T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANZİMAT REFORMLARI, İKTİDAR VE KAMUOYU

LAZIM ÇELİK
1138205101

TEZ DANIŞMANI
YRD. DOÇ. DR. SÜHEYLA YENİDÜNYA

EDİRNE 2016

T.C.

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

.....TARİH.....

ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

.....LAZIM GELİK..... tarafından hazırlanan

.....Tanzimat Reformları, İktidar ve Kamuoyu.....

Konulu **Yüksek Lisans** tezinin Sınavı, Trakya Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 15.-16. maddeleri uyarınca .....30.05.2016 Pazartesi..... günü saat .....15:30..... 'da yapılmış olup, yüksek lisans tezinin *.....KABUL EDİLMESİNE..... **OYBİRLİĞİ/OYÇOKLUĞU** ile karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ	KANAAT	İMZA
Yrd. Doç. Dr. Soheyla Yenidünya	KABUL EDİLMESİNE	
Yrd. Doç. Dr. Muharrem Varol	KABUL EDİLMESİNE	
Yrd. Doç. Dr. M. Koray Çalık	KABUL EDİLMESİNE	

* Jüri üyelerinin, tezle ilgili kanaat açıklaması kısmında "Kabul Edilmesine/Reddine" seçeneklerinden birini tercih etmeleri gerekir.

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞİ VE YAYIMLAMA İZİN FORMU

Referans No	10114173
Yazar Adı / Soyadı	LAZIM ÇELİK
Uyruğu / T.C.Kimlik No	TÜRKİYE / 43444470886
Telefon	5442393016
E-Posta	lazim_16@hotmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	TANZİMAT REFORMLARI, İKTİDAR VE KAMUOYU
Tezin Tercümesi	Reforms of Tanzimat, Authority and Public Opinion
Konu	Tarih = History
Üniversite	Trakya Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Tarih Anabilim Dalı
Bilim Dalı	
Tez Türü	Yüksek Lisans
Yılı	2016
Sayfa	131
Tez Danışmanları	YRD. DOÇ. DR. SÜHEYLA YENİDÜNYA 28603393824
Dizin Terimleri	Tanzimat Dönemi=Tanzimat Period ; Tanzimat Fermanı=Tanzimat Fermanı ; Tanzimat=Tanzimat
Önerilen Dizin Terimleri	
Kısıtlama	36 ay süre ile kısıtlı

Tezimin,Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında arşivlenmesine izin veriyorum. Ancak internet üzerinden tam metin açık erişime sunulmasının 23.06.2019 tarihine kadar ertelenmesini talep ediyorum. Bu tarihten sonra tezimin, bilimsel araştırma hizmetine sunulması amacı ile Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi tarafından internet üzerinden tam metin erişime açılmasına izin veriyorum.
NOT: Erteleme süresi formun imzalandığı tarihten itibaren en fazla 3 (üç) yıldır.

23.06.2016
İmza:.....

Tezin Adı **:** Tanzimat Reformları, İktidar Ve Kamuoyu

Hazırlayan **:** Lazım ÇELİK

ÖZET

Bu tez Batı'nın biricikliği olarak sunulan "kamuoyu" ve "kamusal alan" kavramlarının farklı kültürlerde farklı gelişim süreçlerinin bir sonucu olarak var olabileceği fikrini ele almaktadır. Osmanlı Devleti, kendine has bir sosyal yapı, kamuoyu ve kamusal alana sahipti. Bu çalışma Osmanlı Devleti'nde kamuoyunun siyasi güç tarafından kontrol edildiğini ve şekillendirildiğini ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kamuoyu, kamusal alan, otorite

Name of Thesis : Reforms of Tanzimat, Authority and Public Opinion

Prepared by : Lazım ÇELİK

ABSTRACT

This study deals with the idea that the concepts of "public opinion" and "public area" which were introduced as uniqueness of the West, may also exist in different culture as a result of different development processes. Ottoman State had a unique social structure, public opinion and public area. This study suggests that public opinion in Ottoman State was controlled and shaped by political power.

Key Words: Public Opinion, public space, authority

ÖNSÖZ

Kamusal alan ve kamuoyu çalışmaları son dönemlerde yalnızca tarih alanında değil diğer bir çok sosyal bilim dalında da artmış durumda. Kamusallık üzerine sürdürülen tartışmaların çoğu kavramın iletişimsel diyalektiğine vurgu yaparak siyasi bir söyleme sahip sivil toplum profili etrafında şekillenir. Avrupa merkezli bu tartışmalar kamusallığa Batı tipi normlar kazandırdı. Batı'da kamusallığın ortaya çıkışındaki benzer evre ve gelişmeleri farklı toplumlarda arayan ve kamusallığın Batılı normlarını evrenselleştirmeye çalışan pek çok çalışma Batı dışında bir kamusallık arayışının önünü kapatmaktadır.

Avrupa merkezli tarih görüşünün başka toplumlarda yok saydığı kamusallık Osmanlı Devleti içerisinde kendisini, kendine has bir yapıyla özellikle 16. yüzyıldan sonra sıklıkla gösterir. Osmanlı Devleti'nin farklı siyasi ve toplumsal yapısı sosyal ve siyasal yaşamın Batı'da olduğundan farklı bir gelişim seyri izlemesine sebep olmuş, ancak bu durum aynı zamanda Osmanlı Devleti içerisinde Batı'dakinden farklı bir kamusallığın doğuşuna sebep olmuştur. Osmanlı toplum yapısı ve sosyal hayatı içerisinde kamusallığın oluşumu hem sosyal hayata hem siyasete etki etmeye başlayınca devlet kamusallığı kontrol edebilmenin ve şekillendirebilmenin çeşitli yollarını aradı. Bu arayış 16. yüzyıldan, 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nin yaşadığı pek çok sosyal ve siyasi olayda etkin rol oynadı. Bu durum kamusallık çalışmalarını Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasi boyutunun anlaşılmasında oldukça elzem kıldı. Bu çalışmada Osmanlı'da kamusallık ve kamusallığın önemi arşiv vesikalarına ve kaynak eserlere dayanılarak incelenmeye çalışılmıştır.

Tez danışmanım olan ve çalışmam boyunca değerli fikir, tavsiye ve tenkitleri ile bana destek olan sayın hocam Yrd. Doç. Dr. Süheyla YENİDÜNYA'ya tüm katkılarından dolayı minnettarım. Çalışmaya tavsiyeleri ile katkıda bulunan sayın hocam Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kaan ÇALEN'e teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmam sırasında bana hep destek olan Selin KUZU'ya teşekkür ediyorum. Son olarak, eğitim hayatım boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen

annem Rabiye ÇELİK, babam Şaban ÇELİK ve kardeşim Emre ÇELİK'e derin sevgi, saygı ve şükranlarımı sunuyorum.

Lazım ÇELİK

Edirne 2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**
ABSTRACT ..... **II**
ÖNSÖZ ..... **III**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
KISALTMALAR ..... **VII**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

KAMUSAL ALANIN ve KAMUOYUNUN OLUŞUMU 4
1. KAMUSALLIK VE KAMUOYU ÜZERİNE KAVRAMSAL TARTIŞMALAR 4
1.1. Kamusallığın Kavramsallaştırılması, Evrenselleştirilmesi ve Modernite ile İlişkisi 4
1.2. İdealize Edilmiş Bir Sivil Toplum, Özel ve Kamusal Alan Ayrımı 10
1.3. Habermas'ın Kamusallık Kavramsallaştırması Üzerine Eleştiriler 17

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE KAMUSAL ALAN VE KAMUOYU 24
1. OSMANLI DEVLETİ'NDE İKTİDARIN OTORİTE PRATİĞİ ve SİVİL TOPLUM 24
1.1. Osmanlı Devleti'nde Sivil Toplum Arayışı 24
1.2. Osmanlı Devleti'nin Batı'yı Görme Biçimi ve Kamusallığı Bir İktidar Pratiğine Dönüştürmesi 32
1.3. Osmanlı Devleti'nde İktidar-Halk İlişkisi 41

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE KAMUSALLIĞIN KENT ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ ve KAMUSAL MEKÂNLAR OLARAK KAHVEHANELER 51
1. MİMARİ ve İKTİDAR İLİŞKİSİ 51
1.1. Osmanlı Devleti'nde Siyasal Erk'in Kent Üzerinde Etkileri 51
1.2. Kahvehanelerin Kamusal Mekânlar Ortaya Çıkması ve Osmanlı'da Kahvehaneler 58
1.3. Tanzimat Döneminde Kahvehanelerin Kıraathanelere Dönüşme Süreci 67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANZİMAT REFORMLARI ve REFORMLARIN OSMANLI SOSYO-KÜLTÜREL HAYATINA ETKİLERİ 69
1. TANZİMAT REFORMLARININ TOPLUM ÜZERİNDEKİ YANSIMALARI 69
1.1. Tanzimat Reformları ve Reformlara Karşı Çıkan İsyanlar 69
1.2. Tanzimat'ın Dil, Edebiyat ve Tiyatro Üzerindeki Etkileri 76
1.3. Tanzimat Dönemi Gazeteciliği ve Gazeteleri 79

SONUÇ 85
BİBLİYOGRAFYA 87
EKLER 95

KISALTMALAR

BOA. : Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C.DH. : Cevdet Dahiliye
C.HR. : Cevdet Hariciye
HH. : Hatt-ı Hümayun
nr. : Numara
a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
bkz. : Bakınız
çev. : Çeviren
der. : Derleyen
edt. : Editör
akt. : Aktaran

GİRİŞ

Kamusallık, kamusal alan ve kamuoyu gibi kavramlar esasen 20. yüzyılın sosyal bilimler çalışmalarının literatüre kazandırdığı kavramlardır. Kültür ve toplum düşüncesi üzerine çalışan pek çok kişinin katkıları olduğunu söylemekle beraber "kamusal alan" kavramına ilk kez John Dewey'in "The Public and Its Problem"[1] adlı eserinde yer verdiğini ifade etmeliyiz.[2] Bununla beraber bu kavramların gelişmesine en büyük katkıyı Richard Sennett'in sonradan "Kamusal İnsanın Çöküşü" şeklinde Türkçe'ye çevrilen "The Fail of Public Man"[3], Hannah Arendt'in "The Human Condition"[4] ve Jürgen Habermas'ın "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü"[5] adlı eserleri yapmıştır.

Kamusallık kavramının iletişimsel boyutu üzerine yoğunlaşan bu türden çalışmalar bir süre sonra evrenselleştirilmeye çalışılan bir kamuoyu algısı ortaya çıkardı. Özellikle Habermas'ın kamusallığı muhalefet ve sivil toplum ile idealize edişi kamusallığı Batı'nın yaşadığı sosyo-kültürel süreci yaşamayan tüm toplumlar için neredeyse yok hükmünde kıldı. Çalışmamızın en temel zorluklarından biri bu noktada kamusallığın Batı'ya ait olduğu algısı ile mücadele etmek oldu. Habermas, kamusallık kuramında bir kamuoyu oluşumu için gereken denklemi kurarken kendi içerisinde yetiştiği kültür ortamını baz almış ve tezini buna göre temellendirmiştir. Ancak Habermas'ın kamusallık kuramı paradigmalarının yalnızca Batı için geçerli olabileceği gerçeği ne yazık ki pek çok çalışma tarafından göz ardı edildi. Habermas'ın Batı'da aradığı kriterler ile birbirinden farklı her toplumda benzer bir kamusallık arayışı toplumların kendilerine has yapılarının ortaya çıkarmış olduğu Batı'dakinden farklı kamusal alanların yok sayılmasına sebep oldu.

---

[1] John Dewey, *The Public and Its Problems*, Chicago 1946.
[2] Özlem Uluç, *Kamusal Alanda Din*, İstanbul 2013, s. 19.
[3] Richard Sennet, *The Fail of Public Man*, London 1986. Eserin Türkçe'si için bkz. Richard Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul 1996.
[4] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1946.
[5] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul 1997.

Kamusallık kavramına katkı sağlayan her çalışma aslında bu alanda aynı zamanda yeni sorun ve tartışmalara yol açtı. Kamusallığı iyi irdelemenin yolu; bu çalışmları iyi analiz etmekten geçerken diğer bir yandan bu çalışmaların bir çoğu bir yönüyle Batı kamusallığını evrenselleştiren yaklaşımlar içeriyordu. Bu sebeple kamusallığın net sınırları ve özel alan ile kamusal alan ayrımını irdelerken toplumların yapılarını da doğru incelemek gerekir.

Kamusallığın Batı dışında farklı toplumlarda olup olmadığını incelerken temel kaynaklarımızın yine kamusallığı Batı'nın biricikliği sayan çalışmalar olması bir yandan diğer toplumlarda ne tür paradigmalarla toplumun inceleneceği çelişkisini doğururken diğer bir yandan karşılaştırmalı bir toplum ve kamusallık değerlendirmesi yapabileceğiniz zengin bir alan sunar. Bu karşılaştırma evrensel normlar üzerinden değil toplumların kültürel ve sosyo-ekonomik özellikleri göz önüne alınarak yapıldığında çok daha sağlıklı neticeler verecektir. Bu durum bizi bu çalışmada evrensel kamusallığın normlarına ulaşmaktan çok Batı tipi olmayan kültürel bir kamusallık arayışına itmiştir. Osmanlı Devleti, Batı tipinden farklı kültürel bir kamusallık oluşturabilmiştir.

Osmanlı Devleti içerisinde kamusallığı ve kamuoyunu sorgulamanın iki temel sıkıntısı olacaktır. Bunlardan ilki Batı'da birey üzerinden gelişen ve halkın sivil topluma evrilmesiyle ortaya çıkan fikir üreten, siyasi fikri ve tavrı olan bir kamuoyu anlayışıdır. Osmanlı Devleti'nde toplum yapısı ve kul sistemi bireyin öne çıkmasına izin vermez. Sosyal yaşam içerisinde geçirgen bir yapı hakim olsa da bireylerin muhalif siyasi söylemler ile bir araya gelerek iktidara karşı bir sivil toplum rolü üstlendiği görülemez. Bu tarz isyan hareketlerinin Osmanlı'da genellikle bir sivil toplum oluşumu kaynaklı değil, asker merkezli olduğunu görüyoruz.[6] Bu nedenle evrensel kamuoyu normlarının yerine Osmanlı'da kamuoyunu birey üzerinden değil başka teşkilatlanmalar üzerinden araştırmak gerekir.

[6] Osmanlı Devleti'nde sosyal hayat için bkz. Ahmet Cihan, İlyas Doğan, *Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum*, İstanbul 2007; İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2009; Necdet Öztürk, *Saray Penceresinden 14.-15. Yüzyıl Osmanlı Sosyal Hayatı*, İstanbul 2011.

İkinci temel sıkıntı ise; Batı'da kamusallığın ortaya çıkışının ardından (Habermas'ın tezinde belirttiği burjuva kamusallığı ve onun çöküşünü saymazsak) sabit bir gelişim süreci izler. Bu süreç Batı tipi kamusallık üzerine yapılan çalışmaların çok daha sağlam temeller üzerinde durmasına katkı sağlar. Aynı zamanda bu dikey gelişim süreci kamusallığın tarihselliğinin irdelenmesi olanak tanır. Bu sayede Batı tipi kamusallığın temellerine ve hangi yüzyıllarda ne gibi değişikliklere uğradığına dair bilgilere rahatlıkla ışık tutulabilir. Osmanlı Devleti'nde ise; kamusallığın kesin olarak ortaya çıkışı ile ilgili tarihsel bir kronoloji vermek mümkün değildir. Ayrıca bu konuda çalışanlar için daha zorlayıcı olan alan Osmanlı'da kamusallığın oldukça çalkantılı bir gelişim süreci izlemesi ve inişli çıkışlı bir grafik sergilemesidir.[7] Bu tarz zorlukları aşmanın ve Osmanlı Devleti'nde kamusallığı daha anlaşılır bir şekilde irdelemenin yolu kamusallıkla bağlantılı toplumsal örgütlenmeleri, tarihsel vakaları ve Osmanlı içerisinde kamusal mekânlar olarak sayabileceğimiz kahvehane benzeri yapıları incelemekten geçer.

Çalışmamız giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte; Batı dışında kamusallık arayışının ve Osmanlı'da kamusallığın çalkantılı sürecinin incelenmesinin zorluklarına yer verilmiştir. Birinci bölümde; birey ve sivil toplum anlayışının, modernizm ve postmodernizmin kamusallık ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde; Osmanlı Devleti içerisinde kamusallığın oluşumuna, devletin sosyal ve toplumsal yapısına, siyasi yönetimin halk ile olan ilişkisi ve devletin Batı'yı görme biçimine değinilmiştir. Üçüncü bölümde; Osmanlı Devleti içerisinde kamusal mekânlar ve bu mekânlar üzerinde devletin kurmaya çalıştığı siyasi otorite incelenmiş özellikle kahvehaneler seçilerek Osmanlı'da kamusallığın gelişimi bu mekân üzerinden irdelenmeye çalışılmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise; Tanzimat reformlarının halk üzerindeki etkileri ve Tanzimat dönemi sosyal hayatına ışık tutacağını düşündüğümüz Tanzimat dönemi gazete, roman ve tiyatroları ele alınmıştır.

[7] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2009, s. 18; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara 2010, s. 602.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAMUSAL ALANIN ve KAMUOYUNUN OLUŞUMU

1. KAMUSALLIK VE KAMUOYU ÜZERİNE KAVRAMSAL TARTIŞMALAR

1.1. Kamusallığın Kavramsallaştırılması, Evrenselleştirilmesi ve Modernite ile İlişkisi

Günümüzde pek çok sosyal bilim dalında yürütülmekte olan kamusal alan çalışmaları, "kamusal alan" tanımlamasına bir kesinlik kazandıramamıştır. "Kamuoyunun ne olduğu?" ve "Kamusal alanın neresi olduğu?" soruları hala tartışılmaktadır. Süregelen bu tartışmalarla birlikte kamusal alanın çok da belirgin olmayan bir tasvirini yapabiliriz. Kamusal alanı, evin dışında herkese açık olan alanlar olarak tanımlayabiliriz.[8] "Kamu" kelimesi ise farklı dillerde (public, publikum) benzer anlamları ifade eder. Bu kavram, bir yerdeki tüm insanlara açık olan, herkese ait olan, toplumun her kesiminden insanların katılımına açık olan bir olguyu ifade eder.[9] "Kamu" ve "kamusal" kavramları kimi zaman devlet kurumlarını da ifade edebilmektedir.[10] Bu manada "kamu" sözcüğü "devlet" ve "herkese ait olan şey" anlamlarıyla kullanılagelmiştir.[11] Örneğin; Türkiye'de "kamu" ifadesi bireyler arasında akla ilk olarak "devlet" imgesini getirmektedir.[12]

Kamusallık kavramının temelde kökenleri Antik Yunan'a kadar uzansa da ilerleyen yüz yıllarda özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda kavramın içeriğinde ve kapsamında değişimler yaşandı. Kavram, sosyal bilimler için çok daha cezbedici bir alan halini aldı. Kamusallık üzerine ilk çalışmaları Hannah Arendt ve Richard

---

[8] Mustafa Aydın, "Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları", *Tezkire*, S. 13, s. 105.
[9] Georges Duby, "Giriş", *Özel Hayatın Tarihi 2*, çev. Rıza Hakmen, İstanbul 2006, s. 17.
[10] D. Beybin Kejanlıoğlu, "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı", *Birikim*, 1994, S. 68, s. 39.
[11] "…bilindiği üzere Latince "res publica" herkesin olan, kamuya ait olan şey ve bunların genel biçimi demektir. Antik Yunan'dan beri "res publica, republic" denilen şeyi biz "devlet" yani "herkese ait olan şey" olarak da kullanageldik." Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, İstanbul 2012, s. 33.
[12] Nazım Onat, *Kamusal Alan ve Sınırları: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın Yaklaşımları*, İstanbul 2013, s. 11.

Sennett gibi önemli düşünürlerin yapmış olmasına rağmen kamusallık bugün daha çok burjuva kamusallığının oluşumu üzerine yazdığı "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" adlı eseri sebebiyle Jürgen Habermas ile birlikte anılır. Habermas'ın kamusallık kavramsallaştırması bireylerinin ortak bir çıkar için hareket ettiği, herkese açık olan ve siyasal denetim sağlayabilen bir sivil toplum tasavvuru etrafında şekillenir.[13] Kamusal alan teorilerinin pek çoğunda göze çarpan en belirgin özellik kamusal alanın herkese açık ve herkesin fikirlerini özgürce tartışabildiği bir alan olarak betimlenmesidir. Hannah Arendt de kamusal alanı "herkes tarafından görünür olan" ve "herkes için ortak olan" şeklinde izah eder.[14]

Kamuoyu ve kamusal alan kavramlarını tanımlarken kavramlar üzerine yapılmış tartışma ve çalışmalara değinmemek bu kavramların tanımlanmasında eksikliklere sebep olabilir. Çünkü; kamuoyu ve kamusal alan üzerine yapılan çalışmaların birçoğu zaman içerisinde kamuoyu ve kamusal alan tanımlamaları üzerinde etkilere sebep olmuştur. Bununla birlikte kamusallık üzerine yapılan çalışmaların çoğu temel paradigmalarını Habermas'ın kamusallık tezi üzerine kuran çalışmalardır. Birçok sosyal bilim dalında yapılan çalışmaların her biri aynı kökene dayandırdıkları tezlerinde farklı çıkarımlara ve kamuoyu tanımlamalarına varmışlardır. Tüm bu kamuoyu ve kamusallığı tanımlama çalışmaları geniş bir tartışma alanı ortaya çıkarmıştır.[15]

---

[13] "…kamusal alan kavramıyla yaşamımız içerisinde kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturabildiği bir alanı kastederiz. Bu alan tüm yurttaşların erişimine açıktır. Yurttaşlar ancak herkesin yararına olan meselelerde toplanma, örgütlenme ve görüşlerini özgürce ifade edebilme hürriyetinde olduklarında kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar." Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, edt. Meral Özbek, İstanbul 2004, s. 95.

[14] "…hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekân ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma, insani yapıntıyla ilintilidir." Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İstanbul 2006, s. 95.

[15] Kamusal alan üzerine yapılan tartışma ve incelemeler için bkz. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul 1997; Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul 2013; Uğur Kömeçoğlu, *Kimlik, Mekân ve Gündelik Hayat*, İstanbul 2012; Rodney Benson, "Shaping The Public Sphere: Habermas And Beyond", *The American Sociaologist*, 40, 2009; der. Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, 1989.

1929 senesinde doğmuş ve Almanya'da felsefe eğitimi almış olan Habermas'ın kamusallık kuramını, kuramı oluşturduğu dönemin koşullarını göz ardı etmeden ele almak gerekir.[16] Habermas, kamusallık kuramını geliştirirken döneminin siyasi görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Habermas, Amerika'da ve Fransa'da yükselen liberal demokrasiyi bir başarı olarak görür. Onun kamusallık çalışmalarını yaptığı sırada Almanya'nın Nazi sonrası demokratik bir politik kültür oluşturmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Habermas'ın teorisi Almanya'da düşünsel bir yapılanma süreci esnasında ortaya çıkmıştır. 1962 senesinde kaleme aldığı "Strukturwandel der Öffentlichkeit" (sonraki yıllarda Türkçeye de "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" olarak çevrilmiştir) isimli eserinde Habermas, kamuoyu ve kamusallık kavramlarını tek Avrupa merkezli bir model ile ele almış ve kamusallığın Avrupa'nın geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümü geçirerek bir burjuva sınıfının meydana geldiği toplumlarda ortaya çıktığını öngörmüştür. Bu şekilde Habermas, kendi kamusal alan ve kamuoyu kavramsallaştırmasını evrenselleştirmişti. Ancak bu durum aynı zamanda Habermas'ın tezinde kamuoyu ve kamusal alanı Avrupa'nın biricikliği olarak ortaya koymuştur.[17] Avrupa toplumunun demokrasiye evrilmesi sürecini ve muhalefetin oluşumunu; kamusallığın oluşumu ve kamuoyunun ortaya çıkışı ile paralel olarak okumuştur. Habermas'ın kuramında sergilediği etnosentrik tavrın kökeninde bireyleri ve toplulukları sahip oldukları bazı özellikler ile değerlendirmek yatar. Bu özelliklerin olmadığına inanıldığı diğer toplumlar doğrudan kamusallık kavramı için değerlendirilemez hale gelirler. Habermas, kuramı ile diğer toplumlarda bir kamusallık arayışının önünü kapatır gibi görünür. Habermas'ın ardından yapılan çalışmalar bir a priori alanı ortaya çıkarmıştır. Habermas'ın Avrupa merkezci bir yaklaşımla ortaya koyduğu kavram, başkalarınca eleştirilirken kamusallığın evrensel bir tanımı gibi değerlendirilmiştir. Bu epistemolojik yanlış Habermas eleştirilerinin pek çoğuna sirayet etmiştir. Eğer Avrupa merkezci bir bakış açısıyla kamusallığa yaklaşmazsanız, kamuoyu ve kamusal alan gibi kavramların (tabii olarak Habermas'ın tarif ettiği şekillerde değil) farklı şekillerde farklı toplum ve kültürlerde de varlığını görebilirsiniz. Çünkü toplum ve iktidar yapıları, demokrasi, şehir ve

[16] Jürgen Habermas'ın detaylı bir biyografisi için bkz. Matthew G. Specter, *Habermas Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail Ilgar, İstanbul 2012; Lasse Thomassen, *A Guide for the Perplexed*, New York 2010; Pauline Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, London 2006.
[17] Habermas, *a.g.e.*, s. 10.

birey kavramları her toplumun yapısında başka başka simge ve açıklamalar doğurabilir.

Habermas'ın kamusallık kavramı kendi döneminin koşullarını ihtiva eden sınırlayıcı bir kamusal alan kavramsallaştırmasıydı. Bilimsel kavramlar, bir gerçekliği veya bir bilgiyi anlamada bize anlamayı kolaylaştırıcı sınırlar sunarlar. Bir tecrübe, bilginin kavramsallaşmasında etkin rol oynar. Ayrıca herhangi bir bilgi onunla alakalı kavramları irdelemeden tam olarak anlaşılamaz.[18] Ancak kavramları irdelerken dikkatli olmak gerekir, çünkü kavramlar üretildikleri dönemlerin izlerini taşırlar. Tarihçiler yaşadıkları çağın koşullarından nasıl etkileniyorlarsa aynı şekilde kavramlar da ortaya çıktıkları dönemin ürünleri olarak bu etkiyi üzerlerinde taşırlar. Kavramlar, oluştukları dönemin ruhunu yansıtmakla beraber o dönemki sınırları içerisinde kalmayabilirler. Kavramlar ve onların sınırlandırdığı gerçekler zaman içerisinde değişim gösterebilir. Bu değişimler hep aynı tempoda seyretmeyeceğinden kimi zaman kavramsallığın gerçekliğin önüne geçmesi söz konusu olabilir.[19] Habermas'ın tek tipçi ve Avrupa merkezli kamusallık dayatmasında bu durumu görmek mümkün. Modernitenin tek bir mutlak gerçeklik arayış sorunsalı yine Habermas'ın kavramsallaştırması üzerinde kendisini gösterir. Kavramın modernite için tek doğru kamusallık kuramı algısı yaratması modernitenin bilim üzerindeki yapısal problemini tekrar gün yüzüne çıkarmaktadır.

Modernitenin tek bir mutlak doğru arayışı kamusallık üzerine yapılan tüm çalışmalarda Habermas'ın Avrupa merkezli tezinin temel alınmasına ve evrenselleştirilmesine sebep oldu. Oysa kamusallık kavramı modernitenin sorgulayabileceği tarzda tek doğruya kapı açan bir kavram değildir. Modernite kamusallık kavramını da Avrupa merkezci bir yaklaşımla sorgulamıştır. Kavramların bu şekilde Avrupa merkezci bir tekelleştirmeyle ele alınması esasen tek mutlak

[18] Reinhart Koselleck, *Kavramların Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İstanbul 2013, s. 11.
[19] Koselleck, *a.g.e.*, s. 86.

gerçekliğin Batı tarafından üretildiği fikrinin dışa vurumudur.[20] Bu anlayışla kavramın kapsayabileceği tüm diğer kültür ve fikirlere kapı kapatılır.

Evrensel bir doğru arayışı modern bilimin Ortaçağda doğuşu ile alakalıdır. Modern bilim, Ortaçağda Tanrı odaklı bir düşünce sistemi içerisinde gelişir. Bu dönemde tüm bilgi, düşünce, değer ve nesneler her şeyin yaratıcısı olan tek bir Tanrı'ya dayanır. Bu denkleme göre her şey tek bir mutlak gerçeğe dayanır ve insanlar ancak bu gerçeklikten hareket edebilirler. Bu paradigmada tanrısal bir temele dayandırılan tüm bilgiler tek bir gerçeği var edebilir. Bilim bu a priori bilgiler üzerinden bir tümden gelim özelliği içerisinde şekil alır.[21] Ancak İslam dünyasından yapılan çevirilerle ilerleme gösteren Batı dünyasında bilimin yavaş yavaş dini düşüncenin egemenliğinden sıyrılmaya çalıştığı görülür.[22] Bu aşamadan sonra modern bilim sekülerleşmeye başlamış ve tümden gelim yerine artık tümevarım yöntemini kullanmıştır. Bu durum yine modern bilimin mutlak doğru arayışını değiştirmedi. 20. yüzyılda ise bilimde pozitivist ve mantıkçı görüşlerin daha eleştirel bir aşamaya girdiği görülmektedir.

Modern bilimin nesnelliğini eleştiren postmodern yaklaşımlar gittikçe yükselmeye başlamıştır. Postmodernitenin, modernite karşısında yükselişinin temelinde nesnel bilginin olmadığı düşüncesi yatar. Modern bilime göre; gerçeklik insanın dışında keşfedilmeyi bekler ve nesneldir. Oysa bireyden ve kültürden bağımsız bir gerçeklik ne kadar makul olabilir? Postmodern düşünce gerçekliğin birey dışında, bireyden bağımsız geliştiğini düşünmez. Postmodern bilimde gerçeklik, insana sunulmuş değildir, doğrudan insan tarafından oluşturulmuştur.[23] Postmodernistlerce gerçeklik kavramı görecelidir. Bu görecelilik modern bilimin mutlak gerçeklik kavramıyla uyuşmaz. Bu sebeple postmodernizm, modern deneyci felsefenin yapısıyla uyuşmaz. Habermas'ın kamusallık üzerine kuramını bu paradigmalar açısından değerlendirirsek onun üzerine yapılan çalışmaların modern

[20] Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, İstanbul 2012, s. 33.
[21] Cemal Yıldırım, *Bilim ve Tarih*, İstanbul 1994, s. 78; Ramazan Ertürk, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", *Felsefe Dünyası,* S. 40, 2004/2, s. 65-66.
[22] Hasan Aydın, "İslam, Rönesans ve Aydınlanma (İslam Dünyasındaki Akıl Tutulması Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme)", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, S. 157, İstanbul 2007, s. 11-23.
[23] Linda Hutchean, *The Politics of Postmodernism*, London 1989, s. 2.

bilimin ışığında yapıldığına bir kez daha tanıklık etmiş oluruz. Habermas'ın kavramsallaştırmasının tek mutlak gerçeklik kabul edilerek a priori bilgiler ile yapılan eleştirilerin tamamı modernite kökenlidir. Aynı şekilde Habermas da kamusallığı kavramlaştırırken koyduğu kriterler ile kendi gerçekliğini evrenselleştirmeye çalışmıştır. Habermas'ın kuramında belirttiği "batının ilerlemiş özgür düşünce ortamına sahip olma çabası" şeklinde nitelendirebileceğimiz temel sınırlandırma aslında bilim ve düşüncenin yatay bir düzlemde birikerek ilerlediğini savunan bir görüştür. Oysa bilim çağlar boyunca sabit bir hızla her seferinde ileriye doğru bir atılımla yükselmemiştir. Her dönem, bilime kendinden bir şeyler katmıştır. Sadece bilimsel bilginin kendisi bize tek başına doğruyu veremez. Aynı zamanda bilimsel bilginin üretildiği dinamik sürecin de ele alınması gerekir.[24] Bilimin her dönemde paradigmalarında ortaya çıkan dönüşüm T. Kuhn'a göre birer bilimsel devrim olarak görülmelidir. Ancak bu bilimsel devrimler birikerek değil, gelişip değişerek oluşurlar. Bu gelişim eski paradigmanın yerine onunla bağdaşmayan yenisinin konmasıyla ortaya çıkar.[25] Hem kavramlar hem de bilim her dönem yeniden inşa edilen yeni paradigmalarla tasarlanır. Bu nedenle modern bilimin sorguladığı her dönemi kapsayan evrensel bir bilginin varlığı bir sorgu alanı doğuruyor. Kamusallık bu sorgu alanının içinde yer alan bir kavram. Kamusallığı Habermas'ın Avrupa merkezli bir anlayışla idealize ettiği kriterler ile başka toplumlarda aramak, modernitenin epistemolojik sıkıntılarına bir yenisini daha eklemek anlamına gelir. Yeni kıstaslar ile başka özelliklere sahip toplumlarda kamusallık ve kamuoyu aramak yeni paradigmalar gerektirir.

Bu noktada kamusallık üzerine bilimsel bir tartışma alanı ortaya çıkmaktadır. Bu tartışma alanının bir tarafında Habermas'ın Avrupa'nın biricikliği olarak gördüğü kamusallık kavramı vardır. Diğer bir tarafta ise kamusallığın farklı toplumlarda farklı özellikler ile var olabileceği düşüncesi vardır. Bu karşılaşma esasen kamusallığın evrensel bir tanımı olup olmadığı üzerinde toplanır. Bu alan kamusallık kavramı üzerinden modernite ve postmodernite arasındaki farklı yaklaşımların bir kesişim noktası olma iddiasını taşımakla birlikte kamusallığın

[24] Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, İstanbul 2010, s. 39.
[25] Kuhn, *a.g.e.*, s. 47, 105.

irdelenebileceği bir alanı sunar. Toplumların farklı gelişim süreçlerinde kendine has bir kamusallık geliştirebileceği yönündeki bir tartışma alanına tezin ilerleyen bölümlerinde ayrı bir başlık altında detaylıca yer vermeyi düşünüyoruz. Bu bölüm daha çok hem kamuoyu üzerine kavramsal bir tartışmanın değerlendirme bölümü hem de Habermas'ın kamuoyu üzerine görüşlerinin ve bunlara karşı geliştirilen eleştirilerin detaylandırılacağı bir bölüm olacaktır. Buradan hareketle tezin ana ekseni olan kamuoyu ve kamusallık kuramları üzerine kavramsal tartışmaları görmüş olacağız. Ayrıca Habermas'ın kamuoyu ve kamusallık üzerine belirttiği fikirlere karşı zaman içerisinde eleştirilerin ne yönde geliştiğini izlemiş olacağız. Bu hem tezin bir kısmında kamuoyu kavramını ele alış biçimini değerlendireceğimiz Habermas'ı daha iyi tanımamızı sağlayacak hem de kamuoyu kavramı üzerine inşa edeceğimiz tezin sağlam temellere oturmasına katkıda bulunacaktır.

1.2. İdealize Edilmiş Bir Sivil Toplum, Özel ve Kamusal Alan Ayrımı

Habermas, burjuvanın toplumun her kesimine açık bir şekilde toplandığı İngiltere'de kahvehaneler, Fransa'da salonlar ve kulüpler gibi yerlerde iktidara karşı ortak bir akıl yürütülerek bir söylem (muhalefet) geliştirilen bir kamuoyu tasviri yapar.[26] Habermas, iktidara karşı bir muhalefet tanımı yaparken bunu tarihte ilk kez ortaya çıkmış bir muhalefet gibi savunmaz. Habermas'ın izah ettiği muhalefet siyasi bir söyleme dayanan politik bir muhalefettir. Bu kuram, muhalefetin oluştuğu, bireyin ve toplumun demokrasiye evrilerek ortaya çıkardığı bir kamusal alan ve idealize ettiği bir sivil toplumu öngörür. Habermas, bu şekilde bireyin ailesiyle evin içinde paylaştığı özel alan dışında kalan ve insanlarla bir araya gelip ortak akıl yürüttüğü bir kamusal alan tasvir etmiş ve özel ile kamusal alanın sınırlarını net bir şekilde ifade etmiştir. Ancak Habermas'ın kamusal alanın sınırlarını net bir şekilde çizerek onu özel hayattan bu şekilde ayırması ve burjuvazi ile idealleştirerek sınırları belli bir kamusal alan çözümlemesi yapması pek çok eleştiriyi de beraberinde getirdi. Örneğin; Habermas'ın sınırlarını net bir şekilde çizdiği kamusal alan için Harold

[26] Habermas, *a.g.e.*, s. 17-19.

Mah, "gerçek temsiliyet alanını ifade etmeyen temsili bir fantezidir" der.[27] Şüphesiz Mah'ın eleştirisi, gerçek bir kamusallığı sorgulamaya yönelik değil sınırları katı olan ve geçirgen olmayan şekilde tasvir edilmiş bir kamusal alan betimlemesi üzerinedir. Harold Mah, sınırları daha geçirgen olan bir kamusallık kavramı ortaya koyar. Bu kavram Osmanlı'da kamusallık sorgulanırken, Osmanlı sosyal yapısına daha uygun olduğu için kullanılabilir. Osmanlı Devleti'nde batıdaki gibi hiyerarşik ve katı bir sınıfsal yapı olmadığından kamusallığın sınırları da katı olmayacaktır.

Kamusallık kavramı, Avrupa merkezli bir yaklaşımla da idealize edilse, evrenselleştirilmeye de çalışılsa temelinde sorunlar barındıran bir kavramdır. Habermas'ın, kamuoyu kavramı tartışmasında kamusal alanı net sınırlar ile özel yaşamdan ve devletten ayırmasına -bu konudaki fikirlerini Nancy Fraser[28] ile temellendiren- Eric Dacheux da karşı çıkmaktadır.[29] Özel ve kamusal alanı birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu belirlemek bir problemdir. Örneğin; "evlilik ile ilgili şiddet mademki bir ailesel ortam ürünüdür, özel bir mesele midir? Yoksa bu konuda kurbanları koruyan yasalar çıkarılsın diye kamusal bir sorun olarak mı addedilmiştir?"[30] Bu soru, sınırları belli bir kamusal alanın varlığı yerine sınırlarının geçirgen olmak zorunda olduğu bir özel ve kamusal alanın varlığı yönünde bir fikir ortaya koyar.

Kamusal alan, benzer düşünce ve fikirleri taşıyan insanların bir araya gelip bazen maddi (biçimsel) manada gerçek bir mekân içerisinde bazen de fikri (düşünsel) manada tarihin çok farklı noktalarında olsalar bile bir kamuoyu oluşturabildikleri alanlardır. Yani kamusal alan aynı zamanda bir düşüncenin ifade yeridir. Oysa insanlar topluluk önünde konuşmaktan, fikirlerini ifade etmekten çekinirler. O halde insanlar nasıl ortak fikirler, düşünceler ve çıkarlar üretebildiler ve bunun etrafında bir kamuoyu oluşturabildiler?

---

[27] Harold Mah, "Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians" *Journal of Modern History*, 72, 2000, s. 153.
[28] Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere", der. Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, 1992, s. 107.
[29] Eric Dacheux, "Demokrasinin Anahtar Bir Kavramı", der. Eric Dacheux, *Kamusal Alan*, çev. Hüseyin Köse, İstanbul 2012, s. 16.
[30] Dacheux, *a.g.e.*, s. 16-17.

İnsan zihni insanın sosyalleşmesine yardımcı olan bir aygıt gibi işler. Ancak zihin aynı zamanda birisi ile karşılaştığında veya bir gruba dahil olduğunda karşılaşılan kişiye veya dahil olunan gruba fikir ve düşünce bağlamında uyum sağlamak ister.[31] İnsanlar bir başka insanın duygu, davranış ve düşüncelerini sözlü veya yazılı herhangi bir iletişim çeşidi ile tetikleyebilirler.[32] Tam bu noktada tetiklenen duygu, davranış ve düşünceler bir gruba dahil olmak veya bir gruptan fikri olarak uzaklaşmak için sosyal davranışları güdüler. İşte kamuoyunu ortaya çıkaran ve bireyi kamuoyunun temel öznesi yapan şey bu güdülerdir.[33] Kamuoyunun temel öznesi toplum içerisindeki bireydir. Peki, bir insanı 'birey' yapan şey nedir? Bir birey toplumun (cemaatin) içinden mi şekillenir? Yoksa önce özel alanda mı yetişir?

