





TANZİMAT DÖNEMİ DİN FELSEFESİ EKSENİNDE NAMIK KEMAL'İN DİN, AHLAK, HÜRRİYET VE ADALET TASAVVURU

Zafer ÇAYLI

*Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Felsefesi ABD. Dr. Öğretim Üyesi*
zafer.cayli@mku.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6137-4626
[10.5281/zenodo.21010258](https://doi.org/10.5281/zenodo.21010258)

ÖZET

Aydınlanma düşüncesinin din, bilim, felsefe, ahlak ve edebiyat paradigmalarında meydana getirdiği köklü epistemolojik ve ontolojik dönüşümlerin yansımaları, Osmanlı Tanzimat Dönemi düşünce dünyasında açık bir şekilde görülmektedir. Bu dönemde, Avrupa merkezli entelektüel hareketlerden ilham alan Osmanlı aydınlarının felsefi perspektiflerinde belirgin bir paradigma değişmesi yaşanmaktadır. Bu süreçte bir yanda geleneksel referanslara ve yöntemlere dayanan teolojik çözüm arayışları, diğer yanda ise modern Batı düşüncesini merkeze alan ontolojik ve politik tahayyüllerin sunulması dikkate değerdir. Nitekim bu dönemde Tanrı tasavvurları, materyalizm, pozitivizm, deizm, din-bilim dikotomisi, ahlak, insan iradesi, hürriyet, adalet gibi din felsefesinin ontolojik ve epistemolojik temelli aktüel problemleri dönemin aydınlarının zihnini meşgul etmektedir. Bu aydınlar, irdeledikleri problemleri, biri geleneksel İslam felsefesi/kelamı diğeri modern Batı felsefesi olmak üzere iki temel epistemik referans noktası üzerinden kritik etmektedir.

Tanzimat Dönemi'nin ufuk açıcı fikirleri ve sentezci yaklaşımıyla bilinen düşünürlerinden Namık Kemal (1840-1888) şiir, roman ve muhtelif mecralardaki yazılarında geleneksel değerler ile modernleşme olgusu arasında kavramsal bir köprü kurarak sosyo-felsefi çözüm önerileri geliştirmektedir. Dönemin teolojik ve felsefi krizlerine kayıtsız kalmayan düşünürümüz, din felsefesinin ve kadim geleneğin tartışma alanına giren problemleri, millî ve manevî hassa-

siyetlerinin yönlendirmesiyle irdelemeyi entelektüel bir sorumluluk addeder. Her ne kadar bu problemleri sistematik bir din felsefesi metoduyla doğrudan ele almasa da söz konusu meseleleri şiir, roman, tiyatro ve gazete/dergi yazılarında farklı formlarda ortaya koymaktadır. Problemleri doğrudan veya kurgusal karakterler dolayımıyla işlerken, merkeze teistik dinlerin ulûhiyet anlayışını yerleştirmekle birlikte; dönemin Tanrı, âlem ve insan tasavvurlarına etki eden deizm, ateizm, natüralizm ve pozitivizm gibi felsefi akımların yansımalarına dair ipuçları da sunmaktadır. İlgili kavram ve problemleri diyalektik bir yaklaşımla, zıtlarıyla birlikte ele alarak Tanrı-âlem-insan bağlamında serimlemektedir. Eleştirel ve epik nitelikli metinlerinde, vatanın bekası adına yine vatani tenkit edebilen düşünürümüz, bu eleştirilerinde Batı'nın kurumsal ve yapısal unsurlarının nakledilmesini savunurken, bu unsurların yerel/öz ahlak sistemimizle entegrasyonunun varoluşsal önemine dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada felsefi problemlere dair yaklaşımları tahlil edilen Namık Kemal, dönemin yazın dünyasına hâkim olan romantizm, realizm ve natüralizm gibi akımların da etkisi ile felsefi krizleri gündeme taşımakta; ulûhiyet algısı, ahlak, insanın iradesi, hürriyet, adalet gibi varoluşsal krizlerde edebi metinlerini bir felsefe laboratuvarı olarak kullanarak ahlaki anomiyi ifşa etmektedir. Bizlere akli dışlamayan ancak adaleti ve ilahî iradeyi varoluşun odağına yerleştiren kapsayıcı bir medeniyet tasavvuru mirası bırakmaktadır. Temel meseleleri, kanıtsal (evidential) ve varoluşsal (existential) bir zeminde tahlil etme girişiminde bulunmaktadır. Materyalizm ve sekülerizm gibi akımlara karşı İslam paradigmasını rasyonel bir dille savunmakta; din, ahlak ve hukuk sacayağında kurguladığı sistemle, Batı tandanslı kavramları kendi medeniyetinin ontolojik/epistemik kodlarıyla yeniden anlamlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Ahlak, İrade, Hürriyet, Adalet.

NAMIK KEMAL'S VISION OF RELIGION, ETHICS, FREEDOM, AND JUSTICE IN THE CONTEXT OF TANZIMAT ERA PHILOSOPHY OF RELIGION¹

Zafer ÇAYLI²

ABSTRACT

The reflections of the profound epistemological and ontological transformations brought about by Enlightenment thought in the paradigms of religion, science, philosophy, ethics, and literature are clearly visible in the intellectual sphere of the Ottoman Tanzimat Period. During this era, a distinct paradigm shift occurred in the philosophical perspectives of Ottoman intellectuals inspired by Eurocentric intellectual movements. In this process, the simultaneous pursuit of theological solutions based on traditional references and methods, alongside the presentation of ontological and political visions centered on modern Western thought, is particularly noteworthy. Indeed, during this period, the ontologically and epistemologically grounded contemporary problems of the philosophy of religion—such as conceptions of divinity (God), materialism, positivism, deism, the religion-science dichotomy, ethics, human will, freedom, and justice—preoccupied the minds of the intellectuals. These intellectuals critically examined the problems they addressed through two fundamental epistemic reference points: traditional Islamic philosophy/theology (*Kalam*) on the one hand, and modern Western philosophy on the other.

Namık Kemal (1840-1888), one of the prominent thinkers of the Tanzimat Period known for his horizon-expanding ideas and synthesizing approach, developed socio-philosophical solutions by building a conceptual bridge between traditional values and the phenomenon of modernization in his poetry, novels, and writings across various platforms. Not remaining indifferent to the theological and philo-

1 * This study is derived from our symposium paper titled “*Changing Conception Of God And The Problem Of Evil In The Tanzimat Period; The Example Of Namik Kemal's “Intibah” Novel*”, which was presented at the 4th International Selçuk Scientific Research Congress held in Konya, Türkiye, on August 24-25, 2024.

2 * Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Hatay, TURKEY ORCID ID: 0000-0002-6137-4626 zafer.cayli@mku.edu.tr

sophical crises of his time, the thinker considered it an intellectual responsibility to scrutinize the problems falling within the domain of the philosophy of religion and ancient tradition, guided by his national and spiritual sensitivities. Although he did not address these problems directly through a systematic method of the philosophy of religion, he presented these issues in various forms in his poems, novels, plays, and newspaper/journal articles. While dealing with these problems either directly or through fictional characters, he placed the theistic religions' understanding of divinity at the center; simultaneously, he provided clues regarding the reflections of philosophical currents such as deism, atheism, naturalism, and positivism, which influenced the era's conceptions of God, the universe, and the human being. He expounded upon the relevant concepts and problems with a dialectical approach, handling them alongside their opposites within the context of God-universe-human. In his critical and epic texts, the thinker—who could criticize the homeland for the sake of its very survival—advocated for the transfer of the institutional and structural elements of the West in these critiques, while drawing attention to the existential importance of integrating these elements with our local/intrinsic moral system.

In this study, Namık Kemal, whose approaches to philosophical problems are analyzed, brings philosophical crises to the agenda under the influence of literary movements dominating the era, such as romanticism, realism, and naturalism. He exposes moral anomie by utilizing his literary texts as a philosophical laboratory in the face of existential crises concerning the perception of divinity, ethics, human will, freedom, and justice. He leaves us the legacy of a comprehensive civilizational vision that does not exclude reason but places justice and divine will at the focal point of existence. He attempts to analyze fundamental issues on both an evidential and an existential ground. He defends the Islamic paradigm with a rational discourse against currents such as materialism and secularism; through the system he constructs upon the triad of religion, ethics, and law, he re-contextualizes Western-oriented concepts with the ontological and epistemic codes of his own civilization.

Keywords: Philosophy of Religion, Ethics, Will, Freedom, Justice.

1-GİRİŞ

Aydınlanma felsefesiyle birlikte Avrupa'da ortaya çıkan epistemolojik ve ontolojik dönüşüm, mevcut teolojik inanç ve doktrinlerin derin bir felsefi sorgulamaya veya inkâra tabi tutulmasına zemin hazırlamıştır. Kilisenin dogmatik otoritesinin sarsılmasıyla “iman” yerine “şüpheyi” (septisizm), “Tanrı” yerine “aklı” (rasyonaliteyi) merkeze alan seküler bir düşünce yapısı inşa edilmiştir. Bu düşünsel değişim ortamında alemler salt rasyonel metotlarla anlamlandırma eğilimi; din, ahlak, irade, hukuk ve hürriyet mefhumlarına dair kadim tecrübe, itikat ve felsefi argümanlar da radikal bir değişim yaşamıştır. Hümanizm, pozitivism ve rasyonalizmin etkisiyle birlikte aklın biricik epistemolojik ölçüt konumuna yükseltilmesiyle, ilgili kavramlara atfedilen anlamlarda paradigmatik kırılmalar yaşanmıştır. Bu anlamda teistik geleneklerin, özellikle İslam dininin bu mefhumlara teorik ve pratik zeminde yüklediği ontolojik anlama ve klasik teolojik savunulara karşın; pozitivist, liberal, seküler, determinist hatta ateistik söylemlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun XVII. yüzyıldan itibaren siyasi, askerî ve ekonomik alanlarda yaşadığı mağlubiyetler ve yapısal krizler, İslam toplumunun itikadi ve entelektüel dünyasında derin sorgulamalara zemin hazırlamıştır. Savaşların yol açtığı büyük can kayıpları, kıtlıklar ve salgın hastalıklar gibi beşerî ve tabii felaketlerle yüzleşen Müslümanlar, diğer yanda bilim ve teknoloji alanında büyük bir ivme kazanarak küresel bir hegemonya kurmaya çalışan Avrupa karşısında din, siyaset ve ahlak gibi toplumsal bütünleştirici unsurlara dair varoluşsal kaygılar yaşamaya başlamıştır. Bu çok boyutlu krizlere çözüm arayışıyla Avrupa'ya gönderilen kimi aydınların pozitivism, materyalizm, deizm ve ateizm gibi felsefi akımları benimseyerek dönmesi, toplumdaki düşünsel buhranı daha da derinleştirmiştir. Bu dönemde kadim geleneğe sıkı sıkıya bağlı kalan muhafazakâr kesim ile Batılılaşma ve modernleşme paradigmasını savunanlar arasında hararetli fikrî tartışmalar meydana gelmiştir. Ancak geniş halk kitleleri, hâkim olan fideist (imancı) inanç ve fatalist (kaderci) telakki sebebiyle, teorik ve pratik zeminde yürütülen bu tartışmalardan başlangıçta etkilenmemiş; zamanla basın-yayın ve iletişim teknolojisinin gelişmesiyle bu durumdan etkilenmeye başlamışlardır.

