

Liberalizmin Kalbine Yolculuk

Bedri Gencer

Prof. Dr. | Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

liberal düşünce, Yıl 18, Sayı 69-70, Kış-Bahar 2013, s. 245-268

Liberalizmin Kalbine İnme Gereği

Liberalizm, modern çağın hâkim ideolojisi sayılabilir. Modern çağın sorgulandığı post-modern çağda modernizmin bütün öncülleri ve öğretileri gibi liberalizmin de radikal bir tarihî-felsefî sorgulamaya uğraması beklenir. Ancak keskin kopuşlarla temayüz eden modern çağda yürütülen post-modern sorgulamanın daha çok Aydınlanma eleştirisi gibi tarihî, soyut, teorik bir zeminde kaldığı, kapitalizme dayalı modern düzeni sarsabilecek somut bir işlev göstermediği görülmektedir. Bunun sebebi, modernizm ile modernlik arasındaki asimetriden kaynaklanan liberalizm ile kapitalizm arasındaki çelişkide aranmalıdır.

İnsanlık tarihinde geleneksel düzen feodalizm, modern düzen ise kapitalizme dayalıdır. Modern çağ, kapitalist ulus-devleti çağı, liberalizm ise kapitalizmin dayandığı felsefedir. Normalde kapitalist ulus-devletinin hâkim olduğu modern çağın miadı dolduğu hâlde her halükârda kendini sürdürme eğiliminden dolayı kapitalizm, modern çağın aşılmasına direnç göstermekte, olabildiğince ömrünü uzatmaya çalışmaktadır. Aslında miadı dolan bir çağı zorla sürdürme eğilimi ise bir geçişsellik çağının olumlu sonuçlara gebe potansiyeli söylemiyle meşrûlaştırılmaktadır. Modern çağa özgü tarihî geçişsellik zihniyeti ve söylemi, kapitalizmin son yenilenme hamlesini temsil eden küreselleşmede bir kez daha görülmüştür.

Feodalizmin hâkim olduğu Ortaçağ düzeninin çözüldüğü Rönesans'tan beri neredeyse tüm devirleri geçişsellik ile tanımlayan Batılı aydınlar, Ernest

Renan örneğinde olduğu zamanla geçişi, değişimi bizzat bir norm, arızîyi aslî hâline getirmişlerdir (Blix 2006, Garner 1990). Kanaâtımce bu anlayışın tâ temelinde aşkınlığın yerini yücelik anlayışının alması yatar. John Milbank (2004: 211)'ın belirttiği gibi yüceliğin özünde, tedricen basamaklarını çıkacağımız bir ontik merdivenin zirvesine ilişkin eski tasavvurun zıddına biz fanî varlıkların eşiğinde gezinip duracağımız mutlak olarak bilinmez boşluk şeklindeki yeni bir aşkın anlayışı yatar. Bu bakımdan modernizm, mesiyane terimlerle hayatın, tarihin askıya alınmasının, geçişselliğin süreklileştirilmesi, arızînin aslîleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Bu ise ontik dengelerin altüst olması demektir. Bunun sonucunda Batı, Newtongil zaman-mekân kavramlarında olduğu gibi izafiyi mutlaklaştırmış, ahlâkî değerler örneğinde olduğu gibi mutlakı izafileştirmiştir.

Bu şekilde insanlığın kapitalizmin hükmettiği modernliğin demir kafesinden kurtulma ümidi giderek azalmaktadır. Kapitalizmin bu dirençliliği, liberalizmin şeceresinin çıkarılması, sorgulanmasına yönelik post-modern girişimleri de önlemektedir. İnsanların düşünce tarzlarının hayat tarzları tarafından belirlendiği gerçeği göz önüne alındığında iktidar ilişkilerini kurumsallaştıran bir hayat tarzı olarak kapitalizmi aşarak bir liberalizm sorgulaması yapmanın imkânsızlığı da anlaşılır. İktidar ilişkilerini kurumsallaştıran bir hayat tarzı olarak kapitalizmin dirençliliği, rakipsizliği, onun dayandığı liberal öncüllerin de evrensel geçerliliği yanılışmasını doğurmaktadır.

Bu kapitalistik blokajın liberalizm için paradoksal görünen iki sonuç verdiği söylenebilir. Bir taraftan post-modern çağda liberalizmin politik arayışı daha ziyâde muhafazakârlığa yaklaşan “yeni sağ” gibi siyasa tâdilâtına inhisar etmektedir. Diğer taraftan tarihin sonunu idrak eden muzafferiyetçi (*triumphalistic*), evrensel bir ideoloji olarak liberalizmin entelektüel arayışı, John Rawls, Robert Nozick gibi düşünürlerin elinde gayr-i tarihî spekülasyon, formülasyon girişimleri düzeyinde kalmaktadır.

Burada bilhassa Amerika örneğinde görüldüğü gibi liberalizmin sorgulanmasını önleyen gayr-i tarihîliğin modernizmin temel zaafı olduğu söylenebilir. Çünkü “hemen şimdi” anlamına gelen *modo* kelimesinden iştikakının da gösterdiği gibi modernizm, ontik bilinçte kırılmayı, zamansal bilincin mekânsal bilince ağır basmasını belirtir. “İfrat, tefriti dâvet eder” sözünde olduğu gibi modernizmin uçsal karakteri, özellikle modernleşme sürecinde değişen tarihe yaklaşım tarzlarında tezâhür eder. Hayatın askıya alınmasıyla her ânın tarihîleştirildiği mesihçi vizyonun sekülerleşmesi esnasında modernizm, bir taraftan Karl Lowith (1949)'in gösterdiği gibi ilâhî inayeti beşerî terakkîyle, aşkınlığı yücelikle ikâme ederek tarihi hızlandırmaya yönelirken, diğer taraf-

tan ise modernliğin belli bir noktaya ulaşmasından sonra tarihin sonuna gelindiğini, aranan yeryüzü cennetinin bulunduğunu îhâm eden, anakronizme yol açan bir şekilde beşerî tecrübeyi gayr-i tarihî hâle getirmektedir.

Ancak Soğuk Savaş döneminin bittiği sırada Francis Fukuyama'nın dile getirdiği "tarihin sonu" sloganında somutlaşan bu muzafferiyetçi duygunun sâdece kapitalizmin bir dönemecine özgü olduğu söylenebilir. Fukuyama gibi aydınlara göre liberalizm "tarihin sonu"nu idrak ederken onun sistemi kapitalizm, küreselleşme denen yeni bir "tarihi hızlandırma" girişimini temsil eden bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Aslında buradaki asıl tarihî-devrî (*epochal*) dönüşüm, emperyal de diyebileceğimiz ulusal devletlerden ulusal-üstü devletlere geçiştir. Tarihte farklı isimler alan emperyal ile ulusal devletler arasında bir çevrim söz konusudur. Bu tarihî çevrime göre çağımızda Soğuk Savaş döneminin bitişiyle başlayan ulusal devletlerden ulusal-üstü devletlere geçiş de kaçınılmazdır.

Ancak kapitalizm, bu dönüşümün sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini önlemektedir. Zira kapitalizm, küreselleşmenin alanı olan pazarın *şehirden* ulus devletinin doğduğu *ülkeye* doğru büyümesine bağlı olarak doğmuştur; bu bakımdan kapitalizmin kaderi ulus devletine bağlıdır. Ancak normalde tarihî olarak miadı dolan ulus devleti çözülme sürecine girdiği hâlde onun dayandığı sistem olan kapitalizmin çözülmesi, iktidar ilişkilerinin dirençliliğinden dolayı imkânsız görünmektedir. Kapitalizm, "pazarlar arasındaki sınırların kalkması, dünyanın tek pazara doğru gitmesi" anlamına gelen küreselleşme sürecine liberalizmin kozmopolitanizm ile harmanlandığı değişik teorilerle kendini uydurmaya çalışmaktadır. Ancak kapitalizmi yaşatmaya yönelik bu entelektüel stratejilerin tutması da imkânsızdır. Zira Türkçeye "uluslar topluluğu" gibi yanlış bir deyimle aktarılan *commonwealth* (ortak refah) deyimiminin de anlattığı gibi emperyal devletler, refah-yönelişli olduğu hâlde kapitalizm kudret-yönelişlidir.

Bu durumda kapitalizmin kendini yaşatması için geriye iki seçenek kalmaktadır. Birincisi, Rockefeller-Bilderberg tarzı "dünya hükümeti" senaryoları, ikincisi küreselleşmenin iletişim boyutunun öne çıkarıldığı "küresel köy" efsanesinin tervici. Bu süreçte bir taraftan hakikî, birincil iletişimi, tefekkür ve tedebbürü yok eden sanal, ikincil iletişim ön plâna çıkarılmakta, diğer taraftan insanlar güya içinde bir dinamizm barındıran tarihin iyice hızlandırıldığı bu süreçte durup soğukkanlı bir şekilde düşünme, sorgulama imkânını kaybetmektedirler. "Dur, düşün," eskilerin deyimiyle "Tevakkuf olmadan vukuf olmaz" hakikâtinin daha veciz bir ifadesidir. Hâlbuki küreselleşme bayraktarları, mütemadiyen "durma, düşünme, durmak yok, yola devam" demektedirler.