Habermas özel alanda şekillenip var olan bireyin, daha sonra kamusal alana dahil olduğu görüşündedir. Ancak Richard Sennett kişinin dış dünyayı tanımadan kendisini ne kadar tanıyabileceğini sorgular.[34] Bireyin, kendine dışarıdan bakmayı öğrenerek ve deneyim kazanarak kendisini ancak kamusal yaşamda gerçekten tanıyabileceğini savunur.[35] Kamuoyu bir meşruiyete dayanmak zorundadır. Habermas, muhalefet odaklı bir kamuoyu tasvir etmesi sebebiyle bu noktada kamuoyunu kendisini iktidara karşı topluma ve onun en küçük yapı taşı olan bireye dayandırır. Bireyin bu oluşumun bir parçası olması için öncelikle kendi özel alanına (aileye) ihtiyacı vardır. Birey aile reisi olabilmek için özel alanını idame ettirebileceği bir toprağa sahip olmalıdır. Yoksa tüm bu teoremin en başında bireyin aile içerisinde iktidarı bile ikinci dereceden bir kamusal iktidar halini alacaktır.[36]

Habermas, bireyi özel alanda var edebilmek için önce özel alanın içerisinde bir mahremiyet alanı varsaymış ve bunun için de aileyi ele almıştır. Birey, özel hayat

---

[31] Bruce Hood, *Benlik Yanılsaması*, çev. Eyüphan Özdemir, İstanbul 2014, s. 215.
[32] R.B. Zajonc, "Social Facilitation" *Science*, S. 149, 1965, s. 269-274.
[33] Hood, *a.g.e.*, s. 215.
[34] Sennett, *Kamusal*, s. 31.
[35] Sennett, *Kamusal*, s. 120.
[36] "…Toprağı kamusal alan olarak ele alırsak, aile reisi tarafından evde kullanılan iktidar ikinci dereceden bir kamusal iktidar halini alır; bu iktidar açık ki, tabi olduğu toprak iktidarına göre özel denebilecek bir iktidardır. Ne var ki bu 'özel'lik, bir modern hukuk düzeninde olabileceğinden çok farklı bir anlam taşır." O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn 1943, s. 386; akt: Habermas, *a.g.e.*, s. 63.

içerisinde daha çok mahremiyet alanına sahip oldukça var olacaktır. İnsanların konuşma ve eylemde bulunabilme hürriyeti üzerinden kamusal alanın bir parçası olma durumu bireyin aynı zamanda siyasi erkin bir parçası olmasını zorunlu kılar. Çünkü; kamusal alan devlet olarak nitelediğimiz siyasi iktidarın her zaman tam olarak kontrolünde değilse de etkileşim sahasındadır. Bu sahada birey var olmak için evvela özel alanda bir kimlik (söz, fikir, eylemde bulunabilme hürriyeti) sahibi olur. Kamusal alana taşıdığı kimlik öncesinde özel alanda şekillendirdiğidir.[37] Bireylerin oluşturduğu toplum (halk) ancak siyasi bir söylem geliştirerek sivil toplum haline gelebilir. Siyasi söylem, bireyin özel hayattan kamusal alana geçiş pratiğidir. Özel alanı konumlandırmak gerekirse bu evreyi bireyin kamusal alanda var olmadan önceki alana karşılık gelen zorunlu bir alan olduğunu belirtebiliriz. Özel alanı, kamusal alandan ayıran belli kriterleri irdelemek mümkün. Bu kriterlerden bazıları insanın talepleri ve tercihleridir. İnsanlar kamusal alanda yabancılara karşı daha mesafeli bir tavır takınırken özel yaşamında (özel alanında) daha doğal hareket etmeyi tercih edebilmektedir. Şehir yaşamı, kamusal ve özel alan ayrımını farklı bir boyuta taşıdı. Bireyin toplum içerisindeki medeni talepleri ile özel alanı içerisindeki doğal talepleri özel ve kamusal alanı ayırıyordu. Ancak aynı zamanda bu iki kavram bir arada toplumsal ilişki olarak adlandırabileceğimiz kavramı ortaya çıkarıyordu.[38] Artık bireyin yaşamında bazı konular onun kamusal ve özel alan olarak belirlediği çizgiler üzerinde ayrışmaya başlar. Örneğin, Ortaçağda gelişen burjuvazi üzerinden ekonomi kamusal olmaya başlarken, kamusal gibi görünen din ve ibadet kilisenin siyasi olarak güç kaybetmesiyle özel alana çekilir. Böylece din, siyasal alandan çekilerek özel alana ait sayılmaya başlanır.

Özel alan bireyin kamusal alanda birey olarak var olabilmesi için gereklidir. Bireyin ancak siyasi bir kimlikle kamusal alanı var edebileceği fikri özel alanın doğuş şekli üzerine tartışmaları beraberinde getirdi. Genel akışa bakıldığında özel alan kamusal alanın oluşumu için bir zorunluluktu fakat zorunluluğun doğuş biçimi üzerine gelişen farklı fikirler sonrasında gelişecek kamusal alanın oluşum

[37] "...insanı siyasi bir varlık yapan sözdür." Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İstanbul 2006, s. 30.
[38] Sennett, *Kamusal*, s. 35. Ayrıca özel ve kamusal alan ayrımı için bkz. Kadir Canatan, "Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal ve Özel Alan İkilemi" *Sözleşme*, 1998, S. 4, s. 8-11.

sürecini değiştirebilirdi. Kamusal alana dahil olmadan önce birey kendi tercih ve ihtiyaçlarının baskısındadır ve bu baskı ona zorunlu bir özel alan yaratır. Birey bu noktada başkaları ile birlikte yaşasa da özel alan içerisinde bir siyasi kimliğe sahip olmadığından içinde bulunduğu grup yalnızca bir zorlamanın eseridir.[39] Bireyin var olabilmesi onun özel hayatında taşıdığı rolü ne şekilde yerine getirebileceği ile alakalı bir durumdur. Yaşamın bireye yüklediği zorluklara özel alanda boyun eğdirmeden ne yaşam ne de "iyi yaşam" mümkündür ama siyaset de asla yaşam uğruna değildir. Aksine Polisin (şehrin, devletin) fertlerini ilgilendirdiği noktada özel yaşam, polisteki "iyi yaşam" adına vardır.[40]

Hannah Arendt, özel hayatı ortaya çıkaran iki önemli gücün varlığından bahseder bunlardan ilki "emek"tir. İnsan biyolojik ihtiyaçlarını gidermek için bir kazanca ihtiyaç duyar. Bunu da ancak emek harcayarak yani çalışarak elde edebilir. Çalışma durumu bireyi bir işe yönlendireceğinden kamusal alandan uzaklaştırır.[41] Arendt'in bahsettiği özel hayatı ortaya çıkaran iki önemli güçten bir diğeri "iş"tir. Bu süreci Arendt'in emek ile başlattığı özel alan oluşumunun devamı şeklinde okumak mümkün. Arendt'in "iş" olarak belirttiği şey aslında emeğin sonunda ortaya bir ürün çıkarma sürecidir.[42] Emek ve işin birleşimi neticesinde bir üretim ve tüketim olgusu ortaya çıkar. Bu ekonomik olgu bireyin iktisadi olarak biraz daha özgürleşmesine katkı sağlamıştır. İş ve emek gücü bu şekilde bir özel alan ortaya çıkarıyorken bunun karşısında yine kamusal alanı oluşturan iki güç bulunmaktaydı. Bunlardan biri "özgürlük" diğeri ise "söz ve eylem" dir. Arendt, kamusal alan modelini siyaset üzerinden şekillendirir. Arendt, Antik Yunan kent devletlerinin doğuşuna dayandırdığı görüşlerinde özgürlük olmadan bir siyasi alandan söz edilemeyeceği vurgusu yapar.[43] Aynı iş ve emeğin özel alanı oluşturmada birbirlerini tamamlayan süreçler olmaları gibi kamusal alanın da ortaya çıkmasında özgürlüğü tamamlayan

[39] Nazım Onat, *Kamusal Alan ve Sınırları*, İstanbul 2013, s. 28-30.
[40] Arendt, *a.g.e.*, s. 76.
[41] "…Çalışmaya da tüketime de "geçinmek mecburiyeti" hakimdir." Arendt, *a.g.e.*, s. 157.
[42] "…yapım sürecini belirleyen amaç ve araç kategorileridir. İmal edilen şey iki anlamda bir amaç ürünüdür. Üretim süreci onda bir amaca (ve bir sona) varır ve üretim bu amaca varmanın yegâne yoludur." Arendt, *a.g.e.*, s. 214.
[43] "…siyassal bir olgu olarak özgürlük, Yunan kent devletlerinin doğuşu ile eş zamanlı ortaya çıkmıştır." Arendt, *a.g.e.*, s. 36.

süreç "söz ve eylemdir." İnsan ancak özgürse bir söz ve bir eylem ortaya koyabilir. Bu söz ve eylem kişilerin hem birbirleriyle eşit hem de insani farklılıkları olması sebebiyle ortaya çıkıp çeşitlenir.[44] Hannah Arendt'in düşünceyi özgürlük ile temellendirmesi ve kamusal alanın oluşumunu buna bağlamasını düşüncenin sosyal boyutunu ele alan Melih Cevdet Anday'a ait olan "Defne Ormanı" adlı şiir ile başka bir boyuttan görebiliriz.[45]

Bireyin özgürleşmesi ve özel alan içerisinde daha sık yer almaya başlaması durumu mimariye de yansır. Bu durum kamuoyunun temel öznesinin insan olması ve meydana gelip gerçekleştiği yerin şehirler ve insanların daha ziyade bir araya geldikleri şehir mekânları olması ile alakalıdır. Ancak şehirler yalnızca kendi başlarına bir şey ifade etmezler. Önemli olan bu şehirlerin insan ile olan ilişkisidir. İnsanın, kamusal alanın oluşumu sürecinde ortak bir kaygı ile hareket edip sivilleşmesine kişinin kamusallaşması denir. Bu sivil toplumu ortaya çıkarır. İnsanın kamusallaşması aynı zamanda halk ile sivil toplum arasındaki geçişi ifade eder. Şehirler ve mekânlar sivil toplumun oluşumunda oldukça önemli rol oynar. Kişinin yaşadığı şehir, sokak ve ev ile bir bağı vardır. Bu bağ bazen sokaklar ve dükkânları doğrudan birey eliyle kamusal alan haline getirir. Bireyin buralarda devlet sohbeti yapması, fikir beyan etmesi bu mekânları kamusal mekânlar haline getirir. Bazen de iktidar, kamusal alanı yönetmek ve kamuoyu üzerinde kendi otoritesini vurgulayabilmek için şehirleri, sokakları, gösterişli sarayları kullanır. Bu durum

---

[44] "…eğer insanlar ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirler. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu." Arendt, *a.g.e.*, s. 258.

[45] Defne Ormanı
Köle sahipleri ekmek kaygısı çekmedikleri için felsefe yapıyorlardı,
Çünkü ekmeklerini köleler veriyordu onlara.
Köleler ekmek kaygısı çekmedikleri için felsefe yapmıyorlardı,
Çünkü ekmeklerini köle sahipleri veriyordu onlara.

Köleler felsefe kaygısı çekmedikleri için ekmek yapıyorlardı,
Çünkü felsefelerini köle sahipleri veriyordu onlara.
Felsefe sahipleri köle kaygısı çekmedikleri için ekmek yapmıyorlardı,
Çünkü kölelerini felsefe veriyordu onlara.

Felsefenin ekmeği yoktu, ekmeğin de felsefesi
Ve sahipsiz felsefenin ekmeğini, sahipsiz ekmeğin felsefesi yedi.

iktidarın şehir ve mimariyi kendi otorite aygıtına dönüştürerek iktidarını perçinleme pratiği haline gelmiştir. Bu sebeple şehir ve insan arasındaki güçlü bağ kamusal alan ve kamuoyu kavramları incelenirken gözden kaçırılmamalıdır. Özel hayatın mahremiyetinin artışı ile birlikte odalar bölünerek kalabalık şekilde oturulabilecek bölümler daha küçük odalara ayrılır.[46] Bu daha küçük odalar bireylerin öznelleşmesini ve iktisadi-siyasi olarak özerkleşmelerini sağladı. Bu sayede bireylerin kendilerine ait bu daha küçük odalar "psikolojik özgürleşmenin" mekânı haline geldiler.[47] Binalar bireyin değişen istek ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere değişiyor ve mimariyi de kişiye bir özel alan yaratma noktasında evrilmeye itiyordu. Kamusal alanın mimari ile ilişkisi henüz bireyin birey olma evresinde başlıyor ve içerisinde iktidar-kamuoyu denklemini barındıran çalışmamızın da önemli odak noktalarını oluşturacak olan bir seyir izliyordu. Mimarinin ve sosyo-kültürel yaşamın bu dönüşümü gerçekte Habermas'ın iddia ettiği bireyin önce özel hayat içerisinde var olup sonra kamusallığı şekillendirdiği görüşünü ne kadar doğrular? Habermas'ın kuramında onun bireye biçtiği bu rolü gerçekten yerine getirebileceği bir özel hayat mümkün müydü?

19. yüzyıla gelindiğinde toplum artık Orta Çağ'dakinden çok farklıydı. Daha geniş ve kalabalıktı. Herkesin birbirini tanıdığı küçük yerleşimlerin yerine kişilerin çoğunun birbirini tanımadığı kalabalık bir sosyal yaşam oluşmuştu. Bu yaşam içerisinde aile, bireyin benliğini ispatlayıp kamusallığa katılacağı yer değil adeta başkalarına kapalı bir sığınma alanı idi. Ayrıca birey özel alan içerisinde ilk olarak mülkiyet hakkını elde edebilmesi ile var olabiliyordu. Köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden bir siyasi teşekküle ait olması, yani birlikte kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olması anlamına geliyordu.[48] Birey, sosyal cemiyetin hoş görebileceği bir toplumsal rol, bir toplumsal statü edinmeliydi. Bireyin cemaat içerisindeki yükselen rolü kendisinin davranış biçimleri ve görünüşünün toplum

[46] Habermas, *a.g.e.*, s. 118-119.
[47] Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, İstanbul 2008, s. 51.
[48] Arendt, *a.g.e.*, s. 108.

tarafından onay ve hoşgörü ile karşılanıp karşılanmamasına dayanıyordu.[49] Birey, Habermas'ın kuramında iddia ettiği şekilde aile içerisinde özel alanda değil kamuoyu içerisinde onun sosyallik biçimiyle şekilleniyordu.[50]

1.3. Habermas'ın Kamusallık Kavramsallaştırması Üzerine Eleştiriler

Habermas'ın burjuva kamusal alanının erken bir liberal dönemini ele alırken bunun toplumun tümünün (sınıfsal veya herhangi bir farklılık gözetmeden) katılımına açık olan kamusal bir mekân ile nesneleştirdiği (kulüp, tiyatro, salon, kahvehane) ve Avrupa'da yaşanmış aydınlanmanın bir neticesi olarak gördüğü ortak bir akıl yürütmenin gerçekleştiği bir alan olarak betimler. Bireylerin yarattıkları ortak akıl ve ortak söylem ile ortaya koymuş oldukları bu kamusal alan özel alan ile iktidar arasında bir yumuşak geçiş noktasıdır. Artık iktidarın toplum üzerindeki etkisini test edebileceği bir alan ortaya çıkmıştır. Çünkü bireylerin iktidara karşı ortak bir akıl ve söylem geliştirebilecekleri bir kamusal alan modeli çizen Habermas'a göre; toplum iktidara karşı aynı zamanda bir meşruiyet alanın da sahibi olmuştur.[51] Sivil toplum ile beraber iktidar karşısında politik söylemi olan bir muhalefet ortaya çıkar. Ancak iktidarın bir toplum üzerinde kendisini ve otoritesini test etme edinimi yalnızca kamusallık ile alakalı bir durum değildir. Sivil toplumun ortaya çıkışından önce de iktidar-toplum ilişkisi kimi zaman bir güç kontrolü alanına dönüşebiliyordu. İktidar toplum ilişkisi içerisinde Michel Foucault, iktidarı başkasının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlar.[52] Yönetilme kavramı ortaya "özgürlük" sorununu çıkarır. Çünkü iktidar yalnızca özgür özneler üzerinde uygulanabilir.[53] İktidar, bir diğer yandan insanın mutluluğunu ve özgürlüğünü bir parça güvenlik için takas ettiği şeydir.[54] Tüm bu iktidar-toplum ilişki çeşitleri Habermas'ın kamusallık kavramında iletişimsel bir pratiğe oturur.

---

[49] *Özel Hayatın Tarihi 3*, edt. Philippe Aries, Georges Duby, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul 2007, s. 7, 8, 9.
[50] Sennett, *Kamusal*, s. 9.
[51] Habermas, *a.g.e.*, s. 93.
[52] Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, İstanbul 2000, s. 73.
[53] Foucault, *a.g.e.*, s. 75.
[54] Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul 1999, s. 52; Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 2011, s. 56,57.

Jürgen Habermas, ortaya koyduğu kamuoyu modelinde aslında kamusallık kavramına iletişim paradigmasından da baktığını göstermiş durumdadır. İktidara karşı, özel yaşamlarından kopup gelen bireylerin ortak bir söylem geliştirebiliyor oluşları bu kamusallık modelinde sosyal yaşamı da düzenleyebilen bir misyonu kamuoyunun sırtına yükler. Çünkü birey artık mahremiyetine ait arzu ve isteklerle değil benliğinden kopmuş bir şekilde bir kamusallık bilinci ile hareket eder ve ortak görüş ve söylemi de iktidara karşı bu bilinçle dile getirir. Habermas iletişimsel bir diyalektik ile kamuoyu üzerine sosyal hayatta düzenleyici olma misyonu yüklemiştir. Bu durum bize Habermas'ın kamusallık kuramında, kamusallıktan doğan Batı sivil toplumunu ve demokrasisini nasıl idealize ettiğini gösterir. Habermas tarafından idealize edilen kamuoyunun gerçekte kimlerin ortak fikir ve kanaatlerini taşıdığı sorusu Habermas'ın kuramı içerisinde cevabı askıda kalan bir sorudur. Burjuva kamusal topluluğunun Habermas'ın iddia ettiği gibi homojen ve daha geçirgen sınırları olabilen bir kamusallık olduğunu kabul etsek bile tekil bir kamusal topluluktan bahsetmek oldukça zor. Oysa Habermas, sivil toplumu iktidara karşı ortak bir akıl üzerinden idealize eder.

Habermas, kamusallığın yarattığı toplumu idealize etmiştir. Habermas, burjuva kamusallığının yükselişini izah ederken normatif kavramlarla tarihsel izahları birbirine karıştırmıştır. Kavramsallaştırılmış kamusallık veya bir sivil toplum ideali, pratikte idealize edildiği şekilde gerçekleşmeyebilir. Her zaman bilimsel teori ile tarihsel pratik arasında bir gerilim mevcuttur. Habermas, kendi kuramı içerisinde burjuva sınıfı üzerine biçtiği rolü sivil toplumu idealize ederek kuramından çıkarıp tarihsel sürece yerleştirme çabasındadır. Habermas'ın bu çabası epistemolojik bir sorun ortaya çıkardığı gerekçesiyle eleştiri alır. Habermas'ın içinden geldiği Frankfurt Okulu, ileri kapitalizmin artan yabancılaşmasıyla beraber aklın araçsal akla dönüşeceğini öne sürerek 'aydınlanmayı' yoğun eleştiriye tutar. Habermas ise, eski bir kamusal alan modelini ileri kapitalizm aşamasında yeni bir siyasi özgürlük ve kamusallık alanı olarak aramıştır.[55] Yukarıda bahsedilen epistemolojik hatanın sebebi Habermas'ın bu noktadaki çelişkiyi aşma girişimidir. Habermas'ın Frankfurt

[55] Kömeçoğlu, *a.g.e.*, s. 32,33.

Okulu'nun ekolünü sürdürdüğünü belirtmekle beraber ekolün önde gelen iki düşünürü olan Theodor Adorno ve Max Horkheimer'den bazı konularda ayrıldığını belirtmeliyiz. Ancak öncesinde Frankfurt Okulu'ndan bahsetmemiz gerekir. Frankfurt Okulu, geleneksel felsefe anlayışlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Okul, Carl Grünberg öncülüğünde Theodor Adorno, Herbet Marcuse, Georg Lukacs, Karl Korch ve Max Horkheimer tarafından kurulmuştur. Okul, pozitivist anlayışa karşı eleştirel bir kuram geliştirdi. Frankfurt Okulu, bu eleştirel kuramı geliştirirken Karl Marx'ın eleştirel yöntemine sıklıkla başvurdu. Frankfurt Okulu düşünürleri, çalışmalarında Karl Marx'ın eleştirel yöntemi ile tamamlayamadıkları bazı alanlarda Max Weber'in görüşlerini de dikkate aldılar ve çalışmalarında sıklıkla yer verdiler.[56] Horkheimer, Marcuse ve Adorno gibi okulun önde gelen düşünürlerinin soğuk savaş yıllarında Avrupa'da yükselen Marksist isyanlara ilham verdiği bilinir. Ancak bu düşünürlerin öğrenci hareketlerine etkisinin abartıldığını düşünenler de vardır.[57] Bu gibi sebeplerle savaş yıllarında okul kapatılmış ve okulun üyelerinden bir kısmı Amerika'ya giderek çalışmalarına orada devam etmişlerdir. Savaş sonrası yıllarda okul Theodor Adorno ve Max Horkheimer'in 1947 senesinde birlikte kaleme aldıkları "Aydınlanmanın Diyalektiği"[58] adlı eser Batı modernizmi ve uygarlığının yoğun bir şekilde eleştiriye tutulduğu bir metindir.[59] Frankfurt Okulu'nun modernizmi yoğun eleştiriye tutan görüşleri postmodernizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.[60] Adorno ve Horkheimer, modernizmin özneyi merkezileştirmesini, öznenin aklının gitgide despotlaşması olarak görürler. Bu despotluk gitgide kendisini tek hakikat olarak dayatır. Adorno ve Horkheimer aklın kendisini dogmalaştırmasını yoğun biçimde eleştirmiştir.[61] Habermas, kamusallık üzerine kavramsal görüşlerini Adorno ve Horkheimer'in üzerine kurmamıştır. Habermas'ın kamusallık kavramsallaştırmasını Frankfurt Okulu ile sınırlandıramayız. Habermas, "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" adlı eserinde

[56] Onat, *a.g.e.*, s. 62.
[57] Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul 2013, s. 69-70.
[58] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadağ, İstanbul 2010.
[59] Onat, *a.g.e.*, s. 63.
[60] Aydın Çubukçu, *Hans Heinz Hols ve Frankfurt Okulu Eleştirisi*, İstanbul 2012, s. 12.
[61] Adorno, Horkheimer, *a.g.e.*, s. 26.

Adorno ve Horkheimer'e eleştiriler yöneltmekle birlikte onların görüşlerini farklı paradigmalar üzerinden yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

Habermas'ın kamusallık modeli belli bir gelişim sürecini öngörür. Bu süreçte Habermas, iktidar ile gelişip şekillenen değil ona karşı olarak aydınlanmanın verdiği birikim ve ortak bir akıl yürütme ile kamuoyunun var olduğunu belirtir. Bu noktada Habermas, iktidarı yalnızca karşısında kamuoyunun muhalefet odaklı şekillendiği bir güç olarak simgeleştirmişti. Habermas, kitabında 18. yüzyılda burjuva toplumunun oluşturduğu kamunun yapılarını daha iyi izah edebilmek adına şu şekilde şema halinde göstermiştir;[62]

ÖZEL ALAN		**KAMU ERKİNİN ALANI**
BURJUVA TOPLUMU	SİYASAL KAMU	**DEVLET**
	EDEBİ KAMU	
ÇEKİRDEK AİLENİN İÇSEL ALANI		**SARAY**
	ŞEHİR	

[62] Habermas, *a.g.e.*, s. 97.

Elbette ki; daha evvel de dile getirdiğimiz gibi temel öznesinin insan olduğu bir kavramsal kuramda Habermas'ın devleti bireyin önüne geçirip oluşturduğu kurama zarar vermesini bekleyemezdik. Bu noktadaki eleştirimiz Habermas'ın kuramının; "devletin kamuoyu üzerinde şekillendirme çabası var mıydı; varsa bunu ne maksatla yapardı?" gibi sorulara yeterli cevap vermeyişi ve devlet ile alakalı kısmın daha ziyade temsili kamusal alan ile sınırlı kalışı üzerinedir. Bu durum da Habermas'ın kamusallığı açıklama pratiğinde seçtiği tutumun bir neticesidir.

Habermas'ın kamusallık kuramı üzerine yapılan pek çok eleştiriyi değerlendirdiğimizde bunların Habermas'ın tek burjuva tipi kamusallığının yerine mücadele içinde pek çok kamusal alan olduğu ileri sürülen tezi bir kenara ayırırsak eleştirilerin daha ziyade Habermas'ın kuramını ele alış biçimine yönelik eleştiriler olduğunu görüyoruz. Habermas, burjuva kamusallığı dışında yine aynı süreç içerisinde gelişen muhalif işçi ve köylü ayaklanmalarıyla ortaya çıkan alt kamusal alanları göz ardı etmiştir.[63] Habermas, bu noktada aldığı eleştirilerin ardından "Kamusallığın Yapısal Dönüşümü" adlı eserinin 1990 yılı baskısının önsözünde bu konuya değinmiştir. Kitabın yayınlandığı yıldan 1990 senesine kadar geçen süre içerisinde kendi öz eleştirisini yapma fırsatı bulduğunu dile getiren Habermas, kavramının bu yöndeki eksikliğini kabul etmiş ve gidermeye çalışmış görünür.[64] Habermas'ın burjuva kamusal alanını özgür ve eşit katılıma açık şekilde idealize edişi onun kamusal alanın baskıcı taraflarını görmezden geldiğini ve tarihsel olarak gerçekleşmemiş bir ideal kurduğunu göstermektedir.

Habermas, burjuva kamusunun sorunlarının bu kamusal alanın çöküşüne yol açtığını öne sürer. Oysa, burjuva kamusallığının temel sorunları zaten bu kamusal alanın kökenlerinde ve ortaya çıkışında saklıdır. Burjuva kamusu, Habermas'ın idealize ettiği gibi bir sivil toplum rolünü pratikte hiçbir zaman üstlenemedi. Burjuva

[63] Geoff Eley, "Nations, Public and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", edt. Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge 1992, s. 308.
[64] Habermas, *a.g.e.*, s. 19.

kamusu idealize edildiği gibi genel kapsayıcı bir rol oynamaktan ziyade kendisi için her türlü farklılığı dışlayıcı bir tutum sergilemiştir.[65]

Habermas'ın kamusallık kuramının en yoğun eleştiriye tutulan kısımlarından birisi de kuramın dışlayıcılığıdır. Burjuva kamusallığı alternatif bir kamusal alana izin vermez. Farklı özellikleri olan işçi sınıfının oluşturduğu kamusallığın Habermas'ın kuramında görmezden gelinmesi, kuramın dışlayıcılığını bir kez daha ortaya koyar.[66] Hala çok eleştiri alsa da tüm bu eleştiriler aynı zamanda Habermas'ın hakkının teslim edilmesi gerektiği gerçeğinin nesneleşmiş halidir. Bazı eleştirilerin, kuramı adeta matematiksel bir işlemmiş gibi doğru veya yanlış bir sonuca vardırmaya çalıştığını görürüz. Oysa, Habermas'ın bu kuramı oluştururken aslında "doğru kamuoyu budur" demek gibi bir niyeti yoktu. Habermas kamusallık üzerine bir söylem geliştirdi ve bu onun kuramıydı. "Doğru" veya "yanlış" değil. Yanlış olan Habermas'ın kendi kuramında kullandığı aygıtlar ile doğrudan her toplumda aynı kamusallığı aramaktır.

Peki kamusallığı Habermas'ın kuramından çıkardığımızda ve onun kamusal bir alanın oluşması için gerekli gördüğü bazı gelişim süreçlerini işin içine katmadığımızda başka tip bir kamuoyu formunun başka bir kültürde oluştuğunu söyleyebilir miyiz ? Avrupa tipi bir kamusallıkla bireyin önemine vurgu yaparken, örneğin; bireyden çok hizip, grup ve cemaatlerin toplum yaşamında etkin olduğu Osmanlı Devleti'nde bir kamusallık bulabilir miyiz? Esasen bu soruları sorabiliyor olmamız bile başta bu sorular olmak üzere pek çok şeye cevap veriyor. Çünkü; kamu, kamusal alan, kamusallık ve kamuoyu gibi kavramlara Batı için kuramsallaştırılmış tek tip bir kamusallık paradigmasından bakanlar için sorulması dahi anlamsız olabilecek bu soruların artık daha başka tartışma alanları yaratabileceği ve farklı bakış açıları geliştirebileceği kanaatindeyiz.

[65] Eley, a.g.m., s. 313; Fraser, a.g.m., s. 108.
[66] Oskar Negt, Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş", edt. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, İstanbul 2004, s. 133.

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat Fermanı ile yaşadığı pek çok alandaki değişime toplumunu da ortak etmeye çalışması ve onu da dönüştürme çabası belki de Batı'da gelişen kamusal alanın aksine bizatihi bürokrasi eliyle oluşmasına katkı sağlanmış bir kamusal alan ortaya çıkardı. Bu elbette bireyin ön plana çıktığı ve oluşumu belli evrelere dayandırılan Batı tipi kamusallıkla birebir aynı kamusal alanı ihtiva etmiyordu. Ancak Osmanlı Devleti içerisinde ortaya çıkan gelişmeler en azından Osmanlı Devleti örneği için farklı toplumlarda farklı kriterlerle kamusallık aranabileceği tezini destekliyor ve kamusallığı Batı'nın biricikliği olmaktan çıkarıyordu. Batı merkeziyetçi tarih yazımının karşısında gelişen perspektif ve kuramlardan istifade etmeye çalıştığımız bu tez doğal olarak Batı merkeziyetçi tarih yazımı üzerine yeni bir tartışma alanı haline gelmektedir. Biz bu çalışmamızda tartışmanın boyutunu kamusallığın evrenselliği veya kamusallığın biricikliği meselesi ile Osmanlı Devleti'nde Tanzimat öncesi ve sonrasında kamusal alanın ve kamuoyu kavramlarının tarihsel gelişimi ile sınırlandırmayı tercih ettik.[67]

[67] Osmanlı Devleti'nin tarihi incelenirken pek çoklarınca ifade edilen "gerileme dönemi", "duraklama dönemi" gibi tabirlerin bahsi geçen dönemlerin içeriğini tam manasıyla ifade etmeye yetmeyen yetersiz ve yanlış kullanımlar olduğu düşüncesindeyiz. Çalışmamızda iktidar ve toplum ilişkilerinin gelişim sürecini ve gelişim biçimini belli başlı örnekleri seçerek ele almayı düşündüğümüzden ve Tanzimat Fermanı ile gerçekleştirilmesi arzulanan reformların çalışmamız için bize uygun bir zemin ve yeterli materyali sağlayacağı fikrimizden ötürü Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile başlayan süreci ele almayı uygun gördük. İşte bu sebeple çalışmada geçebilecek "Tanzimat dönemi" benzeri tabirler yukarıda örneğini vermiş olduğumuz gibi içeriğinin başlığını çökertmeye yüz tutmuş olduğunu düşündüğümüz şekildeki yaklaşımlar değil sadece çalışmanın belli tarihler arasını kapsadığını ifade etmeye yarayan tabirlerdir. Ayrıca Osmanlı Tarihi'nin dönemlere ayrılarak incelenmesi hususunda bkz. Erol Özvar, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü" *Divân*, 1999/2, Yıl:4, s. 135-151; Mehmet Genç, "19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler", *Divân*, 1999/1, S. 6, s. 1-8.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE KAMUSAL ALAN VE KAMUOYU

1. OSMANLI DEVLETİ'NDE İKTİDARIN OTORİTE PRATİĞİ ve SİVİL TOPLUM

1.1. Osmanlı Devleti'nde Sivil Toplum Arayışı

Batı'da kamusallığın idealize edilmiş bir sivil toplum üzerinden işlediği tezi kamusallık üzerine yapılan çalışmaların bir çoğunu öncelikle bir sivil toplum arayışına itti. Kamuoyu çalışmalarının sivil toplum üzerine yaptığı bu arayışlar elimize sınırları kısmen birbirine benzer sivil toplum tanımlamaları ulaşmasını sağladı. Genel bir tanımlamayla sivil toplum; devlet iktidarının baskısı olmadan gönüllü kişi ve örgütlerin yer aldığı alan olarak ifade edilebilir. Yine sivil toplum bir yasal düzen veya ortak kurallara bağlı devletten özerk alan olarak tanımlanabilir.[68] Tüm bu sivil toplum tanımlamalarında bir halk kitlesine sivil toplum vasfı kazandıran özelliklerin bir çoğunun derin sınıfsal ayrımların neticesinde ortaya çıktığını görebiliyoruz. Bu tarz sınıfsal ayrımlara sahip olmayan toplum yapılarında ise tanıma uygun bir sivil toplum arayışı oldukça zorlaşmaktadır. Bu noktada yapılacak en doğru şey Osmanlı toplum yapısının kendine has dinamiklerini belirleyip, bunun üzerine bir sivil toplum sorgulaması yapmaktır.

Osmanlı Devleti, Batı toplumuna benzer bir sınıfsal yapıya sahip değildi. Batı'da daha katı ve geçirgen olmayan sınıflar arasında oluşan kamusallığın Osmanlı toplumunda aynı şekilde ortaya çıkmasını bekleyemeyiz. Batı merkezci bir anlayışla ortaya konan ve evrenselleştirilmeye çalışılan kamusallık kavramı bu şekliyle Osmanlı toplum yapısına uyum sağlayamamaktadır. Ancak bu durum Osmanlı toplumunda bir kamusallık sorgulamasının önüne geçememektedir. Osmanlı'da siyasi otorite siyasal düzeni koruyabilmek adına yönetici sınıf ile reaya arasındaki

[68] Fuat Keyman, "Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum", D*ünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, edt. Memet Zencirkıran, Ankara 2006, s. 312; Larry Diamond, "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", *Journal of Democracy*, Vol. 5, No: 3, 1994, s. 5.

sınırların geçişliliğini korumaya çalışmıştır. "Ve raiyyet oğlu raiyyettir, ben deftere kayd olunmadım dedüğüne amel olunmaya"[69] gibi Osmanlı kanunnamelerinde yer alan ifadeler reayalığın babadan oğula geçen bir statü belirtisi olduğunu gösterir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde bir insan belli bir grubun mensubu olarak doğsa dahi sahip olduğu yetenekler ile bir diğer gruba geçiş yapabilirdi. Yani reaya ve yönetici zümre arasındaki siyasi ve sosyal ayrım Batı'dakine benzer bir sınıfsal ayrım yaratacak boyutta değildi. Bu nedenle Osmanlı toplum yapısı içerisinde çoğunluğu sınıflar içi dikey yükselmeler olmakla birlikte, nadiren sınıflar arası hareketlilik görülebilmektedir.[70] Tüm bu hareketliliğin devletin gözetimi ve kontrolü altında gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Osmanlı Devleti'nin siyasal sistemi padişahın egemenlik anlayışı içerisinde reayayı bir bütün olarak görür. Eğer reaya içerisinden bir birey yükselecekse bu ancak padişahın o kişiye bunu adeta lütfetmesi ile gerçekleşir. Bu durum Osmanlı Devleti içerisinde kişilerin birey olarak var olabilmesinin önüne geçmiştir. Osmanlı'da bireyin var olamayışı Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçiliği ile alakalıdır. Buna müsadere usulünü örnek gösterebiliriz. Devlet müsadere yoluyla malına el koyduğu kişiye "seni devlet var etti" mesajı verebilmektedir. Sivil toplum için öncelikle bireyin var olmasını şart koşan Batı'daki görüşün aksine Osmanlı'da birey, sivil toplumun bir ön şartı olarak aranamaz.

Osmanlı Devleti'nin toplum yapısını incelerken öncelikle devletin temelde iki sac ayağı üzerine kurulu olduğunu belirtmek gerekir. Bu iki sac ayağını "yöneten" ve "yönetilen" olarak tanımlamak mümkün. Yöneten zümreyi "ümera ve ulema"; yönetilen kısmı ise "esnaf ve tüccar, Müslüman halk ve Gayrimüslim tebaa" şeklinde kategorize edebiliriz. Yani klasik dönemde Osmanlı Devleti'nin toplum tasavvurunda her kesimin kendi sınırları içerisinde tutulduğu, bir meslek grubunun içerisinde yer alanların sadece kendi alanında kalarak "nizâm-ı âleme" yani toplumsal düzene katkı sağlayacağı bir yapı hakimdi. Bu sosyal yapıya "erkân-ı erbaa" veya "anasır-ı erbaa" denilmekteydi. Bu tanımlamalar ile padişahın yüksek

[69] Silistre Sancağı Kanunnamesi, md. 31. Ahmet Akgündüz, O*smanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C. III, İstanbul 1991, s. 469.
[70] Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri", *Yeni Türkiye-Osmanlı*, C. 4, Ankara 1999, s. 40.

iradesi altında toplumu oluşturan asker, din adamı, esnaf ve halk (çiftçi) dört temel kaideye benzetilmiştir. Anasır-ı erbaa anlayışında bu dört temel kaide ateş, su, hava ve topraktır. Asker ateşi, ulema suyu, tüccar havayı, halk (çiftçi) ise toprağı betimler. Kusursuz bir yapının ortaya çıkması ancak bu dört unsurun bir arada kendi işlevlerini doğru bir şekilde yerine getirmesiyle mümkün olabilir.[71]

Erkân-ı erbaa anlayışında ise Katip Çelebi'nin asker, ulema, esnaf ve halktan oluşan 4 temel nesneyi insan vücudu ile paralellik kurarak örneklendirmesini ele alabiliriz. Katip Çelebi, en yukarıya padişahı koyarak onu havas ve kuvâ sahibi yani duygu ve kuvvet olarak betimler. Bundan sonra Katip Çelebi, ulemayı kan, askeri balgam, tüccarı safra ve halkı ise sevda şeklinde betimlemiştir. Bir insanın güçlü ve sağlıklı bir vücuda sahip olması bu unsurların bir arada uyum içerisinde olmasına bağlıdır. Toplum düzeni de ancak bu 4 temel unsurun uyumuna bağlıdır.[72] Bu noktada Avrupa toplum yapısı ile Osmanlı klasik döneminde bu 4 temel üzerine kurulmuş toplum yapısını kıyasladığımızda Batı'daki siyasal söyleme sahip sivil toplumun "siyasi muhalefet" kısmına Osmanlı'da yönetici zümre içerisinde benzerlikler olduğunu görüyoruz. Yukarıda belirttiğimiz Osmanlı toplumsal yapısı devlet eliyle kategorize edilmiş ve birbirlerinin alanlarına sirayet etmelerine izin verilmeyen yapılardan oluştuğu için yönetilen sınıf içerisinde Batı'da idealize edildiği tarzda bir siyasal söyleme sahip sivil toplum oluşumu kendisine farklı gelişim alanları bulmuş ve kendine has bir yapıya sahip olmuştur. Yönetici zümre içerisinde ise siyasi bir tutum ile kimi zaman muhalefeti oluşturan ilmiye ve seyfiye

---

[71] "1) Ulema, kadılar, kâtipler, muhasebeciler, tabipler, şairler ve müneccimlerden oluşan ehl-i kalem su karşılığıdır. Su vücudun hayatı için nasıl gerekliyse ilim de insanların ruhu için öyle gereklidir. 2) Düşmanlara karşı ülkeyi koruyan askerlerin oluşturduğu kılıç erbabı ise ateş gibidir. 3) Tüccar ve zanaatkârlar hava gibidir, halkın her ihtiyacını karşılar. 4) İnsanların yiyeceklerini karşılayan çiftçiler ise toprak gibidir. Cümlenin menfaati bunlardan hasıl olur. İnsan vücudunun sağlığı açısından da toplum açısından da dört unsur dengeli bir şekilde bir arada bulunmalıdır. Aksi taktirde hastalıklar zuhur eder." Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alai,* C. III, s. 7-8, akt. Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslami Araştırmalar Dergisi,* C. 12, S. 1, 1999, s. 31.

[72] "Bu ahlât-ı erbaa kesr-ü inkisar ile biri birinden müntefi' olub mizaç-ı beden sıhhat bulduğu gibi esnaf-ı erbaa dahi medeni bi't-tab olmak hasebiyle biri birinden müntefi' olub nizam-i cem'iyet ve mizaç-ı devlet sıhhat bulmuşdur. Ve ahlât-ı erbaa itidal üzere olmak vacibdir ta ki mizaç-ı beden muhteli olmıya" Katip Çelebi, *Düsturü'l Amel li-Islahi'l Halel,* s. 122-126, akt. Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadîmin Peşinde: Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 2010, s. 99-100. Ayrıca Katip Çelebi'nin İbni Haldun'un devletlerin ömür ve yapılarını insanın ömür ve yapısıyla bağdaştıran anlayışından etkilenmiş olabileceğini belirtmek gerekir.

gibi grupları (siyasi muhalefet bazında) Batı'daki sivil toplumun iktidara karşı muhalefetine benzetebiliriz. Ancak burada temel iki önemli farkın altını kalın bir şekilde çizmek zorundayız. Bunlardan ilki; Batı'da gelişen sivil toplumun yönetilen kesimden yani halk içinden gelmesi, Osmanlı'da ise ilmiye ve seyfiye gibi grupların hali hazırda devletin bir parçası olması durumudur. İkinci önemli fark ise; Batı'da sivil toplumun iktidara karşı siyasi tutumu halkın tümünün bundan faydalanması ve mutlu olmasına yönelikken, Osmanlı'da bu siyasi çatışmalar hizipler arası bir güç mücadelesi şeklinde gelişmekte ve yalnızca o zümrenin çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu sebepler ile siyasi olarak önemli roller üstlenmiş olmalarına rağmen Osmanlı yönetici zümresi içinde Batı tipi bir kamusallık bulamayız. Osmanlı'da yönetilen sınıf içerisinde ise sivil toplumun kendine has bir yapıya büründüğünü ve farklı gelişim alanları izlediğini yukarıda belirtmiştik. Bu gelişim alanlarından biri esnaf ve lonca teşkilatlarıyken bir diğeri ise tarikatlardır.