Bu çalışmanın amacı, Aydınlanma felsefesinin Osmanlı entelektüelleri üzerinde yarattığı epistemolojik ve ontolojik kırılmalar karşısında, Tanzimat dönemi mütefekkirlerinden Namık Kemal'in İslam akidesi ile modern düşünceyi sentezleyerek inşa ettiği felsefi, ahlaki ve politik sistemi din felsefesi disiplini bağlamında tahlil etmektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden felsefi hermeneutik, metin analizi ve kavramsal çözümleme stratejileri temel yöntem olarak benimsenmiştir. Bu doğrultuda düşünürün uluhiyet, adalet, cüz'i irade, adalet ve hürriyet mefhumlarına dair teorik argümanları; klasik İslam kelamı ile çağdaş din ve siyaset felsefesi literatürü ekseninde diyalektik bir okumaya tabi tutulmuştur. İncelemenin temel kaynaklarını, yazarın kötülük problemini, ruh-beden düalizmini ve Tanzimat insanının varoluşsal ahlak buhranını kurgusal bir zeminde tartışmaya açtığı *İntibah* romanı ile onun Batı karşısındaki apolojik ve rasyonel politik teolojisini somutlaştıran *Renan Müdafaaanâmesi* adlı eseri ve *İbret* ile *Hürriyet* gazetelerinde neşrettiği makaleleri oluşturmaktadır. Araştırmanın bulgularına göre Namık Kemal, Batı kökenli pozitivist ve seküler rasyonalite ile kadim İslam geleneği arasında eklettik bir meşruiyet zemini inşa ederek "reformist muhafazakâr" bir entelektüel duruş sergilemiştir. Düşünür, modern siyaset felsefesine ait tabii hukuk, insan hakları, meşrutiyet ve hürriyet gibi kurucu mefhumları salt seküler bağlamlarından kopararak, İslami/şer'i öğretilerle (şûra, biat, fitrat) özdeşleştirmiş ve hukukun nihai meşruiyetini "Aşkın Varlık"a dayandırmıştır.

2- TANZİMAT DÖNEMİ'NDE DÜŞÜNSEL DEĞİŞİM

Batıdaki bilimsel, felsefi ve teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak Aydınlanma rasyonalitesinin epistemolojik etkisine giren bazı Osmanlı mütefekkirleri, coğrafyamızda görülen varoluşsal krizlere çözüm üretme bağlamında, bir yanda aydınlanmacı akla, diğer yanda ise kadim İslam düşünce geleneğine başvurarak eklettik bir metodoloji inşa etme çabasına girmişlerdir. Avrupa merkezli bu epistemik ve ontolojik kırılma, Tanzimat aydınlarının değerler hiyerarşisini ve kozmos (alem) tasavvurunu derinden sarsmıştır. Bu yeni değerler anlayışında, geleneksel İslam estetiğinden ve ontolojisinden uzaklaşılması, uluhiyet, ahlak, cüzi irade ve hürriyet gibi temel kelamî/felsefi mefhumların, Batılılaşma ve modernleşme paradigması ekseninde seküler bir okumaya tabi tutulmasına neden ol-

muştur. Örneğin gelenekteki “hüsn” (güzellik), “hayır” ve “hikmet” eksenli âlem anlayışı/savunusu, yerini ontolojik kusurluluğa işaret eden “kubh” (çirkinlik), “şer” ve “ceza” merkezli bir algıya bırakmıştır. Diğer taraftan dönemin romanlarında dünyanın salt bir ıstırap yurdu olarak tasvir edilmesi ve insanın ontolojik aciziyetine yapılan vurgu oldukça belirgindir.³ Âlem tasavvurundaki şer (kötülük) merkezli bu teolojik kırılma, makrokozmetik bir mekân düzleminde açığa çıkmaktadır.

Namık Kemal, Batı medeniyetinin her alanda ontolojik ve epistemolojik tahakküm kurmaya çalıştığı, bilimin dogmatik bir din (*scientism*/bilimcilik) olarak telakki edildiği, materyalizm, pozitivism ve evrimci paradigmalardan düşünce dünyasını istila ettiği bir çağda yaşamıştır. Yaşadığı dönemdeki kimi aydınların bilim ve teknolojiye duydukları hayranlık ve taklitçiliğin sonucu olarak materyalizmi benimsedikleri görülmektedir. Bu pozitivist kitleye göre fen, buhar, makine ve elektrik gibi teknolojik sıçramalara bağlı olarak oluşan yeni medeniyet algısında, Anadolu ruhunun/mayasının temelini oluşturan dinî inançlar ve kadim gelenekler, geri kalmışlığın temel nedenidir. İşte bu materyalist ve pozitivist tahakküm karşısında kimi düşünürler ise İslam akidesini ve Anadolu irfanını savunmaktadır.⁴

Batı’da Hristiyan teolojisi kaynaklı din-bilim çatışması epistemolojik bir buhran olarak İslam coğrafyasına da sirayet etmiş; bu manzara karşısında Namık Kemal, İslam akidesi ve millî aidiyet lehine rasyonel ve teolojik argümanlar ortaya koymuştur. O, bu seküler akımlar ve indirgemeci anlayışlar karşısında dinî ve millî hasletlerin varoluşsal bir zorunluluk olarak muhafaza edilmesini salık vermiş; metinlerinde millî ve manevi değerleri merkeze alan ontolojik bir felsefe inşa etmeye gayret etmiştir. Onun yazınsal faaliyetleri ve mektupları bütüncül ve objektif bir metodoloji ile tahlil edildiğinde, vatan, millet ve İslam ülküsünün ontolojik özüne sadık kalarak Batıcılık, Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi dönemin hâkim

3 Namık Kemal. *İntibah*. haz. Arife Can. (İstanbul: Armoni Yayınları, 2004), 23.

4 Mehmet Kaplan, *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948), 22.

akımlarına kurucu argümanlar sunmuştur.⁵ İslami ve millî bir şuurla hareket eden düşünürümüz, bu değerlerin yeni nesillere aktarılmasında büyük bir entelektüel çaba göstermiştir.⁶

Osmanlı modernleşme serüveninde Tanzimat; ontolojik ve epistemolojik paradigmanın sarsıldığı, sosyo-politik ve entelektüel sahada köklü epistemik kopuşların ve diyalektik tartışmaların tecrübe edildiği dinamik bir dönemdir. Bu dönemin aydınları, devletin içine düştüğü varoluşsal krizden kurtuluşuna dair arayışlarında; bir yanda teolojik ve kadim geleneksel değerlere başvurma, diğer yanda ise modern Batı paradigmasını içselleştirme dikotomisi arasında kalmışlardır. Batı'da Aydınlanma felsefesiyle birlikte güç kazanan natüralizm, pozitivizm, rasyonalizm, deizm ve ateizm gibi ontolojik ve epistemolojik doktrinler, eğitim amacıyla Avrupa'ya giden Türk aydınlarının düşünce yapısını şekillendirmiş; bu aydınların bir kısmı söz konusu seküler-rasyonalist akımların etkisi ile İstanbul'a dönmüşlerdir. Ne var ki dönemin entelektüel ortamı incelendiğinde, aydınların statik ve dogmatik bir düşünsel çevre ile sınırlanmasından ziyade, konjonktüre göre eklektik düşünce sistemleri ve değişken felsefi argümanlar geliştirebildikleri görülebilmektedir. Örneğin, entelektüel düşünce sisteminin ilk safhalarında Batı rasyonalizmine derin ilgi duyan, hatta ateizm ve deizm temelli felsefi akımların etkisinde kalan Ahmet Mithat Efendi'nin, zamanla klasik İslam öğretilerine ve kadim kaynaklara dönerek geleneksel epistemoloji zemininde çözüm üretme çabası görülmektedir. Dolayısıyla bu aydınlar, karşı karşıya kaldıkları felsefi, teolojik ve sosyolojik krizleri konjonktürel şartların etkisiyle farklı analitik düzlemlerde ele almışlardır. Bu krizlerin çözümünde mutlak, evrensel ve *apriori* bir tezden ziyade; pragmatik, yoruma açık ve kendi içinde paradokslar barındırabilen dinamik çözüm önerileriyle karşılaşmaktadır. İşte böylesi bir entelektüel ortamda Namık Kemal, tıpkı Ahmet Mithat Efendi gibi aktüel, tarihsel ve sosyo-felsefi alanlarda çok boyutlu metinler kaleme alarak Osmanlı aydınları arasında saygın bir yer edinmiştir.

5 Küçük, Abdurrahman. *Renan Müdafaaanamesi - Namık Kemal*. (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 50-51; Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Mektupları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967), 2: 29-30.

6 Önder Göçgün, *Namık Kemal* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 15-16.