Bu yazı, liberalizmin küreselleşme krizinden çıkış yoluna dâir bir “durup düşünme” denemesidir. Liberalizmin şeceresini çıkarma girişiminde olduğu gibi benimsenecek tarihî perspektifin mukayeseli ve eleştirel perspektifi de doğal olarak içerdiği söylenebilir. Zira tarihî perspektiften bir bakış, liberalizmin aslî yapısı ile arızî gelişimi arasında mukayese yapmaya, bu mukayese de arızî gelişimi eleştirmeye imkân verecektir. Ancak böyle sınırlı bir yazıda tam bir şecere çıkarmaya imkân olmadığı açıktır. O yüzden bizim yapacağımız, şecere çıkarmadan ziyâde liberalizmin kalbine inme denemesidir. Burada kalbine inmeden kasıt, feodalizmin çözülmesi sırasında ortaya çıktığı şekliyle liberalizmin geleneksel=aslî anlamını tespittir. Böylece ticaret kapitalizminden sanayi kapitalizmine geçiş esnasında kazandığı modern=arızî anlam bakımından liberalizm ile kapitalizm arasındaki çelişki daha net görülecektir.

Hürriyetin Kalbine Yolculuk

Liberalizm gibi bütün ideolojiler, bir meşrûiyet krizinden doğarlar. Dolayısıyla aşağıda ele alacağımız ideolojileşme örüntülerini anlamak için önce liberalizmin türediği, geleneksel siyasî felsefenin temel kavramı olarak hürriyetin (*liberty*) anlamına vukuf gerekir. Hürriyet, en iyi geleneksel düzen olarak feodalizme özgü “moral ekonomi” kavramıyla açıklanabilir. Geleneksel siyasetin varlık sebebi olarak siyasî felsefenin temel kavramı adâlettir; adâlet ise refahta tecessüm eder. Normalde “nâmerde muhtaç olmadan hayatını sürdürme” olarak tanımlanabilecek refahın feodal düzen açısından göstergesi, bir köylünün vergisini normal ödeyebilmesidir.

Burada refah ile hürriyet arasındaki irtibatın tespiti önemlidir. Refah, bir ülkede daha ziyâde “kimsenin aç, açıkta kalmaması” deyimiyile özetlenebilecek bir ekonomik, maddî iyilik durumuna işaret eder. Türkçe “Azıcık aşım, kaygısız başım” ve “Karnı tok, sırtı pek” sözlerinin de anlattığı gibi, refaha (*weal*) ulaşan bir fert veya topluluk, aç, açıkta kalma kaygısından kurtulma anlamına gelen, Arapça *âfiyet*, Lâtince *salus*, Türkçe *esenlik* denen duruma erişir. Ancak insan tab’an medenî, topluluk içinde yaşamak üzere yaratılmış olduğu için hürriyet ile tamamlanmadıkça refahın sağladığı afiyet eksik kalır.

Burada refahla ilişkisi bakımından hürriyeti iki açıdan anlatabiliriz. Birincisi hürriyet, bir kişinin karnını doyuracak yiyecek bulma kaygısından kurtuluşu anlamına gelen afiyetin ötesinde, aynı zamanda bulduğu yiyeceğin de tok olduğu hâlde gözü aç başkaları tarafından gasp edilmesi kaygısından uzak olması demektir. İkincisi, feodal moral ekonomi terimleriyle hürriyet, “nâmerde muhtaç olmamak, muhtaç olmadan geçinmek, kimsenin tahakkümü altına girmemek” olarak tanımlanabilir.

Bu anlamda hürriyet, bütün geleneksel topluluklarda ana siyasî ideal sayılmıştır. Geleneksel dünyada feodal düzene özgü “elit siyaseti” denen rejimde siyasî olarak “yönetenler/yönetilenler,” iktisadî olarak ise “vergi verenler/alanlar” şeklinde bir ikili tabakalaşma örüntüsü vardır. Yönetenler, refah sağlayarak meşrûyetlerini korudukları sürece yönetilenlerden itaat görerek vergilerini alırlar (Tafsilat, Irani 1995). “Refah siyaseti” denebilecek bu moral ekonominin siyasî ifadesi “adâlet siyaseti”dir. Köylünün vergisini ödeyemez duruma gelmesi, refahta tecessüm eden pâdişahî adâletin kaybı, zulüm demektir.

Osmanlı’da da olduğu gibi bu kriz durumunda normal ve anormal olarak başlıca iki şık görülür (Gencer 2004). Önce halk, normal yollardan şikâyetini pâdişaha iletir ve o da bunun üzerine yayınladığı *adâletnâme* denen fermanlarla zulmü önleyecek, adâleti restore edecek tedbirleri alır. Ya hükümdarın halkın sesine tam kulak vermediği veya alınan tedbirlerin zulmü gidermeye yetmediği durumlarda ise halkın başkaldırı hakkı doğar. Bu, elit siyasetinin geçerli olduğu bir ülkede yönetenin başaramadığı “adâlet siyaseti”ne karşı yönetilenin “hürriyet karşı-siyaseti”ne başvurmak zorunda kalması anlamına gelir.

1200–1425 yıllarını kapsayan Ortaçağ’da Kuzey ve Güney Avrupa’da çıkan köylü isyanlarının hemen hemen tamamının hürriyet adına yapıldığını gösteren bir çalışmada bunu açıkça görmek mümkündür (Cohn 2006). Keza geç Ortaçağ’da Hırvatistan’ın Dubronik (Ragusa) şehri örneğinde yapılan benzer bir araştırma da geleneksel dünyada tekil ve çoğul kullanımıyla hürriyetin şehrin özerkliğinden faziletin gereği siyasî katılıma ne kadar zengin bir anlam dizisine sâhip merkezi bir kavram olduğunu göstermektedir (Kuncevic 2010).

Burada dikkate değer olan, temelde haksız vergilere tepkiden kaynaklandığı hâlde bu kıyamlarda refahla ilgili ıslahattan ziyâde hürriyet talebinin öne çıkmasıdır. Bu, refahın kaybının pâdişahî adâlettteki bir zaafın sonucu olduğu için artık davanın halkın hürriyet siyasetine başvurmalarını gerektiren siyasî bir dava hâline geldiğini gösterir. Gerçekten Fransız ve Amerikan Devrimleri dâhil bütün isyan ve devrimler, refahla ilgili problemlerden kaynaklanmış olsalar da temelde hürriyet için yapılmıştır. Bunun içindir ki ünlü İtalyan filozof Benedetto Croce (1866-1952) (1941: 59), Hegel’e atfedilen meşhur sözü kitabına isim yapmıştır: Tarih, hürriyetin hikâyesinin tarihidir. O hâlde mesele, hürriyet kavramının geleneksel olarak nasıl algılandığı ve modernleşme sürecinde bu algının nasıl değiştiğini tespittir ki bu değişim, liberalizmin gelişimini de belirleyecektir.

Çağımızda bu kavramla ilgili çok sayıda araştırma yapıldığı hâlde sekülerizmin getirdiği geleneğin zihin dünyasına yabancılaşmadan dolayı modern araştırmacının hürriyetin anlamına ve refah ile ilişkisine nüfuzda zorlandığı

görülür (Carabini 2008, Cox 2006, Hayek 2011, Hittinger 2003, Machan 2003, Schmidtz 2010, Ward 2004). Bu konuda gelenekselcilik ile modernizm arasında duran istisnaî bir düşünürün açıklamalarına bakmanın öğretici olacağı kanaâtindeyiz. XIX. asırda modern liberalizmin zuhuru sürecinde geleneksel, aslî liberal bakışı dile getirdiği için Francis Lieber (1798–1872)’in görüşleri dikkate değerdir.¹

Lieber’in Fransız liberalizminin babası Benjamin Constant’ın (1767–1830) 1819’da yaptığı, kadim ile modern hürriyet anlayışlarını karşılaştırarak kadim hürriyet anlayışını ötekileştirdiği ünlü konuşmasından sonraki bir tarihte kavramın kadim tasavvurunu dile getirmesi özellikle anlamlıdır. 1838 ve 1839 yıllarında ilk baskısı yapılan *A Manual of Political Ethics (Siyasî Ahlâk Elkitabı)* adlı iki ciltlik önemli kitabında Lieber (I/159-60), eserin isminden de anlaşılacağı gibi geleneksel siyaset anlayışının özlü bir takdimini yapar.

Burada Lieber, ülkenin parçası organik bir kurum olarak devletin misyonunu adâlet dağıtmak olarak tanımlar:² “Beşerî topluluk, zaruretten vücuda geldiği gibi, hak fikirlerinin ve onu sağlama ve koruma araçlarının az-çok açıkça geliştirildiği devlet de beşerî topluluğun bir parçası olduğundan benzer şekilde zaruretten doğar. Devlet, dâima bir araç olarak kalır, ancak o, insanın hakikâten insan olmasını sağlayan nihaî maksada ulaşmaya yarayan elzem araçtır. Halkın esenliği (*salus populi*), baş yasadır. Devlet, halkın refahını (*the weal of the people*) sağlamak veya korumak için vardır; ancak bu müşterek refah veya halkın esenliği (*common weal, or salus populi*) terimine sâdece madî iyilik gibi sıradan bir anlam vermemeye dikkat etmeliyiz.”

Lieber’in de net olarak dile getirdiği refah, afiyet ve hürriyet ilişkisini açıklamıştık. *Refaha (weal)* eren bir ülke, aç, açıkta kalma kaygısından kurtulma anlamına gelen *âfiyete (esenlik, salus)* kavuşur, *âfiyet* ise hürriyet (*libertas*) ile taçlanır. Hürriyet ile taçlanmayan bir âfiyetin fazla bir anlamı olamaz. Şu hâlde refahı da içeren bir kavram olarak âfiyet ile hürriyet, Lâtince deyimiyile *salûte et libertà*, geleneksel dünyada uğruna insanların hep mücadele ettiği merkezî sosyal ideal sayılmıştır (Bowd 2000: 408).

