

HÜRRİYET

(الحرية)

Özgürlük, soyluluk,
nefsin tutkularından kurtulma;
bir kişi, zümre veya kurumun
kanunî haklarını koruma
ve kullanma serbestliği gibi
anamlarda kullanılan
geniş kapsamlı bir terim.

Klasik sözlüklerde genellikle **hürriyet** (**hürriyyet**) kelimesi hem “soylu olmak” anlamında masdar hem de “âzat edilmek, bağımsızlığa kavuşmak” mânasındaki **harâr** (**harâre**) masdarından isim olarak gösterilir; **hür** (**hürr**) kelimesinin ise “köle olmayan, şerefli, soylu; her şeyin en iyisi” gibi anlamlarına işaret etmekle yetinilir (*Lisânü'l-‘Arab*, “**hrr**” md.; *Fîrûzâbâdî*, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, “**hrr**” md.). Ancak bazı şarkiyatçılar eski sözlüklerdeki bu bilgilerin yetersiz, hatta yanlış olduğunu ileri sürerek **hür** kelimesinin İbrânice’deki **hor** ve Ârâmice’deki **her** ile, aynı şekilde **hürriyetin** de Süryânice’deki **heruta** ile bağlantısı üzerinde durmuşlardır (Rosenthal, s. 21-22, 34).

Eski Arap edebiyatında **hürriyet** kelimesi nâdiren görülürken (meselâ bk. Zürrumme, III, 1554; Temîm b. Muiz, s. 155) **hür** kelimesinin “soylu, şerefli, seçkin, iyi” gibi anlamlarda kullanımı yaygındı. Meselâ Müslim b. Akil b. Ebû Tâlib’in düşmana teslim olmayı reddederken söylediği, “Yemin ederim ki öleceksem bile ancak **hür** olarak öleceğim; her ne kadar ölmeyi istemiyorsam da” anlamındaki beytinde (Taberî, V, 374; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, s. 104) **hür** kelimesi şerefli bir ölümü ifade etmektedir. Genel olarak üstün bir değere sahip olan şeyi belirtmek için de **hür** kelimesi kullanılırdı. Meselâ bir yerin en güzel kısmına “**hürrü'd-dâr**, **hürrü'l-arz**”, meyvenin en iyisine “**hürrü'l-fâkihe**” (İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, “**hrr**” md.), bir fesahat değeri taşıyan söze “**hürrü'l-keâm**” denirdi (Zürrumme, I, 174, 205, 226, 468; II, 958, 1317; III, 1416, 1467-1468, 1681, 1805-1806). İbnü'l-Esîr, Kâ'b b. Züheyr'in bir beytinde geçen (*Divân*, s. 33) “iki **hürre**”den iki kulağın kastedildiğini belirtirken, “Şair sanki kulaklarla **hürriyet** ve soyluluk arasında bir nisbet kurmuştur” der (*en-Nihâye*, “**hrr**” md.). **Hürriyetin** “şeref ve asalet” anlamında kullanımı da yaygındı. Ayrıca **hür** kelimesi sosyal seviyede seyyidi (efendi, köle olmayan), **hürre** de seyyideyi (hanım, câriye olmayan) ifade ederdi. Ahlâkî bakımdan -çoğunlukla ke-

rîm ile birlikte- soylu ve yüksek davranışlarda bulunmayı, özellikle cömertliği ilke haline getirmiş olanlara da **hür** denirdi.

