
XIX. Asır İslam Dünyasında Hürriyet Telakkisi

Bedri Gencer*

Roma İmparatorluğunun yıkılışından sonra kalıcı bir düzen arayışına koyulan Batı medeniyeti, ortaçağlardan sonra başlıca Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma aşamalarından geçen köklü bir dönüşüm yaşamıştı. 1789'daki Fransız Devrimiyle doruk noktasına çıkan bu süreçten sonra Batı, en yakınındaki İslam dünyasından başlayarak bütün dünyayı modernliğin çekim alanına soktu. XIX. asırdaki bu ölümcül karşılaşma, akültürasyon yoluyla Batı dünyasının ürünü birçok kavram ve kurumun İslam dünyasına nüfuzuna yol açtı. İslam dünyasına meydan okuyan bu Batılı kültüre karşı düz bir ret tavrı gösteren Arabistan ve Sudan gibi nispeten ilkel bölgeler, XVIII. asırda Vehhabilik ve XIX. asırda Mehdilik gibi fundamentalist hareketlere sahne oldu. Buna karşılık Osmanlı, Mısır, Suriye, İran ve Hindistan gibi Batılı kültürle etkileşime giren medenileşmiş İslamî bölgelerde, doğal olarak Batıya karşı daha aktif ve sofistike bir karşılık verildi.

Bu karşılık, *medeniyet* başta olmak üzere, *devlet*, *anayasalcılık*, *hürriyet* gibi yeni Batılı kurum ve değerlerle hesaplaşmayı gerektirmiştir. Batının asırlar boyunca vücuda getirdiği bu kavram ve kurumları bir anda karşılarında bulan Müslüman aydınlar, bunları tanıdıktan ve tanımladıktan sonra ya ret, ya da bir şekilde gelenekte temellendirme yoluyla kendine mal etmeye çalışmış; böylece Batının darbesinin zorladığı modernleşmeyle gelen meşruiyet krizini aşmaya veya en azından azaltmaya çalışmışlardır. Bu makalenin amacı, modern Batı medeniyetinin karakteristiği

*Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

olarak görülen merkezî değer/kavramlardan biri olan *hürriyet*'in XIX. asır Müslüman aydınları tarafından nasıl algılandığını tasvir etmektir. Daha geniş bir açıdan bakıldığında Taylor(2003)'ün çalışması, Batı-dışı Asya ve Afrika ülkeleri aydınlarının *özgürlük* kavramıyla nasıl hesaplaştığını, kavramı dillerine nasıl aktardıklarını, kendilerine nasıl mal ettiklerini göstermesi açısından oldukça dikkate değer.

Bu tür kapsamlı bir mukayeseli çalışma Batı medeniyetinin özgün meyvesi olarak görülen kavramın Doğu kültürlerinde karşılığının olmadığı hakkındaki Batılı stereotipileri sarsıyor. Ben-merkezciliğin ürünü bu yargı aslında Batılıların kastettiklerinin tersine Doğu lehine doğru idi. Evet, Batılı dünya-görüşünün yakalandığı meşruiyet krizinin ürünü modern özgürlük kavramının Batı-dışı kültürlerde karşılığı yoktu. Örneğin John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserini 1871 yılında Japoncaya çeviren Nakamura Masanao, *liberty* kavramının ne Çince, ne de Japoncada karşılığı olduğunu kaydetti(Taylor 2003: 217). Rosenthal(1960)'ün kısa-sık döneme ilişkin etüdünden anlaşılacağı ve aşağıda görüleceği gibi benzer durum, İslam dünyası ve İslam kültürü için de söz konusudur. Ancak Taylor(2003)'ün yayına hazırladığı eserdeki bölümlerin gösterdiği gibi bu toplumlar, devlet ve diğer kurumların uyguladığı otoriteye yakın bireysel özerkliğin doğru derecesi hakkında kendi köklü fikirlerine sahiptiler. Dolayısıyla yaptıkları, hesaplaşma ve bir tür uzlaştırma ile bu Batılı kavramı kendin kültürüne mal etmekte.

Batı kültürünün XIX. asır İslam dünyasındaki etki derecesi hakkında bir fikir verecek bu incelememiz, aynı zamanda arkaplan bilgisi itibariyle, genelde, Batı ve İslam dünyaları arasında mukayeseli olarak *hürriyet* kavramının anlamını keşfetmeye de vesile olacaktır. Tabii makalenin hacmi, incelemede gerek ülke, gerekse de düşünür bakımından sınırlı, anahtar örnekler seçmeyi gerektirmektedir. Makalenin genel başlığına karşılık ağırlık, XIX. asırda İslam dünyasının merkezi olması bakımından Osmanlıya verilmiştir. Osmanlı dışında, Osmanlı ile Arap dünyası arasında köprü bir isim sayılabilecek Tunuslu Hayreddin yanında, sadece ikinci anahtar ülke Mısır'dan Rifâ'a Tahtâvî ile İslam modernizminin kurucusu kabul edilen Muhammed Abduh'un görüşleri ele alınmıştır. Osmanlıda seçtiğimiz başlıca isimler, Tanzimat döneminde istisnaî aktif âlimin tipinin başlıca temsilcisi sayılan Ahmet Cevdet ile Mustafa Kemal'in birincisini "hissinin" ikincisini "fıkrinin babası" olarak tanımladığı Namık Kemal ile Ziya Gökalp olacaktır. İncelememizin sonucunda ortaya çıkacak Kemal ve Gökalp portreleri, bunların yerleşik imajlarına göre bazı okuyuculara şaşırtıcı gelebilecektir. Ancak bunların araştırıldıkça ortaya çıkacak İslamî ve entelektüel derinlikleri, İmparatorluk ile Cumhuriyet arasında gördükleri köprülük işlevinin bir tesadüf olmadığını gösterecektir.

Kader İnancı Hürriyet Değeri

Müslümanların en uzun asrı XIX. yüzyıldaki Batıyla ölümcül karşılaşma, çok geçmeden Namık Kemal ve Muhammed Abduh gibi aydınlar tarafından İslamın

bir ideoloji olarak savunulmasına yol açtı (Findley 1982). Dinin ideolojileşmesinin belirgin alametlerinden biri de, derindeki değerlerin yüzeye çıkarak gündeme gelmesi, gözden geçirilmesiydi. Batıda olduğu gibi İslam dünyasında da yaşanan bunalım karşısında sorulan ortak “Dünyaya ilişkin ne yanlış gitti?” (*What went wrong with the world?*) sorusu, aslında köklü bir kimlik bunalımını gösteriyordu. Bu soru, temelde Müslümanların tarihî eylemdeki kusuruna işaret ediyordu. Dolayısıyla Müslümanları bu noktaya getiren eylem tarzının revizyonu, dayandığı düşünce tarzının, bu da ta temelde inanç tarzının revizyonunu gerektiriyordu. İnanç tarzı ise din ve şeriatın temelinde yatan nihâî değerleri benimseme tarzını ifade ediyordu. *Hüsn ü kubh* başlığı altından toplanan, tarihî/beşerî eyleme yön veren temel değerler, bütün dinlerde, özellikle son üç İbrahimî dinde aynıdır; değişen değerler ve bunların anlamları değil, bunların gerçekleştirilmesini sağlayacak yasa/şeriatlardır. Tarihî deneyimin zikzaklı seyrinde şeriat, daha doğrusu bunun pozitif boyutu fıkıhtan kuşkuşların belirlediği zamanlarda temel şer’î değerlerin yeniden keşfi ve tahkimi, moral/zihnî bir canlanmanın ön-şartıydı.

Tarihte yaşanan hızlı bir sosyal/kültürel çözülme durumunda kelimada kullanılan bir tabirle “taklidî iman” veya “kocakarı imanı” yeterli değildir; modern dünyada olduğu gibi ciddî bir tehdit karşısında kimliğin ve öz-varlığın dayanağı dini koruyabilmek için inanç tarzını gözden geçirmeye, “tahkikî iman” ile delillerini bilerek inanmaya ihtiyaç vardır. Geleneksel dünyada tahkikî iman, çoğunlukla seçkinlere özgü bir “fazilet” sayılırken şimdi bu yaygın kimlik bunalımı karşısında gücü oranında herkese gerekli “adalet” haline gelmişti. Örneğin adaletin sosyal işlevine dair “daire-i adliye” formülünü zikreden Kınalızade’nin ünlü eseri *Ahlâk-ı Âlâî*’yi keşfeden Namık Kemal, oldukça takdir etmekle birlikte eseri çok şekli ve normatif bulduğunu belirtmekten de geri durmaz (Mardin 1996: 116). Bu tavır, modern çağda temel bir değer olarak adaletin sadece normatif/formel değil, aynı zamanda teolojik/aksiyolojik olarak da yeniden benimsenmesi zorunluluğundan dolayı Yeni Osmanlılarda olduğu gibi siyasî teorilerinin işlenmesinde siyasî teoloji tarafından görülen psikolojik fonksiyonun önemini göstermektedir. Fertlerin bu türden tahkikî bir iman ile inandığı değerlerin anlamını iyice bilmesi, onları aktif olarak savunmak için gerekli psikolojik desteği sağlayacak, modern dünyada hayatî olan Müslüman kimliğe güveni tazeleyecektir. Bu şekilde anlamları kolektif olarak yeniden keşfedilecek değerler, Max Weber’in deyimiyile “değer-akliyeti”ne göre tarihî yolculuğa yeni bir anlam ve hız verecektir.