1 Berlin’de Hegel’in de derslerine giren ve Almanya’da yetiştikten sonra Amerika’ya göçen Francis Lieber (1798–1872), Avrupalı fikirlerin Amerika’ya taşıyıcısı sayılmaktadır. Alexis de Tocqueville ile birlikte 19. Asır Amerika’sının önde gelen iki siyasî filozofundan biri, hatta 1857’de Columbia Üniversitesi’nde bir kürsü kabul ettiğinde Tarih ve Siyaset Bilim Profesörü unvanını alan ilk akademisyen olduğu hâlde bugün isminin neredeyse unutulması, kaderin bir cilvesi olsa gerek (Freidel 1947, 1956).

2 “Human society exists of necessity, and the state being part of the human society (with what specific characteristic, to make it a specific state, we shall see presently), in which the ideas of right and the means to obtain and protect it are more or less clearly developed, it exists likewise of necessity The state always remains a means, yet it is the most indispensable means to obtain the highest end, that man be truly man. The *salus populi*, not the *salus civitatis*, is the *suprema lex*. The state exists to obtain or maintain the weal of the people; but we must beware not to give a mean signification, perhaps mere physical well-being, to this term of common weal, or *salus populi*.”

Bu kavramlar arasındaki ilişkinin daha net ifadesini İngiliz hukukçu John Selden (1584-1654)'da buluruz. 1628'de Avam Kamarası'nda Hak Dilekçesi tartışması esnasında Edward Coke (1552-1634)'un *Tenth Reports*'da dile getirdiği *Salus populi suprema lex* vecizesini şöyle bir nükteyle tâdil etmişti: “*Salus populi suprema lex, et libertas popula summa salus populi* (Halkın âfiyeti, baş yasadır, halkın hürriyeti ise halkın en büyük âfiyetidir) (Sandoz 2008: 155). Benzer bir formülasyonu ilginç bir başka kaynakta, Shakespeare'de de buluruz. Shakespeare, hürriyetin refahın sonucu olduğunu şöyle ifade eder: “(Hükümet) senin refahını gözet sin ki o (vatandaş) hürriyetine sâhip olsun (*Counts it your weal, that he have liberty*)” (Schmidt 1886: II/1344).

Tarih boyunca insanların uğruna ihtilâller yaptığı hürriyet kavramının merkezî önemini kavramak için daha yakından bakmak gerekir. Daha yakından bakıldığında hürriyetin birbirine bağlı iki boyutu görülebilir. Birincisi, ontik (ahlâkî-dinî), ikincisi politik (medenî) anlamı. Ontik anlamdan kasıt, hürriyetin onto-teolojik düzlemde Tanrı-insan ilişkisinde temellendirilmesidir. Bu açıdan gerek Batı'da, gerekse de Doğu'da Richard Hooker, John Locke, Namık Kemal, Ziya Gökalp gibi aydınlar, hakikî hürriyetin kula kulluktan kurtuluşa yattığını, bunun da Allah'ı mutlak Rab olarak tanımaya bağlı olduğunu savunmuşlardır (Gencer 2005, 2011b, 2010, 2012).

Geleneksel olarak bu tür kavramların derin târifi, tasavvuf tarafından verilir: Fakir, ne sâhip olur, ne de sâhip olunur (*el-Fakîru lâ yemlikü ve lâ yümlükü*). Buna göre fakirlik veya dervişlik denen hürriyet, öznesi ve nesnesi olarak mülkiyet bağlarından kurtuluştur. Meşhur sûfî Semnûn el-Muhib, bunu daha açık olarak şöyle ifade eder: Tasavvuf, sûfinin bir şeye mâlik olmaması ve Al-lâhü Teâlâ dışında bir kimsenin de ona mâlik olmamasıdır. Burada görüldüğü gibi doğrudan tasavvufu özdeşleştirilmesi, hürriyetin onto-teolojik önemini anlatmaya yeter. İmâm-ı Kuşeyrî de *Risâle-i Kuşeyriyye* adlı tasavvuf klâsiğinde hürriyeti şöyle târif eder: “Hürriyet, kulun yaratıkların köleliği altında olmaması, onda varlıkların otoritesinin geçmemesidir. Hürriyeti başarmanın göstergesi ise dünyadan payına düşen olumlu ve olumsuz durumların kalbinde uyandırdığı duyguların eşit hâle gelmesidir. Bunun için denmiştir ki, dünyada hür olan âhirette de hür olur (el-Attâr 2009: 501, 729).

Francis Lieber (I/159-60) ise ontik hürriyeti Luther'e atıfla açıklar. Terfih misyonu bakımından devletin önemini belirttiikten sonra Lieber, gene de devletin kesinlikle ferdin üstünde olamayacağını vurgular.³ Ona göre devlet

3 “On the one hand, the individual stands incalculably higher than the state; for that he may be able to be all that he ought to be, the state exists, and each individual has that over which the state can never extend, because it cannot be drawn into jural relations, and because it will outlive the state—the soul. “Over the soul can and will God allow no one to rule but himself alone,” says Luther, who had no extensive views of individual civil liberty beyond what touched

yalnızca ferdin olması gereken her şeyi olabilmesi, yani kendini gerçekleştirebilmesine yarayan bir araç olarak vardır. Her fert, hak ve yükümlülük şeklinde hukukî ilişkilere giremeyeceği ve devletten daha fazla yaşayacağı için devletin asla uzanamayacağı bir şeye sâhiptir: can (*soul*). Luther der ki: “Allah, kendisinden başka can üzerinde hiç kimsenin hükmetmesine izin veremez ve vermeyecektir.” Dinî hürriyete işaret eden bu sözünün ötesinde Luther, ferdî medenî hürriyet hakkında kapsamlı görüşler ortaya koymamıştır ki zaten bu da ondan beklenemez, Lieber’e göre. Ontik ile politik hürriyet arasındaki farka bu şekilde o da dikkat çekmiş olmaktadır.

Hürriyetin ontik boyutunu ahlâkî ve siyasî boyutlarına bağlamada iyi bir örnek, Ortaçağ Avrupası’nda en erken ayrıntılı siyaset eserini veren İngiliz aydın John of Salisbury (1120-1180)’nun düşünceleridir. Onun *the Policraticus* adlı eseri, bu kadar erken bir tarihte cumhuriyetçi siyasî ahlâk açısından fazilet ve hürriyet ile hürriyetin ontik ve politik, negatif ve pozitif boyutları arasında bağ kurması bakımından önemlidir. Ona göre herkesin kabûl ettiği gibi fazilet, hayattaki en üstün hayırdır; insanı esaretin ağır ve iğrenç boyunduruğundan kurtarabilen ancak odur. Hâkimlerin görüşüdür ki ihtiyaç duyulduğunda yaşamının yegâne sebebi olan fazilet uğruna insanlar canlarını verirler. Ona göre hürriyet, faziletten gerçekten ayrılabilirse, fazilet dışında hürriyetten daha muhteşem bir şey yoktur; zira, fazilet ancak hürriyet ile elde edilebilir. Bu yüzden John, hürriyeti bizzat hayat, esareti ise ölüm ile özdeşleştirir (Taylor 2006: 149).

İlginçtir ki John Locke’un Osmanlı’daki karşılığı olarak aldığımız Namık Kemal’de aynı yaklaşımı görürüz. “Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar milel-i mütemeddineye karşı kâbil midir ki akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler?” Çağdaş dünyanın gereği değişime direnerek Hintliler, Cezayirli gibi yabancıların tahakkümü altında hürriyeti kaybetmek Kemal’e göre, insanlığın şanına asla yakışmayan şeylerdendir (Gencer 2012: 777).

John of Salisbury, hâricî, maddî müdahaleden âzâdelik anlamına gelen modern, klâsik liberalizmin karakteristiği negatif hürriyet anlayışının çok ötesine geçerek Türkçe “hürriyet ile serbestî” kavramlarıyla karşılayabileceğimiz *liberty* ile *license* arasında bir ayırım yapar. Ona göre serbestî, fazilet için gerekli, ancak yeterli şart değildir. Önemli olan, bu maddî hürriyetin fazilet için kullanılıp kullanılmadığıdır. Ona göre hürriyet, fazilete giden yolu, hayrı seçme hürriyeti demektir, hürriyet olmadan fazilet asla elde edilemez. Kavramı iradî-ahlâkî ihtiyar kabiliyeti olarak alan John’a göre hürriyet, nefsi-ne hâkim olma, iradesini hayır yolunda kullanmak demektir. Maddî serbestî-

the religious liberties, nor could it well be expected of him.”

ye sâhip olduğu hâlde nefesine teslim olarak rezâlete esir düşen biri, hürriyetini kaybeden faziletli bir insandan daha acınacak durumdadır.

Bu şekilde John, cumhuriyetçi akidenin temel bir unsuru olan bir halkın fazileti ile hürriyeti arasında net bir bağ kurar. Pozitif hürriyetin geliştirilmesi ise ontik-mikro ve politik-makro bakımdan bir taraftan fertlerde irade hâkimiyetini geliştirecek bir ahlâk eğitiminin verilmesini, diğer taraftan bu iradeyi rahatça kullanabileceği bir siyasî-hukukî ortamın hazırlanmasını gerektirir. İnsan ne kadar hürriyete sâhip olursa fazilet potansiyeli de o kadar artacaktır. John of Salisbury'nin medenî hürriyetin başlıca gereği olarak gördüğü, hukuk düzeni, ifade hürriyeti ve özel alanda şahsî takdir kullanımındır (Taylor 2006: 150).

İdeolojileşme Örüntüleri Tipolojisi

Bir ülkede meşrûiyetin göstergesi sayılan âna kavram olarak hürriyetin anlamına baktık, halkın siyaseten uzak tutulduğu elit siyasetinin geçerli olduğu geleneksel dünyada hürriyet arayışının, insanları siyasî eyleme sevk eden âna saik olduğunu belirttik. Sâdece eylemin yetersiz kaldığı durumlarda beliren hürriyet talebini gerekçelendirme arayışı ise ideolojileşmeye yol açar. Doğrudan *liberty=hürriyet* kavramından doğan bir ideoloji olarak liberalizmin aslî anlamı, ideolojileşme örüntülerine dâir genel bir tipolojiye bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Yapacağımız bu tipolojileştirme sayesinde geleneksel=aslî liberalizmin modern=arızî liberalizmden olduğu kadar muhafazakârlıktan farkı da daha iyi görülebilecektir.