Osmanlı toplumunda geleneksel bir sivil toplum sorgulaması yapmak için esnaf teşkilatını ve loncaları ele alabiliriz. Esnaf ve lonca teşkilatlarını ele alırken bu yapılanmaların batılı tarzlardaki muadillerinden temel farklarını ortaya koymak gerekir. Birincisi, Osmanlı'da loncalar ve esnaf teşkilatları doğrudan merkezi otoritenin gereksinimlerini karşılama amaçlı bir araç olarak ortaya çıktılar. İkincisi ise; Batı'daki meslek örgütlerinin kendi satış fiyatlarını belirleme ve hammadde alabilme gibi yetkilerine karşın, Osmanlı'da esnaf teşkilat ve loncalarının bir malın fiyatını merkezi otoritenin istemeyeceği oranlarda belirleme yetkisi yoktu. Batı'da esnaf teşkilatlanmalarının fiyat politikası üzerindeki özgürlüğü serbest pazar ekonomisini de beraberinde getirdi. Osmanlı Devleti'nde ise hammadde doğrudan merkezi otorite tarafından sağlanmaktaydı. Mal fiyatı da narh usulü ile devletin bizzat kendisi tarafından belirleniyordu.[73] Osmanlı toplumu içerisindeki loncalar, Avrupa'da kapitalist öncesi kapalı ekonomik modellerdeki esnaf teşkilatlanmalarına benzerlik göstermektedir. Ancak Batı'da burjuvazinin ortaya çıkmasıyla esnaf teşkilatlanmalarının rolü değişti. Osmanlı'da ise devletin bu alan üzerindeki kontrolü esnaf teşkilatlanmalarının ve loncaların rolünü Osmanlı Devleti için iktidarın bir

[73] M.A. Kılıçbay, *Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti*, Ankara 1992, s. 16.

otorite sağlama pratiği haline getirdi. Batı'da sivil toplumun oluşumunda ekonomi ve şehir bağlantısı oldukça önemli bir rol oynamıştır. Sanayi devrimi, coğrafi keşifler ve artan pazarlar şehirlerdeki üretim ve tüketim alışkanlığını büyük ölçüde değiştirdi. Özellikle Avrupa şehirleri bu noktada açık pazarlar haline geldiler. Bu durum şehirlerdeki ekonomik örgütlenmenin değişime uğramasına sebep oldu. Gelişen pazar ekonomisi sermaye birikimini kolaylaştırmıştır. Artık soylulara karşı ekonomik olarak güç kazanan burjuvalar ortaya çıkmıştır.

Osmanlı'da ise devlet ekonomik alandaki toplumsal örgütlenmeyi doğrudan kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin ekonomik alan üzerindeki otorite kurma baskısının kökeninde sağlamaya çalıştığı adalet ve devlet düzeninin devamlılığı yatmaktadır. Klasik dönemde Osmanlı Devleti'nin adaleti ve devletin devamlılığını sağlamasının yolu "adalet dairesi" idi.[74] Kınalızade Ali Efendi, adalet dairesini eserinde şu şekilde tanımlamıştır;[75]

-Adldir mucib-i salâh-ı cihan
(Adalettir dünyanın düzenini ve kurtuluşunu sağlayan)
-Cihan bir bağdır divarı devlet
(Cihan bir bahçedir, duvarı devlet)
-Şeriate olamaz hiç haris illa mülk
(Allah kanunu ancak saltanat ile korunur)
-Mülk zabt eylemez illa leşker
(Saltanat ancak ordu ile korunur)
-Leşkeri cem' idemez illa mal
(Ordu ancak mal ile var olur)
-Malı cem'eyleyen raiyyettir
(Malı toplayan halktır)
-Raiyyeti kul ider Padişah-ı aleme adl
(Halkı ancak cihan padişahının adaleti idare altına alır)

[74] Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, çev. İsmet Özel, İstanbul 1997, s. 132.
[75] Kınalızade Ali Efendi, *a.g.e.*, s. 282-283. Bu sekiz maddeyi İbni Haldun eseri Mukaddime'de Aristo'dan naklen vermiştir. Ayrıca Kınalızade Ali Efendi, eserinde Aristo'nun bu maddeleri İskender'e bir öğüt olarak verdiğini belirtmiştir.

Hem ekonomik hem siyasal düzen hem de sosyal düzeni içerisinde barındıran adalet dairesi Osmanlı'da "devlet mi halk için var?" yoksa "halk mı devlet için var?" sorularının çok daha ötesine geçer. Adalet dairesi bizi Osmanlı Devleti içerisinde güçlü padişahın toplumsal düzenle var olduğu, toplumsal düzenin ancak güçlü bir padişahla var olabileceği ve bunların hepsinin temelinde ekonominin yattığını gösteren bir sarmalın içine çeker. Bu güçlü döngü içerisinde yukarıdaki sorulara cevap vermek zor olsa da temelde döngüyü gerçekleştiren ekonominin devamlılığını sağlamak hem padişah hem de toplum için en elzem olan koşuldur.

Osmanlı Devleti'nde siyasi iktidarın ekonomiyi elinde tutma arzusu devletten bağımsız bir ekonomik girişimci grubun oluşmamasına neden oldu. Bu sebeple Osmanlı'da sanayileşmenin yokluğu Batı'dakine benzer bir sivil toplum arayışını zorlaştırdı. Osmanlı toplumu tarımsal ekonomiye dayalı bir toplumdu. Bu tarımsal ekonomi iktidarın denetimi altındaydı. Bu iktidarın etrafında şekillenen bürokrasinin yoğunlaştığı merkez olan şehirler, tarım ekonomisinin yarattığı zenginliğin tüketim alanıydı. Osmanlı şehirlerinde burjuvaziyi doğuracak gruplaşma, örgütleşme veya sınıfsal farklılıklara rastlanmaz. Şehrin ekonomik düzeni karşılıklı gelişen kişisel ilişkiler üzerinden yürür. Sınıfsal ayrımın olmayışı ve ekonomik ilişkilerin bu şekilde ilerleyişi devletin bu ekonomi ve kent kültürü ağı üzerinde otorite kurmasını kolaylaştırır. Şehirlerin özellikleri ürettiği ekonomik özelliklerden ve toplumsal niteliklerinden ayrı düşünülemez. Ekonomik düzenin şehre yansıması aynı şekilde toplumsal düzene de yansır. Bu sebeple şehirdeki ekonomik düzen üzerinde otorite sahibi olan iktidar aynı zamanda toplum üzerinde de bir otoriteye sahip olabilir.[76] Tam bu noktada Batı ile Osmanlı Devleti'nde kent ve ekonomi paradigmaları üzerinden toplumun nasıl şekillendiğini bir kez daha ifade edebiliriz. Osmanlı Devleti'nde şehirlerdeki geleneksel ekonomik örgütlenme Batı'da olduğu gibi bir özerklik kazanamamıştır. Osmanlı kent ekonomisi iktidarın otoritesi altında bir dönüşüm gösterememiştir. Osmanlı Devleti'nin klasik dönem için kent ve ekonomi paradigmasına bakışı çoğu zaman vergi ve gelirlerini korumak olmuştur. Bu sebeple Osmanlı Devleti, klasik dönem için kentleri ve mahalleleri değil daha çok

[76] İnan Özer, "Türkiye'de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme", D*ünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, edt. Memet Zencirkıran, Ankara 2006, s. 446-449.

pazarı düzenlemeye çalışmıştır.[77] Osmanlı Devleti'nde merkezi otorite iktidarını mutlaklaştırmayı garanti altına almak için toplumu askeri bürokrasiye benzer bir şekilde örgütlemiştir.[78] Bu örgütlenme ve geleneksel Osmanlı toplum yapısı Batılı tarzda bir sivil toplum ortaya çıkarmasa da bir tür "ön sivil toplum" örgütlenmesi ortaya çıkarmıştır.[79]

Osmanlı toplumu içerisinde tarikatlar da önemli birer güç odağıydılar. Tarikatlar, bünyelerinde toplumun başka kesimlerinden aynı tasavvufi fikri paylaşan pek çok insanı çatıları altında toplayabiliyorlardı. Bu sebeple tarikatlar Balkanlardan Anadolu'ya kadar geniş yayılma alanına sahiptiler. Bu alan üzerinde tarikatlar zaman zaman çeşitli sosyal ve siyasal faaliyetler ile siyasi iktidara karşı çıkan isyanların dayanak noktaları olabiliyorlardı.[80] Devletin kuruluş döneminde Anadolu'da Mevleviye, Rıfaiye ve Halvetiye gibi tarikatlar mevcuttu. Ancak bunlar Sünni fikre yakın siyasi olarak muhalefet göstermeyen ve sosyal yapılarıyla öne çıkan tarikatlardı. Devletin esas olarak kontrol etmekte zorlandığı Sünni olmayan heteredoks yapılanmalardır.[81]

Yeseviye, Kalenderiye, Haydariye ve Babailik gibi heteredoks yapılanmalar Anadolu'da Türkmen geleneklerinin değişik yöresel değerlerinden ortaya çıkmışlardır. Ancak hem giyim kuşamları hem de tutum ve davranışları Sünni anlamda dini değerlere uygun görülmezdi. Osmanlı Devleti'nden önce Anadolu Selçuklu zamanında çıkan Baba İshak isyanı sonrası büyük bir kıyıma uğrayınca bu heteredoks akımlar yeni bir biçimde bu kez Bektaşilik olarak ortaya çıktı.[82] Heteredoks tarikatlar ile Osmanlı Devleti merkezi otoritesi arasında siyasi ve sosyal

---

[77] Halil İnalcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul 1998, s. 78; Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000, s. 50-52.

[78] Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 104-105. Burada bahsi geçen askeri bürokratik örgütlenme benzetmesi yalnızca seyfiye sınıfını ele alan değil yukarıdaki paragraflarda belirtilen dört temel unsura dayanan ve en yukarıda yönetici ve yönetilen olmak üzere ikiye ayrılan yapıyı ele alan bir benzetmedir.

[79] M.Ö. Alkan, "Sivil Toplum Kurumlarının Hukuksal Çerçevesi 1839-1845", *Tanzimat'tan Günümüze İstanbul'da STK'lar*, A.N. Yücekök, İ. Turan, M.Ö. Alkan, İstanbul 1998, s. 62-63.

[80] Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", *Defter*, 1987, S. 2, s. 12-13.

[81] Ahmet Cihan, İlyas Doğan, *a.g.e.*, İstanbul 2007, s. 43.

[82] Toktamış Ateş, *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı*, İstanbul 1991, s. 150-151.

olarak derin bir güvensizlik hakimdi. Bunun nedenlerini; heteredoks tarikatların Anadolu'da merkezden uzak olmaları ve merkezi otoritenin bu tarikatlar üzerinde baskı kurma ve onları kontrol edebilme arzusu şeklinde sıralayabiliriz. Heteredoks tarikatların Anadolu'da merkeze uzak bölgelerde çıkardıkları isyanlar sırasında bazı esnaf teşkilatları kentlerde onların uzantısı gibi faaliyet göstermişlerdir. Devletin ekonomi ve pazar üzerindeki artan baskısı esnafı da zaman zaman devletin karşısına getirmiştir. Bu sebeple merkezi otoriteye karşı olan ve gizli bir tarikat olan Melamilik kentlerde esnaflar arasında yayılmış ve adeta esnafın devleti bir protesto etme biçimine dönüşmüştür.[83] Bu başlık altında Osmanlı Devleti içerisinde Bektaşilik ve Mevleviliğe kısa da olsa ayrıca değinmek gerekir. Bektaşilik, 13. yüzyılda özellikle göçebe Türkmenler arasında yayılan Babailik tarikatının şeyhi Baba İshak'ın halifelerinden olan Hacı Bektaş'ın fikir ve şahsiyeti etrafında şekillenip gelişen Anadolu'ya özgü bir tarikattır.[84] Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde İslam'ın etik ahlaki yapısına önem verilerek dini ibadetlerin uygulanmasındaki gösterilen tolerans ile ön plana çıkan Bektaşilik kalabalık halk kitlelerinin oldukça fazla teveccühünü kazanmıştır. Ardından Bektaşilik devletin düzenli ordusu olan Yeniçeriler arasında da hızla yayılmaya başlamıştır. Bektaşilik Sultan II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kaldırması ile birlikte ortadan kaldırılmış ve Sultan Abdülaziz döneminde yeniden ortaya çıkmıştır.

Mevlevilik ise daha çok Türkmenleri Osmanlı Devleti merkezi otoritesine karşı isyana sevk eden Abdallık ve Alevilik gibi ideolojilerin karşısında ortaya çıkan genellikle bürokratların, ilmiye mensuplarının hatta sadrazam ve padişahların katıldığı daha entelektüel bir tarikattır.[85] Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde iktidarın doğrudan tarikatlar sayesinde güç ve himayelerini arttırabildiklerini söyleyebiliriz. Oldukça geniş kitleleri içine alan tarikatların padişahın gücünü arttırmaya katkı sağlayabileceği oldukça geçerli bir varsayımdır. Özellikle bir çok Osmanlı padişahının tarikat mensubu olması bu varsayımın geçerliliğini arttırır niteliktedir. Ayrıca bu sayede merkezi otorite aynı esnaf teşkilatları ve loncalarda

[83] İnalcık, a.g.m., s. 83.
[84] İslam Ansiklopedisi, "Hacı Bektaş Veli" maddesi, C. II, s. 461.
[85] Cihan, Doğan, *a.g.e.*, s. 47-48; İnalcık, a.g.m., s. 83-84.

olduğu gibi iktidarını tarikatlar üzerinden de sürdürebiliyordu.[86] Örneğin Kaya Şahin eserinde 1523 yılında Sultan Süleyman'ın sadrazamı İbrahim Paşa'nın düğününü evlendiği kişinin tarikat bağlantısına vurgu yaparak aktarır.[87] İbrahim Paşa'nın evlendiği Muhsine Hatun'un ailesinin Mevlevi tarikatları ve bu tarikat mensuplarının kontrolündeki vakıflarla bağları mevcuttur.[88] Bu durum Osmanlı'da devlete tarikatlar, vakıflar ve dolayısıyla halk üzerinde bir kontrol paradigması kazandırır.

1.2. Osmanlı Devleti'nin Batı'yı Görme Biçimi ve Kamusallığı Bir İktidar Pratiğine Dönüştürmesi

Birbirinden farklı kültürlerin birbirini tanıma biçimleri onların siyasetinden sosyal yaşamlarına kadar tüm kültürel ve diplomatik ilişkilerinin değişkenliği üzerinde büyük rol oynar. Tüm kültürler, karşısındakinin farklılıklarını etnosentrik bir tavırla irdeler. Bu tavır toplumları derin bir ötekileştirmeye sürükler. Özellikle farklı dini inançlara sahip toplumların karşısındaki toplumun yorumunu kendi inanç paradigmaları üzerine temellendirmesi ötekileştirmeyi ciddi derecede arttırır.

Derinleşmiş ayrılık ve farklılık vurgusunu Batı ve Osmanlı Devleti'nin birbirlerini algılayışları üzerinden örneklendirebiliriz. İki toplumun birbirlerini karşılıklı olarak algılayışları tarihsel süreçte değişime uğramıştır. Her farklı görüş bir diğer toplumun da siyasi ve sosyal konumunu bir kez daha belirlemesine neden olur. Çünkü kendi yerimizi de ancak çevremizdeki şeylerin nasıl konumlandığını görerek buluruz.[89] Batı ile Osmanlı Devleti'nin birbirlerine bakışını Osmanlı cephesinden irdelemeye çalışacağız. Bununla beraber Batı'nın Osmanlı, Müslüman, Türk gibi farklı kategorize edilebilecek kavramların tümünü kimi zaman tek bir Osmanlı kimliğinde erittiklerini görebiliyoruz. Özellikle Osmanlı Devleti'nin askeri sahada çok güçlü olduğu dönemde Batı'da yaptığı ilerleme Batı'nın gözünde adeta Türkleri İslamiyet'in simgesi haline getirdi. Ancak Osmanlı Devleti'nin Batı dahil olmak

[86] Cihan, Doğan, *a.g.e.*, s. 44.
[87] Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul 2014, s. 63.
[88] Şahin, *a.g.e.*, s. 63-64.
[89] John Berger, *Görme Biçimleri*, İstanbul 2014, s. 7.

üzere dünyayı kategorize ediş biçimi; Dar'ül Harp ve Dar'ül İslam şeklindedir. Dar'ül İslam; İslam idaresi altında yaşayanların bölgelerini kapsamaktayken, Dar'ül Harp; İslam'ın egemenliği dışındaki bölgeleri kapsamaktaydı.[90]

Osmanlı Devleti, askeri alandaki üstünlüğünü bir siyasi enstrümana çevirdiğinden Dar'ül Harp üzerinde tek taraflı bir diplomasi uyguluyordu.[91] Yalnızca vergi almak, padişahların tahta çıkışını haber vermek gibi görevler ile Avrupaya giden elçiler görevlerini tamamlayınca geri dönerlerdi. *Ad Hoc* diplomasi[92] ile Osmanlı Devleti, kendisini siyasi olarak yukarıda konumlandırıyordu.[93] *Ad Hoc* diplomasi Osmanlı'nın kendisini ve karşısında Batı'yı nasıl gördüğü ile alakalı bir durumdur.

Batı'nın ve kendi tebaasının Osmanlı'yı görme biçimini ele aldığımızda ise karşımıza Osmanlı Devleti'nin güçlü bir sosyal ve siyasi imaj yaratma çabasıyla karşılaşıyoruz. Osmanlı Devleti, yurt dışında siyasi imajını sembolik olarak sefaret heyetleri üzerinden icra edebiliyordu. Sefaret heyetleri devletin iktidar ve haşmetini gösteren bir araç haline gelmiştir. Yalnızca ülke dışında değil ülke içerisinde de devletin önemli bir imaj aygıtı oluyordu. Heyetlerin yanısıra elçilerin kaleme aldıkları sefaretnameler de devlet ihtişamı için oldukça önemliydi. Elçiler sefaretnamelerde devletlerini ön plana çıkararak savaş meydanlarında kaybettikleri

---

[90] Cherif Bassiouni, "Protection of Diplomats Under İslamic Laws", *The American Jurnal of International Law, New York*, 1980, S. 74, s. 609-633.
[91] İlber Ortaylı, "Osmanlı Diplomasisi ve Dışişleri Örgütü", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, s. 278.
[92] 18. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti "Ad Hoc" diplomasi yani tek taraflı diplomasiyi kullanmıştır. "Ad Hoc" diplomaside Osmanlı elçileri vergi almak, antlaşma maddeleri görüşmek, barış anlaşmaları imzalamak ve ya padişahın tahta cülusunu haber vermek üzere Avrupa'ya gider görevlerini bitirir bitirmez geri dönerlerdi. Osmanlı Devleti "Ad Hoc" diplomasi kullanarak kendisini Avrupa'nın siyasi ve diplomasi uygulamalarının üzerinde bir yerde konumlandırdığını düşünüyordu. İtalyan şehir devletlerinde temelleri hızla atılan çok yönlü diplomasi özellikle 18. yüzyıldan itibaren Avrupalı devletler tarafından çok güçlü bir şekilde kullanılmaya başlandı. Artık diplomasi kullanılarak Avrupa siyasi hayatına yön veriliyordu. Diplomasi siyasi sahada çok güçlü bir siyasi aygıt olarak kullanılıyordu. Tüm bu durumlar Osmanlı Devleti'ni de "Ad Hoc" diplomasiyi mecburen terk etmeye zorladılar. Osmanlı 18. yüzyıldan itibaren diplomasi ve iş birliği ile değişen avrupa sistemine entegre olmaya çalışacaktı. Ayrıca "Ad Hoc" diplomasi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Halil İnalcık, "Avrupa Devletler Sistemi, Fransa ve Osmanlı", *Doğu-Batı*, S. 14, 2001, s. 138; Hüner Tuncer, *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara 2005; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Diplomasisi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1994, s. 199; Roderic Davison, "Osmanlı Diplomasisi ve Bıraktığı Miras", *İmparatorluk Mirası*, İstanbul 2005, s. 263.
[93] Tuncer, *a.g.e.*, s. 36.

gücü sefaretnamelerde yeniden inşa ediyordu. Özellikle bu sefaretnamelerin yurt içinde okunması devletin ihtişamının içeride yeniden inşasına yönelik bir politikaydı.[94]

17. ve 18. yüzyıllarda savaş alanlarında askeri manada yaşanan sıkıntı Osmanlı adına büyük sosyal ve siyasal sorunlar doğurdu. Art arda imzalanan Zitvatorok, Karlofça ve Pasarofça anlaşmalarıyla Osmanlı Devleti diplomatik olarak siyasi üstünlüğünü kaybediyordu.[95] Artık Osmanlı Devleti, *Ad Hoc* diplomasi yerine karşılıklı diplomasiye geçerek Batı'nın değişen diplomasisine entegre olmaya çalışıyordu. Bu entegrasyon süreci öncelikle Batı'nın daha iyi tanınması ve algılanması için temsil görevlerinin yanında gözlem yapan elçilerle başladı. Ardından 1836'da Hariciye Nezareti kurulana dek geçici ve daimi elçiliklerin açılması şeklinde ilerledi.[96]

18. yüzyılda Viyana ve Paris gibi önemli Avrupa merkezlerine elçi gönderilmesi uygulaması zaten başlamıştı. Ardından yıllar geçtikçe daha fazla diplomat Batı'ya gitti ve orada elde ettikleri bilgi ve tecrübeler ekonomi, hükümetler, toplumsal ve kültürel adetler hakkında kişisel gözlemler ile geri döndüler.[97] Bu

---

[94] Elçilerin sefaretnamelerde kendi ülkelerini överek devlet imajının bir aygıtı haline gelmelerine bir örnek olarak bkz. "…Hakk T'eala Devleti Âliyye'ye zevâl vermesün ricâl-i devlet ve erkân-ı saltanât ve vüzerâ ve mirmirân vesâir zâbitân ve ulemâ ve ümenâ ve rûvesâ ve ummâl ve â'yânların, refâh û rahât ve dârât û haşmet ve ticaret ve menfaa'tlerini Avrupa devletlerinde kangisi görür Nemçe imparatoru fevt oldukda (II.Leopold) ve oğlu (II.Franz) cânişin olup Ağusturya tâcını bec'de tenevvüc etdikde alaylarını temâşâ ettik ve ricâl ve cenerallerini ve tâ'anlarını ve libaslarını gördük ve kralın hazinesine götürüp nefâ'is ve tuhaf eşyalarını göstermeleriyle cevâhir ıtlak olunan elmas ve zümrüd ve yakut ve la'ldan bir şey görmedim biraz şeffaf taşları vardır isimleri başkadır eğer cevâhirlerini ve nefâis ve tuhaf deyü gösterdiklerini beyan etsem hande olunur ve bir kimesne itimad etmez ve alaylarını târif etsem kahkaha ederler çakerleri Devleti Âliyye'nin ahkâr ve ednâ ve kemter bir bendesi ve hareketim ordudan olmağla her ne kadar hâl û vaktime göre mümkün mertebe ihtimâm olunduysa dahi Devleti Âliyye'ye göre hiçbir şey değil iken gerek vuk'u bulan alaylarımıza ve gerek matbah ve dâire ve melâbis hususunda gıpta ve istiğrâb edüb, bi't-tâb cümlesi Devleti Âliyye'ye meyil û muhâbbet suretini izhâr ve şân û şevket ve ihsân-ı inâyetini îkrâr ederler idi. Alaylarımızı temaşaya cümle ceneral ve ricali çıkdıkdan sonra evlâd û iyali ile kralı dahi gelüb ta'accüb etmişlerdir. Eğer biz bu inâytin kadrini bilmez ve devletimizin şükrünü etmez isek Hakk T'eâlâ bizi iki cihanda kör ve rezil û rüsvâ ve mübdelâ-yı enva'yi mihan û meşakk bile ede…" Ratıp Efendi, Layiha 200 a-b, akt. Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Katibi: Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)*, İstanbul 2011, s. 102-103.

[95] Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993, s. 201-222.

[96] Ercüment Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkâmet Elçiliklerinin Kurulması ve İlk Elçiliklerin Siyasi Faaliyetleri*, Ankara 1968, s. 11.

[97] Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara 1987, s. 5.

diplomatlar edindikleri bilgi ve tecrübeleri döndüklerinde saray erkanı ve etrafları ile paylaştılar. Bu durum 18. yüzyılın başından itibaren eğitim, askeriye ve donanma alanlarında batılı tarzda reformlar yapılmasına sebep oldu. Bu reformlar Tanzimata kadar uzanan bir süreci ortaya koydu.[98]

Tanzimat Fermanı ile Osmanlı Devleti, Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud gibi ıslahata yatkın padişahların dönemlerinde gerçekleşen ıslahat hareketlerinin çok daha kapsamlılarıyla her alanda bir değişim ve dönüşüme gidiyordu. Elbette Tanzimat Fermanı ile siyasi, hukuki ve kültürel alanda yapılmak istenen pek çok düzenlemenin temelinde Tanzimat dönemi öncesi III.Selim ve II.Mahmud gibi padişahların yapmış oldukları dönüşüm hareketlerinin bulunduğunu ıskalamamak gerekir. Tanzimat dönemi bürokratlarının pek çoğunun adını zikrettiğimiz padişahlar döneminde yurtdışına gönderilmiş olduklarını ve Tanzimat Fermanı ile yapılmak istenen düzenlemelerin çoğunu bu bürokratların yurt dışında edindikleri bilgi ve tecrübe ile gerçekleştirmeyi arzuladıklarını ifade etmek gerekir. Sultan III. Mustafa'nın tahta çıkışını bildirmek için Viyana'ya yollanan Ahmed Resmi Efendi, Osmanlı tarihçilerinin üzerinde önemle durduğu bir elçidir. Bunun sebebi ise, Ahmed Resmi Efendi'nin sefaretnamesini bir anı kitabı gibi kaleme almayışıdır. Ahmed Resmi Efendi, hem Viyana hem de ardından Berlin'e elçi olarak gittiğinde yazmış olduğu sefaretnamelerde bu ülkelerin siyasi, sosyal ve ekonomik yapılarını da tahlil etmeye çalışmıştır.[99] Ahmed Resmi Efendi, gittiği yerlerde sosyal hayattan da sıklıkla bahsetmiş ve bu konudaki gözlemlerine sefaretnamesinde bolca yer vermiştir.[100]

---

[98] Shirine Hamadeh, *Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, İstanbul 2010, s. 24.

[99] "…Nemçe memleketi her biri hükümet ve halkı bağımsız olmak üzere dokuz krallığa ve üç-dört dukalığa bölünmüş olup, bunların başındakilerin hiçbirisi krallık ve dukalıklarından ne atılabilir ve ne de buralara atanabilirler. Her biri elektör olarak anılan dokuz kralın içinden seçilen bağımsız başkan imparator olarak anılır. İmparatora itaat etmek ve gerekli durumlarda asker yardımında bulunmak diğerleri için dini töre ve yasa gereğidir." Ahmed Resmi Efendi, *Viyana ve Berlin Sefaretnameleri*, İstanbul 1980, s. 28.

[100] Ahmed Resmi Efendi ve sefaretnamesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997.

III.Selim döneminde Avrupa'da siyasi ve sosyal alanlardaki gelişmeleri takip amaçlı Avusturya'ya gönderilmiş olan Ebubekir Ratıp Efendi, iktidara karşı düşünsel bir kamuoyu yaratmış ve yarattığı bu kamusal alanı gerektiğinde bir muhalefet aracı olarak kullanabilen bireyleri görmüş ancak devlet ve kamuoyunun yasalara uyulduğu müddetçe bireylerin bir baskı hissetmeden nasıl özgürce yaşadıklarını kaleme almıştır.[101] Ratıp Efendi, Viyana sefirliği sırasında Viyana'daki işsiz ve dilencilerin devlet tarafından hayata nasıl entegre edildikleri incelemiştir. Avrupa'da devletin sosyal hayatı ve toplumu yeniden dizayn etmesi düzenli bir devlet otoritesi ve ülke ekonomisine bağlıydı. Ebubekir Ratıp Efendi'nin Viyana'da bulunduğu sırada Avusturya devleti toplumsal düzeni sağlamak adına kurulan polis teşkilatının başına eski bir diplomat olan Anton Pergen'i getirmişti. Pergen, toplumsal düzen için sokakları "fahişe ve sarhoşlardan" temizleyerek onları çalışma evlerinde istihdam etti.[102] Ratıp Efendi bu durumu "tembellik" ile mücadele, ancak daha önemlisi bütün bireyleri ile üretici hale gelen ve bir toplum disiplini sağlayan bir uygulama olarak görür.

Viyana şehrinde iç güvenlik ve toplumsal düzen konuları Ratıp Efendi'nin sıklıkla değindiği konulardı. Viyana'da devlet görevlileri şehrin giriş çıkışlarını kontrol ediyor, hem kendi tebaası hem de şehre gelen yabancılar hakkında bilgi ediniyordu. Ratıp Efendi'nin özellikle şehrin güvenliğine dair konularda notlar tutmuş olmasının sebebi bu güvenlik meselelerinin Osmanlı başkenti için de uygulanabilir olmasıydı. Bununla beraber Ratıp Efendi'nin sivil eğitim kurumlarını benzer derecede önemle incelemeyişi 19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı eliti arasında gözlemlenebilecek bir tavrın dışa vurumudur. Avrupa'da gelişmekte olan toplumu gözetleyen, denetleyen ve kontrol etmeye çalışan siyasi tavrın Osmanlı Devleti'ne yansıması toplumsal hareketsizliğin mümkün olabildiğince korunması

[101] "... Avrupa devletlerinde, kralları tarafından verilen nizam, kaide ve kanunlara, küçük ve büyük bir fert gereği gibi saygı gösterdikçe ve vergilerini zamanında ödedikçe kral, general, subay ve memur tarafından hiçbir kimse ona baskı yapamaz, saldıramaz ve büyüklük taslayamaz ve gözün ortasında kaşın var diyemez. Hangi kumaşı isterse giyer ve ne isterse söyler, yer içer ve gezer hiç kimse ona karışamaz ve evlerine, dükkânlarına, bineklerine ve mal ile mülküne müdahale ve taarruz edemez." *Ebu Bekir Ratıp Efendi Risalesi*, Süleymaniye Kitaplığı, Esat Efendi Kitapları, N.2235, s. 406.
[102] Yeşil, *a.g.e.*, s. 144-146.

şeklinde olmuştur.[103] Viyana elçiliği boyunca Ratıp Efendi, Fransız, İngiliz ve Rus subay ve asilzadeler ile ülkelerinin nizamlarına dair sohbetlerde bulunmuş Avrupa'da hem siyasi hem de sosyal yapıyı doğru bir şekilde incelemeye çalışmıştır. Viyana'da yayımlanan gazetelerde aktüel olayları takip eden Ratıp Efendi, İstanbul'a da edindiği bilgileri gönderiyordu.

II. Mahmud döneminde Fransa'ya gönderilen ve Tanzimat Fermanı'nın ilanında en önemli isimlerden birisi olan Mustafa Reşit Paşa[104] ise elçi olarak gittiği Paris'te Batı toplumunun yalnızca siyasi, askeri ve bürokratik gelişim ve dönüşümünü tanımıyor aynı zamanda Batı dünyasının içtimai hayatı ve sosyal yaşantısı hakkında da oldukça bilgi sahibi oluyordu. Avrupa'da bireyin kamusal bir alan yaratarak oluşturduğu kamuoyu üzerinden haklar elde etmesini gören Mustafa Reşit Paşa, Osmanlıcada henüz bu manada kullanılabilecek bir karşılık bulamadığından kelimenin Fransızcası ile yani "civilisation" kelimesi ile durumu izaha çalışmış ve bu kelimeye "terbiye-i nâs ve icray-ı nizamat" manasını vermiştir.[105]

Tam bu noktada sıkça yapılan bir yanlışı ele alıp irdelemek gerekir. Osmanlı diplomasisinin bu gelişim süreci "Osmanlı'nın Batı toplumundan bihaber olduğu ve tüm Batı'yı toptan kâfir barbarlar" olarak gördüğü gibi lanse edilir. Bernard Lewis, "Müslümanların Avrupayı Keşfi" adlı eserinde Batı'nın ve Osmanlı'nın birbirlerini görme biçimlerini ifade eder.

"... uzun zamandır Kiliseler tarafından ciddi bir dini hasım olarak görülmeyen İslam, artık askeri bir tehdit bile oluşturmuyordu. Türklerin tarafında da, sınırın ötesindeki topraklarda feth edilerek İslamlaştırılması veya boyun eğdirilmesi gereken cahil ve kafir barbarların yaşadığı bir çölün değil fakat tehlikeli

[103] Yeşil, *a.g.e.*, s. 148.
[104] Mustafa Reşit Paşa hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1954.
[105] Kaynar, *a.g.e.*, s. 69.

bir düşmanın, İmparatorluğun tüm geleceği için tehdit oluşturan bir düşmanın var olduğunu kavrayışın işaretlerini görüyoruz"[106]

Bu görme biçimi Osmanlı'nın Batı'dan bihaber olduğunu göstermez. Zira Osmanlı'nın Batıda çıkan gazete haberlerini tercüme ettirip çevirttiğine dair Osmanlı arşivlerinde belgeler bulunmaktadır. Örneğin; Hicri 1160 tarihli bir belgede Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın ahval-i umumiyesini Avrupa gazetelerinden takip ettiğini görüyoruz.[107] Yine Hicri 1160[108], 1197[109], 1198[110] senelerine ait Rusya'nın askeri faaliyetlerini ve siyasetini ele alan belgelerde devletin askeri ve siyasi gelişmeleri de Avrupada çıkan gazeteler aracılığıyla takip ettiğini görebiliyoruz.[111]

Osmanlı Devleti, batılı devletlerin yalnızca siyasi ve askeri durumlarıyla ilgilenmekle kalmamış, 19. yüzyılda bizzat batının "efkâr-ı umumisini" de dikkate almıştır. Öyle ki; Osmanlı Devleti siyasi bir konuda padişahın nutkunun bir Avrupa başkentinde halk üzerinde nasıl etki yarattığını dahi dikkate almıştır.[112] Osmanlı Devleti, Londra ve Paris'te istikraz tahvillerinin büyük bir talep ile karşılanmasını ve efkâr-ı umuminin Osmanlı hakkındaki görüşlerini Paris Sefiri Kalimaki Bey'in tahrirat ve tercümesi ile yine yakından takip etmiştir.[113] Osmanlı Devleti, yalnızca batıdaki efkâr-ı umumiyi dikkate almakla kalmayıp kendi efkâr-ı umumisi üzerinde de bir düzenlemeye gitmek istemiştir. Örneğin; Sultan Abdülmecid döneminde efkâr-ı umuminin ıslahı üzerine bir eser kaleme alan Mösyö Holander'in eserinin bir

---

[106] Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupayı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000, s. 45.
[107] *Başbakanlı Osmanlı Arşivi (BOA)*, Cevdet Hariciye (C.HR.), nr. 55/2737.
[108] BOA, C.HR., nr. 88/4381.
[109] BOA, İbnülemin Hariciye (İE.HR.), nr. 22/1985.
[110] BOA, Hatt-ı Hümayun (HH.), nr. 1450/22.
[111] "I. Abdülhamid döneminden itibaren Avrupa gazetelerine olan merak daha sistematikleşmiştir. Nitekim I. Abdülhamid "gazete evrakı hülasalarına" ve "havadisat" suretlerini düzenli olarak okuyup bunların takibinin sürdürülmesini istiyordu. Bu ilginin bir sonucu olarak da aynı dönem içerisinde Bâb-ı Âsâfi'de tercüme işlerinden sorumlu bir kalem kurulacaktı. Merkezdeki idarecilerin yanı sıra Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya dair en önemli bilgi kaynakları olan sınır muhafızları ve Eflak Bogdan Voyvodaları da Batı'da yayımlanan gazeteleri takip ediyordu."Kemal Beydilli, *Büyük Friedrich ve Osmanlılar: XVIII. Yüzyılda Osmanlı Prusya Münasebetleri*, İstanbul 1985, s. 125, akt. Yeşil, *a.g.e.*, s. 151.
[112] BOA, İradeler Hariciye (İ.HR.), nr. 231/13619.
[113] BOA, Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.), nr. 137/6.

nüshası padişaha takdim edilmiştir[114] ve ayrıca yazdığı eser sebebiyle Mösyö Holander'e bir nişan takdim edilmiştir.[115]

Bu vesikalar Osmanlı Devleti'nin Batı toplumundan ve siyasetinden kopuk ve bihaber olduğu tezini yanlışlamaktadır. Osmanlı Devleti, tarihsel süreç içerisinde Batı'ya karşı farklı görme biçimleri geliştirmiştir. Bu durum Osmanlı'nın kimi zaman tek taraflı bir diplomasi izlemesine kimi zaman da bürokratik alt yapısı güçlü daha geniş kapsamlı bir bürokrasiye yönelmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nin hem Batı toplumunu hem de kendi toplumunu irdeleyiş çabası, Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki siyasal paradigmalarının değişimi ile paralellik içerir. Osmanlı Devleti'ni batı diplomasi kültürü ve siyaset temellerine dayanarak kibir ve geri kalmışlıkla suçlamak olaya Osmanlı diplomasi tarihi açısında bakmamış olmanın eksikliğini doğurur. Bu eksiklik Osmanlı Devleti ile Osmanlı toplumu arasındaki bağı incelemede yanılgılar doğurabilir.

Örneğin basın, özellikle muhalif olan ve siyasi bir söylem geliştirebilen bir kamusal alanın gelişiminde Batı için oldukça önemli olmuştur. Yazılı basın kategorisi altında ele alabileceğimiz gazeteler Batı'da öncelikle küçük zanaatkâr gruplar olarak ortaya çıktılar. Öncelikle gazetelerin amacı yalnızca ticari çıkardı. Ancak zamanla gazetelerin haber yayma potansiyelleri iktidara karşı gelişmekte olan bir kamusal alanın genişlemesine yardımcı oldu. Artık gazetelerin ekonomik çıkarlarının yanı sıra siyasi bir etmenleri de oldu. Gazeteler yalnızca haber yayımlayan müesseseler olmaktan çıkıp kamuoyunun taşıyıcıları ve yönlendiricileri halini aldılar.[116] Yazılı basın Batı'da bu şekilde iktidardan bağımsız bir gelişim gösterirken Osmanlı'da yazılı basın doğrudan iktidarın eliyle ortaya çıkıyordu. Devlet eliyle basılacak olan gazeteye "Usul-i Hayriyye" veya "Takvim-i Vekayi" adlarından hangisinin verileceği dahi doğrudan merkezi otoritenin onayı ile belirleniyordu.[117] Batı'da basın kamusal alanın bir parçası haline gelerek kanaat yani siyasi söylem yayınlayan bir hal alıyordu. Bu tarz kanaat bildiren gazeteler

[114] BOA, İ.HR., nr. 161/8593.
[115] BOA, Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.), nr. 262/10352.
[116] Habermas, *a.g.e.*, s. 305-306.
[117] BOA, HH, nr. 1585/59.

kamuoyunun eleştirel işlevinin bir aracı haline geliyordu.[118] Osmanlı Devleti'nde resmi olarak çıkan ilk devlet gazetesinde ise gazete ve iktidar arasında doğrudan bir patronaj ilişkisi rahatlıkla göze çarpabilmektedir.[119] Osmanlı Devleti'nde merkezi otorite yazılı basını doğrudan halk üzerinde iktidarını sağlama aygıtına dönüştürmüştür. Örneğin, devletin sorun yaşadığı Mısır meselesi ile alakalı bir durum Takvim-i Vekayi'de devletin istediği şekilde yayımlanmıştır.[120]

Osmanlı'da merkezi otorite Takvim-i Vekayi'yi kullanarak halk üzerinde kendi siyasi imajını yenilerken bir yandan da siyasi hamlelerine toplum üzerinde bir zemin hazırlıyordu. Gazete aynı zamanda Osmanlı'da merkezi otoritenin gücünü ve iktidarını başka bölgelere taşımasına da yardımcı olmaktaydı. Takvim-i Vekayi, yalnızca Osmanlıca olarak basılmıyor, Arapça ve Farsça olarak da basılıyordu. Hatta gazetenin Arapça ve Farsça yayımlanması için tercümanlar dahi bizzat devletin kendisi tarafından istihdam ediliyordu.[121] Batı'da yazılı basının bir kısmı kamusal alanın bir aracı haline gelmiyor iktidarın yasak ve talimatlarına uymak durumunda kalıyordu. Bu tarz gazetelerin siyasi söylem kaygısından çok ticari gelir kaygısı oluyordu. Osmanlı Devleti'ndeki Takvim-i Vekayi'yi siyasi söylem içeren ve kamusal alanın bir parçası haline gelmiş gazeteler ile aynı kefeye koyamadığımız gibi, iktidar tarafından baskıya uğramış ve siyasi kaygıdan çok ticari bir kaygı güden gazeteler ile de aynı kefeye koyamayız. Çünkü, Batı'da bu gazeteler iktidardan bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış ve bunlardan bazıları koşullara göre şekillenmişken Osmanlı'da gazetenin doğrudan devlet eliyle ortaya çıktığını görüyoruz. Bu durum aynı zamanda Osmanlı merkezi otoritesinin Osmanlı toplumu üzerinde bir kontrol arzusu olduğunun göstergesidir.

---

[118] Habermas, *a.g.e.*, s. 308-309.
[119] Takvim-i Vekayi ile ilgilenen memurların maaşının verilmesi. *BOA*, Cevdet Maarif (C.MF.), nr. 185,9237.
[120] BOA, HH, nr. 355/19945.
[121] BOA, C.MF., nr. 98/4864.