Tanzimat Döneminde tecrübe edilen varoluşsal ve toplumsal krizler karşısında mutlak iyi, kadîr ve rahîm bir Tanrı tasavvurunu korumaya çalışan teistik yaklaşımlar bulunduğu gibi bu uluhiyet telakki-sini reddeder yapıda edebî ve felsefi kurgular da mevcuttur. Örneğin Namık Kemal, *İntibah* romanında müteal ve mükemmel bir Tanrı tasavvuru ile inayet deliline dayalı kusursuz bir evren anlayışı inşa etmek yerine; kötülük karşısında kayıtsız kalan bir uluhiyet ve ontolojik açıdan kusurlu bir kozmos algısı kurgulamaktadır. Nitekim eserindeki “bela dünyası” metaforu, evreni tekinsiz ve menfi bir alan olarak konumlandırırken; insanı da bu determinist ve fatalist (kaderci) çarkın içinde savrulan nesneye indirgemektedir.⁷

Tanzimat dönemi romanları Osmanlının Batılılaşmasındaki kültürel ve ahlakî alanda meydana gelen köklü değişimleri ortaya koymakta, ahlakî meseleleri “mutlak ethos” anlayışından hareketle epistemolojik referanslı ortak zevk, sanat, adab-ı muaşeret ve ahlak paradigmatlarıyla ele alarak Kınalızâde Ali Efendi'nin “Ahlâk-ı Alâî ile ilişkileri kurulabilmektedir. Ancak Tanzimatla birlikte Batı tandanslı Münif Paşa'nın Voltaire'den Fransızca Muhaverât-ı Hikemiyye adlı tercümesi, Yusuf Kâmil Paşa'nın Fenelon'un Telemaque'dan Tercüme-i Telemak'ı ve Ceride-i Havadis gazetesinde Hikâye-i Mağdûrin adıyla tercüme edilen Victor Hugo'nun Sefiller'i Osmanlı düşüncesinin bu döneme kadar ahlaki bilgi sistematliğini Kutadgu Bilig, Mesnevî-i Manevi veya Garibnâme gibi eserler merkezinde oluşturduğu gelenek ve dönemin gerçekliği dikkate alındığında ciddi bir anakronik yanılğı oluşturup oluşturmadığı meselesini gündeme getirmektedir. Bu tercüme ile birlikte kamusal ve sosyal hayatta görülen modernleşmenin Koçi Bey ve Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'deki siyasî hatırlatma/uyarılardan kültür formasyonuna taşınmasının bir modernleşme problemi olarak gündeme getirmektedir. Tanzimat ahlakçılığının bu yeni boyutu, Ahlâk-ı Alâî'ye yönelik çağın problemlerine karşı bir çözüm üretemeyen pratikler veya Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle, seci zevkine fikrin kurban edilişi,⁸ düşünceyi donduran tarafıyla eleştiri odağına almasıdır.

7 Namık Kemal, *İntibah*, 14.

8 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 19. bs. (İstanbul: Ülken Yayınları, 2010), 46.

3-NAMIK KEMAL'İN DÜŞÜNCE DÜNYASI

Namik Kemal, milli ve manevi değerlere sadakatli olduğu kadar Batı düşüncesinden esinlenen bir düşünürdür. Onun vatan sevgisi ile İslamcılığı, Türklük ile İslamı mezcederek bütünleyici bir perspektif sunması dikkate değerdir.⁹ O, İslamı bir din, bir sosyal düzen, bir hukuk sistemi, bir ahlakî düzen, vatanın ve birliğin kaynağı, devletin bekasının teminatı, sosyal düzenin iç ve dış güvencesi şeklinde kabul etmektedir.¹⁰ Dolayısıyla ona göre din ile vatan kavramları iç içedir.

Namik Kemal, metinlerinde İslam akidesine atıflarda bulunmakta; Allah'a olan sarsılmaz bağlılığını, dua ve niyazlarıyla sıklıkla ortaya koymaktadır. Onun kozmolojik tasavvuruna göre dünya ve ahiret, Allah'ın vahdaniyet nuruyla donatılmış ontolojik bir bütünlük arz etmektedir.¹¹ Allah'ın varlığı (isbât-ı vâcib) ve birliği (tevhid) meselesinde, salt rasyonel deliller ve zan üzerinden yürütülen teolojik tartışmalardan ziyade; ulûhiyete duyulan derunî bir aşk ve irfani bir "keşif" (sezgi) yoluyla hakikate erişmeyi daha doğru bulmaktadır.¹² Kâinatı, Allah'ın sonsuz ilim, irade ve kudret sıfatlarının bir eseri olarak telakki etmekte; muazzam bir inayet ve gaye delili barındıran bu sanatlı ve bedii nizamın insanın istifadesine sunulmasının, akıl sahiplerini bir Yaratıcı'ya ulaştıracağı fikrini savunmaktadır.¹³ Bu ontolojik zemin üzerinden Allah'ın kullarının dua ve gayretlerine sonsuz bir inayete icabet ettiğini ve O'nun mutlak kerem sahibi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Allah'ın yeryüzündeki tüm mevcudatı özellikle İslam nizamını ve Müslümanları mutlak kudretiyle muhafaza ettiğine ve edeceğine dair sarsılmaz bir inanca sahiptir.¹⁴

9 Küçük, Abdurrahman. *Renan Müdafaaamesi - Namık Kemal* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 51.

10 Süleyman Hayri Bolay, *Namık Kemal'in İslam'a Bakışı* (DİB Yay., Ankara 1992), s. 33.

11 Saadetin Nüzhet Ergun, *Namık Kemal - Hayatı ve Şiirleri* (İstanbul: Yeni Şark Kitabevi, 1933), 113.

12 Ergun, *Namık Kemal - Hayatı ve Şiirleri*, 173.

13 Namık Kemal, "Nüfus", *İbret*, sy. 9 (25 Haziran 1872).

14 Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1315), 68.

Düşünürümüz, Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te Sorbonne'daki "L'İslamisme et la Science" başlıklı konferansına şiddetli bir reaksiyon göstermiş; meşhur *Renan Müdafaaanâmesi*'ni kaleme alarak İslam'ın rasyonel vizyonunu savunmaktadır. Renan'ın, İslam dininin terakkiye (ilerlemeye) engel olduğu, bilimsel ve medeni tekâmüle hiçbir katkı sağlamadığı yönündeki oryantalist ve tahripkâr iddialarına karşın, Namık Kemal millî, dinî ve ilmî hassasiyetlerinin yanı sıra aklî, naklî, tarihsel ve sosyolojik deliller ortaya koyarak İslamiyet'i entelektüel bir duruşla savunmaktadır.¹⁵ Renan'ın bu antagonist ve oryantalist söylemlerine karşı dinî nasırları epistemik birer referans göstererek, dinin aklî ilimleri teşvik ettiğini apolojik bir dille ortaya koymaktadır.¹⁶ Ancak o, İslamiyet'in ilim tahsiline ve tefekkürü yönelik açık teşviklerine rağmen Müslümanların epistemolojik bir atalete düşerek ilim ve irfandan mahrum bir hayat sürmelerini eleştirmektedir.¹⁷ Ayrıca İslam medeniyetinin ve kadim ilim geleceğinin yeni nesillere aktarılması hususunda, Avrupalı ebeveynlerin kendi dinî ve kültürel kodlarını aktarırken başvurdukları modern pedagojik metotların örnek alınması gerektiğini salık vermektedir.¹⁸

Yaşadığı dönemin sosyo-politik krizlerine kayıtsız kalmayan Namık Kemal'in siyaset felsefesinde iki kurucu unsurun derin izlerini görmek mümkündür: Birincisi, Batı menşeli politik kavramlar ile İslami siyaset tasavvuru arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bağlamında kurduğu epistemolojik ilişki; ikincisi ise kendinden sonraki nesilleri derinden etkileyecek olan yeni bir politik teoloji terminolojisini literatüre kazandırmasıdır. Onun felsefi düşünceleri, Osmanlı modernleşme sürecinin ve bu sürecin entelektüel veçhesinin Tanzimat sonrasında ulaştığı eklektik form itibarıyla önem arz etmektedir. Batı tecrübesinde ortaya çıkan siyasi kavram ve kurumları, İslam/

15 Bekir Sıtkı Baykal, "Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz", *Namık Kemal Hakkında, 100. Doğum Yılı Münasebetiyle* içinde (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1942), 198-201; Göçgün, *Namık Kemal*, 70.

16 Küçük, *Renan Müdafaaanamesi - Namık Kemal*, 105.

17 Namık Kemal, "Biz Hiç Mi Okumayacağız", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri I* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 560.

18 Namık Kemal, "Maarif", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri I* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 111.

Doğu paradigması perspektifiyle yeniden tahlil etmekte; kendi fitri değer yargıları süzgecinden geçirerek sentezci bir tutumla kamuoyuna sunmaktadır. Bu metodoloji, kendisinden sonraki kuşaklardan itibaren günümüze kadar etkisini sürdüren güçlü bir gelenek olmaktadır. Ancak bu sentezci yaklaşımın sonucu olarak Batılılaşma eğilimi, her ne kadar Doğu-İslam geleneklerinin yeni politik formlara bürünmesi şeklinde yansımakta ise de bu yapısal dönüşüm esnasında “öze” sadık kalma ideali korunmaktadır. Düşünürümüz ve Yeni Osmanlılar, Batılılaşmayı Batı’nın seküler yaşam tarzının veya gündelik hayat pratiklerinin taklit edilmesi şeklinde algılamamakta; aksine bu süreci Osmanlı’nın yapısal yönetim krizlerine çözüm olabilecek Batılı siyasal mekanizmaları pragmatik bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁹

Namık Kemal, modern Türk düşünce atlasında hak, adalet ve hürriyet gibi temel politik-etik mefhumların başat kurucusu olarak bilinmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın tespitiyle, çağdaş düşünce dünyamızdaki sıkça kullanılan bu kavramların büyük bir kısmı onun entelektüel mirasıdır.²⁰ Etik anlayışı itibarıyla sosyal düzeni inşa etmek için sunduğu çözümler ile dikkatimiz çekmekte; *Cezmi* ve *İntibah* gibi romanlarını “toplum için sanat” prensibi uyarınca, halkın idrak seviyesine uygun ve kolektif hafızada karşılık bulacak bir sadelikle kaleme almaktadır. Yazınsal faaliyetlerini vatan, millet, din ve gelenek gibi temel toplumsal yapı taşlarını zihinlerde diri tutma ve topluma yeni bir mefkûre aşılama gayesiyle gerçekleştirmiştir.