Kur'an-ı Kerim'de **hürriyet** kelimesi geçmez. Bir âyette **hür**, “efendi” (kölenin karşıtı) anlamında iki defa tekrar edilmiştir (el-Bakara 2/178). Ayrıca beş âyette “köleyi **hürriyetine** kavuşturma” anlamında **tahrîr** kelimesi geçmekte (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, “**hrr**” md.), bir âyette ise (Âl-i İmrân 3/35) İmrân'ın eşinin hamile kaldığı çocuğunu mâbede adaması **muharrer** kelimesiyle ifade edilmektedir. Hadislerde kölenin karşıtı olan **hür** kelimesiyle aynı anlamdaki türevleri sıkça geçmektedir. Bazı hadis ve haberlerde kölelikten âzat edilmiş olanlar için **muharrer** kelimesi kullanılmıştır (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, “**hrr**” md.). Bu rivayetlerden birine göre Abdullah b. Ömer Hali-fe Muâviye'ye, “**Hürriyetini** kazanmış olanlara (muharrerîn) mal ver” diyerek ona Resûl-i Ekrem'in bu husustaki uygulamasını hatırlatmıştır (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 14). Bu rivayet dolayısıyla verilen bilgilere göre Câhiliye döneminde toplumsal konuların görüşüldüğü divanlara sadece Benî Hâşim mensupları ve onlara yakın olanlar alınır; “mevâlî” ve “mu'tak” da denilen muharrerler ise “anılmaya bile değmezdi”. İbn Ömer, bu uyarısıyla onlara saygı duyulup yardım edilmesi ve onların İslâm'la kaynaştırılması gerektiğini anlatmak istemiştir (İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, “**hrr**” md.).

Bilhassa ahlâk, tasavvuf ve felsefe kitaplarında **hürriyetin** giderek ahlâkî anlama doğru kaydığı ve daha çok kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Fârâbî geleneğe uyarak keremle eş anlamlı saydığı **hürriyeti**, kibirlenme ve alçalma şeklindeki iki aşırılığın ortasında yer alan erdem ifade eden bir ahlâk terimi olarak gösterir (*Fuṣûl münṭezæ'a*, s. 36). İbn Sînâ da kerem için söz konusu tarifi verdikten sonra onu ayrıca “nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli harcamalardan hoşlanmaması” şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda **hürriyet** diye anıldığını ifade eder. Bir tür gönül zenginliği ve cömertlikle onur kazanmayı hatırlatan bu tanım ve açıklamalar Gazzâlî tarafından aynen ictibas edilmiştir (*Mizânü'l-'amel*, s. 71). Ancak Gazzâlî, tasavvuf geleneğine uyarak **hürriyeti** daha çok “tutkuların esaretinden kurtuluş” anlamında kullanır; “Kanaatte **hürriyet** ve izzet vardır” derken de bunu kasteder (*İhyâ*, III, 242-243).

Diğer birçok düşünürün aksine Fârâbî'nin dilinde **hür** ve **hürriyet** kelimelerinin daha geniş ve oldukça ilgi çekici bir anlam zenginliği kazandığı görülmektedir. Buna göre ahlâkî açıdan **hürriyet** insanın, eylemlerinin kendisine sağlayacağı peşin hazlara kapılmadan iyi ile kötü arasında fark gözeterek iyi olanı seçip yapma yeteneğidir. Benzer bir anlayışı Mübeşşir b. Fâtik'in, “**Hürriyet** insanın hayra hizmet etmesi, kendini buna adanmasıdır; insanın **hürriyetinin** ölçüsü hayra hizmetidir; çünkü hayra yönelmeyen insan **hür** değildir” şeklindeki açıklamasında da görmek mümkündür (*Muhtârü'l-hikem*, s. 113). Ancak Fârâbî'ye göre kişinin iyi olanı seçip yapabilmesi için hem sağlıklı düşünme kapasitesine hem de böyle bir düşüncenin gerektirdiği istikamette eylemde bulunmayı sağlayacak bir kararlılık ve irade gücüne sahip olması gerekir. Fârâbî, büyük önem verdiği sağlıklı düşünme ve irade gücüne sahip insanı “**hür**”, bunlardan yoksun olanı “hayvanî insan”, sağlıklı düşünemediği halde irade gücünden mahrum olanı da “köle tabiatlı” olarak nitelemektedir. İrade gücüne sahip olduğu halde sağlıklı düşünme kapasitesinden yoksun olan bir kimse eğer sağlıklı düşünebilen insanlardan gelen önerilere değer verip onlarla uyumlu biçimde yaşarsa özgür insanlar kategorisine girer, aksine davranırsa köle tabiatlılardan olur (*et-Tenbih*, s. 16-17).

