

T.C. İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesinde
İki Özgürlük Kavramı

Yıldıray Oğur

2501020472

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Fatmagül Berktaş

İstanbul, 2005

ÖZ

Bir Batı-dışı modernleşme sürecinde özgürlük kavramı, salt bir kavram olarak bulunmaz, en başta bir ‘özgürleşme’ süreci olarak ortaya çıkan modernleşmenin ona yüklediği anlam ve tartışmaların taşıyıcısı olmak zorundadır. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinde, siyasal özgürlüklerle, Batı-dışı’ndan kaynaklanan yapısal sorunlar nedeniyle kendini siyaset dışı bir zeminde kültür ve kimlik üzerinden tanımlayan modernleşme ya da özgürleşme projesi arasındaki çatışma, farklı tarihsel ve düşünsel koşullar içinde iki özgürlük anlayışının ortaya çıkışında da temel belirleyici olmuştur: Siyasal bir özgürlük kavramı olarak **hürriyet** ve siyaset dışı ‘özgürleşme’ olarak **özgürlük**. Bu iki farklı özgürlük kavramsallaştırmasını yaratan temel ayrım noktası birincisinin siyaset, ikincisinin ise siyaset dışı bir zeminde anlamlandırılmasıdır. **Hürriyet**, 1860’lardan itibaren Yeni Osmanlılar’ın “istibdat” olarak adlandırılan modernleşen iktidar karşısında verdikleri siyasal özgürlük mücadelesi içinde, Osmanlı dünyasının kendi düşünsel kaynaklarına, siyasal kültürüne ve kelimenin dilde sahip olduğu kadim anlam dünyasına referansla bir Batı-dışı modernleşme tecrübesi olarak keşfettikleri özgün bir siyasi kavramdır. **Özgürlük** ise 1930’larda Cumhuriyet’in **Kültür Sorunu**’ndan ‘özgürleşme’ çabalarının yoğunlaştığı, siyaset alanının kapandığı ve siyasal özgürlüklerin askıya alındığı bir tarihsellik içinde dilde sadeleştirme çabalarıyla hürriyetin karşısında üretilmiş, özgürlüğü insanın bir iç sorunu ve bir egemenlik meselesi olarak gören siyaset-dışı felsefi bir özgürlük kavramına denk düşer.

ABSTRACT

The concept of liberty does not exist merely as a concept, in a non-Western modernization process; rather, it has to be the bearer of the meanings and discussions that modernization, which emerged as an liberation at the beginning, imposed on it. The most determinate meaning and discussion that which the concept of liberty has been inevitably imposed on in the Ottoman-Republican modernization emerges out of the clash between political liberties and the modernization or emancipation project which defines itself via culture and identity on a non-political basis due to structural problems that are non-Western in origin. This clash has also been the main determinate factor at the origination of two different concept of liberty under various historical and intellectual circumstances: **hürriyet** as a political concept and **özgürlük** as a non-political one. The main parting of point that creates two different conceptualization is trying to give meaning the first one with political aspect and the latter one with non-political aspect. Among them, **hürriyet** is an authentic concept discovered very after 1860s in a political struggle against ‘modernized state’, named ‘istibdat’, as a non-Western experience of modernization with reference to the intellectual sources of the Ottoman sphere, its own political culture and the ancient semantic context of the word in the language. The latter one, **özgürlük**, corresponds to a non-political but philosophical emancipation concept, perceiving liberty as an internal problem of human being or a matter of sovereignty, which was synthetically generated by the efforts of purifying Turkish language vis à vie the **hürriyet** in a historical frame when the emancipation from the **Cultural Question** of 1930s’ Republic was major on the agenda, all entrances and exits were closed in the field of politics and all the liberties were suspended.

ÖNSÖZ

Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi'nde özgürlük kavramı üzerine bir tarama yapmak amacıyla başlayan bu çalışmanın ilk aylarında böyle bir iş yükünün ağırlığı fark edildi ve kazı alanı, ören yeri, darlaştırıldı. Zaman ilerledikçe ve taranması gereken malzemenin boyutları büyüdükçe, bu darlaştırma çalışmaları devam etti. Ama her seferinde hala kaldırılıp altına bakılması gereken bir taş geride kalıyordu.

Sadece içinde özgürlük kavramının geçtiği metinlere bakmak, sadece felsefi ve siyasi değerlendirmelerde özgürlüğün izlerini takip etmek yetmiyordu, bir yaşantı ve tecrübe olarak özgürlüğün izinden gitmek için 'bakılan' tarihsel dönemin tümü hakkında bir fikir sahibi olmak gereği kendini açıkça hissettiriyordu.

Örneğin erken Cumhuriyet yıllarına ait bir gazete veya dergide 'hürriyet' üzerine yazılanlar hakkında bir tarama yapılırken, sadece içinde hürriyet kelimesinin geçtiği felsefi ve siyasi makalelere değil, tüm makalelere ve sadece siyasi haberlere ve yorumlara değil, günlük hayat, kadın sayfaları, ilanlar, cemiyet hayatına ilişkin haberlere kadar bütün bir gazete ve dergiye bakmak gerekli ve anlamlı hale geliyordu.

Çünkü özgürlük kavramı üzerine "arkeolojik bir kazı" yapabilmek için, politik, kültürel, toplumsal, ekonomik bütün alanlardaki zihniyet dünyalarına nüfuz edilebilmelidir. Çünkü özgürlükten bahsetmeye başladığımızda politik, kültürel, toplumsal, ekonomik bunların hepsi hakkında söyleyecek sözü olan ve tüm bu alanlarda onun hakkında söz söylenebilecek bir kavramdan bahsetmekteyiz.

Sonunda Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi içinde özgürlük kazısının yapılacağı alanın kilometrelerce uzunluğunda taşlık bir sahil olduğu keşfedildi. Bu uzun taşlık sahilde özgürlüğün ayak izlerini bulabilmek için kavram hakkında yazılan metinler ve yapılan tartışmalara bakmadan önce böyle bir çalışmanın metodolojisi üzerine yazmak hem daha mümkün hem de daha öncelikli bir sorundur. Yapılmaya çalışılan işin metodolojisi ve epistemolojisi üzerine düşünmek, bu tartışmayı da en kadim felsefi metin olan dil üzerinden yapmak ise, siyasal özgürlük ve özgürleşme karşıtlığı, özgün bir kavram olarak hürriyetin ortaya çıkışı gibi zihin açıcı saptamalara ulaştırdı.

Tüm bunlar, bir Batı-dışı modernleşme tecrübesi içinde özgürlük kavramının izdüşümlerini arama çabasının çok boyutlu ve çok bereketli başka tartışmalarla da yüzleşme fırsatı vereceği konusunda mevcut kanaati güçlendirmiştir.

Bu da aynı konuyu, Türkiye’de sosyal bilimlerde üzerine en çok söz söylenmiş, en tartışmalı mevzu olan Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi üzerine süre giden tartışmaya bir yerinden müdahil olmak isteyen, ama haddini aşmaktan korkan bir yüksek lisans öğrencisinin modernleşme yazını üzerine söz söylemek amacına uygun düşen bir tez konusu olarak cazip hale getirdi.

Ama bir taraftan da birbiriyle bağlantılı olarak yapılan tüm bu değerlendirmeleri daha somut tek bir şey söylemesi beklenen bir yüksek lisans tezi formatı içinde ifade etmek ve yazmak zorlaşmıştı. Tez yazımının uzatmaların son dakikalarına kadar devam etmesi de bu yüzdendir.

Osmanlı- Cumhuriyet modernleşme süreci içinde özgürlük kavramı üzerine bir tez yazma önerisi tez danışmanım Prof.Dr. Fatmagül Berktaş’dan gelmiştir. Bu anlamda her ne kadar derin özgürlük meselesi içinden tez süresinin son dakikalarına kadar somut bir yazılı metin çıkarmayı başaramadığım için yönlendirme ve tavsiyelerinden yeterince yararlanamamış olsam da ders döneminde özellikle de bize

yaptırđığı ufuk açıcı Hannah Arendt okumaları, tezin ana düşünsel omurgasını oluşturmuştur.

Bu karmakarışık yükün altından kalkmam konusunda tezin çeşitli bölümlerini okuyarak ve benimle tartışarak büyük katkıları olan başta Kemal Arslan ve Ahmet Subaşı olmak üzere, Özge Akçizmeci, Derbas Dağhan, Yasemin Akyol'a, işi aksatmama ses çıkarmayan çalışma arkadaşlarım Murat Karakuş ve Ersin Çalışkan'a ama en çok da tez yazımı boyunca evi özgürce kullanmama tahammül eden abim Turgay Oğur'a ve 'tezin ne zaman veriyorsun' sorularıyla beni motive eden Anne ve Babama tezin en başında, tez yazım kılavuzunda izin verilmiş olmasının da rahatlığıyla özgürce teşekkür etmek istiyorum.

İÇİNDEKİLER

Öz.....	i
Abstract.....	ii
Önsöz.....	iii
İçindekiler.....	vi
1- Giriş; Yöntem Üzerine Ya Da Özgürlük Nedir?.....	1
2- Modernleşme Yazınında Özgürlük Kavramı.....	35
3- Özgün Bir Siyasi Kavram Olarak Hürriyet.....	54
3.1 Hürriyet'ten Önceki Serbestiyet.....	54
3.1.1. 19.Yüzyıl Avrupa'sında Muhafazakar Tepkilerin Yükselişi..	58
3.1.2. Serbestiyet; Liberté'nin Osmanlı Dünyasına Girişi.....	64
3.1.3.Serbestiyet'e Karşı Modern Devlet'in Ortaya Çıkışı.....	71
3.1.4.Tanzimat Reformları ve Osmanlı Devletinin.....	92
Modernleşmesi	
3.2. Hürriyet'in Keşfi.....	101
3.2.1. Modern Devletin 'İstibdad' laşması.....	101
3.2.2. İstibdat Karşısında Hürriyetin Keşfi.....	110
3.3.3. Özgün Bir Kavram Olarak Hürriyet.....	120
4. Özü Gürleştirme Olarak Özgürlük.....	135
4.1. Özgürlükten Önceki Özgürleşme.....	135
4.1.1.Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür Sorunu'nun Keşfi,.....	136
Siyaset'in Gerilemesi	

4.1.2.Cumhuriyet'in Radikal Özgürleşme.....	163
Anlayışı ve Siyasi Özgürlükler	
4.2. Hürriyetin Yerine Özgürlük.....	172
4.2.1.1930'lar; Otoriter Devlet, "Disiplinli Hürriyet".....	172
4.2.2.Kaleye Geri Çekilme;	191
Özü Gürlük Olarak Özgürlük	
5. Sonuç.....	204
Kaynakça.....	214

I-GİRİŞ; YÖNTEM ÜZERİNE YA DA ÖZGÜRLÜK NEDİR?

Yönetmen Krzysztof Kieślowski'nin Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temalarını işlediği Üç Renk¹ üçlemesinin ilk filmi 'Mavi' özgürlüğe adanmıştır. Filmin başrolündeki Julie² ünlü bir müzisyen olan eşini ve çocuğunu kendisinin kurtulduğu bir trafik kazasında kaybeder. Hayatının anlamını kaybettiğini düşünen Julie, intiharın eşiğine kadar gelir ama sonra bu kararından vazgeçer ve o an ona bu acıyı hatırlatan geçmişine ait her şeyden uzaklaşıp yeni bir hayat kurmaya karar verir. Kızlık soyadına döner, eski evinden, bir tek fotoğraf bile almadan, kimsenin bilmediği yeni bir eve taşınır, hatta ölen eşine duyduğu aşktan ve sadakat duygularından kurtulmak için eşinin asistanıyla birlikte olur. Gerçeklerden kaçmak ve düşünmemek için sürekli havuza gider ve hırsıyla yüzer ama geçmişinden kopmak, yalnızlık, onu bir kozanın içine hapsedmiştir ve sonunda geçmişin hayaletleri eşinin ölmeden önce bestelemeye başladığı Avrupa Birliği için yazılmış senfonin tamamlanmış haliyle geri döner.

Film boyunca yalnız bir kez gülen Julie'nin dramı geçmişten koparken kendi kimliğini de kaybetmek, bir belirsizlikler dünyasında yalnız kalmaktır. Julie 'özgür olmak için' geçmişinden 'özgürleşmek' ister ama bu özgürleşme süreci sonunda başarısız olur. Kendini mutsuz kılan kötü hatıralarından ve tüm geçmişinden özgürleşme çabası, sonunda ona özgürlüğü getirmediği gibi, onu bağlamsızlaştırır, yalnızlaştırır ve mutsuz eder.

¹ Orijinal adı "Three Colors" olan üçlemenin diğer filmleri Fransız Devriminin diğer iki rengine ve sloganına ithaf edilmiştir; Beyaz (Eşitlik) ve Kırmızı (Kardeşlik)

² Julie ismi 14 Temmuz (Fransızca Juillet) 1789'a atfı yapmaktadır.

Kieşlowski'nin Fransız Devrimi'ne atıfla özgürlük kavramına adadığı Mavi'de modern özgürlük kavramına dönük postmodern bir eleştirel bakış getirilirken, aslında konu edilen özgürlük değil de özgürlüğe doğru çıkılan yoldaki özgürleşme sürecidir. Julie'nin hikayesi üzerinde düşünmeye başlamak özgürleşme ile özgürlük arasında var olan farklılığı görmeyi sağlıyor.

Özgürlük, Türk Dil Kurumu'nun(TDK) Türkçe sözlüğünde şöyle tanımlanmaktadır: “Herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumu.”³ Aynı sözlük **özgürleşmeyi** ise **özgürlük** kavramına atıfla kısaca tanımlanmakla yetiniyor: Özgür duruma gelmek.⁴

Gelme eylemi, özgürleşmeyi bir süreç olarak anlamlandırmamızı sağlıyor. Aynı zamanda özgür durum ve öncesi arasında bir ikiliğin olduğunu düşündürüyor. “Özgür duruma gelmek” özgürlük öncesi ya da özgürlüğün olmadığı bir yerden özgürlüğe gelmeyi anlatıyor. Bu da özgürleşmeyi özgürlük öncesine taşıyor., özgürlük ve özgürleşme arasında zamansal bir hiyerarşi oluşuyor. En basit tanımı çerçevesinde “baskıdan, engellemelerden azade olmak”, olarak özgürleşmek, özgürlüğü sağlamanın bir koşuludur ama “özgürlük statüsü/durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmaz.”⁵

Bütün bunlar özgürleşmeyi, ‘özgür durum’ için, özgürlüğün olmadığı bir yerden gelmek; yapılması gerekenleri yapmak, kurtulması gerekenlerden kurtulmak ve böylece özgürlüğe hazır olmak olarak düşünmemize neden oluyor.Yeni türetilen bir kelime olarak **özgürleşmeden önce liberation ve emancipation**⁶ kelimeleri

³ TDK Türkçe Sözlük, “Özgürlük” , C.2, İstanbul, Milliyet Yay., 1992, s. 1148.

⁴ A.e., “Özgürleşmek”, s. 1148.

⁵ Phillip Hansen, “Revolution”, Hannah Arendt, **Politics, History, Citizenship**, CA, Stanford University Press, 1993, pp.174.

⁶ Özgürleşmenin İngilizce’de, geçmişleri eski İngilizce’ye kadar dayanan karşılıkları olan **liberate** ve **emancipate**, özgürleşmenin ‘özgürlük öncesine’ tekabül eden anlamını açığa çıkarır. Örneğin Collins Cobuild sözlüğünde, **emancipate**’in anlamı “istenmeyen sosyal, hukuksal politik

yerine kullanılan ve hala da kullanılmaya devam edilen **kurtuluş** buradaki anlamı açığa çıkaran anahtar bir sözcüktür.⁷

Bu tanımlar çerçevesinde özgürlük ancak bir özgürleşme sürecinin gerçekleşmesi şartına bağlı hale geliyor. Özgürlük öncesi özgürleşme gereği, hatta zorunluluğu özgürlüğün kendisi ile karşıtlık içine giriyor.

Özgürlük ve özgürleşme kelimeleri arasındaki bu soyut anlamsal karşıtlığın ve bu anlamsal karşıtlığa rağmen iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmasına neden olan ilginç anlam kaymasının, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi içinde bir izdüşümü olduğu inancı bu çalışmanın çıkış noktasıdır.

Bu noktada özgürlük ve özgürleşme (**liberty** ve **liberation**) arasındaki farklılaşmayı görmek açısından Hannah Arendt'in **On Revolution** adlı kitabında, modern çağdaki üç devrimci tecrübe, Fransız, Rus ve Amerikan Devrimleri, üzerine yaptığı analize başvurmak açıklayıcı olacaktır.⁸

Arendt, siyasal eylemde bulunmakla eşitlediği özgürlüğün dünya üzerinde tecrübe edildiği anlar olarak devrimci dönemlerde açılan kamusal alanları gösterir.⁹ Arendt'e göre Fransız ve Rus devrimciler, gerçek özgürlüğe ulaşmak için siyasetten daha öncelikli olarak yapmaları gereken işler olduğuna kani olduklarında, Arendt'in kavramsallaştırmasıyla **Sosyal Sorun'u (Social Question)** keşfettiklerinde; toplumsal eşitsizlikler, ekonomik çarpıklar, insanların temel ihtiyaçlarının

sınırlamalardan azade (özgür) olmak" olarak gösterilmektedir. **Collins Cobuild Essential English Dictionary**, "Emancipation", Birmingham, Collins Birmingham University International Language Database, 1996, pp.250.

⁷ **Liberation** ve **emancipation**'in Türkçe' de **kurtuluş** olarak karşılanmasına verilebilecek bir örnek için bkz. Vahid Bey, **A Condensed Dictionary; English-Turkish**, İstanbul, Kağıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi, 1924, s.161- 307. Yine aynı sözlükte **emancipation of women; hürriyet-i nisvan** olarak çevrilerek **kurtuluş** ve **hürriyet** sözcükleri aynı anlamda kullanılmıştır. Bkz: **A.e.**

⁸ Hannah Arendt, **On Revolution**, New York, The Viking Pres, 1963

⁹ Hannah Arendt "Özgürlük Nedir?", **Geçmiş ve Gelecek Arasında**, İstanbul, İletişim Yay, 1996 s.199.

karşılanması gibi siyaset dışı sosyal sorunu çözmeyi, ‘ondan özgürleşmeyi’ devrimci gündemlerinin birinci maddesine koyduklarında, özgürleşme ile özgürlük anlamları birbirine karışır, devrimci siyaset vizyonu ve açılan kamusal alan ortadan kaybolur, totaliterleşme eğilimleri görülmeye başlar.¹⁰ Çünkü **Sosyal Sorun**’un çözümü için siyasete gerek yoktur, **Sosyal Sorun**’un çözümü sürprize kapalıdır, teknik bir meseledir, bu çözüm süreci içinde kamusal alanda müzakereye yani siyasete gereksinim duyulmaz. Özellikle bu çözüm devrimci dönemlerde olduğu gibi ‘çözümde emin olan’¹¹ bir iktidar odağının uygulayacağı bir toplum mühendisliği projesi biçiminde ortaya çıktığında, totalitarizmi hazırlayan bütün koşullar bir araya gelmiş olur. Ülkesindeki yoksulların açlığını gidermeden özgürlüğün gelmeyeceğini düşünen Robes Pierre’in Jakoben Terör’ü, “İtalyanların özgürlüğe değil ekmeğe ihtiyacı var” diyen Mussolini, 1929 ekonomik krizinin ardından oylarını üç katına çıkaran Hitler’in NAZİ partisi, siyaset dışı bir sosyal sorundan özgürleşme vizyonu ile siyasal özgürlük arasındaki zıtlışmanın canlı ve kanlı kanıtlarıdır.

Özgürleşme söylemi bir ‘gerçek ya da asıl özgürlük’ ideali kurar ve bu ‘gerçek özgürlüğe’ ulaşmayı **özgürleşme** anlamında uzun soluklu bir süreç şeklinde tanımlar. Aslında aynı iddiayı bütün ‘kurtuluş’ söylemleri dillendirir: “Sınıflar burjuvazinin boyundurukluğundan kurtularak gerçekten özgürlüğe kavuşur”, ya da “halklar emperyalist baskıdan kurtulmadıkça özgürleşemez” de olduğu gibi bu iddia kendi kurtuluş projelerinin ‘gerçek özgürlüğü’ sağlayacağını bir müjdesidir.

Arendt, Fransız Devrimi sonrası Jakoben Terör dönemini, 1917 Ekim Devrimi’nin totaliterleşmesini devrimcilerin ‘gerçek özgürlüğe’ ancak **Sosyal Sorun**’un halledilmesi, ekonomik yoksulluktan ‘özgürleşilmesi’ ile ulaşılabileceğine dair inançlarının neden olduğunu söyler. **Sosyal Sorun**’un çözümü devrimcilerin

¹⁰ Arendt’in **Social Question** kavramı için bkz. Arendt, **On Revolution**, pp. 53-110.

¹¹ Sosyal Sorun olarak nitelediği ekonomik sorunların uzmanlık gerektiren teknik çözümlere sahip olduğunu düşünürsek, bu durum çözüm sürecinde kamusal bir siyasal müzakerenin önemini gerekliliğini azaltmaktadır ki neoliberalizm bağlamında **teknokrasi** kavramı üzerinde bugün çok önemli tartışmalar yapılmaktadır. Bu konuda post-marxist bir eleştiri için bkz: Chantal Mouffe, “Demokrasi, İktidar ve Siyasal Düzen”, **Demokrasi ve Farklılık**, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1998.

gündeminin ilk maddesi olduğunda siyaset zemini kapanır, siyasal özgürlükler ‘gerçek özgürlük’ uğruna feda edilir ve bütün özgürlük söylemi ne zaman biteceği bilinmeyen siyaset dışı bir özgürleşme süreci tarafından yutulur.

Gerçek özgürlük için acilen ve öncelikli olarak özgürleşilmesi gereken hayati bir sorunun varlığı ve o soruna referansla tanımlanan siyaset dışı bir ‘gerçek özgürlük’ anlayışının keşfi ve o ‘gerçek özgürlüğe’ ulaşma yolunda siyasal özgürlüklerin askıya alınmasını meşrulaştıran bir özgürleşme söylemi olarak özgürleşme ve özgürlük arasındaki antagonistik ilişki üzerine Arendt’ in **Sosyal Sorun** kavramı üzerinden yaptığı bu tarihsel değerlendirme, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinde özgürlük ve özgürleşme arasında yaşanan benzer bir çatışma için de açıklayıcı olacak bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.

Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi de modernleşmeci yazınının önde gelen isimlerinden Niyazi Berkes’ in tanımıyla “kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulmak”¹² olarak bir “özgürleşme” projesidir. Bir modernleşme/özgürleşme projesi “kötülük ve akıl dışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkum ettiği”¹³ “kurucu dışarıdalık”¹⁴ rolünü oynayacak, özgürleşilen bir ötekiye kıyasla kurulur, modernleşme, modern olmayan bir eskiyle karşıtlık ilişkisi içinde tanımlandığında, aynı zamanda ‘modern olmayandan’ özgürleşme de demektir. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme/özgürleşme sürecinin “kötülük ve akıl dışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkum ettiği” “kurucu dışarıdalık” rolünü oynayacak ötekisi ise, “Türk modernleşmesinin dili” olarak tanımlanan oryantalizm¹⁵ ile ‘özgürlüğün’ olduğu Batı karşısında eksiklikler ve yoksunluklar içinde kurduğu, ‘özgürlüğün’ olmadığı kendisidir. Özgürleşme, Batı-dışında

¹² Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978, s. 17.

¹³ Ernesto Laclau, **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, İstanbul, Birikim Yay., 1996, s.51.

¹⁴ Derrida’nın “constitutive outside” kavramının radikal demokrasi tartışması içindeki kullanımı için bkz.: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemony and Socialist Strategy**, New York, Verso, 1985 pp.34.

¹⁵ Hasan Bülent Kahraman, Fuat Keyman, “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı**, 1998, s. 65.

yapıldığından bütün ‘arızalarını’ Doğulu kimliğinde barındıran, ‘kolektifliği aşamamış’, ‘bireyleşememiş’ toplumun kendisi, özgürleşmenin, ‘kötülük ve akıldışlık tarafından kurulmuş radikal ötekisidir’, toplum projesinin nesnesidir. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme/özgürleşme projesi (Batılılaşma, Aydınlanma, Çağdaşlaşma, Laikleşme olarak da adlandırılmaktadır¹⁶) kendini kültürel alanda böyle bir kimlik sorunun karşısında kurduğunda özgürleşme süreci siyaset dışına taşınır. Bu bağlamda Arendt’in **Sosyal Sorun** kavramsallaştırması Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi süreci içine **Kültür Sorunu** olarak tercüme edilebilir. ‘Her şeyin ona bağlı olduğu’, ‘en öncelikli ve acil olarak çözümlenmesi gereken’ mesele olarak tanımlanan **Kültür Sorunu**’ nun çözümü tüm siyaset gündeminin üzerine çıkar.¹⁷ Bu nedenle Tanzimat’tan Cumhuriyet’e farklı dönemlerde medenileşme (civilisation, sivilizasyon), terakki, Garplılaşma, devrimcilik, muasırlaşma, Batılılaşma, çağdaşlaşma kelimeleriyle ifade edilen modernleşme/özgürleşme tartışması siyaset dışı bir zeminde gerçekleşir, siyaset “asıl sorun” olarak modernleşme/özgürleşme projesinin çözmeye koyulduğu **Kültür Sorunu**’ nun yanında tali ve ‘onun çözümlenmesine bağlı’ bir konu olarak kalır, bu siyaset dışı gündem içinde siyasal özgürlüklere karşı da kuşkucu ve güvensiz bir bakış

¹⁶Bu anlamda Türk modernleşmesi yazınında özellikle de modernleşme ekolünden isimlerce çağdaşlaşma, özgürleşme, modernleşme, Batılılaşma, aydınlanma ve laikleşme terimleri farklı anlamlarına rağmen zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bunun iki örneği Türk modernleşmesi yazınında modernleşme okulunu iki önemli ismi Bernard Lewis ve Niyazi Berkes’in kitap adlarında karşımıza çıkar. Bernard Lewis’in Türkçe’de **Modern Türkiye’nin Doğuşu** adıyla basılan kitabının Fransızca versiyonundaki adı **İslam et Laïcité**’dir. Yine Berkes’in **Türkiye’de Çağdaşlaşma** kitabının İngilizce baskısında adı **The Development of Secularism in Turkey** ‘dir.

¹⁷ Falih Rıfkı Atay siyasal özgürlük ve özgürleşme arasındaki bu çatışmalı ilişkiyi çok açık ifade eder: “Tek parti denen devir bizde demokrasi hak ve hürriyetlerini kaldırarak onun yerine geçen bir diktatör devri değil, demokrasi hak ve hürriyetlerini inanca altına almak için milli iradeyi bütün irtica ve kara gelenek baskılarından kurtarmağa çalışan bir inkılap devri idi...” Falih Rıfkı Atay, **Pazar Konuşmaları (1941-1950)**, İstanbul, Dünya Matbaası, 1965, s.175. Bu alıntının da alındığı 1950’lerde yazdığı yazıların derlendiği kitabın önsözünde faşist yönetimleri desteklediği için savaş sonrası, CHP ile de arasının açılmasıyla düştüğü zor durum karşısında geçmişinin bir savunusu yaparken Atay siyaset dışında asıl sorun olarak keşfedilen Kültür Sorunu’nun kurduğu siyaset karşıtı söylemi tekrarlar: “Her ne ise ben 1911 ‘den beri Türkiye’nin bir yeni çağ devleti olması ve Türklüğün batı medeniyeti toplulukları içerisine katılması uğrunda savaşıyordum. Başka bir hürsüm yoktu. Benim insancım odur ki, biz Tanzimat’tan bu yana rejim değiştirmekle her şey düzeleceği hayaline kapılmıştık. Gerçekte biz medeniyet değiştirme krizi içinde idik. Demokrasinin eğer siyasi parti kadroları cehalet ve taassup yığınlarının gericiliğini sömürmezlerse ancak bu şartla bir kalkınma ve ilerleme rejimi olacağını yazıyordum kimseyi samimiliğime inandırmadım. Zaman ve olaylar bana hak verdi.A.e., s.2.

belirginleşir. Rousseaucu bir “zorla özgürleştirme” söylemi ya da Cumhuriyet modernleşme anlayışını sembolize eden ‘halka için halka rağmen’ uygulanan bir modernleşme/özgürleştirme projesi için siyasal özgürlükler ve demokrasi; halkın nesnesi olduğu modernleşme/özgürleşme sürecinin güvenliği ve elde edilen kazanımlarının korunması açısından ancak toplumun eğitimle ‘ergin ve hazır hale getirilmesi’¹⁸, insanı ve toplumu baskı altında tutan , özgürlüğünü engelleyen kimlik ve kültürden özgürleşilmesi ile elde edilebilir ya da hak edilebilir bir uzak amaç olarak tanımlanır.¹⁹ Bu uzak amaca ulaşmak için gerekli özgürleşme sürecinin nerede bitip, toplumun siyasal özgürlükler ve demokrasi için ne zaman ergin hale geleceği, “baskı ve engellerden kurutulma olarak özgürleşmeye karşı duyulan isteğin hangi aşamada tatmin olup, siyasal hayat olarak özgürlüğe duyulan ihtiyacın nerede başlayacağı”²⁰ belirsizdir.

Bu tartışmaların birikimi içinde Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinde siyasi alanın açıklığı ve ya kapalılığı, siyaset tartışmasının ya da kültür/kimlik tartışmalarının güncelliği, modernleşme/özgürleşme projesinin radikalliği gibi değişkenlerin belirleyici olduğu farklı tarihsel koşulların yarattığı iki özgürlük kavramsallaştırması ortaya çıkmıştır: Siyasal bir kavram olarak **hürriyet** ve siyaset dışı bir kavram ya da ‘özgürleşme’ olarak **özgürlük**. Bu iki farklı özgürlük

¹⁸Tüm modernleşme tartışmalarında eğitime yapılan ölçsüz vurgu, toplumun nesnesi olduğu modernleşme projesinin topluma olan güvensizliğinin ve siyasal özgürlükleri karşı kuşkucu bakışının bir kanıtıdır.Tanzimat’ın öde gelen devlet adamlarından Münif Paşa’nın ifadelerinde görülen “eğitim vurgusuna” ilişkin tüm modernleşme süreci içinden daha pek çok örnek verilebilir: “Her ferd hürriyetten kendi derece-i terbiye ve idraki nispetinde istifade edebilir. Hürriyet, terbiye ve idrak tevessü ettikçe tevsi kılınmalı evvel emirde terbiyeye müteallik ulum ve maarifi halka talim ve tamim edilmelidir.”Gökhan Çetinsaya,“Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay.,2001, s.56.

¹⁹ “Halk ne isterse o olur diyerek bir kez devrimlerden taviz verilmeye başlandı mı, gide gide 1919 yıllarının kaos’u içine yuvarlanmak tehlikesi ile her an karşılaşılabildik...Evet şüphesiz halk ne isterse o olacaktı. Fakat , gerçek çıkarı nerede olduğunu görebilmesi için ilkin halkın gözlerini örten kara perdeyi yırtmak gerekiyordu.1754 yılında Rousseau’nun 1944 yılında da İnönü’nün dediği gibi bilgisizlik öyle korkunç bir zincirdi ki onu boyundan söküp atamayanlar ömür boyu köle olarak yaşarlar ve en kötüsü köleliklerini de fark edemezlerdi.” Nadir Nadi, **Perde Aralığından**, İstanbul,1960, s. 202.

²⁰ Hansen, a.g.e.

kavramsallaştırmasını yaratan temel ayırım noktası birincisinin siyaset dışı bir tartışma içinde ikincisinin ise siyaset dışı bir zeminde anlamlandırılmasıdır.

Hürriyet, “istibdat” olarak adlandırılan Tanzimat reformlarıyla modernleşen ve güçlenen iktidar karşısında, yine bu modern iktidarın yarattığı yeni devlet ve toplum ilişkileri çerçevesinde -siyaseti olanaklı kılan bir kamusal alan olarak- ‘kamuoyu’ içinden filizlenen siyasi bir muhalefet hareketi olan Yeni Osmanlılar tarafından Osmanlı siyasi kültürü ve dili içinden özgün bir anlam dünyasına atıfla ‘keşfedilmiş’ siyasi bir kavramdır. ‘İstibdat’ karşısında verilen hürriyet mücadelesinin ana hedefleri Namık Kemal’in ifadeleriyle ‘hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret’ gibi siyasi taleplerdir ve hürriyet bu siyasi talepleri ifade eder. Yeni Osmanlılar, **hürriyet** konusunda yazıp çizdiklerinde sadece **hürriyet** konusunu siyaset içinde tartışmakla kalmıyorlardı, aynı zamanda da ‘istibdatın’ baskısı karşısında hem yazarak hem de eyleyerek özgürlük mücadelesi vermekte ve aktif siyaset yaparak özgürlüğü eylem içinde tecrübe etmekteydiler.

Yeni Osmanlılar’ın “hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret” gibi siyasi talepler içinden tanımladıkları hürriyet kavramına karşı, Osmanlı devletinin Batı karşısında ‘geri kalmışlığına’ çare bulma, ‘devletin nasıl kurtulabileceğine’ ilişkin reçeteler üretme konusunda yoğunlaşan entelektüel mesai içinde daha sonraki öncü aydın kuşağının ve devlet adamlarının ‘geri kalmışlığın nedeni’, “asıl sorun” olarak siyaset dışı alanlara, kültür ve kimlik sorunlarına doğru yönelen ilgileri ile hürriyete siyasi anlamlarını kazandıran siyaset tartışması gerilemeye başlamıştır. Osmanlı–Cumhuriyet modernleşme süreci boyunca Tanzimat’tan Cumhuriyet’e, medeniyet, terakki, inkılap, Garplılığa, muasırlaşma, Batılılaşma, çağdaşlaşma gibi farklı kavramlar dolayısıyla devam eden modernleşme/özgürleşme çabaları ve tartışmalarında ‘asıl sorun’ olarak **Kültür Sorunu**’nun keşfedilmesiyle siyaset tartışması geri çekilmiş, toplum mühendisliği projeleri biçiminde totaliter eğilimler belirginleşmiş, özgürlük kavramını da politik anlamlarını kaybederek, felsefinin konusu ve insana ilişkin bir mesele olarak tanımlanmış ya da yine bir ‘asıl özgürlük’

söylemiyle birlikte siyaset dışında ,modernleşme/özgürleşme bağlamında oryantalist bir Doğu-Batı sorunsalının içinden tartışılmıştır.1930'larda Cumhuriyet'in bir taraftan "iki savaş arası dönemde" tüm dünyada artan otoriterleşme eğilimlerinden nasibini almış parti-devlet bütünleşmesi gibi korparatist yönelimleri, diğer taraftan Türk Tarih Tezi, Dil Devrimi gibi **Kültür Sorunu**'na ilişkin siyaset dışı modernleşme/özgürleşme gündemi içinde dilde 'sadeleşme' ve 'öztürkçeleşme' çabalarıyla **hürriyet**'e karşılık olarak üretilen **özgürlük** kelimesi, **özü gürleştirme** kelimelerinden oluşan bir sıfat tamlaması olarak, tüm bu tanım ve tartışmalarının anlamlarını içinde barındıran siyaset dışı bir özgürlük anlayışını temsil eder.

Özgürlüğü insanın içinde arama düşüncesi özgürlüğün bir eylem olarak ortaya konulma koşullarının yetersiz olduğu tarihsel dönemlerde insanların yaptığı zorunlu bir keşiftir.”²¹ diyen Hannah Arendt' e katılan Isaiah Berlin “mutluluğu, adaleti ya da özgürlüğü arayan ama üzerinde hareket edeceği tüm caddeler tıkanmış olduğu için pek bir şey yapamayan bir insan için, kendi içinde kapmamak dayanılmaz bir çekicilik kazanabilir”²² diyerek içsel özgürlük anlayışlarının bu pasifist tutumuna gönderme yapar ve özgürlüğün siyaset alanından insanın içsel bir sorunu haline gelmesi için “kaleye geri çekilme”²³ tabirini kullanır. Osmanlı- Cumhuriyet modernleşme sürecinde **hürriyet** kavramından **özgürlük** kavramına geçişin temsil ettiği özgürlüğün siyasi anlamlarından siyaset dışı bir anlama doğru evirilişi, 'kaleye geri çekilişi', dönemin siyasal alanın niteliğinin, iktidarın otoriterliği veya açıklığının belirleyici olduğu tarihsel süreçlere paralel olarak gerçekleşir.

Buradan hareketle siyazetsizliğin, siyaset karşıtı bir anlayışının aynı zamanda özgürlük karşıtı olduğu tespitini de yapabiliriz. Özgürlük kavramının siyasi anlamının dışında, hatta ona karşı bir tavırla, insanın içsel bir sorunu, ekonomik

²¹Arendt, **Geçmiş ve Gelecek Arasında**, s.199. Yine Arendt'e göre: “Eylem ve siyaset ile tanımlanan özgürlük ancak insanın içsel alanında özgür olabileceğini söyleyenlerin iddia ettiği şeyin tam da karşısında yer alır .” **A.e.**

²²Isaiah Berlin, “Two Concept of Liberty”, **Four Essays On Liberty**, Oxford, Oxford University Pres, 1969, s.131.

²³ **A.e.**

yada kültürel bir yoksunluktan özgürleşme olarak tanımlanmasının aynı anda hem siyaset hem de özgürlük karşıtı bir söylem için kullanışlı olabildiğine dönük Osmanlı-Cumhuriyet tarihi içinden ileride ele alacağımız örnekler siyaset-özgürlük arasında mevcut varoluşsal ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır.

Özgürlük ve siyaset arasındaki bu varoluşsal ilişkiyi ortaya çıkarmak ve bu varoluşsallığa referansla ‘özgürlük nedir?’ sorusuna bir cevap bulmak için yeniden Hannah Arendt’e bakmak gerekir. Hannah Arendt “Özgürlükten bahsetmeden siyaset ile ilgili hiçbir şey söylenemez”²⁴ derken, Aristocu geleneğe referansla en yaşamsal insani eylem biçimi (**vita activa**) olarak nitelediği siyaseti, özgürlük olmadan anlaşılabilir bulur, “çünkü özgürlük siyasetin var oluş nedenidir ve özgürlüğün deney alanı da eylemdir.”²⁵ Arendt’in özgürlük ile ilgili bu yaklaşımı hem özgürlük kavramının tanımı ile ilgili bir çerçeve sunarken hem de özgürlük konusunda Batı-dışı bir dünyada tarama yaparken ihtiyaç duyulan evrensel bir özgürlük perspektifi ihtiyacına da cevap vermektedir. Yukarıda son cümlesi aktarılan paragrafın başında da özgürlüğün evrensel anlamı konusunda tespitler yapılıyor:

“Özgürlük, tabii ki bir mesele olarak değil , ama günlük yaşamın bir gerçeği olarak siyaset alanında her zaman biline gelmiştir....insan yaşamının bütün yetileri ve potansiyelleri arasında eylem ve siyaset, en azından özgürlüğün varolmadan kavrayamayacağımız yegane şeylerdir.....insanın özgürlükler meselesine değinmeden, tek bir siyasi meseleyi bile ele almamız mümkün değildir.”²⁶

Özgürlük “siyasal eylem içinde kendini gösterebilen”²⁷ bir kavram olarak tanımlandığında artık özgürlük üzerine kavramsal bir tarih çalışmasının ilgi alanının sınırları özgürlüğün salt metinler üzerinde izlerinin takip edilebileceği bir felsefi yada siyasal bir terim olarak tartışılmasının yanında somut siyasal gelişmelere

²⁴ Arendt, **a.g.e.**

²⁵ **A.e.**

²⁶ **A.e.** s.198.

²⁷ Arendt, **a.g.e.**, s.199.

kadar uzanmakta, taranacak malzeme siyasi düşünceler tarihinden siyasi tarihe doğru genişlemektedir.

Tam da bu noktada Liberalizm öncesi Roma geleneği içindeki siyasal özgürlük düşüncesini açığa çıkararak, özgürlüğün Aydınlanma sonrası döneme koşut bir kavram olduğu kabulüyle hesaplaştığı “Liberty Before Liberalism” adlı kitabında Quentin Skinner da, özgürlük kavramına tarihçi olarak yaklaşmayı önerirken, siyasal düşünceler tarihinin siyasi tarihin içinden okunmasını savunur.²⁸

Bu anlamda Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi sürecinde **hürriyet** ve **özgürlük** üzerine düşünürken bu iki farklı özgürlük anlayışını yaratan temel değişkenin kavramların ortaya çıktığı süreçteki siyasal tartışmalar ve siyasal atmosfer olduğunu hatırlamak gerekir.

Bu nedenle çalışma boyunca ana güzergah Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinde iki farklı özgürlük anlayışını temsil eden **hürriyet**, **özgürlük** kelimelerinin ardından ve bu kelimelerin ortaya çıktığı tarihsel sürecin siyasal tarih ve siyasi düşünce tarihi açısından birlikte bir analizini yaparak belirlenmiştir. İlk kez 1860’larda Yeni Osmanlılar tarafından siyasi bir anlamda kullanılan **hürriyet**’i yaratan koşulları anlamak için Fransız Devrimi’nden başlayan tarihsel bir süreklilik içinde hem Avrupa’da **liberté**’nin geçirdiği dönüşüm, hem de Osmanlı devlet adamları tarafından **liberté**’nin olumsuz gönderimleri olan **serbestiyet** kelimesi ile karşılanmasına denk düşen siyasal ve düşünsel durum incelenmiştir. Aynı şekilde 1935’te üretilen **özgürlük** kelimesini yaratan tarihsel süreç ve düşünsel birikim Tanzimat’tan, Cumhuriyet’ kadar farklı dönemler ve isimler üzerinden incelenmiş, 1930’ların siyasi ve toplumsal gündemi, tartışmalarına ilişkin bir genel resim ortaya konmaya çalışılmıştır. Farklı süreçlerin ve tartışmaların eseri olan bu iki özgürlük

²⁸Quentin Skinner, **Liberty Before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.66. Buradaki kasıt Mardin’in Siyasal Düşünceler Tarihi disiplinin “felsefi spekülasyon geleneği olmayan bizim gibi toplumlarda ne kadar elverişsiz olduğu” yolundaki tespitinden farklıdır. Şerif Mardin, **Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yay., 1983, s. 10.

kavramı üzerinde düşünürken yöntem olarak Foucault' nun bilginin eleştirisi için öngördüğü 'arkeolojik analiz' bize hem bugün içinden konuştuğumuz kavramın tarihselliğini hatırlatacaktır, hem de "verili bir dönemde söylemsel pratikleri birbirine bağlayan ilişkiler bütünü"²⁹ olarak tanımladığı, "bilginin ortaya çıkışının koşullarını sağlayan epistemeleri"³⁰ keşfetmemizi, gün yüzüne çıkarmamızı sağlayacaktır. **Hürriyet** ve **özgürlük** kavramlarının özgün anlam dünyalarını yaratan epistemeleri ortaya çıkarmak, yine Foucault'dan alacağımız diğer bir analiz aracı olan **soybilimi** (genealogie) kullanarak kavramın bir 'karşı-hafızası' yapma imkanı verecektir. Kavramın tarihinin ve sınırlarının zorunlu değil 'olumsal' (contingent) olduğunu keşfetmemiz, kavramın sınırları üzerinde yeniden çalışmak, onu yaratıcı bir şekilde yeniden kurmanın yolunu açabilir.³¹ Bu yeniden kurmadan kasıt özgürlük kavramının Osmanlı-Cumhuriyet dönemi içinde sahip olduğu anlamsal serüvene ilişkin oryantalist bir bakışla modernleşme yazının biriktirdiği arşivi deşifre etmek ve özgürlüğün tarih-üstü, evrensel anlam dünyasına atıfla özellikle hürriyetin **liberté**'nin bir taklidi olduğuna dönük klasik önermeye karşı **hürriyet** kavramının sahip olduğu özgün anlam dünyasını 'soybilimsel' bir kazı ile ortaya çıkarmaktır. Bu noktada semiyolojiye başvurarak dilin onu kullananların zihniyet dünyasını ele veren, onlar adına konuşan bir köstebek görevini görmesi beklenmektedir. Özgürlük gibi muğlak ve çok boyutlu bir kavramı, bir Batı-dışı modernleşme süreci içinde ona yüklenen tüm ağırlıklar ve ortaya çıkan tüm anlamsal belirsizliklerle birlikte arama ve tartışma çabası içinde böylesine sözüne güvenilir, masum bir iç kaynağa mutlaka ihtiyaç duyulacaktır.

Fakat Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde özgürlük tartışmalarının izini sürme iddiasındaki bir çalışma her ne kadar kavram hakkındaki muhtelif rivayet ve tanımlamalara boğulmayı engelleyen semiyolojik bir analiz üzerinden giderek yapılacak olsa da, özgürlüğün sahip olduğu anlamsal muğlaklık "özgürlük

²⁹Ferda, Keskin, "Foucault 'da Öznellik ve Özgürlük", **Toplum ve Bilim**, sayı:23. İstanbul, 1997, s.21

³⁰ A.e. s.22

³¹ A.e.

kavramına ilk kez X tarihinde rastlanılmaktadır” ya da “Y yazarına göre özgürlük...”, “...yılları arasında özgürlük düşüncesi” gibi bir kavramsal tarih çalışmasında sıklıkla rastlanabilecek cümlelerinin kurulmasını olanaksızlaştırır.

Söz konusu olan geniş ve çok boyutlu anlam yelpazesine sahip özgürlük gibi bir kavram olduğunda ve inceleme alanı da Batı-dışında bir modernleşme sürecine denk düşen bir dönem üzerine ise, “efradını cami, ağyarını mani”, sınırları belirgin, kavramsal bir çerçeve içinde kalmayı zorlaştıran ve yukarıda bahsedilen cümleleri sıklıkla kullanarak yapılacak salt bir kavramsal tarih çalışmasının üstesinden gelemeyeceği başka tartışmalar, kavramlar, sorunlar ile yüzleşilmesi zorunludur.

En başta özgürlüğün farklı disiplinler içinde bir kavram olarak sahip olduğu onlarca farklı anlamı ve tanımı³², özgürlük üzerine bir kavramsal tarih incelemesi yapılırken “hangi özgürlükten bahsedildiğine” ve “hangi özgürlüğün aranacağına” ilişkin bir kafa karışıklığına neden olur. Bu nedenle ‘Osmanlı düşünce dünyasında özgürlükten’ bahsederken, o özgürlüğün ortaya çıkışını sağlayan bir çok farklı “özgürlüğe” aynı anda bakmak gerekecektir. Hiç şüphesiz bunların başında Batı kapitalizminin ve Aydınlanma düşüncesinin kucağında gelişen, Fransız Devrimi ile bütün dünyaya yayılan **liberté** olarak adlandırdığımız ‘modern özgürlük düşüncesi’ gelmektedir.

³² Farklı zamanlarda ve mekanlarda özgürlük üzerine yazılmış birçok metnin başlangıç cümlelerinde benzer bir kafa karışıklığının izleri görülebilir. 18. yüzyılda Montesquieu bu zorluktan yakını: “Özgürlükten daha çeşit anlamları olan ve onun insan zihninde yaptığı değişik etkilerden daha fazla etkili olan başka bir kelime yoktur. Aktaran; Atilla Yayla, **Liberalizm**, Ankara, Liberte Yay., 2000, s.20. Yine Abraham Lincoln “Dünya hiçbir zaman özgürlük kelimesinin iyi bir tanımın sahip olmadı. Ve Amerikan halkı şimdi böyle bir tanımın ihtiyacı içindedir. Biz hepimiz özgürlükten söz ederiz, fakat aynı şeyi kastetmeyiz...” Aktaran **A.e.**, s.21. “Bu değişken tabiatlı sözcüğün tarihinin düşünce tarihçileri tarafından yazılan iki yüzden fazla anlamının tartışılmasını önermiyorum” Berlin, pp.173 “Özgürlük nedir? Sorusunun cevabını aramak umutsuz bir girişim gibi gelebilir.” Arendt, **a.g.e.**, s.195.

Fransızca **liberté** ve İngilizce'deki , yine Fransızca'dan geçen³³, **liberty** Latince kökenli olup **libertas**'tan, onun kökü de **liber**, yani **hür**'den gelmektedir.³⁴ **Liber** sözcüğü Latince'de bir ev halkının özgür üyesi anlamında da kullanılır.³⁵ Sözcüğün etimolojik incelemesi yapıldığında **liber** sözcüğünün kökleri **leudhos**' a dayanır.³⁶ **Leudhos** ise yine Yunanca'da **hür** anlamına gelen **eleutheros** sözcüğünün Latince içinde dönüşümü ile ortaya çıkmıştır. Latince'de özgürlük kelimesine kaynaklık eden Antik Yunan'ın **eleutheria** kavramı köle-efendi karşıtlığı dışında siyasal ve toplumsal anlamda özgürlüğü ifade eden ilk kelimedir.³⁷

Erken dönem Yunan kaynaklarında da hür ve kölenin açık bir şekilde karşıtlık içinde kullanımına rastlanmaz.³⁸ Kölelik bir iş biçimi olarak görüldüğü için özgür olma yada köle olmama durumu üst ve alt sınıflar arasındaki kurumsal bir farka işaret etmez, sadece bir işi ve onu yapan kişiyi tanımlar. Köle anlamında kullanılan

³³Eski İngilizce' nin Almanca orijinli olmasının yanında, Normanların Ada'yı işgalleri sırasında Fransızca'dan da etkilenen ve bu yüzden zengin bir kelime hazinesine sahip olan İngilizce de özgürlük kavramını da karşılayan iki kelime vardır: **liberty** (Fransızca kökenli) ve **freedom** (Almanca kökenli). 14. yüzyıldan beri özellikle siyasal düşüncede bu iki kavram birbirlerini yerine kullanılır.Aralarındaki tek fark **freedom**' un sade ve belîğ bulunmasına karşın, **liberty**'nin Fransızca kökenli **liberté**'den kaynaklanması nedeniyle kulağa kibirli, ukala ve şatafatlı gelmesidir.Charles Beard, "Freedom in Political Thought", **Freedom and Its Meaning**, ed: Ruth Nanda Anshen, London, G.AU, 1999, pp.7.

³⁴ Joseph R. Stromberg, "Freedom vs.Liberty", www.lewrockwell.com/stromberg/stromberg14.html (Çevirimiçi), 21 Mart 2005.

³⁵ **A.e.** Romalılarda ise **Liberi** sözcüğü çocuklar anlamında kullanılmıştır.Fransız dilbilimci Emile Benveniste' ye göre sözcüğün bu kullanımı Romalıların evliliği yeni hür nesillerin doğumuna olanak sağlayan bir kurum olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Emile Benveniste'den aktaran **A.e.** Yine İngilizce'de **liberty** ile eşit anlamda kullanılan **freedom** kelimesinin kökeni olan **free** Eski İngilizce'de günlük kullanımda **dear** (sevgili) 'e karşılık gelmekte ve bu anlamı da "ev halkının özgür üyesine" tekabül etmektedir. **The Oxford Dictionary of English Etymology**, ed. C.T. Onions, Oxford, Clarendon Pres, t.y, pp.375-376. **Freedom** teriminin köklerinin dayandırıldığı **priyos** kelimesinin bir diğer anlamı Gothik dilinde **frijonds**, Eski İngilizce'de **freond** ve İngilizce'de **friend** ile ifade edilen "arkadaştır". Latince'deki **freon** yani "to love" "sevmek" ile anlam ve ses benzerliği de dikkat çekicidir. Kelimenin kökenlerinde rastlayacağımız bir diğer pozitif anlam da Eski İngilizce'deki **frith** ve Almanca'daki **frieden**, "peace" "barış" anlamındaki kullanımdır. Stromberg, **a.g.e.**

³⁶ Beard, a.g.e., pp.8. **Leudhos** sözcüğünün Eski İngilizce'deki fiil hali **leodan** "büyümek ve gelişmek" anlamındaki **to grow**' a karşılık gelmekte, bu sözcükten türetilen **leod** ise "people", "insanlar" demektir."**The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles**, v.1, Oxford, Clarendon Pres, 1994, pp. 1205.

³⁷ Martin Ostwald, "Freedom and the Greeks", **The Origins of Modern Freedom in the West**, ed.R.W. Davis, ,Stanford, Stanford Universty Pres, 1995, pp.35.

³⁸ **A.e.**, pp.37.

doulos bir iş kolu olarak, bir değer içermeden geçmektedir.³⁹ Özgür anlamındaki **eleutheria** ise ,daha sonraki dönemde **liberté**'nin Ortaçağ dünyasında 'imtiyaz' olarak edineceği içeriğe benzer biçimde, "resmi bir ayrıcalık olarak idareden maaş almak" anlamında ekonomik bir terim olarak kullanılmaktadır.⁴⁰ M.Ö 6. yüzyılda tarımsal üretimin artmasıyla görülen ekonomik refah döneminin ve değişen üretim araçlarının sonucunda **eleutheria**, özellikle Solon Kanunları'nda kişisel düzlemden sosyal bir düzleme taşınmış, özellikle de ekonomik merkezli bir anlam kazanmıştır.⁴¹ Özgürlüğün edindiği bu ekonomik anlam, kölelikten kurtulmak, toprak sahibi olmak gibi özgürlüğün üst sınıfların alt sınıflara karşı tanımlanmasında bir sıfat olarak kullanılmasına neden olmaya başlar.⁴²

Eleutheria ve **douleia** terimlerinin anlamındaki bir diğer önemli dönüşüm Perslilerle Yunanlılar arasında savaş sonrası, kazanan ve kaybedenlerin bu kelimelerle ifade edilmesiyle yaşanır.⁴³ Aynı dönemde yazılan Homeros'un "İlyada ve Odysseia'sında" kelimelerin bu anlam içinde kullanıldıkları görülebilir. 'Şehri işgal edilen, düşman kuvvetlerinin elinde kalan kadınlar köle olarak nitelendirilir, yine savaş bazı erkekleri köle, bazı erkekleri özgür yapar.'⁴⁴ Özellikle Pers istilası ve Perslilerle yapılan savaşlar ve işgale karşı Yunan kentlerinin mücadelesinde özgürlüğün siyasal bir anlam kazandırmıştır. Hatta istiladan kurtulmayı başaran kentlerde Zeus **Eleutherios** "özgürlüğün koruyucusu Zeus" adlı tarikatlar oluşmuştur.⁴⁵ 'Bir despot tarafından yönetilmeme' olarak nitelenen özgürlüğün anlamı ise yine tarihsel olarak Perslilerle yapılan savaştan sonra Atina merkezli imparatorluğa karşı mücadele veren Yunan kentlerinin söylemlerinden izlenebilir. Bu kez mücadele Atina'daki despot kralın köleliğinden kurtulup özgür olmaktır. Bu

³⁹ A.e., pp.40.

⁴⁰ A.e.

⁴¹ A.e., pp. 44.

⁴² A.e.

⁴³ A.e.

⁴⁴ Homeros, **Odysseia**, İstanbul, Can Yayınları, 1996, s.280 -284 – 293.

⁴⁵ Ostwald., **a.g.e.**, pp.52.

tartışmalar sırasında kentlerin merkezi otoriteye karşı itirazlarıyla birlikte **autonomia** (özerklik) kavramının siyasal kültüre girdiğini görmekteyiz.⁴⁶

Özgürlük kavramına Antik Yunan'ın özgün katkısı kavramı insanlar arasından çıkarıp, topluma ve devlete ait bir terim haline getirmesinde, ona politik bir içerik kazandırmasında yatmaktadır.⁴⁷ Politik özgürlük nosyonu iç işlerinde bir despot tarafından yönetilmeyen yada başka bir ülkenin boyundurukluğu altında olmayan bir devleti nitelemek için kullanılmaya başlanır.⁴⁸

Bütün bu tartışmaların birikimi Aristoteles ve Platon'un da eserlerinin ortaya çıktığı Antik Yunan'ın dünya tarihi açısından en önemli dönemi sayılabilecek M.Ö. 4. yüzyıla taşınmıştır. Bu dönemde özellikle edebiyatta özgür olmak, onurlu olmak olarak nitelenmektedir. Aristo için erdemin ilkelerinden birisi de **eleutheria** sözcüğünden türetilen cömertlik (generosity)⁴⁹ anlamındaki **eleutheriotes**'tir. Bu ilginç anlamdaşlık Antik Yunan'da özgürlüğe yüklenen olumlu anlamları da yansıtır.

Aristo özgür kişinin "başkası için değil sadece kendisi için varolan insan"⁵⁰ olduğunu söyler. Ama yine Aristo'ya göre insanın kendisi için varolması yada olmaması onun doğasından kaynaklanan bir kapasite sorunudur. Bu yüzden de "özgür insanlar ve köleler bu konularına uygun bir şekilde yetiştirilmeli, oyunlar oynamalı ve buna göre bir eğitim almalıdırlar."⁵¹ Aristo için, yurttaşların politikaya katılması yani agoradaki tartışmalarda bulunmasına imkan sağlayacak işlere sahip olmaları önemlidir. Yurttaşlar; ağır, agorada geçirebilecekleri zamanlarını alacak

⁴⁶ A.e., pp.56.

⁴⁷ R.W Davis., "Introduction", **The Origins of Modern Freedom in the West**, ed. R.W. Davis, Stanford, Stanford University Press, 1991, pp.2.

⁴⁸ A.e.

⁴⁹ Burada **generosity**'i cömertlikle karşılamakla birlikte hem **generosity** hem de **eleutheriotes**'in Türkçe'de "geniş gönüllük" diyebileceğimiz bir anlama da sahip olduğunu belirtmeliyiz. Bu noktada **liberal** kelimesinin de 'geniş görüşlü' 'cömert' anlamını hatırlamak gerekir.

⁵⁰ Aristoteles, (1982) **Politika**, 1-5, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.13

⁵¹ A.e., s.15

işlerle uğraşmazlar.⁵² Bu işleri kadınlar ve köleler yaparlar.Aristo'nun yurttaşları ise 'özgür' 'dür. Köleler günlük işlerini yaparak yurttaşları özgürleştirmiş olurlar. Zaten yurttaşlık ve köle olmama arasında ontolojik bir ilişki mevcuttur. Yurttaşları kölelerden ayıran doğuştan sahip oldukları özsel özellikleri, doğarken özgür ve 'siyasal varlıklar' olarak doğmalarıdır. Ama yurttaşların özgürlüğünü sağlayan şey köle olmamaları ya da kölelerin yaptığı işleri yapmıyor olmaları değil, polis'te siyaset yapıyor olmalarıdır.

Platon ise aynı tarihsel birikim üzerine başka bir paradigma inşa etmiştir.Kölelik ve köleliğe dayalı ekonomik düzen değişmezdir, çünkü doğaldır.⁵³ Siyasal özgürlük, devlete karşı özerk olan yurttaşların siyasete katılımları gibi demokratik erdemler tiranlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Aydınlanmış ve adil insanların elindeki iktidarla asıl amaç olan düzene kavuşulabilir.⁵⁴

Antik Yunan'da siyaset alanı yani Polis, özgür yurttaşların, -başkalarına muhtaç olan köleler ve mülksüz kadınlar dışındakilerin- siyasal eylemlerini yani özgürlüklerini ortaya koyabilmeleri için vardır. Bu anlamda Arendt, Antik Yunan'da özgürlüğün siyasi yaşam ile olan bu varoluşsal birlikteliği nedeniyle ayrıca felsefenin konusu haline gelmediğini söyler.⁵⁵ Fakat **eleutheria**'nın siyasetin içindeki bu anlamı Yunan kent devletlerinin çöküşü, savaşlar ve ekonomik refahın ortadan kalkması ile birlikte maddi koşullarını kaybeder.

Bunun en somut örneğini çöküş dönemi filozoflarından Epikür'de görmek mümkündür. Epikür'e göre“İnsan kendi iradesi ve kendi isteğiyle değiştiremeyeceği şeyler karşısında ilgisiz kalmalıdır.⁵⁶ Dış koşullar zorlamadıkça kamusal kanunlarla

⁵² A.e., s.21.

⁵³ **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought**, ed.Miller David, “Platon”, Blackwell Reference, Oxford, 1987, pp.198.

⁵⁴ A.e., pp.199.

⁵⁵ Arendt, **a.g.e.**, s.198.

⁵⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s.90.

ve yönetimle ilgilenmez.⁵⁷ Epikür kısa dünya hayatında olabildiğince zevk alınmaya çalışılmasını önerir. Yine bu çöküş devrinde gelişen ve materyalist Epikür'ün felsefesine idealist bir içerik getiren Stoacılık ise **apatheia** öğretisi –hiçbir şeyi duyumsama - ile bir kölenin tahtında oturan bir kral kadar özgür olabileceğini iddia eder.⁵⁸ Çünkü bir efendi kölesinden ne isterse istesin bunu yapıp yapmamak tamamen köleye kalmıştır.Önce Roma'ya daha sonra da Hıristiyanlık düşüncesi üzerinde önemli etkileri Stoacı siyaset anlayışı siyaset karşıtı, siyaseti olumsuzlayan bir eğilimin de gelişmesine yardımcı olmuştur.⁵⁹ “Özgür olan o dur ki, dilediği gibi yaşar” diyen **Yeni Stoacılık** ya da **Roma Stoacılığı**'nın önde gelen isimlerinden Epiktetos'ta **eleutheria** kavramı felsefi bir spekülasyon konusu haline gelir ve tamamen siyaset dışında insanın içsel bir meselesi olarak, özgür istem ile eşitlenir.⁶⁰ Zincire vurulan ama hala özgür olduğunu iddia eden Epiktetos için özgürlük kişinin kendi arzularından kurtulması demektir.⁶¹

Hıristiyan düşüncesini derinden etkileyen Stoacılığı'nın insanın kendi arzularından kurtulma olarak tarif ettiği içsel özgürlük anlayışı, Hıristiyanlık düşüncesindeki insanın melek ve şeytan tarafları ve bunlar arasındaki mücadele anlayışı içinde devam eder. Zaten özgürlüğün ortadan kaybolduğu Antik Yunan'dan sonra yeniden ama bu kez felsefi bir kavram olarak ortaya çıkışı ve bir felsefi mesele olarak tartışılmaya başlanması Aziz Pavlus' un ve Aziz Augustine'in çalışmalarına dayanır.⁶²

İnsanın özgür olması -insanın ikiliği üzerinden hareketle-noumenal benliklerimizin, görüngüsel benliklerimize hakim olması durumunda mümkündür diyen Kant ise siyasi anlamını kaybetmiş, 'kaleye geri çekilmiş' bu özgürlük anlayışının seküler bir

⁵⁷ A.e., s.91.

⁵⁸ A.e., s.97.

⁵⁹ Orlando Patterson, **Freedom**, Newyork, BasicBooks, 1991, pp.265.

⁶⁰ Arendt, **a.g.e.**, s.198.

⁶¹ A.e.

⁶² A.e. Berlin, Platon'dan Kant'a Stoacılıktan Hıristiyanlık düşüncesine kadar uzanan, 'kendime sahip olduğumda özgür olurum' olarak özetlenecek bu geleneği pozitif özgürlükçülük olarak tanımlar. Berlin, **a.g.e.**

savunusunu yapar.⁶³ ‘Tutarlı ahlaki bir iradenin erdemli eylemler yapmamıza yol açacağını’ söyleyen Kant, merkezinde özgürlük olan pratik akıl ve saf akıl arasındaki ayrıma yaptığı vurgu özgürlüğü insanın içsel karar alma sürecine indirgemıştır.⁶⁴

Hannah Arendt ise özgürlüğün felsefi ve metafizik soruların sorulduğu ben ve kendi arasındaki diyalogda tecrübe edilemeyeceğini söyler.⁶⁵ Arendt’e göre “insanda özgür bir ego bulunsa da, bu fenomenal dünyada asla tam bir görünüm elde edemez, o nedenle asla teorik bir soruşturmanın konusu haline gelemez.” Böyle bir içsel özgürlük anlayışı siyaset karşıtıdır çünkü “özgürlük görüngüsü hiçbir zaman düşünce alanında yer almaz. Özgürlüğü insanın içsel bir sorunu olarak gören eğilim aslında ancak eylem ile dünyada görünür olabilen özgürlüğü yok etmeye yarar.” Arendt Hıristiyan teolojisinin ve felsefenin özgürlüğe ilgisini anlatırken “bu filozofların özgürlük sorununa ilk olarak, özgürlük artık eylemde ,başkalarıyla birlikteyken değil de, özgürlüğün kişinin kendi ile giriştiği etkileşimde yani özgürlük özgür istem haline ilgili duymaya başladıklarını”⁶⁶ söyler. Nefis-ruh ikilemi, isteyen ben ve yapan ben arasındaki çatışmadan yola çıkarak özgürlük özgür istemle özdeşleştirilir. İnsanın köle durumunda bile özgür olabileceğini iddia eden içsel özgürlük anlayışında insanın içinde birbiriyle çatışan iki ters kutup vardır: ‘Alçak ben düşük süfli emeller ve ihtiyaçlara kaynaklık ederken, yüksek ben daha ulvi amaçlar ve talepler yaratmaktadır.’ İç özgürlük insanın ‘alçak benin’ değil, ‘yüksek benin’ egemenliğine girmesidir.

Arendt’e göre “özgürlüğün bu yorumu siyasete de taşınmıştır” ve özgürlük insanın kendi nefesine hakim olması anlamında bir egemenlik biçimi olarak anlaşıldığında,

⁶³ Immanuel Kant **Seçilmiş Yazılar**, çev. Nejat Bozkurt İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s.123.

⁶⁴ Kant bir liberal olarak bu içsel özgürlük ile siyasal özgürlük arasında bir ayrım yapar. Negatif özgürlük anlayışına atıfla Kant’a göre siyasal özgürlük yasalar ile insan özgürlüğü önündeki engellerin engellenmesini gerektiren bir sınırlandırma sorundur. Burada Kant’ın yaptığı şey özgürlüğün çeşitli düzlemleri arasında bir ayrım yapmaktır. Sosyal özgürlük, politik özgürlük yada kişisel özgürlük farklı düzlemlerde değerlendirilmelidir.

⁶⁵ Arendt, **a.g.e.**

⁶⁶ **A.e.**, s.221.

özgür irade ideali önce başkalarından bağımsızlık sonra da başkaları üzerinde hakimiyet tesis etme haline gelmiştir.⁶⁷

Özgürlüğü istenilen şeyi yapmak için fiziksel yetenek, isteklerimizi tatmin etme gücü olarak anlamak aslında özgürlük karşıtı bir söylem kurmak için öncül iddialardır.⁶⁸ Özgürlük önce istem ve arzu ile özdeşleştirilir. İstem ve arzularımız ise hayvanlar aleminden yapılan analogilerle vahşi, dizginlenmesi gereken şeyler olarak tasvir edilir. Bundan sonra da insanın kuş gibi uçamayacağı, yer çekiminden kurtulamayacağı gibi doğal kısıtlanma metaforları kullanılarak siyasi ve toplumsal anlamda insanın her isteğini yapmasının mümkünsüzlüğü iddia edilir. İşte bu yüzden de “mutlak özgürlük” olamaz. Özgürlüğü yetenek ve güçle özdeşleştiren anlayış, arzularımız önünde engeller bulunmaması, bireylerin arzularını gerçekleştirecek güce sahip olunması anlamına gelmektedir. Özgürlük ve özgür istem eşitlenmesi özgürlüğün egemenlik ile özdeşleştirmesini getirir. Ancak tam anlamıyla egemen olduğunda ‘istediğini yapma’ olarak özgürlüğe kavuşulabilir. Sınırları belirsiz bir kavram olarak egemenlik ise ancak mutlak egemenliğe ulaşıldığına mümkündür ki “son tahlil de yalnızca tek bir kişi egemen olabilir.”⁶⁹ Bu anlamda böyle bir egemenlik anlayışının siyasi olarak sonu tiranlıktır.⁷⁰

Bir ‘mutlak özgürlük’ mistifikasyonu yaratan ve özgürlüğü de ‘her istediğini yapabilmek olarak’ tanımlayan anlayışın bundan sonraki adımda söyleyeceği ‘ böyle bir ‘mutlak özgürlüğün’ mümkün olmadığı ve herkes her istediğini yapmaya çalıştığında ortaya çıkan ‘kargaşa’ ve ‘çatışmaların da Hobbes’un ‘bir savaş durum’ olarak tanımladığı doğa durumunu yaratacağıdır. Buradan da hareketle varılacak yer ise ‘herkesin birbirinin ve dünyanın üzerine egemenlik kurmaya çalıştığı bu savaş halinden çıkışın ancak bir tek egemen olarak “**Leviathan**’ın” iktidarını kabulle mümkün olduğudur. Görüldüğü gibi Antik Yunan ve Roma kent devletlerinde

⁶⁷ A.e., s.223.

⁶⁸ Bu konuda klasik sayılabilecek örnek Recep Peker’in Ülkü’de çıkan “Disiplinli Hürriyet” yazısıdır. Recep, “Disiplinli Hürriyet”, **Ülkü**, say:3, 1933.

⁶⁹ Fatmagül Berktaş, “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası”, **Defter**, , 2001, s. 34.

⁷⁰ A.e.

yurttaşlığın özünü oluşturan siyasal bir kavram olan özgürlük, Platon ile birlikte filozofluk ve politika arasında kurulan karşıtlık çerçevesinde yine politika ile birlikte olumsuzlanır, uzun bir aradan sonra ise siyaset karşıtı Stoacı anlayışın etkilediği Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi içinde insanın bir iç meselesi, bir egemenlik biçimi ve özgür irade anlamında istem ile eşitlenmiş, olarak yeniden ortaya çıktığında ise artık siyasal anlamlarını kaybetmiştir. Ortaya çıkan bu siyaset dışı özgürlük anlayışı ise artık Hobbes'ta açıkça görüldüğü gibi temel sorunu düzen ve güvenliği sağlamak olan devlet ve iktidar merkezli bir anlayışın ihtiyaç duyduğu bir özgürlük söylemidir. Bu noktada özgürlük çatışan istek ve çıkarları bir düzene sokan iktidarın egemenliğinde yine Hobbesçu bir kavramla 'yasaların sessizliğinden' yani düzen ve güvenlikten ibarettir. Devletin ve yasaların egemen olmadığı, insanların baş başa kaldığı dönemleri bir savaş durumu olarak nitelendiren Hobbes, "korkudan özgür olmayı bütün özgürlüklerin başı" olarak görerek siyasete katılma anlamında bir siyasal özgürlük anlayışına karşı, bir kamu düzeni ve kamu özgürlükleri anlayışını temsil eder.⁷¹ Michel Foucault'ya göre her ne kadar Hobbesçu siyaset, "bir toplumsal sözleşme arayışını merkezine almış olsa da güvenlik ve kamu düzeni yolundaki baskın vurguları onun kamu hukukunun genel ilklerinin formüle edilmesi aşamasından ileri gidememesine neden olmuştur."⁷² Bu anlamda Hobbes, **negatif özgürlük** anlayışına denk düşen düzen ve güvenliği yani yasaların sessizliğini sağlayacak bu kamu özgürlükleri anlayışı içinden kararlı bir biçimde siyasal katılım, özyönetim anlamındaki klasik cumhuriyetçi özgürlük (**pozitif özgürlük**) görüşünü reddeder.⁷³

Bu anlamda **negatif** ve **pozitif** özgürlük tartışmasının da içine girilmiş olur. **Pozitif özgürlük** anlayışına denk düşen devrimci bir özgürlük tanımı özgürlüğü siyaset içinde siyasete katılma ve siyasi özgürlükleri kullanma olarak tanımlarken,

⁷¹ Arendt, a.g.e., s.203-204.

⁷² Michel Foucault, "Yönetimsellik", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, İstanbul, Ayrıntı Yay.,2000, s.280.

⁷³ Hobbes'un negatif özgürlük anlayışın siyaset karşıtı yönelimleri için bkz: Quentin Skinner, **Liberty Before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Bu noktada Skinner'e sert bir eleştiri içi bkz: Matthew H. Kramer, Debate: "Freedom, Unfreedom, Skinner's Hobbes", **The Journal Of Political Philosophy**, volume:9, no:2, 2002, pp.204-216.

Hobbes’da yasal çerçeve içinde yönetenlerin yönetilenlere tanıdığı haklar olarak belirginleşen **negatif özgürlük** anlayışında ise özgürlük siyaset dışında haklar anlamında bir kamu özgürlükleri anlayışına karşılık gelmektedir. Isaiah Berlin’in “İki Özgürlük Kavramı” adlı makalesinde “bu değişken tabiatlı sözcüğün tarihinin düşünce tarihçileri tarafından yazılan iki yüzden fazla anlamının tartışılmasını” önermediğini belirterek iki temel özgürlük kavramı olarak tanımladığı **pozitif** ve **negatif özgürlük** anlayışları özetlenmeye çalışılan tarihsel sürecin gösterdiği gibi antagonistik yaklaşım farklılıklarına işaret eder.⁷⁴

Siyasi bir kavram olarak özgürlük ile insanın içsel bir sorununa indirgenmiş, bir egemenlik biçimi olarak tanımlanan siyaset dışı özgürlük kavramları arasında varolan antagonistik farklılaşma ve karşıtlıklar, aynı zamanda “Batılı modern özgürlük düşüncesi” diye ortada duran tek bir tanımın olmadığına da işaret etmektedir. Osmanlı düşünce dünyasına Batı entelektüel tartışmasından aktarılan özgürlük anlayışı her ne kadar Aydınlanma ve Fransız Devrimi menşeli tek bir özgürlük kavramıymış gibi görülse de Marquis de Sade (1740-1814), Immanuel Kant (1724-1804) gibi Aydınlanma sürecinin aynı zaman diliminde farklı ülkelerinde yaşamış iki isminin özgürlük anlayışları⁷⁵ ya da Rousseau’nun Jakoben zorla özgürleştirme anlayışıyla, İskoç Aydınlanması’nın Benthamcı “yararcı” geleneğinin “kendisi için en iyi olana karar veren özgür birey vurgusu” arasındaki onarılmaz farklılıklar düşünüldüğünde bir yeknesak özgürlük kavramından bahsedilemeyeceği açıktır.

⁷⁴ Tartışmanın hararetini görme açısından daha önce bahsedilen Isaiah Berlin’in “Two Concepts of Liberty” de pozitif özgürlük anlayışına yaptığı sert eleştirilere pozitif özgürlük cephesinden bir yanıt için bkz: Charles Taylor, “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”, **Cogito**, sayı:32, 2002. Berlin’in negatif özgürlük anlayışının bağımsızlık anlamında bir pozitif özgürlük talebi açısından eleştirisi için bkz: “Two Concepts of Liberty; through the African Eyes”, **The Journal Of Political Philosophy**, Volume:8, No:1, 2000, pp.53-67.

⁷⁵ Robert Anchor, **The Enlightenment Tradition**, New York, Harper&Row, 1967, s. 101-105. Aydınlanma geleneğinin iki ucunu temsil eden Kant ve Sade üzerine Lacan’ın kitabına atıfla (Jacques Lacan, “**Kant avec Sade**”, Paris, Écrits, 1966) atıfla bir okuma için Slovaj Zizek, “Kant ile Sade; İdeal Çift”, **Cogito**, 2005 sayı:41, s.42.

Bu noktada Huri İslamoğlu-İnan'ın Batı-dışı tarih yazımında, Doğu'yu Batı'ya kıyasla eksiklikler üzerinden tanımlayan modernleşmeci yaklaşım ile buna tepki olarak Batı-dışı'nı Batı'ya olan benzerliklerinden yola çıkarak idealize eden geleneksel tarih yazımı anlayışı arasındaki sıkışmışlığa karşı, "idealize edilmiş, dondurulmuş bir Batı anlayışını kendi içindeki tartışmalar ve siyasal mücadeleler içinden sorunsallaştırmayı"⁷⁶ önerdiği "mukayeseli tarih yazımı yöntemi" bizim tartışmamız için de önemlidir.⁷⁷ Gerçekten de özgürlük olgusunun da "Batı tarihinde de bir siyasi mücadele alanı oluşturduğu, yani sorunlu bir alan olduğunun"⁷⁸ bilincinde olmak tartışmamızın en önemli çıkış noktalarından birisi olacaktır.

Bu yaklaşım "Doğu'da özgürlük yoktu" denildiğinde "hangi özgürlük yoktu?" sorusunun sorulmasını getirecektir. Örneğin Bentham'ın "yararcılığı" üzerinden kurulmuş bir negatif özgürlük söyleminin neden Osmanlı düşünce dünyasında akis bulmadığı sorusuna cevap ararken, yararcı geleneğe yönelik Batı'daki pozitif özgürlükçülerin eleştirilerinin, hazzı artırma, acıyı azaltma üzerine kurulu bir ahlak anlayışının bir İslam toplumunda neye tekabül ettiğinin birlikte hesaba katıldığı sorgulayıcı bir üslup ile değerlendirme yapılmalıdır.

Böyle bakmaya başladığımızda özgürlük kavramının, Batı'daki özgün serüveni, özellikle de kapitalizm ve Aydınlanma sürecinde temsil ettiği değerler, yarattığı sorunlar, açtığı tartışmalar, edindiği birbirinden zıt anlamlar, farklı özgürlük gelenekleri bağlamında değerlendirilmesini, "idealize edilmiş ve dondurulmuş" bir Batı özgürlük anlayışının yarattığı kısıtlamalardan, totolojik yaklaşımlardan sakınılmasını sağlayacaktır.

⁷⁶ Huri İslamoğlu-İnan, "Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarihi Yazımı İçin bir Öneri", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e; Problemler, Araştırmalar ve Tartışmalar- I. Uluslar arası Tarih Kongresi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s.1-2.

⁷⁷ A.e., s.1-13.

⁷⁸ A.e., s.2.

Özgürlük üzerinde kavramsal bir analiz yaparken dikkate alınması gereken bir diğer zorluk da kavramın ‘efradını cami, ağyarını mani’ bir tanımının olmamasından kaynaklanan sorunların yanında, özgürlüğün salt bir felsefi yada siyasal kavram da olmadığıdır.

Berlin’in dediği gibi “mutluluk ve erdem gibi, doğa ve gerçeklik gibi, özgürlüğün anlamı da o kadar geçirgendir ki karşı durabilir görünen çok az yorum vardır.”⁷⁹ Fakat özgürlük mutluluk ve erdem ya da doğa ve gerçeklikten farklı olarak somut anlamsal gönderimleri, teknik boyutları olan siyasal, toplumsal, felsefi, dinsel, hukuksal bir kavram olarak da varlığını sürdürür. Özgürlüğün bütün bu farklı hatta birbiriyle çatışan anlamları arasında hepsinin birden kendine özgürlük demesine sağlayan ya da bizim hepsini birden özgürlük parantezine almamızı mümkün kılan öz, yalın, a priori bir özgürlük anlamı veya duyusunun varlığıdır.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari kavram üzerine yaptıkları değerlendirmede basit kavramın olmadığını, kavramın bir çoğunluğa denk geldiğini ve birden çok birleştiricilerin bir araya gelmesiyle bir kavramın meydana geldiğini söyledikten sonra “her kavramın bir şifresi “ olduğunu iddia ederler.⁸⁰ O farklı birleştiricileri bir arada tutan şifre, kavramının farklı zamanlarda ve mekanlardaki anlamsal sürekliliğini sağlar. Bu anlamda zamansal ve mekansal farklılıklarda, farklı düşünürlerin elinde farklı anlamlar edinen kavram , “cisimsiz bir şeydir”⁸¹. “İşte bu yüzden içinde gerçekleştiği şeyin haliyle karışmaz. Uzay zamansal koordinatları yoktur, yalnızca yoğun ordinatları vardır.”⁸² Yani “bir kavramın enerjisi değil, sadece yoğunlukları vardır”⁸³.

⁷⁹ Berlin, **a.g.e.**

⁸⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari, **Felsefe Nedir?**, İstanbul, YKY, 2001, s. 23.

⁸¹ **A.e.**, s.27.

⁸² **A.e.**, s.28.

⁸³ **A.e.**

Bu anlamda özgürlük, üzerinde kendini sınırladığı düzleme, çözmek zorunda olduğu sorunlara kıyasla göreceli, ama “düzlem üzerinde işgal ettiği yerle, soruna biçtiği koşullarla mutlak”⁸⁴ bir kavram olarak tanımlanabilir. Deleuze ve Guattari’nin kavram üzerine yaptıkları değerlendirmeleri kendi tartışmamız bağlamında zorlama pahasına, özgürlüğün farklı zamanlarda, koşullarda üretilen anlamları arasındaki ilişkiyi sağlayan, özgürlüğün ‘yoğunluk’ olarak farklı düzlemler üzerindeki ortak yalın bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

Van kedilerinin özgürlüklerine düşkün olduğu söylenirken de özgürlüğün bu ortak, öz, yalın anlamına bir gönderme yapılmaktadır. Özgürlüğü felsefi ve siyasi terimler içinde bir eylem ve duyuş olarak diğerlerinden ayıran bu yalın anlamıdır. Eşitlik isteyen, demokrat adil kedilerden bahsedilememesinin sebebi de budur. Özgürlüğün siyasal ve felsefi tartışma içindeki terimsel içeriği de bu yalın anlamının içinden gelişmiştir.

Görüldüğü gibi özgürlük dediğimizde elimizde sadece farklı anlamlara gelen ama ortak bir zeminde tartışabileceğimiz felsefi, siyasal, teolojik yada hukuksal alanlardaki özgürlük tanımları yok; aynı zamanda bütün bu zeminlerin dışında evrensel, basit bir varlıksal durumu ifade eden bir kelime ve anlam var: Baskı, tutsaklık, altında olmamak ya da kendi kaderini tayin etmek.⁸⁵

Sırasıyla **negatif** ve **pozitif** özgürlük olarak adlandırdığımız bu iki temel tanım çerçevesinde özgürlükten bahsettiğimizde onu varoluşsallıkla ilişki içine sokuyoruz.⁸⁶ Bu varoluşsal boyutu sağlayan şey, bir canlının (kedi ya da insan)

⁸⁴ A.e., s.25

⁸⁵ Özgürlük ile ilgili bu iki temel tanım sırasıyla negatif ve pozitif özgürlük kavrayışlarını karşılamaktadır. İngilizce de ‘freedom from’ ve ‘freedom to’ olarak ifade edilir.