1.3. Osmanlı Devleti'nde İktidar-Halk İlişkisi

Bireyin olduğu her yerde söz ve fikir vardır. Bu durum her toplumda benzer ortaya çıkış ve gelişim süreçleri yaşamasa da bir kamuoyu oluşabileceği fikrini ortaya koyar. Her düşünce ve siyasi söylem bir kamuoyu yaratır ve her iktidar-kamuoyu karşılaşması kendi kamusal alanını yaratır. Bu sebeple iktidar, halkın siyasi söyleminden haberdar olmak ister. Tüm bu süreç iktidara bir toplumu idealize edebilmenin yeni yollarını sunar. Osmanlı Devleti'nin vergilendirme, yasama ve törenlerdeki düzenlemelerde yeni pratikler edinmesi ile kamuoyunun otorite kaynağı haline gelmiş olması arasında oldukça sıkı bir bağ vardır.[122]

Osmanlı Devleti'nin 18. ve 19. yüzyılda toplumsal ve ekonomik yapısında önemli değişimler yaşanması özellikle askeri alandaki başarısızlıklar Osmanlı Devleti'nin sosyal ve siyasal yapısını derinden etkiledi. Karlofça ve Küçük Kaynarca gibi Osmanlı Devleti açısından o dönemin şartlarıyla değerlendirildiğinde oldukça ağır bu anlaşmaların imzalanması devletin hem uluslararası siyasi imajını zedeledi hem de kendi toplumuna karşı eski güçlü devlet kimliğine zarar verdi. Avrupa ise artık yeni bir siyasi erk ve imaj aygıtı kullanıyordu: diplomasi. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da gelişen yeni diplomatik ve siyasal sisteme entegre olma çabası devletin sosyal hayatına ve toplumsal yapısına da yansıdı. Değişen siyasi ve sosyal sınırlar merkezi bürokrasinin güçlenmesine sebep olurken diğer bir yandan devşirme sisteminin daralmasına ve yeniçeriliğin imparatorluk içerisindeki konumunun değişmesine sebep oldu.[123] Bu değişimler kimilerince Osmanlı Devleti'nin toplumsal düzeninde bozulma olarak görülse de[124] esasen sosyal ve siyasi yapı arasındaki sınırların değişimine işaret ediyordu. Bürokrasinin artan gücü ile birlikte yönetici zümre ile halk arasındaki sınırlar değişkenlik göstermeye başladı. Bürokrasinin ortaya çıkardığı elit yönetici zümre merkezdeki iktidar alanını genişletti.

---

[122] Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Huri İslamoğlu, "Property as a Contested Domain: A Revalution of the Ottoman Land Code of 1858" *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*, der. Roger Owen, Cambridge 2000.

[123]Hamadeh, s. 17-18.

[124] Sarı Mehmed Paşa, *Naşa'ih ül-vüzera ve'l ümera*, s. 25; Bernard Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", *Studia Islamica 9*, 1958, s. 111-127; akt. Hamadeh, *a.g.e.*, s. 18.

Kalemiyeden yetişen bürokratlar genişleyen iktidar alanından daha fazla pay elde edebilme mücadelesine girişti.

Genişleyen iktidar alanı hem iktidarı daha erişilebilir kıldı hem de özellikle merkezde kentli orta sınıfın kamusal alanda görünürlüğünü arttırdı. Bu şekilde toplumsal ve ekonomik güç yönetici çevre ve bu çevre dışındaki daha fazla insan için ulaşılabilir oldu.[125] Osmanlı toplumu için bu tarz bir kamusallıktan bahsederken Avrupa için de erken modern dönemin yaşandığını söyleyebiliriz. Bu erken modern dönemin Osmanlı Devleti üzerindeki etki ve yansımalarını, İmparatorluğun Batı'ya yolladığı elçiler üzerinden okuyabiliriz.

Gerek Ebu Bekir Ratıp Efendi gerekse de Mustafa Reşit Paşa ve hatta çok daha önceleri Yirmisekiz Çelebi Mehmet gibi Avrupa'ya gidip, Batı'nın sosyal yaşamını daha iyi etüt eden bürokratlar ve onların izlenimleri Tanzimat Fermanı'nın fikri altyapısının şekillenmesinde etkili olmuştu. Tanzimat Fermanı yani Gülhane-i Hattı Hümayun, bürokrasi eliyle siyasi, hukuki, askeri ve hatta kültürel pek çok alanda değişim ve dönüşümün yaşandığı yaklaşık 200 yıllık sürecin bir parçası ve hatta kesintili olarak devam eden merkezileşme çabasının yerini daha modern bir merkezileşme anlayışına bıraktığı bir sentezdir.[126] Tanzimat 18. yüzyılın başlarından beri süre gelen ıslahat hareketlerinin aynı zamanda bir tamamlayıcısı niteliğindedir.[127] Tanzimat Fermanı şekil itibariyle klasik nasihatname geleneğinde gördüğümüz gibi bir yapıya sahip görünmesinin yanında öngördüğü yeni bir siyasi ve sosyal düzen ile oldukça ıslahatçı bir görünüme bürünüyordu. Bu görünüm hem sürekliliği hem de değişimi ortaya çıkarıyordu.[128] Yani önceki yüzyıllarda ortaya konan ıslahat hareketleri artık daha merkeziyetçi bir yapıya evriliyordu. Bu sayede hem devlet siyasetinin hem de toplumsal düzenin aracısız bir şekilde güçlü bir

[125] Hamadeh, *a.g.e.*, s. 18-19.
[126] Rıfa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, çev. Oktay Özel, Canan Şahin, Ankara 2000, s. 116. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde merkezileşmenin tarihsel süreci hakkında bir karşılaştırma için bkz. Cornell Fleischer, *Bureacrat and Intellectual in the Ottoman Empire, The Historian Mustafa 'Ali (1541-1600)*, Princeton University Press, 1986.
[127] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi V. Cilt (Nizam- ı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)*, Ankara 2011, s. 170.
[128] Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, C. 1, der. Mehmet Alkan, Murat Gültekingil, Tanıl Bora, İstanbul 2003, s. 43.

merkezi idarenin kontrolüne geçmesi amaçlanmıştır.[129] Tanzimat'ın getireceği adalet ve eşitlik kavramları ile yeni bir düzen oluşturulacak ve devlet yapısı bu düzen sayesinde merkezileştirilerek taşrada bile merkezi yönetimin etkinliğinin yerel güçler karşısında arttırılmasına çalışılacaktır. Tanzimat, kişilere ve yerel güçlere bağlı bir yapıdan temelini eşitlik ve adaletin kurduğu bir düzene geçiş fikridir.[130]

Tanzimat sürecinden önce değişen Avrupa siyasi hayatı Osmanlı Devleti'ni var olan siyasi düzen içerisinde yeni bir pozisyon almaya itiyordu. 17. yüzyıldan beri ıslahatların yalnızca askeri alanlar ile sınırlandırılmayarak başka alanlara da yansıması bir manada hanedanın değişen düzene karşı da duruşunu işaret ediyordu. Tanzimatı'ın ilanı sırasında tahtta bulunan Sultan Abdülmecit'ten önce III.Selim ve II.Mahmud bir yandan bu siyasal düzene entegre olmaya çalışırken bir yandan da merkezde otoritelerini sağlamlaştırmaya çalışıyorlardı. Avrupa ile diplomasinin gelişmesi Osmanlı Devleti'nde bürokrasinin gelişimi ile paralellik gösteriyordu. Bürokrasi ve diplomasinin bu şekilde öne çıkışı Osmanlı Devleti'nin merkezinde yeni bir yönetici elit zümre ortaya çıkarmıştır.[131] Bürokratik kurumların ortaya çıkışının ardından genişleyip ayrıcalık kazanan bu tarz bir yönetici sınıfının ortaya çıkması kaçınılmazdır.[132] Diplomasi ve bürokrasi, devletlerin kendi siyasi yapı ve ilişkilerinin yanı sıra toplumlarını da yeniden dizayn ederken kullandıkları bir aygıt halini almıştı. Toplumsal ve siyasi mekanizmaların yaşadığı yeniden inşa sürecinin temel dinamiklerinden biri olarak bu değişimi hem üretme hem de denetleme iddiasında olan bu yönetici sınıf Osmanlı'da dönüşümü Tanzimat ile sağlayacaktı. Ancak Osmanlı devlet otoritesi Tanzimat ile beraber bu değişimin hem öznesi hem de nesnesi konumuna gelecektir.[133]

---

[129] Göksun Akyürek, *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar*, İstanbul 2011, s. 14.
[130] Huri İslamoğlu, "Politics of Administering Property: Law and Statistic in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Cosntituting Modernity: Private Property in the East and West*, der. Huri İslamoğlu, London 2004, s. 285.
[131] Carter Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform*, çev. İzzet Akyol, Latif Boyacı, İstanbul 1996, s. 140.
[132] Abou-El-Haj, *a.g.e.*, s. 113.
[133] Akyürek, *a.g.e.*, s. 15.

Tanzimat fermanı sunduğu merkezileşme ile daha görünür ve müdahaleci bir iktidar oluşturmaya çalışırken aynı zamanda daha kontrol edilebilir bir toplumsal yapıyı oluşturabilmeyi tahayyül ediyordu. Yine de iktidarın halkın siyasi söylemlerini irdeleme, bilme ve gerekirse bunları sınırlandırarak şekillendirme ve değiştirme arzusu Tanzimat ile ortaya çıkmış bir durum değildi. Tanzimat'ın ilanından evvel de toplumu idealize etmeye yönelik çabalar görüyoruz. İktidarın toplumu dönüştürmesi için bazı yeni yönetim pratiklerine ihtiyacı vardı. İktidar için yeni yönetim pratikleri edinmenin en temel yollarından birisi de gözetimdi. Gözetim, iktidara toplumu görme ve ona müdahale etme imkânı verirken aynı zamanda ona toplumu idealize etmede kullanabileceği yeni aygıtlar verir. Bu sebeple toplum üzerindeki artan gözetim aynı zamanda kurucu bir pratiktir.[134]

Osmanlı Devleti'nde iktidar, otoritesini toplumu dizayn etmek adına halkın yaşamına kadar taşıyor ve kendi siyasi alanıyla sınırlı kalmıyordu. Öyle ki devlet toplumun her kesimini kontrole çalışıyor ve bu kontrol kadın hamamlarına kadar uzanıyordu. 1809 senesinde Beyazıd kadınlar hamamında siyasi söylemlerde bulunup devlet sohbeti yapan kadınlar hamamda bulunan bir kadın hafiye tarafından hapsediliyorlardı.[135] Bu davranış biçimi Osmanlı Devleti'nin kamuoyuna karşı farklı bir kaygı ile yaklaştığını ortaya koyar. Artık bireyler arasındaki siyasi sohbetler bu yolla bir meşruiyet kazanmış oluyor ve ortaya iktidar tarafından dikkate alınan bir kamuoyu çıkarıyordu. Bu durum kamuoyunun keşfiydi.[136]

Kamuoyu, temelde karşılıklı bir var olma meselesidir. Osmanlı Devleti içerisinde de halkın yaptığı devlet sohbeti ve siyasi söylemler her zaman vardı ancak bunun iktidar tarafından doğrudan dikkate alınıp buna müdahale edilmesi devlet sohbeti yapılan yeri kamusal alan, devlet sohbeti yapanları da kamuoyu olarak var etti. Kamuoyu söz sahibidir ve devlet bu sözü muhattap aldığı anda devlet ile kamuoyunu karşı karşıya getiren o kamusal alan ortaya çıkar.

---

[134] Cengiz Kırlı, Su*ltan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844),* İstanbul 2009, s. 18.
[135] Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi: Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî,* haz. Mehmet Ali Beyhan, Ankara 2003, s. 392. akt. Kırlı, *a.g.e.,* s. 24.
[136] Kırlı, *a.g.e.*, s. 25. Ayrıca kamuoyunun keşfedilmesi kavramı için bkz. der. Paul Robinow, *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought,* New York 1984, s. 242.

Osmanlı Devleti'nde iktidarın kamuoyunu görme pratiğini bu şekilde kazandığını ifade edebiliriz. Ancak otoritenin görünür olma durumu biraz farklı bir süreç izler. Osmanlı Devleti'nde 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarına kadar devlet idaresinde tek mutlak güç sahibi olan padişah halk üzerindeki kontrol ve gücünü görünür olma değil, erişilmez ve görünmez olma pratiği üzerine kurmuştur.[137]

Osmanlı'da padişahlar erişilmezliği kullandılar çünkü erişilmez olan otoritenin sahip olduğu bir giz, bir güç ve bir özgüven vardır. O otoriteye bağlı olanlar ise kesinlikle bu güce nüfuz edemezler.[138] İktidarın ulaşılmazlığı ve padişahın görünmezliği Fatih Sultan Mehmet tarafından kurumsallaştırılmış ve İstanbul'un fethinden beri sarayın temel kurallarından birisi haline gelmiştir.[139] Padişah, yalnızca belli zamanlarda görünür olurdu. Bu görünürlük özel olarak iktidarın otoritesini sağlamlaştırmak adına dizayn edilirdi. Padişahın Cuma selamlığı veya ilk tahta çıkışı sırasında "taklid-i seyf" diye adlandırılan Eyüp'te kılıç kuşanma merasimi bu görünür olma hallerinden bazılarıdır.

Yine Sancak-ı Şerif'in 18. yüzyıl başına kadar Eyüp'te bulunması ve kılıç kuşanma töreninde padişahın kutsal emanetler içerisinde yer alan kılıçları kuşanması ona hem dini hem de siyasi bir özellik katıyordu. Bu sayede padişahın toplum önünde hem hilafet hem de saltanatın tek ve mutlak idarecisi olduğu vurgusu yapılıyordu. Büyük bir ihtişam içerisinde gerçekleşen bu merasimler, halka bu ihtişama saygı duyma ve kendisini bu ihtişamın altında konumlandırması konusunda mesaj veriyordu.[140]

---

[137] Hamadeh, *a.g.e.*, s. 34.
[138] Richard Sennett, *Otorite*, İstanbul 2011, s. 157.
[139] Gülru Necipoğlu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Century*, Cambridge 1991, s. 16.
[140] Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 459-471; Cemal Kafadar, "Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri", der. Tülay Artan, *Eyüp: Dün/Bugün*, İstanbul 1994, s. 50-61. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, Ankara 1984; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2002; Sultan IV. Mustafa'nın tahta cülus töreni ve kılıç kuşanması için bkz. Asım Efendi, *Asım Tarihi*, C. II, s. 63.

Padişahın saray dışında görünür olması esasen onun iktidarının görünür olması manasına gelmekteydi. Bu merasimler padişahın kamu için değil kamunun önünde kendi iktidarını meşrulaştırdığı merasimlerdi. Habermas'ın kavramsallaştırdığı Batı tipi kamusallıkta iktidarın kamunun önünde kendi siyasi otoritesini vurguladığı temsili kamu ile Osmanlı Devleti'ndeki bu merasimler farklı toplumlarda farklı gelişim süreçleri izleyen ama benzer amaçlara hizmet eden uygulamalardır.[141]

19. yüzyıla gelindiğinde iktidarın görünmeyerek sağlamaya çalıştığı otoritenin yerini artık daha fazla görünür olmak alıyordu. II. Mahmud, çıktığı memleket gezileri ile bu değişimde başrolü oynadı. II. Mahmud'un gezilerinin sebebi bazı kaynaklarda halkın hayat koşullarını incelemek olarak belirtilsede[142] esas neden dünyevileşmeye ve merkezileşmeye doğru yönelen Osmanlı Devleti iktidarının kendisini meşru kılacak yeni zeminler, otoritesini daha güçlü vurgulayabileceği yeni kök ve pratikler bulabilme arayışıdır.

II. Mahmud'un memleket gezilerini merkezileşme çabası içerisinde olan iktidarın merkezi otoriteyi gerçekleştirebilmek adına merkezdeki mutlak güç sahibini başka bölgelere taşıması olarak da okuyabiliriz. Padişahın yaptığı gezilerde çizdiği imaj ve halkın gözünde yaratacağı imge oldukça önemliydi. Çünkü padişahın yaratacağı bu imaj zamanla halkın gözünde otorite kelimesinin karşılığı olacaktır. Bir şeyin gerçekte bulunmadığı yerde imgesi bulunur. Ancak zamanla imgeler canlandırdıkları şeyden daha hatırlanır ve değer görür olurlar.[143] Bu sebeple II. Mahmud, geziler boyunca halkına yakın ve devlet meseleleriyle doğrudan ilgili ve dikkatli bir imaj inşa etmiştir.[144] Padişah memleket gezilerini gerçekleştirirken halka hediye ve bahşişler dağıtmış, güzergahında onarılması gereken köprü, okul, çeşme ve

[141] "...Bu temsili kamu kendini toplumsal bir alan, bir kamu alanı olarak ortaya koymaz; daha çok deyim yerindeyse, bir tür statü belirtisidir. Hangi derecede olursa olsun, toprak beyinin statüsü kendi başına "kamusal" ve "özel" ölçütleri karşısında tarafsızdır; ancak sahibi, bu statüsünü kamusal olarak sunar: kendisini hep "daha yüksek" bir erkin cisimleşmesi olarak gösterir." Habermas, *a.g.e.*, s. 65.
[142] Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 362.
[143] Berger, *a.g.e.*, s. 10.
[144] Kırlı, *a.g.e.*, s. 29.

ibadethaneleri onartarak halkına şefkatli ve adaletli bir padişah görüntüsü vermiştir.[145] II. Mahmud'un yapmak istediği bireysel bir sevgi kazanmaktan ziyade adil ve şefkatli görüntüsünün halkın gözünde aslında devletin adil ve şefkatli olduğu metaforunu yaratmaktır.[146] Padişahın gittiği yerlerde adalet ve düzenin ülkenin her yerinde yayılacağını ve herkesin hakkının gözetileceğini vaad etmesi[147] bu tezimizi doğrular niteliktedir.

Padişah'ın görünür olma pratiği memleket gezileriyle sınırlı kalmıyordu. II. Mahmud kamuya açık yerlerde kendi portrelerini astırmıştı. Padişahın portresini astırmasının dünyevileşme ile beraber yukarıda bahsettiğimiz kendisinin olmadığı yerde yaratılan imgenin daha güçlü bir etki bırakabileceği ile ilişkili olduğu kanısındayız. II. Mahmud'un kamuya açık alanlarda asılmasının düşünülmediği portreleri ile kamuya açık alanlara asılacak portreleri arasında büyük farklılıklar mevcuttur.

İki resim arasındaki kıyafet, duruş ve kullanılan materyallere bakılarak temel farkı iktidarın dünyevileşme ve kamuoyuna şekil verme arzusunun oluşturduğunu söyleyebiliriz.[148] Kontrol edilebilir veya hiç değilse denetlenebilir bir kamuoyu oluşturma sürecinde yaşanan bu gelişmeler artık otorite ve kamuoyu arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlemiştir. Osmanlı Devleti, siyasi ve sosyal yapısını farklılaştırmış ve Tanzimat reformları dönüşmeye başlayan bu temeller üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde padişahların güç ve otoritelerini tebaası üzerinde bir kontrol pratiğine dönüştürme aygıtlarından biri de düğün ve sünnet törenleriydi. Yine padişahın şehre giriş merasimleri ve surre alaylarını da bunlara ekleyebiliriz. İktidarın halk üzerinde bu şekilde görünür olma ve otorite kurma ilişkisi Avrupa'da Rönesans döneminde imparatorluk imajının yalnızca edebiyat ve sanat üzerinden değil halka açık törenlerin, av merasimlerinin ve düğün törenleri gibi merasimlerin sayısının artmasıyla ortaya çıktı.[149] Zamanla bu törenler devlet

[145] Özcan, a.g.m., s. 363-368.
[146] Metaforun oluşturduğu bağlar için bkz. Sennett, *Otorite*, s. 84.
[147] Helmuth von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1999, s. 122.
[148] İki portre arasındaki farkların çok daha detaylı bir incelemesi için bkz. Kırlı, *a.g.e.*, s. 32-37.
[149] Şahin, *a.g.e.*, s. 63.

tarafından bir hükmetme aracına dönüştürüldüler.[150] Osmanlı Devleti'nde buna benzer merasimlerde tüm merasimin tek bir odak noktası etrafında şekillendiğini görüyoruz. Bu odak noktası elbette padişah idi. Törenlerde tüm iktidarın güç ve otoritesi padişahta vücud buluyordu. Örneğin; 16. yüzyılda devletin merkezinde gerçekleştirilen törenlerde saray erkânı, yönetici ve yeniçerilerin etrafında toplandığı adeta ilahlaştırılmış bir padişah imgesi görürüz.[151] Yine klasik dönemden Kanuni Sultan Süleyman devrinde Sadrazam İbrahim Paşa'nın düğün merasimi hem padişaha bir iktidar sergileme zemini oluşturmuşken hem de İbrahim Paşa'nın devlet içerisindeki rolünü ve yükselişini sembolize etmiştir. Zira bu merasim kendinden evvel düzenlenmiş başka düğün merasimleri ile kıyaslandığında maliyet, uzunluk ve halkın katılımı açısından kendinden önceki merasimleri gölgede bırakmıştır.[152]

Düğünün şenliği 1524 yılında yapıldı. Padişah bu şenliklerde tarikat pirlerine yeniçerilere ve kapıkullarına ziyafet vermiş ardından At Meydanın'da düzenlenen şenliklere katılmıştır. Başkentin en büyük meydanında halka pahalı giysiler, çadırlar, Safevi ve Memlükler'den kazanılan savaş ganimetleri sergilenerek halk nazarında Sultan Süleyman'ın iktidar ve otoritesi hem babası Yavuz Sultan Selim'in başarıları ile bağdaştırılmış hem de halk üzerinde bir kez daha pekiştirilmiştir.

Siyasi ve askeri sahadaki zafer ve başarıların iktidar tarafından bir güç gösterisi haline dönüşmesinin yanı sıra merkezi otoritenin siyasi başarısızlık dönemlerinde de halkı törenler ile siyasi havadan uzaklaştırdığını görebiliyoruz. 1529'da Viyana Seferi'ndeki başarısızlığın ardından bir de 1530'da Şarlken'in Papa'nın elinden taç giymesinin Osmanlı siyasası üzerinde yarattığı hava şehzadeler Mustafa, Mehmed ve Selim için düzenlenen görkemli sünnet töreni ile dağıtılmak istenmiştir. Kusursuz bir şekilde düzenlenmiş alaylar ve törenlerin halk önünde devletin cömertlik ve yardımseverliği ile buluşması güçlü ve muzaffer bir hükümdar

[150] Roy C. Strong, *Art and Power: Renaissance Festivals 1450-1460*, 1984, s. 19.
[151] Necipoğlu, *a.g.e.*, s. 30.
[152] Şahin, *a.g.e.*, s. 63-64.

imgesi ortaya çıkarıyordu.[153] Osmanlı'da iktidarın halk üzerinde otorite kurma çabasına devletin gözüyle bakmaya devam edersek fetihnameleri de bu çabanın bir parçası olarak sayabiliriz. Fetihnameler, devletin çıktığı bir sefer hakkında bilgiler içeren içerisinde abartıya bolca yer verilen Kuran'dan alıntılar yaparak İslami metoforlar yapan padişahın zaferini eşi benzeri görülmemiş bir zafer olarak tanımlayan eserlerdir. Fetihnamelerin içerisinde yer alan bilgilerin tebaa ile paylaşılması görevlilere buyrulurdu.[154]

Bu durum her halükârda sarsılmaz bir otorite imajı veren devletin tebaa üzerinde bir algı mühendisliği yaptığını gösterir. Ancak Osmanlı'da iktidar-halk ilişkisi hep bu minval üzere düz bir seyir izlememiştir. Batı'da halk iktidara karşı siyasi bir muhalefetin doğrudan tarafı olurken Osmanlı'da bu durum Batı'dakinden derin bir farklılık içerir. Osmanlı Devleti'nde merkezde isyanlar halk tarafından değil genellikle yönetici zümre tarafından desteklenen askerler tarafından çıkarılıyordu. Halk merkezde çıkan bu isyanların çoğu zaman tarafı olmuyordu. Esnaflar dükkanlarını ve iş yerlerini kapatıyorlardı.[155] Ancak bunun bazı istisnai durumları vardı. Örneğin; Kabakçı Mustafa isyanı sırasında halkın evlerine çekilmesiyle şehirde hayat durmuştu. Halkın isyana destek vermesi isyanın çok kısa sürede amacına ulaşmasına katkı sağlayacaktı. Bu nedenle Kabakçı, halka zarar verilmeyeceğini ilan etti. Bu sayede güvenlik sorunu yaşamayan halk gündelik yaşamına devam etti. Halkın mallarının asiler tarafından yağma edilmemesi ve halka zarar verilmemesi isyanın içine halkı da kattı ve isyan kısa sürede amacına ulaştı. Halkın canına ve malına dokunulmaması isyancıları halkın gözünde başka bir şekilde konumlandırdı. İsyancılar halkın gözünde "melek" ve "mübarek bir kavim" haline gelmiştir.[156] Bu vak'a Osmanlı Devleti içerisinde iktidar karşıtı isyanların Batı ile farkını ve halkın iktidar karşısındaki tutumunu açıklaması açısından oldukça önemlidir.

---

[153] Şahin, *a.g.e.*, s. 90.
[154] Şahin, *a.g.e.*, s. 76.
[155] "Ne kan saçıldı ne dükkân açıldı." Asım Efendi, *a.g.e.*, s. 59-60.
[156] Asım, *a.g.e.*, s. 60. Akt. Süheyla Yenidünya, *Mehmet Said Halet Efendi: Hayatı, İdari ve Sosyal Faaliyetleri (1760-1822)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakın Çağ Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 87.

Klasik dönemden tanzimata ve sonrasına kadar uzanan bu sürecin Osmanlı siyasi ve sosyal tarihine etkileri, sebep ve sonuçları günümüze kadar pek çok çalışmaya tartışma ortamı oluşturmuş durumdadır.[157] Bununla beraber biz çalışmamızda değişim ve dönüşümden geçen bir iktidarın toplumunu da Tanzimat yoluyla nasıl ve hangi aygıtlarla değiştirmeye çalıştığını toplumun bunun karşısında nasıl pozisyon aldığını ve tüm bunların Osmanlı Devleti içerisinde kendine has bir kamusal alan ve kamuoyu yaratıp yaratmadığı üzerine yoğunlaşacağız. Örneğin; metnin anayasal bir metin olup olmadığı üzerine bir tartışmaya yoğunlaşmak yerine devletin şehir mekânları ve mimariyi kullanarak bir toplum dizaynı çabasına girişip girişmediğine Tanzimat Fermanı'nın bize sağlamış olduğu çalışma alanı üzerinde yoğunlaşacağız.

Devletin kendi varlığını meşrulaştırmak için bir kamuoyuna ihtiyaç duyup duymayacağı, iktidar gözetiminde kontrol edilebilir bir kamusal alanın yaratılmasında kahvehaneler gibi kamusal mekânların nasıl kullanılabileceği, değişen ve dönüşen iktidarın toplumunu da dizayn etmek için bu dönüşümü mimariye nasıl yansıtabileceği, Tanzimat döneminde devletin, değişimin nasıl hem öznesi hem de nesnesi haline gelebileceği gibi sorulara Osmanlı Devleti arşiv vesikalarından incelediğimiz bazı belgeler ışığında çalışmamızın sonraki bölümlerinde cevap vermeye çalışacağız.

[157] Tanzimat Fermanı ile ilgili olarak kapsamlı bir şekilde yapılmış bir kaç çalışma için bkz. Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara 2006; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2002; Enver Ziya Karal, "Gülhane-i Hattı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi, *Belleten*, XXVIII/12, s. 528-601; Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993; Ahmet Uzun, *Tanzimat ve Sosyal Direnişler*, İstanbul 2002; Coşkun Çakır, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 2001.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DEVLETİ'NDE KAMUSALLIĞIN KENT ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ ve KAMUSAL MEKÂNLAR OLARAK KAHVEHANELER

1. MİMARİ ve İKTİDAR İLİŞKİSİ

1.1. Osmanlı Devleti'nde Siyasal Erk'in Kent Üzerinde Etkileri

Kentler ve mekânlar çoğu zaman bir devletin sembol olarak kullandığı siyaset araçları olmuşlardır ve devletlerin, mekânlar ve kentler üzerinde siyasi ve sosyal etkileri ve izlerini görmek mümkündür. Yapıların ve mekânların insan üzerinde bıraktıkları hisler iktidarlar tarafından kullanılmak istenmiştir. Güçlü bir iktidar ortaya koyduğu büyük bir mimari eser ile siyasi kudretini vurgulamak ve taçlandırmak istemiştir. Kent, bu sembolik iktidar gösterisi için bulunmaz eşsiz bir alandır. İnsan ilişkilerini, mekândan ve kentten bağımsız olarak değerlendiremeyiz. İnsan kimi zaman başka insanlar ile kimi zaman devlet otoritesi ile ilişkilerini kimi zaman da manevi hayatlarını bir mekân örgüsü üzerinden şekillendirir. Örneğin; başka insanlar ile ilişkilerini çarşı pazar, devlet ile ilişkilerini kamu binaları ve manevi hayatını ibadethaneler ile düzenleyen bir insan doğrudan kenti sosyal yaşamına katar ve onda izler bırakır. Bu sebeple kentin ve mekânların insanın ilişkilerine etki etmesi beklenen doğal bir sonuçtur. Tarih boyunca insanlar ve iktidarlar mekânlar üzerinde bir otorite kurmak istemişlerdir. Bu otorite mekân üzerinde sembolik olsa da temelinde toplum üzerinde kurulması arzulanan bir otorite isteği yatar. Ancak iktidarın olduğu her yerde bir direniş ve muhalefet alanı da vardır.[158] Bu manada kentler ve mekânlar bir güç mücadelesinin alanını temsil eder. Bu nedenle bir kent mekânını incelemek esasen bir nesne olarak onu incelemek değil, o mekânın etrafında şekillenen toplumu, o toplumun iktidar ile ilişkisini ve

[158] Michel Foucault, *The History of Sexuality 1*, 1981, s. 95; akt. Serdar Öztürk, *Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Alt Politikası,* Ankara 2012, s. 19.

toplumu oluşturan bireylerin birbirleri ile olan ilişkilerini incelemektir. Geçmişte yaşanmış bir toplumsal gerçekliği mekânlar üzerinden okumak ve bu gerçekliğe mekânın etkilerini incelemek o dönemde yaşamış ancak bu mekânla bağı olmayan herkesi olayın dışında tutar. Yani mekânlar toplumsal gerçekliklerin yalnızca bir kısmını yansıtabilirler. Bu durum mekânların dışlayıcı tavrı değil, araştırmacının mekânları bir diyalektik olarak görmeyen yanlış bakış açısıdır. Mekânlar toplumsal gerçekliklerin yalnızca bir boyutudur. O mekân dışında toplumu oluşturan pek çok unsur vardır. Biz bir mekânın üzerinden geriye dönük bir toplum incelemesi yapacak olursak o toplum içerisinde, o mekân ile hiç alakası olmayan ama toplumsal gerçekliğe katkı sağlayan bireyler olduğunu bilmeliyiz.[159] Yine de mekânlar üzerinden geçmişte yaşanmış olayları incelemek bize toplumsal gerçeklikler adına kısmen de olsa fayda sağlayabilmektedir. Mekânların toplumsal ilişkileri yansıtmalarının yanı sıra, toplumsal ilişkileri şekillendirme ve kontrol girişimleri de vardır. Bu girişimler esasen toplum üzerinde bir kontrol arzusu ile hareket edip mimariyi dolayısıyla mekânları ve kentleri birer otorite aygıtı haline getiren iktidarların girişimleridir. İktidarlar mekânlar üzerinden kimi zaman bir güç gösterisinde bulunup siyasi bir imaj sergilerken kimi zaman da sosyal hayatı kendi siyasetine uygun bir şekilde düzenleyebilme adına sosyal bir imaj ortaya koyardı. Binalar, mekânlar, kentler bu sayede iktidarların meşruiyetlerini vurguladıklarını simgesel alanlara döndüler. Bu yeni otorite simgesinde iktidarın kullandığı en etkili aygıt mimariydi.

Antik Yunan'da Aristoteles "bir hisar oligarşiye ve tek adam yönetimine, düz zemin ise demokrasiye uygun düşer"[160] diyerek mekânların siyaseti ve iktidar toplum ilişkisini nasıl yansıttığını vurgulamıştır. Bu ilişki kimi zaman Antik

[159] "Mekânın diyalektik boyutunu gözden kaçıran her analiz sorunlu olmaya meyillidir. Mekân, hem toplumsal ilişkileri yansıtan hem de etkileyen, üreten ve yeniden üreten boyutuyla diyalektiktir; mekân aynı zaman da var olan ilişkileri bir taraftan güçlendiren, diğer taraftan zayıflatan veya devam ettiren boyutu itibariyle diyalektiktir. Mekân, bir taraftan iktidarın yürüttüğü tahakkümün veya hegemonyanın sürmesine, sağlamlaşmasına ve güçlenmesine katkı sağlayacak bir kullanımın nesnesi olması anlamında diyalektiktir, diğer taraftan bu tahakkümün veya hegemonyanın yıpranmasına ve hatta çökmesine yönelik tarzda bir kullanıma tâbi olması çerçevesinde diyalektiktir." Öztürk, *a.g.e.*, s. 27-28.

[160] Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul 2000, akt. Richard Sennett, *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, İstanbul 2014, s. 31.

Yunan'da olduğu gibi şehrin en büyük binası olan Parthenon tapınağının şehrin her yerinden görülebilmesi için en tepeye inşa edilip gösterişçi bir etkiye evrilir.[161]

M.S. 118 senesinde Roma İmparatoru Hadrianus da bu sembolik iktidar simgesinden faydalanmak istemiş ve bu kentteki Pantheon arazisi üzerine yarım küre biçiminde bir bina yaptırmıştır. Roma tanrılarına adanan bu yapıtın duvarlarına nişler örülerek Roma tanrılarının heykelleri yerleştirilmiştir. Roma tanrılarının yapı içerisinde toplanması Roma'nın siyasi ideolojisinin taş bir yapıda vücut bulmasıydı. Yapıt, mimari olarak tepesi açık olacak şekilde inşa edilmiştir. Bu sayede güneş tepedeyken bir ışık demeti yapının içerisini dolaşır, geceleri ise kubbenin tavanında ışıktan yıldızlar belirir. Yapının tavanından süzen ışık Roma'nın siyasi otoritesini, imparatorluk anlayışını ve fikrini kutsuyordu.

Pantheon tapınağının inşasından 500 yıl sonra tapınak Papa IV. Boniface tarafından takdis edilmiş ve artık bir Hristiyan kilisesine dönüştürülmüştür. Orta Çağ'da Roma İmparatorluğu anıtları parçalanıp mimarlar tarafından yıkılıp taş ocağı olarak kullanıldığında dahi bu anıt Roma'da Hristiyanların ibadeti için kullanılan ilk pagan tapınaklarından biri olduğu için korunmuştu. Bu örnek, mimarinin iktidarlar tarafından kullanımı açısından bize oldukça açık bir mesaj verir. Roma İmparatoru tarafından inşa edilmiş olan ve bir zamanlar Roma İmparatorluğu'nun imparatorluk ve dünya hakimiyeti fikrini kutsayan bu yapı şimdilerde Papa'nın Hristiyanlık anlayışını ve tek bir tanrının varlığını kutsuyordu. Tapınağın birey ve toplum üzerindeki etsinin ne denli çarpıcı olduğunu idrak edebilen Papalık, tapınağı yıkmak yerine onu kendi çıkarları doğrultusunda çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçişin büyük bir simgesi olarak ayakta tutmuştu. Roma'daki bu tapınak bize bir yapıtın toplum üzerindeki etkisini gösterirken aynı zamanda muktedir olan bir gücün bir yapıtın toplumu etkileme şeklini nasıl değiştirebildiğini de göstermiştir. Pantheon

[161] Sennett, *Ten ve Taş*, s. 27.

tapınağı artık Roma'nın imparatorluk fikrinin değil, Papalığın tek tanrıcılık anlayışının taşa bürünmüş ve nesneleşmiş halidir.[162]

Mimarinin bir iktidar aygıtına dönüşmesi Batı kentlerinin üzerinde derin siyasi izler bırakıyordu. Benzer izleri ve çok daha derinlerini devletin kendi eliyle şekillendirdiği ve devlet yöneticilerinin kendi siyasi itibarlarının bir gereği gibi ortaya koydukları imar faaliyetleri ile Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'da da görmek mümkün. Osmanlı Devleti de kendi iktidarını gerek kendi tebaasına gerekse de diğer Müslüman ve Hristiyan Batılı devletlere karşı sergilemek için çalışmamızın önceki bölümlerinde de bahsetmiş olduğumuz üzere bazı simgeler kullanmaktaydı. Elçi heyetleri, sünnet ve düğün törenleri tahta çıkma merasimleri, surre alayları ve Cuma selamlığını Osmanlı Devleti'nin simgesel olarak otorite sağlama araçları arasında sayabiliriz. Bunlar arasında hem Avrupa'da hem de Osmanlı Devleti'nin kendi içerisinde devlete en büyük prestiji devletin askeri gücünün sağladığını söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti, klasik dönemde askeri sahadaki gücü ile devletin sağlam bir siyasi zemin üzerinde durmasına fırsat tanıyor, bu fırsat sayesinde Osmanlı Devleti ekonomik ve sosyal hayatı daha kolay bir şekilde kontrol ve himaye edebiliyordu. Fatih Sultan Mehmed'in İstabul'u aldıktan sonra şehrin en büyük kilisesi olan (ve tarihi bir arka plana sahip olan) Ayasofya'yı Cami'ye çevirmesi sahiplenici ve sembolize edicidir ancak bu mimari adım büyük bir askeri zaferi taçlandırmak üzere atılmıştır.

Özellikle 18. yüzyıldan sonra Osmanlı'nın Batı'ya karşı askeri üstünlüğünü kaybetmesi devleti iktidarını meşru kılacak yeni simgesel arayışlara itti. Bu arayış yukarıda bahsettiğimiz simgesel törenlerin bir adım ötesine geçerek mimaride vücut buldu. Sarayın başkentteki otoritesini arttırmak için yükselen mimari ihtişam, 18. yüzyılın seçkin bürokrat zümresinin "Osmanlı batılılaşması" diye adlandırılan dönemin başlamasıyla iç içe geçti. Başkentin değişen mimari algısı değişen toplumsal düzen tarafından tetikleniyordu. Seçkin yönetici bürokrat zümrenin

[162] "Roma İmparatorluğu, görsel düzen ile imparatorluk iktidarını birbirinden ayrılmaz şeyler haline getirmişti. İmparator iktidarının anıtlarda ve kamu binalarında görülmesini sağlamak zorundaydı. İktidarın taşa ihtiyacı vardı." Sennett, *Ten ve Taş*, s. 75-76.

kendini başkentte iktidarın bir parçası olarak kabul ettirebilme çabası bu değişimi körükledi. 18. yüzyılda Sultan III. Ahmed döneminde başlayan mimari yapılardaki artış başkentin her noktasını saltanatın ihtişamı ile damgalamayı amaçladı. 18. yüzyıl İstanbul'unda saray erkânına ait kültürel tarz ve mimari pratikler kentli toplum tarafından benimsenirken aynı zamanda saray kent kültürünün bazı pratiklerini kullanıp şekillendirmeye başladı. Bu durum 18. yüzyıl mimarisini kesin bir yargı ile seçkin yönetici sınıf arasında sınırlandırılmamasına ve kamusal alanların sayısının artmasına sebep oldu.[163]

Sultan III. Ahmed'in tahta cülusundan evvel yaklaşık 50 sene hanedan mensupları İstanbul'da değil Edirne'de ikâmet ettiler. Hanedanın başketten bir süre uzak kalmaları İstanbul'un fiziki dokusuna zarar verdi. Bununla birlikte 17. yüzyılın ikinci yarısında başkette yaşanan doğal afetler de şehre oldukça fazla zarar verdi. Sultan III. Ahmed'in İstanbul'a gelişi ile birlikte başkentte yeni bir imar faaliyetinin başladığını söyleyebiliriz Özellikle surların dışında kalan hasbahçelerin onarılmasına büyük önem verildi. Bu yapım süreci yapım bâniliğini doğurdu.[164] Özellikle Sultan III. Ahmed'in sadrazamı olan İbrahim Paşa'nın başını çektiği saray erkânından yapım bâniliğini üstlenen pek çok kişi vardı. Yapım bâniliği ile saray erkânı ve çevresi iktidar alanını genişletiyor ve bundan pay almaya çalışıyorlardı. Osmanlı'da hiyerarşinin zayıflaması yönetici sınıf içerisinde görülmekteydi ve saray erkânı mimari bânilik rolünü üstlenerek kendi siyasi imgesini yeniden ortaya koyuyordu. Saray erkânı yaptırdığı köşkler, bahçeler ve yalılar ile zenginliğini teşhir ederek toplum önünde görünürlüğünü bir kez daha ortaya koydu. Artan bânilik faaliyetleri kentin görünümünde ve sosyal yaşantısında değişikliklere sebep oldu. Özellikle boğazın kenarına yapılan yalı ve hasbahçeler ile iktidarın ihtişam ve otoritesi surların dışına taşarken bahçelerin ve parkların sayısının artması toplum içerisinde kamusal mekânların sayısını arttırıyordu. Yapım bâniliği bir yandan şehrin yapısını değiştirirken bir diğer yandan toplumsal statüyü belirlemenin bir aracı haline geldi. Bânilik sayesinde Osmanlı'da geçirgen toplum yapısı içerisindeki dikey hareketlilik

[163] Hamadeh, *a.g.e.*, s. 30.
[164] Mehmet Fatih Müderrisoğlu, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Bâniliğinde Ailesinin Yeri", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2013 Bahar, s. 187-206; Fatih Müderrisoğlu, "Sultan II.Selim'in Bânilik Faaliyetleri", *Turkish Studies*, Vol. 9/10, Ankara 2014, s. 749-773.

