin ve aklî olmayan her çeşit bilgi kaynağının insanlar arasındaki otoritesinin sarsılması ve aşkın (transcendent) olan ile kurulan

¹³³ E. Zeynep GÜLER, *Muhafazakârlık - Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, s. 153

ilişkinin değişim göstermesi, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nda değil Batı Avrupa'da da kilise ve din adamları tarafından hoş karşılanmayan yeniliklerdir. Bu anlamda Aydınlanma karşısında kendisini konumlandıran bu düşünce, kelimelerin ve içeriklerin yeniden ele alınması ve değerlendirilmesi karşısında kimi gösterilen bir savunma refleksi olarak da okunabilir. Örneğin Karşı-Aydınlanma düşüncesi, Aydınlanma filozoflarının dile getirdiğinin aksine mitlerin gerçek hakkında dile getirilen ve daha sonra rasyonel eleştiri metoduyla doğrulanan yanlış ifadeler olduğu fikrine karşı çıkarlar ve aslında mitlerin de tıpkı Yunan felsefesi, Roma hukuku veya içinde yaşanılan çağın mevcut edebiyatı ve kültürü gibi dünyanın otantik vizyonunun somutlaştırılması olduğunu dile getirirler. Bir Karşı-Aydınlanma düşünürü olarak da ele alınan Giambattista Vico'nun (1668 – 1744) tarifıyla, insan yaşamı ve insan faaliyeti gerek kolektif gerekse bireysel anlamda hayatı devam ettirme, arzuları tatmin etme ve insanlar arasında birbirini anlama temellidir ve örneğin şarkı söylemek, dans etmek, ibadet etmek, konuşmak, kavga etmek ve bütün bunları oluşturan kurumların hepsi bir dünya görüşünü meydana getiren unsurlar olarak ele alınmaktadır. Dil, dinî ritüeller, mitler, kanunlar, toplumsal, dinî, hukukî kurumlar da bu kendini ifade etmenin, bireyin ne olduğunun ve ne için mücadele verdiğinin iletilmesini sağladığı yapılardır.

Karşı aydınlanmanın Almanya'daki düşünürü ise Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819) de, yerelliğin ve yerel memleketlerin korunması fikrini destekleyen isimler arasında yer almaktadır. Hegel ile aynı yüzyılda yaşayan Alman düşünür Jacobi, Aydınlanma düşüncesinin evrenselci akıl idealinin canlı ve organik olmak yerine ölü ve mekanik olduğunu dile getiriyor ve reform ve rasyonalizasyonun öncülerinin karşısında, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yerel yapısının entelektüel anlamdaki savunucusu arasında yer alıyordu. Dolayısıyla Jacobi de, tikel olanın gerçek olduğunu iddia etmesi bakımından, henüz 18. ve 19. yüzyıllar için yeni olan evrenselci zümrelerin entelektüel iddialarının muhalifi olarak, Aydınlanma düşüncesinden uzakta bir felsefe geliştirmekteydi. Bu yüzyılda Aydınlanma düşüncesi karşısında takınılan tavrın kayda değer örneklerinden birisini de Hegel vermekteydi. Yeni oluşmakta olan evrenselciliğe ve evrensel zümrelere dair fikirler geliştiren Hegel de tam anlamıyla aydınlanmacı bir düşünür örneği sergilememekteydi. Terry Pinkard'ın da belirttiği gibi Hegel, kendi kişisel deneyimlerinden oluşan iki ayrı düşünceyi birleştirme yoluna gitmekteydi. Bireysel yetişme tarzındaki evrenselcilikten de, duygusal bir bağlılık hissettiği tikelcilikten de vazgeçmeyişi, Hegel'i döneminin Kutsal Roma İmparatorluğu düşünürlerinden çok ayrı

bir noktaya koymaktaydı. Hegel, Aydınlanma evrenselciliğinden yana durmak ve geleneksel yerel imtiyazları tamamen ortadan kaldırmak isteyenlerden net bir biçimde ayrılmaktaydı. Fakat Hegel, Aydınlanma akılcılığına karşı ortak gelenek vurgusu yapan düşünürlerden farklı olduğu oranda Aydınlanma karşıtı düşünürlerden de ayrı bir yerde durmaktaydı¹³⁴. Bu anlamda yerellikleri öne çıkarmak üzere Namık Kemal de milli efsanelere, ritüellere, halk şarkılarına, tarihi abidelere dönüp bakmaktadır¹³⁵.

