



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 5 Sayı: 22 Volume: 5 Issue: 22

Yaz 2012 Summer 2012

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

II. MEŞRUTİYETİN İLANINDA HÜRRİYET İLE DİNİ MÜBÂLÂTSIZLIK ARASINDA OSMANLI ULEMÂSİ: “BİRADER! BİZ NE EBUSSUUD EFENDİ’YİZ, NE DE BİRGİVİ”

*“BETWEEN LIBERTY AND CARELESSNESS ABOUT RELIGION, THE POSITION OF THE
OTTOMAN ULEMÂ DURING DECLARATION OF II. MEŞRUTİYET; BROTHER! WE ARE
NEITHER EBUSSUUD EFENDİ NOR BİRGİVİ”*

Rıdvan ÖZDİNÇ*

Öz

Bu makalede son dönem Osmanlı ulemâsının hürriyet hakkındaki fikirlerinin II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası değişimi incelenmiştir. Osmanlı devlet ve toplum yapısında anahtar bir role sahip olan ulemânın hürriyeti algılayışı önemlidir. Ulemâ herkesle birlikte hürriyeti alkışlarken ve din ve devlet için iyi bir şey olarak telakki ederken II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte toplumda görülen dini ve ahlâki başıbozukluk onları bu şekilde bir hürriyet anlayışına karşı muhalefete itmiştir. Ulemâ, hürriyet fikrinin serbestlik manasına her türlü kayıttan kurtulmak anlamına gelmeyeceğini savunarak hürriyeti din ve devletin geleceği için çalışma fikrine yani vazife fikrine bağlamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ulemâ, II. Meşrutiyet, Hürriyet, Dini Mübâlâtsizlik, Vazife, Şeriat.

Abstract

In this article the change of the liberty idea of the scholars who lived in the last period of Ottoman is studied. The liberty perception of the ulemâ who have a critical impact on Ottoman state and society is very important. While ulemâ have welcome liberty and thought that it has been useful for the state, with the declaration of II. Meşrutiyet, the appearance of religious and moral irregularity lead them to oppose such an understanding of liberty. The ulemâ have justified that the liberty does not stand for unlimited freedom and unconstraint. Additionally, they have tried relate the idea of liberty to the idea of working for the religion and state which means the idea of “vazifa”.

Keywords: Ulemâ, II. Meşrutiyet, Liberty, Carelessness about Religion, Vazifa (mission), Shari’a.

Giriş

Ulemâ kurumunun İslâm tarihindeki rolü üzerine söz söyleyenler mahiyetini idrak edemediklerini itiraf ile bu rolün ne kadar kompleks bir yapı arz ettiğini izah etme yolunu seçerler. Osmanlı İlmîye sınıfının Tanzimat sürecinde ve sonraki devirlerde icra ettiği fonksiyon hakkında ilmî ve akademik ilginin devam ettiği ve edeceği de ortadadır. Ulemâ sınıfının tavır ve tarzını belirlemeye yönelik bu çabaların birçok zorluğu barındırdığını söylemeye gerek de yoktur. Biyografik yetersizlik ve eser düzeyindeki dağınıklık bu mevzudaki hükümleri muallal hale getirme ihtimalini hep saklı tutmakta ve modernleşmenin mevcut okuma biçimleri bu karmaşayı derinleştirmektedir. Ulemâsınının siyasi otoriteyle münasebeti üzerinden

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı.

modernleşme sürecindeki rolüne dair yapılan okuma ve izahların belirli bir çerçeveye oturtulduğu hatta belli bir ezbere kavuştuğu söylenebilir.¹

Ulemâ sınıfı etrafında söylenebilecek şeyler her şeyden önce ulemânın pozisyonunu ve problemle irtibat ve temas noktalarını tayin etmeyi ilca etmektedir. Önceki araştırmaların ortaya koyduğu zaviyeden bakarsak ulemâ tarihte olduğu gibi, ister fail ve ister münfail olsun, bu işleyişin en önemli aktörlerinden birisi olmuştur. Bu işleyişin dışında kalmaya başladığı bir zaman dilimini esas aldığımız göre ulemânın tedirginliklerini ve statü kaybını olup bitenleri izah sadedinde birinci faktör olarak dikkate almamız iktiza eder. Dikkati gerektiren ikinci husus, 'aydın tipi' olarak formüle edilen ve bütün bir Osmanlı modernleşmesinin idealize ettiği yeni bir sınıf olarak ulemânın karşısına dikilen yapının mevcudiyetidir. Ulemânın tarihi rolü icabı daha muhafazakâr ve dindar geniş halk kitlelerinin beklentileri, ulemânın haiz olduğu siyasî, ekonomik ve dinî mevkiini kaybetmeme çabası, batı menşeli müsavat, hürriyet kavramlarının tesir gücü bütün bu ah u vâhın ana istikametini belirlemiştir.

Ulemânın XIX. asrın ikinci yarısında belirginleşmeye başlayan ve özellikle Yeni Osmanlılar tarafından yapılan yorumlarla bir çerçeveye kavuşan hürriyet telakkisini benimsemeleri ve kavramın II. Abdülhamid idaresinin vücut verdiği bir havada efsunlu bir manaya kavuşmasına fail veya münfail iştirak etmeleri neticesinde II. Meşrutiyet'e hazır bir tanım ve tahayyül buldular. Oluşan bu abartılı havanın dağılmaya başlamasıyla toplumda meydana gelen dinî ve ahlâkî başıbozukluk onları farklı arayışlara sevk etti.

Bu makale; ulemânın II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte herkes tarafından bütün iyi şeylerin ortak adı olarak anılan ve kabullenilen hürriyetin manası etrafında toplumdaki dinî ve ahlâkî başıbozukluğu değiştirmeye yönelik çabalarını ve hürriyete din ve devlet zaviyesinden yeni bir anlam arayışlarını ele almayı ve incelemeyi hedeflemektedir. Zaman dilimi olarak II. Meşrutiyet'in ilanını esas alacağız. Bu süreçte özellikle ulemânın kitap, dergi, gazete, vaaz ve hutbelerde ortaya koydukları ürünler hareket noktamız olacaktır.

A) Ulemâ: Din ile Modernleşme Arasında

Osmanlı devlet düzeni içerisindeki İlmiye, Kalemîye ve Seyfiye dengesi Yeniçerilerin ilgisiyle bozulmuş ve yeni kurulan nizam ulemânın mevkiini, itibarını büyük ölçüde değiştirmiştir (Tanpınar, 2001: 72).² 1826 öncesi teşebbüs edilen nizam verici her gayret Kanunî'nin çizdiği çerçevede asker-ulemâ ve toplum genelinin muhalefetiyle akim bırakılmıştır.³ Dinin bir muhalefet aracına dönüştüğü ile ilgili kanaatlerin haklılık payı bulunmasına rağmen hem hayatın hem de işleyişin farklı düzeylerde de olsa tamamen bu renge büründürüldüğü bir toplumsal muhayyilede ihdas edilecek şeylerin de bu muhayyilenin temel harcı olan dinden tevarüs edilmesi normaldir. Modernleşme karşısında dinden -yani

¹Ulemâya dair tayin edici tahlil ve tespitler için bkz. Ebubekir Bagader (1991). *Modern Çağda Ulemâ*, İstanbul: İz Yayınları; Şerif Mardin (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, İstanbul: İletişim Yayınları; İsmail Kara (1994). *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: İz Yayıncılık. (Kara, daha sonra makaleler silsilesiyle ulemâ-siyaset ilişkilerine dair tahlil ve tespitlerini genişletmiştir.) Ahmet Cihan (2005). *Reform Çağında İlmiye Sınıfı*, İstanbul: Birey Yayınları.

² Benzer bir yorumu, ulemâyı değişimin önündeki en büyük engel gören Ubicini 1851 yılında yapmaktadır. (J. H. A. Ubicini, *Türkiye 1850: Tanzimat - Ulemâ - Basın*, İstanbul: Tercüman Gazetesi, I/106-7.) Ulemânın icra ettiği rolü adalet, idare ve ilim çerçevesinde üçe ayıran bir tasnif için bkz. İsmail Kara (2001/2). "İslâm'da Ruhbanlık Yoktur" Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, s. 12.

³"El-umerâhükâmünale'n-nâsive'l-ulemâuhükâmünale'l-umerâive'l-ilmuhâkimunale'l-ulemâ" fehvâsınca Kânunî, keyfilîği önlemek adına ulemâ, yeniçeri, saltanat arasında bir sacayağı kurarak Sünnî siyaset teorisinin omurgasını oluşturan adalet dairesinin iç denetimini sağlayacak bir sistem kurmak istedi ve ulemânın İslam toplumu için asli vazifesini ifa edebileceği bir usul geliştirdi. Buna göre ulemâ genel ahvalle ilgili sıkıntıları, *emr-i bi'l-ma'rufnehy-i ani'l-münker* vazifesini yerine getirirken Yeniçeriler'e müracaat edecek, onlar da saray üzerinde baskı kurarak bu keyfilîğin önüne geçecek. Burada teorik olarak iyi bir sistemden söz edildiği görülecektir. Hem asker hem de saray ulemâ denetimi altında tutulacak ve hayatın temel rengi olan İslam çerçevesinde işleyiş denetlenmiş olacaktır. Klasik siyaset geleneği açısından da fazlaca bir sorun yoktu; zira Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olan halife üzerinde denetim müessesesi halifenin uhrevî vechesini temsil eden Şeyhülislamın başında bulunduğu bir yapı tarafından gerçekleştirilecekti. Bu, hem tarihi olarak karşılığı olan ve insanın keyfilîğinin de ötesine geçen bir denetim mekanizması demektir. Ama bu tasavvur birçok sıkıntıyı beraberinde getirecektir.

ulemâdan- geniş kitlelerinasıl beklentisi, tarih boyunca küçümsediği, hatta itibar etmediği bir kaynaktan gelen şeylere karşı muhalefeti bihakkin yerine getirmesidir. Fakat bu beklenti, hem nizam peşinde koşanların hem de bu değişime fail veya münfail olarak direnen kesimlerin aynı referans çerçevesini kullanmasıyla ilginç ve bir o kadar da zor bir sürece girilmesine sebep olacaktır.

Klasik yapının ulemâyı anahtar konuma yerleştirerek ihdas ettiği yapının sistemi işlemez ve dönüştürülemez hale getirdiğine kâni olan siyasi irade arzuladığı değişiklikleri yapmak için bu yapıyı kırmaya teşebbüs ederken aynı zamanda ulemânın statüsünü de ciddi şekilde sarsmıştır. (Heyd, 1996:17-8). Zaten uzun zamandır ulemâ ve ulemâ-i resmiyenin Osmanlı devlet sisteminde görülen aksaklıklarla mütecanis şekilde irtifa kaybına dair şikâyetlere eklenen bu siyasi pozisyon, meseleyi iyice çetrefilli hale getirmiştir.⁴Bunun neticesinde Yeniçerilerin ilgısı hem iktidarın ulemâ tarafından klasik tarzda denetimini imkânsız hale getirmişhem de ulemânın ilerleyen zamanlarda bürokrasinin tesir sahasına girmesinikolaylaştırmıştır. (Ubicini, I/113-4).⁵ Klasik dönemde ulemâ siyasi irade ile halk arasında *ehl-i hal ve'l-akd* olarak hem şeriatın hem de siyasetin müsavi bir şekilde yürütülmesini sağlarken yeni dönemde benzer zorluk ve kritiklikte farklı bir misyon edinmiştir.Bu misyonu ifade için ulemânın iktidar ile halk arasında modernleşmenin sürdürülmesi için klasik dönemde iktidarla halk arasında ifa ettiği çift taraflı role benzer bir rol üstlendiği ve daha da ileri aşamada sadece meşrulaştırıcı bir pozisyonagerilediği şeklinde yorumlara başvurulmuştur.⁶ Ulemâya biçilen rolün bundan ibaret olmadığını ifadeyle,ulemânınşeriatla modernleşme arasındaki gerilimi çözmek, aynı zamanda iktidarı dizginleyip halkı ikna etmek gibi iki ucu keskin bir konuma yerleştiği fikrini kabul etmek ulemânın tarihî rolü için daha açıklayıcıdır. (Kara, 1998: 2-3).Bu pozisyonun yanında ulemâ her şeyden önce alınan şeylerin zihni bir hesaplaşmaya tabi tutulması ve bunların kendi tarih ve tecrübelerinde bulunanla mezcetme yollarını aranması gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır. Birinci zorluk olarak karşımızaaskerî alanda başlayıp birçok sahaya yayılan nizam ve ıslah gayretlerinde ulemânın bazı alanları boş bırakmak zorunda kalması çıkar. İkinci olarak, ulemânın uzun müddet olup biteni mütercimlerin hal ve kâllerinden takip etmek zorunda kalması yatar. (Musa Kazım, 1336: 293).⁷

Kitlelerin din ile ilmi uyumlu hale getirme konusundaki beklentilerinin karşılanması zorunluluğu, dinin içtimaî hayatta mevkiini kaybetmesiyle meydana gelen ahlâkî yozlaşma aynı zamanda ulemânın inisiyatifi elden kaçırmasıyla neticelenmiştir (Haşim Nahid, 1921: 41). Bunun yanında ulemânın zaten klasik dönemden beri mevcut olan ahlâkî tenkitlerin yanına bir de modernleşme ile beraber takındıkları tavidan dolayı eklenen samimiyet suçlaması, ulemâya yönelik tenkitleri arttırmıştır. Ahlâk, mesuliyet suçlamalarına eklenen samimiyet sorgulaması aynı zamanda irtifa kaybının hızını arttırmış ve halkın olup bitenlere dair, matbuatın da etkisiyle, başka istikamet ve rehber arayışları hızlanmıştır (Mehmed Arif, 1325: 223-30). Diğer taraftan ulemâ yeni durumun halledilmesi ve İslâm'ın müdafaası için yeni arayışlara girecektir. Bir taraftan bunlar cereyan ederken diğer taraftan ulemâya giderek içeriden, yani

⁴ Şikâyetlere misal olması için bkz. Ahmed Cevdet Paşa (1980).*Ma'rûzât*, İstanbul: Çağrı Yayınları, s. 3-4; Abdüllatif Harpûti (1332).*Târih-i İlm-i Kelâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, s. 110. Tenkitlerin yaygınlık derecesi müsellemaat kabilindedir. Bu tenkitler arasında İslamci ve batıcılar arasında üsluptan öte çok fazla bir ayrılık yoktur. Misal için bkz. Abdürreşad İbrahim (1340).*ed-Dînü'l-Fitri*, İstanbul: İstikbal Matbaası, s. 11.

⁵ Tanzimat paşalarının özellikle padişah hal'leri ile ilgili fetva süreçleri buna iyi bir örnektir. (Mahmud Celâleddin Paşa (1326).*Mirat-ı Hakikat:Târih-i Mahmud Celâleddin Paşa*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, I, 91-2). Mithad Paşa'ya destek veren medrese talebeleri ile ilgili bkz. (Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 277-8). Ayrıca bir değerlendirme için bkz. Halil Hâlid (1903).*The Diary of a Turk*, London: Adam and Charles Black, s.94-5.

⁶ Ulemâ'nın bu konumu ile ilgili Heyd ve devamında yapılagelen yorumları tenkit eden ve modernleşme boyunca ulemâ kurumunun vücut verdiği eser ve fikirlerin mahiyet ve muhtevası üzerinden ulemâya yöneltilen eleştirileri yeniden düşünmeyi gerektiren tahlil ve tespitler ihtiva eden dikkate değer bir çalışmanın ilgili kısımları için bkz. Fatih M. Şeker (2011).*Modernleşme Devrinde İlmîye*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 89-93.