İnanç tarzı beşerî zihniyet ve eylemi belirlediği ve kader de, Tanrı inancına bağlı olarak tarihî eylem duyumunu belirleyen merkezî inancı temsil ettiği için çağdaş dünyasında tartışmalar doğal olarak kader konusu üzerinde yoğunlaşmıştı. Tabii İslam dünyası içindeki bireysel ülkelerin değişen tarihî eylem duygusu ve İslam anlayışlarına göre revizyonun anlamı ve sonucu değişecekti. Mısırlı ve Osmanlı bütün âlim ve aydınların temel hedefi, Müslümanlara yeniden aktivizm, tarihî eylem ruhu kazandırmaktı; ama nasıl? Bu, genel olarak Osmanlı aydınlarında geleneksel

kader inancının teyidi, Abduh'un şahsında Mısırdaki ise filen inkârı şeklinde oldu. Bu şekilde geleneksel paradigmaya göre olumlu veya olumsuz tarzda inancın revizyonunun esas amacı, arkaplanda yatan ve insanların tarihî yolculuğuna anlam veren nihaî değerlerin yeniden keşfydi. Örneğin İslam ve Batı dünyasındaki *teodisi* tartışmalarından bilindiği gibi, geleneksel olarak kader inancının taalluk ettiği temel değer *adale*t'ti. Ancak bunun yerini zamanla *hürriyet* almıştı.

Batının tarihî gelişiminde şekillenen modern dünya-görüşünün ürünü *hürriyet*, tabiatıyla geleneksel dünya-görüşüne yabancı bir kavramdır. Geleneksel dünyada, tarihî/beşerî deneyime anlam ve yön verecek *adalet* gibi ezeli değerler, zarf/mazruf misali normlara sarılı verilir. Batı tarihinde olduğu gibi zamanla din gerçeğiyle birlikte kaybolduğu takdirde değerlerin tayini, spekülâtif arayışın nihaî başarısızlığından dolayı *araçsal aklıyet* ilkesince tarihî deneyimin akışına bırakılır. Özgürlük de, bu bakımdan Batılı insanın felsefi bir keşfi değil, dinî/siyasî mücadelelerle mütemyiz tarihî gelişmesinin ürünüdür, dolayısıyla anlamı asırlar içinde başlıca üç safhadan geçerek değişmiştir. Değişim, adalet idealine dayalı organizmik bir anlamdan beşerî iradeye ve daha sonra individüalistik özgürlüğe ilişkin bir anlama doğrudur. Nitekim Hegel, Locke veya Rousseau gibi, bireysel özgürlüğün psikolojik ve sosyolojik olmaktan çok ahlakî ve siyasî yönleriyle ilgiliydi. Ona göre özgürlük, sosyal bir olgu, cemaatin ahlakî gelişimiyle şekillenen sosyal sistemin bir ürünü olarak anlaşılmalıydı(Sabine 1959: 654).

Herbert Read(1954: 161–87)'in İngilizcede kullanılan *liberty* ve *freedom* kelimeleriyle yaptığı türden kavramsal bir araştırma, özgürlük kavramının Batı tarihinde izlediği evrime göre geçirdiği anlam değişikliğini daha iyi gösterecektir(Ayrıca, Cranston 1953). Buna göre, İngilizce/Türkçe karşılıklarıyla *freedom/hürriyet*, ontolojik düzlemde irade özgürlüğünü, insanın kendini gerçekleştirme kapasitesini, *liberty/serbestî* kavramı ise dayatılan dış kayıtlardan kurtuluş, yani fiziksel/yasal bir özgürlüğü anlatmaktadır. Bu ayırım, "içsel/dışsal özgürlükler" olarak da ifade edilebilir(Tafsilat için, Patterson 1991: 146–7). Buna göre *hürriyet* kazanılan, *serbestî* ise verilen bir şey olmaktadır. Nitekim muhafazakârlığın babası Edmund Burke(1955: 39, 289)'nin kullanımı da bu şekildedir: "*Bu sayede bizim serbestimiz asil bir hürriyet olur.*" Buna göre örneğin hapiste olduğu için dışsal özgürlüğünden (*liberty/serbestî*) mahrum bir adam pekâlâ içsel olarak hür(*free*) olabilir. Aslında en azından Kant'a kadar geri giden bu ayırımı, çağımızda İngiliz siyasî filozof Isaiah Berlin *negatif* ve *pozitif özgürlük* olarak kavramlaştırmıştır. Daha çok bireylere atfedilen *negatif özgürlük*, kısaca yasak, engel ve kayıtların yokluğunu, medenî bir varlık olarak insanlardan oluşan topluluklara atfedilen *pozitif özgürlük* ise, kişinin hayatını kontrol edecek ve temel amaçlarını gerçekleştirecek şekilde hareket imkânını anlatmaktadır. Bununla birlikte pozitif özgürlüğün, hümanistik olmaktan çok, antik organik özgürlük anlayışına yakın düştüğünü de belirtmek gerekir.

Fransızca (*liberté*) ve Almancanın (*freiheit*) kavramın iki anlamına ilişkin kelimelerden sadece birine sahip olması, kanaatimizce Read(1954: 162)'in öne

sürdüğü gibi kelime-sefaleti olarak yorumlanamaz. Dil, dünyanın aynası olduğuna göre bir kavrama ilişkin kelimelerin sayısı ve anlamları, ait olduğu ülkelerin tarihî deneyimince belirlenmektedir. Dikkat edilirse, özgürlüğün türleri arasında iki farklı İngilizce kelimeyle yaptığımız ayırım modern dünyaya özgüdür. Buna göre Fransızca ve Almanca *liberté* ve *freiheit* kelimelerinin, muhtemelen önce tek, ortak anlamı zamanla bu ülkelerin tarihî deneyimlerine göre ayrılmıştır. Fransa tarihi bilindiği gibi Kilise ve Devlete karşı fiziksel bir özgürlük, Alman tarihi ise iradenin tarihe yansıtılması arayışıyla karakterizedir; özgürlük ile ilgili tek kelimeleri de buna göre anlam kazanmıştır. İngilizcede kavrama ilişkin iki farklı kelimenin varlığı ise, İngiltere'nin her iki türden bir arayışa sahne olduğunu göstermektedir.

Gelenekselden Modern Dünyaya Hürriyet

Aslında *hürriyet* gibi bir kavramın mukadderatını daha iyi anlayabilmek için dünya-görüşleri açısından esas ayırım ve mukayeseyi, Batılı/Doğulu değil, geleneksel/modern dünyalar arasında yapmalıyız. Buna göre *hürriyet*, bir dünya-görüşünün gövdesini oluşturan toplum felsefesinde temellenen bir değerdir. Bu, Platonik veya İslamî, geleneksel dünya-görüşünün karakteristiği, organik toplum görüşünün esprisi *adale*tte temellenen ve aslında neredeyse “eşitlik” ile özdeş bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu en somut dünyanın aynası olan dilden, *freedom* kelimesinin Read(1954: 165)'in dikkat çektiği etimolojisinden anlayabiliriz. Kelimenin sıfatı *free*(hür), Eski İngilizcede *sevmek* anlamına gelen *fréon* ve dolayısıyla *arkadaş* anlamına gelen *friend*'den gelmektedir. Kavramın *arkadaşlık* olarak telakkisi, Epicurus'dan ortaçağ İskoç filozofu John MacMurray'a kadar çeşitli düşüncelerde karşımıza çıkmaktadır (Patterson 1991: 19, 399). Bloom(1993)'un çalışmasının gösterdiği gibi, özgürlüğün bu orijinal anlamının modern dünyadaki önde gelen savunucusu Rousseau idi.

Bu, organik toplum görüşünde temellenen eşitlikçi hürriyet fikri, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesince de sürdürülmüştü(Patterson 1991: 382). Ancak Kilisenin Tanrı adına bir iktidar odağı haline gelmesi çatışma tohumlarını ekerek organik toplum görüşü ve yapısını tedricen çatlatmış ve doğal olarak Batılı insanda bir özgürlük arayışı doğurmuştu: önce Tanrı ve Kiliseye, sonra diğer insanlara, onların ürünü iktidar aygıtlarına karşı. Kiliseye göre doğuştan günahkâr Batılı insan Rönesans'tan itibaren, *bümanizm* olarak da adlandırılan ezici, kadir-i mutlak Tanrı imgesine karşı (cüz'î) irade özgürlüğü arayışına koyuldu. Ancak kadim bir hikmete dayalı kapsayıcı bir düsturda temellenen “adalet” gibi bir değer kılavuzluğundan yoksun özgürlük arayışı, sonunda liberalist olsun olmasın, Batılı insanı Kilise yerine Devlet gibi görünmez iktidar aygıtları karşısında bırakmıştır. Böylece doğuştan günahkâr Batılı insanın Kilise'nin sunduğu Tanrı'ya karşı ontolojik irade *hürriyeti* mücadelesi, zamanla hemcinsi diğer insanlara karşı bir *serbesti* arayışına, Kilise ve Devlet gibi iktidar aygıtlarına karşı fiziksel özgürlük alanının genişletilmesi ve korunması mücadelesine dönüşmüştür.