şehrin manzarasının bir parçası oluyor ve kamusal teşhir için ideal bir alanı ortaya koyuyordu.[165] Çünkü bânilik uygulaması iktidarın alanının genişlemesi ile yeni kamusal alanların ortaya çıkışı denkleminin kilit bir noktasında duruyordu. Yapım bâniliğinde hanedan üyeleri ilk sıradayken artık bürokratlar hanedan üyelerinin önüne geçiyordu. Toplum içerisinden tüccar ve esnafların da yapım bâniliğine girişmesi bânilik uygulamasını farklı bir boyuta taşıdı.

Osmanlı Devleti merkezi otoritesi sur dışında artan ve kentin çevresini değiştiren mimari yapılardaki artışın gelişimine müdahalede gecikmedi. Mimari, devletin kendisini simgesel bir güç olarak ortaya koymasının yanı sıra toplumun düzenini sağlama açısından da kullandığı bir aygıttı. 18. yüzyılda başkentte surların dışındaki yapıların Hristiyan ve Musevi ailelere ait olanları iki kattan yüksek inşa ettirilmedi. Ayrıca bu yapıların dış cephe rengi dahi devlet tarafından belirlenmekteydi. Bu durum toplumsal düzenin korunması için devletin yaptığı bir uygulamaydı. Kentin değişen mimari yapısı erken dönem Osmanlı modernleşmesi olarak yorumlandı. Mimari yapılardaki Avrupa kentlerinden izler olması bir erken dönem batılılaşma çabası olarak görülse de Osmanlı toplumsal yapısının kendi içerisinde yaşadığı değişimler mimari yapılara yansımıştır. Bunu yalnızca erken dönem batılılaşma çabası olarak yorumlamak yerine Batı etkisi ile Osmanlı toplumsal yapısının değişiminin bir sentezi olarak yorumlamak gerekir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise kent üzerindeki devletin mimari izleri net bir batılılaşma çabası olarak görüldü. 19. yüzyılda Osmanlı başkentinde geleneksel kent politikalarının yerini Avrupa'daki örnekleri uyarlanan yenileri geçirildi. 19. yüzyılda Avrupa'nın önemli kentlerinde (Paris, Viyana, Roma v.b.) önemli mimari değişimler yaşanıyor ve iyi geliştirilen kent politikaları beraberinde toplum düzenini de getiriyordu.[166]

19. yüzyılda Osmanlı başkentinin yapısal değişimini incelediği eserinde Zeynep Çelik, 19. yüzyılda Osmanlı hükümdarlarının başkenti çağdaşlaştırmaya

[165] Hamadeh, *a.g.e.*, s. 131.
[166] "Bu dönem, Paris'in İmparator Napolyon ve Vali Eugene Haussmann yönetiminde yeniden inşasına (1853-1872), Viyana'nın 1860'larda Ringstrasse çevresindeki gelişimine ve Roma'nın Alessandro Viviani'nin 1882 tarihli planı uyarınca yeniden düzenlenmesine denk düşmektedir." Zeynep Çelik, *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, İstanbul 1986, s. 2.

çalışırken Avrua mekânlarını taklit ettiğini öne sürer.[167] Bu görüş Osmanlı Devleti merkezi otoritesinin toplumsal düzeni sağlamak için kenti bir araç olarak ele aldığı fikrini daha ziyade ikinci plana atarak kentteki mimari değişimi salt bir batılılaşma çabası olarak gören bir yaklaşımdır. Osmanlı Devleti'nin kent düzenlemesi için Batı'yı ve Batı'nın başkentlerini örnek almış olabileceği kabul edilebilir olsa da Osmanlı devlet otoritesinin kent üzerine yaptığı dokunuşlar kenti Avrupa kentlerine çevirme arzusuyla değil toplumun nizamını kent üzerinden sağlama ve yeni pratikler geliştirme arzusuyla yaptığı dokunuşlardı. Osmanlı Devleti'nin gayesi salt bir batılılaşmadan ziyade gerekirse Batılı argümanlarla kendi siyasi iktidarını toplum üzerinde hakim kılmak ve toplumsal düzeni sağlamaktı. Osmanlı Devleti'nin bu yöndeki gayesine saat kulelerini örnek olarak verebiliriz.

Saat kuleleri Osmanlı Devleti için 18. ve 19. yüzyıla gelene kadar şehirlerinde sıklıkla rastlanılabilecek bir simge değildi. 16. yüzyılda Osmanlı Devleti topraklarını gezen Alman seyyah Hans Dernschwam, seyahatnamesinde "*...burada ne bir saat kulesi ne de bir Kilise çanı var*" diye yazmıştır.[168] Yine de 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde başta Ferhat Paşa Camii Saat kulesi ve Üsküp Saat Kulesi olmak üzere sayıları az da olsa saat kulelerinin var olduğunu belirtmerkte fayda var. Bu dönemde yapılan saat kulelerinin çoğunun Hristiyan tebaanın yoğun olduğu ve sonradan Osmanlı hakimiyetine girmiş bölgelerde yapılmış olduklarını görüyoruz. Saat kulelerinin Anadolu'ya gelişi ise 18. ve 19. yüzyıllarda olmuştur. Özellikle Sultan II. Abdülhamid döneminde Anadolu'nun pek çok yerine saat kuleleri inşa edilmiştir.[169] Saat kuleleri genellikle şehrin kalabalık meydanlarına inşa edilirdi. Devletin kendisi tarafından inşa edilen saat kulelerinin amacı mimari ve sanatsal zevkten öte toplumu zaman kavramı üzerinden düzenleme arzusuydu. Devlet, o meydan da varlığını saat kulesi ile simgeleştiriyor ve toplumun çalışma ve ibadet gibi zamana bağlı faaliyetlerini düzenliyordu. Özellikle Anadolu'da ezan vakti ile düzenlenen toplumsal yaşam artık yavaşça yerini güneş saati ile devletin yaptırdığı saat kulelerinin düzenlediği yaşama bırakıyordu. Toplum düzeni zamanın

[167] Çelik, *a.g.e.*, s. 2-3.
[168] Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, Ankara 1987, s. 51-57.
[169] Anadolu'daki saat kuleleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hakkı Acun, *Anadolu Saat Kuleleri*, Ankara 1994; Meltem Cansever, *100 Saat kulesi*, İstanbul 2009.

düzenlenmesi ile kontrol altında tutulmaya çalışılıyor, bunu yaparken devlet, simgesel olarak kent meydanında var oluyordu. Yani bir toplum düzeni ve simgesel siyasi otorite için taşa ihtiyacı olan tek imparatorluk Roma değildi.

1.2. Kahvehanelerin Kamusal Mekânlar Ortaya Çıkması ve Osmanlı'da Kahvehaneler

Dünya üzerindeki her kültürde bir kamusallığın ve kamuoyu oluşumunun temeli iletişimsel bir pratiğe dayanır. İnsanlar ancak birbirileriyle iletişim kurarak fikir ve söz paylaşımı ve birlikteliğini sağlayabilirler. Kahvenin keyif verici bir içecek olarak bütün dünyaya yayılması insanları bu keyif verici içeceğin etrafında topladı. Bu toplanma zaman içerisinde (her kültürde farklı tarzlarını görebileceğimiz) kahvehaneleri doğurdu. İnsanları kahvehanelere toplayan şey kahvenin bizzat kendisi olsa da zaman içerisinde kahvehaneler yalnızca kahve içmek için toplanılan mekânlar olmaktan çıkarak birer kamusal mekân haline geldiler.

Kahvehanelerin veya farklı kültürlerde kahvehane işlevi gören "cafe" ve benzeri mekânların kamusal mekân haline gelmelerinin en temel sebebi her kültürde toplumun her kesiminden insanı içinde barındırabilmesiydi. İnsanlar toplumsal statüleri ne olursa olsun kahvehanelerde bir içecek etrafında toplanıyor ve günlük, siyasi, sosyal ve ekonomik konulardan sohbetlerde bulunabiliyorlardı. Avrupa'da kahvehaneler öncelikle edebi kamusal mekânlar olarak ortaya çıktılar. Örneğin; İngiltere'deki kahvehanelerde önceleri Fransız salonlarında olduğu gibi burjuva ve elitlerin sanatsal tartışmalarına benzer tartışmalar görülse de İngiltere'de kahvehanelerin her tabakadan insana açık oluşu sanatsal ve edebi tartışmaların yerini zamanla siyasi söylemlere bırakmasına sebep oldu. Sanatsal akıl yürütmenin siyasi söyleme evrilmesini Habermas temel iki sebebe bağlar. İlki; kahvehanelerin salonlardan farklı olarak toplumun her kesimine açık oluşudur. İkincisi ise; Fransa'daki salonların aksine İngiltere'de kahvehanelerin yalnızca erkeklere açık oluşudur.[170] Erkeğin kahvehanelerin kamusal mekânlara dönüşürken bir aktör haline

[170] "…sanat ve edebiyat eserlerinde açığa çıkan akıl yürütme, çok geçmeden ekonomik ve siyasal tartışmalara da sirayet eder; hem bu tartışmaların Fransa'da salonlardaki tartışmalarda olduğu gibi en azından doğrudan tamamen sonuçsuz, etkisiz kalacağının garantisi de yoktur. Salon üslubu, özellikle

getirilişi Richard Sennet'in "Kamusal İnsanın Çöküşü" eserinde belirgin olarak vurgulanmış ve öne çıkarılmıştır.[171] Kahvehaneler kamusal mekânlar haline gelirken ve toplumun sosyal ve siyasal yaşamında etkili değişikliklerin odak noktalarından biri oluyorken bu değişimin öznesi kahvehane içerisindeki grubu oluşturan "erkek" de sosyal hayatın değişimde bir rol üstleniyordu. Avrupa'da kahvehaneler toplum yaşamının değişmez bir parçası haline gelmeye başlamışlardı. Londra'da 18. yüzyılın henüz ilk 10 senesi içerisinde çok fazla müşteriye sahip 3000'den fazla kahvehane bulunmaktaydı.[172]

Kahve ve kahvehanelerin Batı'daki gelişimleri böyleyken Doğu'da Müslüman ülkelerde bu gelişim Batı'dakinden farklı bir gelişim seyri izlemiştir. Kahve ve kahvehanelerin gelişimi üzerine çalışmış olan Ralph Hattox "Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri" adlı eserinde kahvehanelerin Müslüman ülkelerde karşılaşabileceği önemli geleneksel sorunlara vurgu yapar. Bunlardan ilki; kahvenin kimyasal yapısıyla alakalıdır. Kahvenin çekirdeklerinin kömür haline gelinceye kadar kavrulması ve bu şekilde insan bedenine zarar vereceği fikri İslami olarak hoş karşılanmaz. İkincisi; kahvenin bir bida olarak görülmesi ve aşırı dindar çevrelerin buna gösterdiği tepkidir. İlk iki sorun genel olarak kahve içeceği üzerine yaşanan sorunlardır ve toplumsal bir boyutu yoktur. Üçüncüsü ise; kahvehanelerin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin yönetici zümreler tarafından fark edilmesidir. Bu üç temel odak noktası kahve ve kahvehanelerin gelişim sürecini Batı'dakinden ayırsa da özellikle Ortadoğu kahvenin önemli bir üretim ve tüketim ağına dönüşmüştür.[173]

Osmanlı Devleti'nde ise kahvenin ilk izlerine 16. yüzyılda rastlayabiliyoruz. Osmanlı Devleti'ndeki dönemin kroniklerini incelediğimizde Peçevi, Osmanlı

---

kadınların damgasını taşırken, kahvehane topluluğuna yalnızca erkeklerin dahil olabilmesi bununla bağlantılı olabilir.", Habermas, *a.g.e.*, s. 101.

[171] Sennett, *Kamusal*, s. 48-62.

[172] L. Stephen, *English Literature and Society in the 18th Century*, London 1947, s. 37; akt. Habermas, *a.g.e.*, s. 101.

[173] Ralph Hattox, *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul 1996, s. 43; akt. Halil Emre Deniş, "Osmanlı ve Cumhuriyet Döneminde Kahvehaneler: Sosyal ve Siyasal Yaşamın İncelenmesi, *Akademik Bakış Dergisi*, S. 27, 2011, s. 4.

Devleti'ne başkentine kahvenin miladi 1554/ hicri 962 senesinde geldiğini söylerken[174] Katip Çelebi ise kahvenin İstanbul'a 1543 senesinde geldiğini belirtir.[175] Bununla beraber kahvenin Orta Doğu'dan İstanbul'a gelişinde hacı adaylarının da önemli bir katkısı olmuştur.[176] Hacı adayları Mekke ve Medine'ye gidip hacı olabilmek için Orta Doğu üzerinde bir rota izlemek zorundaydılar. Bu rota aynı zamanda ticaret kervanlarıyla 16. yüzyılda kahveninde tüm Orta Doğu'ya yayılmaya başladığı rotaydı. Hacıların da İstanbul'a dönüşte kahve içeceğini yanlarında başkente taşımaları zamanla bu taşımacılık sürecini ticarete çevirmeye başladı. Kahve bu sayede İslam dünyası içerisinde de hacılar sayesinde hızla yayıldı. Osmanlı'da kahve, kahvehaneler kurulmadan ve halkın tamamına kahve tüketim alışkanlığı yayılmadan önce sufiler tarafından kullanılmaktaydı. Sufiler gece boyunca uyanık kalıp ibadet etmek içmek kahvenin uyarıcı etkisinden faydalanıyorlardı.[177] Sonraları bu alışkanlık sufiler arasında da mistik bir hava aldı. Kahve başlangıçta, şarap gibi elden ele dolaştırılarak içilmesi ve uyarıcı etkisi gibi sebeplerle ulema tarafından yasaklanmak istendi. Ancak Osmanlı Devleti içerisinde yaygın biçimde tüketilmeye başlandı. Ahmet Yaşar'ın Ayşe Saraçgil'den[178] ve M. Ertuğrul Düzdağ'dan[179] naklen verdiği ve bazıları tarihsiz olan ancak 1550'lerden öncesine ait olduğu düşünülen fetvalarda Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin kahvehaneler hakkında sorulan sorulara gittikçe sertleşen bir üslup ile verdiği yanıtlar dikkat çekicidir. Ancak Ebussuud Efendi'nin tavrının içecek olarak doğrudan kahveye değil, kahvehanelere karşı olduğunu ifade etmek gerekir. Örneğin; Şeyhülislam Ebussuud Efendi'ye ait şu iki fetvada devletin kahvehanelere karşı sertleşen tutumunu gözlemleyebilmek mümkündür;

---

[174] İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, I, s. 363.
[175] Katip Çelebi, *Balance of Truth*, edt. G. L. Lewis, London 1957, s. 60.
[176] Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: the Hajj under the Ottomans (1517-1683)*, London 1994, s. 37-40.
[177] C.V. Arendonk, "Kahve" İslam Ansiklopedisi, 2. Baskı, s. 449-455.
[178] Ayşe Saraçgil, "Kahve'nin İstanbul'a Girişi: 16. Ve 17. Yüzyıllar", *Doğu'da Kahve, Kahvehaneler*, edt. Helene Desmet Gregoire ve François Geoergeon, çev. Meltem Atikye, Esra Özdoğan, İstanbul 1999, s. 27-41.
[179] M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1972, s. 31.

"Mes'ele: Kahvehanelere ehl-i hevâ cem' olup, ayrı meclis kurup, satranç ve tavla ve bunun emsali malayani kelimât edip, bu ettiklerinin hürmetini hatıra getirmeyip, istihfâf edip, bu makule hâl ile kahve helâl i'tikâd edenlere şer'an ne lâzım olur?

El-Cevap: Cümlesine subhânehû ve te'âlâ hazretlerinin, melâike-i kiramın ve cumhûr-ı ehl-i islâmın lâ'neti lâhik olur."[180]

"Mes'ele: Pâdişah-ı din-penah (zılli zalili ilah) hazretleri, kahvehaneleri kerrât ve merrâtla men' etmişler iken, memnu'lar olmayıp, taife-i evbâştan ba'zı kimseler vech-i ma'aş için kahvehaneler tutup, hengameleri germ olmak için yanlarına yalın yüzlü şakirtleralıp, tavla ve satranç gibi ba'zı alat-ı lehv ü tarab müheyya ve müretteb edip, şehrin ehl-i neva, siyehkar ve saderüy halî-ül-izarları cem' olup, berş afyon ve bengi ma'cun ekl eyleyip, üzerine kahveler içip, kıvamlarında oyuna ve fünün-i ekazibeye iştigal eyleseler, eda-i salat-i mektübede ihmal eyleseler, şer'an zikrolan fürüşlara ve kahvenûşlara ve men'ü def'ine kâdir olup men' etmeyen hakime ne lazım olur?

El-Cevap: Kabayih-i mezbûreye mübâşeret ve ta'ati edenler ta'zir-i şedid ve habs-i medid ile men'ü zecr olunup zecirlerinde müsâhele eden hükkam azl olunmak lazımdır."[181]

Kahve, Osmanlı Devleti içerisinde sufilerin dinsel alanından ayrılıp sekülerleşmeye başladı.[182] Bu sekülerleşme İstanbul'da kahvelerin sayısını arttırdı. Kahvehanelerin başkentte yayılmaya başladığı esnalarda devlet siyasi ve sosyal olarak çalkantılı bir süreçten geçiyordu. Devletin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik kriz ve Celali isyanları köyden kente göçü arttırıyor, toprak sistemi bozuluyor ve tüm

[180] Ahmet Yaşar, "Erken Modern Osmanlı'da Kahvehane Yasaklamaları", O*smanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, edt. Ahmet Yaşar, İstanbul 2010, s. 38.
[181] Yaşar, a.g.m., s. 39.
[182] Uğur Kömeçoğlu, "Homo Ludens ve homo Sapiens Arasında Kamusallık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri", *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, edt. Ahmet Yaşar, İstanbul 2010, s. 55.

aksaklıklar birbirini tetikliyordu. Böyle bir dönemde başkentte artan nüfus kahvehanelerde yoğunlaşıyordu. Kahvehaneler gittikçe merkezi otoriteye karşı meydan okuyucu yerler haline gelmeye başladılar. Bozulan sosyal düzen kahvehanelerin siyasi sohbet mekânlarına dönüşme sürecini hızlandırdı. Kahvehaneler devlete karşı siyasi dedikodunun merkez noktası haline gelince siyasi otorite ile gerilimli bir ilişkiye sahip olmaya başladı. Çünkü kahvehaneler toplumun her kesiminden insanları bünyesinde barındırarak, toplumsal statüyü korumanın düzenin temel taşı olduğu, Osmanlı toplumsal düzen planını derinden sarsıyordu.

Osmanlı'da kahvehanelerdeki siyasi devlet sohbeti zamanla gündelik yaşam içerisinden karnavalesk bir eda ile kuşandı. Hikaye dinletileri, gölge oyunları ve kukla gösterileri kahvehanelerin kamusallığı karnavalesk ifade biçimlerine dönüştüler. Kahvehane âşıkları kahvelere kırsal kent kültürünü taşıyor ve dizeleriyle kırsal ve kent yaşamını birleştiriyordu.[183] Meddah ve Karagöz-Hacivat gösterileri eleştiri kültürü üzerine kahvehanelerin kamusallığını Avrupa'daki sanatsal eleştiri kültürünün adeta bir adım ötesine taşıyordu. Özellikle Karagöz-Hacivat gösterilerinin hicivsel yönü kahvehanede toplanan bireylerin gözünde siyasi eleştiriyi canlı tutuyordu.[184] Kahvehaneler yarattıkları eleştirel kamusallık ile kültür ve siyaseti ilişkilendiriyordu. Bu ilişkiyi ortaya çıkaran karnavalesk hava, kahvehaneler ve merkezi otorite arasında bir hesaplaşma yaratıyordu.

Avrupa'daki hükümetler üzerinde siyasi bir baskı unsuruna dönüşen kahvehanelere Osmanlı Devleti'nin de tedirgin yaklaşması oldukça doğaldı. Çünkü Osmanlı Devleti'nde tebaanın ibadethaneler dışında toplu halde bulunabilecekleri çok fazla yerleri yoktu. Bu durum tebaayı iktidar taradından daha kolay kontrol edilebilir bir hale getiriyordu. Ancak kahvehaneler başkentte kamusal alan boşluğunu doldurarak iktidar aleyhine "dedikodu ve fesat yuvaları" haline geldi.[185] Kahvehaneler zamanla bir eğlence ve dinlenme mekânı olmaktan çıkarak merkezi otoriteye karşı muhalif bir gücün, Bektâşî ve Yeniçerilerin isyan karargahı halini

[183] Kömeçoğlu, a.g.m., s. 60.
[184] "… Gölge oyununun kahraman karakteri karagöz, sıradan insanları, erdemi ve aklıselimi temsil ederdi. Diğer ana karakter Hacivat'tan farklı olarak eğitimsizdir. Fakat zekâsı ve doğallığıyla, küstah ve kendisini beğenmiş Hacivat'ın hakkından gelmeyi başarır.", Kömeçoğlu, a.g.m., s. 61.
[185] Berkes, *a.g.e.*, s. 44.

aldılar.[186] Örneğin; Sultan II. Osman'ın öldürülmesi ve Patrona Halil İsyanı gibi siyasi ve sosyal etkileri oldukça büyük ayaklanmalarda kahvehaneler bir karargah gibi kullanılmışlardır.[187]

Kahvehanelerin Osmanlı Devleti merkezi otoritesine karşı üstlendiği siyasi tavır çok geçmeden merkezi otorite tarafından bastırılmaya çalışılacaktı. Kahvehanelerin isyanlar, dedikodu ve ahlaksızlıklar ile anılmaları, onları toplumsal düzenin sağlanmasının önündeki engel gibi gösterdi. Tahta geçen Sultanlar, kahvehaneleri kapatmayı toplumsal düzeni sağlamanın bir adımı olarak görmeye ve uygulamaya başladılar. Kahvehane ve meyhaneleri kapatmasıyla bilinen Sultan IV. Murat döneminde başkentte 1683 senesinde kahvehaneler kapatılıp, kahve içmek yasaklandı. Bu dönem de haslar kadılığında 120 kahvehane kapatılmıştır.[188] Osmanlı Devleti'nin kahvehanelere karşı böylesi sert bir tutum takınmasının temel sebeplerinden biri kahvehaneleri fitne odakları olarak görmesiydi. 18. yüzyılın başında fitne yaydığı düşünülen kahvehanelere ve sahiplerine yıkım ve sürgün cezalarının verilmesi bu durumun bir tezahürüdür.[189] Sultan III. Selim de 18. yüzyılın sonlarında tahta çıktığında toplum düzeninin sağlanması adına bazı kahvehane ve meyhaneleri kapatmıştır.[190] Ancak bu dönemdeki kapattırma tüm kahvehaneleri kapsamamaktadır. Çünkü 17. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti, kahvehaneler ile siyasal mücadelesini farklı bir boyuta taşıyarak onları toptan kapatmak yerine toplumu ve kamusallığı kontrol edebileceği devlet aygıtlarına dönüştürdü. Bununla beraber devlet, kahve ve kahvehanelerin getirdiği önemli ekonomik gelirden faydalanmaya başladı. Kahve önemli bir ticaret nesnesi ve hazinenin önemli bir gelir kaynağı haline geldi.[191] Bu süreçte Osmanlı başkentinde kahvehanelerin sayısı oldukça çoğaldı. 1792 senesinde Tophane-i Âmire ve çevresindeki kahvehanelerin esnafa oranını gösteren bir tabloda kahvehanelerin çoğunluğu dikkat çekmektedir.[192]

---

[186] Reşat Ekrem Koçu, *Yeniçeriler*, İstanbul 1964, s. 296-299.
[187] Kömeçoğlu, a.g.m., s. 59.
[188] BOA, Bab-ı Asafi, A. DVN, nr. 25/47; Yaşar, a.g.m., s. 49.
[189] BOA, Cevdet Zabtiye (CZ), nr. 612; BOA, CZ, nr. 3665.
[190] BOA, HH, nr. 11503.
[191] BOA, CZ, nr. 302.
[192] BOA, Başmuhasebe (DBŞM), nr. 41569; Ahmet Yaşar, "The Coffeehouses in Early Modern İstanbul: Public Space, Sociability and Surveillance", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 27.

Yer	Kahvehaneler	Esnaf
Tophane-i Amirr civarı	33	113
Tophane-i Amire meydanı	14	75
Boğazkesen çarşısı	12	54
Firuz Ağa suku	9	35
Sur-ı Mükebbir suku	3	3
Cihangir suku	3	3
Salı Pazarı ve Fındıklı suku	15	73
Fındıklı kurbunda Dereiçi suku	7	22
Kazgancı suku	2	5
Ağaçaltı	3	3
Ağa Camii suku	2	8
Ağa Cami-i Şerif suku	2	8
Saray-ı Galata pişgahı	8	21
Bab-ı Kule-i Kebir	10	39
Toplam	**123**	**462**

1794 tarihli bir başka vesikada Eyüp'te kahvehane sayısının fazlalığını diğer esnaflar ile kıyaslayarak görebiliriz.[193] Osmanlı Devleti, kahvehaneler üzerindeki baskısını onları kapatma yönünde değil kendi iktidar aygıtı olarak kullanma yönünde arttırınca, kahvehaneler toplumun adeta devlet tarafından dinlenilen kara kutusuna dönüştüler. Kahvehaneler artık devletin halkın siyasi hangi söylemde bulunduğunu öğreneceği merkez, iktidarını korurken bir yandan da olası muhalefeti yok edeceği yer haline dönüşmüştü.Osmanlı Devleti, ilerleyen yıllarda kahvehaneler üzerindeki baskısını daha da arttırarak jurnaller vasıtasıyla toplumun nabzını tutmaya

[193] BOA, DBŞM, nr. 41581.

çalışmıştır.[194] Başlarda karnavalesk bir hava ile muhalif bir kamusal alan olarak ortaya çıkan kahvehaneler kamusallığını ve merkezi otorite için her zaman potansiyel bir tehdit oluşturma vasfını korumasının yanında artık adeta merkezi otoritenin istediğinde dokunduğu bir damar, bir sinir ucu haline gelmişti.

1543 senesinde gemilerler İstanbul'a ilk getirilişinde tüketilmesi yasak olan kahve başkentte 10 yıl içerisinde geniş biçimde tüketiliyor, hatta 1550'lerde İstanbul'da ilk kahvehaneler bile açılmış oluyordu. Gelibolulu Mustafa Ali, kahvenin yaygınlaşmaya başladığı dönemleri "Mevaidün Nefais fi Kavaidi'l Mecalis" adlı eserinde şu şekilde ifade eder; *"Kahvehaneler iyilikleri de kötülükleri de içinde barındırarak bilginlerin de ayaktakımının da mekânı olmuştur."*[195] Kahvehaneler toplumun her kesiminden insanları birleştiren mekânlar haline gelmişlerdi. Örneğin; 16. yüzyılın ortalarında camilerde namaz vaktini bekleyen cemaat kahvehanelerde oturup beklemeye başladı. Bu şekilde mahalle kahvehaneleri ortaya çıktı. Bu aynı zamanda toplumsal hayat içerisinde yeni bir sosyalleşme ortamının ortaya çıkışıydı.[196] Mahalle kahvehaneleri artık bir mahallenin temel yapıtaşlarından biri sayılabilecek camilerin hemen yanında hemen hemen her mahallede görünür olacak kadar yaygınlaşmışlardı. Kahvehanelerin yaygınlaşması özellikle Eminönü, Beyazıt ve Aksaray civarındaki esnafın kendi kahvehanelerini ortaya çıkarmasına sebep oldu. Bu esnaf kahvehaneleri çeşitli meslek gruplarının bir araya geldiği, ticaret yapılan ve aynı zamanda iş veya işçi arayanların buluştuğu mekânlara dönüştüler.

Başkentte, 17. yüzyılın ortalarında yeniçeri kahvehaneleri kurulmaya başlandı. Yeniçerilerin evlenmeleri ve ticaretle uğraşmaya başlamaları onların sosyal hayat içerisinde daha fazla görünmelerine sebep oldu. Özellikle yeniçeri ocağının bozulmaya başladığı dönemlerde yeniçeriler esnaf loncalarına üye olmaya başlamış aynı zamanda bu loncalardakiler de yeniçeri ocağına kayıt olmuştur. Bu yüzden yeniçeri sayısı yaklaşık 200.000'lere kadar yükselmiş, bu durum da yeniçeri kahvehanelerinin sayısının artmasına sebep olmuştur. Yeniçeri kahvehaneleri dönem

[194] BOA, CZ, nr. 50/2474; BOA, CZ, nr. 35/1747; BOA, CZ, nr. 11/513.
[195] Gelibolulu Mustafa Ali, *Mevidün Nefais fi Kavaidi'l Mecalis*, haz. Cemil Yener, İstanbul 1975, s. 145.
[196] Cem Sökmen, *Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri*, Ankara 2012, s. 42.

itibariyle söylenti ve dedikodu merkezli devlet sohbetlerinin yapıldığı yerler haline gelerek devletin kendisi için bir muhalefet odağı halini almıştır. Yeniçeri ocağının 1826 senesinde kaldırılması ile yaklaşık 10.000 yeniçeri kahvehanesi de kapatılmıştır.[197] Yeniçeri kahvehanelerinin kapatılmasıyla bu kahvehanelerin yerini sayısı çok daha az olmakla birlikte tulumbacı kahvehaneleri almıştır.

17. yüzyılda Osmanlı başkentinde görülmeye başlanan bir diğer kahvehane çeşidi âşık kahvehaneleriydi. Bu kahvehaneler sözlü kültür geleneğinin devam ettirildiği halk ve tasavvuf edebiyatının birleştiği yerlerdi. Ancak âşık adı verilen saz şairlerinin siyasi olayları şiirlerine konu etmeleri âşık kahvehanelerinin de siyasallaşmasına zemin hazırladı. Âşık kahvehanelerinin bir başka formu ise çalgılı kahve de denilen semai kahvehaneleridir. Semai kahvehanelerinde müzik aleti olarak yalnızca saz değil darbuka ve klarnet gibi başka müzik aletleri de kullanılmaya başlanmıştır. Bu kahvehaneler özellikle Ramazan gecelerinde önceden programlanmış eğlenceler tertip ederdi. Semai kahvehanelerindeki bu programlar Tanzimat'ın getirdiği bir Batı geleneği olarak görülebileceği gibi âşık kahvehanelerine bir alternatif olarak da görülebilirdi.[198]

Kahvehaneler zamanla sosyal hayat içerisinde öylesine çok rol almaya başladılar ki bu mekânlar bir gösteri yeri olarak kullanılmaya başlandı. Halk hikayeleri anlatan kişiler olarak bilinen meddahlar bu gösteri yerlerinde görülmeye başladılar. Zamanla İstanbul'da meddah kahvehanelerinin sayısı da arttı. Meddahlar toplumun her kesimi tarafından sevilen ve beğenilen, halk hikayeleri anlattığından meddah kahvehaneleri her kesimden insanın buluşma mekânları haline geldi. İstanbul'daki diğer kahvehanelerin siyasallaşması sürecinde görüldüğü gibi meddah kahvehaneleri de meddahların devlet sohbetini, devletin siyasi olaylarını ve sosyal çarpıklıkları işlemelerinden ötürü zamanla siyasallaştı. Meddahlar bu dönemde

[197] Ali Çaksu, "18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri", *Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar*; haz. Ahmet Yaşar, İstanbul 2009, s. 82-86.
[198] Sökmen, *a.g.e.*, s. 55-56.

Osmanlı içerisinde Avrupa'da gazete ve gazetecinin taşıdığı halkı bilgilendirme, haber taşıma ve eleştirme misyonunu üstlenmişlerdi.[199]

1.3. Tanzimat Döneminde Kahvehanelerin Kıraathanelere Dönüşme Süreci

Kahvehanelerin Osmanlı başkentinde yeni bir mekân olarak ortaya çıkışı, Osmanlı toplumunun da sosyal yaşam tarzında değişikliklere sebep oldu. İnsanlar -özel alan olarak kabul edeceğimiz- ev, ibadet mekânı olan cami ve ticaret mekânı olan çarşı arasında bir sosyal yaşam sürdürürken kahvehaneler buna bir alternatif olarak ortaya çıktı. Yukarıda saydığımız 3 sosyal yaşam merkezi dışında Osmanlı'da sosyal yaşamda önemli rol oynayan bir merkez daha vardı: berber dükkanları. Bu dükkanlar, kahvehanelerden çok daha önce sözlü kültürün yaygın olduğu "dedikodu ve devlet sohbetinin" yapıldığı mekânlar haline gelmişti. Ancak etkileri, toplumun her kesiminden müşteriye sahip olan ve aynı anda geniş bir kalabalığa kahvehaneler kadar olamadı. Zaten zamanla kahvehanelerin büyüyüp yayılması sonucu berberler kendi dükkanlarını kapatıp kahvehanelerin bir köşesinde berber olarak çalışmaya başladılar.[200]

Kahvehanelerin toplumun her kesiminden insanı barındırarak hatta bazı meslek gruplarını da bünyesine katarak büyümesi, onları geniş katılımlı kültürel mekânlar haline getirdi. Ortaya çıkan sözlü iletişime dayalı bu kültürel zenginlik adeta bir "sohbet medeniyeti"nin kurucusu oldu.[201] Osmanlı toplumu, sözlü kültür geleneğinin yaygın olduğu bir toplum olduğundan haberin, bilginin ve kültürün yayılma yolu çoğunlukla sohbet oldu. Ancak bu durum Osmanlı'da yazılı kültürün var olmadığı anlamına gelmemektedir. Yalnızca okuma-yazma bilme oranı, sözlü kültürün gelişimini öne çıkarmıştır diyebiliriz. Osmanlı sosyal hayatında yazılı iletişim araçları topluluk içerisinde sesli bir şekilde okunarak sözlü kültürün bir parçası haline getirilirdi. Özellikle kahvehanelerde el yazması eserlerin ve gazetelerin bu yolla okunması Tanzimat dönemiyle birlikte kahvehanelerin yapısının

[199] Kömeçoğlu, a.g.m., s. 82-86.
[200] Reşat Ekrem Koçu, *Tarihte İstanbul Esnafı*, İstanbul 2002, s. 47.
[201] Burçak Evren, *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, İstanbul 1996, s. 7.

değişmesine de zemin hazırladı. Kahvehaneler zaman içerisinde kıraathanelere dönüşmeye başladılar.[202]

Kıraat, Arapça okuma anlamına gelmekteyken, kıraathaneyi, "içinde gazete ve mecmua bulunan büyük kahvehane" olarak tanımlayabiliriz.[203] Tanzimat'ın ilanıyla sosyal hayatta kendilerine yer bulmaya başlayan gazete ve dergiler; okuyan, eğitimli bir bürokrat sınıfının katkısıyla toplumsal zeminde değişimlere yol açtı. Satışı ve basımı artan gazete ve dergiler, kitapçı dükkanları bulunmadığı için kahvehanelerde okunup, satılmaya başlandı. Bu durum kahvehanelerin zamanla kıraathanelere dönüşmesine sebep oldu.[204] Kahvehanelerin değişim sürecini dönemin en ünlü kıraathanelerinden biri olan "Sarafim kıraathanesi"ni ele alarak inceleyebiliriz.

Sarafim kıraathanesi, adından da anlaşılabileceği üzere Sarafim Efendi tarafından 1857 senesinde kurulmuştur.[205] Sarafim Efendi, kahvehanesinde bol miktarda gazete ve dergi bulundurmuş, hatta zamanla yazar ve yayıncıların eserlerinin satışını kahvehanesinden yapmıştır. Bu yönüyle Sarafim Efendi'nin kahvehanesi; kahve içilip, fikirlerin paylaşıldığı, gazete ve dergilerin okunduğu bir kültür mekânı olmuş ve kahvehaneden, kıraathaneye evrilmiştir.

Bilinen ilk kıraathane olma özelliği ile Sarafim kıraathanesi, Osmanlı toplumunun sosyal yaşamının değişiminde önemli bir etkiye sahiptir. Tanzimat'ın getirdiği modernleşme etkisi kahvehanelerin içine kitap, dergi ve gazeteleri sokarak onların kıraathanelere dönüşmesine yol açarken; diğer bir yandan bürokrat ve memurların da sosyal hayata bu kıraathaneler üzerinden dahil olmalarının kapılarını açıyordu. Kıraathaneler değişen Osmanlı sosyal yaşamının yeni bir dinamiği olarak ortaya çıkmış ve Tanzimat'ın getirdiği modernleşmenin etkisiyle Osmanlı toplumunda yaşanan batılılaşmanın bir sembolü olmuştur.

---

[202] İlber Ortaylı, *Tarihimiz ve Biz*, İstanbul 2008, s. 112-113.
[203] Ferit Develioğlu, "Kıraathane", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 2005, s. 515.
[204] Sökmen, *a.g.e.*, s. 68.
[205] Sökmen, *a.g.e.*, s. 72.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TANZİMAT REFORMLARI ve REFORMLARIN OSMANLI SOSYO-KÜLTÜREL HAYATINA ETKİLERİ

1. TANZİMAT REFORMLARININ TOPLUM ÜZERİNDEKİ YANSIMALARI

1.1. Tanzimat Reformları ve Reformlara Karşı Çıkan İsyanlar

Osmanlı Devleti'nde III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinden beridir süre gelen sosyal ve siyasi ıslahatların en kapsamlısı 3 Kasım 1839'da Gülhane-i Hattı Hümayun'un okunması ile başlayan Tanzimat Dönemi'nde yaşananlardır. Tanzimar Fermanı'nın Osmanlı siyasal hayatındaki rolü gerek fermanın hukuksal niteliği gerekse de getirdiği sosyal ve siyasi yenilikler bakımından oldukça önemliydi. Ferman, Osmanlı devlet idaresinin modernleşmesinde gerçek bir yapı taşı, bir temel vazifesi görür.[206]

Gülhane Hatt-ı Hümayu'nun getireceği idari ve sosyal yeniliklere ve bunlara karşı çıkan isyanlara değinmeden önce çokça tartışılan fermanın hukuksal niteliği ve Batı etkisi meselelerine kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır. Ferman, hukuki açıdan değerlendirildiğinde, bir anayasal nitelik taşımaktan ziyade devletin halk ile olan ilişkilerini düzenleyeceğini vaad eden senet türünden bir belge niteliği taşımaktadır. Bu noktada fermanın, anayasal nitelik taşıyıp taşımadığının göstergesi bir anayasa gibi değişmez sınırlarının olması ve doğrudan yürürlüğe girmesidir. Ancak görüyoruz ki devlet, fermanın ilanından sonra yaptığı uygulamalar ile fermanı anlamlı kılmaya çalışmış ve çıkarılan bir dizi kanun ile söz konusu vaadleri yerine getirmeye çalışmıştır.[207] Bir diğer mesele ise Batı etkisidir. Bu noktada tüm oklar

[206] Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu" *Belleten*, XXVIII/112, Ekim 1964, s. 603.
[207] Berkes, *a.g.e.*, s. 214.

Tanzimat'ın ilanında önemli etkisi olan Mustafa Reşit Paşa'yı göstermektedir.[208] Mustafa Reşit Paşa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya karşı İngiltere ile yapılabilecek olası bir anlaşmanın ön hazırlığı için II. Mahmud tarafından İngiltere'ye yollanmıştı. Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat'ın ilanından hemen önce II. Mahmud tarafından Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya karşı İngiltere ile yapılabilecek olası bir anlaşma için Londra'ya gönderilmişti. Ancak Batı'nın siyasal hayatını ve kültürünü bilen Mustafa Reşit Paşa'nın İngiltere'deki tek gayesi bu olmamıştır. Sultan II. Mahmud'un ölümü ve Sultan Abdülmecid'in tahta geçişi ile beraber İmparatorluğun durumunu görüşmek üzere Mustafa Reşit Paşa İngiliz Dış İşleri Bakanı Palmerston'dan bir randevu almıştır.[209] Bu mülakat esnasında Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi "*kötü*" durumdan kurtulabilmenin devlet için Kavalalı meselesinden çok daha mühim bir mesele olduğunu ve "*kurtuluşun*" da ancak "systeme immuablement etabli" ile yani "değişmez biçimde yerleştirilen kurum (sistem)" ile sağlanabileceğini belirtmiştir.[210]

Düzen/nizam vermek anlamına gelen "Tanzimat" kelimesi esasen yeni bir siyasal düzeni ifade etmekteydi.[211] Bu siyasal düzenin ise iki önemli ayağı vardı. Bunlardan ilki geniş çaplı bir merkezileşme ve tıpkı Mustafa Reşit'in Palmerston'a söylediği gibi bu merkezileştirmeyi sağlayacak kurumların oluşturulmasıydı. İkincisi ise; denetlenebilir bir sosyal yapı oluşturmak ve kontrolü daha kolay bir toplum ortaya çıkaracağına inanılan Osmanlı kimliği yaratmaktı. Devlet söz konusu ferman ile halkın can, mal, namus ve mülk güvenliğini kendi garantisi altına alıyordu. Bunun yanı sıra her vatandaş kanun önünde eşit tutuluyor, asker alımları düzene konuluyordu. Tabii ki bunların yapılabilmesi için yeni kurumların da tesis edileceği ferman da yer alıyordu.[212]

---

[208] Tanzimat'ın fikri altyapısını daha iyi anlamak adına Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşit Paşa'nın fikirlerinin incelendiği bir makale için bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi", *Forum*, C. 8, S. 88-89-90-91, 1957.
[209] Berkes, *a.g.e.*, s. 213.
[210] Söz konusu zabıtların tam metni için bkz. Frank Edgar Bailey, Br*itish Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge 1942, s. 271-276; Frederick Stanley Rodkey, " Reshid Pasha's Memorandum of August 12, 1839", *Journal of Modern History*, 1930, s. 251-259.
[211] Berkes, *a.g.e.*, s. 213.
[212] Bernard Lewis, *Modern*, s. 149-150.