Tesbit edilebildiği kadaryla İslâm kültüründe ilk defa yine Fârâbî'nin eserlerinde **hürriyet**, sosyoloji ve siyaset alanına taşınarak “fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü” anlamında da kullanılmıştır. Bilhassa *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de **hürriyet** kelimesi bu anlamda sık sık geçmektedir. Filozof, uyguladıkları yönetim şekilleri bakımından devletleri tasnif ederken erdemli devletin karşısına koyduğu yetkin olmayan devlet şekillerinden birinin de “cemâî devlet” (halk yönetimi) olduğunu belirtir. Bu devletin temel özelliği, kuruluşunda fertlerin diledikleri gibi davranacak şekilde **hür** olmalarının amaçlanmış bulunmasıdır (*el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 133). Uyguladıkları yönetimlerin çeşitliliği bakımından değişiklikler gösteren toplumsal birliklerin bir türü de cemaat devletindeki (hürler devletindeki) **hürriyet** birliğidir (*es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58). Ancak Eflâtun gibi Fârâbî'de erdemli bir toplumun, ancak bilgi ve ahlâkta topluma model olarak onları topyekün erdeme ve mut-

luluğa ulaştırma sorumluluğu taşıyan bilgelerin yönetimindeki devlette gerçekleştirebileceğini düşündüğü için bütün vatandaşlarının dilediklerini yapmakta tamamen eşit bir şekilde serbest oldukları, geleneklerinin hiç kimseye diğerine göre hiçbir konuda üstünlük tanımadığı, herkesin istediği gibi davranmakta hür olduğu cemâî devleti ideal bir devlet olarak görmemiştir. Çünkü ahlâkî bakımdan hedonizmin hâkim olabileceği böyle bir toplumda siyasî otorite ancak hürriyetlerin sınırını daha çok genişletmesi beklenen kimselere verileceği için toplumda çok çeşitli ahlâklar, çok değişik tutkular ve haz arayışları doğar. Yine böyle bir toplumda sadece ülke halkını hürriyete kavuşturanlar, yani nefislerinin tutkun olduğu şeyleri onlara verebilenler, yine hürriyetlerini ve ihtirasla isteyip elde ettikleri şeyleri koruyup kollayanlar saygı görür. Kaçınılmaz olarak bu toplumda halk dilediği şeyleri elde edebilmek için yönetenler üzerinde baskı kurar. Böyle bir hürriyet ortamında çocuklar da değişik terbiyeler alır ve farklı karakterlerde yetişirler. Fârâbî, bu son durumu dikkate alarak halk iradesinin hâkim olduğu toplumda erdemli insanların, filozofların, hatip ve şairlerin yetişmesini de mümkün görür; ayrıca erdemli kişilerin yönetimindeki erdemli devletlerin de ancak fertlerin asgari maddî imkânlarla yetindiği "zarûfî devlet" ile bireysel özgürlüklerin hâkim olduğu "cemâî devlet" modellerinden inşa edileceğini düşünür (a.g.e., s. 69-72). Sonuç olarak Fârâbî, bu dünyadaki eksik yönetim biçimleri içinde en iyi yönetim şekli olarak hürriyet yönetimi demek olan demokrasiyi görmüştür.

Fârâbî'nin hürriyet kavramını siyasî ve içtimai hürriyet bağlamında ele alması oldukça önemliydi ve buradan hareketle siyasal otorite ile vatandaşın özgürlükleri arasında sağlıklı ilişki kuran bir siyaset ve hukuk düşüncesine ulaşılabilirdi. Fakat bu yaklaşım daha sonraki İslâm âlim ve düşünürleri tarafından sürdürülmemiş ve hürriyet kavramı geniş ölçüde "cömertlik" ile "nefsânî istekleri baskı altına almaktan doğan özgürlük" şeklinde tamamen ferdî planda kalan iki ahlâkî anlamla sınırlandırılmıştır. Nitekim İbn Miskeveyh, dört temel faziletten biri olan ifetin kapsamındaki faziletler arasında gösterdiği hürriyeti "uygun olan yerlerden mal kazanmayı, uygun yerlere harcamayı sağlayan, uygunsuz yollardan kazanmayı da engelleyen nefse ait bir sıfat"