19. asırda Tanrı ve evren tasavvurlarında yaşanan epistemolojik değişim, insan telakkisinin de köklü bir değişim geçirmesine neden olmuştur. İnsan fiillerindeki ahlaki kötülüğün gerekçelendirilmesinde, geleneksel İslam kelamındaki cüz’î irade vurgusunun yerini -inancın genel karakterine aykırı bir biçimde- fitrat, aile ve genetik gibi determinist etkilere bıraktığı görülmektedir. *İntibah* romanında kötü bir karakter olarak kurgulanan Mahpeyker’in ahlaki yozlaşması, hür iradi bir tercihten ziyade bizzat “yaratılıştaki demonik

19 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 2. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 319-20.

20 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1969), 226.

(şeytansı) doğa” üzerinden temellendirilmektedir.²¹ Bu yaklaşım, yazarın Tanrı perspektifinin inşasında İslam, Hristiyanlık, Antik Yunan ve modern felsefi ekollerin sentezleyici etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Namık Kemal, bilim, ilerleme, cehalet ve hurafe gibi meselelerde döneminin epistemolojik ve sosyolojik kaygılarını derinden hissetmektedir. Yazınsal faaliyeti yüzeysel okumaya tabi tutulduğunda ilk etapta paradoksal söylem ve tutumlar barındırdığı izlenimi verse de, değerler felsefesi bağlamında öz itibarıyla radikal ve yıkıcı bir devrimden ziyade, iç tutarlılığa sahip ve ayakları yere basan geleneksel bir duruş sergilediği görülmektedir. Ancak sorgulanmaksızın benimsenen yerel değer ve örfleri dogmatik bir bütünlük içinde mutlaklaştırmak yerine, bu unsurları çağın rasyonel ihtiyaçlarına entegre edilmesi gereken dinamik yapılar olarak kabul etmektedir. Nitekim *İbret* gazetesinde neşredilen “Görenek” başlıklı makalesinde, taassup derecesinde savunulan ve taklit edilen birtakım yerleşik norm ve dogmaları eleştirmektedir.²² Dolayısıyla onun metinleri dönemin sosyo-politik konjonktürü göz önünde bulundurularak tahlil edilmeli ve onun “muhafazakârlık” mefhumuyla kurduğu irtibat bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dahası, onun yazılarının bütün yerleşik geleneklere ve kültürel kodlara bütünüyle muhalif/reddiyeci bir yapı arz ettiği savı temelsizdir. Karşısında konumlandığı yerleşik değer ve görenekler, ontolojik kaynağını ilahî vahiyden almayan, bütünüyle beşerî tahayyülün ürünü olan bozulmuş anlayış ve pratiklerdir. Nihayetinde onun bu itirazı, söz konusu göreneklerin rasyoneliteye aykırı olması veya aklın işlevini pasifleştiren gerçeğiyle ilişkilendirilmelidir.²³ Böylece kadim gelenek ile yenilik arasında epistemolojik ve sosyolojik gelgitler yaşayan bir toplumda o, rasyonel ve İslami bir perspektifle kitlelere rehberlik etmektedir.

Düşünürümüz, ümmetin hâkimiyeti, kuvvetler ayrılığı, bireysel hürriyet, eşitlik, temsili hükümet ve anayasal nizam gibi modern siyasal mefhumların İslam tarihindeki ontolojik ve pratik karşılık-

21 Namık Kemal, *İntibah*, 26, 51.

22 Namık Kemal, “Görenek”, *İbret*, sy. 119 (7 Mart 1289/1290), 1-2.

23 Mustafa Kemal Şan ve Ayhan Koçkaya, “Namık Kemal Düşüncesinde İlerleme ve Gelenek”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 8 (2018): 12-13.

larını bulmaya çaba göstermektedir. Bu minvalde o, modern “millet egemenliği” mefhumu ile İslami “biat” akdi arasında, “parlamentar idare” sistemi ile “şûra/meşveret” müessesesi arasında ontolojik ve işlevsel paralellikler kurgular. Böylece Batı menşeli modern siyasal kavramlar ile İslam siyaset felsefesinin kadim normatif pratikleri arasında rasyonel bir ilişki kurarak eklektik ve sentezci bir politik teoloji benimsemektedir.²⁴

İntibah romanında Batılılaşmış bir tipoloji olarak öne çıkan Ali Bey karakteri, dönemin reel siyasi ve sosyolojik krizlerini yansıtmının yanı sıra, klasik sanat ve gelenek tasavvuruna yönelik itirazları ve alternatif ahlak arayışlarını somutlaştıran edebi bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni bir ontolojik varoluş kaygısı içinde ahlaki muhasebeye dalış ve merkezileştirilmiş bir Batılılaşma paradigması, metnin temel felsefi sunumudur. Başkarakter ekseninde kurgulanan olay örgüsü, iyi-kötü dikotomisinin ahlaki boyutunu doğrudan Ali Bey’in zihin dünyasından tahlil etme imkânı sunmaktadır. Zira Ali Bey, Tanzimat romanında aktüel bir sosyolojik fenomen olarak beliren “Redingot” ve “İstanbulun” tipleriyle aynı niteliksel zeminde buluşmakta; bu kimliğiyle, Türk-İslam tefekkürünün merkezi söyleminden ve Anadolu insanının irfanî yapısından belirgin bir kopuşu (yabancılaşmayı) temsil etmektedir.²⁵

Avrupa görmüş olan düşünürümüz Bacon (ö. 1626), Hobbes (ö. 1679), Locke (ö. 1704), Montesquieu (ö. 1755), Voltaire (ö. 1778), Hugo (ö. 1885) gibi Batılı düşünürleri bilmekte ve onlardan fikirsel anlamda esinlenmektedir. Aynı zamanda Doğu/İslam dünyasının önemli felsefi eserlerinden “Şerhu'l-Mevâkif” üzerine çalıştığı gibi yukarda da belirttiğimiz üzere Ernest Renan (ö. 1892)’in İslam aleyhine ortaya koyduğu tezlerine karşı “Renan Müdafaaanâmesi”ni yazmıştır. Çok yönlü bir düşünür olarak Namık Kemal’in yazılarında Tanrı, insan, hürriyet, irade, siyaset, ahlak, bilim gibi birçok felsefi mevzu ile de karşılaşabilmekteyiz.

24 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 143-44.

25 Namık Kemal, *İntibah*, 11.

a) Din ve Ahlak Anlayışı

Tanzimat dönemi mütefekkirleri, ortaya koydukları argümanlarla topluma rehberlik ederek İmparatorluğun Batı karşısındaki geri kalmışlığını telafi etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Fikir yapısı, şahsiyeti ve kaleme aldığı metinlerle Tanzimat'tan günümüze dek entelektüel etkisini koruyan Namık Kemal, yaşadığı çağın çok boyutlu krizlerine kapsamlı ve rasyonel çözüm paradigmaları getirme çabasındadır.

Namık Kemal, *İntibah* romanını salt edebî bir kurgu olmanın ötesinde, ontolojik ve etik kaygılarla inşa etme gayreti içerisinde olup; bu çabasıyla modernleşme sürecinde medeniyet tasavvuruna yön veren epistemolojik kaynakları ve ahlaki metotları yansıtmaya çalışmaktadır. Romandaki Ali Bey karakteri üzerinden ahlaki değerlere ve normatif yargılamalara odaklanılmakta; yeni bir ahlaki değerler manzumesinin oluşturulması adına sosyo-felsefi analizler yapılmaktadır. Her ne kadar bu kurgu dar bir toplumsal yapı üzerinden şekillense de Türk toplumunun edep ve ahlak sisteminin, Batılı bir perspektifle ihmal edilen kendi fitri ve özsel değerlerine dönülerek yeniden temellendirilmeye çalışılması felsefi açıdan önem arz etmektedir. Düşününürün bu romanıyla birlikte, *İbret* gazetesindeki hürriyet, hukuk, adalet gibi sosyo-politik mefhumlara ek olarak etik problemleri de ontolojik bir mesele olarak işlediği görülmektedir.²⁶

Namık Kemal, ahlakın meşruiyet zeminini doğrudan din ile referanslandırmakta; İslamiyet'i kardeşliğin ve adaletin yegâne ontolojik teminatı olarak sunmaktadır. Batılı oryantalistlerin ve seküler aydınların, İslam'ın toplumsal ahlakı ıslah etmede yetersiz kalacağına dair yönelttikleri eleştiriler karşısında, İslamiyet'in ahlaki yozlaşmayı ortadan kaldıracak yegâne aşkın güç olduğunu savunmakta ve güzel ahlakın biricik kaynağına İslam'ı işaret etmektedir.²⁷ Ahlaki ıslahat sürecinde İslam'ın referans alınmasının yanı sıra, Batı hukuk normlarına karşılık, İslam ilim geleneğinde önemli bir yere sahip olan "fıkıh" müktesebatından maksimum derecede faydalanılmasını

26 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 42.