⁷ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*'ı kaleme alırken bu zorluğu yaşadığını ifade eder: "Elsine-i garbiyeden hiç birisine vâkif olmadığım cihetle felsefe-i hâdise ve ulûm-i aklıâye-i cedideusûl ve kavânînine ve yeni muhâliflerimizinkavâl ve mezâhibineTürkçe'ye tercüme edilmiş bazı resâil ile Mısır'da ta'rib olunmuş bazı kitaplardan ahz edebildiğim ma'lumâtaTenkîhu'l-Kelâmnâm eser-i âcizanemivücûda getirmiş, asr-ı hâzırdavücûbuderikâr olan kelâm-ı cedide yeni bir kapı açtım." Harpûti, (1332). *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 114; MehmedSâdik (1327). "Açık Mektup" SM, V/167, s.166.

yüzyılın ikinci yarısında Yeni Osmanlılar muhalefeti tarafından, yöneltilen tenkitler kısa zamanda tahkire varacak neticeler doğurmuştur. Yeni aydın tipinin temsilcilerinden Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*'nde çizdiği imam portresi II. Meşrutiyet'in Garbçılarının külli hale getirdikleri bir karakterize halin başlangıcıdır.⁸ Dışarıdan gelen tenkitlerin ulemânın tavrı alışını zorlaştırdığı ve ulemâyı üslup sıkıntısına düşürdüğü ortadadır.⁹ Nitekim II. Meşrutiyet'in nisbîhürriyet ortamında ahlâkla ilgili kaygılar üzerinden muhalefete başlayan ulemânın karşısına bu defa farklı bir dil ve üslup çıkacaktır. Şinasi'den Kılıçzade'ye uzanan çizgide ulemâ ve din adamı profilinin tahkir ve tezyif edildiği tasvirler bütün bir Cumhuriyet tarihine miras kalacaktır.¹⁰

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ulemânın yeni dönemde belirleyici bir unsur olmaktan çıktığını görüyoruz. Tarihi misyonu gereği idareyle münasebetleri çerçevesinde de kamuoyu nezdinde ciddi bir itibar kaybına uğrayan (İbnü'r-Rahmi Ali Tayyar,1329:2185)¹¹ ulemâ II. Abdülhamid dönemindeki geniş muhalefet halkasının önemli bir unsuru olmaması sebebiyle yeni dönemin banisi olma vasfını kaybettirmiştir. Bunun ulemânın konumuyla ve tarihî tecrübesiyle açıklanabilecek yönleri şüphesiz vardır. Manastırlı'nın durumu özetleyen şu sözleri dikkate değer:

"Fakat bu kitle-i zulm ve bu kitle-i sefâhat arasında öyle hamiyetperver kahramanlar zuhur etti ki cihânı hayretlere düşürdü, ne hamiyet, ne hissiyât-ı necîbe! Ne efkâr-ı ulviye! Mağbût-ı melâike oldular. Bu kadar mesâî, bu kadar gayret herkese müyesser değil. Bu ilhâm-ı Rabbânî. Biz uyurken onlar uyumadılar. Vakia biz de uyumazdık. Fakat elimizden bir şey gelmezdi." (Manastırlı İsmail Hakkı, 1324: 1/12).

Ulemâ mesleğinin en tepesine çıkan Mustafa Sabri Efendi, *Beyânulhak'*ın ilk yazısında bu durumu *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker* üzerinden şöyle itiraf eder:

"Devr-i istibdat, münker devri idi. Bu münkerinehy u ref için iktizâ eden mesâyî-i ibtidâiyyedebulunmakyani kuvve-i icrâiyyeye rehberlik etmek vazifesi arz ettiğim veçhile ulemâyâ ait iken biz, vaktiyle vazifemizi meatteessüf eda edemediğimiz halde bu vazife-i meşrûayı şanlı askerlerimizle itihad ve terakki cemiyeti erkân-ı kirâmîfâ etti." (Mustafa Sabri, 1326: 1/2).¹²

Benzer ithamlar İttihat Terakki'nin önde gelen isimlerinden Hüseyin Kâzım Kadri tarafından dile getirilmektedir:

"Felaketlerimizin en büyüğü olan bu mahrumiyeti memalik-i İslâmiye'de hükümran olan tahakküm ve i'tisafa atfetmek istesek bile şu hâl-i sefalet yine şüphesiz ulemânın her türlü gadr ve tecavüze karşı sükut etmelerinden mütevellid bir netice-i menhûse olduğunu inkar edemeyiz." (Kâzım Kadri, 1324: 59).

⁸ Yeni Osmanlıların başını çektiği bu tavrın yeni ideal tiple eskiyi temsil eden bir tip üzerinden yapılan mukayeseler hemen hemen ciddi bir muhalefetle karşılaşmamıştır. Yeni Osmanlıların önde gelen simalarından Menapirzade Nuri Bey'in de *Biçare* adlı piyesinde bu iki tipi karşı karşıya getirdiğine dikkat çeken Şemsettin Şeker; "Türk cemiyet hayatının teşekkülünde mühim bir mevki bulunan mahalle imamının tasvir şekli ve olabildiğince tahfif edilmesi de enteresandır." (der. Ş. Şeker (2012). *Sadık Bir Muhalif Yeni Osmanlılar'dan Menapirzade Nuri Bey ve İbnülemin'in Nuru'l-Kemâl'i*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 154-5). Nitekim kendi de ulemâdan olan Ali Suâvi, ulemânın Tanzimat'la birlikte mevkiini kaybettiğini itiraf etmektedir. Suâvi'nin değerlendirmeleri için bkz. (Hüseyin Çelik (1994). *Ali Suâvi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.603-5; Kılıçzade Hakkı (1329). *İtikadât-ı Batılıya İlan-ı Harb*, İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, s. 3 vd.) Özellikle *İctihâd'*ı kapattıran "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb" yazısı bu hakaretlerin üst düzeye çıktığı bir durumu göstermektedir. s. 16 vd.

⁹ Tenkitler sadece dışarıdan gelenlerle de sınırlı değildir. Bu karikatürize hali besleyen ve destekleyen tenkitlere ulemâ arasında da rastlanmaktadır: "veraseti'l-enbiyâ olacak ulemâmızı ibtidâihlâksızlık ile mübtelâdır." Abdürreşid (1329-1331). "İtirafı Lazım Olan Acı Hakikatler", *İslâm Dünyası*, S. 2 s. 17.

¹⁰ Bu durumu tasvir ve tenkit eden bir yazıya medrese çevrelerinin çıkardıkları ve ulemânın yaşanan mağlubiyetlerden dolayı üslubunu sertleştirdiği dönemlerde rastlanmaktadır. Şirâni şöyle der: "vaktâki Sultan Hamid'in hal'iyle o devr hitama ererek Jön Türk devri açıldı. Türediler; yüzlerinden maskeyi kaldırarak, hürriyet-i fikriye, hürriyet-i içtimâiye namlarıyla öyle hırçınlıklar, öyle çılgınlıklar gösterdiler ve gösteriyorlar ki asr-ı saadetin mürtedleri bunlara nisbetle Müslüman sayılırlar!.." Ahmed Şirâni (1337). "Sohtalar-Türediler", *İ'tisam*, 13, s. 2.

¹¹ "Abdülhamid devrinde nisbet-i zaman ile müterâfikmedârise (dâru'l-fesâd) nazarıyla bakılıyordu." Bu düşüncelyi haklı çıkarır şekilde ulemâ II. Abdülhamid devrinde zulme ortak olmakla bilinçli şekilde suçlanıyordu. Batıcı aydınların ulemâ karşıtı propagandalarının en esaslı dayanağı bu fiili durum idi. Kılıçzade Hakkı (1331). *Son Cevab*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, s. 32.

¹² Benzer bir itiraf için bkz. Filibeli Ahmed Hilmi (1327). "Yaşasın Hürriyet!", *Hikmet*, no: 54, s. 1.

Benzer suçlamalar kendisi de ulemâ sınıfına mensup Jön-Türklerin yanında yer alan Hoca Kadri tarafından yapılacaktır (Hoca Kadri Nâsuh, 1326: 103-4). Hoca Kadri bu eserinde özellikle İslâmî hareketlerin ikinci dünya savaşı sonrasında yaygın bir şekilde kullanmaya başlayacakları “Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirlerin taa kendileridir” ayeti üzerinden II. Abdülhamid idaresine ve ulemâya tenkitler yöneltmektedir. Ulemânın bu tarihî misyonunu 31 Mart hadisesi çerçevesinde ulemânın otoritesini ne hale geldiğini göstermesi açısından dikkate değerdir (Elmalı Hamdi, 1327: II/700). Bunun neticesinde II. Meşrutiyet’e dört elle sarılsa da ulemâ, Tanzimat sonrası kısmen muhafaza ettiği belirleyicilik vasfını yitirerek halk kitlelerini ikna aracına dönüştürme rolünü kabullenmek zorunda kalmıştır. (Kara, 1999: 66) Kabullenmeyenler II. Meşrutiyet’in idealize ettiği değerlerin karşısına yerleştirilmeye cezalandırılacaklar ve bugünlere gelen bir irtica literatürünün başlangıç hanesine yazılacaklardır.

İyi, güzel ve ideal olan şeylere ulaşma vasıtası kabul edilen ve II. Abdülhamid devrinin idare biçimiyle birlikte bütün güzel şeylerin amir ve aracısı olan *hürriyet* kavramının sahip olduğu manayı kuşatmak hayli meşakkatlidir. Nitekim II. Meşrutiyet’in ilanıyla birlikte bu mana efsunlu havasını bütün bir memleket sathına yayacak ve kafa karışıklığının ebadını ve evsafını tayin edecektir. Siyasî ve içtimaî karakteri daha belirgin olan düşünce, hareket ve ideolojilerin ortak bir hedefe yöneldikleri anlarda müntesipleri tarafından kavramsal çerçeveyi ifade aracı olarak kullanılan “Hürriyet İsteriz”, “Nizam ve Terakki” gibi sloganlara yükledikleri anlam başka başkadır. Bu başlıklar ancak hedefe vasıl olduktan sonra sürece iştirak eden kesimlerin yeni döneme dair tercihleri belirginleşince ete kemiğe bürünmüş vebu aşamadan sonra da iç bünyede bir iktidar mücadelesi başlamış ve bu mücadele hem fiilî hem zihni olarak tarafların birbirlerini sindirmesine kadar devam etmiştir. Bu durumda II. Meşrutiyet’in ilanıyla başlayan süreçte güçler dengesinin en zayıf halkasından birisi ulemâdır. Bunun birkaç sebebi vardır. Öncelikle ulemâ II. Meşrutiyet’in aktif ve itici bir gücü olamamıştır. Yani İhtilal’in planlama ve uygulama safhasında belirleyici bir güç değildir. İttihat Terakki kadroları içinde aktif veya sempati düzeyinde ulemâdan birçok kimse mevcuttur. Buna rağmen ulemâ bu hareket içerisinde başat bir rol sahibi değildir. İkinci olarak ulemânın II. Abdülhamid idaresi boyunca takındığı tavırla paralel olarak kendilerine karşı oluşmuş bakış açısıdır.

Ulemânın İttihatçılarla olan ilişkileri ve İttihatçıların gerek İhtilal’in benimsenmesinde gerek ulemâ içindeki muhalefeti kırmada yine kendilerinden olan ulemâyı kullanmalarına rağmen ulemânın bu kısmının da kendileri üzerinde tesirli bir güç sahibi olmalarını istememişlerdir. İhtilalin planlama ve uygulama aşamalarında bulunmama kısa zamanda gözden çıkarılmayı da beraberinde getirmiştir. Ayrıca kendi çocuklarını büyütmiş olan Tanzimat bu aşamadan sonra ulemânın meşrulaştırıcılıktan öte bir role sahip olmasını istememiştir. Ulemânın II. Meşrutiyet devrine sıcak bakması hem sahip olduğu pozisyonun gereği hem de yeni dönemle ilgili beklentileriyle alakalıdır. Bu tarafgirliğe rağmen Hürriyet ve İtilaf Fırkası, *Volkan* çevresi ve Mustafa Sabri Efendi’nin aktif rol aldığı siyasî organizasyonlar süreç içerisinde ya tasfiye edilmişler ya da radikalleştirilmişlerdir. Bu yapıların hürriyet aleyhtarlığı, belirli batılı fikirlerin aktarıcılığını yapan ve bunlar üzerinden siyasî muhalefet yürütenleri itibar sahibi yapan bir sürecin tedavüle konulmasından neşet etmiştir. Yani bu durum II. Meşrutiyet ortamının geçmişi hatırlama ve kurgulama biçimiyle alakalıdır. Daha da öte Osmanlı-Cumhuriyet değişiminin istikametiyle irtibatlıdır. Modernleşmeyi belli isimler üzerinden okumayı seçmek ulemânın çabalarını ve ürünlerini görmezden gelen bir zihniyetin modernleşme okumalarını benimsemekle mümkün olmuştur. Bugün bakıldığı zaman birçoğu batılı bir filozof veya esere dayanan hatta düpedüz tercüme olan isim ve fikirlerin bayrak yapıldığı yerde ulemânın meselelere bakışı ve modernleşmeyi karşılama çabası çok daha ciddi ve dikkate değerdir. Daha ayrıntılı söylemek iktiza ederse; siyasî yapının modernizasyonunu bir tarafa bırakırsak, fikrî değişim ve dönüşüm adına yapılanları yan yana koyduğumuzda kazanç hanesine yazılabileceklerin kaçında ulemânın imzası vardır ona bakmak gerekir. Hukukî modernleşmemizi esas alırsak; Tanzimat sonrası yapılan kanunların mahiyetine bakılınca birçoğunda tercüme yolu tercih edilmiştir. Fakat *Mecelle*’ye intikal ettiğimiz zaman, eksik ve yanlışlarına dair yazılan çizilenleri de hesaba katarak söylesek bile, modernleşmeyi karşılama

adına böyle ciddi bir teşebbüs ulemânın elinden çıkmıştır. Baktığımız zaman Cevdet Paşa ve zamanının en büyük âlimlerinden oluşan bu heyetin çabası, üst düzey bir modernleşme ve modernleşmeyi karşılama manasına gelir. Peki bu çaba göz önüne alınca ulemâyı suçlamak ne kadar doğrudur? Ya da soruyu değiştirerek soralım: Siyasi iradenin ihtiyaç duyduğu noktalarda ve imkân tanıdığı sahalarda ulemâ hangi işi yapmaktan geri durmuştur?

B)Ulemâ: Hürriyet Telakkileri Karşısında

Osmanlı zihin dünyasının karşı karşıya kaldığı hürriyet kavramının muhtevasına dair konuşulacak şeyler hemen hemen XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Osmanlı devletini kurtarmayı, felaha çıkarmayı düşünenlerin hayal dünyalarında gezinmekten ibarettir. Girişilen teşebbüslere rağmen teorik çerçevesini hiçbir zaman kazanamayacak olan bu kavramın ilk giriş tarihi asrın ilk yarısına götürülebilir (A. Midhat, 1288: 81).¹³ Namık Kemal'in rüyasında anlattığı hayalin ne kadarının hayal, hatta hayal-i muhal olduğunu anlamak için II. Meşrutiyet'in ilanını beklemek gerekecektir: "O zaman bildim ki bu cism-i latîf fikirde hayâlîni, levhada tasvîrinitemâsâiderek cemâl-i hâtır-firîbinemeftûn olduğum hürriyetin timsâl-i semâvisidir." (Namık Kemal, 1326: 10)Münif Paşa'nın *Hukuk-ı Hürriyet* makalesi bir çerçeve metin gibi düşünülebilirse de onun dahi çizdiği şu resim mahiyeti meçhul bırakmaya matuftur:

*"Âlem-i hissîde zâtîyyet veya cevheriyyet-i beşeriyenin fiili âsârı ve haysiyet-i insaniyenin bir şâhid-i pertev-nisân ve her türlü terakkiyâtmsâik-i zî-iktidârı olan hürriyet"*¹⁴

Sadullah Paşa'nın 1878 *Paris Ekspozisyonu*'nda "hürriyet", bütün bir batı medeniyetinin kaynağı olarak görülür:

*"Ey züvâr-ı hoş-yâr! Nazar-rübâ-yı hayretin olan bu nümûne-gâh-ı terakkiyât-i beşeri temaşa ederken gafil olma ki, bu kemâlât bütün hürriyet eseridir."*¹⁵

Dönemde istikamet ve muhtevasını anlamak ve anlamlandırmakta hayli güçlük çekilen bu kavramla ilgili verdiğimiz iki misale, benzerlerine II. Meşrutiyet'te ihtilalin heyecanını ekleyen bir sürü ismi de kattığımız zaman kavramını kullananların hürriyetten ne anladıkları meçhuldür. Batıdaki tekamül fikrini alıp geçmişi ve geçmişin telakki tarzını ibtidaileştirerek kendine alan açan bu tavrın hep iyi ve ideal olanı anlatma gayretiyle yaptığı tasarruf aynı şekilde hürriyet kavramının da başına gelecektir. Bu mesturiyet aynı şekilde muhataplar için de geçerlidir. Ulemâ ve İslâmcı sıralarına konulabilecek isimlerin yaptıkları iki tarifi peş peşe verdiğimiz zaman mesele daha anlaşılır hale gelecektir. İzmirli İsmail Hakkı; "*Hürriyet haysiyet-i insâniyenin şahididir, terakkiyât-ı beşeriyenininsâikidir.*" (İsmail Hakkı, 1329: 24).Filibeli ise şöyle demektedir: "*Hürriyet bir ni'mettir, hürriyet bir zînettir, hürriyet cevher-i insâniyettir, hürriyet insanlığı bilen her insanın nâmusu, haysiyeti, rûhu ve illet-i mevcûdiyetidir.*" (Ahmed Hilmi, 1327: 2). Yüzlercesine rastlayacağımız bu tariflerden birindehürriyet; "medeniyetinnâmus-ı a'zamı" olarak nitelendirilmektedir (MehmedSâdık, 1339-1342: I/109). Telakkinin boyutlarına dair uzatılmadan söylenilmesi gereken hususu Hikmet Bayur şöyle ifade eder: "*Hürriyet bütün sorunları çözecek büyüklü bir kelime olmuştur.*" (Bayur, 1959: 267-8).¹⁶ Bu büyüklü kelime; "Serbest fikir ve serbest hareket" düsturuyla "yaşa ve başkalarının yaşamasına mani olma" noktasına gelirken "şahsiyetini geliştir ve başka şahsiyetlerin gelişmesine mani olma" denilerek "yeni yüzyılın dayandığı esasların" temeline oturtulmaya çalışılacaktır (Ağaoğlu, 1972: 29). Bu

¹³ Kavramın yaygınlaşmaya başladığı dönem ve siyasi ortama ilişkisi ile ilgili bilgiler için bkz. Ömer Faruk Akün, "Namık Kemal" *DİA*, XXXII/365. Hürriyet kavramının bu çerçevede değerlendirmesi için bkz. Rıdvan Özdingç (2010).*Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918)*. s. 54 vd.