şeklinde tanımlar (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 42). İbn Miskeveyh, böyle bir sığata sahip olan kişiyi hür kelimesiyle niteleyerek hürriyetin yukarıdaki tanımı uyarınca âdil ve hür insanlar için kazanç yollarının az olduğunu, bu yüzden onların genellikle fazla mal varlıkları bulunmadığını (a.g.e., s. 107), fakat öte yandan ahlâkî erdemlerin eylem haline dönüşebildiğini ve hürlerle özgü işler yapabilmek için de meşrû yollardan servet kazanmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir. Aynı düşünür, başkalarını küçük görüp onlarla alay eden tipleri eleştirirken, "Hür ve erdemli insan böyle bir durumdan son derece uzaktır; çünkü o nefsinin ve mânevî kişiliğini (ırz) bayağı insanların saldırısından korur; aynı şekilde yine nefsinin ve kişiliğini kralların hazinelerinin tamamına bile değişmez" (a.g.e., s. 68) diyerek gerçek hürriyetin içi boş bir şeref ve efendilik iddiası değil, küçültücü ve erdemsiz davranışlardan sakınarak öncelikle insanın kendi onurunu korumasını sağlayan bir erdem olduğuna işaret eder. Onun, "Nice kölelerden gördüğüm vefayı pek çok sözde hürden görmedim" (a.g.e., a.y.) şeklindeki sözü Fârâbî'nin gerçek hürriyeti ahlâkî yükselişle, gerçek köleliği de ahlâkî tefessühle izah eden görüşüyle uyusmaktadır.

Dinî ilimler yanında felsefî kültüre de hâkim olduğu anlaşılan Râgıb el-İsfahânî, hür kelimesini kölenin karşıtı diye tarif ederken hürriyet terimini biri hukukî, diğeri ahlâkî olmak üzere iki tarifle açıklamaktadır. Hukukî anlamda hürriyet, "bir kişiye, statüsüne ve durumuna uygun olan hükmün uygulanması"; ahlâkî anlamda hürriyet ise "dünyevî menfaatler hırsı gibi çirkin sıfatların insana hâkim olmaması"dır. Hz. Peygamber, "Kahrolsun altına, gümüşe ve lükse kul olan kimsel" (Buhârî, "Cihâd", 70; "Rikâk", 10; İbn Mâce, "Zühd", 8) derken ahlâkî anlamdaki hürriyetin önemini vurgulamıştır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hrr" md.). İsfahânî genel olarak İslâm ahlâk ilmi, özellikle de ahlâk terimlerine getirilen tanımlar açısından büyük önem taşıyan *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* adlı kitabında (s. 144), eylem halini aldığı bütün güzel huyları ve davranışları kapsadığını ifade ettiği keremle hürriyetin aynı şey olduğunu, fakat hürriyetin özellikle arzulara ve dünyevî amaçlara kul olmayan kimse için kullanılabileceğini belirtir. Öte yandan yine onun tesbitine göre bazı hakimler hürriyetin büyük küçük bütün iyilikler için, keremin ise yalnızca büyük iyilikler için

kullanılabileceğini söylemişlerdir. Buna göre her hürriyet keremdir, fakat her kerem hürriyet değildir. Ayrıca hürriyet daha çok lutfkârlık gösterip bir hakkı bağışlamayı ifade ederken kerem başkasına iyilik ve yardım etmekle ilgilidir.