-izm ekiyle biten bütün modern ideolojiler gibi liberalizm de ideoloji çağı XIX. asırda doğmuştur. Liberalizmin tarihine dâir standart çalışmasında Ruggiero (1959: 13-23)'nun da işaret ettiği gibi, terim olarak modern olsa da kavram olarak çok eskiye giden liberalizm, Protestanlığın felsefî-ideolojik karşılığı sol bir ideoloji olarak doğmuştur. Karl Mannheim (1960)'ın ideoloji/ütopya ayrımı bakımından iktidar/muhalefet pozisyonlarına göre ideolojilerin işlevleri ve buna bağlı olarak içeriklerinin değiştiği görülür. Liberalizmin mutlak dogmalardan oluşan bir ideoloji olmadığını vurgulayan Eric Voegelin (1974: 506) de onun kuşatan Batılı devrimci hareket bağlamında doğan dinamik bir ideoloji olduğunu ve bu kuşatıcı devrim hareketinin safhalarına göre anlamının değiştiğini söyler. Liberalizm, sol olarak doğan bir ideolojinin zamanla nasıl sağ bir ideoloji hâline geldiğine çarpıcı bir örnektir.

Beşerî varlık alanının seküler/profan, dinî/gayr-i dinî olarak ayrıldığı modern tasavvurun zıddına geleneksel dünyada böyle bir ayırım yoktur. Geleneksel olarak beşerî tecrübeye en geniş anlamda din kılavuzluk ettiği için biz-

zat beşerî tecrübe de tedeyyün olarak adlandırılabilir. “Din/tedeyyün ayrımı, modern hermenötik terimlerle “hermenötik çevrim” denen tekst/kontekst ayrımının karşılığı sayılabilir. Burada din ile tedeyyün arasındaki bir uyumsuzluktan kaynaklanan meşrûiyet krizi, modern dünyada ideoloji adını alan, yeni bir tedeyyünü temsil eden teolojilere vücut verir. Teolojiler veya ideolojiler, belli bir sınırı aşan sosyo-politik değişimden kaynaklanan dünyayı anlamlandırmadaki bir boşluğu doldurmak, meşrûiyet krizini gidermek için doğarlar.

Burada önemli olan, sosyal değişimin çapı, geleneksel tedeyyüne meydan okuyup okumadığıdır. Bunu daha iyi anlamak için önce modernleşme teriminin *deskriptif* ve *normatif* anlamları ayırt edilmelidir. İngilizce *modernization* (modernleşme) kelimesiyle ayırabileceğimiz deskriptif anlamda modernleşme, meşrûiyet krizine yol açan bir sosyal değişimi belirtir. İngilizce *modernizing* (modernleştirme) kelimesiyle ayırabileceğimiz normatif anlamda modernleşme ise, bu olumsuz değişime karşı yeniden-meşrûlaştırmaya yönelik köklü bir sosyal değişme sürecine delalet eder. Meşrûiyet krizinin doğurduğu modernleşmeye karşı yeniden-meşrûlaştırmaya yönelik entelektüel cevapları, “gelenekselcilik ve moderncilik” olarak başlıca iki ve bunların iki alt-kategorisiyle birlikte şu şekilde toplam dört kategoride toplayabiliriz:

Tedeyyün tarzı		
Sağ Sürdürücü	Sol Yeniden-Kurucu	
Geleneksel		
Nomisizm	Mesyanizm	
Modern Meşrûiyet Krizine Karşı İdeolojileşme Örüntüleri		
Gelenekselcilik	Moderncilik	Tepki Boyutu
1. Muhafazakârlık 2. Gelenekselcilik (Liberalizm)	1. Fundamentalizm 2. Modernizm	Hayat tarzı Düşünce tarzı

Burada öncelikle “sağ/sol” şeklinde ayırdığımız ideolojik yönelişlere vücut veren tedeyyün tarzındaki ihtilâfı anlamak gerekir. İnsanların belli bir zaman ve mekânda dini algılayış ve yaşayış tarzlarını ifade eden *tedeyyün* kavramında din ve tarih anlayışı birleşir. Sağ kategorisine yerleştirdiğimiz gelenekselciliğin dayandığı *şer’icilik* anlamına gelen *nomisizm*, bir imtihan diyalektiğince

nomos=*şeriat* denen dinin gövdesini oluşturan ilâhî yasa sayesinde tarihte cihad denen kesintisiz, kolektif meşrûlaştırma ile ancak beşerin kurtulabileceği anlayışını ifade eder. Burada anahtar kavramlar, *şeriat*, *cihad* ve *kesb*dir. Arapça *deyn*=*borç* kökünden türeyen dini, onun özel ifadesi *şeriatı* gönderen Allah, *şeriat* kaynağından içen, borca dayalı ticareti kazanan, insandır. İslâm'da her hicrî asrın başında gelen müceddidin *tecdit* misyonu, *şeriatın* beşerî tercümesi olan fikhî yenilemek, baş-müceddit olarak Mehdî'nin misyonu ise Batı'da olduğu gibi tarihi askıya alarak kendisini bekleyen insanlığı kurtarmak değil, *şeriatı* uygulama sürecini tamamlamaktır (Gencer 2012: 211).

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi tüm İbrahimî dinler özünde şer'îci-dir. Ancak zamanla teodise problemiyle karşılaşan Yahudilik ve Hıristiyanlık, Zerdüştlüğün etki alanına girerek (Barr 1985) mesiyanistik hâle gelmişlerdir. İslâm'da ise teodiseyi aşmanın başlıca yolu olarak teo-sentrikten nomo-sentrik bir din anlayışına tam geçişi sağlayan Gazâlî olmuştur. *Mesiyанизм* denen *eskatolojik zihniyet*, teodise problemi karşısında imtihan alanı tarihi askıya alarak sonundaki kurtarıcının kuracağı yeryüzü cennetini bekleme psikolojisini ifade eder. "Psikolojisi" diyoruz, çünkü Samuel Beckett'in deyimiyle bu "Godot beklentisi," Şî'î İran'da olduğu gibi bazen açık, bazen Aydınlanma Avrupası veya Sünnî Arap dünyasında olduğu gibi örtük olabilir.

İşte analizcileri zorlayan asıl ince nokta, bu örtük olanı, sekülerleşeni keşfetmektir. Çağdaş araştırmalar sonucu sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğu anlaşılmıştır. Geleneksel tedeyyün tarzları olarak nomisizm ve mesiyанизм'in sekülerleşme sürecinde gelenekselcilik ile modernciliğe dönüşümünde görülen bu karmaşıklık, tabloda genel sağ ve sol kanatlar olarak ayırdığımız gelenekselcilik ile modernciliğin de kendi içinde sağ ve sol yönelişler olarak "muhafazakârlık ve gelenekselcilik" ile "fundamentalizm ve modernizm"e ayrılmalarında daha da artmaktadır. Burada konumuz açısından öneminden dolayı asıl üzerinde duracağımız, muhafazakârlık/gelenekselcilik ayrımıdır.

Muhafazakârlık/Gelenekselcilik Ayrımı

Yukarıdaki tablodaki muhafazakârlık ile gelenekselcilik, meşrûiyet krizine karşı ideolojik tepkinin sağ kutbuna yerleştirilmiştir. Burada muhafazakârlık ile gelenekselcilik hakkında bir analiz çerçevesi oluşturabilmek için ele alınması gereken iki temel mesele vardır. Birincisi, kavramsal, ikincisi zamansal olarak muhafazakârlık ile gelenekselciliğin nasıl ayrılabilirliği. Burada aşağıda göstereceğimiz gibi aslî anlamda liberalizmin tradisyonalizmin (gelenekselcilik) özel adı olduğunu belirtelim.

Kavramsal olarak bakıldığında literatürde muhafazakârlık ile gelenekselciliğin tanımlarında karışıklığın hüküm sürdüğü, terimler arasında net bir ayırım bulmanın zor olduğu görülür. Bunları ayıracak ölçüt, kanaâtimizce “bilmek (veya inanmak)” ve “yapmak” şeklindeki beşerî deneyimin ayırımında bulunur. Muhafazakârlık ile gelenekselcilik de bu ayırma tekabül eden modern kavramının ayırımına göre ayrılır. Modern düşünce tarzı *modernizm*, modern hayat tarzı ise *modernlik* olarak ayrılmaktadır. Buna göre muhafazakârlık, *modernliğe*, gelenekselcilik ise *modernizme* tepkinin ürünüdür. Bu bakımdan muhafazakârlıkta *eylem*, gelenekselcilikte *söylem*, diğer bir deyişle birincisinde aktivizm, siyasî faaliyet, ikincisinde ise düşünce ve gerekçelendirme, entelektüel faaliyet baskındır.

Literatürde muhafazakârlık ile gelenekselciliğin kavramsal ayırımında hüküm süren karışıklık, bunların zamansal ayırımında da geçerlidir. Muhafazakârlığın kökenini Eflatun gibi kadim filozoflara kadar indirme girişimleri olsa da, Karl Mannheim (1960)'ın, bunun, Fransız Devrimi'nden sonra doğan modern bir siyasî ideoloji olduğu görüşü geniş kabûl bulmuştur (O'Sullivan 1976: 9-12). Bütün -izmler gibi muhafazakârlık ile gelenekselcilik de ideoloji çağı XIX. asırda doğmuşlardır. Ancak bu tür ideolojiler terim olarak modern olsalar da kavram olarak çok eskiye götürülebilirler. Dolayısıyla bunları kavramsal olduğu gibi zamansal olarak da genel, geleneksel çağa özgü ve özel, modern çağa özgü tutum ve ideolojiler olarak ikiye ayırabiliriz.