¹⁴Münif Paşa'nın hürriyeti izah için kullandığı "hürriyet olmasa o zaman şahsiyet temâyüz etmeyip ve insan olmayıp..."; "İnsan kendi vücudunu hürriyet vasıtasıyla idrâk eder" gibi birçok izah, bu gizemi derinleştirmektedir.(Münif Paşa, 1327: 363.)

¹⁵ Mustafa Fazıl Paşa, "Milletler maddeten dahi hürriyet ile muammer olurlar." *YTEA*, II, s.638. "Paris'ten Bir Mektup", *YTEA* içinde, II/4.

¹⁶Bu durumu Kemal Tahir şöyle ifade eder: "İttihatçıların yapısı, her düşünceden adam yıkmak için toplandı. Bu yıkılma işi (hürriyet) ile birbirine bağlanıyordu. Meclis açılınca beraberce yıkanların beraberce yapacak bünyede olmadığı hemen görüldü." *Notlar: Batılılaşma*, Bağlam Yay. s.17.

düşünce birçok yerleşik usul ve ananenin terki ile yeni ve fakat acı birçok reçeteyi de beraberinde getirecektir.

Bütün bu iyi şeylerin ve ideallerin ortak adı olan hürriyet kavramı “*insanın makâsîd-i muhtelifesine göre ta’addüd ve tenevüü’ edebilir*” diyerek Münif Paşa’nın çektiği dikkate mebni bu kavramların genel olarak ulemâyı ve ulemâ nezdinde hürriyeti telakki tarzına etkisini ele alacağız. Buna göre hürriyet; hürriyet-i siyâsiyye, hürriyet-i ilmiyye, hürriyet-i şahsiyye, hürriyet-i ticariyye, hürriyet-i mezhebiyye, hürriyet-i edebîyye, hürriyet-i ahlâkiyye, hürriyet-i sanâyî’ gibi farklı sahaları kapsar. Buna Namık Kemal’in bir makalesinde ele aldığı “hürriyet-i efkâr”ı da eklememiz gerekir. Bunları daha sonraları bir tasnife tutan Hüseyin Kazım Kadri, altı çeşit hürriyet tarifi yapar ve tasavvufî manadaki hürriyeti de kendi arasında üçe taksim eder: Hürriyet-i tabîiyye, hürriyet-i içtimaîyye, hürriyet-i siyasiyye, hürriyet-i matbuât, hürriyet-i vicdâniyye, hürriyet-i şahsiyye (Hüseyin Kazım Kadri, 1928: II/507).¹⁷ Bu kadar farklı telakki aynı zamanda beklentilerle de mütenasiptir.

Burada dikkatimizden kaçırmamız gereken diğer bir husus telakkilerin oluşmasında tek taraflı bir belirleyicilik aramanın yanıltıcı olduğudur. Mesela esaret-hürriyet ilişkisi üzerinden kölelik meselesi ele alınırken meselenin işleniş biçimine dikkat etmek gerekir. Kölelik meselesi ilk olarak oryantalist suçlamaların ana meselelerinden biri olması hasebiyle İslâm’ın köleliğe bakışı ve kölelerin İslâm toplumundaki durumları üzerinden ele alınır. Ulemâ meselenin bu tarafıyla meşgul iken, siyasi idarenin hassasiyetleri dikkate alınarak, kölelik meselesi romanlar üzerinden şahsi hürriyet fikrinin yerleşmesi için ısrarla kullanılan bir alan haline gelmiştir.¹⁸ Tanpınar’ın “bu ilk yenilenme devrinin tek fikri kımlıdaticısı olan hürriyet fikrine en rahatça yanaşabilmek imkânı, romancılarımızı işin sadece teessürî tarafına sevk etti” diyerek hayıflandığı bu saha aynı zamanda dinî olanın da farklı kanallardan tenkidi yolunu açmıştır (Tanpınar, 2001: 293). Ulemânın bütünü kaybetmeye başladığının bir tezahürü olan bu ayrıntıları bir tarafa bırakarak farklı sahalardaki hürriyet telakkilerini ulemânın tavrı üzerinden ele alalım.

Yeni Osmanlıların Abdülaziz Döneminde bir tür reform talepleri öne sürerek siyasi katılım peşinde hürriyet kavramı etrafında ördükleri muhalif söylem kavramın sonraki dönemlerdeki seyrini büyük ölçüde tanımlamıştır. Hukuk etrafında özellikle Tanzimat bürokrasisinin şahıslarında mücessem hale getirilen idari aksaklıklar ve keyfiliklerin karşısına dikilen hürriyet talepleri meselenin karakteri konusunda belirleyicidir.¹⁹ Siyasî katılım taleplerini ve idarî aksaklıkları hürriyet kavramı etrafında ören bu kuşağın iktidara getirdiği II. Abdülhamid’in uyguladığı siyaset kavramın gizemini tamamen artırdığı gibi meseleleri hürriyet-istibdat ikilemine hasrederek bütün bütün bu renge bürünmüştür.²⁰ Bu ikilem aynı zamanda ciddi felsefî ve siyasî sonuçlar doğurmuştur.²¹

¹⁷ Dönemin sonlarında yapılmış bir tarifte şu taksim yapılır: “Dîn-i Celîl-i İslâm hürriyet-i vicdâniyye, hürriyet-i nefsiyye ve şahsiyye, hürriyet-i aklıyye ve fikriyye, hürriyet-i ilmiyye, hürriyet-i kelâmîyye, hürriyet-i fi’liyye, hürriyet-i içtimaîyye, hürriyet-i mesâkin, hürriyet-i ukûd gibi her nev’i hürriyeti bahşetmiştir.” MehmedSâdık, *Âlem-i İslam*, I/110.

¹⁸ Ulemânın ve İslamcılarının savunma biçimleri ile ilgili bkz. Hüseyin Cisir (1308). *Risaletü'l-Hamîdiyye*, Dersâdet: [y.y.], III, s.401-412; Emir Ali (1341).*Ruhu'l-İslam*, İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi, s.217-24;AhmedMuhyiddin b. Mirza Said Paşa *Sirâcü'l-Hidâye*, s. 28-30; Halil Hâlid (1325).*Hilal ve SâlibMünâzaası*, Mısır, s.134-49;Mehmed Fehmi, *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiyye*, s. 25; Muhammed Mekki b. Azzûz (1327). “İslâmiyyetin Bahşettiği Hürriyet-i Âmme”, *SM*, II/27, s. 1;Tâhirü'l-Mevlevî (1338). “İslâmiyyetin Esirler Hakkında Şefkatkârane Muamelesi”, *İtisâm*, no.65, s.721-5; “İslâmiyyetin Köleler Hakkındaki Ahkâmı velbâdet Meselesi”, no:65, s. 833-5; Ömer Nasûhi, *Muvazzahîlm-i Kelam Dersleri*, s. 83-4;Mehmed Ali Aynî (1339-1341). *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, s. 62-3.Ahmed Mithat Efendî'nin romanlarında bu husus iki tarafla da irtibatlı şekilde işlenir. Romanlardaki seyri için bkz. Ali Şükrü Çoruk, “Oryantalizmin Sergüzeşti”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*; Yıl: 2007, XXXVI, s. 79-100.

¹⁹Bu meseleler etrafında Ziya Paşa, Avrupa’daki uygulamaya binaen meclis sistemiyle halkın siyasete ortak olmasını teklif ettiği satırlarda *şûra* kavramı etrafında hürriyet için dinî referans bulmakta zorlanmaz. Ziya Paşa (1283). “İdare-i Cumhuriyye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı”, *Hürriyet*, nr.99, Rabiülevvel 1283, *YTEA*, II içinde, s.78. Tunuslu Hayreddin Paşa (1879).*Mukaddime-i Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifet-i Ahvâli'l-Memâlik Tercümesi*, İstanbul: Elcevâib Matbaası, s. 126.

²⁰ Bu ilişkinin problemleri tarafına dikkat çeken Yozgatlı İhsan Efendî'nin değerlendirmesi olarak bkz. Üstad Ali Ulvi Kurucu (2007).*Hatıralar-1*, İstanbul: Kaynak Yayınları, s.388. Mesela yaşanan siyasi süreci klasik muhtevada mevcut

Münif Paşa'nın yeni hürriyet telakkisini takdim ederken yaptığı ayrıma atf yaparak söyleyecek olursak siyasi hürriyet klasik muhtevada iktidarın gücüne telmihen kabul edilen bir şeydir. Burada aslolan husus adalet merkezli bir anlayışın hâkim olup olmaması ile ilgilenen dinî emir ve yasakların fertleri yok sayan bir hürriyet telakkisine imkan vermediği gerçeğinin gözardı edilmiş olmasıdır. Yeni hürriyet anlayışına duyulan ihtiyacın doğurduğu fikrî arayışların İslâm tarih tecrübesi zaviyesinden ele alındığında ithal edilen kavramların ardına gizlenerek yürütülen birçok siyaset imkân sahasının dışına çıkmayı gerektirecektir.²²Tanzimat sonrasında devlet ve hilafet etrafında Avrupa'da vuku bulduğu şekliyle hürriyet tecrübelerinin tenkit edildiği vâki iken²³ Abdülhamid iktidarına karşı ortak bir fikir olarak hürriyet etrafında birleşen Batıcılar, Türkçüler, Osmanlıcılar ve İslâmcılar hatta gayr-i Müslim unsurlar II. Meşrutiyet dönemine birçok problem yanında meseleleri esaslı bir zeminde değerlendirme imkânından uzak bir telakki bırakmıştır.(Ahmed Hilmi, 1327: Dal-zel).²⁴ Dinin, devletin gidişatıyla irtibatlı olarak siyasi iradeyi bu mesele üzerinden kontrol etmek veya muhalefeti bu kavram üzerinden inşa etme gayreti geriye doğru Yeni Osmanlılara kadar uzanmaktadır.²⁵Mesela şahsî hürriyetle bağlantılı olan ve geriye doğru tasavvufî-felsefî birçok manalar ihtiva eden kader, tevekkül, rıza gibi kavramların II. Abdülhamid idaresi tarafına; hürriyet, say u gayret, mücadele gibi kavramların bu idareye karşı muhalefet yürüten gruplar tarafına düşmesi II. Meşrutiyet ve sonrasındaki zihni kırılmayı da izah etmektedir. Adalet merkezli olarak değerlendirildiğinde içtimâî bir karaktere bürünen hürriyet, yeni telakki tarzıyla siyasî ve ferdî bir çerçeveye indirgenerek yeni bir toplum organizasyonunu icbar etmiş vefert merkezli bir anlayışa kayarak içtimâî icbarları imkânsız hale getirmiştir (Münif Paşa, 1327: 364-5).²⁶Fakat hürriyet telakkisinin bu şekilde yorumlanması aynı zamanda devlete/padişaha/hilafete dinî bir rükünle bağlı olan insanın itaatindeki uhrevî zemini ortadan kaldıracak ve hilafetin ilgası sürecinde hilafet kurumuyla ilgili yapılan yorumların Müslüman fertle halife arasındaki dikey ilişkiyi zaafa uğratan ve itaatin mutlaklığına tedahül eden bir hürriyet yorumundan arta kalan bir siyasî ortama vücut verecektir.(Kara, 2001: 8) Özellikle II. Meşrutiyet'le birlikte siyasî hürriyet olarak görülen siyasi yapının İslâm'la ilişkisine dair

olduğu şekliyle hürriyet-köle ilişkisi üzerinden tavsif eden bir yaklaşım için bkz. Mehmet Lütfi (1324). *Tuhfe-i Lütfi*, İzmir: Keşişyan Matbaası, s. 5-6.

²¹ Bu durumdan müşteki Said Halim Paşa problemin nerelerden kaynaklandığını şöyle ifade etmektedir: "Batı memleketlerine yaptıkları seyahatlar sırasında gördüklerine veya mütalaa edebildikleri kitaplardan gelişigüzel toplayabilmiş oldukları iyi kötü birtakım nazariyyât-ı ahrârâneystinad ederek dayanarak gidermek istediler." Said Halim Paşa (1328-1330). *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası, s. 6.

²² Nitekim Ali Suavî, kanun önünde eşitlik manasına "Avrupalıların serbâzlık veya hürriyet dedikleri mesele, İslam lisanında adalet ve insaf olunmak demektir" diyerek bu manada bir hürriyet probleminin İslam tarihinde olmadığını ihsas etmektedir. Ali Suavî (1283). "Serbâzlık", *Muhbir*, n.26, s.25.

²³ Mesela Cevdet Paşa hükümet şekillerini incelerken şöyle der: "Bunlardan her birinde birer gûnefenâlık melhûz ve meşhûdolub hele cumhuriyetin zikrolunan fırka-i mütecâvizesi bütün bütün akıldan ve nevâmis-i tabiiyyedenbaid bir fikr-i bâtıldır." *Tarih-i Cevdet*, I/20.

²⁴ Ahmed Hilmi bu durumu şöyle tabiileştirir: "Yıllardan beri Mutlakiyet idaresi altında yaşayan, ezilen, hürriyetten ve hürriyet fikrinden uzak bırakılan bir milletin orta tabakasını ve halka rehber olan sınıfını teşkile koyulmuş olanlar, o baskının altından kurtulunca ilk anda iyiliği ve kötülüğü anlayamayan; düşünce ve hareketlerinde serbest olmayan çocuklara benzer. Bu gayet, normaldir. Bu her zaman böyle olacaktır. Demek ki, başlangıç devrelerinde, derin düşünürlerden, ciddi araştırmacılardan, gerçek ilim ve teknik adamlarından çok, sahte bilgiçler, yan âlimler, lakayt ve sathi düşünürler yetişecek. Öyle bir hal ki; biraz düzgün konuşabilenler kendilerini her konuda konuşmaya yetkili hatip, biraz yazı yazarlar, yazar ve edip, üç beş kitap okuyanlar iktisat âlimi zannedecekler. Ve millete de böyle zannettirmeğe kalkışacaklardır. Bunlara bir de şöhret ve geçimi de ilâve edersek ve hele bunlarla geçinme imkânı da olursa, bu yarı aydın sınıfının ne kadar kalabalık olacağı anlaşılır. Bunların hepsi çalاکalem yazacak." Hilmi Ziya dört yıl sürdüğünü ifade ettiği bu hürriyet döneminden sonra her fikri akımın ayrı ayrı yollara gittiğini ve toplumun derinliğine değişimini arzulan fikirlerin ağırlık kazandığını ifade ediyor. Hilmi Ziya Ülken (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, s.155.

²⁵ Ali Suavî şöyle der: "Demek ki hikmet-i ameliyenin mevzu'uef'âl-i ihtiyariyedir. Cenâb-ı Hakkın insana vermiş olduğu akıl ve ihtiyar adalet-i mutlaka usûl ve kavâidini taharri etmek ve o usûlüzretrefri' ve tertib-i nizam eylemek ile mükelleftir." Ali Suavî, "El-HâkimuHuvalah", II, 529-30.

²⁶ Bu çerçevedeki tartışmalar II. Meşrutiyet döneminde devletin/hükümetin müdahil olup olmaması tartışmalarına ve daha sonra Prens Sabahattin'in başını çektiği adem-i merkezîyet tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Ayrıca bkz. Emin Vedâd (1324). "Hürriyet-Teşebbüs-ü Şahsi- Merkezîyet", *Misbâh*, no:5, s. 55.

yapılan yorumlar yani İslâm'ın aslında meşrutî idareyi çok önceden uyguladığı ve emrettiği iddiası bu ilişkinin kopmasının başat sebebidir.²⁷

Meşrutiyetle birlikte ortaya çıkan durumu hürriyet olarak anlama hem anlamın ne kadar değiştiğini göstermekte hem de kavramın dönemdeki icbarının boyutlarını gözler önüne sermekte ve kavramın haiz olduğu mevkiî tayin etmektedir. UlemâdanŞeyhülİslâmlıkmakamını işgal etmiş bir zatın yazdığı bu satırlar, meselenin nerelere uzatılabileceği ile ilgili açık kapı bırakmaktadır:

"Bu mesleğin(istibdad) din ile şeriat ile insaniyetle asla münasebeti olmadığını bilen bir (firka-i münciyye) senelerden beri cânfedâ edercesine çalışsa, çalışsa nihayet bu gayr-ı meşru' mesleğe nihayet vermiş ve bugün onun yerine hem tabii hem de şer'i olan (hürriyet, müsavât) esası üzerine bir hükümet-i âdile teşkiline muvafık olmuştur."(Musa Kazım, 1328: 26).