Liberal Düşünce

Ancak Kilise ve Devlet gibi otoritelere karşı bu insanî özgürlük arayışı daha sonra liberalizm ve kapitalizmin ethosuna dönüştü. Fransız devrimiyle zirvesine çıkan bu süreçten sonra yükselen burjuva sınıfının Monarşi ve Kilise gibi geleneksel mercilere karşı kazanımlarını korumak için ferdiyetçilik felsefesini dayatmasıyla kavramın rasyonalizasyon ihtiyacı gündeme geldi ve *özgürlük/freedom* liberalizmin dayandığı temel değer konumuna yükseltildi. Bu, Berlin'in ayırımına göre *negatif özgürlük* anlamına gelmektedir. Ancak bir ekonomik sistem olarak kapitalizme vücut veren bu liberalistik, negatif özgürlük anlayışı, doğal olarak sermayenin iktidarıyla başka bir tahakküm ilişkisi yaratma riski taşımaktadır. Batılı hümanizm geleneğini sürdüren Marksist veya anarşistler bu yüzden Kilise ve Devlet kadar, onları ayakta tutan ekonomik iktidar mekanizmalarına da karşı çıkarak insanın tam özgürleşmesini savunmaktadırlar. Burada Marksist/anarşist ile diğer akımların savunduğu *pozitif özgürlük* anlayışları arasındaki fark, devlet mi, yoksa bizzat cemaat mi şeklinde, bu özgürlüğü sağlayacak ortamı hazırlayacak merciin tanımına ilişkindir. Böylece Batı tarihinin karakteristiği özgürlük mücadelesinin üçüncü ve son aşamasında, *kolektivistik* olana karşı *indivüalistik* olarak tanımlayabileceğimiz *pozitif* ve *negatif özgürlük* anlayışları arasında bir kutuplaşma ortaya çıkmıştır.

Böylece Batıda XVIII. ve XIX. asırlarda yükselen *hürriyet* kavramı karşısında artık ana *adalet* ideali kenara itilmiştir. Örneğin Sabine(1959: 04, 923)'nin eserinin içindekiler kısmında yer alan *adalet* maddesine baktığımızda, bu kavramı ele alan Batılı filozofların Augustine'in ardından David Hume ile son bulduğunu, bu kavramla ilgili artık belli başlı bir filozofa herhangi bir atıf olmadığını görüyoruz ki Hume da *adalet* kavramını, özgül, modern bir tarzda, yükselen burjuva sınıfının ekonomik ihtiyaçları doğrultusunda, mülkiyet kavramı ekseninde yorumlamıştır. Diğer taraftan XIX. asrın ana filozofu Hegel (1770–1831), felsefesini, *adalet* yerine modern dünya görüşünün leitmotifi haline gelen *hürriyet* kavramına dayandırır. Örneğin Namık Kemal gibi gelenekselciler, hükümdarı temelde adaleti ifanın faili olarak alırken, Hegel, devleti özgürlüğü gerçekleştirmenin bir ajanı olarak almıştır. Ona göre devlette, öz-iradenin negatif özgürlüğünün yerini, vatandaşlığın “gerçek özgürlüğü” almıştır(Sabine 1959: 654).

Bu şekilde XIX. asırda adalet idealinin kaybına paralel olarak tabî hukuk idealinin yerini şekli bir pozitif kanun fikri almıştı. Bu asırda Alman hukukî pozitivizminin ürünü “hukuk devleti”(rechtsstaat) kavramıyla devletin meşrulaştırılması sağlandıktan sonra temel eleştiri ancak XX. yüzyılın başlarında geldi. XX. yüzyılın başlarında Harold J. Laski gibi sosyalist eğilimli düşünürlerin başını çektiği, monistik devlet aygıtına karşı alternatif demokratik kurum ve ajanların inisiyatifini savunan siyasî plüralistler(Hsiao 1927), devletin dayandığı hükmi şahsiyet kavramını eleştirmeye başladı. Ancak aslında bu bile, değer-akliyetine dayalı bir dünya görüşü ve hukuk felsefesi perspektifinden değil, Kilise'ye karşı olduğu gibi, Devlet'e karşı verilen yasal/fiziksel özgürlük mücadelesiyle biçimlenen şekli bir hukuk kavramı açısından olmuştur.

Devlet dediğimiz modern, siyaset makinesinin mukadderat ve akıbeti aslında Kilise'ninkiyle aynı olmuştur. Roma İmparatorluğunun baskıcı mirasından doğan Kilise, Hıristiyanlar için özgürlüğün aracı olma iddiasıyla gelişmiş, ancak zamanla kendisi bir baskı aracı haline gelmişti. Özellikle Hegel gibi Protestan Avrupalılar, Almanlar da aynı şekilde Kilise gibi Devleti, yeni bir anlam verdikleri özgürlüğün aracı olarak görerek, "pozitif hukuk", "tüzel kişilik" ve "hukuk devleti" gibi gerekli diğer hukukî kurgularla meşrulaştırmışlardı. Oysa Namık Kemal(2005: 76,81,94,95,123,147) gibi gelenekselci aydınlar, "hak" değerine dayanarak devleti gayrimeşrulaştırmışlardı. Bir din ve medeniyete yön veren değerlerin başında gelen "hak ve adalet"i Namık Kemal ve Osmanlı aydınları XIX. asırda yeniden gündeme getirerek canlandırmışlardır. Bu bakımdan onun bu değerler uğruna siyasî modernliğe, devlete ve dayandığı tüzel kişilik kavramına yönelttiği eleştirilerin, sadece Osmanlı ve İslam dünyasında değil, Batı dünyasında bile, kıdem ve entelektüel derinlik bakımından öne çıktığını söylemek mümkündür. Zira o bu eleştiriye, Batıda XX. asır başı plüralistlerinde olduğu gibi dar anlamda bir hukuk ve siyaset felsefesinden değil, "hak" kavramında temellenen ilahî yasaya dayalı küllî bir dünya görüşü, değerler manzumesi açısından yapmıştır.

İslam'da Hürriyet

Kanaatimizce İslam'da modern Batılı *hürriyet/freedom* kavramına en yakın sayılabilecek kader konusuna bağlı *kesb(acquisition)* kavramıdır. Ancak İmam Eş'arî'nin deyimleşen "*Hâzâ edakk min kesbi'l-Eş'arî*"(Bu, Eş'arî'nin kesbinden daha ince) sözünden de anlaşılacağı gibi *kesb*, bir değer olarak Müslümanlar arasında marjinal kalan, oldukça teknik bir kavramdır. Fıkıhta "hür"ün "köle" karşılığında teknik bir anlamı vardır. Bir değer olarak *hürriyet*'i ise, İslam'da bu tür soyut değerlerin en net tanımlandığı alan olan tasavvufta buluruz. Buna göre *hürriyet* birincisi, Aristo'nun da anladığı şekilde, "kötü huylarını bastırarak kendine hâkim olma" ve daha temelde "kişinin başkalarına karşı hür olmasını sağlayan Allah'a has kulluk haklarını tam anlamıyla yerine getirmesi makamı" anlamına gelmektedir(el-Münâvî 2002: 273; ayrıca Rosenthal 1960). Kısaca, birincisi, nefis'in, ikincisi insanların esiri olmamaktır, hürriyet.

Buradan anlaşılacağı gibi Kur'an'da geçmeyen, aslında adaletin türevi olan *hürriyet*, İslam'da ayrı, temel bir değer konumu taşımamaktadır. Nitekim Eflatun da, İslam'ınki gibi organizmik bir toplum görüşünün dayandığı ana değer *adalete* temellenen *hürriyet*'i ayrıca zikretmemiştir bile(Patterson 1991: 157). Bu bakımdan Batıdaki özgürlüğün anlamı İslam'da değişecektir. Daha yakından bakıldığında geleneksel dünya-görüşündeki özgürlüğün iki boyutu vardır; *ontik* ve *politik*. Zımneden Edmund Burke(1955: 110)'nin de dile getirdiği gibi, insanlar, Allah ile yaptıkları ezeli sözleşmeyle diğer insanlar karşısında kazandıkları ontik hürriyeti, organik olarak kurulmuş bir toplumda gerçekleştirilmektedirler. Geleneksel dünya gibi İslam dünyasında da, Batıda amansız bir özgürlük mücadelesine yol açan hedeflerden, ne

insanları doğuştan günahkâr yaratan bir Tanrı, ne de Kilise ve Devlet gibi özünde iktidar aygıtları vardı. Dolayısıyla antik dünya gibi İslam'da da modern anlamlarıyla ne *hürriyet*, ne de *serbestî*, ne iradî, ne de yasal özgürlük arayışı söz konusuydu.

Hürriyetin İslam'daki bu geleneksel anlamlarının net ifadelerini aşağıda göreceğimiz Ahmet Cevdet ve Ziya Gökalp'ta buluruz. Ancak hürriyetin bu geleneksel anlamının daha iyi anlaşılması için önce Cevdet'in kader konusuna yaklaşımına bakarak Batıyla karşılaştırmak faydalı olacaktır. O, bu hassas konuyu Şeyhülislam Mustafa Sabri(1352) gibi teknik, detaylı bir tartışmaya girmeksizin, konumuna ve mizacına uygun bir şekilde, İslamî ekoller içinde seçtiği Fahreddin Râzî'ye ait, net bir perspektiften aydınlatmayı tercih etmiştir.