⁸⁶ Özgürlüğün varoluşsal boyutu onunla ilgili yazılan ya da söylenen sözlerdeki coşkulu üslup içinde kendini el verir. 12 Eylül sonrası baskıcı yönetimine karşı Şair Eluard’ın mısralarıyla Zülfü Livaneli’nin marş haline gelmiş olan popüler Özgürlük şarkısının son cümleleri böyle bir ruh halini yansıtır: Bir sözün coşkusuyla /Dönüyorum hayata /Senin için doğmuşum/ Haykırmaya/ Ey Özgürlük. Aynı varoluşsal boyutu daha itidalli bir metin olması beklenen Orhan Hançeroğlu’nun Felsefe Sözlüğü’ndeki özgürlük maddesinde görebiliriz. Özgürlük maddesinin karşısında ilk tanım :

kendi yaşamını ve türünü sürdürmesi için sahip olduğu, yaşamının veya türsel devamının önündeki bütün engellere karşı durma içgüdüğü ile özgürlük duygusu arasındaki anlamsal akrabalıktır.⁸⁷ Bir canlının hareket alanını kısıtladığımızda, onu arzusu dışında bir yere kapattığımızda, eylem yapma yetkinliklerini engellediğimizde, kendi yaşamını tehlike altında hissetmeye başlar ve baskıdan kurtulmak için tepki verir. Bu tepki öğrenilen bir şey değildir, içgüdüselidir.

Özgürlüğün felsefedeki kavramlaştırması dışında sıradan insanların zihninde yer alan anlamına kaynaklık eden şey de varoluşsal/içgüdüsel bilgi veya tecrübe olarak özgürlüğün bu evrensel ve tarih aşırı varlığıdır. Berlin, negatif özgürlük anlayışının içinden “bir insana baskı uygulamak onu özgürlükten yoksun bırakmaktır”⁸⁸ derken bunu ifade eder. Bir eylem ve duygu olarak tanımladığımız özgürlüğün en yalın anlamını çağrıştıran etki de yine eylemsel bir düzlemde, ‘özgürlüksüzlük’ halinin tecrübe edilmesiyle ortaya çıkar.⁸⁹ Özgürlük ‘özgürlüksüzlük’ hali üzerinden tanımlandığında ortaya evrensel tarih üstü bir özgürlük tanımı çıkar.⁹⁰

Çizdiğimiz bu çerçeveyi, özgürlük tartışmalarında sıklıkla kullanılan gündelik ve basit örnekleme geleneğini devam ettirerek somutlaştırabiliriz. Bunun için Türkiye Çocuklar Yeniden Özgürlük Vakfı’nın Elmadağ Çocuk Tutukevi’nde yatmakta olan çocuk mahkumlara yaptığı ankette sorduğu “özgürlük nedir?” sorusunun çocuklar tarafından nasıl yanıtlandığına bakılacaktır.⁹¹

“İnsanca yaşamak...” şeklinde verilmiştir. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Varlık Yay., 1978, s.294.

⁸⁷ Azade, azat, azatlı, bağımsız, bağlantısız, bağısız, baskısız, başıboş, bloksuz, erkin, gayri tabii, hür, kayıtsız, muaf, muhtar, müstakil, otonom, özerk, özerkli, resan, serbest, tutuksuz, başına buyruk, faili muhtar Özcan Yalım, **Türkçe’de Yakın ve Karşıt Anlamlar Sözlüğü**, Ankara, İmge Yay., 1998.

⁸⁸ Berlin, **a.g.e.**

⁸⁹ Matthew H. Kramer, Debate: “Freedom, Unfreedom, Skinner’s Hobbes”, **The Journal Of Political Philosophy**, Volume:9, No:2, 2002, pp.205.

⁹⁰ Kramer, **a.g.e.**, pp. 206.

⁹¹ Türkiye Çocukları Yeniden Özgürlük Vakfı, Elmadağ Araştırması, (Çevrimiçi) http://ww.w.tcyov.org/cocuklardan_b.html, 1 Mart 2005.

Gerçekten yalın bir özgürlük anlamı ve duyusu varsa bunun kendini en iyi ifade edeceği yer mahkum çocukların zihnidir. Çünkü özgürlükleri kısıtlanmış durumdadır. Burada özgürlükten bahsederken zihnimizdeki modern özgürlük kalıplarını ve biçimlerini bir kenara atarak, varoluşsal eylemlerin kısıtlanması gibi daha basit ve evrensel bir şeyden bahsetmekteyiz. Mahkum çocukların kısıtlanmış özgürlüklerinden bahsettiğimizde siyasal, kişisel, ekonomik düzlemlerdeki özgürlüklerinden çok mahkumiyet öncesi sürdürdükleri hayatlarının, basit yaşamsal eylemlerinin kısıtlanmasını kastetmekteyiz. İnsan hayatının en hareketli çağında hapishaneye kapatılmış çocuklar ‘özgürlüksüzlüğü’ bütün benlikleriyle hissetmektedirler. Felsefi ve siyasal özgürlük kavramsallaştırmalarıyla ilgili öğrenilmiş bilgileri ve duyuları da görece azdır. Bütün bunları düşünerek “Sizce özgürlük nedir?” sorusuna mahkum çocukların bazılarının verdiği yanıtları inceleyebiliriz:

“- Özgürlük çok güzel bir şeydir, ilk mahkemede çıkmayı istiyorum.

- Bir insan hayallerini gerçekleştirdiği zaman özgürdür.

- Dışarıda olmak, gezmek eğlenmek, istediğini yapmaktır.

- Hayallerini kısıtlamadan yaşamaktır.

- Özgürlük yaşamdır.

- Özgürlük şu kapıdan çıkmaktır.

- Sevdiğimi görmektir.

- Gezmek, piknik yapmak, ailele olmaktır.

- Özgürlük hayallerinin gerçekleşmesidir.”⁹²

Mahkum çocukların hepsi buldukları tutsaklık durumunun anlamlandırıldığı bir özgürlük tasavvuruna sahiptir. Bu özgürlük tasavvurunu yaratan en basit yaşamsal eylemlerini engelleyen ‘özgürlüksüzlük’ halinin tecrübe edilmesidir. Özgürlük kavramına ilişkin yazılmış hiçbir metni okumamış, özgürlük üzerine yazılmış

⁹² A.e.

methiyeler, şarkılar, şiirlerden büyük ihtimalle henüz haberi olmayan çocuklar için de ‘özgürlüksüzlük’ durumunu tecrübe etmek, ondan kurtulmayı istemeye başka bir deyişle özgürlük durumunu istemeye yetmektedir. Özgürlük olarak tarif ettikleri ise sadece mahkumiyet öncesi yapıp ettiklerini yeniden yapmak, sıradan hayata dönmektir.

Baskı altında olmak, ‘özgürlüksüzlük’ hali varoluşsalığımızı gerçekleştirme (bu doğrudan fiziksel yaşamımıza dönük bir tehdit olabileceği gibi, kendi kaderimizi tayin etme isteğimizi engelleme biçiminde de tezahür edebilir) doğrultusunda yaptığımız eylemlerimizi kısıtlamaya yönelik bir tehdide döndüğü ölçüde ona karşı direniriz. Bu direnme ve baskıdan kurtulma isteğinin adı “ özgürlük” olmayabilir. Ama somut bir kavramsal ve felsefi içeriğe atıf yapan siyasal özgürlük fikri ile bu yalın özgürlük duyusu arasında yakın bir ilişki olduğu açıktır. Bu çözümlemeyi yaptığımızda özgürlüğü entelektüel tartışmanın dışına taşıyıp onu kişisel bir tecrübe olarak eylem içinde bilinebilecek ya da duyulabilecek bir şeye dönüştürüyoruz. Bir Van kedisinin özgürlüğe düşkünlüğü onun zihninde oluşan bir özgürlük tasavvuruna değil, eylem özgürlüğüne atıfla söylenmektedir. Kuş gibi özgür olmak dediğimizde ya da özgürlüğü simgelemek için koşan vahşi bir at figürünü kullanırken de bu eylemsel anlama gönderme yapmaktayız.

Özgürlüğün sadece bir kavram değil, aynı zamanda bir eylem biçimi ve duyusu olduğu tespiti, özgürlüğün ancak, ‘**vita activa**’ olan siyasal eylem içinde ortaya çıktığını söyleyen Arendt’in özgürlük anlayışıyla uyum içindedir. Bu anlayış çerçevesinde özgürlük tartışmasının sınırları siyasetin uçsuz bucaksız sınırlarına doğru genişlerken, özgürlük kavramı, farklı siyasi tecrübeler çerçevesinde yeniden keşfedebilecek ve tanımlanacak tarih-üstü bir evrenselliğe taşınmış olur.⁹³ Buradan

⁹³ He ne kadar Hannah Arendt için siyasal eylem olarak özgürlüğün gerçekleştiği tek tarihsel dönemler olarak da devrim sonrası bir süreliğine açılan kamusal alanlar olduğunu söylese de. Arendt için özgürlük olarak siyasal eylemin gerçekleşebileceği mekan kamusal alandır. Antik Yunan demokrasinin agoraları, devrimci dönemlerin meclisleri, konsülleri, meydanları kamusal alanlardır. Bu örneklemeler kamusal alanın tarihsel olarak sınırlı dönemlerde oluşabildiği yada kamusal alanın

hareketle de özgürlük üzerine ‘efradını cami’ bir tanımın aynı zamanda siyaset ilgili olan hemen bütün başlıkları da kapsadığı söylenebilir.⁹⁴ Söz konusu olan siyaset olduğunda da güneşin altında ‘ağyarını mani’ olan bir şey bulmak zorlaşır. Arendt’in özgürlük anlayışı ve Skinner’in özgürlük konusunda siyasal düşünceler tarihinin siyasi tarih içinden okunması önerisinin birlikte düşünülmesi, özgürlük konusunda Batı-dışı bir dünyada tarama yaparken ihtiyaç duyulan evrensel bir özgürlük perspektifi ihtiyacına da cevap verme imkanlarını önümüze sermektedir.

Bu aynı zamanda özgürlüğü modernliğin içinde; kapitalizm, birey, sivil toplum gibi Batı’daki “çifte devrimlerin”⁹⁵ (Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi) üretimi olan yeni kavramlarla birlikte düşünme zorunluluğundan kurtarmakta, özgürlük siyasal eylemin ve siyasetin kendini var ettiği bütün zamanlarda ve mekanlarda, özellikle modernlik ve liberalizm öncesinde de varlığı soruşturma konusu edilebilecek bir kavram (bir anlam, bir duyuş) haline gelmektedir.

Özgürlüğü siyasal eylem içinde görünür olan bir duyuş ve eylem biçimi olarak tarif ettiğimizde ve onu sadece felsefi tartışmada ya da çıplak bir kavram olarak aramaktan vazgeçtiğimizde Batı-dışında ya da modernlik öncesi dönemde siyasal eylemler, siyaset yapma pratikleri, iktidar-toplum, iktidar-birey, birey-toplum çatışmaları, muhalif hareketler, isyanlar, devrimler, eleştirel düşüncenin yazınsal ve söylemsel üretimleri özgürlük taramasının ilgi sahasına girerler.⁹⁶

kendine özgü bir kurumsallığı olduğu fikrini vermez. Kamusal Alanın temel varlık koşulu çoğulluktur. “İnsanın çoğulluk durumun karşılık gelen eylem maddelerin aracılığı olmaksızın doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinliktir. Çünkü eylem, söz söyleme konuşma düşünce belirtmeyi gerektirir ki bunlar insanın çoğul halde yaşadığı durumlardır.” Hannah Arendt **The Human Condition**, Chicago, The University Of Chicago Press, 1958, pp. 8-9.

⁹⁴ “Kim ki özgür olmak isteyip de siyasetle hiçbir ilgisi olmadığını söyleyecek olursa onu ilk okula geri göndermek gerekir.” Cornelius Castoriadis, **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, İstanbul, İletişim Yay., 1993, s.81.

⁹⁵ Eric Hobsbawm, **Devrimler Çağı**, İstanbul, Sarmal yay., 1996, s.32.

⁹⁶ Bugün tarihe dönüp bakıldığında modern özgürlük kavramından asırlar önce Roma’da bir köle isyanı başlatan Spartaküs’ü ve 15. yüzyılda Anadolu’da bir halk isyanına öncülük eden Şeyh Bedrettin’i ve otoritelere isyan eden , baş kaldıran, meydan okuyan daha bir çok modernlik öncesi olayı ve kişiyi bugün özgürlük kavramı ile birlikte düşünmenin anlamı da özgürlüğün bu boyudur.

Bu anlamda Osmanlı düşünce dünyasında özgürlük taraması yaparken Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'in istibdada karşı verdikleri siyasal mücadelelerini yaratan tarihsel gelişmeleri, Osmanlı ve İslam kültürünün bu mücadeleye verdiği düşünsel desteği ve siyasal mücadele içindeki kullandıkları özgün siyasal dili ortaya koymak neyin nereden kaynaklandığının çözümlenmesi için zorunludur. Bu anlamda Osmanlı toplumun siyasal kültürü içinde toplum-iktidar ilişkilerinin, siyaset yapma tekniklerinin, denetim ve denge mekanizmalarının nasıl işlediğinin anlaşılması gerekecektir. Bunun için Osmanlı-İslam kültürü içinde siyaset ve felsefe tartışmaları, muhalefet geleneği, devlet ve yönetim anlayışları üzerine benzer analizlerde genellikle ihmal edilmiş, kaynaklara da bakılmalıdır.⁹⁷

Osmanlı-İslam siyasal düşüncesinin oluşumu üzerinde derinlikli bir analiz yapma tezin sınırlarını zorlayan bir konudur. Batılılaşma süreci öncesinde de Eflatun veya Aristo'nun eserlerine olan ilgi çerçevesinde Helenistik ve Roma kültürünün Osmanlı siyasal kültürü üzerine etkileri hakkında bir çok şey söylenebilir.⁹⁸ Fakat bu noktada dikkat edilebilecek en önemli sorun Osmanlı siyasal düşüncesi üzerinde bir analiz yaparken Batı'daki benzer çabalarda olduğu gibi seküler veya "saf siyasal" metinler aramanın yanlışlığıdır.⁹⁹

⁹⁷ Özgürlük kavramının dil ve kültür içinde tarihsel ve anlamsal bir süreklilik içinde tartışılmasına Batı'da özgürlüğün tarihi üzerine yazılmış kitaplarda da rastlamaktayız. Bu kitaplar özgürlük kavramının en yalın anlamı üzerine oldukça spekülatif bir dille yazılmış felsefi bir inceleme ile başlar. Daha sonra ise evrensel bir kurum olarak değerlendirilen kölelik sisteminden başlayıp, özgürlük; Batı tarihi içinde bir ilerleme çizgisi içinde Antik Yunan, Roma Kent Devletleri, kader tartışması bağlamında Hıristiyanlık Düşüncesi, Ortaçağ Avrupa'sı, Reform ve Rönesans Dönemi ile birlikte Aydınlanma ve devrimler çağına kadar bir süreklilik içinde tartışılır. Özgürlük kavramının batı geleneği içindeki bütün bu uğrak noktaları modern özgürlük söylemini hazırlayan aşamalar olarak incelenir. Bu konuda bir örnek olarak Batı özgürlük geleneğini ortaçağdaki kilise tartışmaları içinden tartışan; Orlando Patterson, **Freedom**, Newyork, Basic Books, 1991.

⁹⁸ Bu konuda bir analiz için bkz: Cemal Kafadar, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s. 23-28.

⁹⁹ **A.e.** Tarihsel malzeme ile ilgili benzer bir dini-laik ayrıştırma yapan Ayşe Kadioğlu " Liberal düşünce ile fundamentalist düşünce arasındaki mesafenin muhafaza edilememesi bugün Türkiye'de demokratik bir açılım imkanının önündeki en önemli engellerden birini oluşturduğunu" söylemektedir. Ayşe Kadioğlu, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", **Cumhuriyet İradesi-Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul, Metis Yay., 1999, s. 75. Türkiye tarihçiliğinde İslam'ı çalışmanın tehlikeleri, karşılaşılabilecek olası ithamlar ve suçlamalara ilişkin zorluklar üzerine bir

Çünkü İslam'ın siyasal ve toplumsal yapı ile doğrudan ilişkisi düşünüldüğünde, özellikle Osmanlı siyasal hayatına bunun yansımaları dikkate alındığında din konusundaki yazılan ve tartışılan birçok konunun aynı zamanda siyasetin de konusu olduğu söylenebilir. İslam Osmanlı'da, modernleşme dönemleri de dahil olmak üzere hatta en çok da o dönemlerde yeniden üretilerek, daha da genişleterek Cumhuriyet'in laikleşme politikalarının katı bir biçimde ortaya çıktığı döneme kadar siyasetin resmi dili olmayı sürdürmüştür. Bu siyaset geleneğinin günümüze kadar çeşitli biçimlerde devam ettiğini ama özellikle bozulmuş bir versiyonun bütün sağ siyaset söylemi için sıklıkla dillendirilen “dini siyasete alet etmek” eleştirisinin muhatabı olarak yaşadığını söylemek mümkündür. Burada siyasetin resmi dili derken birçok siyasi kavramın İslam'daki referanslarıyla tanımlanması kastediliyor.

Seküler yada dinsel ayrımı yapmadan eski siyaset yapma biçiminin rasyonel bir zemini olduğunu düşünmeye başladığımızın andan itibaren de eski dünyanın kültürel, sanatsal, ekonomik bütün materyalleri siyaseti anlamak için de bakılması gereken materyaller haline gelir.¹⁰⁰

Özgürlük konusunda bu kaynaklar; insanlığın kadim bilgisi içinde hep var olagelmiş evrensel bir özgürlük duyusu, hemen bütün dillerde benzer anlamlara gelen kelimelerle karşılanan kölelik sisteminin anlamlandırdığı bir özgürlük fikri, yüzyıllarca Tanrı ve insan iradesi arasındaki kader anlayışının içindeki özgürlük tartışmasıdır. Osmanlı tecrübesinde **liberté**, tüm bu özgün birikim içinden okundu, tercüme edildi, tartışıldı hatta yeniden üretildi. Osmanlı entelektüelleri Batılı bir kavram olarak **liberté** ile karşılaştıklarında onu **hürriyet** gibi arkasında özgün anlam bagajları olan bir kelimeyle karşıladılar ve bir ölçüde onu yeniden tartıştılar ve anlamlandırdılar. **Hürriyet**'in izlerini toplumun özgün anlam dünyası içinden

değerlendirme için ise bkz: Ahmet Yaşar Ocak, Türk ve Türkiye Tarihinde İslam'ı Çalışmak yahut “arı kovanına çomak sokmak”, **Toplum ve Bilim**, sayı:91, 2001/2002 s. 100-113.

¹⁰⁰ Kafadar, a.g.e., s.25.

sürmek, özgürlüğü tarihin bir noktasında, Batı'da gerçekleşen 'antropolojik değişim ile bireyin yaratılışı', sivil toplum ve burjuvazinin tarih sahnesinde ortaya çıkışı, kapitalizm ve Aydınlanma süreçleri içindeki anlamsal tutsaklığından kurtarıp, onun evrensel anlamını sorgularken aynı zamanda idealize edilmiş dondurulmuş bir Batı anlayışı ve Doğu'nun nefes aldırılmayan despotizmi nedeniyle özgürlüğe ancak Batı'nın birebir taklit edilmesiyle ulaşılabileceğini söyleyen modernleşmeci hikayenin sorunsallaştırılmasını sağlar.

'Özgün bir kavram olarak **hürriyet**' örneğinde olduğu gibi felsefi ve siyasal kavramların, özgün tartışma içindeki kullanımı ile söylersek, 'bizdeki tarihi' üzerinde çalışmak, yine 'bizde felsefe', 'bizde siyaset' gibi, modernleşme tartışmaların içine girmiş herkesin fazlasıyla aşına olduğu bir Doğu-Batı tartışmasının mayınlı tarlalarına girmek demektir.¹⁰¹ Bu da birbirinin içine geçmiş çok katmanlı ve boyutlu başka kavramlar ve tartışmalarla yüzleşmeyi zorunlu kılacaktır.

Kavram tarihi alanı, hem felsefi hem de tarihsel bir çabayı aynı anda eşgüdümsel olarak ortaya koymayı tarihsel yargılamalarda bulunurken her zamankinden titiz bir yöntembilimsel yaklaşım geliştirmeyi gerektirmektedir. Çünkü tarihsel vakalara bakmaktan farklı olarak, kavramlar tüm canlılığıyla bugün aramızda, özellikle dilde, tasavvur dünyamızda yaşıyor ve kavram hakkındaki tüm bu belleğimiz, kavramın tarihine bakarken bizimle birlikte olmaya devam ediyor. Ama sadece bu zorluk kavram tarihi çalışmalarının Türkiye akademik hayatında bugüne kadar bakir bir alan olarak kalması gerçeğini açıklamaya yetmeyecektir.¹⁰² Bu anlamda kavramsal

¹⁰¹ "Biz de Felsefe" tartışması konusunda bir değerlendirme için bkz: Zeynep Direk, "Başkada aynı kalmak: Türk başkalgını felsefi olarak düşünmenin yolları üstüne", **Toplum ve Bilim**, sayı:98, 2003, s.20-32.

¹⁰² Bu saptamanın dışında tutulan nadir kavram çalışmaları örnekleri olarak, Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler II**, Ed. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yay., 103-122., Bernard Lewis "Serbestiyet", **İÜ. İktisat Fakültesi Dergisi**, XLI/1-4, 1985, s. 47-58, Bernard Lewis, "Meşveret", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, XIII, 1981-82, s. 775-82., Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, Chicago and Londra, The University of Chicago Press, t.y., s.111., Cemil Meriç "Hürriyet peşinde", **Mağaradakiler**, İstanbul,

tarih çalışması olarak özgürlük üzerine de konuya ‘değinen’ birkaç makalenin dışında hemen hemen hiçbir şey yazılmamıştır.¹⁰³ Ama bu ‘özgürlük’ üzerine hiçbir şey yazılmadığı anlamına gelmez. Belki özgürlük tek başına bir ‘kavram’ olarak bir siyasal ve felsefi spekülasyon içinde ele alınmamıştır ama Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme yazını içinde **özgür** ve eş anlamları olan kelimelerin kullanılmadığı bir metne rastlamak zordur.¹⁰⁴ Bir siyasal ve felsefi kavram olarak özgürlük üzerine ayrıca yazma ihtiyacının duyulmamasının bir nedeni de bir Batı-dışı modernleşme/özgürleşme süreci üzerine yazarken zaten hep özgürlük üzerinde yazıldığı düşüncesi olabilir.

Bu nedenlerle özgürlük ve özgürleşme arasındaki bu gerilimin izlerini sürmeden, bu gerilimin temel kaynaklarından olan oryantalist bir yaratım olarak Doğu ve Batı’nın özgürlük kavramı konusundaki konumlanışlarını sorgulamadan ve bu suni ayrışma bilgisine referansla biriktirilen özgürlük konulu ‘arşivi’¹⁰⁵ ayıklamadan, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme süreçleri içinde özgürlük kavramına ‘bakılamaz’¹⁰⁶ ve kavram üzerinde doğru değerlendirmeler yapılamaz.

İletişim Yay. s. 220-36., Cemil Meriç, “Eski bir put: Terakki”, **Mağaradakiler**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Yay.,1980, s. 206-20., Cemil Meriç, “Felsefenin paslı kilidi: Hürriyet”, **Kırk Ambar**, İstanbul, Ötüken Yay., 1980, s. 417-424., Orhan Koloğlu, “Tanzimat’ta Yeni Kavramlar Yeni Terim Arayışı Sırasında; Serbestiyet’ten Hürriyet’e”, **Tarih ve Toplum**, sayı:121, 1994, s.5-8., İsmail Kara, “Müsavat yahut Müslümanlara eşitsizlik – Bir kavramın siyaseten/dinen inşası ve dönüştürücü gücü”, **Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 307-347., İsmail Kara, “Meşrutiyet”, “İstibdat”, “Meclis”, “Kanun-ı Esasi”, “İtaat ve Muhalefet”, “Fırka” **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, İstanbul, İz Yay. 1996.

¹⁰³ Burada özgürlük kavramına ilişkin verilebilecek nadir örnekler zaten bir önceki dipnotta verildi.

¹⁰⁴ Azade, azat, azatlı, bağımsız, bağlantısız, bağısız, baskısız, başıboş, bloksuz, erkin, gayri tabii, hür, kayıtsız, muaf, muhtar, müstakil, otonom, özerk, özerkli, resan, serbest, tutuksuz, başına buyruk, faili muhtar Yalım, **a.g.e.**

¹⁰⁵ Michel Foucault, **Archaeology of Knowledge**, Trans. by A.M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Boks, 1972., pp.54.

¹⁰⁶ Son dönemde Türkiye’de Sosyal bilimlerde akademik günlük dilde sıklıkla kullanılan ‘bakmak’ tabiri (1930’laradki kadın çalışmalarına bakmak, popüler anlatıdaki izlerine bakmak) incelemek ve araştırmak kelimelerinin yerini anlıyor. Bu yerinde gelişme sosyal bilimlerde gerçekten tüm resmi görmek ve anlamak için ‘incelemek’ ve ‘araştırmak’ ve ‘açıklamak’ gibi fen bilimleri adetleri yerine genel ‘vaziyeti’ anlama, hissetme, empati kurma, koşullarında değerlendirme gibi bir yaklaşıma duyulan ihtiyacın bir göstergesi olarak ve incelemek ve araştırmanın sınırlılığına karşın bakmanın sosyal bilimlerdeki disiplinler arası yönelime daha fazla uygun düştüğü şeklinde yorumlanabilir. Özgürlük geniş anlam ve yorum coğrafyasıyla anlamak için böyle bir ‘bakışı’ zorunlu kılmaktadır. Bu konuda zengin bir okuma için Bkz.:Gulbenkian Komisyonu, **Sosyal Bilimleri Açın**, İstanbul,

Bu amaçla bundan sonraki bölümde genel olarak Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme tarihi, ama özel olarak da Yeni Osmanlılar tarafından **hürriyet** kavramının kullanılmaya başlandığı tarihsel dönem üzerine, modernleşmeci yazının seçme metinlerinde özgürlük kavramının nasıl ele alındığına ilişkin bir ‘arşiv’ taraması yapılacaktır.

Metis, 1996 ve Komisyon çalışması üzerine Türkiye’deki sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında yöntem tartışması için Bkz.: Toplum ve Bilim-Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, İstanbul, Metis Yay., 1998.

“Bütün bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: Reformcu Osmanlı aydınları Batı ile temasları sonucunda Batı fikirleri onlarda iz bırakmaya başladığı halde bu etkilere şekil veren Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı sosyal yapısal özellikleri olmuştur. ‘ Batılı’ saydığımız fikirlerimizle sosyal yapımız arasındaki ilişkileri açmak, ilerinin en ilgi çekici araştırmaları arasına girecektir.”¹

Şerif Mardin

Özgürlük hakkında hiçbir şey bilmiyorlar, keza edepten yoksunlar. Tanrıları kudret. İlahi adalet getirecek fetihlerden uzun süre yoksun kalırlarsa, önderi olmayan askerlere yasadışı yurttaşlara, babasız ailelere dönüyorlar.²

Chateaubriand

2- MODERNLEŞME YAZININDA ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Bir kavram olarak özgürlüğün Osmanlı düşünce dünyasına girişi ile ilgili modernleşme yazınının klasik hikayesi üzerinde yeniden düşünülmelidir.³

Bu hikaye'ye göre Fransız Devrimi sonunda özgürlük fikri bütün dünyaya yayılır.⁴ Yurtdışında okuyan yada yurtdışı ile teması olan genç Osmanlı aydınları teknik bir siyaset terimi olarak **liberté** ile karşılaşır.⁵ Yeni karşılaştıkları, ‘Doğu’nun

¹ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s.223.

² Edward Said, **Orientalism**, New York, Vintage Boks, 1979, pp.184.

³ Burada modernleşme yazınından bahsedilirken esas olarak bu yazının önde gelen üç simi Bernard Lewis, Şerif Mardin ve Niyazi Berkes’in çalışmaları üzerinden örnekler verilecektir.

⁴ “Fransız Devrimi Batı Hıristiyanlığı içinde, İslam dünyası üzerinde gerçek bir etkide bulunan ilk büyük fikir hareketi idi.” Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, 5.bsk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1993, s.41. Lewis bu etkilenmeyle ilgili medeniyet ve din vurgusunu başka bir yer de daha tekrar ediyor: “Fakat İslamı Hıristiyanlıktan ayıran duvarda bir kez kapı açılmış bulununca, bu kapıdan geçen fikir trafiğini kontrol etmek ve seçmek mümkün değildir.” A.e.131. İlk değerlendirmeyi Eric Hobsbawm da aktarmaktadır.Bkz: Eric Hobsbawm, **Devrimler Çağı**, İstanbul, Sarmal yay., 1996, s. 65.

⁵ Kavramın yurtdışından Osmanlı dünyasına tabir yerindeyse ‘ithali’ ile ilgili Lewis’in Modern Türkiye'nin Doğuşu'nda yaptığı değerlendirmeler bu bakışın en klasik örneği olarak gösterilebilir: “Çok geçmeden diğer bir gelişme, düşünen Türklerin hürriyet, eşitlik ve hukuk devletine ilgisini artırdı. 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca, özellikle Batı'ya seyahat şansı bulunalar arasında, gittikçe artan sayıda Türkler inanılmaz derecede zengin ve güçlü ve sınırsız kendine güven ve saldırganlık içinde bütün dünyayı pençesi altına almakta görünen bir Avrupa'ya kıyasen

felsefesiz çorak dünyasında⁶ ve ‘sultanların **patrimonyal** iktidarları altında, sorgusuz sualsiz yaşarken’, ne olduğu konusunda hakkında hiçbir fikirlerinin olmadığı bu kavramı keşfederler, heyecanla ve merakla kavramı öğrenirler⁷, özgürlük üzerine yazılmış kanon metinleri okurlar.⁸ Aslında “dertleri ülkeyi kurtarmaktır”⁹, ‘zaten felsefi spekülasyon yapma yetenekleri gelişmediği ve

(Lewis’in mi yoksa Lewis’in genç Türklerin nasıl baktıklarına ilişkin değerlendirmesi mi olduğu belli olmayan bu Avrupa tasvirindeki vurgular bana ait Y.O.) kendi ülkelerinin **gerilik** ve yoksulluğunu fark etmeye başladılar.” Lewis, **a.g.e.**, s. 130. Bu karşılaşmanın ‘hiç hesapta olmayan niteliği üzerine’ ise yine Lewis : “Genç Türkler Avrupa’da seyahat ederek, Avrupalı öğretmenlerle çalışarak Avrupa dillerini öğreniyorlardı. Görevlendirildikleri teknik hünerlerin ötesinde başka şeylerle de ilgilenmeleri ve okumaları kaçınılmazdı.” **A.e.**,131 Avrupa’ya yapılan seyahatlerle başlayan etkileşimi anlatmak için Lewis’in kullandığı analogiler, fikirlerin girişinden çok bir sınır kaçakçılığını anımsatıyor; “Fakat İslamlığı Hıristiyanlıktan ayıran duvarda bir kez kapı açılmış bulununca, bu kapıdan geçen fikir trafiğini kontrol etmek ve seçmek mümkün değildir.” **A.e.**

⁶ “Çok yaygın kanıya göre Osmanlı’da felsefeyi ulema gemletmiştir. Fakat felsefesizlik aslında Osmanlı devlet yapısına, işlevine, bürokratik dünya görüşüne, İngilizce deyimle, bir eldiven gibi uyan bir özellik değildir?” Şerif Mardin, **Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yay., 1983, s.14. Yine Mardin; “19.Yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir Ancak 19.yüzyıl düşünce sosyolojisinden söz edebiliriz.” **A.e.**,15. İki klasik metinden benzer değerlendirmeler olarak: “Türk tefekkürünün bugün içinde bulunduğu devre modern tefekkürde yaratıcı olabilmek için geçilmesi zaruri olan çıraklık devresidir.” Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi**, Ankara, MEB yay, 1937, s.14. “Bu hüküm pek hatalı olmasa gerek: Hakikaten Türklerin nazariyat ve fikriyat ile uğraşıp yorulmaktansa başkalarının nazari düşüncelerinden çıkan ameli neticeleri tatbik ile işi kolaylaştırmayı tercih ettiklerine delalet eden tarihi vak’alar pek çoktur.” Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara,Türk Tarih Kurumu, 1998, s.12. Genel anlamda ‘biz de felsefe var mı yok mu tartışması konusunda tarafların görüşlerinin bir özeti için bkz:Hakan Poyraz, “Var mı Yok mu?; ‘Osmanlı’da Felsefe yoktur’ İddiası Üzerine” **Türk Yurdu** sayı 148-149, 1999-2000, s.285. Aynı tartışma üzerine çeşitli makaleler için bkz: **Toplum Bilim**, sayı:98, 2003, s.3-70

⁷ Lewis Avrupa’nın gelişmişliği karşısında ‘şaşkın’ ve ‘sabırsız’ ve ‘keşfetmeye çalısan’ bir tip çizer; “...doğru uygulamayla ilgili daha başka sınırlarında keşfi gerekiyordu. Avrupa’ya gelen sabırsız genç ziyaretçiye, Avrupa gücünü şaşırtıcı kaynağını ararken, bunun kendisinden en farklı olan Avrupa hayat ve hükümetinin özelliğinde aramak tabii göründü” Lewis, **a.g.e.**

⁸ Lewis’a göre Yeni Osmanlıların kendi ülkelerindeki iktidara yönelik geliştirdikleri güncel eleştirileri bile o sıralarda Osmanlı devleti üzerine değerlendirmeler yapan Batılı gözlemcilerin yorumlarından esinlenmiştir. ; “Genç Osmanlıların fikirleri açıkça başka kaynaktan çıkmadığı ve bunların çıktığı kaynakları anlamak kolaydır. Montesquieu’nun hukuki, Rousseau’nun siyasi, Smith ve Ricardo’nun iktisadi görüşleri onların teorik temellerini teşkil ediyordu; hatta Tanzimat idaresi hakkındaki özel eleştirilerinin bir çoğu bile Avrupalı gözlemcilerin yorumlarından etkilenmiştir.”**A.e.**, s. 171

⁹ Mardin, **a.g.e.**, s.219. Hürriyet istemenin ülkeyi kurtarmak anlamında pragmatik amaçları olduğu yolunda bir başka değerlendirme; “Yeni Osmanlılar için anayasa bir amaç değil araçtı” Cemil Koçak, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., s. 81.

entelektüel olarak da yetersiz oldukları için'¹⁰ 'okuduklarını tam olarak da anlamamışlardır.'¹¹

'Bütün siyasal hayat padişahın iki dudağı arasında geçtiğinden ve devlet-toplum ilişkilerinde hiçbir kontrol denetim ilişkisi bulunmadığın' dolayı da bu yeni dünyanın paradigmasını ve siyaset etme biçimlerini anlamak onlar için zordur.¹² Ama anladıkları kadarıyla metinlerden okuduklarını uygulamaya karar verirler ve 'o güne kadar iktidarından hiç şüphe etmedikleri padişahın' konumunu sorgulamaya başlarlar, bu sorgulamayı kitselleştirmek için zorlamalarla özgürlüğü kendi dünyalarının kavramlarına benzetmeye çalışırlar¹³, hatta özgürlük için yine Batılı yöntemlerle örgütlenirler.¹⁴

¹⁰ "Osmanlılarda dini düşünce dışındaki felsefenin gemplendiği, kısır kaldığı birçok yazar tarafından ifade edilmiştir. Fakat bunun mantıki sonucu – felsefe geleneği olmayan bir ülke olarak Batı'dan aldığımız fikirlerin kullanımında da aynı yüzeyselliğin görüleceği - bize ağır geldiği için – hemen hiç kimse tarafından ifade edilmemiştir." Mardin, **a.g.e.**, s.13. Mardin'e göre bu gerçeği açık yüreklilikle tek gören kişi olan Nurullah Ataç'ın şu sözleridir: " Bizim (...) bütün fikir hayatımızın en büyük kusuru düşünce eksikliği, düşünme eksikliğidir. Biz düşünmüyoruz... gerçekten düşünmüyoruz, düşündüğümüzü sanıyoruz, düşündüğümüzü düşünmüyoruz 'cogito cogitare' işte o kadar" **A.e.**

¹¹ "Ancak o (Namık Kemal) Avrupai hükümetin ferdiyet kavramının temelini, kendisinin İslam prensiplerinin taraftarı olarak, kabul edemediği birey olduğunu, hala anlamamıştı" Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 331. "Namık Kemal'in "özgürlük rejimi ile bilgi ve çalışma işi anlamında Batı uygarlığını yaratacak toplumsal temeller zaten bizde var" gibi daha da kocaman bir iddiası da var. Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul, Bilgi Yay., 1975, s. 212.

¹² "Doğulu bir ziyaretçinin gözünde Batı'nın demokratik ve parlamenter hükümetinden daha özellikli ve ayrıcalıklı nesi olabilirdi?" Lewis, **a.g.e.** "Bu konuda Şerif Mardin'in Weberyan bir duyarlılıkla kültürel farklılıklar içinden Osmanlı siyasal düzenine ve devlet-ve toplum ilişkilerine dönük yaptığı ufuk açıcı özgün tespitler bir istisnadır. Hürriyet kavramı üzerine benzer özgün bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler II**, Ed. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yay.1990.

¹³ Yeni Osmanlılar'ın Batı'lı düşünürlerden okudukları modern özgürlük anlayışını kendi düşünce dünyalarının özgün siyasal kavramlarıyla sentezlemelerine entelektüel bir çaba olarak değil de pragmatik bir çaba olarak bakıldığına dair yaygın değerlendirmeye farklı bir iki örnek vermek gerekirse; "Namık Kemal arkadaşlarıyla birlikte Avrupa'ya kaçtıktan...sonra, mektupla babasından İslamiyet'le ilgili kitaplar ısmarlıyor: "Bunlar yazılacak şeylerde İslam'ın ahvalinden misal göstermek için lazım" diye ekliyor.Bu ifadeden, Yeni Osmanlıların kendi aralarında müzakere ederek, Babıali'ye karşı muhalefetlerinde İslamiyet'ten yararlanmaya karar verdiklerini çıkarıyoruz...Yaşın tecrübenin (ağarmış sakalın) esas saygınlık unsuru sayıldığı Türk toplumunda Yeni Osmanlıların yaşları 25 civarındadır. Üstelik yabancı bir ülkeden, hürriyet için bile olsa kendi devletlerini tenkit edecekler, muhalefet yürüteceklerdir: Kolaylıkla sorumsuz, maceraperest hatta hain olarak nitelendirilebilirler. İlk muhalefet denemelerini yapan aydınlar olarak halkla ilişki kurmaları, ona hitap edebilmeleri şarttır. Dinin toplumun bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, kurabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna genel kabullerine dayalı iletişim

Bu yüzden de Osmanlı düşünce dünyasında özgürlük fikrini aramak demek kavramın Batı'daki tartışmasının Osmanlı aydınları arasındaki izini sürmek, kavramın ne kadar iyi anlaşılıp anlaşılmadığının bir çetelesini tutmak demektir.¹⁵

olabilir. Yeni Osmanlılar bu bilinçli iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslam'a dayandırmaya özen göstermişlerdir." Mümtaz'er Türköene, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s.78. "Burada Namık Kemal, Müslüman yazarlar arasında romantik ve savunucu tipik bir eğilim haline gelecek bir kanıtlama yolu kullanıyordu. Bazen bunun amacı, geleneksel İslam değerlerine Batılıların ve Batılılaşma yanlılarının saygısını kazanmaktı. Fakat daha çok, bu devirde, reformcuların fikirlerini Ortodoks Müslümanların gözünde daha şirin kılmak amacındaydı." Lewis, **a.g.e.**, s.142. " Namık Kemal... ortaya "fıkıhla her şeyi yapabiliriz" gibi kocaman bir iddia atar." Berkes, **a.g.e.** Batılı siyaset değerlerinin özgürlüğün İslami kavramlar eliyle açıklanmasına dönük 'içeriden' önemli bir modernlik eleştirisi için ise; İsmail Kara, **İslamcılığın Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994. ve yine İsmail Kara, **Din ve Modernleşme Arasında; Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003.

¹⁴ Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin Fransız Devrimi'nin etkisiyle 1806'da İtalya'da ortaya çıkan ve daha sonra uluslararası bir nitelik kazanan devrimci örgüt Carbonari örgütünden 'esinlendikleri' , tamamen 'onu' ya da 'onun tüzüğünü' taklit ettikleri yolundaki pek çok farklı kaynaktan tekrarlanan klasik iddianın kaynağı dönemin tanığı gazeteci Tevfik Ebüzziya'dır. "O günkü görüşme ve tartışmanın ana çizgileri şunlardır: Mutlak Padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması... Refik Bey'le birlikte altıyı bulan bu gençler, beraberlerinde birkaç kitap götürmüşlerdir. Mesela Ayetullah Bey, kendi öze kitaplığından vaktiyle İtalya'da kurulan 'Karbonari' derneği ile Polonya' daki gizli dernekler ile ilgili bir iki kitap getirmiş imiş... Sardunya gibi küçük bir devleti Avrupa'nın güneyinde, bir Hıristiyanlık dinin sadece gülünç ve öç aleti yapan papalık makamını, diğer ikisi Toskana ve Napoli gibi yalnız zulüm temelleri üzerine kurulmuş olarak hüküm süren iki müstebit idareyi devirip de sosyal adaleti öngören bir İtalya devletine dönüştüren Kömürçüler (Karbonari) adlı fedakar gençlerin, azim ve imanlı dolu teşebbüslerini her türlü engelleri yıkacak bir azimle okudukça, **kim bilir nasıl kükremiş birer hürriyet aslanı kesiliyor, ve bu uğurda canlarını seve seve vermeyi tasarlıyorlardı.** (20 Haziran 1909)" Tevfik Ebüzziya, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, trc. Şemsettin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973, s.77-79. Tevfik 1908 Devrimi'nden sonra Yeni Osmanlılar Tarihi olarak Yeni Tasvir-i Efkâr' da başladığı yazı dizisinde Yeni Osmanlı kuruluş programında Padişahlık idaresinin kaldırılması iddiası gibi Yeni Osmanlılar'ın hiçbir programında görülmeyen bir talebe yer vermesi (Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **MTSD-1**, s.46.) yazdıklarının dönemin devrimci coşkunluğuna göre değerlendirilmesini zorunlu tutar. Ayrıca Carbonari örgütü Yunan Devrimi'nin uluslar arası desteğini sağladığı düşünüldüğünde örgütün Osmanlı devletindeki ilk isyan olan Yunan İsyanı konusunda duyarlı 'vatansever' Yeni Osmanlılar tarafından esi kaynağı olamayacağı söylenebilir.(Hobsbawm, **a.g.e.**, s.130.) Ama Karbonari tüzüğünden esinlenme iddiasındaki bu belirsizliklere rağmen taklit anlayışına uygun düştüğü için pek çok yerde Ebüzziya'ya referansla kullanılmıştır. Lewis, **a.g.e.**, s.151.

¹⁵ Bu çabanın örnekleri olarak : "Fikirleri örneğin Türkiye'nin iktisadi ferliğini sadece Türk nazırların yetersizliğine ve Avrupalı tacirlerin açgözlülüğüne atfederken veya farklı bir düzeyde hukuk, iktidar ve demokrasi sorunlarını tartışırken, çok kez karışık ve safsadır." Lewis, **a.g.e.**, s.171. "Genç Türkler siyasal teoriyle ondokuzuncu yüzyıldaki seleflerinden daha az ilgilenmiş görünüyorlar. Muhalefet devresinde karşı çıkmakta oldukları iktidar görüşleri çok kez safsa ve şahsi idi." **A.e.**, 230. "Ancak o (Namık Kemal) Avrupalı hükümetin ferdiyet kavramının temelini, kendisinin İslam prensiplerinin taraftarı olarak, kabul edemediği birey olduğunu, hala anlamamıştı" Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 331.

Özgürlüğün çetelesini tutmak ise zor bir iştir. Çünkü özgürlük salt felsefi ve siyasal bir kavram olarak metinler üstünden takip edilemez; o aynı zamanda eylem içinde görünür hale gelir¹⁶ ve kadim, evrensel anlam dünyasıyla sıradan insanın zihninde bir duyuş olarak her zaman mevcut ola gelmiştir. Ayrıca salt felsefi ve siyasi bir kavram olarak da özgürlüğün çetelesini tutmak zordur. Özgürlük Batı kapitalizmin ve Aydınlanma sürecinin içinde ona yüklenen anlamlara hapsedilmeyecek kadar geniş ve kadim bir anlam dünyasına sahiptir.¹⁷ Üstelik yine üzerinde çok yönlü bir tartışmanın olduğu Batılı modern siyasal özgürlük kavramı da tek bir tanımda dondurulmaz ve idealize edilemez.¹⁸

Bu çok anlamlı, çok renkli ve çok boyutlu kavramın Türk modernleşmesi yazını içinde tek ve mat bir rengi vardır, özgürlükten bahsedildiğinde ne olduğundan çok emin olunan tek bir şeyden bahsedilir.

Bahsedilen özgürlük, öncelikle şüphesiz tümüyle Batılı bir kavramdır. Ama Aydınlanma ve modernleşme sonrası Batı' sına ait bir kavramdır. Bir kez ortaya çıktıktan sonra hep başlangıçtaki mükemmel haliyle yoluna devam etmiştir. Ayrıca o, üzerinde Batı'da tam bir mutabakat sağlanmış, Batı'yı Batı yapan değerlerden birisi olduğu için de hiçbir şekilde tartışılmayan bir kavram olarak kullanılır. Ortaya çıkışı Batı'nın özgün tarihsel gelişmesinin bir sonucudur ve biriciktir. Doğu dünyası aynı özgün tarihsel sürece sahip olmadığı için özgürlüğe, ancak Batı'nın gittiği yolu takip ederek ulaşabilir.

Bu yüzden bir Batı-dışı modernleşme süreci içinde özgürlükten bahsettiğimizde sadece bir 'kavramdan' bahsedemeyiz, özgürlük Batı-dışı bir modernleşme süreci

¹⁶ Hannah Arendt " Özgürlük Nedir?", **Geçmiş ve Gelecek Arasında**, İstanbul, İletişim Yay, 1996, s.199.

¹⁷ Bu konuda yetkin bir örnek için Bkz: Quentin Skinner, **Liberty Before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹⁸ Huri İslamoğlu-İnan, "Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarihi Yazımı İçin bir Öneri", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e; Problemler, Araştırmalar ve Tartışmalar- I. Uluslar arası Tarih Kongresi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s.1-2

yazınında sınırları belirgin bir felsefi, siyasal kavramdan daha fazlasına gönderme yapar.

Çünkü özgürlük yalnız bir “kavram” olarak Batı’daki haliyle, Doğu’da yer almaz. O bambaşka tartışmaların yüklerini de üzerine almak zorundadır. Çünkü özgürlük sadece Batı’da ortaya çıkmış bir kavram değil aynı zamanda Batı’yı tanımlayan Doğu’nun ise ne olmadığını tarif eden bir sıfat olarak da çalışır.

Görüldüğü gibi özgürlük kavramının izlerini Batı-dışında aramak ister istemez bir Doğu-Batı tartışmasının içine girmek demektir. Özellikle de Doğu-Batı tartışması içinde tayin edici bir rol oynayan özgürlük kavramı söz konusu olduğunda bu tartışma ile yüzleşmek zorunludur.

En baştan Osmanlı’da özgürlük tartışmasının ve özgürlük mücadelesinin Batı’dan ithal olduğu ya da Batı entelektüel birikiminin ve tecrübesinin taklit edilmesi ile ortaya çıktığı yönündeki özgürlüğün Osmanlı dünyasına girişi ile ilgili klasik hikaye iki paradigmayı baştan kabul eder: Değişmeyen, dondurulmuş, idealize edilmiş Doğu ve Batı tasavvurlarını.

Tartışmamız bağlamında bu suni ayrışmayı somutlaştırırsak elimizde; dondurulmuş, idealize edilmiş bir Batılı özgürlük kavramı ve tarihin bir noktasında kendini durdurmuş, kendi içine çekilmiş, kendi birikimlerini, anlamlarını unutmuş, bütün iç tartışmalarını ve dışarı ile etkileşimlerini kapatmış, ‘tabula rasa’ olarak özgürlük kavramının gelmesini bekleyen bir Osmanlı düşünce dünyası bulunmaktadır. Taklit veya aktarma dediğimiz şey zaman çizgisi üzerinde anlık bir süreye indirgenir ve taklidin bu tarihsel dekor içinde, bu iki dondurulmuş durum arasında gerçekleştiği öngörülür.

Özgürlüğün Osmanlı dünyasına girişi konulu temsil için kurulan “bu tiyatro sahnesinin”¹⁹, Doğu-Batı ve Osmanlı ve Avrupa düşünce dünyaları arasındaki tüm bu ayrışmaların tamamı oryantalist söylemin üretimleridir.

Aslında hem Doğu hem de Batı kurmacadır. Edward Said’in “Doğu’nun Doğulaştırılması yada ‘oryantalize’ edilmesi”²⁰ dediği sürecin asıl mantığı Batı’yı özerk ve hükümran bir özne olarak kurmaktır. Doğu hakkındaki Batı yazınında gelişen bütün bu fikirler Doğu karşısında Batı’nın kendi kimliğini kuruş sürecine işaret eder.²¹ Çünkü Oryantalizmin varlığı en baştan Doğu’yu kendi bilgisini üretemeyen, incelenmesi keşfedilmesi gereken bir nesneye dönüştürerek onunla arasında bir iktidar ilişkisi kurar.²² Kendisi hakkında bilgi üretemeyen Doğu’nun yerine Batı konuşur. En başta onun suskunluğundan, bakirliğinden başlayarak elinde bulunan tek değerlendirme aygıtı olan kendisi ile bir karşıtlık içinde onu tanımlar.²³

Özgürlüğü tek tipleştirilen, evrensel ve kadim anlam dünyasından onu koparıp zamansal ve mekansal bir sınırlılığa kilitleyen bu egemenlik ile Batı, özgürlüğü isminin önüne bir sıfat olarak almaya hak kazanır. Özgürlüğün veya ‘özgürlüksüzlüğün’ Doğu ve Batı gibi özcü kimliklerin önünde sıfatlaşması onun bir felsefi ve siyasal kavram olarak tartışılmasının üstüne çıkar. Modern siyasal özgürlük kavramını yaratan Batı siyasal düşüncesi, bu yaratımıyla özgürlüğün diğer bütün anlamlarının yanında özgürlüğü mümkün kılan ‘biricik tarihsel şartlar’ üzerinde de egemenlik kurar

Artık Doğu’nun eksikliği sadece özgürlüğün Batı’da ortaya çıkmış bir kavram olması değil, Doğu’nun bu kavramın ortaya çıkmasını olanaksızlaştıran sivil

¹⁹ Post-yapısalcı literatürde Althusser, Gramsci ve Foucault, tarafından sıklıkla kullanılan sahne ve tiyatrolaştırma kavramsallaştırmalarından hareketle Said Batı tarafından konuşturulan, tüm rollerin ve sahenin Batı tarafından belirlendiği hayali Doğu’nun durumu Avrupa’ya eklemiş gizli bir alan, bir tiyatro sahnesine benzetir. Said, **a.g.e.**, pp.63.

²⁰ **A.e.**, pp.5.

²¹ **A.e.**, pp.4

²² **A.e.**, pp.6

²³ Doğu’nun sessizliği kavramsallaştırması yine Said’e aittir. Bkz: **A.e.**

toplumun, burjuvazinin oluşmadığı, bireyin olmadığı özgürlük karşıtı özüdür. Bu özcü özgürlükçü Batı ve özcü özgürlük karşıtı Doğu karşıtlığını yaratan sivil toplum, birey, burjuva sınıfının ortaya çıkışı gibi Batı'ya ait koşullar ve kurumlar evrensel kategoriler olarak tanımladığında ya da Doğu bu kurum ve koşulların eksikliği ile nitelendiğinde ise 'özgürlüğün Doğu'da ortaya çıkmasının' önündeki bütün yollar kapatılmış olur. Doğu'nun ancak Batı'nın gittiği yolu taklit ederek modernleşeceği söyleyen modernleşme okulunun yolu haricinde.

Doğu iki koldan özgürlük karşıtıdır. Hem 'doğu despotizmi' kavramı ile ifade edilen sivil toplum, burjuvazinin gelişmesini engellemiş mutlak iktidarlar ile hem de kaderci, atalet içindeki Doğu toplumu ve insanlarıyla. Ayrıca bu özgürlük karşıtlığı sadece siyasete ilişkin bir durumu nitelemez, bütün hayata ilişkin bir pasifliğin, geri kalmışlığın, hayatı ıskalamanın adıdır.

Bu anlamda Said oryantalizmin sömürge zihniyetinin bir yansıması olarak tanımlanmasıyla yetinmez, aynı zamanda ve aslında onun bir bilgi ve hakikat üretimi ve özne kuruluşu olduğunu da gösterir.²⁴ Bu oryantalizmi salt Batı'nın Doğu hakkındaki fantezileri yada kültürel önyargıları olmaktan öteye, epistemolojik bir soruna taşır. Oryantalist bilgi üretiminin Doğu hakkındaki tespitleri, salt yanlış bilgilendirme eseri ortaya çıkan gözlemler değildir. O bilgiler ve gözlemler üretilirken aynı zamanda "üzerinde çalıştıkları tarihin üretimine katılırlar, tarihe eklenirler".²⁵

Oryantalist "çifte eklenmenin saptadığı (ve geleneksel tarih yazımının kör kaldığı) bu bilgilere arşiv diyebiliriz."²⁶ Osmanlı düşünce dünyası üzerinde yapılmış çalışmalar da o düşünce dünyası üzerine yapılmış genel tespitler, o düşünce dünyasının üretimleri hakkında birbirinden kopya edilerek tekrar tekrar alıntılanan

²⁴ A.e., pp.2.

²⁵ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık-Oryantalizm", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.198.

²⁶ A.e.

benzer metinler, paragraflar ve bu metinler ve paragraflar üzerinden neredeyse tabu haline gelmiş değerlendirmeler düşünce tarihinin bir parçası haline gelerek bu arşivi oluştururlar.

Bu arşiv içinden **Doğu Despotizmi** gibi totolojik kavramlar entelektüel tartışma içinde açıklayıcı bir rol oynamaya başlarlar. Bu anlamda ‘Doğu’ dünyasının tarihine eklenmiş bir saptama olarak **Doğu Despotizmi** kavramına yeniden bakılabilir. Despotizm tabirinin ilk kez Aristo tarafından Yunanlılar ile Persler arasındaki savaşlar ve iktidar mücadeleleri ile kurulan iletişime referansla Asyalı bir halk olarak Perslilerin yönetimini nitelenmek için ve böylece kendi üstün kent demokrasilerini Perslerin yönetimlerinin dışardanlığına referansla tanımlamak için kullanıldığını biliyoruz.²⁷ Aristo Perslilerin despotizmini doğaları gereği köle olan Asya barbarlarından olmalarına bağlandığında; despotizm köle Asyalı halklar için normal bir yönetim şekli olurken özgür Yunanlı yurttaşlar için ise ‘despotizm’²⁸ olmaktadır.1532’de yayımlanan Prens’te Machievelli de “Büyük Türk İmparatorluğu tek bir önder tarafından yönetilir, bütün diğerleri onun hizmetçileridir”²⁹ diyerek bu geleneği devam ettirir. Aynı bakış Jean Bodin ile devam eder, Bodin 1576’da yayınladığı ‘Devletler Topluluğunun Altı Kitabında’ bütün malların efendisi, tebaası ise kölesi olan Büyük Senyör dediği bir Sultan portesi çizer.³⁰

Doğu despotizmi 17. yüzyıldan itibaren ise Batı tarafından Osmanlı devletini nitelenmek için kullanılmaya başlanır. Özellikle Fransa’da güçlü yasal bir hükümet ve keyfi despotik bir yönetim arasındaki farkların tartışılmasında “L’ empire du Turc” ikincisine örnek olarak gösterilir.³¹

²⁷ Aristoteles, **Politika**, çev.Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, s. 97-98.

²⁸ Despotizm kelimesinin kökeni Yunanca **despotes**; ev reisi, kölelerin efendisi, tebaasını köleler gibi yöneten barbar kral’dan gelmektedir. **The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought**, ed. Miller David, Oxford, Blackwell Reference, 1987, pp.173.

²⁹Niccolo Machievelli, **The Prince**, New York, Bantam Books, 1981, pp.22.

³⁰ Feroz Ahmad, **Making of Modern Turkey**, Londra, Routledge, 1993, pp.34.

³¹ Bryan S.Turner,**Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 1991, s.19. Avrupa’da Osmanlı yönetimi ile ilgili imgelerin evrimi ilgili bir çalışma için Bkz: Aslı Çırakman, **From “the Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”**: **Eurepaen Image of**

Despotizm'in siyasal tartışmaya girişi ise Montesquieu'nun 1748'de yayınlanan ve "oryantalist bakışı sitemleştiren kitabı"³² **The Spirit of Laws** (Kanunların Ruhü) ile olacaktır.³³ Althusser'e göre Montesquieu aslında feodal soyluluğun kralın mutlak egemenliğine karşı bir sözcüsü olarak bir monarşik yönetimle despotizm arasındaki farkların altını çizmek ve Kral'ı despotizme karşı uyarmakta, özellikle toprak mülkiyeti üzerinde tekelleşen despotik Doğu Sultan'larını eleştirerek sözcüsü olduğu feodal soyluluğun haklarını krala karşı savunmaya çalışmaktadır.³⁴ Bunu yaparken de (Kral'ı direkt olarak eleştirmemek adına) despotik yönetim örneği olarak Asya İmparatorluklarını gösterir, kendi Kral'ını aracı kurumların (feodal soyluluğun) yok edilmesi halinde, korkunun hakim olduğu Doğu'nun despotik rejimlerine dönüleceği vehimi ile korkutmaya çalışır. Bu siyasal amaca uygun olarak çok net bir siyah-beyaz ikiliği içinde iki yönetim karşılaştırılır: Despotik yönetimler korku üzerine kurulmuşken, monarşiler saygıyı temel değer olarak alır, yine monarşilerde tek bir kimse kanunlara göre karar verirken, despotik yönetimlerde tek bir kimse kişisel kaprislerine kadar uzanan bütün kötülükleri üzerinde taşıyan karikatürize edilmiş bir **Doğu Despotizmi** örneği tanımlanır.³⁵

"Doğu'nun Doğulaştırılması" sürecinin, Batı'da burjuvazinin yükseldiği bir dönemde ortaya çıkması ve Doğu'nun despotizmi tarif edilirken en çok özel mülkiyet yokluğuna atıf yapılması da oryantalist söylemin Batı'da gördüğü ideolojik hizmeti fark etmek açısından önemlidir. Doğu'nun Batı olmayan olarak

Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York, Peter Lang, 2002.

³² Turner, **a.g.e.**, s. 22.

³³ Türkiye'de felsefe alanında ilk doktora tezinin verildiği 1942 yılından 1980'e kadar süren dönemde siyaset felsefesi ile ilgili tek tez çalışmasının 1956 yılında Cavit Orhan Tütengil tarafından yapılan Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri başlıklı tez olması ilginç bir anekdot olarak farklı okumalara açıktır. Betül Çotuksöken, "Felsefe Bölümlerinde Hazırlanan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Kaynakçası", **Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2001, s. 78-94.

³⁴ Turner, **a.g.e.**, s.20.

³⁵ John Keane, "Despotizm ve Demokrasi", **Sivil Toplum ve Devlet**, ed.John Keane, çev.Erkan Akın, İstanbul, Ayrıntı, 1993, s.87-89.

karikatürüzyonu, Turner'in dediği gibi Batı'daki politik özgürlüğe dair endişelerin Doğu üzerinden dillendirilmesidir, Doğu'nun Doğulaştırılmasıyla koşut biçimde aynı zamanda 'despotik' olarak işaretlenmesi Doğu ve Batı arasındaki bir tartışmaya atıfla yapılmıyor, bu Batı'nın kendi içindeki tartışmalarının ideolojik bir manevrayla Doğu dolayısıyla yapılmasıdır, oryantalizmin asıl sorunu Batı' dır ³⁶

Böyle bir karikatürize mutlak Sultan tarifi eşliğinde ortaya çıkan Weberyen **Sultanizm**³⁷kavramının Türk modernleşmesi yazını içinde Osmanlı'yı anlama noktasındaki 'çekici' açıklayıcılığını hatırlamak gerekir.³⁸

Sultanizm, Weber'e göre kişisel despotizmin 'doğu'ya özgü aşırı bir biçimidir. **Patrimonyalizm** ise hanedanlık esasına göre örgütlenmiş herhangi bir yönetim için kullanılabilir.³⁹ Weber'in bu koşullarda Doğu toplumları için olabilecek en iyi model olarak tanımladığı **patrimonyalizm/sultanizm**⁴⁰ ile tarif edilen yapı bile, Sultan'ın toprak üstünde, mutlak egemenliğini, böylece özel mülkiyetin gelişmemesini, bu da devletin karşısında toplumun örgütlenebileceği özerk alanların oluşmamasını yani despotik yönetimi getirmiştir. Devletin bu ceberutluğu ya da

³⁶Bryan S. Turner, **Oryantalizm,Postmodernizm ve Globalizm**, Çev.İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2002, s.63.

³⁷ **Sultanizm** üzerine Türk modernleşmesinde klasik bir metin için Bkz: Halil İnalcık, "Comments on Sultanism: Max Weber's typification of the Otoman Polity", **Near Eastern Studies**, No:1, 1992, s. 29-72 Mardin, kavramın "Sultan'ın toprak ve mülk üzerindeki hakimiyetini, ama Sultan' ın örgütsel bakımında merkezin etki alanını genişletmemesini, Osmanlı idarecilerinin hantallığını ve düzensizliğini içeren modernleşmeye dair açıklayıcı, toplu bir resim sunduğunu söylemektedir. Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 60-61

³⁸Mardin'in Osmanlı için Weberian **patrimonyalizm-sultanizm** açıklamasını benzer bir gözle Osmanlı'ya bakan ama bunu yetkin bir biçimde ifade edemeyen Kemalist resmi görüşle paralelliği ile ilgili sözleri bu çekiciliğin baş nedenlerinden biridir. "Benim kuşağımdan ABD'deki Türkler için, Weber'in **patrimonyalizm-sultanizm** teriminin bir çekiciliği vardı.Kemalist akıl hocalarımızın Osmanlı İmparatorluğu'na atfettiği ayırt edici özellikleri bu terimde buluyorduk...Türk ders kitaplarının ideolojik yavanlığıyla karşılaştırdığımda Weber'in **patrimonyalizm-sultanizm** kavramları bana adeta bir vahiy, Kemalist öğretmenlerimin Osmanlı tarihini basitleştirerek inceleme tarzına göre daha belirgin ve derin bir açıklama tarzı olarak görünüyordu. Weber okulda padişahlarımız ve imparatorluğumuz hakkında bize anlatılanları bir bütünlük içinde sunuyordu. **A.e.**, s. 60.

³⁹ Weber' den aktaran; **A.e.**

⁴⁰ **A.e.**

Türklerin güçlü “devlet geleneği”⁴¹; muhalefetin yeşerebileceği, toplumun nefes alacağı özerk alanların gelişmesini, özellikle de “özel mülkiyet dolayımıyla ya da popüler politik tartışmaya da girmiş aliyle “bizde burjuvazinin olmaması” ile ifade edilen⁴², yine modernleşmeci yazının anahtar kavramlarından biri olan, ‘sivil toplum’ alanının ortaya çıkmasını engellemiştir.⁴³

Sivil toplumun veya bireyin varlığı veya yokluğu burjuvazinin ya da özel mülkiyetin varlığı ve yokluğu ile birlikte tartışılır, siyaset-ekonomi arasında bir koşutluk ilişkisi kurulmuş olur.⁴⁴ Sivil toplum yine Batı’daki özgün tarihselliğine atıfla devlet ile karşıtlık içinde tanımlandığı da ise sivil toplumun gelişmemesi güçlü devlet geleneğine, Doğu içinden tartışıldığı sürece de ise Doğu Despotizmine bağlanır.

Siyasal hayatın ortaya çıkışını ve toplum-iktidar ilişkilerinde kontrol ve denge ilişkilerinin kuruluşunu olanaklı kılan, Walzer’in ‘kapitalizme referans vermeden yaptığı tanımıyla “zora tabi olmayan, insan kuruluşları uzamı ve uzamı dolduran ilişkiyel ağlar seti”⁴⁵ olarak tanımlanabilecek ‘sivil toplumdan kastedilen’ sadece

⁴¹ Bu aynı zamanda Metin Heper’in nefes aldırılmayan bir **sultanizm** tarif ettiği kitabının adıdır: Metin Heper, **The State Tradition in Turkey**, North Humberstide, The Eothen Press, 1985.

⁴² “Biz de neden sivil toplum yok?” sorusunu soranlardan biri olan İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması** adlı çok tartışılan kitabında Türkiye’de burjuvazinin yoksunluğuyla koşut olarak gördüğü sivil toplumun oluşmamasını, merkezi yönetim ile üretim ilişkilerinin üst üste çakışmasına ve modernleşme sonrası bürokratik yapının Batılılaşma ile eklenip kendini yeniden üreterek, bu yapıyı devam ettirmesine bağlamıştır. Bkz; İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması.**, İstanbul Bağlam Yay., 1994.

⁴³ Mardin’e göre, 18. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı’da bir kamuoyu da mevcut değildir. “Bu tarihe kadar Osmanlı da amme efkârı yer altında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayım tekniği şayia ve karalamaydı. Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar:Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu -Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul Dergah Yay.,1986, s.110.

⁴⁴ Siyasal özgürlüğün ortaya çıkışının ekonomik altyapısı üzerine öne sürülen ezber 1979 İran Devrimi, 1980’lerde Polonya’da Dayanışma Sendikası’nın toplumsal muhalefeti, 1990’lardan sonra Doğu Avrupa’da baskıcı rejimlere karşı gelişen halk ayaklanmaları ve yine öne sürülen ekonomik altyapının olmadığı Çin’de Tiananmen Meydanı olaylarıyla sarsıldı.Bu konuda artık klasikleşen bir çalışma için bkz; John Keane (Ed.), **Sivil Toplum ve Devlet,:Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1993.

⁴⁵ Michael Walzer, “The Civil Society Argument”, Ed. Chantal Mouffe, **Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**, London, Verso Books, 1992, s. 89.

Batılı bir kategori olarak tarif edilen bir sivil toplum tipi tarafından tekelleştirildiğinde, Doğu'da sivil toplumun yokluğu sadece 'sivil toplumun yok olmasıyla kalmaz, devlet ilişkilerinin ve siyaset yapma olanaklarının üzerinde gerçekleşebileceği tek olası zeminde sahnedeki çekilmiş olur.Şerif Mardin'in dediği gibi "sivil toplum bir Batı düşü, Batı Avrupa toplumsal tarihinin bir parçası" olduğu sürece de Doğu dünyası sadece ekonomik ve tarihsel özel koşulları içindeki sivil toplumdan yoksun değildir, aynı zamanda onun tekelleştirdiği siyasal özgürlük mücadelesinin gerçekleşmesini olanaklı kılacak zeminden de yoksun hale gelir.⁴⁶Bu anlamda "Müslüman toplumların bir düşü bile haline gelemeyen sivil toplum"⁴⁷, siyasal özgürlüklerin de varlık ve yokluğunu ölçen bir işlev kazanır, sivil toplumun olmadığı bir toplumda siyasal özgürlüklerin de mevcudiyeti en baştan sorgusuz sualsiz reddedilir ya da mevcut olanlar ise arkaik ve işe yaramaz bulunur. Walzer'in yukarıdaki tarihsiz ve mekansız tanımını karşılayabilecek bir başka sivil ya da "tivil toplum'un"⁴⁸ yani siyasal alanın başka özgün imkanlılıkları üzerinde yeterince durulmaz, durulsa bile bu yine Batı sivil toplumuna bakarak değerlendirilir.

Yine Batı'nın kendine bakarak Doğu'nun yoklukları listesine eklediği sivil toplum, burjuvazi, birey gibi kavramsal kategoriler ile özgürlük arasında kurulan ontolojik ilişkiler özgürlük tartışmasının içine bu kavramları da taşır.

Fakat Doğu sadece Sultan'ın nefes aldırılmayan mutlak hakimiyeti,sivil toplum ya da burjuvazinin yokluğu yüzünden özgürlük karşıtı değildir, daha özcü bir değerlendirme yapılarak Doğulu insan yine Batılı insan tipini kurarken karikatürize

⁴⁶ Şerif Mardin, "Civil Society and Islam", **Civil Society: Theory, History, and Comparison**, ed.John Hall, Cambridge, Polity Pres, 1995, pp.278.

⁴⁷ **A.e.**

⁴⁸ Sivil toplum tartışmasında Batı referanslı bir kavram olarak sivil toplumun kendini tartışırken bu terminolojiye mahkum olma haline karşı sivil toplumun açtığı açmazlardan kaçınmak için "tamamen uydurma" bir kavramsallaştırma önerisi. Öneriye göre **tivil** toplum Türkiye bağlamında kullanılırken **mivil** toplum da Ortadoğu'da sivil toplumdan bahsederken kullanılabilir. B. Akşit, K.Cengiz, Ö. Küçükural, U.U.Tol, "Türkiye ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, "Mivil" ya da "Tivil" Toplum", **Sivil Toplum**, sayı:3, İstanbul, 2003, s.35-59.

edilir. Doğu sadece devletin despotizminden değil halkın ataletinden, kaderciliğinden hatta tembelliğinden dolayı ilerleyemez yada hiçbir direnme imkanı barındırmaz.

Bryan Turner'in Almanların da Klasik Oryantalizme katkı yaptığına dair tek başına yeterli bir örnek oluşturduğunu söylediği Hegel'in Tarih Felsefesi⁴⁹ (Philosophy of History) Doğu'da kölelikten kurtulup efendi olmak olarak nitelendirdiği "benlik-bilinçliliğine" (insan olma bilincine) erişilmesinin "Doğu'nun 'yapısal' özellikleri tarafından engellendiğini, bu nedenle de Doğu'da kişisel özgürlük ve insanının bireyselliği hakkında hiç bir kavramın gelişmediğini, böylece de despotizmin doğal yönetim biçimi olduğunu söyleyerek"⁵⁰ Batı'nın 'kurucu dışarıdanı' olan hayali Doğu, iki boyutlu, içinden çıkılması mümkün olmayan katasrofik bir yokluklar listesine mahkum edilir.

Doğu'nun Batı olmayan olarak zorla tanımlanması, Batı'nın kendi içsel tartışmalarının Doğu üzerinden gerçekleştirilmesi eliyle yaratılan oryantalist bakışın gözünde ilerlemeci ve kapitalist söylemlerle, siyasal söylemler birbirine karışmış durumdadır. Doğu'nun neye göre belirlendiği belli olmayan geri kalmışlığı, ilerleyememesi, durağanlığı bu nedenle doğa'nın vahşiliği, bakirliği⁵¹, doğanın denetim altına alınamaması, insanların doğanın kölesi olması ile Sultan'ın kölesi olması arasında bir koşutluk kurulur.

⁴⁹ 'Philosophy of History' de Hegel' e göre insan, insan olma bilincine varmadan önce ya köledir ya da efendidir. Efendi başlangıçtaki ölesiye savaşta kendi varlığını diğerlerine kabul ettirmek için hayatını tehlikeye atmayı göze almıştır, oysa köle biyolojik varlığını en yüksek değeri olmaktan kendini alıkoymadığı için korkak davranarak köle olmuştur. Hegel Doğu'yu bu anlamda köleci olarak niteler. 'İslam ilk dönemlerinde dünyaya meydan okuyan bir söylem geliştirse de daha sonra o da kabuğuna çekilmiş köleci olmuştur.' Aktaran Tülin Bumin, **Hegel**, İstanbul, YKY, 1998, s.35-38

⁵⁰ Hegel'den aktaran; Turner, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, s.21.

⁵¹ Jale Parla Doğu'yu gezen Batılı gezginlerin eserlerinde doğanın vahşiliği ile efendi-köle temalarının birbiriyle ilişki içinde işlendiğini söyler: "Örneğin 1809-1811 yılları arasında Türkiye'ye gelmiş ve mitolojik bir an'ı yinelemek için Çanakkale Boğazı'nı en kısa yerinden yüzerek geçmiş olan Byron'a göre, gezgin olarak bulunduğu Doğu'da bütün ilişkiler efendilik-kölelik ilişkileriydi ve doğa da neredeyse buna fon oluşturacak bir vahşilikteydi." Jale Parla, "Oryantalizm; Hayali Doğu", **Atlas**, sayı:96, 2001. Bu konuda önemli bir kaynak olarak bkz: Jale Parla, **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İstanbul, İletişim Yay., 1985.

İlerleme söylemiyle siyaset söylemi iç içe girer, doğanın efendisi olamayan insan Sultan'ın kölesi olur. Doğu'da insanlar doğa karşısında kaderlerine boyun eğmiş, pasif, güçsüz , atalet içinde oldukları gibi Sultan karşısında da hiçbir söz söyleme hakkına sahip değillerdir. Çünkü birey olamamışlardır. Özgürlükten bahsedebilmek için öncelikle birey olmak gerekir. Birey olarak insanın yeniden yaratılışı, Batı kapitalist gelişmesinin içinde Castoriadis'in "antropolojik dönüşüm" dediği bir sürecin sonucudur.⁵²

İnsanların ataleti, yönetimlerin despotizmi özcü bir bakışla Doğu'nun doğasına yerleşince buradan çıkış imkanları da ancak Batı'nın eliyle ya da onun birebir taklit edilmesiyle ama mutlaka Batı'ya referansla mümkündür. Bu nedenle sömürgecilik vahşi Doğu'yu ehlileştirmenin bir yolu olarak meşrulaşır.⁵³

Bütün bu tartışmalardaki en önemli vurgu ilerleme, ekonomik gelişme ile siyasal düzen arasında kurulan doğrudan ilişkidir. Demokrasi ve siyasal özgürlük ekonomik

⁵² "Bu antropolojik dönüşümün yarattığı en önemli şey, dünyanın kurulu tasavvurunu eleştiren, varolan otoriteyi kabul etmeyen ve kendi kaderinin belirlenmesine katkıda bulunmak için eyleme geçen yeni bir özerk insan tipidir." Cornelius Castoriadis, "İktidar, Siyaset, Özerklik" **Dünyaya,İnsana ve Topluma Dair**, İstanbul, İletişim Yay., 1993, s.53-91 Castoriadis bu büyük dönüşümü, teknik veya toplumsal sınıf gibi iki değişkenle açıklanamayacağını söyleyerek, Marx'ın ekonomik etkinlik karşısında insanı biçare nesnelere olarak görme eğilimini eleştirir. Ahmet Insel, "Önsöz", **Dünyaya,İnsana ve Topluma Dair**, İstanbul, İletişim Yay.,1993,s.9. Castoriadis özerkliği Antik Yunan'da filizlendiğini ve Aydınlanma sonrası toplumsal devrimlerle yeşermeye başladığını (300 yıllık bir birikim sağladığını) söyleyerek, doğu toplumlarının durağanlıklarını, tahakküme baş kaldıramamalarını Avrupa-merkezci bir perspektiften eleştirir. Ama bu durağanlık doğu toplumların yapısal ve değiştirilmez özelliklerinden kaynaklanan bir şey değildir.Doğu toplumları Batı toplumları kadar özerklik tohumunu içlerinde taşırlar. Castoriadis, **a.g.e.**

⁵³ Modernist yazının önde gelen isimlerinden Niyazi Berkes için de sömürü, Batı uygarlığı dışında kalan toplumları için kaçınılmazdır: " Batı uygarlığı dışında geri kalan ve bu geriliklerinde direnen toplumlar üstün ekonomi ve teknoloji güçleri tarafından sömürülmeye mahkumdurlar. Bu toplumlar onların karşısında güç, hak ve eşitlik görmek istiyorlarsa, ilk önce çağdaş uygarlığın dışında bırakan bağlantılardan, kendilerini koparmak zorundadırlar." Berkes, **a.g.e.**, s.515. Doğu toplumları için " onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir" sözüyle Edward Said'in Oryantalizm kitabının girişinde kendine yer bulan Marx da, Hindistan'daki İngiliz egemenliği üzerinde yazarken " değişmeyen ve direnmeyen Hint toplumunun edilgin yapısı üzerinde ardı ardınca imparatorluklarını kuran işgalcilerden başka hiçbir tarihi olmadığını", "toplumun bu kaderinden kaçamayacağını", "İngilizlerin Asya'da yaşlı Asya toplumunu ortadan kaldırmak ve Asya'da batı toplumunun temellerinin atılması gibi biri yıkıcı diğeri yaratıcı iki görevleri olduğunu" söylemektedir. Aktaran Turner, **a.g.e.**, s.22.

gelişmenin ve ilerlemenin doğal bir ürünüdür.⁵⁴ Ya da özgürlük ilerleme için gerekli olan altyapıyı sağlar.⁵⁵ Böyle baktığımız da özgürlük ve ilerleme arasında ilerlemenin üstte yer aldığı bir hiyerarşi oluşur, bu nedenle ilerleme ve ekonomik gelişme uğruna gerektiğinde özgürlük ve siyasetten vazgeçilebilir.⁵⁶ ‘İktisadi ve teknolojik dönüşüm ancak toplumsal ve siyasal dönüşümle elele gidebilir.’Bu anlayış İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki kalkınma politikalarında ilerlemenin, demokratikleşmeyle özdeşleştirilmesiyle yeniden yaratılır.⁵⁷

İlerleme ile özgürlükler ve demokrasi arasında kurulan koşutluk özgürlük ve demokrasinin ancak Batı’da mümkün olduğu yolundaki iddiayı güçlendirir. Doğu ise özgürlük ile tanışabilmek için önce kapitalist ilerleme yolunda adımlar atmalıdır, bunun için de Batı’nın izlediği yolu izlemelidir. Üç yüz yıldır süren ‘gerileme’ döneminden sonra Osmanlı’nın geleneksel siyasal ve toplumsal yapısını “Batı merkezli kurumsal reformlarla modernleştiği ve düzeltilmeye çalışıldığına dair bu söylem, “1950’lerde ortaya çıkmış, kurumsal değişimin önemini vurgulayan ve

⁵⁴ Bu görüşün belki de mimarı Condercet’dir. Condercet, **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi bir Tablo Taslağı**, Cilt.2, çev. Oğuz Peltek, İstanbul, MEB Yay, 1990.

⁵⁵ Benzer bir anlayışı Bernard Lewis’in Namık Kemal’in ilerleme ile ilgili bir sözünden hareketle Yeni Osmanlılar’ın neden gazete çıkardıklarını açıklarken yaptığı ilginç değerlendirmede de görebiliriz: “İlerleme hür kurumlara dayanıyor, hür kurumları da kamuoyu ayakta tutuyordu. Bu nedenle Osmanlı hürriyetçileri, bir kamuoyu yaratmak ve onu eğitmek işine koyuldular.Bu kamu oyunun Paris ve Londra’daki benzerleri gibi Türkiye’de de aynı rolü oynayacağını ümit ediyorlardı” Lewis, **a.g.e.**, s.145.

⁵⁶ Özgürlük yazının kanon metinlerinden kabul edilen “On Liberty’ de” John Stuart Mill de bu geleneğe uygun olarak ilerlemeci söylem içinden geliştirdiği bir uygarlık anlayışı ile siyasal özgürlük arasında birebir koşutluk kurar. Ekonomik ve kültürel bir zeminden konuşan ilerleme söyleminin içinde özgürlük siyaset ile ilişkisini kaybeder. Özgürlük siyaset dışına taşınınca da Mill, ‘Doğu toplumlarında kültürün ve adetlerin özgürlükçü bir anlayışı engellediğinden bahseder’ ve bu yaklaşım sonunda onu “uygar olmayanları yönetmede istibdadı meşru bir yönetim biçimi olarak ” onaylamaya kadar götürür. John Stuart Mill, **On Liberty**, London, Penguin Classics, 1985, pp.45.

⁵⁷ İlerleme ve özgürlükler arasındaki gerilim ikinci Dünya Savaşı sonrası Latin Amerika ve Güney Doğu Asya’daki iktisat politikalarının da temelidir. Aynı görüşü Samuel Huntington 1980’lerde tekrarlayacaktır. Ahmet İnsel, “Toplumsal Tasarım Olarak İktisat ve İktisadın Aşılması”, **Birikim**, sayı:6, 1989, s.22. Ayrıca Ahmet Insel, **Solu Yeniden Düşünmek**, İletişim Yay., İstanbul, 1999. Kapitalizm ve ekonomik gelişmenin ise demokrasiyi getirdiğine dönük iddiaya gösterilebilecek en iyi örnek diktatör Pinochet ve Liberal Chicago Boys ekonomistleri işbirliği ve 12 Eylül darbesi ile neo-liberal 24 Ocak kararlarının eş zamanlığıdır. İlerleme ve ekonomik gelişme için istikrar gereklidir.Özgürlüklerle istikrar ise bir arada düşünülemez. İstikrar vurgusu ile kapitalist gelişme ve ilerleme düşüncesinin özgürlükler ve demokrasi ile içine girdiği zıtlaşmanın güncel bir tartışma bağlamında tartışılması için bakınız Ayşe Buğra, **Devlet ve İşadamları**, İstanbul, İletişim Yay., 1995.

‘durağan’ bir toplumda sosyal değişimin ön koşulunun Batı modellerini benimsemek olduğunu öne sürerek Batı’nın “Batı olamayana” müdahalesini haklı çıkartmaya çalışan ‘modernleşme’ teorilerinden kavramsal dayanağını almıştır.”⁵⁸

Osmanlı-Türk modernleşmesinde özgürlük kavramına modernleşme okulunun yukarıda aralanan penceresinden bakıldığında ise özgürlük ve özgürleşme arasındaki hayati farklılık bulanıklaşır, Batı-dışı’nda bu yapısal yoksunluklar özgürlüğün doğmasını ya da gerçek anlamda tartışılmasını olanaksızlaştırmaktadır. Bu anlamda Yeni Osmanlılar’ın ya da Jön Türklerin baskıcı iktidara karşı başlattıkları siyasal özgürlük mücadelesi ve hürriyet taleplerinin asıl amacı da, iktidara karşı özgürlüğü mümkün kılacak bu yoksunluklar nedeniyle “hürriyet değil olsa olsa devleti kurtarmaktır.”

Yine bu yoksunluklar içinde ifade edilen özgürlük söylemine Yeni Osmanlılar’ın iktidarla zaman zaman kurdukları ilişkiler, gazetelerinin finansmanı, memuriyetleri söz konusu edilerek mücadelelerinin tutarlılığı, bağımsızlığı muhalefetlerinin samimiyeti sorunsallaştırılır.⁵⁹

Batı-dışında tüm bu yapısal eksiklikler ve yoksunluklar içinde Sultan’ın despotizminin, her şeyin üzerinde mutlak egemenliğinin sorgulanmaya başlanması anlamında bir özgürlük fikrinin bir biçimde ortaya çıkışı ,‘yetersiz entelektüellerin elinde’, ‘el yordamıyla’⁶⁰, ‘yanlış tercümelemlerle’, anlaşılabilir ve tartışılabilir da bir ‘özgürleşme’ çabasına işaret ettiği için anlamlı bulunur. Bir felsefi ve siyasal kavram olarak da özgürlüğün, felsefi düşüncenin oluşmadığı Doğu’da taklit, aktarma ya da eksik; ama bir şekilde gündeme gelmesi bile, üzerine yazılıp çizilmesi

⁵⁸ Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, **Toplum ve Bilim**, sayı:83, 2000, s. 78.