Fermanın ilanının ardından padişah Abdülmecid, Hatt-ı Hümayun'un hükümlerine sadık kalacağına dair Kur'an'a el basarak yemin ediyordu. Ertesi günlerde aynı yemin töreninin vilayet ve sancaklardaki devlet görevlileri tarafından da yerine getirilmesi ile tanzimat devri resmi olarak başlamış oluyordu.[213] Osmanlı Devleti içerisinde çıkarlarının zedeleneceği düşüncesi ile her dönem yeniliklere karşı çıkan çevreler olmuştu ki bu kısırdöngü Tanzimat Fermanının ilanında da yaşanmıştır. Aşağıda belirtileceği üzere, bu çıkar çevreleri farklı gruplardan olsa dahi Tanzimat'a karşı ortak bir muhalefette birleşiyorlardı. Muhalif hiziplerin Tanzimat karşısında bir araya gelmelerini sağlayan iki temel etken vardı. Bunlardan biri ekonomi diğeri ise iktidardı. Fermanın getirdiği merkezileşme çabası ve bu çabanın bir ürünü olarak ortaya çıkacak "Meclis-i Vükela, Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye, Meclis-i Ali-yi Tanzimat, Divan- Ahkam-ı Adliye ve Şura-yı Devlet" gibi kurumlar bazı vali, mültezim ve diğer devlet adamlarının tepkisiyle karşılandı.. Bu süreç içerisinde Tanzimat'a karşı özellikle taşrada sert bir tutum hakimdi.[214] Taşradaki Tanzimat muhaliflerinin, halkı Tanzimat'a karşı kışkırttıkları ve bu faaliyetleri için ibadetgah özelliklerinin yanısıra siyaset yapılan mekânlar haline gelen, cami, medrese ve tekkeleri kullandıkları biliniyordu. Bu sebeple siyasi ve sosyal yapıda gerçekleşecek yeniliklerin çoğuna karşı çıkan isyanların temelleri buralarda atılmaktaydı.

Tanzimat Fermanı ile ilgili çalışmalara baktığımızda Osmanlı kamuoyununda Batı kamuoyu ile aynı düşüncede olduğu ve bundan hoşnutsuzluk duyduğu ortaya çıkmaktadır.[215] Batı'da ise kamuoyu Tanzimat Fermanı'nı oldukça olumlu bir havada karşıladı. Öyle ki Fransız gazeteleri Tanzimat Fermanı için Osmanlı'nın çağdaş medeniyet yoluna girmesinde bir temel ifade ettiğini yazmışlardı.[216] Tanzimat Fermanı Avrupa'da sadece siyasi liderler arasında değil kamuoyunda da olumlu bir hava yaratmıştı. Bu ise fermanı kendi kültürlerinin bir parçası olarak algılamalarından kaynaklanıyordu.

---

[213] Karal, a.g.m., s. 528.
[214] Karal, a.g.m., s. 529.
[215] Karal, a.g.m., s. 529-530.
[216] Sabri Esat Siyavuşgil, "Tanzimatın Fransız Efkâr Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler", Milli Eğitim Bakanlığı, *Tanzimat* içinde, s. 529.

Devlet ise Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile yeni bir dönemin başlamakta olduğunu kamuoyuna bildirmek istiyordu. Bunun için ferman, Takvim-i Vekayi'de yayınlandığı gibi tüm eyalet meydanlarında da halka okunuyordu. Ancak fermanın genele ilanından önce tellallar tarafından *"...padişahımız tekalif ve salyaneyi bütün bütün affetmiş veyahut şöyle böyle olacak imiş deyü yanlış anlayıp da bir guna dedikodu etmek ve ihsanı-ı hümayunum olan emniyet-ı can ve mal ve namus keyfiyetlerinden dolayı küçük ve büyükten ta en ednaya kadar alel umum zabitan vesair memurlara zerre kadar itaatsizlik eylemek misillu uygunsuzluklar vuku bulacak olur ise bunların şiddetle cezalandırılacağı..."* bildiriliyordu.[217] Bu husus üzerinde durulması gereken bir noktadır. Söz konusu uyarı devletin yapılacak düzenlemelere karşı kamuoyunun tepkisini önlemeye çalıştığını ortaya koymaktadır. Bu endişe Tanzimat Fermanı'nın giriş cümlesinden de gayet açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Avrupa modernitesine uyum sağlamak için hazırlanmış fermanın giriş cümlesinde Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu "kötü"(!) durumun *"Cümleye m'alum olduğu üzere Devleti Aliyyemizin bidayeti zuhurundan beru ahkâm-ı celile-i kura'niyye ve kavanin-i şer'iyyeye kemaliyleri'ayet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi'l cümle tebaasının refah ve m'amuriyyeti rütbe-i gayete vasıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gava'il-i müteakibe ve esbab-ı mütenevvi'aya mebni şer'-i şerife ve ne kavanin-i münifeye inkiyad ve imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve m'amuriyyet bi'lakis zaaf ve fakre mubeddel olmuş..."* ifadeleri çelişki olarak algılanabileceği gibi; Müslüman kamuoyunu rahatlatmak adına yapılan bir manevra olarak da kabul edilebilir.

Devletin tek endişesi kamuoyunun vereceği tepki değil aynı zamanda taşrada yetkili devlet görevlilerinin de göstereceği reaksiyondu. Çünkü ortaya koyduğu idari, sosyal ve mali tedbirler ile Tanzimat güçlü bir merkezileşmeyi ön görüyordu. Eyaletlerdeki valilere yalnızca asayiş işleri bırakılıyor, mali ve idari işlerin çoğu merkezden atanan devlet görevlilerine veriliyordu.

[217] Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten*, XXVIII/12, 1964. s. 623.

Tanzimat Fermanı ile amaçlanan, düzenli bir vergi ve idare sisteminin oluşturulmak istenbesinin sebebi de yine merkezin eyaletler üzerindeki kontrolünü arttırmaktı. 18. yüzyılın sonlarından itibaren nüfuzları hızla artan ayanlar ve yerel toprak ağaları reayayı kendi çiftlik hizmetlerinde kullanmakta, onların evlilikleri de dahil olmak üzere tüm özel işlerine karışmakta ve halka zulüm etmekteydiler.[218] İşte Devlet, Tanzimatla hayata geçirmeğe çalışacağı, idari denetim ve Osmanlı vatandaşlığı ilkeleri ile yerel toprak ağalarının kontrolüne girmiş halkı da tekrar yanına çekmeyi ve onları Osmanlı üst kimliğinde birleştirmeyi amaçlıyordu. Tanzimat ile merkezin amaçladığı halk üzerinde angarya adı ile uygulanan bu baskının kaldırılması bir ferman ile bildirilmiş ve Sultan, buna uymayanların yayınlanacak bir ceza kanunnamesine göre cezalandırılacağını tebliğ etmiştir.[219] Böylelikle kendisine karşı ayan ve toprak ağaları tarafından oluşturulan ve zaman zaman merkeze zor anlar yaşatan güç odaklarını da ortadan kaldırmış olacaktı.

Tanzimat dönemi bürokratlarının, Tanzimat ıslahatlarını uygulamada yaşadığı en temel sıkıntılar Meclis-i Vala yoluyla alınan sert mali reformları yerine getirmekti. Hem vergi toplanma şart ve yolunun değişmesi hem de iltizamın kaldırılması ile bazı menfaatleri kesilen ayan ve ağaların Tanzimat karşıtı tutumları işleri iyice zorlaştırıyordu. Bürokratlar, Tanzimat'ın getirdiği idari ve mali yeni düzenin iyi işletilmesi için gayret sarf etse bile merkezden gelen memurların da Tanzimat kararlarına aykırı hareket ettiklerine dair halktan şikayet mektupları gelmekte ve bu konuda davalar açılmaktaydı. Bu davalar neticesinde kanunsuz hareket eden devlet memurlarının bir kısmı para cezasına çarptırılmış, bir kısmı azledilmiş ve bir kısmı da hapsedilmiştir.[220] Cezaya çarptırılan görevlilerin bir kısmının eski alışkanlıklarından vazgeçmeyen memurlar oldukları göz önünde bulundurulursa Tanzimat bürokratlarının başarısız olmasının temel sebeplerinden birisi olarak da Tanzimat reformlarının ruhuna uygun görev yapacak devlet memurlarının ve bir devlet kadrosunun olmayışı gösterilebilir.[221] Meclis-i Vala'nın

[218] İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler" *Belleten*, XVIII/12, 1964, s. 630.
[219] BOA, Mühimme Defterleri, nr. 253/10.
[220] Konuyla ilgili bkz. Hicri 1256/Miladi 1840 ve Hicri 1257/Miladi 1840 tarihli defterler. BOA, Mühimme Defterleri, nr. 254.
[221] İnalcık, a.g.m., s. 630.

iltizamın kaldırılması kararı, iltizamın yerine konulacak yeni bir teşkilat ve bu teşkilatı düzenleyebilecek yetişmiş devlet görevlisi olmadığı için Osmanlı Devleti'nin maliyesini bir kaosun içine sürüklemiştir. Kağıt üzerinde Tanzimat Fermanı ile yapılan ıslahatların bir çoğu bu gibi nedenlerle yeni isimlerle eskinin bir devamı olarak kalmıştır.[222]

Görüldüğü üzere Tanzimat ile birlikte vergi sistemindeki ve idari sistemdeki değişiklikler idari boşluk ve karışıklığı da beraberinde getirmiştir. Rumeli'de Tanzimat'ın ilanından hemen sonra ortaya çıkan Niş isyanı bu durumun açık bir örneğidir. Babıali isyanın sebebini soruşturmak üzere Arif Hikmet Bey'i Niş'e gönderdi. Arif Hikmet Bey'in raporları doğrultusunda konu Meclis-i Vala'da görüşüldükten sonra Sadrazam, Padişah'a konuyu özetleyen bir tezkire yazmıştır. Sadrazam söz konusu tezkirede durumu "Anadolu ve Rumeli taraflarında vaki olan uygunsuzlukları ekseri memurların vergi maddesinde yolsuz hareketlerinden neş'et etmiş olacağı zahirdir."[223] şeklinde izah ederek, değişmekte olan vergi sisteminin doğurduğu kaosun bir kez daha altını çizmiştir. Niş isyanı aynı zamanda Tanzimat'ın Osmanlı sosyal hayatı üzerinde yarattığı etkileri görebilmek açısından da oldukça önemlidir. Müslüman toprak ağaları isyanları şiddetle bastırmaya çalışarak sahip oldukları imtiyazları korumaya çalışmış, Gayrimüslim ahalinin önde gelenleri ise Tanzimat'ın ortaya koyduğu eşitlik ilkesinden faydalanarak bu imtiyazları elde etmeyi amaçlamışlardır. Niş örneği devletin Tanzimat Fermanıyla hayata geçirmeyi amaçladığı "merkezi otoritenin kontrolü altından bir taşra" ve "birleştirici Osmanlı kimliği" yaratma çabalarının başarısız olduğunu göstermektedir. Söz konusu isyan aynı zamanda Tanzimat reformlarının bazı gruplarca nasıl çarpıtılıp kendi çıkarları için kullanıldığının açık bir kanıtı olmasının yanında reformların altyapısının hazır olmadığı gerçeğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.[224]

Tanzimat döneminde Rumeli'de Gayrimüslim tebaa ile Anadolu'da reformlara muhalefet eden tebaanın dayanak noktaları çoğu zaman sağlam temellere

[222] İnalcık, a.g.m., s. 632.
[223] BOA, İ.HR, nr. 13/2420.
[224] Tanzimat'ın Rumeli'deki etkileri için bkz. Halil İnalcık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi,* Ankara 1943.

oturtulamamış yeni vergi rejimi ve yeni idari sistem olmuştur. Elbette bununla beraber halkı isyan için kışkırtan ayanları ve yerel ahalinin önde gelen nüfuz sahiplerini de unutmamak gerekir. Ancak Tanzimat reformlarına bakarken tüm bu reformların merkezden, geniş Osmanlı coğrafyasının her kesiminde aynı şekilde uygulandıklarını düşünmek ve bu düşünce üzerinden devletin reformları uygulamada başarılı olup olmadığını sorgulamak çok yerinde bir çaba olmayacaktır.

Tanzimat sürecini konu eden çalışmalarda sıklıkla atlanılan nokta yukarıda değinildiği üzere merkezden yürütülen reformların bazı bölgelerde değişime uğrayabileceği gerçeğidir. Çünkü, geniş Osmanlı coğrafyası içerisinde bir bölge merkezin dayattığı şart ve ölçütleri birebir uygulamadan da kalıkınıp, gelişebilir.[225] Dolayısıyla "Periferi" yani çevre Tanzimat reformlarının bölgesel değişikliklere uğramasında oldukça önemli rol oynamıştır. Örneğin; Akdeniz limanlarının kendilerine ait bir şehir gelişim süreci olduğu üzerine yapılan çalışmalar bu bölgeleri Osmanlı modernleşmesi terimi yerine periferileşme terimi ile daha doğru nitelendirir.[226]

Sonuç itibariyle Tanzimat dönemi, 19. yüzyılın değişen modern devlet algısıyla beraber Osmanlı'da özellikle III. Selim döneminde yoğunlaşan Batı etkisinin en açık şekilde görüldüğü dönemdir. Söz konusu Batı etkisini salt bir "Batılılaşma" olarak görmemek gerekir. Ancak, 19. yüzyılda modern devlet algısının tüm imparatorlukları bir şekilde etkileyip biçimlendirdiği gerçeğini de atlamamak gerekir. Osmanlı Devleti, Tanzimat ile yalnızca salt bir devlet modernleşmesini amaçlamamış toplumu da bu değişime katmaya çalışmıştır. Ancak devlet ve toplum ilişkisi ne kadar dinamik olsa da değişim aslen devlet odaklıdır ve devletin ortaya koyduğu reform ve kurumlar üzerinden yürür.[227] Tanzimat'ın halk üzerindeki etkilerini incelemek için yalnızca Tanzimat'ın getirdiği reformları ve kurumları

[225] Meltem Toksöz, "Reform ve Yönetim: Devletten Topluma Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernleşmesi" *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, der. Halil İnalcık, Mehmet Syitdanlıoğlu, Ankara 2006, s. 215.
[226] Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Andre Raymond, *Cairo*, Cambridge 2002; Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, New York 2005.
[227] Toksöz, a.g.m., s. 212.

incelemek yetmez. Tanzimat'ın esasen sosyo-kültürel hayat üzerindeki etkilerini gazete, roman, tiyatro ve dildeki değişimler üzerinden okumak gereklidir.

1.2. Tanzimat'ın Dil, Edebiyat ve Tiyatro Üzerindeki Etkileri

Osmanlı Devleti, Tanzimat ile birlikte siyasi, idari ve sosyal pek çok alanda yaptığı reformlar ile kapsamlı bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Elbetteki bu değişim yalnızca devletin idari ve siyasi hayatı ile sınırlı kalmamış ve sosyo-kültürel hayata da büyük oranda sirayet etmiştir. Tanzimat'ın fikri altyapısının mimarı sayılan dönemin bürokratlarının bir çoğunun Avrupa'da eğitim görmüş olması ve Tanzimat'ın taşıdığı modernleşme algısı beraberinde sosyal hayata da sirayet eden bir batılılaşmayı getirdi.

Tanzimat'ın batılılaşma etkisi ile beraber sosyal hayatta Batı tipi bir yaşamı taklit eden insan tipleri ortaya çıkmaya başladı. Bunlar genellikle batılılaşma terimini kötü bir Batı taklidi olarak hayatlarına yansıtan kişilerdi. Zamanla sosyal yaşam içerisinde gerçekte var olan bu insanlar dönemin romanlarının ve tiyatrolarının karakterleri haline gelmeye başladılar. Edebiyat eserleri, kimi zaman derin bir hayal ürünü olmakla birlikte kimi zaman da ortaya çıkarıldıkları dönemin koşullarını muhteviyatı, karakterleri ve içinde barındırdığı eleştirileri ile çok net bir şekilde ortaya koyar. Kısacası içinde derin bir yaratıcılık barındırsa dahi bir yazarın ortaya çıkardığı edebi eser, eserin yazıldığı toplumun sosyo-kültürel durumunu açığa çıkarır.[228]

Dönemin edebiyat eserlerinin doğal olarak en çok yer verdikleri konu yanlış batılılaşma konusudur. Eserlerin bir kısmı bizzat batı etkisi ile kaleme alınırken bazı eserlerin ise batılılaşmanın sadece kötü bir taklidi olan yukarıda bahsi geçen insanları konu ederek batılılaşmayı eleştirdiğini görüyoruz. Özellikle dönemin romanlarında ortaya çıkan bu eleştirel dil kent ve insanlar arası sosyal ilişkilerde yanlış batılılaşmanın veya Batı özentiliğinin ortaya koyduğu çarpıklıkları çok iyi işlemiştir.

[228] John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 2008, s. 226.

Recaizade Mahmut Ekrem'in "Araba Sevdası" isimli romanı bu bahis için güzel bir örnek olacaktır. Yazar, söz konusu eserinde, batılılaşmanın toplum tarafından algılanış biçimini şu şekilde eleştirir; *"...pederinin servet ve makamının izin verdiği ölçüde Avrupalı tarzda süslü gezmek, Fransızca okumak, bonjurl (günaydın), bonsuarl (iyi akşamlar), vu zaile biyen? (iyi misiniz?) demek için Beyoğlu'nda adam aramak, Türkçe konuşurken araya Fransızca sözler katmak, koltuğunun arasında roman taşımak, israf ve eğlence için borç etmek ve Türkçe'yi edebiyatsız kaba bir dil kabul edip, bu dili bilmemekle övünmek..."*[229]

Batı taklitçiliğini ağır bir tenkide tutan Tanzimat romanlarının bir diğer eleştiri konusu ise ağırlıklı olarak dilin yabancılaşması konusudur. Özellikle Fransızca'nın sosyal hayat içerisine çok fazla girmesi romanlara da Fransızca bilen insanların toplumda esasen yapay bir saygınlık görmeleri şeklinde yansır. Romanlarda yabancı dile hakim bir karakterin kendi dilini çok iyi konuşmamasına rağmen resmi kurumlarda dahi hemen iş bulabildiği ve bu durumun toplumun düşünce dünyasında yarattığı çarpıklık detaylıca işlenir. Romanlarda bu tür eleştirilerin çokluğu, dilin toplumun kültür hayatı üzerindeki etkisi ile ilişkilidir.[230] Toplumlarda kültürün gelişim ve aktarımını sağlayan en büyük aygıt dildir. Romanlarda dilin yabancılaşmasının eleştirisi aslında yazarlar tarafından toplumun diline ve kültürüne yabancılaşması üzerine yapılan bir eleştiridir.[231]

Tanzimat dönemi aydınlarının toplumu eğitmek, modernize etmek ve batılılaştırmak gibi kendilerine yükledikleri misyonları vardı. Sanatın çeşitli dalları Batı'da eğitim görmüş ve Batı kültürünü benimsemiş bu aydınlar için oldukça kullanılabilir görünmekteydi. Romanlarda işlenilen çeşitli konularla çarpık batılılaşma eleştirisi yapılırken bir diğer batılılaşma aracı olarak tiyatro ortaya çıkıyordu.

---

[229] Recaizade Mahmut Ekrem, *Araba Sevdası*, İstanbul 2005, s. 112-113.
[230] Tuğrul Şavkay, *Dil Devrimi*, İstanbul 2002, s. 29.
[231] Fuat Bozkurt, *Türklerin Dili*, Ankara 2002, s. 260.

Tanzimat dönemi tiyatrosu Batı etkisi altındaydı ve bu sayede topluma Batı kültürünü tanıtacaktı.[232] Tiyatroyu, romanlardan kesin bir çizgiyle ayıran çok önemli bir farkı vardı. Romanlar toplumun okuma yazma bilen kesimine (veya okumayı tercih eden bir üst tabakaya) hitap ederken, tiyatro sözlü bir kültürün parçası olması avantajıyla toplumun (okuma yazma bilmeyen de dahil) her kesimine hitap etmekteydi. Bu dönemde batılılaşmayı toplumun gelişimi ile eş değer gören ve bu fikir doğrultusunda romanları, tiyatroyu ve gazeteleri bir araç olarak kullanan Osmanlı aydınlarının başında Şinasi gelmekteydi. Tanzimat dönemi aydınlarının önde gelen isimlerinden olan Şinasi ortaya koyduğu eserler ile yalnızca topluma değil Osmanlı aydınlarına da o dönemde Avrupa'nın yaşadığı sosyo-kültürel hareketliliğe dair bilgi veren bir isimdir.[233] Şinasi 1842-1852 yılları arasında Fransa'da bulunmuş ve o dönem Fransa'nın geçirdiği tüm sosyo-kültürel değişimi yakından takip etmiştir. Bu durum Şinasi'nin eserlerini "bireyin özgürleşmesi, geleneğin eleştirilmesi ve toplumun fikir ve düşüncelerini özgürce ifade edebilmesi" gibi görüşlerin oluşturduğu bir çerçeveye oturtur.[234] Aynı Şinasi'nin eserlerinde olduğu gibi dönemin diğer aydınları olan Namık Kemal, Recaizade Mahmut Ekrem, Ahmet Mithat, Ahmet Vefik Paşa ve Ziya Paşa gibi isimlerin eserlerinin de batılılaşmayı konu edindiğini kiminin toplumun gelişimini buna bağlarken kiminin Batı taklitçiliğinin toplumda oluşturduğu hasarı tespit etmeye çalıştığını görüyoruz. Bu vesileyle bahsi geçen aydınların Tanzimat'ın ortaya koyduğu toplumu dönüştürme fikrinin ideolojik taşıyıcıları olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü ortaya çıkan edebi ürünlerin tamamı kamuoyunun zihninde oluşturulan batı imgesini bir şekilde etkilemiştir.

Dönemin aydınlarının ortaya koyduğu toplumun ve bireyin özgürleşmesi fikri edebiyat eserlerinde sıklıkla kendisine yer bulur. Faziletli bir toplumu, özgür bireylerin birbirleri ile kurdukları sosyal ilişkiye bağlayan Namık Kemal[235] Zavallı Çocuk adlı eserinde ailesi tarafından sevdiği kişiyle değilde zorla başkasıyla

---

[232] Metin And, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*, Ankara 1972, s. 270.
[233] Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, İstanbul 1995, s. 26.
[234] Çavdar, *a.g.e.*, s. 27.
[235] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2001, s. 427.

evlendirilen bir kızın hikayesini anlatırken, bireyin özgür olamayışı üzerine eleştiri getirir.[236]

Bireyin ve toplumun daha özgür bir biçimde eleştiri yapabilmesi, fikirlerini belirtebilmesi ve sosyal hayat içerisinde daha fazla yer alıp daha fazla sorumluluk üstlenmesi aynı zamanda devletin de bireyin hürriyetlerinin bir savunucusu olarak öne çıkmasına sebep oldu.[237] Devletin, toplumun temsilcisi ve koruyucusu olduğu fikri öne çıktıkça alışılagelmiş klasik devletle-tebaası arasındaki klasik ilişki yerini Batı merkeziyetçi bir kamuoyu anlayışına bırakmaya başladı. Osmanlı'nın kendine has kamuoyu oluşumu dışında ilk kez devletin birey için var olduğunu savunan ve bireye özgürlük tanıyan Batı tipi edebi bir kamusallık, Osmanlı düşünce dünyasında yer buluyordu.

Netice itibariyle dönemin aydınlarının kaleme aldıkları roman ve tiyatro eserleri ile (reformların tepeden inme olduğu göz önüne alındığında) Tanzimat'ın sosyal hayat üzerinde oluşturmaya çalıştığı etkinin ideolojik bir altyapısını kurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Batılılaşma ve modernleşme imgeleri dönemin aydınlarını etkilemiş ve onların eserlerine de yansımıştır. Ancak sosyal hayat içerisinde Batı tipi bir modernleşmenin, Batı taklitçiliğini aşamadığı görülmüş ve bu durum çoğu kez eserlere de bir eleştiri şeklinde yansımıştır. Şüphesiz bu durumun en büyük sebeplerinden biri modernleşme kavramının, Batı imgesi ile bir tutulması ve toplumun bir üst yapı olarak buna zorlanmasıdır.[238] Tanzimat dönemi roman ve tiyatrosu tüm bu sebepler ile ithal bir modernitenin[239] yüceltildiği, eleştirildiği, övüldüğü ve yerildiği bir düşünce dünyası sunar.

1.3. Tanzimat Dönemi Gazeteciliği ve Gazeteleri

Osmanlı toplumu bilgi ve haberi yazılı bir metinden ziyade sözlü olarak edinir ve paylaşırdı. Bu durum, toplum içerisinde sözlü kültür geleneğinin yaygınlığı

[236] Namık Kemal, *Zavallı Çocuk*, İstanbul 1947, s. 74-75.
[237] Çavdar, *a.g.e.*, s. 27.
[238] Yavuz Pekman, *Çağdaş Tiyatromuzda Geleneksellik*, İstanbul 2002, s. 160.
[239] Burak Arıkan, "Hasan Bülent Kahraman ile Söyleşi", *Varlık*, S. 1119, s. 2.

ile açıklanabileceği gibi okuma alışkanlığının yalnızca elit bir üst kesim arasında yaygın olması durumu ile de izah edilebilir. Tanzimat devri gazetelerine değinmeden önce basının Avrupa ve Osmanlı Devleti içerisinde nasıl var olup kamuoyunu şekillendirici bir aygıta dönüştüğüne değinmek gerekir. Basının ortaya çıkışı insanların bilgi ve habere olan ihtiyaçlarının bir sonucudur. Bu haberler 13. yüzyılda küçük mektuplar şeklinde elden ele gezmeye başlamış ve 15. yüzyılda matbaanın ortaya çıkıp gelişmesi ile haberin yaygınlaşması hızlanmıştı.[240] Gazetenin basılı bir yayın organı olarak ortaya çıkması ise ancak 16. ve 17. yüzyılları buldu. Günümüzde bilinen anlamıyla ilk ortaya çıkan gazete 1609 senesinde haftalık yayımlanan "Avisa, Relation oder Zeitung" gazetesidir.[241]

Coğrafi keşifler ve sanayi inkılabının dünyamıza getirdiği "pazar ekonomisi" ve "sermaye" gibi kavramlar tüm dünyada bilgi ve haberin değerini arttırıyor, özellikle kıyı kesimlerinde bilginin dolaşımı hızlanıyordu. Buna mukabil ortaya çıkan ilk gazeteler genelde ticari faaliyetler üzerine bilgi veren metinler oluyor, devletler bazı haberleri sansürledikten sonra geriye sadece bazı haber malzemesinin artıkları kalıyordu.[242] Ancak devletler zamanla basın üzerindeki kontrollerini arttırdılar. Devletler aldıkları kararlarını ve emirlerini gazeteler aracılığıyla halka duyurmaya başladıkça gazeteler de siyasallaşmaya başladılar. Gazetelerde sıklıkla devlet hükümdarlarının seyahatlerinden, sarayda gerçekleşen tayinlerden ve devletin faaliyetlerinden bahsedilir oldu.[243] Bu tarz gazetelerin ilk örneklerinden biri 1631 senesinde Fransa'da kurulan devlet gazetesidir. Bu gazeteyi 1665'te İngiltere Londra'da kurulan "Gazette of London" takip eder.[244]

Gazetelerin devletlerin elinde toplumu düzenleme ve kontrol etme; bununla beraber iktidarlarını meşrulaştırma aygıtı haline gelmeleri zamanla halkın tepkisini çekmiştir. Bireyler zamanla devletten bağımsız gazeteler çıkarmaya başlamış ve kendi düşüncelerini toplumla paylaşmışlardır. Halkın içinden bireylerin çıkardıkları

[240] Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul 2005, s. 37.
[241] İnuğur, *a.g.e.*, s. 57.
[242] Habermas, *a.g.e.*, 83-84.
[243] Habermas, *a.g.e.*, s. 84-85.
[244] Bahsi geçen gazeteler hakkında daha detaylı bilgi almak için bkz. Staley Morrison, *The English Newspaper*, Cambridge 1932.

gazeteler Avrupa'da edebi kamusallığın gelişiminde oldukça önemli rol oynamıştır. Bireylerin fikir ve düşüncelerini toplumla buluşturabilmeleri kamuoyunun gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Avrupa'da basının gelişimi ticari haberlerin yaygınlaşması, gazetenin siyasallaşması ve tekrar bireylerin bilgi paylaşım özgürlüğüne kavuşmaları gibi süreçler geçirirken Osmanlı'da ise yayımlanan ilk gazetelerin Fransız elçiliği tarafından 1795'te Fransızca çıkarılan "Bulletin des Nouvelles" ve "Gazette Françoise Constantinople" isimli gazeteler olduğunu biliyoruz. Yarısı Türkçe olan ilk gazete ise 1828 senesinde "Vekayi-i Mısriyye" ismiyle çıktı. Bu gazetenin bir diğer yarısı Arapça olarak yayınlanmaktaydı. Ardından 1830'da Girit'te yarısı Türkçe, yarısı Yunanca olmak üzere "Vekayi-i Giridiyye" isimli gazete yayımlandı.[245]

Yaptığı reformlar, Avrupa ile ikili ilişkileri sayesinde, Devlet'in karşısına güçlü bir muhalif olarak çıkan ve Mısır'ın fiili hakimi olan Kavalalı çıkardığı gazateler ile kamuoyu'nun kontrolünde de merkezden bir adım önde olmuştur. Osmanlı Devleti ise merkezde 1831 senesinde Takvim-i Vekayi isimli gazeteyi çıkarabildi.[246] Siyasi ve sosyal bir alt metni olan gazetenin merkezde ancak Kavalalı'nın gazete çıkarmasından sonra çıkarılabilmesi Osmanlı Devleti'nin siyasi durumunu bir kez daha ortaya koyar. Osmanlı Devleti'nin resmi gazete olarak çıkardığı Takvim-i Vekayi ile toplumu şekillendirip, kamuoyunu biçimlendirmek istediği tezi sıklıkla üzerinde durulan bir fikir olsa da gerçekte gazetenin toplumun her tabakasında okunup okunmadığı üzerinde ayrıca çalışması gereken bir konudur. 19. yüzyılda dahi Osmanlı toplumunda okuma yazma alışkanlığının ne kadar yüksek olduğu bir tartışma konusudur. Yine Takvim-i Vekayi'nin devletin üst düzey bürokratlarına dağıtılması yukarıdaki tezi destekler nitelikte olsa da gaztelerin toplumun her kesiminin buluşma noktası olan kahvehanelerde sesli bir şekilde okunduğunu ve yazılı bilginin kahvehanelerde artık sözlü kültürün bir parçası haline geldiğini atlamamak gerekir. Bununla beraber Takvim-i Vekayi sade bir dil kullanarak devletin resmi tebliğ ve fermanlarını yayınlıyor ayrıca devletin yaptığı

[245] Hıfzı Topuz, *II. Mahmut'dan Holdinglere Türk Basını*, İstanbul 2003, s. 15.
[246] Orhan Koloğlu, *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*, İstanbul 2006, s. 24.

bayındırlık faaliyetlerine ve Avrupa'da yaşanan kültürel faaliyetlere de yer veriyordu.[247]

Takvim-i Vekayi devletin resmi gazetesi olmasına rağmen dilinin sade olmasına özen gösterilmiştir. Takvim-i Vekayi 1831 ve 1920 yılları arasında yayımlanmıştır. Bu süreç içerisinde gazete 1878-1890 ve 1891-1908 yılları arasında yayımlanmamıştır.[248]

Dönemin bir başka önemli gazetesi William Churchill adında bir İngiliz tarafından 1840 senesinde kurulan ve yarı resmi diyebileceğimiz Ceride-i Havadis gazetesidir. Churchill, gazeteyi çıkarabilmek için devletten teşvik yardımı alır. Bu nedenle gazete yarı resmi sayılır.[249] Bu gazete özellikle Osmanlı Devleti ile Rusya arasında dönem itibariyle süren Kırım Savaşı hakkında verdiği haberler ile önemini arttırmıştır. Genel itibariyle toplumu eğitmeyi ve bilinçlendirmeyi amaç edinmiş bir gazetedir. Bunun yanında gazetenin Ermeni yazarlarının liberalizm doktrinini savunan yazılar yazdıkları ve bu yolla İngiltere'nin çıkarlarını Osmanlı kamuoyuna benimsetmeye çalıştıkları da iddia edilmektedir.[250] Gazete, 1840 ile 1864 yılları arasında yayımlanmıştır.[251]

Tanzimat dönemi içerisinde devlet tarafından yayımlanmayan ve resmi olmayan ilk gazete Paris elçiliğinde görev yapmış olan Agah Efendi tarafından yayımlanan "Tercüman-ı Ahval" gazetesidir. Agah Efendi de Osmanlı'da gazeteciliğin kurucularından biri sayılmaktadır. "Tercüman-ı Ahval" 1860 ve 1866 yılları arasında yayımlanmıştır. Tanzimat döneminin önemli isimlerinden biri olan Şinasi de 1862-1867 yılları arasında "Tasvir-i Efkâr" isimli bir gazete çıkarmıştır. Bu gazetenin Tanzimat döneminde yayımlanan diğer gazetelerden en büyük farkı gazeteyi çıkaran Şinasi'nin gazetede yer alan özgürlükçü fikirleridir. Şinasi

---

[247] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2006, s. 45-46.
[248] M. Orhan Bayrak, *Türkiye'de Gazeteler ve Dergiler Sözlüğü*, İstanbul 1994, s. 133.
[249] Gazetenin kurucusu William Churchill devlet içerisindeki nüfuzunu kullanarak devletten ayda 2500 kuruş yardım almaya başlamıştır. Bu sebeple gazete yarı resmi kabul edilmektedir.
[250] Berkes, *a.g.e.*, s. 260-261.
[251] Bayrak, *a.g.e.*, s. 22.

gazetedeki yazılarında bireyin ve toplumun hürriyetini savunucu bir çerçeve çizmiş ve sade bir dil kullanmaya özen göstermiştir.

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra çıkarılan gazeteler zamanla ortak bir basın dili ve kültürü oluşturdu. Ortaya çıkan basın dili, Tanzimat döneminin ruhuna uygun olarak dilde bir sadeleşmeyi öngörüyordu. Gazetelerde resmi evraklarda kullanılan üslubun dışına çıkılmaya başladığı görülmüştür. Bu doğrultuda uzun cümleler yerlerini anlaşılır ve basit kısa cümlelere bırakmıştır. Bu değişiklik ile hedeflenen halkın yazılanları kolayca okuması ve anlamasıdır. Yine, Arapça ve Farsça kelimeler gazetelerde daha az yer bulmaya başlamış ve bu kelimelerin yerini Türkçe kelimeler almaya başlamıştır. Bu durum Tanzimat dönemi basınının günlük konuşma diline yakın bir üsluba bürünmesini sağlamıştır. Bu sayede halkın Tanzimat gazetelerine olan ilgisi artmıştır.

Tanzimat gazetelerinin dilinde yaşanan sadeleşme kendisini öncelikle resmi olmayan Tercüman-ı Ahval ve Tasvir-i Efkar gibi gazetelerde göstermiştir. Doğrudan devlet eliyle çıkarılan Takvim-i Vekayi gazetesindeki üslubun sadeleşmesi ise aşamalı olarak gerçekleşmiştir. En başta gazetede elkap kısmının kalkmaya başladığı görülmüş bunu önemli kişilerin unvan kullanımındaki sadeleşme izlemiştir. Hem devlet eliyle hem de şahıslar tarafından çıkarılan gazetelerde kullanılan dilin sadeleşmesi şüphesiz ki halktan alınan bir geri dönüş ile paralel olarak devam etmiştir. Gazeteler zamanla Osmanlı elitinin tekelinde olmaktan çıkıp çeşitli yollarla halkın da gündelik sohbetinin bir aracı haline gelmiştir. Gazetelerin dilinin sadeleşmesi halk ile gazeteler arasındaki bağlantıyı doğru orantıda arttırmıştır. Böylelikle halk daha fazla bilgi ve habere, gazeteler ise daha fazla okuyucuya ulaşmıştır. Üslupta sadeleşmeye gitme zamanla gazetelerin daha fazla okuyucuya ulaşmak için kullandıkları bir yol olmuştur. Yukarıda bahsi geçen paralellik de tam olarak bu noktada devreye girmişti.

Gazetelerin Osmanlı'da kamuoyu oluşumuna etkisini Batı kamuoyunun Batı'daki gazeteler ile olan ilişkisiyle paralel şekilde kıyaslamak yanlış olacaktır. Çünkü bu durum, bizi çalışmamız boyunca vurguladığımız Batı kamuoyunu,

Osmanlı kamuoyu ile kıyaslamanın hata olduğu gerçeği ile bir kez daha yüz yüze getirir. Osmanlı'da aynı kamuoyunun gelişimi gibi gazetelerin ve bunların toplum üzerindeki etkilerinin de kendine has bir niteliği vardır. Gazete, Osmanlı'da çoğu zaman Batı'da olduğu gibi yazılı kültürün bir parçası olarak kalmaz. Gazetelerdeki yazılı bilgiler, kahvehaneler, hamamlar, mahalle berberleri ve hatta camilerde paylaşılarak sözlü geleneğin bir parçası haline gelmiş ve yayılmıştır.

Gazetedeki siyasi bilgi sözlü kültür sayesinde toplumun her kesimine ulaşabiliyordu. Yani gazete Osmanlı'da herkes tarafından okunmasa bile gazetedeki bilgi herkesin sahip olabileceği bilgi haline dönüşüyordu. Siyaset ve devlet meseleleri bu yolla halkın günlük sohbeti haline geliyordu. Nihayetinde basının gerek bizzat devletin kendisi tarafından gerekse de halktan insanların kullanımıyla olsun halkın üzerinde olağanüstü kamuoyu yaratma ve onu yönlendirme gücüne sahip olduğunu ancak bunun toplumdan topluma farklılık gösterebileceği gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

SONUÇ

Son yıllarda kamusal alan ve kamusallık üzerine yapılan çalışmalar Avrupa merkezci tarih görüşünün "kamusallığın Batı'nın adeta bir mülkü olduğu" yönündeki yarattığı algıyı tamamıyla yok etmese de akademik anlamda kendisine güçlü bir karşıt söylem bulmaya başladı. Osmanlı Devleti'nin toplumsal yapısını kontrol etmeye çalışması ve devlet düzenini sağlamada toplumu ve topluma nizam verecek ögeleri bir otorite aracı olarak kullanması Batı'dakinden farklı bir kamusallık yapısı ortaya koyar. Devletin, siyasi olarak toplum karşısında sembolik bir kamusallık yaratma çabası (Cuma selamlığı, kılıç kuşanma törenleri, düğün ve sünnetler, elçi heyetleri) Osmanlı'da kamuoyunun devlet tarafından varlığının bir onayı gibidir.

Osmanlı Devleti'nde kamusallığın ortaya çıkıp yaygınlaşmasında bir kamusal mekân olarak kahvehaneler oldukça önemli bir role sahiptiler. Devletin bir araya gelmeye kapalı toplumsal yapısı bireylerin ancak kahvehanede bir araya gelmelerine olanak sağlıyordu. Habermas, Batı'da insanların salon ve kahvehanelerde bir araya gelerek siyasal bir söylem geliştirmesini kamusallığın bir tanımı olarak ortaya koyuyor ve kamusallığın 18. yüzyıl Avrupa'sına ait terimler ve kavramlar olduğunu ileri sürüyor ve kamusallığı Batı'nın biricikliği haline getiriyordu.

Kahvehanelerin Osmanlı'da kamusal alanlar olduğu su götürmez bir gerçeklik iken belki de Habermas'a yaptığımız "kamusallığın Batı'nın mülkü olmadığı" eleştirisi bir adım ileriye geçerek kamusallığın Osmanlı'da daha evvel ortaya çıktığı iddiasına evrilmektedir. Hatta Osmanlı Devleti'nde kahvehaneler Batı'daki kahvehanelerin üstlendiği muhalif siyasi söylemden çok daha fazla tehdit içermekteydi. Kahvehanelerin Osmanlı Devleti merkezi otoritesi için bu denli büyük bir tehdit olmasının sebebi Osmanlı toplumunun despotik ve patrimonyal yapısından kaynaklanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde toplumun yapısını ve devlet düzenini korumak devletin devamlılığı için Batı'da olduğundan çok daha elzemdir. Kahvehaneler, bu nedenle siyasi bir söylem ile toplumsal düzeni bozma noktasında Osmanlı Devleti'nde Batı'daki muadillerinden çok daha farklı bir yapıya

bürünüyordu. Ayrıca Batı'da kamusallığın oluşumunda ağırlıklı olarak sivil bireyler önemli görevler üstlense de Osmanlı'da kahvehaneler yeniçerilerin de önemli toplanma mekânları haline geliyordu. Hatta ilerleyen yıllarda yeniçerilerin kahve sahibi olduklarını görmek mümkün. Eğer bu noktada kahvehanelerin ürettiği dedikoduyu ve siyasal söylemi kamusallığın ölçütü olarak ele almak gerekirse Osmanlı'da Batı tipi kamusallıktan belkide daha etkili bir kamusallık olduğunu tekrar vurgulamk gerekir.