Normalde Eş'arî okuluna mensup olmakla birlikte bağımsız bir zihniyete sahip olan Râzî, kader konusunda da, mezhebiyle az-çok çelişen kendine özgü bir tutum ortaya koymuştur (Ceylan 1996: 155–66). Kader konusunda örneğin mezhebin direkleri sayılan Eş'arî ve Bakillânî'nin bazı temel görüşlerine itiraz eden Râzî, İbni Sina'nın illiyet prensibine dayalı olarak Cebriyeye(küllî ilahî iradenin cüz'î beşeri iradeyi mutlak belirlediğini savunan ekol) yakın bir pozisyona düşmüştür. Özellikle mutlak ilahî takdiri savunan tam veya orta cebir taraftarları açısından kader konusunun püf noktası, ilahî iradenin beşerî iradeyi etkileme tarzıdır. Eş'arîlere göre, kulların ihtiyarındaki mecburiyet, ya Allah'ın doğrudan ihtiyarı yaratması, ya da yarattığı sebep vasıtasıyla ihtiyarın yönünü belirlemesiyle ortaya çıkar(Mustafa Sabri 1352: 144). Fahreddin Râzî'ye göre Allah, gerçekte özerk fail olsa da, yaratmayı istediği bir şeyin önce sebebini yaratır; yani bir anlamda nedensel bir şekilde sebeplere bağlı olarak sonuçlar da yaratılır. Örneğin Râzî'ye göre gerekli sebep, gökyüzünde bulutlanma ortaya çıktığında yağmurun yağması muhakkaktır. Şayet Allah yağmur istemeseydi, bulutlanmaya izin vermezdi. Bu bakımdan sebeplerin yönüne göre kulların eylemleri belirlenmektedir. Ancak Râzî, burada bir manada birbirlerine eşitleyerek cebri hem ilahî, hem beşerî eylemlere teşmil etmiştir. Rububiyeti zedeleyen tabiî nedenselliğe bağlı bu determinizm ise Eş'arîler, sözgelimi Gazalî açısından kabul edilemezdi.

Bu noktada Ahmet Cevdet te atf yaptığı Râzî'den ayrılır. Ona göre Allah, önce, Gazalî'nin dediği gibi, insanlar için adî sebepleri, ardından sonuçlarını yaratmıştır. Arada mutlak bir nedensel ilişki yoktur. Sebeplerle sonuçların çoğunlukla uygunluğu, gerek Allah, gerekse de insan zihni hakkında kullanılan bir *adet*, alışkanlığın eseridir. Allah, her an olayların akışına müdahale ederek sonuçları ortadan kaldırabilir veya değiştirebilir. Sebeplerle sonuçların adeta uygunluğu ise, insanı cüz'î iradesiyle istenen sonuçları almak için gerekli sebeplere sarılmaya, çalışmaya sevk eder(Neumann 1999: 162; Sözen 1998: 158–9). Takdiri Allah'ın elinde olan sonuçların nihai yönünü bilemediği için insana düşense, âdetin gereği, melhuz olumlu sonuca göre sebeplere sarılmaktır. Ünlü “Önce deveni bağla sonra tevekkül et” hadisinde olduğu, insan cüz'î iradesini kullanarak sebeplere sarıldıktan sonra ancak Allah tevekkül etmek, kaderine razı olmak durumundadır. Ahmet Cevdet, Gazalî çizgisinde Râzî'nin

teorisinde yaptığı bu tadilatla iki taraflı cebri kaldırmak suretiyle, kanaatimizce, bir yandan ilahî otoriteyi, öte yandan da beşerî sorumluluğu teyit etmiştir.

İslam'da kaderin bu en makul diyebileceğimiz yorumu ışığında Batıdaki Protestan zihniyetin durumuna bir bakmakta fayda vardır. Saint Augustine'e dayalı geleneksel Katolik doktrin, doğuştan tevarüs ettiği aslî günahın insanın tarihî kurtuluş imkânını elinden aldığı, kurtuluşun, sadece tövbe ve imanı kolaylaştıran ilahî faz-la (*divine grace*) bağlı olduğunu öngördü. Calvin de Augustine ve Luther ile günah-kâr insanın çaresizliği anlayışını paylaşırsa da, *fazl* kavramına, kişinin, iyi bir insan olma yolundaki tüm olumlu dünyevî eylemlerinin takdirine imkân veren, "genel *fazl*" adını verdiği dünyevî, sosyal bir boyut getirdi. Bu, insanların elini kolunu bağlayan, kurtuluşun yalnızca Tanrı'nın bir hediyesi olduğu inancına dayalı Katolik kadercilik anlayışında bir çıkış yolu sağlıyordu. Calvin'e göre de insan ahirette "seçilmişlerden" mi, "kovulmuşlardan" mı olacağını bilemez; ancak kendi yaşantısının seyrinden akıbetinin yönünü kestirebilir. Zira Tanrı, herkese nihâi kaderine bakmaksızın bu dünyada iradesinin hayata geçirilmesini emretmektedir. Bu yüzden herkes, seçilmişler zümresinden olacağı inancıyla Tanrının emrettiği şekilde iyi bir hayat sürmek zorundadır.

Bu anlayış, Hıristiyanlara kısmî bir hürriyetle İslamî tabirle "sebeplere sarılarak", çalışarak kaderini belirleme imkânı/umudu vermektedir. Fakat burada kritik nokta, çalışmaya yüklenen anlam ve bunun sonuçlarıdır. Calvin'in bu öğretisine uyan Püriten Hıristiyan, bir manada dünyevî bir kurtuluş yolunu seçerek aslında dönülmez bir yola girmiştir. Zira en ufak bir hatayla tekrar günaha düşme durumunda, onun için artık Katolikler için olduğu gibi dinî "iyi amellerle" bir *fazl* durumuna dönmek mümkün olmayacaktır. Bu derin gerilim, püritenleri sıkı, disiplinli bir çalışma zihniyetine, "çok çalışıp az yeme" formülüne dayalı bir riyazet psikolojisiyle çok çalışarak ve kazandıklarını harcamadan biriktirme davranışına sevk etmiştir. Bu ethos, Weber'in saptadığı gibi, zamanla kapitalizmin arkasındaki teşebbüs ruhuna dönüşmüştür.

Şimdi doğal olarak şu soru gündeme gelmektedir: İslam ile Calvinizm arasındaki sebeplere sarılma konusundaki bu ortak tavra karşılık Batı ve İslam dünyalarının tarihî olarak vardıkları noktalar niçin çok farklı oldu? Batı dünyasında maddî bir atılıma karşılık manevî bir düşüş, buna karşılık İslam dünyasının madden gölgede bırakılması. Bunun sebebi, Max Weber'in Batılı modernliği tanımlamak için yaptığı ünlü *araç/değer* veya *özsəl/biçimsel rasyonalite* ayrımında yatmaktadır (Tafsilat için, Kalberg 1980). Batının geldiği nokta, Püriten ethosun sonunda bir "araç-akliyeti"ne dönüşmesinin sonucudur. Yani, XIX. asır İslam âlimlerinin sürekli vurguladığı Kur'an'da *sa'y* kavramıyla ifade edilen çalışmanın ulvî amacının ve "araçsal" değerinin kaybıyla haddizatında bir "amaç" haline gelmesi. Kaçınılmaz olarak Calvin'in de sürdürdüğü, Hıristiyanlığın Mesihçi doğasının karakteristiği, din ile dünya, dinî ile dünyevî kurtuluş arasındaki katı ayrımın olumsuz etkisiyle Batılı insan sonunda

olumsuz anlamda dünyanın kucağına düşmüştü.

Konuyu özetleyecek olursak, nihaî anlamda hür bir beşerî irade yoktur; küllî ilahî iradenin beşerî iradeyi etkileme tarzı ise sonuçta ilelebet çözülemeyecek bir sırdır. Ancak İslam, Hıristiyan öğretiden ayrıldığı dört hususla beşerî hürriyeti sağlamaktadır. *Birincisi*, Hıristiyanlığın aslî günah dogmasına karşı İslam insanın doğuştan masumiyetini, *ikincisi* Hıristiyanlığın kurtuluşsal elitizm (Robertson 1970: 170) anlayışına karşı İslam, kurtuluşsal demokrasiyi, bireysel kurtuluş imkânını, *üçüncüsü*, Hıristiyanlığın din ile dünya, dolayısıyla dinî ile dünyevî kurtuluş arasında yaptığı katı ayırımı ve bunun sonucu gerilime karşı İslam dünyanın ahiretin tarlası olduğunu, *dördüncüsü*, Hıristiyanlığın Kilise realizmine karşı İslam, insanın akıl sayesinde dünyevî eylemlerinden sorumluluğunu öngörmektedir. Hürriyeti, bugünkü bilim açısından bile gizemli metafizikî bir *beşerî irade* kavramı yerine, ilahî yasanın kılavuzluğuna tâbi akli sorumluluğa oturtmak çok daha makuldür. Hıristiyanlıktan ayrıldığı bu dört temel noktayla İslam, aşağıda Gökalp'ın ifade edeceği gibi, Allah'a teslim olarak sorumluluğunu yerine getiren insanları hemcinsleri karşısında hür kılmaktadır.