⁵⁹ “Avrupa’da bulunan Yeni Osmanlılar, kendilerine para yardımında bulunan zengin Mısır Paşası hükümetle uzlaşıp parayı kesince, ne yapacaklarını şaşırırlar. O zaman anladılar ki kendileri devrimcilik gücünden yoksundurlar. Kimisi umudunu iyi bir padişahın gelmesine, kimisi iyi bir sadrazamın atanmasına bağlayıp birer birer yurtlarına dönmeye başladılar.” Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 228.

⁶⁰ Koçak, a.g.e., s.83.

kavram üzerinde yapılan entelektüel tartışmanın dışında, zaten başlı başına bir özgürleşme tecrübesi olarak düşünülür.

Bu anlamda Osmanlı aydınlarının özgürlük üzerine gerçekleştirdikleri entelektüel mesai üzerinde yoğunlaşıp, büyük resmi kaçırmamak, özgürlüğü yanlış yerlerde aramamak gerekir.⁶¹ Çünkü özgürlük, sadece bir kavram olarak siyasal ve felsefi metinler üzerinde değil, modernleşme, çağdaşlaşma Batılılaşma sürecinin işlediği bütün alanlarda görünür olmaktadır.

Bu nedenle Türk modernleşme yazınında bir kavram olarak özgürlükten bahsedilirken, yine Batılılaşma anlamındaki büyük özgürleşme projesine içkin olarak bahsedilir. ‘Özgürlük kavramı büyük Batılılaşma, modernleşme projesinin alt başlıklarından yalnız biridir. Zaten Batıdan ithal edilen bir kavram olarak ‘özgürlük, kadın hakları, rokfor peyniri, piyano’ gibi genel bir Batılılaşma paketi içinde Osmanlı dünyasına girmiştir.

Böyle bakıldığında Osmanlı yada Cumhuriyet modernleşmesinde özgürlükten bahsedilirken benzer zamanlarda kavram üzerinde Batı’da yapılan tartışmalara bakmak da ihmal edilir. Doğu’nun “yokluklar” üzerinden anlamlandırıldığı incelemelerde “Doğu’nun durağanlık ve despotizme” mahkum olduğu bir sırada Batı’nın insanlık adına keşfettiği özgürlüğü sorunsallaştırmak pek de anlamlı gelmez. Dondurulmuş idealize edilmiş bir özgürlük kavramına referansla kavramın Osmanlı tartışmasındaki izdüşümleri aranır.

Bu anlamda Türk Modernleşme yazınında özgürlük kavramının Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler tarafından nasıl kullanıldığına, düşünsel derinliğe nüfuz etmeye çalışan

⁶¹ Şerif Mardin modernleşme ve hürriyetin birbirinden farklı olmadığını ancak “yüzeysel bir incelemenin” bunları farklı değerlendireceğini söyler: “Ahmet Mithat Efendi’nin Türkiye’de verimli vatandaş yaratma çabası da, Avrupa’ya kaçıp “hürriyet” üzerinde yayınlarda bulunmak da modernleşme sürecini gerçekleştirmek için yapılan hareketlerdi.” Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Düşünceleri**, s.44.

bir bakış açısıyla değil de, zaten sınırları ve ne işe yaradığı Batı tecrübesinden belli olan bir kavramı ne kadar anladıklarını ölçmeye çalışan bir müfettiş gözüyle bakılır.⁶²

Aynı müfettiş bakışı ile Batı-dışında özgürlüğü tartışan Osmanlı aydınlarının bu tartışmayı yapabilmeye konusundaki entelektüel yeterliliklerine dönük şüpheli, güvensiz ve bütünüyle tutarlılık arayan değerlendirmeler yapılır ve bu değerlendirmeler de çoğunlukla Osmanlı aydınlarının biyografileri arasında kaybolmuş bir öznel yorumun sınırlarını aşamaz .

Bu tıpkı ilkel insanların, ellerine tutuşturulmuş, nasıl kullanacaklarını bilemedikleri teknolojik bir aleti nasıl çalıştıracaklarının, onu çalıştırmak için uğraşırken düştükleri gülünç durumların gözlemlenmesine benzer.⁶³ Bu anlamda takınılan üst perdeden ‘hoşgörülü’ tavrı, kendini Osmanlı ve Cumhuriyet düşünce dünyasında özgürlük üzerine yazılan metinlere felsefi ve siyasal metinler olarak değil de ‘entelektüel tutarsızlıkları mazur görülecek’ tarihsel belgeler olarak bakılmasında gösterir.

⁶² “Ancak o (Namık Kemal) Avrupai hükümetin ferdiyet kavramının temelini, kendisinin İslam prensiplerinin taraftarı olarak, kabul edemediği birey olduğunu, hala anlamamıştı” Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 331.

⁶³ Bu bakışın iyi bir örneği olarak ; Bernard Lewis Modern Türkiye'nin Doğuşunda 1877 Meclis-i Mebusan'ı “iyi bir şekilde tasvir ettiğini” söylediği Daily News ‘in İstanbul muhabiri Sir Edwin Pears’ten aktardığı ‘değerlendirmedir’ : “ Milletvekilleri arasında birçok yetenekli ve kafası işleyen adam vardı. Parlamenter hükümette hiçbir gelenekleri yoktu ve konuşmaların bazısı, İngiltere, Amerika veya bir İngiliz kolonisi yasama meclisinde söylenece, başkan tarafından derhal kesilecek kadar bayağı idi ... Meclisin başında , Başkan olarak 3. Napolyon’un sarayında Türkiye büyükelçiliği yapmış vaktiyle mükemmel bir Fransız öğrencisi olan ve eğitim bakımından hemen bütün milletvekillerinden üstün bulunan Ahmet Vefik vardı. Fakat resmi ve özel hayatta despotlaşmıştı. ...Sık sık milletvekillerini konuşmaların ortasında konu hakkında hiçbir şeyi bilmediklerini ve saçmaladıklarını söyleyerek susturuyordu. Uzun ve sıkıcı bir konuşma yapmakta olan beyaz sarıklı bir milletvekili başkandan gelen “Sus Eşek!” diye yüksek sesle durdurulduğu zaman...” Lewis, **a.g.e.**, s.167. Halbuki Lewis, birazdan aynı alıntının devamında Meclis’in Paşalar ve Nazırlar hakkında çok açık tartışmalara sahne olduğunu , meclisin denetleme görevini çok iyi yaparak Paşalarla arasında bir gerilim bile oluştuğunu anlatan kısmı görmezden gelir. **A.e.**, s.168. Ayrıca Latin harfleriyle de basılmış olan 1877 Meclis-i Mebusan zabıtları okunduğunda bahsedildiği gibi bir ilkelliğe rastlanılmaz. **Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi** : 4 kanunuevvel 1324 tarihli birinci inikattan 9 Şubat 1324 tarihli otuz üçüncü inikata kadar, Ankara : Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1982.

3.ÖZGÜN BİR SİYASİ KAVRAM OLARAK HÜRRİYET

“Her ağacın kurdu özünden olur”

Anadolu Bektaşiliğine ait Anonim

3.1.Hürriyet’ten Önceki Serbestiyet

Modernleşme yazınında özgürlük kavramının Osmanlı düşünce dünyasına girişi ile ilgili klasik taklit hikayesi Fransız Devrimi ile başlar. Fransız Devrimi’nin Osmanlı düşünce dünyasına ve o düşünce dünyası içinde özgürlük kavramının ortaya çıkışına yaptığı dolaylı ve dolaysız etkilenmeler açıktır.¹Ama bu etkilenmeyi ortaya koyan taklit açıklaması, taklidin oluşu dışında bize başka bir şey söylemez. Taklit sabit iki durum arasındaki anlık bir ilişki biçimidir ve diyalektik bir ilişki içinde bir noktada biter.²Halbuki buradaki etkilenme biçimi, tek taraflı basit bir taklit açıklamasının çözemeyeceği, birbirinin içine geçmiş çok katmanlı bir durumu anlatır. Bu nedenle

¹ Bu konuda etkilenmenin boyutunu abartan bir örnek olarak Sina Akşin’in “Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin ilk yılında Fransız İhtilalinin Etkileri” başlıklı tarama çalışması gösterilebilir. Akşin, bu çalışmada 23 Nisan 1920 -10 Ekim 1920 arasındaki Meclis Zabıtlarını inceleyerek Fransız Devrimi’ne ilişkin doğrudan atıflar aramıştır, doğrudan atıflardan sonra başlayan dolaylı atıflar da ise Akşin’in kriteri ihtilal kelimesinin geçmesidir.: “Çünkü ihtilal deyince *sanırım* o devrin aydınlarının kafasında her şeyden önce inkılab-ı kebir sayılan Fransız İhtilali canlanıyordu”. Sina Akşin, “Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin ilk yılında Fransız İhtilalinin Etkileri”, **Birinci Meclis**, Ed. Cemil Koçak, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 1998, s.66.

² Mahmut Mutman’ın Pierre Bourdieu’nun ‘habitus’ kavramından yola çıkarak kültürün mimetik bir alan olduğunu söylemesi ilham verici bir noktadır. Bourdieu için habitus toplumun veya sınıfın mutlak olmayan, dönüştürülebileni, hareketli alışkanlıklardır. Mutman buradan yola çıkarak habitus’un bu dönüştürülebilir doğasından dolayı ‘taklit’ denilen ilişkinin içsel bir ihtiyaçtan kaynaklanan minimal gereklilik olduğunu söyler.Ama asıl sorun mimesis adını verdiği bu ilişkinin taklitten öte bir anlama sahip olmasıdır. Çünkü mimesis ancak fark ve başkalık sayesinde mümkündür, fark ve başkalığın belirlenimi bir başkasını taklit etmek anlamına gelmez. Mimesis öznesizdir. Aslında taklit ettiğimiz şey bir özne değil kendi dolayımızla ürettiğimiz kendi yaratımızdır. Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık-Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Modernleşme ve Batıcılık** , İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.207.

de bu etkilenme biçiminin pasif bir taklit etme durumundan öte yarattığı dolaylı ve dolaysız tepkiler ve tetiklediği anlamlar, yarattığı özgün kavramlar, ancak dönemin bilgi oluş koşullarını mümkün kılan ‘epistemelerine’, dönemin bütün anlam dünyasını oluşturan bilgi düzenleyiş biçimlerine, tarihsel koşullara nüfuz edebilen çok boyutlu bir ‘anlama’ çabasıyla ortaya çıkarılabilir ve tartışılabilir.³ Foucaultcu tabirle böylesine bir bilgi arkeolojisini yaparken⁴, **liberté** kavramının Fransız Devrimi sonucunda geçirdiği anlamsal dönüşüm, yarattığı farklı tepkiler ve Osmanlı dünyasına girişi öncesinde onu önceleyen, onu karşılayan hatta taklit edilmesini sağlayan ve taklit sonrası anlamlandıran Osmanlı anlam dünyası içindeki mevcut a priori özgürlük anlayışının içinde şekillendiği epistemeleri anlamak için hem dönemin tarihselliğine hem de tüm bu tarihsel anlamların içinde saklı olduğu dile bakmak gerecektir.

Her ne kadar modern özgürlük kavramı Eric Hobsbawm’ in “çifte devrimler”⁵ dediği Batı Aydınlanması ve Kapitalizmi’nin tetiklediği çeşitli süreçlerin ortak bir yaratımı olarak Osmanlı düşün dünyasına girmişse de, bu Osmanlı zihin dünyasında **a priori** olarak mevcut olan bir özgürlük düşüncesi ve duyusu ile etkileşim içinde yeniden anlamlandırılmıştı. Fransız Devrimi’nin yarattığı bir değer olan modern özgürlük üzerine yazılan metinleri Osmanlı aydınları okuduklarında ‘demokrasi’ gibi kendi anlam dünyaları içinde dilsel hiçbir gönderimi olmayan teknik bir siyaset terim ile karşı karşıya gelmiş olmuyorlardı. **Liberté** kelimesinin **serbestiyet** ve **hürriyet** gibi arkalarında özgün anlam bagajları bulunan kelimelerle karşılanması da buna işaret etmektedir.

Ama klasik taklit açıklaması ne **liberté**’nin Osmanlı tartışması içinde farklı zamanlarda **serbestiyet** ve **hürriyet** ile karşılanmış olması arasında üzerinde durulmayı gerektirecek bir farklılık bulur, ‘ne de gerçekten hürriyet için değil de

³ Ferda Keskin, “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük”, **Toplum ve Bilim**, sayı:23, 1997, s.34.

⁴ Michel Foucault, **Archaeology of Knowledge**, trans. by A.M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Boks, 1972.

⁵ Hobsbawm, **a.g.e.**,s.32.

devleti kurtarmak için kullanıldığını' iddia etikleri kelimenin, Yeni Osmanlıların ortaya çıkışı ile beraber **serbestiyet**'ten **hürriyet**'e dönüşmesinin nedenini sorgulama gereği duyar.⁶

Bu bağlamda Osmanlı düşünce dünyasında Fransız Devrimi'nin temel sloganlarından biri olan **liberté** kavramı karşılanırken üretilen **serbestiyet** kelimesi ve onun sonrasında **hürriyet**'e dönüşmesi üzerinde düşünmek, özgün bir kavram olarak **hürriyet**'in ortaya çıkışının anlaşılmasında açıklayıcı olacaktır.

3.1.1. 19.Yüzyıl Avrupa'sında Muhafazakar Tepkilerin Yükselişi

Fransız Devrimi'nin 'batı Hıristiyan dünyası ve İslam dünyası üzerinde gerçek etkiye sahip ilk büyük fikir hareketi'⁷ olduğu yolundaki Lewis'in tespitini aktaran, Hobsbawm bu etkileme biçiminin neredeyse dolaysız bir etkilenme olduğunu söylemektedir.⁸

⁶ İki kelime arasındaki ilişkiyle ilgilenen benim tespit edebildiğim tek çalışma Orhan Koloğlu'na aittir.Orhan Koloğlu, "Tanzimat'ta Yeni Kavramlar Yeni Terim Arayışı Sırasında; Serbestiyet'ten Hürriyet'e", **Tarih ve Toplum**, sayı:121, 1994, s.5-8. Koloğlu **serbestiyet**'ten **hürriyet**'e geçiş ile ilgili yaptığı gazete taramalarının sonunda; "**Hürriyet**'in yerleşmesinden sonra **serbestiyet** yine eski anlamına dönmüş ve maneviyatçılar palazlanıp maddiyatçılarla polemiklere başlayınca, onlar tarafından rakiplerini yermek için bol bol kullanılmıştır. Bu evrim tek başına bir önem taşıyor gibi görünebilir.Ancak aynı dönemde bütün bu yayın organlarındaki, Avrupa'daki parlamentoların çalışmaları, meclislerde karşıt düşüncelerin firkaların halinde örgütlenerek tartışmaları, hatta hükümdarlarla, hükümetlere direnmeleri...haberlerin bolluğu dikkate alınrsa, bambaşka bir değer kazanıyor. Bazen meşru bazen de gayri meşru şekilde yürütülen bu çabalara verilecek isim aranırken **serbestiyet** ve **hürriyet** arasındaki dalgalanma belirlemektedir. Bu da ayrı bir yazıya konu olabilir." **A.e.**, s.8.

⁷ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, 5.bsk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1993, s.41.

⁸ Lewis'in yukarıdaki alıntısını "Pek güzel dendiği gibi" diyerek kullanır. Hobsbawm, **a.g.e.**, s. 65. Hobsbawm bu dolaysız etkiye örnek olarak ise 19. yüzyılın ortalarına kadar sadece bir kişinin doğduğu yeri anlatan Türkçe vatan sözcüğünün Devrim sonrasında Fransızca 'patrie' anlamını kazanmasını ve o güne dek salt köleliğin zıddı bir hukuk terimi olarak kullanılan özgürlüğün edindiği yeni siyasal içeriği verir. **A.e.**

Osmanlı devlet adamları ise tüm dünyayı derinden etkileyecek Fransız Devrimi'ne karşı ilk zamanlar oldukça kayıtsız kalmıştır.⁹ Aynı kayıtsızlığı göstermeyen dönemin bir diğer çok uluslu imparatorluğu Avusturya'nın İstanbul sefiri, Devrim sonrasında İstanbul'daki Fransız büyükelçiliğinin çalışanlarının ihtilalcilerin kıyafetleriyle ve üç renkli kokartlarla dolaşmalarını Osmanlı hariciyesine şikayet ettiğinde ona “sizin ne yaptığınız bizi ilgilendirmez, isterlerse üzüm küfesi giyerler”¹⁰ diye cevap veren dönemin Reisülküttap'ı Atıf Efendi¹¹, “keferenin birbirini kırdığı”¹² ‘bizimle bir ilgisi olmayan’ Devrim'in Osmanlı'ya olan uzaklığını yansıtmaktaydı.

Devrim sonrası dünya ise artık ‘bir şeyi özgürlük için yada özgürlüğe karşı savaşmanın dışında düşünmenin’ olası olmadığı bir yer olacaktır.¹³ Ama bu özgürlük tek bir tip özgürlük değildir. Batı, Orta ve Doğu Avrupa'da, Latin Amerika' da özgürlük denilince anlaşılan anlamlar ve özgürlüğün yarattığı toplumsal hareketlenmeler değişen toplumsal koşullara ve ihtiyaçlara göre farklılaşmaktadır.

İngiltere ve Fransa gibi “çifte devrimler’ i” aynı anda yaşayan, bir burjuva sınıfının, onun paralelinde kentleşmenin, kentli yoksulların ve bir emekçi sınıfının ortaya çıktığı ülkelerde devrimci fırtına ve onun temel sloganı özgürlük fikri, liberal ve sosyalist hareketler ortaya çıkarırken, Avrupa'nın ve dünyanın sanayi devrimini yaşamamış ve özellikle de imparatorluklar ya da başka devletlerin egemenliği

⁹ İlber Ortaylı, “Osmanlı'da 18. Yüzyılın Düşünce Dünyasına Dair Notlar”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s. 40.

¹⁰ A.e.

¹¹ Reisülküttaplık, 19. yüzyıla kadar Dışişleri Bankalığının yerini tutan bir dairedir. 19. yüzyılda sivil bürokrasinin kurumsallaşması ve tüm dünyada diplomatik ilişkilerin belirleyiciliği ile önemi artar ve daha donanımlı bir kurum haline gelir. Bu konuda klasik bir çalışma için bkz: Carter. V. Friendly, **Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire**, New Jersey, Princeton, 1980.

¹² Sözün sahibi olan Mehmet Sait Halit Efendi'nin 1802'den 1806'a kadar Paris Sefirliği yapmış olduğunu düşününce bu tespitin çok da gerçek dışı olmadığı söylenebilir. Lewis Halet Efendiyi tanımlarken yine klasik Gerici-Doğu, İlerici-Batı denklemini kurar :“inanmış bir gericiydi ve Batılı her şeyden nefret ederdi.” Lewis, **a.g.e.**, s.70.

¹³ “Özgürlük ve özgürlükler arasındaki fark Tanrı ve tanrılar arasındaki fark kadardır diyen Alman Yazar Ludwig Boerne'in 1831'de söylediği sözü aktaran Hobsbawm, **a.g.e.**, s.123.

altında yaşayan, uluslaşma sürecini tamamlamamış geri kalanında ise özgürlük fikri **bağımsızlık** anlamında mutlakıyetçi devletlerinin egemenliklerine karşı isyan eden milliyetçi, ulusalcı ya da ulusal birlikçi hareketler yaratmıştır.¹⁴

Bu tarihsel durum içinde belirleyici olacak bir gelişme de Fransa'da yaşanan terör dönemleri ve savaş halinin yarattığı kaoslar sonunda bir otokrat olan Napolyon Bonaparte'm iktidara gelmesidir. Napolyon, Devrim(Fransız Devrimi) değerlerinin silah zoruyla bütün Avrupa'ya yayma söylemini, topyekun bir saldırganlık politikasına dönüştürür.¹⁵ Aslında amacı tüm bu 'devrimci idealler' dışında İngiltere'nin denizaşırı ticaret ve kolonizasyon alanındaki hakimiyetine meydan okumak ve kıta Avrupa'sında kurulacak bir Fransız egemenliğiyle kıta Avrupa'sını İngiltere'ye kapatmaktır. (Kıta Sistemi. ¹⁶)

Devrimci özgürlük düşüncesinin çok uluslu imparatorluklar içinde ulusçuluk, milliyetçilik ve bağımsızlık olarak aldığı anlamlara ve yarattığı hareketlenmelere, devrim sonrası kargaşası içinde Fransa'da yönetimi ele geçiren Napolyon'un 'dünyayı özgürleştirme'¹⁷, 'halkları kralların esaretinden kurtarma' söylemleri savaşları eklendiğinde devrim ve devrimci özgürlük düşüncesi, tüm Avrupa monarşileri (ve Osmanlı Devleti) için artık kayıtsız kalınamayacak hale gelmiştir.

Bu doğrultuda Napolyon'un yayılcı amaçları ve Fransız devriminin kurulu düzenleri sarsabilecek milliyetçilik¹⁸ ve liberalizm gibi değerlerin bayraktarlığını yapmaya soyunması karşısında İngiltere, Avusturya, Rusya ve Prusya arasında gerçekleştirilen kongreler çerçevesinde **Dörtlü İttifak** kurulur. Bu kongrelerin en

¹⁴ A.e., s.124-146

¹⁵ A.e.s.105-106

¹⁶ A.e., s.106 ve Kıta Sistemi içinde Napolyon ülkeler arası bir iş bölümü kurar. İtalya ham maddeleri sağlayacak, Hollanda ise ağır sanayi makineleri üretecektir. İngiltere ise Kıta sisteminin Afrika'sı olarak nitelenir. A.e. 124

¹⁷ ABD'nin Irakı özgürleştirme sloganı gibi (İraçli liberation)

¹⁸ 1795 tarihli Fransa Haklar Bildirgesinde: "Her halk onu meydana getiren bireylerin sayısı ve yaşadığı toprakların genişliği ne olursa olsun, bağımsız ve egemendir. Bu egemenlik devredilemez." A.e. 139

önemlisi 1815 Viyana kongresidir. Avusturya Başbakanı Prens Clemens Von Metternich'in girişimleriyle oluşan Viyana Kongresi'nin temel amacı Fransız saldırganlığına son vermek, mevcut Avrupa sınırlarını ve monarşik Avrupa yönetimlerini korumaktır.¹⁹

Uyum, Restorasyon ya da **Metternich Dönemi** olarak nitelenen 1815-1830 arası , Avrupa'da güçler arası dengelerin gözetildiği bir dönem olmuştur. Bir süre için yer altına gömülen ülkeler arası çatışmalar yerini karmaşık bir denge diplomasisi sürecine bırakır.²⁰

'Eski şişelerde yeni şaraplar' olarak adlandırılan monarşilerin devrimler çağındaki bu muhafazakar direnişi, 1821 Yunan İsyanı sonrasında başlayan çatırdamalarla başlayan bir sürecin sonunda, 1830'da ve ardından, 1848'de Avrupa'nın pek çok yerinde gerçekleşen devrimlerle çöker. Birbirini tetiklemiş ve esin kaynağı olmuş, aralarında organik ilişkiler söylemler ve yöntemlerde benzerlikler bulunan²¹ bu devrimlerin özgürlük söylemi, bağımsız devletlerde baskıcı yönetimlere karşı daha fazla özgürlük talepleri olarak ortaya çıkar²², imparatorluklar içinde yaşayan halklarda milliyetçilik, yönetimleri altında oldukları imparatorluklardan bağımsızlık²³, milli birliklerine sağlayamamış parçalı uluslarda ise yine milliyetçilik, ulusçuluk ve milli birliği sağlama olarak²⁴ farklı biçimlerde belirir.

¹⁹ Stephen J. Lee, **Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980**, çev. Savaş Aktur, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2002, s. 50-51

²⁰ Bu kısa süreli uyumu sağlayan nedenlerinden biri de çatışmaların ana sebebi olan, Sanayi Devrimi'ne giden süreçte Avrupa'da yaşanan ekonomik patlamanın yarattığı yayılma ve kaynak bulma üzerindeki rekabetin, Emperyalizm politikalarıyla Avrupa dışına taşınmasıdır. **A.e.** s. 55.

²¹ Hobsbawm, **a.g.e.**, s. 123

²² 1830 Temmuz'unda Fransa'da Bourbon hanedanlığının temsilcisi 10.Charles' in baskıcı politikalarının yarattığı çatışmalar, Orleans hanedanlığından liberal zengin bir girişimci olan Luis Philippe'in yönetimi ele geçirmesiyle sonuçlanır.(1830 Temmuz Devrimi). İngiltere de ise aynı dönemlerde sanayi ve ticaret burjuvazisi yönetim üzerindeki ağırlığını artırmaya başlar.Chartist isyanı gibi alt sınıfların siyasal yönetime katılma talepleri İngiltere de demokrasiyi derinleştirir. Fahir M, **19.Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914**, s.128,150,154.

²³ 1820 İspanya, 1821 Yunan İsyanı, 1830 Belçika'nın Hollanda'dan bağımsızlığını kazanması, 1830'da Polonya ayaklanması , 1848 İsviçre'de Ayaklanmalar. **A.e.**, s. 112-124

²⁴ Alman ve İtalyan milli birlik mücadeleleri.. Lee, **a.g.e.**, 72-81

Devrim bir taraftan dünyanın her yerinde yaydığı fikirlerle ulusçuluk ve milliyetçilik hareketlerine ya da baskıcı yönetimlere karşı özgürlük mücadelelerine ilham kaynağı olurken diğer taraftan devrimci sürecin neden olduğu altüst oluşlar, toplumsal çalkantılar ve en klasik ifadesini devrimci dönemin önemli kadın figürlerinden Madam Roland'ın giyotinde idamından önce söylediği “Ey özgürlük senin adına ne cinayetler işleniyor” sözlerinde bulan devrimci terör dönemi²⁵, devrimlere yönelik endişeler yaratmakta, “ilerlemenin çığır açıcı bir özyıkım”²⁶ ile dönen çarkları, ilerlemeye olan inancı azaltmaktaydı. Rousseoucu zorla özgürleştirme stratejisi çerçevesinde özellikle Jakoben Terör dönemi tecrübesi ve sonrasında da yine Napolyon'un devrimci fikirleri yayma, ulusları özgürleştirme söylemiyle giriştiği savaş; saldırgan ve yayılcı politikalar, devrimin ve onun değerleri hakkında olumsuz kanaatleri güçlendirdi.²⁷

Bu olumsuz kanaatleri güçlendiren bir diğer etken ise 1789-1848 arası Avrupa'da yaşanan etkin laikleşme sürecine karşı çıkışlar içinden gelişmekteydi.²⁸ ‘Ahlaki zafiyet, akidesizlik’²⁹ anlamlarında **liberty** kelimesinin sahip olduğu anlam dünyası içinden de görülebilecek devrimci liberal burjuvazinin ahlaksallığına yönelik bu tepki, karşı devrimci muhafazakarlığın beslendiği ana damarlardan biri olmuştur.³⁰ Dinsel uyanış anlamındaki bu muhafazakar tutumunun asıl motivasyonunu sağlayan ise liberal kapitalist düzene, sanayi devrimiyle artan sosyal adaletsizliklerin

²⁵ Charles Dickens'in İki Şehrin Hikayesi romanı bu dönemde geçer ve dönemin toplumsallaşan şiddetini tüm çarpıcılığıyla yansıtır. Charles Dickens, **A Tale of Two Cities**, Hertfordshire, Wordsworth Classics, 1999.

²⁶ 1978 yılına ait Mobil Oil Reklamının sloganını aktaran Marshall Berman, **Katı Olan Her şey Buharlaşıyor**, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s.109.

²⁷ Viyana Kongresi sonunda ortaya çıkan uyum dönemini ‘ insanlık için daha büyük ve yararlı bir şey icat edilmiş değildir’ diyerek olumlayan, bu düzen özlemini dile getirirken ‘adalet ve düzensizlik yerine adaletsizlik ve düzeni tercih ederim’ diyen Goethe Alman Aydınlanması'nın bu devrim yorgunluğunu dillendirir. Aktaran; Oral Sander, **Siyasi Tarih-İlkçağlardan-1918'e**, Ankara, İmge Yay., 1993, s.133.

²⁸ Slovaj Zizek'in Devrimlerin yarattığı İnsan Hakları Bildirgelerini Musa'nın 10 Emri'nin tersyüz edilmesi olarak okuması için bkz.: Slovaj Zizek, **Kırılğan Mutlak**, İstanbul, Encore, 2003.

²⁹ Liberated geleneksel hiçbir değer yargısını, ahlaki normları kabul etmeme anlamında bir sıfat. **Collins Cobuild Essential English Dictionary**, “Emancipation”, Birmingham, Collins Birmingham University International Language Database, 1996, pp.450.

³⁰ Moliere'in Don Juan tiplemesi böyle bir tanrıtanıma-burjuva eleştirisinin iyi örneklerinden biridir.

yarattığı sorunlara karşı ‘bir adalet ve eşitlik talebi’ olarak dinin ve dindarlığın yeniden umut olmasıdır. Bu dönemde yazan ve düşünen Karl Marx’ı, ‘kapitalist kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhu, kitlelerin afyonu olarak din’ tespitine götüren de sanayi devrimi karşısında muhafazakarlığın aldığı bu eleştirel rol olmuştur.³¹ Modernizme karşı derinden giden “romantik isyan” biçimindeki Romantizm eleştirel söylemin dili olur.³² Özetle Tanzimat’a denk gelen süreçte Batı’da devrimci ahlak anlayışına yönelmiş sert bir muhafazakar eleştiri hakim durumdaydı.³³

19. yüzyılın ortalarından itibaren artık devrimci özgürlük sloganıyla 1789’dan beri tüm dünyayı sarsan “modernizmin gemisi kayalara çarpmıştır.”³⁴ 19. yüzyılın başında Osmanlı dünyasına giren **liberté**, **serbestiyet** kelimesiyle karşılandığında, **liberté** artık devrimci dönemlerdeki büyüsunü kaybetmiş, kötü tecrübelerden kaynaklanan tüm bu olumsuz anlamları sırtında taşıyan bir kavramdır.

Özgürlük kavramının şöhretini kaybetmeye başladığı 19. yüzyılın ilk çeyreği, Osmanlı dünyasına özgürlük kavramının devrimci **liberté**’nin bir taklidi olarak girişi hikayesinin de geçtiği tarihsel döneme denk düşmektedir. Bu tarihsel durumun ortaya çıkarılması Batı’da **liberté**’ye karşı rüzgarın döndüğü, kavramın köklü eleştirilere maruz kaldığı, muhafazakarlığın yükseldiği bir süreçte, özgürlük kavramının Osmanlı düşüncesine girişini sorunsallaştırırken açıklayıcı olacaktır.

³¹ Bu dönemde Avrupa’da yeni Mezhepler ve tarikatlar kuruldu, ‘Oxford Hareketi’ gibi entelektüel gençlerin yeniden Katolik değerleri keşfettikleri ilginç deneyimler yaşandı, Tanrı ve Hürriyet adlı gazeteler liberal devrimci bir din anlayışını savundular. Hobsbawm, **a.g.e.**, s.249.

³² Fatmagül Berktaş, “Küreselleşen Parçalanmış Bir Dünyanın Düşünsel İzdüşümü: Postmodernizm”, **İ.U.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, no: 21-22, 1999-2000.

³³ 1839 Tanzimat hareketinin Avrupa medeniyetine karşı böyle eleştirel bir gözle bakmadığını biliyoruz. Genel anlamda medeniyet Avrupa’ya ait olmayan evrensel bir değer olarak sahiplenilir. Dönemin en önde gelen muhafazakar isimlerinden Cevdet Paşa da bu medeniyet anlayışını paylaşır, çok ender olarak Avrupa medeniyeti’nin ahlaki açıdan yozlaşmışlığından bahseder. Örneğin 1849 yılında Bükreş’e yaptığı bir ziyarette alaycı bir ifadeyle “bir karı sevgilisi ile görüşür iken kocası odaya giriyor...Görünüyor ki asar- medeniyet başlamış” dedikten hemen sonra, bir Fransız’ın Fransa’da böyle ahlaksızlıkların olmadığını anlatan sözlerini ekler. Christoph K. Neumann, **AraçTarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, s.212.

³⁴ Berktaş, **a.g.e.**

3.1.2. Serbestiyet; Liberté'nin Osmanlı Dünyasına Girişi

Osmanlı devlet adamları Napolyon'un dünyayı özgürleştirme adına giriştiği savaş ve savaş sonrası kurulan denge siyasetleri içinde devletin bekasını koruma sorunuyla yüzleştğinde, Fransız Devrimi'nin ve özgürlük kavramının tehlikeli sonuçlarıyla da yüzleşmeye başlamış oldular ve ilk zamanlar Devrim'e karşı takınılan kayıtsızlık hali, büyük bir tepkiye dönüştü.

1798'de Napolyon'un Mısır'a saldırmadan önce halka Fransız Devrimi'nin "hürriyet ve müsavat" prensiplerinin faziletlerini anlatan Arapça broşürler dağıtmasına cevap olarak 'karşı ferman' yayınlayan III.Selim devrim için: "... boş inanç ve abes fikirde yeni ilkeler kurdular ve kanun yeni kanun koydular, Şeytanın onlara fısıldadığı şeyleri yaptılar, dinlerin esaslarını yıktılar, yasak şeyleri kendileri meşru saydılar, tutkularının arzuladığı her şeyi kendilerine mubah kıldılar, saçmalayan çılgınlar olarak basit halkı baştan çıkarıp kendi günahlarına kattılar dinler arasında fesat, krallarla devletler arasında fitne tohumları ektiler"³⁵ demektedir.

Yine 1798'de Fransa'nın devrimci fikirleri yayma adına giriştiği savaşta Yunan adalarını geçici bir süre için işgaliyle Osmanlı topraklarına da sıçrayan saldırganlığı üzerine durumu değerlendiren Reisülküttap Atıf Efendi devrimin ilk yıllarında takındığı kayıtsızlığını terk ederek ve bu kez devrimin 'fitne, fesat, Rafizilik, dehrilik, frengi gibi bir hastalık olduğunu' söylemektedir.³⁶

1798'deki işgal sırasında tohumları atılan devrimci fikirlerin etkileri 1821'de Yunan İsyanı³⁷ ile ortaya çıktığında ise kendi tebaasının 'fitne fesat yayan bu fikirlere'

³⁵ Lewis, a.g.e., s. 130.

³⁶ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978, s.51.

³⁷ Devrimci liberal özgürlük söylemi ile milliyetçi bağımsızlık taleplerinin iç içe girdiği Yunan İsyanı Osmanlı'da özgürlük kavramının algılanışını doğrudan etkileyen çok ilginç bir deneyim yaratmıştır. İmparatorluklar içindeki halkların ulusçuluk biçiminde ortaya çıkan benzer halk isyanlarından farklı olarak Yunan İsyanı'nın, söylemlerini Antik Yunan demokrasisi içinden ifade eden bir özgürlük düşüncesini, ulusal bağımsızlık talebiyle birlikte ifade etmeyi başararak 'çobanlarla, entelektüellerin

kapılmayacağından emin olan Osmanlı yönetimi³⁸ imparatorluk topraklarında ilk kez yükselen bağımsızlık anlamındaki özgürlük talepleriyle zor ve çatışmalı bir dönemin içine girdi.³⁹

Fransa'nın 1798'de Yunan adalarını işgaline karşı yayınladığı muhtıra'da **liberté** kavramını **serbestiyet** olarak kullanan Reisülküttap Atıf Efendi'nin **serbestiyet** adı altında "Kudemayi Yunaniyenin" (Antik Yunan) yönetim biçiminin halka aşılarmaya çalışılmasının devrimcilerin dimağlarındaki nice fesada delalet ettiğini" söylerken haklı olduğu Yunan İsyanı ile ortaya çıkar. Yine Reisülküttap Atıf Efendi Muvazene-i Politika adlı kitabında Fransız Devrimi'nin özgürlük ve eşitlik fikirleri ile ilgili olarak "Volter ve Ruso demekle maruf olan zındıkların...avam-i nasa ilan olunduğu üzere güya saadet-i kamiley-i dünyeviye-i ihraz etmek ümniyesiyle müsavat ve **serbestiyete** can attıklarını"⁴⁰ söylerken de Fransızca **liberté** kavramını **serbestiyet** ile karşılamıştır.⁴¹

birlikte hareket ettiği' gerçek bir halk isyanı olarak ortaya çıkması, İsyanı Avrupa'daki liberal aydınlar ve 1830'larda liberal devrimi yapacak hareketler arasında da popülerleştirmiş, **Philhellenisme** (Yunan dostluğu) denilen bir akımın oluşmasına neden olmuştu. Avrupa'da yaygın kitlesel gösterilere neden olan **Philhellenisme** o kadar etkin oldu ki Metternich sistemi içinde Osmanlı yönetiminin toprak bütünlüğünü destekleyen İngiltere'de halkın yoğun baskısı sonucunda Yunan bağımsızlık savaşını desteklemeye başlamış, hatta 1827'de Navarin'de Rusya ve Fransa ile birlikte Osmanlı donanmasının yakılması olayına katılmıştır Fahir Armaoğlu, **19.Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, s.114.

³⁸ Hobsbawm, **a.g.e.**, s.156-157.

³⁹ Yunan İsyanı ve daha sonra Yunanistan'ın bağımsızlığı isyanının hem bağımsızlıkçı hem de siyasal özgürlükçü anlamı nedeniyle, Osmanlıların gözünde özgürlüğün kötü sicilini pekiştirmiş ve daha sonraki yıllardaki Osmanlı özgürlük tartışmalarında sıklıkla bahsedilen bir olay haline getirmiştir.Namık Kemal'in İbret ve Hadika gazetelerinde çıkan makaleleri üzerine yapılan bir taramada 15 ayrı makalede konuyu tartıştığı görülüyor. Namık Kemal; **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makeleleri**, cilt:1, ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara,İstanbul, Dergah Yayınları, 2005. İktidar yanlısı Terakki gazetesinin Yunan İsyanı'nı örnek göstererek "cahil bir halka hürriyet verirse onu kötüye kullanacağını iddia etmesine "cevap olarak Namık Kemal Hürriyet'te yazdığı yazıda Fransız Devriminde halkın ayaklanmasını örnek verir ve devleti bu isyanların önüne geçmek için önceden halka hürriyeti vermeye çağırır. Nergiz Yılmaz, **Namık Kemal'de Siyasi Kavramlar**, T.C. Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü Siyasi Tarih ve Uluslar arası İlişkiler Anabilim Dalı'na Verilmiş Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2000, s.38.

⁴⁰ Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğunda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa", **VIII.Türk Tarih Kongresi, II.cit**, Ankara, 1981, s.69-88.

⁴¹ Lewis, **a.g.e.**, s. 130.

Hürriyet'ten önce **serbestiyet**'in bu kullanımı üzerinde yeniden düşünmek gerekir. 1890'da basılan Lehçe-i Osmani'de **serbest** ; “azat, hür, ahrar, esir kaydolmayan, mezun , murahas, muaf, müselleme, laubali, teklifsiz, azade, cezireli, mahcup zıddı hod-ser” olarak tanımlanır.⁴² Bir diğer önemli sözlük Kamusi Türki'de de ‘ azade, gayri mukayyet, hür, muhtar, mahçup olmayan, utanmayarak hareket eden, sıkılmayan’ olarak tarif edilen **serbest**'in sahip olduğu olumsuz anlam dünyası ortaya konur.⁴³ Günümüz Osmanlıca sözlüklerinde ise “başı boş, muaf, engellenmemiş, istediği gibi davranan, sıkılmayan”⁴⁴ anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. 1992 basımı TDK Türkçe sözlüğünde ise “hiçbir şarta bağlı olmayan, istediği gibi davranabilen erkin olarak nitelenen kelimenin anlamları sıralanırken altıncı sırada şöyle denmektedir: (Kadın için) Ağır başlı olmayan. Hoppa..⁴⁵

Farsça kökenli birleşik bir sıfat olan **ser-best**⁴⁶ Farsça’ da siyasi ve hukuksal bir anlama gönderme yapmaz. Farsça’ da siyasi ve hukuksal anlamda **liberté** kelimesinin karşılığı olarak da **azad** kullanılır.⁴⁷ Örneğin İran Modernleşmesi'nin

⁴² Ahmet Vefik Paşa, **Lehçe-i Osmani**, Haz. Recep Toparlı, Ankara, A.K.D.T.Y.K. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000. s. 338. Fakat aslında bu anlamlara gelen kelime serbaz'dır. Serbest ise tam tersine başı bağlı demektir.

⁴³ Aktaran Mustafa Kemal Çankı, **Büyük Felsefe Lugatı**, İstanbul, Aşıkoğlu Matbaası, 1955, s.334

⁴⁴ **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, Bilgi Yay., İstanbul, 1985, s.421.

⁴⁵ TDK Türkçe Sözlük, **a.g.e.**, s.1282. İngilizce’ de liberty'nin aynı anlamdaki kullanımı için bkz: Collins Cobuild Essential English Dictionary, **a.g.e.**, pp.450

⁴⁶ Ahmet Vefik Paşa, Lehçe-i Osmani'sinde serbest maddesi “serbaz manasına” diye başlar. Ahmet Vefik Paşa, **a.g.e.** Farsça da birleşik bir sıfat olarak anlamını düşündüğümüzde ser; baş, best; düğüm demek ise kelime bu haliyle Cemil Meriç'in dikkat çektiği gibi ‘başı boş’un tam zıddı olarak başı bağlı demektir. Cemil Meriç “Hürriyet peşinde”, **Mağaradakiler**, İstanbul, İletişim Yay. s.204. Başı boş anlamındaki kelime ise Lehçe-i Osmani'de söylendiği gibi **serbes/serbas**'tır (bez ve bas, baş anlamındadır) Bunla ilgili anlatılan anonim hikaye Fetihten sonra İstanbul'a yönelen göçü durdurmak için İstanbul'da loncalara kayıtlı olanlara (bir rivayete göre de ayrıca evli olanlara) dağıtılan geçiş belgesine serbest ‘başı bağlı’ denmekteydi. Serbest belgesi sahibi olanlar İstanbul'da dolaşma özgürlüğü olduğu için zamanla serbest başı boş anlamı kazanmıştır.

⁴⁷ Franz.Rosenthal, **İslam'da Özgürlük Kavramı**, İstanbul, Ayışığıkitapları, 2000, s.31. Farsça'da kölelik kavramsallaştırılması içinde hür kelimesinin karşılığı olarak **azad** kelimesi kullanılır. Seçkin ve katı hiyerarşik İran toplum düzeninin bir yansıması anlamında **azad**, ancak seçkin bir ailede doğmakla elde edilebilecek bir hak olarak görülmüştür. Fakat İran'ın İslamlaşma sürecinde kelime bu katı anlamından uzaklaşarak hür sözcüğüyle eşdeğer bir anlama gelmiştir. **A.e.** Serbest köle-hür ikiliği içinde Farsça'da kullanılmaz ama Serbest kelimesinde -ser yani “baş” in metaforik

önde gelen isimlerinden Mirza Salih 19. yüzyılın başlarında gittiği İngiltere’yi Velayet-i Azadi (özgürlükler ülkesi) olarak nitelendirmektedir.⁴⁸

Serbest’in isim hali olan **serbestiyet** kelimesi ise Arapça eklerle Osmanlılar tarafından üretilmiş yarı Arapça yarı Farsça bir kelimedir.⁴⁹ Sonuç olarak **serbest**, ve **serbestiyet** kelimeleri Farsça’daki anlamlarının çok farklı bir biçimde Osmanlı Türkçesi içinde kullanılmış, **serbestiyet**’in melez bir kelime olarak üretilmesinde görüldüğü gibi kelime ondan beklenen anlama uygun olarak yeniden yaratılmıştır.

1890’da Ahmet Vefik Paşa’nın Arapça ve Farsça kelimelerle halkın kullandığı Türkçe’yi ayırt etmek amacıyla yazdığı ve Türkçe’nin ilk milli sözlüğü kabul edilen Lehçe-i Osmani’ de **serbest** ve **serbesti** kelimelerin ilginç bir biçimde, halkın kullandığı Türkçe bölümünde yer alması kelimenin Türkçe’ de edindiği özgün yeri göstermesi açısından dikkat çekicidir. (Aynı sözlükte Farsça bölümünde **serbest** kelimesine yer verilmez.)⁵⁰ **Serbest**, Türkçe’de kendine özgü bir anlam dünyası oluşturmuş , halk arasında kullanılan, Türkçeleşmiş bir kelimedir. Burada önemli olan nokta **serbest**’in **hür** ya da **azad**’ın sahip olduğu anlamları içermesine rağmen onların gönderme yapmadığı başka olumsuz anlamlara sahip olması ve günlük dile yerleşmiş bir kelime olarak halk arasında bu olumsuz anlamı bağlamında kullanılmasıdır.⁵¹ Ama daha da dikkat çekici olanı ‘avamın dilinde’ böylesine olumsuz anlamsal göndermeleri olan ‘abiyana bir tabirin’ Osmanlı devlet ricali tarafından siyasal alanda **liberté**’nin muadili olarak kullanılmak üzere seçilmesidir.

kullanımı daha önceki bölümde gördüğümüz Eski İngilizce “**free-neck**” yani “hür boyundaki” kullanımda olduğu gibi boyunlarına zincir vurulan kölelere atfı yapması ilginçtir.

⁴⁸ **A.e.**, s.45.

⁴⁹ A. Belin’den aktaran; Bernard Lewis, “Serbestiyet”, **İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası**, XLI, sayı:1-4, 1984, s.53.

⁵⁰ Lehçe-i Osmani, **a.g.e.**

⁵¹ Lehçe-i Osmani’ de de **serbest** kelimesinin karşılığı olarak **hür** ve **azad**’ın yanında “laubali, teklifsiz, cezireli, mahcup zıddı hod-ser” kelimeleri sıralanır.**A.e.**

Osmanlı devlet adamlarının Fransız Devrimi'nin **liberté** kavramını olumsuz anlamları olan **serbestiyet** kelimesiyle karşılanmasını sağlayan asıl motivasyon şüphesiz kavramın 'ihtilal hatta anarşi taraftarlığı' ve 'başına buyruklu' olarak yüklendiği anlamdır.⁵² Devrimci değerlere ve özellikle de **serbestiyet**'e karşı yükselen bu tepkiselliği salt bir felsefi siyasal tartışma içinde okumak, genel anlamda Doğu'nun özgürlük karşıtı söylemine delil göstermek dönemin reel politliğini göz ardı ederek bir değerlendirme yapmak demektir ve bu yanıltıcı olacaktır. Böyle bir tarihsel durum içinde bir imparatorluk için özgürlük en başta, 'her halk onu meydana getiren bireylerin sayısı ve yaşadığı toprakların genişliği ne olursa olsun, bağımsız ve egemendir' diyen 1795 tarihli Fransa Haklar Bildirgesinin esin kaynağı olduğu ulusçuluk, milliyetçilik ve bağımsızlık fikirleri biçimindeki anlamları nedeniyle tehlikeli bir kavramdır. Tüm olumsuz göndermeleri ile **serbestiyet**, **liberté**'nin İmparatorluklar içindeki farklı milletlerin bağımsızlık talepleri olarak ortaya çıkmasından duyulan endişeyi, çok milletli ve kültürlü bir İmparatorluğun ülke bütünlüğünü koruma konusundaki savunmacı refleksini ifade eder.

Bu bağlamda asıl üzerinde durulması gereken 1839 Tanzimat Fermanı'nda da **liberté**'nin karşılığı olarak **serbestiyet** kelimesinin kullanılmasıdır⁵³: "Herkes emval

⁵² Modernleşmeci ve ilerlemeci bir otokrat olan Mehmet Ali Paşa'nın resmi gazetesi Vekayi-i Mısriye'de de devrimci **liberté**'nin karşılığı olarak **serbest** ve **serbestiyet** kullanılır. Orhan Koloğlu'nun gazete üzerine yaptığı bir incelemenin gösterdiği gibi **serbestiyet**'in kullanımında yine olumsuzluk ve özgürlüğe eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Örneğin gazetede yer alan bir öyküde bir İranlı'nın Rusya'da serbest hayat içinde bir Rus kadınıyla ilişkiye girdiği, ama 'serbest yaşama' alışmış Rus kadını İran'a hareme girmek istemediği yazılır. Siyasi anlamda olumsuz kullanımına örnek olarak ise Brezilya'da ya **serbestiyet** ya ölüm pankartlarıyla dolaşanlarla ilgili bir haberde gazetenin kullandığı alaylı dil örnek gösterilir. Koloğlu, **a.g.e.**, s.6. Aynı gazetede demokrasi, aristokrasi ve monarşi rejimleri için akidesiz tabiri kullanılması da genel anlamda siyasete yaklaşımı açısından ilginçtir. Ama daha da ilginç olanı gazetenin Türkçe bölümünde serbestlik yerine hürriyetin kullanılmasıdır. Belki Paşa bu bölümde hürriyetin kullanılmasını tehlikesiz bulmaktadır. **A.e.**, s.7.

⁵³ Bernard Lewis'a göre Tanzimat Fermanı'ndan çok önce "**özgür** karşılığı olarak **serbest**, **özgürlük** karşılığı olarak da **serbestiyet** sözcükleri 18. yüzyıl Türkçesinde tereddüde yer bırakmayacak şekilde siyasi anlamlarıyla" kullanıldıklarını iddia etmektedir. Lewis, 18. yüzyılda **serbest** kelimesinin **muhtariyet** ve **imtiyaz** anlamlarında kullanımına örnekler verir. Örneğin 1720'de Fransa'ya giden Sefir Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Said Efendi seyahatnamesinde merkezden bağımsız kendine ait askerleri, parlamentosu ve başkanı olan ayrıcalıklı Toulouse ve Bordeaux şehirleri için "serbest şehirler" tabirini kullanır. Yine başka bir örnekte 1774 Küçük Kaynarca antlaşmasında Kırım

ve emlakine **kemal-i serbestiyet** ile malik ve mutasarrıf olarak bir taraftan müdahale olunmamalı”⁵⁴ ve Meclisi Ahkam-ı Adliye üyeleri belirli günlerde toplanıp “efkar ve mütalaalarını **serbestçe** söyleyebileceklerdir.”⁵⁵

Ferman’daki kullanımda “emval ve emlakine kemal-i serbestiyet ile malik” derken **kemal-i serbestiyet** tamlamasının anlamını “serbest kullanım yetkinliği” “muhtariyet” olarak çevirebiliriz ama bu bağlamda emval ve emlaktan bahsettiğinden hareketle **imtiyaz** anlamında ekonomik bir tabir olarak kullanıldığı görülüyor.1841 yılında basılan Hançeri’nin Fransızca–Türkçe sözlüğünde de **serbestiyet; muafiyet, imtiyaz** kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmıştır.⁵⁶ Yine Lehçe-i Osmani’de **serbesti** kelimesinin karşısında yer alan **cüret** kelimesi **liberty** kelimesinin de sahip olduğu ‘iktidarlar karşısında imtiyaz talep etme cüreti gösterme” anlamını işaret eder.⁵⁷

Serbest’in **imtiyaz** anlamında ekonomi içindeki kullanımını Osmanlı mali sistemindeki “serbest tımar” kavramında da görülebilir. “Serbest tımar” hiçbir kısıtlamaya ve engellemeye maruz kalmadan üzerinde her türlü vergi toplama hakkına sahip olunan ve toplanan vergilerin merkezi bütçeye gönderilmediği bir tımar biçimidir. **Serbest** kelimesinin ekonomik bir terim olarak kullanımı özellikle liberalizm bağlamında günümüze kadar devam etmiştir.⁵⁸

Tatarlarının bağımsızlıkları ve Halifelikle olan ilişkileri tanımlanırken “akdolunan **serbestiyet-i devlet** ve memleketlerine helal getirmeyerek” ve “**serbestiyet** ve gayr-i taalluk müstakil vücuhla ecnebi bir devlete tabi olmamak üzere” gibi ifadeler kullanılmıştır. Lewis, **a.g.e.**, s.54-56.

⁵⁴ Çankı, **a.g.e.**, s.336.

⁵⁵ **A.e.**

⁵⁶ Aktaran; **A.e.**

⁵⁷ Lehçe-i Osmani, **a.g.e.**

⁵⁸ Bu anlamıyla kelime kendine özgü imtiyazlı kullanım alanlarına sahiptir. Örneğin serbest pazar, serbest bölge, serbest ticaret gibi ekonomik terimler. Bu alanlardaki tekeli kullanımını, Serbest’in olumsuz anlamlarını düşündüğümüzde liberalizme karşı eleştirel bir yaklaşım biçimin de okunulabilir Bu tamlamalarda serbest’in yerine aynı anlama gelen hür yada özgür kelimeleri kullanılmaz, ya da dil içinde yaşayan felsefi ve siyasal anlam dünyası buna izin vermez. Hür yada özgür kelimeleri siyasal kullanımları ile kendilerini başka bir anlamsal çerçeveye içine bağlamışlardır.

Kemal-i serbestiyet ya da **serbestiyet-i kamile** gibi kullanımlar ise ekonomik düzlem dışında Tanzimat zihnindeki özgürlük fikri hakkında bilgiler vermesi açısından dikkate değerdir. Bu iki kullanımda **serbestiyet** sahip olduğu olumsuz anlamsal gönderimlerinden farklı olarak, ekonomik yada toplumsal alanda devletin halka veya gruplara verdiği imtiyazlar, özerklikler, açtığı özgür hareket etme alanları ve özgür kullanım hakları gibi devletin vatandaşına tanıdığı ‘ruhsatlar’ anlamında olumluluk atfıyla kullanılır.

Yine 1841 basımlı Hançeri’nin Fransızca-Türkçe Sözlüğü’nde **serbesti**’ye karşılık olarak verilen anlamlar ve benzer kelimeler sıralanırken “bir fiilde ve harekette bulunup bulunmama salahiyetine” karşılık olarak **ruhsat-ı irade** (ruhsat-ı ihtiyar), “kanunların türlü müsaadelerini istimal (kullanmak) etmek salahiyetine” karşılık olarak da **ruhsat-ı şeriyenin** kullanılması göze çarpar.⁵⁹

Orhan Koloğlu Babıali’nin resmi gazetesi Takvimi Vekayi sayıları üzerinde yaptığı incelemede de **serbestiyet**’in benzer bir içerikteki kullanışı ile ilgili örnekler vermektedir: Bir Avrupalı’nın “**serbestiyet** usulü üzerine müesses olan nizamımız” sözü, Çar’ın “her bir şahsın serbestiyet-i zatiyesi kefalet altında olacaktır” beyanı gibi.⁶⁰

Aynı yazısında Koloğlu’nun ilk döneminde ılımlı bir çizgiye sahip olan Şinasi ve Agah Efendi’nin Tercüman-i Ahval gazetesinde tespit ettiği Avusturya İmparatoru’nun bir konuşmasının çevirisinde kullandıkları **serbestiyet-i kamile** kelimesiyle “özgürlükler vererek nizamı sağlamak” ifade edilmektedir: “**Serbestiyet-i kamile** ita eden bir devlet, memleketinde vesaili saadeti halin intişarına meydan verdikten başka kendisi dahi kesb-i nüfuz ve iktidar eder. Çünkü

⁵⁹ Aktaran; Çankı, A.e.

⁶⁰ Koloğlu, a.g.e.

serbestiyet üzerine mebani olan kuvvet dahi bu ahaliyi hoşnut edip haricen dahi mucib-i havf ve ihtiraz olmaz”⁶¹

Bu anlamda Tanzimat devlet adamlarının zihninde özgürlük konusunda iki farklı ve birbirinden ayrılması gereken anlayışın varlığı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi devrimci **liberté** kavramının İmparatorluk içindeki halklar arasında bağımsızlık talepleri olarak ortaya çıkmasına karşı duyulan tepkinin bir ifadesi olarak **serbestiyet** olarak özgürlük, ikincisi ise Tanzimat Fermanı ile gerçekleştirilen kamu hukuku düzenlemelerindeki devletin düzeni sağlayarak ve hukukun üstünlüğünü tesis ederek, vatandaşlarına tanıdığı ruhsatlar, verdiği imtiyazlar anlamında bir ‘özgürlük’ anlayışıdır. Özetle **bağımsızlık** anlamında imparatorluk içindeki ‘anasırı’ etkilemeye başlayan olumsuzlanan bir ‘pozitif özgürlük’ anlayışıyla, kamu hukuku anlamında bu olumsuz **serbestiyet** taleplerinin önünü almak için devletin tanıdığı haklar ve ruhsatlar olarak olumlu bir ‘negatif özgürlük’ anlamlarına gelebilecek iki farklı özgürlük anlayışından bahsedebiliriz.

Bu ikili anlayış; Tanzimat Fermanı’nın arkasındaki isim olan Sadık Rıfat Paşa’nın “Avrupa’nın Ahvaline Dair” başlıklı risalesinde geçen “hukuk-ı millet ve kanun-i devlet üzere hareket edilirse ne itaatsizlik görülür ne de serbestiyet”⁶² sözünde kendini açık eder.

3.1.3. Serbestiyet’e Karşı Modern Devletin Ortaya Çıkışı

Sadık Rıfat Paşa’nın hali hazırda meşruti ve anayasal yönetim anlamında siyasal özgürlük taleplerinin mevcut olmadığı Osmanlı’da “itaatsizlik ve serbestlik” olarak işaret ettiği, Yunan İsyanı’yla ilk nüvelerini ortaya koymuş farklı milletlerim

⁶¹ **A.e.** Kemal-i serbestinin ruhsat ve imtiyaz anlamındaki kullanımına bir örnek de Mustafa Kemal Çankı’nın Büyük Felsefe Lugati’nde 1831 basımlı ilk Fransızca-Türkçe sözlük olan T.X. Bianchi’de bir maddeye yaptığı atıftan verilebilir: “Bir mezhebe tabi olanların adedi ne miktar olursa olsun, o mezhebin kemali serbesti ile icra olunmasını temin için tedabiri lazıma ve kaviyenin ittihaz olunması.” Çankı, **a.g.e.**

⁶² Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa’nın Ahvaline Dair Risalesi”, **Liberal Düşünce**, Ankara, 1996, s.117.

yükselmeye başlayan bağımsızlık (serbestiyet) taleplerinin⁶³ yanı sıra, bu **serbestiyet** isteklerini de ortadan kaldırabilecek, herkesin hukukunu gözeten (hukuk-i millet), kanun hakimiyetini sağlamış (kanun-i devlet) muktedir bir devletin eksikliğinden kaynaklanan Hobbes'un "**Leviathan**" öncesi savaş durumu olarak tarif ettiği vahşi 'doğa durumu' analogisine denk düşen bir başı boşluk, başına buyruklu, (itaatsizlik) durumudur.

Sadık Rıfat Paşa'nın "hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket edilirse ne itaatsizlik görülür ne de serbestiyet" sözü ile ifadesini bulan saptama güçlü ve modern bir devlet arayışına işaret eder. Hobbesçu nüveler taşıyan böyle bir arayış içinde özgürlük de yine itaatsizlik ve serbestliği (doğa durumu) ortadan kaldıracak güçlü bir devletin (Leviathan) sağladığı güven ve istikrar ortamı içinde "yasaların sessizliğinden" ibarettir. Hobbes'un, devletten önceki doğa durumunda "insanları birbirinin kurdu" yapan savaş hali ile "özgürlüğü" "başı boşluk, anarşi" anlamında **serbestiyet** ile karşılayan Tanzimat devlet adamlarının özgürlük anlayışları arasındaki bu paralellik onları güçlü bir devlet ile bu başıboşluğu ortadan kaldırma noktasında da ortak bir çözüm de buluşturur. Sadık Rıfat Paşa ve Tanzimat devlet adamları için herkesi ve her şeyi hukuki çerçeve içine almak ve Osmanlı siyasi yapısının temeli olan 'adaleti' modern kanun devleti anlayışıyla yeniden canlandırmak 'itaatsizlik ve serbestliği' ortadan kaldırmanın, devleti kurtarmanın, ülkenin bütünlüğünü korumanın yegane yoludur. Bu tespit Türk modernleşme yazınında sıklıkla ifade edilen "onların derdi özgürlük değildi, devleti kurtarmaktı" mealindeki kalıbın da dayanak noktasını oluşturur. Bu aynı zamanda Tanzimat ile başlayan 'devlet reformculuğunun' ana zihniyetini ortaya koyar. 'Devleti modernleştirmeyi' amaçlayan Tanzimat reformculuğu, devrimler sonrasının değişen siyasi ve toplumsal koşullarıyla birlikte Avrupa'da iktidarın niteliği ve

⁶³Çankı' nın Büyük Felsefe Lugatı'nda Latince **libertas**'ın karşılığı olarak "ihtilal mezhebi taraftarlığı ya da serbesti taraftarlığı" aynı anlamlarda kullanılarak bunun "her türlü hükümetin ilgası, mutlak hürriyet taraftarlığı" anlamına geldiği söylenir. Çankı, **a.g.e.**

yöntemlerinin evrildiği bir tarihsel süreçle eşzamanlı ve onunla etkileşim içinde gerçekleşmiştir.

Bu anlamda Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde görev yapmış bir 'sefir' olarak bu dönüşüm sürecini yakından takip eden Sadık Rıfat Paşa, yazdığı risalelerle Tanzimat reformculuğunun ve Tanzimat zihniyetinin teorik temellerini atmış, Viyana'dan Mustafa Reşid Paşa'ya gönderdiği raporlar uygulanmaya konan reformların düşünsel arka planını oluşturmuştur. "Devleti kurtarmak" için siyasetler geliştiren Sadık Rıfat Paşa'nın 1837 yılında Avusturya'da elçi olarak bulunurken yazdığı "Avrupa'nın Ahvaline Dair" başlıklı risalesinde sistematik bir biçimde ifade ettiği bu görüşleri üzerinde Avrupa'daki monarşik 'devletleri kurtarmak' için siyasetler geliştiren Avusturya Başbakanı Metternich ile kurdukları yakın dostluğun izleri açıkça görülebilir.⁶⁴ Devrim çağında mutlaki rejimleri ve imparatorlukları ayakta tutma çabalarının en önde gelen ismi olan, Osmanlı reform çalışmalarıyla da bizzat ilgilenen Metternich⁶⁵, Sadık Rıfat Paşa ve Tanzimat devlet adamları aynı tarihsel koşullarda ortak sorunları ve bu sorunlara karşı ortak yaklaşımları paylaşmaktadırlar.

Muhafazakar Uyum Avrupası'nın öncüsü Metternich, çok uluslu bir imparatorluğun başbakanı olarak, devrimci fikirlerin ve Napolyon'un savaş ve ülkelerin içişlerine karışma pahasına devrimi ihraç etme girişimlerinin, çok uluslu imparatorluklar ve monarşiler için vaat ettiği açık tehditlerinden farkında olarak hem özgürlüğe hem de yine özgürlükten türeyen yükselen milliyetçiliklere ve ulusçuluklara karşı açık tavır alır.⁶⁶ Liberal fikirlerin etkisinden kurtarmaya çalıştığı Çar'a yazdığı bir mektupta "krallarla halk arasında kalan ara sınıfın feryatlarından korkup sinmekle"⁶⁷ suçladığı

⁶⁴ Mardin bu ilişkinin yakınlığı konusunda hiçbir şüphe taşımaz. ⁶⁴ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s.97.

⁶⁵ A.e.

⁶⁶ Hüner Tuncer, "19.Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri", **Doğu Batı**, sayı:13, 2000, s.224.

⁶⁷ Hobsbawm, **a.g.e.**, s.123.

hükümetleri “monarkların asalarını kırdıkları ve halkın sesine sahip çıktıkları”⁶⁸ gerekçesiyle suçlamaktadır. Metternich, devrimler çağında devrimci radikal değişim taleplerini ve en başta Fransız Devrimi’ni, toplumun saf ve ebedi yasa gereğince süre giden evrimsel gelişim döngüsünü yok edecek, böylece korkunç bir toplumsal felakete neden olacak bir azınlığın kontrol altında tutulamayan küstahlıkları olarak görmektedir.⁶⁹ Yine de Metternich “çifte devrimlerin” radikal devrimci anlayışına karşı açık bir muhafazakar duruş ortaya koyarken düzen ve istikrar gibi yücelttiği kavramların da durağanlık demek olmadığını devrimci fikirlerin etkisinden toplumları korumak için insanların yaşama koşullarının, başta hantal bürokrasi olmak üzere idari yapının aşamalı olarak geliştirilmesi gibi değişiklikler önerir.⁷⁰

1815 sonrası dönem, “bir toplumsal sözleşmeden bahsetmeye görün, devrim olup bitmiştir bile” diyen Metternich’in öncülüğünü yaptığı Uyum Avrupası’nın devrimci etkilerden mevcut monarşileri korumaya ilişkin uluslararası ilişkiler sistemi içinde yol alan pragmatik siyasetlerinin yanında, kökleri Fransız Devrimi’ndeki karşı devrimci düşüncelere dayanan, siyasal özgürlük, siyasal katılım ve siyasal eşitlik talepleri (özellikle de genel oy hakkı üzerine devam eden tartışmalar bağlamında bir halka güvensizlik söylemi içinden) karşısında muhafazakar düşüncenin yükseldiği bir dönem olacaktır.⁷¹

Bu karşı devrimci muhafazakar düşüncenin kurucu isimlerinden Edmund Burke, “Reflections on the Revolution in France’da” (Fransa’da Devrim Hakkında

⁶⁸ A.e.

⁶⁹ A.e.

⁷⁰ Lee, a.g.e., s.60-61. Metternich özellikle çifte devrimler karşısında iğne üzerinde oturan Avusturya imparatorluğunun bir muhafazakar yöneticisi olarak değişimin her türlüünden uzak durur. 1820’de yazdığı Siyasal Vasiyetnamesi’nde ise sadece Fransız Devrimi’nin değil onun ikizi olan Sanayi Devriminin ve ilerlemeci dünya tasavvurunun da açık bir eleştirisini yapar. Yeni teknolojiler ve keşiflerin insanın bilgeliğine bir katkı yapmadığını aksine matbaanın icadıyla tehlikeli fikirlerin yaygınlaşması ya da Amerika’nın keşfedilmesiyle toprak üzere kurulu ekonomik yapıdan insanları açgözeştiren altın ve gümüş üzerine kurulu bir ekonomik yapıya geçilmesiyle sonuçlandığı gibi örneklerle yeni huzursuzluklar yarattığını söylemektedir. A.e., s.65.

⁷¹ Terim olarak muhafazakarlık 1818 yılında Uyum Döneminde Fransa’da Chateaubriand tarafından kurulan muhafazakar adlı bir gazeteyle ortaya çıkar. Philippe Beneton, **Muhafazakarlık**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s.7.

Düşünceler) Fransız Devrimi'ne karşı çıkışını devrimcilerin tarihsel birikimlerle oluşmuş, yerleşik usullerle belirlenen yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkiyi, geri dönülmez bir biçimde toplumsal sözleşmelerle ortadan kaldırmasına dayandırır.⁷² Bu anlamda toplumun tüm süreklilik düşüncesini fikir ve kurumlarını yıkan Fransız Devrimi'ne karşı Burke'un sözleri ile "krallığın anayasasına, geleneğe sadık kalarak" eskinin birikimlerini tahrip etmeden gerçekleşen 1688 İngiliz Devrimi (Glorious Revolution) örneğine sahip çıkma 19. yüzyıl muhafazakarlığının temel argümanlarından birisi olacaktır.⁷³ Bu argüman 19. yüzyıl muhafazakar düşüncesinin temel sorununun en baştan siyasal katılım ve siyasal özgürlükler anlamında o güne dek bu konuda sesi çıkmayan ve fikirlerine danışılmamış kitlelerin ve sınıfların yükselen taleplerine karşı olma noktasında billurlaşan siyaset karşıtı yönelimini ortaya koyar.

Nitekim Burke, Devrim sonrası bir Fransız gazeteciye gönderdiği mektupta özgürlükten beklentilerini sıralarken siyaseti devlet yönetimi ile eş değer gören bu siyaset karşıtı anlayışını ortaya koymaktadır:

"İşte bu nedenlerden dolayıdır ki, Fransa'daki yeni özgürlüğün hükümet, kamu gücü, disiplin ve askeri itaat, nakit ödemelerin düzenliliği ve dağılımı, ahlak ve din, mülkiyetin güvenliği, barış ve düzen, kamu ve özel törelerle birleşme biçimi hakkında bilgi sahibi oluncaya kadar tebriklerimi erteleyeceğim. Bütün bunlar kendi türlerinde bir değere sahiptirler ve onlar olmadan varolan özgürlük bir iyilik değildir; bunlar olmadan özgürlük uzun sürmez."⁷⁴

Edmund Burke, Fransız Devrimi'nin yarattığı özgürlük fikrini metafizik olmakla, disipline edilmesi ve kontrol altına alınması gereken toplumsal ve bireysel tutkuları

⁷² Beneton, **a.g.e.**, s.20.

⁷³ Örneğin eski ve yeni düzenin birlikteliği anlamında Lordlar Kamarası'nın varlığı ile. Aykut Kansu, "Prens Sebahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakar Düşüncenin İthalı", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, Cilt:1, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s.159.

⁷⁴ **A.e.**, s.22.

yıkıcı bir biçimde serbest bırakmakla suçlarken, devamla devrimcilerin siyasi alanı devrimle genişletme, devrimci yöntemlerle özgürlük getirme çabalarının, mevcut özgürlüğün ve siyasetin varoluşsal koşullarını da ortadan kaldırdığını iddia eder.⁷⁵

Böylece Burke, siyaset ve özgürlüğü var kılan koşullar olarak ; yasa egemenliği, yargı bağımsızlığı, temsili hükümetler ve özel mülkiyeti sıralar ve genel anlamda özgürlüğü ‘yasaların sessizliğinden’ ibaret gören Hobbescu siyaset görüşünü ve kamu özgürlükleri anlamındaki negatif özgürlük anlayışını tekrarlamış olur. Devletten tebaasına ‘bahşedilen’ böyle bir negatif özgürlük anlayışı, geniş kitlelerin siyasete katılma taleplerine bir tepki olarak yükselen 19. yüzyılın muhafazakar ve devrim karşıtı yönetimlerin isteklerini de karşılamış olur. İngiliz Devrimi’nde idam edilmeden önce bile büyük kararlılıkla “Halkın özgürlüğü canları ve malları için en hayırlı olacak yasalar tarafından yönetilmekten ibarettir” diyen I.Charles bu özgürlük anlayışını ifade eder.⁷⁶

Devrimci haklar söyleminden türeyen toplumsal ve siyasal eşitlikler ama özellikle de genel oy hakkı ve kitlelerin siyasal sürece daha fazla katılım istekleri ve buna karşı iktidarların kitlelere karşı güvensizliği 19. yüzyıl ortalarından itibaren şiddetlenen çatışmaların ana eksenini oluşturacaktır.

Bu çatışmayı en erken tespit eden isimlerden Alexis de Tocqueville, Fransa ve Amerika’daki demokrasi deneyimleri üzerine yazdığı klasiği **Amerika’da Demokrasi**’de, devrimci burjuva liberalizminin 18. yüzyıldan itibaren biri insanları özgür kurumlara, diğeri ise mutlak iktidara götüren iki ayrı akıma kaynaklık ettiğini tespit eder.⁷⁷ Gerçekten de devrimci klasik liberalizm, toplumsal sözleşme, insan hakları fikirlerine esin kaynağı olmuş devrimci söylemlerini, Sanayi Devrimi ve

⁷⁵ A.e., s.16.

⁷⁶ Hannah Arendt “Özgürlük Nedir?,**Geçmiş ve Gelecek Arasında**, İstanbul, İletişim Yay,1996, s. 204.

⁷⁷ Alexis de Tocqueville, **Democracy in America** ; trc. Henry Reeve, London : Oxford University, 1961., s. 45.

emperyalizmin yarattığı ekonomik patlama ve paralelinde nüfus artışları ile hız kazanan ilerleme uğruna terk eder. Bu aslında liberalizm ve demokrasi ya da liberal doğal haklar anlayışıyla başka bir liberal kaynak olan faydacılık ekolünün insan tasavvuru arasındaki bir yol ayrışmasıdır. Hobsbawm'un cümleleriyle sorun 'hükümet gerçekten halk hükümeti olursa ve gerçekten çoğunluk toplumu yönetirse (yani azınlığın çıkarı mantiken kaçınılmaz olarak buna feda edilirse) gerçek çoğunluğu oluşturanların,yani en kalabalık yoksul sınıfların, orta sınıf liberallerinin programıyla çakışacak biçimde aklın buyruklarını yerine getireceklerine ve özgürlüğü koruyacaklarına güvenilip güvenilemeyeceği' sorunudur.⁷⁸

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren faydacı görüşe karar kılan burjuvazi, herkes için savunduğu özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi liberal siyasal değerleri mevcut ekonomik çıkarlarının devamı, istikrar, düzenin korunması pahasına feda etti. Emperyalist birikimle sanayileşmenin tam gaz devam ettiği bir toplumda geniş kitlelerin siyasete katıldığı demokratik sistemlere yer olmadığına dair görüş yaygınlık kazanmaya başladı.

Fransız Devrimi'nde yığınları otoriter rejimin karşısına çıkmaya ikna eden burjuvazinin liberal haklar ve özgürlükler söylemi devrim sonrası doğal haklarını tam olarak kullanmak isteyen yığınlarla burjuvazi arasında gerilime neden oldu.⁷⁹

⁷⁸ Hobsbawm, **a.g.e.**, s.260.

⁷⁹ Beliren bu çıkar çatışması çerçevesinde devrimci güçler de arasında da devrimin çıtasını sürekli yükseltmek isteyen 'alt orta sınıfın, bir kısım yeni imalatçının aydınların ve hallerinden memnun olmayan soyluların' oluşturduğu radikal demokratlar, devrim sonrası iktidara gelen devrimci altüst oluşlara bir ara verilip, devrimci idealler çerçevesinde düzenin sağlanmasını isteyen iktidarın dilini konuşmaya başlamış hallerinden memnun orta sınıf ve liberal aristokrasinin oluşturduğu ılımlı liberaller ve Endüstri Devrimi ile beraber ortaya çıkan yoksulların ve yeni işçi sınıfının temsil ettiği sosyalistler olarak bölündüler.Uyum Avrupası'nda iktidarda bulunan ılımlı liberaller, devrimci süreçte beraber hareket ettikleri alt sınıfların daha fazla radikal toplumsal ve siyasal düzenlemeler taleplerine yüz çevirerek iktidarın diliyle konuşmaya başladılar. Bu bağlamda 1848'deki sosyalist hareketlenmeler devrimin bu en baştaki devrimci liberal motivasyonlarına sahip çıkarak yani siyasal özgürlük ve eşit haklar söylemini yükselterek karşı bir söylem geliştirdiler.Hobsbawm, **a.g.e.**, 263.

Tüm bu tarihsel gelişmeler ve devrim sonrası sürecin kötü tecrübeleri eşliğinde 19. yüzyıl özgürlük kavramının etrafındaki büyülü halenin kaybolmaya başladığı, özgürlüğün sicilinin kirlendiği; özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi devrimci motoların yerini emperyalizm, sanayi, teknokrasi, rasyonel yönetimler, düzen, ilerleme, istikrarın aldığı bir yüzyıldır.⁸⁰

Bu bağlamda siyasetin gündemi de siyasetin meşruluğu ya da siyasal katılımı genişletme anlamında bir siyasal özgürlükten devrimci dalgalanmalara karşı düzeni koruyacak diğer taraftan da Sanayi Devrimi'nin körüklediği çılgın ilerleme yarışında devletin çıkarlarını maksimize edebilecek yönetsel pratikler üzerinde düşünmeye doğru evrilir.

Bhikhu Parekh, Arendtçi bir siyaset okumasıyla yönetimin siyasal toplumun antitezi olduğunu söyler.⁸¹ Bu yeni yönelim aynı zamanda siyasetin yönetim erki tarafından

⁸⁰ Bunun çok somut bir örneği Fransa'da 1830 Temmuz Devriminin başbakanı Guizot ' devrimci kalkışmaları gayri meşru ilan ederken, demokrasi taleplerinin şimdi anarşi anlamına geldiğini söylemektedir. Nitekim Guizot'un başbakanlığını yaptığı liberal Louis Philippe yönetimi eski yoldaşlarına karşı baskıyı artırdığında 1848'de çıkan isyanlarla bu sefer sosyalist Louis Blanc'ı iktidara gelir. Fakat hemen ardından gidilen seçimlerde devrimci güçler arasındaki bu iktidar çatışmaları uzun süredir devam eden kargaşa ve terör döneminin halkta yarattığı bıkkınlığın sonucu olarak oyların büyük bir çoğunluğunu alan muhafazakar bir otokrat ve daha sonra kendisini imparator ilan edecek Louis Napolyon (III.Napolyon) Fransa'nın yönetimini ele alır. Ardından yasama organı için yapılan seçimlerde de aynı devrim yorgunluğunun bir sonucu olarak Cumhuriyetçi ve sosyalistlere karşı kralcılar ve kilisenin desteklediği Düzen Partisi parlamentonun üçte ikisinde üstünlük sağladı. Muhafazakarların çoğunlukta olduğu parlamento ile de eli güçlenen III. Napolyon önce bu meclis eliyle gazeteler, dernekler ,sendikalara ve laik okullara, oy hakkına dönük kısıtlamalar getirdi. İşçilere ve siyasi suçlulara yönelik oy verme hakkındaki kısıtlamalarla seçmen sayısı 9 milyondan 6 milyona geriledi. 1851 'de ise imparatorluğunu ilan etme üzere meclisi kapadı, düzenlediği referandumda yaptıkları devrimle tüm Avrupa'ya ilham kaynağı olmuş Fransızların % 90'nın oylarıyla imparatorluğu onaylandı. Armaoğlu, **a.g.e.**, s.136-140. Louis Napolyon'un kurduğu otoriter iktidar Marx tarafından burjuvazinin tarafından araçlaştırılmamış ama proletaryanın da hizmetinde olmayan arada bir devlet biçimi olarak nitelendirir. Karl Marx, "Louis Bonaparte'in 18. Brumaire'i ", **Seçme Yazılar**, c.1, İstanbul, Sol Yay., 1976 s.523. Bu değerlendirme üzerine başlayan kapitalist devletin görece özerkliği (relative autonomy of the state) bağlamında sosyalist devlet anlayışı hakkında Miliband-Poulantzas arasındaki klasik tartışma için bkz: Nicos Poulantzas, "The Problem of the Capitalist State", **Ideology in Social Sciences; Readings in Critical Social Theory**, ed. Robin Blackburn, Londra, Fontana, 1971, pp.238-253 ve Ralph Miliband, "Reply to Nicos Poulantzas", **a.g.e.**, pp. 253-262.

⁸¹ Bhikhu Parekh, **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**, Londra, The McMillan Pr., 1981, pp.14.

araçsallaşmasının ve yönetim sorunlarıyla ilgilenen bir disiplin haline indirgenmesinin de yoluna açar.

Michel Foucault, muhafazakar Avrupa'nın 1815 Viyana Kongresinde siyasetten anladığı şeyin Prusyalı general ve filozof Karl Von Clausewitz'in 'savaş siyasetin başka araçlarla devam etmesidir'⁸² biçimindeki strateji-siyaset söyleminin içselleştirilmesi anlamında güç ilişkileri, 'bu ilişkilerin anlaşılabilirlik ve rasyonelliğinin hesaplanması' anlamında bir strateji kurma ve taktik geliştirme olduğunu söylerken Makyevlyan bir siyaset anlayışının hakimiyetine gönderme yapar.⁸³ Foucault'nun dikkat çektiği üzere 19. yüzyılın başında yapılan çevirilerle uykusundan uyandırılan Machiavelli'nin **Hükümdar**'ı 'bir hükümdarın devlet üzerindeki hükümdarlığını nasıl ve hangi koşullarda koruyacağı' sorununun güncelleştiğinin bir kanıtıdır.⁸⁴ Bu tam da 19. yüzyılda "çifte devrimler'in" savurduğu müktedirlerin, iktidarlarının devamına ilişkin aradıkları reçetedir. Ama hesapta olmayan nüfus artışları, ekonomik büyüme ve artan devletler arası rekabet ve yine nüfus artışlarına paralel olarak devrimci süreçlerle geri dönülmez biçimde ortaya çıkan kamuoyunun varlığı, hükümdarlığı devamını sağlama amacıyla örgütlenen devlet yönetiminde, artık sadece 'hükümdarlık' üzerinden düşünülemez, kitlelerin 'yönetilmesi' olarak daha komplike ve daha karmaşık başka yöntem, taktik ve bilgilerin geliştirilmesini zorunlu kılar.

Devlet yönetimine ilişkin özgün bir devlet bilgisi üretilmesinin ve yönetim sanatına ilişkin taktikler geliştirmenin ilk halleri Foucault'ya göre **hikmet-i hükümet (raison d'Etat)** anlayışı etrafında gelişir.⁸⁵ İktidarın kendi başına bir varlık olarak

⁸²Savaşın siyasetini yaparak daha sonra silahı çözüm olarak gören politik örgütlerin başucu kitabı olacak Clausewitz bu çalışması için bkz: Karl Von Clausewitz, **On War**, London, Penguin Classics, 1968.

⁸³Michel Foucault, "Yönetimsellik", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s.267.

⁸⁴ **A.e.**

⁸⁵ Hikmet-i Hükümet bilgisinin kaynakları olarak siyasetnamelerle ilgili olarak 1077 de devlet idaresine ilişkin bir siyasetname yazılması için açtığı yarışmada Melikşah istediği kitabın içeriğini şöyle anlatır: "Her biriniz memleketimiz hakkında düşününüz ve zamanınızda iyi olmayanın ne olduğunu, divan ve bargahımızda o şartları yerine getirmeyenlere veya bizden gizlenmiş olana,

belirmesiyle ortaya çıkan ve Foucault'nun modern devletin ve iktidarın tüm biçimlerinde kendini gösteren bir düşünüş olarak altını çizdiği⁸⁶ **hikmet-i hükümet** anlayışı, devleti kendi başına ve başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendinden menkul bir varlık olarak tanımlar. Kendi başına ve kendisi için var olan bir devlet anlayışından hareketle devlet yönetimi de kendisine içkin özgün bilgiler ve yöntemler doğrultusunda yürütülebilecektir. **Hikmet-i hükümetin** Türkçe'de sahip olduğu "hükümetin akıl ermeyen işleri"⁸⁷ olarak anlamı devlet işlerinin ancak kendi dolayımıyla anlamlı, meşruiyeti ve mantığı kendinden menkul, özgün bir bilgi ve eylem alanı olarak ortaya çıkışına işaret eder.