27 Namık Kemal, "Bizde Ahlakın Hali", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 309.

salık vermektedir.²⁸ Dahası, Batılı ve Batıcı çevrelerin İslam'ın miras hukuku ve mahremiyet öğretilerine dair yönelttikleri seküler tenkitlere karşı, İslam'ın miras hukukunu ve mahremiyeti mutlak bir güvence altına alması, infak ahlakıyla ihtiyaç sahiplerini gözetmesi ve iyi niyet ve temizliği emretmesi gibi normatif pratiklerle mükemmel ahlak sisteminin güvencesi olduğunu rasyonel bir dille müdafaa eder.²⁹

Namık Kemal, ahlaki insanda sonradan teşekkül eden ve kök salan yerleşik bir meleke olarak telakki ettiğinden, yozlaşmış bir ahlaki yapının onarılmasını veya yeniden inşasını son derece zorlu bir süreç olarak görmektedir. Binaenaleyh ahlaki tekâmül, ancak İslami normların rehberliğinde, beşerin fitri faziletlerini inkişaf ettirecek bütüncül ve sistemli bir pedagojik süreçle (terbiye/eğitim) mümkün olabilir.³⁰ Bu bağlamda insanın ahlaki melekelerinin mahiyetine dair Namık Kemal, Tanzimat döneminin sosyo-psikolojik ortamında Doğu insanının ruhsal tipolojisini tahlil ederken ve Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı klasik eserinde “tebeddül-i ahlak” (ahlakın değişebilirliği) meselesini tartışırken³¹ Antik Roma filozofu Galen'e dayandırdığı determinist ve statik davranış kodlarına oldukça yakın durmaktadır. Dönemin diğer aydınları gibi yeni bir ahlaki formasyon kurgulayan düşünürümüz, her ne kadar *Ahlâk-ı Alâî*'nin temel normatif ölçütlerini teorik ve pratik zeminde çağın epistemolojik ihtiyaçlarına cevap veremeyen anakronik bir yapı olarak kabul etse de *İntibah* romanındaki Mahpeyker karakteri ekseninde statik ve determinist bir ahlak tasavvurunun içinden konuşmaktadır. Bu durum, onun bir yanda Kınalızâde'nin “ahlakın değişmesi gayri mümkündür” şeklindeki felsefi öncülünü zımnen tasdik etmesine, diğer yanda çağın dinamik modernleşme ve terakki mefkûresine eklenme iddiasıyla mantıksal ve ontolojik bir paradoksa sürüklenmesine neden olmaktadır. Nitekim Namık Kemal, bu romanındaki

28 Namık Kemal, “Tebeddül-i Meşihât”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri I* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 253-54.

29 Namık Kemal, “Ahlak-ı İslamiye”, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri I* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 310.

30 Tansel, *Namık Kemal'in Mektupları*, 20.

31 Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 109.

Ali Bey ve Mahpeyker gibi ahlaki tipolojilerin inşasında, karakterlerin eylemlerini hür (cüz'î) iradeden ziyade, ısrarla fitrata ve doğuştan gelen ontolojik özelliklere hamlederek bu felsefi çelişkiyi daha da derinleştirmektedir.

Namık Kemal, normatif hukuk tasavvurunu metafizik bir zeminde doğrudan dinî ilkelere bağlayarak; hukuk, din ve ahlak mefhumları arasında sağlam bir ontolojik hiyerarşi inşa etmektedir.³² Ona göre hukukun meşruiyet zemini ahlak, ahlakın nihai ontolojik referansı ise dindir. Bu bağlamda o, siyasal erkin temelini ahlakı, ahlaki nizamın merkezine ise teolojik özü yerleştirerek toplumsal ontolojiyi rasyonel ve İslami bir sentez üzerinden kurgular. Devletin ahlak temelli bir aygıt, bu ahlakın da teolojik bir formda tasavvur edilmesi; onu, “sivil erdem” ve “sivil din” yaklaşımları bağlamında Jean-Jacques Rousseau'nun felsefi çizgisine yaklaştırmaktadır.

Modern Batı felsefesinde “tabii hukuk” (*lex naturalis*), çağdaş politik düşüncenin ontolojik zeminini inşa ettiği gibi; liberal ve seküler siyasal hareketlerin ilham kaynağı ve kilisenin dogmatik teokrasisinden bağımsızlaşmanın en temel aracı olarak anlaşılabilir. Tabii hukuk mefhumu bağlamında Namık Kemal, 19. asrın ortalarında yaşayan muasırları gibi, “şûra”, “halk iradesi” ve “parlamentar sistem” gibi dönemin modern ve aktüel politik kavramlarıyla yakından ilgilenmiştir. Ancak o, bu mefhumları salt seküler Batılı referanslarla değil; İslam siyaset felsefesinin kadim ilkeleri ile Batılı filozofların rasyonel argümanlarını sentezleme zemininde okumayı kendine felsefi bir görev addetmiştir. Tabii haklar, millet iradesi ve anayasal parlamenter sistem gibi çağdaş siyaset felsefesinin kurucu unsurlarına atıflarda bulunan Namık Kemal, bu politik mefhumların bizzat İslam geleneğinde içkin olduğunu ve ontolojik açıdan şer'i normlara tam bir uyum gösterdiğini rasyonel bir dille savunmaktadır. Normatif hukuk meselesini tahlil ederken “tabiat” ve “fitrat” mefhumlarına odaklanmakta; hürriyet ve insanlar arası eşitlik gibi meselelerde ise “tabii hak” kavramından faydalanmaktadır. Bu yaklaşımıyla o, zımnen “toplumsal sözleşme” teorisi üzerine inşa edilmiş bir doğal hukuk telakkisini anımsatır. Nihayetinde tabii hukuku, soyut ve teorik

32 Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi II- Kaygılar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 396.

bir analizle derinlemesine tartışmaktan ziyade, eşitlik ve özgürlük zemininde temellendirmekte ve devletin bekası için pratik çözüm önerilerinin meşrulaştırılması bağlamında araçsallaştırmaktadır.

b) İnsan İradesi ve Hürriyet Anlayışı

Namık Kemal, irade sahibi insanı, aklı (rasyonaliteyi) temel referans kabul eden bir varlık olarak kabul etmektedir. O, insanın ancak akıl yetisi vasıtasıyla yanlış fatalist (kaderci) telakkileri sorgulayabileceğine, böylece kendi özsel varlığının farkına vararak varoluşsal gayesine erişebileceğine inanmaktadır. Ancak *İbret* gazetesindeki makalelerinde teknik/maddi unsurlar ile manevi/tinsel değerler arasında düalist bir düşünce sistemi inşa etmektedir. Zira o, bir yanda Batı medeniyetinin ve kültürünün epistemolojik tahakkümü karşısında kendi öz kültürünün bir savunucusu olarak konumlanırken; diğer yanda toplumunun yaşadığı krizler sebebiyle yenilikçi ve ilerlemeci bir tavır sergilemektedir.³³

Namık Kemal'e göre insanın hürriyet sahibi olması, Allah'ın onu fitraten bu ontolojik nitelikte yaratmasından (irade-i cüz'iyeye bahşetmesinden) neşet eder; bu teolojik meşruiyet, bireyin diğer insanlara zarar vermesini engelleyerek mutlak ve kuralsız bir hürriyet tasavvuruna etik bir sınır çeker.³⁴ Hürriyetin ontolojik kaynağının doğrudan Tanrı olması, bu mefhumun bireysel, toplumsal ve politik ilişkilerde kurucu/belirleyici bir etken olması ile sonuçlanır. Bu yaklaşım, çağdaş siyaset felsefesinin, insanın doğuştan tabii haklara sahip olmasının yanı sıra ahlaki ve hukuki sorumluluklar da yüklenmesi gerektiği yönündeki normatif anlayışını destekler mahiyettedir. Ayrıca insanın yeryüzündeki tüm seküler otoritelerden bağımsız ve aşkın bir formda hür olduğu tezi, birey ile siyasal iktidar arasındaki diyalektik ilişkide, ibreyi bireyin lehine çeviren güçlü bir felsefi argüman olarak görülebilir. Ancak, insanın her arzuladığını eyleme dökemeyeceği prensibiyle sınırlandırılmış bu hürriyet tasavvuru, felsefi düzlemde insan fiillerinin mahiyeti ve bu fiillerin sınırı problemini gündeme getirmektedir.

33 Şan ve Koçkaya, "Namık Kemal Düşüncesinde İlerleme ve Gelenek", 10.

34 Namık Kemal, "Hürriyet", *Hürriyet*, sy. 37 (24 Zilkade 1285 / 8 Mart 1869), 1-2.

Düşünürümüze göre hak ve özgürlüklerin normatif sınırlandırılması aşkın ve ilahî bir kaynağa dayanmaktadır,³⁵ zira bu sınırlandırma zorunluluğu, insanın hem toplumsal/medeni hem de egoist bir tabiata sahip olmasından kaynaklanmaktadır.³⁶ Bu felsefi öncülleriyle tabii hukuk, insan tabiatı, temel haklar ve devletin ontolojik yapısı arasında rasyonel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. İnsan, kendisine bahşedilen “akıl” yetisiyle yeryüzüne hükmetme potansiyelini sahiptir ve bu epistemolojik imkân, insanı tabiat karşısında bir “özne” konumuna yükseltmektedir.³⁷ Bu bağlamda o, felsefi ve politik tartışmaların merkezinde yer alan “insan hürriyeti” mefhumunu, hem devredilemez ve dokunulamaz fitri bir tabii hak hem de doğrudan Tanrı'nın bahşettiği ilahî bir ihsan³⁸ olarak kabul etmektedir. Onun insanı doğuştan hür ve ontolojik haklara sahip bir varlık olarak konumlandırılan bu tasavvuru, gerek kendi çağının gerekse modern siyaset felsefesinin temel problemleriyle doğrudan örtüştüğünden, söz konusu mefhumun tarihsel süreçten günümüze dek politik aktualitesini sürdürdüğü görülmektedir.