Yukarıda anlatılanlara ilaveten, Namık Kemal'in bu yazısının ilerleyen kısımlarında vatan kavramı üzerinde durması ve zaten yazıyı da Vatan başlığı altında yayınlamış olması, kendisinin yukarıda bahsettiği düşüncelerini ve bütün düşüncelerini de vatan kavramı etrafında şekillendirdiği biçiminde bir yorumlamayla da okunmuştur¹³⁶. Fakat Namık Kemal için *vatan* kavramı oldukça soyut bir kavramdır. "Vatan şairi" adıyla anılan Kemal ulvî değerlerin bir haznesi ve mekânı olarak gördüğü vatan kavramından bahsederken somut bir içerik kullanmamakta ve onu coğrafi bir sınırlamaya da tabi tutmamaktadır. Bu sebeple Namık Kemal'in vatan kavramına yüklediği anlam daha ziyade onun milliyetçiliği üzerinden okunmaktadır¹³⁷.

Fakat kendisinin iki yönlü düşünüyor olduğu gerçeği, farklı birçok makalesinde rahatlıkla görülebilmektedir. Kemal'in bir yandan söz konusu gelişmeler karşısında tedirgin olduğu, geleneksel değerlere, aile kavramına, vatan mefhumuna önem verdiği açıktır ve bunların muhafaza edilmesi hususunda oldukça hassastır. Fakat kendisi *Terakkî* makalesinde ise çok farklı bir heyecan içerisindedir. Kemal'in temele Londra şehrini aldığı "Terakkî" makalesinde doğa-insan karşılaşmasının "insanın galibiyeti" teorisiyle sonuçlandığını görmek mümkündür. Namık Kemal bu yazısında da, daha önce belirtildiği gibi Londra'yı merkeze alarak ilerleme karşısında duyduğu heyecanı aktarmaktadır. Bu yazısından hareketle ele alındığında ise Kemal'in bir karşı-Aydınlanmacı olduğunu söylemek kolay görünmemektedir¹³⁸.

Bu yazılarda da Namık Kemal düşüncesinin klasik unsurları görülmektedir. Birincisi insandan sâdır olan *sa*'y yazının merkezine oturur ve daha sonra ileride de görüleceği gibi kalkınma için devlet ve toplum iki ayrı maddede işlenmektedir. Esasında kendisinin

¹³⁴ Terry PINKARD, *Hegel*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2012, s.192 - 193

¹³⁵ Hasan AKSAKAL, *Türk Muhafazakârlığı- Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, İstanbul 2017, s. 89

¹³⁶ Hasan Aksakal, *a.g.e.*, 82

¹³⁷ Tanıl BORA, *Cereyanlar – Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 243

¹³⁸ Namık Kemal, *Terakkî*, İbret, 3 Ramazan 1290: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 217

düşüncesinin en belirgin yanlarından birisi de insanın devlete bağımlı, devletin memuru olma hedefinden farklı ve bağımsız bir hedef koymaya verdiği önemdir.

Bu satırlarda belirli bir devlet nosyonuna, özellikle Batı siyaset düşüncesinde temellerini Jean Bodin ve Thomas Hobbes gibi düşünürlerde bulan ve varlığı itibariyle çeşitli hak ve istisnaların kendisine layık görüldüğü devlet anlayışına karşı çıkan Namık Kemal, bu düşüncesinin referanslarını da İslâm dini olarak göstermektedir. *Kütüb-i kalemiye ve fıkhiyeye dahi müracaat olunsun* ifadeleriyle *hikmet-i hükümet/raison d'Etat* fikrine muhalif bir tavır sergileyen Namık Kemal, devleti kurumlardan ibaret bir yapı olarak dile getirmek suretiyle ancak çeşitli hak ve yetkilerin bu kurumlardaki müftî, âlim, zâbit gibi vazife sahibi insanlara atfedilebileceğini dile getirmektedir. Fakat Kemal'in bu düşünceleri bireysel hürriyetlerle ilgili bir fikre işaret etmez. Zira Namık Kemal devletin tanzim edici gücü ve otoritesi karşısında bireye mutlak hürriyet atfeder bir düşünür olarak karşımıza çıkmamaktadır. Kendisinin 12 Mart 1881 tarihli, Menemenli Rifat Bey'e yazdığı bir mektupta belirttiği üzere *millet ve vatan mahabbeti pâdişah hizmetinden geçer bir vazifedir*¹³⁹. Fakat burada Namık Kemal'in bir başka yazısında hükümeti nasıl değerlendirdiğini de iyi anlamak ve yukarıdaki mektubu okurken o yazıda hükümete verdiği yeri göz önüne alarak bir değerlendirme yapmak gerekir. Kemal'in 1289 yılında İbret'te yayınlanan ve yine aynı başlığı taşıyan yazısının son paragrafı, kendisinin hükümeti nasıl algıladığını da göstermektedir. Buna göre Namık Kemal hükümeti idare ettiği bir halkın görevlisi olarak görmektedir¹⁴⁰.