17. yüzyılda **Merkantilizm** ile ekonominin siyasetin önemli bir gündem maddesi haline gelmesi, devlet işlerinin teknik bir devlet bilgisini ve yönetim pratiklerini gerektirmesi **hikmet-i hükümet** anlayışı çerçevesinde modern devletin gelişimi içinde önemli bir aşamayı oluşturur. Dış ticaret alanında devletlerarası bir mücadelenin yaşandığı ve ekonominin büyük ölçüde bu dış ticaret performansına bağlı olduğu, devletlerin varlıklarını devam ettirmek için ekonomik bir aktör olarak hamleler yaptığı ve kararlar aldığı, Fizyokrat Quesnay'ın iyi yönetimi 'ekonomik iyi yönetim'⁸⁸ olarak tanımladığı bu Merkantilist dönemde, devlet yönetimi ilk kez rasyonelleşir ve raporlar ve istatistiki bilgiler şeklinde geliştirilen 'bilgilerden' ("devlet bilgisi") yönetsel taktikler olarak faydalanılır.⁸⁹ Böylece iktidar etme edimi kompleksleşirken, hükümran sınıf kalabalıklaşır, bürokratik sınıflar oluşur. Bu dönemde Fransa'da Kolbertizm, İngiltere ve İspanya'da Bulyonizm, Almanya ve

bizden önceki padişahların şartlarını yerine getirdikleri bizim tedbir almadığımız menfi mesuliyetlerin bulunduğu bakınız. Selçuklu sultanları ve başkaları devrinde geçmiş meliklerin her ne kanun ve adetleri varsa, onlar üzerinde düşününüz, açık bir şekilde yazınız ve bize arz edenizi ki biz onlar üzerinde düşünelim; bundan sonra din ve dünya işlerimizin düzgün yürümesi için emir verelim..." Şefaettin Severcan, "Ali'nin Siyaset Felsefesi", **İslamiyat**, say:4, 1999, s.127. Osmanlı'dan verilecek bir örnek Gelibolulu Mustafa Ali Halep'in 1582 yılında defterdarker yazdığı Nushatu's Selatin' dir. Ali bu eserini yazmakta ki amacını "Zarar görürüm endişesiyle söylenmesi gerekeni gizlemeyip, din ve devlete lazım olanı arz eylemek" olarak ifade eder, baştan masum olarak kabul ettiği Sultan'ı saray içinde gelişen olumsuzluklara karşı uyarır. A.e.123-144.

⁸⁶ Foucault, **a.g.e.**, s.278.

⁸⁷ Hikmet-i hükümetin bir diğer anlamı ise " hükümet yönetimi koşulları" olarak gösterilmektedir.

Osmanlıca-Türkçe Sözlük, Bilgi Yay., İstanbul, 1985, s. 149.

⁸⁸ Foucault, **a.g.e.**, s.272.

⁸⁹ **A.e.**, s.265.

Avusturya da Kameralizm biçiminde teknik adamların hakim olduğu yönetim biçimleri ortaya çıkar. Şerif Mardin'in işaret ettiği gibi Ortaçağ kurumlarını ve yapılarını yıkarak modern merkezi bir iktidar kurma amaçlı “‘aydın despotizmi’ tezinin bir pratiği olan” Kameralizm, Tanzimat devlet adamlarının, özellikle de “Avrupa’nın Ahvali’ne Dair” adlı risalesi’ni Viyana sefiri iken kaleme alan Sadık Rıfat Paşa’nın, Batı’daki kamu idaresi pratiklerine baktıklarında Avusturya örneğinde gördükleri bir model olarak önemlidir.⁹⁰ İktidar etme pratiklerinin ekonomi üzerinden kurulduğu bu yönetim biçimlerinde siyaset, akademisyenlerin ve uzmanların üzerinde düşünme ve araştırma yaptıkları ‘devlet bilgisi’ anlamında teknik bilginin nötr bir biçimde üretildiği bir bilim dalı haline gelmiştir. Bu şekilde üretilmiş teknik devlet bilgisini ve ekonomik-yönetimsel planı uygulamak ise bu konuda uzman olan teknokratların ve idarecilerin görevidir. Zaten Merkantilizm ve Kameralizm ile geliştirdiği yönetim sanatı tekniklerinin ve taktiklerinin her ne kadar bağımsız bir “devlet ve yönetim bilgisi” yaratmış olsalar da hükümdarların çıkarlarını korumak ve iktidarlarını devam ettirmek dışında tebaaya ilişkin ikna etme, nüfuz etme gibi siyasi amaçları bulunmaz. Siyasal kararların meşruiyeti onun nerden kaynaklandığında değil de ‘rasyonalitesinde’, ‘işlevselliğinde’ ve ‘doğruluğunda’ arandığında ise farklı ülkelerdeki tüm bu deneyimlerde, tamamen teknik bir mesele olarak tanımlanan devlet yönetimi konusunda ‘hiçbir ehliyeti ve bilgisi’ olmayan parlamenterlerin ve ‘aydınlanmamış’ halkın karar süreçlerinde söz sahibi olmasına pek hoş bakılmaz.⁹¹

Fakat Foucault’ya göre ekonomik yönetim ve Merkantilizm ya da Kameralizm biçimindeki idari devlet bilgisinin beraberinde 19. yüzyılda özellikle ekonomik

⁹⁰ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi; Makaleler IV**, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s.84.

⁹¹ Benzer bir siyaset üstü olma iddiasını geleceğin tasarlanması ve planlanması olarak ortaya çıkan siyaset karşıtı **strateji** söylemlerinde de görebiliriz.“Üzerinde sadece uzmanların konuşabildiği bir bilgi olarak strateji söylemi siyaset ile bir doku uyumsuzluğu yaşar; apolitik bir zırh kuşanır; siyaset üstüdür, ciddidir, teknik bir iştir, uzun çabalar sonucunda bulunmuş doğrudur ve bu yüzden iktidar değişiklikleriyle değişmemelidir, siyasetin küçük dünyasına kurban edilmemelidir.” Yıldırım Oğur, “Stratejizm”, **Birikim**, sayı:173, 2003, s.28.

patlama ve nüfusun artışıyla birlikte “yönetim” devletine dair başka teknik ve taktiklere ihtiyaç duyulmaya başlandı.⁹²

Bu anlamda artan nüfusun, ekonomi de ve yönetimde pek çok sorunun artık nüfus üzerinden düşünülmesi zorunluluğunun ortaya çıkması bu noktada önemli bir aşamadır. Devlet yönetiminin ve onunla eşdeğer önemde ekonomik düzenin ‘rasyonel’ olarak yönetilebilmesi için nüfusun durumu hakkında bilgiler dikkate alınması gereken bir ‘devlet bilgisi’ haline geldi. Yerleşimden, hastalık ve ölüm oranlarına, mülkiyetten, üretime kadar nüfus bilgisi ile keşfedilen aslında ihtiyaçları, özellikleriyle bir yönetim nesnesi olarak kitleler oldu. Bundan önce iktidar-toplum ilişkilerini kaynaşmış bir bütün olarak aile ve babanın aileyi yönetmesi analogileri ile düşünmek mümkünken, nüfus artışı ve nüfus bilgisiyle birlikte yönetilenlerin daha karmaşık özellikleri ve hallerinin ortaya çıkması, farklı özellikleri ve birbiriyle çatışan çıkarları olan, bu yüzden daha kompleks siyasetler geliştirmeyi zorunlu kılan heterojen bir toplum tasavvurunun oluşmasına da öncü oldu.⁹³

Bu noktada modern devlet ve iktidarın amacı hükümlan olmaktan, tüm devlet yönetimi ve ekonomiyi doğrudan etkileyen bir etken olarak ortaya çıkan nüfusun (yani halkın) refahı ve koşullarının iyileştirilmesine doğru paradigmatik bir dönüşüm geçirir.⁹⁴ Bu noktada ortaya çıkan “yönetim devleti” ‘uzandıği toprak parçası ile değıil’ ‘üzerinde yaşayan kitleyle’ tanımlanmaktadır.⁹⁵

Devlet yönetimin bir bilgi ve uzmanlık alanı haline gelmesi ile sonuçlanan bu paradigmatik dönüşümler çerçevesinde, 19. yüzyıl düşünürleri düzen ve ilerleme peşindeki devletler için programlar ve reçeteler hazırlayan siyasetçiler haline

⁹² Foucault, **a.g.e.**, s.283.

⁹³ **A.e.**, s.281.

⁹⁴ **A.e.**, s.282.

⁹⁵ **A.e.**

gelmişlerdi.⁹⁶ Bunların en ünlüsü Osmanlı-Türk modernleştiricilerini yoğun biçimde etkilemiş pozitivistlerdir. Pozitivistler devrimci kargaşa ve huzursuzluklara tepki olarak, siyaseti dışlayan, teknokratların ve uzmanların hesaplamalarıyla işleyen toplum mühendisliği önerileri geliştirdiler. Sanayi toplumunun toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldıracığını varsayan bir Endüstriyalizm kuramını ve ‘dünyayı cennete çevirecek’ bir sanayi toplumu teorisi geliştiren Saint Simon için siyasal iktidar çağdaş toplumların dini olan bilim ve sanayinin yönetime uygulanması anlamında uzmanları ilgilendiren bir alandır. Onun öğrencisi Auguste Comte da düzen ve ilerleme için kamu işlerinin tamamen bilimsel ve bilim tartışılmayacağı için de doğal olarak siyasal tartışmaya kapalı, ‘meritokratik ve teknokratik elitlerce’ yönetilmesi önerisiyle hocasının izinden gider. 1848 Devrimleri ile alt sınıfların artan siyasete katılım taleplerine karşı ise Comte, ‘teknokratların ve bilim adamlarının yönetiminde ‘asgari sosyal güvenlik’ ve ‘herkese iş güvencesi’ sağlandığında proletaryanın itaat etmekten başka çaresi kalmayacağını’ iddia eder. Hatta Fransız karşı devrimci De Maistre’nin etkileriyle 1855’te kaleme aldığı **Tutuculara Çağrı**’da (**Appeal to the Conservatives**) düzen ve ilerleme için tutucu-kapitalist bir diktatörlük fikrini hararetle savunur.

Comte, 1858 yılında pozitivist önerilerinin Osmanlı yönetimince kabulü için Mustafa Reşit Paşa’ya yazdığı mektupta yaşadıkları dönemde “Batı’daki hükümetlerin sosyal hayatı yönetmekten aciz kaldıklarından, bunu yapamayınca kuru şiddete başvurduklarında ise hal-i ihtilalin devamına sebep olduklarından”⁹⁷ yakınırken (sosyal hayatı bir yönetim nesnesi olarak ortaya koymasının altı çizilmelidir), “Doğu’lu yöneticileri kendi milletlerinin gerçek reisi olarak her hükümetin yerine getirmek zorunda olduğu iki görevi birden yerine getirdikleri”⁹⁸

⁹⁶ İlber Ortaylı, “Mustafa Reşit ve Mithat Paşalarla A.Comte ve Pozitivistler”, **Tarih ve Toplum**, s. 30, t.y.

⁹⁷ **A.e.**, s.31.

⁹⁸ **A.e.**

konusunda över ; “hem tebaalarını hayra sevk ettikleri hem de şerden muhafazaya gayret gösterdikleri”⁹⁹ için.

Devamında Comte “İslamiyet, halk yığınlarını ihtilallerden uzak yaşatmıştı. Batı’da filozofların sesine devletliler kulaklarını tıkamışlardı. Filozoflarda na-çar aşağı tabakadan insanlara görüşlerini anlatmak zorunda kalmışlardır. Bu da toplumun içinde anarşik dalgalanmalara yol açmıştır. İşte Doğu bu dalgalanmalardan uzak yaşamıştır. Bu sebepten nihai kurutuluşun vatanı ancak Doğu olabilir”¹⁰⁰ diyerek Osmanlı devletine pazarlamaya çalıştığı bu yönetim ve ilerleme programını Mustafa Reşit Paşa dikkate almamış olsa da, ‘bizde’ devlet ve toplum ilişkileri konusunda aynı yaklaşımı temsil eden, ‘devlet yönetimi üzerine’ düşünen bir aydın-bürokrat olarak Sadık Rıfat Paşa’nın “Avrupa’nın Ahvaline Dair” risalesinde önerdiği modern devlet yönetimine ilişkin yönetsel pratikler, tekniklerden oluşan ‘uzmanlık görüşleri’ 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı’nın ilham kaynağı olmuş ve önerilerinin büyük bir kısmı Ferman ve sonrasındaki reform sürecinde hayata geçmiştir.¹⁰¹

II. Mahmut ile başlayan ‘devletin ve iktidar etme biçiminin modernleştirilmesi’ süreci Tanzimat reformlarıyla ivme kazanarak ve sistematikleşerek devam etmiş Osmanlı devlet yönetiminde modern hukuk yolunda adımlar atılmaya başlanmış, yönetimde kişisellik unsuru ortadan kaldırılmaya çalışılarak, devlet işlerinde hükümdarların mutlak belirleyiciliği yerini Foucault terminolojisi içinde bir “idari-yönetsel devlete” yani “Babıali” olarak adlandırılacak Osmanlı bürokrasına bırakmıştır.¹⁰²

Bu nedenle Tanzimat reformculuğu, modernleşme okulunun geri kalmış Doğu toplumunda modernleşmeye doğru tüm hamleleri olumlayan bakışı içinden

⁹⁹ A.e.

¹⁰⁰ A.e., s. 31-32.

¹⁰¹ İki metin arasındaki benzerliklerin bir dökümü için bkz: Seyitdanlıoğlu, a.g.e.

¹⁰² Seyitdanlıoğlu, a.g.e., s.117.

“hükümdarın hareketlerini sınırlayacak kurumların oluşturulması”¹⁰³ olarak özgürlük ve demokrasi yolunda atılmış ileri adımlar olarak okunamaz. Burada ne padişahın iktidarına karşı yönelmiş bir muhalefet mevcuttur ne de fermanla Padişah, haklarından feragat etmek zorunda kalmıştır. Tanzimat Fermanı¹⁰⁴ ve sonrasında Babıali eliyle yapılan reformlar, fermanı açıklaması için Mustafa Reşid Paşa’ya uzatan Padişahın rızasıyla değişen koşullara uygun olarak devleti ‘devlet ebed müddet’ kılacak ‘modern yönetim anlayışları’ doğrultusunda yeniden yapılandırma amacını taşır.

Tanzimat Fermanı’nın mimarı Mustafa Reşit Paşa “değişmez esaslar” üzerinde işleyen böyle ‘muntazam bir devletin’ halka da mutluluk ve huzur getireceğini düşünmektedir.¹⁰⁵ “Muntazam devlet”; vergi toplayamayan, toplumun dizginlerini elinden kaçırmış Osmanlı’da, devletin yeniden dizginleri eline almasını sağlayacaktır.”¹⁰⁶ Yeter ki “tesis edilmesi elzem olan yeni siyasi müessesler, **akli selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edilsin**”.¹⁰⁷

Tanzimat’ın bir diğer önde gelen idarecisi Ali Paşa ise hak ve vazife kavramlarını beraber kullanarak modern iktidarın temel düsturlarından birini ortaya koyar: “ Her memleketin kavanin ve nizamat-ı mer’iyyesinin temin ettiği hukuktan istifade etmek her ferdin hakkı ve ona itaat eylemek vazifesidir.”¹⁰⁸ Paşa’ya göre devletin görevi ise “ tebaanın birbirine zıt emellerinin karşılaşmasından doğacak tehlikeleri önlemek için, herkesin hakkını sağlamakla beraber, vazifelerini de gereğince getirmesini

¹⁰³ Şerif Mardin, “Tanzimat Bürokrasisi”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**, İstanbul, 1990, s.239-254.

¹⁰⁴ Avrupa’da gümrüklerin düşürüldüğü, ekonomik bir patlamanın yaşandığı bir dönemde yükselen burjuvazinin İngiltere ile Osmanlı arasında 1838 yılında yapılan Balta Limanı Ticaret Sözleşmesi ve 1839 Tanzimat Fermanı arasında birincisinin ikincisini yarattığı yolunda tespitler yapılmıştır. İngiltere ile yapılan 1838 Balta Limanı Ticaret Sözleşmesine özellikle 1960’lardan sonra Bağımlılık Okulu tezlerinin etkileriyle sıkı sık referans yapılacak ve sözleşme Osmanlı’nın sömürülmesi ve iç dinamiklerinin bu sömürü sistemi içinde yok edilmesi sürecinin başlangıcı olarak kabul edilecektir. Bu konuda temel tezler için Doğan Avcıoğlu, **Türkiye’nin Düzeni**, Ankara, Bilgi Yay., 1969.

¹⁰⁵ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.59.

¹⁰⁶ Mardin, **a.g.e.**, s. 250.

¹⁰⁷ Çetinsaya, **a.g.e.**

¹⁰⁸ Çetinsaya, **a.g.e.**, s.66.

dikkatle göz altında bulundurmaktır.”¹⁰⁹ Zaten ‘kanun ve düzen ahlakın ve terbiyenin kaynağıdır.’ Sadık Rıfat Paşa’nın deyiimiyle “ insanı ıslah ve terbiye eden ancak kanun ve nizamattır. Ve tehzib-i ahlak ise, kavanin ve nizam-ı haseneden tevellüt eder.”¹¹⁰

Görüldüğü gibi iktidar değişen bir bakışla toplumu kontrol etmek ve biçimlendirmek için bir yol olarak düşünülürken, tek tek insanların terbiyesinin kaynağı olarak da kanun ve düzen gösterilmektedir. “Tesis edilmesi elzem olan yeni siyasi müessesler, akli selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edilsin” diyen Mustafa Reşid Paşa artık devlet yönetiminin ‘bilimsel ve teknik bir alan’ olarak görülmesini ifade eder. Tanzimat devlet adamlarının kamuoyunun ortaya çıkan gücü ve önemi ile modern iktidarın “hükmetmenin” yanında “yönetmek” olarak belirginleşen yeni yönelimin bilincinde olduklarını ise Sadık Rıfat Paşa’nın “hükümdarın tebaasıyla ilişkilerinde onların ‘kalplerini fethetmek’ zorunda olduğuna” dair ifadeden çıkartmak mümkündür.¹¹¹ Yine Tanzimat Fermanı’nda aşağıya alıntıladığımız (sadeleştirilmiş) bölüm bu yeni “**yönetim-zihniyetini**” (**governmentality**)¹¹² yansıtır:

“Şöyle ki; Dünyada can, ırz ve namustan daha kıymetli bir şey yoktur. Bir insan bunları tehlikede görünce, yaradılıştan kötü olmasa bile, canını ve namusunu korumak için olmadık çarelere başvurur. Bunun devlet ve memlekete zarar vereceği açıktır. Buna karşılık, can ve namustan emin olan bir kimse sadakat ve doğruluktan ayrılmaz, işi ve gücü ile devletine ve milletine yararlı olur. Mal güvenliğinin olmadığı yerde ise kimse devlet ve ulusuna ısınmaz, ülkesinin yükselmesi ile ilgilenmez, hep korku ve üzüntü içinde yaşar. Buna karşılık, malından, mülkünden

¹⁰⁹ A.e.

¹¹⁰ Seyitdanlıoğlu, a.g.e., s.119.

¹¹¹ Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s.213.

¹¹² ‘Yönetimsellik’ olarak da çevrilen Foucault’nun **governmentality** kavramı konusunda bir okuma için bkz: Michel Foucault, “Yönetimsellik”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, İstanbul, Ayrıntı Yay.,2000.

emin olmadığı zaman hep kendi işi ve işinin genişletilmesi ile uğraşır. Devlet ve millet gayreti, vatan sevgisi kendisinde her gün artar.”¹¹³

Bu yeni yönetim-zihniyetini Tanzimat modernleşmesine taşıyan Sadık Rıfat Paşa'nın “Avrupa'nın Ahvaline Dair” başlıklı risalesinin temel vurgusu da rasyonel bir devlet ve bürokratik yapının gerekliliği üzerinedir. Avrupa'da hükümdarların ve devlet adamlarının yasalara uydukları, memuriyet görevlerinin liyakate göre verildiği ve ortada ciddi bir gerekçe yoksa kolay kolay görevden uzaklaştırılmadıkları, yine kimsenin ölümü halinde devletçe malvarlığına el konulmadığı, vergi toplama işleminin yasalar çerçevesinde yürütüldüğü ifade edilmektedir.¹¹⁴

Sadık Rıfat Paşa keyfi yönetimin egemen olduğu yerde devletin “çökeceğini” söyler.¹¹⁵ Çünkü, keyfi yönetimde tebaa devlete karşı güvensizlik duymakta ve bu da tebaanın topluma, üretimle, servet birikimiyle katkıda bulunmasını, toplumun ilerlemesini engelleyici rol oynamaktaydı. Keyfi olmayan bir idarenin kurulması halinde halkın verimliliğinin ortaya çıkacağını söyleyerek ilerlemecilikten yana ideolojisini belirgin eder.¹¹⁶ ‘Civilization’ olarak kullandığı medeniyet ve ilerleme için de “**nüfusun çoğalması**, memleketin imarı, asayiş ve rahatın sağlanması”¹¹⁷ gerekir. Fakat tüm bunların yapılması için **hukuk-ı hürriyet**, yani herkesin mal ve can güvenliği şarttır.¹¹⁸ Hükümetler halk için mevzû olup, yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir”¹¹⁹ gibi liberal bir cümleye kadar benzer saptamaları uzanır.

¹¹³ Tanzimat Fermanı, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s.449-451.

¹¹⁴ Mardin. **a.g.e.**, s.211.

¹¹⁵ **A.e.**

¹¹⁶ Mardin, **a.g.e.**, s.202.

¹¹⁷ Seyitdanlıoğlu, **a.g.e**

¹¹⁸ “Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usul-i menüsiyet ve medeniyeti iktizasında... teksir-i efrad-ı millet ve imar-ı memalik ve devlet ve istihsal-i asayiş ve rahat esbab-ı adidesiyle icra ve istihsal etmekte” dedikten sonra “bu madde-i lazimenin üss-i esası her bir akvam ve milletin can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kamilesinin istihsali” olduğunu belirtmiştir” Mardin. **a.g.e.**

¹¹⁹ Sadık Rıfat Paşa söz konusu risalesinde Avrupa'da saygı gösterilen bazı insan haklarından da uzun uzun söz eder. Söz konusu risalede Fransa ve İngiltere’de basın özgürlüğünün oldukça geniş bir şekilde korunduğu, Avrupa’da hemen her şeyin aklın gereklerine göre düzenlendiğinin üzerinde

Sadık Rıfat Paşa **serbestliği**, ise olumsuz bir anlamda ‘aşırı hürriyet’ olarak anlamlandırmaktadır. Ancak “ahlak ve adab-ı hasenesi olan kavim ve milletler serbestiyet ve hürriyete müstahak olabileceğini” söyleyerek Devrim sonrası Avrupa’da yaşanan ilerleme-özgürlük karşıtlığı içinde ilerlemeci anlayışın halka güvensizlik yaklaşımını dillendirir.¹²⁰

Risalenin çok ilginç bir vurgusu da Paşa’nın Osmanlı hukuk sisteminde bürokratlara hukuksal güvence bir anlamda özerklik sağlanması gerektiği noktasındadır. Paşa “kalemiyye sınıfının devletin diğer iki sınıfı olan selefiyye ve ulema” ile aynı haklara sahip olması gerektiğinden bahsederken, modern bir yönetsel-idari iktidarın üzerine inşa olacağı bürokrasinin özerklik ihtiyacını ortaya koyar. Memurlara “makul bir neden” yoksa “despotça” davranılmamalıdır.¹²¹ Memurlar devlet meseleleriyle ilgili konularda görüş beyan etmekten dolayı görevden alınmamalı, onların mallarının müsadere edilmesi için bir bahane olarak kullanılmamalıdır.¹²² Bu fikirlerin Tanzimat Fermanında ele alınan en önemli konulardan biri olduğu görülecektir.

Modern idari-yönetsel devlet ve siyasetin devlet yönetim üzerine bir teknik tartışma haline gelmesi geleneksel İslami siyaset anlayışıyla da uyum içindedir.¹²³ İslam

durulmaktadır. Risalede Avrupa’da ölüm cezalarına nadiren rastlandığı ve bunun da ancak açık yargılama sonunda suçun mahkemece sabit görülmesi halinde mümkün olduğunun altı çizilmektedir. Tanzimat Fermanı’nda yer verilen “gerçekleştirileceği vaat olunan mal, can, ırz emniyeti, müsadere kaldırılması” askerlik ve vergi mükellefiyetlerinin düzene konmasına ilişkin prensiplere bu risalede açıkça yer verilmiştir.

¹²⁰Seyitdanlıođlu, **a.g.e.**, s.119.

¹²¹Mardin,**a.g.e.**, s.208-209.

¹²²**A.e.**

¹²³Mardin, **a.g.e.**,s.203. Sadık Rıfat Paşa’ya göre devlet içlerinde asır zamanın hükmünü ve ihtiyacını bilip ona göre hareket etmek gerekmektedir. “tabiat-i beşeriye muhalif olan hüküm ve madde daimi cari, payidar olamaz” Çetinsaya, **a.g.e.**, s.55. Babialı’nın kudretli paşalarından Fuat Paşa’ya göre de idari ve siyasi reformlar yapılırken İslam’a aykırı hiç bir şey yapılmayacaktır zaten bu reformlar “herhangi bir devletin Avrupa’da varlığını sürdürebilmeleri için zorunludur”, zaten “dini beşeri bütün kurumlar için geçerli olan birinci yasa kendini koruma yasasıdır.” **A.e.**Babialı’nın bir diğer güçlü paşası Ali Paşa’ya göre bu reformlarda ehven-i şer prensibi gözetilmelidir, İslam’ı korumak için dini açıdan sorun yaratabilecek “ufak tefek sakıncalara bakılmamalıdır”. **A.e.**

siyaset düşüncesindeki ana kavram adalettir.¹²⁴ “Hakkı tanımak ve gerçekleştirmek; ihkak-ı hak, herkese hakkını vermek, zulmetmemek, Kuran’ın yöneticilere farz koştuğu emirlerdir.¹²⁵ Siyaset anlayışın temelinde adalet olduğunda, iktidarın ‘menşeinden çok icraatı’ öne çıkar.¹²⁶ Yani siyasal özgürlük tartışmalarının temel meselelerinden olan iktidarın meşruluğu sorunu adaletin temel olduğu siyaset görüşü içinde temel bir mesele değildir. İktidarın menşeinden çok yapıp ettiklerini öne çıkararak adalet merkezli bir siyaset anlayışı içinden Tanzimat reformculuğunun devlet yönetimine ilişkin teknik ve idari bir çerçeve içinde sınırlı kalmasını açıklar. İhkak-ı hak (adaletin yeniden sağlanması) için bir dizi idari ve teknik değişim zorunludur. Üzerinden düşünülen adalet ilkesinin iktidarın kaynağından çok icraatını sorunsallaştırması da siyasetçisizliği, siyaset adına idari, askeri, mali düzenlemelerin tartışılmasını sağlamıştır.

Bu anlamda Tanzimat modernleşmesi içinde tarihçilik ve hukukçuluk gibi uğraşlar siyasetin önüne geçer.¹²⁷ Dönemin en önde gelen devlet adamlarından ve devlet yönetimi konusunda ‘uzmanlardan’ biri olan Ahmet Cevdet Paşa aynı zamanda bir tarihçi ve hukukçudur. Aynı zamanda geleneksel İslami siyaset ile modern devlet anlayışlarını aynı potada eriten bir isim olan Ahmet Cevdet Paşa üzerine siyaset bilimi perspektifinin de gözetildiği kapsamlı bir araştırma yapan Christoph K. Neumann, “**Tarih-i Cevdet’in** Max Weber’in anlayışı doğrultusunda modern bir bürokratik sistem arayışının bir belgesi olarak okunabileceği”¹²⁸ söylemektedir. Ahmet Cevdet Paşa’nın devlet fikrinde temel mesele yine geleneksel siyaset anlayışına atıfla nizamın sağlanmasıdır.¹²⁹ Neumann’a göre Ahmet Cevdet Paşa için

¹²⁴İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Ararsında**, İstanbul, Dergah Yay., 2003, s.66. Aynı adalet vurgusu Tanzimat Fermanı’nda da tamamında görülebilir : “Bu nedenle, bundan böyle suç işleyenlerin durumları şeriat yasaları gereğince açıkça incelenip bir karara bağlanmadıkça kimse hakkında, açık veya gizli, idam ve zehirleme işlemi uygulanmayacaktır. Hiç kimse, başkasının ırz ve namusuna saldırmayacaktır.” Tanzimat Fermanı, **a.g.e.**

¹²⁵Kara, **a.g.e.**, s.66.

¹²⁶**A.e.**

¹²⁷Çetinsaya, **a.g.e.**

¹²⁸Neumann, **a.g.e.**, s.196.

¹²⁹**A.e.**, s.185-186.

nizam “yasal düzenleme”, “hükümet sistemi”, “metot” ve “düzenli askeri birlik” gibi tüm reformlarda nizama sağlamaya dönük girişimlerdir.¹³⁰ Nizama aykırı olan şahsi çıkarların peşinde koşmayı meşru olmadığını söyleyen Ahmet Cevdet, “devlet düzenini ötekinin haklarını ve çıkarlarını hiçe sayan insana özgü egoizme karşı bir güç olduğu”¹³¹ gerekçesiyle saygınlığı ve gücü korunması gereken aşkın bir varlık olarak tanımlarken sahip olduğu **hikmet-i hükümet** anlayışını ortaya koyar.¹³² Bu anlayış içinden bakıldığında hürriyet ise Ahmet Cevdet Paşa için “İslam herkese hürriyet verdiği” dolayısıyla Batı’ya ait bir tartışma konusudur.¹³³

Sadık Rifat Paşa aynı İslami terminoloji içinden konuşarak, “hükümünü zulümle yürüten (zulm ile abad olan) bir hükümetin düşmanlarından çok tebaasına dikkat etmesi gerekir”¹³⁴ derken de aşırı hürriyet olarak algıladığı ‘serbestlik’ cereyanına karşı ancak adaletli hükümdarların karşı koyabileceğini söylemektedir. ‘Kendi tebaasına dikkat etmesi gereken yönetim’ denirken de bu geleneksel adalet anlayışının içinden modern bir gelişme olan bir aktör olarak kamuoyunun ortaya çıkışı ilişkilendirilir “Düşmanlık tohumları eken zalim bir yönetimin, ihtilal ve anarşi biçeceği”¹³⁵ ya da “bir devletin, tahrikçiler tarafından işlenen kötülükler karşısında kendisini sadece adil bir idare ile koruyabileceğini”¹³⁶ söylerken de aynı geleneksel adalet vurgusu, modern tartışmalar bağlamında dillendirilir.

Görüldüğü gibi burada üst üste katlanmış ideolojiler görülmektedir. Bir taraftan Batılı modern iktidarın özellikleri dillendirilirken, diğer taraftan onun savunusu “devletin refahını tebaasının refahı ile birleştiren” Osmanlı devlet sisteminin üzerinde

¹³⁰ Neumann, **a.g.e.**, s.185.

¹³¹ **A.e.**, s.186.

¹³² Ahmet Cevdet Paşa’nın hikmet-i hükümet anlayışının kararlı bir savucusu olduğu yolundaki tespiti bu anlayışı olumlayan İsmail Kara da katılır. İsmail Kara, **Din ve Modernleşme Arasında; Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003. s.83.

¹³³ Mehmet Akif Aydın, Yusuf Halaçoğlu, “Ahmed Cevdet Paşa”, **İslam Ansiklopedisi**, cilt:7. s.445.

¹³⁴ Mardin, **a.g.e.**, s.211.

¹³⁵ **A.e.**

¹³⁶ **A.e.**

oturduğu geleneksel **daire-i adl** anlayışı içinden yapılmaktadır.¹³⁷ Fakat Osmanlı düzenini devam ettirmek ‘adaleti yeniden hakim kılmak’ (ihkak-i hak) için yapılması zorunlu olan bu adımların nihai amacı ise Tanzimat’ın ideolojisi olarak nitelendirilen ileride daha ayrıntılı incelenecek olan medeniyete¹³⁸ (Tanzimat yazınındaki kullanımıyla civilization ya da sivilizasyon) ulaşmaktır.

Ortaya çıkan tüm bu katlanmış ideolojiler çerçevesinde Gökhan Çetinsaya’ya göre Tanzimat dönemi düşüncesi içinde yeni bir daire-i adl oluşturulur; Buna göre “insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendir; ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz; medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizam ile olur; kanun ve nizam olan memlekette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirinden emin olan memleket refah ve saadete erer.”¹³⁹

Bu yeni daire-i adl aynı zamanda Tanzimat devlet adamlarının zihnindeki modern devlet anlayışının üzerinde kurulduğu temel felsefi zemini ve meşruiyet anlayışını ortaya koyar. Tanzimat’ın ilim, fen, ilerleme medeniyet, hukuk, düzen gibi alanlarda gerçekleştirdiği reformlarla amacı bu yeni modern devletin üzerinde kurulacağı daireyi inşa etmektir. Modern devletin kurulması için öncelikle doğa durumuna tekabül eden; serbestiyet, itaatsizlik, başı boşluk halinin; ‘ancient rejime’ ait kurum ve kalıpların ortadan kaldırılması gerekmektedir.

¹³⁷ Osmanlı siyaset düşüncesinin temeli **daire-i adl** (adalet dairesi) denilen bir çerçeve betimler. Kınalızade Ali’nin klasik sözleriyle : Adldir mucib-i salah-ı cihan/Cihan bir bağıdır diyarı devlet/Devletin nizamı Şeriat’tır/Şeriat’a olamaz hiç haris illa melik/Melik zapt eyleyemez illa leşker/Leşkeri cem’i demez illa mal/Malı cem eyleyen ra’iyyetidir/ Ra’iyyeti kul eder padişah-ı aleme adl. Sadeleştirilmiş hali; Dünya barışını ancak adalet sağlar/Dünya duvarı devlet olan bir bağıdır/Devletin düzenleyicisi şeriat’tır/Şeriatın koruyucusu Meliktir/Melik olmak için ülkeler zapt etmek onun için de ordu gerekir/Ordu ise ancak mal ile bir araya getirilir/Bu malı sağlayan halktı/Halkın padişaha itaatini sağlayan da adalettir.

¹³⁸ Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşit Paşa başta olmak üzere Tanzimat yazınında uzun zaman civilization/sivilizasyon olarak kullanılması üzerinde ayrıca durulacaktır.

¹³⁹ Çetinsaya, **a.g.e.**, s.66.

3.1.4. Tanzimat Reformları ve Osmanlı ‘Devletinin’ Modernleşmesi

19. yy’a kadar Osmanlı devletinin ana işlevleri genişleme ve elde olan topraklardan gelir elde etme üzerine kuruluydu.¹⁴⁰ Eğitim sağlık ve diğer birçok devletin yapması beklenen alanlardaki hizmetler özerk yapılara, loncalara, dini gruplara veya dini ve milli cemaatlere bırakılmıştı.¹⁴¹ Haberleşme ve ulaşım olanaklarının yetersizliği merkezi bir yapılanmayı engellemekteydi.

Tanzimat devlet ricalince medeniyet öncesi ‘vahşiyet’ aşamasına denk gelen bu “vahşi özgürlük” durumu, Bernard Lewis’ in Yeni Osmanlılar’ın fikirleri üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylediği 19.yüzyılda Osmanlı tahtına danışmanlık yapan İngiliz asıllı asker, diplomat Adolphous Slade ‘e göre de reformlara halkın ilgisiz kalmasının da nedenlerinden biridir: “Şimdiye değin Osmanlı, özgür insanlara tanınan ve Hıristiyan ulusların uğruna uzun mücadeleler verdiği en değerli ayrıcalıkların bazılarından gelenek uyarınca yararlandı.Devlete sınırlı bir toprak vergisi dışında hiçbir şey ödemedi...Dilediği yerlerde pasaportsuz yolculuk yaptı; hiçbir gümrük görevlisi gözleriyle ve kirli elleriyle eşyalarını izinsiz karıştırmadı; polis hareketlerini gözlemedi ya da sözlerine kulak kabartmadı Evi kutsaldı Savaş için çağrılmadıkça hiçbir zaman oğulları yanından alınıp asker yapılmıyordu.İkbal ümitleri doğu ve servet engelleriyle sınırlanmamıştı...okuma bilirse sadrazamlığa kadar çıkabilirdi.Bu hür uslular tarafından pek değer verilen bir üstünlük değil midir?Halkın şeref mevkilerinden uzak tutulması Fransız Devrimine yol açmadı mı?...Bu hürriyete, bu en cüretli arzuları gerçekleştirme yeteneğine karşı Sultan (II.Mahmut) ne veriyor?Hiç bir şey denilebilir?”¹⁴²

¹⁴⁰ Stanford J. Shaw, “ 19.yy. Osmanlı Reformcularının amaç ve başarılarının bazı yönleri”, **Ortadoğu’da Modernleşme**, ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s.49.

¹⁴¹ A.e., s.50.

¹⁴² Lewis, a.g.e., s.125-126.

Bu noktada Murat Önderman' ın Türk modernleşmesindeki kadim sivil toplum tartışmasına yaklaşımı açıklayıcıdır. Önderman' a göre sivil toplum, “toplumsal entegrasyonun bir ögesinden, iktidar zincirinin bir halkasından başka bir şey değildir.”¹⁴³

“... bir yanda kendini sertçe koruyan bir devletten, diğer yanda, tekil ilişkileri içinde oldukça serbest yaşayan gruplardan ve bireylerden oluşan parçalı bir toplumda ikili bir iktidar yapısı oluşturuyordu. İşte bu ikisi arasındaki kopukluk sivil toplumun gelişmemesinin başlıca nedenidir; yoksa toplumun güçsüzlüğü değil. Diğer bir deyişle, sivil toplumun gelişmemesi, toplumun göreceli güçsüzlüğünden değil, devlet ve toplum arasındaki etkileşmenin ve bütünleşmenin zayıflığından kaynaklanıyordu. Bu etkileşimsizlikse, ikili iktidar yapısının bir görünümüydü. Oysa merkezîyetçi Avrupa devletleri, iktidarlarının evlerin kapısını çalmasını sağlayabilmişlerdi.”¹⁴⁴

II. Mahmut (1808-1839) ile başlayan Tanzimat'la artan biçimde devam eden Osmanlı'da devlet yönetiminde reform çabalarının temel amacı, tüm alternatif iktidar odaklarını ortadan kaldırarak, merkezileşmeyi gerçekleştirmek, iktidarın etkinlik alanını “ yaşamın bütün alanlarını”¹⁴⁵ içine alacak ölçüde genişleterek devletin tebaasının evlerinin kapısını çalmasını sağlamaktı. Tanzimat reformcularının dert yandıkları ‘itaatsizlik ve serbestiyeti’ modern iktidarın disiplinci örgütlenme kipleriyle ortadan kaldırılmaya başlandığında, önce askeri alanda Alman subayların eliyle orduda yeni bir askeri disiplin¹⁴⁶ biçimi uygulanmaya başlandı, daha sonra aynı anlayışla bu kez nüfusun disiplinize

¹⁴³ Murat Önderman, “Türkiye’de Siyasi Retorik”, **İÜ Hukuk F. Mecmuası**, C.LVII, S.1-2, 1999, s.194.

¹⁴⁴ A.e.

¹⁴⁵ Shaw, **a.g.e.**, s.50.

¹⁴⁶ Bu disiplin anlayışının Foucaultcu bir yorumu ve bunun Osmanlı ordusundaki yansımaları ile ilgili bir okuma için bkz: Ulrich Bröckling, **Disiplin; Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, çev.Veysel Atayman, İstanbul Ayrıntı, 2001.

edilmesine dönük reformlarla iktidarın denetimi dışındaki tüm alanlar disiplin ve düzen altına alınmaya çalışıldı.¹⁴⁷

Modern iktidarın tesis edilmesi yolunda atılan ilk ciddi adımın, ülke içindeki güç dengelerinin tek bir merkeze toplanması anlamında, yönetim üzerinde denetleyici bir güç odağı haline gelmiş ‘itaatsiz ve serbest’ Yeniçeriler’in kanlı biçimde ortadan kaldırılması gösterilebilir. (1826)¹⁴⁸

Yeniçeriler, Şerif Mardin’in Sultan ve ahali arasındaki bir tür toplumsal sözleşme olarak tanımladığı, ”Osmanlı Zımnî Sözleşmesi’nin” Ulema ile birlikte koruyucusuydu. Bu “Zımnî Sözleşme” Osmanlı siyasal özgürlük tartışmalarında sıklıkla üzerinden konuşulacak “emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l münker” (iyiliği emredin kötülülüğü men edin) ayetiyle tüm müminlere farz kılınan bir tür kamusal sorumluluk bilincine dayanmaktaydı.¹⁴⁹ Esnaf- Ulema ve Yeniçeriler arasında süregelen örgütlenme ile bu ayet uyarınca çeşitli kereler padişahlar devrilmiş, adaletli davranmayan bürokratların kellesi istenmişti. Yeni Osmanlılar, Mardin’in Osmanlı Zımnî Sözleşmesi dediği iktidarda bir denge unsuru olan Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla geriye iktidarı denetleyecek hiçbir gücün kalmamasından yakınmışlardır.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Abdülhamit döneminde Darülaceze’nin açılması Foucault’ nun büyük kapatılma dediği deli, sakat, yoksul ve yaşlı insanların denetim altına alınması uygulanmasının bir örneği olarak okunabilir. Michel Foucault, **Büyük Kapatılma**, çev. Ferda Keskin, Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s.17.

¹⁴⁸ Aydın Despotizmi ve Kamaralizm örneklerinde bahsedildiği gibi modern iktidar önce eski düzenin düzenliliklerini ve kurumlarını yıkarak kendi iktidarını kurmaya başlar.

¹⁴⁹ Şerif Mardin, “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet”, **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler II**, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yay., s.117.

¹⁵⁰ “Yeniçerilerin lağvı ile hükümet hareketinde muhtar-ı mutlak kaldığı günden beri iptida ahalinin hukukundan Gülhane Hatt-ı Hümayununda bahs olunmuştu.” (Hürriyet, No:1, 29 Haziran 1868) aktaran; İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Tanzimat-I**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s.807. Osmanlı modernleşme çabalarını mevcut özgürlük halini ortadan kaldırdığını söyleyen Lewis’in değerlendirmelerini aktardığı Slade da Yeniçerileri bir ‘millet meclisine benzetmekteydi’; “Çünkü sık sık hükümdarlarını bakanlarını değiştirmeye mecbur ederlerdi.” Lewis, **a.g.e.**, s.125-126. Aynı benzetmeyi yapan Namık Kemal, Babıali rejimini eleştirdiği bir yazısında Yeniçerilerin hallini eleştirirken “İnsanları Vaka-i Hayriye’den beri düşüncelerini açıklamaktan alıkoyan, Haliç’te binlerce Yeniçeri’nin çürüyen cesetlerinin görüntüsü” olduğunu Yeniçeriler’in ‘devlet adamlarının baskısına bir karşısında güç oluşturduğunu” söyler. Mardin, **a.g.e.**

Alternatif iktidar odaklarını ortadan kaldırdıktan sonra modern devleti gerektiğinde vatandaşın kapısını çalacak, her yerde hazır ve nazır kılmak için yapılması gereken diğer bir reform da merkezi idarenin otoritesini tüm yurt sathına yayacak bir teşkilatlanma kurmak ve her yerde elleri ve kulakları olan merkezi güçlü devleti örgütlemektir. II. Mahmut döneminde merkezileşmeye doğru atılan adımlar Tanzimat sonrası süreçte artarak devam etti. Her alanla ilgili özel ihtisas sahaları kuruldu. Eğitim, maliye, endüstri, tarım alanında II. Mahmut'un Divan'da yaptığı bölünme daha sonra bakanlıklara (nazırlıklara) dönüştü.¹⁵¹ Bu bakanlıklar taşrada da örgütlenerek merkezi bürokratik bir sınıfın ortaya çıkmasını sağladılar. Tanzimat Fermanı'nda ve onun entelektüel altyapısını oluşturan Hatırlanacağı gibi Sadık Rıfat Paşa'nın risalesinde memurların bir sınıf olarak hakları ve hukuksal güvencelerinin sağlanmasının altı özellikle çizilmişti. Bu anlamda rasyonel ve teknokratik bir bürokratik sınıf kurmak amacıyla Mülkiye Mektebi açılır.(1859)¹⁵²

Toplum terbiye etme ve kontrol altında tutma amaçlı eğitim hamlesi gerçekten de başarılı olur. Tanzimat döneminde başlayan eğitim reformuyla Galatasaray ve Darüşşafaka gibi elit okulların açılmasından sonra, 2. Abdülhamit döneminde eğitiminin yaygınlaşmasına dönük büyük bir atılım gerçekleşir.¹⁵³

Tanzimat ile birlikte Napolyon'un Ceza Kanunu çevrilerek Ceza Kanunnamesi, Ticari ve Arazi Kanunnameleri ile devletin hukuki altyapısı sağlanıyor. Yine bu reform hamleleri içinde Divan-ı Ahkam-ı Adliye (Yargıtay) ve yine Fransız Danıştay'ı örneği üzerinden Şuray-ı Devlet(Danıştay) ve Adliye Nazırlığı kurulmuş

¹⁵¹ Shaw, a.g.e., s.53

¹⁵² 1877 de ise ders programı modernleştirilerek, yeniden düzenlenir. Ama devlete bürokrat yetiştirmek üzere açılan okul bir süre sonra muhalefetin merkezlerinden birisi olacaktır .

¹⁵³ Maliye (1878) Hukuk (1878) Güzel Sanatlar (1879) Ticaret (1882) Mülki Mühendis (1884) Baytar (1889) Polis (1891) Gümrük (1892) ve geliştirilmiş yeni Tıbbiye (1898) açılıyor.¹⁵³ 1800'lerin ortalarında itibaren kurulmaya çalışılan Darülfünun 1900 de kuruluyor. Abdülhamit döneminde 31 yeni öğretmen okulu açıldı. 29 Vilayet ve 6 Mutasararflık da ve birçok kazada rüştiyeler açıldı. Örneğin Rize'nin Ardeşen ilçesine bağlı bir dağ köyüne (Oje) 1903 yılında bir ilkokul açılıyor.

ve ticaret mahkemeleri buraya bağlanmıştır. Adliyeler, hukuk ve mahkemeler ile ilgili kanunlar çıkarıldı. Müslüman ve gayri Müslimler arasındaki davalara bakmak için Nizamiye mahkemeleri düzenlendi. Yaşamın tüm alanları üzerinde iktidar kurma anlamındaki en önemli gelişme ise tüm bu hukuki sürecin mimarlarından Ahmet Cevdet Paşa'nın 1870'de hazırladığı Yeni Medeni Kanun Mecelledir.¹⁵⁴

Ulaştırma ve haberleşme alanında yaşanan gelişmeler ise iktidarın kontrol ve nüfuz etme politikalarının en önemli yansımasıdır. İstanbul'da Galata köprüsünün açılması, iskeleler arası vapur seferlerinin başlaması önemli gelişmeler olarak gösterilebilir.¹⁵⁵ Tanzimat ile başlayan demiryolları II.Abdülhamit tahta çıktığında hummalı bir çabayla bin mile kadar çıkarıldı.¹⁵⁶

“Telgraf , kendi memurlarını kontrol etmek isteyen bir despot için en güçlü aletti”¹⁵⁷ sözüne atıfla en önemli gelişmeler ise telgraf sektöründe olmuştur. Bu konuda ilk adımlar Tanzimat idarecileri tarafından atıldı. 1864 yılına gelindiğinde yurt genelinde 76 telgraf merkezi kurulmuş durumdadır. Abdülhamit tahta çıktığı zaman ise imparatorluğun büyük kısmı telgraf şebekesiyle başkente bağlanmış durumdaydı. Bu konuya o kadar önem veriliyordu ki 2 yıllık bir telgrafçılık okulu açıldı. Darüşşafaka ve Galatasaray Liselerine Telgrafçılık dersleri kondu bu dersleri almış öğrenciler Paris'e eğitim için gönderilmiştir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ A.e., s.118.

¹⁵⁵ Örneğin Atı alan Üsküdar'ı geçti sözü ile sadece kayıklarla ulaşılabilen Üsküdar'ın bütün kanun kaçaklarının mekanı olduğu söylenirdi.

¹⁵⁶ “En önemli iki hat Müslümanların bağışlarıyla yapılan Şam'ı Medine'ye bağlayan Hicaz Demiryolu ve İstanbul'u Avrupa'ya bağlayan daha sonra Orient Ekspres güzergahı İstanbul'daki sirkeci garını hürriyet ve modernliğe açılan dış sofa haline getirdi.” Lewis, a.g.e., s.182.

¹⁵⁷ “Artık bir vilayeti bir valinin takdirine terk etmek ve arzuya değer görüldüğü zaman başı kesilmek üzere merkeze geleceğine güvenmek zorunluluğu yoktur.Telgrafla vali oradan oraya koşturulabilir, ne yapmakta olduğu tespit edilebilir, takdir edilebilir, geri çağrılabilir, onun hakkında rapor vermek için maiyetine talimat verilebilir ve genel olarak bütün gerçek yetkilerinden yoksun bırakılabilir.” Sir Charles Eliot'tan aktaran; A.e. 183.

¹⁵⁸ A.e., s.184. Tabi bu telgraf merkezlerinde çalışan insanlar sonra başka bir amaç için o telgrafları kullanacaklar.II.Abdülhamit 23 Temmuz 1908'de kendi kurdurduğu telgraf şebekesinden yurdun her yerinden yağın istifa telgraflarıyla görevi bırakmak zorunda kalacaktı. Aykut Kansu, **1908 Devrimi**, İstanbul, İletişim Yay., 1997, s. 135.

Aynı dönemde devlet karakol ve okullar gibi resmi binalarla kentlerde belirgin olmaya başladı.¹⁵⁹ Bu anlamda karakolların ve mahalle bekçilerinin ortaya çıkışı modern iktidarın denetim ve kontrol becerilerini geliştirme yolunda attığı adımlardır. İktidarın kontrol etme ve denetleme arzusunun izleri kent yaşamında da görülmüyordu. Bunun en çarpıcı örneği Tanzimat Paşalarından Ahmet Vefik Paşa'nın Bursa'da çıkma sokakları yıktırmasıydı.¹⁶⁰ Bu anlamda Napolyon'dan öykünmelerle meydanlar, birbirini kesen geniş caddeler ortaya çıktı.¹⁶¹

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli gelişme de yeni modern devletin yönetmek-için-bilmek anlayışının bir yansıması olarak yapılan nüfus sayımlarıdır.¹⁶² (aynı zamanda yapılan mülk sayımları) (1830 ve 1844)

İdari, hukuki, eğitim, ulaştırma, haberleşme, kentleşme alanlarında görülen tüm reformların taşıdığı ortak yönetim-zihniyeti, yönetim nesnesinin toprak parçası olarak ülkeden, onun üzerinde yaşayan halka doğru kaydığına işaret eder.¹⁶³ Kamuoyunun önemi hem nüfusun artışı ile hem de Sanayi Devrimi'nin iş gücü ihtiyacı ile ama en çok da tüm dünyada devrimci süreçlerle birlikte belirginleşir. Tanzimat ile başlayan modern iktidar pratikleri kamuoyunun gücünü devlet tarafından farkına varıldığıının somut işaretleridir. Fakat modern devletle birlikte

¹⁵⁹ Mahalleler de sosyal statü ve sınıf farkına göre yeniden oluştu. “ Halbuki Eskiden bir paşanın konağı karşısında, küçük bir evkaf katibinin aşiboyalı evi, ilmiye ricalinden bir efendin kaşanesinin yanı başında mahalle suyolcusunun kulübesi bulunur, bu insanlar her gün karşılaşır, belirli bir sosyal dayanışma , saygı ve himaye kuralları içinde yaşarlardı.” İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 67.

¹⁶⁰ Mustafa Armağan, “Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair”, **Doğu Batı**, sayı:8 1999, s.82.

¹⁶¹ Örneğin Teşvikiye'ye yapılan Cami ve Karakol ile oraya yerleşim teşvik edilmeye başlandı. Kentleşme de rota İstanbul'un kuzeyine taşınmaktı. Abdülmecit Dolmabahçe sarayını yaptırdı. Kuzey batıydı. Murat Belge, **İstanbul Gezi Rehberi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003, s.6.

¹⁶² Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı'da Sosyal Kontrol”, **Toplum ve Bilim**, sayı:83, 2000, s. 78.

¹⁶³ Foucault, **a.g.e.**, s.282.

“kamusal alanın genişlemesi, yeni meşruiyet ve yönetim problemlerine yol açmıştır”.¹⁶⁴

Bunun bir delili olarak II. Mahmut’un çıktığı yurt seyahatleri gösterilebilir.¹⁶⁵ II. Mahmut bu seyahatleri esnasında bugün herhangi bir siyasi liderin günlük davranış kalıbı olan ama o gün için çok yeni olan halkla oturup kalkmaya, esnafları ziyaret etmeye, hal ahtır sormaya, onlarla beraber olmaya çalışır. Bu aynı zamanda yine o güne dek söz konusu olmayan iktidarın meşruiyetini ahali üzerinden kurma çabasına da işaret eder. Bu anlamda yine II. Mahmut ilk kez resimlerini kışlalara ve devlet dairelerine astırarak iktidarını ‘görünür kılmaya’ çalışır.¹⁶⁶

Kamuoyu artık geri dönülmez biçimde hem iktidarın kurulduğu, hem de görünür olduğu bir alan olarak açılır. Bu durumda iktidar kamuoyu olarak ortaya çıkan alanda iktidarlığını göstermeye, görünür olmaya, duvarların arkasına geçmeye başlar.

Sadık Rıfat Paşa da kamuoyunun artık kaçınılmaz bir şekilde oluştuğunun farkındadır: “Mizac-ı asr ve afkar-ı zamane çüş-u huruşa gelmiş bir nehre şebihdir ve cihanda def’ ü izalesi muhal olan ahvalden biri i’tikad ve diğeri efkar-ı ammedir.”¹⁶⁷ Ahmet Cevdet Paşa ise kamuoyunun öneminin farkına varmakla birlikte onu devletle bir karşılık ilişkisi içinde, her zaman dikkat edilmesi, elde tutulması

¹⁶⁴ Y.Doğan Çetinkaya, **1908 Osmanlı Boykotu; Bir Toplumsal Hareketin Analizi**, İstanbul, İletişim, 2004, s.16.

¹⁶⁵ Kırılı, **a.g.e.** II .Mahmut, kendisinden önceki padişahdan farklı olarak, ”halkın yaşayışını” görmek amacıyla 1830 ve 1839 yılları arasında beş yurt gezisine çıkmıştır.**A.e.**

¹⁶⁶ **A.e.**, s. 74. Bu anlamda belki en ilginç örneklerden birisi modern sultanlardan II. Mahmut’un kamuoyunun farkında olduğunu gösteren yurt gezileridir. Sultan’ın bu görünürlüğü Osmanlı devlet geleneğinde rastlanmayan bir uygulamadır. **A.e.**

¹⁶⁷ Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s.210 Sadık Rıfat Paşa da bu anlamda medeniyete toplumu taşıyacak eğitim sistemi içinde bile “umum halka kendilerine faydası dokunmayan, onları itaatsizliğe ve serkeşliğe sevk edecek olan bazı teferruatlı bilgileri vermeyi de uygun bulmamaktadır. **A.e.**

gereken potansiyel bir tehdit kaynağı olarak niteler.¹⁶⁸ “Efkar-atıka eshabı’ olarak nitelediği avam tutucudur, bu nedenle devlet adamları pek çok devlet işini onlara rağmen yapabilmelidir.¹⁶⁹

Kamuoyunun geri dönülmez bir biçimde ortaya çıkışı ve kitlelerin bir meşruiyet kaynağı olarak belirmesiyle devlet yönetimi, kitleleri ikna etmek ama en çok da denetlemek, kontrol altına almak amacıyla taktikler geliştirmek zorundadır.

Bu anlamda en önemli gelişme efkar-ı ammenin ne dediğine kulak kabartan devletin yoğun jurnalcılık çalışmalarıdır. “Taşrada kontrolün etkin bir biçimde sağlanması için 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren imparatorluk dahilindeki her bir kazaya bir veya iki jurnal memuru atanmaya başlanır.”¹⁷⁰

1822-42 arasında Osmanlı devleti içinde sadece 250 kitabın basıldığı düşünülürken kamuoyunun hala güçlü bir sözlü kültüre sahip olduğu, İlber Ortaylı’nın dediği gibi birçok kitabın ve Romanın dilden dile anlatıldığı bir ortamda sadece sansür ve bir dizi hukuksal düzenlemelerle kamuoyunu kontrol etmek mümkün değildir.¹⁷¹ Başta kahvehaneler olmak üzere halkın siyasi sohbetlerine dair jurnal raporlarının tutulması, Osmanlı’nın yeni yönetim zihniyetinin, yönetmek-için-bilmek anlayışının bir yansımasıdır.¹⁷²

Osmanlı’da kamuoyunun ya da modern bir tabirle ‘kamusal alanın’ ortaya çıkışındaki asıl belirleyici rol ise gazeteler eliyle gerçekleşmiştir.¹⁷³ Basın, kamusal

¹⁶⁸ Neumann, **a.g.e.**, s. 201 Ali Paşa’nın cenaze namazında kitlenin imamın ‘nasıl bilirdiniz’ sorusuna karşı sessiz kalarak gösterdiği tepkiden bu yana kamuoyundan çekindiği, bu olayla kamuoyunun hükümdarından daha fazla kudrete sahip tek güç olduğu sonucuna varır. **A.e.**

¹⁶⁹ **A.e.**, s.202.

¹⁷⁰ Kırılı, **a.g.e.** Bu memurların görevi bir yandan buldukları kazada merkezi hükümetin bilmesi gerekli gördükleri olayları İstanbul’a rapor etmek, öte yandan da kazaya gelen ve gidenlerin niçin gelip gittiğini, ne kadar süreyle kaldığı gibi bilgilerin ayrıntısıyla defterini tutmaktır.

¹⁷¹ Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 56.

¹⁷² Kırılı, **a.g.e.** s. 77.

¹⁷³ **A.e.**

alanın oluşumuna katkıda bulunduğu gibi siyasi örgütlenmeler için de meşru bir zemin oluşturmuştur.

Bu anlamda 1831 yılında Takvim_i Vekayi adında ilk süreli yayının resmi gazete olması modernleşme ile birlikte devletin toplum ile etkileşime geçme ihtiyacı hissetmesini göstermesi açısından anlamlıdır.¹⁷⁴ Takvim_i Vekayi modern iktidarın bilgi ve haberleşme kanallarını kontrolü altına alarak topluma nüfuz etme niyetinin bir göstergesiyken, aynı zamanda toplumun artık ikna edilmesi gereken bir meşruiyet kaynağı olarak görülmesinin de açık bir kanıtıdır.

Resmi gazeteyle kamuoyu ile iletişime geçme ihtiyacı hisseden devlet, bu hamlesi ile cini şişeden çıkarmıştır. Resmi gazeteyi takiben önce Ceride-i Havadis adı ile Churchill adlı bir İngiliz tüccar tarafından ilk özel gazetenin çıkarılır.¹⁷⁵ 1860 sonrası ise İstanbul merkezli Tercüman-i Ahval, Tasvir-i Efkar gibi gazeteler onu takip etmiş, bu gazeteler kamuoyunu oluşturma noktasında çok önemli bir işlev görmüşlerdi. İktidar basını ve kamuoyunu topluma kendini anlatmak için kullanmayı düşündükçe ne kadar da baskı ve sansürleri susturmaya çalışsa da muhalefetin de açılan aynı yol üzerinden örgütlenmesini engelleyemiyordu. Zaten muhalefet de baskılara karşı Avrupa’da birçok gazete çıkararak ve bu gazeteleri gizlice ülkeye sokarak çalışmalarına devam etmiştir. Tüm bu gelişmeler aynı

¹⁷⁴ . Bu tarihe kadar “Osmanlı da amme efkarı yer altında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayım tekniği şayia ve karalamaydı.” Babıali döneminde kurulan sansür Abdülhamit döneminde de şiddetlenerek devam etti. “ Önce gazetelere bir yorum hürriyeti verildi. Fakat bu çabuk kısıtlandı.Yine de Abdülhamit öncesi dönemde İstanbul’da bir elin parmaklarından az sayıda basımevi varken 1883 ‘de bu sayı 54’e 1908’de ise 99’un üstüne çıkmıştı. 186 Yine bu basımevlerinde Abdülhamit idaresinin ilk 15 yılında 4.000 kitap basılmıştır. Bunlardan 200 din, 500’ e yakını dil kitapları, 1.000’i bilim ve fen , 1000 aşkına da edebiyat eserleri iken bizim tezimizi haklı çıkartırcasına 1.200’den fazlası çeşitli kanun, tüzük, yönetmeliklerden oluşmaktadır. Yani basımevi dünyasını da en çok yönetim kullanmıştır. Lewis, **a.g.e.**

¹⁷⁵ İlk Bilimsel süreli yayım ise yine modernleşmenin kurumlarından olan Mekteb_i Tıbbiye-i Şahane tarafından çıkarılan Vekayı_i Tıbbiye dir.

zamanda geri dönülmez bir şekilde kamuoyunun iktidara karşı bir direnme mekanı olarak ortaya çıkmasını sağladı.¹⁷⁶

Türkiye'nin ilk örgütlü siyasal muhalefet hareketi olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti de 1865 yılında bu gazetelerin yazarları tarafından kurulmuştu.¹⁷⁷

O güne kadar **serbestiyet** olarak kullanılan **liberté** kavramının yerine **hürriyet**'in kullanılmaya başlanması da, 1860'lardan itibaren modern devlet anlayışına göre örgütlenmeye çalışan Babıali'nin **istibdat** adı verilen baskıcı yönetimi karşısında özgürlükçü bir muhalefet olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar'ın basında kendini göstermesiyle olacaktır. Namık Kemal ve Şinasi Tasvir-i Efkar'da olumsuz çağrışımları olan **serbestiyet** yerine **hürriyet**'i kullanmaya başladılar.

3.2.HÜRRİYET'İN KEŞFİ

3.2.1. Modern Devletin 'İstibdat'laşması

Tanzimat reformlarıyla birlikte devlet merkezileşirken, yetkilerin merkezi bürokrasi elinde toplaması ile orantılı biçimde iktidar; karakol ve bekçilerle mahallere kadar girerek hayatın tüm alanlarında örgütlenmiş, düzenli vergiler, zorunlu askerlik gibi devlete karşı vazifelerle evlerin kapısını çalmaya başlamış, böylece görünürleşen ve yakınlaşan iktidarın toplum üzerindeki baskısı artmıştır. Bu anlamda Namık Kemal, Babıali rejimini eleştirirken önceki yapıda dengeler sistemi içinde sahip olunan özgürlüklere dikkat çeker: “Vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünüyorsa de hakikat-i halde bayağın hürriyetin derece-i ifratına

¹⁷⁶ Takvim-i Vekayı yurtdışındaki Yeni Osmanlı muhalefeti ile tartışma halindedir.Örneğin 6 Şubat 1866 günkü sayısında “ Paris'te kurulan bir fesad cemiyetinin üyelerinin öteden beri tahrik ve dedikodu yaptıkları...” şeklinde başlayan bir bildiri yayınlanmıştı. Ortaylı,**a.g.e.**, s.191.

¹⁷⁷ Mehmet Ö. Alkan, “İstanbul'da Sivil Toplum Kurumları;Toplumsal bir Örgütlenmenin Gelişimi ” **Tanzimat'tan Günümüze İstanbul'da STK'lar**, İstanbul, Yurt Yayınları , 1998, s.88-89.

varmış bir hükümet-i meşruta idi.Ulema hükmeder, padişah ve vüzara icra eyler, ahali silah derdest olarak bu icraya nazır bulunurdu”, halbuki Tanzimat sonrasında Namık Kemal’e göre “Babialı kanun yapıyor, Babialı hükmediyor, Babialı icra eyliyor, icraata yine Babialı nazır oluyor, padişah desek Babialı anlaşılıyor, kanun desek, kezalik (keza yine böyle), meclis , mahkeme desek kezalik, ahali desek hiçbir şey anlaşılıyor”.¹⁷⁸

Babialı'nın bir taraftan bir meşruiyet kaynağı olarak efkar-ı umumiyenin, (kamuoyunun) farkına vararak idari yeteneklerini Foucault'nun tabiriyle nüfusun yönetimine doğru geliştirirken, diğer yandan da ortaya çıkan bu kamusal alanda kontrol ve denetim faaliyetlerini gerçekleştirme zorunluluğu hissettikçe de iktidar iplerini daha fazla merkezde ve kendi elinde toplamaya başlıyor. Devlet-vatandaş ilişkilerinde hak-vazife anlayışı çerçevesinde halkla ilişkiye geçen, evlerin kapılarını çalmaya başlayan, aşağıya inen, halka yaklaşan modern iktidarın bu yeni hali, Namık Kemal'in bahsettiği 'serbestiyet' içinde kendi özerk yaşam alanlarını kurmuş toplumun, o güne dek alışık olmadığı ölçüde iktidarın yakıcılığını enselerinde hissetmesine neden olmaktadır.

Bu tarihsel süreç içinde görünürleşen, kendini hissettirmeye başlayan bu modern ve baskıcı yeni iktidarı ve onun paralelinde toplumdan farklı bir zümre olarak ortaya çıkan iktidar elitlerini nitelendirmek için o güne kadar sahip olmadığı yeni olumsuz bir anlam edinen **istibdat** kavramı kullanılmaya başlandı.

İlk önce Babialı yöneticilerinden Ali Paşa'nın otoriter yönetimine karşılık olarak kullanılmaya başlanan **istibdat** ile söylenmek istenen¹⁷⁹ rejiminin baskıcı ve despotik olduğuydu. Halbuki İlber Ortaylı'ya göre “daha elli yıl önce bir Osmanlı efendisinin İslam ülkesindeki bir yöneticinin olağan yönetimini ifade

¹⁷⁸ Yılmaz, **Namık Kemal'de Siyasi Kavramlar**, s.29.

¹⁷⁹ “Ali Paşa'nın Babialı'de kurduğu otoriter yönetimden nefret edenler istibdat'tan söz etmeye başlamışlardı.İstibdat sözü despotizme karşılık olarak kullanılır olmuştü.” Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 191.

kullanılabileceği bir söz”¹⁸⁰ olan **istibdat**, İslam siyasal kültürü içinde böyle bir olumsuz anlama sahip değildir. **İstibdat** “devlet başkanının iktidarı, ehl-i hall u akdin (İslam toplumu yöneticisini ‘seçen’ ehil azınlık) kararı olmadan ve biat gerçekleşmeden (ehl-i hall u akd’ tarafından sultana verilen onay), kahr, cebr ile (güçle, zor kullanarak) ele geçirmesi, ardından tek başına bir yönetim biçimini benimsemesi, meşverete, nasihate, müşarekete ve müساهemeye (danışma, öğüt, yönetime başkalarını ortak etme, iktidarı paylaşma) yer vermemesi” olarak tanımlanmaktadır ama tüm bunlar kavrama olumsuz bir anlam yüklemesizdir.¹⁸¹ Çünkü İsmail Kara’ya göre siyaset görüşünün merkezine adalet kavramını koyan İslam siyasal düşüncesinde temel sorun iktidarın “kahr-u galebe” yoluyla kurulup kurulmaması yani meşruiyeti sorunu değil, “zulm ile abad olup” olmaması yani icraatlarında, adaletli davranıp davranmaması sorunudur. Bu nedenle “kahru galebe yoluyla iktidara gelmek”, yönetimi elinde tutmak anlamında **istibdat**, eğer **müstebit** (istibdadı yapan kişi) icraatlarında adaletli davranıyorsa tek başına olumsuz bir eylemi ifade etmez.¹⁸²

Siyasal özgürlükçü muhalefetin dilinde bambaşka bir anlama kavuşan **istibdat**, kelime anlamıyla da baskıcı otoriter anlamını vermemektedir. Ama **istibdat**ın modern baskıcı Osmanlı iktidarlarını nitelendiren bir sıfat olarak işlemeye başlamasının anlamını kelimenin eş anlamlısı olarak verilen **infirad** açıklar. “Tek olarak, ayrı, kendinden menkul”¹⁸³ anlamlarına gelen **infirad** tartışmamız bağlamında düşünüldüğünde; örgütlenmesi, zihniyeti, kendine özgü teknik bilgileri ile bir meşruiyet kaynağına ihtiyaç duymadan kendinden menkul, otonom bir ‘şey’

¹⁸⁰ Ortaylı, a.g.e.

¹⁸¹ İsmail Kara, **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, İstanbul, İz Yay. 1996, s.125-126. Fakat örneğin Said Nursi istibdadı “zulmün temeli, insaniyetin mahiyisi,...alaem-i İslami zehirlendiren, hatta her şeye sirayet ile zehrini atan” bir şey olarak tanımlarken yine Cumhuriyet dönemi tartışmalarından tanıdığımız İskilipli Atıf Efendi istibdadın azarlarını sayarken ; ” zulüm, ..hıyanet, zillet, meskenet, fakru zaruret,...harab-ı memleket ve cehaleti ümmet” diye sıralamaktadır. **A.e.**

¹⁸² **A.e.**, s.126. İslam devlet kuramının öncü metinlerinden İbn Haldun’un Mukaddimesi’nde de istibdat kavramı devletin oluşurken geçirdiği merhalelerden biridir ve iktidarı istibdat ile ele geçiren ve yöneten bir muktadirin adil olabileceği, bu durumda iktidarının meşru bir iktidara olacağı ifade edilir. **A.e.**

¹⁸³ **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, Bilgi Yay., İstanbul, 1985, s. 181.

dönüşmüş bir iktidar erki olarak beliren devlete ya da **hikmeti hükümet (raison d'Etat)** anlayışına karşılık geldiği söylenebilir. İstibdat kavramının anlamındaki bu kaymanın nedeni Osmanlı devlet sisteminde ve yönetim anlayışında **hikmet-i hükümet** anlayışı çerçevesinde devletin 'kendinden menkul' ve 'kendi varlığı için varolan' bir varlık olarak ortaya çıkışı, bunun sonucu olarak da kaçınılmaz bir biçimde bir yönetici elitin, 'devlet bilgisine' sahip teknik devlet adamları, bir bürokratik sınıf olarak belirmesinden kaynaklanan dönüşüm olduğu iddia edilebilir.¹⁸⁴ (Devletin **raison d'Etat** anlayışına doğru dönüşümünü Kameralizm gibi modeller çerçevesinde devrimci fikirlerin gerilediği Avrupa'da da görüldüğünü önceki bölümde ele almıştık.)

Bu iddiayı destekleyen bir diğer unsur da istibdada karşı muhalefetin de 'devletin kendi başına bir varlık olma' anlamındaki bu mevcudiyetine karşı geliştirdikleri eleştirel tavidir. Namık Kemal "itikadımızca devletin halktan ayrı bir vücudu yoktur. Kendine mahsus hiçbir menfaati olamaz" derken tam da "kendi varlığı için var olan" **hikmet-i hükümet** anlayışıyla hesaplaşır. III. Napolyon'un **raison d'Etat** (hikmet-i hükümet) anlayışını, Paris Komününe yaptığı kanlı baskının üzerinden eleştirdiği aynı yazısında "Vâkıa Avrupa'da bir takım zaleme muînleri "**devlet bir şahs-ı mânevîdir. Şu hakkı hâizdir. Şu işten menfaat görür** yollu safsata-perdâzlıklar etmişlerdir" derken, bu devlet biçiminin adını da koyar: "Hatta bu tuğyân-ı efkâr netâyicindendir ki **raison d'Etat** yani **ıztırrar-ı düvelî** namıyla bir **kaide-i faside** peyda oldu." Namık Kemal iktidar yanlısı Basiret gazetesinin "devletle milletin menfaati ayrıdır" iddiasına cevap olarak yazdığı bu yazıda, istibdat ya da infirad olarak tanımlanan devletin kendi başına bir varlığı olmadığını "bir devlet hasmına galip gelir, "mülkünü mamûr eder", maarifini ilerletirse bu saadetlerden müstefit olan heyet-i umumiye'dir. Yoksa devlet tabiri o heyet-i

¹⁸⁴ "Devlet bilgisi üreten bir devlet aydın-bürokratu olarak Ahmet Cevdet Paşa bu yeni devlet adamı tipinin iyi bir örneğidir. Neumann, a.g.e., s.196.

umumiyeinin haricinde hiçbir mevcut ifade etmez ki ona bir fayda terettüp edebilsin” diyerek ifade eder.¹⁸⁵

İstibdat kavramının gösterilenindeki bu paradigmatik değişim, aslında Osmanlı siyasal kültüründe ve siyaset tasavvurunda yaşanan daha büyük paradigmatik bir değişime denk düşmesi anlamında semboliktir. Bu paradigmatik değişim; iktidarın meşruiyeti sorunun Osmanlı siyaset anlayışının merkezine yerleşmesi ve buna paralel olarak da **hürriyet** kavramının **adalet** kavramının yerine siyasi tartışmanın ana sorunu haline gelmesidir.¹⁸⁶ Yukarıda istibdat tanımlanırken sıralan, müstebitin ihlal ettiklerinin listesi; **ehl-i hall u akdin kararı, biat, danışma, meşveret, yönetime başkalarını ortak etme, iktidarı paylaşma** Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin **hürriyet** kavramı içinden dillendirdikleri siyasal taleplerine karşılık gelmektedir. “Hürriyet-i efkar ve hakimiyet-i ahali ve usul-ü meşveret” olarak özetlenebilecek bu somut siyasal talepler **hürriyet**’i felsefi ve metinler üstünde tartışılan bir kavram olmaktan çok öteye taşıyarak, istibdat karşısında aktif bir siyasi mücadele içinde dillendirilen varoluşsal bir talebe dönüştürür. Çünkü Yeni Osmanlılar, **hürriyet** konusunda yazıp çizdiklerinde sadece **hürriyet** konusunu siyaset içinde tartışmakla kalmıyorlardı, aynı zamanda da istibdadın baskısı karşısında hem yazarak hem de eyleyerek siyasi özgürlük mücadelesi vermekte ve aktif siyaset yaparak özgürlüğü eylem içinde tecrübe etmekteydiler.¹⁸⁷

¹⁸⁵Paragraftaki alıntıların tamamı; Namık Kemal, **a.g.e.**, s.81. Aynı yazıda **raison d’Etat** anlayışını eleştirirken Namık Kemal : “Onun sayesinde Napolyon imparator olmak için alâ-melei’n-nas ettiği yemini bozdu, bir gecenin içinde yirmi beş bin ashabı-ı gayret ve fetaneti bin türlü vesâit-i şeni’ a ile mahvetti.Yine o tuğyân-ı efkâr netâyicindendir ki **mesure administrative** yani **tedâbir-i idare** namında bir beliyeye icad olundu, o kuvvetle Versay hükümeti Fransa ordusunun ferikten çavuşa varıncaya kadar her zabıtine bir murahhasiyet-i mutlaka itâ eyledi. Bunlar çocuk demediler, kadın demediler sokaklarda pençe-i tasallutlarına düşen binlerce biçare-gâmi bilâ-sual, bilâ-cevap kurşuna dizdiler.” **A.e.**

¹⁸⁶ Osmanlı ve İslam siyaset düşüncesindeki bu paradigmatik değişimi tespit eden İsmail Kara’nın konu ile ilgili referans yazısı için bkz: İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 234-244.

¹⁸⁷ 1936 yılında Milli Türk Talebe Birliği tarafından Namık Kemal üzerine çıkarılan broşürde çeşitli yazarlarla yapılan anket çalışmasında Sadettin Nüzhet’in “Gençliğin Namık Kemal’e lüzumundan fazla ehemmiyet vermesinin sebebini bir tülü anlayamıyorum.O Müslümandı, biz bugün laikiz. O kralcı idi, biz bugün cumhuriyetçiyiz. O ümmetçiydi, biz şimdi Türküz” sözleri, MTTB tarafından

Yeni Osmanlı aydınları istibdat olarak modern Tanzimat iktidarını eleştirdikleri yazılarında kullandıkları ‘esaret’, ‘zulüm’, ‘baskı’ , ‘kölelik’, ‘köpeklik etme’ gibi sert anolojiler hürriyet kavramının istibdat rejimine karşı verilen bu aktif siyasal mücadeleden edindiği basit ama özgün anlama işaret eder.

Özgürlüğün bu basit anlamı, özgürsüzlük halinin tecrübe edilmesiyle ortaya çıkar. Baskı altında olmak, özgürsüzlük hali, yalın özgürlük düşüncesini, özgürlüksüzlüğü tecrübe etmek ise varoluşsal / içgüdüsel olarak ondan kurtulmak ya da özgürlüğe ulaşma isteğini doğurur.

Bu anlamda Namık Kemal için hürriyet sadece bir hukuk sorunu ya da entelektüel bir tartışma değildir. “İnsanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır”¹⁸⁸ derken **hürriyet**’i varoluşsal bir mesele olarak ortaya koyar. Bu anlamda Namık Kemal’ de **hürriyet** fikri ‘özgürlüksüzlük’ haline varoluşsal bir tepki olarak **nefret-i esaret** anlayışı ile birlikte gelişir, onun eserlerinde **nefret-i esaret** kavramı kimi zaman **hürriyet**’in yerine geçer, hürriyet anlamında kullanılır.¹⁸⁹

Namık Kemal “Rüya” adlı eserinde bir peri kızı biçiminde ortaya çıkan **hürriyet**’i Osmanlı ahaliyle diyaloga sokarken **nefret-i esaret** olarak hürriyet anlayışını ortaya koyar. **Hürriyet perisi** etrafına toplanan halka; “Ey tekayyüd-perestan-ı esaret!...Gözlerinizdeki kayd-ı esareti malik-i cahime teslim etmek için mi saklısınız? Bir dakika sonra bekasına emin olmadığınız hayatınız için mi

“ Herkes gibi Bay Sadettin Nüzhet de aldanıyor. Bugün gençlik Namık Kemal’i fikir bakımından tutmuyor ve tutmaz. Namık Kemal’i biz bugüne hissedardır diye değil, dün kudurmuş iğrenç bir istibdadın, dişleri gıcırdayan haksızlık ve vatansızlığının karşısında dimdik ve tek başına isyan eden bir kahramandır diye tanıyor ve anıyoruz.” Ahmet Hamdi Tanpınar, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1985. s. 147.

¹⁸⁸ Yılmaz, **a.g.e.**, s.14

¹⁸⁹ Namık Kemal’in yazıları üzerine bir yüksek lisan tezi için oldukça kapsamlı sayılabilecek bir araştırma yapan Nergiz Yılmaz (Aydoğdu) Kemal’in bazı makalelerinde hürriyet yerine nefret-i esareti kullandığını söylemektedir. **A.e.**, s.32

saklırsınız? Bir dakika sonra sonra emin olmadığınız hayatınız için mi ilelebed
elsine-i nefret-i alemde namınızı ibka edecek kadar korkaksınız?”¹⁹⁰ diye seslenerek
meydan okur.

Yine Namık Kemal ünlü “Hürriyet Kasidesi’ nde” de zulme karşı hürriyet adına
yeni bir savaştan bahsederken, Mehmet Kaplan’a göre “bugüne kadar hiçbir Türk
şairinde olmayan açık bir meydan okumaya girişmektedir”¹⁹¹:

Muini zalimin dünyada erbab-ı denaettir.

Köpektir zevk alan sayyad-i bi-insafa hizmetten.

ya da

Ne mümkün zulm ile bidâd ile imhâ-yı hürriyet
Çalış idrâki kaldır muktedirsен âdemiyetten

Başka bir şiirinde de;

Çekmedim ömrümde zincir-i esaret barını
Kayd-ı dünyadan müberrayım bilir dünya beni
İşte meydan-ı hamiyet kaçma ey cellad-ı zulm
Ya seni mahveylesin Mevla cihanda ya beni

Yine Namık Kemal’in “Gülñihal” piyesinde de konu zulüm aleyhtarlığıdır. Piyes
daha sonra pek çok benzerleri üretilen zalim, mazlum kurtarıcı tiplerinin Türk
edebiyatı girişi olarak önemlidir.¹⁹² Evin dadısı Gülñihal, korkunç bir zalim olarak
beliren Kaplan Ağa'ya karşı onun tam tersi özelliklere sahip amcasının oğlu ve evin

¹⁹⁰ A.e., s. 33.

¹⁹¹ Mehmet Kaplan, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I:1865-1876**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, 1988, s.34.

¹⁹² A.e.

beyi Muhtar Bey'i halkın isyanına ön ayak olması için ikna etmeye çalışırken de aynı provakatif dili kullanır;

“Halk ayaklanmaya hazır duruyor. Zalimler kiminin babasını asmışlar, kiminin haremine dokunmuşlar, kiminin kızını kaçırmışlar, kimini sövmüşler...Herkes düştüğü beladan kurutulmak istiyor. Önlerine bir adam, bir zabıt arıyorlar. Beyefendiye geliyorlar yüzlerine bakmıyor...Ah acaba Allah bana o günleri gösterecek mi? Ben bir kere beyi bu kadar mazlumun önünde göreyim. Bir kere yüzlerce adamın canının rızkını kurtarmak için ateşin ağzına atılsın, hiç şüphem yok ki Allah muini olur, melekler yardımına gelir.”¹⁹³

Namık Kemal bir mektubunda ise halkın iktidara karşı ayaklanamayacağını düşünen bir arkadaşına; “Siz muntazam devletlerin ahalisini, ukalâdan mı zannediyorsunuz? Vallahi değil; onlar da bizim halk gibidir; lâkin içlerinde bâzı adamlar zûhûr etmiş; herkesin gözünü açmış; yani aleme vazifesini bildirmiş... halk da sefere karışmış bu kadar meâsin zuhura gelmiş. Şimdi bizim de vazifemiz budur”¹⁹⁴ demektedir.

Yeni Osmanlı çevresi içinde radikal bir grup olarak bilinen İnkılap gazetesi de halka seslenirken aynı meydan okuyan tavrı takınır ; “Korkma, korkma! Bizler birkaç gözü karalarız. Tehlike meydanına atıldık. Sen istirahat et ki biz çabalayalım, hukuk ve hürriyetini iade ettirelim... Bakalım bir aferin der misin?”¹⁹⁵

Yeni Osmanlılar'ın “sarıklı ihtilalcisi” Ali Suavi, sonu ‘Çırağan Baskını’na¹⁹⁶ kadar gidecek iktidara karşı meydan okuyan bir üslupla yazar ve hutbeler okur;

¹⁹³ A.e., s.184.

¹⁹⁴Mümtaz'er Türköene, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 56.

¹⁹⁵ A.e.