O, İmparatorluğun çöküşe sürüklendiği fikrine karşı çıkmakta; mucizevi bir güç olarak inandığı akıl (rasyonalite) sayesinde devletin bu buhrandan kurtulacağını umut etmektedir. Batı rasyonalizminin insan aklını tabiata egemen kılan (*antroposantrik*) felsefesinden hareketle, kendi coğrafyamızda da akıl vasıtasıyla tabiata ve dolayısıyla devlet düzenine pozitif, ilerlemeci anlamlar yüklenmesi söz konusudur. Ancak onun düşünce sisteminde akla yüklenen bu kurucu misyon, insan ile Tanrı arasındaki teosantrik, ontolojik ve epistemik bağı koparmamakta, aksine insanı teolojik sınırları ihlal etmeksizin siyasal ve sosyal yapının aktif bir öznesi konumuna taşımaktadır.

c. Adalet ve Hukuk Anlayışı

Namık Kemal hak, adalet, hürriyet, meşrutiyet ve vatan gibi normatif mefhumlar ekseninde yeni bir ahlak sistemi inşa etmeye ça-

35 Namık Kemal, “Hukuk”, *İbret*, sy. 5 (19 Haziran 1872), 1-2.

36 Namık Kemal, “Efkâr-ı Umumiye”, *İbret*, sy. 40 (26 Şaban 1289 / 29 Ekim 1872), 1-3.

37 Namık Kemal, “Nüfus”, 1-3.

38 Namık Kemal, “Hukuk”, 1-2.

lışmakta ve sosyal düzeni tesis edecek ontolojik bir ahlak teklifinde bulunmaktadır. Gelişmişlik ile ahlak sistemi arasında kurduğu nedensel ilişki zemininde o, Batı medeniyetinin maddi tekâmül seviyesine, ancak kadim Osmanlı-İslam ahlak ve adalet tasavvuruna geri dönülerek erişilebileceği kanaatini taşımaktadır.³⁹

Geleneksel Osmanlı toplum yapısında ahlak, toplumsal varoluşun idamesi bakımından “adalet” mefhumu ile özdeşleştirilmiş; bu adalet tasavvuru ise soyut ve teorik bir veçheden ziyade somut ve pratik bir veçheye evrilmiştir. Düşünürümüz adaleti, bireyler için normatif bir ahlaki ilke, siyasal erk/hükümdar için ise meşru bir politik zemin olarak vazetmekte; ahlaki tekâmülün ve medeni inkişafın ancak adaletin mutlak tesisiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla bir toplum ve devlet aygıtı için ahlak, vazgeçilmezdir. Allah ile insan arasındaki metafiziksel ilahî sözleşmenin toplumsal alandaki bir yansıması olarak, siyasal iktidar ile halk arasında da toplumsal sözleşme temelli adaletle dayalı bir ahlak sistemi kurgulanmıştır. Bu minvalde siyasal aygıtın meşruiyeti ve kalitesi, yönetici ile halk arasındaki bu karşılıklı adalet temelli ahlak sözleşmesine bağlıdır.⁴⁰

Namık Kemal, “*İntibah*” romanında dünyayı ontolojik bir ıstırap yurdu olarak tasvir etmekle birlikte, insanın varoluşsal gayesinin mutluluğa erişmek olduğunu ve bu uğurda iradesel bir çaba ortaya koyarak daima ümitvar olması gerektiğini savunmaktadır.⁴¹ İnsanın bu mutluluk arayışındaki en temel motive edici unsuru, şüphesiz teodisenin toplumsal hayattaki tezahürü olan “adalet” beklentisi ve arzusudur. Dolayısıyla, ancak adaletin tam manasıyla tesis edildiği bir sosyo-politik sistemde mutlu ve erdemli bireylerden bahsetmek mümkün olabilecektir.

Namık Kemal, şer’i hukukun temel kaidelerinden, kadim İslam geleneğinden ve modern Batı felsefesinin rasyonel argümanlarından faydalanarak eklektik bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre Tanzimat bürokratlarının ve aydınlarının ilahî/şer’i normları

39 Serol Teber, “Namık Kemal- Yeni Osmanlılar, Paris ve Komün Savunması”, *Bir Çağdaş Öncü Namık Kemal* içinde (İstanbul: Amaç Yayınevi 1988), 72.

40 Bedri Gencer, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, *Muhafazakâr Düşünce* 4, sy. 15 (2008): 129, 133.

41 Namık Kemal, “Hikmet-i Hukuk”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* içinde, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1993), 207.

merkeze almayan seküler yasalar vazetmeleri ve bu yasalara entegre edilmiş yargılama sistemini oluşturmaları, devletin çöküşüne engel olamayacağı gibi çöküşü daha da hızlandırmaktadır. O, Osmanlı İmparatorluğu'nun asırlar boyunca İslami ahkâm üzerinde varlığını idame ettirdiğini, ancak şer'i normlardan uzaklaşıldığı andan itibaren duraklama ve çöküş yaşandığını, dolayısıyla ilahî kanunlara riayetsizliğin bu yıkımı daha da hızlandırdığını iddia etmektedir.⁴² Bu olumsuz durumdan kurtuluşun reçetesi, halkın doğal hürriyetinin anayasal güvenceyle iade edilmesi ve dinî hükümlerin siyasal sistemde yeniden referans kabul edilmesiyle mümkündür.⁴³

Namık Kemal, İbn Haldun'un tarih felsefesinde iddia edilen ve devletlerin ontolojik olarak doğup, büyüüp, nihayetinde kaçınılmaz bir yıkılışa sürükleneceğini öngören “organizmacı devlet telakkisine” karşı çıkmaktadır. O, tabiat kanunlarına ve dinsel öğretilere uyulması hâlinde⁴⁴ devletlerin bu determinist çöküşten kurtulabileceğini hatta daha da güçlü bir hale gelebileceğini savunmaktadır.⁴⁵ İçinde bulunduğu çağın jeopolitik varoluş kaygıları ve devleti kurtarma mefkûresi göz önüne alındığında, İbn Haldun'un bu organizmacı ve determinist devlet tasavvurunu kabullenmesi imkânsızdır. Namık Kemal'e göre, devletin kaçınılmaz bir sona sürükleneceği savına teslim olmak yerine, devletin ontolojik varlığını idame ettirmek maksadıyla evrensel hukuk normlarına dayalı yapısal bir çözüm arayışına girmek felsefi ve politik açıdan daha rasyoneldir.⁴⁶ İşte bu rasyonel çözüm arayışında, her ne kadar savunmacı ve dinî bir söylemle hareket edilmiş olsa da bizzat dinin özünde bulunan ve onun tarafından da teyit edilen tabii ve anayasal bir hukuk sistemi teorik ve pratik olarak devreye girmektedir. Bu noktada din, tabii hukuk ve akıl gibi mefhumların hem metafizik zemin hem de tarihsel koşullarla uyum içerisinde olması önemlidir.⁴⁷

42 Namık Kemal, “Devlet-i Aliyye'yi Bulunduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbabı”, *Hürriyet*, sy. 9 (26 Ekim 1868), 1.

43 Namık Kemal, “Hasta Adam”, *Hürriyet*, sy. 24 (7 Aralık 1868 / 1285), 1-2.

44 Namık Kemal, “Hasta Adam”, 1-2.

45 Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 289.

46 Namık Kemal, “Hasta Adam”, 1-2; “Hürriyet”, 1-2.

47 Namık Kemal, “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”, *Hürriyet*, sy. 12 (10 Eylül 1868 / 1284),

Namık Kemal, pratik hayatta adil yargılamayı merkeze alan pozitif hukuk sistemine ve hakkaniyetli mahkemelerin (yargı erkinin) tesis edilmesine inanmaktadır. O, İslam medeniyet tasavvurunda yargı organlarının adalet pratiğinin, toplumsal varoluş açısından taşıdığı değere atıfta bulunarak, Hz. Ali'nin bile şer'i hukuk karşısında sıradan bir insan ile eşit şartlarda yargılandığını örnek vermektedir. Kendi yaşadığı toplumda imtiyaz isteyen kişi/gruplara karşı, Hz. Muhammed'in kölelerle tesis ettiği hakkaniyetli ilişkiye dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, adaletin belirli bir zümreye veya döneme indirgenmemesini, evrensel ve mutlak bir ilke olarak görmektedir.⁴⁸ Sivil her bir mahkemenin nihai tahlilde "İlahî adalet" düsturunu referans alarak hareket etmesi gerektiğine, zira asıl olanın ilahî sistemin yeryüzündeki tezahürü olduğuna inanmaktadır. Nihayetinde Türk-İslam düşüncesi bağlamındaki ahlak perspektifi, toplumsal varoluşun idamesi ve meşruiyeti açısından "adalet" mefhumuyla sıkı bir ilişki içindedir.

d. Kötülük Problemi ve İlahî Adalet Anlayışı

Din felsefesinde kötülük kavramını genel itibarıyla ahlaki, fiziksel ve metafiziksel olmak üzere üç temel kategoride ele alınmaktadır.⁴⁹ Kötülük probleminin fiziksel boyutu, Türk düşünce ve dil ortamında genellikle "felek" mefhumuyla ilişkilendirilmekte "bela" ve "musibet" kavramlarıyla ifade edilmektedir.⁵⁰ Bu edebi ve kültürel zemindeki "felek" mefhumu, kimi zaman mevcut dinî ve toplumsal anlayışlar dolayısıyla teolojik bir otosansür ile doğrudan "kader" yahut "Tanrı" ile ilişkilendirilmesine karşın, dolaylı ve metaforik bir isnat aracı olarak yansımaktadır. Nitekim edebi metinlerde kötülük probleminden bahsedilirken "felek" mefhumunun sıklıkla uluhiyet ve kader inancına referansla kullanıldığı görülmektedir.

Tanzimat devri yazınında kadim geleneğin aksine dinamik ve değişken bir evren tasavvurunun görülmesi, kötülüğün evrendeki bu ontolojik değişkenliğe özgü kılınmasına zemin hazırlamıştır. Böylece bir kozmolojik zeminde kötülük; mutlak iyi ve merhametli bir "Tanrı" veya "kader" telakkisi üzerinden değil, bizzat "felek" meta-

48 Namık Kemal, "Hikmet-i Hukuk", 91.

49 Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 34.

50 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 24.

foru üzerinden problematik forma dönüştürülmüştür. Aslında kadim gelenekte olduğu gibi bu modernleşme döneminde de kötülük probleminin doğrudan “kader” ile ilişkilendirilmesi nadir bir tutumdur.⁵¹ Ancak bu süreçte “felek”, felsefi ve astronomik ilim geleneğindeki ontolojik mahiyetinden sıyrılarak ‘talih’, ‘baht’ ve ‘kader’ anlamlarında kullanılmakta; kötülüğün kaynağı olarak ifadeleştirilmektedir.