Hürriyetin Yeniden Keşfi

İslam'da Batıda olduğu gibi bir hürriyet mücadelesine yol açacak Kilise veya Devlet gibi iktidar aygıtları yoktu; tabii XIX. asra kadar. XIX. asırda modernleşmeyle gelen Devlet'in zuhuru, İslam dünyasında hürriyet mücadelesine zemin hazırladı. Osmanlıda Batılı modernliğin etkisiyle geleneksel patrimoniyal rejimin dönüşmeye başladığı Tanzimat sürecinde padişahın temsil ettiği kişisel devlet, bürokratikleşerek Batıdaki gibi bir iktidar aygıtına dönüşmeye başladı. Yeni Osmanlılar da buna karşı adalet bayrağını açtı. "Hak" ta temellenen adalet ve zıddı zulüm, esas itibariyle kişiler-arası ilişkilere taalluk eden kavramlardı. Geleneksel Osmanlı dünyasında *zulüm*, daha çok tebaa-içi, fertler-arası veya taşradaki resmi görevlilerin suistimalinden kaynaklanan iktisadî-eksenli bir haksızlık anlamına geliyordu ki bunun somut göstergesi, refahın kaybıydı. Bu zulüm karşısında ise tebaa önce Allah'tan, sonra padişahlık merciinden adalet ister, Padişah ta çıkardığı adaletnameler ile bu zulme müdahale ederdi. Oysa XIX. asırda Tanzimat sürecinde ortaya çıkan bürokratik devletle gelen zulme karşı böyle geleneksel tarzda bir adalet arayışı yetersiz kalacaktı. Modern dünya devlet gibi isimsiz öznelerle çok daha büyük bir zulüm potansiyeli taşıyordu. Kısa sürede bunu gören Yeni Osmanlılar, bu yüzden *adalet* mücadelesini Batıda olduğu gibi *hürriyet* mücadelesiyle destekleme gereğini duydular. O güne kadar fıkıhta *köle* karşılığı yasal bir terim olarak kullanılan *hür* sıfatı, XIX. asırda Yeni

¹ Örneğin Mustafa b. Şemseddîn el-Karahisârî (Ahterî 1310: I/228) *Ahterî Kebîr* isimli, Osmanlılarca muteber sözlüğünde *hür*, "azatlı kimse ki 'abd(köle)nin zıddıdır." olarak tarif edilirken, kelimenin *hürriyet* şeklinde bir türevi geçmemektedir. 1831 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlük, *hürriyet*'i *liberté*'nin beşinci anlamı olarak vermektedir. 1850 tarihli bir Fransızca-Türkçe sözlüğe göre ise *hürriyet*, köle olmayan birinin hukukî konumunu tanımlamak için

Osmanlılar tarafından, 1868’te Londra’da çıkarılan aynı isimli gazeteyle Fransızca *liberté* nin karşılığı olarak *hürriyet* e dönüştürülerek terviç edildi.¹

İslamın yumuşak bir ideoloji olarak işlediği kültür savaşıyla karakterize XIX. asırda Yeni Osmanlılar, geleneğin müdafaasında *adalet* gibi yerli, orijinal, temel değerler kadar, bunu destekleyecek *hürriyet* gibi yabancı, türevsel, stratejik değerler de kullanmışlardır. Zira onlar *hak* mücadelesini, hem iç ve dış kamuoyunda çok-cepheli olarak yürütüyorlardı. O zaman Batı dünyası için “adalet”, neredeyse tedavül-den kalkan bir değerdi. Hâlbuki hürriyet, bu dünyanın çok daha aşına olduğu bir kavramdı. Yeni Osmanlılar, böylece adalet uğruna eleştirdikleri Osmanlı bürokratik merkezi üzerinde uluslararası kamuoyunun baskısını sağlamaya çalışıyorlardı. Hürriyet mücadelesinin somut siyasî hedefi, vatandaşların devletin totalitarizminden korunmasıydı. Diğer taraftan bu mücadelenin esas kültürel amacı, doğrudan bireylerin iradelerine hitap ederek adalet uğrunda aktivizme sevketmekti.

Ancak bu kültürel hedef daha zorluydu. Zira Tanzimat ile gelen devlet-kaynaklı baskı, halkın yeni tanıştığı bir olgu olduğu için buna karşı Yeni Osmanlılar tarafından terviç edilen *hürriyet* te yeni tanıştığı bir kavramdı. Bu, patrimonyal adalet karşılığında otoritenin mutlak bir norm olarak alındığı Osmanlı gibi geleneksel bir siyasî kültüre “sivil itaatsizlik” kadar yabancı bir kavramdı. Geleneksel dünyada ilahî adaletin aracı olarak padişahlık, halkın adalet talebinin yöneldiği mercii temsil ederken, şimdi bizzat siyasî merkez, hürriyet mücadelesinin hedefi haline gelmişti. Türkiye’de Cumhuriyet dönemi okul kitaplarında özellikle bir “vatan ve hürriyet şairi, kahramanı” olarak popülerleştirilen Namık Kemal’de *hürriyet*, felsefi içeriği üzerinde pek düşünülmezsizin daha çok bir retorik konusu olarak alınagelmiştir. Aslında Namık Kemal bizzat, kavramın retoriksel ve ideolojik/stratejik amaçlı kullanımını, eski birçok sözlüğün ilgili maddesinde zikredilen ünlü bir beytinde dile getirmektedir: “*Ne efsunkâr imişsin âb ey didâr-ı hürriyet / Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten.*” Şerif Mardin(1996b: 316)’in de belirttiği gibi, onun hürriyet fikrinin popüler kılmasının, geleneksel Osmanlı değerleriyle zıtlığı sebebiyle en orijinal katkısı olduğu ve sonuçta imparatorluğun modernleşmesinde büyük bir değer taşıdığı pek az anlaşılmıştır.

Frankofon Yeni Osmanlılar, *hürriyet*’i Fransızcadaki tek kelime olduğundan dolayı mecburen *liberté* ile ifade etmişlerdir. Ancak onların özgürlük mücadelesi, modern Batıda olduğu gibi ilk etapta siyasî açıdan vatandaşların devletin totalitarizmin-

kullanılmaktadır. Aynı kaynak, *civil liberty*’nin çağdaş Türkçe muadilinin *ruhsat-ı şer*’iyye, yani kanuna tecavüz etmeksizin yapılacak şey olduğunun göstermektedir(Aktaran, Mardin 1996b: 316). Yeni Osmanlılar Cemiyetinin kurulduğu 1865 yılında çıkan Hacı Halil isimli müellife ait, *Kitâb-ı Müntehabât-ı Lügat-i Osmaniye* adlı sözlükte yer alan hürriyet, “serbestiyet, âzadelik” olarak tarif edilmektedir. Yeni Osmanlılar tarafından ilk sayısı 29 Haziran 1868’de Londra’da çıkarılan Hürriyet’in logosunun altında parantez içinde “Yeni Osmanlılar Cemiyeti” ve yanında da Latin harfleriyle “DU HURRIYETE” ve onun da altında parantez içinde (*LA LIBERTÉ*) ifadesi yer almaktadır.

den korunması (*serbestî/ liberty*) hedefini kapsamakla birlikte, son tahlilde “kula kul olmama” olarak ifade edilen *adalet* idealine odaklanmaktadır. Geleneksel dünya görüşüne göre ezeli bir ilahî sözleşmenin dünyada uzantısı ikinci bir sözleşmeyle kurulan organizmik toplumda temellenen hürriyet’in *ontik* ve *politik* iki boyutu vardı: Edmund Burke(1955: 110)’de de bulduğumuz gibi, Allah ile yapılan ezeli sözleşmeye dayalı ontik beşerî hürriyetin, organik bir toplumda gerçekleştirilmesi. Hürriyetin İslam’daki bu geleneksel anlamının çağdaş İslam dünyasındaki en net ifadesini, Namık Kemal’in halefi, Türkiye Cumhuriyetinin ideologu Ziya Gökalp(1976: I/58–9)’ta buluruz.

Ona göre Yaratan’a kul olanlar ancak, yaratılanlara karşı hür olur: *‘Hürriyet, Allah’tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır. Cenab-ı Haktan başkasına kul olmamaya Râz-i Elest’deki yeminimizle söz vermişiz. Bu yemin, Yaratan ile yaratılan arasında yapılmış bir dinî sözleşmedir. Ezellerin ezelinde akdolunan bu mukaddes sözleşme ebediyen geçerli kalacaktır... Müminler, “Müminler hürdür” badis-i şerifi gereğince hürdürler. Hürriyet, canlı, cansız hiçbir mahlûkun kulu, esiri olmamaktır.*” Hür dünyaya geldiği halde Rabbiyle yaptığı ezeli sözleşmeyi unutarak kendi rızasıyla bir zalimin emrine girenler, siyasî esirler, nefsinin emrine girerek Allah’a karşı kulluk vazifelerini ihmal edenler ise ahlakî esirlerdir, Gökalp’e göre. İslam dini, mensuplarını haricî kayıtlardan soyutlayan bir hürriyet-perver dindir. İslamın en temeli olan Tevhîd, yalnız Bir Rabb’e kul olmak, başka rabler tanımamak demektir. *“Sözün kıyası, bizim iki büyük dinî vazifemiz vardır ki birincisi, Yaratan’a karşı kul vazifesinde, ikincisi, yaratılanlara karşı hür halinde bulunmaktır. O halde İslam ehlinin ibadetten sonra en büyük şiarı hürriyettir.”* (Sadeleştirerek)