Devleti bu şekilde konumlandıran Namık Kemal burada kısmen de olsa klasik ve sosyal liberalizm arasında bir köprü kuran düşünür olarak da değerlendirilen John Stuart Mill'i (1806 – 1973) akla getirmektedir. Mill'e göre her fert kendi bedeni ve zihni üzerinde egemenlik sahibidir ve yine kendisi için herhangi bir iktidar biçimin birey üzerinde uygulanmasının ancak araçsal bir gerekliliktir. Daha önce de değinildiği üzere Namık Kemal yer yer kendi asrının liberal düşüncesiyle örtüşen yanlara da sahiptir. Özellikle tarihsel arka planı itibariyle liberalizmin egemen iktidar karşısında bireyin gelişmesini vurgulayan, savunan ve bu anlamda iktidarı kısmen de olsa pasif bir noktaya çekmeyi hedefleyen yanları düşünüldüğünde, Kemal'in de bu tarz düşüncelerden kendisini

¹³⁹ Fevziye ABDULLAH TANSEL, Namık Kemal'in Mektupları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, Cild 3, s. 64

¹⁴⁰ Namık Kemal, *İbret*, İbret, 11 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 49

tamamen ayrı tutmadığı söylenebilir. Devlete bu şekilde bir görev yükleyen Namık Kemal'in söz konusu görüşleri, aynı zamanda liberalizmin çekirdeği olan “devlet ile sivil toplum arasındaki net ayırım” ile örtüştüğü görülmektedir. Buna göre devletin varlığının tek amacı, toplumsal kurumların devlet organları tarafından yönetimi ve böylelikle de bireysel inisiyatifin yerini almak yerine, toplumsal yaşamı düzenlemek ve kolaylaştırmaktır. Şayet Kemal'in düşüncesi sadece yukarıdaki satırlar referans alınarak tespit edilmeye çalışılacaksa, kendisinin klasik bir 19. yüzyıl liberali olduğundan şüphe edilmemesi gerekmektedir. Bununla birlikte daha önce de görüldüğü gibi Kemal bize sistematik bir düşünce bırakmamış, farklı başlıklar altında incelenebilecek ve izleri sürülmesi gereken bir düşünce bütünü sunmuştur.

Gerek bu durum göz önüne alındığında, gerekse Namık Kemal'in bir “Devlet” mekanizmasına yaklaşım değerlendirildiğinde, Yeni Osmanlıların “Devletin kaynağı nedir?” sorusuna nasıl yaklaştığını anlamaya çalışmak da yerinde olacaktır.

Namık Kemal için bir toplumun *saadete* ulaşabilmesi, yine kendisinin tabiriyle *bir kuvve-i galibe-i maddiyeye* gereksinim duymaktadır. Peki, kendisinin düşüncesinde bu kuvvet nedir? Kemal'in İbret'te yayınlanan “Bazı Mülahazât: Devlet ve Millet” başlıklı yazısına göre bir toplumda saadeti sağlayacak bu maddî kuvvet *ise elbette ekseriyetin mecmu'-ı kuvâsından başka bir şey değildir*.

Yukarıdaki satırlar ele alındığında ve Namık Kemal'in bir devlet içerisindeki fertlerin ekseriyetine bir meşruiyet alanı tasavvur edişine bakıldığında ferdiyete verdiği önem de kısmen belirlemektedir. Fakat bir yandan *ekseriyete* bu kadar önem atfeden Kemal hemen sonrasında ise düşüncelerini belirli bir çerçeve içerisinde oturtmaktadır. Zira yine kendisinin ifadesiyle:

Demek ki cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zan olunmasın ki ekseriyet her neye mâil olursa veyahut her nede faide görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş gelecek ne kadar mahluk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir ademin başından bir kıl koparıldığı için bütün mahlukatı ifnâya kalkışması gibi zulm-i sarîh olur. Ve bu iki filin arasında olan fark faillerinin kesret ve killetinde değil, yalnız zulmün hiffet ve şiddetinde kalır.

Şu halde Namık Kemal için hakikatin kendisi ekseriyetin mevcudiyetinden sâdır olan bir realite değildir. Bir toplumda çoğunluğun bir noktaya meyletmesi, meyledilen şeyi haklı çıkarmaz. Daha ziyade çoğunluğun, *ekseriyetin mecmu'-ı kuvâsının* esas fonksiyonu determine olan bir hakikatin muhafazası etme potansiyelindedir. Ayrıca Namık Kemal'in düşüncesinde *umum*, adaletin ayakta tutulması için yegâne bir mekanizmaya da işaret etmemektedir.

Umum ve ekseriyet, hakkı icada değil fakat muhafazaya vasıta olduğu bir kere tebeyyün ettikten sonra şurasını bilmek lazım gelir ki hiçbir cemiyette umum bizzat hıfz-ı adalet vazifesini ifaya muktedir değildir¹⁴¹.