"Nefis ve dünya tutkularından kurtuluş" anlamındaki hürriyet, ilk sûfilardan itibaren tasavvuf ahlâkının temel ilkeleri arasında yer almıştır. Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde özel bir bölüm ayırdığı hürriyeti (II, 460-463) "kulun yaratılmışlara köle olmaması, maddeler âlemindeki herhangi bir gücün onun üzerinde etkisinin bulunmaması" şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle gerçek hürriyet Allah'a tam kulluktur. Böylece hürriyet, kalpteki tevhid inancının ahlâka ve amellere yansması olarak da değerlendirilebilir. İnsanın Allah'a kulluğu ne kadar sadık ve samimi olursa başka varlıklara bağımlılıktan o derece kurtulur ve saflaşır. Kuşeyrî'nin aktardığı anekdotlarda birçok sûfinin hürriyetle kulluk arasındaki bu ilişkiye dikkat çektiği görülmektedir. Tasavvufî kaynaklar büyük sûfilerin, gerçek kulluk mertebesine ulaşabilmek için Allah'tan başka her şeyden özgür olmayı ifade eden böyle bir hürriyeti elde etme yolunda verdikleri mücadeleleri anlatan menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki "fakr" makamı hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından çok Allah'tan başka hiçbir şeyin insana sahip olmaması demektir (Sülemî, s. 215). Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda düşünüldüğü şekliyle ahlâkın hareket noktası değil modern varoluşçuluktaki gibi bir bakıma ahlâkın gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır (Kuşeyrî, II, 461). Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürîd, mürşidin delâletiyle seyrî sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mûcâhede ve riyâzet sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hakiki hürriyetini kazanır. Bundan dolayı seyrî sülûkün başlangıcında olan kişiye mürîd denmiştir. Ancak tasavvufî edebe göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağımlıdır; hatta bu açıdan sûfinin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hücvîrî, "Tevhid ehli sözleriyle cebirci, ameliyle kadercidir (hürriyetçidir)" derken bu ikileme işaret etmiştir (*Keşfü'l-mahcûb*, I, 211).

Bazı sözde sûfiler, hürriyetin kölelikten daha değerli olduğu şeklindeki yaygın kanaati istismar ederek hürriyeti ibâhîlik

HÜRRİYET

şeklinde yorumlamaya, bu suretle bütün dinî ve ahlâkî ödevlerden sıyrılmaya kalkışmışlardır. Ebû Nasr es-Serrâc'ın bildirdiğine göre bu fırka, hürriyetin ubûdiyetten daha üstün olduğunu savunarak Allah ile kendisi arasında ibadet ilişkisi bulunan bir kulun bu ilişkisi devam ettiği sürece kul diye adlandırılacağı, fakat bu kişi Allah'a vâsıl olunca artık hür durumuna geleceği, hür olunca da kendisinden ubûdiyetin düşeceği iddiasında bulunmuştur. Serrâc'a göre söz konusu fırka mensupları, anlayış ve bilgi kıtlığı yüzünden dinin prensiplerini ihlâl ederek dalâlete düşmüşlerdir. Gerçekte bir kulun kalbi Allah'tan başka bütün bağlardan kurtularak hür olmadıkça tam anlamıyla kul olamaz. Serrâc, çeşitli âyetleri delil göstererek bu anlamdaki kulluk derecesinin bütün derecelerin en üstünü olduğunu belirtir (*el-Lûma*, s. 531-533). Hürriyeti ibâhîliğe dönüştürme eğiliminde olan müfrit sûfî hareketleri karşısındaki bu tavır Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücûfî, Gazzâlî gibi diğer ılımlı mutasavvıflar tarafından da sürdürülmüştür.

Gerek mutasavvıflar gerekse diğer müslüman düşünürler arasında, ahlâkî hürriyeti metafizik bir temele oturtmaya çalışan tek düşünür Gazzâlî olmuştur. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'in "Hubbû'l-cân" adlı bölümünde (III, 278 vd.), "De ki: Ruh rabbimin emrindendir" (*el-İsrâ* 17/85) meâlindeki âyete dayanarak ruhun rabbânî bir gerçeklik olduğunu düşünen Gazzâlî insandaki mevkî tutkusunun yetkinlik (kemal) arayışından ileri geldiğini, yetkinliğin ise üç temel unsuru bulunduğunu belirterek bunları kudret, ilim ve hürriyet şeklinde sıralar. Bu unsurlar temelde Allah'a ait sıfatlardır; ancak özündeki tanrısallık sebebiyle insan da ilim ve hürriyete ulaşabilir. İnsan için ilim son noktası mârifetullah olan bilgi birikimini, hürriyet tutkuların esaretinden, dünya kederlerinden ve bunların istilâsından kurtuluşu, kudret ise ilim yetkinliğiyle hürriyet yetkinliğini kazandıracak olan potansiyeli ifade eder. İnsandaki ilim ve hürriyet yetkinliği ölümle son bulmayıp Allah'a yakınlık vesilesi olarak ölüm sonrasında da varlığını sürdürür. Şu halde insanın sönmeyen arzusu olan "bağımsızlaşmak suretiyle varlık ve yetkinlikte tekleşmek" de ancak bu iki erdemın kazanılmasıyla gerçekleşebilir. Gazzâlî'ye göre Kehf sûresinin 46. âyetindeki "el-bâkıyâtü's-sâlihât" (ölümsüz iyilikler) tabiriyle ilim ve hürriyet kastedilmiştir.