Diğer taraftan Genç Türklerin önde gelen aydınlarından Ahmed Rıza, *hürriyet/freedom* ile *serbestî/ liberty* arasındaki farkı net bir şekilde ifade eder. Her ne kadar seküler bir söylemle ifade edilse de bu tespit, aslında İslamî nosyondan mülhem Osmanlı aydınlarının, Batıda oldukça karışan hürriyetin iki boyutu arasındaki farkın tam bilincinde olduklarını göstermesi açısından ilginçtir: *“Ulum ve maarif sayesinde hürriyet-i vicdan ve efkâra mâlik olan millet kanun müsaait olmasa da hürdür. Hâlbuki en serbest bir kanuna tâbi ahalinin, eğer cabil ise esirden farkı yoktur.”*(Mardin 1983: 141)

Namık Kemal(1327: 165) de aynı şekilde hürriyet fikrini, ontolojik olarak Allah ile insanlar arasındaki ezeli “elest” sözleşmesinde temellendirir; buna göre Tek Rabbi olarak Allah’a teslim olan insan, ebediyen kula kul olmaktan kurtularak mutlak hürriyeti kazanır. *“İnsan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi’t-tab’ o ‘atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur.”* Burada *“istifadeye mecburdur.”* ifadesindeki kritik nüansa dikkat edilmelidir. Kemal, burada hürriyetin, Allah tarafından bahşedilen, insanın fitratında içkin, devredilemez bir hak olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, yukarıda Gökalp’in daha net ifade ettiği gibi, bir insanın Allah’a teslimiyetle kazandığı hürriyeti devretmeye, isteyerek başkalarına kul olmaya hakkı yoktur; ancak Allah’a kullukla bu hürriyetinden yararlanmaya mecburdur. Gerek Kemal’in, gerekse de Gökalp’in hassasiyeti, modern dünyada herhangi şekilde Allah’a şirk koşulmasının önlenmesi,

tevhid inancının korunmasıdır. İslam'da özellikle tasavvuf alanında bu duyarlığın belirgin olduğu bilinmektedir. İkinin tasavvufi arkaplanı da bu duyarlıkları hakkında bir fikir vermektedir (Elton 1977; Mardin 1991: 107; Onan 1950: 30–3). Nitekim tarih boyunca olduğu gibi çağdaş İslam dünyasında görülen aktivizm ruhunun arkasında da yeni-sufiliğin olduğu iyi bilinmektedir. Süleyman Hüsnü Paşa'ya yazdığı mektuplarının gösterdiği gibi, kendisini “hürriyet şehitlerinden” olarak tanımlayan Namık Kemal'in hürriyet uğrunda mücadelesinde Kербela imgesiyle karakterize Şî'i, daha doğrusu *ehl-i beyt* politik kültürünün etkisi vardır. Zira inanç bakımından Şî'i olmadığını vurgulayan Kemal, buna karşılık “fakat hürriyet hürmetine, İmam'ın namı anıldıkça ağlarız.” demektedir.²

Namık Kemal(1327: 181)'in Tanzimat ile gelen seküler yasama hareketine yönelttiği eleştirilerin ta temelinde, bu ilahî-kaynaklı, ontik hürriyetin ihlali endişesi vardır. O, Batı insanının tedricen Tanrı gerçeğini ve ilahî düsturu kaybetmesi sonucu insan aklının otoritesine tâbi kılınan sosyal düzenin ortaya çıkardığı “kula kulluk” durumuna karşı çıkmaktadır aslında. Hayatının son yazısı “Hikmet-i Hukuk”ta da vurguladığı gibi (Türköne 1994: 100) ona göre nihâi olarak âciz insan aklının ve tutkularının ürünü seküler kanunlara tâbiyet, aslında kula kulluktur; insan ancak Allah'a teslim olmak, ebedî bir ilahî kanuna tâbi olmak suretiyle mutlak hürriyeti elde edebilir. Bu yüzden o, ısrarla değişmez, şaşmaz şer'î kanunların, değişmeye ve yanılmaya mahkûm seküler kanunlara mutlak üstünlüğünü vurgular: “*Çünkü benim iktidarımca efrâdından bulunduğum ümmet-i Osmaniye hürriyet ister; fakat o cevherin bir atâ-yı ilâhî olduğunu unuttur da şunun bunun inayetinden isterse hem şanını muhil, hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin ütekadan olduğumu tasdik edeyim? Niçin beni esir eden hareketlerin meşruiyetini kabul ile avdetine zımnen cevaz göstereyim. Şeriat gibi tagayyürden masun bir esas varken niçin inkılâbî zaruriyattan olan ef'âl-i insaniyeye isnâd-i hukuk eyleyeyim?*” Kısaca, mektuplarında da vurguladığı gibi o (Tansel 1986: IV/644), ancak Yaraticı'nın emrine uyacaktır; kendisi gibi yaratılmışların değil.

Namık Kemal(2005: 521), tabiatıyla Ahmet Cevdet benzeri bir âlim gibi, hürriyeti kader konusuyla ilişkilendirerek teknik bir açıdan ele almaz. Ancak “Hürriyet-i Efkâr” başlıklı makalesinde bu konuda bir ipucu verir. Ona göre “*insanın hürriyeti, muhtâr olduğundan, ihtiyârî ise, sâhib-i fikir bulunduğundan gelir. Bu bedâhat göz önüne alınınca tamamıyla teslim olunmak iktizâ eder ki her türlü havâss-ı beşeriyeye olduğu gibi hürriyete dahi esâs, kuvve-i müfekkiredir.*” Bununla Kemal, gizemli bir “irade” kavramından çok hürriyeti, yukarıda açıkladığımız gibi, İslam'da sorumluluğun medarı kabul edilen akıl melekesinde temellendirmektedir.

“Kula kul olmama” olarak ifade edilen *ontik* hürriyetin somut ifadesi, kulların Allah karşısındaki tam eşitliği idi; insanların doğuştan mutlak eşitliği gibi. Bir babanın çocukları olarak eşitlik, doğal olarak, özgürlüğün orijinal anlamıyla insanlar

² Tansel 1967: II/348, 355. *Hürriyet*'in sufi çevrelerce nasıl kullanıldığına ilişkin olarak, Tansel1954.

arasında sevgi, kardeşlik, *arkadaşlık* ve dayanışma duygusuna yol açacaktır. Ancak toplu yaşamak zorunda olan insanların birbirleriyle çatışan çıkarlarından dolayı bu doğal eşitliğin bozulmaması, orijinal özgürlüğün korunması için, aralarında ikinci bir sözleşmeyle adaleti sağlayacak organik bir toplumsal düzenlemeye ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Nitekim sosyal/ampirik açıdan İbni Haldun, *bedâvet/riyâset*'ten, *hadâret/mülk*'e, yani bugünkü terimlerle toplumdan hükümete geçiş sürecini böyle açıklar. Ona göre toplum, insanların zorlu hayat şartlarına karşı dayanışma, hükümet ise, çatışan çıkarlarından dolayı birbirlerinden korunma ihtiyacından doğar. İlahî sözleşmeyle kazanılan ontik hürriyetin organik bir toplumsal örgütlenmede korunan şekline, eski Yunan'da olduğu gibi, *sivik özgürlük* (Patterson 1991: 4) diyebiliriz.

Namık Kemal(1327: 165) bu *ontik* ve *politik* boyutlarıyla hürriyetin anlamını şöyle ifade etmektedir: "*İnsan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi't-tab' o 'atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur. Çünkü ferdi ferdin taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl edebilir.*" Ahmet Cevdet(1986: IV/263) Paşa da aynı Halduncu yaklaşımla bunu şöyle ifade eder: "*Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu' olan kavâid ve şerâit-i İslâmiyeye nazâr-ı im'ân ile bakılır ise görülür ki bu kavâid ü şerâite tamâmıyla tevfik-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müstemil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı ...*" sağlar(Vurgular BG, ayrıca, Sözen 1998: 191).³ Buradaki "*adalete uygun hürriyet*" ifadesi, geleneksel vizyonun bir özetidir. Hürriyet, modern dünyada Fransız devrimiyle çarpık bir anlam kazanmıştır, Cevdet için. Hürriyet ve cumhuriyet iddiasıyla yapılan Fransız Devrimi, ona göre, monarşinin asırlardır tebaa üzerinde uyguladığı baskı ve zulmün eseridir. Öteden beri her türlü siyasî ve dinî fikir hürriyetinden mahrum tutulan Fransız halkı, Rousseau ve Voltaire gibi Aydınlanma filozoflarının fikirlerini hazmedemeyerek sapıttı ve azdı. Böylece etki/tepki sonucu, *ibahiye (libertarianism)* ve *kelbiye (cynicism)* akımlarının yaygınlaşan etkisiyle "hayvani" bir hürriyet anlayışı ortaya çıktı. ⁴ Görüldüğü gibi Cevdet, *ibahiye/libertarianism*'i pejoratif bir anlamda kullanmaktadır.