Kemal'in gerek İbret'te gerekse sair yazılarında böylesi teorik konulara değindiği noktalarda İslâm'a sık sık referans vermesi, devlet mekanizmasında dine verdiği yerin önemini de göstermektedir. Namık Kemal için yönetim sorunu neredeyse baştanbaşa İslâm referans alınarak açıklanan bir meseledir. Hiç şüphesiz Namık Kemal düşünce dünyasının şekillenmesinde, henüz erken dönemde tanıdığı ve etkisi altına girdiği isimlerin etkisi büyük bir orandadır. Yalnız kendisinin İslâm'a yönelik referansları yalnızca devlet idaresi gibi konularda değildir. Çok daha temel konularda yönelttiği eleştirilerinde de Namık Kemâl'in düşüncesini veya eleştirisini İslâmiyet ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Bu konuda "Biz hiç mi okumayacağız?" başlığıyla Hadîka'da çıkan bir yazısı, kendisinin çok temel konularda da düşüncelerini İslâmiyet ile desteklediğini göstermektedir. Okumayı ve bilmeyi oldukça pragmatik bir gereklilik olarak koyan ve bu konuda gayet yenilikçi bir serzenişle eleştiriler getiren Kemâl, Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim politikasını şiddetli bir dille eleştirmektedir. Bir yandan kendisinin

Bir kerre akvâm-ı sâirede âsârını müşahede ettiğimiz rüçhan u terakkinin esbâbını teharri etsek ne olur? Şeriatın men ettiği bir fülde bulunmayacağız ki günah işlemiş olmaktan korkalım

Biz nasıl maarifin lüzumsuzluğundan bahsedebiliriz? Âyetle müsbet değil midir ki bilmeyenler bilenlerle müsâvî olamaz?

¹⁴¹ Namık Kemal, *Bazı Mülâhazât: Devlet ve Millet*, İbret, 6 Şaban 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 147

gibi ifadeleri eğitim konusundaki eleştirilerini yöneltirken İslâmiyet'e vurgu yapmakla birlikte,

*Neden medeniyetin maarif sayesinde meydana getirdiği bu kadar bedâyi'-i kemâlâtı düşünmüyoruz?*¹⁴² gibi ifadeleri de maarifi araçsal bir değer olarak da ele aldığını göstermektedir.

Kemal'in bu dönemlerde edindiği ve daha çok şairlerden oluşan çevresi de incelendiğinde tasavvuftan etkilenen ve dini düşüncesi ağırlıklı olan kişiler olarak belirmektedir. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarında edindiği bu İslami kültür ve daha sonra on dokuzuncu asrın ortalarındaki Avrupa tipi liberalizm ile kısmen örtüşen yeni fikirleri arasında adeta bir senteze ulaşmıştır. Bununla beraber Tanzimat devri ve on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı aydınları üzerine yapılan kimi çalışmalarda kendisinin düşünceleri ile İslâm siyaset düşüncesi arasında uyumsuzluklar olduğu da daha sonra tartışılan konular arasında yer almıştır.

Namık Kemal'in kavramların içini yeniden doldurup doldurmadığı konusunda bir örnek vermek gerekirse, kendisinin anladığı anlamda ümmet tanımı İslâmî anlamdaki tanımından daha farklı ve adeta daha evrensel bir mahiyettedir denebilir. Namık Kemal için ümmet, *emr-i tevkilden kat'-ı nazarla bir heyet-i medeniyenin mecmû'unu ifade etmek için kullanılır*. İslâmî ıstılahta ise ümmet, "Bir peygamber tarafından insanlara bildirilen dine inanan veya o tebliğ edilen bu dine muhatap olanlarca meydana getirilen topluluk anlamında terim" şeklinde ifade olunmaktadır.

Namık Kemal'in yazdıkları okunduğunda, kendisinin hükümet mekanizmasını bir zorunluluğun eseri olarak gördüğü müşahede edilmektedir. Dolayısıyla bir anlamda toplum, devlet ve hükümetten önce gelmektedir. Toplum, insanları birbirine zarar vermekten alıkoyan, üzerinde genel olarak anlaşmaya varılmış bazı ilkelerle (mutlak normatif güç ile) düzenlenmiş olması ile ayırt edilen bir birlikteliği ifade etmektedir. Bundan sonra ve iş bölümünün neticesi olarak, hükümet kurulur ve toplumun bazı üyeleri, bu "gücü" uygulama görevini yerine getirmek için tayin edilirler¹⁴³.

Bununla birlikte Namık Kemal için bu düşüncenin belirli sonuçlarının olduğu söylenebilir. Namık Kemal, yukarıda alıntılanan ümmet tarifine bağlı kalmak suretiyle

¹⁴²Namık Kemal, *Biz Hiç mi Okumayacağız?*, Hadika, 16 Şevval 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 561

¹⁴³Şerif MARDİN, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim yayınları, İstanbul 2012, s. 324

halk ve devlet arasında kesin bir menfaat birlikteliğinin olduğunu, birincisinin diğerinden ayrı düşünülmesinin mantıksal açıdan bir değere sahip olmadığını belirtmiştir. Böylece nasıl ki bir insanın “falanca gıda vücuduma iyi gelmektedir fakat bu gıda bana dokunuyor” demesi nasıl bir *lağviyatsa*, keza bir hareketin, bir kararın veya bir işin halka zararı vardır fakat devlet açısından tercih edilmesi gerekmektedir gibi bir ifade de aynı şekilde anlamsızdır.