Yukarıdaki iktibasta görüldüğü gibi hürriyet-istibdad karşıtlığının dinî bir zemine oturtulması ve bu telakkinin dönemdeki hemen herkes tarafından paylaşılması istibdat tarafına düşen kavramların da gözden düşmesine hatta savunulmasını imkânsız hale getirmiştir. Benzer şekilde II. Abdülhamid idaresi boyunca uygulanan sansürün karşısına II. Meşrutiyet dönemindeki serbestliği yerleştirerek bunu fikir hürriyeti çerçevesine sokmak ve bütün İslâm tarihini bu çerçeve içinde değerlendirmek yaygın hale gelmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde var olduğu kabul edilen ve fakat zamanla cehalet sebebiyle dondurulan hür düşünme ameliyesinin bu dönemde tekrar kazanıldığı düşünce ve iddiasının bu ikilikle ilişkisi vardır.²⁸ Bu hürriyet taleplerinin önce yanlış itikatlar üzerinden zamanla da mevcut ahkâmın anlaşılma ve yorumlanma biçimi üzerinden dile getirildiği görülmektedir.²⁹Ulemâ ve siyasi iktidarın bilerek ve isteyerek İslâm tarihinde fikir hürriyetini ortadan kaldırdığı fikri, fikir hürriyeti adı altında birçok şeyin tedahülüne sebebiyet verecektir.³⁰ Fakat bir taraftan fikir hürriyetini savunan diğer tarafta ise özellikle terakki ve tekâmül için hatta daha çok siyasi bir çağrı olan ittihat fikri ile bir tenakuz arz edecektir. Diğer taraftan İttihad Terakki iktidarı ile irtibatlı olarak telkin edilen bu ittihat fikri, fikir hürriyeti ve bütün bu gelişmelerin menbaı olarak görülen düşünce hürriyetiyle çelişmekteydi.

İçtimaî hayatın nizamının her şeyi çözmesi beklenen hürriyet kavramı etrafında şekillenmesi içtimaî ve hukukî hürriyetin sınırları ile ilgili ciddi tartışmalara sebep olmuştur.

²⁷"İşte İslâm'ın mine'l-kadim mâl-ı meşrûtu bulunan hürriyetin eydiye-i iğtisâbdab kurtularak aslına rücu..." (Mustafa Sabri (1326). "Beyânulhak'ın Mesleği" *Beyânulhak*, I, S. 1, s. 3).İslâm'ın siyasi hürriyeti verdiği ile ilgili bkz. (Hamdi (1328).*Hikmet-i Siyasiye*, Dersaadet: Edeb Matbaası, s. 29;ŞehsuvarzâdeMehmed Behçet (1329). "İslamiyet'de Hürriyet ve Meşrutiyet", *El-Medâris*, s. 162). Hoca Hayret bu durumu bir üst yapı şeklinde cemiyet-i ilmîyenin olmayışına bağlar. Hayret (1326). "Ya Âlim Ya Hâlim" *Beyânulhak*, I/1, s. 6.

²⁸ Hüseyin Kâzım Kadri bunu aynı zamanda terakkinin merkezine yerleştirmektedir: "Her şeyden önce Müslümanları esâret-i fikriyyedenkurtarmak, diyâr-ı İslâm'ı uzun asırlardan beri veda eden hürriyet-iaikliyeyi iade etmek ve bu sayede Müslümanları diğer milel-i fâzıla ve mütemeddine seviyesine çıkarmak lâzımdır." (Muhsin-i Fani ez-Zâhirî (1339).*Yirminci Asırda İslamiyet*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, s.49). Özellikle dönemde Filibeli ile Celal Nuri (Celal Nuri (1331).*Tarih-i İstikbâl: Mesâil-i Fikriyye*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, I/73 vd.,Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli (1332).*Huzûr-ı Akl u Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*,Dârulhilâfe: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, s. 111-33) arasında daha sonraları İzmirli İsmail Hakkı ile Peyami Safa arasında cereyan eden tartışmaların merkezinde fikir hürriyeti meselesi vardır. Celal Nuri, Yunan felsefesi öncesindeki kelâmın serbesti-i münakaşa demek olduğu kanaatindedir. I/87. Bu dönemi fikir serbestliğine referans olarak gören bir değerlendirme için bkz. "Hürriyet, Musâvât, Uhuvvet, Adâlet -Hürriyet ve İstiklâl-", *Hikmet*, 24 Cemâziyulevvel 328 no:7, s. 4.

²⁹Seyyid Bey'in İlahiyat Fakültesinin kuruluşu esnasında söylediği "akvâl-i fikhiyye fazla merbûtiyyet gösterildiği ve bu merbûtiyyetin hürriyet-i tefekküre mâni' olduğu" beyanatına karşı çıkan *Sebilürreşâd* dergisi Yahya Afif imzasıyla birçoğunu paylaştığı bu fikirleri fikir hürriyeti etrafında cevaplandırmıştır: "Seyyid Bey'in İrşâdât-ı Âlimânesi" *SR*, XXIV/604, s.82-4.

³⁰ Celal Nuri, bütün bir geçmişi mahkum etmektedir: "İttihad hususunda fikir ve zihnini yormak istemeyen ulemâ, kendi görüşlerine uygun bir zemin hazırlamak için gayret gösteren zorba hükümdar ve yöneticiler, hürriyet fikrini ortadan kaldırmışlar, İslâmiyet'i daraltmışlardır."(Celal Nuri(1330). *Kendi Nokta-i Nazarında Hukûk-i Düvel*, İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, s. 163). Bu fikre LeonCahun üzerinden Köprülü de iştirak etmektedir: İlk bir asırlık çaba neticesinde yolu kaybetmek noktasına gelen Türkler «Nihâyet geri dönmeye başladılar, Kur'an ve Hadis'le iktifâ ettiler; artık Türk bir taraftanpirin, şeyhin rûhâniistibdâdı, diğer taraftanhükümdârincismâniistibdâdı altında hiçbir şey düşünemez oldu» değerlendirmesi üzerine Köprülü Cahun'e hak verir: "Teferrûâtındaki birçok tarihi yanlışlıklardan, acele ta'mimlerden sarf-ı nazzr, 'LeonCahun'un bu mütalaâtında cidden büyük bir hassa-i hakikat vardır." Köprülüzade MehmedFuad (1918). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Matbaa-i Amire, s.186-7, 1 nolu dipnot.

Her şeyin içtimaî bir karaktere büründüğü bu atmosferde³¹serbest kelimesiyle de ifade edilen hürriyetle kastedilen şeyin ne olduğunu tayin oldukça zor olmasına rağmen içtimaî hayat için başkasının sınırlarına dokunmadan istediğini yapma gibi muallâk bir mana öne çıkmıştır.³²Fransız İhtilali'nden mülhem olarak tercih edilen hürriyet kelimesinin başıboşluk manasına anlaşılma ihtimali daha önceden beri Osmanlılar için bir tedirginlik ve ihtiyaç sebebi idi.³³ Tanzimat sonrasında siyasî manasıyla iktidara karşı itaat ve bağlılığın zemmedilip insanın kanunla mukayyet bir hürriyet ve özgürlük anlayışına bürünmesi için gösterilen çabaların ciddi felsefi ve siyasi neticeleri olmuştur.³⁴ İnsanın kanun ve iktidar karşısında bir ferd olarak var olma mücadelesi şeklinde takdim edilen bu çaba, aynı zamanda serbestlik manasına Avrupa'dan tevarüs edilen adâb-ı muâşeretin bir hayat tarzına dönüştürülmesi için girişilen her türlü çabayı modernliğin, asriliğin bir adım sonrasında hürriyetin bir gereği gibi benimsetme yolunu seçmiştir.³⁵ Hürriyetin bu hukukî karaktere bürünmüş hali beraberinde itaatin neye olacağı ile ilgili bir istifhamı İslâm'ın insanı doğuştan hür kabul ettiği ve bu hürriyet anlayışının adalet ve modern manasının dışında müsavâtı esas aldığı (Ömer Nasûhi, 1339-1342: 82) şeklindeki telakkinin karşısına yerleştirmiştir. Fakat gerek adalet gerek hürriyet anlayışındaki değişim devletle tebaa arasında İslâm tarihi boyunca kurulmuş ilişki biçiminin, itaat anlayışının "kendi kaderine sahip çıkma" fikriyle de birleşerek kısa zamanda toplumda ciddi bir zihni farklılaşmaya yol açacaktır. Kanun etrafında şekillenen bir itaat ve hürriyet anlayışının kanunların nereden tevarüs ettiğine dair doğurduğu veya doğuracağı istifhamları izale için artan bir şer'îlik vurgusu öne çıkacaktır. Keyfiliği kanun üzerinden sınırlama arzusunu muhalefetlerinin temelini yerleştiren Yeni Osmanlıların açtığı bu yolda halife/padişah ve din ekseninde varlık kazanmış hürriyet ve esaret ilişkisi kanun ve toplum penceresinden görünür hale gelme yoluna girmiştir.

³¹ Bu çerçevede şekillenmiş bir hürriyet anlayışını Namık Kemal'in düşüncesinde "cemiyet içinde ve cemiyet halinde hürriyet" olarak hulasa eden Tanpınar kavramın ve çerçevesinin nerelere uzandığını gösterir. (Tanpınar, 19. Asır, s.427). Tanpınar ise bunu bir hareket olarak anlamaktadır. (Mehmed Kaplan (1948). *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 129). Din de dahil bir çok kavram bu çerçevede tanımlanmaktadır. Mesela din için bkz. "Din-i Hakîkî, Din-i Taklîdî", *Hikmet*, 10 Şevval 329, No:76, s.5-6.

³² II. Meşrutiyet'ten çok öncelere uzanan bu anlamın menşei medeniyet kavramıyla da irtibatlı olarak batıda yaşanan gelişmelerin uzantısıdır. (Ali Suavî, "El-HâkimuHuvalah", s.525. Münif Paşa, *Hukuk-ı Hürriyet*, s.363). Halil Hâlid, bu siyasî mücadeleyi "nationalliberalism" olarak nitelendirmektedir. *The Diary of a Turk*, s.193. (İsmail Hakkı (1329). "Vazâif-i Medeniyye ve İnsaniyye", *Mevâiz-i Dîniye*, İstanbul: İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü, 2. Kısım, s. 27; Abdurrahman Şeref (1314). *İlm-i Ahlâk*, İstanbul: Matbaa-i Amire, s.123-4; Emin Vedâd, "Hürriyet-Teşebbüs-ü Şahsi- Merkeziyet", *Misbâh*, no:5, 10 T.Evvel, 1324, s. 55.)Hürriyetli günlerin ardından konuşan Tüccarzâde için bkz. Tüccarzâde İbrahim Hilmi (1329). *Türkiye Uyan*, Dersaadet: Kütübhanesi-i İslam ve Askeri, s.105.

³³ Lütfi, *Tarihinde serbestlik anlayışını* Namık Kemal ve Ziya Paşa üzerinden tenkit eder. (Ahmed Lütfi Efendi (1989). *Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, XI, 136-8). Mesela Cevdet Paşa yönetim biçimi olarak ele aldığı Hükümet-i Cumhuriyeti bir sebestlik olarak görür ve tasvib etmez. Ahmed Cevdet Paşa, "hele cumhuriyetin zikr olunan fırka-i mütecâvizesi bütün bütün akıldan ve nevâmis-i tabii'yyedenbaîd bir fikr-i bâtıldır." (*Tarih-i Cevdet*, I/9-10). Aynı şekilde Hristiyanlıkta hürriyetin olduğunu savunan Şatobryen'in bu fikrini eğer hürriyetden anladığın "hürriyet demek eğer ananızı babanızı, karındaşınızı da tanımayarak ekmeyerek biçmeyerek heman bir pişvânın arkasına düşüb dağlara sahillere koşunuz geziniz ve nerede bulursanız yiyiniz demek ise vakia bu hürriyet İncillerde bulunur ama ona da bir nev'i hürriyet-i hayvâniye denilir." AhmedMidhat (1302). *Müdüfâa*, İstanbul, III/515-6.

³⁴ Tanzimatın en ciddi tesirlerinden olan bu değişimin ilk örneklerinden addedebileceğimiz şu satırlar değişmeye başlayan telakkinin habercilerindedir: "Avrupa devletlerinde dahi makûle emniyet ve hukûk-ı hürriyet begayet mu'tenâ ve mu'tebertanulub yani efrâd-ı ibâd ve bunca bilâd yalnız devletler için halk ve icâdolunmayub..." (Mehmed Sadık Rifat Paşa (1275). *Avrupa Ahvâline Dâir Risâle*, İstanbul: Takvimhane-i Amire, s. 6). Ziya Paşa, "hukuk-ı medeniyesine göre hür ve âzâde, kânun-ı mevzûatta o kadar esir ve ferman-berdirler" der. Ziya Paşa, "İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı", s.78.

³⁵ Tanzimat Fermanı'nda memurların mallarını kullanılmalarıyla ilgili gündeme gelen serbestlik zamanla birçok hususu muhtevî bir hal alacaktır. *Lütfi Tarihi*'nde düşülen şu kayıt vaka etrafındaki tartışmalardan ziyade telakki tarzını vermesi açısından kayda değerdir: "Şinasi Efendi de Paris'de gördüğü serbestliği taklid ile 'insan sakalının sahibidir; mesleğinde hürdür; dilediği gibi hareket eder; kimin ne vazifesi benim sakalıma karşır' i'tikâdiyle traşlı olarak meydana çıkıp gezmıştır. Avrupa usulüne halkı alıştırmak için mümaileyhmisillü saygısızları teşvik ile ileriye sevk etmek bir nev'i tedbir-i siyâsi idi." (*Lütfi Efendi Tarihi*, XIII, 52). Bu tavrın serbestlik fikrinin özellikle siyasî ve idarî mekanizmada temsil halinde bulunanlar tarafından benimsenmesinin yanlışlığına dikkat çeken bir değerlendirmeye olarak bkz. İbnütelmin Mahmud Kemal İnal (1951). *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, XII, Ankara: Maarif Vekâleti, İstanbul, s.1786.

Modernleşme döneminin ehemmiyetli bahislerinden biri de kadın meselesidir. Aydınlanma ile beraber kadının varlığını keşfeden Batının meseleye atfettiği önem ölçüsünde kendi eski dinine yönelttiği tenkitler İslâm için de geçerli addedilmiş ve kaza-kader meselelerinin yanında İslâmiyet'e yöneltilen en büyük tenkitler bu cepheden gelmiştir. Kadınlara ilgili tartışmaların büyük ölçüde etkilendiği bir eser olan Kâsım Emin'in *Tahrîrü'l-Mer'e'si* meselenin merkezine hürriyeti koyması ve oryantalist suçlamaların bu canipten gelmesi meselenin modernleşme devrinde bir hürriyet problemi olarak telakki edildiğini göstermektedir. *Talak, teaddüd-izevcât, tesettür* gibi meseleler üzerinden kadınların kendi iradelerini kullanıp kullanamadıkları ve özgürlüklerinin erkeklerin elinde olup olmadığı ile ilgili oryantalistlerin suçlamaları, Müslüman âlim ve mütefekkirler tarafından cevaplanmıştır. Oryantalist iddiaların çok daha önceden Müslümanların gündemine soktuğu ve ulemânın ve İslâmcıların aşına oldukları bir mesele olarak kadın meselesinin bu zaman diliminde tekrar gündeme gelmesi içtimaî-ahlâkî tezahürler çerçevesinde olacaktır. İslâm'ın her şeyin en iyisini getirdiği ve en mükemmel şeklini barındırdığı inancı ile batıdaki gelişmeleri müspet kabul edip ikisini aynı potada eritme salahiyetini kendinde gören ulemâ, aynı zamanda kadının esareti şeklinde takdim edilen tesettür, talak, teaddüd-i zevcât meselelerini de bir hürriyet olarak izaha kalkışmışlardır.³⁶ Oryantalist iddialardan beslenen bir dile sahip çıkan yerli aydınların da meseleye dâhil olmasıyla bir aşama öncesinde oryantalistlere karşı kadın hürriyetini savunan ulema, içtimaî ve ahlâkî kaygılar üzerinden kadınlar konusunda farklı bir muhalefet girişecek ve bu da müşkül bir vaziyet doğuracaktır.