Kahvehaneler yalnızca ürettikleri siyasi söylem ve dedikodu ile değil kamusallığın farklı ifade biçimlerine zemin hazırlamasıyla da devlet için oldukça tehlikeliydi. Söylenti ve dedikodunun yanısıra meddah ve Karagöz-Hacivat oyunlarına sahne olan kahvehaneler Osmanlı toplumunu kendine özgü kamusallık ifadeleri ortaya çıkarmasına katkı sağlıyordu.

Osmanlı'da bir kamusal mekân olarak seçtiğimiz kahvehaneler üzerinden yapılan bir akıl yürütme kamusallığın iddia edildiği şekilde Batı'da ortaya çıkan iktisadi bir sınıfın (burjuva) ürettiği eleştirel tartışmalardan ibaret olmadığını gösterir. Batı merkezli kamusallık algısı Osmanlı Devleti'ni kamusallık çalışmalarının dışında bıraksa dahi 17. ve 18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'da ortaya çıktığı iddia edilen kamusallığın erken modern oluşumlarının kahve ile 16. yüzyılda Osmanlı başkentinde ortaya çıktığını görebiliyoruz. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde siyasi iktiadarın kamuoyunu her fırsatta ve bir çok aygıt kullanarak şekillendirmeye ve kontrol etmeye çalışması, Osmanlı'da kamusallığın ve kamuoyunun Batı tipinde olmasa bile var olduğunu ve hatta toplumsal dönem içerisinde oldukça önemli bir güce sahip olduğunu gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

A.ARŞİV KAYNAKLARI

1. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ

Bab-ı Asafi, A. DVN, nr. 25/47.
Başmuhasebe (DBŞM), nr. 41569, nr. 41581.
Cevdet Hariciye (C.HR.), nr. 55/2737, nr. 88/4381.
Cevdet Maarif (C.MF.), nr. 98/4864, nr. 185,9237.
Cevdet Zabtiye (CZ), nr. 612, nr. 11/513, nr. 302, nr. 35/1747, nr. 3665, nr. 50/2474.
Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.), nr. 262/10352.
Hatt-ı Hümayun (HH.), nr. 1450/22, nr. 11503, nr. 1585/59, nr. 355/19945.
İbnülemin Hariciye (İE.HR.), nr. 22/1985.
İradeler Hariciye (İ.HR.), nr. 231/13619, nr. 161/8593, nr. 13/2420
Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.), nr. 137/6.
Mühimme Defterleri, nr. 253/10, nr. 254.

B.KAYNAK ESERLER VE MAKALELER

ABOU-EL-HAJ, Rıfa'at Ali, **Modern Devletin Doğası**, çev. Oktay Özel, Canan Şahin, Ankara 2000.

ACUN, Hakkı, **Anadolu Saat Kuleleri**, Ankara 1994.

ADORNO, Theodor, HORKHEİMER, Max, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadağ, İstanbul 2010.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, İstanbul 1991.

AKSAN, Virginia, **Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi**, çev. Özkan Arıkan, İstanbul 1997.

AKYÜREK, Göksun, **Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar**, İstanbul 2011.

ARENDT, Hannah, **Devrim Üzerine**, İstanbul 2012.

ARENDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, İstanbul 2006.

ARİSTOTELES, **Politika**, çev. Mete Tuncay, İstanbul 2000.

ASIM, Efendi, **Asım Tarihi**, C. II.

ATEŞ, Toktamış, **Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı**, İstanbul 1991.

AYDIN, Hasan, "İslam, Rönesans ve Aydınlanma (İslam Dünyasındaki Akıl Tutulması Üzerine Eleştirel Bir Çözümleme)", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 157, İstanbul 2007.

BAİLEY, Frank Edgar, **British Policy and the Turkish Reform Movement**, Cambridge 1942.

BAUMAN, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 2011.

BENSON, Rodney, "Shaping The Public Sphere; Habermas and Beyond" **The American Socialogist**, 2009.

BERGER, John, **Görme Biçimleri**, İstanbul 2014.

BERKES, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul 2009.

BEYDİLLİ, Kemal, **Büyük Friedrich ve Osmanlılar: XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri**, İstanbul 1985.

BOTTOMORE, Tom, **Frankfurt Okulu ve Eleştirisi**, çev. Ümit Hüsrev Yolsav, İstanbul 2013.

CABİ, Ömer Efendi, **Cabi Tarihi: Tarih-i Sultan Selim-i Salis ve Mahmud-ı Sani**, haz. Mehmet Ali Beyhan, Ankara 2003.

CALHOUN, Craig, **Habermas and The Public Sphere**, Cambridge 1989.

CANATAN, Kadir, "Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal ve Özel Alan İkilemi", **Sözleşme**, S. 4, 1998.

CANSEVER, Meltem, **100 Saat Kulesi**, İstanbul 2009.

CİHAN, Ahmet; DOĞAN, İlyas, **Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum**, İstanbul 2007.

CUHN, Thomas, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, İstanbul 2010.

ÇAKSU, Ali, "18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri", **Osmanlı Kahvehaneleri Mekân, Sosyalleşme, İktidar**; haz. Ahmet Yaşar, İstanbul 2009.

ÇELEBİ, Katip, **Balance of Truth**, edt. G. L. Lewis, London 1957.

ÇELİK, Zeynep, **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul**, İstanbul 1986.

ÇUBUKÇU, Aydın, **Hans Heinz Hols ve Frankfurt Okulu Eleştirisi**, İstanbul 2012.

DAVİSON, Roderic, "Osmanlı Diplomasisi ve Bıraktığı Miras", **İmparatorluk Mirası**, İstanbul 2005.

DERİNGİL, Selim, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2002.

DERNSCHWAM, Hans, **İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü**, Ankara 1987.

DEWEY, John, **The Public and Its Problems**, Chicago 1946.

DEVELİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Ankara 2005.

DİAMOND, Larry, "Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation", **Journal of Democracy**, 1994.

DOCHEUX, Eric, **Kamusal Alan**, çev. Hüseyin Köse, İstanbul 2012.

DÜZDAĞ, Ertuğrul, **Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, İstanbul 1972.

ELEY, Geoff, "Nations, Public and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century", edt. Craig Calhoun, **Habermas and the Public Sphere**, Cambridge 1992.

ERTÜRK, Ramazan, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", **Felsefe Dünyası,** S. 40, 2004.

EVREN, Burçak, **Eski İstanbul'da Kahvehaneler**, İstanbul 1996.

FAROQHİ, Suraiya, **Pilgrims and Sultans: The Hajj Under the Ottomans (1517-1683)**, London 1994.

FİNDLEY, Carter**, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform**, çev. İzzet Akyol, Latif Boyacı, İstanbul 1996.

FLEİSCHER, Cornell, **Bureacrat and Intellectual in the Ottoman Empire, The Historian Mustafa 'Ali (1541-1600)**, 1986.

FOUCAULT, Michel, **The History of Sexuality**, 1981.

FOUCAULT, Michel, **Özne ve İktidar**, İstanbul 2000.

FOUCAULT, Michel, **İktidarın Gözü**, İstanbul 2012.

FRASER, Nancy, "Rethinking Public Sphere", der. Craig Calhoun, **Habermas and The Public Sphere**, Cambridge 1992.

GENÇ, Mehmet, "19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler", **Divân**, 1999.

GENÇ, Mehmet, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul 2000.

GOODY, Jack, **Tarih Hırsızlığı**, İstanbul 2012.

HABERMAS, Jürgen, "Kamusal Alan" **Kamusal Alan**, edt. Meral Özbek, İstanbul 2004.

HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul 1997.

HAMADEH, Shirine, **Şehr-i Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul**, İstanbul 2010.

HATTOX, Ralph, **Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri**, çev. Nurettin Elhüseyini, İstanbul 1996.

HOOD, Bruce, **Benlik Yanılsaması**, çev. Eyüphan Özdemir, İstanbul 2014.

HUTCHEAN, Linda, **The Politics of Postmodernism**, London 1989.

ITKOWITZ, Norman, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek**, çev. İsmet Özel, İstanbul 1997.

İBŞİRLİ , Mehmet, "Osmanlılar'da Cuma Selamlığı", **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul 1990.

İNALCIK, Halil, "Avrupa Devletler Sistemi, Fransa ve Osmanlı", **Doğu-Batı**, S. 14, 2001.

İNALCIK, Halil, **Tanzimat ve Bulgar Meselesi**, Ankara 1943.

İNALCIK, Halil, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatıı Hümayunu" **Belleten**, XXVIII/12, Ekim 1964.

İNALCIK, Halil, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", **Belleten**, XXVIII/12, 1964.

İNALCIK, Halil, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul 1998.

İNUĞUR, Nuri, **Basın ve Yayın Tarihi**, İstanbul 2005.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Osmanlı Diplomasisi", **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, İstanbul 1994.

İSLAMOĞLU, Huri, "Politics of Administering Property: Law and Statistic in the Nineteenth Century Ottoman Empire", **Constituting Modernity: Privite Property in the East and West**, der. Huri İslamoğlu, London 2004.

JOHNSON, Pauline, **Habermas, Rescuing the Public Sphere**, London 2006.

KAFADAR, Cemal, "Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri", der. Tülay Artan, **Eyüp: Dün/Bugün**, İstanbul 1994.

KARAL, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi V. Cilt (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)**, Ankara 2011.

KARAL, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı Etkisi" **Belleten**, XXVIII/12.

KAYNAR, Reşat, **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat**, Ankara 1954.

KEJANLIOĞLU, D. Beybin, "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı" **Birikim**, 1994.

KILIÇBAY, M. A., **Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, Ankara 1992.

KINALIZADE, Ali Efendi, **Ahlak-i Alai**, C. III.

KIRLI, Cengiz, **Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)**, İstanbul 2009.

KOÇU, Reşat Ekrem, **Tarihte İstanbul Esnafı**, İstanbul 2002.

KOÇU, Reşat Ekrem, **Yeniçeriler**, İstanbul 1964.

KOLOĞLU, Orhan, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İstanbul 2006.

KOSSELLECK, Reinhart, **Kavramların Tarihi; Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İstanbul 2013.

KÖMEÇOĞLU, Uğur, "Homo Ludens ve Home Saphiens Arasında Kamusallık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri", **Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar**, edt. Ahmet Yaşar, İstanbul 2010.

KÖMEÇOĞLU, Uğur, **Kimlik, Mekân ve Gündelik Hayat**, İstanbul 2012.

KURAN, Ercüment, **Avupa'da Osmanlı İkâmet Elçiliklerinin Kurulması ve İlk Elçiliklerin Siyasi Faaliyetleri**, Ankara 1968.

KÜTÜKOĞLU, Bekir, **Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)**, İstanbul 1993.

LEWİS, Bernard, "Some Reflections on the Declines of the Ottoman Empire" **Studia İslamica 9**, 1958.

LEWİS, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, çev. Boğaç Babür Turna, Ankara 2010.

LEWİS, Bernard, **Müslümanların Avrupa'yı Keşfi**, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2000.

MAH, Harold, "Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians" **Journal of Modern History**, 2000.

MARDİN, Şerif, "Tanzimat Fermanı'nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi" **Forum**, C. 8, S. 88-89-90-91, 1957.

MARDİN, Şerif, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", **Defter**, S. 2, 1987.

MUSTAFA ALİ, Gelibolulu, **Mevidün Nefais fi Kavaidi'l Mecalis**, haz. Cemil Yener, İstanbul 1975.

MÜDERRİSOĞLU, Fatih, "Sultan II. Selim'in Bânilik Faaliyetleri", **Turkish Studies, Vol. 9-10**, Ankara 2014.

NECİPOĞLU, Gülru, **Architecture Ceramonial and Power: Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Century**, Cambridge 1991.

NEGT, Oskar, KLUGE, Alexander, "Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş" edt. Meral Özbek, **Kamusal Alan**, İstanbul 2004.

OCAK, Ahmet Yaşar, **Zındıklar ve Mülhidler**, İstanbul 1998.

ONAT, Nazım, **Kamusal Alan ve Sınırlar: Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın Yaklaşımları**, İstanbul 2013.

ORTAYLI, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul 2006.

ORTAYLI, İlber, **Osmanlı Toplumunda Aile**, İstanbul 2009.

ORTAYLI, İlber, "Osmanlı Diplomasisi ve Dışişleri Örgütü", **Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C. I.

ORTAYLI, İlber, **Tarihimiz ve Biz**, İstanbul 2008.

ÖZ, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 12, 1999.

ÖZ, Mehmet, **Kanun-i Kadimin Peşinde: Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul 2010.

ÖZBEK, Meral, **Kamusal Alan**, İstanbul 2004.

ÖZCAN, Abdulkadir, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", **Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan**, İstanbul 1991.

ÖZER, İnan, "Türkiye'de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme", **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, edt. Memet Zencirkıran, Ankara 2006.

ÖZTÜRK, Necdet, **Saray Penceresinden 14.-15. Yüzyıl Osmanlı Sosyal Hayatı**, İstanbul 2011.

ÖZTÜRK, Serdar, **Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Alt Politikası**, Ankara 2012.

ÖZVAR, Erol, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Nasihat Literatürü", **Divân**, 1999.

PEÇEVİ, İbrahim, Tarih-i Peçevi, C. I.

RODKEY,Frederick Stanley, "Reshid Pasha's memorandum of August 12, 1839", **Journal of Modern History**, 1930.

SARAÇGİL, Ayşe, "Kahvenin İstanbul'a Girişi: 16. ve 17. Yüzyıllar", **Doğu'da Kahve, Kahvehaneler**, edt. Helene Desmet Gregoire ve Frençois Geoergeon, çev. Meltem Atikye, Esra Özdoğan, İstanbul 1999.

SENNET, Richard, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul 1996.

SENNET, Richard, **Otorite**, İstanbul 2011.

SENNET, Richard, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, İstanbul 2014.

SİGMUND, Freud, **Uygarlığın Huzursuzluğu**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul 1999.

SÖKMEN, Cem, **Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri**, Ankara 2012.

SPECTER, Matthew, **Habermas Entelektüel Bir Biyografi**, çev. İsmail Ilgar, İstanbul 2012.

STEPHEN, L., **English Literature and Society in the 18th Century**, London 1947.

STRONG, Roy C., **Art and Power: Renaissance Festivals 1450-1460**, 1984.

ŞAHİN, Kaya, **Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası**, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul 2014.

THOMASSEN, Lasse, **A Guide for The Perplexed**, New York 2010.

TİMUR, Taner, **Habermas'ı Okumak**, İstanbul 2008.

TOPUZ, Hıfzı, **II. Mahmut'dan Holdinglere Türk Basını**, İstanbul 2003.

TUNCER, Hüner, **Eski ve Yeni Diplomasi**, Ankara 2005.

ULUÇ, Özlem, **Kamusal Alanda Din**, İstanbul 2013.

UNAT, Faik Reşit, **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri**, Ankara 1987.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı**, Ankara 1984.

VON MOLTKE, Helmuth, **Moltke'nin Türkiye Mektupları**, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1999.

YAŞAR, Ahmet, "Erken Modern Osmanlı'da Kahvehane Yasaklamaları", **Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar**, edt. Ahmet Yaşar, İstanbul 2010.

YAŞAR, Ahmet, "The Coffeehouses in Early Modern İstanbul: Public Space Socialability and Surveillance", **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul 2003.

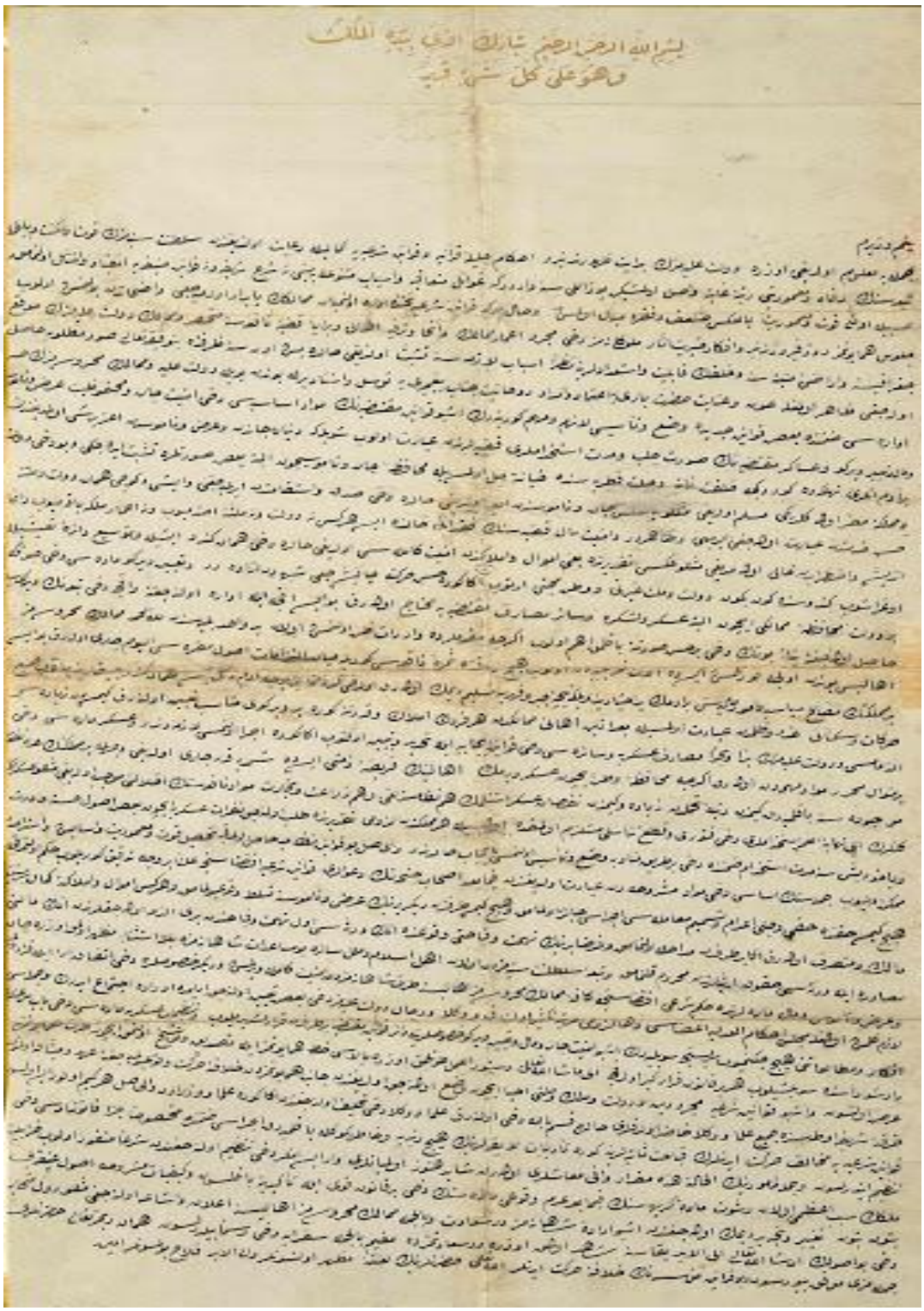
YENİDÜNYA, Süheyla, Mehmet Said Halet Efendi: Hayatı, İdari ve Sosyal Faaliyetleri (1760-1822), **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı Doktora Tezi**, İstanbul 2008.

YEŞİL, Fatih, **Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Katibi: Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)**, İstanbul 2011.

YILDIRIM, Cemal, **Bilim ve Tarih**, İstanbul 1994.

ZAJONC, R. B., "Social Facilitation" **Science**, S. 149, 1965.

EKLER



Ek 1: Tanzimat Fermanı [BOA. MFB. 48]

GÜLHANE HATT-I HÜMÂYÛNU

(Tanzimat Fermanı)

Çevirisi;

Bi'smi'llâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

Tebâreke'llezî bi-yedihi'l-mülkü ve hüve alâ-külli şey'in kadîr

Benim Vezîrim, Cümleye ma'lûm olduğu üzre Devlet-i Aliyyemizin bidâyet-i zuhûrundan berü ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemâliyle ri'âyet olunduğundan Saltanat-ı Seniyyemizin kuvvet u miknet ve bilcümle tebe'asının refâh ve ma'mûriyyeti rütbe-i gâyete vâsıl olmuşiken yüz elli sene vardır ki gavâ'il-i müte'âkıbe ve esbâb-ı mütenevvi'aya mebnî ne şer'-i şerîfe ve ne kavânîn-i münîfeye inkıyâd u imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bil'akis za'f u fakra mübeddel olmuş ve hâlbuki kavânîn-i şer'iyye tahtında idâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı vâzıhâtdan bulunmuş olup cülûs-ı hümâyûnumuz rûz-ı fîrûzundan berü efkâr-ı hayriyyet-âsâr-ı mülûkânemiz dahi mücerred i'mâr-ı memâlik u enhâ ve terfîh-i ahâlî ve fukarâ kazıyye-i nâfi'asına münhasır ve Memâlik-i Devlet-i Aliyye'mizin mevki'-i coğrâfîsine ve arâzî-i münbitesine ve halkın kābiliyyet ve isti'dâdlarına nazaran esbâb-ı lâzımesine teşebbüs olunduğu hâlde beş-on sene zarfında bi-tevfîkıhî Te'âlâ suver-i matlûbe hâsıl olacağı zâhir olmağla avn ü inâyet-i Hazreti Bârî'ye i'timâd ve imdâd-ı rûhâniyyet-i Cenâb-ı Peygamberî'ye tevessül ve istinâd birle bundan böyle Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrûsemizin hüsn-i idâresi zımnında ba'zı kavânîn-i cedîde vaz' u te'sîsi lâzım ve mühim görünerek işbu kavânin-i muktezıyenin mevâdd-ı esâsiyyesi dahi emniyyet-i cân ve mahfûzıyyet-i ırz u nâmûs u mâl ve ta'yîn-i virgü ve asâkir-i muktezıyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmları kazıyyelerinden ibâret olup şöyle ki:

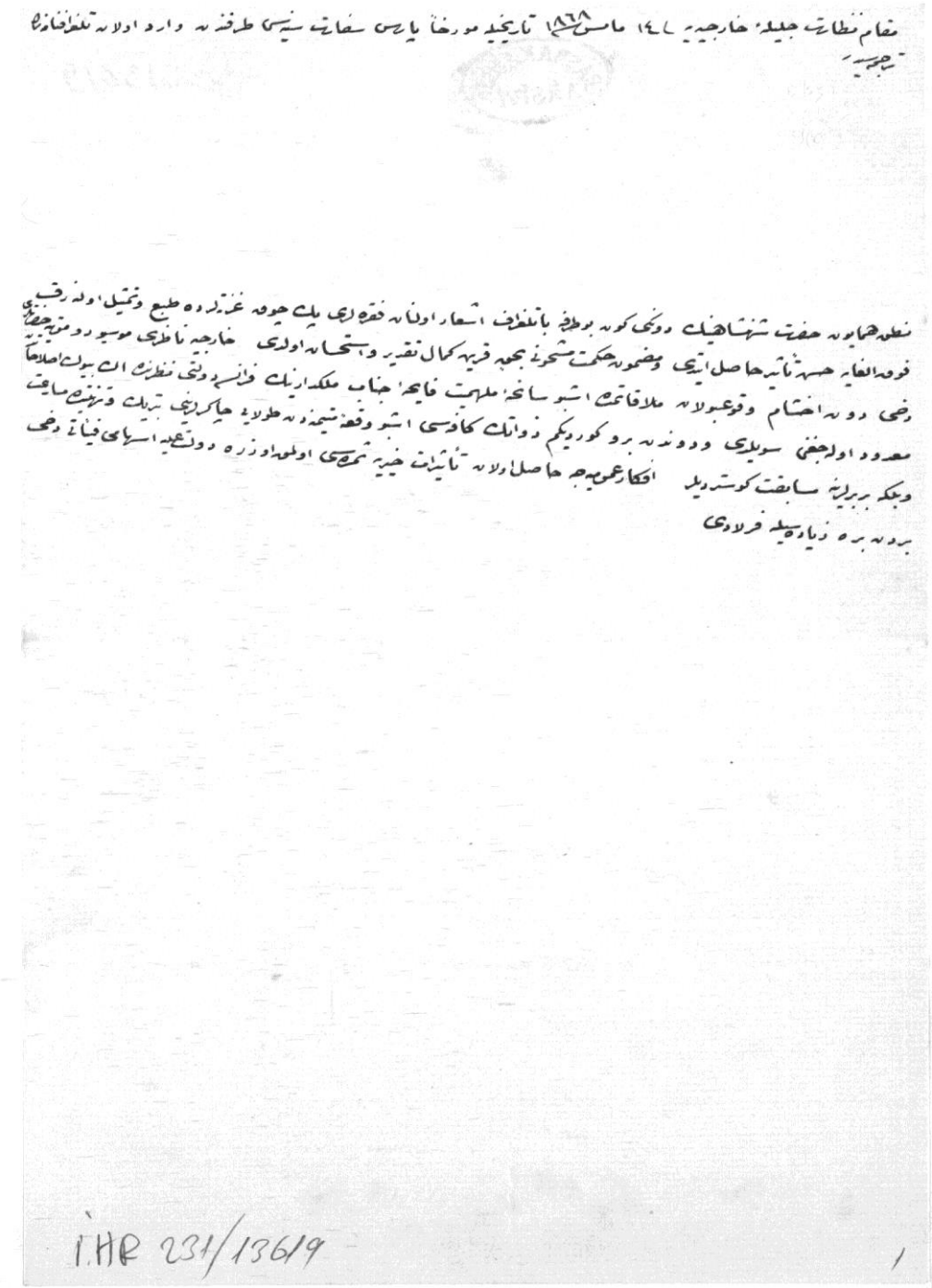
Dünyâda cândan ve ırz u nâmûsdan e‘azz bir şey olmadığından bir âdem anları tehlikede gördükçe hilkat-i zâtiyye ve cibillet-i fıtriyyesinde hiyânete meyl olmasa bile muhâfaza-i cân ve nâmûsîçün elbetde ba‘zı sûretlere teşebbüs edeceği ve bu dahi devlet ve memlekete muzır olageldiği müsellem olduğu misillü bil‘akis cân ve nâmûsundan emîn olduğu hâlde dahi sıdk u istikāmetden ayrılmayacağı ve işi ve gücü hemân devlet ve milletine hüsn-i hıdmetden ibâret olacağı dahi bedîhî ve zâhirdir ve emniyyet-i mâl kazıyyesinin fıkdânı hâlinde ise herkes ne devlet ve ne milletine ısınamayup ve ne i’mâr-ı mülke bakamayup dâimâ endîşe ve ıztırâbdan hâlî olamadığı misillü aksi takdîrinde yani emvâl ü emlâkinden emniyyet-i kâmilesi olduğu hâlde dahi hemân kendü işiyle ve tevsî‘-i dâ’ire-i ta‘ayyüşüyle uğraşup kendüsünde gün-be-gün devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artup ana göre hüsn-i harekete çalışacağı şübheden âzâdedir ve ta‘yîn-i virgü mâddesi dahi çünki bir devlet muhâfaza-i memâliki içün elbetde asker u leşkere ve sâ’ir mesârif-i muktezıyyeye muhtâc olarak bu ise akçe ile idâre olunacağına ve akçe dahi tebe‘anın virgüsiyle hâsıl olacağına binâ’en bunun dahi bir hüsn-i sûretine bakılmak ehemm olup eğerçi mukaddemlerde vâridât zan olunmuş olan yed-i vâhid beliyyesinden li'llâhi'l-hamd memâlik-i mahrûsemiz ahâlîsi bundan evvelce kurtulmuş ise de âlât-ı tahrîbiyyeden olup hiç bir vakitde semere-i nâfi‘ası görülemeyen iltizâmât usûl-i muzırrası el-yevm cârî olarak bu ise bir memleketin mesâlih-i siyâsiyye ve umûr-ı mâliyyesini bir âdemin yed-i ihtiyârına ve belki pençe-i cebr u kahrına teslîm demek olarak ol dahi eğer zâten bir eyüce âdem değil ise hemân kendü çıkarına bakıp cemî‘ harekât u sekenâtı gadr u zulmden ibâret olmasıyla ba‘de-zîn ahâlî-i memâlikden her ferdin emlâk ve kudretine göre bir virgü-yi münâsib ta‘yîn olunarak kimseden ziyâde şey alınamaması ve Devlet-i Aliyyemizin berren ve bahren mesârif-i askeriyye ve sâ’iresi dahi kavânîn-i îcâbiyye ile tahdîd u tebyîn olunup ana göre icrâ olunması lâzımedendir ve asker mâddesi dahi ber-minvâl-i muharrer mevâdd-ı mühimmeden olarak eğerçi muhâfaza-i vatan içün asker vermek ahâlînin farîza-i zimmeti ise de şimdiye kadar cârî olduğu vechile bir memleketin aded-i nüfûs-i mevcûdesine bakılmayarak kiminden rütbe-i tahammülden ziyâde ve kiminden noksân asker istenilmek hem nizâmsızlığı ve hem zirâ‘at ve ticâret mevâdd-ı nâfi‘asının ihlâlini mûcib olduğu misillü askerliğe gelenlerin ilâ-nihâyeti'l-ömr istihdâmları dahi fütûru ve kat‘-ı tenâsülü müstelzim olmakda olmasıyla her memleketden lüzûmu takdîrinde

taleb olunacak neferât-ı askeriyye içün bazı usûl-i hasene ve dört ve yâhûd beş sene müddet istihdâm zımnında dahi bir tarîk-ı münâvebe vaz‘ u te’sîs olunması îcâb-ı hâldendir. Velhâsıl bu kavânîn-i nizâmiyye hâsıl olmadıkca tahsîl-i kuvvet u ma‘mûriyyet ve âsâyiş u istirâhat mümkin olmayup cümlesinin esâsı dahi mevâdd-ı meşrûhadan ibâret olduğundan fî-mâ-ba‘d ashâb-ı cünhanın da‘vâları kavânîn-i şer‘iyye iktizâsınca alenen ber-vech-i tedkîk görülüp hükm olunmadıkça hiç kimse hakkında hafî ve celî i‘dâm ve tesmîm mu‘âmelesi icrâsı câ’iz olmamak ve hiç kimse tarafından diğer birinin ırz u nâmûsuna tasallut vukû‘ bulmamak ve herkes emvâl ü emlâkine kemâl-i serbestiyyetle mâlik ve mutasarrıf olarak ana bir tarafdan müdâhale olunmamak ve farazâ birinin töhmet ve kabâhati vukû‘unda anın veresesi ol töhmet ve kabâhatden beriyyü'z-zimme olacaklarından anın mâlını müsâdere ile veresesi hukûk-ı irsiyyelerinden mahrûm kılınmamak ve tebe‘a-i Saltanat-ı Seniyyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i sâ’ire bu müsâ‘adât-ı şâhânemize bilâ-istisnâ mazhar olmak üzere cân ve ırz ve nâmûs ve mâl mâddelerinde hükm-i şer‘î iktizāsınca kâffe-i memâlik-i mahrûsemiz ahâlîsine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmile verilmiş ve diğer husûslara dahi ittifâk-ı ârâ ile karâr verilmesi lâzım gelmiş olmağla Meclis-i Ahkâmü'l-Adliye a‘zâsı daha lüzûmu mertebe teksîr olunarak ve vükelâ ve ricâl-i Devlet-i Aliyyemiz dahi ba‘zı ta‘yîn olunacak eyyâmda orada ictimâ‘ ederek ve cümlesi efkâr ve mütâla‘âtını hiç çekinmeyüp serbestce söyleyerek işbu emniyet-i cân u mâl ve ta‘yîn-i virgü husûslarına dâ’ir kavânîn-i muktezıyye bir tarafdan kararlaşdırılup ve Tanzîmât-ı Askeriyye mâddesi dahi Bâb-ı Seraskerî Dâr-ı Şûrâsı'nda söyleşilüp her bir kānûn karârgîr oldukca ilâ-mâşâ’-Allâhi Te‘âlâ düstûru'l-amel tutulmak üzere bâlâsı hatt-ı hümâyûnumuz ile tasdîk ve tevşîh olunmak içün taraf-ı hümâyûnumuza arz olunsun ve işbu kavânîn-i şer‘iyye mücerred dîn ü devlet ve mülk ü milleti ihyâ içün vaz‘ olunacak olduğundan cânib-i hümâyûnumuzdan hilâfına hareket vukû‘ bulmayacağına ahd u mîsâk olunup Hırka-i Şerîfe Odası'nda cemî‘ ulemâ ve vükelâ hâzır oldukları hâlde kasem-billâh dahi olunarak ulemâ ve vükelâ dahi tahlîf olunacağından ana göre ulemâ ve vüzerâdan ve'l-hâsıl her kim olur ise olsun kavânîn-i şer‘iyyeye muhâlif hareket edenlerin kabâhat-i sâbitelerine göre te’dîbât-ı lâyıkalarının hiç rütbeye ve hâtır u gönüle bakılmayarak icrâsı zımnında mahsûsan Cezâ Kânûnnâmesi dahi tanzîm etdirilsin ve cümle me’mûrînin el-haletü-hâzihî mıkdâr-ı vâfî ma‘âşları olarak şâyed henüz

olmayanları var ise anlar dahi tanzîm olunacağından şer‘an menfûr olup harâbiyyet-i mülkün sebeb-i a‘zamı olan rüşvet mâdde-i kerîhesinin fîmâ-ba‘d adem-i vukû‘u mâddesinin dahi bir kânûn-ı kavî ile te’kîdine bakılsın ve keyfiyyât-ı meşrûha usûl-i atîkayı bütün bütün tağyîr ve tecdîd demek olacağından işbu irâde-i şâhânemiz Dersa‘âdet ve bi'l-cümle memâlik-i mahrûsemiz ahâlîsine i‘lân ve işâ‘a olunacağı misillü düvel-i mütehâbbe dahi bu usûlün inşâ’-Allâhu Te‘âlâ ile'l-ebed bekāsına şâhid olmak üzere Dersa‘âdetimizde mukîm bi'l-cümle süferâya dahi resmen bildirilsün. Hemân Rabbimiz Te‘âlâ hazretleri cümlemizi muvaffak buyursun ve bu kavânîn-i mü’essesenin hilâfına hareket edenler Allâhu Te‘âlâ hazretlerinin la‘netine mazhar olunsunlar ve ile'l-ebed felâh bulmasunlar. Âmîn.

[25 Şaban 1255 / 3 Kasım 1839]
[BOA. MFB. 48]

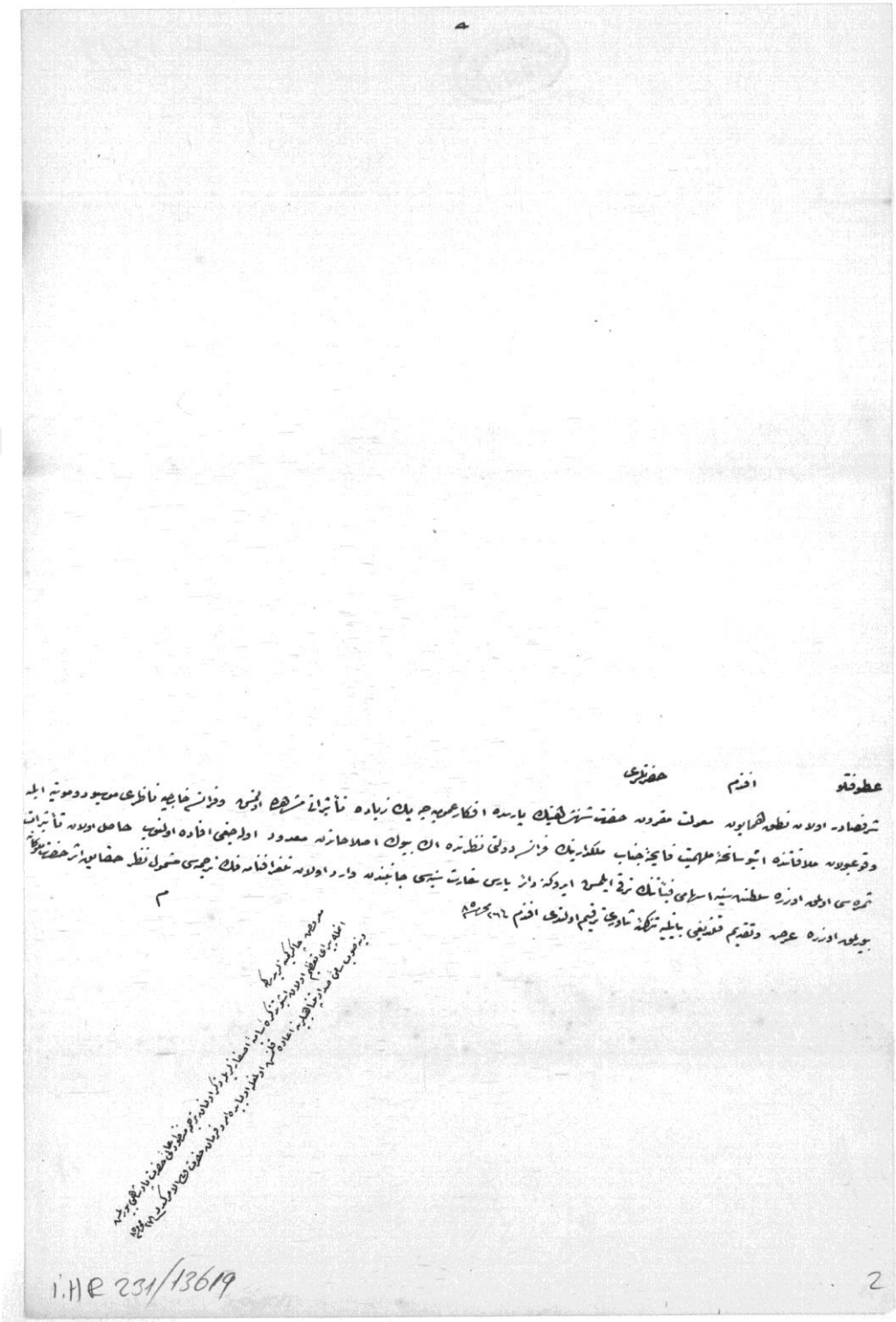
Ek 2: Tanzimat Fermanı (çevirisi)



İ.HR 231/13619

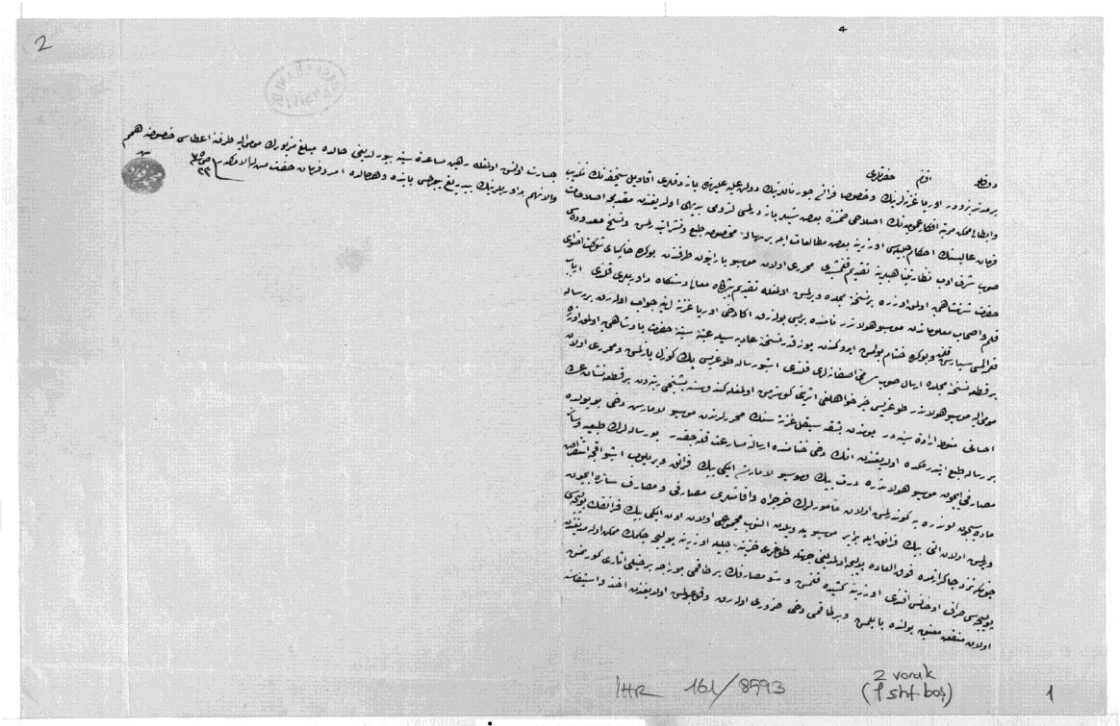
İ.HR.00231

Ek 3: Padişahın nutkunun Paris'te efkâr-ı umumiyece tesirleri (BOA, İ.HR., nr. 231/13619)