Burada geleneksel ile modern çağ arasındaki ayırım noktası olarak Fransız Devrimi'ni alabiliriz. Genel olarak bakıldığında gerek geleneksel, gerekse de modern çağda görülen muhafazakârlık ve gelenekselciliklerin hepsinin meşrûiyet krizine yol açan bir sosyal değişimin ürünü olduğu görülür. Ancak mesele, sosyal değişimin doğası, spontane veya programlı olup olmadığıdır. İngilizce *modernization* kelimesiyle ayırdığımız deskriptif anlamda modernleşme, meşrûiyet krizine yol açan spontane bir sosyal değişimi belirtir. İngilizce *modernizing* kelimesiyle ayırdığımız normatif anlamda modernleşme ise bir programlı, ideolojik, karşı-değişime, spontane olumsuz değişime karşı yeneden-meşrûlaştırmaya yönelik köklü bir sosyal değişme sürecine işaret eder. İşte muhafazakârlık ve gelenekselciliklerin geleneksel türleri, *modernization* dediğimiz spontane değişime, modern türleri ise *modernizing* dediğimiz programlı, ideolojik değişime tepkiden doğarlar.

Daha yakından baktığımızda hâkim düzenler olarak feodalizm ile kapitalizmin geçiş çağlarına göre muhafazakârlık ile gelenekselciliğin eski ve yeni türlerini de kendi içinde ikiye ayırabiliriz. Böylece “tamamıyla feodalizmin hâkim olduğu kadim, feodalizmden ticaret kapitalizmine geçişin gerçekleştiği geleneksel veya erken-modern, ticaret kapitalizminden sanayi kapitaliz-

mine geçişin gerçekleştiği modern ve tamamıyla kapitalizmin hâkim olduğu ileri modern çağa özgü” olarak tarihte toplam dört tür muhafazakârlık ile gelenekselcilikten söz edebiliriz. Ancak burada bizim asıl konumuz, aslî liberalizm dediğimiz feodalizmden ticaret kapitalizmine geçişin gerçekleştiği erken-modern çağda doğan gelenekselciliktir.

Geleneksel çağ açısından baktığımızda muhafazakârlığın hürriyetin ve dolayısıyla meşrûiyetin kaybına yol açan, geleneksel dilde kısaca *ihtilâl=yozlaşma* kavramıyla anlatılan spontane bir sosyal değişim sürecine tepkiden doğduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda muhafazakârlık terimi, seçkinler tarafından, aşınan hürriyeti mevcut düzen içinde restore etmeye yönelik faaliyetler manzumesini ifade eder. Muhafazakârlık, kısaca hürriyet siyaseti tâkididir. Halk, hürriyetini kaybettiğinde çeşitli şekillerde reaksiyon gösterir, ancak halk adına hürriyeti iade misyonunu üstlenen muhafazakâr seçkinler, bu reaksiyonu aksiyona dönüştürmeye, çeşitli ıslahat faaliyetleriyle hürriyeti restore etmeye yönelirler. Burada muhafazakârlar için ideolojilere bitişik aydın yerine genel olarak siyaset ve bürokrasi erbabını kapsayan seçkin kavramını kullanmamız, muhafazakârlığın eylem-ağırlıklı, aktivistik doğasından dolayıdır.

Modern çağın bir ideolojisi olarak muhafazakârlık ise bizzat Edmund Burke (1729-1797)'ün eserinin başlığından anlaşılacağı gibi, devrim ile gelen modernliğe tepkinin ürünüdür. Bu, bize muhafazakârlığın iki karakteristiğini gösterir. Türkçede *tutuculuk* denen muhafazakârlık, birincisi, diğer -izmler gibi bir ideolojiden ziyâde ihtilâl denen radikal değişikliğe karşı ve ikincisi, bu itibarla bir tutumlar manzumesini ifade eden izafî bir terimdir. Modern Batı tarihinde *devrimcilik* ve *tutuculuk*, birbirine zıt iki hâlet-i ruhiyeyi ifade eden kavramlar olarak revaç bulmuştur.

Geleneksel ve modern versiyonlarıyla muhafazakârlık, hem spontane modernleşme, hem de Fransız Devrimi'nden sonra devrimcilik denen ideolojik modernleştirme sürecine aynı şekilde geleneksel eylemcilik ile cevap verirler. Muhafazakâr aydınların özünde geleneksel düzenin korunmasına yönelik “ideoloji”leri, tutumlarında, eylemlerinde içkindir. Richard Hooker ve Ahmed Cevdet gibi muhafazakârlar, temelde içtihat hukukunun *Mecelle* ile tedvini gibi şeklî yenilikleri içeren eylemcilik ile modernleşmeye karşı dururlar. Muhafazakârlığın geleneksel içtihat hukukunun modern mevzuat hukuku tarzında tedvini gibi şeklî yeniliklere dayalı eylemciliğini izlemek daha kolaydır ki bu anlamda muhafazakâr eylemcilik, geleneksel *ıslâh* ve modern *reformizm* terimleriyle anlatılabilir.

Bu noktada muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasında temel bir ayırım yapma imkânı doğar. Modernliğe karşı tutumlar manzumesi olarak

muhafazakârlık, *ideal-tip* olarak adlandırılabilir. Örneğin “mutlak monarşi, Protestan ahlâkı, kapitalizm, aydın despotizmi, kadın hareketleri, Pan-İslâmizm,” tarihî-sosyolojik olarak realiteye cevap vermiş birer ideal-tiplerdir.

Geleneksel çağda saf feodal bir düzende hürriyetin restorasyonu yolundaki aktivizme muhafazakârlık dedik. Bu kadim muhafazakârlığa tekabül eden kadim gelenekselcilik=liberalizm ise hürriyetçi muhafazakâr aktivizmi gerekçelendirme girişimi olarak kendini gösterir. Ancak bu, ideolojik anlamda değil, öğretim, hatırlatma, çağın diline tercüme anlamında bir gerekçelendirme-dir. Hiçbir eser, bir boşlukta meydana gelmez, saf entelektüel bir kaygıdan doğmaz. Her eser, çağının ruhunun bir ifadesi olarak bir ihtiyaçtan doğar. Bu anlamda *the Policraticus* adlı eseriyle antikite, Ortaçağ ve Rönesans hümanizm düşüncesi arasında etkili bir köprü kuran John of Salisbury (1979), hatta çağımızda Francis Lieber, kadim gelenekselcilik=liberalizmin temsilcisi olarak görülebilir. *The Policraticus*, adâlet ve hürriyet odaklı kadim Aristogil siyaseti çağın diline tercüme etme ihtiyacından doğmuştur. Onun mektuplarına bakıldığı zaman eserin arkaplanı daha iyi görülür.

Muhafazakârlıktan gelenekselciliğe geçiş örneğinde görüldüğü gibi ideolojiler, saf ferdî bir entelektüel yönelişten doğmaz. Her yerde yöneticiler, *tedebbür* (*expediency*) denen, ortaya çıkan rutin veya âcil problemlere çözüm bulmaya çalışır. Bilahare teori ile pratik arasındaki açık, meşrûiyet krizi büyüdükçe aslında krizi savuşturmak için geçici olarak bulunan çözümleri temellendirme, diğer bir deyişle tedebbürden teemmüle, siyasalardan ideolojilere geçme ihtiyacı ortaya çıkar. Bu olgu, başlıca Avrupalı sekülerleşme sürecinde görülür. Örneğin Avrupa’da Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal ayrılması anlamına gelen *sekülerlik* (*secularity*), daha sonra XIX. asırda *sekülerizm* (*secularism*) adıyla bir dünyagörüşüne dönüşmüştür (Asad 2003, Salvatore 2005).

Keza Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan modernliğin getirdiği zulüm, kadın hareketlerini doğururken, bilahare modernliğin arkasında yatan modernizme tepki olarak bu hareketi gerekçelendirme girişimi feminizme vücut vermiştir. “Post-modernizm, post-feminizm” gibi, modernizm kadar ona bağlı feminizm gibi ideolojilerin de “-post=-sonrası” versiyonlarının zuhuru, bu etki-tepki ilişkisinden dolayıdır.

Liberalizm Olarak Tradisyonizm

Muhafazakârların tüm çabalarına rağmen modernleştirmenin ilerlemesi karşısında mevcut düzen içinde hürriyeti yeniden tesis girişimi yetersiz kalabilir. Geleneksel düzen içinde hürriyeti yeniden tesise yönelik faaliyetler

yetersiz kalınca hürriyet idealini gerçekleştirecek düzeni gelenekselci=liberalistik bir gerekçelendirme ile yenileme ihtiyacı ortaya çıkar. Toparlayacak olursak *muhafazakârlık*, fundamentalizm ve devrimciliğin, *gelenekselcilik* ise modernizmin zıddı olarak belirir; bu yüzden birincisinde eylem, ikincisinde ise söylem baskındır. İngiltere’de Richard Hooker (1554–1600) ile Osmanlı’da Ahmed Cevdet (1822-1895)’i muhafazakârlar olarak tanımlayabiliriz; çünkü bunlar, temelde devrimsel değişikliklerle gelen modern hayat tarzına karşı dururlar. Buna karşılık İngiltere’de John Locke (1632-1704), Rusya’da Alexander Kunitsyn (1783-1840) (Berest 2011) ile Osmanlı’da Namık Kemal (1840-1888)’i gelenekselciler olarak tanımlayabiliriz.