"*Adaletle uygun hürriyet*"i gerçekleştirecek organik sosyo-politik örgütlenmenin dayanacağı, daha önce "halkın hâkimiyeti" bahsinde gördüğümüz bu ikinci sosyal sözleşmeyi, Şerif Mardin(1991: 108) patrimonyal bir çerçevede Osmanlı "sözsüz" sözleşmesi olarak ifade ediyordu. Buna göre adalet, hürriyet ve eşitliğin tecessümü demektir, Namık Kemal(1327: 98, 169, 210,422)'e göre. Bu telakki, geleneksel rejimin tasvirinde olduğu gibi, değişim talebinde de görülür: "*Bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünür ise de hakikat-i halde, bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış bir "hükümet-i meşruta" idi.*" "... *nizâmât-ı esâsiye battı ilan olunsun;*

³İngiliz müşterek hukukundaki *equity* kavramı Ahmed Cevdet'te olduğu gibi *hakkaniyet* olarak karşılandığı gibi, Rifâ'a Tahtâvî'de olduğu gibi, *insaf* kavramıyla da karşılanmaktadır(Newman 2003: 194).

⁴"*Fesühanelah! Ne gariptir ki Fransızların ihtilal çıkarmaktan meramları, istiklal ve hürriyet ve müsavat ve serbestiyet istihsali iken onun yerine ehl-i urz üzerine erazilin hükümet-i mutlakası ve suçsuz adam katletmek gibi cinayetin icrası kaide olmuştur.*"(Meriç 1979: 82)

tâ ki Devlet- Osmanîyye'nin idâresi gerçekten hürriyet ve adalet üzerine müesses olduğuna emniyet hâsıl olsun." Kanunun önemli olan yönü, ona göre fertlerin hürriyetlerini mümkün olduğunca az sınırlandırmasıdır.

Buna bağlı olarak Namık Kemal "millet"⁵in orijinal anlamıyla şeriatı, kolektif hürriyet ve kimliği sağlayan bağ olarak alır. Kemal(Sungu 1940: 803), *şer'* kavramıyla ifade ettiği "millet"in kolektif özgürlük kimlik ve açısından hayatî işlevi hakkında, İbni Haldun'a dayalı bir sosyal açıklama getirir: "*Sonradan cemiyetler tevessü' edip devlet ve hükümetler teşekkül edince her hey'et-i medeniyeyi terkîp eden efrâd-ı beşerin idâre-i umumiyede içtimâ'-ı efkârını müstelzîm olacak bir rişte-i rabita vaz'ına ihtiyâç hâsıl olmuştur. Bu rişte-i rabita şer'dir ki efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemian hıfz ve idareye vesile olan ahkâm-ı siyâsîyedir.*" Kemal(2005: 322) "...millet-i İslamiyede muamelât-ı dünyeviye ahkâm-ı diniyeye tâbi bulunduğ'u" türünden ifadelerinde "millet"i bu geleneksel anlamında kullanmaktadır. Gene bu bağlamda Kemal(2005: 360) hürriyeti, medenî milletlere karşı ulusal bağımsızlık anlamında kullanır: "*Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar mile-i mütemeddineye karşı kabil midir ki, akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini mubafaza edebilsinler?*" Çağdaş dünyanın gereği değişime direnerek Hintliler, Cezayirli gibi yabancıların tahakkümü altında hürriyeti kaybetmek ona göre, insanlığın şanına asla yakışmayan şeylerdendir.

Namık Kemal, bu ulusal bağımsızlık anlamı uyarınca hürriyeti, iktisadî hayatta da bir kalkınma ethosu olarak savunur. Tabii bu tavır, Batıda olduğu gibi bir iktisadî liberalizm ve ferdiyetçilik, *laissez faire* anlamına gelmiyordu. Tarihî olarak bakıldığında Avrupa'da da liberalizm ve merkantilizm, bilinçli, saf doktriner tercihler olmaktan çok ülkelerin tarihî/yapısal şartlarına göre şekillenmiş, şartlara göre dozu ayarlanmış öğretiler olarak gelişmişti. Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi aydınların kullanımında ise bu öğretiler Osmanlı insanı için doktriner olmaktan çok stratejik bir anlam taşımaktadır. Örneğin Kemal(2005: 49), bir yandan "millî iktisat" esprili bir kalkınmayı, devletin iktisadî hayat üzerindeki düzenleyici ve müdahaleci rolünü savunurken, öte yandan temelde adalet fonksiyonunu yüklediği devletin halkın "lala"sı olmadığını belirterek, sosyo-ekonomik kalkınmada önceliği bireysel teşebbüse veriyordu. Burada amaç özünde bireylerdeki "irade"'yi harekete geçirerek, siyasî olduğu kadar iktisadî hayata da aktif katılımı, böylece modern

⁵ Tanzimat döneminde "millet"i ulus karşılığında kullanan öncü isim Sadık Rifat Paşadır(Mardin 1996b: 214). "*Millet*", aslında "din" anlamına gelmekte, ancak ikincisi genel, *millet* ise özel bir anlam taşımaktadır. Din, Allah'a, Arapça imla(dikte) etmek fiilinden türeyen *millet* ise, peygamberlere izafe olunmaktadır. Buna göre *millet*, bir peygamberin getirdiği ve bir topluluğun uyduğu "din/şeriat" anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de geçen, "İbrahim'in *milletine* uyun" deyiminden de anlaşılacağı gibi, genel anlamda üç büyük dini de kapsayan "İbrahim'in milleti" veya dar anlamda "Yahudi, Hıristiyan veya İslam milleti" deyimlerinde olduğu gibi. Dolayısıyla, İbni Haldun'un deyimiyile, bir topluluğu bir araya getiren ve tutan *asabiyyet*'i sağlayan nebevî bir düstur olarak düşünülebilecek *millet* kavramında, dinin toplumsal birleştiricilik rolü vurgulanmaktadır. Nitekim Avrupa'nın İbni Haldun'u Montesquieu da, yasaları ulusal karakterin aynası olarak nitelendirirken "millet"in bu esprisini belirtmektedir. Kavramın Rifâ'a Tahtâvî, Tunuslu Hayreddin ve Ali Mübârek gibi erken dönem Arap düşünürlerinin kullanımında geçirdiği anlam değişikliği hakkında, Newman 2003: 177.

çağa ayak uydurmayı sağlamaktı. Kemal, bu suretle bir yandan “terakki” kavramıyla modern çağın gereği devlet inisiyatifli kalkınmayı savunurken, öte yandan “sa’y” kavramıyla, temelde bireylerin iradesi üzerine kurulu geleneksel iktisadî paradigmayı da sürdürmektedir.

Arap Dünyasında Hürriyet

Hürriyet telakkisi konusunda Osmanlı dünyasına baktıktan sonra şimdi mukayese için Arap dünyasına dönebiliriz. Tunuslu Hayreddin, Osmanlı ile Arap dünyası arasında köprü bir isim sayılabilir. Tunuslu(1986: 98) Hayreddin’in hürriyet kavramına bakışı da İbni Haldun ve Ahmet Cevdet’inki gibi geleneksel doğrultudadır(Tafsilat için, Tlili 1972). O da adalette tecessüm eden hürriyeti, “umran” olarak ifade edilen sosyal gelişmenin temeli olarak görür: “Avrupalıların üstünlüğü, adalet ve hürriyet üzerine kurulu tanzimattır.” Hayreddin, belki de XIX. asır İslam dünyasında Avrupa’daki siyasî ekolleri *liberalizm* ve *konservatizm* olarak iki başlık etrafında toplayarak mukayese eden tek düşünürdü: “*Liberalizm* lafzı her ne kadar serbestî demek olup, serbestî ve hürriyet ise mevâdd-ı meşrua ve matlûbeden ise de Avrupa ülkelerinde farklı manalarda kullanılmış ve tehlikeli suistimallere yol açmıştır. Bu aşırılıklar ne şariat ahkâmı ile uyşabilir, ne abalimiz’in tabiat ve istidadıyla.”(Meriç 1979: 87)

Mısır’da Muhammed Abduh’un öncüsü Rifâ’a Tahtâvî, XIX. asırda Arapça literatürde modern Avrupalı anlamda hürriyet kavramını ilk kullanan düşünürdü(Newman 2003: 196; Ayalon 1987, 1989; Zolondek 1964). O da İbni Haldun, Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin gibi, adalette tecessüm eden hürriyetin, sosyal gelişmenin temeli olarak alındığı geleneksel vizyonu sürdürür. Tahtâvî, Paris seyahatnamesinde Fransız anayasasını tanıtırken, kanun önünde eşitlik ve ferdi hürriyet kavramlarını, adalet bakımından ele alır. Ona göre Fransızların hürriyet(*liberty*) dedikleri ve kavuşmaya can attıkları şey, bizim “adalet” ve “hakkaniyet” dediğimiz şeydir. Fransızların medenî hayat tarzında yakaladıkları yüksek terakki derecesi, onların aralarındaki adaletin göstergesidir, ona göre. Diğer taraftan Tahtâvî, Fransa’da dinden bariz bir uzaklaşma gözler. Burada din, ona göre, iyi ile kötü olanı ayırmak için akli kullanan grupların veya akıl tarafından caiz görülen tüm eylemlerin doğru olduğunu iddia eden *ibahîler*(*libertarians*)in çeşnisidir(Newman 2003: 126). Görüldüğü gibi Tahtâvî de Ahmet Cevdet gibi *libertaryanizm* kavramını, sapkın bir özgürlük taraftarlığı olarak pejoratif anlamda kullanmaktadır.