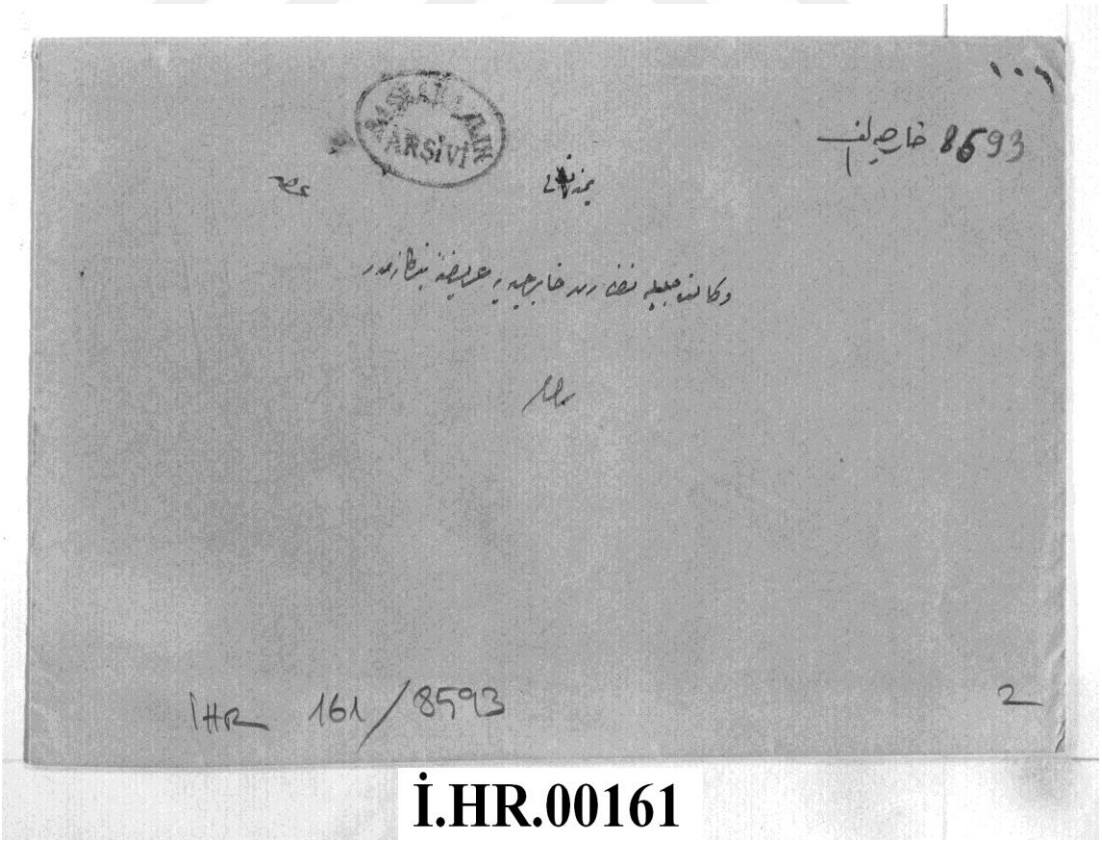


İ.HR.00231

Ek 4: Padişahın nutkunun Paris'te efkâr-ı umumiyece tesirleri (BOA, İ.HR., nr. 231/13619)

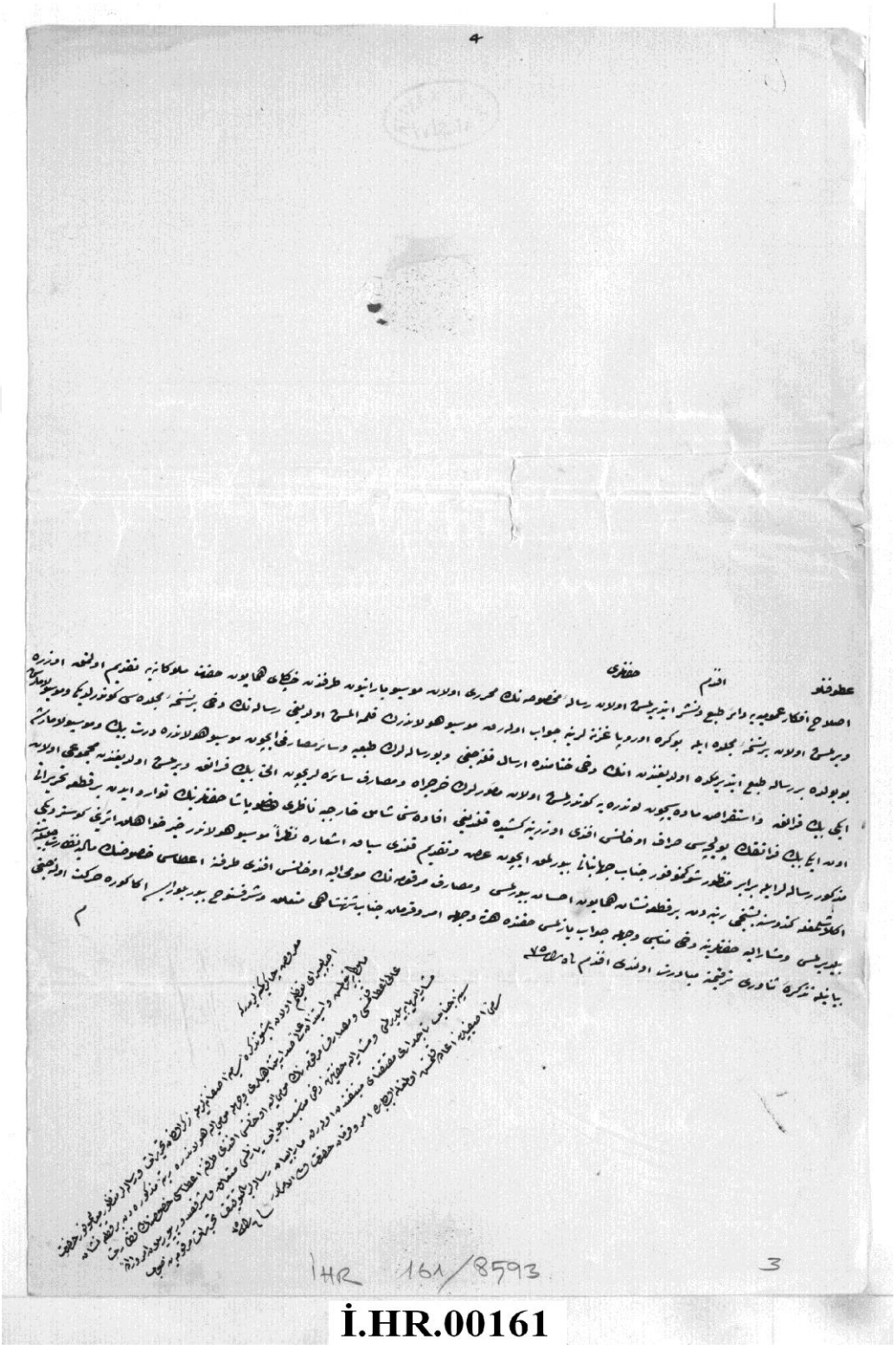


İ.HR.00161

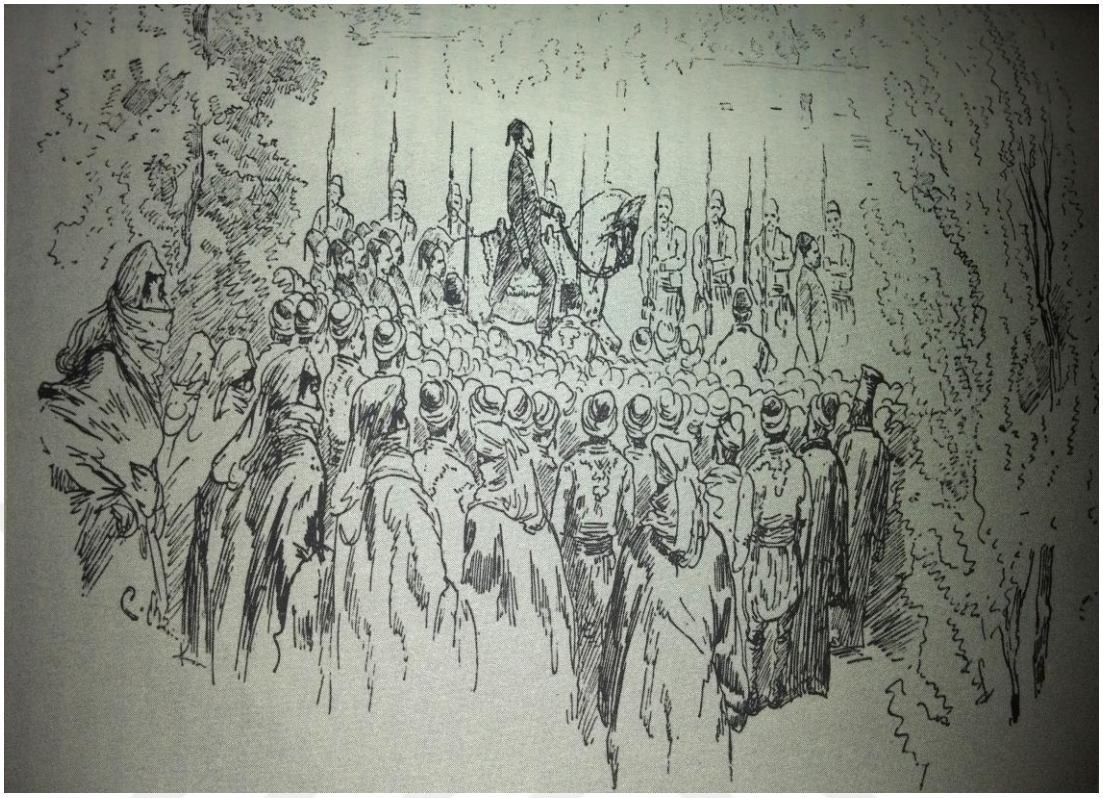


İ.HR.00161

Ek 5: Efkar-ı Umumiyenin ıslahına dair Mösyö Holander'in kaleme almış olduğu risalenin padişaha takdimi (BOA, İ.HR., nr. 161/8593)



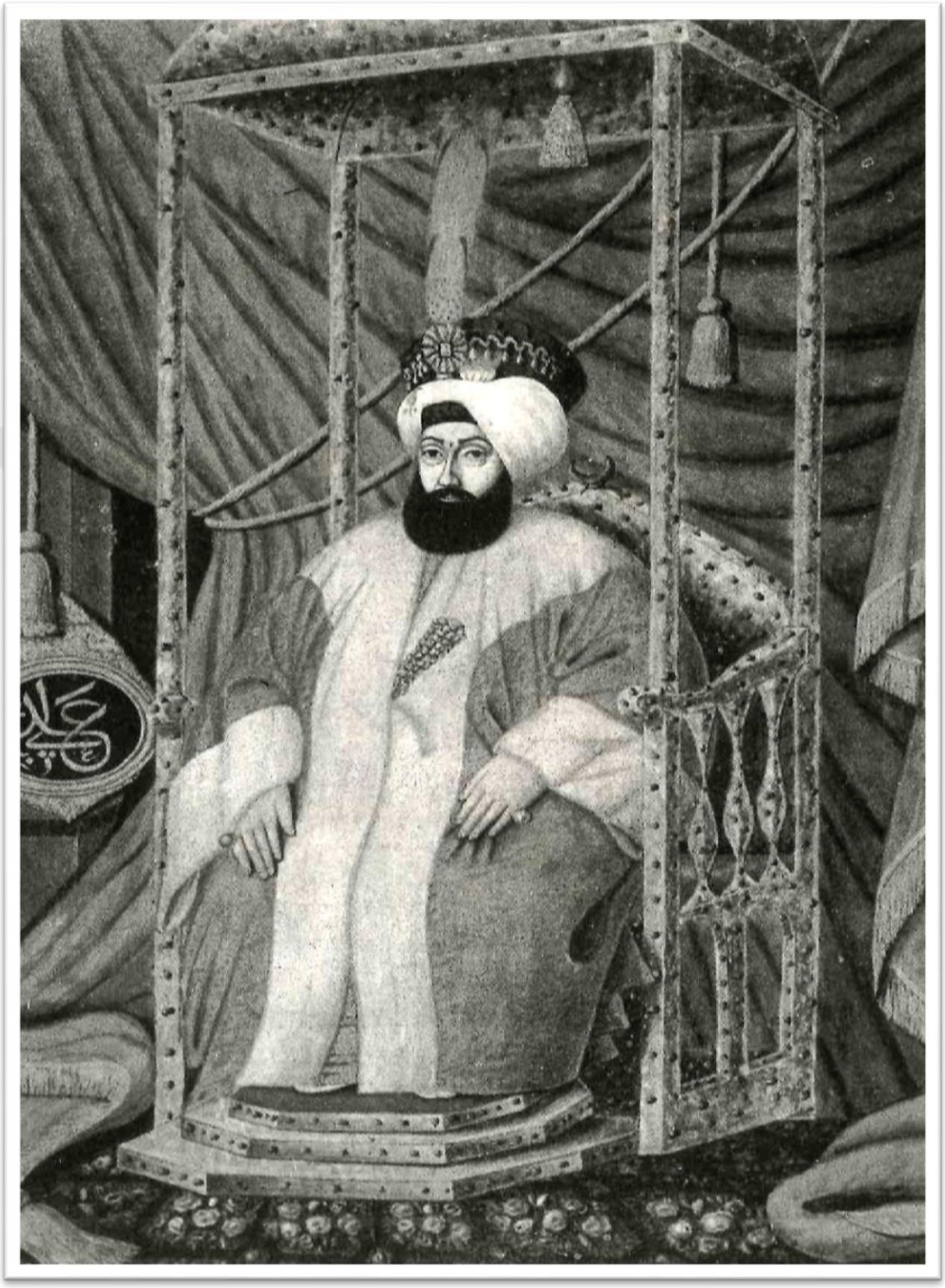
Ek 6: Efkar-ı Umumiyenin ıslahına dair Mösyö Holander'in kaleme almış olduğu risalenin padişaha takdimi (BOA, İ.HR., nr. 161/8593)



Ek 7: "Sultan camiye gidiyor" Edmondo di Amicis, Constantinople, Paris 1883, s. 213; akt. Ebru Boyar, Kate Fleet, Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul 2014, s. 33.



Ek 8: "Surre Alayı" Amicis, Constantinople, s. 421; akt. Boyar, Fleet, Osmanlı, s. 69.



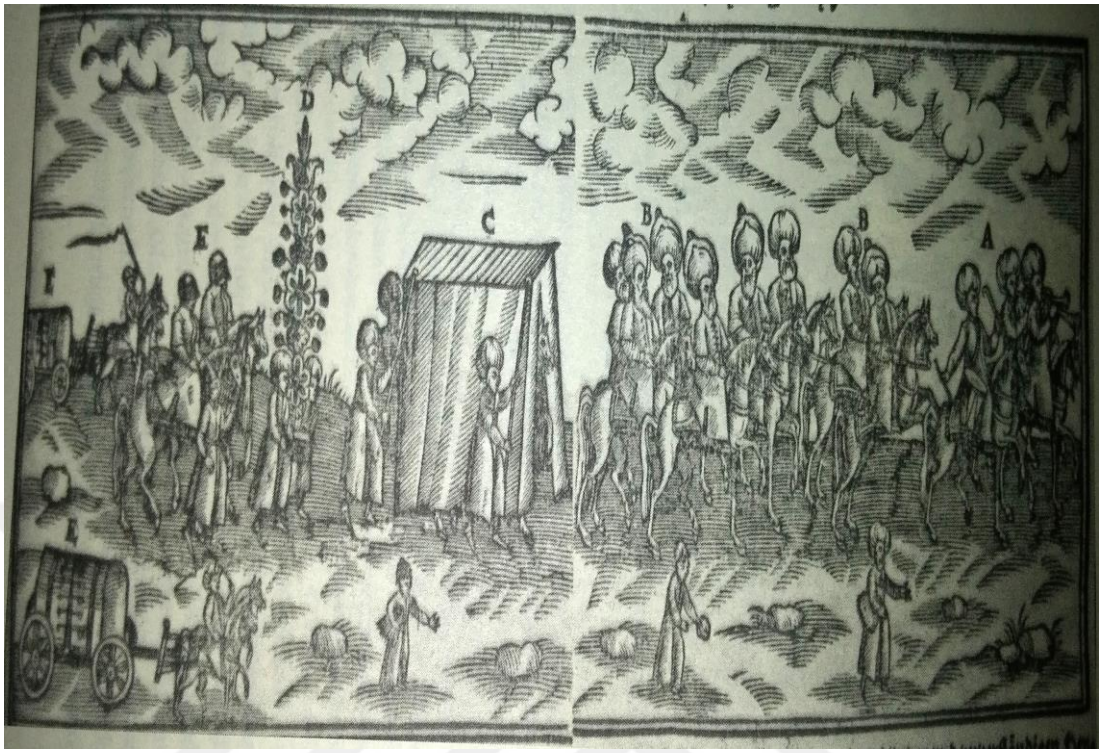
Ek 9: II. Mahmud'un reformlardan önce çizilmiş tablosu.[252]

[252] *The Sultan's Portraits: Picturing the House of Osman*, İstanbul 2000, s. 504.



Ek 10: II. Mahmud'un reformlardan sonra çizilmiş tablosu.[253]

[253] *The Sultan's Portraits: Picturing the House of Osman*, İstanbul 2000, s. 505.



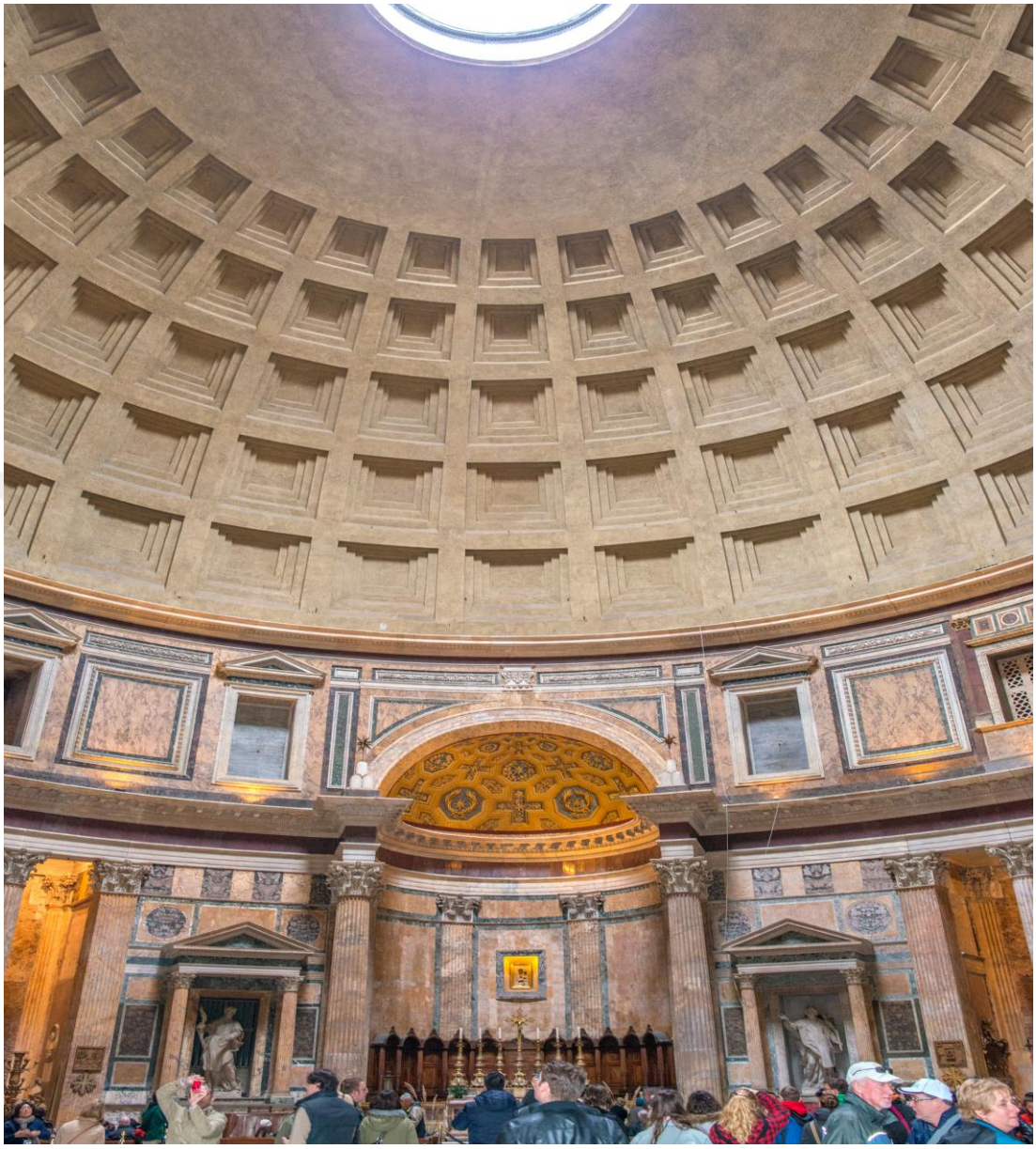
Ek 11: "Düğün Alayı" Salomon Schweigger, Ein newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem, Nuremberg, 1639, s. 206-207; akt. Boyar, Fleet, Osmanlı, s. 62.



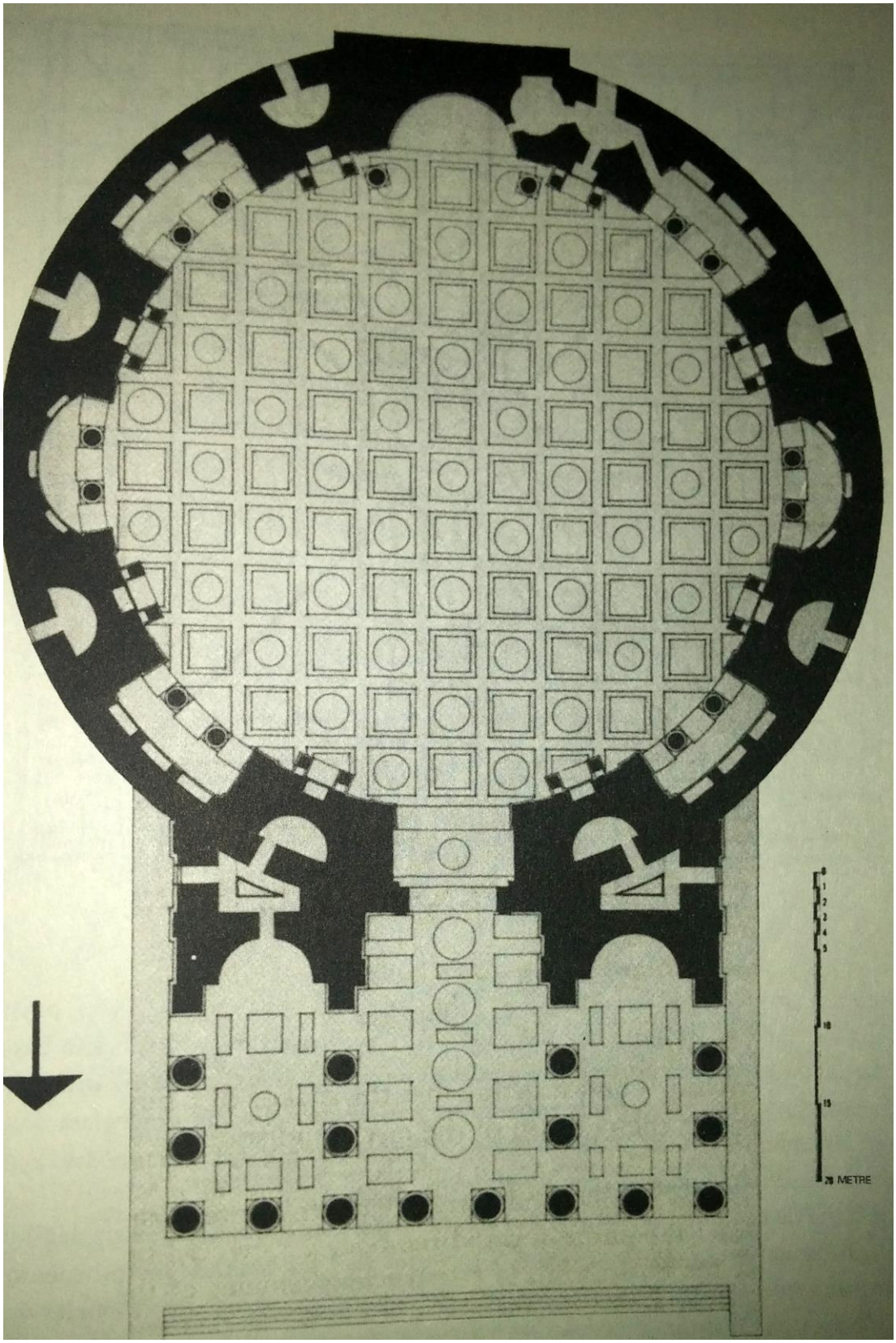
Ek 12: "Zafer Alayı" Schweigger, Ein newe Reyssbeschreinbung, s. 176-177; akt. Boyar, Fleet, Osmanlı, s. 61.



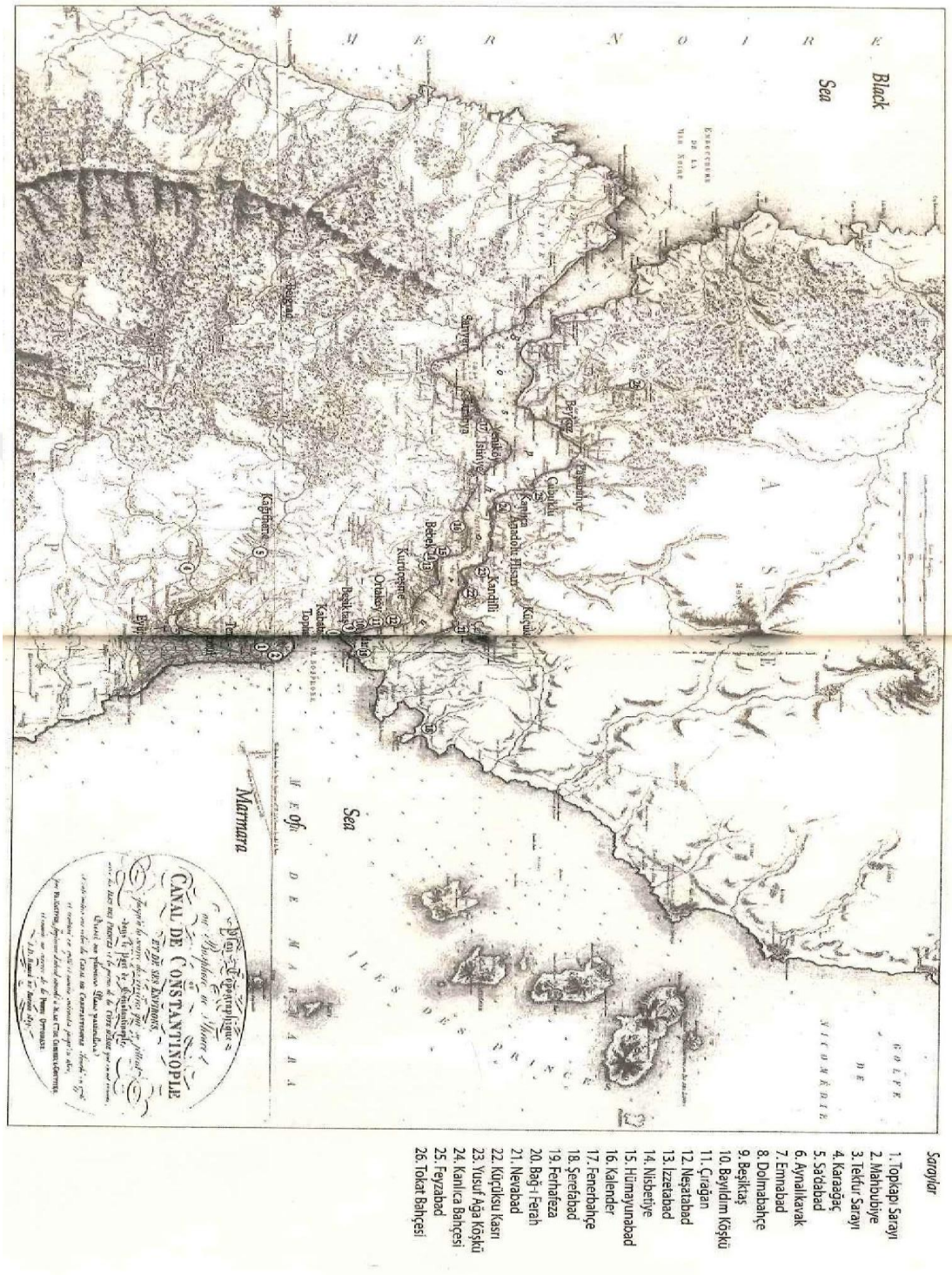
Ek 13: Pantheon Tapınağı. Roma/İtaly



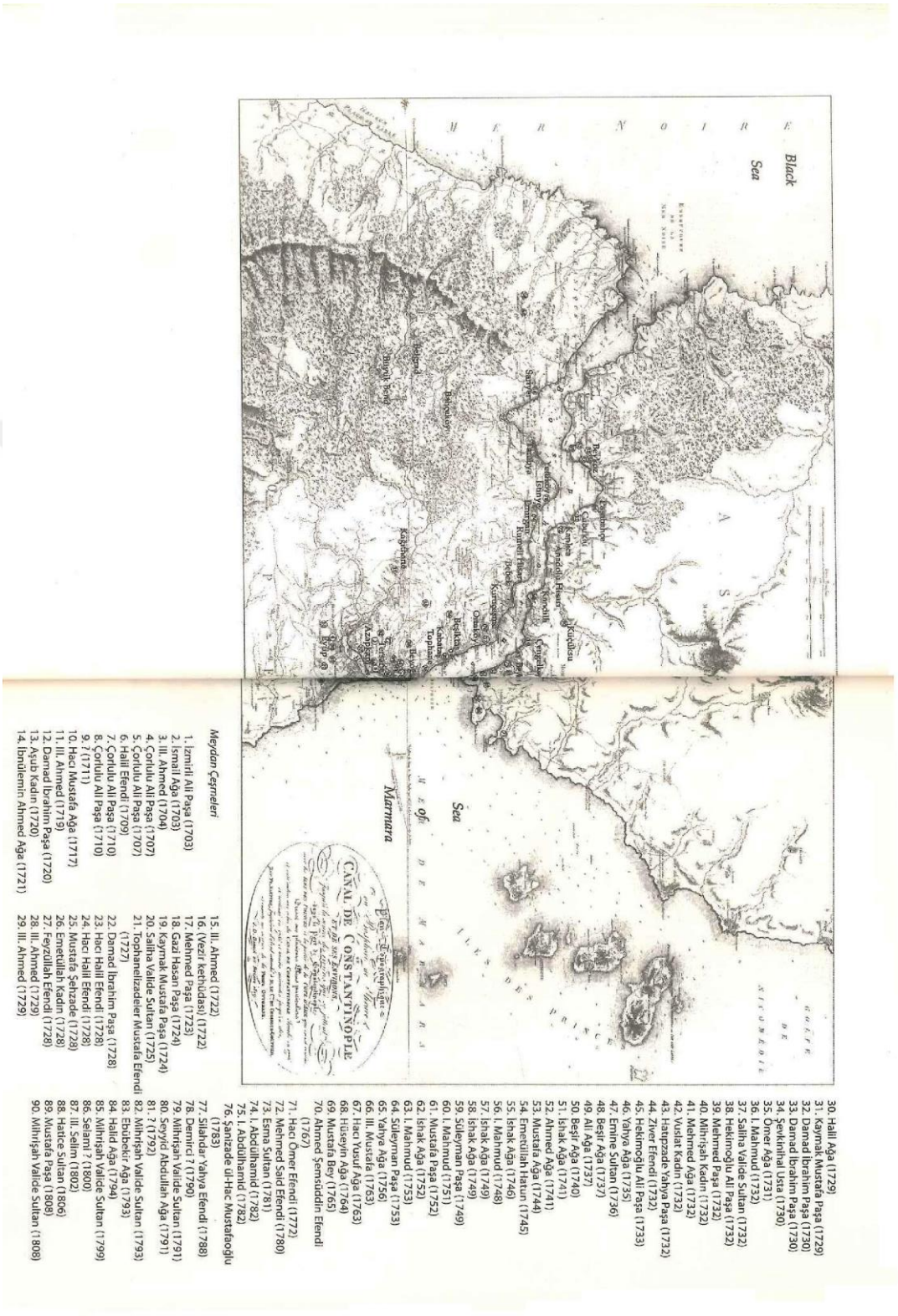
Ek 14: Pantheon Tapınağı'nın Anıtsal Kubbesi. Roma/İtalya



Ek 15: Pantheon Tapınağı'nın Mimari Planı. akt. Sennett, Ten ve Taş, s. 89.



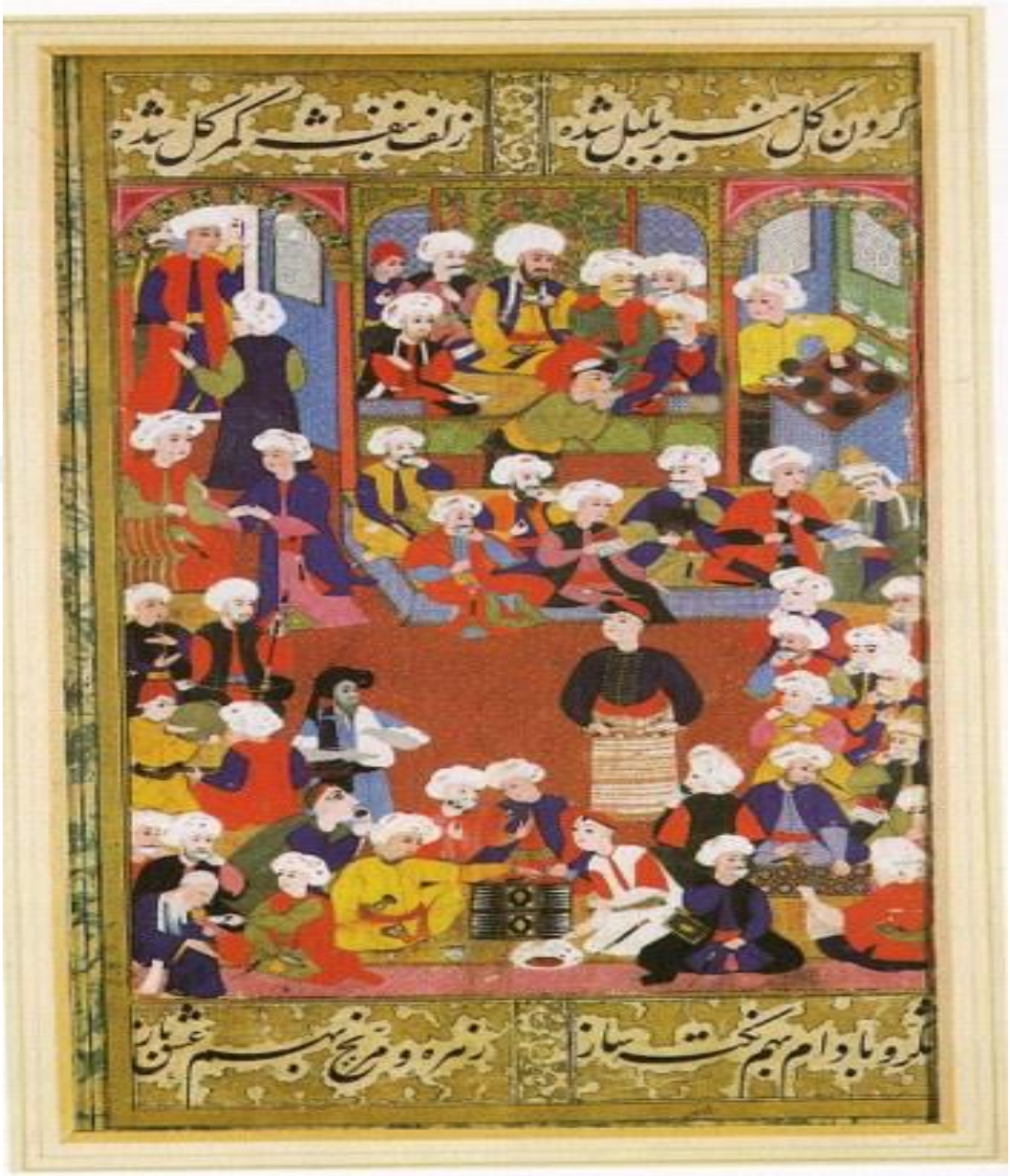
Ek 16: "18. yüzyılda inşa edilen veya yenilenmiş bazı saray ve köşkleri gösteren İstanbul ve Boğaz Haritası." Antoine –Ignace Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1819; akt. Hamadeh, a.g.e., s. 40-41.



Ek 17: 18. yüzyılda inşa edilen meydan çeşmelerinin yerlerini gösteren İstanbul ve Boğaz haritası. akt. Hamadeh, a.g.e., s. 42-43.



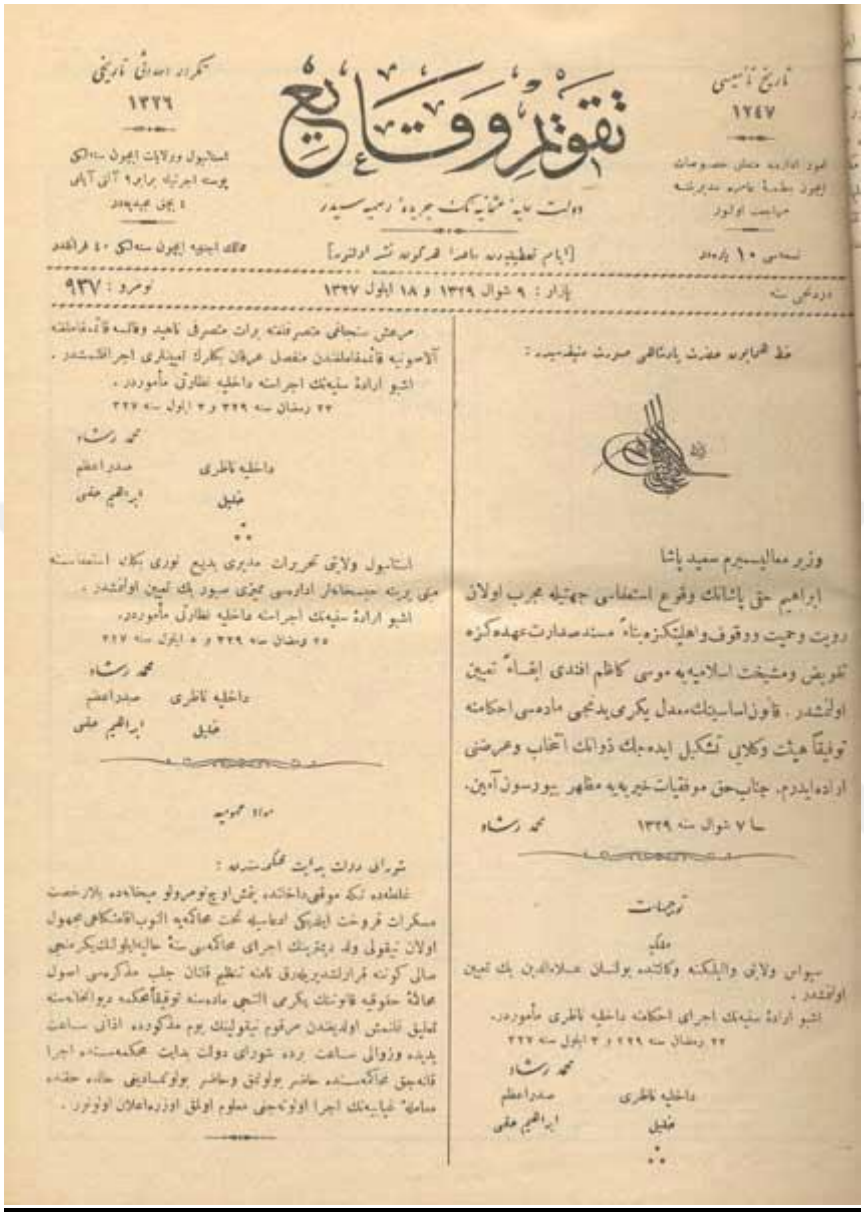
Ek 18: 18. yüzyılda halk meydanlarını ve mesire yerlerini gösteren İstanbul ve Boğaz haritası. akt. Hamadeh, a.g.e., s. 44-45.



Ek 19: 16. yüzyıl'da İstanbul'da bir kahvehane. M. And, Osmanlı Tasvir Sanatları: I. Minyatür, İstanbul 2002, 383; akt. Edt. Ahmet Yaşar, Osmanlı Kahvehaneleri, s. 24.



Ek 20: Osmanlı Kahvehanesinde bir meddah gösterisi. Thomas Allom, Constantinople and the scenery of the seven Chuhces of Asia Minor, 1839; akt. Edt. Ahmey Yaşar, Osmanlı Kahvehaneleri, s. 46.



تقويم وقايع

Ek 21: Takvim-i Vekayi gazetesine ait bir nüsha.



جریدهٔ حوادث

Ek 22: Ceride-i Havadis gazetesine ait bir nüsha.



تصویر افکار

۱۲۷۸

Ek 23: Tasvir-i Efkar gazetesinin ilk nüshası.



ترجمان احوال

حوادث داخليه

Ek 24: Tercüman-ı Ahval gazetesine ait bir nüsha.