Dünya düşünce tarihinde ahlâk felsefesinin başta gelen problemlerinden olan irade hürriyeti, İslâm düşünce tarihinde filozoflar arasında önemli bir tartışma konusu teşkil etmezken kelâm ilminde yoğun olarak tartışılmış, fakat bununla ilgili literatürde hürriyet kelimesi hiçbir zaman kullanılmamış, bunun yerine genellikle "ihtiyâr" (hür irade, seçme hürriyeti) kelimesi tercih edilmiş, bu tartışmalarda Mu'tezile tam bir irade özgürlüğünü savunurken Cebriyye insanın özgürlüğünü temelden reddetmiş, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin oluşturduğu Ehl-i sünnet ise aşırı bulduğu bu iki görüş arasında orta bir yol olarak "kesb" düşüncesini geliştirmiştir. Ancak irade hürriyeti konusunda Eş'arîler Cebriyye'ye, Mâtürîdîler ise Mu'tezile'ye daha yakın bir konumda bulunmaktadır.

Klasik dönem İslâm hukuk literatüründe hürriyet kavramı, köleliğin karşıt anlamı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu aslı ve tabii statüyü ifade eder. Bu sebeple de "kişinin dinî-hukukî hak ve yükümlülükler elverişli olması" anlamındaki vücûb ehliyeti ile "bu hakları bizzat kullanma, hak ve borç doğurucu işlem yapabilme yetkisi" anlamındaki edâ ehliyeti açısından aranan hürriyet şartı "kişinin köle statüsünde olmaması" anlamını taşır (bk. EHLİYET). Bu anlamda hürriyet, kişilere vücûb ve edâ ehliyetinin tam olarak tanınabilmesinin âdeta ön şartı olup insanî ve teorik bir değeri değil içtimâî ve hukukî bir telakkiyi yansıtır. Bununla bağlantılı olarak fıkıh kültür ve doktrininde cuma namazı, zekât, hac, cihad gibi bazı dinî mükellefiyetler, hukukî ve cezaî sorumluluklar açısından diğer şartlar yanında kişilerin hür olmasının da arandığı, böyle olmayanlara bu konuda bazı muafiyetlerin tanındığı görülür. Ancak bu yaklaşım, hürriyet-kölelik ekseninde oluşturulan bir sınıf ayırımından çok sosyal telakkiden kaynaklanan bir kıstlamayı ona denk bir sorumluluk belirleyerek giderme ve neticede nimet-külfet dengesini sağlama düşüncesine dayanır (bk. KÖLE).

Hürriyet kavramının klasik fıkıh literatüründe bu şekilde dar bir anlamda kullanılması, kelimenin daha geniş ve bilinen anlamı olan temel hak ve hürriyetler fikrinin geçirdiği tarihî gelişim seyriyle yakından bağlantılı olduğu gibi İslâm hukukunda hak, makâsıd-ı ş-şerîa ve maslahat kavramlarının, fertlerin temel hak ve hürriyetleriyle kamu hürriyetlerini de içine alacak tarzda geniş bir kavramsal çerçe-