Hürriyet meselesinin ulemâ için handikaba dönüşecek bir diğer cephesi fikrî hürriyettir. Özellikle Avrupa'da cereyan eden şekliyle kutsalın tahlil ve tenkit edilmesi sürecinde başvuru ve bütün bu gelişmelerin mihrine yerleştirilen düşünce hürriyetinin İslâm modernizmi tarafından esas ittihaz edilen bir tarafı vardır.³⁷ İlk etapta Selefî düşünceyi yücelterek sonraki dönemlerle ilgili başlatılan ve bütün bir literatürü kapsayan sorgulama ve yargılama ameliyesinin altında batıdan gelen bu hürriyet anlayışı vardır. Kutsalı ve kutsala ait alanı tahrif eden bu anlayışın bir hürriyet meselesi olması aynı zamanda İslâm tarihinin dönemlendirilmesi, İslâm felsefe, ilim geleneğinin tayin ve tahfif edilmesinde başat faktördür. İlim, medeniyet, terakki gibi meseleler etrafında cereyan eden ve içtihat tartışmaları gibi birçok tartışmayı da beraberinde getiren bu anlayış klasik müdevvenatın aşılması hususunda önemli bir aktör olmuştur. Dinde ruhbanlık yoktur kaziyesine sığınarak İslâm'ın akıl ve ilim hürriyeti verdiği iddiasının ciddi neticeleri olacaktır. (Ömer Nasûhi, 1339-1342: 83). Özellikle ulemâ ve İslâmcıların efkâr-ı umumiyyeye muhalefetlerinde ve iktidarla ilişkilerinde gerilimlere yol açan dini mübalatsızlıklar ve bu mübalatsızlıkların yanında başını batıcı aydınların çektikleri dinî tartışmalar çerçevesinde yaşanan şok, ulemâ ve İslâmcıların hürriyeti anlama ve anlamlandırma hususundaki tavırlarını tayin etmiştir.³⁸

Özellikle Dozy'nin Hz. Peygamberimiz ile ilgili yazdıklarının tercüme edilebilmesi, II. Abdülhamid idaresi altında dine hürmetsizlikle pek karşılaşmamış -İslâmcıların yakılan dinî kitaplarla ilgili feryatlarını bir kenara bırakırsak- ulemâ ve İslâmcıların ve halk tabakalarının yaşadığı şok hürriyet kavramının anlaşılmasında belirleyici olmuştur.³⁹ Ütopik hürriyet

³⁶ Mesela tesettürü savunurken Mehmed Fehmi şöyle der: "mestûriyet iddia olduğu gibi kadınlar için mucib-i esâret değil belki müstelzim-i istiklal ve hürriyettir." Mehmed Fehmi (1329). *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiye*, İstanbul: Cihan Kütüphanesi, s. 33.

³⁷ Meselenin bu tarafına dikkat çeken bir değerlendirme için bkz. M. Muhammed Hüseyin (1985). *el-İslâm ve'l-Hadâretü'l-Garbiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, s.54.

³⁸ Müslümanın fikir hürriyeti ve serbestisi olmadığını bunun da günah ve bid'at gibi kavramlarla etrafına örülen duvarlardan kaynaklandığını ifade eden Kılıçzâde'nin *İctihâd'* dakaleme aldığı bu yazılarda bu zincirlerden kurtulmayı telkin etmektedir. *İctihâd'*ı kapattıran bu süreç özellikle medrese çevrelerinde çıkan dergilerde makes bulan bu suçlamaların düzeyi ve hakareten ibaret olması gelinen noktayı özetlemektedir. Benzer bir çizgi olarak mektep kitaplarında ifade bulacak olan hurafelerin ve bu hurafelerin müsebbibi olan cahil, mutaassib ulemâ ve dervişlerle bu hurafelerin altında ezilen zavallı halk fotoğrafı bir din dili olarak benimsenecektir. Kılıçzâde Hakkı, *İtikadât-ı Batılıya İlan-ı Harb*, s. 14.

³⁹ Din ve vicdan hürriyeti, matbuat serbestliği gibi başlıklar altında konuşulan, tartışılan hatta yasaklanan bu durum II. Meşrutiyet boyunca devam edecektir. Abdullah Cevdet bir tercümesinin girişinde hürriyet-i vicdâniye asrı olarak tavsif

telakkisinden gerçek hürriyet kavramına geçiş yaparken yaşanan bu kırılmanın yarattığı travmanın büyüklüğünü anlamak için Osmanlı tarihinin ve İstanbul'un hilafet merkezi oluşunun bir arada düşünülmesinde fayda vardır. Bu travmaya rağmen ilim ve içtihat hususunda ve İslâmî literatürün değerlendirilmesinde bu dilin giderek artan bir ivmeyle sürdüğünü görmekteyiz. Bunun iki sebebi olabilir: birincisi İslâm'ın üstünlüğüne duyulan sonsuz güven, ikinci bu tür mübâlâsızlıkları bastırmaktan çok uzakta ve güçte olduklarının idrakine varmak. Hangi sebeple olursa olsun bu düşünce hürriyeti etrafında cereyan eden felsefî ve içtimâî sorulara verilen cevaplar, yöneltilen tenkitlere verilen cevaplar İslâmcılığın dilinin tayin edilmesinde başat bir role sahip olacaktır. İctihat kapısının kapatıldığı ve bu sayede halkın uyutulduğu şekilde ulemâ ve siyasi güce yönelik tenkitlerin yanı başında hürriyeti tahdit edici olarak bu usulün yolunun da kader ve tevekkül inancı ile sağlandığı kabulü yayınlaşacaktır.⁴⁰

Klasik dönemde ahlâkî ve hukukî sonuçlar almak için bu problem irdelenirken ve ahlâkî ve hukukî sorumluluğun temellendirilmesi için kullanılırken yeni dönemde problem insanı ve toplumu harekete geçirme merkezine kaymış ve bu da İslâmtarih tecrübesinin suçlanmasına sebep olmuştur.

C) Haktan Vazifeye Dönüş: Ulemânın Hürriyet ile Dinî Mübâlâsızlık Arasında Çözüm Arayışları

Herkesin kendi arzu ve istekleri muvacehesinde anlamlandırdığı bir hürriyet kavramı karşısında⁴¹ mesele gelip ulemânın tarihî rolüne dayanıyordu ve özellikle halk katmanları ve alt tabakadan ulemâ meselelere müdahil olunması gerektiği beklentisi içindeydi. Çünkü yapılan hürriyet tarifleri ve hürriyet adı altında talep edilen şeyler içtimâî hayatta dinin mevkiine dair yapılan tartışmalar manasına anlaşılıyordu. Dini dışarıda bırakan bir toplum modeli olarak anlaşılabilen liberalizmin⁴² kurulma aşamasında ulemâ Meşrutiyet öncesinde ve İhtilal esnasında efsunkâr bir mana etrafında izah ettiği hürriyetin toplum muhayyilesindeki anlamıyla yüz yüze gelecektir.

İslâmcıların en önemli yayın organı olan *Sırât-ı Müstakîm*'de Manastırlı İsmail Hakkı tarafından tercüme edilen ve bir nevi dergi ve muhitin hürriyete bakışının ilanı manasına anlaşılabilir bir makalede hürriyet-i şer'iyeye tarifi beklentilerin muhtevasını vermektedir. II. Meşrutiyet'in başlarında bu anlam arayışının pratik ihtiyaç ve isteklere bağlı olarak farklılık arz etmiş olduğunu ve ihtirazı kayıtlarla beraber bütün dertleri çözecek sihirli manasını devam ettirdiğini görüyoruz. Hürriyet-i şer'iyeyi izah eden şu satırlara dikkat çekmek yeterli olacaktır:

“...âlem-i İslâmiyeninşa'ş'a-bahş-ı medeniyet, revnak-ı efzâ-yülm u marifet olması ve bütün Osmanlıların her mahrumiyetden necât bularak ülfet ve ittihâdpeydâ etmesi ancak bu sayede temin ve istihsâl olunmaktadır. İnkîşâf-ı hakâyık ve izmihlâl-i ebâtil ile terbiye-i umûmiye tezkiye-i ahlâk-ı beşeriye muhafaza-i hukuk ve ma'muriyet-i büldân gibi metâlib-i âliyenin kâffesini zâmin olacak başka vâsita yoktur. Hürriyet-i âmmeyimahv u ifnâ eden nâire-i istibdâdcihâmı yakıp vıran edeceğinden hiçbir şeyde eser-i intizam bırakmayacağı derkârdır.” (Muhammed Mekkî, 1327: II/27, 2).

Kendisinin de meftun olduğu bu manadan kastettiği şeylere dair birçok örneğine rastladığımız bu izahlarulemânın iyi niyetli beklentilerini ve hürriyetin kendilerine ne şekilde

ettiği yeni dönem için şunları söyleyecektir. “herkesin i'tikâd ve içtihadınızhâr, müdâfaa ve neşr etmekte hür olması ve bundan dolayı hiçbir muâ'taba ve mümânaa'tama'ruz olmaması demek olan hürriyet-i vicdâniye asrında yaşıyoruz.” Abdullah Cevdet (1924). *Voltaire, Râhib Meslier'in Vasiyetnâmesi Hakkında*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, s. 4.

⁴⁰ Mesela bkz. Tüccarzade İbrahim Hilmi (1332). *Avrupatlaşmak Felaketlerimizin Esbâbi*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, s. 24-5.

⁴¹ Ulemâdan Said Nursi'nin yeni dönemi nasıl gördüğü kendi üzerinden izahı toplumdaki uçurumu göstermektedir: “Bâ-husûs bir fikr-i âliyi yani hürriyet-i şer'iyeyi on beş sene zihninde taşıyan...”, (Bedüzzaman (1327). *İki Mekteb-i Musibetin Şehâdetnâmesi yâhud Divan-ı Harbi Örfî ve Said Kürdî*, İstanbul: İktisadî Millet Basımevi, s.35). Mesela hürriyeti “kendi hududunu tayin ve kendi kendi nefislerine hâkim olma” şeklinde otoriteden bağımsız bir tür iç denetim arzusuna büründürme gayretleri de bu çerçevededir. “Hürriyet-i Hakîka, Nefse Hâkimiyettir”, *Sebilürreşâd*, VIII/24-206, s.470.

⁴² Liberalizmin tarifi için bkz. İsmail Fenni (1341). *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul Matbaa-i Âmire, s. 393.

takdim edildiğini göstermektedir. Mesela ulemâ ağırlıklı çıkan *Beyânulhak* dergisinde yayınlanan bir yazıda şöyle denilmektedir:

“Ulemâsüdinlerinin kudsiyetinisbetinde muazzez yaşayacaklar, kitapları yakılmayacak, din muhterem tutulacak, ahkamına ciddiyetle riayet olunacak, ağızlarının kilitleri sökülüp her ehil olanlar ayet-i kerimeyi, ehâdis-i şerifeyi tefsir ve izahıyla akâid-i İslâmiyyeyi ahkâm-ı şer’iyyeyi, evâmîr-i diniyyeyi, sümmet-i nebeviyyeyi kemâl-i serbestî ile ta’lim ve tebliğ edecekler. Herkese şer-i şerif ve kânun dairesinde hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i kelim bahş olunmuş...”(Semizzâde El-hac Mehmed, 1326: V/122, 2216).

İhtilal arifesinde yapılan tariflerden ne kastedildiği anlaşılmaya başlandığı zaman ulemâ, hürriyetin sınırları ile ilgili izahata girişecektir. İlk etapta İslâm felsefe geleneğinde karşılığını bulmuş “insan medeniyyü’t-tab’dır” kaziyesi merkeze alınarak hürriyet fikrinin sınırları çizilmeye çalışılmıştır. Bir tür liberalizm olarak kabul edilebilecek bu içtimaî hava uzun sürmeyecektir. İlk fark edilen yanlış; İslâm’ın batıdan ve medeni denilen dünyadan gelen her iyi şeyi tasvip ettiği bir adım sonrasında ise emrettiği şeklindeki genel kabul ve istidlal biçiminin açtığı kapıdan girilerek hürriyeti İslâm’ın en muazzam prensibi ve emri ilan etme gayretlerinin nerede duracağını belli olmayışındır.⁴³Bu arayışların yanı başına “karşı” diyebileceğimiz tarafın muhalefetini koyduğumuzda ulemânın gelinen noktadaki konumunu ve ikircikli durumunu anlama imkânı buluruz. İlmiye mensubu bir ismin kaleme aldığı satırlar kurulmakta olan dengenin mahiyetini göstermektedir.

“Şu son günlerde efkâra hizmet etmeyen kimselerin her hareketine isnâd edilmesi moda hükmüne girmiş olan irtica, hürriyet aleyhine, istibdada ric’at, meşrûtiyeti ihlâl gibi muhtelif şekildeki iftiralar elde hazır bulunan yağlı karalar millet-i İslâmiyeninmebusan-i kirama takdim ettikleri mazbataya da sürülmek isteniliyor.”(M. Hilmi, 1327: 338).

Ulemânın şeriat ile irtica arasında kurulan münasebeti fark etmeye başladığı bir zaman dilimini ifade etmesi açısından önemli olan bu satırlar ve bu satırların yayımlandığı gazetenin kısa süre sonra siyasi atmosferde düştüğü nokta ulemânın kayıp hanesine yazılacaktır. 31 Mart Vakası’nda taraf gözükmek istemeyen veya İttihad Terakki ile birlikte hareket eden ulemâ bilerek veya bilmeyerek şeriat ile irtica arasında eşitlik ve bu eşitlikten hareketle dinî olanın hürriyete karşı olduğu fikrinin yerleşmesine sebep olmuştur. Hürriyetin karşısına yerleştirilen her şeyin devrin karanlık tarafına düştüğü bu demlerde “irtica”, “şeriat”, “istibdat” kolaylıkla “hürriyet” ve “meşrûtiyet”in karşı cephesinde saf tutturularak tasfiyeye tabi tutulmuştur. Bu ilişki biçimlerini ve siyasî pozisyonların fikrî tercihleri nasıl etkilediğini bir tarafa bırakalım ve hürriyet telakkisi etrafında dönelim.

Hürriyeti başkasının hürriyetinin başladığı yerde bitirme fikri genel kanaattir. Batıdan tevarüs edilen ve Münif Paşa’nın tariflerinde belirgin olan bu çerçeve, ulemânın içtimaî hürriyetin sınırlarını tayine matuf olarak ilk benimsedikleri tariftir. II. Meşrûtiyet öncesi teste tabi tutulması mümkün olmayan bu tarifi açtığı vadiden giren şeyler tarifi hareket noktasının ne kadar problemlili olduğunu göstermektedir. İslâmî hükümlerden istinbat edilmeyip Avrupa’dan tevarüs eden bir telakkinin ürünü olan bu hürriyet tarifi İslâm toplumunun iç dizaynını temin eden ve klasik devrin siyasî ve içtimaî olanı karşılama ve aşma kabiliyetini elinde tutan tarifinden kopacaktır. Geriye doğru gidildiğinde kavram, mutlak manada serbest olmayı sadece Allah’a hasreden ve bu serbestiyete ulaşmak için gerek içtimaî gerek maddî sınırları aşmayı gerekli kılan bir mana etrafında döner.⁴⁴Ulemâ için belki de aşılması gereken en büyük zorluk bu mananın iktidarın idare şeklinin beslediği bir atmosferde klasik manasında

⁴³ Mesela İslamcı bir kimlikle tanınan Abdürreşid İbrahim; Kur’an’ın ve Peygamberimizin getirdiği şeyleri hürriyet-i şahsiyenin esası görenek aradaki farkı dikkate almamaktadır. Abdürreşad İbrahim (1340). *ed-Dînu'l-Fitrî*, İstanbul: İstikbal Matbaası, s. 10-1; MehmedSâdık, *Alem-i İslam Cihad-ı Ekber*, I/109.