1880’lerde başlatılan İslam modernizmi akımının babası sayılan Muhammed Abduh, bir âlim olarak tabiatıyla hürriyet konusunu geleneksel kader inancında temellendirmeye çalışır. O, Müslümanlar arasında beşerî iradeye ve dolayısıyla tarihî eylem ve atılma alan açmak için Mutezileye kayarak, son Osmanlı Şeyhülislamı Mustafa Sabri(1352)’nin Arapça eserinde ağır bir şekilde eleştirdiği gibi, geleneksel Sünnî yorumdan ayrılır. Sonuçta Abduh’un geldiği nokta, Batılı görüşe uygun, cüz’î iradede temellenen bir insan hürriyeti anlayışından, yani Mustafa Sabri’nin de belirttiği gibi, fiilen Sünnî kader inancının inkârından başka bir şey değildi. Ancak onunki,

ne tam Batılı dünya-görüşüne, ne de herhangi bir İslamî mezhebe uyan ve dolayısıyla nihaî olarak hiç kimseyi tatmin etmeyen, çelişkilerle dolu bir apolojetik tavır olarak kalmaktadır. Zira metafizikî agnostisizmin ürünü pozitivismle, Mutezile'nin girmiş olduğu ihtilatlardan uzak kalmak için insan hürriyeti sorununu ontolojik düzeyde temellendirmekten kaçınan Abduh, beşerî ile ilahî iradenin çeliştiği noktalarda yarı-agnostik olarak kalmıştır(Adams 1068: 153-4). Böylece o, Safran(1981: 70)'ın seküler bir perspektiften eleştirdiği gibi, insanları geleneksel dinin kaderci kayıtlarından kurtarmakla daha empatik bir şekilde insanın ahlakî sorumluluğunu yeniden teyit etmiş ve miskinlik ruhuna darbe indirmiş, ancak hürriyet kavramını, İslamın yeniden yorumlanmasında kılavuz bir prensip ve siyasî alanda da evrensel bir hak doktrininin temeli kılma fırsatını kaçırmıştır.

Abduh'un fiilen geleneksel kader inancının inkârıyla neticelenen, cüz'î iradede temellenen bir insan hürriyeti anlayışının sonucu, Batılı, modern anlamda bir hürriyet kavramının müdafaasıydı. Batıda kavramın temelde Kiliseye karşı mücadeleye şekillenmesi gibi, Mısır'daki ulemanın geleneksel otoritesine duyduğu tepki de Abduh(1980: III/ 444)'u böyle bir hürriyet kavramını benimsemeye sevk etmişti. O, Kur'an'ın insanları özgürleştiren, akıllarıyla doğru yolu bulmaya teşvik eden ayetlerini zikrettikten sonra şöyle der: "Böylece İslam, aklın otoritesini, kendisini sınırlayan her şeyden bağımsız kıldı, onu tutsak kılan her taklitten kurtardı ve onu kendi hüküm ve hikmetiyle karar vereceği hükümler alanına sevk etti." Ona göre, daha önce mahrum oldukları, İslamın getirdiği iki büyük ilkeyle insanlık kemale ermişti: İrade bağımsızlığı ve görüş ve düşünce bağımsızlığı. Bu iki ilkeyle insan, yaratıldığı doğa gereğince, Allah'ın kendisi için hazırladığı mutluluğa ulaşmaya yetenek kazanmıştır.

Abduh, daha sonra yakın Batılı filozoflardan birinin Avrupa medeniyetinin entelektüel dinamiklerine ilişkin sözlerini aktarır. Abduh'un ismini vermediği bu filozof, üstadı Afgâni'nin teşvikiyle *L'Histoire de la Civilisation en Europe* [1828] (Avrupa'da Medeniyet Tarihi) adlı eseri 1877 yılında Arapçaya çevrilen François Guizot(1787-1874)'dur. Koyu bir Protestan olan ve Aydınlanmanın iyimser ilerlemeci vizyonunu sürdüren Guizot'nun görüşleri, hümanistik Aydınlanma ile Devrim felsefelerinin bir bileşimidir. Ona göre, Avrupa'da bireylerin özgürlük arayışı, Kilise bağımsızlığına karşı savaşarak geçmişti. Reformasyon hareketinin asıl amacı, Kilisenin durumunu düzeltmekten çok, insanın kendini gerçekleştirmesine yönelik daha üstün bir hedefe ulaşmasını sağlamaktı. Filozofa göre, Abduh aktarır, Avrupa medeniyetinin doğuşu, bu iki temele dayanmaktadır. Ancak bunlarla vicdanlar, eyleme uyanmış, ancak çok sayıda kişi kendisini bulduktan sonra akıllar, araştırma ve düşünce için harekete geçmiştir. Bu, onların ihtiyarlarını kullanma haklarından ileri gelmektedir. İnsanların ancak, XVI. yüzyıldaki Reformasyon döneminde bu irfan seviyesine ulaştığını söyleyen filozof, Abduh(1980: III/ 444)'un aktarmasına göre, bunda, Endülüs ve Haçlı savaşları sayesinde Avrupa'nın İslam kültürüyle kurduğu temasın önemli rolü olduğunu belirtir.

Liberal Düşünce

Kaynakça

- ‘Abduh, Muhammed 1980: *el-A’mâlîl-Kâmile*. I-III, Muhammed ‘Ammâra(yay.), Beyrut: el-Müessesetü’l-‘Arabîyye.
- Adams, Charles C. 1968: *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh*. New York: Russel & Russel.
- Ahmet Cevdet Paşa 1986: *Tezâkir*. I-IV, Cavid Baysun(yay.), Ankara: TTK.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddîn el-Karahisârî 1310: *Ahterî Kebîr*. I-II, İstanbul: eş-Şirketü’s-Sihâfiyye.
- Ayalon, Ami 1987: *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*. New York: Oxford UP.
- 1989: “Dimuqratiyya, hurriyya, jumhuriyya: The Modernization of the Arabic Political Vocabulary,” *Asian and African Studies*, XXIII/1: 23-42.
- 1995: *The Press in the Middle East: A History*. Oxford: OUP.
- Bloom, Allan 1993: *Love and Friendship*. New York: Simon and Schuster.
- Burke, Edmund 1955: *Reflections on the Revolution in France*. Conor Cruise O’Brien (ed.) New York: The Liberal Arts Press.
- Ceylan, Yasin 1996: *Theology and Tafsîr in the Major Works of Fakhr al-Dîn al-Râzî*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Cranston, Maurice 1953: *Freedom: A New Analysis*. London: Longmans Greens & Co.
- Findley, Carter Vaughn 1982: ‘The Advent of Ideology in the Islamic Middle East.’ *Studia Islamica* Part I, LV/143-169; Part II, LVI/147-180.
- Daniel, Elton L. 1977: “Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp,” *The Muslim World* (July)
- Gökalp, Ziya 1976–1980: *Makaleler*. I-IX, İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Hsiao, Kung Ch’uan 1927: *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory*. London: Kegan Paul.
- Kalberg, Stephen 1980: ‘Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History,’ *American Journal of Sociology* LXXXV/5(March): 1145–1179.
- Mardin, Şerif 1983a: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908*. İstanbul: İletişim.

- 1991: *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- 1996: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. M. Türköne-F.Unan-İ.Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- Meriç, Ümit 1979: *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken.
- Mustafa Sabri 1352: *Mevkûf-ü Beşer tahtê Sultânî'l-Kader*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.
- el-Münâvî, Muhammed Abdür-rauf 2002: *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*. M. Rıdvan ed-Dâye(yay.), Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Namık Kemal 1327: *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.
- 2005: *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara(yay.). İstanbul: Dergâh.
- Neumann, Christoph K. 1999: *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Newman, Daniel L. (trs.and ed.)2003: *An Imam in Paris: al-Tahtavi's Visit to France (1826-31)*. London: Saqi Books.
- Patterson, Orlando 1991: *Freedom in the Making of Western Culture*. New York: Basic Books.
- Read, Herbert 1954: *Anarchy and Order: Essays in Politics*. London: Faber & Faber.
- Robertson, Roland 1970: *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Rosenthal, Franz 1960: *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*. Leiden: E.J. Brill.
- Sabine, George H. 1959: *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt and Company.
- Safran, Nadav 1981: *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge, Mass: Harvard UP.
- Sözen, Kemal 1998: *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*. İstanbul: MÜ İFAV.
- Sungu, İhsan 1940: 'Tanzimat ve Yeni Osmanlılar,' *Tanzimat I*, 777-857, İstanbul: Maarif Vekâleti.
- Suzuki, Tadaşi 1987: "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün

Gelişmesi: Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü,” *ODTÜ Gelişme Dergisi* XVI/4: 373–96.

Tansel, Fevziye Abdullah 1967–1986: *Namık Kemal'in Mektupları*. I-IV, Ankara: TTK.

Taylor, Robert H. (ed.) 2003: *The Idea of Freedom in Asia and Africa*. Stanford: SUP.

Tlili, Béchir 1974: “Autour du Réformisme Tunisien du XIXe Siècle. Le Notion de Liberté dans la Pensée de Hayr ad-Din (1810-1889), ” *Etudes d'Histoire Sociale Tunisienne du XIXe. Siècle*, Tunis: Publications de l'Université.

Tunuslu, Hayreddin 1986[1868]: *Akve mü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Memâlik*. Munsif İşnûfi (yay.) Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye.

Türköne, Mümtaz'er 1994: *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

Zolondek, Leon 1964: “al-Tahtâwî and Political Freedom,” *The Muslim World* 54: 90-97.