veye sahip olmasıyla da açıklanabilir. Gerçekten de hürriyet, bir kimsenin başkasının hakkını ihlâl etmeksizin dilediğini yapabilmesi, kamu hürriyetleri de devletçe düzenlenen ve korunan hakların kullanım serbestisi olduğundan hak ve hürriyet kavramları eş anlamlı olmasalar bile birbirlerinin yerine kullanılabilecek tarzda bir iç içelik taşırlar. Bununla birlikte hak hürriyetin temeli ve konusu, hürriyet de hakkın gerçekleşme aracı olduğundan hakkın hürriyete göre onu da içine alacak şekilde daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, kaynağını tabii hukuk anlayışında bulan insan hakları insanın kişiliğine bağlı soyut, değişmez ve devredilmez nitelikteki yetkiler demektir. Bu bağlamda kamu hürriyetleri, anılan haklar demetinin pozitif hukuk aracılığıyla düzenlenip güvenceye kavuşturulan ve uygulamaya taşınan kısmını ifade eder. İki kavramsal ayırım arasındaki ağırlığın, günümüzdeki milletlerarası gündemin ve iç hukuk düzenlemelerinin de etkisiyle giderek insan haklarından yana kaydığı göz önünde bulundurulursa, temel hak ve hürriyetler kavram ve sisteminin insan hakları perspektifinden ele alınması daha anlamlı görünmektedir.

Klasik İslâm siyaset kültüründe iyi yönetim ve kötü yönetim üzerine pek çok tartışma yapılmışsa da bu tartışmalarda konunun üzerinde durulan boyutu özgürlük değil adalet olmuştur (Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi*, s. 79). Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da temel insan haklarından veya vatandaşlık haklarından biri olarak siyasî, hukukî ve içtimâî özgürlükleri ifade eden anlamıyla hürriyet kavramının, ilk defa 1789 Fransız İhtilâlî'nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren önce edebî eserlerde, daha sonra da hayatın çeşitli alanlarında kullanılmaya başlandığı görülmektedir (bk. İNSAN HAKLARI). XVIII. yüzyıl Osmanlı resmî ve siyasî dilinde özgürlük anlamında ilk kullanılan kelime Farsça serbestî olmuştur. Nitekim Küçük Kaynarca Antlaşması metninin İtalyanca'sındaki "liberi" kelimesi Türkçe metinde "serbestî" ile karşılanmıştır (Lewis, *a.g.e.*, s. 129-132, 188). Bazan hür yerine yine Farsça âzâd kelimesi de kullanılırdı. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde siyasî ve sivil özgürlük fikri hızlı bir şekilde etki alanını genişletmiş, XIX. yüzyıldan itibaren serbestî yerine kullanılmaya başlanan hürriyet kelimesi herkesi bünyeyen bir kavram haline dönüşmüş, pek çok edebî, siyasî ve fikrî yazıya konu olmuş, bu başlığı taşıyan dergi ve gazete-

ler çıkarılmış, partiler kurulmuştur (bk. MEŞRUTİYET; TANZİMAT).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hrr" md.; a.mlf., *eż-Zerfa ilâ mekârimî's-şer'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 144; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "hrr" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "hrr" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "hrr" md.; *Frûzâbâdî*, *el-Kâmûsü'l-muhîṭ*, "hrr" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hrr" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cer*, "hrr" md.; Buhârî, "Cihâd", 70, "Rikâk", 10; Ebû Dâvûd, "İmâre", 14; İbn Mâce, "Zühd", 8; Kâ'b b. Züheyr, *Divân* (nşr. Hannâ Nasr el-Hittî), Beyrut 1414/1994, s. 33; Zürrüme, *Divân* (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1414/1993, I, 174, 205, 226, 468; II, 958, 1317; III, 1416, 1467-1468, 1554, 1681, 1805-1806; Taberî, *Târîḫ* (Ebû'l-Fazl), V, 374; Fârâbî, *Fuṣûl münteze'a fi 'ilmi'l-aḫlâḫ* (nşr. Fevzî M. en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 36; a.mlf., *et-Tenbîḫ 'alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbâd 1346, s. 16-17; a.mlf., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nş. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 133; a.mlf., *es-Siyasetü'l-medeniyye*, Haydarâbâd 1346, s. 58, 69-72; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâilü'l-ṭ-ṭâlibiyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 104; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 531-533; Süleimî, *Ṭabakât*, s. 215; İbn Miskeveyh, *Teḫzîbü'l-aḫlâḫ*, s. 42, 68, 107; Hücuvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* (trc. Es'ad Abdülhâdî Kindî), Kahire 1395/1975, I, 211; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 460-463; İbn Fâtik, *Muḫtaṣṣarü'l-hikem ve meḫâsinü'l-kelim* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 67, 113; Temîm b. Muiz, *Divân*, Kahire 1377/1957, s. 155; Gazzâlî, *İḥyâ'*, III, 242-243, 278-282; a.mlf., *Mizânü'l-'amel*, Beyrut 1407/1986, s. 71; F. Rosenthal, *Mefhûmü'l-hüriyye fi'l-İslâm* (trc. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1978; a.mlf. - B. Lewis, "Hürriyya", *El'* (Fr.), III, 609-615; Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Söylemi* (trc. Ünsal Oskay), İstanbul 1993, s. 79, 129-132, 188.