Modern felsefenin hâkim anlayışlarından olan rölativizm bağlamında kötülük tahlil edildiğinde ise; evrende kendiliğinden var olan mutlak bir “iyi” veya “kötü” tözünden ziyade, içinde bulunulan şartlara göre anlam kazanan ilinti düzeyinde niteliklerden ibaret bir yapıdan bahsedilmektedir.⁵² Bu bağlamda, mahiyeti ve tanımı nasıl kurgulanırsa kurgulansın, kötülüğün evrendeki varlığı, insan bilincini doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı'nın varlığını ve inayetini irdelemeye sevk etmektedir.⁵³ Problem, bir yanda ateist felsefenin Tanrı'nın varlığını inkar etmek amacıyla başvurduğu argümanlar⁵⁴ içerisinde rasyonel bir delil teşkil ederken, diğer yanda teizmin ahlaki gereklilik (ahlak delili) ve ruh olgunlaştırma açısından felsefi bir zorunluluk olarak öne sürdüğü temel bir argümandır.⁵⁵ Nihayetinde teoloji, felsefe ve etikte birbirinden farklı veçhelerle tasvir edilen kötülük; insanın inanç, bilgi, tecrübe ve idrak kapasitesiyle çözümlemeye gayret ettiği kompleks bir problemdir.

Aydınlanma rasyonalitesinden etkilenen Tanzimat aydınları, halkın yaşamış olduğu inanç ve ahlak buhranını perdelemek, Tanrı'ya duyulan güveni sarsmamak ve toplumsal adalet telakkisini korumak amacıyla insan eylemlerinin ödül-ceza sistematiği içerisinde ele almaktadırlar. Ancak bu ödül-ceza dikotomisi, teodise bağlamında Tanrı'nın mutlak hayır (hayır-ı mahz) ve rahmet sahibi oluşuna dair sorgulamalara sebep olmakta; Tanrı'ya karşı septik, evrenin işleyişine karşı ise pesimist bir alem tasavvuruna zemin hazırlamaktadır.

51 İskender Pala, *Antolojik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1999), 136-37.

52 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 323.

53 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1987), 121.

54 C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 187.

55 Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 159.

Örneğin Namık Kemal, “*İntibah*” romanında Tanrı’nın kötülük karşısındaki pasif konumunun karakterlerde yarattığı pesimist ve deistik isyan ahlakı, dönemin aydınlarının geleneksel teodise anlayışında yaşadığı felsefi çelişkileri ve Kınalızâde’nin temsil ettiği klasik *ethos* ile modernleşme arasındaki kopuşu ortaya koymaktadır. Reel hayatta toplumun içine düştüğü ahlaki ve ontolojik anomiden kurtuluşu; rasyonaliteyi dışlamayan ancak normatif hukuk ve etik değerlerin ontolojik merkezine ilahî adaleti yerleştiren teosantrik bir ahlak sisteminin inşasında bulunmaktadır.

Romanda kötülüğün aktif ve muktedir bir biçimde görülmesine karşın, Tanrı’nın bu sürece müdahil olmaması, klasik teizmin müdahaleci Tanrı tasavvurundan ziyade deistik Tanrı imajını anımsatmaktadır. Bu durumda derin varoluşsal krizler yaşayan Ali Bey, Tanrı’nın pasif kalmasına isyan ederek ahlaki bir çöküş yaşamakta ve kötü alışkanlıklara sürüklenmektedir.⁵⁶ Burada kurgulanan insanın ontolojik çaresizliği ve eli kolu bağlı oluşu, bireyin Tanrı’ya isyan etmesinin temel etkeni olarak sunulmaktadır.⁵⁷ Ayrıca romanın son bölümünde erdemli karakterlerin kötü akıbeti, okuyucuyu evrende eksik, sıkıntılara/problemlere açık ve adaletsiz bir âlem tasavvuruna sevk etmektedir. Kötülük problemi bağlamında ilahî adaletin yanı sıra insan ürünü adalet meselesi de önemlidir. Suçlar ve kötülükler teolojik bir perspektifle ilahî adalet gereği ahirette cezalandırılacak olsa da insan ürünü hukuk sisteminde adaletsizliğin olabileceği izlenimi de görülmektedir.⁵⁸ Romanda bir “melek” saflığında tasvir edilen karakterlerin bile bu kusurlu adaletin kurbanı olması, evrensel düzenin kusurluluğuna dair pesimist algıyı pekiştirmektedir.⁵⁹

Namık Kemal bu eserinde kötülüğü sistematik ve teorik bir felsefi problem olarak ele almasa da varoluşsal (eksistansiyel) düzlemde ağırlığını okuyucusuna hissettirmektedir. Bu bağlamda, kötülük ile iyi/merhametli bir Tanrı’yı bağdaştıramayan Ali Bey, derin bir inanç krizine sürüklenerek adeta Tanrı’dan intikam alma güdüsüyle kötü

56 Namık Kemal, *İntibah*, 113.

57 Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995), 122.

58 David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev. Leyla Güleç (İstanbul: Haberci Yayınları, 2004), 94.

59 Namık Kemal, *İntibah*, 113.

alışkanlık/eylemlere başvurmaktadır.⁶⁰ Yazarın bu kurgusu, acı ve musibetler karşısında tevekkül sahibi mutedil bir inanan tipolojisi yerine Tanrı'ya başkaldıran isyankâr (prometeik) bir özne tipolojisini öne çıkarmaktadır. Ancak düşünürümüzün buradaki amacı kötülüğü felsefi olarak yüceltme/meşrulaştırma değil, pratik hayatta kötülüğü meşrulaştıran/sıradanlaştıran bireylerin ahlaki yozlaşmasını eleştirmektir.

Romanda ontolojik bir problem olan kötülük filinin insan tarafından gerçekleştirilmesi, “insan iradesi” (cüz’i irade) ve “fitrat” (yaratılış) olmak üzere iki farklı felsefi zeminle temellendirilmektedir. Ahlaki kötülükleriyle ön plana çıkan Mahpeyker karakteri, kötü eylemlerini gerçekleştirme noktasında irade sahibi ve bilinçlidir. Onun, şeytani dahi alt edecek bir zekâyâ sahip olması ve kötülük karşısındaki bu kasıtlı tutumu, aslında eserde mutlak “kötü” olarak kurgulanmasının temel nedenidir. Ancak Mahpeyker’in fitraten kötü bir figür olarak sunulmasının yanı sıra Ali Bey de heva ve heveslerine teslim olması neticesinde ahlaken yozlaşmış bir karaktere dönüşmektedir. Zira Ali Bey, cüz’i iradesiyle birtakım anlık hisler, ontolojik düşkünlükler, fitri zaafılar ve şehvi arzular gibi psiko-sosyal etkenlerin etkisi ile ahlaki kötülüğe sürüklenmektedir.⁶¹ Bu ontolojik kurguda kötülük problemine dair din felsefesindeki “kötülük, insan, irade, evren ve Tanrı ilişkileri” tartışmasının edebi bir yansımasını görebilmekteyiz.

Namık Kemal’in *İntibah* romanındaki “şehvet” tartışmasının felsefi temeli, ontolojik “ruh ve beden düalizmine” dayanmaktadır. Beden, genel teolojik ve sanatsal düzlemde günahın, kötülüğün ve ontolojik düşüşün; ruh ise sevabın, hayrın ve metafiziksel yükselmenin simgesidir. Bedensel günahlar, felsefi literatürde “*benliğin en aşağı bölümlerinin inadı*”⁶² şeklinde formüle edilebilir. Bu bağlamda beden, nefsin yuvası olup nefsin şekillendirdiği “şehvet” güdüsü de ontolojik kötülüğü motive eden temel unsurdur. Düşünürümüzün de işaret ettiği üzere beden maddi bir cesetten ibaret olup aslında

60 Namık Kemal, *İntibah*, 113.

61 Namık Kemal, *İntibah*, 14.

62 Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mehmet M. Yakupoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 95.

ulvî ruhun hapsolduğu bir tür “mezar” mesabesindedir.⁶³ Bu ontolojik düalizm kurgusunda ruhsal ve tinsel değerler “iyi”; bedensel ve maddi değerler ise “kötü” olarak kodlanmaktadır. Şehvet, ontolojik kaynağını bedenden aldığı için “ruhun”; irade ve idraki saf dışı bıraktığı için de “aklın” düşmanıdır.

Teistik dinlerin özünde yer almasa da, kadın figürü geleneksel dogmalar çerçevesinde kötülüğe uzanan süreçte fail ve kışkırtıcı bir imge olarak sunulmaktadır. Bu olumsuz imajın oluşmasında, Hristiyan teolojisindeki “asli günah” (*peccatum originale*) inancı ile mitsel Hz. Havva arketipinin etkisinden bahsedilebilir. Romanda kötülük, kışkırtıcı ve cazibeli mahiyetiyle, özellikle şehvet arzusu⁶⁴ üzerinden tecrübesiz ve gafil gençleri ahlaki düşüşe sürükleyen bir vasıta olarak ortaya çıkmaktadır. Sözelimi, Ali Bey’in Mahpeyker’le ilk karşılaşması, iradesini ve rasyonel dirayetini bütünüyle yitirmesi, ahlaki sorumluluklarını terk etmesi şeklinde trajik bir kurguyla aktarılmaktadır.⁶⁵ Kötülüğün bu cazibeli ve ayartıcı yapısı, Ali Bey’in Mahpeyker’den önceki düzenli yaşamını terk ederek ahlaki bir anomiyeye sürüklenmesine zemin hazırlamaktadır. Şehvete tabi olarak gerçekleşen bu ahlaki düşüş,⁶⁶ yozlaşmanın ve kötülüğün temel nedeni olarak kabul edilmektedir. Ayrıca romanın son bölümünde Mahpeyker’in cesedini ayaklarıyla çiğneyen Mesut Efendi, aslen Ali Bey’e ve yozlaşmışlığa karşı kendi ahlaki otoritesini güçlendirmeye çalışmaktadır.⁶⁷ O, salt Ali Bey’in trajik düşüşünden ziyade, kendi normatif sözünün ve dolayısıyla geleneksel otoritenin sarsılmasına üzülmemektedir. Nitekim Mahpeyker örneğinde görüleceği üzere, salt şehvi güdülere dayanan aşk biçimi nihayetinde yıkıcı ve ölümcül olacaktır.⁶⁸ Dolayısıyla bu tip kadınlar, hedonizm ve sefa peşinde koşan seküler karakterler olarak kurgulanmakta; kötülüklerinin asıl kaynağı olarak gösterilmektedir. Romanda fitrat, irade, şehvet, kadın gibi farklı etkenler ile ilişkilendirilen kötülük salt toplumsal sosyolojik olgularla değil; metafiziksel ve dinsel im-

63 Namık Kemal, *İntibah*, 22.

64 Namık Kemal, *İntibah*, 117.

65 Namık Kemal, *İntibah*, 22.

66 Namık Kemal, *İntibah*, 37.

67 Namık Kemal, *İntibah*, 140.

68 Namık Kemal, *İntibah*, 26.

gelerle tasvir edilmektedir. Böylesi bir metafiziksel dikotomi ve tasvir biçimi, klasik İslam teolojisinden ziyade Hristiyanlığın düalist öğretilerini anımsatmaktadır. Nihayetinde şerrin kaynağının “fitrat” mefhumuyla temellendirilmesi, kötülüğün felsefi düzlemde mutlaklaştırılması ve ontolojik olarak radikalleştirilmesidir.