Yukarıda yer verilen ve Namık Kemal’in “toplum üstü” diyebileceğimiz bir menfaat veya hakka olan itirazı farklı yazılarında görmek mümkündür. Namık Kemal Avrupa tarihini de bu düşünce üzerinden okumakta ve kimi felaketlerin altında yatan sebebin bu olduğunu dile getirmektedir. Kendi ifadeleriyle:

*Hâsılı menafi’-i devlet denildikten sonra karşısında bir de menafi’-i millet isbat eylemek veya menafi’-i millet denilmiş iken ona mukabil bir de menafi’-i devlet tasavvur etmek kâbil değildir.*¹⁴⁴

Avrupa’nın vekayi’ine im’ân-ı nazar edilsin. Hep cemiyet-i medeniyede efrâdın hukuk-ı şahsiyesinden hariç ve ondan âlî bir hak tasavvur olduğundandır ki bir vakit papazlar teslise kâil olmayanları ateşte yaktılar. Arası on sene geçer geçmez silah-be-dest olarak hürriyet-i efkâr u vicdanı dahi cami olan hukuk-i beşeri dünyanın her tarafına işâ’a için îsâr-ı can eden cumhur taraftarları kimi vücud-ı ilâhîye kâil gördülerse nâ-hak yere kanlarını dökerek sahâyif-i şan u haysiyetlerini ilelebet tathiri kabil olmayacak surette leke-dâr ettiler.

*Hep böyle bir hak tasavvur olduğundandır ki maarif-i siyasiyenin merkez-i intişarı olan Fransa’da bir gün “Yaşasın Krallık”, dört ay sonra “Yaşasın İmparatorluk”, dört yıl sonra “Yaşasın Cumhuriyet” demek mûcib-i idam olacak bir cinayet addolunurdu.*¹⁴⁵

Bununla birlikte, kendisi için toplumdan ayrı bir hakka, bir *raison d’etat*’ya sahip olmayan devlet, yine Namık Kemal’in düşüncesinde kuşatıcıdır ve belirleyicidir. Kendisinin 1881 yılında Gorci Panayotaki isimli bir kişiye yazdığı mektupta Kemâl, “Vatan için valide diyenler, ne güzel bir hakikat söylemişlerdir!” demek suretiyle devlet

¹⁴⁴ Namık Kemal, *Herkesin Maksudu Bir Amma Rivayet Muhtelif*, İbret, 25 Rebiülahır 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 95

¹⁴⁵ Namık Kemal, *Hukuk-ı Umumiye*, İbret, 2 Rebiülevvel 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 126

ve birey/toplum/kurumlar arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü açıklığa kavuşturur ve yine aynı mektubun devamında da *vatan-ı umumînin memalik-i pâdişahî* olduğunun da altını çizmektedir. Kemâl'in kendi ifadeleriyle:

Vatan için vâlîde diyenler, ne güzel bir hakikat söylemişlerdir! Vatan, evlâdını âgûş-ı himâyesinde büyütür; mahsul-i tabi'atle besler. Öyle bir validenin çocuklarına ihvân-ı vatan sözünden münasip bir sıfat mı olur? Öyle müşfik validenin kıymetin, öyle tabi'î bir uhuvvetin kadrini ebnay-i vatanın ekseri niçin bilmiyor? Şüphe yok ki hiçbir şey bilmediği için onu da bilmiyor.

Kemal'in 1881 tarihli bu mektubu, daha önce de belirtildiği gibi ciddi anlamda bir gelecek ümidi vardır ve bu mektuba bakıldığında ilerlemenin, terakkinin kurumlar ve devlet eliyle gerçekleştirilecek bir hedef olduğu görülür. Kendisinin

“Cehalet gibi en büyük milletleri mahvetmiş, en büyük cihangirlere gâlip gelmiş, en büyük hakîmleri hatalara, belâlara düşürmüş bir kuvvetli insaniyet düşmanının kahrını, izmihlâlini, eline değnek almakt bile memnu' olan birkaç hoca ile, aczde kuzudan farkı olmayan beşer-altışar yaşında çocukların sa'yine, himmetine bırakmak, Azamet-i İlâhiyye'nin nazar-ı hikmet önünde ne kadar sevimli, ne kadar şâyân-ı dikkat bir latifesidir.”¹⁴⁶

diye devam eden mektubu, kendisinin de öncülüğünde kurulan Cemiyet-i Maârif ismindeki eğitim kurumlarına işaret etmektedir. Zira Kemal, Midilli'de mutasarrıf olarak bulunduğu sıralarda maârif sahasında çeşitli çalışmalar yürütmüş ve bu dönemde teşkil edilen Cemiyet-i Maarif, varlıklı insanların da yardımları sayesinde, bir seneden daha az bir zaman içerisinde yirmi kadar okulun açılmasını sağlayabilmiştir ve bu okullarda temel eğitimlerin verilmesi sağlanmıştır. Namık Kemal cehâletin yok edilmesi ile fertlerin birbirine olan sevgilerinin ve bağlılıklarının artacağını ve bunun da ülkede ilerlemesini beraberinde getireceğini düşünmektedir.