⁴⁴ Ali Suavî, meselenin bu tarafına dikkat çektikten sonra peşinden meselenin siyasî ve içtimaî karakterini şer’i bir mana etrafında öreerek insan hürriyetini savunan bir izaha girişir: “İnsan ne akıl ve ne de irâdece ve ne de bunların semerâtı olan ef’alce diğer insanın tâbî ve mahkumu değildir. İşte insanın, ebnâ-yı cinsine nisbetle «souveraineté»si vardır. Yani fil-asl muhtar-ı kâmindir.” (“El-HâkimuHuvallah”, s.525). Benzer şekilde bkz. Mehmed Lütfi, *Tuhfe-i Lütfi*, s. 12.

mündemîç olan tasavvufî-felsefî manayı kaybetmesinde yatmaktadır.⁴⁵ Klasik siyaset sisteminin ve içtimaî organizasyonunun“ vecilli bir firar kapısı” olarak bıraktığı bu hürriyet telakkisi sahip olduğu manayı yeni yeni Osmanlı toplumuna giren *hürriyet* kavramına kaptıracaktır. Daha açık söylersek; ulemâ, yatay olarak din, ahlâk, siyaset, örf ve anane tarafından tahdit edilmiş bir manaya sahipken modern dönemde bütün bu tahditlerden kurtulma anlamına gelen birmanaya büründürülen hürriyet kavramıyla çözüm bulma potansiyelini kaybetmiştir.⁴⁶ Klasik manada dikey olarak yükselmeyi mümkün kılan manayı kaybeden kavram; Meşrutiyete gelinceye kadarki süreçte Meşrutiyet sonrası birçok talebi meşru kılacak şekilde müzeyyen hale gelmiştir. Daha farklı söylersek; klasik devrin devlet, saltanat organizasyonuna karşı toplum ve şahsiyeti koruyan bu hürriyet telakkisi yeni devrin toplum ve devlet telakkisine uygun biçimde yeniden tanımlanırken felsefî ve tasavvufî derinlikten uzak bir şekilde zahiri taleplere yönelecektir.

Ulemânın burada tartışmayı sürdürme biçimi olarak şeriati devreye soktuğunu görürüz. Zira mesele, yerlerden birisi ulemânın dini ve değişip dönüşen hususları dikkate alarak makâsıd-ı şeria'yı koruma vazifesine gelip dayanıyordu.⁴⁷ Önceleri hürriyetin ne kadar elzem olduğuna dair ahkâmdan hareketle yapılan izahlar kısa sürede hürriyetin yönünü içtimaî bir karaktere büründürme mecburiyetiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu durumda modern dünyanın evveliyeti olan hürriyet, müsavat, meşrutiyet gibi siyasî ve içtimaî kavramların İslâm tarafından zaten emredildiği söylemi bu noktada ciddi bir handikaba dönüşmüştür.⁴⁸ İslâm'ın terakkiye mani olmadığı fikri etrafında birleşen İslâmcıların ve ulemânın bu kavramlara sahiplenme hevesinin karşı karşıya kaldığı en önemli krizlerden birisi buydu. II. Meşrutiyet ortamında siyasî idareyle olan münasebetleri hatırlatır mahiyette kanunların hürriyeti tesis edeceği şeklindeki tasvirler de bu gerilimin tezahürlerinden başka bir şey değildir.⁴⁹ Zira şeriat sınırların belli başlı tayin edicisidir. Ulemânın toplum zihninde muhayyel olarak varlığını kabul ettiği şeriat kavramının içinin nasıl doldurulacağı ile ilgili II. Meşrutiyet sonrası karşılaşılabileceği karmaşa aslında en ciddi kırılmadır ve ulemâ da buna su taşımıştır:

“Başkalarının hukukuna dokunmamak şartıyla herkes kendi filinde serbest olmaktadır. Herkes kendi filinde mesuldur, her türlü harekâtında muhtârdır, hayır işleyen hayır görür şer işleyen şer

⁴⁵ Kavramın klasik devre bakan tarafı ile ilgili bkz. Köprülüzade MehmedFuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 378-9. 1 nolu dipnot.

⁴⁶ Yer yer dönemin çüşhurüşundansızın bazı çabalar da yok değildir. Mesela Kuşeyri'nin hürriyet tarifi, *Sırat-ı Müstakim*'de Manastırlı İsmail Hakkı'nın tercümesiyle yayınlanan başmakalede şu şekilde geçer: “Hürriyet-i kâmile mahlûkâtdan birinin taht-ı rikkiyyetde olmamak, mükevvenâtda bir şeyin hükm ü tesirine mağlub bulunmamak ve daima hak ve hakikata tâbî' olmak demektir.” Muhammed Mekki b. Azzûz (1327). “İslâmiyetin Bahşettiği Hürriyet-i Âmme”, *SM*, II/27, s. 1.

⁴⁷ İslam Tarihinde hürriyetin bir çeşidi hariç her rûknünün mevcut olduğu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Akçuraoğlu Yusuf (1329). “Osmanlı SaltanatıMüessesâtıTarihine Dair bir Tecrübe”, *Bilgi Mecmuası*, Kânunievvel, I/2, s.130. Bir tercih değil tehdit olarak izah edilmeye çalışılan irtidat meselesi din ve vicdan hürriyeti savunucularının en büyük handikapıdır. (Mehmed Lütfi, *Tuhfe-i Lütfi*, s. 21-2; Hamdi, *Hikmet-i Siyasiye*, s. 28). Adalet için hürriyetin sınırlandırılması gerektiğini savunan bir değerlendirme için bkz. MehmedSâdık, *Alem-i İslam Cihad-ı Ekber*, I/108.

⁴⁸H. A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s.67. Hürriyetin zaten İslamiyetin bir emri olduğunu ve bu durumun sadece Abdülhamid idaresiyle inkitaya uğradığı ile ilgili olarak Bereketzâde şunları söylemektedir: “Şimdi biz yeni bir mesleğe yeni bir âleme dâhil olmadık, yirmi otuz seneden beri gasb olunan hukumuzüstirdâd eyledik, ferâmûş olunan fezâil-i milliyemizihyâetdik.” (Necâib-i Kur'âniye, *SM*, I/18, s.275-6). Manastırlı hürriyetin ilanı için meleklerin dahi yardıma geldiğini anlattığı vaazlarında bu meseleyi şu şekilde dile getirir: “Şeriatımız hürriyeti, adaleti, müsâvâtı emrediyor.” (Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, *SM*, I/1, s.11). AhmedMidhat Efendi, Manastırlı ve Musa Kâzım tarafından hürriyetle ilgili yayınlanan yazıların hürriyetle ilgili ölçüyü ifade ettiğini beyanları sınırları herkese özelliikle ulemâyâ misal olarak göstermektedir. (A. Midhat Efendi, “Sırat-ı Müstakim”, *Tercüman-ı Hakikat*, 17 Ağustos 1324, s.1). Bu fikrin ne kadar benimsendiğini gösteren bir ifade şöyledir: “Avrupa'nın yeni bir keşif olmak üzere âleme telkîn etmeye başladığı hürriyet, adalet, müsâvât, uhuvvet mebâdisi efkâr-ı İslâmiye ile pervede olanlarca artık telkîne bile şayan görülemeyecek bedihiyât-ı evveliyedendir.” AhmedNâim, “İslâmiyetin Esasları: Mâzi ve İstikbâli”, *SR*, XI/284, s.371; İbnHâzım: Ferid, “Siyâset-i Şer'iyeye”, *Beyânulhak*, s. 210; M. Şemsi, M. Salih, *Din Muallimi*, 1341, s. 11

⁴⁹ Mesela bkz. Müderrislerden Şerâfeddin, “Beyannâme”, *İslam Mecmuası*, s.1176; İskilipli Mehmed Atif (1326). “İnsanların Bir Kanuna İhtiyaçları” *Beyânulhak*, I/9, s.187. İskilipli bu kanunun da Allah tarafından va'zedilmiş olması gerektiği kanaatindedir.

görür. ...başkasının hukukuna tecaviüz eden hürriyeti ihlal etmiş olur. Bizim efalimizden başkaları mesul değildir. Biz de diğerlerin efalinden mesul değiliz.”⁵⁰

Burada ilk başvurulmuş husus kavramların asıl manalarının ne olduğunu tayin etme çabasıdır. Mesela tesettür meselesini ele alan bir ismin meseleyi izah ederken tutturduğu yol buna tipik bir misal teşkil etmektedir. Kadınların içtimaî hayatta görünümü, giyim-kuşam ve bunlara müdahalenin tartışıldığı bir ortamda tesettür meselesini ele alan bir yazı kaleme alan Mehmed Fahreddin, tesettürle ilgili şöyle der: “*Tesettür, nisvânınridâ-i hürriyeti, nikâb-ı ismeti, cilbâb-ı nâmus ve iffetidir. Tesettüre adem-i riâyetistihkâr-ı hürriyet, kabul-iesâretidir.*” (M. Fahreddin, VI/138, 120).

İlk etapta oryantalistlerin ve batılı fikirlerin taşıyıcıları karşısında hazırlıklı olan ulemânın bu izahları artık meselenin hallinden uzaktadır. Çünkü içtimaî muhayyilenin hürriyet meselesi gibi batıyla ortak kabul ettikleri bir çok meseleye dair yeni ezberleri ve bu ezberlerin dinî referans çerçevesi oluşmuştur. Mesela Emrullah Efendi'nin meşruiyeti hangi vadede aradığı belli olmayan satırları buna güzel bir örnektir: “*Hürriyet; aklın muktezası olan kavânîne itaattir. Acaba akl ve hikmet-i kavânînin menşei nedir? Şüphesiz ki menşe-i kavânîn ve hâdisât Cenâb-ı Hak'tır.*” (Emrullah Efendi, I/16, 248).

Giderek İslâmcıların bariz hususiyetlerinden biri olan 'ahkâm-ı dîniye ve kânuniyeyi ihlâl etmemek şartıyla hürriyete taraftar olmak (Peyami Safa, 1988: 41) dâyesi oldukça modern olan ve İslâm tarih tecrübesiyle ve ulemânın vazifesiyle bağdaşmayan bir tavrın ve kurumsal ve ananevî otoriteyi ortadan kaldıracak bir sürecin en kritik merhalesine denk gelmekteydi. Bâb-ı Meşihat'ın ahlâkî başı-bozukluklara müdahale ettiği ve müdahale etmesi gerektiği ile ilgili talepler farklı bir evreye girildiğini gösterir. İşte bu ortamda ulemâ hürriyeti bir sorumluluk çerçevesinde izah etme gayretine girişmiştir.⁵¹ Yapılan irade tarifleri, tasavvufî-ahlâkî olarak tarihî ve felsefî bir geçmişe sahip olan birçok kavram bu çerçevede hürriyet-mesuliyet ilişkisi üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Özellikle batıcı bir zihniyetle yetişmiş çevrelerin hak-hürriyet üzerinden kurmaya çalıştıkları içtimaî nizamın mesuliyet-hürriyet arasında sıkışması birçok problemle birlikte ileride birçok temel meseleye sirayet edecek zihni bir kırılmayı da desteklemiştir. Hürriyet kavramının anlamını tayin etme çabasına girişen ulemâ bir taraftan hürriyet adı altında dinî emir ve yasakların ihlalinin önüne geçmeye çalışırken diğer taraftan hürriyeti insanın iradesini kendi toplumu için feda edecek bir yapıya büründürme gayreti içindedirler. İnsanın hürriyetini ve iradesini bu yönde kullanmasına yönelik telkinler vazife fikrine dönüktür.⁵² İrade-hürriyet meselesine dahil olan ulemâ ve mütefekkirler meseleye mesuliyet penceresinden bakmışlar⁵³ ve bu mesuliyet telakkisi, şahsî hürriyetin içtimaî faydalarını ön plana çıkarmayı gerektirmiştir. Bir taraftan insanın hürriyetini savunurken diğer

⁵⁰*Mevâiz-i Diniye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328, s.22; “Meftûn olduğumuz hürriyet, hukuk-ı beşeriyedendir. Hürriyetsiz insan insan sayılmaz, mesud olmaz, terakki edemez, hürriyetini zâyî eden kavim muzmahil olur, bir takım zâlim ve gaddarların pençe-i esaretinde yaşamağa mahkum olur.” s.23-4. Bir ders kitabında yapılan hürriyet tanımı: “Ülkeye ve ülkedeki insanlara fenalık vermemek şartıyla insanların yaptığı kendi işlerine karışmamak” Ahmed Cûdî (1328). *Yeni İlm-i Hâl: Akâid Dersleri*, Dersaadet: Şems Matbaası, s.82.

⁵¹ İlk örneklerini Yeni Osmanlılar devrinde rastladığımız bu yorumlama şekli hem hürriyet taleplerini meşrulaştırırken hem de bu talepleri cazip kılmaktadır. Balkan Savaşı esnasında yaşananlarla ilgili meşihat makamı tarafından yayımlanan ve dinî cephesinden çok vicdanî cephesi ön planda olan bir bildiri için bkz. (“Beyannâme-i Meşihatpenâhî”, *Cerîde-i Süfîye*, no.16-24, s.10). Derviş Vahdetî, bu denklemin ilk kuranlardandır: “Ahlâksızlık ise, şeriatısızlık, dinsizliktir.” Vahdetî (1327). “Vahdet-i Vücut”, *Volkan*, sene: 1, no: 32, s. 148.

⁵²Musa Kâzım: “Zira mademki insan medeniyü't-tab' olup bir heyet-i ictimaiye ile yaşamak mecburiyetindedir; şu halde heyet-i ictimaiyeyi teşkil eden her feridin daima o heyete ait menâfî-i umumiye hâdim olması, hatta kendi menâfî-i şahsiyesini bile o menâfî-i umumiye zımında gözetmesi ve bu heyet-i ictimaiyenin menâfî'ine müteallik her teklife inkiyâd etmesi ve her fiil ve her kavlinde ve bütün etvâr ve hareketinde menâfî-i umumiyeyi ihlalden son derece tevakkî etmesi ve lede'l-icâb kendi menfaât-ı şahsiyesinin menfaât-ı umumiyenin husulüne feda etmesi lazımdır.” Musa Kâzım (1326). “Hürriyet-Musâvât” *SM*, I/2, s.20. Benzer şekilde bkz. Ömer Nasûhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, s. 82.

⁵³Bu temellendirme sonraki dönemde kaleme alınan ahlâkî eserlerde de karşılık bulacaktır: “İşte hürriyet-i medeniyeye ve siyâsiyyemiz için sabit ve lâyetegayyer olan esas, ancak bu hürriyettir. Binaenaleyh ahlâkın mebdâisinden olan hürriyet ve ihtiyar, fiil veya terk üzerine iktidar değil, belki tercih ve adem-i tercih, irâde ve adem-i irâde üzerine iktidardır. Bu hürriyet bulunmadıkça mes'ûliyyet-i ahlâkiyye de olamaz.” Aksekili Ahmed Hamdi (1340-1342). *Ahlâk Dersleri*, Ankara: Öğüt Matbaası, s. 52.

taraftan dinî mübâlatsızlıklara karşı müdahale fikrini emr-i bi'l-maruf vazifesi çerçevesine oturtmaya çalışmışlardır.⁵⁴ Toplumun ön plana çıkmaya başladığı bir ortamda içtimaî vicdanın hürriyet üzerine bina edilmesi arzusu etrafında yalnız Allah'a boyun eğmiş ve ona inanan bir ferdin ve bu fertlerden müteşekkil toplumun ehemmiyetinin farkında olan ulemâ meselenin bu cephesini meselenin merkezi haline getirmeye gayret etmiştir.⁵⁵ Bu durumdan rahatsız olanların savunduğu şey, hürriyetten muradın bu olmadığıdır.⁵⁶ Bu ikilemden çıkmak için de içtimaî hürriyeti, toplum menfaatine büründürerek toplumu tıpkı benlik sahibi bir varlık gibi tasavvur ettiler. Klasik ananın karşısına çıkarılan yeni insan tipinin temel özelliklerine atfen toplumu da irade sahibi, sa'y fikrine meftun, kaza-kader, kanaat, tevekkül gibi toplumda yanlış anlaşılmuş kavramların doğru manasını fark eden bir şahıs gibi tahayyül ettiler. Özellikle sünnetullah çerçevesinde bir toplumun değişmesi/düzelmesi için kişilerin hür bir şekilde bu değişime katkı yapmaları gerektiği üzerinde durdular. Bunun için de "bir millet kendinde olanı değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez", "nasıl olursanız öyle idare olursunuz" gibi dinî referanslar devreye sokuldu. Bu şekilde hürriyeti bir başı-bozukluk olarak değil içtimaî tekâmülün bir aracı haline getirmek için uğraştılar.⁵⁷ Toplum için, hukuk için başı-bozukluğun ne anlama geldiği hususunda dikkatli olan ulemânın kendi otoriteleriyle irtibatlı olarak savundukları bu hürriyet telakkisinin ulemâ için olduğu gibi yeni siyasi güç için de teşvik edilecek tarafları vardı. Zira yeni gücün iktidarı ele alabilmesi bu tarz telakkilerin dizginlenmesine ve taşkınlıkların yatıştırılmasına bağlıydı. Nitekim hürriyetle ilgili metinlerde meselenin bu tarafı büyük yekûn tutar.⁵⁸ Siyasi irade ile bu noktada buluşan ulemâ ve İslâmcılar bu tercihin dinî ve ahlâkî emirlere uyulması yönünde tahakkuk etmesi için öncelikle gönüllü bir mesuliyet fikrine sonra da güç fikrine yakın durdular. Mesela siyasi iktidara yakın bir isim olan ve ulemâ içinde yeni dönemin siyasetinin dinî vechesini en iyi gösterebilecek isimlerden biri olan Manastırlı'nın II. Meşrutiyet'in başında tercüme ettiği yazıda hürriyet ortamında vücut bulan telakkilerin neticelerine dair kaygıları meselenin ne tarafa tahvil edildiğini göstermektedir:

"Hürriyet-i şahsiyenin yanlış anlaşılmasının yol açabileceği zararlar; "o kadar muzır, ol mertebe müfsid-i ahlâk ve muhal-i âsâyişdir ki bu vâdilerde püyân olan, böyle bir cereyana kapılan efrâd-ı beşeriyenin az müddet zarfında her türlü intizâmizâa' ile izmihlalleri mukarrerdir." (Muhammed Mekkî, 1327: I/23, 353).