Bunlar, muhafazakârlar gibi modern hayat tarzına muhalefetin ötesinde modernliğin arkasında yatan düşünce tarzına karşı geleneği savunmak üzere harekete geçerler. Hakikî hürriyeti ancak Rab Allah’a tam teslimiyete bağlı görmelerinden de anlaşılacağı gibi, özellikle çağımızda Locke ve Kemal’in fikriyatının arkasında derin bir dinî bağlılığın yattığı keşf edildikçe onların gelenekselcilikleri de giderek teslim edilmektedir. Onların temsil ettiği bu gelenekselciliğin özel adı ise modern bir terim değil, geleneksel bir kavram olarak liberalizmdir. Çünkü onlar, dinî ile siyasî boyutlarını birbirine bağlayarak hürriyeti ideolojik (fikrî-siyasî) davalarının merkezine yerleştirmişlerdir; geleneksel düzen, hürriyetin gerçekleştirdiği düzen demektir.

Marksizmin iddia ettiği gibi ütöpik sosyalizmden bilimsel sosyalizme geçiş, modern-öncesi, geleneksel, yumuşak bir ideolojiden modern, sert bir ideolojiye geçişe örnek olarak verilebilir. Genel olarak gelenekselcilik denen bir ideolojinin zamanla liberalizm adıyla özelleşmesinin ise ideolojileşme tarzları arasında benzersiz bir gelişme olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çağımızda Karl Mannheim (1960)’ın öncülüğünde ideoloji araştırmaları ilerledikçe tradisyonizm-liberalizm arasında olduğu türden bir ideolojik dönüşümün nasıl gerçekleştiği daha iyi anlaşılmuştur. Mannheim’in genel anlamda ideolojilerin cârî realiteyi sürdürmeye yönelik sosyolojik, meşrûlaştırıcı işlevini keşf ederek yaygın, özel anlamıyla yeni bir realite yaratmaya yönelik ideolojiyi ütopyaya hasır etmesi, en kuşatıcı ideolojiler olarak tradisyonizm ile modernizmin daha iyi karşılaştırılmasını sağlamıştır.

Özünde karşılık, anlam vererek realiteyi sürdürmeye yönelik sosyolojik işlevinden dolayı ideolojiler, sanıldığı aksine modernlikten çok geleneğin lehine işler. Bunlar, özellikle siyasî küreden çekilen din-gelenek adına reform veya devrim uğruna gerekçe sağlamak için çalışır. İdeolojileşme, Reformasyon’dan sonra beliren siyasî rejimler ile çatışmaya başlayan Kilisenin otoritesinin tedricen çözülmesi üzerine ortaya çıkan dinî akımların siyasallaşması ile başladı. Weber’in tespit ettiği gibi Hıristiyan *kurtuluş* ve *zühd* kavramları-

nı yeniden yorumlayarak bir çalışma ahlâkına dönüştüren ve böylece kapitalizmin inkişafında önemli rol oynayan Kalvinizm, teolojiden ideolojiye geçişi sağladı. Bu bakımdan gelenekselciliğin babaları Locke ya da Kemal'in yaptığı gibi ideolojik bir söylemin geleneğin yeniden tesisine yönelmesinde bir çelişki yoktur. Meşrûiyet krizinin misyona çağırıldığı bu düşünürler, ayrışan siyasî alan karşısında yeterlilik kapasitesi sorgulandığında gelenek lehine argüman sağlar. Bu nidâlar başarılı olduğu ölçüde onlar saf bir gelenekselciliğe dönüş değil, fakat ideolojik yeniden-gelenekselleşmeyi getirir (Geertz 1973: 219).

Bu itibarla gelenekselcilik, Mannheim'ın *ütopya* adını verdiği yeni bir dünya kurmak üzere tasarlanmış sert ideolojilere karşılık mevcut geleneksel düzeni bir şekilde sürdürmeye yönelen ana yumuşak ideoloji olarak belirir; Locke ve Kemal örneğinde olduğu gibi İdeolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başladığı, herkesin yeni bir öğreti ile ortaya çıktığı bir dünyada Burke'ün tamamıyla kendine özgü yeni bir felsefe getirdiği söylenemezdi (Sabine 1959: 557-68). Artık gelenekten kopuşu dayatan bu ideolojileşme trendine karşı önce geleneği bir şekilde yaşatma, daha sonra da yeniden hayata geçirme gayreti bizzat ideoloji hâline gelmişti.

Geçişsel karakterinden kaynaklanan bu yegâneliğinden dolayı tradisyonizm, bilahare liberalizm adıyla modern, sert bir ideolojiye dönüşecek olan selefi dâhil bütün ideolojilerden olduğu gibi modernizmden de çok daha sofistike bir ideoloji olarak belirir. Öncelikle yeni bir düzen vizyonu bakımından tradisyonizm ile modernizm arasındaki kritik farka dikkat edilmelidir. Gelenekselcilik "eskinin yenisi" anlamında bir düzen değişikliği öngörürken modernizm "yepyeni" bir düzen öngörür. Burada örneğin Hegel'in düşüncesinde olduğu eski ile yeni, tradisyonizm ile modernizm arasındaki sınırları, gelenekten kopuş tarzlarını tespitinin zorluğu bir tarafa, Locke örneğinde olduğu gibi eskinin dönüşümünü izlemek daha zor olarak belirir.

Locke'un da mensup olduğu Aydınlanma'nın "hakikât siyaseti" açısından yüklendiği aşırı-misyon keşf edildiğinde bu zorluk daha iyi anlaşılır. Michel Foucault (1926-1984)'nun kullandığı özel anlam dışında hakikât siyaseti deyimini kısaca "doğru bilgiyi ideolojiye dönüştürerek devrim yoluyla hayata geçirme siyaseti" olarak tanımlayabiliriz. Hıristiyanlığın meşrûiyet krizi, dinin içeriden yenilenmesi girişimini temsil eden Reformasyon'u doğurmuştu. Ancak yaşadığı krizin derinliğinden dolayı artık Hıristiyanlığı içeriden, organik yenileme imkânının kalmadığı görülünce dışarıdan yenileme girişimini temsil eden Aydınlanma başladı. İşte dini sofistike dönüştürme sürecinin birinci safhasını, Aydınlanma'nın dini (Hıristiyanlığı) dışından felsefî olarak yenileme, ikinci safhasını ise genel anlamda dinin felsefî yenilenmesinden siyasî dönüşüm için gerekçelendirmeye geçiş oluşturmuştur. Locke'un mer-

kezinde yer aldığı İngiliz Aydınlanması 1688 Şanlı Devrimi, Rousseau'nun merkezinde yer aldığı Fransız Aydınlanması ise 1789 Fransız Devrimi'ne gerekçe oluşturmuştur. Aydınlanma Çağı'nda Locke'un neredeyse tek başına başardığı bu dönüşüm, İdeoloji Çağı denen XIX. asırda Hegel ile Marx arasında yapılan zımnî bir işbölümü sayesinde başarılmıştır.

Siyasî ideoloji tamlamasından da anlaşılacağı gibi ideolojik program, “neye ve nasıl geçileceği” şeklindeki iki temel soruya karşılık gerekçelendirme veya temellendirmeden oluşur. Yani ideolojileri şekillendiren, programlarını belirleyen, birincisi, nasıl bir düzenin öngörüldüğü, ikincisi, bu düzene nasıl geçileceği sorularına cevap arayışıdır. Belirttiğimiz geçişsel karakterinden dolayı her iki cevap da tradisyonalizmde çok daha sofistikedir. Birinci soruya baktığımızda gelenekselci aydınların kadim hürriyet idealinin ancak değişen şartlar uyarınca yenilenecek bir düzende yeniden gerçekleştirilebileceğini savunduklarını görürüz. Hatta onların düzenin yenilenmesiyle, aslında düzenin islahını, restorasyonunu, yani aslına döndürülmesini kasd ettiklerini söyleyebiliriz. Zira onların hürriyetin ideal olarak gerçekleştirildiği bir geçmiş düzen tasviri, bunun modernleşmeyle bozulduğu ve ancak bir reformla aslına döndürülebileceği izlenimini uyandırır.

Bu söylemi, hemen hemen aynen Rusya ve Osmanlı'da Alexander Kunitsyn ile Namık Kemal örneklerinde bulmak mümkündür. Kunitsyn'e göre hürriyet siyaseti, Rusya'ya asla yabancı değildi. Ona göre hürriyetçi ve katılımcı, meşrûti bir hükümetin kökleri Rusya tarihinde mevcut idi (Berest 2011: 73). Kemal'e göre Osmanlı'da, Fransa'da olduğu gibi cumhuriyetin ve İngiltere'de olduğu gibi aristokratik bir meşrûtiyetin hayat şansı yoktur, Osmanlı'ya gereken, bir meşrûti idaredir ki bu zaten geçmişte başarılmıştı: “Bizim devlet vaktiyle her ne kadar zâhiren hükümet-i müstakille suretinde görünür ise de hakikât-i hâlde, bayağı hürriyetin derece-i ifrâtına varmış bir “hükümet-i meşrûta” idi” (Gencer 2012: 671).

Sağ Paradigmaya Karşı Sol Strateji

Ancak değişen dünya, düzenin hem özü, hem şeklinde tam bir restorasyona imkân vermiyordu. Bu yüzden onların hedefi, özde restorasyon, şekilde reformdu. Bu noktada tradisyonalistlerin savunduğu “düzenin yenilenmesi” ile modernistlerin savunduğu “yeni bir düzenleme” vizyonları arasındaki nüans, en iyi muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasındaki kırmızı çizgilere bakarak anlaşılabilir.

Muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasındaki ince sınır veya kırmızı çizgilere en iyi örnek olarak akültürasyon sayesinde Batı-kaynaklı modernliğin

kendini dayattığı son Osmanlı devrinde Ahmed Cevdet ile Namık Kemal'in yazılı anayasa meselesine yaklaşımlarındaki ihtilâfı verebiliriz. Cevdet, bütün geleneksel hukuklar gibi meseleci (*casuistic*) doğada İslâm medenî hukukunun modern mevzuat hukuku (*statutory law*) tarzında tedvin edildiği *Mecelle* ile muhafazakâr eylemciliğin son sınırına gelmiş, modernliğe verebileceği son tâvizi vermişti. Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, onun artık geçemeyeceği kırmızı çizgiydi. Fransızca *droit* ve Almanca *Recht* kelimelerinin hem hak, hem yasa anlamına gelmesinin de gösterdiği gibi anayasa, hürriyette tecessüm eden "hak"kın ana ifadesiydi; hak gibi anayasa da icat olunamazdı. Nitekim Fransız muhafazakârlığının babası Joseph de Maistre (1753-1821), "bu çağın en büyük hatalarından biri, milletlerin siyasî anayasasının yalnızca insanın eseri olduğuna ve bir saatçinin saat yapması gibi bir anayasanın yapılabileceğine inanmaktır" der.⁴

Bu bakımdan Cevdet ile temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemal de şer'-i şerifi, şartnâme-i hakikî, hakikî anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasadan başka yol olmadığını gördüğü için Kânûn-ı Esâsî'ye kerhen taraftar olmuştu. Ana hedef olarak *anayasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin dayanacağı bir *şeriat/anayasa* keşfetmek değil, hükümeti yenide şeriata bağlı kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Kemal gibi düşünen Osmanlı aydınları, temel yasa olarak şeriatın yerini alacak modern, kurucu anlamda anayasa fikrini reddederken, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak anayasa (*charter*) ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen meşrûtiyeti savunmuşlardır. Kemal, "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şartnâme-i hakikîmiz olan şer'-i şerifin bazı kavâidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvâfık birkaç tedâbîr-i idâriyeyi müeyyid bir beyannâmeden ibarettir" derken bunu kasd etmektedir (Gencer 2009, 2012: 665-76). Kanaâtımce Kemal'in bütün fikrî davasının özünde bu anayasal beyannâmeyi gerekçelendirme kaygısı yatıyordu.

Body politic deyiminin de anlattığı gibi, geleneksel dünyagörüşüne göre her ülke, ortak olduğu kadar biricik özelliklere sâhip bir beden sayılır. Bu bakımdan her ülkenin değişen şartlarına göre liberalizmin içeriği de az-çok değişir. Osmanlı örneğinde kadim liberal anlayışa bağlı aydınları daha sofis-

4 "One of the greatest errors of this a.g.e. is to believe that the political constitution of nations is the work of man alone and that a constitution can be made as a watchmaker makes a watch" (Maistre 2011: 102-103).

tike bir ideolojik formülasyona zorlayan gelişme, yazılı anayasa probleminin zuhuruydu. Çünkü henüz feodal bir düzeni koruyan Osmanlı'da içsel değil, dışsal dinamiklerin baskısıyla bu problem çıkmıştı. Locke ise kendi çağı ve ülkesi açısından daha farklı bir problemle yüzleşerek mülkiyet kavramını liberal öğretiyeye uyarlamak zorunda kaldı. Çünkü o zaman İngiltere, feodalizmden ticaret kapitalizmine geçiş sürecinde bulunuyordu.

Bu süreçte Locke, hem hürriyetin geleneksel anlamını kapsayacak, hem de doğan burjuva sınıfının haklarını garantiye alacak şekilde mülkiyet (*property*) kavramına yeni, geniş bir anlam verdi. Ontik-mistik açıdan bakıldığında geleneksel hürriyet anlayışında hiçbir şeye sâhip olmama esprisi yatıyordu; mülkiyetten mutlak tecerrüde bağlı bir hürriyet anlayışı faziletin zirvesi sayılıyordu. Şimdiyse tam aksine sâhip olunan manevî ve maddî varlıkları koruma kaygısı öne çıkmıştı. Locke, hürriyet kavramını ikâme edecek şekilde mülkiyete temel hakları kapsayan geniş bir anlam verdi.

Geleneksel anlayışta hürriyette tecessüm eden hak (lar), şimdi âdeta “ana hak” konumuna yükseltilen mülkiyette tecessüm ediyordu. Aynı bağlamda bazen “hak” derken bazen “mülkiyet hakkı” demesi bunun içindi. Locke’a göre mülkiyet, medeniyet durumunda tahakkuk etmiş değildir; o tabiat durumunda ve tabiat kanunu altında vücut bulur. Bu doğal hukuka göre tüm insanlar hür ve eşittir; kimse bir başkasının hayat, sağlık, hürriyet veya varlıklarını ihlâl edemez. Burada Locke, mülkiyet kavramı içinde hayat, hürriyet ve mülkleri toplar. Eğer bu, tabiat durumunda var olan ana haksız insanları medenî hayata da mülkiyetlerini korumak için girerler. Ona göre insanların siyasî topluluklar hâlinde birleşmelerinin ana maksadı, mülkiyetlerini korumaktır (Dickinson 1977, Hamilton 1932, Kramer 1997, Tully 1982, Viner 1963: 554-55).

İdeolojik gerekçelendirmenin “neye ve nasıl geçileceği” şeklindeki iki temel soruya cevaptan oluştuğunu belirttik. İdeolojileştirme nihaî olarak bir düzen değişikliğini öngördüğü için halkın seferberliğini gerektirir. Bu seferberlik de yeni düzenin daha âdil olacağına ve bu dönüşümün getirisinin götürüsünden daha fazla olacağına insanları ikna etmeye ve bu da çok-yönlü, ustalıkla bir söylem geliştirmeye bağlıdır. Locke ile Kemal’in aynı zamanda yeni bir edebiyat eleştirisi anlayışı getirmiş olmaları, bu açıdan tesadüf değildir (Walker 1958).

Çağdaş sosyal teoride yaşanan lengüistik devirden (*linguistic turn*) sonra *söylem* kavramı, genelde ideolojinin lengüistik boyutu olarak görülmeye başladı. Çağımızda özellikle Kenneth Burke’ün retoriğe dayalı söylem incelemeleri sayesinde ideoloji ile selevi teoloji arasındaki akrabalık açığa çıktı. Söylem, “tarafdar kazanmak için başkalarını ikna etmek üzere benimsenen belîğ ifade tarzı,” Foucault’nun deyimleriyle ideoloji, “hakikât politikası,” söylem

ise “hakikât ekonomisi” olarak tanımlanabilir. Anarşistik perspektife göre söylem, hakikâtlere törpülemeye, üstünü örtmeye yarar.

Ancak hiçbir ideoloji, özellikle gelenekselcilik, insanları ikna etmek, kamuoyu oluşturmak için söyleme başvurmadan yapamaz. Çünkü gelenekselci aydın, eski ve yeni düzen taraftarları arasında bir orta yolu bulmak, her iki kesimi de ikna etmek zorundadır. Bu yüzden bazen maksadını farklı ifade etmek, duruma göre üslûbunu ayarlamak, söz sanatlarını başvurmak zorunda kalır. Buna bakarak kimi hatta çoğu zaman gelenekselci aydınların söylemleri çelişkili, hatta eklektik olarak görülebilir. Ancak onların paradigma ve hedeflerindeki özsel tutarlılık keşfedildiğinde bu izlenimin yanıltıcı olduğu anlaşılır.

Bilahare liberalizm adıyla özelleşecek tradisyonalizm, hem savunduğu düzenin içeriği, hem de bunu gerçekleştirme tarzında yüksek bir sofistikasyon gösterir. Ancak bu şekilde gelenekselci ideolojik programın özünde bir tutarlılık olduğu hâlde zâhiren bir çelişki algılanabilir. Paradigması bakımından kadim, muhafazakâr olan tradisyonalizmin anakronik olarak bakıldığında solcu-sosyalistik olarak görülmesinin sebebi, düzen değişikliği için benimsediği yöntemdir. Muhafazakârlar veya çağımızdaki spekülâtif gelenekselcilerden farklı olarak Locke ve Kemal gibi aydınların gelenekselciliği, siyasî ideoloji kavramının da belirttiği gibi politik-yönelilidir. Muhafazakârlar, geleneğin korunmasına yönelik bir aktivizm gösterirken gelenekselciler, yeniden gelenekselleşmeye yönelik bir anayasal devrimi savunurlar. Locke’un 1688 Şanlı Devrim’ine ve Kemal’in 1876 ve 1908 Meşrûtiyet Devrimi’ne gerekçe sağlamış olmaları, bu tespiti doğrular.

İşte paradigmatik muhafazakârlığına karşılık stratejik devrimciliğinden dolayı muhafazakârlığa karşı gelenekselcilik, nomisizmin karşılığı olarak gelenekselciliğin, yani “sağın solu” olarak belirir. Çağımızda uzun süre Locke ve Kemal hakkında yapılagelen sağcı/solcu gibi zıt ve çelişkili değerlendirmeler, gelenekselciliğin bu hayli sofistike karakterine nüfuz aczinden kaynaklanır. Richard Ashcraft (1986)’ın muazzam çalışması, Locke’un fikriyatının devrimci köklerini tamamıyla keşf etmiştir. Niyazi Berkes’in de belirttiği gibi, Cumhuriyet döneminde Kemal hakkında liberal, muhafazakâr, hatta sosyalist olduğu şeklinde yapılan birçok çelişkili değerlendirme de bu gerçekten kaynaklanır (Gencer 2012: 254-55).