Namık Kemal'in yukarıda belirtildiği gibi değerlendirdiği *vatan* mefhumu ile ilerleme/terakkî arasındaki bağlantının farklı ayakları da mevcuttur ve *istiklâl-i zâtîye de* bunlardan birisidir. Esasen daha önce de belirtildiği Yeni Osmanlılar için Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısındaki siyâsî konumu ortak bir endişedir ve Yeni

¹⁴⁶ Fevziye ABDULLAH TANSEL, Namık Kemal'in Mektupları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, Cild 3, s. 116

Osmanlılar grubunun düşünürleri imparatorluğun Batı karşısında bağımlı bir konumda olmasını şiddetle eleştirmektedirler. Namık Kemal'in bu konudaki ifadeleri ise, aşağıdaki satırlarda açıklık kazanmaktadır:

*... dünyada ne kadar büyük millet görülmüşse terakkâlerinin zuhur ve devamına en büyük sebep istiklâl-i zâtîye meftuniyet veyahut tabir-i âharla esâret-i siyasiyeden nefrettir*¹⁴⁷.



DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Namık Kemal yalnızca edebi anlamda değil, düşünsel/felsefi anlamda da yakın tarihimizin en önemli isimleri arasında yer almaktadır ve Kemal'in düşünsel yazıları, döneminin önemli bir gerilimini yansıdır. Bu gerilim “devamlılık-kopuş” gerilimi olarak adlandırılır gelmiştir. Bu gerilimin en önemli semptomlarından birisini, siyasal/felsefi düşünce geliştirme sürecinde bir yandan dinî/İslâmî bir kullanmak diğer yandan ise bu dilin etrafında şekillenen düşünceyi bir senteze ulaştırma çabasında görülebilir. Kısaca, döneminin ve sonrasının birçok düşünürü gibi Namık Kemal de, Osmanlı/İslam siyaset düşüncesini, kendi döneminde hâkim Batı siyaset felsefesi ile yeniden temellendirme girişiminde bulunur. Öte yandan Namık Kemal sadece edebiyat ve siyaset alanında yazılar kaleme almaz; aile, eğitim, toplum veya ziraat gibi konularda da yazılar yazmıştır.

Mutlak manada bir özgürlükçü ve halkçı veya cumhuriyetçi olduğu asla söylenemeyecek olan Namık Kemal, halkçı ve cumhuriyetçi düşünceye kendi medeniyeti içerisinde

¹⁴⁷ Namık Kemal, *Biz İstemesek Zelil Olmazdık*, Hadika, 15 Ramazan 1289: Nergiz YILMAZ AYDOĞDU - İsmail KARA, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (içinde), Dergâh yayınları, İstanbul 2005, s. 528

karşılıklar bulmaya çalışmaktadır. Bu ise kendisini İslâm düşüncesini yeniden yorumlamaya sevk etmektedir. Tipik bir Osmanlı aydını olarak, kendisini düşünce üretmeye sevk eden en önemli unsurlardan birisi de kurtuluş ve beka kaygısıdır. Uzunca bir zamandır kötü bir gidişin içerisinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu durumdan kurtarılması Namık Kemal'le başlamaz; Namık Kemal bu refleksi miras olarak alır. Üzerinde birçok tarihçinin durduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu, son iki yüz yılını Batı medeniyetinin üstünlüğü karşısında bir çare aramakla geçirir. Buna bağlı olarak Kemal, *uyarılarda bulunan* bir Osmanlı aydınıdır. Bir şeylerin kötü gittiği ve eğer birtakım *acil* önlemler alınmasının artık bir mecburiyet halini aldığı endişesi ise yirmi birinci yüzyıla da aktarılacak bir üslup haline gelecektir.