⁵⁴Zeminin kayganlığına dikkat çeken satırlar hürriyet-istibdat arasında gidip gelmektedir: "İnsanlar hür oldular, ama yine ibadullahtırlar. Her şey hür oldu. Şeriat da hürdür. Meşrutiyette mesâil-i şeraite rüşvet vermeyeceğiz. Başkasının kusuru, insanın kusuruna sened-i özürlü olamaz. Ye's mani-i her kemaldir. Havale etmek menbâ-i her zilletir. Neme lazım! Başkası düşünsün! İstibdadın yâdigarıdır." (Bediüzzaman Said-i Kürdi (1327). "Hakikat" *Volkan*, n. 70, s. 338). İskilipli kanunların tanzimiyle ilgili ilkelerden bahsederken şu ilginç talepte bulunur. "insanların medeniyet ve içtimâiyelerine muhal olacak nakâis ve fesâdânı de' ederek onlara hürriyet ve serbestî vermek..." İskilipli MehmedÂtuf, "İnsanların Bir Kânuna İhtiyaçları", s.188.

⁵⁵ Misal olarak; 'Yalnız Sana İbadet ederiz, yalnız senden yardım dileriz' ayeti çerçevesine yerleştirdiği mana ışığında hürriyeti tasavvufi çerçevede tarif eden Şerâfeddin, mâsivâdan kurtulmuş fertlerin oluşturacağı cemiyetin kıymetinin farkındadır. Şerâfeddin, "Beyannâme", *İslam Mecmuası*, s.1177.

⁵⁶ "Avrupadan gelen yeni bir tabir olan "hürriyet-i vicdâniye" sözü de dine karşı gösterilen mübâlatsızlığa daha ziyâdekâbil-i müdaafa bir şekil veriyor... Dinsizlik ve mübâlatsızlık temeddün ve tekâmülün, dindarlık ve muhafazakarlık vahşet ve cehlin, gîzet ve gabâvetin delili ad olunuyor!". (Hüseyn Kâzım Kadri, *Yirminci Asırda İslâmiyet*, s.54). Bereketzâde İsmail Hakkı, bu durumu şöyle ifade eder: "Bazı avâm-ı nâs hürriyete bir ma'nâ-yısakım veriyorlar. Hürriyet güyânîk u bed her ne hâtra gelirse işlemek imiş gibi her had ve edebi tecâvüz etmek istiyorlar. Halbuki hürriyet ile hürriyet-i meşrûa' murâddır ki insan saye-i adâletdehukuk-imeşrûa'sınamâlik olmak demektir. Bu da mine'l-kadim bizim mesleğimizdir." (Bereketzâde, "Necâib-i Kur'âniye", *SM*, I/18, s.275-6). Ermenekli M. Safvet, bu durumun İngiltere gibi ülkelerde bile bizde anlaşıldığı gibi ahlâkî kayıtlardan uzak bir şekilde anlaşılmadığını ifade eder. "Nazar-ı HükümetdeAhlâk", *Beşâ'ülhak*, 1982-3.

⁵⁷ Hakiki hürriyeti toplum için fedakârlık olarak anmanın geçmişi vardır. (Münif Paşa, *Hukuk-ı Hürriyet*, s. 363). Bu manayı II. Meşrutiyet döneminde paylaşılan birçok isim vardır. Misal olarak bkz. İbrahim Aşki (1324). "Hürriyet", *Millîet*, no:7, s.1.

⁵⁸Şeyhülislamlık makamında bulunan Musa Kâzım'ın ifadeleri fail olmanın çok ötesinde bir izah denemesidir: "hürriyet; âzâdelik, âzâde olmak manasınadır. Ama her kayıttan azade olmak manasına değil. Çünkü hürriyet-i mutlak, yani her kayıttan âzâde olmak keyfiyeti, dünyanın hiçbir yerinde, hatta silsile-i kâinatın hiç birinde yoktur. Sırr-ı teklif bütün kâinatıdır. Bütün avâlim ve bütün avâlimdeki nizam ve intizâm ancak sırr-ı teklifin her şeye sirayeti sayesinde sâha-i ârâ-i vücûd olmuştur." (Musa Kâzım (1326). "Hürriyet-Musâvât" *SM*, I/1, s.2). Bazı ufak değişiklikler için bakınız: A.g.m. (1336). *Külliyat-ı ŞeyhülislamMusa Kâzım*, İstanbul: Evkâf Matbaası, s.248.

Ulemânın hürriyet-şeriat arasında devlet veya kamuoyunun müdahalesini mümkün kılacak fikrî açılımı üretmesi en azından İslâm'ın içtimâî hayata müdahale etmesinin meşruiyetini de savunması demektir. Ulemânın kaleme aldığı metinlerde, bu müdahalenin meşruluğunun ortaya konulması temel problemdir. İlk olarak insanın cemiyet içinde yaşadığından hareketle dinî olmayan aklî bir metodun Avrupa'daki örneklerinde de sıkça başvurulduğu şekliyle devreye sokulduğunu görmekteyiz. Bu meşru bir zemin sağlamakla birlikte ulemâ için müdahale imkânını açık bırakmak ve yeni dönemde aktif rol alarak cemiyetin şer'î bir yapıya kavuşturulması için en azından mevcut yapıdaki dinî belirleyiciliği bir üst seviyeye çıkarabilmek adına daha sağlam istinatgâhlara ihtiyaçları vardı. Burada ulemânın klasik dönemde İslâm toplumunda haiz olduğu mevkiyle de irtibatlı olarak iktidara ve topluma karşı *emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker* prensibi devreye sokulmuştur. Ulemânın tekrardan asıl rolüne bürünme çabası olarak da okunabilen ama tarihî olarak bir varlık meselesi olan bu prensip kontrol mekanizmalarının hürriyetle irtibatlı olarak işletilmesini sıkıntılı hale sokuyordu. Bir taraftan Meşrutiyet İhtilali'nin umdelerine sadık kalma arzusunda olan ve ilk zamanlarında İttihat Terakki siyasetine merbut bir dil kullanan ulemâ; *hürriyet-i vicdan* ve *serbesti-i mezheb* gibi kavramlar etrafında hem içerden hem dışarıdan destek bulan ve Fransız İhtilali'ne kadar uzanan bir geçmişi olan kavramların baskısı altında mütereddit bir halet-i ruhiyeye büründü. Zaten Tanzimat sonrasında Osmanlılık siyasetiyle de mütecanis şekilde kullanılmakta olan bu dilin, yeni hürriyet anlayışıyla irtibatını kurmaya giriştiler.⁵⁹ Müslümanın üstünlüğü fikrinin izalesi manasına gelen müsavat ve uhuvvet fikirlerinin baskısı altında kalan bu talepler, toplumun genelinden çok Müslümantebanın etvarının kontrolü arzusuna dönüşmüş haldeydi. Bu iki durumu idare etme adına tarihî rolüne atıfta bulunmakla yeni durumu karşılamak arasında gidip gelen ulemâ, hürriyet meselesini de bu prensip üzerinden kontrol etme yolunu seçmek zorunda kalmıştır:

"Hürriyet-i şer'iyenin merkez-i dâiresi, ehemmi-i fevâid ve a'zam-ı mezâyası, zümre-i ahvârinekdâm mesaisi emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münkerdir ki büyük ve küçük her ferde, cemiyet-i İslâmiyeyi teşkil eden her kavme îfâ-yunesâyih-i hâlisane bu vazife-i âliyeninüssü'l-esâsi ve rüknü a'zamı olduğu vâreste-i izahtır."(Muhammed Mekkî, 1327: I/24, 369).

Bu izahlar ulemânın zamanla dinin aykırı bulduğu fakat kamuoyunun hürriyet çerçevesinde değerlendirdiği ahlâkî-içtimâî aksaklıkların müsebbibi olarak görülen kötü fiillerin yasaklanması hususunda talepkâr olmaları sonucuyla neticelenmiştir (Muhammed Mekkî, 1327: I/26, 400). Buna sebep olarak asayiş gibi pratik sebepler gösterilirken toplumun geleceğiyle de irtibatlı olarak bu yanlışlardan dönülmesi fikri işlenmiştir. Genel olarak hürriyet problemini ele alan ulemânın kadınlar üzerinden yaptıkları tahlillerde; kadınların tiyatroya gitmesinin ve erkelerle aynı mekânları paylaşmasının kötülüğünü hürriyetle irtibatlı olarak ele alması buna güzel bir örnektir.⁶⁰ Asıl problem bu hürriyet telakkisine, İslâm ahkâm ve hukukunun yaptığı kısıtlamadır. Ulemânın dinî kaynaklara ve tarihî referanslara başvurarak izah etmeye çalıştığı mecburiyet tevarüs edilen hürriyetle tam bir çatışma halindedir.⁶¹ Mevcut durumda hürriyet fikrinden vazgeçemeyen ulemâve İslâmcıların ortak kanaati, din ve şeriat

⁵⁹ Bu durum İslamiyet'in ne kadar çok din ve vicdan hürriyeti bahsettiği ile ilgili bir savunma diline dönüşecektir. Mesela bkz. Mehmed Sâdık, *Âlem-i İslam Cihad-ı Ekber*, I/114.

⁶⁰ Muhammed Mekkî, "İslâmiyetin Bahsettiği Hürriyet-i Âmme", *SM*, II/27, s.2. Edebiyat, ahlâk kavramları etrafında kadınların içtimâî hayata katılımları ve tezahürleri ile ilgili hemen hemen her dergi ve gazetede rastlanabilecek tartışmaların mihrerini bu paradoks tayin eder. Meşrutiyetin ilerleyen senelerinde mesele daha ciddi bir hale bürünür. Fikrî tartışmaların geride bırakılıp doğrudan kolluk kuvvetleri vasıtasıyla bu durumun engellenmesi talepleri ortaya atılır. Fakat bunun karşısında sadece bu kaidelere karşı mübâlâsızlık gösterenler değil aynı zamanda bu durumu savunan ciddi bir muhalefet de ulemâ ve İslâmcıları beklemektedir.

⁶¹ Musa Kâzım: "Fakat her millet kabul ettiği bir kanunun ahkâmına riayete mecbur olduğu gibi bir dini kabul edenlerin dahi o dinin kânun-u şer'iyesi ahkâmına itaat ve riayete mecbur olduklarını beyana hacet yoktur nitekim bu mecburiyeti nâtik bir çok nusus-şer'iyye dahi mevcuttur" der. Musa Kâzım, "İstibdad-Hürriyet-Hâkimiyet-i Milliye" s.28.

merkeze alınmadan ne bir mesele halledilebilir ne de arzulanan hürriyet toplum ve devlet için faydalı olabilirdi.⁶²

Ulemânın meseleyi mesuliyet üzerinden toplumun faydası ilkesine daha da ötede dinin/devletin ve milletin bekası arzusuna dayandırdığı görülmektedir.⁶³ Dini kazançlarla da irtibatlandırılan bu husus hürriyeti tahdit edici olarak anlaşılabilir düzenlemelerden hasıl olacak faydaya ikna üzerine kuruludur. Bunun için de toplumdan bu mecburiyetlere katlanmalarını ve toplum için fedakârlıkta bulunmalarını talep ettiler.(Musa Kâzım, 1327: I/2, 20-1). Fakat hilafet ve meşihat gibi makamların kurumsal olarak mevcut dinî yapı üzerindeki kontrol ve tesiri mahdut hale gelmişti. Bu yapıların aktif kullanımı arzuları din ve vicdan hürriyeti etrafında ifade bulan bir muhalefetle karşı karşıya kaldı.⁶⁴ Gerek ulemâ gerekse İslâmcılar, mevcut durumun birçok şeyi paranteze almayı gerektirdiğinin de farkına varmış bulunuyorlardı. Nitekim hürriyeti *emr-i bi'l-ma'ruf* penceresinden daha ziyade sadece klasik manada "ehlü'l-hâl ve'l-akd"i ikaz vazifesi çerçevesine indirgemek durumunda kaldılar.(El-Hac Ahmed Hamdi, 1328: 29). Bununla ilgili ilginç bir talebe verilen karşılık meselenin nerelere kadar uzandığını göstermektedir. Musiki dinlemenin yanlışlığı ve bunun men edilmesi hususunda *Volkan'*a yazı yazan bir hukuk talebesine verilen cevabî yazıda:

"Birader! Biz ne Ebussuud Efendi'yiz, ne de Birgivi. Bizim mesleğimiz millet-i İslâmiyeyi mümkün olduğu mertebe ikaz etmektir. Yoksa her şeyi ince elekten geçirecek olursak, birkaç yüz seneden beri bozulmuş olan ahlâk-ı umumiye ile muttasıf olan kâfilelere kim meram anlatabilir? Bizim bugün yapacağımız bir şey varsa, hepimiz vicdanımızla pençeleşmeliyiz."(Vahdetî, 1327: 313).

satırlarına rastlamak hem de 31 Mart Vakası'nunkendisine fatura edildiği bir gazete ve çevresinin sütunlarında görmek söylenecek şeylerin muhtevasını da tayin edecek kıratadır. Hürriyetin vicdanlara, ulemânın emr-i bi'l-ma'ruf vazifesinin ikazı havale edildiği yeni bir efkâr-ı umumiye doğmaktadır.

Sonuç

II. Meşrutiyet öncesi teste tâbi tutulması mümkün olmayan bu tarifi açtığı vadiden giren şeyler tarifi hareket noktasının ne kadar problemlili olduğunu göstermektedir. İslâmî hükümlerden istinbat edilmeyip Avrupa'dan tevarüs eden bir telakkinin ürünü olan bu hürriyet tarifi İslâm toplumunun iç dizaynını temin eden ve siyasî ve içtimaî olanı karşılama ve aşma kabiliyetini haiz bir muhtevada yeni dönemi karşılayacaktır. Geriye doğru gidildiğinde kavram, mutlak manada serbest olmayı sadece Allah'a hasreden ve bu serbestiyete ulaşmak için gerek içtimaî gerek maddî sınırları aşmayı gerekli kılan bir mana etrafında döner. Ulemâ için belki de en büyük zorluk da bu mananın idarenin vehimlerinin beslediği bir atmosferde hürriyet kavramı etrafındaki telakkiye kaymasında yatmaktadır. Klasik siyaset ve içtimaî organizasyonun mihverini teşkil eden bu hürriyet telakkisi, sahip olduğu manayı yeni yeni Osmanlı toplumuna giren hürriyet kavramına kaptıracaktır.

Ulemâ bu durumda dine, örfе, ananeye ve geleneğe karşı "hak" kazanmak olarak görülen ve siyasi manada elde edilmiş, ferdi esas alan bir hürriyet telakkisinin karşısına hürriyeti hak değil vazife kabul ederek dine, devlete, topluma ve ümmete hizmet edecek bir araç şeklinde düşündüler. Hürriyetin ilanıyla oluşmuş ortamı bir başı-bozukluk olarak değil

⁶² Filibeli Ahmed Hilmi, temellendirmeyi yaparken insan tabiatından hareket eder: "Bir kedi, dışından ne kadar vefa beklerse, bir dinsizle zevcesinin münâsebeti de o siyâkda olmak icabeder. Birisinin hürriyet-i sevk-i tabiisiyle diğerinin hürriyet-i lâkaydânesi arasında ne zühür ne de netice itibarıyla fark yoktur." (Filibeli (1326). *Tarih-i İslam*, Kostantiniye: Hikmet Matbaası, I/46). Derviş Vahdetî'ye göre; "Dinsiz hürriyet, adalet, müsavat, uhuvvet kat'iiyyen temin edilemez." Vahdetî, "Nutuk" *Volkan*, s.1sy. 3.

⁶³ Benzer kaygıyı ifade ederken geç tarihlerde Said Halim Paşa hürriyeti ahlâk ve maneviyatla temellendirir: "Hürriyet ve saadet-i şahsiyyesinin derecesini tayin eden ancak kendi ahlâk ve maneviyatının kıymetidir. Hürriyet lafzı ise tekemmül ve saadetinmürâdididir." Said Halim Paşa (1338). *İslamlaşmak*, Dârülhilâfetilaliyye: Hukuk Matbaası, , s. 29.