Sağcılaşan Liberalizmin Çöküşü

Bizim geleneksel=aslı ve modern=arızî olarak ayırdığımız kavram ve terim olarak liberalizmin evrimi, en iyi zıtlarına bakarak anlaşılabilir. Protestanlığın felsefî karşılığı olarak geleneksel liberalizm, feodal Katolik muhafazakâr-

lığın zıddı sayılabilirdi. Geleneksel liberalizm, feodalizmden ticaret kapitalizmine, modern liberalizm ise ticaret kapitalizminden sanayi kapitalizmine geçişin ürünüydü. Böylece merkantilizm, ticaret kapitalizminin, liberalizm ise sanayi kapitalizminin dayandığı doktrinler oldu; yani ekonomik olarak liberalizm, merkantilizmin zıddı oldu. Hayek (2011: 519)'in de belirttiği gibi, XIX. asırda sanayi kapitalizminin inkişafından sonra sosyalizmin doğuşuna kadar liberalizmin zıddı muhafazakârlıktı; artık bildiğimiz modern anlamda liberalizmin zıddı sosyalizm oldu.

Bu süreçte zıtları değişirken liberalizmin Protestanlığın mukadderatına bağılı olarak siyasî yönelişi de değişti. Eric Voegelin (1974), XIX. dan XX. asra ve Avrupa'dan Amerika'ya politik yöneliş bakımından liberalizmin değişen anlamlarına dikkat çekmiştir. Protestanlık, geleneksel olarak Avrupa'nın sağıını teşkil eden Katolikliğe karşı sol bir ideoloji olarak doğmuştu. Ancak XIX. asırda İngiltere'de Sanayi Devrimi'nin gerçekteşmesiyle Katolikliği yenen Protestanlık, Avrupa'nın sağıı hâline geldi. Katoliklik ile Protestanlığın konum ve işlevleri tersine dönmüştü. İngiltere'nin başını çektiiği, muzaffer, mütehakkim, emperyalist Batı, artık Protestan Avrupa idi. Bu tarihî dönüşümün Protestanlığın bağıırında doğan liberalizmin içeriği ve işlevini etkilemesi de mukadderdi.

Ruggiero (1959: 13-23)'nın da işaret ettiği gibi, Protestanlığın özellikle Calvinici kolundan doğan liberalizmin amacı, irade ve karakter terbiyesi yoluyla daha güzel bir dünya kurmaktı. Ancak tam aksine Sanayi Devrimi sayesinde Protestanlığın bir emperyalist kimlik hâline gelmesiyle liberalizm de çıkış sebebini oluşturan ideallerden uzaklaşarak kaba olgulara, kapitalizme dayalı emperyalizmin gereklerine teslim oldu. David Hume (1711-76)'un değer/olgu arasında yaptığı ayrımla liberal ideal de aşınmaya başladı; dolayısıyla birçok yazarın dikkat çektiiği gibi, 19. Yüzyıl'da Comte ile pozitivizmin zirveye çıkışına paralel olarak liberalizmin çöküşü de belirginleşti (Glaser 1958, Hallowell 1942, Neilson 1945, Roach 1957).

Kendi fırkalarını terakkî (ilerleme) ile özdeşleştiren Protestan aydınların mâni'-i terakkî olarak ötekileştirmek üzere Katolikliğin ardından tarihî olarak Türklükle özdeşleştirdikleri İşlâma karşı açtıkları amansız, galiz kültür savaşı, tarihte görülen benzerlerine rahmet okutacak cinstendi (Gencer 2012: 271-377). John Locke yaşasaydı muhtemelen bu kampanyanın başını Protestan-liberal ittifakının çekmesinden şoka uğrayacaktı. Bu yüzden çağımızın ihtiyaçı, o ve Namık Kemal gibi aydınların özlediği aslî liberalizmin yeniden keşfidir.

Referanslar

- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP.
- Ashcraft, Richard (1986) *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton UP.
- el-Attâr, Ferîdüddîn (2009) *Tezkiratü'l-Evliyâ*. Muhammed el-Asîlî el-Vastânî (Arapçaya çev.), Muhammed Edîb el-Câdir, Dîmaşk: Dâru'l-Mektebî.
- Barr, James (1985) "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion* 53/2 (Haziran): 201-235.
- Berest, Julia (2011) *The Emergence of Russian Liberalism Alexander Kunitsyn in Context, 1783-1840*. New York: Palgrave Macmillan.
- Blix, Göran (2006) "Charting the "Transitional Period": The Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century," *History and Theory* 45/1 (Şubat): 51-71.
- Bowd, Stephen D. (2000) "The Republics of Ideas: Venice, Florence and the Defence of Liberty, 1525-1530," *History* 85/279 (Temmuz): 404-427.
- Carabini, Louis E. (2008) *Inclined to Liberty: The Futile Attempt to Suppress the Human Spirit*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Cohn Samuel Kline (2006) *Lust for Liberty: The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*. Cambridge: Harvard UP.
- Cox, Chana B. (2006) *Liberty: God's Gift to Humanity*. Lanham: Lexington.
- Croce, Benedetto (1941) *History as the Story of Liberty*. Silvia Sprigge (trs.), Londra: Allen & Unwin.
- Dickinson, H. T. (1977) *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*. New York: Holmes & Meier.
- Freidel, Frank (1947) *Francis Lieber: Nineteenth-Century Liberal*. Baton Rouge: Louisiana State UP.
- Freidel, Frank (1956) "Francis Lieber: Transmitter of European Ideas to America," *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester 38/2: 342-59.
- Garner, Roberta (1990) "Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading The Civilization of the Renaissance in Italy," *Sociological Theory* 8/1 (Bahar): 48-57.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gencer, Bedri (2004) "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Bahar): 115-154.
- (2005) "XIX. Asır İslâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi", *Liberal Düşünce* 40 (Güz): 171-190.
- (2008) "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet," *Muhafazakâr Düşünce* 4/15 (Kış): 123-147.
- (2009) "Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon," *100.Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Zekeriya Kurşun v.d. (yay.), 67-94, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı-Marmara Üniversitesi.
- (2010) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (Haziran): 323-339.
- (2011a) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. İstanbul: Kapı.
- (2011b) "Son Osmanlı Düşüncesinde Hâkimiyet ve Hürriyet," *Düşünen Siyaset* 27: 13-36.
- (2012) *İslâmda Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- Glaser, John F. (1958) "English Nonconformity and the Decline of Liberalism," *The American Historical*

Review 63/2 (Ocak): 352–363.

- Hallowell, John H. (1942) "The Decline of Liberalism," *Ethics* 52/3 (Nisan): 323–349.
- Hamilton, Walton H. (1932) "Property According to Locke," *The Yale Law Journal* 41/6 (Nisan): 864–80.
- Hayek, F. A. (2011) *The Constitution of Liberty*, The Definitive Edition. Ronald Hamowy, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hittinger, John (2003) *Liberty, Wisdom and Grace: Thomism and Modern Democratic Theory*. Lanham: Lexington.
- Irani K. D.-Silver, Morris (eds.) (1995) *Social Justice in the Ancient World*. Westport: Greenwood.
- John of Salisbury (1979) *The Letters*, Cilt I, The Early Letters (1153–1161), Cilt II, The Later Letters (1163–1180): Latin Text and English Translation, H. E. Butler and W. J. Millor, C. N. L. Brooke (eds.) Oxford: Clarendon.
- Kramer, Matthew H. (1997) *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge UP.
- Kuncevic, Lovro (2010) "On Ragusan Libertas in the Late Middle Age," *Dubrovnik Annals* 14: 25–69.
- Lieber, Francis (1881) *A Manual of Political Ethics, I-II*. Philadelphia/Londra: J. B. Lippincott.
- Lowith, Karl (194) *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Machan, Tibor (2003) *The Passion for Liberty*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Maistre, Joseph de (2011) *The Generative Principle of Political Constitutions: Studies on Sovereignty, Religion, and Enlightenment*. Jack Lively (ed.). New Brunswick: Transaction.
- Mannheim, Karl (1960) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Londra: Routledge & Kegan Paul.
- Milbank, John (2004) "Sublimity: The Modern Transcendent," *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*, Regina M. Schwartz (ed.), 211–234, New York: Routledge.
- Neilson, Francis (1945) "The Decay of Liberalism," *American Journal of Economics and Sociology* 4/3 (Nisan): 281–310.
- O'Sullivan, Noël (1976) *Conservatism*. Londra: J.M. Dent & Sons.
- Roach, John (1957) "Liberalism and the Victorian Intelligentsia," *Cambridge Historical Journal* 13/1: 58–81.
- Ruggiero, Guido De (1959) *The History of European Liberalism*. R. G. Collinwood (trs.), Boston: Beacon.
- Sabine, George H. (1959) *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt & Company.
- Salvatore, Armando (1997) *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading: Ithaca.
- Sandoz, Ellis (2008) *The Roots of Liberty: Magna Carta, Ancient Constitution, and the Anglo-American Tradition of Rule of Law*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Schmidt, Alexander (1886) *Shakespeare-Lexicon: A Complete Dictionary of All the English Words, Phrases and Constructions in the Works of the Poet, I-II*. Berlin: G. Reimer.
- Schmidtz, David-Brennan, Jason (2010) *A Brief History of Liberty*. Oxford: Wiley-Blackwell
- Taylor, Quentin (2006) "John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought," *Humanitas* 19/1–2 (Ocak): 133–157.
- Tully, James (1982) *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge UP.
- Viner, Jacob (1963) "Possessive Individualism as Original Sin," *Canadian Journal of Economics and Poli-*

tical Science 29: 548–560.

Voegelin, Eric (1974) "Liberalism and Its History," Mary Algozin and Keith Algozin (trs.), *The Review of Politics* 36/ 4 (Ekim): 504-520.

Walker, William (1958) *Locke, Literary Criticism, and Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP.

Ward, Lee (2004) *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*. Cambridge: Cambridge UP.