¹⁹⁶19 Mayıs 1878 de Basiret gazetesinde Ali Suavi imzasıyla ertesi günkü sayıda ülkenin güçlüklerinin çaresini anlatıp açıklayacağını haber veren bir bildiri çıkar..Ertesi gün sabah saat 11.00 sıralarında Çırağan Sarayı önünde çoğu kaybolmuş vilayetlerden gelmiş Müslüman göçmenlerin 500 kişi toplanır. 100 kadarı Ali Suavi önderliğinde saraya girerler. Bir odada esir olan Murad Reşad ' ı kurtarıp padişah ilan etmek istediler.Beşiktaş Muhafızı 7-8 Hasan Paşa Ali Suavi' nin kafasına sopa

“Ey Babıali! Tırnaklarıyla toprak kazarak senin zevk ve sefana para yetiştiren Türkçeğizlerin bir kerecik enin-i hazini dinle. Sonra pişman olursun ha!”¹⁹⁷

Suavi’ye göre mani-i zulüm farz-ı kifayedir.¹⁹⁸ “Cenab-ı hak bu ümmet-i merhumeyi zaleme elinde bırakmaz, elbette bir gün sahabi zuhur eder” diyenlere ise Suavi: “Ne demek! Allah senin hizmetkarın mıdır ki, her işini ona havale edeceksin de kendin rahatça oturacaksın...Biz esbabına teşebbüs edersek Allah tevfikini halleder. Zalimin şeran def’i lazımdır. Cümlemiz ma’ruf ile memuruz”¹⁹⁹ demektedir.

Yine Ali Suavi aynı sert üslubunu zulme seyirci kalmamaları konusunda uyardığı halka karşı da kullanırken Hz. Ömer’in ; “ Ey insanlar, sizden her kim bende eğrilik hissederse beni doğrultsun’ sözüne ‘Vallahi hükümdar sende bir eğrilik görecektir olursak seni kılıçlarımızla doğrulturuz’ diye karşılık veren Bilal-i Habeşi ve Selman-ı Farisi’yi²⁰⁰ örnek göstererek; “Müslümanlar ya Bilal ve Selman gibi olacaklar ya da Sümüklü böcekler gibi zalimlere karşı başlarını saklayarak gezeceklerdir”²⁰¹ demektedir.

İstibdat karşısında esaretten kurtulma anlamında bir hürriyet mücadelesi içinde **hürriyet**’in siyasi bir kavram olarak ortaya çıkışı, sadece Tanzimat’tan farklı bir siyasi özgürlük anlayışının dillendirilmesi anlamında metinler üstünde gerçekleşen bir felsefi tartışma içinde değil, Babıali istibdadına karşı siyasi hürriyet mücadelesi içinde, somut bir siyasi talep olarak ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Bir özgürsüzlük deneyimi olarak istibdat yönetimi karşısında verilen siyasi mücadele içinde

ile vurarak onu öldürdü. Sarıklı ihtilalci Ali Suavi hakkında bkz: Hüseyin Çelik , **Ali Suavi ve Dönemi**, İstanbul, İletişim Yay. 1994.

¹⁹⁷ **A.e.**558.

¹⁹⁸ Türköene, **a.g.e.**, s.124. Farz-ı kifaye; farzlar arasındaki hiyerarşide en önde gelen ve tüm Müslümanların yerine getirmesi zorunlu olan bir emirdir.

¹⁹⁹ **A.e.**, s.125.

²⁰⁰ **A.e.** , s.556. Bilal-ı Habeşi’nin zenci Selman-ı –Farisi’ nin de İranlı olması ilginçtir.

²⁰¹ **A.e.**

kazandığı anlamlar, **hürriyet**'in özgün bir kavram olarak ortaya çıkışını sağlayan düşünsel altyapıyı oluşturacaktır.

3.2.2. İstibdat Karşısında Hürriyet'in Keşfi

Tanzimat'ın II. Mahmut'tan devralarak geliştirdiği reformlar modern merkezi rasyonel bir iktidar yaratırken, 'keyfiliği', 'itaatsizliği', 'serbestliği', 'başı boşluğu' bitirme ve herkesi haklar ve vazifelerle hukuki bir çerçeveye ve devletle ilişki içine sokmaya dönük atılan adımlar, iktidar-toplum arasındaki mesafeyi daralttı. Zorunlu askerlik, vergilendirme, hukuksal güvenceler ve ruhsatlar gibi devletin iktidarını nüfus üzerinde geliştirdiği pratiklerle, devlet-vatandaş ilişkisinin kurulması, kamuoyunun bir meşruiyet kaynağı, iktidarın görünür olması, konuşması, dinlemesi gereken bir alan olarak geri dönülmez bir biçimde ortaya çıktığını gösterirken, ona paralel olarak iktidar, ilişkiye geçtiği ve meşruiyet kaynağı olarak görmeye başladığı toplumu, yönetme, yönlendirme, disipline etme, kontrol etme ve denetleme yeteneklerini de geliştirdi.

Tanzimat reformlarıyla modernleşen iktidar artık yeni devlet ve toplum ilişkileri yaratmıştır.²⁰² Bunun çok iyi bir örneğini resmi Takvim-i Vakayı ve İngiliz uyruklu Churchill tarafından çıkarılan Ceride-i Havadis'ten sonra Osmanlı uyruklu siviller tarafından çıkarılan ilk gazete Tercüman-ı Ahval'in ilk sayısındaki Şinasi'nin yazdığı giriş yazısında görüyoruz: "Madem ki heyet-i içtimayyede yaşayan halk bunca vezâif-i kanuniye ile mükelleftir, elbette kalen ve kalem kendi vatanının menafine dair beyan-ı efkar etmeyi cümle-i hukuk-u müktesebesinden addeyler."²⁰³ Şinasi'nin gazetenin ortaya çıkışını açıklarken kullandığı modern devlet anlayışının üzerine oturduğu birbirini doğuran haklar ve vazifeler gerekçelendirmesine, Babıali, yine modern devletin başka araçlarını kullanarak, gazetelerin ortaya çıkışından birkaç yıl sonra (1865), yasakçı ve sansürcü maddelerle dolu ilk Basın Kanunu ve

²⁰²Kırlı, a.g.e.

²⁰³ Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, s.145.

basını kontrol edecek bir Matbuat Dairesi'nin kurulmasıyla cevap verdi. Yani basın "legalleşirken"²⁰⁴, aynı zamanda kontrol altına da sokulmuş oluyordu. Bu niyet kendini 1867 yayınlanan bir hükümet bildirisinde açık eder:“ Mahalli basının , Doğuda gazeteciliğin ilham alması gereken ruhu tanımayan bir kısmı, esas itibariyle ülkenin **genel yararına** karşı bütün aşırı takımların ve eğilimlerin ateşli oranı haline gelmiştir...bu itibarla Babıali ülkenin **genel yararının** gerektirdiği her zaman, uyulması milli basının esas şartı olan, yukarıda belirtilen ilkeleri tanımayan gazetelere karşı idari yollarla matbuat kanunundan bağımsız olarak tedbir almak hakkını saklı tutar.”²⁰⁵

Önceki bölümlerde görüldüğü üzere 18.yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında tüm Avrupa'da da süreç zaten böyle işler ve liberal yurttaşlık hakları ve siyasi özgürlükler ile disiplin ve kontrol taktikleriyle kuşanmış modern devlet birbirlerini var ederek, aynı zamanda tarih sahnesine çıkarlar.²⁰⁶ Siyasi modernliğin eşiğinde somut bir tarihsellik bağlamındaki bu koşutluğu Foucault, özgürlük ve iktidar arasındaki varoluşsal ilişki ile açıklar.²⁰⁷

Vatandaşlık hakları ve siyasi özgürlüklerin, polisin halkın sözlerine artık kulak kabarttığı istibdat dönemiyle koşutluğunu anlamak için öncelikle Foucault'nun iktidarı bir ilişki ve eylem biçimi olarak tanımladığını belirtmek gerekir: “İktidar

²⁰⁴ Lewis bu durumu “1865’ in 1 Ocağında ilk basın kanunu yürürlüğe girdi.Babıali’de bir matbuat dairesi kuruldu.Yani basın tamamen legalleşti” şeklinde değerlendirir.**A.e.**, s.148.

²⁰⁵ **A.e.**

²⁰⁶ Foucault Deliliğin Tarihi’ nde Büyük Kapatılma olarak adlandırdığı gelişmeler özgürlük üzerinde düşünülürken göz ardı edilemez. 1656’da Paris’te kurulan Hopital General (Genel Hastane) tıbbi amaçlarla sorun yaratma potansiyeli olan verimsiz sosyal grupları (deliler, hastalar, fakirler, eşcinseller gibi) farklı kontrol altına alınmasıdır.ile Paris nüfusunun altıda biri kontrol altına alınmıştı. Bu konuda bkz: Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi** , 3.cilt, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, İmge, 1992 ve Michel Foucault, **Hapishane'nin Doğuşu**, çev. M.A.Kılıçbay, Ankara, İmge, 1992.

²⁰⁷ Modernliğin eşiğinde” gerçekleşen bu yeni dönüşüm Giorgio Agamben’in yalın yaşam biçimi olarak tarif ettiği ‘zoe’ ile siyasi yaşam olgusu ‘bios’ arasındaki (yani bir bakıma özel ve kamusal alan),Aristoteles’in insan politik bir hayvandır sözü ile kendini ifade eden, ayırımın ortadan kalkmasıdır. Foucault'nun biyo-iktidar dediği bu yeni iktidar biçiminde insanın yalın yaşamı ve bedeni siyasi alanın bir nesnesi haline gelir. ‘Çıplak insan’ (homo sacer) ve onun ‘yalın yaşamı’ kapitalist üretim için, denetlenmesi, disipline edilmesi gerekir. Fakat bu denetim tahakkümün bunaltıcı baskılarıyla değil, eğitim, sağlık gibi alanlarda geliştirilen yeni disiplin tekniklerle gerçekleştirilecektir. Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2001.

bir eylemler kümesinin diğer eylemler kümesi üzerinde etkili olduğu bir bütünsel yapıdır”.²⁰⁸ Yani bir iktidarın tümüyle iktidar olabilmesi için iki tarafın da sonuna kadar karşılıklı eylemlerini yapabileceği bir alanın var olması gerekir. Bu da iktidarı özgürlükle ilişkilendirmektedir. Çünkü “iktidar yalnız özgür özneler üzerinde ve yalnız özgür oldukları sürece işleyebilir.”²⁰⁹ Bunun olmadığı, modern bir hükmetme biçimi olan iktidarın tek yönlü olduğu yerde artık iktidardan değil, tahakkümden bahsedilebilir. Bu anlamda “özgürlük iktidarın ön koşuludur.”²¹⁰ İktidar da özgürlüğün gerçekleşeceği zemini yaratır. İktidar ve özgürlük aynı anda birlikte var olur ve “iktidarın olduğu her yerde de aynı zamanda bir direniş yada direniş imkanı da mevcuttur..”²¹¹

Liberal siyasal söylemin iddia ettiği gibi 19. yüzyıl boyunca bireysel siyasi haklar genişlemiştir, ancak bu söylemin aksine, genişleyen haklar, devletin küçülmesiyle değil, gittikçe daha fazla gündelik yaşama müdahaleci ve toplumsal yaşamın her alanını kapsayıcı bir devlet haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. Tahakkümcü iktidarın modern rasyonel iktidar haline gelmesi ilerici bir hamle olarak Foucault’nun bahsettiği iktidara karşı direniş alanlarının da açılmasını sağladı ki bu modern iktidar etme biçiminin özgürlükçü bir endişeyle yaptığı bilinçli bir yaratımından çok doğasında yer alan tezatların yarattığı bir imkan olarak karşımıza çıkar. İktidar halkın yönetimi ve kontrolü üzerine yeteneklerini geliştirdikçe, halkla iletişime geçmiş olacak, bu anlamda bir meşruiyet kaynağı olarak açılan kamuoyunu yönetmeye çalıştıkça da kamuoyu ile konuşmaya ve kaçınılmaz olarak da tartışmaya başlayacaktır.²¹²

²⁰⁸ Ferda Keskin., “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük” **Toplum ve Bilim**, sayı:73, İletişim yay. İst, 1997, s.41.

²⁰⁹ **A.e.**

²¹⁰ **A.e.**

²¹¹ Michel Foucault, **The Subject and Power**, Dreyfus, H. ve Rabinow, P., 1985, s.220.

²¹² Örneğin Babıali’nin gazetesi Takvim-i Vekayı 6 Şubat 1866 günkü sayısında yurtdışındaki Yeni Osmanlılara yönelik “Paris’te kurulan bir fesat cemiyetinin üyelerinin öteden beri tahrir ve dedikodu yaptıkları...” şeklinde başlayan bir bildiri yayınlar. Ortaylı, **a.ge.**, s.191.

Bu anlamda Tanzimat reformculuğu ile birlikte kurumsal bir şekilde belirginleşen modern iktidar etme biçimleri ve yönetim-zihniyeti pratikleri çerçevesinde özellikle kamuoyunun siyasetin gerçekleşeceği bir kamusal alan olarak açılmasıyla iktidar karşısında muhalefetin örgütlenebileceği bir zeminin ortaya çıkması, siyasal özgürlük mücadelesini mümkün kılmış ve tetiklemiş, bu aktif siyasi mücadele içinde de özgürlüğün **hürriyet** olarak yeniden keşfedilmesini olanaklı hale getirmiştir.

Bu açıklama özgürlüğün ortaya çıkışı ile ilgili modernleşmeci yazının yine ‘arabayı ata koştuğu’²¹³ açıklamasını ters yüz eder. Modern siyasal özgürlük ile modern iktidar arasında kurulan bu koşutluk ilişkisi klasik önermeyi ters çevirerek politik özgürlüğün ortaya çıkışını sivil toplum(yokluğu ve eksikliği) ya da muhalefet cephesinden değil de iktidar cephesinden, Batı-dışında siyasal özgürlüğün ortaya çıkmayışını da doğu despotizmi ve ya doğunun “eksikliğinden” değil, Batı’da kapitalizmin ve modern ulus devletin yarattığı iktidar-toplum ilişkilerinin ‘biricikliğinden’ açıklamayı öngörür.²¹⁴

Bu aynı zamanda özgürlüğün ortaya çıkışı ile ilgili klasik taklit açıklamasına karşı yeni bir model geliştirirken bize yeni bir açılım yapma imkanı sağlar.

Osmanlı devletine **patrimonyalizm/sultanizm** anlayışı içinden bakan modernleşmeci tarih yazını, Osmanlı tarihinde III. Selim ile başlayarak, II. Mahmut ile devam eden ve 1839’da Tanzimat Fermanı ile kurumsallaşmaya başlayan Batılılaşma, modernleşme çabalarını durağan Doğu’da üç yüzyıllık bir gerileme devrinden sonra gerçekleşen hayat belirtileri ve ilerici hamleler olarak gözü kapalı biçimde değerlendirir ve olumlar. İdealize edilmiş, tartışmaya kapalı, Batı’daki sorunsallaştırmaların dikkate alınmadığı bir Batı ve modernleşme anlayışı içinden bakıldığında reform çabalarına dönük sorgulayıcı bir analizin önünü kapatan bu

²¹³ Kırılı, a.g.e.

²¹⁴ Chris Wickham, **The Uniqueness of the West**, JPS, Vol.12, no.2, 1985, pp.166-170.

gözü kapalı olumlayıcı değerlendirmede, erken modernleşmeci ve reformcu hamleler, tarihin ona doğru ilerlediği Cumhuriyet ile son bulacak süreçteki ön işaretler olarak okunur, bu anlamda reformlar hakkındaki tek tartışma da bu zorunlu gidişata karşıt veya yandaş olanlar ya da orijinal haliyle ‘gerici ve ilerici’²¹⁵ olanlar arasındaki tartışmadan ibarettir. “1950’lerde ortaya çıkmış, modernleşme okulunun, Batı’nın ‘Batı olamayana’ müdahalesini haklı çıkartma amacıyla”²¹⁶ durağan bir yapının ilerlemesi için yapması gereken tek şeyin Batılılaşma gündemini takip etmek ve geleneksel toplumsal ve siyasal yapıyı ona göre yeniden düzenlemek olduğuna dönük iddiası, Tanzimat’ın devleti modernleşme çabalarının sonucunda ortaya çıkan modern devletin topluma nüfuz eden, onu kontrol altına alan, gözetleyen ve denetleyen, özgürlükleri kısıtlayan karanlık tarihini görmezden gelir.²¹⁷

Bu perspektiften bakan modernleşme yazınında Babıali’nin ya da II.Abdülhamit’in (‘Kızıl Sultan’) baskıcı rejimlerine ilişkin olumsuz kanaatler onların gericiliği, Doğululuğu, arkaikliği ile açıklanır, onlara karşı hürriyet mücadelesi veren muhalefetin durumu, Batı dünyası ve düşüncesi ile olan ilişkileri, Batı’lı anlamda eğitim almış olmalarına yorulur.Halbuki Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme süreci içinde devlet elitleri, II.Mahmut ile başlayan Tanzimat ve Babıali iktidarı ile kurumsallaşan, II. Abdülhamit’le sertleşen ve onun baş düşmanları İttihat ve Terakki’ye geçip devam eden hatta oradan da Cumhuriyet’e ulaşan **hikmet-hükümet** anlayışının belirlediği ortak bir zihniyeti paylaşmaktaydılar ve tüm bu tarihsel süreklilik içinde devlet eliyle yürüyen modernleşme projesinin öncelikli

²¹⁵ Bu konuda verilebilecek pek çok örnek olmasına rağmen II. Mahmut’un reform politikalarını değerlendiren Lewis’in yazdıkları geri-doğu, ileri- batı arasında kurulan koşutluğun klasik bir ifadesidir: “Fakat onun işi korkunç derecede zordu.Gericici kuvvetler ezilip itaat altına alındığı zaman bile, yine de reformları uygulayacak elverişli adamlar bulmak sorunu vardı. Sultanın kendisi iradesi kuvvetli ve olmakla beraber, Batılı her şeyin tam bir cahiliydi.Daha iyi durumda olan vatandaşlarının sayısı yine acınacak kadar azdı.” Lewis, **a.g.e.**, s.104.

²¹⁶ Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol” , **Toplum ve Bilim**, sayı:83, 2000, s.77.

²¹⁷ Kırılı, **a.g.e.**

hedefi ‘devletin kurtarılması’ öncelikli gündemi de ‘devletin ve iktidarın modernleştirilmesi’ olmuştur.²¹⁸

Modernleşme sürecini devlet ve iktidar üzerinden gören bakış, “doğu despotizminin” bir uzantısı olarak tanımlanan Babıali’nin ve II.Abdülhamit’in istibdat dönemlerini, modern bir iktidar yolunda adımların atıldığı, (bu nedenle toplumda o güne kadar hissedilmediği ölçüde iktidar baskısının hissedildiği) bir modernleşme tecrübesi olarak okumamızı sağlamaktadır. Foucault’nun iktidar-özgürlük koşutluğu değerlendirmesi ise ‘Batı’daki özgürlük fikirlerini alıp onlarla ‘her şeyin hakimi ve sahibi Sultan’a’ karşı muhalif bir söylem geliştiren Osmanlı aydınları’ açıklaması da yerini, bir Batı-dışı modernlik tecrübesi olarak yaşanan modern disiplinci iktidar uygulamaları karşısında gelişen özgün bir politik özgürlük tasavvurunun oluşumu açıklamasına bırakır.

Bu noktayı daha anlaşılır kılmak için yapılması gereken Nilüfer Göle’nin “Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilme”²¹⁹ yaklaşımını önemsemektir. Göle’nin “Batı-dışı modernlik kavramı” en baştan hem “bilginin farklı coğrafya ve kültür havzalarında üretilebileceği varsayımını”, “hem de bu bilgi üretiminin Batı ile eşzamanlı²²⁰ olarak yapıldığını kabul etmeye dayanır.”²²¹

Bu kabul aynı zamanda modernlik kavramsallaştırılmasındaki zaman hiyerarşisini yani modernliğin yegane olan ilerleme çizgisinde Batı-dışı toplumların Batı’nın gerisinden geldikleri savını reddetmeyi gerektirir. Soyut ilerleme çizgisini ve tekçi modernleşme anlayışını ortadan kaldırdığımızda zaten Batı’ya tabi oldukları ve

²¹⁸ Nadir Özbek, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)**, İstanbul, İletişim Yay., 2002.

²¹⁹ Nilüfer Göle, “Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, ed. Toplum ve Bilim-Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu, İstanbul, Metis Yay., 1998, s.310.

²²⁰ Eşzamanlı Modenlik (Coavel Time) **A.e.** s.313.

²²¹ **A.e.**, s.311.

onun izinden geldikleri için bilinmeye ihtiyaç duyulmayan Batı-dışındakiler yarattıkları kendi özgün deneyimleriyle yeniden sosyal bilimlerin ilgi sahası içine girerler.

Göle'nin çizdiği bu önemli çerçevenin de gösterdiği gibi, Batı-dışı dünya, Batı modernlik tecrübesinin bizim üzerinde durduğumuz özgürlük kavramının pasif bir izleyicisi ve taklitçisi değildir. Aksine, o kavramın doğduğu modernlik tecrübesini, yani modern iktidarı bizzat yaşayarak , kavramı yeniden keşfeder ve anlamlandırır. Bu anlamlandırmayı Batı özgürlük tecrübesi ve özgürlük yazını ile entelektüel bir diyalog içine girerek yapması ise ille de Batı'yı birebir taklit etme biçiminde yorumlanamaz. Osmanlı aydınları Batılı siyasal özgürlük anlayışıyla tartışılar, onu sorunsallaştırır ve eleştirirler.²²²

'Batı-dışı modernleşme perspektifi aynı zamanda modernliğin üretiminde Batı'nın tekeli ortadan kaldırır'.²²³ Modernlik Batı'da üretildikten sonra onun tekelden çıkar, Batı-dışında yeniden üretilir ya da yorumlanır. Daha da önemlisi Batı ve Batı-dışında modernlik eş zamanlı olarak yaşanır. Aynı anda modernlik ile ilgili farklı tecrübeler yaratılır.

Modern iktidarın Osmanlı devletinde ortaya çıkışı ile yaşanan Bat-dışı modernlik tecrübesi Foucault'nun tespitiyle kendisiyle koşut olarak yine Batı-dışı bir modernlik tecrübesi olarak siyasal özgürlük anlayışının keşfedilmesini getirdiğinde bu özgün deneyimin anlamlandırılması da şüphesiz kendi kültür ve anlam dünyasının sınırları ve imkanları çerçevesinde olacaktır .

²²² Örneğin Namık Kemal Fransa'nın devrimci geleneğini eleştirirken "Fransa'dan daha ahrarane bir nizam-i esasi ile pek ala idare olunuruz. Çünkü Fransızlar pek ateşin meşrep olduklarından daima değişmeye maldirler. Hareketlerinin esası da akıldır. Zahirî güzel bir savsatanın sevki ile bin istidlalin neticesini bozarlar. Büyük cumhurdan beri otuz kırk türlü suret-i hükümet teşkil etmeleri buna açık bir delil olabilir. Osmanlı halkı ise, zaten metanet ve sükunetle mecbul olduğu için, harekatta ifrata varmak muhatarası yoktur...altı yüz senede birkaç yüz kere ihtilal ettik, hepsinde eşhas-ı müdire değişti, suret-i idare yine baki kaldı" der. Lewis, a.g.e., s.144.

²²³ A.e., s.315.

Osmanlı kültür ve anlam dünyasının imkanları ve sınırlarından konuşmaya başladığımız andan itibaren İslam'ın etkisinden konuşmaya başlıyoruz demektir. Özgürlük kavramı en baştan İslam kültürü içinde arkasında kendine ait bir anlam bagajı olan **hürriyet** kelimesi ile karşılanarak kavram yeniden anlamlandırılır.

Sami dil grubu dillerinden İbranicede **hor** ve Süryanice'de de **her** kelimesi ile ifade Arapça **hür**'ün kökeni ikinci Yahudi ayaklanması sırasında bastırılan paralar olan **heruta** 'ya dayandırılır.²²⁴ **Hür** "köle olmayan, şerefli, soylu, her şeyin en iyisi" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²²⁵ Kelimenin İbranice karşılığı olan **hor** ise bir cemaat veya bir toplumun üst sınıfı anlamında soylu-yüce ve efendi-egemen anlamlarına gelmektedir.²²⁶ **Hürriyet**'in karşılığı olarak ise sözlüklerde, 'soylu olmak' anlamında mastar ve 'azat edilmek', bağımsızlığa kavuşmak' anlamında da isim olarak kullanıldığı görülür.²²⁷

İslam kültürü içinde de tıpkı Batı geleneğinde olduğu gibi özgürlük çok eski çağlardan hatta tarih öncesi dönemden itibaren kölelik kurumu ile anlamlıdır. Kölelik ve efendi-köle ayrımı yerleşik hayata geçmiş bütün antik Akdeniz uygarlıklarında görülebilecek evrensel bir fenomendir. Antik Mezopotamya kanunlarında, Hammurabi Kanunları'nda, kölelik ile ilgili yasalar olmasına rağmen politik bir anlamda hür kelimesi sıfat yada isim olarak kullanılmaz.Yine Mısır Firavunlarından kaçarak İsrail'e göç eden İsrailoğulları'yla ilgili anlatılan ve Tevrat da geçen bölümde aslında amacın Firavunların köleliğinden Tanrının köleliğine bir kaçış olduğu vurgulanır. Gerçekten de bütün antik Ortadoğu ve Akdeniz uygarlıklarında özgürlüğün politik bir terim olarak kullanımına rastlanılmaz.²²⁸

²²⁴ Bu kullanımıyla kavramın en baştan siyasi bir terim olduğu iddia edilmektedir.Franz.Rosenthal, **İslam'da Özgürlük Kavramı**, Ayışığıkitapları, İstanbul, 2000, s.26.

²²⁵ A.e.

²²⁶ Rosenthal, a.g.e., s.28.

²²⁷ Mustafa Çağırıcı, "Hürriyet" **İslam Ansiklopedisi** , cilt:18, İstanbul, TDV, 1998, s.502.

²²⁸ A.e.

Kuran’da **hürriyet** kelimesi geçmemektedir.Sadece bir ayette köle karşıtı- efendi anlamında **hür** kelimesinin kullanıldığı görülür:

Bakara Suresi/ 178: “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında üzerinize kısas yazılmıştır. Hür kişiye karşılık hür, köleye karşılık köle, dişiye karşılık dişi... Kim kardeşi tarafından herhangi bir şekilde affa uğrarsa, bu durumda örfü izlemek ve affedene en güzel biçimde bir ödeme yapmak gerekir. İşte bu, Rabbinizden size bir hafifletme ve bir rahmettir. Kim bundan sonra azgınlık ve düşmanlık ederse onun için korkunç bir azap vardır.”²²⁹

Klasik dönem İslam Hukuku literatüründe, **hürriyet** kavramı köleliğin karşıt anlamlısı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu doğal statüyü ifade eder.²³⁰ Kuran metninde ve İslam kültüründe kölelik reddedilmez. Ama İslam fıkhnına göre ise bir Müslüman fiilen köle olsa da hukuken köle olamaz, hürdür.²³¹ Yine her koşulda hür müminlerden özellikle günahlardan arınmak ve yapılamayan bir farzın, işlenen bir cezanın karşılığı olarak köleleri azat etmeleri tavsiye edilir.Bu bağlamda kölelik doğuştan kaynaklanan bir durumdur ama doğal ve kaçınılmaz değildir. Kuran’da da köleyi hürriyetine kavuşturma anlamında kullanılan **tahrir** kelimesi beş farklı yerde geçmektedir.²³²

Eski Arap toplumlarında köle olmayan erkeklere **hür**, cariyeye olmayan kadınlara da **hürre** denmekteydi.²³³ Özellikle köleliğin karşıtı hukuksal bir terim olarak

²²⁹ **Kuran-ı Kerim ve Meal-i Şerifi**, Bakara Suresi / 178. Ayet, Elmalı Hamdi Yazır, İstanbul, Gerçek Hayat, 2002, s. 26.

²³⁰ Ali Bardakoğlu, “Hürriyet”, **İslami Kavramlar**, Ankara, TDV Yay., 1997, s.340.

²³¹ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Ararsında**, s.64.

²³² Çağırıcı., **a.g.e.** “Eski Arap toplumunda da kölelikten azat edilme imkanı vardı ve bu insanlara muharrer (yazılı,damgalı) denirdi. Fakat bu muharrerliğin tam anlamıyla hür olmaya karşılık gelmesinde de İslam sonrası uygulamaların katkısı olmuştur.” **A.e.** İbrahimi dinlerin izlerini taşıyan Eski Arap toplumlarında kölelik ile ilgili İslam’da da devam eden bir diğer gelenek de kölelik anlamına gelen **abd** ekinin insan isimlerinde kullanılmasıdır.Örneğin Hz. Muhammed’in babasının ismi Abdullah, dedesinin ismi ise Abdulmuttalip’ ti. Bu kullanımda köleliğe verilen mistik pozitif anlamlara işaret eder.

²³³ Çağırıcı, **a.g.e.**

kullanılan **hür**ün bir diğer yaygın kullanımı da yine bu anlamından gelen bir atıfla ‘soylu, şerefli ve iyi’ anlamındaki kullanımınıdır. **Hür ölmek**, “soylu ve onurluca ölmek” anlamına gelirken, **hürri’l arz** “bir yerin en güzel kısmına”, **hürri’l fakihe** “meyvenin en iyisine” denmekteydi.²³⁴ Yine **hürri’l kelam** (düşünce hürriyeti olarak çevrilebilir) “açık, fasih söz” anlamında kullanılır.²³⁵ Özellikle tasavvuf geleneğinde **hür** kişinin “kendi nefsinin hakimi olan, nefsanî arzu ve heveslerini bastıran kişi” olduğu söylenir.²³⁶ “Hürriyet zihnin yüce Allah dışındaki şeylerden bütünüyle kopmasıdır.²³⁷ Köle ise dünyevi maksatlarından biri kalmadığında ve dünya-ahiret korkusu olmayınca, özgürlük makamına yükselir.” “Çünkü gerçekten hür olan kişi Allah’ın kulluğu dışında hiçbir dünyevi değer, maddiyatın kölesi olmamalıdır.” ‘Çünkü insan bir şeye bağımlı ise onun kölesi demektir.’ Hz. Muhammed’in de bu konuda “dınarın kölesine yazıklar olsun” hadisi dile getirilir.²³⁸ Özellikle Bektaşilik gibi ana akımların dışında kalan heterodox (batınî) yorumlarda ‘nefsine hakim olan yani gerçekten hür olan kişinin üzerinden kulluk ehliyetinin kalktığı, artık o hür kişinin ibadet etmesine gerek olmadığı’ bile söylenir.²³⁹

Görüldüğü gibi **hür** kelimesi İslam kültür dünyası içinde sadece kölenin (**abd**) karşılığını ifade etmesinden daha fazla olumlu bir anlama sahiptir. Belki bu olumluluk yine eski toplumlarda bütün kötülüklerin köleliğe atfedilmesi ve buna karşılık olarak bütün iyi özelliklerin **hür** insanda görülmesi anlayışının yarattığı anlam dünyasının bir sonucu olabilir.

İslam kültürü içinde de **hür** ve **hürriyet** kelimeleri kadim köle-hür tartışması içinden edindikleri pozitif anlamı taşımaktadırlar. İslam’ın siyasi düşüncesi açısından siyasi gönderimleri olmayan hukuki bir kavram olarak **hürriyet**’in bu olumlu anlam dünyasına atıfla **liberté**’nin karşılığı olarak siyasi anlamda

²³⁴ A.e., s.503.

²³⁵ Rosenthal, a.g.e., s.29.

²³⁶ Çağırıcı, a.g.e., s.504.

²³⁷ Fethullah Gülen, **Fasıldan Fasıla-2**, İzmir, Nil Yay., 1996, s.45.

²³⁸ Rosenthal, a.g.e., s.44.

²³⁹ Çağırıcı, a.g.e.

kullanımına ilişkin ilk örnek; 1798’de Napolyon’un işgal etmeden önce Mısır halkına dağıttığı propaganda broşürlerde görülebilir.²⁴⁰ Bu broşürü çeviren Arap mütercimler ‘mutlakiyetçi hükümdarların köleliğinden onları azat etmeye geldiğini’ söyleyen Napolyon’un Mısırlılara **liberté** vaadini **hurriyya** kelimesiyle karşılamayı uygun bulmuşlardı.²⁴¹ Yine Mısır’da bu kez Mehmet Ali Paşa’nın resmi gazetesi Vekayi-i Mısriye’de **hürriyet**’in siyasi anlamda kullanımlarına rastlanılmaktadır ama bu da yaygın bir kullanıma dönüşmemiştir.²⁴²

Hürriyet’in İslam ve Osmanlı siyasi kültürü içinde siyasi bir kavram haline gelmesi Yeni Osmanlılar’ın eliyle gerçekleşecektir.²⁴³

3.3.3. Özgün Bir Kavram Olarak Hürriyet

19. yüzyılın ortalarında itibaren Osmanlı düşünce hayatında **serbestiyet**’in yerini **hürriyet** kelimesinin almaya başlaması sadece hürriyetin bu olumlu anlamlarıyla **serbestiyet**’e tercih edilmesi olarak anlamlı değildir, bu dönem üzerine yazan yazarlarca dikkate değer bulunmamış olsa da, bu aynı zamanda siyasi özgürlük anlamında farklı bir özgürlük düşüncesinin ortaya çıkışı ile ilgili zihinsel bir dönüşüme tekabül eder. **Serbestiyet**’ten **hürriyet**’e doğru gerçekleşen bu anlamsal

²⁴⁰ Bernard Lewis, **The Political Language of Islam**, Chicago and Londra, The University of Chicago Press, t.y., pp.111. 1505 yılında Granada’da basılan bir İspanyolca-Arapça sözlükte **hurr** imtiyaz anlamında kullanılmıştır. A.e. 1802 yılında basılan J.F. Ruphy’nin Fransızca-Arapça Lügatçe’sinde **liberte hurriyya** kelimesiyle karşılanmaktadır. Fakat “**oppose a l’esclavage**” yani kölenin karşıtı olarak kullanım kısıtlanmıştır. Bernard Lewis, **İslam’ın Siyasal Dili**, çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yay., 1992, s.170.

²⁴¹ Lewis, **The Political Language of Islam**, pp. 112.

²⁴² Orhan Koloğlu, “Tanzimat’ta Yeni Kavramlar Yeni Terim Arayışı Sırasında; Serbestiyet’ten Hürriyet’e”, **Tarih ve Toplum**, sayı:121, 1994, s.7.

²⁴³ Lewis, **a.g.e.**, Mustafa Kemal Çankı’nın Büyük Felsefe Lugati’nda Liberte maddesinde hürriyetin anlamı açıklanırken çeşitli sözlük ve kitaplardan hürriyetin kullanımı ile ilgili örnekler verir: “Ulum Maneviye Hürriyet ile kainatı temsil eder” (**İsmail Hakkı- Fenni Menahiç**), Hürriyetin negehani bazı hamleleri hesaplarımızı şaşırtarak bütün emeklerimize karşı gelebilir” (**Mehmet Ali Ayni-Ruhiyat Dersleri**), “Aşkta...emniyet ve hürriyet vardır..” (**Kamusî Felsefe**). Fakat Çankı bu üç kullanımı da yanlış bulur. Çünkü bu kullanımlarda hürriyetin anlamı “ruhi ve mabadut tabidir. Hürriyet siyasi ve görüleceği üzer içtimai bir mana ifade eder.Bu bakımdan yerinde değildir. Doğrusu ihtiyar olacaktır.” Çankı, **a.g.e.**, 336.

dönüşüm hem Tanzimat'ın kamu özgürlükleri anlayışının bir eleştirisi hem de Babıali'nin 'istibdat' olarak nitelenen iktidar etme biçime karşı bir muhalif söylemi birlikte ifade eder.

Namık Kemal İbret'te yazdığı bir yazıda Tanzimat'ın kamu özgürlükleri, şahsi özgürlükler anlamında siyasetin dışında tarif ettiği kısıtlı negatif özgürlükleri, anlayışıyla kendilerinin savunduğu siyasi özgürlükler anlayışı arasındaki bu farklılaşmayı ortaya koyarken **hürriyet**'i "**hürriyet-i efkar ve hakimiyet-i ahali ve usul-ü meşveret**" olarak tanımladığı somut siyasal talepler içinden ifade eder²⁴⁴: "...Gülhane Hattı bazılarının zannı gibi Devlet-i Aliye için bir şartname-i esasi değildir.Yalnız şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavaidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedbir-i idare-i müeyyit bir beyannameden ibarettir. Gülhane Hattı eğer mukaddimesinde tesis-i müddea ettiği ahkam-ı külliye şer'iyeyi, yalnız emniyet-i can ve mal ve namus ile tefsir eylediği **hürriyet-i şahsiyeye hastermeyerek, hürriyet-i efkar ve hakimiyet-i ahali ve usul-ü meşveret** gibi bir çok esasları dahi kamilen ilan etmiş olsaydı o vakit hilafet-i İslamiye için bir şartname-i esasi hükmünü alabilirdi."²⁴⁵

Hürriyet istibdada karşı verdikleri siyasi mücadele içinde tartışıldığı için bu mücadelenin hem ideologu hem de aktivisti olan Yeni Osmanlılar'ın elinde meşruti bir yönetime, anayasaya, parlamentoya, politik ve sivil haklara karşılık gelen siyasi bir içerik edinmişti. Namık Kemal'in 'hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret' üçlemesi ile tanımladığı **hürriyet** bu anlamda bütünüyle siyasi bir kavramdır ve somut siyasi taleplere karşılık gelmektedir.

²⁴⁴ Aynı yazıda geçen "Vakıa zahirine bakılsa herkesin hayatına malına ırzına kefil olmak için yapılmış zannolunur. Fakat hakikati halde devletin hayatını temin maksadıyla ilan olunmuş idi." Sözünde ifadesini bulan eleştiri Yeni Osmanlıların Tanzimat yöneticilerine yönelttikleri en tele eleştirileri başında gelir. Namık Kemal ve Ziya Paşa'da sıklıkla gördüğümüz eleştiri Tanzimat'ın özellikle Mısır'da Mehmet Ali Paşa ile sorunu sürerken başta İngiltere olmak üzere dış dünyanın desteğini almak amacıyla yapılan bir dış politika manevrası olduğudur. Böyle bir eleştiri için bkz: Namık Kemal, "Tanzimat" (4 Ramazan 1289- **İbret**), Namık Kemal, **a.g.e.**, s.221.

²⁴⁵ İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", **Tanzimat-I**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s.845.

Yine başka bir yerde benzer bir eleştiriyi Tanzimat'ın kamu düzeni ve yönetim odaklı anlayışına karşı anayasa talebinde bulunurken **serbestiyet** ile **hürriyet** kelimelerini farklı anlamlar içinde kullanarak yapar: “Bugün elde Gülhane Hattı var. Islahat Fermanı var. Geçen ki nutk-u hümayun var.Vakıa bunların heyet-i umumiyesine bakılsa bazı ibarelerin manay-ı hakiki ve lazımıyesinden oldukça nizam-i esasiye denilebilecek bir takım kavait (kurallar) istimbat olunabilir. Fakat hiçbirinde bir mütemeddin (medeni) devletin esas-i idaresi olabilecek vuzuh ve intizam bulunmadıktan başka kiminde “**serbestiyet derecesine varmaksızın**” **tabiri gibi ahalinin inkar-ı hürriyetini icap eder** kuyut (kayıtlar), kiminde dahi **tafsilat-ı idereye müteallik birçok zevait (ayrıntı)** görülür.Madem ki hukuk-u beşer akıl ve nakil ile muayyendir. Ve medeniyetimizin bugünkü hali ve mevki mey dandadır, iktiza eder ki zikronulan hay ve fermanlar şu iki esası birbiriyle tevfiik edecek surette tashih...ve **mesela hakimiyet-i halka ait olmak münasebetiyle herkesin hükümete nezareti** ve andan **dolayı muamelat-ı devletin takriren ve tahriren muhakemesinde icabı kadar hürriyet** gibi lazım olan kaideler tasrih olunarak **bir nizam-ı esasiye hattı ilan olunsun**”²⁴⁶ (vurgular bana ait Y.O.)

Namık Kemal Tanzimat'ın devletin penceresinden bakan kamu hukuku anlayışına karşı hukuku siyaset içinden tanımlayarak siyasal özgürlükler olarak nitelendirdiği ‘hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali, usul-u meşveret’ ve ‘hükümetin işleyişinde uyacağı temel kuralların artık zımnı kalmaması olarak nitelediği’ bir anayasa olmadan hükümetin adalet içinde tutulamayacağını söylemektedir: “Hukuku siyasiye'nin mevzuunu hemen her kitap başka türlü taksimat ile beyan eder. Mamafih müellifler beyninde en ziyade ittifak hasıl olabilen maddeler; ümmetin hakimiyeti, kuvvayı hükümetin tefriki, memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, müsavat, hür, yeti efkar, hürriyet-i metabi (yayın), hürriyet-i içtima, hakkı tasarruf, ...ibarettir.Hakimiyeti ahali ki kuvvayı hükümetin halktan münbais

²⁴⁶ Sungu, a.g.e.

(kaynaklanmasından) olmasından ibaret ve lisanı şer’de namı hakkı **biat’tır**. Umum veya ahali kelimesinin ifade ettiği manayı **mücerret üzerine arız olmuş bir salahiyet** değil her ferdin hilkaten malik olduğu istiklal, istiklali zati levazımından bir haktır.”²⁴⁷

Namık Kemal başka bir yerde de Tanzimat devlet adamlarının reformlarla Avrupalara vermek istedikleri mesajları tartışırken, Tanzimatçı yönetim zihniyetinin bir ‘ihsan’ olarak ruhsatlar ve imtiyazlar verme anlamındaki özgürlük vizyonunu kabul edilemez olduğunu söyler ve Tanzimat’ın özgürlüğü ‘yasaların sessizliğinden’ ibaret gören devlet merkezli anlayışını eleştirir: “...Yok murat bu değil de Osmanlılar bugüne gelinceye kadar padişahın esiri idi: Zat-ı Şahane kemal-i merhametinden hürriyetlerini tasdik etti denilmek istenildiği halde işte biz onu hiç kabul edemeyiz. Zira itikadımızca hukuk-u ahali adl-i ilâhî gibi ezeldir. Makam-ı saltanatta bulunan zat, bize hâkim olur, malik olamaz. Hakikat, böyle elimizde asla hâlel bulmayacak bir esas-ı madelet mevcut iken onu bırakıp ta şahs-ı vahidin bir vakit tagayyürden selâmeti mümkün olmayan ihtiyarı üzerine tesis-i nizam etmek teessüf olunacak şeylerdir.”²⁴⁸

“Her kimse kendi aleminin padişahıdır” diyen Namık Kemal için **hürriyet** tüm bunların dışında insana Allah’ın doğuştan verdiği bir ‘ihsan-ı ilahidir’²⁴⁹. “İnsan ki kudretten **hürriyet’e** meftundur. Bittabi o atayı ilahiden istifadeye mecburdur.”²⁵⁰ Namık Kemal için **hürriyet** devletin ihsan edeceği ya da Tanzimat anlayışının öngördüğü gibi yukarıdan ‘medenileştirme’ projesi çerçevesinde halka verilecek bir şey değildir. Çünkü **hürriyet ‘ata-yı ilahi’** yani Allah tarafından insana doğuştan

²⁴⁷ Tevfik Ebüzziya, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, çev.Şemsettin Kutlu, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973, s.357.

²⁴⁸ Sungu, **a.g.e.**, s.809.

²⁴⁹ Yılmaz, **a.g.e.**, s.12.

²⁵⁰ **A.e.**, s.13 Yine Tanzimat yönetimi yanlısı Terakki gazetesinde hürriyetin insana sonradan verilen ve kime verilip verilemeyeceğine insanların tasarruf sahibi olduğu bir hak olarak tanımlanmasına aynı gerekçelerle karşı çıkar. Görüldüğü gibi burada modern değerlerle geleneksel değerler arasında bir çatışmadan çok modern değerlerle başka modern değerler arasında bir çatışma yaşanmaktadır. **A.e.**

verilmiş bir haktır, halk Allah'ın verdiği bu doğal haklarını başka bir merciden ancak 'talep eder, ihsan beklemez.'

Bu anlamda devlet idarecilerin yapması gereken ise bütün bu hürriyetleri kendinde taşıyan İslam'ı kaideleri hayata geçirmek, değişmez bir esas olarak 'şeriata' dönmektir.

“... nizam-ı esasiyeyi tertip etmek için bir meclis yapılsa ve kaht-ı rical (adam kıtlığı) saikasıyla bendeniz de orada bulunsam evvelâ her fikrasının **müfta-bih** (dine uygun) olmasını isterdim. Ve bu reyim kabul olunmazsa meclisten çekilirdim. Çünkü benim iktidarımca efradından bulunduğum ümmet-i Osmaniye hürriyeti ister; fakat o cevherin bir atây-ı ilahî olduğunu unuttur da şunun bunun inayetinden isterse hem şanına muhil, hem menfaatine muzır olur. Ben hür doğmuş iken niçin ütekadan olduğumu tasdik edeyim. Niçin beni esir eden hareketlerin meşruiyetini kabul ile avdetine zımmen cevaz göstereyim. **Şeriat gibi tagayyürden (çürümeden) masun bir esas var iken niçin inkılâbı zaruriyattan olan ef'al-i insaniyeye isnad-ı hukuk eyleyeyim.**”²⁵¹

Siyasal hürriyet taleplerinin kaynağı olarak İslami esaslara olan inanç, Tanzimat reformlarına ve Batı'ya dönük eleştirilerde de ortaya çıkar. “Hocalar mutaassıp, hocalar Arabî ile ifnây-ı emreder, yine bir şey anlamaz, hocaların okuduğu şeyde dünyaya yarar ne var? der dururuz. Pek güzel, biz ne biliriz? Bizim bildiğimiz şeylerden dünyaya yarar ne var? Hocaların elinde bugün fıkıh var ki Babiâlice malûmat sayılan dört buçuk Fransızca sohbet ve o mübarek kitabet yanında zerre bile değildir. Vükelâmızın en malûmathısına müracaat olunsun; meselâ usul-ü meşveret gibi devletin esbab-ı hayatiyesinden madut olan bir mesele hakkında en

²⁵¹ Sungu, a.g.e., s.806. Yine aynı doğrultuda başka bir yerde: “...itikadımızca hukuk-u ahali adl-i ilâhî gibi ezeldir. Makam-ı saltanatta bulunan zat, bize hâkim olur, malik olamaz. Hakikat, böyle elimizde asla hâle bulmayacak bir esas-ı madelet mevcut iken onu bırakıp ta şahs-ı vahidin bir vakit tagayyürden selâmeti mümkün olmayan ihtiyarı üzerine tesis-i nizam etmek teessüf olunacak şeylerdir.” A.e., s.807.

edna bir müderris kadar beyan-ı rey edemez. Çünkü biri karihadan söyleyecek, öteki sözünü kaideye tatbik edecek.”²⁵²

Yine siyasi özgürlük tartışmasının kavramları “**meşveret**”, “**şura**”, “**biat**” gibi İslam siyasal kültürü içinden kavramlarla anlamlandırılarak **hürriyet** için özgün yeni bir kavramsal zemin ve dil oluşturulur.

Meşveret kavramı ya da **usul-u meşveret** Kuran’da Peygamber’i toplumuyla ilgili kararlarda onlarla istişare etmeye çağıran “**Ve şavirhüm fi’l-emri**”²⁵³ ayetine dayandırılır.

Ali Suavi iktidardan istediklerinin, İslam’ın üç temel kaynağı olan Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan **usul-u meşveret** olduğunu söyler : “Adaletin icrası ise tarz-ı idaremizin değişmesiyle olur. Usul-u meşveretin vaazıyla olur. Meşrutiyet-i idarenin ilanı ile olur. Meşrutiyet-i idare şu başı açık istiklallere bir had vaaz etmek demektir. Böyle keyfi idare olmaz. Böyle devlet yürümez. Bizler Müslümanız! İslamiyet’in hürriyet ve adalet üzere müesses olduğunu biliriz. İsteddiğimiz usul-i meşveret ve meşrutiyet kitap ve sünnet ve icma-ı ümmet ile sabit.”²⁵⁴ Namık Kemal ise; “şeriat-ı ahmediye ve **şavirhum fi’l emr** nas-sı sarih ile usul-u meşveret emredilmiştir. Bu açık bir emir iken neden devletimizde muteber değildir?”²⁵⁵ diye sorarken, Zaten adaletle hükmeden bir idarenin birilerinin hesap sormasından çekinmeyeceğini söyler.²⁵⁶

²⁵² A.e., s.808.

²⁵³ Ali İmran Suresi/159: “...ve toplumu ilgilendiren her konuda onlarla **istişare et.**” Muhammed Esed, **Ku’ran Mesajı**, İstanbul İşaret Yay., 2002, s. 122. Bu ayet 1919’da toplanan 1. Meclis’in kürsü arkasına asılıdır.

²⁵⁴ Türköne, **a.g.e.**, s.108.

²⁵⁵ Yılmaz, **a.g.e.**, s. 79.

²⁵⁶ A.e. Devamında Namık Kemal Kuran ayetiyle Peygamber, “medinet-ül ilim” iken bile istişareyle görevlendirildiğini, kendisinin de sahabe’nin fikirlerine göre amel ettiğini, dört halife devrinde de bunun böyle devam ettiğini söyler. Çünkü “Her bilicinin üstünde bir bilinç daha bulunur ki evvelkinin ilmi onun ilmine şamil olmaz. Mesela hakim Eflatun ulum-u felsefiyedeki maharetiyle beraber fenn-i bağbidinde bir üstada bahçıvan nispetle cahil kalır. Ve eğer Eflatun bahçe ilmini de ben bahçıvandan ziyade bilirim derse hata eder.” A.e.

Meşveret'in gerçekleşeceği mekan ve meclis ise aynı kelime kökünden gelen **şuradır**. **Şura** bir parlamentoyu nitelendirmek için kullanılmıştır. Ali Suavi yönetimin adaletli hükmetmesi için sürekli mevcut olacak bir **şura** tarafından kontrolünün zorunlu olduğunu savunur: “Hükümet-i İslamiye **şura** üzerine tertip olunmuştur.En salih ve adil zat bile hükümet-i müstakileye hakim olsa bulunduğu makam yine kendisini efkar-ı halisanesinden hariç harekette bulundurmağa sebep olur.”²⁵⁷ Namık Kemal ise “meclis-i şura-i ümmetin” İslam da olmadığını iddia edenlerle yine İslami terminoloji içinden dine sonradan eklenen anlamındaki **bi'dat** kavramı üzerinden tartışır: “İstedığımız meclis-i şura ümmet bir nevi bid'at imiş. Ne yapalım.! ...Dünyada öyle bid'atle vardır ki bid'at hasene değil, bid'at-ı bedia denilse sezadır.”²⁵⁸

İslam siyasal düşüncesinde **ehl-ü hal-ü akd** (çözme ve bağlama ehli) denilen ehil bir grubun **biat (beyat)** ederek yöneticiyi seçme usulü, **biat eden “ehl-ü hal-ü akd”** halk olarak yorumlanarak iktidarın meşruiyetini halka dayandırılır. “Ve şavirhüm fi'l-emri” başlıklı yazısında Namık Kemal' e göre nasıl ki fertlerin kendilerine ait tasarruf hakkı yine kendilerine aittir aynı şekilde “her ümmette hakk-ı hakimiyet umumundur”²⁵⁹

“**Emr-i bi'lmaruf nehy-i ani'l münker**, (İyiliği emredin kötülüğü men edin²⁶⁰), ayeti ise toplumsal sorumluluğa sahip olmak, hesap sorma ve siyasal sorumluluk alma tartışmalarında sıklıkla atıf yapılan Osmanlı siyaset anlayışı için de anahtar kavramlardan biridir.²⁶¹ Yine bu sosyal sorumluluk vurgusu **Hilfu'l-Füdul** adlı İslamiyet' ten önce aralarında Hz. Muhammed'in de olduğu Mekkeliler'in ‘kime

²⁵⁷ Türköne, a.g.e.

²⁵⁸ Yılmaz, a.g.e.

²⁵⁹ A.e.

²⁶⁰ **Kuran-ı Kerim ve Meal-i Şerifi**, Hacc Suresi 41. ayet, Elmalı Hamdi Yazır, İstanbul, Gerçek Hayat, 2002, s.336.

²⁶¹ Şerif Mardin bu ayeti Osmanlı Zımnî Sözleşmesi adını verdiği devlet ve toplum arasındaki yazılı olmayan bir sözleşmenin temeli olduğunu söyler. Mardin, “**Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleleri II**, s.117.

zulmedilirse elbirliği ile zalime karşı koyacaklarına' dair bir araya gelerek ettikleri yemine, atıflarla devam eder. Bu yemin daha sonra bir kavram bir müessese haline gelmiştir. Suavi bu konuyu makalelerinde işleyip "Nedir bu üstümüze çöken miskinlik, nedir bu uyuşukluk, nedir bu karılık! İcrayı adalet etmek hükümetin en birinci ve en büyük vazifesidir. Çünkü sebep-i teşekkül ve bekasıdır. Devlet bu vazifesini düşünmezse ahali bit-tabı düşündürmeye mecbur olur" diyerek militan bir sorumlu vatandaş anlayışını savunur.²⁶²

Peygamberin **İhtilaf-u ümmeti Rahmetun** (Ümmetimin ihtilafında rahmet vardır) hadisi ise muhalefetin gerekliliğine gerekçe yapılmıştır.²⁶³

Bu İslami dil sadece İslamcı eğilimleri bilinen Namık Kemal yada Ali Suavi gibi isimlerce kullanılmaz, pozitivist Abdullah Cevdet de zaman zaman İslamcı bir ajitatör olarak nitelendirilebileceği bir söylem geliřtirir²⁶⁴, Osmanlı Sosyalist Fırkası zekat ve infak gibi İslami kavramlar üzerinden sosyalist görüşü kurarken partinin gazetesi İştirak "biri yer biri bakar kıyamet bundan kopar " sözünü ismin altından verir²⁶⁵,.Yine pozitivist Ahmet Rıza'nın gazetesinin adı İslam siyasi düşüncesinde bir kavram olan "Meşveret" tir.

²⁶² Çelik, **a.g.e.**, s.560.

²⁶³ Namık Kemal aynı hadisin başlık yapıldığı makalesinde "hükümet eğer hiçbir fiiline karşı ihtilaf göremeyeceğinde emin olursa zuhurunun illeti gayesi olan adaleti husüle getiremeyecektir" demektedir. Kemal, **a.g.e.**, s.551.

²⁶⁴ " ... Müslüman olmak için Ahmet, Mehmet tesmiye edilmek ve Müslüm ebeveynden Dünyaya gelmek hiç de kafi değildir. Müslüman, İslamiyet'in ahkam-ı esasiyesini cah-ü can korkusunu bertaraf ederek zulme karşı kuvveylen de kalem de, kalben de ve ez cümle fiilen de izhar-ı nefret eder." Şükrü Hanioglu, "**Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve dönemi**", İstanbul Üçdal Neşriyat, 1981, s.130. Abdullah Cevdet'in bu tarzına ilişikin olarak söyledikleri açıklayıcıdır: " Uzun tecrübelerimizle biz, Müslüman kafasının doğrudan doğruya Hıristiyan aleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahede etmiş bulunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme vazifesini üzerine alan bizler, İslamiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız." **A.e.**, s. 131.

²⁶⁵ Partinin lideri Hüseyin Hilmi (İştirakçi Hilmi) çıkardığı dergisi İştirak'te kendi imzası ile çıkan tek yazıda sosyalistliğin temelini İsa'dan başlatır ve hadis ve ayet örnekleri vererek Müslüman' ın sosyalist olmakla mükellef olduğunu anlatır. Mete Tunçay, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 299.

Osmanlı modernleşmecilerini bu dini dilinin halkı siyasal mücadele de ikna etmek için kullandığı yolunda yaygın bir eleştirilerin ²⁶⁶ Osmanlı düşünce dünyasına ilişkin gözden kaçırdıkları çok önemli bir saptamayı yeniden hatırlatmak gerekir.

Osmanlı dünyasında dini terminolojiden ve İslam felsefesi üzerinden konuşmak siyaset ve siyaset felsefesi üzerinden konuşmak demektir. Felsefeyi ve siyaseti sadece seküler bir etkinlik olarak gören anlayışın kör kalacağı nokta burasıdır. Zaten Osmanlı aydınının en baştan konuştuğu dil bütün yönleriyle İslam kültürünün zengin düşünsel birikimi üzerine kurulduğu için başka bir yoldan entelektüel tartışmanın gerçekleşmesi de mümkün değildir. Osmanlı düşünce ve siyaset hayatında İslam ve İslam felsefesi tartışmalarının aynı zamanda siyaset tartışmaları olduğunu gördüğümüz sürece de kendi siyasi tartışmalarında İslami dil ve kavramları kullanan

²⁶⁶ Yeni Osmanlılar'ın "Batılı Siyasal" özgürlüğün İslami kavramlarla açıklamasını, siyasal mücadele içinde söylemlerini meşrulaştırmak ve toplumu ikna etmek için pragmatist bir çaba olarak gören görüş yaygındır. "Yeni Osmanlılar bu bilinçli iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslam'a dayandırmaya özen göstermişlerdir." Türköene, **a.g.e.**, s.78., "Burada Namık Kemal, Müslüman yazarlar arasında romantik ve savunucu tipik bir eğilim haline gelecek bir kanıtlanma yolu kullanıyordu. Bazan bunun amacı, geleneksel İslam değerlerine Batılıların ve Batılılaşma yanlılarının saygısını kazanmaktı. Fakat daha çok, bu devirde, reformcuların fikirlerini Ortodoks Müslümanların gözünde daha şirin kılmak amacındaydı." Lewis, **a.g.e.**, s.142. "Namık Kemal'in Batı karşısındaki iddiaları... fıkıhla her şeyi yapabiliriz... kocaman iddialar..." Niyazi Berkes, **Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler** İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002, s.56. Batılı siyaset değerlerinin özgürlüğün İslami kavramlar eliyle açıklanmasına dönük 'içeriden' önemli bir modernlik eleştirisi için ise; İsmail Kara, **İslamcılığın Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994. ve yine İsmail Kara, **Din ve Modernleşme Arasında; Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2003. Batılı bir kavramı İslami köklerde yeniden keşfetme çabasını İslami söylemin meşrulaştırıcı bir biçimde çarpıtılması olarak "oryantalist selefilik" tanımıyla eleştirilir. Tabirin sahibi olan Cabiri bu tanımı İslam kültürüne Batı'nın şimdisi ile bakan liberal Arap düşünürleri nitelemek için kullanmaktadır. Liberal Arap aydınlar Batı siyasal gelişim modeline bakarak kendi tarihleri ve anlam dünyaları içinde de Batılı kavramlara ve kurumlara zorlama muadiller bulmaya çalışırlar. Muhammed Abid El-Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, der. Burhan Köroğlu, çev. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yay., 2000, s.16. Böyle bir değerlendirmenin kör kaldığı İslami dilin Osmanlı ortak siyaset dilini de benimsediğidir. Yine öznel bir değerlendirmeye 'samimiyetsiz' bulunan bu kullanma biçimin kendisinin bir entelektüel değeri olduğu açıktır. En baştan bu savlar, Osmanlı toplumunu iktidara karşı hiçbir direnme imkanının olmadığı bir "doğu despotluğu" biçiminde gördükleri sürece, "kendimizi batının bizi gördüğü gibi görmemiz durumu "olarak tanımlanabilecek bir self-oryantalizasyon söylemini yeniden üretmeye devam etmektedirler. Bu eleştiriye bir cevap olarak Osmanlı örneğinde siyasal özgürlük söyleminin bir Batı-dışı modernlik tecrübesi olarak, disiplinci iktidar karşısında yeniden keşfedildiği ve üretildiğine ilişkin temel savımız geçerlidir. Aynı konuda bir tartışma için bkz: Zerrin Kurtoğlu, "Oryantalist Selefilik": Türkiye'de İslam Felsefesi Tasavvuru", **Toplum ve Bilim**, sayı:98, 2003, s.57-70 ve Zerrin Kurtoğlu, **İslam Düşüncesini Siyasal Ufku**, İstanbul, İletişim Yay., 199.

Osmanlı aydınlarının bunu yaparken ‘ne kadar gerçek mümin olup olmadıklarının’ sorgulanmasının bir anlamı kalmaz.²⁶⁷

Ayrıca bir siyasal mücadele içinde toplumu ikna etmek, hatta toplumu çıldırtmak , modernleşme söylemlerini meşrulaştırmak için toplumun tümü için ortak bir dil olan İslami dilin bu “pragmatik” kullanımı da anlaşılır bulunabilir. Bugünün kavramsallaştırmalarıyla bu dini siyasete alet etmek değildir. Yukarıda da tekrarladığımız gibi neyin din neyin siyaset olduğu ayrıştırılmaz. İslam aynı zamanda Şerif Mardin’in tespit ettiği gibi bir yaşam dünyası olarak elitlerle halk arasında iletişimi sağlayan, kendi görece bağımsızlığı olan toplumsal bir “işleyen” görevini görmektedir.²⁶⁸ İslam içinden konuşmak kamunun ortak dilini konuşmak demektir. Yaygın iletişim olanaklarının olmadığı bir dünyada din toplumu tüm kesimleriyle bir ara tutan ortak kültür ve dili temsil eder.²⁶⁹

Karl Jasper’ e göre “Dilin felsefeye bağlılığı yüzünden, felsefe yalnız dilde ilk nesnel görünüşünün kaynağından edinilir.”²⁷⁰ Burada süreç Jasper’in anlatımıyla; “kavramın kendi kaynağında izlenmesi, onun işlenmemiş ilk durumuyla ele geçirilmesi, kökensel özel algısından sıyrarak, elde bulunan kavram dilinin gereği içinde bugün söylenen durumda ortaya konulması”²⁷¹ şeklinde işler. Batı etkisi, yaşanan siyasal tecrübeler, kelimenin dildeki anlam tarihinin yarattığı “katlanmış

²⁶⁷ Yeni Osmanlılar Avrupa’daki ‘gayri-dini’ hayatları delil gösterilerek onların aslında İslami kavramları kullanmadaki samimiyezsizlikleri iması için bkz: Türköne, **a.g.e.**, s. 89.

²⁶⁸ “Söylem olarak İslam’a bakarken keşfettiğim şey, devlet gücünün tesisi ya da kullanılmasının kapsamadığı bir toplumsal faaliyet alanıydı. Osmanlı toplumsal düzenlemeleri içine sinmiş gücünü İslami kültürün katmanlarından alan bir dizi işleyen vardı” Şerif Mardin, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 63.

²⁶⁹ Örneğin Ahmet Rıza Meşveret’te dindarları rahatsız edecek bir üslupta ‘laik ve evrenselci’ tonlamalarla yazmaya başladığında Jön Türk hareketinin balkanlardaki mahalli örgütlerinden yoğun tepkiler almıştır. Bu yayınlardan rahatsızlık duyan İTC kurucularından Şerafeddin Mağmumi şöyle der “Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti mel’ abe-i sibyan (çocuk oyuncağı) değildir. Biz bir sultanın, bir halifenin elinden zincirimizi kurtarmaya çalışıyoruz. Daha kurtarmadan öbür ucunu da Rıza Bey’in avucuna verecek değiliz. Şerif Mardin, **Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yay., 1983, s. 80.

²⁷⁰ Karl Jasper, **Felsefe Nedir?**, İstanbul, Say, 1995, s. 391.

²⁷¹ **A.e.**

ideolojiler” bütün bu anlamlandırma sürecinin sonunda özgün bir özgürlük anlayışını yaratır. Zaten Karl Jasper’e göre bir felsefi kavram tamamen başka bir dile çevrilemez: “Bir düşüncenin başka bir dile çevrilişi başarılı olursa, o düşünce başka bir dille bulunmamış demektir.”²⁷²

Ayrıca kavram tüm bu özgün tecrübeler içinden yeniden yaratılır, tercüme edilmez onun temsil ettiği düşünülen, yapısalcı bir ifade ile söyleyecek olursak, gösterileni dil içinde bir gösteren ile ifade edilir. Fakat bu gösterenin kendisi yeni bir kelime değil hali hazırda bir çok gösterileni temsil eden bir kelimedir.

Kavramın yeniden bulunması için toplumun anlam dünyasının gömülü olduğu dil bütün imkanlarını seferber eder. Dil üzerine geliştirilmiş en iddialı teorilerden Sapir-Whorf öğretisi dilin onu konuşanların düşünce yapısını şartlandırıldığını ileri sürmüştür. “Farklı diller farklı toplumsal ve kültürel dünyalar oluşturmakla kalmazlar, birbirinden çok farklı siyasal dünyalar ve olaylar yaratırlar.”

Bu nedenle Osmanlı tecrübesinde özgürlüğün gelişi salt Batı etkisi ile, tek taraflı bir etkilenme biçimiyle açıklanamaz. Şerif Mardin’in de dediği gibi bu “iki uçlu, kendi üzerine katlanmış bir etki tipidir”²⁷³ Siyasal özgürlük kavramı üzerinde Batılı kaynaklar okunur, tartışılır. Ama aynı özgürlük zaten felsefi bir tartışmanın dışında siyasal bir mücadelenin içinde tecrübe edilerek keşfedilmektedir. Onun değerinin keşfedilmesi salt özgürlük üzerine Batılı kitaplardaki methiyeleri okumakla değil, bizzat baskıcı rejim politikalarının yarattığı mağduriyetlerin muhatabı olarak gerçekleşir.

Batı-dışı modernlik perspektifinden hareketle diyebiliriz ki modernlik ne kadar devlet eliyle bir toplum projesi olarak uygulanmak istense de sonunda toplumun

²⁷² A.e.

²⁷³ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.45.

mevcut diliyle ve tek tek bireylerin özel yaşamlarıyla hesaplaşmaktan kaçamaz.²⁷⁴ Mustafa Armağan'ın cümleleriyle bu önemli tespiti bir kez daha tekrarlırsak: Bu dünya ile karşılaşmayan ve onun karşısında hesabını vermeyen hiçbir modernlik projesinin tutma²⁷⁵, hadi tuttu diyelim, öznel dünya ile nesnel dünya arasındaki korelasyonu sürgit yaşatma şansı yoktur.”²⁷⁶

Hürriyet kavramına bir siyasal talep olarak toplumu harekete geçirme, seferber etme, çıldırtma gücünü veren şey, **hürriyet**'in Yeni Osmanlılar tarafından, toplumun kendi kültürel kodları ve anlam dünyası içinde yeniden yaratılmasından aldığı tinselliği idi.²⁷⁷ Kavrama bu tinselliği veren istibdat rejimleri karşısında bir siyasal mücadele içinde anlamlandırıldığı ölçüde edindiği siyasi mücadelenin ateşli dilin yanında, sahip olduğu İslami içerikti ve kavramın sahip olduğu bu tinsel güç hem **hürriyet**'i hem de hürriyet mücadelesini kutsallaştırıyordu.²⁷⁸

²⁷⁴ Mustafa Armağan, Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair, **Doğu Batı**, sayı:8, 1999, s.77.

²⁷⁵ Modernlik projesinin tutması dediğimizde Stanford Shaw Mısır ve Türkiye tecrübelerini karşılaştırarak yaptığı değerlendirme ilginçtir. Standart Shaw'a göre Mehmet Ali Paşa tarafından daha kapsamlı bir modernleşme projesi uygulanmasına rağmen bugün Mısır'ın Türkiye'den daha az modern olmasının sebebi Mısır'da Fransız işgali ve Mehmet Ali döneminde muhalefetin tamamen ortadan kaldırılmış olması halbuki Osmanlı'da muhafazakar halkın modernleşme çabaları karşısındaki direncinin eski ile yeninin uzlaştırılmasını zorladığı ve modernleşmenin bir süreklilik içinde gerçekleşerek m daha kalıcı olmasıdır.Shaw, **a.g.e.**, s.59.

²⁷⁶ Armağan, **a.g.e.**, s. 77.

²⁷⁷ Tinselliğin harekete geçirme gücü ile ilgili tespit için bkz: Joel Kovel, **Tarih ve Tin**, çev. Hakan Pekinel, İstanbul, Ayrıntı, 2000.

²⁷⁸ 1908 Devrimi sırasında aynı İslami dil içinden hürriyet mücadelesi 'cihad-ı hürriyet', 'cihad-ı mukaddes', İttihat ve Terakki Cemiyeti de 'mücahit', 'Hızır', 'cemiyet-i celile', 'İslamiyet fedaileri', 'firka-ı muhtereme', 'mübarek cemiyet' olarak anılmaktaydı. İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, İstanbul, Dergah Yay., 2003, s.66. Yine 1908 Devrimi ile hürriyetin ilanı üzerine, Manastırlı İsmail Hakkı'nın Ayasofya Camii'nde verdiği Cuma vaazında söyledikleri hürriyetin sahip olduğu tinsel potansiyele bir örnektir: "... Çalıştılar, gece gündüz çalıştılar. Evlerini, çoluk çocuklarını terk ettiler. Dağlara çekildiler. Allah'ın inayetine iltica ettiler. İslam, Ermeni, Bulgar, Rum, Musevi...bütün milletler birleşti. Bütün taassubat-ı diniyeyi bıraktılar. Bütün müneferet-i kavmiyeyi unuttular. .. 'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' namıyla büyük bir cemiyet vücuda getirdiler. Bütün Osmanlı memleketlerini sardılar... Maksat hep bir: Zulmü kaldırmak, istibdada hatime çekmek... Hayra çalışanların Allah'tır hamisi, mezalime göğüs gerenlerin Allah'tır müzahiri. .. "Bitiyorduk, mahvoluyorduk. Fakat elhamdülillah, nusret-i ilahiye yetişti...Rayet-i hürriyet Balkanlar'da temevvüce başladı. ..Yerden insanlar gökten melekler hep birlikte çalıştılar. Hürriyet mücadelesi 'cihad-ı hürriyet', 'cihad-ı mukaddes' olarak anıldığında İttihat ve Terakki Cemiyeti de 'mücahid', 'Hızır', 'cemiyet-i celile', 'İslamiyet fedaileri', 'firka-ı muhtereme', 'mübarek cemiyet' olarak nitelenir.O melunların hepsini sernigün etti Allah." **A.e.**, s.67.

Hürriyet kavramının ve onun yarattığı siyasi hürriyet talebinin sahip olduğu bu tinselliğiyle toplumu nasıl harekete geçirdiği ve seferber ettiğine dair en somut örnek 23 Temmuz 1908’de II.Abdülhamit’in istibdat rejimine karşı yaygın bir toplumsal hareketlilik sonucunda Hürriyet’in ilan edilmesidir. (yani Kanun-i Esasi’nin yeniden yürürlüğe sokulup, dağıtılmış parlamentonun açılması.) 22 Temmuz 1908’de Manastır’da Resneli Niyazi tarafından onbinlerce kişinin katıldığı bir toplantıda anayasal rejiminin ilan edildiği haberi Balkanlar’a daha sonra bütün yurda yayılmış, yurdun her yerinden halk, Yıldız Sarayı’na telgraflar çekerek Kanun-i Esasi’nin yeniden yürürlüğe konmasını, Meclis-i Mebusan’ın açılması talep etmişler, baskılara daha fazla dayanamayan II.Abdülhamit, 24 Temmuz günü Meclis-i Mebusan’ın yeniden açılmasını kabul etmiştir.²⁷⁹ Bu haberin yayılması üzerine Konya, Edirne, Bursa, Kayseri, Mersin, Adana, İskenderun, Trabzon, Harput, İzmir, Erzurum, Van, Diyarbakır, Beyrut gibi ülkenin farklı coğrafyalarında halkın coşkuyla katıldığı kitlesel gösteriler düzenlenmiş, İstanbul’da günlerce süren kutlamalarda Ayasofya Camii’nde büyük bir toplantı yapılmış, yüz bin kişi Beyazıt Meydanında toplanarak Yıldız Sarayı’na kadar yürümüştür.²⁸⁰ Genel tarih yazımı içinde 2. Meşrutiyetin ilanı olarak basite indirgenen 23 Temmuz 1908 Devrimi’nin yıldönümleri 1934 yılında bir resmi kararname ile kaldırılana kadar “Hürriyet Bayramı” adında resmi bayram olarak kutlanmıştır.²⁸¹

Toplumun siyasal kültüründe **hürriyet** kavramının yarattığı karşılığa dönük olarak verilebilecek örneklerden bir diğeri de 1918-1920 arasında ülke uzun bir savaş döneminin ardından işgal altına alınırken İstanbul hükümetinin gücünü kaybettiği ve Ankara hükümetinin de henüz bir iktidar odağı olarak ortaya çıkmadığı; iktidarın boşlukta kaldığı, **iktidarsız** bir dönemde Anadolu’nun pek çok farklı şehrinde tabandan bir demokrasi deneyimi çerçevesinde kurulan yerel meclisler etrafında

²⁷⁹ Aykut Kansu, **1908 Devrimi**, İstanbul, İletişim Yay., 1997.s.122-135.

²⁸⁰ A.e. s. 138-139.

²⁸¹ A.e. s.140-148.

oluşan yerel “Kongre İktidarları” tecrübesidir.²⁸² Kars’tan Manisa’ya ülkenin farklı bölgelerinde ortaya çıkan yerel kongrelerin köylerden başlayarak temsilcilerin seçilmesiyle aşağıdan yukarıya örgütlenen katılımcı yapısı, yine Kongre tecrübeleri içinde olağanüstü koşullardan geçilmesi rağmen, karar alış süreçlerinde hukuksal meşruiyete gösterilen titizlikler, **hürriyet** kavramının temsil ettiği (hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret anlayışları etrafında gelişen siyasal kültürü ortaya koyar.

Yine bu bağlamda aynı zor koşullar içinde bir yandan savaşırken diğer tarafta yine siyasal kararlarda meşruiyet kaygılarını gözetmekten vazgeçmeyen Birinci Meclis tecrübesi de mutlaka anılmalıdır.²⁸³ Birinci Meclis’te en büyük tartışmalar ‘hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret’ üçlemesi anlamında siyasal hürriyetlerle birlikte düşünülen **hakimiyet-i milliye** anlayışı çerçevesinde siyasal kararlarının mutlak meşruluğu ve siyasal hürriyetlerin zor savaş koşullarına rağmen kulanması konusunda muhalefetin gösterdiği duyarlılıklar üzerinden gerçekleşir. Meclis’in **Birinci Grup** olarak anılacak Kemalist kanadı ,savaş koşullarını gerekçe göstererek meclisin olağanüstü koşullara uygun olarak hareket etmesini isterken, karşısında yer alan **İkinci Grup** olarak anılacak muhalifler için Ankara’daki Meclis İstanbul’da kapatılan Meclis-i Mebusan’ın devamıdır ve doğal olarak Kanun-i Esasi kurallarına saygı göstermek gerekmektedir.²⁸⁴ **Hakimiyet-i milliyeyi** salt işgal altındaki vatanın kurtarılması anlamında ulusal bağımsızlık (**national sovereignty**) olarak gören Kemalist Birinci Grup ile kavramın bu anlamıyla birlikte, halkın kendi kaderini kendi tayin etmesi olarak halk egemenliği (**popular sovereignty**) anlamını da savunan muhalifler arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır.²⁸⁵

²⁸² Bu konuda üzerinde hak ettiği ölçüde durulmamış ve siyaset bilimi tartışmaları bağlamında değerlendirilmemiş eşsiz bir çalışma için bkz: Bülent Tanör, **Türkiye’de Kongre İktidarları (1918-1920)**, İstanbul, YKY, 1998.

²⁸³ Birinci Meclis ve Birinci Mecliste İkinci Grup hakkında öncü bir çalışma için bkz: Ahmet Demirel, **Birinci Meclis’te Muhalefet**, İstanbul, İletişim Yay., 1995 ve Birinci Meclis üzerine derleme bir kitap için bkz: **Birinci Meclis**, Ed. Cemil Koçak, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 1998

²⁸⁴ Aykut Kansu , **Birinci Meclis**, Ed. Cemil Koçak, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 1998, s.137.

²⁸⁵ A.e. 138.

Tüm bu örnekler, büyük savaşların yaşandığı, devletin parçalanmaya başladığı, düzen ve güvenlik endişelerinin tüm siyasal gündemin önüne geçtiği bir tarihsel süreç içinde gerçekleşmektedir. Yaşanan çalkantılı ve dramatik tarihsel gelişmeler hem siyasal süreci olağanüstü şartlara geçme konusunda zorlamış, hem de entelektüel alanda özgün siyasal sentezlerin ve siyasi düşünce geleneklerinin oluşumunu kesintiye uğratmıştır. Parçalanan bir ülkenin beliren acil ihtiyaçları ve oluşan haklı toplumsal duyarlılıklar bütün düşünsel ve siyasal söylemi de derinden etkilemiştir.

Savaş sonrası dönemde Cumhuriyet'in **Kültür Sorunu**'nu çözmeye odaklanmış siyaset dışı devrim gündemi ve geçmişten radikal bir kopuş ile eski siyasal ve düşünsel geleneklerle bağlarını koparması, özellikle de dil devrimiyle "gemileri yakması" ve yine bu radikal devrimci gündemin getirdiği otoriter devlet yönetimiyle var olan siyasal örgütlenmelerin ortadan kaldırılması geçmişin birikiminin bir gelenek yaratmasını bütünüyle olanaksızlaştırmıştır. Cumhuriyet döneminin tüm bu siyasal tercihleri ve Kültür Sorunu'nu çözmeye odaklanmış siyaset dışı radikal özgürleşme gündemi yeni bir **özgürlük** anlayışının ortaya çıkışına neden olacaktır.

4. ÖZÜ GÜRLEŞTİRME OLARAK ÖZGÜRLÜK

4.1. Özgürlükten Önceki Özgürleşme

Tanzimat'tan sonra Osmanlı düşünce dünyasının ülkenin Batı karşısında 'geri kalmışlığına' çare bulma, 'devletin nasıl kurtulabileceğine' ilişkin reçeteler üretme konusunda yoğunlaşan entelektüel mesai içinde Yeni Osmanlılar'ın **hürriyet** kavramı etrafında gelişen siyasal gündemine zıt bir yönelmeyle, kültür ve kimlik sorunlarına dönük artan ilgi ve geri kalmışlığın asıl nedeni ve asıl çözülmesi gereken sorun olarak **Kültür Sorunu**'nun keşfi özgürlük tartışmalarının da siyaset zeminini kaybetmesine neden olur. **Kültür Sorunu**'nu çözmeden, kültürden özgürleşmeden, özgürlüğün gelemeyeceği söylendiğinde üstesinden gelinmesi gereken öncelikli bir "asıl sorunun" varlığına atıfla özgürleşme süreci özgürlüğün öncesine yerleştirilmiş olur, bizatihi özgürlüğün kendisi de bu özgürleşme süreci ile eşitlenir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e medeniyet, terakki, inkılap, Garplılışma, muasırlaşma, Batılılaşma, modernleşme, laikleşme gibi farklı kavramlar dolayısıyla devam eden tartışmalar içinde özgürlük siyasetin bir meselesi olmaktan çıkar bir kimlik, kültür tartışması içinde tartışılır. 1935'te **özgürlük** kelimesiyle ifadesini bulacak olan bu yeni özgürlük anlayışı köleci kültürden ve kimlikten, kaderci dünya görüşünden özgürleşmiş yeni bir özgür insanı niteleyen bir sıfat, bir egemenlik biçimi olarak **hürriyet** kelimesiyle sahip olduğu siyasi gönderimlerini kaybedecektir. Berlin'in 'kaleye geri çekilme' adlandırdığı özgürlüğün siyasi anlamlarını kaybetmesi ve felsefenin sakin sularına demirlemesi, geçirilen dönemlerin siyasi atmosferi hakkında da bilgi vermektedir. Bu anlamda 1935 yılında Dil Devrimi ile **hürriyet** yerine özgürlük kelimesinin üretilmesi, tüm bu tarihi sürecin ve tartışmaların bir birikimi olarak, salt bir öz Türkçeleştirme operasyonundan çok daha derin bir değişime, başka bir özgürlük anlayışının egemen hale gelmesine işaret eder. Modernleşme süreci içinde gelişen bu ikinci özgürlük damarının izleri Tanzimat'tan

1935 yılında **hürriyet**'i karşılamak üzere üretilen özgürlük kelimesinin ortaya çıkışına kadar modernleşme süreci boyunca çeşitli uğraklardaki tartışmalar içinden takip edilebilir.

4.1.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür Sorunu'nun Keşfi, Siyasetin Gerilemesi

“Kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş”¹ Tanzimat devlet adamlarının ilerleme ve reform anlayışı içinde özgürlük; Tanzimat Fermanı'nda belirtildiği gibi can ve mal emniyetini korumak anlamında bir kamu hukuku anlayışı içinde devletin tebaasına tanıdığı imtiyazlar ve ruhsatlar olarak sınırlıydı. Halbuki siyasi özgürlüğe karşı muhafazakar bir tutum takınan Tanzimat devlet adamlarının “usul-u atıkayı bütün bütün **tağyir ve teccid**”² etmekten bahseden Tanzimat Fermanı'nda ifadesini bulan pragmatik ve siyaset dışı reform ya da özgürleşme anlayışları Osmanlı modernleşmesi/Batılılaşması içinde bir milat kabul edilmekte, daha sonra Cumhuriyet içinden bakıldığında da Cumhuriyet devrimlerin öncüsü olarak yine Tanzimat modernleşme anlayışı gösterilmektedir.³

18.yy.dan itibaren başlayan İslahat hareketleri ile eski usulün terk edilmesi gerektiği üzerinde bir mutabakata varılmıştı.⁴ Fakat ıslahat kavramının mevcudu ıslah etmek, iyileştirmek anlamı düşünüldüğünde, ıslahatlarla kendi dolayımında, geçmişe veya geleneğe referansla gerçekleştirilecek bir ihya hareketinden

¹ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 230.

² Tanzimat Fermanı, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s.449-451.

³ Cumhuriyet'in Tanzimat'ı kendi modernleşme anlayışının öncüsü olarak gören önde gelen Cumhuriyet aydınlarından çeşitli değerlendirmeler için Tanzimat'ın 100. yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından çıkarılan derleme kitap için bkz: **Tanzimat-I**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940

⁴ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.55.

bahsedilir.⁵ Bu noktada fermanda geçen başkalaştırma, değiştirme ve bozma anlamındaki **tağyir** ve yenileme anlamındaki **tecdid** kelimeleri farklı iki dönüşüm projesinin aynı anda düşünüldüğünü gösteriyor.