MUSTAFA ÇAĞRICI

HÜRRİYET
(حریت)

Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları tarafından 1868-1870 yılları arasında Londra ve Cenevre’de yayımlanan gazete.

Muhbir'den sonra Avrupa'da yayımlanan ikinci Türk gazetesidir. Çıkarılma teşebbüsü, hazırlıkları, yayımı sırasında ortaya çıkan ihtilâflarla gazetedeki haber ve makaleler, Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'daki faaliyetlerinin önemli bir dönemiyle yakından ilgilidir. Yeni Osmanlılar'ın faaliyetlerinde olduğu kadar *Muhbir* ve *Hürriyet*'in yayımlanmasında da devrin önemli şahsiyetlerinden Mustafa Fâzıl Paşa'nın büyük rolü vardır. Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın kardeşi olan Fâzıl Paşa, ıslahatçı fikirleri dolayısıyla bir süre Osmanlı Devleti'nin maarif ve maliye nâzırlıklarında bulunmuş, fakat daha sonra hidivlik ve-

rasetinin kendisine düşmeyecek şekilde düzenlenmesine sebep olan irade üzerine yurt dışına çıkmak zorunda bırakılmıştır. Fransa'da müreffeh bir hayat süren Fâzıl Paşa, bu imkânlarından yararlanarak veraset haklarını yeniden elde edebilmek için rejime ve saraya muhalif Yeni Osmanlılar'ı kullanmış, faaliyetlerini serbestçe sürdürebilmeleri teklifiyle ve her türlü masraflarını karşılayarak onları Paris'e çağırmıştır. Türkiye'de hürriyetçi ve parlamenter bir rejimin mücadelesini yapacak olan *Muhbir* ve *Hürriyet* gazetelerini çıkarma tasavvuru da bu teklifin şartları arasında yer almıştır. Böylece 1867 Mayısının son günlerinde Ali Süavî, Nâmık Kemal, Ziyâ Bey (Paşa) ve diğer bazı Yeni Osmanlılar Paris'te bir araya gelmişlerdir.

Aynı yıl içinde Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında onun affına uğrayarak İstanbul'a dönen Mustafa Fâzıl Paşa'nın tâlimatıyla Ali Suâvi 31 Ağustos 1867'de Londra'da *Muhbir* gazetesini yayımlamaya başlar. Ancak bir süre sonra Ali Suâvi'nin gazetedeki tutumundan hoşlanmayan Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey Mustafa Fâzıl Paşa'nın da desteğiyle 29 Haziran 1868'de Londra'da *Hürriyet*'i çıkarırlar. Gazetenin ilk altmış üç sayısında Nâmık Kemal'in ağırlığı hissedilir. 13 Eylül 1869 tarihli 64. sayısından itibaren gazetesinin son sayfasının altında sorumlu müdür olarak Ârif isminin yer aldığı görülür. Hıdiv İsmâil Paşa'nın adamı olan Ârif, gazetesinin 22 Haziran 1870'te çıkan 100. ve son sayısına kadar bu görevini devam ettirmiştir.



Hürriyet
gazetesinin
Londra'da
çıkan
birinci
sayısının
ilk sayfası