Dolayısıyla gerek kendisinin gerekse dönemindeki diğer Osmanlı münevverlerinin kendi ülkelerini Avrupa medeniyeti ile kıyaslamaları salt “kalkınma” arayışına dayalıymış gibi görülemez. Bu aydınların Osmanlı İmparatorluğu'nu İngiltere veya Fransa gibi ülkelerle kıyaslamaları, kısmen bu beka kaygısının da bir ürünüdür. Bu beka kaygısı ise Namık Kemal'i acilci bir düşünür yapar. Böylece gerek Namık Kemal için gerekse devrinin diğer Osmanlı entelektüelleri için *teknik*, yalnızca Osmanlı medeniyetinin Batı medeniyeti ile olan epistemolojik farkından kaynaklanmaz denebilir. Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki aydınların Avrupa'daki tekniği öncelemesinin tek sebebi, kendisinin acil çözümler arıyor olmasından kaynaklanmaktadır denemez. Fakat, kısaca “Batı medeniyetinin tekniğini alalım, kültürünü almayalım” şeklinde özetlenebilecek olan ve on dokuzuncu yüzyılda sıklıkla işlenen düşünce, tekniğin ön plana alınmasını daha da kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan Namık Kemal de Batı tekniğini Batı medeniyetinden yer yer keskin bir şekilde ayırıyor olsa da, bunun bir sebebi kendisinin Müslüman kimliği iken, bir diğer sebebi *aciliyetçi* tavrından kaynaklanmaktadır. Çözüm bulmadaki bu hız arayışı on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı kalmayacak, modern Türkiye'nin siyasetinde de belirleyici bir güdü halini alacaktır. Buna göre Batı medeniyetinin tarihi, kültürü ve Rönesans, Aydınlanma gibi süreçleri üzerinde fazla durulmaz; hızlı ve pratik çözümler getirecek olan tekniğe önem verilmektedir. Fakat tekniğe dayalı bu acilci tavır, Namık Kemal'i bilgiden alıkoymamaktadır. Namık Kemal Fransızca bilir ve Fransızca'dan çeviriler yapar. Devrinin bilimsel gelişmelerini izlemektedir. Hayatının bir döneminde İngiltere'de ve Fransa'da yaşamıştır. Öyleyse önemli olan Batı medeniyetinin bilinmesi veya bilinmemesi değildir; elde edilen bilginin

nasıl bir dönüşüme uğratılacağıdır. Bilgi bir an önce tekniğe çevrilmelidir ve değişimde kullanılmalıdır.

Bilginin uygulamadaki karşılığını arayışı, Namık Kemal'in Batı medeniyetini başlı başına bir konu olarak değerlendirmesinin önüne geçmektedir denilebilir. Kendisi Avrupa'yı okurken analitik değil, sentetik bir düşündürdür. Bu sentetizmin, eklektizminin temelini oluşturan ön kabullerle ilgili olduğu iddia edilebilir. Kemal Batı medeniyetinin karşısında hayranlık duymaz, fakat fabrikalarından veya eğitim müesseselerinden uzun uzadıya bahsetmektedir.

Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerlemesi için ihtiyaç duyduğu her ne varsa hepsinin İslam medeniyetinde olduğunu savunur ve bunu savunurken de geçmişten beslenmektedir. Tarihe bu denli dönmesi, Kemal'i bir mazi romantizmi yapmaya sevk etmektedir. Fakat kendisinin kimi yazıları, bu mazi romantizmini gölgelemektedir. Yer yer maziyi, *bir mevt-i ebedî* olarak değerlendirir ve geçmişteki şanlı günlerin artık bugün için bir anlamının olmadığını söyler. Buna göre hayat yalnızca *istikbâlden* ibarettir.

Namık Kemal bir Osmanlı aydınının tek bir alana yöneleceği ve onu çok iyi bir şekilde bilebileceği bir devirde yaşamamıştır; kendisi tam tersine, bir birçok şeyi az az bilebileceği bir dönemin düşündürüdür. Bu durum kendisinin Batı medeniyetini, Avrupa'yı derinlemesine bilmesinin önünde bir engel oluşturmuştur denilebilir. Bunun yanı sıra Namık Kemal Batı medeniyetini birçok yazısında eleştirmektedir de. Fakat içinde bulunduğu dönem itibariyle, Osmanlı İmparatorluğu için bir çarenin bulunmasının gerekli olduğunun farkındadır ve Batı, bu çarenin bulunması için incelenmesi gerekli olan bir coğrafyaya tekabül etmektedir.



KAYNAKÇA

- AKSAKAL, Hasan, Türk Muhafazakârlığı – Terennüm, Tereddüt, Tahakküm, İstanbul 2017
- ALKAN, Mehmet Ö., Cumhuriyet'ten Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İletişim yayınları., İstanbul 2011
- AYDIN, Mithat, Namık Kemal'de “Terakkî” ve”Maarif” Düşüncesi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi say. 53, Ankara 2013
- AYDOĞDU, Nergiz Yılmaz – İsmail KARA, Namık Kemal – Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Dergâh yayınları, İstanbul 2005
- BEISER, Frederick C., Aydınlanma, Devrim ve Romantizm: Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790 – 1800, Ayrıntı Yayınları 2018
- BERKES, Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002