Tecdid Peygamber'in “ Şüphesiz Yüce Allah bu ümmet için , her asır başında onlar için dini hayatlarını **tecdid** edecek birisini gönderecektir” hadisine dayanarak İslam kültürü içinde her çağda İslam inancını “yenileyen, aslına döndüren” bir **Müceddid**'in, yenileyicinin beklenmesi gibi özel bir anlama sahiptir. “Sapmayı giderme” olarak ıslah düşüncesinin de ideolojisini oluşturan bu yenilenme biçiminde bozulmuş İslami anlayışının yeniden ‘Asr-ı Saadet’teki’ ilk ve saf haline döndürülmesi gibi bir vizyona sahip olduğu düşünüldüğünde, yenilenecek olan, ihya edilecek olan yine kendine referansla, kendi içindeki yeniden ortaya çıkarılması gereken bir yere, geçmişinde bir yere referansla yenileceği için yenilenme eyleminin öznesi ve nesnesi aynıdır.

Halbuki “usul-u atıkayı bütün bütün tağyir” derken her ne kadar hemen ardından bir tecditten bahsedilse de eski usulleri bütün bütün başkalaştırma, bozmadan bahsedildiğinde artık sadece kendi dolayımında gerçekleşen bir yenilenmeden bahsedilmediği, daha köklü ve radikal bir değişimin kastedildiği açıktır. Buradaki asıl farklılık, yenilenme sonrasında gidilecek yer kendi dışımıza taşınması, dönüşülecek, benzenilecek olanın kendi içimizde mevcut bir potansiyelden ya da geçmişimizdeki bir ‘asr-ı saadetten’ başka bir yere, Avrupa’ya taşınmış olmasıdır.

Tanzimat modernleşme hamlesinin yarattığı en büyük fark “varolan değişmenin değişmesidir.”⁶

⁵ İhya, muhafazakar bir değişim söylemi için anahtar bir kavramdır. Kavramın Türk Modernleşmesi bağlamında kullanışı için bkz: Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul, Dergah Yay., 1970 ve İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Ararsında**, İstanbul, Dergah Yay., 2003, s.479.

⁶ Ortaylı, a.g.e., s.14.

Zaten Ferman'ın arkasındaki ideolog olan Sadık Rıfat Paşa'nın Viyana Sefiri iken yazdığı ve birçok açıdan Ferman'ın esinlendiği kaynak olan risalesinin adı Avrupa *Ahvaline Dair* 'dır. Sadık Rıfat Paşa'nın kafasındaki ideal Avrupa ahvali ise Napolyon savaşlarının sonrasında denge politikaları, modern devlet uygulamaları, ilerlemeci ekonomik programların uygulandığı Metternich Sistemi'nin, Uyum ya da Restorasyon Avrupa'sıdır. Sadık Rıfat Paşa'ya göre bu ideal tipin adı **civilization**'dır.⁷

Paşa'nın **civilization** diyerek idealleştirdiği monarşilerin devrimler çağında kendi iktidarlarını, devrimci fikirlere karşı korumak, halkın zihninin hürriyet, anayasa, parlamento gibi devrimci fikirler tarafından 'çelinmesini' engellemek amacıyla ilerleme, sanayi, refah, düzen kavramları eşliğinde gösterdikleri muhafazakar direnişin adıdır.⁸ Bu noktada zaten Avrupa'nın ahvaline dair bir şey olan **civilization**'nın, denk düştüğü tarihsel koşul en baştan zaten siyaset dışı ve siyasal özgürlük karşıtıdır.

Fakat Tanzimat düşüncesinde **civilization**'dan kastedilen Avrupa'nın bu yeni devletler sistemini yarattığı ideal düzenden çok daha fazlasıdır. Lewis'in söylediği gibi "Avrupa'ya gidip gelmeye başlayan Osmanlılar için İmparatorluk niçin çöküyor sorusu, Avrupa ilerlerken ve gelişirken İmparatorluk niçin çöküyor" sorusuna dönüşmüş durumdadır.⁹ Batı'ya yapılan seyahatler, kişisel gözlemler, tecrübeler açısından karşılaştırmalar yapıldığında hayatın bütün ayrıntıları tartışmanın içine girer. Bu anlamda Tanzimat fikrinin arkasındaki ideolog olarak gösterilen Sadık Rıfat Paşa'nın risaleleri gibi Batı'nın en başta gelen taşıyıcıları Sefaretnamelerdir.¹⁰

⁷ Sadık Rıfat Paşa risalesinde **medeniyet** kelimesinin İngilizce orijinali olan **civilization** kullanır. Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s. 201.

⁸ A.e.

⁹ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, 5.bsk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1993, s. 130.

¹⁰ İlber Ortaylı, "Osmanlı'da 18. Yüzyılın Düşünce Dünyasına Dair Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.38.

Onlar da anı kitapları olarak kaldıkları için daha çok Avrupa yaşam dünyasıyla, ahvalıyla ilgili detaylarla ve fazlaca kişisel değerlendirmelerle doludurlar.¹¹

Bu pencereden bakılınca Batı'nın ilerlemişliği sadece siyaset, devlet yönetimi , askeri yapı ile sınırlı olarak görülmez, buradaki ilerlemişliğin altında yatanın hayatın tüm alanlarında bütünüyle ilerlemiş bir **civilization** olduğu sonucuna ulaşılır. İlerleme kavramı devreye girdiğinde “bütün bütün bırakılması gereken usul-u atikanın” sınırları devlet yönetiminin, askeri reformun dışına taşar, belirsizleşir.

Tanzimat yazınında medeniyetten bahsedilirken “her şeye kadir, din gibi bir şeyden”¹² bahsedilir. Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre de “medeniyetçilik Tanzimat'ın ilk ideolojisidir.”¹³ ‘İnsanı saadete götüren her şey’ olarak medeniyet ise Tanzimat dünyasında, “rokfor peyniri yemekten, kaldırıma, eşini kıskanmamaktan, lokantaya” kadar birçok şeyi temsil eder.¹⁴ İlber Ortaylı'ya göre Tanzimat modernleşmesi sadece “rokfor peyniri yemekten ibaret” değildir. “İstanbul ve büyük liman şehirlerinde 19. yüzyılda başlayan yeni bir hayattır.” Ortaya çıkan yeni hayat “kadın erkek ilişkilerinde yakınlaşmalar, gazete ve dergiler ve romanların yarattığı yeni ve Batılı bir hayat biçimidir.”¹⁵ Bir yeni yaşama tarzı olarak medenilik daha sonra “Tanzimat tipi”, “Frenk mukallidi” denilen Tanzimat ve sonrası dönemi edebiyatında ve yazınında Tanzimat modernleşmesine eleştiri içinde karikatürleştirilmiş bir Batı taklitçisi tipin de esin kaynağıdır.¹⁶

Medeniyetin hayatın tamamına ilişkin bütüncül bir değer olarak görülmesi ve idealleştirilmesi onun siyaset ile ilişkilerini ortadan kaldırır. Medeniyet toplum ve

¹¹ A.e.

¹² Çetinsaya, a.g.e., s.56.

¹³ A.e., s.55.

¹⁴ Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 178.

¹⁵ “Sultan Abdülaziz ‘in İmparatoriçe Eugenie ile Küçüksu kasrında kol kola girmesinin Küçüksu çayırında toplanan alafrağa zevatın çok hoşuna gitmiştir.” Ortaylı, a.g.e., s. 179.

¹⁶ Ortaylı, a.g.e., s.220.

kültür dünyasında öncelikli bir mesele, hatta bir ideoloji olarak belirdiğinde medeni olmayan kültür yine öncelikli bir sorun olarak keşfedilmiş olur.

Kelime ilk başlarda onu Osmanlı dünyasına sokan Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşid Paşa tarafından (şu ana kadar bizim de kullandığımız gibi) orijinal biçimiyle **civilisation** (ya da **sivilizasyon**) biçiminde kullanılmıştır.¹⁷ Paşa'ların **civilization**'ı orijinal haliyle kullanımı onu Batı'ya ait bir kategori, tıpkı Türkçe bir karşılık üretilmeyen demokrasi yada sosyalizm gibi Batı'nın yarattığı bir değer olarak gördüklerine dair ipuçları verir.

Fakat aynı Tanzimat devlet adamlarının söylemlerinde medeniyetin bir vatani ve mekanı yoktur. Henüz ne **civilization** bizden yabancı bir şey ne de kendi kültürümüz ona ulaşma önünde bir sorun olarak görülmemektedir.¹⁸ Tanzimat yazarlarınca “İlim Çin’de bile olsa arayıp bulunuz” hadisine sıklıkla atıf yapılarak bilimin tekliği üzerinden medeniyetin kimsenin malı olmadığı vurgulanır.¹⁹ Tanzimat’ın devlet adamlarından Fuat Paşa aynı söylemi dillendirir; “... ve madem İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir, o halde yararlı bir buluş, yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerde bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine, ister Paris’te olsun, her zaman İslam’ a aittir.”²⁰

Medeniyet Sadık Rıfat Paşa için “ terbiye-i nas ve icrayı nizamattır”.²¹ Ali Paşa medeniyeti modern iktidarın biçimleriyle tanımlar; “ cemiyet-i beşeriyeyi terki eden efradın her yönden mazhar-ı emniyet-i kamile ve mutemet-i nimet-i asayiş ve refah olması demektir”²² Medeniyet ve terakki birbirinden ayrılmaz. Tanzimat’ın

¹⁷ Çetinsaya, **a.g.e.**

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimata Karşı”, **İnsan**, sayı: 9. yıl:1 , t.y. s. 9.

¹⁹ **A.e.**

²⁰ **A.e.**, s.57.

²¹ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Sadık Rıfat Paşa ve Avrupa’nın Ahvaline Dair Risalesi”, **Liberal Düşünce**, Ankara, 1996, s.119.

²² Çetinsaya, **a. g .e.**, s.58.

adı istibdat kavramı ile birlikte anılan Ali Paşa'sı ilerleme söylemi içinden konuşur, ilerlemeyi doğanın ve insanın bir zorunluluğu olarak görür ; “daire-i emniyet ve refah sabit değildir ve terakkiye ihtiyaç vardır. Zaten “ nev-i beni adem bir-tab’ medenidir ve bu tabiatın tabiatı asliyesi ise daima terakki-i medeniyeti müstelzim ve müsted’i olduğu derkardır.”²³

Medeniyet ile keşfedilen aslında modernleşme ve ilerleme düşüncesidir. Bu anlamda ilerleme fikri kendi kalıplarını dayatır. **Medeniyet**'ten bahsederken Sadık Rıfat Paşa'nın nizam'dan, Ali Paşa daire-i emniyetten ve asayişten bahsetmesi, medeniyet öncesinin (Hobbes'un savaş alanı olan doğa durumu gibi) düzensizlik, anarşi yada **serbestiyet** durumu olarak düşünüldüğünü gösterir. Medenilik kanun içinde, asayişin, düzenin sağlanması ve bu yolla terakkinin gerçekleşmesidir. Kavram 1860'lardan sonra İslami bir terminoloji olan **medeniyet**²⁴ kelimesi ile karşılandığında yine aynı İslami gelenek içinde medeniyet 'in karşıtı olan **bedeviyet** kavramı da medeniyet öncesini nitelendirmek için kullanılır.²⁵

Siyasal özgürlüğe ancak belli aşamalardan sonra, toplumun olgunlaşması ile ulaşılabileceği düşüncesi özgürlük, özgürleşme gerilimini temel hatlarından biridir. Tanzimat devlet adamlarının dilinde bu aşama ‘**bedevilikten medeniliğe**’ çıkılması demektir, ama medenilik adına ortada olan bütün değerler her ne kadar “ Müslüman'ın yitik malı” olarak sahiplenilse de Batı'daydı. Medeniyet kavramının içine sadece bir dizi idari , mali ve askeri reformdan çok daha fazlası, gündelik hayata, kültüre, insan ilişkilerine kadar bir dizi konu girdiğinde de siyasi özgürlüğün önünde siyasetin dışında kültür, kimlik, sosyal alanlarda alınması gereken uzunluğu belirsiz yollar beliriyordu. Ama bu yol üzerindeki en büyük engel halkın kendisidir ve tüm modernleşme yazınında eğitimin önemine yapılan ölçsüz

²³ A.e., s.56.

²⁴ Medeniye yada medeni kelimelerin kentli, çölde yaşamayan, bilgili demektir. Medine'ye ait olan anlamı ise İslam'ın ilk devrilerinde Medine şehrine gönderme yapar. Bedevilik ise çölde yaşayan Arap göçebeler denir ki bedeviler medeni değildirler. **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, Bilgi Yay., İstanbul, 1985, s. 264.

²⁵ Arapça'da Bedevi çölde yaşayan, medeni ise şehirli demektir.

vurgu da halk ile modernleşme projesinin uygulayıcıları arasındaki bu derin çatışmaya işaret eder.²⁶

Bu anlayışın düşünsel kökenlerine ise Tanzimat devlet adamları arasında sivil entelektüel faaliyetlerde bulunmuş bir isim olan Maarif Vekili Münif Paşa ve onun kurucusu olduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin çıkardığı Mecmua-i Fünun dergisi üzerinden bakılabilir. Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun temsil ettikleri siyaset ve özgürlük anlayışı açısından sembolik değerdedir. Tanzimat devlet adamlarının zihniyeti üzerine bir çalışma yapan Gökhan Çetinsaya'nın Tanzimat devlet adamları arasında 'özgürlük konusunda düşünsel olarak en donanımlı kişi olarak gösterdiği'²⁷ Münif Paşa, Hilmi Ziya Ülken tarafından 'aydınlanmacı ve terakkici'²⁸ olarak nitelendirilirken, hakkında son dönemde yayınlanan kapsamlı bir kitapta da "yenileşme denilince, genellikle adı gölgede kalan bir isim" olarak Kemalist Aydınlanmanın öncüleri arasında gösterilmiştir.²⁹

Münif Paşa tarafından çıkarılmaya başlanan Mecmu-i Fünun, Tanpınar'a göre ondan sonra gelen nesiller için bir okul , ardından çıkarılan benzer bir çok fen dergisine

²⁶ Namık Kemal'e göre " hürriyeti zamanın iktizasına göre derece derece vermelidir" görüşü halkın cahilliğinden istifade ederek istibdadın devamını sağlamaktır. Bu anlamda Namık Kemal "Roma medeniyeti meydana getirenlerin birkaç bin vahşi olduğunu" söyleyerek cehalet meselesinin hürriyetin kullanımını önünde engel olamayacağını belirtir. Namık Kemal'e göre tam tersine halkın cahil olmasının sebebi de hürriyetin eksikliğidir. Nergiz Yılmaz, **Namık Kemal'de Siyasi Kavramlar**, T.C. Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü Siyasi Tarih ve Uluslar arası İlişkiler Anabilim Dalı'na Verilmiş Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2000, s . 65 Terakki gazetesi ile Namık Kemal'in Hürriyet gazeteleri arasındaki fikinsel tartışmalar hem gazetelerin isimleri nedeniyle hem de Terakki gazetesinin adına uygun olarak siyasal konular haricinde takındığı 'terakkiper' , eskiyi eleştirdiği ölçüde 'özgürleşmeci' tavrı nedeniyle oldukça semboliktir. Terakki gazetesi 1868 yılında yayın hayatına bağımsız bir gazete olarak çıkar. 1870 yılında kapatılmasına rağmen gazete Babıali'den çok Yeni Osmanlılar'a, özellikle de Yeni Osmanlılar'ın meşveret, anayasa gibi siyasal özgürlük talepleri karşısında tavır alan yazılara yer verir. Halbuki Terakki gazetesi kadın haklarına oldukça duyarlıdır, çok eşlilik, Fransa'da kadın hakları, kadın eğitimi gibi konulara sayfalarında sıklıkla yer vermekle kalmaz, gazete ek olarak ilk Osmanlıca kadın dergisi olan Terakki-i Muhadderat'ı (İffetli Kadınlar için İlerleme) yayınlar.Yine Terakki'yi çıkaran ekip Kevkeb-i Şarki (Doğu Yıldızı) adlı başka bir kadın dergisi çıkarır.

²⁷ Çetinsaya, **a.g.e.**, s.55.

²⁸ Ülken, **a.g.e.**

²⁹ Ali Budak, **Münif Paşa; Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü bir Osmanlı Aydını**, İstanbul, 2004, s.5.

ilham kaynağı olarak **ulvileştirilmiş** bilim ve ilerleme kelimelerini çevresinde siyaset dışı bir modernleşme anlayışının, hatta bir siyaset yapma biçimi olarak siyaset dışının ortaya çıkışında önemli bir role sahiptir. Derginin en başta gelen ilkesi “diyanet ve zaman-ı hal politikası”na karışmamak yani din ve siyaset konularına yer vermemektir.³⁰

Mecmua-i Fünun için “medeniyet ulum, fünun ve sanayi sayesinde, toplum içindeki fertlerin işbirliğine dayanarak, insanları refah, rahatlık, servet, ve dolayısıyla da saadete ulaştıran bir yoldur.”³¹ Medeniyet’i insanı saadete ulaştıracak bir yol olarak yüceltilirken, Batılıların bilimde ilerlemeleri ile oluşan bir hayranlık çeşitli vesilelerle ifade edilir. Örneğin Afyon savaşında Çin’i yenen Batılı güçlerin bu uzak diyardaki başarısı medeniyete olan inancı pekiştirir. Münif Paşa bunu değerlendirirken; “eğer Çinliler usul-i kadime-i medeniyet-i gayri mükemmelere muhafazasında ısrar etmemiş ısrar etmemiş olsalar idi, birkaç bin ecanibin şu hakaretine duçar olurlar mıydı?” diye sorar.

Mecmua-i Fünun’da insanın **medeniyet** ve **bedeviyet** öncesindeki ‘doğa durumu’ **vahşiyet** olarak tanımlanır. **Vahşiyet** içinde doğan insan bir ilerleme içinde önce **bedeviyet** haline, son olarak **medeni** hale gelecektir.³² Medeniyete ve ilerlemeye verilen bu değer; insanın vahşi, bedevi ve medeni olarak evrelere ayrılması, sömürgeci Batılı medenilerin Afrika’da diğer vahşi halkların yaşadığı bölgelerdeki emperyalist politikalarını tarihsel bir zorunluluk “medeniyetin doğal hakkı”³³ olarak meşrulaştırılır.

Tarih böyle bir ilerleme şeması içinde karşımıza çıktığında tarihin zorunlu aşamalarından geçmek için ihtiyaç olunan siyasal özgürlük, meşrutiyet , anayasa

³⁰İsmail Doğan, **Tanzimat’ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, (Sosyo-pedagojik bir Karşılaştırma)**, İstanbul, İz Yay., 1991, s.370.

³¹ Çetinsaya, **a.g.e.**, s.56.

³² **A.e.**

³³ **A.e.**

gibi zaman ve enerji kaybına neden olacak değerler değil, hızlı ve kesin bir modernleştirici ve özgürleştirici güçlü iktidardır. Münif Paşa yönetiminin bilime dayanması gerektiğini söylerken meşruiyetini ilerlemeci gündeminin belirlediği böyle bir iktidardan bahsettiği açıktır..³⁴

Bu bağlamda özgür insan dediğimizde de artık **ih-san-ı ilahi** olarak sahip olduğu hürriyetlerle siyasal bir aktör olan insan değil, ilerlemenin doğaya egemen olmuş, kaderine boyun erdirmiş özgürleşmiş insanı kastedilmektedir. Mecmua-i Fünun' da yapılan medeni insan tasviri oldukça dikkat çekicidir. “Medeniler tabiatı kendi kontrollerine alır, ondan istifade eder, menfaatine göre kullanır, bu sayede saadete erişir.”³⁵

Faustvari dünyaya egemen olmak isteyen ilerlemenin bireyi olarak medeni insan tanımlandığında, özgürlük bir egemenlik biçimi olarak tarif edilir ve siyaset zemininden çekilir.

Bu anlamda, Münif Paşa özgürlük öncesine halkın eğitimi ile tanımlanan bir özgürleşme sürecini şart olarak koyar, özgürlüğün halkın eğitimi üzerine kurulacağını söyleyerek ‘özgürlüğe layık olma ve ya toplumun özgürlüğe hazır olması’ gibi günümüze kadar ulaşmış bir siyasal özgürlük karşıtı söylemin dillendirir: “Her ferd hürriyetten kendi derece-i terbiye ve idraki nispetinde istifade edebilir. Hürriyet, terbiye ve idrak tevessü ettikçe tevsî kılınmalı evvel emirde terbiyeye müteallik ulum ve maarifi halka talim ve tamim edilmelidir.”³⁶

³⁴ “... Çünkü şu zamanda a’sar-ı sabıkada olabildiği misillü idare-i umur-i devlet yed-i na-ehl-i cühelada kalamayub mutlaka bazı fünun-i mütenevviaya ve bahusus usul-i idare-i mülkiye ve münesabat-ı düvelliyeye muttali zevatın ser-karda bulunması la-büdd olduğundan hey’et-i hazıranın olvehile muktaziyat-ı asra mutabakatı şayan-ı teşekkür ve mahmidet mevaffandır.” Doğan, a.g.e., s. 110.

³⁵ Çetisaya, a.g.e.

³⁶ A.e.

Hürriyetten layıkıyla istifade etmek için insanlar kendi **terbiye-i umumiyelerine** itina etmelidirler. Devlet-toplum ilişkileri de baba-evlat ilişkisi ile açıklanır: “Hükümetler peder-i müşfik makamında olup heyet-i içtimaiye efradı çocuk mesabesinde. Onun için mektepler küşadiyla talim ve terbiye hususuna karşı say ve gayret eylemelidir. Velhasıl bir peder çocuklarına karşı ne gibi muamelelerde bulunur ise hükümetler dahi ahaliye karşı ol veçhile muamelede bulunmalıdır.”³⁷

“Hürriyeti su-i istimalden muhafaza için kavanin ile vaz’olunacak hudut nedir?” sorusuna cevap verirken, “Su-i istimalin men’i yine hürriyet ile olur. İşbu hürriyeti akliye ne kadar men ve tazyik ve tahdid olunursa olunsun, madem ki mukteza’yı tabiat-ı insaniyedir, madem ki bir haktır, bir gün olur zuhur eder. Şu kadar var ki bir müddet tehir olunmuş olur”³⁸ diye cevap verirken hürriyeti hürriyet-i akliye ile eşitler. Özgürlükler hiyerarşisinde ilk sıraya yerleştirdiği hürriyet-i akliye “terakkinin membaıdır”. Terakkinin membaı olarak özgürlüğü insana dair bir egemenlik biçimi, istediğini yapma kudreti olarak tarif eder : “Hürriyet umur-ı meşruada keyfemayeşa (dilediğince) hareket etmektir.”³⁹ Ama dilediğince yapılacak bu hareketler “akıl nazarında makbul ve mümtaz olan hareketler olmalıdırlar.”

Paşa çeşitli **hürriyet** biçimleri sıralar: Hürriyet-i siyasiye, akliye, sanayi, ticariye. Fakat hürriyetler arasında yaptığı bu sıralama da hürriyet-i akliyeyi (düşünsel özgürlük) ilk sıraya yerleştir; siyasi hürriyete ise ancak en son sırada , tüm bu özgürlükler sağlandıktan sonra ulaşılması mümkündür. Hürriyet-i siyasiden kastettiği ise kişilerin devlet ile girdikleri ilişkilerdir, bu anlamda siyasi hürriyet kişinin “ umur-ı devlette istihdam olunması, asker olması, aza intihap etmek veya intihap olunmak” şeklinde tarif edilir.⁴⁰ Fakat Namık Kemal’in ‘hürriyet-i efkar ve hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret’ olarak tanımladığı **hürriyet** anlayışına karşı, Münif Paşa için siyaset dışında ‘verilecek’ özgürlüğün bile aşırıya kaçmaması

³⁷ Doğan, **a.g.e.**, s.112.

³⁸ Çetinsaya, **a.g.e.**, s.67.

³⁹ Doğan, **a.g.e.**, s.110.

⁴⁰ İsmail Doğan bunlara hürriyet görevleri derken haklıdır. **A.e.**, s. 113.

eğitim seviyesi ile koşutluk içinde verilmesi gerekiyordu ki bu durumda siyasi 6zg6rl6đ6n ağır sorumluluğunu ancak toplumun elit bir kesimi kullanabilecektir.⁴¹

T6m bu tanımlar M6nif Paşa'nın 6zg6rl6k okumasındaki Kant etkisini ortaya çıkarır. Nitekim başka bir yerde **h6rriyet**'i zaten; "Almanyalı hakim-i meşhur Kant cenapları ve Montesquieu'dan yola çıkarak " tarif ettiğini s6yler: H6rriyet; alem-i medeniyete nafi (faydalı) olan ve hiçbir kimseye muzır olmayan harekatta herkesin serbest ya da ferdin hukuk-ı meşru' asına mutasarrıf olmasıdır. Hukuk-i h6rriyet başkasının hukuk-i h6rriyetine dokunmayacak kadar ilerleyebilir.Yani h6rriyetin başka hududu olmayıp onun hududu diğerinin hududu h6rriyetidir."⁴² M6nif Paşa'nın siyaset dışı, bir egemenlik biçimi ve insanının bir i sorunu olarak 6zg6rl6k vizyonunda Kant ile karşılaşmak ise s6rpriz değildir. Kant 6zg6rl6đ6 siyaset dışında insanın içsel bir sorunu olarak g6ren felsefi 6zg6rl6k anlayışının en g6l6 kalemidir.

M6nif Paşa 6lken'in ifadesiyle "hiçbir siyasi devre karşı vaziyet almamış", ilerlemeci bir devlet adamıdır.⁴³ Onu Tanzimat'ın modernleşmeci ve Batıcı ucuna yerleştiren, diğer ucunda Ali Suavi vardır, bir çalışmada M6nif Paşa için " b6t6n yenilik taraftarlığına rağmen devletçi çizgisini eyleme itibar etmeden korumuştur"⁴⁴ denilmektedir: " Aslında bu onun g6n6birlik politikadaki g6r6nt6s6 idi ve o **gerçek politika** olarak seçtiği bilgi aktarıcılığının gerçekte ne denli k6kl6 bir siyasi tercihle ilgili olduğunu devrindeki siyasilere ve yenilikçi aydınlara anlatamadı"⁴⁵. M6nif Paşa'nın siyaset dışı çizgisi onun 2.Abd6lhamit d6neminde Maarif Vekili olmasının yolunu açmıştır.

Yine Abd6lhamit d6neminin 6nemli isimlerinden birisi olan Ahmet Mithat Efendi siyasi 6zg6rl6k ile geleneğin içinde eritilmif bir ilerleme d6ř6ncesi arasındaki

⁴¹ etinsaya, a.g.e.

⁴² etinsaya, a.g.e.

⁴³ Doğan, a.g.e.

⁴⁴ A.e., s.109.

⁴⁵ A.e., s.110.

zıtlaşmanın en ilginç örneklerinden biridir. Bu kimliği ile Abdülhamit yönetimine en büyük entelektüel desteği sağlayan isim olmuştur.⁴⁶ Henüz Mithat Paşa'nın etkin olduğu bir devirde (1872) **hürriyet**'i Tanzimatçı geleneğe uygun olarak "inkiyadı serbesta" (özgürce boğun eğme) olarak tanımlaması daha sonra Abdülhamit tarafından hürriyet isteyenlere karşı ileri sürülecek alternatif bir **hürriyet** anlayışı olarak benimsenecektir.⁴⁷

Tanpınar, Ahmet Mithat'ın 'Menfa' da ve Namık Kemal ile arasındaki farkı anlatırken '**hürriyet**'i düşüncelerinin merkezine koyma' açısından benzeştiklerini ama 'bütün sorunların' rejim değişikliği ile hallolacağına inanan Namık Kemal'e rağmen kendisinin birey ve ekonomi temelli bir çözümü savunduğunu söyler.⁴⁸

Türkiye'nin ilk popüler ekonomi kitabını yazan Ahmet Mithat için ekonomi, çalışma (sa'y), emekle değer yaratma modernleşme demektir. Ahmet Mithat Efendi için ülkenin ilerlemesi, asıl sorunun çözümü Osmanlı insanın bir homo economicus'a dönüştürülmesiyle sağlanabilirdi.⁴⁹ Onun ideal tipi, 'Frenk mukallidi', tembel, gösterişçi, yeni hayatı yüzeyden taklit eden, adının geldiği ünlü Yunanlı filozof gibi 'boş boş düşünmekten başka bir şey yapmayan' Felatun Bey'in karşısındaki Doğu ve Batı arasında denge kurmuş, önce Doğu ilimlerini tahsil edip sonra Batı'yı da çok iyi öğrenmiş, siyasete 'bulaşmamış', Felatun Bey gibi boş boş düşünmeyen, becerikli, okuyan, verimli, isminden de anlaşılacağı gibi hesap kitap adamı, klasik Osmanlı tipinden uzak Batılı bir karakter olan Rakım Efendidir.⁵⁰

⁴⁶ Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi**, Ankara, T.C. MEB Yay., 1991, s.23.

⁴⁷ A.e. Ama Abdülhamit ile olan bütün yakınlığına rağmen Namık Kemal'in **Vatan Yahut Silistre**'si üzerine yazdığı övgü dolu bir yazı, Yeni Osmanlılar'dan olmadığını açıkça söylemesine rağmen Rodos'a sürgüne gönderilir. Hatta kendisinin sürgün edilmesini anlayamadığı söyler.

⁴⁸ Tanpınar'dan aktaran; Burak Onaran, "Ahmet Mithat Efendi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.172.

⁴⁹ Ahmet İnel, "Milliyetçilik ve Kalkınmacılık" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s. Bu verimlik davasına o kadar inanmıştır ki damadı Muallim Naci yi aşk şarap gibi insanları uyuşturan konular üzerimde yazdığı için gazeteden kovar. A.e.

⁵⁰ Ahmet Mithat Efendi, **Felatun Bey ile Rakım Efendi**, İstanbul, Morpa Kültür Yay., 1992 (1875)

Bütün muhafazakarlığına, Abdülhamit rejimine verdiği desteğe rağmen ekonomik alanın mevcut ahlak anlayışı dışında kendine ait bir ahlakı olduğunu savunması⁵¹, Dürdane Hanım⁵² romanında tepe noktasına çıkan kadın hakları konusundaki duyarlılığı⁵³ ile modernleşmeyi siyasal kültürel, toplumsal anlamlarıyla tek paket içinde gören yaygın anlayışı yanlışlayan Ahmet Mithat Efendi, siyasal özgürlükler ile modernleşme paketinin siyaset dışı öğeleri arasındaki çatışmalı ilişkinin varlığına muhafazakar (liberal) cepheden verilebilecek ilginç bir örnek olur.⁵⁴

1876 sonrasında kısa süreli Meşrutiyet döneminin ardından yeniden Abdülhamit'in istibdat rejiminin başlamasıyla siyaset alanı kapanırken, Namık Kemal, Ali Süavi, Şinasi gibi gündemlerini öncelikli olarak siyasetin belirlediği bir aktivist-aydın kuşağının yerine siyasetin tehlikeli sularında gezmeyi tercih etmeyen yada 'asıl meselenin' **hürriyet** yada siyaset ile çözülemeyeceğini keşfeden yeni bir kuşak

⁵¹ Çocukların çalışmasıyla ilgili geliştirdiği daha da önce de aktardığım görüşleri bu noktada oldukça çarpıcıdır. “ İşte size bir mesele; Diyorlar ki çocukları günde on beş saat çalıştırırım. Şimdi bu meseleyi ahlak ve ekonomi ve siyaset nokta-i nazarlarınca halledelim. Ahlak der ki on bir yaşında bir çocuğu on beş saat çalıştırmak onun vücudunun harab edeceğinden hal insafa sığmaz. Ekonomi der ki vakıa çocuğu çalıştırmak husul-i servete yardım ederse de istihsal servet evvelce sermaye tedarikine vabeste olup...” Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s.23.

⁵² Ahmet Mithat'ın Dürdane Hanım adlı romanında, İstanbul'da nam salmış, genç, yakışıklı, yiğit, vurduğunu deviren, sıkı içki içen, adaletli bir delikanlının, gerçekte erkek kılığına girmiş bir kadın olduğunu öğreniriz. Ahmet Mithat, **Dürdane Hanım**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.

⁵³ Niyazi Berkes dönemin önde gelen Abdülhamit yanlısı isimlerden biri olan Ahmet Mithat'ı bu 'devrimci' özelliği dolayısıyla över.: “Ana tema olarak eğitimde kadınların eşitliğini inceleyen bir romanda Mithat'ın hayal gücü zamanının en cesur spekülasyonlarını bile aşıyordu ve kadınların bir gün gelip her mesleğe girebileceklerini önceden haber veriyordu. Sık sık işlediği konular, kadınların düşük sosyal statülerine, erkeklerle eşit haklara sahip olmadıkları için çektikleri sıkıntılara ve talihsizliklere ilişkin sorunlardır. Mithat, koşulların fuhuşa zorladığı kadınları savunacak kadar ileri gitti ve onların günahkar olduğu fikrini ve verilen ağır cezaları şiddetle eleştirdi. Bizim görevimiz, dedi, bu kadınları düşkünlüklerinden kurtarmaya uğraşmaktır, bu da ancak biz kadınlara bir mal veya köle gibi davranmaktan vazgeçer ve kendi kaderlerini tayin etme hürriyetini tanırsak gerçekleşir.” Berkes, **a.g.e.**, s.28.

⁵⁴ Ahmet Mithat'ın oğlu Kamil Yazgıç babasının dünya görüşünü anlayamadığını ama ille de bir şey söylemek gerekirse liberal muhafazakar olarak tanımlanabileceğini söylerken onun siyasette devletçi hatta Abdülhamit yanlısı tutumuna rağmen siyaset dışı konularda takındığı ilerlemeci, özgürleşmeci tavrını yansıtmaktadır. Onaran, **a.g.e.**, s. 173. “Ahmet Mithat Efendi'nin Türkiye'de verimli vatandaş yaratma çabası da, Avrupa'ya kaçıp “hürriyet” üzerinde yayınlarda bulunmak da modernleşme sürecini gerçekleştirmek için yapılan hareketlerdi.” Şerif Mardin, **Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yay., 1983, s. 44.

geçmiştir. Çoğunluğu Tıbbiye⁵⁵ kökenli olan bu yeni aydın ve öncü kuşağın Mecmua-i Fünun ekolünün düşünsel zeminini hazırladığı fen bilimlerinde özellikle biyoloji çerçevesinde materyalizm ve Darwinizm'e dönük artan ilgisi bir özgürleşme ve modernleşme biçimi olarak başta gelmek üzere istibdat idarelerinin kurduğu modern okullarda genç Osmanlılar arasında hızla yayılmıştır.⁵⁶ siyaset dışı ya da bilimsel olduğu için istibdat rejimlerinin de öfkelerini üzerine çekmeyerek kendine özgür bir gelişme alanı bulmuş olan

Dönemin dünya materyalizminin temel başyapıtlarından biri olan Ludwig Büchner'in "Kuvvet ve Madde" (Kraft und Stoff) adlı kitabı Osmanlı entelektüelleri ve genç Tıbbiyelileri de derinden etkiler.⁵⁷ İlginç bir şekilde 2. Abdülhamit istibdadında Namık Kemal'in kitaplarının yasak olması bir tarafa, adının telafüz edilmesinin bile jurnale neden olduğu, Ahmet Rıza'nın fotoğrafını bulundurmanın sürgüne yol açtığı bir devirde başta Büchner'in kitabı⁵⁸ olmak üzere biyolojik materyalizmi konu alan kitapların basılmasında ve okullarda okutulmasında bir sakınca görülmemiştir.⁵⁹

Ali Kemal'in Ahmet Mithat ile birlikte dönemin en etkin aydınlarından gösterdiği Tıbbiyeli Beşir Fuad da⁶⁰ Büchner' in ve Fransız natüralizminin etkisiyle "kuvvet ve maddeyi" hayatın temel taşlarından görmekte, aynı akımın güçlü bir ismi olan Emile Zola üzerinde yaptığı çalışmalardan hareketle "hayatımız haricinde bir şey idrak edemeyeceğimizi" savunarak dinsel anlayışa açıkça karşı koymaktaydı. Beşir

⁵⁵ Mardin o dönem Tıbbiye ziyarete gelen bir İngiliz gezginin okulda maddeciliği fazla ilerlemiş olduğundan şikayet ettiğini söylemektedir. Mardin, **a.g.e.**, s. 34

⁵⁶ " Doğu despotizminin 'kulları' ilk kez İstanbul Askeri Tıp Fakültesi penceresinden, liberal kapitalizmin düşünsel- teknik-toplumsal verilerini görmeye ve tartışmaya başlamışlardı..." karikatürize oryantalist bir yorum için Serol Teber, "Ludwig Bücher ve Osmanlı Düşünürleri Üzerine Etkisi", **Felsefe Dergisi**,1986-Eylül, s.9

⁵⁷Kuvvet ve Madde'yi ilk okuyan ve Osmanlı dünyasına tanıtan kişi Münif Paşa ile İstanbul'daki Darülfünun'un kurucuları arasında yer alan Tahsin Efendi'dir. Kitap aynı zamanda Çarlık Rusya'da 1905 Beyaz Devrimi yapacak burjuva demokratların da başucu kitaplarından **A.e.**, s.5

⁵⁸ Çağdaşlaşmayı ,sekülerleşme ile özdeşleştiren Niyazi Berkes de Büchner'in kitabının Osmanlı dünyasındaki izlerine özel ilgi gösterir. Berkes, **a.g.e.**, s.210.

⁵⁹ Hanioglu Abdülhamit'in bu gelişmeye göz yummasını ilginç bulur. Hanioglu, **a.g.e.**, s.24

⁶⁰ Ali Kemal'in bu tespitini aktaran Mardin, **a.g.e.**, s. 48

Fuad natüralist ve materyalist görüşün sadece entelektüel düzeyde bir savunucusu olarak kalmamış Ali Kemal'in onu devrin etkili isimlerinden göstermesine neden olacak ölçüde yazıları ve yayınlarıyla bu görüşlerin kararlı bir savunucusu olmuş, materyalist fikirlerin Osmanlı toplumuna hakim olmasını 'asıl sorun' olarak gören bu kararlılığının toplum da bir karşılık bulamaması onu dakika dakika notlar alarak 'aslında ruhun olmadığını' ispatlamaya çalıştığı bir intihara kadar sürüklemiştir. "İntiharımı da bilimsel yapacağım" diyecek kadar bilime inanan Beşir Fuad siyaset ile ilgilenmemiş, istibdat karşısında hürriyet mücadelesine girmemiş, çıkardığı Güneş gibi gazetelerde bilimsel konularla ve edebiyat üzerine yayınlar yapmıştır.⁶¹

Pek çoğu Tıbbiye kökenli olan Jön Türkler'in düşüncelerinde biyolojik materyalizm gibi kültürel ve bilimsel bir modernleşme anlayışı, siyaset dışı alanlara yönelmiş ansiklopedist entelektüel merak⁶², birinci derecede yer tutmaktadır.⁶³ Bir yandan pozitivizm gibi bireyin toplum içindeki rolünü fazla önemsemeyen düşüncelere ilgi duyan Jön Türk düşünürleri; bir yandan da bireyin toplumdaki gelişmeye daha çok müdahale etmesi gerektiği yolundaki fikirleri savunmaktadırlar.⁶⁴ Jön Türklerin düşünce dünyalarında yaşanan bu karmaşıklığın en iyi örneklerden biri Tıbbiye kökenli ve İttihat ve Terakki'nin kurucularından olan Abdullah Cevdet' tir. Dr. Abdullah Cevdet her alanda Batılılaşma'nın gerekliliğine güçlü bir şekilde inanan bir isim olmasının yanında, biyolojik materyalist bir çizgide olmasına rağmen siyaset tartışmasının içinde kalmıştır ama kültür sorunlarını çözmeden siyasetin olanaksız olduğunu düşünmektedir.⁶⁵ Fakat Kültür Sorunu ve siyasal özgürlük arasındaki bu

⁶¹ Teber, **a.g.e.** Beşir Fuad intihar ettiği sırada Namık Kemal ile kalbin hissin merkezi olup olmadığına dönük gazetelerde karşılıklı yazılarla süren bir tartışmanın içindeydi. **A.e.**

⁶² Mardin, **a.g.e.**, s.50. Şükrü Hanioglu Adana cezaevinde yatan bir Jön Türk'ün Mektupta siyasi konuları değil bunları düşünüyorum dediği mektubunu incelerken Jön Türkler'in artık siyaset dışına kaymış ilgi sahalarını ortaya koyar: " Yemeği Ziyadece çiğnemeli, karnınızı sık sık doyumamalı, günde mutlaka bir kez büyük su dökmeli,vücut fikir hareketsiz kalmamalıdır. Hanioglu, a.g.e., s.53.

⁶³ Mardin, **a.g.e.**

⁶⁴ Bu zıtlıkların bir aradığı karşısında Şükrü Hanioglu da "doğal olarak bu iki fikrin nasıl bağdaştırılabildiğini anlamak pek kolay değildir" demektedir.Hanioglu, **a.g.e.**,

⁶⁵ Mardin, **a.g.e.**, s.160 Halbuki başka bir yerde Abdullah Cevdet saltanata karşı çıkışını bilimsel temellere oturturken, köle olan cariye annelerinden dolayı padişahların yetkin olmayan , dejenere tipler haline geldiğini, Abdülhamit'i eleştirmesinin nedeninin kişisel bir şey değil bu bilimsel

gelip giden görüşleri Abdullah Cevdet üzerine yazılmış bütün yazılarda dikkat çekilen açık bir eklektizme neden olmuştur.⁶⁶

Abdullah Cevdet bir yazısında; “kafatası muhiti on altı pus olmayan adamlar ahmak olur, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i eblehedir” diyebilecek derecede Sosyal Darwinist bir dünya görüşüne sahiptir.⁶⁷ Cevdet de kendi kuşağı gibi Büchner ve Haeckel’ in biyolojik materyalist görüşlerinden çokça etkilenmiş, özellikle Büchner’in birçok yazısını ilk kez Türkçe’ ye çevirerek , onun üzerine yayınlar yapmıştır.⁶⁸ Cevdet’in birçok eserinde Sosyal Darwinizm’ in sağlam argümanları bulunabilir ve siyaset ile ilgili temel görüşleri ise fenni bir siyasallaşmanın etkisiyle “toplumsal sorunlara yönelik ürettiği acil matematiksel çözümler” biçimindedir.⁶⁹ Cenevre’de çıkarmaya başladığı İçtihad’da; İslamiyet’in etkisini koruduğu yerlerde duraklamanın olduğu, İslam medeniyetinin uyuşturucu bir rol oynadığı şeklindeki cesur iddiaların yanında Latin harflerine geçmek, laiklik, kadın hakları gibi konulara yer verilmektedir.⁷⁰

Sosyal Darwinizm siyasal düşüncesini de derinden etkiler, bu siyaset dışı etkiler kendini ‘**elité**’ adını verdiği biyolojik açıdan üstün ve eğitim ile bu üstünlükleri işlenmiş üstün bir grubun yönetimini en yararlı yönetim olarak savunmasında gösterir. “Bir ahali içinde, savati mikdarın fevkinde bir mikdar-ı istiab-ı kıhfiyeye malik birçok efradın bulunması, o ahalinin terakkiyat ve temeddünce itlasını temin eden hususat-ı tabiiye ve şeriat-ı müsaidedendir”⁷¹ diyen Cevdet, bütün Osmanlı ve Cumhuriyet dünyasını toplum konusundaki görüşleriyle etkileyen Gustave Le Bon’un totaliter ideolojilerin sıklıkla başvurduğu “kendi hakkında doğu kararlar

gereçekler ışığında saltanata karşı çıkmasından kaynaklandığını söylemektedir. Kerem Ünüvar, “Abdullah Cevdet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.102.

⁶⁶ Hanioglu, **a.g.e.**

⁶⁷ Teber, **a.g.e.**, s.10.

⁶⁸ **A.e.**

⁶⁹ Mardin, **a.g.e.**, s.161.

⁷⁰ **A.e.**

⁷¹ Aktaran, Ünüvar, **a.g.e.**, s.101.

vermekten aciz toplum” anlayışını savunur ve toplumu ancak eliti denetleyen bir organ olarak düşünür.⁷²

Ama aynı paragraf içinde yer alan böyle bir **elitist** yönetimin “şariat-ı müsaidedendir” olduğunu söyleyen Abdullah Cevdet ve onun kuşağının tüm bu materyalist birikimlerine rağmen siyasetten bahsetmeye başladıkları andan itibaren, Osmanlı dünyasında siyasal söylemin temel paradigmasını belirleyen İslami dil içinden, Yeni Osmanlıların uykusundan uyandırıp yeniden tanımladıkları, modernleştirdikleri İslami siyasetin terimleri içinden konuşmaya başladıklarını gösterir.

Yeni Osmanlılar’a göre Jön Türkler’ in düşünce dünyasındaki **hürriyet** kavramının entelektüel derinliğinin daha sığ olduğu açıktır.⁷³ Çünkü Yeni Osmanlılar kurulu bir düzene karşı el değmemiş talepler olarak ‘hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret’ ‘i dillendirmişler, meşveret, şura gibi yeni kavramlarla taleplerine düşünsel referanslar üretmişlerken; Jön Türkler’ in Kanun-i Esasi’i ve Meclis-i Mebusan-ı devre dışı bırakan 2. Abdülhamit istibdadına karşı bir hürriyet mücadelesi vermeleri, yeniden Meşrutiyet’in ilanını gerçekleştirmeye çalışmaları onların daha fazla siyasal mücadelenin kendisine odaklanmalarını, siyasal tartışmalarının güncel siyaset, yöntem ve taktik biçiminde gelişmesine neden olmuştur.

Tanzimat’ın açtığı modern okullarda yetişen yeni bir kuşak ilgi sahasını kültür, bilim, sanat, ekonomi gibi alanlara yoğunlaştırmıştır. Asıl sorun olarak keşfedilen Kültür Sorunu üzerinde tartışmak, siyaset ve özgürlük tartışmasının geri plana çekilmesi kendini istibdat rejimine karşı yurtdışında hürriyet mücadelesi veren

⁷² A.e., s.102

⁷³ Şerif Mardin’e göre: “Yeni Osmanlılar’ in fikirleri hiç olmazsa ‘tabi hukuk gibi Batı’dan aldıkları ve fakat Şariat’le uygunluk içinde ortaya koydukları bir temel çerçeveye oturtulmuştu. Dini kültür kalıntıları düşüncelerine bir derinlik veriyordu. Jön Türklerin programı kendilerinden önceki kuşağa göre çok daha az teorik- spekülatif içerikliydi.” Mardin, a.g.e., s.12

Ahmet Rıza ve Mizancı Murat'ın düşüncelerinde de belli etmektedir. İslami duyarlılıkları açısından Yeni Osmanlılar' a en çok benzeyen Jön Türk önderlerinden Mizancı Murat'ın Yeni Osmanlıların **hürriyet** anlayışına yaptığı eleştiri yeni 'hürriyetçilerin' zihinlerinde artık başka bir **hürriyet** anlayışı olduğunu ortaya koyar: "Hiçbiri durumun hakiki mahiyetini anlayabilecek bilgilere sahip değildi. Hiç biri Avrupa'da muhtelif istikametlerde birkaç asırdan beri sarf edilmekte olan enerjilerin mahsulü olan terakkinin münhasıran parlamento usulünün neticesi olduğunu düşünme hatasına düşmekten kendini alamamıştı. Bu yanlış düşünceler dolaysıyla ki, şirketler kurmaya , halkı kendi kendine eğitmeye ve çalışmayı ve devleti okul gibi amme menfaatine hizmet eden diğer teşekküller kurmaya teşvik edeceklerine, ne özünü anladıkları ne de şümulünü idrak ettikleri bir hürriyetin faydalarını övmekle iktifa ettiler." ⁷⁴

Görüldüğü gibi 'hürriyetin özü' yada 'asıl hürriyet' gibi bir terminoloji ile konuşulmaya başlandığında; **asıl sorun** ve en önce yapılması gereken olarak keşfedilen bir sosyal, ekonomik kültürel sorunu'nun çözümü, **hürriyet**'i önceliyor ve **hürriyet**'in siyasal zemini geri çekiliyor.

Jön Türklerin en etkili isimlerinden biri olan ve çıkardığı Mizan gazetesi ile Abdülhamit karşısındaki hürriyet mücadelesinde önemli aktörlerden Mizancı Murat'ın tartışmalarında **Kültür Sorunu**' nu keşfi; bir dil sorunu, Türklük⁷⁵ sorunu bağlamında ortaya çıkar. Mizan'ın dil kültür, terakki, sa'y kavramları üzerine yoğunlaşan ilgisi karşısında gazetenin siyasal dilini zayıflatmıştır. ⁷⁶

Mizan'ın milli kültür, milli ruh gibi soyut kavramlar çerçevesinde gelişen bu vurguları aynı dönemde Avrupa'da etkili olan Herder' in aidiyet kavramını keşfi

⁷⁴ Mardin, **a.g.e.**, s.66.

⁷⁵ Mizan'da " Arapların her türlü hikem ve bedaini istişare edelim, fakat Türk olduğumuzu ... unutmayalım" **A.e.**, s. 89.

⁷⁶ Bu sırada Mizancı Murat 1886 da Mizan'ı radikal olmasa da muhalif tavrı ile dikkat çekti. Şerif Mardin Mizan'ın bugün okunduğunda o gün nasıl öyle bir etki yaptığını anlamak zordur **der.A.e.**, s.90.

irk, yada kandan değil de ‘toprak, dil, ortak geçmiş ve adetlerden’ bahseden Berlin’in deyimiyile ‘saldırgan olmayan milliyetçilik’ bir biçimdir.⁷⁷

Mardin’e göre; “Mizan’ın kültür politikasının en kayda değer yanlarından birisi püritenliğidir. Ahmet Mithat Efendi gibi sa’y kavramının önemini sıklıkla işleyen Mizan’ da insanın vaktini boş eğlencelerde tüketmesine karşı çıkılıyor, sağlıklı bir beden için jimnastik yapmasını salık veren sosyal politik yönelmeler görünür.⁷⁸ **Kültür Sorunu**’ na odaklanmış bütün düşüncede olduğu gibi halkın eğitimi anlamında bir maarifçilik Mizancı Murat’ da da bulunmaktadır. “Turfanda mı Yoksa Turfa mı?” adlı romanının kahramanı idealist Mansur Bey devletin çürümüşlüğüne görerek memurluktan istifa eder ve gerçekten bu yozlaşmayla en temelden mücadele etmek amacıyla öğretmenliğe başlar.⁷⁹

Mizancı Murat’ın Kültür Sorununa yönelik ilgisi, maarifçiliği siyasal hürriyetler alanındaki fikirlerinde ise bir zafiyet olarak karşımıza çıkar. Şerif Mardin’e göre “Murat Bey’in muhafazakarlığında Avrupa’da parlamenter sisteme yönetilmeye başlanan eleştirilerin etkisini görmek mümkündür.”⁸⁰ Paris’te yayınladığı “Le Palais de Yıldız” adlı pratik mülki ve idari reform önerileri içeren risalesinde, özellikle reformların uygulanmasında Avrupa devletlerini rolüne yaptığı vurgu⁸¹, İstanbul’daki Avrupalı sefirlere sadrazam atamalarında veto hakkı tanınması, Anayasanın ilanından sonra Meclisin yerine 19 kişilik bir danışmalar meclisi önermesi Jön Türklerin tepkisini çekmiş, rapor aktivist Jön Türk çevresinde “vatan ve hürriyet ateşinden yoksun” olduğu gerekçesiyle itirazlara uğramıştır.

⁷⁷ Isiah Berlin, “Herder’in Milliyetçiliği”, **Birikim**, sayı:45-46, 1993, s.105.

⁷⁸ Mardin, **a.g.e.**, s. 92. Hem Ahmet Mithat’ın hem de Mizancı Murat’ın bu yön Mardin sosyal politika demektedir. **A.e.**

⁷⁹ Bu kararı sırasında Mansur Bey: “Şimdi Anladım! Hakikati öğrendim: Devletin, padişahın sadıklarına, hizmet alanı kapanmıştır! Buna ne çare? Yine Eğitim, yine eğitim!...” Mizancı Mehmet Murat, **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, İstanbul, Klas Yay. 2004, s.203.

⁸⁰ **A.e.**, 220.

⁸¹ Reform tasarısının uygulanmasını Avrupalı devletlerin Sultan’a yapacağı baskıya dayandırırken, İstanbul’daki Avrupalı sefirlere de sadrazamın tayininde bir veto hakkı tanıyordu. **A.e.**, s.76.

Özellikle daha sonra başkaları tarafından sıklıkla kullanılacak ‘halk eğitilmiş olmadığı için siyasette ve seçimlerde kandırılır’ söylemi çerçevesinde seçim ve parlamento karşıtlığı ve teknik bir yönetim önerisi raporun ana konularından biridir. : “Zaten Parlamento usulünün şekli hazırda... Avrupa’da bile istikbali olmadığına şüphe-abianem yoktur. .. Çünkü meham-ı umuru devlet itibariyle halk daima cahil kalmaya mahkum bulunacağı tabiat-i ahval ve mesalihe nazaran eskar olup, halkın intihapta şimdiki gibi medheli oldukça mecalis-i umumiyyeye ehliyetlere tercihan ehliyetsizlerin intihap olunmasından kurtulunamayacağı derkardır. Bunun da başlıca sebebi ehliyetliler vicdan ve vukuf sahibi olmak sıfatıyla vergi ve tekalif gibi selamet-i devlet için elzem olan fedakarlıkların ihtiyarı lüzumunu halka tavsiye etmekten çekinmezler. Halbuki vicdansız harisler istihsal gayrı kabil mevad-ı kazibe ile münthepleri aldatarak muvaffak olageleceklerdir.”⁸²

İstibdat karşısında aktif bir siyasal hürriyet mücadelesi içinde olan Ahmet Rıza da dönemin bu mücadelede halka karşı güvensizdir⁸³, teknokratik bir yönetim modeli geliştirir, halktan ümidini kestikçe siyasal hürriyet mücadelesinde askeri işin işine çekme doğrultusunda yayınlar yapmaya başlar.⁸⁴

Ahmet Rıza’nın bu çelişkili tavrı onun en baştan Comte ekolünün önde gelen isimlerinden dersler alarak edindiği pozitivist düşüncesinin bireyi önemsemeyen, liberalizm karşıtı fikirleriyle, Abdülhamit’in istibdadı karşısında anayasanın ilan edilmesi, parlamento’nun yeniden açılması, özgürlükler üzerindeki baskıların kalkması gibi talepleri dillendiren içinde olduğu siyasal özgürlükçü mücadelesi arasındaki temel çelişkiden kaynaklanmaktadır.⁸⁵ Ahmet Rıza’nın siyasal liberalizm karşıtı pozitivist ve ‘Sosyal Darwinist’ düşünceleri, yazılarındaki kimsenin

⁸² **A.e.**

⁸³“Halk Jön Türklerin beklediği şekilde ihtilali yapmadığı için zamanla artık Jön Türklerin güvenmedikleri bir unsur olmuştu.Ahmet Rıza Bey’de bu güvensizlik baştan beri mevcuttu. Jön Türk askeri erkani aynı düşünceye varıncaya kadar aradan bir hayli zaman geçti. “ **A.e.**, s.219.

⁸⁴ 1906 da yazdığı Vazife ve Mesuliyet: Asker adlı yazısı bunun bir örneğidir. **A.e.**

⁸⁵ “Doğal olarak bu iki fikrin nasıl bağdaştırılabildiğini anlamak pek kolay değildir.” Hanioglu, **a.g.e.**, s. 53.

değiştirmesinin mümkün olmadığı, itaat etmenin mecbur olduğu terakki içindeki bir kanun-i tabii kavramına yaptığı vurgularda⁸⁶ ve insanın doğasına ilişkin olumsuz fikirlerinde ortaya çıkar: “İnsan tabiatını incelemiş olan herkes , insanın ihtiyaçlarını en kolay yoldan gidermeye çalışan egoist ve tembel bir hayvan olduğunu bilir. Allah ve jandarma korkusu olmasa hırsızlık tabii temayüllerine en uygun davranış olurdu.”⁸⁷

Ahmet Rıza 1876 Kanun-Esasi'nin ilanını bile halk henüz yeterli yetkinlikte olmadığı için erken bulur. Bir siyasal hürriyet taraftarı olarak halka karşı güvensizliği onun düşünce serüveninde güçlü bir tema olan “maarifçilik” olarak kendini belli eder. Ahmet Rıza karşısında mücadele verdiği Padişah Abdülhamit'e pozitivist alanda yaptığı çalışmaların bir sonucu olarak ayrıntılı bir eğitim reformu projesi önerisi sunar.⁸⁸ Onu padişahı bir eğitim projesi için ikna etmeye yönelten devrimci bir siyasal mücadeleye temelden karşı çıkan pozitivistin ilerlemenin (progres) ancak düzenin (ordre) sağlanmasıyla gerçekleşeceğine olan inancıdır. Devrimci bir dönüşüm yerine, halkın eğitilmesiyle aşılacak siyaset dışı alanlardaki asıl sorunların çözümünü daha uzun vadeye yaymayı öngören evrimci bir değişim anlayışının Padişah'ı devirmeye odaklanmış devrimci bir siyasal mücadele yaşayabileceği tezat açıktır.

⁸⁶ Mardin, **a.g.e.**,s.155. Padişaha yazdığı bir lahiyada; “Cihanın kudret ve serveti vatanımızda toplansa kavanini tabiiyenin hükmünü değiştirmez.Küre-i arzın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tabi ise, hayatı o küreye mebut olan insanlarda her şey de kavanini tabiiyeye itaat ve inkiyat etmeye mecburdurlar.” aktaran **A.e.**

⁸⁷ **A.e.**

⁸⁸ “ Bu projenin en küçük teferruata kadar inen bir şeklini Padişah'a takdim ettim. O da projeyi okumak lütfunda bulundu. Bundan sonra kendisine göndereceğin bu gibi bilgileri dikkatle inceleyeceğini bildirdi.Ben de bu teklifi kabul ettim. Bir müddet sarf ettim emeklerin boşa gittiğini ve tavsiyelerimin tatbik mevkiine konmadığını gördüm. Padişah payitahtta beni bekleyen parlak istikbalden bahisle niçin pariste kaldığımı sordu. Ben, burada memleketime daha faydalı olduğuma kani bulunduğum cevabını verdim.Raporlarımdan artık bahis konusu edilmediği için bunlardan birincisini Londra'da tabettirmeye karar verdim. Padişah bu neşriyatımı tasvip etmediğini bildirdi ve meseleyi müzakereye memur kimseler Türkiye'ye dönmemi tavsiye ederek neşriyatım için bana bir miktar para teklif ettiler. Bu teklifi reddederek önce ikinci layihamı ve ondan sonra da reform ve terakki konusundaki bütün fikirlerimi ifade ettiğim dergimi çıkardım.” **A.e.**

Mevcut halk ile yaşadığı farklılaşmanın etkisiyle onlarla bir siyasal mücadele içine giremeyeceğini düşünerek tasarladığı “halkı eğiterek müttetikleri haline getirme” projesinin yürümediğini gördükçe de Ahmet Rıza’nın hem siyasal projesi elitist bir renk alır hem de eleştiri oklarını daha fazla halka ve halkın kendisiyle müttetik olmasını engelleyen kültürel, toplumsal kodlarına yöneltmesine neden olur. Onun siyaset yerine asıl soruna ilgisi ile birlikte ilgisinin yoğunlaştığı siyaset dışı eğitim, kültür, alanlarında yaptığı derin analizler siyasal mücadele içinde olduğu Abdülhamit yanlısı çevreler tarafından bile tasvip edilmekteydi.⁸⁹ Mardin, Ahmet Rıza Bey’in “**hürriyet** ile ilgisi olmayan uzmanlık teorilerini”⁹⁰, siyaset alanının dışında toplumun kültürel, sosyal kodlarını ortaya çıkarmaya, “insanları ‘gerçekten’ harekete geçiren unsurların neler olduklarını keşfetmeye” odaklanmış çabasını “totaliter öncesi” hareketler⁹¹ olarak tanımlamaktadır.

1902 yılında Paris’te toplanan Osmanlı muhalefeti içinde Ahmet Rıza’nın karşısında farklı bir kanadı temsil eden Prens Sabahaddin’in düşünceleri de, her ne kadar Ahmet Rıza ile aralarındaki karşıtlık muhafazakar-sağ siyaset tarafından liberal-jakoben gelenekler arasındaki tarihi zıtlaşma içinden değerlendirilse de asıl sorunu siyaset dışında gören toplum mühendisliği önerileri biçimindedir. Bu anlamda Prens Sabahaddin’in ‘özgürlükçü’ olduğu yolundaki ezber son dönem de yayınlanan yeni çalışmalarla bozulmuştur.⁹² Prens’i derinden etkileyen görüşler, Avrupa’da devrim karşıtı ve eski düzen yanlısı muhafazakarlığı bilimsel ve ilerlemeci bir yaklaşımla modernleştirmeye çalışan, Frediric Le Play’den kaynaklanan, Edmond Demolins’in aynı adlı dergi çevresinde örgütlenmiş **Sciences Sociales (ilm-i ictima)** okuluna

⁸⁹ A.e., s.139.

⁹⁰ Ahmet Rıza “hürriyetle bir ilgisi olmayan uzmanlık teorileriyle Jön Türk askeri erkanının vatanperverliği ve aktivizmi birleşerek oldukça otoriter bir teori medyana getirdi.” A.e. 219.

⁹¹ A.e., s. 139.

⁹² Prens Sabahaddin’in ‘liberalizmini’ karşılaştırmalı bir siyasal tarih analiziyle ters yüz eden bu çalışmaların en önemlisi Aykut Kansu’ya ait olanıdır: Aykut Kansu, “Prens Sabahaddin’in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakar Düşüncenin İthali”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 156-165.

aittir.⁹³ Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti adıyla bu okulun Türkiye şubelerini açan Prens, çıkardığı **Terakki** gazetesi ile de **Sciences Sociales** dergisinde yayınlanan yazıların birebir çevirilerini yapmıştır.⁹⁴ Siyaseti dışlayan , toplumla ilgili ‘bilimsel’ verileri keşfe çalışan Prens Sabahaddin’in hakikat dediği teknik bilgi ile siyaset ve ideolojiler arasında derin uçurumlar vardır: “İşte muhafazakarlık, liberallik, demokratlık, sosyalistlik, teceddüt veya milliyetçilik gibi nazariyeler, hep ilmi tahlil yokluğundan veya zihinlere yerleşmiş bazı kanaatleri birer esaslı hakikat sayarak, onlardan istidlal yoluyla hükümler çıkarmak yanlış usulünden ileri geliyor. Fakat içtimai meselelerin **la science sociale (ilm-i içtima)** ile tahliline girilince açıkça görülüyor ki bütün bu etiketler, bu basmakalıp ünvanlar, hakikat halde hiçbir şey ifade etmiyor.”⁹⁵ Bu anlamda okulun Edmund Burke ‘un görüşlerinde de hatırlayabileceğimiz Fransız Devrimi’ne ve hak ve özgürlüklere dönük var olan düzeni bozma eleştirisini, Prens Sabahaddin, 1908 Devrimine taşır, “devrimin var olan Türkiye’deki yapıyı bozduğu” ve “gereksiz parti kavgalarına neden olduğunu” söyleyerek ürettiği siyaset karşıtı söylemin yanında (tagalüb-i siyasi, tesseffül-i içtima), asıl meselenin “rejimin mutlakiyet ya da meşrutiyet ya da cumhuriyet olup olmaması değil”, ülkenin kurtarılabilmesi için Osmanlı toplumunun “bütüncü yapısının, ferdiyetçi bir yapıya dönüştürülmesi” olarak koyarak tartışma zeminini siyasetten sosyal alana çeker.⁹⁶ Prens Sabahaddin’in bu köklü sosyal değişim projesi çerçevesinde karşımıza yine bir eğitim reformu projesi ve derin bir maarifçilik vurgusu çıkar.⁹⁷

Yeni Osmanlılılar” dan, Jön Türkler’e, öncü aydınların dikkatlerinin siyasetten kültür dünyasına doğru kaymasına paralel olarak özgürlük de siyasal özgürlük anlamından siyaset dışında, özgürleşmeye ve siyasal özgürlük karşıtı bir anlama

⁹³ Kaan Durukan, “ Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökenleri”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 150,151,153.

⁹⁴ Kansu, **a.g.e.**, s.157.

⁹⁵ Durukan, **a.g.e.**, s. 154.

⁹⁶ Alıntılar sırayla Kansu, **a.g.e.**, s. 161, 162, 164.

⁹⁷ **A.e.**, s.164.

doğru kayar. Bu siyasetçisizleşme ve siyaset karşıtlığı aynı zamanda Avrupa’da düşünce çevrelerinde milli Kültür Sorunun keşfi ve 1871 Paris Komünü tecrübesi sonrası halka güvensizlik olarak baş gösteren muhafazakar “politik sinizmin” Osmanlı düşünce dünyası üzerine etkileri olarak da yorumlanabilir.⁹⁸ Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi kuşağının ardından gelen Mizancı Murat, Ahmet Rıza, Prens Sabahaddin kuşağında ilerleme ve özgürleşme söylemi daha çok dillendirildiği ölçüde, siyaset tartışması yerini bir kültür tartışmasına bırakırken, siyaset alanına ilgi siyasal hürriyetlere ve efkar-ı umumiye olan inancın azalmasına, siyasi projelerin de jakobenleşmesine neden olur.

Siyaset dışına toplum, kültür ve kimlik sorunlarına doğru bu ilgi kaymasının zirve noktası ise Taha Parla’ nın “İttihatçıların resmi, Kemalistlerin gayri resmi ideologu”⁹⁹ olarak tanımladığı Ziya Gökalp’tir. “Namık Kemal’in yarattığı etkinin bir benzerini yaptığı” söylenen Ziya Gökalp de temel tartışma konusu Namık Kemal’in aksine siyaset dışında “ Türkleşmek, Muasırlaşmak, İslamlaşmak” adlı kitabının adında da görülen bir kimlik sorunu içinde gelişir.¹⁰⁰ Durkheim, Le Bon gibi isimlerin etkisiyle siyaset felsefesini belirleyen dayanışmacılık ve korporatist anlayışı, en açık ifadesini klasikleşmiş “fert yok cemiyet var, hak yok vazife var” sözünde bulur. Ziya Gökalp için asıl sorun ise, kendisine pir olarak kabul ettiğini söylediği Naim Bey adlı eski bir inkılapçının tavsiyeleri doğrultusunda da “milletin derin uykusundan uyandırılmasını” ve “medeniyete doğru yükselmesini” sağlayacak “vazih” bir programın hazırlamadır.¹⁰¹ Toplumun nesnesi olduğu bu programın

⁹⁸ Mardin, **a.g.e.**, s.220. 1871 sonrası politik sinizminin en çarpıcı biçimde kendini ifade ettiği kitap da Osmanlı düşünce dünyasından günümüze kadar etkili olmuş Gustave Le Bon’un **Kitleler Psikolojisi** kitabıdır. Türkiye’de 997 yılında bir İslamcı yayınevi tarafından yeniden basılan kitaba özellikle muhafazakar kesimlerin ilgisi üzerinde düşünülebilir. “Kitselleşmeyi çağımızın en büyük sorunu olarak gören” ve “Le Bon’un din karşıtı fikirlerinin yer yer tashih edildiğini” söyleyen kitabın yayınevi tarafından yazılan özeti için bkz: Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yay., 1997.

⁹⁹ Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yay., 1993, s. 23.

¹⁰⁰ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul, Türk Kültür Yayını, 1976.

¹⁰¹ Ziya Gökalp, **Felsefi Vasıyetler-III**, Pirimin Vasıyeti, **Makaleler VII** içinde, haz. Abdulhaluk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1982, s.103,106,107. Küçük Mecmua’da yazdığı Pirimin

amacı “halka doğru gitme [...] vazifesi de, halka medeniyet götürmektir, çünkü halkta medeniyet yoktur. Seçkinlerse medeniyetin anahtarına sahiptir. Fakat halka, değerli bir armağan olarak...Doğu medeniyeti, yahut onun bir dalı olan Osmanlı medeniyeti değil, Batı medeniyeti götürülmelidir.”¹⁰² Gökalp’ın Batısı ise liberal Batı değil, korporatist Batı’dır.¹⁰³ Durkheim’den esinlenerek geliştirdiği kabile toplumundan uluslaşmaya doğru giden tarihsel ilerleme aşamalarından sonuncusu olan muasırlaşma ve uluslaşma aşamasında ortaya çıkacak toplum “ dayanışmacı ahlakın yol göstericiliği altında, bilimsel olarak gelişebilecek biçimde reformize edilmiş” dayanışmacı, ortak bir mefkure ve heyecanı paylaşan yekpare bir toplumdur.¹⁰⁴ Sınıfların oraya çıkmadığı Türkiye ‘de farklı sınıfların çıkarları temsil etme üzerine kurulmuş siyasi partilere ihtiyaç yoktur, toplumunda milli iradeyi temsil eden bir mecliste tek parti idaresi bu görevi tüm vatandaşların ihtiyaçlarını karşılayabilecektir.¹⁰⁵ Fakat Ziya Gökalp için pirinin “ilan edilmesi zor olmayan, yaşatılması zor olacak Meşrutiyet’in” millete nasıl benimsetileceğine ilişkin vasiyet ettiği “milleti uyandırma” görevinin başarılmasının yolu ise kendisine başka bir vasiyet olarak kalmış Hocası Doktor Yorgi’nin sözlerinde ifadesini bulan özgün ve milli bir çabanın eseri olabilir.: “Türk gençleri siyasi inkılap yapmak istiyorlar, meşruti bir idare tesis etmek istiyorlar...Yalnız bir cihet var ki inkılap taklitle olmaz.! Türkiye’deki inkılap Türk milletinin içtimai hayatına, milli ruhuna uygun

Vasiyeti adlı yazıda anlattığı olaydaki Naim Bey ile Gökalp Meşrutiyet’in ilanından 10 yıl önce Taşkılla da tanışır. Naim Bey, 10 yıl sonra Meşrutiyet’in ilan edilebileceğini, ama Meşrutiyet’in ilan edilmesinin gerçek anlamda hiçbir şey ifade etmediği, eğer millet meşrutiyetin değerini anlamazsa çok çabuk elden gidebileceğini, halbuki milletin derin bir uyku içinde olduğunu anlattıktan sonra yerine getirmesi için söz alarak bazı tavsiyelerde bulunur: “ Bu milletin tehlike ve selamet noktalarını tayin ve tespit etmelisiniz. Bu millete, her şeyden evvel hangi fikirleri, hangi duyguları hangi idealleri telkin etmek faydalıdır? Hangi fikirler bu milleti dalmış olduğu der,n uykudan uyandırabilir? Hangi mefkureler onu yeni bir tekamül istikametine doğru yürütebilir? Hangi umdeler onu medeniyete doğru yükseltebilir?Hulasa, milletimizin uyanması ve yükselmesi için lazım gelen vazih program elinizde hazır bulunmalı!” **A.e.**

¹⁰² Aktaran; Selim İleri, **Çağdaşlık Sorunları**, İstanbul Günebakan Yay., 1978, s. 8.

¹⁰³ Parla, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁰⁴ Parla, **a.g.e.**,

¹⁰⁵ Taha Parla’dan aktaran; Aykut Kansu, “Türkiye’de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Kemalizm**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 260.

olmalı! Yapılacak kanun-ı esası Türk milletinin ruhundan kopmalı!”¹⁰⁶ Gökalp’in medeniyet ile hars arasında yaptığı ayırım, “milletin ruhundan koparılmış” bir muasırlaşma çabasını, ‘Batı’nın kültürünü değil, teknolojisini almalı biçiminde günümüze kadar ulaşmış bir milli muasırlaşma stratejisini ön görür. Buna göre teknik usuller olarak bugün Batı’nın elinde olan medeniyeti halka götürecek aydınlar, halktan da mili, dini ahlaki değerlerini ve adetlerini temsil eden harsı alıp onu medeniyetle buluşturacaklardır. “Milletin ruhundan koparılmış” bir muasırlaşma ancak millet tarafından özümsenebilir, bu da devrimci olmayan, hızlandırmış evrimci bir dönüşüm ile mümkündür¹⁰⁷

Yukarıda çeşitli örneklerle bir bütünlük içinde özetlemeye çalıştığımız uzun süreçte Osmanlı düşüncesinde siyasetten ve siyasi bir kavram olarak **hürriyet**’ten siyaset dışı alanlara toplumsal ve kültürel sorunlara doğru gerçekleşen düşünsel dönüşümü “özgürlük sorunundan toplumsal devrim sorununa”¹⁰⁸, “**hürriyet** davasından devrim davasına”¹⁰⁹ gibi farklı biçimlerde ifade eden Niyazi Berkes, “toplumsal devrim fikrinin farkına varan”, ilgi sahalarını asıl sorunun çözümüne ve topluma doğru yönlendiren, modernleşme anlayışın öncü isimleri olarak ise “Türkiye’nin modernleşme yolunda yeri gereği kadar tanınmamış olan Münif Paşa”yı,¹¹⁰ kadın hakları konusundaki devrimci fikirleriyle Ahmet Mithat Efendi’yi “davanın Abdülhamit’in inmesi, anayasanın gelmesi davası olmayıp, toplumsal devrim davası olduğu söyleyip duran”¹¹¹ Abdullah Cevdet ve Prens Sabahaddin’i sıralar.

¹⁰⁶ Ziya Gökalp, Felsefi Vasiyetler-II , Hocamın Vasiyeti, **Makaleler VII** içinde, haz. Abdulhaluk Çay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1982, s.102.

¹⁰⁷ Gökalp’ten aktaran; Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizm’e; İhya’dan İnşa’ya” **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 139.

¹⁰⁸ Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul, Bilgi Yay., 1975, s. 225.

¹⁰⁹ Niyazi Berkes, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, İstanbul, Kaynak Yay., 2002, s. 74.

¹¹⁰ Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s.121.

¹¹¹ Berkes, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, s.71.

Ama Berkes'e göre siyasetten topluma doğru dönen bakışlar yeterli değildir, "aydınların idealindeki kavramın hala 'devrim' değil '**hürriyet**' olmasından yakındır.¹¹² II. Mahmut'tan beri başlayan reform hareketlerinde tam ve kararlı bir biçimde "ana sorun" cesaretle tespit edilememiştir.¹¹³ Ancak 1908 Devrimi sonrası kurulan özgürlük rejimi "Namık Kemal'den kalan hürriyet ideolojisini yalanlayınca", "bir hürriyet anarşisi ortaya çıkınca" aydınlar ilgilerini topluma çevirmeye ve devrim kavramını düşünmeye başlayacaktır.¹¹⁴ Berkes'e göre bu dönemde çıkan dergiler daha önceki muadillerinden çok ileride bir Batı uygarlığı anlayışına sahiptirler, toplum üzerinde düşünmenin ve halka gitmenin gereği üzerine düşünen bu devrimci aydınlar arasında en önde geleni ise Ziya Gökalp'tir.¹¹⁵ Fakat Berkes'e göre Ziya Gökalp de Batı uygarlığı ile ilişkiler anlamında geliştirdiği hars ve medeniyet ayrımı formülüyle devrimci niteliğini kaybeder ve Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak arasında kurduğu "gerçekte var olmayan eşitlik" nedeniyle "gelenekçilik yanına düşer."¹¹⁶

Berkes için Gökalp'in de devrimci bir biçimde ifade edemediğini söylediği ana sorun, "tarih uzayında Doğu yörüngesinden Batı yörüngesine kayma"¹¹⁷, "Türk toplumunu çağdaş uygarlık yörüngesine oturtmaktadır."¹¹⁸

¹¹² Berkes'e göre o "ana sorunu" es geçen, toplumsal devrim düşüncesinden yoksun hürriyet gibi bir hayalin peşinde koşmanın 'hazin sonucu' ise Namık Kemal'in sürgüne gidişi üzerine bir hatırate dayanarak anlattığı tablodur: "Kemal ile arkadaşları kendilerini götürecek vapura bindirilmek üzere zaptiyeler arasında Sirkeci'ye getirilir. Gelen geçen, aşçı dükkanlarından çıkan esnaf, halk, kaldırımlardan seyrederek; kimisi güler, kimisi" Kim bunlar, ne yapmışlar?" diye sorar. Birkaçı, "Galiba efendimize ubudiyette (kölelikte Y.O) kusur etmişler" gibi bir şeyler söyler...Fakat Namık kemal halka inanıyor, belki de zaptiyelere hücum edip ellerinden kendilerini alacaklarını sanıyor. Arkadaşlarının maneviyatlarını güçlendirici sözler söylüyor. Vapur kalkar, sürgünler güvertede kendilerinin uzaklaşan karaya, halka bakarlar; Kemal hala sarsılmamış; Marseyyez'i (Fransız Devriminin,Fransa'nın ulusal marşı Y.O.) mırıldanıyor; gemi Sarayburnu'nu döner; Marmara'ya dalar.; İstanbul sisler içinde belirsizleşmeğe başlar, ve Kemal, o cesur, o iyimser adam bir çocuk gibi gözlerini mendiline gömmüş ağlıyor."Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, s. 229. Bu fazla karikatürize anekdotu Berkes Namık Kemal'in sürgün arkadaşı Bereketzade İsmail Hakkı'ya dayanarak anlattığını söyler. **A.e.**

¹¹³ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yay., s. 514

¹¹⁴ Sırasıyla; Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu** s. 225, 232.

¹¹⁵ **A.e.**, s.232-235

¹¹⁶ Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 514, 520

¹¹⁷ **A.e.**, s.515

¹¹⁸ **A.e.**, s. 512

Cumhuriyet Devrimleri'ni öncesindeki reform çabalarından ayıran, Berkes' e göre “ana sorunu” cesurca ifade eden Atatürk'ün “**toptan çağdaş uygarlığa katılma savaşı**” olarak tarif ettiği radikal devrimci anlayışıdır.¹¹⁹ Bu bağlamda Atatürk'ün çok bilinen “Savaş sonuçlandı, ama asıl bağımsızlık savaşı şimdi başlamaktadır. Bu savaş **toptan çağdaş uygarlığa katılma** savaşıdır...” sözünü hatırlatan Berkes' in tespitiyle, Kurtuluş Savaşı bile başlangıçta “Doğu Batı savaşı gibi görülse de aslında çağdaşlık-gerilik savaşıdır.”¹²⁰

4.1.2. Cumhuriyet'in Radikal Özgürleşme Anlayışı ve Siyasi Özgürlükler

Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet modernleşmesi özgürleşmeyi Kültür Sorunu olarak görmede benzeşirken, seçtikleri özgürleşme biçimlerinin radikalliği anlamında farklılaşırlar. Osmanlı modernleşmecileri her ne kadar medeniyet, terakki gibi kavramlar çerçevesinde ifadesini bulan kültür düzleminde bir özgürleşme anlayışına sahip olsa da genel anlamda “özgürleşme öncesi düzenle yeni kurulmuş düzen arasındaki akılcı bağlantıları tesis eden ve birinden diğerine geçişi sağlayan daha derin bir zemin” olarak İslami dil varlığını sürdürür. Bu ortak dil kullanılarak toplum, medeniyetin aslında Batı'ya ait olmadığı, terakkinin İslam'ın gereği olduğu konusunda ikna edilmeye çalışılır.¹²¹ Bu anlamda modernleşme/özgürleşme özgürleşilecek olanla ortak bir zemin üzerinden ikna ile ilerleyen bir proje olduğunda ise radikalliğini kaybeder.

¹¹⁹ A.e., s.514.

¹²⁰ Sırasıyla; A.e., s. 512, 514.

¹²¹ Bu konuda verilecek en çarpıcı örnek radikal bir Batıcı olan Abdullah Cevdet'in sözleridir: Uzun tecrübelerimizle biz, Müslüman kafasının doğrudan doğruya Hıristiyan aleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün gibileri kapayacağını müşahede etmiş bulunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme vazifesini üzerine alan bizler, İslamiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız. Hanioglu, a.g.e., s.130-131.

Bu noktada Ernesto Laclau'nun özgürleşmenin örgütlendiğini söylediği altı boyut üzerinde durmak gerekir. Birinci boyut ikilik boyutudur. Bu boyut kopuşu imler ve esası özgürleşmeyle onu önceleyen toplumsal düzen arasında mutlak bir uçurum, radikal bir kopukluk olduğudur. İkinci boyut bütüncü boyut olarak adlandırılabilir: özgürleşme toplumsal hayatın tüm alanlarını etkiler ve özgürleşmenin farklı alanlarda kazandığı içerikler arasında bir çoğaltıcı ilişki gözlenir. Üçüncü olarak saydamlık boyutu gelmektedir: Yabancılaşma -dinsel, politik, ekonomik, bütün tezahürleriyle- ortadan kaldırılırsa, ortada yalnızca insanın kendi özünüyle mutlak birliği kalır ve bu yeni ortamda güç ya da temsil ilişkilerine yer olamaz. Dördüncü boyut özgürleşmesi gerekenin, özgürleşme hareketinden önce var olduğunu vurgular. Beşinci boyut zemin boyutudur. Laclau' nun ifadesiyle “eğer özgürleşme eylemi gerçekten radikalse, eğer kendinden önceki her şeyi gerçekten geride bırakacaksa, toplumsalın zemini düzeyinde olup bitmelidir”. Altıncı boyut olarak akılsallık boyutu belirir: “eksiksiz özgürleşme, gerçeğin insanlara karşı koyan saydamsız bir pozitiflik olmaktan çıktığı” ve bu pozitiflikle akılsallık arasındaki uzaklığın ortadan kalkmasından ibarettir.¹²²

Laclau' nun klasik özgürleşmenin boyutları olarak sıraladığı boyutlardan ikilik boyutu ve zemin boyutu bizim tartışmamız açısından önemlidir. İkilik boyutuna göre “tam bir özgürleşme gerçek bir ötekini gerektirir.”¹²³ Bu noktada Derrida' nın ‘**kurucu dışarıdalık**’ (constitutive outside) kavramını hatırlayabiliriz. Derrida'ya göre bir kimliğin kuruluşu daima bir şeyleri dışlar, her kimlik kendisine ‘kurucu dışarıdalık’ rolünü oynayacak olan bir ‘öteki’nin belirleyerek kurulur.¹²⁴

¹²² Bu paragraftaki özet Ernesto Laclau, **Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, İstanbul, Birikim Yayınları , 2000, s.47-49.

¹²³ **A.e.**, s.49.

¹²⁴ Mouffe ve Laclou 'nun agonistik demokrasisi, Derrida'nın ‘kurucu dışarıdalık’ (constitutive outside) kavramı ile Carl Schmitt'in liberal demokrasi eleştirilerini bir araya getirilerek oluşturulur. Mouffe'a göre her kimlik ilişkiseldir ve her kimliğin varoluş koşulu, farkın kabul edilmesi ve ‘kurucu dışarıdalık’ rolünü oynayacak olan bir *öteki*'nin belirlenmesidir. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, **Hegemony and Socialist Strategy**. New York, Verso, 1985, pp. 43.