4-SONUÇ

Tanzimat dönemi düşünürleri, teolojik ve sosyo-politik krizlerin gölgesinde, din, ahlak, hukuk, irade ve hürriyet gibi din felsefesinin temel meselelerini doğrudan veya dolaylı bir biçimde sorunsallaştırmış ve toplumsal sarsıntılar ile bu ontolojik/etik mefhumlar arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Namık Kemal, söz konusu mefhumları bir ayağı kadim gelenekte diğer ayağı ise modern Batı düşüncesinde olan eklektik bir yaklaşımla ele almış; özsel ve fitri değerlerden taviz vermeksizin rasyonel çözüm paradigmaları üretme çabasında olmuştur. Roman, şiir, tiyatro ve makale gibi farklı formlardaki metinlerinde bu meseleleri sıklıkla işleyen düşünürümüz, vatanperver ve hürriyet aşığı bir aydın figürü olarak din, irade, ahlak, hukuk gibi kavramları ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bir zeminde tahlil ederek, toplumsal krizlere çözüm sunma noktasında pragmatist ve fonksiyonalist bir perspektif ortaya koymuştur.

Tanzimat edebiyatında gelenek-modernite ve muhafazakârlık-Batıcılık dikotomisi temel bir çatışma (diyalektik) alanı teşkil etmiş; bu ontolojik kamplaşma, kurgusal karakterler üzerinden kimi zaman doğrudan kimi zaman ise ironik bir dille metinlere yansıtılmıştır. Edebî eserlerde, bir yanda adeta “yeryüzü cenneti” olarak sunulan Avrupa şehirleri, diğer yanda ise acı, ıstırap ve geri kalmışlığın sembolü olarak tasvir edilen Doğu şehirleri kurgulanmıştır. Ayrıca kötülük olgusunun klasik İslam düşüncesindeki “nefis”, “beden” ve “şeytan” mefhumlarından ziyade bizzat insanın doğasıyla ilişkilendirilmesi, İslam fitrat telakkisinden çok Hristiyan teolojisindeki “aslî günah” doktrininin bu metinler üzerindeki dolaylı etkisine işaret etmektedir. Namık Kemal bu tür kurgularıyla; yaşadığı çağda Batı epistemolojisinin tahakkümü altına giren aydınların Tanrı, din, insan, gelenek, ahlak ve evren tasavvurlarına dair düşüktükleri yanılgıları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Düşünürümüz, tecrübe edilen krizler karşısında dinsel ve tabii hukuku referans alarak sentezci bir çözüm reçetesi sunmaktadır. O, İslam dinsel hukukunun rasyonel ve adil prensiplerini, Montesquieu'nun “doğal hukuk” (*lex naturalis*) teorisiyle özdeşleştirerek okumaktadır. Kanunların meşruiyet zeminini oluşturan “eşyanın tabiatı” ile Tanrı'nın iradesi arasında bir özdeşim kurarak, doğru/yanlış, hak/batıl ve iyi/kötü gibi değer yargılarını dinsel öğretilere mutabakatı nispetinde değerlendirmektedir. Hayır ve şerrin temellendirilmesinde doğal hukuku icra makamına taşıyan otoritenin dinsel hukuk olduğunu vurgulamakta; ahlaki ve hukuki değerler, dine ve fitrata uyumuna göre meşruiyet kazanmaktadır.

Namık Kemal, 19. yüzyıl Avrupa'sının seküler aydınları gibi yıkıcı ve devrimci bir figür olmamakla beraber; radikal yapısal dönüşümlere de mesafeli yaklaşmaktadır. O, “reformist bir muhafazakâr” kimliğiyle, sosyal düzen/yapıda istikrarın ve bekanın muhafazasını savunmakta; resmî ve sivil kurumların devrimlerle değil, aşamalı ve sistemli bir şekilde düzenlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Toplumsal alanda dinî değerlere önem atfederken, bu değerleri teolojik ve rasyonel bir dille yeniden kurgulamaktadır. Dinsel kavramları derinlikli ve analitik bir perspektifle okumaya çaba gösterirken, dinin özüyle ilişkili olmayan, rasyonaliteye ve realiteye aykırı düşen dogmatik göreneklere ise eleştirmektedir. Din felsefesinin ve siyaset biliminin temel kavramlarından “hürriyet” kavramını, Batılı aydınlar öykünme ile değil; İslami ve teolojik referanslar zemininde yeniden okuma (kavramsallaştırma) girişiminde bulunmaktadır.

Sonuç itibariyle, Türk-İslam düşünce tarihinde saygın bir yeri olan Namık Kemal, yaşadığı dönemin ahlak, hukuk, irade ve hürriyet gibi temel felsefi krizlerini millî ve manevi kodlara sadık kalarak, rasyonel ve pragmatist bir perspektifle irdelemiştir. İslam akidesine ve ahlak nizamına olan sarsılmaz aidiyetini metinlerinde açıkça ortaya koyan düşünürümüz, bu krizlerin aşılmasında Batılı filozofların analitik görüşlerinden faydalanmıştır. Eserlerinde dönemin problemleri, algı ve akımlara odaklanarak oluşturduğu kurgular vasıtasıyla, okurun bu felsefi problemleri pratik hayatla irtibatlandırmasını ve “hakikati” bulmasını amaçlamıştır. Ortaya koyduğu düşünce sistemi bütüncül olarak tahlil edildiğinde, metinlerinde



Batı felsefesine ait kavramsal terminolojiye sıklıkla rastlansa da bu kavramların salt seküler bağlamlarından koparılarak “İslam paradigması” çerçevesinde yeniden anlamlandırıldığı (İslamileştirildiği) açıkça görülebilecektir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1987.
- Baykal, Bekir Sıtkı. “Namık Kemal’e Göre Avrupa ve Biz”. *Namık Kemal Hakkında, 100. Doğum Yılı Münasebetiyle* içinde, 198-201. İstanbul: Vakıf Matbaası, 1942.
- Berkes, Niyazi. *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1975.
- Bıçak, Ayhan. *Türk Düşüncesi II - Kaygular*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Namık Kemal’in İslam’a Bakışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Cook, David. *Filozoflar ve İnanç*. çev. Leyla Güleç. İstanbul: Haberci Yayınları, 2004.
- Çağan, Kenan. “Namık Kemal’de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 7, sy. 1: 255-280.
- Ergun, Saadettin Nüzhet. *Namık Kemal - Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Yeni Şark Kitabevi, 1933.
- Evans, C. Stephen ve R. Zachary Manis. *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Evin, Ahmet Ö. *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Osman Akınbay. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2004.
- Gencer, Bedri. “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”. *Muhafazakâr Düşünce* 4, sy. 15 (2008): 123-147.
- Göçgün, Önder. *Namık Kemal*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık, 1995.
- Kaplan, Mehmet. *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. Mehmet M. Yakupoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Küçük, Abdurrahman. *Renan Müdafaaamesi - Namık Kemal*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*. New York: Oxford University Press, 1982.

Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Namık Kemal. "Ahlak-ı İslamiye". *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Namık Kemal. "Biz Hiç Mi Okumayacağız". *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Namık Kemal. "Bizde Ahlakın Hali". *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Namık Kemal. *Celâleddin Harzemşah*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1315.

Namık Kemal. "Devlet-i Aliyye'yi Bulduğu Hâl-i Hatarnâkden Halâsın Esbabı". *Hürriyet*, sy. 9 (26 Ekim 1868).

Namık Kemal. "Efkâr-ı Umumiye". *İbret*, sy. 40 (26 Şaban 1289).

Namık Kemal. "Görenek". *İbret*, sy. 119 (7 Mart 1289).

Namık Kemal. "Hasta Adam". *Hürriyet*, sy. 24 (7 Aralık 1868).

Namık Kemal. "Hikmet-i Hukuk". *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* içinde, haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1993.

Namık Kemal. "Hukuk". *İbret*, sy. 5 (19 Haziran 1872).

Namık Kemal. "Hürriyet". *Hürriyet*, sy. 37 (8 Mart 1869).

Namık Kemal. *İntibah*. haz. Arife Can. İstanbul: Armoni Yayınları, 2004.

Namık Kemal. "Maarif". *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Namık Kemal. "Nüfus". *İbret*, sy. 9 (25 Haziran 1872). 1-3.

Namık Kemal. “Tebeddül-i Meşihât”. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Bütün Makaleleri 1* içinde, der. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

Namık Kemal. “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I”. *Hürriyet*, sy. 12 (10 Eylül 1868).

Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Pala, İskender. *Antolojik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

Şan, Mustafa Kemal ve Ayhan Koçkaya. “Namık Kemal Düşüncesinde İlerleme ve Gelenek”. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 4, sy. 8 (2018): 1-15.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: MEB Yayınevi, 1969.

Tansel, Fevziye Abdullah. *Namık Kemal'in Mektupları*. 3 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967.

Teber, Serol. *Namık Kemal - Yeni Osmanlılar, Paris ve Komün Savunması*. İstanbul: Amaç Yayınevi, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 19. bs. İstanbul: Ülken Yayınları, 2010.

Werner, Charles. *Kötülük Problemi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.