⁶⁴ Din ve vicdan hürriyeti meselesi oryantalist iddialar karşısında İslâm'ın kılıç dini olmadığı ile ilgili cevaplarla şekillenmiş ve giderek dine karşı muhalif tutum takınan okumuş yazmış kesimlere karşı İslâm'ı savunma aracına dönüşmüştür. Dinde zorlama olmadığı ile ilgili bkz. (Mehmed Fehmi, *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiye*, s. 26-8). Ayrıca bkz. Eğinli Ahmed Vehbi, "Terbiye-i Diniyye", *Ceride-i Sûfiyye*, S.151, s. 483.

ifade ettiğimiz değerlere hizmet için yetişme ve inisiyatif alma imkanı olarak gördüler. Devletin ve milletin bekası fikri etrafında mesuliyet sahibi bir Müslüman şahsiyeti tasavvur ettiler ve hürriyeti bu çerçevede yorumladılar.

KAYNAKÇA

- _____ (1329). "Din-i Hakiki, Din-i Taklidi", *Hikmet*, S. 76, s.5-6.
- _____ (1328). "Hürriyet, Musâvât, Uhuvvet, Adâlet -Hürriyet ve İstiklâl-", *Hikmet*, S. 7, s. 4.
- _____ (1330). "Oruç Yiyenler Hakkında", *Cerîde-i Sûfiye*, S. 5, s. 24.
- _____ (1326). "Şuûn" *Sırât-ı Müstakîm*, V/105, s.15-6.
- ABDULLAH CEVDET (1924). *Voltaire, RâhibMeslier'in Vasiyetnâmesi Hakkında*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası.
- ABDURRAHMAN ŞEREF (1314). *İlm-i Ahlak*, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- ABDÜLLATİF HARPÛTÎ (1332). *Târih-i İlm-i Kelâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- ABDÜRREŞAD İBRAHİM (1340). *ed-Dînü'l-Fitrî*, İstanbul: İstikbal Matbaası.
- ABDÜRREŞİD (1329-1331). "İtirafı Lazım Olan Acı Hakikatler", *İslâm Dünyası*, S. 2, s. 17.
- AĞAOĞLU, Ahmed (1972). *Üç Medeniyet*, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.
- AHMED CEVDET PAŞA (1257). *Târih-i Cevdet*, İstanbul: Dârü't-Tibaati'l-Amire.
- _____ (1980). *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- AHMED CÜDÎ (1328). *Yeni İlm-i Hâl: Akâid Dersleri*, Dersaadet: Şems Matbaası.
- AHMED LÜTFİ EFENDİ (1989). *Vak'anüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*, hzl. M. Münir Aktepe, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- AHMED MİDHAT (1288). "Felsefe ve Felâsife", *Dağarcık*, S. 3, s. 81.
- _____ (1302). *Müdâfaa*, İstanbul.
- AHMED MUHYİDDİN B. MİRZA SAİD PAŞA (1305). *Sirâcü'l-Hidâye*, Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası.
- AHMED NÂİM (1332). "İslâmiyetin Esasları: Mâzi ve İstikbâli", *Sebilürreşâd*, XI/284, s.371.
- AHMED ŞİRÂNÎ (1337). "Sohtalar-Türediler", *İ'tisam*, S. 13, s. 1-3.
- AKÇURAOĞLU YUSUF (1329). "Kader", Eski Şûra-yı Ümmette Çıkan Makalelerimden, İstanbul: Tanin Matbaası.
- _____ (1329). "Osmanlı Saltanatı Müessesâtı Tarihine Dair Bir Tecrübe", *Bilgi Mecmuası*, I/2, s.130.
- AKSEKİLİ AHMED HAMDÎ (1340-1342). *Ahlak Dersleri*, Ankara: Öğüd Matbaası.
- AKÜN, Ömer Faruk "Namık Kemal" *DİA*, XXXII/365.
- ALİ SUAVİ (1283). "Serbâzlık", *Muhbir*, S. 26, s. 25.
- _____ "El-Hâkimu Huvallah", *YTEA*, II, s.529-30.
- BAGADER, Ebubekir (1991). *Modern Çağda Ulemâ*, İstanbul: İz Yayınları.
- BAYUR, Yusuf Hikmet (1959). "II. Meşrutiyet Üzerine Bazı Düşünceler", *Belleten*, XXI-II/90.
- BEDİÜZZAMAN SAİD NURSÎ (1327). *İki Mekteb-i Musibetin Şehâdetnâmesi yâhud Divanı Harbi Örfi ve Said Kürdî*, İstanbul: İkbâl-i Millet Basımevi.
- _____ (1327). "Hakikat" *Volkan*, S. 70, s. 337-8.
- BEREKETZÂDE İSMÂİL HAKKI (1326). Necâib-i Kur'âniye, *Sırât-ı Müstakîm*, I/18, s. 275-6.
- CELAL NURÎ (1331). *Tarih-i İstikbâl: Mesâil-i Fikriyye*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- _____ (1330). *Kendi Nokta-i Nazarımında Hukûk-i Düvel*, İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası.
- CİHAN, Ahmet (2005). *Reform Çağında İlimiye Sınıfı*, Birey Yayınları, İstanbul.
- ÇELİK, Hüseyin (1994). *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇORUK, Ali Şükrü (2007). "Oryantalizmin Sergüzeşti", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*; XXXVI, s. 79-100.
- DURMUŞZÂDE MEHMED SÂDİK (1339-1342). *Âlem-i İslâm Cihad-ı Ekber*, İstanbul: Amidi Matbaası.
- EĞİNLİ AHMED VEHBİ, "Terbiye-i Diniyye", *Cerîde-i Sûfiyye*, S. 151, s. 483.
- EL-HAC AHMED HAMDÎ (1328). *Hikmet-i Siyasiye*, Dersaadet: Edeb Matbaası.
- ELMALI HAMDÎ (1327). *Beyânulhak*, II, S. 30, s. 698-700.
- EMİN VEDÂD (1324). "Hürriyet-Teşebbüs-i Şahsi- Merkeziyet", *Misbâh*, S. 5, s. 55.
- EMİR ALİ (1341). *Ruhu'l-İslâm*, trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi.
- EMRULLAH EFENDİ (1326). "Terbiye ve Esasları" *Sırât-ı Müstakîm*, I/16, s.248.
- ERMENEKLİ M. SAFVET (1329). "Nazar-ı Hükümetde Ahlak", *Beyânulhak*, S. 107, s. 1980-4.
- FİLİBELİ AHMED HİLMÎ (1326). *Tarih-i İslâm*, Kostantiniye: Hikmet Matbaası.
- _____ (1327). "Yaşasın Hürriyet!", *Hikmet*, S. 54, s. 1.
- _____ (1327). *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, Kostantiniye: Hikmet Matbaası.
- _____ (1332). *Huzûr-ı Akl u Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Dârulhilâfe: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi.
- GİBB, H. A. R. (1991). *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Kadir Durak ve ötekiler, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- HALİL HÂLİD (1325). *Hilal ve Sâlib Münâzaası*, Mısır.
- _____ (1903). *The Diary of a Turk*, London: Adam and Charles Black.
- HAMDÎ (1328). *Hikmet-i Siyasiye*, Dersaadet: Edeb Matbaası.
- HAŞİM NAHİD (1921). *Üç Muamma: Garb Meselesi, Şark Meselesi, Türk Meselesi*, İstanbul: Kader Matbaası.
- HAYRET (1326). "Ya Âlim Ya Hâlim" *Beyânulhak*, I, S. 1, s. 6-7.
- HEYD, Uriel (1996). "III. Selim ve II. Mahmut Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı", *Dergâh*, (Çev.: Sami Erdem), S. 81, s. 18-9.
- HOCA KADRİ NÂSUH (1326). *Zulm ve Adl*, İstanbul.

- HÜSEYİN CİSR(1308). *Risaletü'l-Hamîdiye*, müt. Manastırlı İsmail Hakkı, Dersaadet: [y.y.]
- HÜSEYİN KAZIM KADRİ (1324)*Hak ve Hakikat*, İstanbul: Ebu'z-Ziya Matbaası.
- _____ [Muhsin-i Fani ez-Zâhiri] (1339). *Yirminci Asırda İslâmiyet*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- _____ (1928). *Türk Lügati: Türk Dillerinin İştikâki ve Edebî Lügatleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- HÜSEYİN ŞEM'Î (1339). "Gâye-i Ahlâkiyye", *Mahfel*, I/6, s. 100.
- İBN HÂZİM: FERİD (1326). "Siyâset-i Şer'iyeye-3", *Beyânulhak*, I, S. 10, s. 209-212.
- İBNÜ'R-RAHMÎ ALİ TAYYAR (1329). "Heyula-i İrticâ' (!?) - Ulemâ-yı İslâm", *Beyânulhak*, S. 120, s. 2185-7.
- İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL (1951). *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, Ankara: Maarif Vekâleti XII.
- İBRAHİM AŞKÎ (1324). "Hürriyet", *Millet*, S. 7, s.1.
- İSKİLİPLİ MEHMED ATIF (1326). "İnsanların Bir Kanuna İhtiyaçları" *Beyânulhak*, I, S. 9, s. 186-8.
- İSMAİL FENNÎ ERTUGRUL (1341). *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul Matbaa-i Âmire.
- İSMAİL HAKKI (1329). *Mevâiz-i Dîniye*, İstanbul: İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzadebaşı Kulübü.
- J. H. A. UBİCİNİ (1977). *Türkiye 1850: Tanzimat - Ulemâ - Basın*, (Ter.: Cemal Karaağaçlı), İstanbul: Tercüman Gazetesi, I/106-7.
- KAPLAN, Mehmed (1948). *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- KARA, İsmail (1994). *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Öz Yayıncılık.
- _____ (1998). "Ulemâ-siyaset ilişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak" *Dîvân*, 1998/1, Yıl 3, S. 4, s. 1-25.
- _____ (1999), "Ulemâ-siyaset ilişkilerine dair metinler-II Ey Ulemâ! Bizim gibi konuş!" *Dîvân*, 1999/2, Yıl 4, S. 7, s. 64-134.
- _____ (2001). "İslâm'da Ruhbanlık Yoktur" Söylemi Etrafında Dîni Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 21, s. 5-21.
- KILIÇZADE HAKKI (1329). *İtikadât-ı Batılıya İlan-ı Harb*, İstanbul: Sancakçıyan Matbaası.
- _____ (1331).*Son Cevab*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- KÖPRÜLÜZADE MEHMED FUAD (1918). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- M. ALİ AYNÎ (1327). J. Girau,*Hükûm-i Cümhur: Vatan ve İnsâniyet*, müt. Mehmed Ali Ayni, İstanbul: Kader Matbaası.
- _____ (1339-1341). *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası,
- M. FAHREDDİN (1328). "İkinci Hata", *Sırât-ı Müstakîm*, VI/138, s.120.
- M. HİLMÎ (1327). "Şeriat İsteriz Ünvânı Altında İstemeyiz Fikri" *Volkan*, S.70, s. 338.
- M. MUHAMMED HÜSEYİN (1985). *el-İslâm ve'l-Hadâretü'l-Garbiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, s.54.
- M. MUHYİDDİN (1327). "Mekâtib", *Sırât-ı Müstakîm*, VI/139, s. 138-9.
- M. ŞEMSİ, M. SALİH (1341). *Din Muallimi*, y.y. y.y.
- MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA (1326). *Mîrat-ı Hakikat:Târih-i Mahmud Celâleddin Paşa*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- MANASTIRLI İSMAİL HAKKI (1326). "Mevâiz", *Sırât-ı Müstakîm*, I/1, s.12.
- MARDİNİZÂDE EBU'L-U'LÂ (1326). "Sure-i Şûra" *Sırât-ı Müstakîm*, I/1, s.7.
- MARDİN,Şerif (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme*, trc. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MEHMED ARİF BEY (1325). *Binbir Hadis*, Kahire: Ceride Matbaası.
- MEHMED FEHMÎ (1329). *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiye*, İstanbul: Cihan Kütüphanesi.
- MEHMED LÜTFİ (1324). *Tuhfe-i Lütfi*, İzmir: Keşişyan Matbaası.
- MEHMED SÂDIK (1327). "Açık Mektup" *Sırât-ı Müstakîm*, V. 167, s. 165-6.
- MEHMED SADIK RIFAT PAŞA (1275). *Avrupa Ahvâline Dâir Risâle*, İstanbul: Takvimhane-i Amire.
- MEHMET LÜTFİ (1324). *Tuhfe-i Lütfi*, İzmir: Keşişyan Matbaası..
- MUHAMMED MEKKÎ B. AZZÜZ (1327). "İslâmiyetin Bahsettiği Hürriyet-i Âmme", müt. MUSA KAZIM (1326). "Hürriyet-Musâvât" *Sırât-ı Müstakîm*, I/1, s.2.
- _____ (1328). *Mevâiz-i Diniye*, İstanbul.
- _____ (1336). *Külliyyât-ı Şeyhülİslâm Musa Kazım: Dini, İctimai Makaleler*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- MUSTAFA FAZIL PAŞA "Paris'ten Bir Mektup", *YTEA* içinde, II/4.
- MUSTAFA SABRİ (1326). "Beyânulhak'ın Mesleği" *Beyânulhak*, I, S. 1, s. 2-4.
- MÜNİF PAŞA (1327). "Hukuk-ı Hürriyet" *Müntehabât-ı Bedâyi'-i Edebiyye: Mensur Kısmı*, der. Bulgurluzâde Rıza, 2. b. İstanbul: DersaadetKütüphanesi.
- NAMIK KEMAL (1326). *Bin İki Yüz Seksen Dokuz Senesi Saferinin On Dördüncü Gecesi Görülmüş Bir Rüya*, İstanbul.
- ÖMER NASÜHÎ (1339-1342). *Muvazzahîlm-i Kelam Dersleri*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- ÖZDİNÇ, Rıdvan (2010). *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PARLATIR, İsmail (1987). *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, TTK Yayınları.
- PEYAMÎ SAFA (1988). *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, s.41.
- REFİK HALİD, *Üç Nesil, Üç Hayat*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, t.y.
- SAİD HALİM PAŞA (1328/1330). *Buhranlarımız*, İstanbul: Şems Matbaası.
- _____ (1338). *İslâmlaşmak, Dârülhilâfetilaliyye: Hukuk Matbaası.*
- SEMİZZÂDE EL-HAC MEHMED (1326). "Eğlenebilecekler miydi?", *Beyânulhak*, S. 122, s. 2216-8.
- ŞEHSUVARZÂDE MEHMED BEHÇET (1329). "İslâmiyet'de Hürriyet ve Mesrutiyet", *El-Medâris*, s. 162.
- ŞEKER, Fatih Mehmet (2011). *Modernleşme Devrinde İlmîye*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- ŞEKER, Şemsettin (2012). *Sadık Bir Muhalif Yeni Osmanlılar'danMenâpirzade Nuri Bey ve İbnülemin'inNuru'l-Kemâl'i*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ŞERÂFEDDİN, "Beyannâme", *İslâm Mecmuası*, s.1176.
- TAHİR, Kemal (1992). *Notlar: Batılılaşma, Bağlam Yayınları.*

- TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ (1338). "İslâmiyetin Esirler Hakkında Şefkatkârane Muamelesi", *İ'tisâm*, S.65; a.g.m., "İslâmiyetin Köleler Hakkındaki Ahkâmı ve İbâdet Meselesi", S. 65.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2001). *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA (1879). *Mukaddime-i Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifet-i Ahoâli'l-Memâlik Tercümesi*, trc. Abdurrahman, İstanbul: Elcevaib Matbaası.
- TÜCCARZADE İBRAHİM HİLMÎ(1329). *Türkiye Uyan*, Dersaadet: Kütübhanesi-i İslâm ve Askerî.
- _____ (1332). *Avrupalılaşmak Felaketlerimizin Esbâbı*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- KURUCU, Ali Ulvi (2007). *Hatıralar-1*, Hz. ErtuğrulDüzdağ.İstanbul: Kaynak Yayınları.
- VAHDETÎ (1327). "Nutuk" *Volkan*, S.1, s. 3.
- _____ (1327). "Mekteb-i Hukuk MüdâviminindenBurhâneddin Bey'e", *Volkan*, S. 65, s. 313.
- _____ (1327). "Vahdet-i Vücut", *Volkan*, S. 32, s. 148.
- YAHYA AFİF (1342). "Seyyid Bey'in İrşâdât-ı Âlimânesi" *Sebîlürreşad*, XXIV/604, s.82-4.
- ZİYA PAŞA (1283). "İdare-i Cumhuriye ile Hükümet-i Şahsiyenin Farkı", *Hürriyet*, S. 99; YTEA içinde, II, s. 78.
- (1328). *Mevaiz-i Diniye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- KAPLAN, Mehmet vd. (1978). *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi: 1865-1876*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.