Laclau ‘ya göre bu öteki ile özgürleşme söylemi arasında “özgürleşmenin her iki kutbundaki kimliklerini kuran bir nesnellik” bulunamaz.¹²⁵ Yani “her biri bizzat taraf oldukları bir antagonizmanın kutbunu oluşturan bağdaşmaz iki söylem arasında ortak bir ölçen yoktur”¹²⁶ ve onlar ortak bir zemin üzerinde de bulunamazlar. Bu ikilik boyutu “fırlatılıp atılması gereken bir geçmişin radikal ötekiliğini gerektiriyorsa”¹²⁷ başta zemin boyutu gelmek üzere özgürleşme için gerekli olan koşulların çoğu ile bu durum arasında uzlaşmazlık belirir.

Kopuşu simgeleyen ikiliğe içkin radikallik ile özgürleşmenin gerçekleştiği ortak toplumsal zemin bağdaştırılmaz. Yine eğer “özgürleşmesi gereken, özgürleşme hareketinden önce” varsa bu özgürleşmesi gerekenin kötü ve akıldışı olanın bağrında geliştiğini gösterir ki özgürleşmenin ikilik boyutu ile bu da çelişkilidir.¹²⁸

Laclau' ya göre bu durumda alternatifler çok açıktır: “ya özgürleşme radikaldir, ki bu durumda kendi kendinin zemini olmak ve dışladığı şeyi, kötülük ve akıl dışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkum etmek zorundadır, ya da özgürleşme öncesi düzenle yeni kurulmuş düzen arasındaki akılcı bağlantıları tesis eden ve birinden diğerine geçişi sağlayan daha derin bir zemin vardır- ki bu durumda özgürleşme gerçek bir radikal temel olarak değerlendirilemez.”¹²⁹ Laclau ikilik durumunun tam olarak radikal bir uçurum anlamına gelemeyeceğini, özgürleşilenin bir biçimde özgürleşenin kimliğine nakşedilmiş olduğunu savunur: “Bu durumda benim kimliğimin kuruluşu (ikiliğin karşısındaki Y.O) ötekinin varlığını aynı anda hem gerektirir hem de reddeder.”¹³⁰

Bu noktada Laclau radikal özgürleşmeci söyleminin iç çelişkilerini ortaya çıkarır. Örneğin karanlık bir geçmişten radikal bir özgürleşme iddiası taşıyan Aydınlanma söyleminde kendinden özgürleşilmiş geçmiş; akıl dışı, cehalet içinde bir öteki

¹²⁵ Laclau, **Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, s.50.

¹²⁶ **A.e.**, s.51.

¹²⁷ **A.e.**

¹²⁸ **A.e.**, s.52.

¹²⁹ **A.e.**

¹³⁰ **A.e.**, s. 53.

olarak kurulur. Halbuki, Aydınlanmanın akılcı zaferi kendileriyle hiçbir ortak ölçenin olmadığı düşündükleri akıldışı geçmişin üzerinde kazanılmış bir zafer olduğu sürece bu ‘akılcı toplumun kuruluş eyleminin’ “kendisi akılcı olamaz, tamamen olumsuzdur ve bir güç ilişkisine dayanır.” Bu noktada eğer ortaya çıkan yeni akılcı toplumun kuruluşunun gerçekten akılcı olduğunu söylemek istiyorsak, bu akılcılığın ucunu devrilen akıldışı geçmişe uzatmak gerekecektir, bu durumda Aydınlanma’nın devrimci iddiası ortadan kalkar.

Bu kavramsal çerçeve içinde her radikal özgürleşme projesi kendi iç çelişkileri dolayısıyla tam radikal değildir. Ama bu Niyazi Berkes’ in “kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulmak”¹³¹ tanımındaki gibi özgürleşmenin sadece radikal bir kopuş olarak anlaşıldığı ikilik boyutu üzerinden düşünülmesi, aslında kaçınılmaz olarak üzerinde bulunulan ortak toplumsal zeminin olmadığı iddia edilmesi, özgürleşme sürecinin ikna kabiliyetini azaltmakta, hatta özgürleşmenin diğer boyutlarını yok saydığı için gerçek bir özgürleşme olmaktan çıkarmaktadır.

Burada sorulması gereken soru Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesinde/ özgürleşmesinde Derrida’ nın “kurucu dışarıdandık” dediği Laclau’nun ise “kötülük ve akıldışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkum etmek zorunda” olduğunu iddia ettiği özgürleşmenin ötekisinin kim olduğudur?

Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman’a göre Türk modernleşmesi’nde “kurucu dışarıyı işlevini oryantalizm görmüş” ve tüm modernleşme tarihi boyunca oryantalizm “toplumsal yaşamın üretim ve yeniden-üretimini içsel bir ögesi rolünü oynamıştır.”... Batı her zaman bizimledir, modernleşme tarihinin dilidir”¹³²

Bu anlamda oryantalist bir bakış ile Türk modernleşmesinde modernleşmenin ya da özgürleşmenin **kendisini** karşısında tanımladığı “kurucu-dışarı”, “silinip atılması gereken ötekisi”, yine oryantalist bir bakış ile ‘özgürlüğün’ olduğu Batı karşısında

¹³¹ Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 17.

¹³² Hasan Bülent Kahraman, Fuat Keyman, “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı**, 1998, s. 65.

kurduğu, ‘özgürlüğün’ olmadığı kendisidir. Bu patolojik hal de Türk modernleşmesinin **ötekisi** olarak “kendisinden” kasıt, modernleşmenin oryantalist bakışıyla kurulan Doğulu kendisidir, özgürleşmenin ötekisi ve öznesi aynı şeye tekabül ettiğinde ise geçmişe yani Osmanlıya, Doğulu kendiliği tensil etme görevi yüklenilir. Cumhuriyet özgürleşmesinin ötekisi olan ama aynı zamanda devamı olduğu geçmişe nasıl tanımladığını en sarıh bir örneğini resmi ideolojinin halka taşınmasını sağlamak amacıyla çıkartılan halkevi dergilerinden, Afyon Halkevi dergisi Taş Pınar’ın ilk sayısında derginin çıkış amacını anlattığı yazıda görebiliriz; “... Osmanlı demek “Karışık” demektir. Hani bir arapsaçı sözü vardır; işte bu söz Osmanlı kelimesinin manasını anlatmak için biçilmiş kaftandır. Osmanlılar, bu vatanın işlerine karıştığı altı yüz içinde soy, dil, yazı, tarih, kıyafet, musiki... daha akla ne gelirse tepeden tırnağa kadar her şeyi arapsaçına döndürmüşlerdir. Günün birinde, altı yüz yıl bu karışık ilere bir türlü kendini uyduramayan Türk milleti, bir temizleme işine başladı. Bu başlayış, Türk yaşayışına asıl yolunu veren Gazi’nin İstanbul’dan Samsun’a geçtiği 19/Mayıs/1919 günündedir. Temizleme işine başlamıştık ama, neyi temizleyecektik? Osmanlı divanesi her şeyi içinden çıkılmayacak kadar allakbullak etmişti. İşin en kestirmesi bu karışan şeyleri hep birden yıkıp yerine yenisini yapmaktı. Büyük adamın göstericiliği ile önce vatan yat çizmelerinden temizlendi. Sonra Osmanlı’nın idare şekli, medresesi, dili, yazısı, kılığı... hasılıkelam nesi varsa hepsi yıkıldı.”¹³³

Cumhuriyet “özgürleşme” projesinin radikal kopuş alternatifini benimsediği, daha doğru bir ifade ile onu arzuladığı (ne kadar başarıp başarmadığı tartışması bir yana) açıktır. Bu anlamda özgürleşme “çıkarılıp atılması” gereken bir geçmiş ile radikal bir ikilik içinde kendini kurar, geçmişe akıl dışı karanlık olarak nitelendirdiğinde de özgürleşmenin üzerine gerçekleşeceği bir ortak zemin ortadan kalkar, özgürleşme toplum ile iletişimini yitiren bir “zorla özgürleştirme” olarak ortaya çıkar.

¹³³ **Taş pınar; Afyon Halkevi Edebiyat Şubesi**, “Bu Mecmua Hangi İş İçin Çıkıyor?”, sayı:1, cilt:1, 1932.

Niyazi Berkes, ana sorununu çözmeye koyulmuş radikal devrimci bir hamlenin, halkın iradesine dayanan bir siyasal hürriyet rejimi içinde mümkün olmadığını açıkça ifade eder: “Hükümet ne kadar aydının istediği bireyci hürriyeti vermeyen ya da halkın iradesine dayanmayan bir hükümet olursa devrimci olma şansları fazladır; hükümetin hürriyetçi ve demokrasici olduğu zamanlarda ise bu şansları azalır!”¹³⁴

Aynı düşüncüyü Tarık Zafer Tunaya da paylaşır: “Türk sistemi, bir medeniyet programının benimsenmesi için icabında geniş kitleye karşı durulabileceği prensibinden hareket etmiştir. Bu suretle, bir mecburi **kültür değişmesi** hareketine girilmiştir.”¹³⁵ Tunaya’ya göre tahakkümle yapılan şey toplumun üzerinden başka bir tahakkümü kaldırmaktır: “Devrimci bir memlekette, inkılap yapan bir memlekette, belli bir programın **halka rağmen** yürütülmesi, muhafazakar kuvvetlerin baskısı altında bulunan bir kitleyi o kuvvetlerin tesirinden, tahakkümünden kurtarmak anlamını kazanmaktadır.”¹³⁶

Bu aşama da Cumhuriyet modernleşmenin gerçekleştirmeye çalıştığı yerli bir “Aydınlanma” olduğu üzerinde durmak gerekir. Çünkü özgürleşme daha içi boş ve evrensel bir proje olarak dururken Aydınlanma ardında yığınla anlamın bulunduğu Batılı bir kavramdır .

Bu nedenle Aydınlanma’nın gerçekleşmesi için Aydınlanma’ya hazır bir topluma ihtiyaç vardır.¹³⁷ Bu hakkında denizler kadar mürekkebin kullanıldığı tartışmaya girmek istemiyoruz. Fakat Aydınlanma’yı Batı’da orta sınıfların gelişmesi, bilimsel devrimler, sekülerleşme gibi birbirlerinin içine geçmiş bir çok parametrenin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir tarihsel durum yaratmıştı.

¹³⁴ Berkes, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, s.77. “Bunu meşrutiyet dönemi aydınlarının “hürriyet” bugünkü aydının “demokrasi” ideallerine uygun olarak söylersek..” **A.e.**

¹³⁵ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960. s.113.

¹³⁶ **A.e.**

¹³⁷ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim, 1997, s.97.

Ahmet Çiğdem'e göre Aydınlanma'ya karar verildiğinde bu yükü taşıyacak toplumsal ve entelektüel donanımın bulunması gerekir. Çünkü "Aydınlanma sonuna kadar Batı'ya ait bir değerdi ve Aydınlanma'nın tek sınırı da kendisiydi."¹³⁸

Bu nedenlerle Cumhuriyet modernleşmesi bir yerli Aydınlanma'ya soyunduğunda ortaya çıkan bu yapısal yoksunluklarla İdris Küçükömer' in tanımıyla bir "kültür devrimi" ne dönüşmüştür. ¹³⁹Gerçekten 1932 yılında yayınlanan Taş pınar dergisinde Osmanlı eleştirilirken "soy, dil, yazı, tarih, kıyafet, musiki' gibi kültürel öğelerinin sorunsallaştırılması özgürleşmenin zeminin kültür olduğu tespiti açısından dikkate değerdir.

1924'ten 1930'ların ilk yıllarına kadar uzanan bir zaman diliminde "Kültür Sorunu" nu çözmeye odaklanan 'kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" olarak çağdaşlaşma/sekülerleşme/özgürleşme projesi, ancak siyasi özgürlüklerin askıya alındığı, siyaset zeminin kaybolmaya başladığı bir yönetim içinde yürütülmüştür.

Bu dönemin özeti; Hakimiyet-i Milliye kavramı ve Meclisin üstünlüğü üzerine gerçekleşen tartışmaları, Hıyanet-i Vataniye Kanunu ile eski siyaset kuşağının sürgüne gönderilmesi, 1. Meclis'te ikinci grubun tasfiyesi, ve son olarak da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının kapatılmasıyla gelişen bir siyasetsizleştirme ve Şeyh Said İsyanı ile birlikte yürürlüğe giren Takrir-i Sükun Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri ile 1924 Anayasa'sının tüm hak ve özgürlüklerinin askıya alınması eşliğinde gerçekleşen Kültür Sorunu çözmeye yönelik devrimlerdir. Tüm bu siyasi gelişmeler günün sonunda 'irticai akımları güçlendiren siyasi özgürlükler' ve 'ilerici, otoriter özgürleşme, modernleşme projesi' karşıtlığını yaratmıştır. 1927'de yazdığı Nutuk'ta bu olayları değerlendiren Atatürk de siyasi özgürlük ve özgürleşme arasındaki zorunlu çatışmanın farkındadır:

¹³⁸ A.e.

¹³⁹ Küçükömer' den aktaran; Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite, Modernizasyon", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.75.

“Milletimizin kendine has niteliğini yanlış şekilde gösterebilen ve yüzyıllarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve kuruluşlar, yeni Türkiye Devleti'nde Türkiye Cumhuriyeti'nde devam ettirilmeli miydi? Buna önem vermemek, ilerleme ve yenileşme adına pek büyük ve düzeltilmesi imkânsız bir yanılma olmaz mıydı? İşte biz, Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun yürürlükte olmasından yararlandık ise, bu tarihi hatâyı bir daha işlememek için, milletimizin alnını olduğu gibi açık ve ak göstermek için, milletimizin mutaassıp ve ortaçağ zihniyetinde olmadığını ispat etmek için yararlandık.”¹⁴⁰

Takriri- Sükun Kanununun ve İstiklal mahkemelerinin yeniden kurulması ile başlayan dönemde siyaset tümüyle Kültür Sorunu üzerine yoğunlaşmış, onu dönüştürme ‘asıl çözüm’ olarak amaçlamıştır.

Şeyh Sait Ayaklanması'nın bastırılmasından kısa bir süre Atatürk'ün ülkenin en muhafazakar illerinden olan 27 Ağustos 1925'de Kastamonu'da başlattığı ve 25 Kasım'da bir kanunlaştırılan ‘Şapka Devrimi’ radikal özgürleşmeci projenin en çok tartışma yaratmış ‘devrimlerinden’ biridir.¹⁴¹

Aynı yıl tekke, zaviye ve türbeler kapatılmış(2 Eylül 1925), Hicri takvim'den Miladi takvim'e geçilmiş, eski saat ve zaman ölçüleri yerine Batılı olanları getirilmiştir.(26 Aralık 1925)¹⁴² 1926 yılında İsviçre Medeni kanunu'nu esas alan Türk Kanun-i

¹⁴⁰ Mustafa Kemal Atatürk, “ Memlekette Huzur ve Güvenliği Sağlamak İçin Uygulanan Olağanüstü Tedbirlerin İyi Sonuçları”, **Nutuk**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1934, s.335-336 (Orijinal metinden sadeleşme bana ait Y.O.)

¹⁴¹ Bu konuda Atatürk Nutuk da: “Efendiler, milletimizin başına giymekte olduğu, cahillik, gaflet, taassup, yenilik ve medeniyet düşmanlığının belirgin işareti gibi görünen fesi atarak, onun yerine bütün medenî dünyaca başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve böylece, Türk milletinin medenî toplumlardan zihniyet bakımından da hiçbir ayrılığı bulunmadığını göstermek kaçınılmaz oluyordu. Bunu, Takrîr-i Sükûn Kanunu yürürlükte iken yaptık. Bu kanun yürürlükte olmasaydı yine yapacaktık. Fakat, bu uygulamada, kanunun yürürlükte oluşu da kolaylık sağlamış oldu denirse, bu, çok doğrudur. Gerçekten de Takrîr-i Sükûn Kanunu'nun yürürlükte olması, bazı gericilerin, milleti geniş ölçüde zehirlemesine meydan vermemiştir.” Atatürk, **a.g.e.**, s.335.

¹⁴² Yine bu konu Nutuk da Takriri- Sükun kanununun bir kazanımı olarak geçer. “Efendiler, tekke ve zaviyelerle, türbelerin kapatılması ve bütün tarikatlarla, şeyhlik, dervişlik, müritlik, çelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık v.b. birtakım ünvanlarının kaldırılması ve yasaklanması da Takrîr-i Sükûn Kanunu yürürlükte iken yapılmıştır. Bu konularla ilgili yürütme ve uygulamaların, toplumumuzun,

Medenisi'nin kabul edilmiş (17 Şubat 1926), yine aynı yıl İtalyan Ceza Yasası (Zanerdeli) Türk Ceza Yasası hazırlanmıştır. (1 Mart 1926) 1926'da geçmişten kopuş anlamında radikal 'özgürleşme' sürecinin tipik bir örneği de müzik alanında yaşandı. Darüelhan'ın adı İstanbul Konservatuar'ı olarak değiştirilerek, "gam, keder, bedbinlik, tembellik, durağanlık hissi veren" Türk Musikisi eğitimine son verilmiştir¹⁴³

Aynı yıl Atatürk'e karşı gerçekleşmesi planlanan İzmir suikastının ortaya çıkarılması sonrasında yaşanan tutuklamalar ve idamlarla bir muhalefet odağı olarak varlığını devam ettiren İttihatçı kadrolar bütünüyle tasfiye edilmiş, aralarında Cavit Bey ve Doktor Nazım'ın da olduğu pek çok önde gelen İttihatçı idam edilmiştir. Yine suikast ile ilgileri olduğu iddiasıyla kapatılan TpCF'nin kurucuları Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Refet Bele gibi isimler beraat ile sonuçlansa da İstiklal Mahkemesi tarafından yargılanmışlardır.1927'de Yüzellilikler olarak bilinen muhaliflerin vatandaşlıktan çıkarılması muhalefetin tavsiyesi doğrultusunda atılacak bir diğer önemli adım olacaktır. Bu olaylardan sonra İstiklal Mahkemeleri kapatılırken, Takrir-i Sükun Kanunu yürürlükte kalma süresi 2 yıl daha uzatılmıştır. Cumhuriyet modernleşmesinde karanlık, cahil geçmiş ile bütün bağların koparılması, özgürleşilen geçmiş ile ortak zeminin kaldırılıp atılması anlamındaki en radikal adım şüphesiz Yazı Devrimi'dir. Kasım 1928'de Meclis'te kabule edilen yeni Alfabenin uygulanmasında da devrimci bir metot izlenmiş, kanunun çıkmasından hemen sonra gazetelerde uygulama başlamıştır.

hurafelere inanan, ilkel bir kavim olmadığını göstermek bakımından ne kadar gerekli olduğu takdir olunur. " A.e.

¹⁴³ Meral Özbek, **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski**, İstanbul, İletişim Yay., 2000, s. 137-150. Karar o denli radikal bir biçimde uygulandı ki Türk Müziği Tasnif Heyeti'nin Türk Müziği aletleriyle yapacakları çalışmalara konservatuarda ders olmayan günlerde ve " katiyen talim ve tedris mahiyetinde olmamak şartıyla" izin verildi. 1934' yılında ise İçişleri Bakanlığı emriyle Radyo'da Türk Müziği ve Türk Müziği enstrümanlarıyla müzik yayını 8 ay boyunca yasaklanmıştır. A.e., s.142-144.

4.2- HÜRRİYETİN YERİNE ÖZGÜRLÜK

4.2.1. 1930'lar; Otoriter Devlet, "Disiplinli Hürriyet"

Siyasal özgürlüklerin askıya alındığı bu radikal özgürleşme süreci içinde geri çekilen siyaset tartışması, 1929 yılında tüm dünyayı sarsan ekonomik kriz¹⁴⁴ sırasında kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası denemesi ile yaşanan kısa çok partili hayat içinde yeniden geri döner.

Türkiye bir taraftan İktisat Programları, Milli Sanayi Numune Sergisi ve Milli İktisat Kongresi gibi yeni ekonomik açılımlar yaparken, diğer tarafta ekonomik buhran karşısında halkın artan tepkisi siyaset alanda da çözümler üretilmesi ihtiyacı doğurmuştur. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, "1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları" adlı çalışmalarında Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) denemesini buhran karşısında geliştirilen bir siyaset girişim olarak tanımlarlar.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyada hızlı bir ekonomik gelişme görülmüştü. Liberal ekonomi politikalarının hakim olduğu bu dönemde uluslararası para akımları dünya ekonomisini yönlendirmektedir. Hızlı para trafiğinin merkezlerinden birisi olan ABD'de artan spekülasyonlar 24 Ekim 1929'da Kara Cuma olarak nitelendirilen borsanın çöküşüne neden olmuştur. Bu ekonomik kriz ABD'den sağladığı dış borçlarla ekonomilerini dengede tutmaya çalışan Avrupa'ya da yayıldı. Aynı dönemde tarım sektöründe yaşanan kriz ise bu ekonomik sorunların daha da derinleşmesine ve yaygınlaşmasına yol açtı. Özellikle buğday üretiminde ekili tarımsal alanların artması, SSCB'nin dumping yaparak ucuz fiyatlarla dünya tarım ticaretine girmesi ve ülkelerinin tarımsal ürünleri üzerinde uyguladıkları koruma politikaları, tarımsal stokların birikmesini ve fiyatların hızlıca düşmesine getirdi. İç içe girmiş bu ki kriz bütün dünyayı olduğu gibi Türkiye'yi de kısa ve uzun vadede derinden etkilemiştir. Osmanlı'dan miras kalan ekonomik yapı, Kapitülasyonlar ve 1838 Osmanlı İngiliz Ticaret Antlaşmalarıyla uluslararası ekonomi ile entegre olmuş bir açık pazar hüviyetindedir ve Cumhuriyetin ilk yıllarında bu açık ekonomi modelinin devam etmesi Lozan'dan kaynaklanan bir zorunluluğun sonucudur. Lozan antlaşması uyarınca gümrük vergileri 1929'a kadar 1916'daki düşük tarifelerinde tutulmuş ve dış borçların ödenmesi ile ilgili düzenlemeler de hükümetin bağımsız bir ekonomi politikası uygulamasını engellemiştir. Ekonominin uluslararası ekonomi ile bu entegre oluş hali, 1929 mali buhranının ve tarım ürünlerindeki krizin etkilerinin Türkiye'ye de sıçramasına neden oldu. Krizin etkilerinin görülmeye başlamasıyla denk bir zamanda Lozan'dan kaynaklanan ekonomik kısıtlamalar sona ermişti. (1929 Ekim'inden itibaren) Artık hükümet krize karşı daha bağımsız bir dış ticaret ve para politikası uygulayabilecekti. Seyfettin Gürsel, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye Ekonomisi", **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul, Tarih Vakfı, 1999, s.138,14.0

¹⁴⁵ İlhan Tekeli, Selim İlkin, **1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları**, İstanbul ODTÜ yay., 1983, s.154.

Bizzat Atatürk'ün girişimleriyle o dönemki Paris Büyükelçisi Fethi (Okyar) Bey'e kurdukları parti ile Atatürk'ün güvendiği bir isim ile çok partili hayat denemesi yapmak istediği ya da rejimin temel nitelikleri ile barışık, bir resmi siyasal oluşum eliyle halkın ekonomik kriz karşısında artan tepkisini kanalize etmeye çalışılmıştır. Yine aynı amaçla 1929 yılında kaldırılan Tahrir-i Sükun kanunu ile Arif Oruç'un Yarın ve Sabiha ve Zekeriya Sertel çiftinin Son Posta adlı muhalif gazetelerine izin verilir. Son Posta'nın ilk sayısında "Boğuluyoruz, Biraz Hava İstiyoruz" başlıklı bir yazı yazan Zekeriya Sertel siyasi alanın yeniden açıldığı kısa sürecek bu yeni dönemin başlangıç nedenlerini ifade eder: "Telefonla gazete başyazarlarına verilen emirlerin dışına çıkılmazdı.En ufak bir hata yüzünden gazete haftalarca kapatılır, sorumlular mahkemeye verilir.Yani tek kelimeyle halk nefes alamıyordu. Havasızlıktan ve hürriyetsizlikten boğuluyordu. O zaman esen bu hoşnutsuzluk havasını Atatürk de sezmişti. Hatta bundan dolayı rahatsızdı."¹⁴⁶

Serbest kelimesinin ekonomik anlamda liberalizm için kullanılan bir kelime olduğunu görmüştük. Zaten SCF' nin kuruluşunun ekonomik buhran ile olan ilgisi bütünüyle ekonomik yaklaşımlarla dolu olan parti programına bakıldığında daha iyi anlaşılır.¹⁴⁷ 1930'lar SCF ile CHF arasında gerçekleşen ekonomi merkezli tartışmalarla geçmiştir.B u tartışmalar sırasında rejimin devletçilik konusundaki yönelişi iyice netleşmiştir.¹⁴⁸ SCF kuruluşundan itibaren Arif Oruç' un Yarın' ı ve Serteller' in Son Posta gazetelerinin de desteği ile Halk Fırkasına karşı yoğun bir eleştiri bombardımanına girişmiştir.Bakanlar hakkında yolsuzluk iddiaları, yüksek vergiler ve vergilerin sert toplanış yöntemleri demiryollarına harcanan paralar gibi konular üzerinde şiddetlenen tartışma kamuoyunda Halk Fırkasının meclisteki

¹⁴⁶ Zekeriya Sertel, **Hatırladıklarım**, İstanbul, Cem Yay., 1977, s.191-192.

¹⁴⁷ Parti Programı için bkz: İlkin Tekeli, **a.g.e.**, s. 156-158.

¹⁴⁸ Bu tartışmalar çerçevesinde Sivas demiryolunun açılışı sırasında konuşan İsmet İnönü SCF' yi eleştirirken liberalizme de karşı çıkıyor ve devletçi olduklarını açıkça ifade ediyordu:"Liberalizmin nazariyatı bütün bu memleketin güç anlayacağı bir şeydir...Mutedil devletçi olarak halkın temayulatına ve metalibine yetişemiyoruz diye kusurluyuz.Devletçilikten büsbütün vazgeçip her nimeti sermayedarların faaliyetlerinden beklemeğe sevk etmek bu memleketin anlayacağı bir şey midir?" **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, "İsmet Paşa'nın Sivas Nutku", İstanbul, Tarih Vakfı, 1999 s.30.

üstünlüğünü kaybedeceği yolunda iddiaları gündeme getirdi.¹⁴⁹ SCF liberal eğilimli bir parti olmasına rağmen ekonomik buhranın etkisi dolayısıyla hem yoksul kitlelerin hem de burjuvazinin ve yerel eşrafın desteğini kazanmayı başarmıştı.¹⁵⁰ Ekonomik krizin en fazla hissedildiği liman şehirlerinden İzmir’de SCF’ nin pek çok olayın meydana geldiği büyük bir miting yapması artan toplumsal huzursuzluğu yansıtırken¹⁵¹, yine 1930’da yapılan belediye seçimlerinde SCF Samsun, Bergama, Silifke ve İstanbul’un Maltepe ilçesinin de olduğu 502 belediyeden 30’a yakınına olarak önemli bir başarı göstermiştir. Seçim de usulsüzlük iddiaları konusunda Meclis’te yaşanan tartışmalar sırasında ise Atatürk’ün kendilerine olan desteğini kaybettiklerini anlayan Fethi Bey ve arkadaşları bir açıklama yaparak partiyi fesh ettiler.(16 Kasım 1930) Hemen bunun ardından 23 Aralık 1930’da meydana gelen Menemen olayları ile yeniden gerilen siyasal hayatın temel gündemi ise ekonomik kriz ve yaşanan muhalefet deneyimi sonrasında artan toplumsal huzursuzlukları karşılamak için rejime bir ideoloji ve siyaset oluşturma ihtiyacının belirmesidir..¹⁵²

¹⁴⁹ A.e., s.260.

¹⁵⁰ Tefik Çavdar, **Türkiye’nin Demokrasi Tarihi**, Ankara, İmge Kitabevi Yay., 1995, s.259.

¹⁵¹ İzmir Mitingi öncesi İzmir’de Yeni Asır gazetesinde çıkan yazıdaki ifadeler dönemin toplumsal huzursuzluklarını anlatır: Bu millet çok çekmiş çok ezilmiş zavallı bir millettir. Cumhuriyet döneminde tahakkümleri tabi tutulmuş, kanı pahasına elde ettiği hakimiyeti bir hayal, bir yalan derecesine indirilmiş, hiçbir meselede onun arzusuna, onu dileklerine, kulak asılmamış, ve onun iniltileri durulmamıştır. Bu halk kendi efendiliğinin ilan edildiği bir devirde, eli bayraklı zorbalardan, esiri kılınmış, demokrasiye layık bir millet gibi değil, Afrika ortalarında veya Çin sahralarında yaşayan sürüler gibi idare edilmek istenmiştir.” **Yeni Asır**, 4 Eylül 1930

¹⁵² Tekeli, İlkin, **a.g.e.**, s.202-203. CHF, 1923 yılında seçimlere gitmeden önce yayınladığı “Dokuz Umde” adlı beyannameyi programı olarak kabul ediyordu. Dokuz umde , saltanatın kaldırılması, egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olduğu, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubunun Halk Fırkası’na dönüştüğü gibi temel ilkeler ve İzmir İktisat Kongresinden çıkan kararları içermektedir.Özellikle Serbest Fırka deneyimi sırasında yaşanan ideolojik tartışmalar ve dünya ekonomik buhranının etkileri Fırka ideolojisinin yetersizliğini ortaya koymuştu. **A.e.**, s.209. Yeni döneminin cumhuriyet devrimi içindeki rolünü ve ekonomik sıkıntıların bu dönem için ne kadar belirleyici bir faktör olduğunu Milliyet’ ten Ahmet Şükrü Bey net bir şekilde ifade eder: “1.Meclis istiklal harbini başardı. 2.Meclis inkılap meclisidir.3.meclis yeni rejim ve kanunlar arasındaki ahengi sağladı. 4. Meclis (31 seçimleri sonrasında oluşacak meclisi kastederek) ise ekonomik buhranı çözmeli.” **Milliyet**, 28 Mart 1931.Yarın gazetesinde çıkan “Halk Fırkası Neler Yapabilirdi?, Neler Yapamadı?” başlıklı yazıda da fırkanın devrimi gerçekleştirdiği ama ülkenin içişleri ile ilgili ihtisaslaşmış bir programı uygulamadığı ve böylece sorunları çözülmeyen halkın ve gençlerin Fırka’ ya muhalif oldukları anlatılır.Bu muhalifliğin giderilmesi için ise “Fırkanın sistemini söylemesi” önerilir. **Yarın**, 8 Mart 1931 Yine Fırka’ nın ideoloji eksikliği konusunda Milliyet’ te yazan Falih Rıfki (Atay)“Türkocağı Kongresi, arkasından gelecek inkılap fırkası kongresi Cumhuriyet’in ana teşkilatını şekillendirecek.Geç bile kaldık” demektedir. **Milliyet**, 22 Mart 1931.

1929 buhranı dünyada sadece ekonomik alanda etkilerini göstermekle kalmadı, liberal ekonominin çöküşü demokrasi gibi liberal politik değerlere olan inancı da geriletmişti.¹⁵³ Yıldızı parlayanlar ise krizden beş yıllık kalkınma planlarıyla başarılarla çıkan SSCB ve devletçi, kooperatist faşizmler olmuştur. Birincisi rejimin en büyük korkularından olan sınıflı bir toplum modelini öngörüyordu¹⁵⁴, ikincisi ise yeni kurulan bir ulus devletin ihtiyacı olan bütün birlik ve beraberlik temalarını içermekteydi. Almanya’da 1924 seçimlerinde oyların sadece %3’ünü alan Adolf Hitler’in Nasyonal Sosyalist Partisi (NAZI) 1930 yılında oy oranını %19’a çıkarmıştı.¹⁵⁵ Bu dönemde demokrasi geleneği güçlü olmayan bütün Avrupa devletlerinde faşist rejimler ve diktatörlükler kuruldu.¹⁵⁶

Yaşanan muhalefet deneyimleri ve iktidarın muhalefet karşısındaki kırılğanlığı, ekonomik krize karşı yeni politikalar geliştirme ihtiyacı gibi faktörler birleşince bütün yollar milli kalkınma için topyekun seferber olmuş bir millet devlet bütünleşmesi tasavvurunu içeren “Korporatizm” e çıkmaktadır.¹⁵⁷ Rejime yeni

¹⁵³ Eric Hobsbawn, **Aşırıliklar Çağı**, İstanbul, Sarmal yay., 1996, s.152.

¹⁵⁴ Cumhuriyetin 10. yılında bestelenen 10. yıl marşındaki “imtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz” söylemi döneme hakimdir. 1931 seçimleri öncesi mesleki temsil esasına göre vekil seçimiyle sınıf kavramının yeniden ortaya çıkmasından rahatsız olan Falih Rıfki (Atay) Hakimiyet-i Milliye de “Sınıf Kavgası” başlıklı çok sert bir yazı yazar.Yazıda CHF’ nin mesleklerin mecliste temsil edilmesi kararı sonrası muhaliflerin Fırka’nın dört sınıfa ayrılacağı iddialarına karşı çıkar: “Bizden olmayanların geçen seneki parolası demokrasidir. Şimdiki parolası sınıf. Bunların hiçbiri bu sınıfların üyesi değil, işleri güçleri ortalığı bulandırmak” der. **Hakimiyet-i Milliye**, 31 Mart 1931. Aynı tartışma üzerine gazetelere açıklama yapan CHF idarecileri de “ bunu bir sınıf kavgasına çevirmek isteyenler bedbahttır” açıklamasını yaparlar. **Cumhuriyet**. 1 Nisan 1931

¹⁵⁵Hobsbawn, **a.g.e.**, s.154. Hitler’in bu yükselişi Türkiye’de de izlenmektedir. Örneğin o yıllarda Cumhuriyet gazetesi “Almanya’da yükselen Komünizm’ den korkulmaması gerektiğini, çünkü karşılarında (Alman Milliyetperverleri olarak adlandırdığı) Nazilerin olduğunu” yazar. **Cumhuriyet**, 12 Mart 1931.

¹⁵⁶ Macaristan (1931), Yugoslavya (1932), Portekiz (1933), Bulgaristan (1934), Yunanistan (1936). Tekeli, İlkin, **a.g.e.**, s.23

¹⁵⁷Türkiye’de ve dünyada İtalya’da Mussolini’nin ekonomik uygulamaları yakından takip edilmektedir Falih Rıfki partinin yayın organı Hakimiyet_i Milliye’de “ Kemalizm, Roma yürüyüşünün onuncu yıldönümünden dolayı faşistliğe en derin tebriklerini sunar” diye yazmaktadır. **Hakimiyet-i Milliye**, 28 Ekim 1932. Yunus Nadi, Fırka ideolojisinin belirlenmeye çalışıldığı günlerde bu süreci etkilemek için olduğu izlenimi verecek bir sıklıkta Korporatizm ile ilgili yazılar yazar.**Cumhuriyet**, 20-27 Mart 1931 1931 yılı için çıkan Ayın Tarihi dergisindeki İtalya’daki Faşizm ve kooperatist devlet uygulamaları üzerine yapılan bir değerlendirme faşizmin bize

ideoloji arayışları çerçevesinde sorunları yerinde tespit etmek ve kararlar almak amacıyla bir yurt gezisine çıkan Mustafa Kemal de benzer bir sonuca varmıştır.¹⁵⁸ Bu yeni yönelimin açık bir göstergesi de devletçi ve kooperatist görüşleriyle tanınan ve Mustafa Kemal'in seyahati sırasında yıldızı parlayan Recep (Peker) Bey'in CHF Katib-i Umumiliğine getirilmesidir.

1931 yılında yapılan seçimler ve hemen ardından toplanan CHF Kurultay'ında ise 'oybirlikli demokrasi' ya da parti-devlet bütünleşmesinin ideolojik temelleri atılmıştır.1931 yılında yapılan seçimlerden hemen sonra toplanan CHP 3.Kurultayında partinin bir ideolojisi ve programı olmadığına dair iddialara karşı (1935 yılındaki 4. Kurultay'da tamamlanacak) partinin ilk programı hazırlanır.¹⁵⁹ Rejime veya Fırkaya bir ideoloji ve program yaratma ihtiyacının sonunda ortaya çıkan yeni parti programı, devletçilik ve devrimcilik ilkelerinin eklenmesiyle ortaya çıkan ,yine Recep Peker'in bulduğu, Altı Ok¹⁶⁰, 2.Dünya savaşının sonlarına kadar sürecek parti-devlet esasına dayalı bir tek parti dönemin simgesi olacak, bu dönemde yeniden siyasal özgürlükler askıya alınacak, özgürlük kavramına karşıt bir siyasal düşünce gelişecek özgürlük kavramı ise felsefenin sakin sularına bırakılacaktır. Bu doğrultuda atılan ilk adım 1929'dan muhalefetin etkili olmaya

bugünden baktığımızda alışılmadık gelen 'bir rejim olarak' analiziyle karşılaşmak ilginçtir. Nüshet Haşim, **Aynı Tarihi**, Ocak-Şubat 1931, s.6984-6989.

¹⁵⁸ Yurt gezisi sırasında Konya'da yaptığı bir konuşma da bütüncül toplum tasarımı projesinin nüveleri görülebilir: "On sekiz ve daha yukarı yaştaki oy sahibi bütün gençleri fiilen üyemiz olarak görmek isteriz. Henüz bu yaşa gelmeyenleri de üye adayı saymak ve onları buna göre hazırlamak gerekir. Partimizin bu yüksek ülküsü ve programın esasları bütün yurttaşlara anlatılmamalıdır." Mete Tunçay, "Parti-Devlet Bütünleşmesi", **Türkiye Tarihi-4, Çağdaş Türkiye 1908-1980**, İstanbul, Cem yay., 1992, s.114. Milliyet gazetesi başyazarı Mahmut Bey mecliste seçim kararının alınışından bir gün önce Mustafa Kemal ile bir görüşmesine dayanarak yazdığı "Gazi Diyor ki" başlıklı yazıda "Gazinin bütün vatandaşları CHF içinde tasavvur ettiklerini, memlekette birbirinden ayrı kuvvetli fikri cereyanlar olmadığını, son fırka tecrübesinin menfi sonuçlar verdiğini ve inkılabın gidişatında tam bir istikrar olduğunu" söylediğini iletmektedir. **Milliyet**, 4 Mart 1931 Aynı anlayış çerçevesinde Yunus Nadi ise Cumhuriyet' te "Türkiye'nin en büyük kuvvet kaynağı Ankara yekpareliğidir" diye yazmakta, içinden geçilen sürecin İstiklal Savaşı dönemine benzediğini, bu zor durumdan ancak birlik içinde çıkılabileceğini savunmaktadır. **Cumhuriyet**, 16 Mart 1931.

¹⁵⁹ Gazeteler yenilenecek Fırka Nizamnamesi hazırlanırken çeşitli ülkelerin sosyal demokrat ve çiftçi partilerinin programlarından yararlanılacağını yazarlar.Örneğin Fırkanın ziraat ile ilgili programını Romanya Milli Köylü Fırkasından alacağı söylenmektedir. **Politika**, 6 Mart 1931.

¹⁶⁰ Tekeli,İlkin, **a.g.e.**, s.204.

başladığı basın için ağır hükümler içeren çıkartılan Matbuat Kanunudur.(25 Temmuz 1931)¹⁶¹ Bu anlamda devletten bağımsız yapılar olan Türk Ocağı, Kadınlar Birliği, Türk Mason Locaları kapatılmış.CHF ile yakın ilişkileri olmasına rağmen Türk Ocakları partiye bağlanmış ve yerine Cumhuriyet idaresinin topluma nüfuz etmeyi amaçlayan önemli kurumlarından Halkevleri açılmıştır.

1931 Parti Programı'nın mimarlarından Recep Peker'in Parti Programını değerlendirmesinde¹⁶² programda ortaya konan özgürlük anlayışının, siyasal özgürlükleri dışlayan (Tanzimat'ta da gördüğümüz) devletin vatandaşlarına bahsettiği kamu özgürlükleri anlayışı olduğunu ama verilen bu özgürlüklerin de hak-vazife ikiliği içinde düşünüldüğünü görüyoruz: “Vicdan, düşünmek, söylemek, yazmak, seyahat, akit, çalışmak, ticaret yapmak, mülkiyet, tasarruf, içtima, cemiyet, şirket hak ve hürriyetleri ve şahıs masuniyetleri can, mal, ırz, mesken, masuniyetleri Fırkamızın hürmet ettiği esaslardır. Fakat vatandaşlar bütün bu hürriyetleri kullanırken, devlet otoritesinin mahfuz kalması ve başkalarının hürriyetleri hududunun aşılması Fırkamız için mühim bir dikkat noktası teşkil eder. Programımızın halkçılıktan bahseden maddesinin başında bu fikir şu yolla ifade olunmuştur: İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkı ile ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük esastır.”¹⁶³

1931 Parti Programını tamamlayan ve partiye aranan ideolojinin ortaya çıkaran, 1935 Kurultay'ında belirlenen Parti Programına ilişkin olarak da yine kurultay

¹⁶¹ Alpay Kabacalı, **Türk Basınında Demokrasi**, T.C. Kültür Bakanlığı Demokrasi Klasikleri, Ankara, 1999, s. 151-153. Matbuat Kanununa karşı Arif Oruç tarafından çıkarılan Vatandaşın Birinci Hürriyet'i başlıklı kitapçıkta matbuat alanında hürriyetsizlik başka alanlarda hürriyetsizliğe neden olacak bir veba ve kolera salgını olarak nitelendirilmektedir. Hakkı Uyar, **Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi**, İstanbul, Boyut Kitapları, 1998, s. 142.

¹⁶² Recep Peker, **C.H.F. Programının İzahı Mevzuu Üzerinde Konferans**, Ankara, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1931. (İstanbul Üniversitesi'nde verilen Konferans) aktaran Taha Parla, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları**, cilt:3, İstanbul, İletişim Yay., 1995.

¹⁶³ A.e., s. 106-118.

sonrası değerlendirmeler yapan programın ideologu Recep Peker, **hürriyet** konusunda bu kez daha sert bir tavır alır.¹⁶⁴ Öncelikle Peker, mevcut ortamın bir analizini yaparak, Türkiye'nin coğrafi konumu gereği her tarafından "anarşist, marksist, faşist, hilafetçilik, ve beynelmilelcilik propagandaları altında kaldığı"nı, bu "biri ötekini besleyen zehirli cereyanlara karşı Türkiye halkını korumak" için ise devletin "ulusçuluk kilidi" ile "Türkiye'nin kapısını kapatması" gerektiği söyler.¹⁶⁵ 'Birlik ve beraberliğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz böyle bir dönemde', tarihsel bir perspektif içinde hürriyetin gelişimini inceleyen Peker'e göre feodal devrenin köleliğinden ihtilallerle kurtulan insanlık, liberal devletler içinde hürriyet sarhoşluğu yaşarken, zamanla hürriyetin kullanımını derin suiistimallere uğrar ve "haklarda hürriyetin suiistimali insanları yıkıp çürüten bir anarşi devrine götürdü.¹⁶⁶ Herkes kendini hür sayıyor, kendi varlığının hürriyetini sınırsız bir genişlikte kullanırken,...devlet kudretinin masuniyeti hiç göz önüne alınmıyordu... Hepsi bir tarafa çeken, hepsi birbirini yıpratın ve devleti düşüren fikirler ve sözler, yazılar sürüp gitti...Liberal devlet sinesinde her türlü zarar ve karışıklık ve kavga unsurları yaşamağa müsait bir zemin buldu. Çünkü herkes bir şey yaptı."¹⁶⁷ Peker, konuşmasını devamında "daha fazla üzerine durmaya değer bulmadığı liberal devletin artık can çekişmekte olduğunu" ve yerine "nizamlı bir idarede herkesin özel teşebbüsü" olarak adlandırdığı ulusal devletin geçtiğini anlatır.¹⁶⁸

Recep Peker'in "nizamlı bir idare de özel teşebbüs" olarak adlandırdığı "aşırı hürriyetçi rejimlerle, fazla baskıcı rejimler" arasında özgün bir model kurma çabasının, başka bir örneğini de Halkevleri dergisi Ülkü'ye yazdığı "Disiplinli Hürriyet" başlıklı yazısıyla ortaya koyar.¹⁶⁹ Yazı aşırı hürriyetçi ve aşırı otoriter görüşler arasında "biz bize benzeriz" anlayışının devamı olarak bir sentez yaratma

¹⁶⁴ Recep Peker'in Söylevleri, Ankara , Ulus Basımevi, 1935'ten aktaran A.e., s. 124, 125.

¹⁶⁵ A.e., s.125.

¹⁶⁶ A.e., s.128.

¹⁶⁷ A.e.

¹⁶⁸ A.e., s.129.

¹⁶⁹ Recep, "Disiplinli Hürriyet", **Ülkü**, sayı:3, cilt:1, 1933.

ve ‘kendi özgün modelimizi’ ortaya koyma çabası gibi görünse de bütünüyle özgürlük karşıtı bir metindir. Bu özgün modeli; “biz düşünen, yazan, söyleyen, çalışan ve kazanan hürriyetli ve aynı zamanda cemiyeti korumak ve yaşatmak lazım olan bütün kayıtları tanıyan, devlet otoritelerinin, milli şeflerin, hükümlerine candan uyan ve inanan ‘disiplinli’ bir cemiyet kurma davası”¹⁷⁰ olarak tanımlar. Disiplinli hürriyette söz ve yazı özgürlüğü vardır ama “ hiyanet vesikalarına devlet müsaade etmez”, bu hürriyeti kullanarak “ cumhuriyet düşmanlarını, milletin ruhuna kargaşa aşıl原因ları kanun takip eder.” Yine cemiyet kurma ve toplanma hürriyeti vardır ama “ hiyanet için, tahrip için, tecavüz için geri fikirleri diriltmek için toplanmağa ve birleşmeye devlet izin vermez.”¹⁷¹

“ Cümhuriyet Halk Fırkası evlatlarına Halkevleri’nde her gün biraz daha yetişip açılan memleket çocuklarına, bütün vatandaşlara “mot d’ordre” olması” gereken disiplinli hürriyet ile amaç ise “ ...nizamlı, emniyetli bir devletin vatandaşlara hürriyetin usaresini (özünü Y.O.) tattırırken **serseri dağınıklık, milliyetsiz boşluğun ve en kuvvetli cemiyetleri dağıtıp parçalayan serkeşlik ve itaatsizliğin** yıkıp öldürücü tesirlerinden anlıyan, bundan kaçan yepyeni bir millet olarak yetişmek” tir.¹⁷²

Yazının en başında kutuplarda “ birbirini yiyen hür foklar var, Alaska’da birbirini yiyen hür ayılar var”¹⁷³ analogileri ve vatandaşına ‘hürriyetin asıl özünü’ tattıran “nizamlı ve emniyetli devletin zıddı”, “serkeşlik, serseri dağınıklık, itaatsizlik” olarak bir **hürriyet** anlayışı yine, Tanzimat devlet adamlarının **serbestiyet** olarak adlandırdıkları, Hobbes’un devlet öncesi savaş durumu olarak, insanın insanın kurdu olduğu bir dönem olarak tarif ettiği doğa durumu anlayışına denk düşer.¹⁷⁴

¹⁷⁰ A.e., s.178.

¹⁷¹ A.e.

¹⁷² A.e., s.180.

¹⁷³ A.e., s. 177.

¹⁷⁴ Ülkü’nün diğer sayılarında da siyasal özgürlük ve kişisel özgürlük karşıtı yazılar mevcuttur. Mehmet Saffet, **Devlet ve Vatandaş**, Ülkü, sayı:3, 1933, Ahmet Nesimi, **Fertçilik ve Cemiyetçilik**,

Aynı özgürlük anlayışını 1931 yılında, Atatürk'ün talimatıyla birinci cildi Afet İnan ve ikinci cildi ise Recep Peker tarafından yazılan ve aynı yıl orta okullarda okutulmak üzere bastırılan Medeni Bilgiler kitabında da görmekteyiz.¹⁷⁵ Hazırlanmasında bizzat Atatürk'ün de katkı yaptığı ve sadece ortaokullarda ders kitabı olarak değil üst sınıflara geçmiş öğrenciler ve diğer vatandaşlara da ulaştırılması bizzat Atatürk tarafından Başbakanlığa bir tezkere ile bildirilen Medeni Bilgiler¹⁷⁶, sadece bir ders kitabı olmanın ötesinde, Atatürk'ün yazdığı takdim yazısında da söylediği “vatandaşlara, gerek devlet ve hükümetle ve gerek de aralarındaki münasebete nazaran mevcut vazifeleri ve hakları ve devlet teşkilatını öğreten bilgilerin toplandığı bir kitap”¹⁷⁷ olarak dönemin devlet ve siyasetinin zihin dünyasının anlaşılması için, özellikle de özgürlük kavramı üzerine bir tarama yaparken çok önemli bir referans kaynağıdır. Kitapta “Vatandaşa Karşı Devletin

Ülkü, sayı:7, 1933, Nusret Kemal, **Halk Terbiyesi**, Ülkü, sayı:7, 1933., Nusret Kemal, İnkılap İdeolojisinde Halkçılık, Ülkü, sayı:13, 1934. Örneğin bahsi geçen bu yazıda Nusret Kemal “ Türk halkçı rejiminin gayesi kırbaçlı dizginli bir idareye doğru gitmekten ziyade, sevgi ve ülkeye dayanan bir halk ve devlet birliği kurmak, halktan çıkan devleti, halktan ayrı bir şey yapmamaktır” derken korporatist düşüncüyü ifade eder. Ama Ülkü'nün özgürlük karşıtlığının asıl görünür olduğu özelliği ilgi sahasını siyasetten kültür ve teknik sorunlara çevirmiş olmasıdır. Ülkü'nün 1933 ve 1948 yılları arasındaki sayıları üzerine bir muhteva analizi yapan Şerif Mardin, eşitlik, özgürlük gibi kavramların hemen hemen hiç kullanılmadığını (eşitlik sadece bir kez) tespit eder. Şerif Mardin, **Siyasal ve Sosyal Bilimler**, İstanbul, İletişim Yay., 1990, s. 12-13.

¹⁷⁵ Modern devletin ortaya çıkışına paralel olarak “makbul vatandaş” yetiştirmek üzere, II. Meşrutiyet'ten sonra okul müfredatlarına giren yurttaşlık bilgisi eğitimi (Malumat-ı Medeniye ve Ahlakıye ve İktisadiye), 1924 yılında ilk ve ortaöğretim müfredatında Malumat-ı Vataniye, 1927'de Yurt Bilgisi, 1985'ten sonra Vatandaşlık Bilgileri ve AB uyum süreciyle birlikte de Vatandaşlık ve İnsan Hakları adlarıyla devam etmiştir. Füsun Üstel, Türkiye Cumhuriyet'inde Resmi Yurttaş Profiline Evmi”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**, İstanbul, İletişim Yay., 2003, s. 275. Dersler ve okutulan kitaplarla ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz: Füsun Üstel, **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II.Meşrutiyet'ten bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul, İletişim, 2004. Afet İnan Yurttaşlık Bilgisi kitabının ortaya çıkışı ile ilgili olarak, 1930 yılında Ankara Muallim mektebinde yurt bilgisi derslerine girerken hazırladığı ders kitabının Atatürk tarafından yetersiz görülmesi üzerine yine Atatürk'ün isteğiyle Fransız lisesinde okuduğu “Instruction civique” kitabından yaptığı çeviriler, Almanca kaynaklardan yine Atatürk'ün yaptırdığı çevirilerle birlikte bizzat Atatürk'ün yazdığı ya da kendilerine dikte ettirdiği yazılardan oluştuğunu, kitabın siyasal ve idari kurumları anlatan ikinci cildini de kaleme almak istediğini ve bu konuda yazdığı notları Recep Bey'e (Peker) iletildiğini ve ondan yardım istediğini anlatır.tarafından yazıldığını anlatır. Afet İnan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara, TTK Basımevi, 1988, s. 1-11

¹⁷⁶ Afet Afetinan, **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara, TTK Basımevi, 1988.

¹⁷⁷ “Vatandaş İçin Medeni Bilgiler Neden Bahseder?” başlıklı yazı Atatürk tarafından yazılmıştır. **A.e.**, s. 15

Vazifeleri” ve “Vatandaşın Devlete Karşı Vazifeleri” olarak yapılan ayırmda Hürriyet maddesi vatandaşa karşı devletin vazifeleri bölümünde incelemektedir.¹⁷⁸ Devletin memleket içinde vatandaşların her nevi hürriyetleri masun bulundurmakla görevli olduğunu, her nasıl ki bir vatandaş kendi kendine “bir ecnebi bir devletle siyasi temas ve münasebette bulunamaz” ise “kendi hürriyet ve hakkını da kendi maddi kuvvetine dayanarak temin edemez”¹⁷⁹ denilerek kamu özgürlükleri anlayışını ortaya konur.

Hürriyet'in siyasetle ilişkisine ise “Hürriyet” maddesi içinde “Ferdî Hak ve Siyasi Hak” başlığı altında kısaca değinen kitapta, ferdi haklar ve siyasi hakların birbirlerinden farklı olduğu özellikle vurgulandıktan sonra siyasi haklar “vatandaşların hükümete iştirakini temin eden haklar” olara tanımlanır ve “belli misali siyasi intihaptır” denir, ama hemen ardından siyasi haklardan ancak kanunun bu hakları kendilerine verdiği vatandaşların istifade edebildiği, siyasi hakların cins, yaş, kabiliyet farkı olmaksızın milletin her ferdine verilmediğini söyleyen Teşkilat-ı Esasiye'nin ilgili maddesi hatırlatılır: “Bunun haricinde siyasi meramını göstermek isteyen vatandaş, kitap yazarak ve matbuattan istifade ederek arzusunu tatmin eder.”¹⁸⁰

Kitabın “Hürriyet” maddesinde bizzat Atatürk tarafından yazılan tanımlamalarda “ferdi hürriyet derecesi devlet faaliyetini zaafa düşürmemek lazımdır.Devletsiz bir cemiyet veyahut zaif bir devlet hayatının neticesi **herkesin herkese karşı mücadelesidir**”¹⁸¹ denilmektedir. Affet İnan Atatürk'ün üzerinde en çok okuduğu ve etrafındakileri çalıştırdığı kavramın **hürriyet** olduğunu söyler.¹⁸² Bu anlamda Atatürk'ün **hürriyet** üzerine aldığı notları inceleyen İnan'ın aktardığı Atatürk'ün

¹⁷⁸ A.e., s.50-70

¹⁷⁹ A.e., s.44

¹⁸⁰ A.e., s. 64

¹⁸¹ A.e., s.10

¹⁸² A.e., s.9

hürriyet tanifi: “İnsanın mutlak olarak düşündüğünü yapabmesidir.”¹⁸³ 1930’ların başında aldığı bu notlarda Atatürk’ün özgürlüğü ve özgür istem ile eşitlemesi özgürlüğün egemenlik ile özdeşleştirmesini getirir ki özgürlüğün mutlak özgürlük olarak ortaya çıkan tüm istediklerimizi yerine getirme olarak tanifi (örneğin uçmak isteyen bir insanın doğası gereği uçamaması gibi analogilerle özgürlüğün sınırlılığı vurgulanır) özgürlük karşıtı bir söylem inşa etmek için uygun spekülative malzemeyi sağlar. Nitekim aynı notlarda Atatürk de yaptığı bu tanifin **hürriyet**’in en geniş tanifi olduğunu söyler; “ insanlar bu manada hürriyete hiçbir zaman sahip olmamışlardır ve olamazlar.Çünkü malumdur ki insan tabiatın mahlukudur. Tabiatın kendisi dahi mutlak hür değildir, kainatın kanunlarına tabidir.”¹⁸⁴ Yine bu özgürlük anlayışını tamamlayan biçimde olumsuz biçimde tanif edilen insan doğası gereği “yaşadığı cemiyette hayatın en mesut, en kolay, en tatlı taraflarının kendisine düşmesini ister ve en kuvvetli olan kendisinden zayıf olanları hiçe sayar. Bunun neticesi huzur, sükun, emniyet ve intizam içinde yaşamak imkansızdır.”¹⁸⁵ “İnsanlar arasındaki bu kavgayı ”¹⁸⁶ engelleyecek olan ise herkesin haklarını ve vazifelerini tayin eden hukuk kaideleri ve bunları hayata geçiren devlet erkidir. Zaten toplumsal hayat da “haklardan ve vazifelerden örülmüş bir şebekedir”¹⁸⁷ ve “hakkın bulunduğu yerde vazife ve vazifenin bulunduğu yerde hak vardır.”¹⁸⁸

Medeni Bilgiler içinde en ilginç bölüm ise yine Hürriyet maddesi içinde içtimai hürriyet başlığı altında **efkar-ı umumiyenin (kamuoyunun) kendi kendine teşkilatlanması** alt başlığı altındaki değerlendirmelerdir.¹⁸⁹ Basın Tanzimat modernleşmesinden itibaren kamuoyunun ortaya çıkmasında ve kamuoyunun örgütlenmesinde merkezi bir rol oynamış, tüm siyasal özgürlük talepleri basın

¹⁸³ A.e.

¹⁸⁴ A.e.

¹⁸⁵ A.e., s. 8.

¹⁸⁶ A.e.

¹⁸⁷ A.e.

¹⁸⁸ A.e.

¹⁸⁹ Afet İnan kitabın önsözünde basının efkar-ı umumiye üzerindeki rolü üzerine olan bu bahsin Atatürk tarafından yazıldığını söylemektedir. A.e., s.10.

üzerinde dile getirilmiş, muhalefet basın içinde örgütlenmiştir. Medeni Bilgiler basın –yayının bu rolünün farkındadır; “Fikir teşkilatı bir ekalliyetin veyahut birtakım güzide insanların mahsulüdür. Şüphesiz halk kitlesi, bu teşkilata iştirak eder.Fakat başka şeylerde olduğu gibi bunda halk kitlesinin rolü faal değildir...Muasır fikir teşkilatlarında hakikatte iki seçme zümrenin faaliyeti vardır. Bunlardan biri matbuat teşebbüslerini vücuda getiren ve idare edenlerdir...Siyasi fikirleri imal eden matbuattır.”¹⁹⁰ Bu anlamda Medeni Bilgiler açıkça basının modernleşme tarihindeki bu özgün ve hayati rolüne karşı cephe alır. “Tenkidin kolay ve fakat yapmanın, güç olduğu hakikati unutulmamak lazımdır” diye başlayan eleştiriler “ iyice bilinmek lazımdır ki gazetelerin mektep kitapları değildir” denilerek vatandaşların gazetelere fazlaca itibar etmemesi gerektiği belirtirken buna neden olarak ise bir ders kitabı için dikkat çekici öfkeli bir üslup kullanılır: “ aşağı insanların para ile yaptırdıkları matbuat mücadeleleri vardır. En adi yalanları işaada matbuatın kullanıldığı vakidir.”¹⁹¹ Bu anlamda çeşitli vehimler sıralanarak matbuata karşı dikkatli olunması vurgulanır: “Matbuat ve fikir hürriyetinin başka maruz kaldığı tehlikeler de vardır. Matbuatın ve hatta fikir cemiyetlerinin, milli hükümetin tesirinden kurutulmuş, siyasi ve iktisadi gizli maksatlara alet olmasından korkulur. Matbuatın para ile satın alınabilmesi, beynelmilel yüksek para aleminin matbuat üzerinde gizli tesiri veyahut sadece ecnebi devletlerin tahsisatı mesturelerinin tesiri, işte bunların efkari umumiyeyi iğfal ve tağlit etmesinden korkulur.”¹⁹² Kitap “her şeyi söylemekten insanları menetmenin mümkün olmadığını” ama devletin bu konuda gerekli önlemleri alarak “ isyankar fikirlerin intişarına müsaade etmeyecek içtimai bir muhit yaratmasının mümkün olduğunu” söylemektedir.¹⁹³

¹⁹⁰ A.e., s. 61.

¹⁹¹ A.e.

¹⁹² A.e.

¹⁹³ A.e., s.62.

Matbuat özgürlüğüne izin verip ancak bu tehlikeli fikirler eyleme geçtiğinde müdahale etmek manasızdır.¹⁹⁴ Çünkü “**bütün halkın, fiile geçtiği gün onları tevkif edecek kuvvet yoktur.**”¹⁹⁵

Bu anlamda içtimai bir hıfzısıhhadan, yok edilmesi gereken mikroplar olarak tehlikeli düşüncelerden bahsedilir; tıbbi bir hıfzısıhha olduğu gibi içtimai bir hıfzısıhha da vardır: “Her ikisi aynı prensibe istinat eder. Maddi mikropları yok etmek mümkün olmadığı gibi, manevi mikropları da yok etmek mümkün değildir. Fakat, şahsın vücudunda, cismani bir sıhhat yaratmak mümkün olduğu gibi, içtimai bünyede de manevi bir sıhhat yaratmak ve bu suretle bir mukavemet zemini hazırlamak mümkündür.”¹⁹⁶

1929 ekonomik krizi sonrası liberalizmin itibar kaybetmesiyle birlikte özgürlüklere karşı gelişen bu olumsuz tavır, 1930’da yaşanan SCF deneyimden sonra yükselen otoriter eğilimler kendini entelektüel tartışmada da gösterir. Kendini “inkılabın ideolojisi” olarak tanıtan ve inkılaba özgün bir ideoloji yaratma iddiası taşıyan Kadro dergisi yarı-resmi bir yayın olarak bu anlamda incelenebilecek iyi bir örnektir.¹⁹⁷ “Her milletin kendine uygun ve kendine has olan bir alemi terakki tarzı bulması”¹⁹⁸ ve “kendi ideolojisini yaratması”¹⁹⁹ şeklindeki özgünlük ve benzersizlik

¹⁹⁴ “...her halde her şeyin söylenmesine müsaade etmek ve bunun karşısında söyleyenlerin fiile geçmesine intizaren tedbir almakla iktifa etmek te manasızdır.” **A.e.**, s.62

¹⁹⁵ **A.e.** Yine Disiplin Hürriyet yazısında Recep Peker de basın üzerinden halka güvensizliği yansıtır. “Beni Bıraksınlar. Hatta en yetişkin bir memlekette birkaç gazete kurayım, Her gün milletin kendi hükümetinden zulüm, esir muamelesi gördüğünü...sistemli bir isnatla yazayım, yazayım. Nihayet birçoklarını ayaklandırabilirim.” Recep, **a.g.e.**, s.178.

¹⁹⁶ Afetinan, **a.g.e.**, s. 62.

¹⁹⁷ Kadro 1932’de Atatürk’ün teşvikiyle çıkmaya başlamış toplam 36 sayı olarak yayımlanmış, Ocak 1935 tarihinde ‘komünistlik’ suçlamasıyla kapatılmıştır.Yazarları; derginin imtiyaz sahibi olan Yakup Kadri (1889-1974), başyazar: Şevket Süreyya (1897-1976), Burhan Asaf (1899-1967), Vedat Nedim (1897-1985), İsmail Hüsrev Tökin (1902-1994)’ dir. İlhan Tekeli, Selim İlkin, “Türkiye’de bir Aydın Hareketi: Kadro”, **Cumhuriyetin Harcı; Köktenci Modernitenin Doğuşu**, İstanbul, İ. Bilgi Üniversitesi Yay., 2003, s.453.

¹⁹⁸ Şevket Süreyya, **İnkılap ve Kadro**, Ankara, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932, s.V.

¹⁹⁹ **A.e.**

kaygıları Kadro çevresinin “organizasyonel elit”²⁰⁰ ya da “inkılabın kadrosu” olma amaçları çerçevesinde pragmatik ve eklektik bir ideoloji yaratmıştır. Bu anlamda ortak bir belirgin tema ve ideolojik tercih olarak evrenin en genel yasası olarak diyalektiğe olan inançları çerçevesinde inkılapçılık dergi yazılarında en çok vurgulanan ve olumlanan temel kavramdır.²⁰¹

Derinleşmesi gereken inkılap ve ona öncülük yapan elit bir kadro eliyle ilerleme düşüncesine olan vurgu, özgürlüğü siyasetin dışında, doğaya ve maddeye egemenlik kurma olarak tanımlayan düşüncelerinde de kendini ortaya koyar. Şevket Süreyya’ya göre “insan idrakinin, tabiat ve cemiyetin (yani maddenin) kanuniyetlerine nüfuzu ve binnetice bu kanuniyetleri azami derece de iradesinin müdahalesi ve tahakkümü altına almak demektir. İlk insan maddenin elinde kör bir esirdi, şimdiki insanın idrak ufku daha geniştir, o halde şimdiki insan daha hürdür.”²⁰² Bu durumda hürriyet mücadelesi vermek de “maddenin bir parçası olan insanın diğer maddi tahakküm ve esaretlere karşı mücadelesi” demektir ki bu mücadeleyi vermek gerekli teknik beceriyi elde etmek ve bunun için de toplum ve doğa kanunlarının “idraki” gerekmektedir.²⁰³ Bu anlamda **hürriyet**, “idrak derinliği ve teknik ileriliği” demektir.

Burhan Asaf (Belge) da öldüğünü söylediği liberalizmin²⁰⁴ “ferde göre belirlediği” **hürriyet** ile bir mefhum olarak liberalizmden önce de var olan **hürriyet** arasında bir

²⁰⁰ İlkin ve Tekeli, Kadro dergisi etrafındaki aydınların, Gramsci’nin organik aydın ve geleneksel aydın kategorilerine uymayan özellikleri nedeniyle **organizasyonel elit** olarak nitelendirilebileceklerini söylerler. İlkin ve Tekeli, **a.g.e.**, s.460

²⁰¹ Kadro sayıları üzerine bir inceleme yapan Tekeli ve İlkin, dergi yazılarında en çok olumlanan değerinkılapçılık olduğunu tespit etmişlerdir. **A.e.**, s.463

²⁰² Şevket Süreyya, “Bergson bahsi ve hürriyet telakkimiz”, **Kadro**, t.y. ...s. 44-45.

²⁰³ **A.e.**, s.45.

²⁰⁴ Aynı doğrultuda Şevket Süreyya da 1789 İhtilalinin mezarı başında başlıklı yazısında “inkılapları daima kahramanlar yapar, idealistler yaşatır, fakat iş adamları yer bitirir ” derken Kadro’nun liberal burjuva çıkarlarını savunan rejimler yaratmış olması dolayısıyla Fransız Devrimine ve onun yarattığı değerlere karşı olumsuz tavrını yansıtır.(İlkin,Tekeli, **a.g.e.**, s. 463) Şevket Süreyya, “1789 İhtilalinin mezarı başında”, **Kadro**, s.5.

ayrım yapar.²⁰⁵ Bu yüzden “liberalizmin ölümüyle ortadan kalkan ve hayatın arkasında kalan bu hürriyetten yine başka bir hürriyet namına bir ayrılış gerekmektedir.”²⁰⁶ Burhan Asaf için bu hürriyet ise ferdin hürriyeti yerine milletin hürriyetidir.²⁰⁷ Batı emperyalist politikaları Fransız devriminin tüm insanlığa vaat ettiği hürriyetin sadece ileri batı halkları için olduğunu ortaya koymuş, devrim burjuvazinin elinde amacından sapmış, tüm bunlar “hak ve hürriyet tariflerini adı birer yalan derecesine indirmiştir.”²⁰⁸ Bu noktada Asaf, yine ilerlemeci bir perspektifle geri ve ileri milletler ayrımı yapar ve “hürriyet hakkından milletçe mahrum olmuş”, bağımsızlığını elde edememiş milletler geri ve fakir, millet bünyeleri de zayıf, teşkilatsız ve şuursuz oldukları için” hürriyeti “fert ölçüsünde kabul ederlerse”, hem fert hem de camia bakımından teşkilatlı, kudretli, üstelik de gasıp mevkiinde bulunan milletlere karşı mücadelede mutlaka mağlup olacaklardır.”²⁰⁹ Millet ölçüsünde hürriyetten kastedilen geri kalmışlıktan kurtulma, ekonomik, siyasi, askeri açıdan güçlenme, ulusal bağımsızlık sağlandıkça, böylece “milletin hürriyeti her türlü tecavüzden masun kaldıkça fertlerin hürriyeti de artacaktır.”²¹⁰ Milletin hürriyeti dışında **hürriyet**, Yakup Kadri’ye göre de “demagogların, sokak politikacılarının, ve bir takım kötü iştaflı ferdiyetçilerin elinde bir paslı ve tehlikeli silahtan başka bir şey değildir.”²¹¹

Aynı anlayış Mehmet İzzet tarafından 1933 yılında Lise 3. Sınıflar için hazırlanan İçtimaiyat kitabında da görülür. Kitabın “Fertlerin Hakları: Hürriyet” başlıklı bölümünde; “Fertlerin hürriyetini temin eylemek asri devletlerin hedeflerinden biri ise de hepsi değildir” denildikten sonra fertlerin hür olması için “her şeyden evvel devletin hür ve müstakil olarak yaşaması” gerekliliği vurgulanıyor.²¹² “Bundan dolayıdır ki siyasi istiklalin tehlikeye düştüğü anlarda fertlerin hürriyeti daima

²⁰⁵ Burhan Asaf, “Üniversite’nin Manası”, **Kadro**, 1933, s. 27

²⁰⁶ **A.e.**

²⁰⁷ **A.e.**

²⁰⁸ Burhan Asaf, “Hürriyet mefhumu etrafında”, **Kadro**, 1933, s.31

²⁰⁹ **A.e.**

²¹⁰ **A.e.**

²¹¹ Durukan, **a.g.e.**, s.369-398

²¹² Mehmet İzzet, **Lise Kitapları 3. Sınıf İçtimaiyat**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1933, s.178

kısılr”, çünkü o olmazsa “ferdlerin hürriyetlerini sağlayacak kuvvet” de ortada kalmaz. ²¹³ Siyasal özgürlük ise; “vatandaşın yalnız kendi tarafından (meb’usan meclisi, millet meclisi) kabul edilmiş olan kanunlara tabi olmak hakkını ifade eder.”²¹⁴ Şahsi hürriyet, siyasi hürriyeti tamamlar: “Kanunda yazılı haller haricinde hiçbir sarkıntılığa uğramamak, uğranılırsa devlet tarafından himaye edilmek hakkı demektir.” Ama bu ikisi de aynı anda sağlanmış olmak zorunda değildir. “Bilakis hürriyetperver ve demokrat cemiyetlerde bazen bir cihet bazen diğer cihet daha fazla temin edilmiş olur.”²¹⁵

Milletin hürriyeti sağlama iddiasındaki inkılap ile siyasal ve bireysel özgürlükler arasındaki karşıtlık dönem tartışmalarının ana eksenini oluşturmaktadır. Bu konuda en sert tartışmalar ise İttihat ve Terakki’nin önde gelen isimlerinden gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın’ın “hürriyetin mahvedilmesini mazur gösterecek yüksek gaye” olarak ilerleme fikrine karşı, “insan düşüncesini en büyük terakkisinin ancak hürriyet sayesinde ve hürriyet ile doğabileceğinden” bahseden çeviriler ve bizzat kendisinin yazdığı makalelerle siyasal özgürlüğü savunduğu Fikir Hareketleri dergisi ile Kadro çevresi²¹⁶ ve Ahmet Hamdi Başar’ın Kooperatif dergisi²¹⁷ ve

²¹³ A.e.

²¹⁴ A.e., s.175.

²¹⁵ A.e. Aynı kitabım girişinde ferdin cemiyet hatası içinde artık serbest olmadığını anlatan benzetme ilginçtir.:” Arıların hayatında da “dügün” denmeye layık bir sahne vardır.Fakat o sahnede bulunan fertlerin bütün hareketleri sevki tabi iledir.Halbuki insan düğünlerinde hakim olan sevki tabi değildir....Gelin güveyin nikahtan evvel ve sonra gözetmeleri gereken kaideler vardır.Keza, merasime akrabanın, ahbabların kıyafetleri, verilen hediyelerin nev’i onların keyfine kalmış değildir...Hulasa bir düğüne gelen ve veya herhangi bir insan cemiyeti içinde bulunan fert artık serbest değildir.” A.e., s.1-2.

²¹⁶ Genel de Kadro ve Fikir Hareketleri arasındaki tartışmalar düşünsel tartışmalardan uzak, kişiselleşmiş suçlamalar şeklindedir. Bunun bir örneği olarak Şevket Süreyya’nın Cumhuriyet’in tüm devrimci fikirlerini daha önce kendileri (İttihatçılar) tarafından dile getirildiğini söyleyen Hüseyin Cahit ile girdiği polemik için bkz: Şevket Süreyya, “Hüseyin Cahit bey öncü!...”, Kadro sayı:3, 1934, s.37.

²¹⁷ Bu tartışmalarda inkılap ve hürriyet arasındaki çelişki temel tartışma konusudur. Bir örnek için bkz: Hüseyin Cahit, “İnkılaba ve hürriyete dair”, Fikir Hareketleri, sayı:11, 1934 , s.3-4. Atatürk’ün yurt gezisine de katılan dönemin önde gelen isimlerinden Başar’a göre “siyasi hürriyet ferdi hürriyetin bir neticesidir, ferdi hürriyet de Garpta uzun bir tekamülden sonra ve uygun tarihi şartlar dolayısı ile yaşanmıştır.” Siyasi hürriyetin bu aşamaları geçmemiş bir toplum için felaket yaratacağını ise “mevsimi geçmiş bir meyveyi yetiştirmek için serada çalışmak gerektiği”, ama nasıl ki “serin camları kırılıp havaya ve güneşe ulaştığında küçücük fidanların hemen kuruması” gibi

Şekip Tunç Ahmet Ağaoğlu gibi Bergson ekolünden isimlerle yine Kadro dergisi arasında gerçekleşir.²¹⁸

Siyasal özgürlüğün gerilediği bu dönemde siyasal tartışma yerini dil, tarih alanlarında gerçekleşen Kültür Sorunun çözümüne ilişkin reform çalışmalarına bırakacaktır. 1931 yılında Türk Tarih tezi ortaya atılmış, 1932’de de 1.Türk Tarih Kongresi toplanarak, Türk ırkının kökenleri üzerine Türk tarih tezi kabul etmiştir. Hemen ardından aynı yıl 1. Dil Türk Dil Kurultayı toplanır. Kurultay, bundan sonraki kurultayda özgürlük kelimesinin de doğmasını sağlayacak dilde “arlaşma” öz Türkçeleşme kararı alır ve ilk olarak da Türk Dil Tektik Cemiyeti olan adını Türk Dili Araştırma Kurumu olarak değiştirir.²¹⁹

Kimlik, ırk ve dil tartışmaları tüm kamusal tartışmayı belirlemiş, çalışmalara sadece uzmanlar değil tam kadro olarak siyasiler ve bürokratlar da katılmış, sadece katılmakla kalmamışlar aktif biçimde komisyonlarda görev yapmışlardı.²²⁰ Örneğin 2. Dil Kurultay’ı başkanlığını, T.B.M.M başkanı Kazım Paşa yaparken, başkan vekilliğini Maarif Vekili Abidin Bey ve Bursa Mebusu Esat Bey yapmış, pek çok vekile filolojiden, terimlere kadar kurulan ihtisas komisyonlarında görev almışlar, bir bakıma Dil Kurultay’ı bir Meclis çalışması biçiminde geçmiştir.²²¹

Dil, tarih ve kültür alanlarındaki Kültür Sorunun çözümüne ilişkin bu hamlelere Darülfünun’un, dönemin Maarif Vekilinin tanımıyla “tarafsız bir gözlemci” gibi kalması ise tepki çekmiştir.²²² 1931 yılında başlayan tartışmalar sonunda 1933 yılında kaldırılan Darülfünun, İsviçreli Prof.Dr. Albert Malche’ye yaptırılan bir

bunun da tehlikeli olduğu analogileriyle anlatır. Ahmet Hamdi Başar, **Hürriyet Buhranı**, İstanbul, Gün Basımevi, 1946, s. 12,13,14.

²¹⁸ Bu tartışmalar sırasında yazılana yazılardan en üslüsü Ahmet Ağaoğlu’nun “Devlet ve Fert” yazısıdır.Bkz: **75. Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 1999, s.38.

²¹⁹ Soner Çağaptay, “Otuzlarda Türk Milliyetçiliği’nde İrk Dil ve Etnisite” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**, İstanbul , İletişim Yay., 2003, s.254.

²²⁰ TDK 2. Dil Kurultayı Zabıtları, <http://tdkkitaplik.org.tr> , (Çevrimiçi), 21 Temmuz 2005.

²²¹ **A.e.**

²²² Cemal Bilsel, **İstanbul Üniversitesi Tarihi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay., 1943, s. 51.

reform programıyla yeniden yapılanarak İstanbul Üniversitesi olarak yeniden açılmış, bu reform süreci içinde aralarında Ahmet Ağaoğlu, Müslihittin Adil gibi muhalifler İslam felsefesiyle ilgilenen İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Babanzade Ahmet Naim, Ferit Kam'ın da olduğu eski kadronun üçte biri tavsiye edilmiştir.

Maarif Vekili Reşit Galip, Darülfünun'un kaldırılma gerekçeleri olarak “ ekonomik alanda esaslı hareketler oldu, Darülfünun bunlardan habersiz göründü, hukukta radikal değişiklikler oldu, Darülfünun yalnız yeni kanunları öğretim programına almakla yetindi.Harf devrimi oldu, öz dil hareketi başladı. Darülfünun hiç tınmadı”²²³ derken yeni kurulan üniversiteden de beklentilerini ortaya koymaktadır.

İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş çalışmalarında Nazi Almanyası'nın baskılardan kaçan ünlü Alman öğretim görevlileri önemli bir rol oynamışlardır.²²⁴ Felsefe Bölümünün ünlü pozitivist Prof. Dr. Hans Reichenbach'a kurdurulması “bilimi ilerlemenin başlıca aracı, felsefeyi de bilim üzerine bir düşünme faaliyeti olarak”²²⁵ gören bir yaklaşımı yansıtır. Fakat Felsefe eğitiminde Reichenbach'ın bilim felsefesinden çok bir diğer Alman öğretim görevlisi olan Ord. Prof. Dr. Ernst Von Aster'in felsefe tarihi ve insan felsefesi yaklaşımı etkili olur.²²⁶ Hem Reichenbach'ın hem de özellikle Von Aster'in Kantçı bir felsefi ekolüne yakınlıkları ise dönemin siyasal özgürlük karşıtı havasına uygun bir yönelimi yansıtır.²²⁷

²²³ A.e.

²²⁴ Rahmi Karakuş, **Darülfünun'dan Üniversite'ye Türkiye'de Felsefe**, İstanbul, Değişim Yay, 2003, s. 92.

²²⁵ Zeynep Direk, “Felsefe'de Modernleşmeci Düşünce”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., s.2002, s. 431.

²²⁶ A.e. s.432. Zeynep Direk İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün İnsan felsefesi üzerine gelişen yönelimini ise Von Aster'in öğrencisi olan Macit Gökberk ve Almanya'da Yeni-Kantçılığın bir eleştirisi ile doğan fenomenoloji okulundan Nicolai Hartmann'la çalışan Takiyettin Mengüşoğlu'nu gösterir. A.e. Bu konuda bir okuma için günümüzde Türkiye'de insan felsefesi ekolünü temsil eden Türkiye Felsefe Kurumu'nun Takiyettin Mengüşoğlu anısına yayınladığı; **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997 adlı derleme kitaptaki makalelere bakılabilir.

²²⁷ Üniversite reformunun ardından Felsefe bölümü müfredatına “Kant'tan Zamanımıza Kadar Felsefe Tarihi” başlıklı bir ders eklenmiştir. Karakuş, a.g.e., s.93. Yine bu ilgiyi göstermesi

Özgürlüğü noumenal benliklerimizin, görüngüsel benliklerimize hakim olması anlamında ahlaki eylem olarak yorumlayan Kant, özgürlüğü insana ilişkin bir mesele ve insanın bir iç sorununa indirger. Bu düşüncesiyle Türkiye'deki özgürlük tartışmalarında özellikle Cumhuriyet döneminde nerdeyse “resmi özgürlük söylemi” olarak her yerde karşımıza çıkması da özgürlüğün siyasal anlamından kaçışın bir göstergesi olarak yorumlanabilir.²²⁸ Yine Kant'ın din, ahlak ve bilim arasında yapmaya çalıştığı uzlaşma çabası da ona her kesimden okuyucular kazandırıyordu.²²⁹ Kant'ı fazla rölativist bulan Cumhuriyet'in batılılaşma politikalarına karşı çıkan muhafazakar çevrelerin²³⁰ batı felsefesindeki dayanağı haline gelen Henry Bergson için de **hürriyet** ruh dünyasında mümkündür, maddi dünya zorunludur.

Dönemin özgürlük karşıtı rüzgarları ile siyaset ile ilgili bağlarını kaybeden ya da ‘milletin hürriyeti’ gibi başka mecralara sürüklenen özgürlük, siyasi alanın kapanmasıyla felsefi bir sorun haline gelip dönemin popüler isimleri Kant ve Bergson bağlamında tartışıldığı ölçüde insanın bir iç sorununu, ilerlemeci bir

açısından İstanbul Üniversitesi tarafından yapılmaya başlanılan Üniversite Konferanslarında ; 1935'te Reichenbach, “Kant ve İntikat Felsefesi”, 1936'da Wintrestein, “ İrade Hürriyetinin Mesuliyetinin Fizyolojik Esasları”, 1937'de Von Aster “ Zamanımızın Felsefi Cereyanları ve Doktrinleri”, 1939'da Üniversite açılışında Von Aster “ Kant'ın Ahlakı”, 1942'de Von Aster “İdare Hürriyeti” Kant ve Kantçı hürriyet anlayışının örnekleridir. **Üniversite Konferansları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay, No: 50, 93,125,172,193.

²²⁸ Rahmi Karakuş'un Türkiye'de felsefeciler tarihi üzerine yazılmış kitabında “Cumhuriyet'in hizmetinde felsefe” başlığı ile tanıtılan Mehmet Emin Erişgil'in (Karakuş 1923'te yayınladığı “Kant ve Felsefesi” üzerine bir tanıtma yazısında Kant'ın gördüğü ve görebileceği bu işlevi vurgulanır: Bugünkü Türk cumhuriyetinin manevi ve fikri hayatında beklediğimiz inkılaplar işte beklediğimiz inkılaplar işte Kant felsefesinin yapmış olduğu ... inkılaplardır....Kant yeni yetişen nesilleri hürriyete aşık, vazifeye perestişkar..., vicdanlarda dine makam ayırarak onu maddi ve sufli amalin vasıtası olmaktan kurtarmak isteyenlere tam tanımağa mecbur oldukları bir günde takdim edilmiştir. Karakuş a.g.e., s.72. Reşad Şemseddin Sırer, **Kant ve Felsefesi Mehmed Emin Bey'in Eseri Münasebetiyle**, Anadolu Mecmuası, Şubat 1925. Dönemin Felsefe Kitaplarında da Kant, Bergson, Kont (Comte) ve Bergson ekolünden Emile Boutroux tartışılmaktadır. Hatemi Senih ve Zekeriya Kadri, **Umumi Filozofi, Lise Kitapları 3.Sınıf**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1929.