- BERKTAY, Fatmagül, Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015
- BERLIN, Isaiah, Three Critics of the Enlightenment – Vico, Hamann, Herder, Princeton University Press, New Jersey, 2000
- BEYDİLLİ, Kemal, DİA – Namık Kemal Maddesi, Diyanet Vakfı 2007, cild 43
- BORA, Tanıl, Cereyanlar – Türkiye’de Siyasî İdeolojiler, İletişim Yayınları, İstanbul 2017
- BOTTOMORE, Thomas, Marksist Düşünce Sözlüğü, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, çev. Levent Köker
- BUCK Susan -Morss, Hegel, Haiti ve Evrensel Toplum, Metis, İstanbul 2012
- BUMİN, Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- CEVİZCİ, Ahmet, On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, ASA Yayınları, Bursa 2016
- DAMROSCH, Leo, *Jean-Jacques Rousseau-Huzursuz Dahi*, çev. Özge Özköprülü, İstanbul 2017, s. 285
- DERİNGİL, Selim, 19. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde İhtida ve İrtidad, İletişim Yayınları, İstanbul 2017
- DOĞAN, İsmail, Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İz Yayıncılık, İstanbul 1991
- EKİNCİ, Ekrem Buğra, Osmanlı Mahkemeleri, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2004
- FARAGO, France, “Berkeley” Felsefe Tarihi: Aklın Zaferi, çev. İsmail Yergüz, İletişim Yayınları, İstanbul 2013 İlhan KUTLUER, DİA – Pozitivizm Maddesi, Diyanet Vakfı 2007, cild 34
- GENCER, Bedri, İslâm’da Modernleşme, Doğu Batı yayınları, Ankara 2012
- GARRARD Graeme, Counter-Enlightenments – From the Eighteenth Century to the Present, Routledge, New York, 2006

- GÜLER, E. Zeynep, Muhafazakârlık - Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler (içinde), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015
- HOBBSAWM, Eric, Devrim Çağı, Dost Yayınları, Ankara 2013, çev. Bahadır Sina Şener
- HOBSON, John, George LAWSON, Justin ROSENBERG, Historical Sociology, Wiley-Blackwell, 2010
- İNALCIK, Halil, Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016
- İNALCIK, Halil, Rönesans Avrupası – Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011
- KALBERG, Stephen, Max Weber'in Karşılaştırmalı Tarihsel Sosyolojisi, Phoenix Yayınları, Ankara 2017
- KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi – Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789 – 1856), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2007
- KARAL, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, Islahat Fermanı Devri (1856-1861), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2007
- KULA, Onur Bilge, Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi, İstanbul 2010
- MARDİN, Şerif, Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul 2011
- Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim yayınları, İstanbul 2012
- MARX, Karl, Einleitung - Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Dietz Verlag, 1976
- NISBET, Robert, Sociological Tradition, Routledge, New York 2017
- OKAY, Orhan, Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı, Dergâh yayınları, İstanbul 2011
- OKTAY, Cemil, Siyasi Kültür Okumaları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017
- ORTAYLI, İlber, Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat, Ankara 2012
- Osmanlı Toplumunda Aile, Timaş Yayınları, İstanbul 2009

- Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi – Seçme Eserler III, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017
- İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul 2008
- ÖZDALGA, Doğan, Elisabeth, Tarihsel Sosyoloji, Doğubatu Yayınları, İstanbul 2013, çev. Çağdaş Sümer
- ÖZLEM, Tarih Felsefesi, SAY Yayınları, İstanbul 2010
- PINKARD, Terry, Hegel, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2012
- REDFIELD, IESS, XIII, 350 vd, ve “Community-Society Continua”, IESS, III, 174-180, Aktaran: Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, İletişim yayınları, İstanbul 2015
- SAID, Edward, Şarkiyatçılık, İstanbul 2012
- SALGAR, Ercan, ‘İlerleme’ Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, İstanbul 2015
- ŞEKERCİ, Ahmet Erhan, Aydınlanma ve Din, İnsan Yayınları, İstanbul 2016
- TANSEL, Fevziye ABDULLAH, Namık Kemal’in Mektupları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1973, Cild 3
- TOPAL, Alp Eren, Sürgünde Muhalefet – Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2018
- UÇAN, Hilmi, *Batı Uygarlığı Karşısında Namık Kemal*, Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: XIV, Sayı 1, 2012
- UÇMAN, Abdullah, III. Selim'in Viyana Elçisi Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefâretnâmesi, (Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi içinde), İSAM yayınları 2010
- *Tanzimat'tan Sonra Edebiyat ve Siyaset: Nâmık Kemal ve Ziya Paşa Örneği*, Türkiyat Mecmuası, C.24, Bahar, 2014
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013

WALLERSTEIN, Immanuel, Modern Dünya Sistemi – 3, Yarn Yayınları, İstanbul 2015,
çev. Latif Boyacı

YETİM, Fahri, Osmanlı'dan Cumhuriyete Türk Düşüncesinde Arayışlar, Tezkire
Yayınları, İstanbul 2017



ÖZGEÇMİŞ

1987 yılında doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2010 yılında girdiği Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2014 senesinde mezun oldu. Halen Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim dalında yüksek lisans yapmaktadır. Aynı zamanda 2013 yılından bu yana Serdivan Fikir ve Sanat Akademisinde çalışmaktadır.