²²⁹ Bu konuda en iyi örnek Türk Tefekkür Kitabı Atatürk tarafından okullara ders kitabı olarak okutulan (1933) Hilmi Ziya Ülken muhafazakarlık ve Kemalizm arasında dengeyi Kant'ta bulmasıdır. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yay., 1979.

²³⁰ Dergah dergisi çevresi öncülük etmekle birlikte geniş bir etki alanı olduğu söylenebilir. Mustafa Şekip Tunç ve Nurettin Topçu gibi.

perspektiften bakıldığında da doğaya ve kaderine egemen olmuş özgür insanını, isteme ile özdeşleşmiş bir özgürlük anlayışını temsil eder hale gelir.

1935 yılında **hürriyet** kelimesini karşılamak için üretilecek yeni kelimeler en baştan sözcüksel anlam olarak bu yeni “özgürlük” anlayışının izlerini taşırlar. “Dilde sadeleşme”, “arılama” ya da “öztürkçeleşme” olarak geçen dilde reform çabaları ve aynı zamanda zihniyet dünyasındaki dönüşümlerin paralelinde gerçekleştiği için ona yüklenen anlamı açıkça söyleyen yeni kelimeler özellikle Cumhuriyet dönemi için özgürlük üzerine yapılan kavramsal tarih analizi ile ilgili eşsiz bir kaynaktır.

4.2.2. ‘Kaleye Geri Çekilme’: Özü Gürlük Olarak Özgürlük

Özgür, özgürlük, erkin, erkinlik, özgen ve özgenlik kelimeleri dilde sadeleşme daha doğrusu Türkçe’deki Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri temizleme amacını²³¹ belirlendiği 1. Dil Kurultay’ı içinden bu yönde çalışmalar yapmak üzere tespit edilen Umum Merkez Heyeti’nin üretimleridir.²³² Heyet “dilimize yerleşmiş kalmış olan, hele yazı yazarken herkesin kaleminin ucuna takılıp kalan yabancı sözleri karşılayabilecek güzel, sevimli dile yatkın ve uygun öz Türkçe sözleri bulmak ve yayma” çalışmalarına Atatürk’ün de teşvikleriyle 1933 yılının Mart ayında öncelikle bir dil anketi açarak başlar. Bu anketle belirlenen 1382 Arapça ve Farsça kökenli kelime çeşitli yollarla kamuoyuna duyurarak, bunlara ‘öz Türkçe’ karşılıklar üretilip kendilerine ulaştırılması istenir.²³³ Anketle toplanan kelime önerilerinden sonra tarama ve halk ağzından derleme çalışmaları ve proto-Türkçe üzerine çeşitli araştırmalar incelenir. Çalışmaları sistemli hale getirmek için ise üretilen tüm karşılıkların ve karşılık önerilerinin yayınlanacağı “Osmanlı’dan Türkçe’ye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi” çıkarılmaya başlanır. 2. Dil Kurultay’ında bununla

²³¹ Çağaptay, a.g.e., s.255.

²³² TDK 2. Dil Kurultay’ı zabıtları, a.g.e. Heyetin başkanlığını Falih Rıfkı Atay yapmıştır. A.e

²³³ A.e.

amacın dergi içinde görülen ve tartışılan kelimelerden yerleşenleriyle sonunda bir Osmanlıcadan Türkçeye karşılıklar kılavuzu çıkarmak olduğu ifade edilse de²³⁴ tarama dergisiyle yapılmaya çalışılan amaç anlaşılmaz ve bu durum karışıklıklara neden olur: “..bir yandan gazetelerde, öbür yandan Devlet dairelerinde Dergiye bakarak yazılan yazıların anlaşılmasındaki güçlük ve başka başka sözlerin kullanılmasından doğan karışıklıklar”²³⁵ görülmeye başlanmasıyla Atatürk’ün talimatıyla hızlanan kılavuz çalışmaları sonucunda dört ay kısa bir zamanda dönemin pek çok ünlü siyasetçi ve kanaat önderinin katıldığı toplantılarla 1935 yılının ortalarında Osmanlıcadan Türkçeye Cep Kılavuzu (Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu) çıkarılır. Kılavuz da **hür; özgün, hürriyet; özgünlük ve hürriyetperver; özgencil** kelimeleriyle²³⁶, **istiklal; erkinlik**²³⁷ ile, **azade, muhtar, serbest, serazad; özgür ve azadegi, azadelik, muhtariyet, serbesti** kelimeleri de **özgürlük** kelimeleriyle ²³⁸ karşılanmıştır.Hemen dikkat çeken bir nokta **hür, serbest, hürriyet, serbestlik** kelimelerinin farklı anlamlara gelen kelimeler olarak düşünülmesi, her birine karşılık gelecek yeni kelimeler üretilmesine gereksinim duyulmasıdır.

1935 yılında cep kılavuzunun yayınlanmasından hemen sonra toplanan CHP 3. Kurultayında kabul edilen yeni parti programında hemen kullanıldığı görülen yeni kelimeler için bir sözlük konulmuş²³⁹, örneğin **özgür, serbest**’in karşılığı olarak ekonomik bir anlam içinde kullanılmıştır: “İşyar (memur) olmayan özgür (serbest) ertik (meslek) sahiblerinin, ulusal Türk varlığı için lüzumlu ve faydalı olan hizmetlerine, parti değer verir.”²⁴⁰ Dilde sadeleşme çabasının bir hayli etkisinde kaldığı belli olan 1935 Programı sonuna konulan program sözlüğünde **hürriyet**

²³⁴ A.e.

²³⁵ A.e.

²³⁶ **Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu**, İstanbul, Devlet Basımevi, 1935, s.233.

²³⁷ A.e., s. 117.

²³⁸ A.e., s. 233.

²³⁹ Parla, a.g.e., s. 100-103.

²⁴⁰ A.e., s.93.

sözcüğünün **özgenlik**, daha sonra **hür** yerine kullanılmaya başlanacak **erkin** sözcüğünün **müstakil** ve **özgür**'ün de **serbest**'in karşılığı olduğu belirtilmiştir.

İlk başlarda üretilen **özgenlik** sözcüğü oldukça kısa ömürlü olmuş, kelime daha sonra yayınlanan en radikal öz Türkçeci sözlüklerde bile kendine yer bulamamıştır.²⁴¹ Kelime 1950'lerde yazdığı makalelerde Nurullah Ataç tarafından 'özgünlük' ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.²⁴² Türkçe'de "kişinin benliği anlamındaki **öz** kökünden"²⁴³ üretilmiş olmasından yola çıkarak kelimenin insana ilişkin siyaset dışı bir anlama yakın olduğu söylenebilir.

Bu yeni siyaset dışı 'özgürlük' düşüncesini yansıtması açısından özgenlikten çok daha başarılı olan ikinci kuşak kelimeler ise erkin ve erkinlik olmuştur. Erk, güç ve iktidar kelimesinden üretilen erkin ve erkinlik; bir egemenlik biçimi olarak özgürlüğü tanımlayan anlayışa gönderme yaparlar. Türk Dil Kurumu tarafından 1942'de yayınlanan Felsefe ve Gramer Terimleri sözlüğünde, **hür** kelimesi **erkin**, **hürriyet** ve **ihtiyar** kelimeleri de erkinlik olarak karşılanmıştır.²⁴⁴ Hürriyet ve kader tartışmasında özel anlamlara sahip olan **ihtiyar** kelimesinin **erkinlik**'in karşısında birlikte gösterilmiş olması anlamlıdır. İnsanın doğaya karşı erkinliği, doğaya egemen olması, onu kontrol etmesi ya da Tanrı iradesi ya da kader karşısında insanın ihtiyarı, iradesinin özgürlüğü anlamları birbirine eşitlendiğinde özgürlük bir egemenlik biçimi olarak tanımlanmış olur.. Bu durumda **erkinlik** kelimesiyle özgürlük söylemi bütünüyle siyaset dışı bir içeriğe taşınmış , eski dünyanın izlerini taşıyan ve siyasi kullanım içinde eskitilmiş **hürriyet**'in veremediği başka bir anlam yeni bir kelime ile karşılanmaya çalışılmıştır. Halbuki ilginç bir şekilde **erkin**, **özgürlük** kelimesinin 1960'ların sonundan itibaren yerleşmeye

²⁴¹ Ali Püskülloğlu, **Öz Türkçe Sözlük**, Ankara, Bilgi Yay., 1971.

²⁴² Yılmaz Çolpan, **Ataç'ın Sözcükleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 77. "Özgenlik: originalite. (bk özgünlük) Bir takım çok büyük düşünürler, sanat adamları, salt başkalarına benzememek için kendi benliklerini bulmuş, gerçek özgenliğe erişmişlerdir."

²⁴³ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1978, s. 102.

²⁴⁴ **Felsefe ve Gramer Terimleri**, Türk Dil Kurumu, İstanbul, Cumhuriyet Basımevi, 1942, s.124,125.

başlamasıyla, 1972 yılında TDK tarafından yayınlanan Batı Dilleri Sözcüklerine Karşılıklar Kılavuzu'nda **liberal** kelimesinin karşılığı olarak, **erkinlikçilik** de yine dikkat çekici biçimde özel girişimcilik ile birlikte liberalizmin karşılığı olarak önerilmiştir.²⁴⁵ Bu anlamına uygun olarak son dönem TDK sözlüklerinde ise **erkin** ve **erkinlik**, 1935'teki sözlükte **özgürlük**'ün karşılığı olarak gösterilen (ekonomik alanda kullanılan Farsça asıllı) **serbest** ve **serbestlik** sözcüklerinin, öz Türkçe karşılığı olarak gösterilmektedir.²⁴⁶ **Erkinlik**'in, ulusal egemenlik kalıbında egemenliğin yerine de kullanıldığını, Ulusal Erkinlik konulu konferanslar düzenlendiğini de görmekteyiz.²⁴⁷

Tezin en başından şu ana yüzlerce kez kullandığımız **özgür** ve **özgürlük** kelimeleri ise kelime türetmede sıklıkla başvurulan sözcük birleştirme yoluyla elde edilmiştir. **Öz** burada isim olarak bulunurken **gür**, **özü** niteler ve bir sıfat tamlamasını oluşturur.²⁴⁸ Sıfat tamlamasının aslının **özü-gür** olduğu kolayca tahmin edilebilir.²⁴⁹ Bazı dilciler tarafından anlamsız bulunan tamlama tam tersine gönderme yaptığı özgürlük anlayışını yansıtmaya açısından oldukça anlamlıdır.

Özü gür olmak yine **öze** ve o **özün gür** olmasına yaptığı atıfla **erkinlik**'te gördüğümüz çevresine ve hayata egemen ilerlemenin, modernizmin, yeni insanına gönderme yapmaktadır. Aynı zamanda insanın benliğine atıf yapması anlamında kelimenin **öz** kökü, insanın içsel bir sorunu olarak özgürlüğü gören anlayışı gösterirken, o **özün gür** olması yani cılız, bitkin, atıl, pasif olmaması da kelimeyi

²⁴⁵ Kemal Demiray, **Batı Dilleri Sözcüklerine Karşılıklar Kılavuzu**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972 s. 45.

²⁴⁶ **TDK Türkçe Sözlük**, c.1, İstanbul, Milliyet Yay., 1992, s.464. Yine çarpıcı biçimde erksizlik sözlüğünün karşılığı ise anarşidir. **A.e.**

²⁴⁷ Edirne Halkevi Dergisi Altıok, 16 Şubat 1936 günü İstanbul CHP Başkanı Hilmi Uran'ın kentte iki kez verdiği ulusal erkinlik ve Atatürk Devrimleri adlı konferansı haber yapmaktadır. **Edirne Halkevi Dergisi Altıok**, sayı:25, 1936, s. 32.

²⁴⁸ Doğan Aksan, **Tartışılan Sözcükler ve Özleştirme Sorunu**, Ankara, TDK Yay, 1976, s. 47.

²⁴⁹ Yeni Türkçe kelimelere karşı muhafazakar tutumuyla bilinen Prof. Dr Faruk Timurtaş başka bir kaynaktan atıfla **özü-gür** eski Türkçe'nin bir kolunda 'müstehid' anlamında kullanıldığını söyler. Faruk Timurtaş, **Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü**, İstanbul, Umur Kitapçılık, 1979, s.41

türetenlerin zihninde özgürlüğün bir egemenlik biçimi olarak düşünüldüğünü ortaya koyar.

Özgürlüğün insanı tanımlayan bir sıfat olarak çalışması, egemenlik ile ilişkilendirilmesi, insanın bir iç sorununa indirgenmesi, özgür insanın kendine, kadere ve çevreye egemen olan insan olarak tanımlanması ve tarif edilen bu özgür insan Batı gelişiminin bir sonucu olduğu düşünüldüğünde, oryantalist söylemin en baştan Batı kimliğini kurarken Batı olmayan, onun karşısında olan olarak belirlediği Doğu'da yani insanın özgür olmadığı Doğu'da 'özgür insana' ulaşmak için bir özgürleşme sürecine ihtiyaç duyulacaktır. Bu noktada özgürlüğün egemenlik ile ilişkilendirilmesi özgürlüğün özgürleşme ile eşitlenmesi demektir ve bu durumda özgürlük **özü gürleştirme** anlamına tekabül eder.

Özü gürleştirme olarak **özgürlük**, anlayışının nasıl kavramsallaştırıldığını günümüz Türk yazarları tarafından yazılan, Türkçe felsefe sözlüklerindeki **özgürlük** maddeleri üzerinden de takip edebiliriz. 1999 basımlı Paradigma Felsefe Sözlüğü'nde **özgürlük** şöyle tanımlanmaktadır: "Kişinin kendi kendini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumu".²⁵⁰ Aynı sözlükte özgür düşünce tanımı ise denemin konjektürene uygundur.: "Dini inançlardan, batıl itikatlardan bağımsız olan ve otorite yada otoritelere güvenmeyip yalnızca bireysel araştırmanın sonucu olan düşünce türü; dini ilkelerden bağımsız olup, dinin dogmalarıyla sınırlanmayan, mantık kuralları, bilimsel metodoloji ve epistemolojiye uygun olarak gelişirken, ilerlemesi için hiçbir sınır tanımayan düşünce ..."²⁵¹

Afşar Timuçin'in Felsefe Sözlüğü'nde ise **özgürlük**, baskılara karşı koyabilmek istediğini yapabilmek ile özdeşleştiriliyor: "Özgürlük: Köle yada tutsak olmayanın durumu. Bir başkasının istediğini değil de kendi istediğini yapabilenin durumu.

²⁵⁰ Ahmet Cevizci, "Özgürlük", Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

²⁵¹ A.e.

Herhangi bir baskı altında bulunmayan ve kendi istediğine göre davrananın durumu. Kendi ilkelerine göre davrananın durumu.”²⁵² Yazdığı felsefe sözlükleri en çok baskı yapan Orhan Hançerlioğlu **özgürlük** maddesinde, özgürlüğü bir egemenlik biçimi olarak gören anlayışı dile getirirken oldukça nettir: “Özgürlük : Doğanın ve toplumun nesnel yasalarına egemen olma...”.²⁵³ Aynı kitabın daha erken bir baskısında ise özgürlüğü tümüyle insanla ilişkilendiren daha heyecanlı bir üslupla karşı karşıya geliriz: “Özgürlük; insanca yaşamak...”²⁵⁴

Türkiye’de **özgürlük** kavramı üzerine ender kitaplardan (belki de popüler olan tek kitap) birini yazmış olan Orhan Hançerlioğlu’nun “Özgürlük Düşüncesi” kitabı da benzer bir özgürlük düşüncesini yansıtır.²⁵⁵ Kitap İnsan’ın nereden geldiği üzerine evrim teorisinin açıklamaları ile başlar, insanın aklıyla hayvanlardan ayrılması ilk özgürleşme tecrübesi olarak anlatılır. Kitabın son cümlesi ise içeriği hakkında açık bilgiler vermektedir “ çünkü özgürlük, en geniş anlamıyla da insanlaşmaktan başka bir şey değildir.”²⁵⁶ İnsanın tarihi ise, Batı tarihi ile özdeşleştirilir ve bu tarih hep daha iyiye ve daha özgüre giden bir ilerleme çizgisi içinden anlatılır. İlerleme; Antik Yunan, Hıristiyanlık tartışmaları, Aydınlanma çizgisinde devam ederken bu duraklarda özgürlük adına tartışılan insanın önce kaderden sonra doğa yasasından özgürleşme sürecidir.

Antik Yunan’ı değerlendirirken kent devletlerindeki demokrasi deneyimden, Aristo’nun özgürlük anlayışından hiç bahsetmeyen Hançerlioğlu örneğin “özgürlük yoksa erdem ne anlamı var?” sorusunu soran Aristoteles ‘in bu sorusunun yanına parantez içinde “Aristoteles çok güçlü bir kafa. Kadercilikten bir sıyrılabilse, erdem erdemsizliği de eşitsizlikten doğduğunu söyleyiverecek”²⁵⁷ demekten kendini alamaz. Ama Hançerlioğlu’na göre yağmurun yağıp yağmaması gibi

²⁵² Afşar Timuçin, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, BDS Yay., 1994, s. 197.

²⁵³ Hançerlioğlu, **a.g.e.**, 8.baskı, s. 313.

²⁵⁴ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Varlık Yay., t.y. s.294.

²⁵⁵ Orhan Hançerlioğlu, **Başlangıcından Bugüne Özgürlük Düşüncesi**, İstanbul, Varlık Yay., 1966

²⁵⁶ **A.e.** s.210.

²⁵⁷ **A.e.**, s. 38-39.

konularda söz oyunları ötesine gidemeyen Antik Yunan düşüncesi kadercilik içinde kalmıştır.²⁵⁸ Bu noktadan Antik Yunan'ı eleştirirken kendi zihnindeki özgürlük anlayışını ortaya koyar: “Kadercilikten yola çıkılarak özgürlüğe varılamazdı. Oysa özgürlük yağmuru yağdırmamak değil, yağın yağmura egemen olmak, onun zararını yok etmek, ondan yaralanmak, onu ‘insanın kölesi ederek’ insanca yararlarla koşmak demektir.”²⁵⁹

Yine önemli bir yayınevının Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü “**hürriyet, erkinlik, özgürlük** olarak Türkçe’lerini verdiği kavramın İngilizce karşılığı olarak **liberty** ve **freedom** ile birlikte **free will** kelimesini gösterirken, özgürlüğü yine istek ve egemenlik ile birlikte tanımlamaktadır: “Başkasının ondan istediğini değil de sadece kendi istediğini yapan kişiyi hali”.²⁶⁰ Aynı sözlükte üç sayfadan az süren özgürlük maddesinde açıklayıcı olması için yerleştirilen tam sayfalık resim ise genel anlamda **özgürlük** ile özdeşleştirilen ‘özü gür insandan’ ne kastedildiği, ideal tipin kim olduğu konusunda bir fikir vermektedir. “Özgürlük” maddesinin içine yerleştirilen uzun pelerini rüzgarda uçuşan, dik vücudu ve güçlü kasları ve yüzündeki kendinden emin ifade ile ileriye doğru bakan her halinden Batılı olduğu belli olan savaşçı resmi, altyazısından anlaşıldığı kadarıyla “Araplara karşı İspanyolların hürriyet kahramanlarından Le Cid hakkında yapılmış bir filmde alınma onu canlandıran bir aktörün resmidir.”²⁶¹

²⁵⁸ A.e., s.40.

²⁵⁹ A.e. Kitapta, insanlığın ve düşüncenin ilerleme çizgisinde Hegel’e varıldığında ise Hançerlioğlu’nun özgürlükten anladığının Hegelci bir köle –efendi diyalektiği süreci olduğu ortaya çıkar, Hançerlioğlu’na göre: “Platon’dan beri yüzlerce yıl, ikinci büyük Evrensel sistemi kurabilmek yolunda Georg Wilhelm Friedrich Hegel’i hazırlamak için, binlerce düşünür emek vermiştir. Hegel’in sistemi “GERÇEK’in” (orijinal metinde büyük harflerle yazılmış) önündeki son adımdır.” Ondan sonra atılan tek ve çok önemli bir adım olan “GERÇEK’i” ise insanın özgürleşme tarihine materyalist bir boyut katan Marx atacaktır. A.e., s.105.

²⁶⁰ Atilla Tokatlı, **Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilgi Yay., 1973, s. 183.

²⁶¹ Tokatlı, a.g.e., s. 184.

Gerçekten de ayaklarını sağlam bir şekilde yer yüzüne basmış Batılı savaşçı resmi, tam da egemenlik olarak özgürlükten, baskılara karşı gelerek istediğini yapan özgür insanla kastedilen ideal tipi yansıtmaktadır.²⁶²

Özü gür olabilmek için de **özü gürleştirmek** gerekecektir. Böylece özgürlük öncesine bir özgürleşme süreci yerleşmiş oluyor. Fakat özgürlük, öz ile, insanın benliği ile ilgili bir sorun haline geldiğinde en baştan özcü bir özgürlük ve özgür insan kavrayışı içine düşülmüş olunuyor. Özcü bir özgür insan ya da toplumdan bahsettiğimiz andan itibaren de aslında özgürleşme eyleminin muhatabı bu özü belirleyen kimlik ve kültür gibi unsurlar olacaktır.

Özgürlüğü tarih, kültür, kimlik gibi sorunların içinden tartışmaya başladığımızda yani onu siyasetin dışına çektiğimizde, özgürlüğü kişilerin ve toplumların içsel bir sorunu, bir egemenlik biçimi ya da “özgür insan odur ki istediğini yapar” biçiminde özgür istem ile birlikte tanımladığımızda, özgürleşmenin gerçekleşeceği zemini ve özgürlük tartışmasını siyaset, iktidar-toplum ve yurttaş ilişkileri içinden farklı bir düzleme taşımış oluyoruz. Böylece özgürleşme siyaset içinde hal edilebilecek güncel bir sorun olmaktan çıkıp uzun tarihsel gelişmeler ve kültürel birikimlerin yarattığı insanların ve toplumun karakteri ile ilgili yapısal bir sorun haline getirilmiş oluyor.

Bu anlamı en çıplak biçimde ifade eden kişi Nurullah Ataçtır. Belki tüm Cumhuriyet yazınında Batılılaşma fikrinin en radikal savunucularından birisi olan Ataç'ı tartışmamız bağlamında önemli kılan ise üretildiği 1935'ten sonra nadir kullanımlar haricinde ortalıkta gözükmeyen **özgür** ve **özgürlük** kelimelerini 1950'lerde yazdığı yazılarda kullanarak dile kazandırmış ve daha da önemlisi bu öncü kullanımlarıyla anlamlandırmış kişi olmasıdır. Hatta pek çok önemli kaynaktan

²⁶² Başka bir hürriyet kahramanı olan Gandhi'nin resminin buraya konulup konulmayacağı ilginç bir soru olarak sorulabilir.

bundan dolayı yanlış bir biçimde özgürlük kelimesinin 1950’lerde Ataç tarafından üretildiği iddia edilmektedir.²⁶³

‘Ataç’ın Sözcükleri’ kitabında da özgürlüğün ilk kez kullanımına örnek olarak alınan 1952 yılında Ulus gazetesinde yazdığı Özgürlük Üstüne başlıklı yazısında özgür insanı şöyle tanımlıyor: “Özgür kişi kimsenin kölesi, tutsağı olmayan, kendi kendisinin duygularının, tutkularının, çıkarının da kölesi olmayan kişidir.”²⁶⁴

Özgürlük kelimesinin kullanımına ilk örneklerinden biri olarak aynı kitapta alıntılanan 1954 yılına ait Türk Dili dergisine yazdığı yazının bir yerinde ise mevcut özgürlük kavrayışını eleştiriyor: “Batı acununda bir özgürlük olduğunu görüyoruz, bu özgürlüğün bütün bir tarihten doğmuş olduğunu anlamıyoruz”²⁶⁵

Ataç’a göre bugüne kadar yapıla gelen Batılılaşma çabaları da bunu anlamamışlar ve Batı-Doğu arasındaki bu tarihsel farkı kapatmaya yetecek radikallikte olmaya cesaret edememişlerdir: “Bu ülkede, Batı uygarlığının üstünlüğünü anlamış, bunun için de o uygarlığın gereklerini yaymağa çalışan kimseler var, en aşağı yüz, yüz elli yıldan beri...Getirebildiler mi Batı uygarlığını? Hayır, onlar da ılımlı olmağa

²⁶³ Türk Dili Kurumu’nun yayınladığı Prof. Dr. Doğan Aksan’ın “Tartışılan Sözcükler ve Özleştirme Sorunu” başlıklı kitabında **özgür** kelimesinin ilk kez Ataç tarafından 1950 yılında Ulus gazetesinde yayınladığı “Rubailer” başlıklı bir denemede ‘özgür koşuk’ tamlaması içinde kullanıldığını ve bu nedenle sözcüğün 1950 sıralarında üretildiği iddia edilir. Doğan Aksan, **Tartışılan Sözcükler ve Özleştirme Sorunu**, Ankara, TDK Yay, 1976, s.47-48. Felsefe Sözlükleri’nin değişmez isimlerinden Orhan Hançerlioğlu da Aksan’a referansla **özgür** ve **özgürlük** kelimelerinin Ataç’ın üretimleri olduğu iddiasını 1978 basımlı Felsefe Ansiklopedisi’ nin **özgür** maddesinin içine alır. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Varlık Yay., 1978, s.294. Aksan’ın özgürlük kelimesiyle ilgili dile getirdiği başka bir iddia ise, yine TDK tarafından 1935 yılında basılan “**Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu**’nda” hür kelimesinin özgen kelimesiyle, hürriyet’in ise **özgenlik** ile karşılandığı ve özgür ve özgürlük kelimelerinin bu kılavuzda bulunmadığıdır. TDK camiasının önemli isimlerinden Prof. Dr. Aksan’ın aynı kitabın aynı sayfasında **özgenin** sadece on beş sıra aşağısında “azade, muhtar, serbest, serazad ” kelimelerinin Türkçe karşılığı olarak yer alan özgür kelimesini ve onun iki sıra altındaki “ azadeği, azadelik, muhtariyet, serbesti” kelimelerinin karşısında yer alan özgürlük kelimesini görmemiştir. A.e.47 Yine TDK tarafından basılan Yılmaz Çolpan’ın “**Ataç’ın Sözcükleri**” kitabında Ataç’ın dile kazandırdığı kelimeler arasında **özgür** ve **özgürlük** kelimeleri de bulunmaktadır. Yılmaz Çolpan, **Ataç’ın Sözcükleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 77.

²⁶⁴ Çolpan, a.g.e.

²⁶⁵ A.e., s.78.

kalktılar, yahut önlerine ılımlılar çıktı: Yooo! Dediler ılımlılar, ‘Biz büsbütün de Batılı olamayız, bizim de geleneklerimiz var, ayrılmamalıyız o geleneklerden. Batı uygarlığını mı alacağız? Peki. Ancak ona biraz da Doğu uygarlığı karıştırmalıyız’ dediler. Neye vardı bu? Batı uygarlığı gücünü yitirdi Doğu uygarlığı içinde eridi, ancak bir gölge olarak kaldı. Batı’nın bir takım düşüncelerini aldık kendimize uydurduk onları, Doğu düşüncelerine, görüşlerine inançlarına göre yorumladık, özlerini değiştiriverdik, tanınmaz bir kılığa soktuk onları.”²⁶⁶

Gerçekten özgürleşmek, Batılılaşmak için geriye yapmamız gereken tek şey kalıyor; bizi Doğulu yapan kendimizden radikal bir özgürleşme süreciyle, devrimci bir hamleyle kurtulmaktır. “Biz Batılı olmak istiyoruz öyleyse başkılığımızı eksiklik sayacağız” diyen Ataç çözüm konusunda da çok nettir: “Devrimci miyiz? Gerçekten devrimci miyiz.? Kapatacağız geçmiş, Yeni benliği edininceye kadar olsun, eski divanları okumayacak, eski musikiyi çalıp dinelmeyeceğiz. Gün gelir, yeni benliğimiz kurulur, gelişir, yerleşir, Fuzuli’yi, Baki’yi bir İngiliz’in, bir Alaman’ın okuduğu gibi, yani duygularımızla değil, düşüncelerimizle okur, beğeniriz, o gün gene bakabiliriz geçmişe.”²⁶⁷

Böyle bir radikal özgürleşmenin nasıl olabileceğini ise Prospero ile Caliban adlı kitabında, Allı²⁶⁸ adını verdiği, kendi fikirlerinin karşıtını savunan, bir karakterle tartışır.²⁶⁹ :

²⁶⁶Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, t.y., s.173.

²⁶⁷ Orhan Koçak, “Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay, 2002, s..482.

²⁶⁸Nurullah Ataç, **Prospero ile Caliban**, İstanbul, Varlık, 1961, s.6. Prospero ve Caliban. Postkolonyal yazında Shakespeare’in oryantalizm mi yaptığı yoksa bunun üst bir eleştirisini gerçekleştirdiği oldukça tartışılmış Shakespeare’in Fırtınaya yakalan Batılı,soylu, entelektüel Prospero’ nun adalı, vahşi, ön-insan Caliban (Karayıplı) ile olan medeniyet çatışmasının hikayesi için.bkz:William Shakespeare, **Fırtına**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992. Allı, Ataç’ın Eserlerinde tartıştığı önce Aysel sonra Keziban adı olan kadın kahramanlardan biridir.

²⁶⁹ Ataç’ın aşırı Batıcılığının ve halk karşıtlığının mesajını daha iyi vermesi için kasıtlı olarak bartılı bir dille ifade edildiğini söyleyen görüş için bkz: Orhan Koçak, “Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay, 2002, s..482.

“Allı: Çok ilerlemişsiniz siz ! Ben sizin özgürlükten (hürriyetten) yana olduğunuzu sanırdım, yazılarınızda özgürlüğü savunuyordunuz. Şimdi ise Prospero’nun baskısını istiyorsunuz... Prospero’nun yani aydınların, aydın takımının...”

Nurullah Ataç: Evet Allı, onu istiyorum. **Gerçek özgürlük** bir ülkede aydınlar takımının (...) sözlerini dinletebilmeleriyle, Caliban’ı baskı altına almalarıyla elde edilir de onun için. Caliban özgürlük istemez, özgürlüğü boş bir süsü sayar. Eskinin, geçmiş, ölmüş kalıpların, inançların baskısı altındadır, o baskıdan da kurtulmak istemez. Prospero’nun aydın kişinin ödevi ise bugünü kurmak, bugünü dünün baskısından kurtarmaktır...”

Özgürlük kelimesinin mucidi olarak kabul edilen Nurullah Ataç’ın yukarıda alıntılanan pasajda ifadesini bulan özgürlük anlayışı aslında Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzun modernleşme tecrübesi boyunca, ‘modernleşme projeleri ve halk’ arasında yaşanan çatışmanın özgürlük kavramına yansıyan bir izdüşümü olarak görülebilir.

Allı’nın Ataç’a “ben sizin özgürlükten yana olduğunuzu sanırdım, yazılarınızda özgürlüğü savunuyordunuz” derken kastettiği özgürlük ile Ataç’ın cevaben “gerçek özgürlük bir ülkede aydınlar takımının (...) sözlerini dinletebilmeleriyle” diye başlayan cümlede bahsettiği özgürlük anlayışları arasında ciddi paradigmatik farklılıklar bulunduğu açıktır. Ama bu sadece paradigmatik bir farklılık olarak kalmaz. Ataç’ın devamında “(Aydınların) Caliban’ ı (halkı) baskı altına almalarıyla elde edilir” dediği şeyin hala özgürlük olduğu düşünüldüğünde , bu iki özgürlük anlayışı arasında, aynı zamanda derin bir antagonistik zıtlaşmanın da varlığı ortaya çıkmış olur.

5- SONUÇ

Politikadaki hürriyet, bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı veya ardına kadar açık duran kapısıdır. Meğer ki dünyanın en kıt nimeti olsun; ve tek insan onunla şöyle iyice karnını doyumak istedi mi etrafındakiler mutlak surette aç kalsınlar. Ben bu kadar kendi zıddı ile beraber gelen ve zıtlarının altında kaybolan nesne görmedim. Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini işittim. Evet, bir kere bile kimse bana gittiğini söylemediği halde, yedi sekiz defa geldi; ve o geldi diye biz sevincimizden, davul, zurna, sokaklara fırladık. Nereden gelir? Nasıl birdenbire gider? Veren mi tekrar elimizden alır? Yoksa biz mi birdenbire bıkar, "Buyurunuz efendim, bendeniz, artık hevesimi aldım. Sizin olsun, belki bir işinize yarar!" diye hediye mi ederiz? Yoksa masallarda, duvar diplerinde birdenbire parlayan, fakat yanına yaklaşp avuçlayınca gene birdenbire kömür veya toprak yığını haline giren o büyüü hazinelere mi benzer? Bir türlü anlayamadım.... Hakikaten muhtaç olsaydık, hakikaten sevseydik, o sık sık gelişlerinden birinde adamakıllı yakalar, bir daha gözümüzün önünden, dizimizin dibinden ayırmazdık. Ne gezer? Daha geldiğinin ertesi günü ortada yoktur. Ve işin garibi biz de yokluğuna pek çabuk alışıyoruz. Kıraat kitaplarında birkaç manzume, resmî nutuklarda adının anılması kâfi geliyor.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü- Ahmet Hamdi Tanpınar¹

Bu çalışma da Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinde farklı tarihsellikler ve siyasi koşullar içinde özgürlük kavramının **hürriyet** ve **özgürlük** kelimeleriyle ifade edilen iki farklı tanımı, soybilimsel (geneology) bir metodolojik yaklaşımla ortaya çıkarılmaya çalışılmış, siyasal tarih ve siyasi düşünceler tarihini birlikte inceleyen tarihsel analizin yapıldığı zaman aralığı, kelimelerin izlerinin etimolojik olarak takip edilmesiyle belirlenmiştir.

Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinde özgürlük tartışmalarına bakmak, hem kavramın kendine özgü çok boyutlu ve çok katmanlı anlam dünyası hem de

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, İstanbul, YKY, 2002, s.24.

inceleme alanı bir Batı-dışı modernleşme süreci olduğunda, en başta kaçınılmaz bir biçimde karşımıza çıkan oryantalizm tartışması olmak üzere, çok boyutlu ve çok bereketli başka tartışmalarla da yüzleşmeyi zorunlu kıldı. Çünkü böylesine çok katmanlı bir tartışma bağlamında özgürlük, sadece bir 'kavram' olarak da bulunma lüksüne sahip olamamış, kavramın zengin anlam dünyası ve 'şöhreti' onu bir Batı dışı modernleşme projesi içinde başka anlamsal mecralara sürüklemiştir.

Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi, tüm modernleşme sürecinin 'ortak dili olarak oryantalizm' ile, Batı karşısında yokluklar ve eksiklikler içinde, köleci ve pasif bir özsellikle kurduğu Doğu'nun, 'kaderine ve doğa yasalarına boyun eğmiş, edilgin köle insanından' özgürleşmeyi onun yerine ise 'ilerlemenin taşıyıcısı olan doğayı denetimi altına almış, kaderini kendi belirleyen özgür insanı' getirmeyi amaçladığında özgürlük tüm modernleşme sürecinin anlamlarını da üzerine almış olur. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme süreci içinde medeniyet (civilisation/sivilizasyon), terakki, Garplılaşma, Batılılaşma, laikleşme, çağdaşlaşmadan bahsedildiğinde aynı zamanda da özgürlükten bahsedilmeye başlanır.

Fakat modernleşme/özgürleşme projesi Batı-dışından kaynaklanan 'yapısal sorunlar' nedeniyle kendini siyaset dışında kültürel alanda ve bir en baştan da bir kimlik sorunu içinde var ettiğinde özgürlük kavramını da politikanın dışına toplumsal, kültürel ve felsefi bir zemine taşıdı, özgürlüğü siyasal anlamlarının dışında, insana özgü bir sıfat, bir egemenlik biçimi olarak tanımladı.

Kültür Sorunu olarak adlandırdığımız en öncelikli olarak çözülmesi gereken 'asıl sorunun' varlığı, siyaset sorununu tali bir mesele olarak kurar ve siyaset tartışması bu kültür ve kimlik tartışmaları içinde zeminini kaybeder. 'Zaten özgürlük, **Kültür Sorunu**'nun çözülmesi ile gelecektir', ama kültürel özgürleşmenin nerede bitip özgürlüğün nerede başlayacağı ise belirsizdir. Buradan hareket edince de siyasal özgürlükler, ancak bu **Kültür Sorunu**'nun aşılmasından, 'özgürlüğü engelleyen, köleci, edilgin, ruh halinden', 'ilkel insanlık durumundan' ve ona kaynaklık eden

kültür ve kimlikten özgürleşerek elde edilebilir ya da hak edilebilir bir şey olarak tanımlandı.

Bu özgürleşme sürecinin kendisi Batı-dışındaki bir toplumun kendi kimliğinden ve 'kendinden' özgürleşmesi anlamına geldiği için ancak jakoben, radikal ve devrimci bir toplum 'projesi' olarak gerçekleştirilebilir. Radikal bir özgürleşme projesi "kötülük ve akıldışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkum ettiği" "kurucu dışarıdalık" rolünü oynayacak bir ötekiye kıyasla kurulur. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi içinde, **Kültür Sorunu**'nun bütün 'arızalarını' kimliğinde barındıran toplumun kendisi 'özgürleşmenin kötülük ve akıldışılık tarafından kurulmuş radikal ötekisidir', toplum projesinin nesnesidir. Halbuki bir siyasal özgürlük anlayışı tam da toplumun özne olması söyleminden yola çıkar.

Siyasal özgürlük ve siyaset dışı özgürleşme arasındaki bu yapısal karşıtlık 'istibdat' adı verilen modern devlet karşısında siyasi bir mücadele içinde keşfedilen siyasi bir kavram olarak **hürriyet** ile siyaset alanının kapandığı ve tüm siyaset tartışmasının **Kültür Sorunu**'nu çözmeye yöneldiği bir radikal özgürleşme süreci içinde **özgürlük** kavramlarının farklı düzlemler ve anlamlar ortaya çıkmasına da kaynaklık etmiştir. İki özgürlük anlayışı arasındaki temel ayrım, birincisinin bir siyasal tartışma içinde ortaya çıktığı için siyasetin ikincisinin ise siyaset dışı bir zeminde üretildiği için felsefenin konusu olmasıdır. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi içinde siyasal özgürlükler ve modernleşme/özgürleşme süreci arasındaki bu yapısal çatışma, özgürlüğün siyasetin tehlikeli sularından felsefenin sakin limanlarına demirlemesi ve 'kaleye geri çekilme' olarak ifade edilen insana ilişkin içsel bir sorun haline gelmesi sonucunu yaratmıştır.

Oryantalist bir saptama olarak özgürlüğün mülkiyetinin Batı dünyasına verilmesinin ve özgürlük tarihinin kapitalizm ve modernlik ile eşitlenmesinin sorunsallaştırarak, özgürlüğün evrensel ve tarih-üstü bir anlamı ve tarihi olduğu tespitinden hareketle bu çalışma boyunca tartışılmaya çalışılan ikinci ana tez ise; bir Batı-dışı modernlik

tecrübesi olarak, toplumun kendi anlam dünyası ve dilinin imkanları içinden yeniden yaratılan **hürriyet**'in tümüyle özgün bir kavram olduğu, **liberté**'nin basit bir taklidi olmadığıdır. **Hürriyet**, istibdada karşı verdikleri siyasi mücadelede, bu mücadelenin hem ideologu hem de aktivisti olan Yeni Osmanlılar'ın elinde, dilin ve İslam kültürünün özgün birikimlerine referansla yeniden anlamlandırılmış, Namık Kemal'in 'hürriyet-i efkar, hakimiyet-i ahali ve usul-u meşveret' üçlemesi ile tanımladığı başka siyasal taleplerle ve kavramlarla güçlü bağlar içinde, meşruti bir yönetime, anayasaya, parlamentoya, politik ve sivil haklara karşılık gelen siyasi bir kavram olarak ortaya çıkmıştı.

Bu iddiayı desteklemek üzere çalışma boyunca özgürlüğün evrensel ve tarih üstü bir kavram olduğuna ilişkin yapılan kavramsal tanım çalışmalarıyla da özgürlüğün Batı'da ortaya çıkmış, Aydınlanma ve kapitalizmin ürünü olan bir kavram olmadığı, tüm toplumların olduğu gibi içinde yaşadığımız toplumun da **hürriyet** gibi kendi özgün özgürlük tecrübesini yaratabilecek yapısal ve zihinsel imkanlara sahip olduğu ortaya konulmaya çalışıldı.

Fakat bir kavramsal tarih analizinde kavramın tarihselliği ve ontolojisi ile ilgili varılan tüm bu saptamalar tarih içinde havada asılı kalmaz, kavram bugün aramızda, dilde ve siyaset tartışması içinde canlı bir varlık olarak yaşamakta olduğu için özgürlüğe ilişkin tüm tartışmalar ve birikimlerin özgürlüğün anlam dünyası içine eklenmiş olması gerekir. Bu anlamda bir özgün siyasal özgürlük kavramı olarak **hürriyet**'in bugün yaşayan bir varlık olarak özgürlük kavramı içinde ve tüm siyasal tartışma bağlamında bir görünürlülüğü bulunmalıdır ya da böyle bir görünürlülük bulunmamaktadır o halde saptamalar yanlıştır. Bu noktada bir yüksek lisans tezinin uzak durması tavsiye edilen güncel gündem tezin sonuç bölümünde mutlaka bakılması gereken bir kaynak haline gelir.

Bugün Türkiye Avrupa Birliği adaylık süreci içinde siyasal özgürlükleri genişletme konusunda bir dizi reformu gerçekleştirmiş durumda ve gerçekleştirmeye devam

ediyor. Özgürlük ile ilgili bunca özgün birikime sahip olduğu iddia edilen, **hürriyet** kavramını **liberté**'nin basit bir taklidi olarak değil, kendi özgün anlam dünyasına referansla yeniden yaratarak keşfeden düşünsel ve tarihsel birikime sahip olan bir toplum, bugün ancak Avrupa Birliği eliyle, onun motivasyonu ve Avrupa'nın hukuksal düzenini ve siyasal hayatını aynen taklit ederek, ona benzeyerek demokratikleşebilmektedir.

Ama bu reform süreci sonunda anayasa ve diğer hukuksal değişikliklerin uygulamada tam olarak bir karşılığı olmadığı, devleti ve toplumu demokratikleştiremediği saptamasından hareketle varılan ortak kanaat; önemli olanın kanun değişikliği değil zihniyet değişikliği olduğudur. Bu zihniyet değişikliği söylemi içinde aynı zamanda şu tespit de yapılmış oluyor: hem değişen kanunları hayata geçirecek uygulayıcıların hem de genel anlamda toplumun 'özgürlükçü ve demokrat' bir zihniyeti yoktur. Yani şunu söylemekteyiz; var olduğunu söylediğimiz özgürlük üzerine düşünsel ve tarihsel birikim, toplumsal bir zihniyet haline gelememiş, zihniyet dünyalarında bir karşılık yaratamamış, sahip olunan özgürleşme tarihi, toplumun kendi içsel dinamikleri eliyle özgürleşme ve demokratikleşmesini gerçekleştirmesini sağlayamamıştır.

Toplumsal ve siyasi bir tartışmada ortak bir zihniyetten bahsettiğimizde, bu zihniyeti yaratan tarihsel süreç içinde birikmiş bir anlam dünyasından yani aslında bir toplumsal ve siyasal kültürden bahsetmekteyiz. Bu tam da Türkiye'de modernleşme/özgürleşme geleneğinin 'asıl sorun' olarak tespit ettiği **Kültür Sorunu**'na denk düşmektedir.

Tartışmanın bu yaşamsal noktasında bir siyasal özgürlük anlayışının ancak onu destekleyen bir siyasal kültür ile birlikte var olabileceği gerçeğiyle karşılaşılır. Yani siyasal özgürlük onun paralelinde ve onunla uyumlu bir biçimde süregiden kültür, toplumsal yapı ve insanların zihniyet dünyaları içindeki özgürlük karşıtı engelleri ortadan kaldırmaya odaklanmış bir özgürleşme süreci tarafından desteklenmelidir.

Çünkü siyasal hayat, siyasal ve toplumsal kültürden bağımsız değildir ve siyasal özgürlüklere dayanan bir demokratik bir rejimin derinleşmesinin, siyasal özgürlük alanının yani siyaset alanının genişlemesinin yolu ancak siyasi karar alma süreçlerine katılan, özgürlüklerine sahip çıkan, siyasetin öznesi, aktif yurttaşların da böyle bir siyasi eylemselliği destekleyecek bir siyasal kültüre ve zihniyet dünyasına sahip olmasıyla gerçekleşebilir.

Öte yandan böylesinde köklü bir zihniyet dönüşümü yine en baştan demokratik olmak, toplumu ikna etmek, sürekliliği sağlayan dilsel ve kültürel malzeme içinden konuşarak onu içeriden fethetmek, içsel dinamiklerini harekete geçirmek zorundadır. Çok güncel bir tartışma içinden bunu ifade etmek gerekirse sorun, ‘türbanlı kadınlara özgürlük’ ile ‘kadınları türbandan özgürleştirme’ talepleri arasında yaşanan tartışma içinde özgürlükten yana ortak bir söylem ve anlayış tutturma sorundur. Heidegger’in dediği gibi “bir düşünce, sadece aynı menşeye ve kadere sahip başka bir düşünce yoluyla dönüşüme uğratılabilir.” Söz konusu olan “özgür duruma gelme” amaçlı bir özgürleşme süreci olduğunda özgürleşilecek olandan kaçma yerine onunla hesaplaşma, onu dönüştürme, ikna etmeye çalışmak aslında gerçekten bizi özgür kılacaktır. Çünkü özgürleşme sürecinin üzerinde gerçekleşeceği özgürleşilecek olanla, özgürleşme sonrasının üzerinde durdukları ortak zeminin reddi, zeminin zorunlu varlığına zarar vermez, eskinin özgürlük karşıtı kadim kültürü bizimle olmaya devam eder, ama böyle bir radikal kopuş iddiası özgürleşme sürecini bağlamsızlaştırır. Bu bağlamsızlaşma, kimliksizleşme, aynı zamanda özgürleşme eyleminin harekete geçme enerjisini aldığı ‘tinsel potansiyelinin beslendiği kaynakları da kurutur, içsel dinamiklerle bağları koparır.’

Ama bir tarihsel özgürleşme süreci hakkında hüküm verirken, “ideal olana ilişkin soyut olarak kurguladıklarımızın gerçek dünya da ne ölçüde tatmin edici bir gerçekliğe dönüşebildiğini sorgulayan Nietzsche’ye kulak vermek gerekir. Nietzsche “ bir tapınak inşa edebilmek için bir tapınak yıkılmalıdır, kanun budur”

derken bir özgürleşme sürecinin kaçınılmaz bir biçimde ‘kurucu dışarı’ olarak kurduğu ötekenden kopuş anlamında sahip olduğu doğasındaki radikalliğe atıf yapar. Osmanlı-Cumhuriyet modernleşme sürecinde modernleşme projesinin kendini özgürleştirmeye çalıştığı kültürel geçmiş, **hürriyet** (siyasal özgürlük) söyleminin anlam dünyasını oluşturmaktadır. Özgürleşme ve özgürlük arasındaki bu antagonistik farklılaşma Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde günümüze kadar özgürlükçü bir siyasal geleneğin oluşmamasının, **hürriyet** kavramı ve Yeni Osmanlılar’ın hürriyet mücadelesi gibi siyasal birikimlerin de bir süreklilik yaratmasının temel nedenidir.

Ama modernleşme/özgürleşme anlayışlarıyla siyasal özgürlükler arasında bir sentez yakalanamaması üzerinde hükümler verirken, sürecin zamansız ve mekansız bir boşlukta cereyan etmediğini, tüm bu tartışmaların gerçekleştiği tarihsellik içinde Osmanlı devletinin parçalanmaya başladığını ve bu enkaz üzerinden yeni bir devletin kurulmaya çalışıldığını görmezden gelmek, bütün bu tartışmaların fonunda bitmeyen kanlı savaşların sesini duymamak, hem siyasal ve felsefi tartışmalara körlükle eleştirdiğimiz siyasal tarih yazınının düştüğü hatanın benzerine düşmek demek olacaktır, hem de bu körlük, insafli ve isabetli bir yorum yapmayı engelleyecektir. Modernleşme yazınında Yeni Osmanlılar’ın hürriyet mücadelesi için “devleti kurtarmak için hürriyet istediler, yoksa niyetleri gerçekten hürriyet değildi” şeklinde dilendirilen yaygın söylem bu siyasi tarih perspektifinin kaçırılmasına işaret eder.

Tüm bu olanaksızlıklar içersinde **hürriyet** ya da siyasal özgürlük talebi iktidar karşıtlığını ifade eden pragmatik bir muhalefet söylemi haline gelmiştir.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanının baş kahramanı Hayri İrdal’ı, siyasal hürriyete karşı güvensizleştiren de **hürriyet**’in iktidar karşıtı söylemler tarafından hiçbir ideolojik bağlayıcılığı olmayan bu pragmatik kullanımı ve ‘gittiğinin duyulmamasına rağmen, sürekli geldiğinden’ yana şikayeti de ‘**hürriyet** getirme’

vaadiyle iktidara gelen muhalefetin sonunda iktidar olduğunda hürriyeti de iktidar yapamaması ve iktidar içinde işlevselliğini kaybeden **hürriyet** söyleminin yerini iktidarın **hikmet-i hükümet** anlayışının değişmez retoriğine bırakmasıdır.

Türkiye siyasal tarihinden muhalefetin **hürriyet** söylemi etrafında örgütlenmesine ama **hürriyet**'in bir iktidar ideolojisi haline getirilememesine dönük pek çok örnek verilebilir.Örneğin 1908 Devrimi'nin siyasal özgürlük söylemi, 1913'te Babıali Baskını ile İttihat ve Terakki'nin iktidarını mutlaklaştırmasıyla yerini tamamen baskıcı bir yönetime bırakır. 1908 Devrimini yapan İttihat ve Terakki'nin iktidar döneminde karşısında yer alan muhalefetin (Ahrar (Liberaller) Fırkası, Hürriyet ve İtilaf Partisi) ortak teması hürriyettir.

Yine Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı karşısında kurulan, ikinci maddesinde parti eylemlerinin temelini liberalizm ve demokrasi olduğu açıkça söylenen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve zaten adına da yansıyan, liberal bir parti programına sahip Serbest Cumhuriyet Fırkası diğer örneklerdir. Daha sonra Demokrat Parti, “Yeter Söz Milletindir” derken **hürriyet**'in bu muhalif dilini kullanır. 1957 yılında Demokrat Parti'nin otoriter uygulamalarına karşı olarak kurulan partinin adı da Hürriyet Parti'sidir.

Yine **hürriyet**'in bu pragmatik kullanımı bağlamında çalışmanın tarihsel sınırlarını aşan 1945'ten 1960'a kadar olan dönemin zengin özgürlük tartışmalarının üzerinde ayrıca durmak gerekir. 1945'ten sonrası dönem hürriyet tartışmasının yeniden siyaset zeminine döndüğü, **hürriyet** kavramının İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünyada ‘demokratik rejimlerin zaferi’,‘otoriter rejimlerin mağlubiyeti’ üzerinden oluşan hava ve ABD'nin dünya siyaseti üzerindeki belirleyiciliğinin artmasıyla, dünyadaki genel trende uygun olarak anti-komünizm ve parlamentarizm anlamında kullanılmaya başlandığı bir yeni dönem olarak tümüyle değişen siyasal pozisyonlar ve anlamlar ile yepyeni bir özgürlük anlayışını ortaya çıkaracaktır. Örneğin 1 Aralık 1945 günü Görüşler Dergisinde “Zincirli Hürriyet” başlığı altında devletin faşist

yasalardan kurtarılması gerektiğini bir yazı yazan, tek parti döneminin en önde gelen muhaliflerinden Sabiha Sertel; “Sadaka istemiyoruz, hak istiyoruz...Şahsi hürriyetimizi bu halk ve vatan için feda edeceğiz... Fakat başımızda saltanat sürenler için değil... Hürriyete bundan başka zincir kabul etmiyoruz” derken Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren siyasal özgürlükler için mücadele etmiş bir isim olan Hüseyin Cahit Yalçın ise Tanin’de, “şahıs hürriyetlerimizi feda edeceğiz” sözlerini “kızıl komünist” propagandası olarak yorumlayarak, Namık Kemal’in “Kalkın Ey Ehli Vatan!” sözlerini büyük puntolarla manşete çıkarıp halkı ‘komünistlere’ karşı mücadeleye çağıracaktır. 4 Aralık günü de bu tahrik üzerine, ellerinde Namık Kemal resimleri olan CHP’li gençlerin ağırlıkta olduğu İstanbul Üniversitesi öğrencileri Tan matbaasını basarlar. Dönemin yükselen değerleri ve değişen koşulları hakkında fikir veren bu örneği daha da içinden çıkılmayacak noktaya getirmek gerekirse “Sertellerin” (Sabiha ve Zekeriya Sertel) **Görüşler** dergisinin ilk sayısında yazarlar arasında CHP’den istifade ederek Demokrat Parti’yi kuran Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü’nün de bulunduğu eklenebilir. Zaten tek parti iktidarına karşı yine bir muhalefet söylemi olarak **hürriyet** kavramı ve talebi etrafında farklı düşüncelerden insanlar DP’yi destekleyeceklerdir. Daha da ilginç, aynı dönemde iktidara karşı muhalefet safında yer alan ve belki de tüm Cumhuriyet tarihi içinde hikmet-i hükümet anlayışının cisimleşmiş hali olarak gösterilebilecek bir isim olan Mareşal Fevzi Çakmak, İsmet İnönü’ye olan muhalefeti gerekçesiyle yine Serteller’in öncülüğünde başlatılan, DP İstanbul İl Başkanı Kenan Öner’in de kurucuları arasında olduğu kendini “vatandaşların hak ve hürriyetlerinin meşru ve gayri meşru yollardan alınmasına karşı çıkmak ve Rooswelt’in Dört hürriyetinin korunmasına çalışmak” olarak tanımlayan İnsan Hakları Cemiyeti başkanlığını kabul etmekten son anda baskılar sonucunda vazgeçecektir. Cemiyetin kurucularından DP İstanbul İl Başkanı Kenan Öner ise eski Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel’i Fevzi Çakmak’ın bir demeci üzerine McCharty’i hatırlatan bir üslupla ‘devlette komünist kadrolaşma yapmakla suçlar’, hakarete uğradığını düşünen Hasan Ali Yücel’in açtığı hakaret davasının duruşmalarına geniş halk kitleleri katılır. Öner’in Yücel’e karşı toplumsal bir linçe

dönüştürdüğü dava, Cumhuriyet tarihine “Yücel-Öner Davası” olarak geçecektir. Tüm dava boyunca CHP'nin sahip çıkmadığı tek parti döneminin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ise 1950'lerde “Hürriyet gene Hürriyet” başlıklı bir kitap yazarak güçlü bir hürriyet savunucusu haline gelmiştir. DP ise 1954'ten sonra tüm hürriyetçi söylemini yitirmiş iktidarın değişmez ideolojisi olan hikmet-i hükümet anlayışını sürdürmüştür. Bu kez **hürriyet** söylemini dillendirme sırası onu devirecek darbecilere ve darbecileri destekleyen öğrenci ve aydınlara gelecektir. 1960'lardan sonra ise sol siyaset özgürlüğe yeni siyasal anlamlar yükleyecektir. Tüm bu süreç başka bir tezin konusudur.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio: **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı, 2001.
- Ahmad, Feroz: **Making of Modern Turkey**, Londra, Routledge, 1993.
- Ahmet Mithat Efendi: **Felatun Bey ile Rakım Efendi**, İstanbul, Morpa Kültür Yay., 1992 (1875).
- **Dürdane Hanım**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999.
- Ahmet Vefik Paşa: **Lehce-i Osmani**, Haz. Recep Toparlı, Ankara, A.K.D.T.Y.K. Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Akçura, Yusuf: **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Aksan, Doğan: **Tartışılan Sözcükler ve Özleştirme Sorunu**, Ankara, TDK Yay, 1976.
- Akşin, Sina: “Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin ilk yılında Fransız İhtilalinin Etkileri”, **Birinci Meclis**, Ed. Cemil Koçak, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 1998, s.66.
- Akşit B. Cengiz,K,
Küçükural,Ö,Tol, U. : “Türkiye ve Ortadoğu’da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, “Mivil” ya da “Tivil” Toplum”, **Sivil Toplum**, sayı:3, İstanbul, 2003, s.33-59.
- Alkan, Mehmet Ö.: “İstanbul’da Sivil Toplum Kurumları; Toplumsal bir Örgütlenmenin Gelişimi” **Tanzimat’tan Günümüze İstanbul’da STK’lar**, İstanbul, Yurt Yayınları , 1998 s.88-89.
- Anchor, Robert: **The Enlightenment Tradition**, New York, Harper&Row, 1967.

- Arendt, Hannah: **Geçmiş ve Gelecek Arasında**, İstanbul, İletişim Yay., 1996.
- -----
The Human Condition, Chicago, The University Of Chicago Press, 1958.
- -----
On Revolution, New York, The Viking Pres, 1963.
- Aristoteles: **Politika**, çev.Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.
- Armağan, Mustafa: “Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair”, **Doğu Batı**, sayı:8 1999, s.82.
- Armaoğlu, Fahir: **19.Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Asaf, Burhan: “Üniversite’nin Manası”, **Kadro**, sayı:27, 1933.
- -----
“Hürriyet mefhumu etrafında”, **Kadro**, sayı:31,1933.
- Aslı Çırakman: **From “the Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”:** Eurekaen Image of Otoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York, Peter Lang, 2002.
- Ataç, Nurullah: **Prospero ile Caliban**, İstanbul, Varlık, 1961.
- Atatürk, Mustafa Kemal: “Memlekette Huzur ve Güvenliği Sağlamak İçin Uygulanan Olağanüstü Tedbirlerin İyi Sonuçları”, **Nutuk**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1934, s.335-336
- Atay, Falih Rıfkı: **Pazar Konuşmaları (1941-1950)**, İstanbul, Dünya Matbaası,1965
- Avcıoğlu, Doğan: **Türkiye’nin Düzeni**, Ankara, Bilgi Yay., 1969.
- Aydın,M.A.,Halaçoğlu,Y.: “Ahmed Cevdet Paşa”, **İslam Ansiklopedisi**, cilt:7, İstanbul, TDV, 1997, s.445.
- Bardakoğlu, Ali: “Hürriyet”, **İslami Kavramlar**, Ankara, TDV Yay., 1997, s.340.
- Başar, Ahmet Hamdi: **Hürriyet Buhranı**, İstanbul, Gün Basımevi, 1946.

- Beard, Charles: “Freedom in Political Thought”, **Freedom and Its Meaning**, ed: Ruth Nanda Anshen, London, G.AU, 1999, s.7.
- Belge, Murat: **İstanbul Gezi Rehberi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2003
- Beneton, Philippe: **Muhafazakarlık**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yay., 1991.
- Berkes, Niyazi: **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul, Bilgi Yay., 1975, s. 212.
- **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**
İstanbul, Kaynak Yayınları, 2002.
- **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul, Bilgi Yay., 1975.
- **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları, 1978
- Berktaş, Fatmagül: “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası”, **Defter**, 2001, s. 34.
- “Küreselleşen Parçalanmış Bir Dünyanın Düşünsel İzdüşümü: Postmodernizm”, **İ.U.Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, no: 21-22, 1999-2000.
- Berlin, Isaiah: “Herder’in Milliyetçiliği”, **Birikim**, sayı:45-46, 1993, s.105
- “Two Concept of Liberty”, **Four Essays On Liberty**, Oxford, Oxford University Pres, 1969.
- Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, İstanbul, İletişim Yay., 1996.
- Bilsel, Cemal: **İstanbul Üniversitesi Tarihi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay., 1943.
- Bröckling, Ulrich: **Disiplin; Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi**, çev.Veysel Atayman, İstanbul Ayrıntı, 2001

- Budak, Ali: **Münif Paşa; Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü bir Osmanlı Aydını**, İstanbul, 2004.
- Buğra, Ayşe: **Devlet ve İşadamları**, İstanbul, İletişim Yay., 1995.
- Bumin, Tülin: **Hegel**, İstanbul, YKY, 1998.
- Castoriadis, Cornelius: “İktidar, Siyaset, Özerklik”, **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, İstanbul, İletişim Yay., 1993.
- Cevizci, Ahmet: “Özgürlük”, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Condercet: **İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerine Tarihi bir Tablo Taslağı**, Cilt.2, çev. Oğuz Peltek, İstanbul, MEB Yay, 1990.
- Çağaptay, Soner: “Otuzlarda Türk Milliyetçiliği’nde Irk Dil ve Etnisite” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**, İstanbul , İletişim Yay., 2003, s.254-255
- Çağırıcı, Mustafa: “Hürriyet” **İslam Ansiklopedisi** , cilt:18, İstanbul, TDV, 1998, s.502.
- Çankı, Mustafa Kemal: **Büyük Felsefe Lugatı**, İstanbul, Aşıkoğlu Matbaası, 1955.
- Çavdar, Tefrik: **Türkiye’nin Demokrasi Tarihi**, Ankara, İmge Kitabevi Yay. t.y.
- Clausewitz, Karl Von : **On War**, London, Penguin Classics, 1968.
- Çelik, Hüseyin: **Ali Suavi ve Dönemi**, İstanbul, İletişim Yay. 1994
- Çetinkaya, Y. Doğan: **1908 Osmanlı Boykotu; Bir Toplumsal Hareketin Analizi**, İstanbul, İletişim, 2004.
- Çetinsaya, Gökhan: “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.54-72.
- Çiğdem, Ahmet: **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yay., 1997.

- “Batılılaşma, Modernite, Modernizasyon”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.68-82
- Çolpan, Yılmaz: **Ataç’ın Sözcükleri**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963
- Çotuksöken Betül: “Felsefe Bölümlerinde Hazırlanan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Kaynakçası”, **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2001.
- Davis, R.W: “Introduction”, **The Origins of Modern Freedom in the West**, ed. R.W. Davis, Stanford, Stanford University Pres, pp.2.
- Deleuze, G., Guattari F.: **Felsefe Nedir?**, İstanbul, YKY, 2001
- Demiray Kemal: **Batı Dilleri Sözcüklerine Karşılıklar Kılavuzu**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1972 s. 45.
- Demirel, Ahmet: **Birinci Meclis’te Muhalefet**, İstanbul, İletişim Yay., 1995.
- Dickens, Charles: **A Tales of Two Cities**, Hertfordshire, Wordsworth Classics, 1999.
- Direk, Zeynep: “Başkada aynı kalmak: Türk başkılığını felsefi olarak düşünmenin yolları üstüne”, **Toplum ve Bilim**, sayı:98, 2003, s.20-32.
- “Felsefe’de Modernleşmeci Düşünce”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul , İletişim Yay., s.2002, s. 431
- Doğan, İsmail: **Tanzimat’ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, (Sosyo-pedagojik bir Karşılaştırma)**, İstanbul, İz Yay., 1991.
- Durukan, Kaan: “Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima: Türk Liberalizminin Kökenleri”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 143-166

- Toplum ve Bilim-Defter Dergileri Ortak Çalışma Grubu, İstanbul, Metis Yay., 1998. s. 310-321
- Gulbenkian Komisyonu: **Sosyal Bilimleri Açın**, İstanbul, Metis, 1996
- Gülen, Fethullah: **Fasıldan Fasıla-2**, İzmir, Nil Yay., 1996, s. 45
- Gürsel, Seyfettin: “Cumhuriyet Döneminde Türkiye Ekonomisi”, **75 Yılda Düşünceler Tartışmalar**, İstanbul, Tarih Vakfı, 1999, s.138,140
- Hanioğlu, Şükrü: “**Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**”, İstanbul Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hansen, Phillip: “Revolution”, **Hannah Arendt, Politics, History, Citizenship**, CA, Stanford University Press, 1993. s.170-194
- Hançerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1978, s. 102
- **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Varlık Yay., t.y. s.294.
- **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Varlık Yay., 1978, s.294.
- **Başlangıcından Bugüne Özgürlük Düşüncesi**, İstanbul, Varlık Yay., 1966.
- Haşim, Nüşet: **Aym Tarihi**, Ocak-Şubat 1931, s.6984-6989.
- Heper, Metin: **The State Tradition in Turkey**, North HumberSide, The Eothen Press, 1985.
- Hobsbawm, Eric: **Devrimler Çağı**, İstanbul, Sarmal Yay., 1996.
- **Aşırılıklar Çağı**, İstanbul, Sarmal yay., 1996.
- Homeros: **Odysseia**, İstanbul, Can Yayınları, 1996.
- İleri, Selim: **Çağdaşlık Sorunları**, İstanbul Günebakan Yay., 1978.
- İnalçık, Halil: “Comments on Sultanism: Max Weber’s typification of the Otoman Polity”, **Near Eastern Studies**, No:1, 1992, pp. 29-72.

- İnan, Afet: **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**, Ankara, TTK Basımevi, 1988.
- İnsel, Ahmet: “Önsöz”, **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, İstanbul, İletişim Yay., 1993, s.9
- “Toplumsal Tasarım Olarak İktisat ve İktisadın Aşılması”, **Birikim**, sayı:6, 1989, s.22.
- **Solu Yeniden Düşünmek**, İletişim Yay., İstanbul, 1999.
- “Milliyetçilik ve Kalkınmacılık” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Milliyetçilik**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001.
- İslamoğlu-İnan, Huri: “Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet: Mukayeseli Tarih Yazımı İçin bir Öneri”, **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e; Problemler, Araştırmalar ve Tartışmalar- I. Uluslar arası Tarih Kongresi**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s.1-21
- İzzet, Mehmet: **Lise Kitapları 3. Sınıf İctimaiyat**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1933.
- Kabacalı, Alpay: **Türk Basınında Demokrasi**, T.C. Kültür Bakanlığı Demokrasi Klasikleri, Ankara, 1999.
- Kadioğlu, Ayşe: **Cumhuriyet İradesi-Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul, Metis Yay., 1999.
- Kafadar, Cemal: “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 23-29.
- Kahraman, Hasan Bülent: “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, t.y., s.153-178
- Kahraman, H.B. Keyman, F.: “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu Batı**, 1998, s.63-75
- Kansu, Aykut: **1908 Devrimi**, İstanbul, İletişim Yay., 1997.

- “Prens Sabahaddin’in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakar Düşüncenin İthali”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 156-165.
- “Türkiye’de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Kemalizm**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 260
- **Birinci Meclis**, Ed. Cemil Koçak, İstanbul, Sabancı Üniversitesi, 1998, s.137.
- Kant, Immanuel: **Seçilmiş Yazılar**, çev: Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- Kaplan, Mehmet: **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I:1865-1876**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1988, s.34
- Kara, İsmail: “Müsavat yahut Müslümanlara eşitsizlik – Bir kavramın siyaseten/dinen inşası ve dönüştürücü gücü”, **Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 307-347.
- **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- **Din ve Modernleşme Arasında; Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergah Yay., 2003.
- “Meşrutiyet”, “İstibdat”, “Meclis”, “Kanun-ı Esasi”, “İtaat ve Muhalefet”, “Fırka”, **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, İstanbul, İz Yay. 1996.
- Karakuş, Rahmi: **Darülfünun’dan Üniversite’ye Türkiye’de Felsefe**, İstanbul, Değişim Yay, 2003.
- Keane, John: “Despotizm ve Demokrasi”, **Sivil Toplum ve Devlet**, Ed. John Keane, Çev. Erkan Akın, İstanbul, Ayrıntı, 1993.
- Keane, John (ed.): **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1993

- Kemal, Nusret: “Halk Terbiyesi”, **Ülkü**, sayı:7, 1933
- Kemal, Nusret: “İnkılap İdeolojisinde Halkçılık”, **Ülkü**, sayı:13, 1934.
- Keskin, Ferda: “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük”, **Toplum ve Bilim**, sayı:23, 1997, s.21,34
- Kırlı, Cengiz: “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, **Toplum ve Bilim**, sayı:83, 2000, s. 78.
- Koçak, Cemil: “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001. s. 72-88
- Koçak, Orhan: “Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.482-488
- Koloğlu, Orhan: “Tanzimat’ta Yeni Kavramlar Yeni Terim Arayışı Sırasında; Serbestiyet’ten Hürriyet’e”, **Tarih ve Toplum**, sayı:121, 1994, s.5-8.
- Kovel, Joel: **Tarih ve Tin**, çev. Hakan Pekinel, İstanbul, Ayrıntı, 2000.
- Kramer, Matthew H.: Debate: “Freedom, Unfreedom, Skinner’s Hobbes”, **The Journal Of Political Philosophy**, Volume:9, No:2, 2002, s.204-216.
- Kuran, Ercüment: “Osmanlı İmparatorluğu’nda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa”, **VIII.Türk Tarih Kongresi, II.cit.**, Ankara, 1981, s.69-88.
- Kurtoğlu, Zerrin: “ Oryantalist Selefilik?: Türkiye’de İslam Felsefesi Tasavvuru”, **Toplum ve Bilim**, sayı:98, 2003, s.57-70.
- **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İstanbul, İletişim Yay., 1999.
- Küçükömer, İdris: **Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul, Bağlam Yay., 1994.

- Laclau, Ernesto: **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, İstanbul, Birikim Yay., 1996.
- Laclau, E., Mouffe C. : **Hegemony and Socialist Strategy**, New York, Verso, 1985.
- Le Bon, Gustave: **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul, Timaş Yay., 1997.
- Lee, Stephen J.: **Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980**, çev. Savaş Aktur, Ankara, Dost Kitabevi Yay., 2002.
- Lewis Bernard: “Serbestiyet”, **İÜ. İktisat Fakültesi Dergisi**, XLI/1-4, 1985, s. 47-58.
- “Meşveret”, **Tarih Enstitüsü Dergisi**, XIII, 1981-82, s. 775-82.
- **The Political Language of Islam**, Chicago and Londra, The University of Chicago Pres.
- **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kıratlı, 5.bsk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1993.
- **İslam'ın Siyasal Dili**, çev. Fatih Taşar, İstanbul, Rey Yay., 1992.
- Machievelli, Niccolo: **The Prince**, New York, Bantam Books, 1981.
- Mardin, Şerif: “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, Ed. S. Bozdoğan ve R. Kasaba, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 60-61.
- “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu -Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul Dergah Yay., 1986, s.110.
- **Jön Türkler’in Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yay., 1983.
- **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1996.

- “Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet”, **Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler II**, Ed. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yay., 1990, s.103-122.
- **Türk Modernleşmesi; Makaleler IV**, İstanbul, İletişim Yay., 1991.
- “Tanzimat Bürokrasisi”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler -I**, İstanbul, 1990.
- **Siyasal ve Sosyal Bilimler**, İstanbul, İletişim Yay., 1990.
- Marx, Karl: “Louis Bonaparte’ın 18. Brumaire’i ”, **Seçme Yazılar**, c.1, İstanbul, Sol Yay., 1976 s.523.
- Meral Özbek,: **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski**, İstanbul, İletişim Yay., 2000.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, 2. bs., İstanbul, Ötüken Yay.,1980.
- “Felsefenin paslı kilidi: Hürriyet”, **Kırk Ambar**, İstanbul, Ötüken Yay., 1980. s.417-24.,
- Miliband, Ralph: Reply to Nicos Poulantzas”, **Ideology in Social Sciences; Readings in Critical Social Theory**, ed. Robin Blackburn, Londra, Fontana, 1971s. 253-262
- Mill, John Stuart: **On Liberty**, London, Penguin Classics, 1985.
- Mutman, Mahmut: “Şarkiyatçılık-Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Modernleşme ve Batıcılık** , İstanbul, İletişim Yay., 2002, s.198,207.
- Nadir Nadi,: **Perde Aralığından**, İstanbul,1960, s. 202.
- Namık Kemal: **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makedeleri**, cilt:1, ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- Nesimi, Ahmet: **Fertçilik ve Cemiyetçilik**, Ülkü, sayı:7, 1933

- Neumann, Christoph K.: **Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar: ürk ve Türkiye Tarihinde İslam'ı Çalışmak yahut "arı kovanına çomak sokmak", **Toplum ve Bilim**, sayı:91, 2001/2002 s. 100-113.
- Oğur, Yıldırım: "Stratejizm", **Birikim**, sayı:173, 2003, s.27-28
- Okay, Orhan: **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithat Efendi**, Ankara, T.C. MEB Yay., 1991, s.23
- Onaran, Burak: "Ahmet Mithat Efendi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.172
- Ortaylı, İlber: "Mustafa Reşit ve Mithat Paşalarla A.Comte ve Pozitivistler", **Tarih ve Toplum**, sayı. 30, 1994
- "Osmanlı'da 18. Yüzyılın Düşünce Dünyasına Dair Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s. 40.
- **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 67
- Ostwald, Martin: "Freedom and the Greeks", **The Origins of Modern Freedom in the West**, ed. R.W. Davis, Stanford, Stanford Universty Press, 1995, pp.35.
- Önderman, Murat: "Türkiye'de Siyasi Retorik", **İÜ Hukuk F. Mecmuası**, C.LVII, S.1-2, 1999, s.194
- Özbek, Nadir: **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet : siyaset, iktidar ve meşruiyet (1876-1914)**, İstanbul, İletişim Yay., 2002.
- Parekh, Bhikhu: **Hannah Arendt and the Serach for a New Political Philosophy**, Londra, The McMillan Pr., 1981.
- Severcan, Şefaettin: "Ali'nin Siyaset Felsefesi", **İslamiyat**, say:4, 1999, s.127.

- Parla, Jale: “Oryantalizm; Hayali Doğu”, **Atlas**, sayı:96, 2001.
- **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İstanbul, İletişim Yay., 1985.
- Parla, Taha: **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yay., 1993.
- **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları**, İstanbul, İletişim Yay. 1995.
- Patterson, Orlando: **Freedom**, Newyork, BasicBooks, 1991.
- Peker, Recep: **C.H.F. Programının İzahı Mevzuu Üzerinde Konferans**, Ankara, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, 1931.
- “Disiplinli Hürriyet”, **Ülkü**, sayı:3, 1933.
- Recep Peker’in Söylevleri, Ankara , Ulus Basımevi, 1935.
- Poulantzas, Nicos: “The Problem of the Capitalist State”, **Ideology in Social Sciences; Readings in Critical Social Theory**, ed. Robin Blackburn, Londra, Fontana, 1971, s.238-253
- Poyraz, Hakan: “Var mı Yok mu?; ‘Osmanlı’da Felsefe yoktur’ İddiası Üzerine” **Türk Yurdu**, sayı 148-149, 1999-2000, s.285.
- Püskülloğlu, Ali: **Öz Türkçe Sözlük**, Ankara, Bilgi Yay., 1971
- Rosenthal, Franz: **İslam’da Özgürlük Kavramı**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Saffet, Mehmet: **Devlet ve Vatandaş**, Ülkü, sayı:3, 1933
- Said, Edward: **Orientalism**, New York, Vintage Boks, 1979.
- Saime, Chisanga N.: “Two Concepts of Liberty; through the African Eyes”, **The Journal Of Political Philosophy**, Volume:8, No:1, 2000, pp.53-67.

- Sander, Oral: **Siyasi Tarih-İlkçağlardan-1918'e**, Ankara, İmge Yay., 1993, s.133.
- Hatemi,S.,Kadri, Z.: **Umumi Filozofi, Lise Kitapları 3. Sınıf**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1929.
- Sertel, Zekeriya: **Hatırladıklarım**, İstanbul, Cem Yay., 1977
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet: “Sadık Rifat Paşa ve Avrupa'nın Ahvaline Dair Risalesi”, **Liberal Düşünce**, Ankara, 1996, s.117-125.
- Shakespeare, William : **Fırtına**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1992.
- Shaw, Stanford J.: “19.yy. Osmanlı Reformcularının amaç ve başarılarının bazı yönleri”, **Ortadoğu'da Modernleşme**, ed. William R. Polk, Richard L. Chambers, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995. s.13-49.
- Sirer, Reşad Şemseddin: **Kant ve Felsefesi Mehmed Emin Bey'in Eseri Münasebetiyle**, Anadolu Mecmuası, Şubat 1925.
- Skinner, Quentin: **Liberty Before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Stromberg, Joseph R.: “Freedom vs. Liberty”, (Çevrimiçi) www.lewrockwell.com/stromberg/stromberg14.html, (21 Mart 2005)
- Sungu, İhsan: “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Tanzimat-I**, İstanbul, Maarif Matbaası, 1940, s. 777-857.
- Süreyya, Şevket: **İnkılap ve Kadro**, Ankara, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1985.
- **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, İstanbul, YKY, 2002
- Taylor, Charles: “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”, **Cogito**, sayı:32, 2002.
- Teber, Serol: “Ludwig Bücher ve Osmanlı Düşünürleri Üzerine Etkisi”, **Felsefe Dergisi**,1986-Eylül, s.9-14

- Tekeli, İlhan, Selim İlkin: **1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları**, İstanbul ODTÜ yay., 1983.
- “Türkiye’de bir Aydın Hareketi: Kadro”, **Cumhuriyetin Harcı; Köktenci Modernitenin Doğuşu**, İstanbul, İ. Bilgi Üniversitesi Yay., 2003.
- Timuçin, Afşar: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, BDS Yay., 1994, s. 197.
- Timurtaş, Faruk: **Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü**, İstanbul, Umur Kitapçılık, 1979.
- Tocqueville, Alexis de: **Democracy in America** ; trc. Henry Reeve, London : Oxford University, 1961.
- Tokatlı, Atilla: **Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilgi Yay., 1973, s. 183.
- Topçu, Nurettin: **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul, Dergah Yay., 1970
- Tunaya, Tarık Zafer: **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960.
- Tuncer, Hüner: “19.Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri”, **Doğu Batı**, sayı:13, 2000, s.224
- Tunçay, Mete: “Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 299.
- “Parti-Devlet Bütünleşmesi”, **Türkiye Tarihi-4, Çağdaş Türkiye 1908-1980**, İstanbul, Cem yay., 1992.
- Turner, Bryan S.: **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay.,1991..
- **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Anka Yayınları, 2002.
- Türköene, Mümtaz’er: **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1991.

- Uyar, Hakkı: **Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi**, İstanbul, Boyut Kitapları, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya: “Tanzimata Karşı”, **İnsan**, , sayı: 1, yıl:1 1938, s. 9.
- -----
Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, Ülken Yay., 1979.
- **Türk Tefekkür Tarihi**, Ankara, MEB Yay, 1937.
- Ünüvar, Kerem: “Abdullah Cevdet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim, Yay., 2001, s.98-103.
- Ünüvar, Kerem: “İttihatçılıktan Kemalizm’e; İhya’dan İnşa’ya” **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce –Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s. 129-143.
- Üstel, Füsün: Türkiye Cumhuriyet’inde Resmi Yurttaş Profilinein Evrimi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, İstanbul, İletişim Yay., 2003.
- **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II.Meşrutiyet’ten bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul, İletişim, 2004.
- Vahid Bey: **A Condensed Dictionary; English-Turkish**, İstanbul, Kağıtçılık ve Matbaacılık Anonim Şirketi, 1924.
- Walzer, Michael: “The Civil Society Argument”, Ed. Chantal Mouffe, **Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community**, London, Verso Books, 1992, s. 89.
- Wickham, Chris: **The Uniqueness of the West**, JPS, Vol.12, no.2, 1985, s.166-170
- Yalım, Özcan: **Türkçe’de Yakın ve Karşıt Anlamlar Sözlüğü**, Ankara, İmge Yay., 1998
- Yayla, Atilla: **Liberalizm**, Ankara, Liberte Yay., 2000.
- Yılmaz, Nergiz: **Namık Kemal’de Siyasi Kavramlar**, T.C. Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü

Siyasi Tarih ve Uluslar Arası İlişkiler Anabilim Dalı'na Verilmiş Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2000.

Yücel, Hasan Ali:

Hürriyet gene Hürriyet, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1998.

İoanna Kuçuradi (ed.):

Yüzyılımızda İnsan Felsefesi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.

Zizek, Slavoj:

“Kant ile Sade; İdeal Çift”, **Cogito**, 2005 sayı:41, s.42,

Zizek, Slavoj:

Kırılğan Mutlak, İstanbul, Encore, 2003.

Collins Cobuild Essential English Dictionary, Birmingham, Collins Birmingham University International Language Database, 1996.

Cumhuriyet Ansiklopedisi: İstanbul, YKY, 1998.

Edirne Halkevi Dergisi Altıok: sayı:25, 1936, s. 32.

Felsefe ve Gramer Terimleri: Türk Dil Kurumu, İstanbul, Cumhuriyet Basımevi, 1942.

Kuran-ı Kerim ve Meal-i Şerifi: çev.Elmalılı Hamdi Yazır, İstanbul, Gerçek Hayat, 2002.

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi : Ankara, Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası, 1982.

Osmanlıca-Türkçe Sözlük,: Bilgi Yay., İstanbul, 1985.

Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Toplum ve Bilim-Değer Dergileri Ortak Çalışma Grubu: İstanbul, Metis Yay., 1998

Tanzimat Fermanı: **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yay., 2001, s.449-451.

Taş pınar “Bu Mecmua Hangi İş İçin Çıkıyor?”, sayı:1, cilt:1, 1932.

TDK 2. Dil Kurultayı Zabıtları:
<http://tdkkitaplik.org.tr>, (Çevrimiçi), 21 Temmuz 2005.

TDK Türkçe Sözlük, C.2, İstanbul, Milliyet Yay., 1992.

The Blackwell Encyclopoedia of Political Thought:
Blackwell Reference, Oxford, 1987.

The Oxford Dictionary of English Etymology:
Oxford, Clarendon Press,t.y.

The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles,: v.1, Oxford, Clarendon Pres, 1994.

Türkçe'den Osmanlıca'ya Cep Kılavuzu: İstanbul, Devlet Basımevi, 1935.

Türkiye Çocukları Yeniden Özgürlük Vakfı: Elmadağ Araştırması,(Çevrimiçi)
http://www.tcyov.org/cocuklardan_b.html, 1 Mart 2005.

Taranan Gazeteler

Cumhuriyet: 12 Mart 1931.

Cumhuriyet: 16 Mart 1931.

Cumhuriyet: 20-27 Mart 1931.

Cumhuriyet: 1 Nisan 1931.

Hakimiyet-i Milliye: 31 Mart 1931.

Hakimiyet-i Milliye: 28 Ekim 1932.

Milliyet: 22 Mart 1931

Milliyet: 28 Mart 1931.

Politika: 6 Mart 1931.

Yarın: 8 Mart 1931.

Yeni Asır: 4 Eylül 1930